



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ ΑΝΑΡΓΥΡΟΣ

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ
Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΣΕ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΠΕΡΙ ΑΥΤΟΥ
ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2026



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ ΑΝΑΡΓΥΡΟΣ

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ
Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΣΕ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΠΕΡΙ ΑΥΤΟΥ
ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2026

«Ἡ ἔγκρισις διδακτορικῆς διατριβῆς ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ
Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴ τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως».
(Ν. 5343/32, ἄρθρο 202/2)

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Λεοντσίνη Ελένη, Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
2. Μαρκουλάτος Ιορδάνης, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. Καλογεράκος Ιωάννης, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή

1. Λεοντσίνη Ελένη, Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
2. Μαρκουλάτος Ιορδάνης, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. Καλογεράκος Ιωάννης, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
4. Βλαχάκης Γεώργιος, Καθηγητής, Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (ΕΑΠ).
5. Βασιλάκης Δημήτριος, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
6. Καλτσάς Σπυρίδων, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
7. Πολίτης Γεώργιος, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

ὁ δὲ ἀμέτοχος κοινῶν ἢ μηδὲν μετέχων ἢ ἀδύνατος κοινωνεῖν,
οὗτος ἢ θηρίον ἢ θεός, ἢ ὥς ὁ Ὅμηρος φησὶν, ἀκλήρωτος, ἄθεσμος, ἀνέστιος·
ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ὅτε περ ἀγελαῖος ὢν.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.253a3-7

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ολοκλήρωση της παρούσας διδακτορικής διατριβής αποτελεί το αποτέλεσμα μιας μακροχρόνιας και συστηματικής ενασχόλησης με το ζήτημα της πολιτικής συμμετοχής στην αριστοτελική σκέψη και τη σύγχρονη απήχυσή της. Το ενδιαφέρον για το θέμα αυτό προέκυψε από βαθύ προβληματισμό σχετικά με τη σύγχρονη πολιτική πραγματικότητα, όπου η δημόσια συζήτηση χαρακτηρίζεται από πληθώρα απόψεων που συχνά φορτίζονται από προκαταλήψεις, έντονα συναισθήματα, προσωπικά συμφέροντα και εγωισμούς. Αυτά τα στοιχεία υπονομεύουν την ορθολογική και ηθική λήψη αποφάσεων, ενισχύοντας την αποξένωση των πολιτών από τις πολιτικές διαδικασίες και οδηγώντας σε πόλωση και απώλεια επιδίωξης ενός κοινού αγαθού.

Η παρούσα εργασία επιχειρεί να γεφυρώσει την αρχαία φιλοσοφική παράδοση με τη νεότερη πολιτική θεωρία, αναδεικνύοντας τη διαχρονική αξία της αριστοτελικής σκέψης. Συγκεκριμένα, υποδεικνύονται εφαρμόσιμες προτάσεις για μια ενεργότερη, ορθολογικότερη και ηθικότερη συμμετοχή στην πολιτική λήψη αποφάσεων, βασισμένες σε αρχές όπως η φρόνηση, η ευδαιμονία και η διαλεκτική αλληλεπίδραση ενός ατομικού και ενός συλλογικού συμφέροντος.

Θα ήθελα να εκφράσω τις ειλικρινείς μου ευχαριστίες σε όλους όσους συνέβαλαν στην ολοκλήρωση αυτής της διατριβής. Ιδιαίτερα, οφείλω βαθιά ευγνωμοσύνη στην Τριμελή Συμβουλευτική Επιτροπή μου: στην επιβλέπουσά μου κ. Ελένη Λεοντσίνη, στον κ. Ιορδάνη Μαρκουλάτο και στον κ. Ιωάννη Καλογεράκο, για την επιστημονική καθοδήγηση, τις πολύτιμες υποδείξεις και την αμέριστη υποστήριξή τους σε όλα τα στάδια της έρευνας.

Ευχαριστώ επίσης την οικογένειά μου και τους φίλους μου για την κατανόηση και την ενθάρρυνση που μου παρείχαν καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της προσπάθειας.

Περίληψη

Στην παρούσα διδακτορική διατριβή εξετάζεται η έννοια της πολιτικής συμμετοχής στην αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία και η επιρροή της στη σύγχρονη πολιτική σκέψη. Κεντρική θέση είναι ότι, για τον Αριστοτέλη, η πολιτική συμμετοχή συνιστά ουσιώδη έκφραση της ανθρώπινης φύσης και τελεολογική προϋπόθεση για την ευδαιμονία στην οργανωμένη πολιτεία. Η τελευταία αποτελεί τον φυσικό και ανώτερο χώρο της ανθρώπινης τελείωσης. Μέσα από τη γενετική ανάλυση του οίκου, της κόμης και της πόλεως, τονίζεται η αναγκαιότητα υπέρβασης των ελλείπων πρώτων κοινοτήτων από την αυτοτελή πολιτεία. Αναλύεται η οντολογική έννοια της προτεραιότητας της πόλης έναντι των επιμέρους κοινωνικών μορφών. Η πόλη παρουσιάζεται ως αναδυόμενη οντότητα, φυσική ως προς το τέλος της, αλλά ιστορικο-πρακτική ως προς τη συγκρότηση των θεσμών της. Αναπτύσσεται το επιχείρημα πως η πολιτική επιστήμη ως μελέτη αυτών των σχέσεων αυτονομείται και δημιουργεί δικές της εσωτερικές αρχές αυτοθεμελίωσης. Στη συνέχεια, η έννοια του πολίτη ως ουσιώδες συστατικό της οργανωμένης πόλεως προσδιορίζεται από τη συμμετοχή στην πολιτική και δικαστική εξουσία, ενώ τα είδη πολιτευμάτων αξιολογούνται με κριτήριο τον βαθμό και την ποιότητα της συμμετοχής. Η μελέτη αξιολογεί τον ρόλο του λόγου στις πολιτικές διαδικασίες, ποιος δικαιούται να μετέχει και με ποιες ικανότητες, καθώς και την αριστοτελική θέση ότι οι πολλοί (*τὸ πλῆθος*) μπορούν να συμβάλουν θετικά στη συλλογική κρίση. Επιχειρείται επίσης η ερμηνευτική προσέγγιση της αριστοτελικής έννοιας της πολιτικής συμμετοχής ως επιστημικής διαδικασιοκρατίας, σύμφωνα με την οποία η πολιτική διαδικασία στοχεύει στη συλλογική δημιουργία των βέλτιστων διαδικασιών λήψης αποφάσεων μέσω του λόγου, της διαβούλευσης και της ενεργού συμμετοχής των πολιτών.

Στο δεύτερο μέρος, αναλύονται η συμμετοχική δημοκρατία, η διαβουλευτική δημοκρατία και η ρεπουμπλικανική παράδοση. Ακολουθεί κριτική παρουσίαση τεσσάρων σημαντικών φιλοσόφων: Hannah Arendt, Martha Nussbaum, Michael Sandel και Alasdair MacIntyre με έμφαση στη μακινταριανή ανασύνθεση της αρετολογίας και της κοινωνικής πρακτικής. Στα τελικά συμπεράσματα, τίθεται κριτικά το ερώτημα κατά πόσον η απόρριψη της αριστοτελικής τελεολογίας και μεταφυσικής από τους νεότερους στοχαστές οδηγεί σε νέες, έμμεσες μορφές ουσιοκρατίας. Καταληκτικά, η πολιτική συμμετοχή νοείται ως συνεχής διαλεκτική κίνηση αμοιβαίας συγκρότησης ατομικής αρετής και κοινού αγαθού. Προτείνεται η συνεταιριστική

επιχείρηση, όπως αναπτύσσεται από τον David Ellerman, ως σύγχρονος τύπος καλλιέργειας της συμμετοχικής πολιτικής παιδείας, όπως αναπτύσσεται από τον Αριστοτέλη και τον MacIntyre.

Summary

This doctoral dissertation explores the concept of political participation in Aristotle's political philosophy and traces its enduring influence on contemporary political thought. Its central claim is that, for Aristotle, political participation is not merely a civic duty but an essential expression of human nature and a teleological condition for achieving eudaimonia within the organized polis. The polis itself is presented as the natural and highest arena for human flourishing. Through a genetic account of the emergence of household (*oikos*), village (*kōmē*), and finally city-state (*polis*), the argument underscores the necessity of surpassing the incomplete and dependent character of earlier communities in favour of the self-sufficient political community. Particular attention is given to the ontological priority of the polis over its parts and to its status as an emergent whole: natural in its *telos*, yet historically and practically constituted through human institutions and practices. The dissertation further contends that political science, as the systematic study of these relations, attains autonomy and rests on its own internal principles of justification.

The figure of the citizen (*politês*) is then defined essentially by the capacity to share in deliberative and judicial rule, while the various regimes (*politeiai*) are evaluated according to the extent and quality of participation they permit. The analysis examines the role of reasoned speech (*logos*) in political life, the criteria for inclusion in political judgment, the capacities required for participation, and Aristotle's striking claim that the collective judgment of the many can, under the right conditions, surpass that of the few wise. The thesis culminates in an original interpretation of Aristotelian political participation as a form of a political process oriented toward the collective discovery and institutionalization of the best procedures of decision-making through rational discourse, deliberation, and active citizenship.

The second part of the dissertation turns to modern and contemporary theories of democracy. It offers a detailed engagement with participatory democracy, deliberative democracy, and the civic republican tradition. This is followed by a critical assessment of four major thinkers – Hannah Arendt, Martha Nussbaum, Michael Sandel, and Alasdair MacIntyre – with particular emphasis on MacIntyre's reconstruction of

Aristotelian virtue ethics within the framework of social practices. The concluding chapters raise a pointed critical question: does the widespread modern rejection of Aristotelian teleology and metaphysics inadvertently give rise to new, covert forms of essentialism? In response, the dissertation reinterprets political participation as an ongoing dialectical process in which individual virtue and the common good are mutually constituted. Finally, drawing on David Ellerman's work on workplace democracy, it proposes the worker-owned cooperative as a contemporary institutional site for cultivating the kind of participatory political education envisioned by both Aristotle and MacIntyre.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	viii
ΠΕΡΙΛΗΨΗ.....	ix
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ.....	xii
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	1
 ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ	
1. Ο αναγκαίος χαρακτήρας της πολιτικής συμμετοχής προς την πορεία για την ευδαιμονία σύμφωνα με τον Αριστοτέλη.....	5
2. Ο πολιτειακός διαμοιρασμός της εξουσίας	25
3. Το μικτό πολίτευμα: «πολιτεία».....	31
4. Το πρόβλημα της προτεραιότητας της πόλεως	39
5. Η σημασία του λόγου στην πολιτειακή οργάνωση.....	43
6. Αξιολόγηση πολιτευμάτων	46
7. Ο αξιακός διαμοιρασμός της εξουσίας.....	50
8. Πολλοί και πολιτική συμμετοχή	53
9. Ο επιτελεστικός χαρακτήρας της πολιτικής συμμετοχής: η περίπτωση της επιστημικής διαδικασιοκρατίας	73
10. Προϋποθέσεις της πολιτικής συμμετοχής	76
11. Η διαλεκτική οδός	80
12. Πολιτική φιλία	81
13. Ομόνοια	85

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΕΣ ΕΠΙΡΡΟΕΣ ΣΤΙΣ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ	
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗΣ	
1. Η συμμετοχική δημοκρατία	88
2. Η διαβουλευτική δημοκρατία	95
3. Το ρεπουμπλικανικό μοντέλο δημοκρατίας.....	99
4. Προβληματισμός για τη δυνατότητα κατηγοριοποίησης της Hannah Arendt στο δημοκρατικό ρεπουμπλικανικό ή συμμετοχικό μοντέλο....	103
5. Ο αριστοτελισμός της Hannah Arendt	105
6. Η οντολογική αξία της πολιτικής συμμετοχής στον Αριστοτέλη.....	110
7. Η διάκριση ιδιωτικού δημοσίου.....	115
8. Το ζήτημα της δουλείας και η κριτική της Arendt.....	120
9. Ο πολιτικός χώρος κατά την Arendt.....	122
10. Η φιλία κατά την Arendt.....	125
11. Martha Nussbaum: Σώζοντας τα φαινόμενα ακολουθώντας τον Αριστοτέλη.....	127
12. Ορθολογικά ζώα και η εξήγηση της δράσης.....	128
13. Ορισμός των ατομικών ικανοτήτων.....	131
14. Ο αριστοτελισμός του Michael Sandel	133
15. Αριστοτελισμός και πολιτική συμμετοχή στον Alasdair MacIntyre. Κριτική του MacIntyre στη μεταφυσική βιολογία του Αριστοτέλη. Το αριστοτελικό τέλος ως απορριπτέα μεταφυσική.....	138
16. Κριτική στην κριτική του MacIntyre.....	139
17. Ο εγγενής συγκρουσιακός χαρακτήρας της κοινωνίας δεν υπάρχει στον Αριστοτέλη.....	144
18. Γόνιμη προσέγγιση του θεωρητικού σχήματος του MacIntyre.....	148
19. Η σύγχρονη ηθική κρίση σύμφωνα με τον MacIntyre και η εναλλακτική του αντιπρόταση.....	150
20. Η υποστήριξη μίας θεωρίας της ανταπόκρισης ως προς την αλήθεια....	155
21. Η έννοια του κοινού καλού εναντίον της έννοιας του δημοσίου συμφέροντος.....	157
22. Προβλήματα στη θεωρία του MacIntyre.....	158
23. Προϋποθέσεις συνένωσης συλλογικού-καθημερινού. Πώς	

επιτυγχάνεται η ηθική δέσμευση Το ζήτημα της αλήθειας.....	160
24. Misericordia.....	162
25. Η αναγνώριση της πολιτικής.....	164
26. Μία σύγχρονη αριστοτελική πρόταση για την καλλιέργεια της συμμετοχής στην πράξη	166
27. Κριτική αποτίμηση των πολιτικών προτάσεων - Οι ρίζες της σύγχρονης πολιτικής ιδέας.....	169
28. Η αριστοτελική αντιπρόταση.....	171
29. Η πολιτική αντιπρόταση της Arendt.....	176
30. Η αντιπρόταση Sandel.....	177
31. Η αντιπρόταση Nussbaum.....	179
32. Η αντιπρόταση MacIntyre.....	180
33. Περί μεταφυσικής ουσιοκρατίας.....	182
34. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	199
35. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	202

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην παρούσα διδακτορική διατριβή εξετάζεται η έννοια της πολιτικής συμμετοχής στην αριστοτελική πολιτική σκέψη, με κεντρική θέση ότι, κατά τον Αριστοτέλη, η συμμετοχή αυτή δεν συνιστά εξωτερικό καθήκον ή θεσμική υποχρέωση, αλλά ουσιώδη έκφραση της ανθρώπινης φύσης και τελεολογική αναγκαιότητα για την πραγμάτωση της ευδαιμονίας μέσω της ενάρετης πράξης¹. Έναυσμα για τη μελέτη μας αποτέλεσε η σκέψη για τη σύνδεση της αρχαίας φιλοσοφικής παράδοσης με τα σύγχρονα πολιτικά διλήμματα, σε μια εποχή όπου η αποξένωση των πολιτών από τις πολιτικές διαδικασίες απειλεί τη συνοχή των δημοκρατικών κοινωνιών. Η αξία της για το σήμερα έγκειται στην ικανότητά της να φωτίσει ζητήματα όπως η κρίση της αντιπροσώπευσης, η πόλωση και η αναζήτηση κοινού αγαθού, προσφέροντας μία φιλοσοφική και πρακτική βάση για πιο ενεργές και ενάρετες μορφές συμμετοχής. Συγκεκριμένα, κατά τη γνώμη μας, η μελέτη αυτή συνεισφέρει στη φιλοσοφική συζήτηση προτείνοντας μια επικαιροποιημένη ανάγνωση του Αριστοτέλη, που είναι δυνατόν να εμπνεύσει πρακτικές, όπως η συμμετοχή σε συνεταιριστικές επιχειρήσεις, ενισχύοντας την παιδευτική διάσταση της πολιτικής και προάγοντας μια διαλεκτική μεταξύ ατομικής και συλλογικής ευδαιμονίας.

Στο Πρώτο Κεφάλαιο, αναλύεται η σχέση της πολιτικής συμμετοχής με την ευδαιμονία, όπως ορίζεται από τον Αριστοτέλη, προκειμένου να προσδιοριστούν οι λόγοι που την καθιστούν αναγκαία προϋπόθεση για την επίτευξή της. Το ιδανικό πλαίσιο της ευδαιμονίας ως ενάρετης πράξης εντοπίζεται στην οργανωμένη με νόμους πολιτεία, η υλοποίηση της οποίας πραγματοποιείται στην πόλη. Η μελέτη υπογραμμίζει τη δομική σχέση μεταξύ πολιτικής και ηθικής αρετής, υποστηρίζοντας ότι η συμμετοχή στα κοινά αποτελεί το προνομιακό πεδίο άσκησης της φρόνησης και εναρμόνισης της ατομικής τελείωσης με το κοινό συμφέρον της πόλεως². Παράλληλα, η πολιτική επιστήμη αυτονομείται ως μελέτη αυτών των σχέσεων, με εσωτερικές αρχές αυτοθεμελίωσης.

* Πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία δίδονται μόνο κατά την πρώτη αναφορά βιβλίου ή άρθρου, καθώς και στο μέρος *Βιβλιογραφία*, στο τέλος της εργασίας. Η μετάφραση αποσπασμάτων που παρατίθενται στην παρούσα εργασία από ξενόγλωσσα βιβλία, τα οποία δεν έχουν μεταφρασθεί στην ελληνική γλώσσα, είναι δική μας.

¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a-1254b· πρβλ. *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1097b-1103a.

² R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002, σσ. 54-68.

Εν συνεχεία, εξετάζονται τα γενετικά και συστατικά στοιχεία της «πόλεως», του «οίκου» και της «κώμης», ώστε να αναδειχθεί ο ανώτερος και συνεκτικός χαρακτήρας της πόλεως. Ο *οἶκος* και η *κώμη* παρουσιάζονται ως ελλιπείς μορφές ολοκλήρωσης της ανθρώπινης φύσης, καθιστώντας την υπέρβασή τους αναγκαία μέσω της πολιτειακής οργάνωσης. Ακολουθώντας, παρουσιάζεται το περιεχόμενο της οργανωμένης πολιτείας, δικαιολογώντας τη σταθεροποίηση των εθνών ως έκφραση και συνεκτικό δεσμό των συμπεριφορών και συμφερόντων των πολιτών. Η διαμόρφωση κοινού έθνους ως βάση για την ευδαιμονία ανάγεται στην εκ φύσεως προτεραιότητα της πόλης. Υποστηρίζεται δηλαδή ότι η πόλη δεν αποτελεί ούτε φυσική αναγκαιότητα ούτε τεχνητή κατασκευή, αλλά αναδυόμενη οντότητα. Η φύση δίνει στον άνθρωπο λόγο και πολιτική ικανότητα αλλά δεν προκαθορίζει συμπεριφορές. Οι νόμοι και η πολιτειακή τάξις διαμορφώνονται ιστορικά από την ανθρώπινη βούληση και την ιστορική συγκυρία. Η πραγματοποίησή τους είναι έργο έλλογης βούλησης και δημιουργικής συνύπαρξης και όχι βιολογικός ντετερμινισμός ή απλή άθροιση οίκων και κωμών. Η προτερότητα της πόλεως είναι φυσική ως προς το τέλος και την ανθρώπινη δυνατότητα αλλά η γένεση και η μορφή της είναι ιστορικο-πρακτική και ανοιχτή.

Στη συνέχεια, αναλύεται το περιεχόμενο της έννοιας του πολίτη στη βάση της οργάνωσης της πολιτείας και των δυνατοτήτων της εν λόγω οργάνωσης που παρέχει για συμμετοχή στην εξουσία, γεγονός που οδηγεί σε διαφορετικά είδη πολιτευμάτων, όπως η δημοκρατία, η ολιγαρχία, η μικτή πολιτεία, η αριστοκρατία και η μέση πολιτεία. Αναπτύσσεται ένας κριτικός προβληματισμός σχετικά με το ποιος αξίζει να συμμετέχει και με ποιες ικανότητες, αξιολογώντας την αριστοτελική θέση ότι οι πολλοί μπορούν να συνδράμουν θετικά. Η ανάλυση επανέρχεται στην ευδαιμονία, εξετάζοντας τις ατομικές και συλλογικές πτυχές της, με έμφαση στην προσωπική ευθύνη απέναντι στο σύνολο. Η πολιτική συμμετοχή προβάλλεται ως πεδίο διαμόρφωσης ατομικών συνειδήσεων και κοινού συμφέροντος, υπό το πρίσμα μιας επιστημικής διαδικασιοκρατίας. Παρατίθενται θεωρητικά αδιέξοδα και προϋποθέσεις ενός επιτυχημένου συμμετοχικού εγχειρήματος.

Στο Δεύτερο Κεφάλαιο, παρουσιάζονται οι τρόποι υιοθέτησης της αριστοτελικής πολιτικής συμμετοχής από τη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη, εξετάζοντας συγκριτικά τα γνωρίσματα των συμμετοχικής, διαβουλευτικής και ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας. Στη συμμετοχική θεωρία αναφέρεται η επανεισαγωγή

της πολιτικής συμμετοχής ως παιδευτικής διαδικασίας³. Όπως ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η αρετή αποκτάται μέσω της πράξης⁴, κατ' αναλογία υποστηρίζεται ότι ο πολίτης μαθαίνει τη δημοκρατία συμμετέχοντας σε αυτήν. Η σχέση της με τον αριστοτελισμό είναι επαναθεμελιωτική, αντλεί από το αριστοτελικό πρότυπο του ενεργού πολίτη, αλλά το εκδημοκρατίζει ριζικά, μεταφέροντάς το από την ελιτιστική πόλη των λίγων στη μαζική, ισότιμη κοινωνία των σύγχρονων δημοκρατιών⁵.

Στη διαβουλευτική θεωρία, εξετάζεται η κριτική στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία, ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο η αντιπροσωπευτική δημοκρατία απομακρύνθηκε από την άμεση συμμετοχή της αρχαίας πόλης και περιγράφεται η ιστορική μεταμόρφωση του πολιτικού⁶, η οποία μεταλλάσσεται από πράξη κοινής βούλησης σε διαδικασία επιλογής ελίτ, επιτρέποντας έτσι να τεθεί εκ νέου το ερώτημα της συμμετοχής υπό αριστοτελικούς όρους⁷. Στη ρεπουμπλικανική, υπογραμμίζεται η σχέση της πολιτικής αρετής με την έννοια της συμμετοχής⁸.

Ακολουθώντας, εξετάζεται μία κριτική ανανοηματοδότηση του αριστοτελικού πολιτικού ανθρωπισμού⁹, η θεωρία των δυνατοτήτων ως επαναπροσδιορισμός της ευδαιμονίας με σύγχρονους όρους κοινωνικής δικαιοσύνης¹⁰, η αντίκρουση του φιλελεύθερου ατομικισμού και η επαναφορά μιας κοινοτικής εκδοχής του αριστοτελισμού, σύμφωνα με την οποία η ταυτότητα του πολίτη συγκροτείται μέσα από την κοινότητα υπέρ μίας κοινοτικής εκδοχής¹¹, και η ανασύνθεση της αριστοτελικής θεωρίας των αρετών στη βάση της παραδοχής ότι η ηθική πράξη και η

³ Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, σσ. 42-47.

⁴ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, II.1103a.

⁵ D. Held, *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2006, σσ. 215-220.

⁶ Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, σσ. 135-149.

⁷ N. Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, σσ. 89-91.

⁸ J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975, σσ. 67-73.

⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, 22-74 και 32-34.

¹⁰ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, σσ. 25-33.

¹¹ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, σσ. 172-175.

πολιτική συμμετοχή θεμελιώνονται σε κοινές πρακτικές και παραδόσεις νοήματος¹². Η διατριβή αξιοποιεί γόνιμα στοιχεία από την τελευταία αυτή προσέγγιση, οδηγώντας σε συμπεράσματα που αγγίζουν τη μεταφυσική, εξετάζοντας αν οι σύγχρονοι φιλόσοφοι αναπτύσσοντας τη δική τους οντολογία εξελίσσουν τις οντολογικές αρχές του Αριστοτέλη.

Στα Συμπεράσματα, επισημαίνεται ότι η πολιτική συμμετοχή, όπως την αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης, συνιστά μια συνθετική διαδικασία, στην οποία η ατομική αρετή και το συλλογικό αγαθό συναντώνται μέσω της διαρκούς διαλεκτικής αναζήτησης. Ο τόπος της συνεταιριστικής επιχείρησης προτείνεται ως ιδανικός για συμμετοχική εκπαίδευση.

Η μεθοδολογία της διατριβής βασίζεται στην ερμηνευτική ανάλυση των πρωτογενών αριστοτελικών κειμένων, στη συγκριτική εξέταση των νεότερων θεωριών δημοκρατίας αλλά και σύγχρονων φιλοσόφων, και στη συνθετική-κριτική επανεξέταση των αριστοτελικών εννοιών¹³. Η έρευνα υιοθετεί εννοιολογική και κανονιστική προσέγγιση, αξιοποιώντας την αριστοτελική σκέψη ως εργαλείο θεωρητικής αποσαφήνισης¹⁴. Η παρούσα έρευνα υιοθετεί εννοιολογική μεθοδολογική προσέγγιση, εστιάζοντας στην αποσαφήνιση και αξιολόγηση των θεμελιωδών εννοιών που συγκροτούν την αριστοτελική πολιτική θεωρία. Η ανάλυση δεν επιδιώκει την εμπειρική επαλήθευση πολιτικών μορφών ή θεσμών, αλλά τη φιλοσοφική ερμηνεία των όρων και των αρχών που καθιστούν νοητή την έννοια της πολιτικής συμμετοχής. Στο πλαίσιο αυτό, η αριστοτελική σκέψη λειτουργεί ως εργαλείο θεωρητικής αποσαφήνισης και κριτικού αναστοχασμού: παρέχει ένα συνεκτικό οντολογικό υπόβαθρο, μέσα από το οποίο μπορούν να αναλυθούν οι κανονιστικές προϋποθέσεις της πολιτικής συμμετοχής και του κοινού αγαθού. Ο Αριστοτέλης δεν προσεγγίζεται ιστορικά, αλλά μεθοδολογικά, ως φορέας ενός εννοιολογικού πλαισίου που επιτρέπει την αξιολόγηση των σύγχρονων θεωριών περί συμμετοχής, ώστε να καταστεί δυνατόν να διατυπωθεί μία επικαιροποιημένη νεοαριστοτελική συμμετοχική πρόταση.

¹² Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981, σσ. 181-203 και Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988, σσ. 187-203.

¹³ Q. Skinner, *Visions of Politics*, Vol. I: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, σσ. 7-15.

¹⁴ *Ο.π.*, σσ. 28-31.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Ο αναγκαίος χαρακτήρας της πολιτικής συμμετοχής προς την πορεία για την ευδαιμονία

Το αριστοτελικό *οὐθὲν γάρ μάτην ἢ φύσις ποιεῖ*¹⁵ αποδίδει έναν τελεολογικό χαρακτήρα σε κάθε απότοκο της φύσης. Ο άνθρωπος ως μέρος της φύσης χαρακτηρίζεται από ένα τέλος που τον απαρτιώνει. Του αναγνωρίζεται μία πορεία προς ένα τέλος, την ευδαιμονία. Η ευδαιμονία οφείλει να έχει τα γνωρίσματα της τελειότητας, δηλαδή η ευδαιμονία δεν πρέπει να επιλέγεται προκειμένου να επιτευχθεί κάτι άλλο έξω από αυτήν αλλά πρέπει να είναι αυτοσκοπός, προς χάριν του εαυτού της και της αυτάρκειας, επομένως να μην έχει εξάρτηση από κάτι άλλο έξω από τον εαυτό της¹⁶.

Ειδοποιητικό γνώρισμα της ευδαιμονίας συνιστά η μη συναρίθμησή της¹⁷, η θεώρησή της δηλαδή ως έσχατο τέλος και τα λοιπά αγαθά ως μέσα προς την επίτευξή της. Η ευδαιμονία ορίζεται ως ενέργεια της ψυχής συνοδεία της αρετής: *ἡ εὐδαιμονία ἐστὶ ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν*¹⁸. Κατά συνέπεια, πρέπει να εξετασθεί η έννοια της αρετής: *περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*¹⁹. Πρόκειται για έναν πολύπλοκο ορισμό με αριστοτελικές έννοιες που χρήζουν ανάλυσης. Η ἔξις αφορά μία ενδογενή τάση που καλλιεργείται κατ' έθος. Διατηρεῖ συγκεκριμένες τάσεις για δράση, σύμφωνα με τις οποίες ο άνθρωπος αναμένεται να αντιδρά απέναντι σε καταστάσεις με συγκεκριμένο τρόπο²⁰, έτσι ώστε έχει άμεση σχέση με το έθος²¹.

Πιο συγκεκριμένα, στην περίπτωση της ευδαιμονίας, το ζῆν του ανθρώπου είναι διαρκώς σε ενεργεία κατάσταση, αλλά η ευδαιμονία ως καθαρή δυνατότητα υπάρχει στον άνθρωπο. Ως διάθεση μπορεί να εμφανισθεί μέσω της πρακτικής συνήθειας. Χαρακτηριστική αναλογική περίπτωση αποτελεί η εξάσκηση στην τέχνη της κιθαριστικής. Μέσω της συνεχούς εξάσκησης ο κιθαριστής γίνεται όλο και καλύτερος.

¹⁵ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ι.1.10-111253a7-9.

¹⁶ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, V.16.1021b13-17· Ι.13.1097a27.

¹⁷ *Ο.π.*, Ι.7.1097b16-21.

¹⁸ *Ο.π.*, Ι.7.1097b22-25.

¹⁹ *Ο.π.*, ΙΙ.6.1107a.

²⁰ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, ΙΙ.1.1103b 1,24-25.

²¹ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, ΙΙ.1103a1-1103b.

Μία τέτοιου είδους διαδικασία συνεπάγεται τη γένεση και εδραίωση μίας έξεως, μίας δηλαδή σχετικά σταθερής «τάσης-για» που διαμορφώνεται μέσω επαναλαμβανόμενων παρόμοιων εμπειριών. Η συνεχής εξάσκηση στο κιθαρίζειν συμβάλλει στη δημιουργία μίας σχετικά σταθερή ικανότητας του κιθαρίζειν καλώς. Αναλογικά, η ευδαιμονία, απαιτεί μία επανάληψη παρόμοιων συμπεριφορών, ώστε το υποκείμενο να αποκτήσει ένα έθος σχετικά με το *εὐδαιμονεῖν*. Σε αυτή τη διαδικασία η αρετή ως συνεκτικό στοιχείο της ευδαιμονίας συνακολουθεί ως σχετικά σταθερό γνώρισμα καθώς καλλιεργείται μέσα από την ενάρτη πράξη²².

Κατά συνάφεια, η αρετή καλλιεργείται με τον τρόπο που συνηθίζεται να συμπεριφερόμαστε με τους γύρω μας²³. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί παραδείγματα για να εξηγήσει τις έννοιες που χρησιμοποιεί. Έτσι, η αρετή του οφθαλμού παρουσιάζεται ως κατοχή της ικανότητας της καλής όρασης (*εὖ ἔχον*) και ως καλή όραση στην πράξη, το *εὖ ἔργον* του οφθαλμού. Το *εὖ ἔργον* χαρακτηρίζεται ως σπουδαίο από τον Αριστοτέλη. Ομοίως, η αρετή του ανθρώπου ως «*εὖ ἔχον*» είναι σχετικά σταθερή «τάση-για» (*ἔξις*) του ανθρώπου, από την οποία θα φέρεται κάποιος με αγαθό τρόπο (*εὖ ἔργον*)²⁴.

Η αρετή ως ἔξη παραλληλίζεται με την κατάσταση του ύπνου. Η ἔξη είναι κτήση της αρετής και ως ενέργεια είναι η χρήση της. Η πράξη έχει τον πρώτο λόγο προκειμένου να εκδηλωθεί η αρετή. Πρέπει να αγωνιστεί κάποιος για να δείξει τον ενάρτο χαρακτήρα του μέσω της πράξης²⁵. Ο βίος λοιπόν των ενεργούντων καλώς, είναι ο ευδαίμων βίος²⁶.

Αυτή η αποκρυστάλλωση μέσα στον ανθρώπινο ψυχισμό είναι που ενδυναμώνει τον αγαθό χαρακτήρα. Οι επιλογές τώρα αφορούν μία μορφή μεσότητας που έχουν σχέση με τον άνθρωπο. Ο Αριστοτέλης διακρίνει σε αντικειμενική μεσότητα και σε μεσότητα *καθ' ἡμᾶς*. Στην πρώτη περίπτωση η μεσότητα είναι αμετάβλητα μία, παραδείγματος χάρη, το πέντε θεωρείται το μέσον ανάμεσα στο ένα και το δέκα²⁷.

Σε αντίθεση, η μεσότητα *καθ' ἡμᾶς* προσαρμόζεται στις καταστάσεις στις απαιτήσεις της κάθε περίπτωσης χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν είναι αντικειμενική. Η απόφαση σε μία περίπτωση απαιτεί την επιλογή ανάμεσα στην υπερβολή και την

²² *Ο.π.*, II.1,4

²³ *Ο.π.*, II.1.7-8

²⁴ *Ο.π.*, II.1.1103a14-1107a25.

²⁵ *Ο.π.*, I.8.1098b31-1099a7.

²⁶ *Ο.π.*, I.8.1099 a7-11.

²⁷ *Ο.π.*, II.6.4-8.

έλλειψη του μέσου. Στις καθημερινές καταστάσεις όπου πρέπει να ληφθούν αποφάσεις, οι παράγοντες που θα καθορίσουν μία απόφαση είναι πολλοί. Χαρακτηριστικό το παράδειγμα του αθλητή Μίλωνα. Ο Μίλων ως πρωταθλητής έχει συγκεκριμένο πρόγραμμα διατροφής που διαφέρει από το πρόγραμμα διατροφής που θα μπορούσε να έχει ένας αρχάριος αθλητής. Η μεσότητα ως προς αυτές τις δύο διατροφικές συνήθειες διαφέρει, χωρίς να παύει να είναι ορθή για την κάθε ειδική περίπτωση²⁸.

Όπως η τέχνη, έτσι και η ηθική αρετή στοχεύει στο μέσον (II.6.9-10). Όπως υποστηρίζει ο Michael Pakaluk, η ορθή επιτέλεση που επιδιώκει τη μεσότητα αναφέρεται σε κάποιον ειδήμονα, τον φρόνιμο²⁹. Σε αυτό το πλαίσιο, ο φρόνιμος είναι αυτός που τηρεί το έργο του *εὖ μέσω τοῦ τῆς ἐμπειρίας ὁμματος*³⁰. Παράλληλα, η ενάρετη ψυχή αφορά *τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα*. Ο φρόνιμος είναι και *ἀγαθός*. Η αρετή προσδιορίζει το τέλος, τη στιγμή που η φρόνηση είναι ο οδηγός για την πραγμάτωση αυτού του τέλους, υπολογίζοντας τις απαιτήσεις της συγκυρίας³¹.

Τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* αποτελούν μία πραγματεία, η οποία ασχολείται με την ανθρώπινη ευτυχία, την αρετή, την ευχαρίστηση και τη φιλία και φαίνεται να υποθέτει τη στοχαστική ζωή ως ανώτερη από την ενεργό, πολιτική ζωή. Τα *Πολιτικά* προσφέρουν μια ταξινόμηση διαφορετικών πολιτειακών οργανώσεων – των ορθότερων, των πιο πρακτικών και των πιο διαδεδομένων – και παρόλο που τα βέλτιστα καθεστώτα και οι νόμοι στοχεύουν στην ανάπτυξη της αρετής, ο Αριστοτέλης κατανοεί ότι η πολιτική ασχολείται και με τη δύναμη, τη φιλοδοξία και το συμφέρον αντί για την ευγενή δημόσια δράση. Τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* προσφέρουν την πολιτική εμπειρογνωμοσύνη αλλά, παρ' όλα αυτά, οι πολιτικές εκτιμήσεις ως επί το πλείστον απουσιάζουν. Και τα *Πολιτικά* δεν περιέχουν μία συστηματική περιγραφή του τρόπου συσχέτισης της ηθικής με τους διαφορετικούς σκοπούς που προωθούνται από τα διάφορα καθεστώτα ή της πρακτικής χρήσης που έχει να κάνει ο νομοθέτης από την κυρίαρχη ηθική, όταν νομοθετεί.

²⁸ Ο.π. I.6.1106a35-1106b9.

²⁹ Βλ. Michael Pakaluk, "Aristotle's Doctrine of the Mean Reconsidered", στο: "In the Footsteps of the Ancients", In Honor of Sarah Waterlow Broadie, St. Andrews University, Nov. 5-6, St. Andrews, 2011· πβ. και Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, II.6.1106b8-16.

³⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.1143b11-14· *Πολιτικά*, III 1281b-1282a· *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* I 980a-981a.

³¹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.8.1142a28-30, III.4.1113a30-1.

Σύμφωνα με τους Emma Cohen de Lara and René Brouwer³², η αμφισβήτηση της διασύνδεσης μεταξύ των ηθικών και των πολιτικών, υποστηρίζοντας τη θέση του διαχωρισμού, χρονολογείται στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, όταν ο Wilhelm Oncken άρθρωσε το πρόβλημα των μεσαίων τμημάτων των *Πολιτικῶν* του Αριστοτέλη. Αυτά τα μεσαία τμήματα, όπως υποστήριξε ο Oncken, μεταφέρουν μια πιο εμπειρική και επιστημονική περιγραφή της πολιτικής που ταιριάζει με τον κανονιστικό ιδεαλισμό του υπόλοιπου κειμένου. Η θέση του Oncken είναι ότι ο Αριστοτέλης πρόσθεσε τα βιβλία IV-VI μετά την ολοκλήρωση των βιβλίων VII-VIII. Τα βιβλία VII-VIII εισήγαγαν την άριστη πολιτεία, το καλύτερο καθεστώς βασισμένο στην αρετή, αλλά ο Αριστοτέλης, όπως υποστηρίζει ο Oncken, συνειδητοποίησε ότι το καλύτερο καθεστώς ήταν πραγματικά ένα «κάστρο στον ουρανό» που απαιτούσε πάρα πολλά από την αρετή του μέσου ανθρώπου³³. Ο Αριστοτέλης, επομένως, συνέγραψε τις μεσαίες ενότητες για να εισαγάγει το πρακτικό ιδεώδες του μεσαίου καθεστώτος υπό το κράτος δικαίου, ικανοποιώντας την αυξανόμενη αίσθηση του ρεαλισμού του. Με άλλα λόγια, τα βιβλία IV-VI των *Πολιτικῶν* προσφέρουν ένα πρόταγμα ρεαλιστικής αντί ηθικής πολιτικής. Αργότερα, ο Werner Jaeger στην επιδραστική μελέτη του για την πνευματική ανάπτυξη του Αριστοτέλη πρότεινε, όπως ο Oncken, ότι τα βιβλία των *Πολιτικῶν* που ασχολούνται με την ιδανική κατάσταση (II-III, VII-VIII) συνεγράφησαν πριν από τα βιβλία IV-VI.

Τα μεσαία βιβλία θα περιλάμβαναν τη «μη ηθική» σκέψη του Αριστοτέλη για την πολιτική³⁴. Ο Jaeger συνέδεσε τα μεσαία βιβλία των *Πολιτικῶν*, με ένα μεταγενέστερο στάδιο στην ανάπτυξη της σκέψης του Αριστοτέλη. Αυτό μπορεί να εκφράζει την αίσθηση του ρεαλισμού του Αριστοτέλη, αλλά ο Düring απέρριψε τον ισχυρισμό ότι απαιτείται μια πιο εμπειρική περιγραφή. Ακόμη και τα μεσαία τμήματα των *Πολιτικῶν* αποτελούν μέρος της κανονιστικής αναζήτησης για το βέλτιστο καθεστώς και, όπως υποστήριξε ο Düring, δεν απέχουν πολύ από την ηθική προσέγγιση του Αριστοτέλη στην πολιτική³⁵.

³² Emma Cohen de Lara and René Brouwer, *Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between His Ethics and Politics*. Cham: Springer, 2017, σ. 5.

³³ *Ο.π.*, σ. 6.

³⁴ W. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Trans. R. Robinson. Oxford: Clarendon University Press, 1968, σ. 333.

³⁵ I. Düring, *Ο Αριστοτέλης*. Μτφρ. Παρασκευή Κοτζιά-Παντελή, Αικατερίνη Γεωργίου-Κατσιβέλα. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1966, σ. 499.

Ωστόσο, το πρόβλημα των μεσαίων τμημάτων των *Πολιτικῶν* δεν αντιμετωπίστηκε. Ο Christopher Rowe³⁶ αναβίωσε τη συζήτηση υποδηλώνοντας ότι αυτά τα βιβλία εξακολουθούν να ασχολούνται με τη μεταρρύθμιση των υπαρχόντων κρατών με αναφορά σε κάποιο είδος ιδανικού. Ο Carnes Lord απάντησε στον Rowe υποστηρίζοντας ότι μπορεί απλώς να είναι λάθος να αναζητήσουμε μια συστηματική έκθεση ηθικών και πολιτικών αρχών στο έργο του Αριστοτέλη³⁷. Αντίθετα, για τον Lord, τα κείμενα του Αριστοτέλη προορίζονται να είναι προτρεπτικά³⁸.

Η Mary Nichols και η Catherine Zuckert αμφισβήτησαν επίσης τη συσχέτιση της ηθικής με την πολιτική στα κείμενα του Αριστοτέλη, προτείνοντας ότι η ανάγνωση των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* σε συνδυασμό με τα *Πολιτικά* φέρνει στο φως τα όρια του τι μπορεί να επιτύχει η πολιτική δράση. Η Zuckert επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης έχει μεγαλύτερη επίγνωση, σε σύγκριση με τον Πλάτωνα, όσον αφορά την κατανόηση της δυσκολίας της μεταρρύθμισης ενός υπάρχοντος καθεστώτος και την άρνηση της δυνατότητας θέσπισης μιας ριζικά νέας πολιτικής τάξης. Τονίζει ότι, για τον Αριστοτέλη, οι θεσμοί πρέπει να ταιριάζουν με τον συγκεκριμένο χαρακτήρα του λαού³⁹. Η αναγνώριση των ανθρώπινων ελλείψεων περιορίζει το εγχείρημα της ηθικής πολιτικής αλλά και τον βαθμό στον οποίο η πολιτική δραστηριότητα μπορεί να εκληφθεί ως ηθική επιχείρηση. Για διαφορετικούς λόγους, ο Ronald Polansky παρατηρεί επίσης ότι ο Αριστοτέλης έχει μια έντονη αίσθηση των ορίων της πολιτικής δράσης. Στο βιβλίο V των *Πολιτικῶν* γίνεται σαφές, κατά τον Polansky, ότι ενέχονται πάρα πολλοί παράγοντες στην πρόκληση στάσεων και επαναστάσεων και ότι αρκετοί από αυτούς είναι δύσκολο να ελεγχθούν⁴⁰.

Επιβεβαιώνοντας τη θέση του διαχωρισμού, ο Bernard Yack⁴¹ υποστηρίζει στο *The Problems of a Political Animal* ότι ο Αριστοτέλης βλέπει τις σχέσεις σε μια

³⁶ Christopher J. Rowe, "Aims and Methods in Aristotle's *Politics*", *Classical Quarterly* 27/1 (1977), 159-172 και σ. 166.

³⁷ Carnes Lord, "Politics and Philosophy in Aristotle's 'Politics'", *Hermes* 106/2 (1978), 336-357, σ. 337.

³⁸ Carnes Lord, "The Character and Composition of Aristotle's *Politics*", *Political Theory* 9 (1981), 459-478 και σ. 462.

³⁹ Catherine Zuckert "Aristotle on the Limits and Satisfactions of Political Life", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 11/2 (1983), 185-206, σσ. 203. Βλ. επίσης Mary P. Nichols, *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's Politics*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1992, σσ. 100-170.

⁴⁰ Ronald Polansky, *Aristotle on Political Change*. in : Keyt and Fred D. Miller (eds). *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991, σ. 344.

⁴¹ Bernard Yack, *Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. London: University of California Press, 1993, σ. 10.

πολιτική κοινότητα ως ευκαιρία για την άσκηση της αρετής και της συνεργασίας αλλά και αφορμή για δυσπιστία, σύγκρουση και ανταγωνισμό. Σύμφωνα με την ανάγνωση του Yack, η πολιτική διευκολύνει την εκδίπλωση μιας καλής ζωής. Ο Yack αντιστέκεται στη θεώρηση του Αριστοτέλη ως «τελεολογικού ηθικολόγου», διότι μια τέτοια προοπτική θα εξύψωνε την ηθική σε σχέση με την πολιτική⁴². Ο Yack θεωρεί πως ο Αριστοτέλης στρέφεται προς μια πιο ρεαλιστική κατανόηση των προβλημάτων της καθημερινής κοινωνικής και πολιτικής ζωής⁴³.

Οι Cashdollar και Adkins υποστηρίζουν τη θέση της ενότητας. Σύμφωνα με τον Cashdollar, ο Αριστοτέλης αντιλήφθηκε την πολιτική τέχνη ως παιδαγωγική τέχνη. Ως εκ τούτου, η πολιτική έρευνα κατευθύνθηκε φύσει προς την κατανόηση της ευδαιμονίας και τους τρόπους για να σημειωθεί πρόοδος προς αυτόν τον στόχο, θέτοντας τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ως αναμενόμενη προϋπόθεση για την κατανόηση των *Πολιτικῶν*⁴⁴. Ο Adkins επικεντρώθηκε στην έννοια της λειτουργίας προκειμένου να καθοριστεί η σχέση μεταξύ των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και των *Πολιτικῶν*⁴⁵, υποστηρίζοντας ότι και τα δύο κείμενα πρέπει να διαβαστούν μαζί⁴⁶.

Ο Richard Bodéüs ευνοεί επίσης τη στενή σχέση μεταξύ των κειμένων, υποστηρίζοντας ότι η έννοια του τέλους διέπει και τα δύο⁴⁷. Σύμφωνα με την ερμηνεία του, τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* παρέχουν τις ηθικές αρχές για την πολιτική οργάνωση των κοινοτήτων, καθώς, κατά την άποψή του, τα δύο έργα απευθύνονται στον νομοθέτη. Η ενότητα του τέλους ορίζεται με την κατανόηση κάθε κειμένου ως παροχή πρόσθετων γνώσεων για τον νομοθέτη που στοχεύει να κάνει τα μέλη της πόλης καλούς και δίκαιους πολίτες. Ακολουθώντας τον Bodéüs, οι David Keyt και Fred Miller υποστηρίζουν ότι δεν διαπιστώνεται κάποια ουσιαστική αποσύνδεση των δύο έργων, βρίσκοντας στο πρότυπο της δικαιοσύνης τον ακρογωνιαίο λίθο που συνέχει τα κείμενα⁴⁸.

⁴² Ο.π., σ. 57.

⁴³ Ο.π., σ. 281.

⁴⁴ Stanford Cashdollar, "Aristotle's Politics of Morals", *Journal of the History of Philosophy* 11 (1973), 145-160, σ. 146.

⁴⁵ A.W.H. Adkins, "The Connection between Aristotle's Ethics and Politics", *Political Theory* 12/1 (1984), 29-49, σ. 47.

⁴⁶ Ο.π., σ. 30.

⁴⁷ Richard Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Trans. Jan Edward Garrett. Albany: State University of New York Press, 1993, σ. 3.

⁴⁸ David Keyt and Fred D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991, σσ. 299-306.

Ο Malcom Schofield υποστηρίζει ότι τα *Πολιτικά* αποτελούν την εφαρμογή των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*⁴⁹. Σύμφωνα με την ανάγνωσή του, ο Αριστοτέλης θεωρεί τον άνθρωπο ως ένα πολιτικό ζώο που ακμάζει αναπτύσσοντας ηθικές και διανοητικές αρετές λόγω της συμμετοχής του στη ζωή της πόλης. Επιπλέον, ο νομοθέτης επιδιώκει να προάγει την ευδαιμονία των πολιτών αναπτύσσοντας νόμους και έθνη που εκπαιδεύουν την αρετή των μελών της πόλης. Η σημασία της ανθρώπινης ανάπτυξης πραγματεύεται στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, ενώ η σπουδαιότητα των νόμων και η ζωή της πόλης αναπτύσσονται στα *Πολιτικά*.

Ο Richard Kraut υποστηρίζει ότι η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την ηθική του θεωρία⁵⁰. Δέχεται ότι η ηθική του σκέψη δημιουργεί τα θεμέλια της πολιτικής, ενώ η δεύτερη παρέχει τις λεπτομέρειες αναφορικά με την ανθρώπινη ευδαιμονία ως επίδικο υλοποίησης στην πράξη⁵¹. Η Gisela Striker αντιστρέφει τη σχέση και υποστηρίζει ότι η *ηθική σκέψη* πρέπει να διαβαστεί υπό το πρίσμα της *πολιτικής*. Ένα άτομο βελτιώνεται όχι μόνο λόγω της κατανόησης των αρετών αλλά, κυρίως, λόγω του ότι ζει σε μια πόλη όπου οι νομοθέτες επιδιώκουν να προωθήσουν την αρετή και να δημιουργήσουν φιλία μεταξύ των πολιτών⁵². Σύμφωνα με την Striker, το κλειδί της σχέσης βρίσκεται στο γεγονός ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί τον νόμο μέσο ηθικής διαμόρφωσης.

Η Dorothea Frede αντιμετωπίζει τον ρόλο του πολιτευτή ως ηθικού παιδαγωγού⁵³. Για τον Αριστοτέλη, ο λόγος ολοκληρώνει τον άνθρωπο και, με ανάλογο τρόπο, η πόλη εκπληρώνεται με τον πολιτικό λόγο. Σύμφωνα με τον Kraut, ακόμη και η αριστοτελική κατανόηση για την ποικιλία των καθεστώτων και των αιτιών των επαναστάσεων μπορεί να εκληφθεί ως μια προσπάθεια του Αριστοτέλη να φέρει όλο και περισσότερο τα διαφορετικά καθεστώτα πιο κοντά στην αντίληψή του για μια πολιτική κοινότητα που στοχεύει να συμπεριλάβει όλους όσους έχουν την ικανότητα να συναποφασίζουν πολιτικά. Ωστόσο, ακόμη και οι υποστηρικτές της ενότητας των δύο

⁴⁹ Malcolm Schofield, "Aristotle's Political Ethics", in: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006, 305-322, σ. 310.

⁵⁰ Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, σσ. 150-170.

⁵¹ *Ο.π.*, σ. 4.

⁵² Gisela Striker, "Aristotle's Ethics as Political Science", in: Burkhard Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 127-141, σσ. 136-138.

⁵³ Dorothea Frede, "The Historic Decline of Virtue Ethics", in: Daniel C. Russell (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2013, σσ. 124-148.

έργων διατηρούν επιφυλάξεις. Η Adriel Trott για παράδειγμα, στηρίζει τη θέση της ενότητας αλλά αναγνωρίζει την έλλειψη συστηματικής σχέσης μεταξύ των κειμένων⁵⁴.

Ενώ οι εκ πρώτης όψεως συνδέσεις μεταξύ της ηθικής και της πολιτικής του Αριστοτέλη είναι άφθονες, υπάρχει μια διαδεδομένη υπόθεση που θεωρείται ως η κυρίαρχη αντίληψη σχετικά με την ερμηνεία της ευδαιμονίας και αυτή είναι ότι η πολιτική δεν έχει εξέχοντα ρόλο στην κατανόηση της έννοιας της ευδαιμονίας⁵⁵. Σύμφωνα με τον Richard Mulgan⁵⁶, ο Αριστοτέλης δεν απορρίπτει το σύνολο της ηθικής και πολιτικής ζωής υπέρ της φιλοσοφικής ζωής αλλά ούτε τίθεται υπέρμαχος της πολιτικής συμμετοχής ως απαραίτητης προϋπόθεσης για την ευδαιμονία. Για τον Mulgan, τα παρακάτω αριστοτελικά σημεία είναι αδιαμφισβήτητα και αναμφίβολα. Η ευδαιμονία περιλαμβάνει την ενάρετη δραστηριότητα. Ο φιλοσοφικός στοχασμός είναι πολύτιμος υπό την έννοια ότι η θεωρία ως η πιο θεϊκή και αυτάρκης δραστηριότητα, προκειμένου να υλοποιηθεί, απαιτεί τη δραστηριοποίηση του νου και την καθαρά πνευματική αρετή, τη σοφία. Οι ηθικές αρετές της πρακτικής ζωής, που αφορούν τα ανθρώπινα συναισθήματα και τις συναλλαγές με άλλους ανθρώπους και άρα και οι πολιτικές σχέσεις, είναι ανθρώπινες και όχι θεϊκές, και μπορούν να ιδωθούν ως υποδεέστερες αποκλειστικά σε σύγκριση με τη θεωρία.

Κατά τη γνώμη μας, πιο σημαντική καθίσταται όχι τόσο η σχέση των ηθικών αρετών με τη φιλοσοφία όσο η σχέση πολιτικής συμμετοχής και ηθικών αρετών. Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα εξαρτάται, εν μέρει, από τη θεωρία του Αριστοτέλη για τα εξωτερικά αγαθά, όπως για παράδειγμα είναι η υγεία, ο πλούτος, οι φίλοι και η οικογένεια, τα οποία διαφέρουν από τα αγαθά της ψυχής, τις αρετές, αλλά θεωρούνται απαραίτητο συμπλήρωμα της αρετής, ιδιαίτερα της ηθικής αρετής, και επομένως του αγαθού βίου. Από την αριστοτελική επισκόπηση για τις ηθικές αρετές στο σύνολό τους, γίνεται αντιληπτό ότι ειδικά η πολιτική ζωή δεν διαδραματίζει ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο σε σύγκριση με την πιο προσωπική κοινωνική ζωή της οικογένειας και τις σχέσεις καθημερινής ανταλλαγής και συμπεριφορών αμοιβαίου οφέλους⁵⁷. Η κοινωνική ζωή

⁵⁴ Adriel Trott, *Aristotle on the Nature of Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, σ. 172.

⁵⁵ Brian J. Collins, "A Political Interpretation of Aristotle's Ethics", in: Cohen de Lara and Brouwer (eds.), *Aristotle's Practical Philosophy: On the Relationship between the Ethics and Politics*. Cham: Springer, 2017, σσ. 171-186

⁵⁶ Richard G. Mulgan, "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political Theory* 18/2, (1990), σσ. 195-215.

⁵⁷ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I.1.1163 b 34.

της πόλης, για την οποία ο άνθρωπος προορίζεται εκ φύσεως, περιλαμβάνει ένα πλούσιο και περίπλοκο δίκτυο διαφορετικών τύπων κοινωνικής ομαδοποίησης. Ο καλός και ευτυχισμένος άνθρωπος χρειάζεται τους άλλους, ιδιαίτερα τους στενούς φίλους⁵⁸. Είναι ίσως αποδεκτή η παραδοχή ότι την ίδια χρονική στιγμή εκτελεί ευσυνείδητα τα καθήκοντα του πολίτη, αλλά δεν υπάρχει καμία πρόταση στις πραγματείες ότι τα καθήκοντα της πολιτικής συμμετοχής είναι ουσιωδώς απαραίτητα για το εὖ ζῆν.

Η μετάβαση από τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* στα *Πολιτικά* εξαρτάται από την ανάγκη οι νόμοι να βοηθούν στην εκπαίδευση των ανθρώπων προκειμένου να διάγουν αγαθό βίο⁵⁹. Η θεωρία του Αριστοτέλη για την ηθική αγωγή απαιτούσε από τους ανθρώπους να αναπτύξουν τις σωστές ηθικές διαθέσεις δια της ἔξεως από την καθοδήγηση των μεγαλύτερων και αξιότερων. Η οικογένεια έχει σημαντικό ρόλο στην εκπαίδευση, αλλά χρειάζονται οι νόμοι της πόλης για τον έλεγχο και την υποστήριξη των αξιών της κοινότητας. Έτσι, το επιχείρημα ότι ο άνθρωπος είναι πολιτικό ζώο δεν υπονοεί ότι ο άνθρωπος πρέπει να συμμετέχει στην πολιτική για να γίνει ενάρετος, αλλά περισσότερο ότι πρέπει να είναι μέρος της πόλης και να ζει σύμφωνα με τους νόμους της. Οι πολιτικοί θεσμοί έχουν μια ηθική λειτουργία στην ηθική εκπαίδευση των ανθρώπων, κυρίως μέσω της άσκησης εξουσίας που επιβάλλεται από τους νόμους παρά μέσω οποιασδήποτε ευκαιρίας για ενεργό πολιτική συμμετοχή.

Σύμφωνα πάντα με τον Mulgan, το γεγονός ότι ο πολίτης μπορεί να συμμετέχει πλήρως στη διακυβέρνηση, δεν αποδεικνύει από μόνο του ότι η συμμετοχή είναι απαραίτητη για το εὖ ζῆν, εκτός εάν μπορεί επίσης να αποδειχθεί ότι η ίδια η πολιτική συμμετοχή είναι απαραίτητη για την ευδαίμονα ζωή. Παρόλο που η πόλη θα χρειαστεί καλούς ανθρώπους ως πολίτες, που θα θεσπίζουν τους νόμους της και θα τους διαχειρίζονται, οι ίδιοι οι καλοί άνθρωποι δεν θα υποχρεώνονται απαραίτητα να συμμετάσχουν στη διακυβέρνηση. Με αυτόν τον τρόπο, η πόλη χρειάζεται τη διακυβέρνηση του αγαθού ανθρώπου, την ίδια στιγμή που ο αγαθός άνθρωπος δεν χρειάζεται τη διακυβέρνηση της πόλης. Η πλήρης ανθρώπινη ανάπτυξη είναι αρκετά δυνατή, εφόσον υπάρχουν οικογένεια και φίλοι και ένας υλικός πλούτος ως προϋπόθεση για το εὖ ζῆν. Ήταν, άλλωστε, η μόνη ζωή ανοιχτή στον ίδιο τον Αριστοτέλη, ο οποίος δεν ήταν πολίτης της Αθήνας αλλά απλώς μέτοικος χωρίς

⁵⁸ *Ο.π.*, IX.1.1169 b 3-22· πρβλ. I.8.1099 b 5.

⁵⁹ *Ο.π.*, X.9.1180 a 1-5.

πολιτικά δικαιώματα. Εάν η πόλη βασίζεται στις αρχές της αληθινής δικαιοσύνης και παρέχει την ευκαιρία στον ενάρετο άνθρωπο για τη διακυβέρνησή της, τότε θα το δεχτεί ευχαρίστως και ελεύθερα ως μέρος των κοινωνικών του υποχρεώσεων. Ωστόσο, αν ζει σε μια πόλη που είναι άδικη και τον αποκλείει από την εξουσία, θα υποστεί την απώλεια χωρίς καμία αίσθηση απογοήτευσης. Το αποτέλεσμα αυτό θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι είναι συμβατό με την άποψη πως το υψηλότερο αγαθό για έναν άνθρωπο είναι η δράση της ψυχής σύμφωνα με την αρετή, με τη-σοφία (θεωρητική σοφία), την αρετή της *θεωρίας* (στοχασμού) να ορίζεται ως η καλύτερη και πληρέστερη αρετή⁶⁰.

Ωστόσο, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η θεωρητική ενέργεια είναι η μόνη ανθρώπινη δραστηριότητα που μπορεί να είναι συνεχής και κατά το δυνατόν αδιάλειπτη, διότι προσεγγίζει την ενέργεια του θείου⁶¹. Επομένως, η ευδαιμονία δεν αποτελεί σύνθεση των επιμέρους αγαθών αλλά ορίζεται ως η τελειότερη ενέργεια της ψυχής σύμφωνα με την αρετή⁶², ενώ τα εξωτερικά αγαθά απαιτούνται μόνον ως προϋποθέσεις και όχι ως συστατικά της⁶³. Ο Αριστοτέλης διακρίνει σαφώς την «κυρίως» ευδαιμονία, που είναι η θεωρητική ζωή, από τη δευτερεύουσα μορφή ευδαιμονίας που συνδέεται με την ηθική δράση⁶⁴. Αυτή η συζήτηση συνεχίζεται στο όγδοο κεφάλαιο, όπου ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο ηθικά ενάρετος είναι ευδαίμων κατά δευτερεύοντα τρόπο⁶⁵, αλλά και ότι το *εὖ ζῆν* σύμφωνα με τις ηθικές αρετές είναι η ανθρώπινη μορφή ευτυχίας⁶⁶. Η ανθρώπινη δραστηριότητα που είναι πιο κοντά στην (τέλεια) δραστηριότητα του Θεού, θα είναι η τελειότερη ανθρώπινη δραστηριότητα⁶⁷. Ο άνθρωπος χρειάζεται εξωτερικούς πόρους γιατί η φύση του χρειάζεται ένα υγιές σώμα και τροφή⁶⁸. Ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι τα υλικά μέσα μπορεί να εμποδίσουν τη θεωρητική δραστηριότητα σε έναν άνθρωπο, αλλά αναγνωρίζει και πάλι ότι ο άνθρωπος ζει μαζί με άλλους ανθρώπους, έχει ηθικά επίδικα και επιλέγει να ζει ενάρετα⁶⁹. Εφόσον οι δραστηριότητές του υλοποιούνται σύμφωνα με τη διάνοιά του

⁶⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, I.7.1098a16-19.

⁶¹ *Ο.π.*, X.7.1177a20-b1.

⁶² *Ο.π.*, I.7.1098a16-18.

⁶³ *Ο.π.*, I.8.1099a30-b7.

⁶⁴ *Ο.π.*, X.7.1177b1-4.

⁶⁵ *Ο.π.*, X.7.1178a9-10.

⁶⁶ *Ο.π.*, X.7.1178a19-23.

⁶⁷ *Ο.π.*, X.7.1178b23-24.

⁶⁸ *Ο.π.*, X.7.1178b34-9a9.

⁶⁹ *Ο.π.*, X.7.1178b5-7.

και με την καλλιέργεια της διάνοιάς του, ο θεωρητικός άνθρωπος προσεγγίζει το θείο στο μέτρο του δυνατού, μέσω της άσκησης της θεωρητικής νοήσεως⁷⁰. Η σοφία τότε, αφορά στη γνώση των πιο έντιμων ή θεϊκών πραγμάτων. Η σοφία συνίσταται στη γνώση των πρώτων αρχών και αιτίων, δηλαδή της πλέον καθολικής επιστήμης⁷¹. Η φρόνηση δεν αποτελεί προϋπόθεση για τη σοφία, αλλά αφορά διαφορετικό γνωστικό αντικείμενο, δηλαδή το *πρακτόν*⁷². Η συνεκτική σχέση σοφίας και φρόνησης περιγράφεται εναργώς στο βιβλίο VI.13, στο απόσπασμα 1145a6-11 με τον παραλληλισμό της με την ιατρική. Η φρόνηση δεν ελέγχει τη σοφία ή το καλύτερο μέρος της ψυχής, όπως η ιατρική επιστήμη δεν ελέγχει την υγεία, διότι η ιατρική επιστήμη δεν χρησιμοποιεί την υγεία, αλλά στοχεύει μόνο στη δημιουργία της υγείας. Ο ισχυρισμός ότι η φρόνηση ελέγχει τη σοφία ισούται με τον ισχυρισμό ότι η πολιτική επιστήμη κυβερνά τους θεούς. Η σοφία δεν δημιουργείται από τη φρόνηση· οι δύο αρετές είναι διακριτές και η φρόνηση αφορά στην ορθή πρακτική κρίση, όχι την παραγωγή θεωρητικής γνώσης⁷³. Αυτό συμβαίνει γιατί φρόνηση είναι η αρετή που επιτρέπει σε ένα άτομο να αντιληφθεί το μέσο σε οποιαδήποτε συγκεκριμένη κατάσταση. Η φρόνηση βοηθά τον ενάρετο άνθρωπο να οργανώνει σωστά τη ζωή του, όμως δεν αποτελεί μέσο απόκτησης της σοφίας⁷⁴. Επιπλέον, ο φιλόσοφος ικανοποιεί τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την κατοχή και την άσκηση της φρόνησης. Η απόκτηση της φρόνησης απαιτεί την αλληλεπίδραση μεταξύ των ηθικών αρετών και των πνευματικών προσπαθειών. Βασικό χαρακτηριστικό της φρόνησης είναι η οικοδόμηση πρακτικού συλλογισμού στη σκέψη και η σύνδεση του γενικού και του ειδικού. Αυτό συνάδει και με το γεγονός ότι η φρόνηση δεν είναι κατάλληλη για νέους⁷⁵, για τον λόγο ότι η φρόνηση απαιτεί χρόνο μελέτης και εμπειρίας.

Συνάγεται λοιπόν, πως οι αριστοτελικές αρετές αλληλοσχετίζονται. Ωστόσο, στην πολιτική/ηθική ζωή οι αρετές είναι συστατικά της ευδαιμονίας⁷⁶, ενώ στην τελείως θεωρητική μορφή ευδαιμονίας οι ηθικές αρετές λειτουργούν κυρίως ως προϋποθέσεις. Οι αρετές δεν φαίνεται να είναι απαραίτητα συστατικά της ευδαιμονίας αλλά διαφοροποιούνται ως προς τον ρόλο τους ανάλογα με τη ζωή που εξετάζεται

⁷⁰ *Ο.π.*, X.7,1177b26-1178a2.

⁷¹ *Ο.π.*, VI.7,1141a18-21.

⁷² *Ο.π.*, VI.5,1140a25-27.

⁷³ *Ο.π.*, VI.12-13.

⁷⁴ *Ο.π.*, VI.13,1145a6-11.

⁷⁵ *Ο.π.*, VI.8.1142a11-20.

⁷⁶ *Ο.π.*, I.13,1103a14-26.

(θεωρητική ή πρακτική). Αυτό βασίζεται στην απόφαση του Αριστοτέλη στο 6.13 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ότι κάποιος έχει όλες τις ηθικές αρετές όταν έχει φρόνηση⁷⁷. Αναλυτικότερα, στο βιβλίο I δηλώνεται πως όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες στοχεύουν σε κάποιο καλό. Αυτά τα αγαθά μπορούν να διαφοροποιηθούν ως αυτοσκοπός ή ως μέσο για άλλους σκοπούς. Υπάρχει ένα ύψιστο καλό, η ευδαιμονία, για τον άνθρωπο και αυτό για χάρη του οποίου κάνουμε όλα τα άλλα πράγματα. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει επίσης ότι αυτό το ύψιστο αγαθό ανήκει στην επιστήμη της πολιτικής, επειδή είναι πιο έγκυρο διότι χρησιμοποιεί όλες τις άλλες πρακτικές επιστήμες και το τέλος του περιλαμβάνει τα τέλη αυτών των άλλων. Η ηθική είναι μια από αυτές τις δραστηριότητες που χρησιμοποιεί η πολιτική και κατά συνέπεια, η έρευνα των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* έχει ως στόχο αυτούς τους σκοπούς και συνεπώς είναι μια πολιτική έρευνα⁷⁸.

Το καλύτερο και ιδανικότερο πλαίσιο για αυτές τις προϋποθέσεις είναι η πόλις, διότι εδώ ο νομοθέτης συμβάλλει στις προϋποθέσεις για την ευδαιμονία⁷⁹. Η δράση του νομοθέτη, λοιπόν, μας παραπέμπει στην πόλη και στον λόγο υπαρχής της που είναι η επιδίωξη του κοινού συμφέροντος⁸⁰. Ο σκοπός της πολιτικής επιστήμης αφορά στην ευδαιμονία των τίμιων και τέλειων: [= είναι φανερό] *ὅτι ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. ἔοικε δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή*⁸¹. Αυτή η αρχή αναφέρεται στο ανθρώπινο αγαθό που για τον Αριστοτέλη είναι αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης⁸². Η επίκληση της «ἀρχῆς» δεν αφορά γενικά μια πρώτη αρχή, αλλά ειδικά την αρχή που ορίζει το ανθρώπινο *ἀγαθόν* ως αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης⁸³. Αν το ανθρώπινο αγαθό είναι η ευδαιμονία και η πολιτική επιστήμη επιδιώκει το ανθρώπινο αγαθό, τότε αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης είναι η ευδαιμονία. Η πολιτική επιστήμη καθοδηγεί με νόμους τις υπόλοιπες επιστήμες υπό την έννοια ότι εκφράζει το ύψιστο αγαθό, προστατεύει τον άνθρωπο και λειτουργεί εξυπηρετώντας το απόλυτο αγαθό. Όταν ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η πολιτική χρησιμοποιεί τις άλλες επιστήμες⁸⁴, αυτό δεν σημαίνει ιεραρχική κυριαρχία επί των ειδικών τεχνών, αλλά ότι

⁷⁷ *Ο.π.*, VI.8.1145a2-3.

⁷⁸ *Ο.π.*, I.2.1094b12.

⁷⁹ *Ο.π.*, II.1.5-7.

⁸⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1278b23-25.

⁸¹ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, I.12.1102a 1-4.

⁸² *Ο.π.*, I.2.1094b.

⁸³ *Ο.π.*, I.2.1094b10-11.

⁸⁴ *Ο.π.*, I.2.1094a27-b11.

η πολιτική καθοδηγεί τις ανθρώπινες πράξεις προς το καθολικό τέλος του πρακτικού βίου.

Η πολιτική δεν αντλεί τις αρχές της από εξωτερικά πεδία, αλλά από την ίδια τη δομή του ανθρώπινου τέλους, όπως επιβεβαιώνεται από τη θεωρία της επιστήμης στα *Αναλυτικά Πρότερα* (I.30.46a17-28). Επομένως, ο νομοθέτης ακολουθεί την αρχή της πολιτικής επιστήμης που είναι η ευδαιμονία. Αυτό σημαίνει ότι η ίδια η πολιτική επιστήμη εδραιώνεται και οριοθετείται από την ευδαιμονία ως αρχή της πολιτικής επιστήμης, άποψη σύμφωνη με την αριστοτελική συλλογιστική ότι μία επιστήμη τίθεται ως επιστήμη όταν έχει αρχές που δεν είναι αρχές εξωτερικές από αυτήν, από άλλα δηλαδή πεδία γνώσης αλλά εσωτερικές ως προς την ίδια⁸⁵. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* (I.2.1094a18-b11), ο Αριστοτέλης καταφάσκει πως «ή πολιτική δοκεῖ τῶν τελειοτάτων εἶναι... οὔσης ἀρχιτεκτονικῆς», ότι δηλαδή η πολιτική είναι αρχιτεκτονική διότι χρησιμοποιεί όλες τις άλλες πρακτικές επιστήμες και το τέλος της περιλαμβάνει τα τέλη αυτών.

Συμπερασματικά, οι εσωτερικές αρχές της πολιτικής επιστήμης δεν είναι αυθαίρετες, είναι η ίδια η ευδαιμονία ως ὑψιστο ανθρώπινο αγαθό. Η ευδαιμονία δεν είναι εξωτερική αρχή που επιβάλλεται στην πολιτική, αλλά συνιστά την εγγενή τελειοποιούσα αρχή της⁸⁶. Επομένως, η πολιτική επιστήμη δεν αυτονομείται από τα ηθικά· τα ηθικά είναι το εσωτερικό στοιχείο της πολιτικής.

Η πόλις με τη σειρά της, θα παρουσιαστεί ως τελειωτική μορφή κοινωνικής οργάνωσης, ως το αναγκαίο και ανώτατο πλαίσιο για την πραγμάτωση της ανθρώπινης ευδαιμονίας, καθώς μόνο εντός αυτής μπορούν να διαμορφωθούν οι θεσμικές, παιδευτικές και νομοθετικές προϋποθέσεις που καθιστούν δυνατή την αληθινή ηθική τελείωση του ανθρώπου⁸⁷. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ήδη στα *Πολιτικά* ότι η πόλις υπάρχει «ἐκ φύσεως» και είναι ο σκοπός των κατώτερων μορφών κοινωνικής συμβίωσης, επειδή μόνον αυτή στοχεύει στο εὖ ζῆν και όχι απλώς στο ζῆν⁸⁸. Αντιθέτως, η κώμη, ως ενδιάμεση και ημιτελής μορφή, δεν διαθέτει αυτοτέλεια ούτε πλήρη πολιτειακή δομή· στερείται ολοκληρωμένου νομοθετικού σώματος και σταθερών

⁸⁵ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Πρότερα*, I.30.46a17-28.

⁸⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, I.7.1097a30-b21.

⁸⁷ Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, σ. 192.

⁸⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.1.1252b27-30, I.2.1253a1-18.

θεσμών που θα καθιστούσαν δυνατή τη συστηματική καλλιέργεια των αρετών⁸⁹. Η κόμη λειτουργεί περισσότερο ως συγγενικός και οικιακός σχηματισμός· συνεπώς, δεν παρέχει τους παιδευτικούς μηχανισμούς, ούτε τις πρακτικές που απαιτούνται για την ηθική ανάπτυξη. Για τον Αριστοτέλη, η αρετή δεν μπορεί να αναπτυχθεί επαρκώς έξω από το πλαίσιο της πόλεως, διότι η ηθική, με την αριστοτελική έννοια, προϋποθέτει πολιτειακή σταθερότητα και κοινές πρακτικές που απουσιάζουν από την κόμη⁹⁰.

Η σημασία της πόλεως για την ηθική εξέλιξη καθίσταται ακόμη πιο σαφής από τον ρόλο του νομοθέτη. Ο νομοθέτης δεν επιβάλλει απλώς κανόνες, αλλά διαμορφώνει χαρακτήρες, καθώς η αρετή προκύπτει μέσω του *ἔθους* και της παιδείας⁹¹. Γι' αυτό η πολιτική επιστήμη υπερέχει, διότι η ηθική τελείωση του πολίτη είναι έργο της ορθής πολιτειακής διάταξης. Η πολιτική επιστήμη χαρακτηρίζεται ως «*ἀρχιτεκτονική*» επειδή οργανώνει όλες τις πρακτικές επιστήμες και περιλαμβάνει τα τέλη τους⁹². Η υπεροχή αυτή εδράζεται στο γεγονός ότι μόνο η πολιτική καθορίζει το πλαίσιο μέσα στο οποίο οι ηθικές αρετές μπορούν να υπάρξουν ως *ἔξεις* ενέργειας και όχι ως αφηρημένες δυνατότητες⁹³.

Εφόσον το ανθρώπινο αγαθό ταυτίζεται με την ευδαιμονία και η πολιτική επιστήμη έχει ως αντικείμενό της το ανθρώπινο αγαθό⁹⁴, προκύπτει ότι η ευδαιμονία αποτελεί την εσωτερική αρχή της πολιτικής επιστήμης και όχι εξωτερική επιβολή. Αυτό ανταποκρίνεται στην αριστοτελική θεωρία της επιστήμης, σύμφωνα με την οποία κάθε επιστήμη πρέπει να έχει δικές της εσωτερικές αρχές⁹⁵. Επομένως, η πολιτική επιστήμη δεν αυτονομείται από τα ηθικά, αλλά τα ηθικά αποτελούν τον εσωτερικό της πυρήνα⁹⁶. Η πολιτική επιστήμη εκπληρώνει τον σκοπό της μόνον εφόσον θεσμικά διαμορφώνει τις συνθήκες μέσα στις οποίες μπορεί να αναπτυχθεί η ηθική ζωή.

⁸⁹ David Keyt and Fred D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, σσ. 75-93. Βλ. Επίσης Peter L. Phillips Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998, σσ. 1-50.

⁹⁰ Richard G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977, σσ. 35-40.

⁹¹ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, II.1, 1103b3-7· πρβλ. John Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1975, σσ. 120-180.

⁹² Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I.2.1094a18-b11.

⁹³ Pierre Aubenque, "Aristotle and the Problem of Metaphysics", *Philosophy Today* 6/2 (1962), 75-84· Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991, σσ. 95-103.

⁹⁴ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I.2.1094b10-11.

⁹⁵ Αριστοτέλης, *Ἀναλυτικὰ Πρότερα* I.30.46a17-28· Jonathan Barnes (ed.), *Aristotle, Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press, 1994, σσ. 131-140.

⁹⁶ Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 1995, σσ. 300-350.

Συνεπώς, η μετάβαση από τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* στα *Πολιτικά* δεν συνιστά θεματική ρήξη, αλλά οργανική συνέχεια: από την ατομική αρετή στη θεσμική της πραγμάτωση. Η πολιτική επιστήμη υπερέχει όχι επειδή λειτουργεί ως εξωτερική επιβολή, αλλά επειδή καθιστά δυνατή την ηθική ζωή καθαυτή. Χωρίς πόλιν, η ηθική παραμένει ανεκπλήρωτη δυνατότητα· εντός της πόλεως, όμως, αποκτά θεσμική μορφή και πραγματώνεται ως τρόπος ζωής σύμφωνα με την αρετή⁹⁷.

Αναλυτικότερα, χρονικά, οι οίκοι και οι κώμες προηγούνται της πόλης. Οι συγκεκριμένες κοινωνικές οργανώσεις αντικατοπτρίζουν την ικανοποίηση βασικών αναγκών της ανθρώπινης φύσης, όπως ο οίκος αφορά κυρίως στην έμφυτη ανάγκη του ανθρώπινου έμβιου όντος να γεννήσει όμοιό του: «οὐκ ἐκ προαιρέσεως... φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἶον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον» (*Πολιτικά*, II.1252a28-30). Επίσης, αφορά στη σχέση αγάπης: «ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία, δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπ᾿ ἄρχειν» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII.12.1162a16-17). Η σχέση επίσης που αναπτύσσεται είναι πατρός-τέκνου και δεσπότη-δούλου, όπως περιγράφεται στα *Πολιτικά*, (I.1253b1-12), σχέσεις, που κατά την αριστοτελική θεώρηση, είναι βασιλικού η πρώτη και δεσποτικού χαρακτήρα η δεύτερη. Όσον αφορά την κώμη, ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι η κώμη εξασφαλίζει τις καθημερινές ανάγκες: «ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμης» (*Πολιτικά*, II.1252b15-16) και υπάρχει για να ικανοποιήσει ορισμένες θρησκευτικές ανάγκες αλλά και μια μορφή δικαίου⁹⁸, ενώ βασικό της γνώρισμα είναι ότι υπάρχει κατά φύσιν⁹⁹.

Η πόλη, παρόλο που θεωρείται συνένωση των κωμών και οικιών αποτελεί μία νέα οντότητα μη αναγώγιμη στην απλή συνάθροιση των μερών της, τους οίκους και τις κώμες. Όπως το στρατιωτικό άγημα έχει αποκτήσει νέα χαρακτηριστικά και δεν μένει στα χαρακτηριστικά των στρατιωτών που το αποτελούν, έτσι και η πόλη δημιουργείται για να επιτελέσει άλλους στόχους ανώτερους που δεν μπορούν να ικανοποιήσουν οι παλιές κοινωνικές δομές¹⁰⁰. Σκοπός της είναι η επίτευξη της ανθρώπινης ευδαιμονίας, του ζῆν αλλά και του εὖ ζῆν. Η πόλη παρουσιάζεται από τον Αριστοτέλη ως η ύψιστη μορφή κοινωνίας με τέσσερις συνιστώσες: α) το υλικό αίτιο: συνένωση οικιών και

⁹⁷ Βλ. Carnes Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982, σσ. 170-200. Βλ. επίσης, William Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Boston: Brill, 2006, σσ. 200-300

⁹⁸ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, VIII.1238b6-14.

⁹⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, II.1252b16-32.

¹⁰⁰ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Ὑστερα*, 100a12-13.

κωμών, β) το ειδικό αίτιο: η τάξις της πόλης που είναι η πολιτεία¹⁰¹ που κατευθύνει και οργανώνει την πόλη στις πρακτικές της, γ) το τελικό αίτιο που είναι η ευδαιμονία και δ) το κινούν αίτιο, το οποίο παρουσιάζεται ως ο νομοθέτης, ο ιδρυτής ή γενικά ο δημιουργός¹⁰².

Στην πόλη, το νέο που γεννιέται είναι μία νέα μορφή δικαίου που θα δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την ανθρώπινη ευδαιμονία. Η πόλις γεννιέται εξ ανάγκης και εξελικτικά όταν οι άνθρωποι και οι οίκοι τους αυξάνονται, συναντώνται και προκύπτει η ανάγκη για έναν σταθερό δεσμό¹⁰³. Ότι η πόλις δημιουργείται όταν οι ανάγκες της συνύπαρξης υπερβαίνουν τις ανάγκες που μπορεί να προσφέρει ο οίκος και η κώμη, δείχνει πως απαιτείται μία θεμελιώδης αλλαγή, γιατί, όσο και να επεκταθούν οι οίκοι ή οι κώμες, η έλλειψη παραμένει συστατική της οργάνωσής τους. Το γενετικό επιχείρημα δείχνει την πορεία από ένα αρχικό *συνεῖναι* προς το *συνεῖναι* της πόλης¹⁰⁴. Επειδή οι οίκοι έχουν ως στόχο το *ζῆν* και το *εὖ ζῆν*, η σύνδεση με την πόλη και την ανανοηματοδότηση αυτών των επιδιώξεων ενισχύει τη σχέση οίκου και πόλης¹⁰⁵.

Το δίκαιο του οίκου είναι ελλιπές σε σχέση με αυτό της πόλης, διότι αφορά στο δίκαιο της οικογένειας. Ο Bates ακολουθεί τον συμβολισμό της αρχαίας τραγωδίας για να εξηγήσει τη διαφορά ανάμεσα στο δίκαιο του οίκου και το δίκαιο της πόλης¹⁰⁶ σύμφωνα με τον Αριστοτέλη. Για τον Bates, το δίκαιο της οικογένειας πυροδοτεί τον ατέρμονο κύκλο βίας και αίματος, τον κύκλο της εκδίκησης. Σε αυτό το πλαίσιο, μόνο η κυριαρχία του οίκου έχει ισχύ. Στην πόλη, οι Ερινύες από εκδικήτριες πρέπει να ενσωματωθούν και να συμμαχήσουν με το δίκαιο της πόλης. Στο νέο δίκαιο της πόλης οι Ερινύες υποτάσσονται σε αυτό. Το δίκαιο της πόλης αποβλέπει πρωτίστως στην εδραίωση της ειρήνης και του *εὖ ζῆν* για όλους. Όμως το δίκαιο της πόλης δεν μπορεί να εισέρχεται σε έναν ατέρμονο αγώνα απόδοσης δικαιοσύνης, γιατί τότε θα λειτουργούσε καταστροφικά, όπως και οι Ερινύες. Όταν δημιουργείται η ανάγκη για μία έννοια δικαίου που θα αφορά όλη την κοινότητα και όλους τους οίκους με σκοπό τη συνύπαρξη, τότε γεννιέται η πόλη. Το πολιτικό δίκαιο αρχίζει να διαμορφώνεται

¹⁰¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1274b38 και 1295a40.

¹⁰² *Ο.π.*, I.2.1252b28-29· I.2.1253a30-31.

¹⁰³ *Ο.π.*, I.1252b31-32· I.2.1252b30· I.2.1252b30-31.

¹⁰⁴ *Ο.π.*, I.2.1252b27-31.

¹⁰⁵ *Ο.π.*, 1253a8-18.

¹⁰⁶ Clifford Angell Bates Jr., "Aristotle and Aeschylus on the Rise of the Polis: The Necessity of Justice in Human Life", *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought* 20/1 (2003), 45-61, σσ. 47-50.

από τον νομοθέτη που θα θεσμοθετήσει για την πόλη. Η γένεση της πόλης είναι εξελικτικά αναγκαία αν θέλουμε να δούμε ανθρώπους να συνυπάρχουν ευδαιμόνως, ειδάλλως η τάση για μία μη επιθυμία συνύπαρξης σημαίνει να είσαι κατώτερος από άνθρωπος ή θεός. Με την κίνηση του δικαίου πέρα από τον οίκο, έχουμε μία κίνηση προς την πόλη, την τάξη της, το δίκαιό της που αφορά στο κοινό συμφέρον. Το κοινό συμφέρον αναπτύσσεται από τον Αριστοτέλη ως συνάντηση ανθρώπων και ομάδων με διαφορετικά συμφέροντα με σκοπό το «τὸ ἐνεργεῖα εὐδαιμονεῖν». Κάθε πόλη, μάλιστα, καθώς συγκροτείται ιστορικά, μπορεί να ορίζει έναν δικό της κοινό σκοπό που αφορά στα μέλη της. Συνεπάγεται επομένως ότι η κοινωνία που συμπεριλαμβάνει όλα αυτά τα μερικά αγαθὰ καθίσταται και η σημαντικότερη όλων: *«ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας»* (Πολιτικά, I.2.1252a).

Κάθε μορφή κοινωνίας υπόκειται στην κυριότητα όλων που είναι η πόλη. Ο δεσμός αυτός αφορά στην επιδίωξη του αγαθού που φαίνεται ότι ανήκει στην ίδια κατηγορία με το αγαθό της πόλεως. Πρόκειται για κοινωνίες που επιδιώκουν το αγαθό, ενώ η κυριότητα όλων ενέχει όλες τις υπόλοιπες. Η πόλις ως *κυριωτάτη*, η πιο σπουδαία όλων των υπολοίπων κοινωνιών, είναι όρος που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να δείξει ότι ο ικανότερος τρόπος οργάνωσης για την συνύπαρξη και το εὐδαιμονεῖν είναι η πόλη. Η συνένωση των οίκων συνεπάγεται μία αλληλεπίδραση συμφερόντων και μία ανάμειξη κοινωνικών γνωρισμάτων διαφορετικών μεταξύ τους¹⁰⁷. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι η πόλη στη συγκρότησή της αποτελείται από πολλά και διαφορετικά μέρη, για αυτό και ο φιλόσοφος μιλά για οικονομικές διαφορές κάνοντας τη διάκριση ανάμεσα σε φτωχούς και πλούσιους ή αλλιώς στον δήμο και στους γνωρίμους, αναγνωρίζοντας και μία τρίτη κατηγορία τους μέσους, όσοι είναι ανάμεσα στους φτωχούς και τους πλούσιους. Η ανατομία της συνένωσης των οίκων υλοποιείται με κοινωνικο-οικονομικούς όρους. Για τους κοινωνικο-οικονομικούς όρους ο Αριστοτέλης θέτει ως κριτήριο τον πλούτο, την κατοχή ίππων, την καταγωγή και την αρετή. Για την οργάνωση της πόλης και την εδραίωση της τάξεως που απαιτείται, τίθεται το ζήτημα ποιος έχει την εξουσία ανάμεσα στις δύο συγκεκριμένες βασικές ομάδες. Η πόλη ενώνει τις διαφορετικές κοινωνικές τάξεις θέτοντας ως κοινό στόχο το κοινό καλό. Υπό την αριστοτελική οπτική, το πιο ρεαλιστικά πιθανό πολιτειακό σύστημα είναι η μεμειγμένη πολιτεία που αφορά στην αναγνώριση των τάξεων ως μία κοινωνία.

¹⁰⁷ Αριστοτέλης, Πολιτικά, IV.2.1289b27-1290a13.

Με τη συνδρομή του λόγου αναγνωρίζεται το δίκαιο και το άδικο, το ορθό και το λάθος για την πόλη¹⁰⁸. Πρόκειται για ανθρώπινη ιδιαιτερότητα που αναγνωρίζει ότι χωρίς το δίκαιο η πόλη δεν μπορεί να υπάρξει¹⁰⁹, όπως και η πολιτική αρετή¹¹⁰, με αποτέλεσμα την εξάρτηση της πόλης και του δικαίου μέσω της θέσπισης του νόμου, ο οποίος με τη σειρά του δημιουργεί το έθος της πόλης που μέσα από τους πολιτικούς θεσμούς. Η πολιτική κοινότητα είναι ο τόπος της πλήρωσης της ανθρώπινης τελειότητας, δεδομένου ότι στην πόλη εξασφαλίζεται το *ζῆν* αλλά και το *εὖ ζῆν*¹¹¹. Η πόλη με τη σειρά της θα δημιουργήσει τις συνθήκες για την ευδαιμονία. Αν βέβαια ο νόμος της πόλης είναι αναποτελεσματικός τότε δεν πρόκειται να υπάρξει πόλη. Γι' αυτό και ο νόμος εγκαθίσταται με την πειθώ αλλά και με την επιβολή βίας.

Οι αντιλήψεις αυτές είναι σύμφωνες με τις δημοκρατικές πεποιθήσεις περί εδραιωμένης πολιτείας. Η ίδια η πολιτεία αντί της επιβολής χρησιμοποιούσε τον λόγο και την πειθώ για την τήρηση, από την πλευρά των πολιτών, των καθηκόντων τους απέναντι στην πόλη. Η πειθώ ενίσχυε την ελευθερία τους ως προς τις επιλογές τους, κι έτσι ενδυνάμωνε τους στενούς δεσμούς μεταξύ των πολιτών και της κοινότητας στη βάση κοινών συμφερόντων. Αυτό βέβαια παράλληλα με τον σεβασμό απέναντι στον νόμο και με νομικούς μηχανισμούς που τιμωρούσαν τους παραβάτες των υποχρεώσεών τους¹¹². Σε ένα απόσπασμα του Δημόκριτου φαίνεται η υπεροχή της πειθούς ως μηχανισμού ελέγχου της συμπεριφοράς των πολιτών¹¹³. Αν δεν επιβληθεί ο νόμος της πόλης, τότε οι δυνάμεις του δικαίου του οίκου караδοκούν να έρθουν στην επιφάνεια. Με αυτόν τον τρόπο, το δίκαιο της πόλης ως τάξη της πόλης εξαλείφει ή τουλάχιστον προσπαθεί να εξαλείψει τη βία της προ-πολιτικής κοινωνίας και να εδραιώσει το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα αναπτυχθούν νέες δεξιότητες για τον άνθρωπο που θα τον οδηγήσουν στην ενεργοποίηση των δυνατοτήτων που σχετίζονται με το πολιτικό δίκαιο. Πρόκειται για την τελεολογική σκέψη του Αριστοτέλη, ότι το τέλος της πόλεως ανακύπτει από τη στιγμή που προκύπτει η ανάγκη για συνύπαρξη της διαφορετικότητας και του πολλαπλού. Το νέο δίκαιο έχει τέλος που βλέπει με άλλη

¹⁰⁸ Ο.π., Ι.2.1253a11-19.

¹⁰⁹ Ο.π., Ι.2.1253a14-15.

¹¹⁰ Ο.π., ΙΙΙ.11.1283a19-22.

¹¹¹ Ο.π., Ι.2.1252b29-30.

¹¹² Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989, σ. 156.

¹¹³ DK 68 B 181.

προοπτική τους οίκους κι έτσι δημιουργούνται νέες τιμές αληθείας για την κοινωνία. Έτσι αλλάζει και η γλώσσα αναπτυσσόμενη μέσα στη νέα της αλήθεια¹¹⁴.

Πιο συγκεκριμένα, σε μία κοινωνία υπάρχει ο αγρότης, ο χτίστης, ο τσαγκάρης και άλλες κοινωνικές τάξεις που καλούνται να συμβιώσουν. Οδηγούνται στον διαμοιρασμό νέων ιδιοτήτων που προκύπτουν από την οργάνωση της πόλης, όπως του πολεμιστή, του δικαστή, του πολιτικού, του νομοθέτη. Κατά συνέπεια, οι οικονομικές βάσεις μιας κοινωνίας εκβάλλουν στη δημιουργία ενός άλλου επιπέδου οργάνωσης, αυτού της πολιτειακής τάξεως της πόλης, γεγονός που θέτει ως επίδικο τη διαμοίραση της εξουσίας ανάμεσα στις υπάρχουσες οικονομικές τάξεις. Η εξουσία θα μοιραστεί σε σχέση με την πολιτειακή της οργάνωση¹¹⁵.

Αυτή η σταθεροποίηση των εθών και οι τάσεις δίκαιης συμπεριφοράς καθορίζονται από τη δομή της πολιτείας. Η πολιτεία ορίζεται ως: α) η οργάνωση διαφόρων εξουσιών και προπαντός της κυρίαρχης εξουσίας. Κυρίαρχο είναι παντού το πολίτευμα. Η πολιτεία είναι ακριβώς το πολίτευμα: *«ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία»* (Πολιτικά, III.4.1278b 8-10)· β) η πολιτική δομή-οργάνωση κάθε πόλης όσον αφορά τα αξιώματα, δηλαδή πώς αυτά κατανέμονται, ποια είναι η κυριαρχική εξουσία και ποιος είναι ο σκοπός της κάθε τάξης (κοινωνικής ομάδας): *«πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν, ἡ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν»* (Πολιτικά, 1289a15-18)· γ) η οργάνωση των αξιωμάτων τα οποία διαμορφώνουν όλοι οι πολίτες είτε σύμφωνα με τη δύναμη επιρροής τους, είτε σύμφωνα με μια έννοια ισότητας, η οποία χαρακτηρίζει εξίσου μια κοινωνική ομάδα, όπως π.χ. είναι εκείνη των φτωχών ή των πλουσίων, είτε τέλος, σύμφωνα με μια έννοια ισότητας η οποία διέπει εξίσου τους φτωχούς όσο και τους πλούσιους: *«πολιτεία μὲν γὰρ ἡ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστί, ταύτας δὲ διανέμονται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατὰ τινὰ αὐτῶν, ἰσότητα κοινήν, λέγω δ' οἷον τῶν ἀπόρων ἢ τῶν εὐπόρων ἢ κοινήν τιν' ἀμφοῖν»* (Πολιτικά, IV.1290a7-11)· *«ἢ γὰρ πολιτεία βίος τις ἐστὶ πόλεως»* (Πολιτικά, IV.1295a 40-41)· δ) η πολιτική πραγματικότητα που διαμορφώνεται από το είδος του πολιτεύματος· ε) μια οργάνωση των κατοίκων της πόλης: *«ἢ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις»* (Πολιτικά, III.1274b38)· στ) το σύνολο των πολιτών και πιο

¹¹⁴Βλ. Αριστοτέλης, Πολιτικά, I.2.1253a10-191·1252b30-1253a1· Ηθικά Νικομάχεια, I.1097b11,1097b15-17,1097b20-21,1094a19-25,1099a3-4,1102a5-8.

¹¹⁵ Αριστοτέλης, Πολιτικά, III.1.1274b 32-40,1276a40-b3, III.4.1278b9-11.

συγκεκριμένα των ενεργών πολιτών, αυτοί δηλαδή που κατέχουν τα αξιώματα στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης μορφής πολιτεύματος. Αυτοί άλλοτε είναι πολλοί και άλλοτε λίγοι. Σε κάποια πολιτεύματα είναι ένας και μόνον ο πολίτης: «*πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἓνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς*» (Πολιτικά, III.1279a 26-28). ζ) ένα συγκεκριμένο πολίτευμα που αποτελεί σύνθεση ολιγαρχίας και δημοκρατίας: «*ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας*» (Πολιτικά, 1293b33-34)¹¹⁶.

Αν και η πολιτεία διαφέρει από τόπο σε τόπο και καθορίζεται από την ιστορία εκάστοτε τόπου διαπιστώνεται ένα κοινό στοιχείο που ορίζει τον πολίτη σε κάθε πολιτεία, η συμμετοχή. Στην αριστοτελική σκέψη η έννοια και τα χαρακτηριστικά του πολίτη συμπυκνώνονται ως ακολούθως: α) Ο χαρακτηριστικότερος προσδιορισμός του πλήρους πολίτη είναι η συμμετοχή του στη δικαστική και εκτελεστική-νομοθετική εξουσία: «*πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων, ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*» (Πολιτικά, III.127522-a23). β) Ονομάζουμε, λοιπόν, πολίτες εκείνους οι οποίοι συμμετέχουν στη λεγόμενη αόριστη αρχή (δικαστική-εκκλησιαστική): «*ἀλλὰ διαφέρετω μηδέν· περί ὀνόματος γὰρ ὁ λόγος· ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ δικαστοῦ καὶ ἐκκλησιαστοῦ, τί δεῖ ταῦτ' ἄμφω καλεῖν. ἔστω δὴ διορισμοῦ χάριν ἀόριστος ἀρχή· τίθεμεν δὴ πολίτας τοὺς οὕτω μετέχοντας*» (Πολιτικά, III.1275a30-33). γ) Πολίτη ονομάζουμε εκείνον που δικαιούται να συμμετέχει στη βουλευτική (νομοθετική και εκτελεστική) και δικαστική εξουσία «*τίς μὲν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν· ὃ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν*» (Πολιτικά, III.1275b17-20).

Με τον ορισμό για τον πολίτη ο Αριστοτέλης θέτει ως απαραίτητο όρο τη συμμετοχή στην κρίση και την αρχή¹¹⁷. Ο πολίτης μιας πολιτείας πρέπει να συμμετέχει στην πολιτική εξουσία της πόλεως. Όταν όμως είναι πρακτικά δύσκολο, αναγνωρίζει πως πρέπει να γίνεται με κάποιον κυκλικό τρόπο. Για να ενταχθούν όλα τα πολιτεύματα στο κριτήριο του *ἄρχειν* και *ἄρχεσθαι* ο Αριστοτέλης διευρύνει τον ορισμό, ώστε να περιλαμβάνει και περιπτώσεις όπως της μοναρχίας και της βασιλείας, με τη λογική ότι οι πολίτες συμμετέχουν έστω και ελάχιστα. Από την άλλη, στο απόσπασμα των *Πολιτικῶν*, II.12.1274a17-18 διακρίνεται η ανάγκη ισότητας και ελευθερίας μεταξύ

¹¹⁶ Βλ. αναλυτικά Ασπασία Μάλλιου, «Η έννοια της Πόλης στον Αριστοτέλη», *Το Θέμα*, «Πολιτικές Ιδέες», τ. 65, σσ. 1267-1295.

¹¹⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1275b19-21.

των πολιτών και άρα δεν θα μπορούσε ο ένας να εξουσιάζει τον άλλον σε μόνιμο βαθμό, διότι θα παραβιαζόταν η βασική αρχή ενός πολιτεύματος, ήτοι να μην υπάρχουν ανελεύθεροι πολίτες ως αντίφαση εξ ορισμού.

Έτσι, αν την εξουσία την έχουν οι λίγοι τότε είναι ολιγαρχικό, αν οι πολλοί, τότε είναι δημοκρατικό. Στα *Πολιτικά* (IV.1298a10-11) εκφράζεται η ιδέα ότι όλοι συμμετέχουν στην απόφαση όλων των πραγμάτων και αυτό συνιστά αρχή της δημοκρατίας: *τὸ μὲν οὖν πάντας καὶ περὶ ἀπάντων δημοτικόν: τὴν τοιαύτην γὰρ ἰσότητα ζητεῖ ὁ δῆμος*. Ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα διαμορφώνονται και ενδιάμεσες καταστάσεις, όπως θα δούμε και παρακάτω. Έχοντας εντοπίσει τις δύο όψεις της πόλης, την πρώτη κοινωνικο-οικονομική και τη δεύτερη την πολιτική-πολιτειακή, οι πολίτες του κοινωνικοοικονομικού επιπέδου καλούνται να αναλάβουν τους ρόλους του πολιτικού πολιτειακού επιπέδου¹¹⁸.

Ο πολιτειακός διαμοιρασμός της εξουσίας

Ο Αριστοτέλης διακρίνει τα βασικά μέρη της πολιτείας στο βουλευτικό, τις αρχές και το δικαστικό¹¹⁹. Όπως αναφέρθηκε, αυτά τα μέρη είναι αναγκαίο να συναποτελούνται από πρόσωπα όλων των οικονομικών τάξεων. Η αλληλεπίδραση των τάξεων για να έχει διάρκεια οφείλει να επιδιώκει τη διατήρηση των ισορροπιών από ένα σύστημα ελέγχων όπως η «νομοφυλακία» και η νομοθεσία¹²⁰.

Πολίτες με πολιτική ικανότητα πρέπει να μετέχουν στο βουλευτικό και το δικαστικό μέρος της πολιτείας: *ἀναγκαῖον καὶ μετέχοντας εἶναί τινας ἀρετῆς τῆς τῶν πολιτικῶν* (*Πολιτικά*, IV.1291b). Οι πολίτες επιλέγονται από τα δύο βασικά, δομικά στοιχεία της πόλης, τους πλουσίους και τους φτωχούς και αναγνωρίζεται η ανάγκη καθολικής συμμετοχής των πολιτών¹²¹. Ο τρόπος με τον οποίο θα καταληφθούν οι θέσεις εξουσίας καθορίζει και το πολίτευμα. Κατά συνέπεια, γίνεται λόγος για την ολιγαρχία όπου στην εξουσία τοποθετούνται οι εύποροι και για τη δημοκρατία, όπου

¹¹⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, IV.1299b8-10.

¹¹⁹ Βλ. *ό.π.*, IV.1297b40-IV.1298a3. Τα ανώτερα στοιχεία σε μία πόλη είναι το πολεμικό, το δικαστικό, το βουλευτικό (*Πολιτικά*, IV.1291a27-b6).

¹²⁰ Mirko Canevaro-Alberto Esu, “Extreme Democracy and Mixed Constitution in Theory and Practice: Nomophylakia and Fourth Century Nomothesia in the Aristotelian Athenaiion Politeia”, in: *Athenaiion Politeia tra Storia, Politica e Sociologia: Aristotele e Ps-Senofonte*. Milan: LED Edizioni Universitarie, 2018, σσ. 105-145.

¹²¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VII.1332a 31-35· VII.1332 a 28-30.

την εξουσία κατέχουν οι άποροι¹²², επιλογή που δεν αντιβαίνει στη διάκριση πολλοί-λίγοι, διότι για τον Αριστοτέλη, οι πολλοί αποτελούν τους απόρους, ενώ οι λίγοι τους εύπορους.

Ο ρόλος του βουλευτικού συνίσταται στη λήψη αποφάσεων για ειρήνη και πόλεμο, για συμμαχίες, για δικαστικές τιμωρίες, για την επιλογή των αξιωματούχων¹²³. Το βουλευτικό ως το σημαντικότερο από όλα¹²⁴ καλείται να συζητήσει και να αποφασίσει για θέματα που αφορούν όλη την πολιτική κοινωνία, για όλη την πόλη ενώ οι αρχές για πιο συγκεκριμένα μεμονωμένα θέματα υπηρετούν έναν ρόλο πιο στενό και πιο λειτουργικό. Επίδικο είναι ποιος συμμετέχει σε αυτό και επομένως ποιος εξουσιάζει. Οι πολίτες φαίνεται ότι επιζητούν μία τέτοια ισότητα στη δυνατότητα δηλαδή συμμετοχής στην εξουσία¹²⁵: *τὸ μὲν οὖν πάντας καὶ περὶ πάντων δημοτικόν: τὴν τοιαύτην γὰρ ἰσότητα ζητεῖ ὁ δῆμος* (Πολιτικά, IV.1298a10-11). Οι τρόποι με τους οποίους μπορεί να εφαρμοστεί αυτή η συμμετοχή είναι οι εξής: οι αποφάσεις να λαμβάνονται από όλους τους πολίτες, όλες από λίγους ή κάποιες από όλους και άλλες από μερικούς: *ἀναγκαῖον δ' ἦτοι πᾶσι τοῖς πολίταις ἀποδίδοσθαι πάσας ταύτας τὰς κρίσεις ἢ τισὶ πάσας οἷον ἀρχῇ τινὶ μιᾷ ἢ πλείοσιν, ἢ ἑτέραις ἑτέρας ἢ τινὰς μὲν αὐτῶν πᾶσι τινὰς δὲ τισὶν* (Πολιτικά, IV.1298a7-9).

Στο χωρίο IV.1298a12 παρουσιάζονται οι πολλοί τρόποι με τους οποίους όλοι αποφασίζουν για όλα. Οι συγκεκριμένοι τρόποι είναι πέντε¹²⁶. Ο πρώτος τρόπος σημαίνει «όλοι με διαδοχική σειρά». Σε άλλα πολιτεύματα συνεδριάζουν οι συναρχίες επιδιώκοντας όμως να συμμετέχουν όλοι οι πολίτες από κάθε φυλή και από κάθε τμήμα της κάθε φυλής μέχρι το τελευταίο. Οι πολίτες συνέρχονται για τη θέσπιση των νόμων, για τα πολιτειακά ζητήματα ή για να ακούσουν τι θα αποφασίσουν οι άρχοντες: *συνιέναι δὲ μόνον περὶ τε νόμων θέσεως καὶ τῶν περὶ τῆς πολιτείας, καὶ τὰ παραγγελλόμενα ἀκουσομένους ὑπὸ τῶν ἀρχόντων* (Πολιτικά, IV.1298a). Με τον δεύτερο τρόπο, όλοι συνέρχονται για να αποφασίσουν για ολίγα, λόγου χάρη για να εκλέγουν τους άρχοντες, να νομοθετούν, να αποφασίζουν για πόλεμο ή ειρήνη για να συνεδριάζουν για τη διαδικασία απόδοσης των ευθυνών στους άρχοντες. Για τα υπόλοιπα θέματα αποφασίζουν οι αρμόδιοι για το κάθε θέμα, άρχοντες που εκλέγονται

¹²² Ό.π., IV.1291b9-13.

¹²³ Ό.π., IV.1298a4-9, IV.1299a25-27.

¹²⁴ Ό.π., VII.1329a4.

¹²⁵ Βλ. ό.π., IV.1298a9.

¹²⁶ Ό.π., IV.1298 a13-14, IV.1298 a14, IV.1298 a15-20.

από όλους τους πολίτες με ψήφο ή με κλήρο (*Πολιτικά*, IV.1298 a19-24). Ο τρίτος τρόπος προτείνει όλοι οι πολίτες να συμμετέχουν στα αξιώματα και τις λογοδοσίες των αρχόντων και να διαβουλεύονται για θέματα συμμαχιών και πολέμου. Οι ειδικοί που χρειάζονται για τα υπόλοιπα θέματα εκλέγονται με ψηφοφορία: *ἄλλος δὲ τρόπος τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς εὐθύνas ἀπαντᾷ τοὺς πολίτας, καὶ περὶ πόλεμον βουλευσομένους καὶ συμμαχίας, τὰ δ' ἄλλα τὰς ἀρχὰς διοικεῖν αἵρετὰς οὖσας, ὅσας ἐνδέχεται τοιαῦται δ' εἰσὶν ὅσας ἄρχειν ἀναγκαῖον τοὺς ἐπισταμένους* (*Πολιτικά*, IV.1298a). Τέταρτος τρόπος είναι να διαβουλεύονται όλοι για όλα και οι άρχοντες να προτείνουν για έγκριση¹²⁷. Πέμπτος τρόπος είναι όλοι να συμμετέχουν για όλα τα θέματα και οι άρχοντες να μην αποφασίζουν παρά να λαμβάνουν προκαταρκτικές αποφάσεις¹²⁸.

Η συμμετοχή των πολιτών καθορίζεται από το είδος της δημοκρατίας. Στο πρώτο είδος δημοκρατίας, όλοι οι πολίτες δικαιούνται να έχουν πολιτικά δικαιώματα στη βάση της ισότητας, αλλά υπεράνω όλων είναι ο νόμος. Στο δεύτερο είδος δημοκρατίας η συμμετοχή των πολιτών ορίζεται από το εισόδημα με τέτοιο όριο που να κρίνεται ως χαμηλό. Στο τρίτο, οι πολίτες μπορούν να συμμετέχουν στα κοινά αρκεί κάποιος να είναι πολίτης, εφόσον ο νόμος είναι υπεράνω όλων¹²⁹.

Κατακριτέο είδος δημοκρατίας είναι όταν το πλήθος τίθεται υπεράνω των νόμων με τον κίνδυνο να κυριαρχούν οι δημαγωγοί. Εδώ εντοπίζεται από τον Αριστοτέλη η συγγένεια ανάμεσα στην τυραννία και την κυριαρχία των δημαγωγών¹³⁰. Σε αυτό το είδος δημοκρατίας συμμετέχουν ακόμη και οι άποροι, οι οποίοι έχουν ελεύθερο χρόνο καθώς λαμβάνουν επίδομα και δεν έχουν περιουσία για να φροντίσουν. Από την άλλη, επειδή οι πλούσιοι έχουν περιουσία να φροντίσουν αναγκάζονται να μην συμμετέχουν στην εκκλησία του Δήμου, με αποτέλεσμα το πλήθος των απόρων να είναι το κυρίαρχο σώμα του πολιτεύματος και όχι οι νόμοι.

Εντάσσοντας την αριστοτελική σκέψη στο ευρύτερο πλαίσιο διαπιστώνεται πως το πρόβλημα της δημαγωγίας αναγνωρίζεται και από άλλους, όπως ο Ισοκράτης, ο οποίος βλέπει την παρακμή της Αθήνας στο γεγονός ότι την παρρησία την εκμεταλλεύονται οι αφρονέστατοι που δεν νοιάζονται για το κοινό καλό.

Ο Ισοκράτης στον *Άρεοπαγитικό* ασκεί κριτική στην παρακμή των ηθών της εποχής του, κατηγορώντας ότι η παρανομία ορίστηκε ως ελευθερία και η ισονομία

¹²⁷ Ο.π., IV.1298 a24-29.

¹²⁸ Ο.π., IV.1298 a29-33.

¹²⁹ Ο.π., IV.1292a4-37.

¹³⁰ Ο.π., IV.6.1293a1-11.

ταυτίστηκε με την παρρησία¹³¹. Η παρρησία γύρω δηλαδή στα 355 π.Χ. αντικατοπτρίζει μία πολιτεία όπου δεν ισχύουν οι νόμοι και μια πόλη που βυθίζεται στις υπερβολές της. Κατά συνέπεια, η παρρησία μπορεί να είναι αποκαλυπτική της αλήθειας αλλά και καταστροφική της πολιτικής κοινότητας. Ιδίως στη δημοκρατία, επειδή η παρρησία μπορούσε να δοθεί και στους χειρότερους πολίτες διαφαίνεται μια εγγενής αντινομία στο «παρρησιάζεσθαι». Για παράδειγμα, στον Ισοκράτη (*Περὶ Εἰρήνης*) εκφράζεται το παράπονο ότι ο λαός προτιμά να ακούει όσους τον κολακεύουν από αυτούς που θέλουν να πουν την αλήθεια και μπορούν να προκαλέσουν τις κοινές πεποιθήσεις τους. Ο έντιμος και ειλικρινής ρήτορας είναι αυτός που δεν κολακεύει, αλλά με το θάρρος του τολμά να μιλήσει και εναντίον του λαού. Η κριτική αυτή έχει και παιδαγωγική αξία, καθώς επιδιώκει να αλλάξει τις προσωπικές γνώμες των πολιτών προς τα συμφέροντα της πόλης.

Στον *Άρεοπαγитικό*, ο Ισοκράτης αναγνωρίζει την ασυμβατότητα της δημοκρατίας με το ανεστραμμένο είδωλο της παρρησίας. Συγκρίνει τα καθεστώτα του Σόλωνα και του Κλεισθένη για να επαινέσει την παλιά Δημοκρατία και τα χαρακτηριστικά της με ιδιαίτερη έμφαση στην ισχύ και τον σεβασμό του νόμου. Στη νεότερη Δημοκρατία η παρρησία κατάντησε τρόπος να λέει ο καθένας ό,τι θέλει και ελευθερία να κάνει ο καθένας ό,τι θέλει¹³². Αντίδοτο σε αυτό υπήρξε, από την πλευρά του Πλάτωνα¹³³ όπου η παρρησία, η οποία ορίζεται ως προσωπική ιδιότητα της ψυχής.

Κατά τον Αριστοτέλη, η παρρησία αποτελεί γνώρισμα αυτού που άρχει, αυτού που ασκεί την πολιτική εξουσία ή όσον αφορά τον άνθρωπο γίνεται ηθική ποιότητα του χαρακτήρα. Στα *Ἠθικά Νικομάχεια*¹³⁴ παρουσιάζεται ως γνώρισμα του μεγαλόψυχου ανδρός, ο οποίος προτιμά την αλήθεια από τη δόξα, δεν κολακεύει, βρίσκει λάθη στους άλλους και γι' αυτό, επειδή είναι ικανός να αναγνωρίζει λάθη στους άλλους, χρησιμοποιεί την παρρησία για να μιλήσει με ειλικρίνεια, έχοντας συνείδηση ότι διαφέρει ποιοτικά από τους άλλους.

Η αριστοτελική σκέψη δεν είναι μακριά από τις πρακτικές της δημοκρατίας. Βασικό κριτήριο αποδοχής της δημοκρατίας είναι ο νόμος. Η υπακοή στον νόμο ήταν σημαντικότερη από την υπακοή σε έναν αξιωματούχο. Ο Περικλής στον *Ἐπιτάφιο* δηλώνει ότι ο σεβασμός αφορά και νόμο και αξιωματούχο αλλά μεγαλύτερη αξία είχε

¹³¹ Ισοκράτης, *Άρεοπαγитικός* § 20.

¹³² Ισοκράτης, *Περὶ Εἰρήνης* 8.14.

¹³³ Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους* 30e-31a.

¹³⁴ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, IV.3.1124b28.

ο σεβασμός και η υπακοή στον νόμο¹³⁵. Ο Δημοσθένης¹³⁶ θεωρεί ολιγαρχία τη μη άσκηση κριτικής στους αξιωματούχους.

Η αξιοπιστία του κειμένου νόμου έγκειται στο ότι έχει αποδειχθεί η ορθότητά του στο πέραςμα του χρόνου. Προς επίρρωσιν αυτού συνδράμει ο Θουκυδίδης¹³⁷, ο οποίος εξηγεί τη «στάση» (εμφύλια διαμάχη) ως αθέτηση των κειμένων νόμων. Η αθέτηση αυτή έρχεται σε αντίθεση με το κοινό αίσθημα δικαίου. Ομοίως και ο Σοφοκλής τοποθετεί την Αντιγόνη να υποστηρίζει τους νόμους που επικαλούνται τους θεούς, αλλά και τη γνώμη της κοινότητας¹³⁸. Παρόμοιας σημασίας είναι ότι ενώ η έμφαση του Ξενοφώντος στο ότι οι άγραφοι νόμοι ανάγονται στη θέληση του θεού ή της φύσης¹³⁹, για τον Περικλή¹⁴⁰ αποτελούν συνήθειες που τηρούνται από μία συγκεκριμένη κοινότητα. Πρόκειται για παρόμοια θέση με του Αριστοτέλη¹⁴¹, γεγονός που επιβεβαιώνει τον μη-αναγώγιμο δημοκρατικό χαρακτήρα της Αθήνας του Περικλή σε ένα ιστορικό παρελθοντικό πρότυπο, επιβεβαιώνοντας την ιδέα ότι καθορίζεται από τη συλλογική επιθυμία της κοινότητας.

Η κοινότητα αυτή στη δημοκρατία ήταν το σύνολο των πολιτών. Ο Σόλων επιδιώκοντας την ευνομία, προχώρησε σε μία παροχή πολιτικών προνομίων στον δήμο και στους πλούσιους, στη βάση ενός πολιτικού ακτιβισμού. Ο βουλόμενος είχε τη δυνατότητα, αναλαμβάνοντας την ευθύνη, να καταγγέλλει τα λάθη κάποιου. Η ευθύνη αφορούσε στον κάθε Αθηναίο πολίτη ατομικά και όχι σε κάποιο κρατικό σώμα. Κατά συνέπεια, η αμοιβαιότητα στην υπευθυνότητα του καθενός αφορούσε όλους τους Αθηναίους έτσι ώστε να οριστούν τα κριτήρια του τι είναι Αθηναίος πολίτης. Η καταγωγή ως κριτήριο ιθαγένειας εμπλουτίστηκε με πολιτικά δικαιώματα και συγκεκριμένες νομικές ελευθερίες. Συμπερασματικά, ο Σόλων μπορεί να θεωρηθεί ο δημιουργός της Αθηναϊκής ιθαγένειας με συγκεκριμένους νόμους¹⁴².

Ως προς την κατ' εξοχήν συμμετοχή, όλοι συμμετέχουν για να αποφασίζουν για όλα¹⁴³. Πρόκειται για διαδικασία που συμβαδίζει με τη δημοκρατία, ενώ όταν

¹³⁵ Θουκυδίδης, *Ιστορίαι* Β' 37.3.

¹³⁶ Δημοσθένης, *Κατὰ Ἀνδροτίωνος* 22.31-2.

¹³⁷ Θουκυδίδης, *Ιστορίαι* 3.82.6.

¹³⁸ Σοφοκλής, *Αντιγόνη* στίχ. 450-457, 688-723.

¹³⁹ Ξενοφών, *Απομνημονεύματα Σωκράτους*, IV.4.12-25.

¹⁴⁰ *Ο.π.*, 2.37.3.

¹⁴¹ Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1.13.1373b.

¹⁴² Πλούταρχος, *Σόλων* 24.

¹⁴³ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, IV.14.1298a34.

συμμετέχουν λίγοι για να αποφασίζουν για όλα υπάρχει ολιγαρχία. Για τις περιπτώσεις όπου λίγοι αποφασίζουν, ο Αριστοτέλης προβαίνει στις εξής διακρίσεις. Η επιλογή γίνεται με εισοδηματικά κριτήρια. Κατά τον πρώτο τρόπο, το κριτήριο μπορεί να είναι το μέτριο εισόδημα ώστε να συμμετέχουν περισσότεροι. Σε μία μετριοπαθή ολιγαρχία, η επιλογή ορίζεται με κριτήριο τον πλούτο¹⁴⁴. Με τον δεύτερο τρόπο¹⁴⁵ διαβουλεύονται όσοι εκλέγονται και η επιλογή γίνεται με κλήρο, τρόπος που κρίνεται ως δημοκρατικός, γιατί όλοι θεωρούνται ίσοι. Αντίθετα, η επιλογή με ψηφοφορία είναι ολιγαρχικό κριτήριο διότι η επιλογή στοχεύει στους άξιους και άρα υπάρχει ανισότητα. Τρίτος τρόπος είναι η δυναστεία¹⁴⁶ που συνεπάγεται την ολιγαρχία¹⁴⁷ ή τη μοναρχία¹⁴⁸. Όταν οι άρχοντες είναι αιρετοί έχουμε αριστοκρατία¹⁴⁹. Το αριστοκρατικό στοιχείο επιλογής εισέρχεται στην περίπτωση όπου όλοι οι πολίτες αποφασίζουν για ζητήματα ειρήνης και πολέμου αλλά για οτιδήποτε άλλο αποφασίζουν αιρετοί αξιωματούχοι: *ὅταν δὲ τινῶν τινές, οἷον πολέμου μὲν καὶ εἰρήνης καὶ εὐθυνῶν πάντες, τῶν δὲ ἄλλων ἄρχοντες, καὶ οὗτοι αἵρετοί, μὴ κληρωτοί, ἀριστοκρατία ἢ πολιτεία* (Πολιτικά, IV.14 1298b5-8).

Αριστοκρατικά αλλά και πολιτειακά στοιχεία ενέχονται σε περιπτώσεις όπου διακρίνεται ένας συνδυασμός αιρετών, κληρωτών ή από κατάλογο: *ἐὰν δ' ἐνίων μὲν αἵρετοὶ ἐνίων δὲ κληρωτοί, καὶ κληρωτοὶ ἢ ἀπλῶς ἢ ἐκ προκρίτων, ἢ κοινῇ αἵρετοὶ καὶ κληρωτοί, τὰ μὲν πολιτείας ἀριστοκρατικῆς ἐστὶ τούτων, τὰ δὲ πολιτείας αὐτῆς* (Πολιτικά, IV.1298b9-10).

Κατά τον τέταρτο τρόπο διαβουλεύονται ορισμένοι που εκλέγονται με ψήφο και ορισμένοι που εκλέγονται με κλήρο. Ορισμένοι από κατάλογο και ορισμένοι από κατάλογο με κλήρο, ορισμένοι από κατάλογο και ορισμένοι από όλους με κλήρο¹⁵⁰.

Τα κατ' εξοχήν δημοκρατικά στοιχεία¹⁵¹ συνοψίζονται ως εξής: Όλοι οι αξιωματούχοι εκλέγονται από όλους. Υπάρχει κυκλικό ἄρχειν και ἄρχεσθαι. Όλες οι θέσεις επανδρώνονται έπειτα από κλήρωση. Για θέση διοίκησης τίθεται ένα χαμηλό ή καθόλου περιουσιακό όριο και η κατοχή της περιορίζεται στη μία φορά. Η θητεία σε

¹⁴⁴ Ό.π., IV.14 1298a35-40.

¹⁴⁵ Ό.π., IV.14.1298b1-2.

¹⁴⁶ Ό.π., IV.14.1298b2-4.

¹⁴⁷ Ό.π., IV.14.1298b4-5.

¹⁴⁸ Ό.π., IV.14.1292b5-11, IV.1293a26-34.

¹⁴⁹ Ό.π., IV.14.1298b5-12.

¹⁵⁰ Ό.π., IV.14.1298a35-1298b40.

¹⁵¹ Ό.π., VI.1317b-1318a10.

αξίωμα είναι σύντομη. Δεν υπάρχει μονιμότητα σε θέση εξουσίας Η εκλογή σε θέσεις πολιτικών σωμάτων υλοποιείται ύστερα από κλήρωση. Η συνέλευση έχει εξουσία σε όλα. Οι συμμετέχοντες στα πολιτικά δρώμενα πληρώνονται.

Το ολιγαρχικό καθεστώς ορίζεται κυρίως από το γεγονός ότι μερικοί είναι αυτοί που ορίζονται να λαμβάνουν αποφάσεις για το σύνολο των υποθέσεων¹⁵². Το βασικό περιοριστικό κριτήριο πολιτικής συμμετοχής είναι η κατοχή περιουσίας έστω και μικρής. Το κριτήριο της χαμηλής περιουσίας είναι κριτήριο και της πολιτείας ως πολιτεύματος και αξιολογείται ως μετριοπαθές¹⁵³. Όταν είναι κυρίαρχη η εκλογή ως διαδικασία επιλογής τότε αυτό χαρακτηρίζεται ως ολιγαρχικό γνώρισμα: *κατὰ νόμον δ' ἄρχωσιν ὥσπερ καὶ πρότερον, ὀλιγαρχικόν (Πολιτικά IV.14.1298b1)*. Όταν υπάρχει κληρονομικό δικαίωμα έχουμε ολιγαρχικό γνώρισμα επιλογής βουλευτών σε ακραίο βαθμό: *ὅταν δὲ καὶ αἰρῶνται αὐτοὶ αὐτοὺς οἱ κύριοι τοῦ βουλευέσθαι, καὶ ὅταν παῖς ἀντὶ πατρὸς εἰσὶ καὶ κύριοι τῶν νόμων ὧσιν, ὀλιγαρχικὴν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τάξιν ταύτην (Πολιτικά, IV.14.1298b4-5)*.

Προηγήθηκαν τα βασικά γνωρίσματα της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας για να κατανοήσουμε το περιεχόμενο της πολιτείας ως πολιτεύματος διότι ο Αριστοτέλης ορίζει την πολιτεία ως μίξη δημοκρατίας και ολιγαρχίας.

Το μικτό πολίτευμα της πολιτείας

Ο Αριστοτέλης ορίζει το πολίτευμα της πολιτείας ως μίξη ολιγαρχίας και δημοκρατίας: *ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας (Πολιτικά, IV.14.1293b33)*. Αυτή τη μίξη την αναγνωρίζει ως το πλήθος που απαρτίζεται από τους λίγους πλούσιους και τους πολλούς φτωχότερους: *φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον (Πολιτικά, IV.14.1294 a22-24)*.

Το ορθό πολίτευμα για τον Αριστοτέλη ορίζεται από το αν η εξουσία και αυτοί που είναι στην εξουσία επιδιώκουν το κοινό συμφέρον της πολιτείας. Αυτό αγγίζει τις θεσμικές διαδικασίες και στόχους ενός νομοθέτη που θα υλοποιήσει την πολιτειακή οργάνωση σε σχέση με το υλικό που έχει στα χέρια του: *ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία (Πολιτικά, III.1279a36)*. Έτσι, στα ορθά πολιτεύματα συγκαταλέγονται η βασιλεία, η

¹⁵² Ο.π., IV.14.1298a33-34.

¹⁵³ Ο.π., IV.14.1298a35-40.

αριστοκρατία και η πολιτεία, όταν αντίστοιχα στην εξουσία βρίσκονται ο ενάρετος βασιλιάς που επιδιώκει το κοινό συμφέρον, μία ομάδα αρίστων που ορίζονται ως άριστοι με το κριτήριο της αρετής και αναφορικά με την πολιτεία μία ορθή μίξη στους μηχανισμούς της εξουσίας από τους πολλούς και τους λίγους ή αλλιώς τους φτωχότερους και τους πλουσιότερους. Αντίστοιχα, παρεκκλίσεις παρατηρούνται όταν την εξουσία την καταλαμβάνουν ομάδες ή άτομα που επιδιώκουν τα δικά τους συμφέροντα αδιαφορώντας για το κοινό συμφέρον όλης της πολιτείας (*Πολιτικά*, III.1279a22-41).

Ακολουθώντας τον ορισμό περί καλού πολιτεύματος κατατάσσει την πολιτεία στα ορθά πολιτεύματα εφόσον αυτοί που είναι στην εξουσία, δηλαδή το πλήθος ως ο συνδυασμός πλούσιων και φτωχών, επιδιώκει το κοινό συμφέρον για το σύνολο της πολιτείας: *ὅταν δὲ τὸ πλήθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία* (*Πολιτικά*, III.6.1279a34-38).

Από τον φιλόσοφο αναγνωρίζεται ότι υπάρχουν θεσμικές τάσεις μέσα στις πολιτείες καθώς, όταν τα δημοκρατικά κριτήρια τείνουν να επικρατήσουν, τότε η πολιτεία έχει γνωρίσματα δημοκρατίας, ενώ αν κυριαρχούν ολιγαρχικά τότε διαμορφώνεται μία πολιτεία με περισσότερο ολιγαρχικά στοιχεία: *εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας ὡς πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις* (*Πολιτικά*, IV.8.1293b35-36). Η μίξη πλουσίων και φτωχών στην πολιτική συμμετοχή αφορά και στη μίξη των δύο βασικών κριτηρίων που χαρακτηρίζουν το κάθε πολίτευμα ξεχωριστά, δηλαδή τον πλούτο από τη μία και την ελευθερία από την άλλη. Στον ορισμό του περί πολιτείας ο Αριστοτέλης δεν συγκαταλέγει το κριτήριο της αρετής, το οποίο το αποδίδει στα αριστοκρατικά πολιτεύματα¹⁵⁴. Η ορθή μίξη των δύο πολιτικών κριτηρίων και κατά συνέπεια των δύο κοινωνικών ομάδων αποτελεί και τη λύση για μία ισορροπημένη και αστασίαστη πολιτεία¹⁵⁵.

Με άλλα λόγια, η ορθή μίξη συναρτάται με το διανεμητικό δίκαιο στην πολιτεία που είναι ο συνδυασμός πλούτου και ελευθερίας. Η ορθή μίξη ολιγαρχικών και δημοκρατικών στοιχείων στην πολιτεία παρατηρείται όταν δεν είναι σαφής η ταυτότητα του πολιτεύματος. Για παράδειγμα, από τη στιγμή που υπάρχουν περιθώρια

¹⁵⁴ *Ο.π.*, IV.9.1294a10-28.

¹⁵⁵ *Ο.π.*, V.1.1302a9-15.

το πολίτευμα να καλείται από τους πολίτες είτε ολιγαρχία είτε δημοκρατία σε σχέση με τις ομάδες στις οποίες ανήκουν, τότε η μίξις είναι επιτυχής. Προς επίρρωσιν της θέσεως αυτής χρησιμοποιείται το παράδειγμα της Σπάρτης, στο οποίο οι θεσμοί έχουν ολιγαρχικά και δημοκρατικά στοιχεία. Το πολίτευμα που καταφέρει να είναι και τα δύο πολιτεύματα αλλά και κανένα από αυτά, ώστε να μην εγείρονται και επιθυμίες από τους πολίτες για την ανατροπή του, έχει πετύχει την καλύτερη μίξις¹⁵⁶. Η επιτυχημένη πολιτειακή μίξις έχει εξασφαλίσει την αυτάρκεια, αποτρέποντας τόσο την υπερβολική επιθυμία των πολιτών για πολιτική κυριαρχία όσο και την αδιάφορη αποχή τους από αυτήν, καθώς και την επιθυμία για αλλαγή πολιτεύματος¹⁵⁷.

Έτσι, παρουσιάζονται οι τρόποι μίξης της πολιτείας, οι οποίοι διακρίνονται σε τρία είδη: οι πρώτοι δύο αφορούν κριτήρια εισοδηματικά ενώ ο τρίτος αφορά θεσμικούς τρόπους μίξης ανάμεσα σε θεσμικές διαδικασίες δημοκρατίας και ολιγαρχίας. Για παράδειγμα, θα μπορούσαν να υπάρχουν αιρετοί χωρίς εισοδηματικά κριτήρια¹⁵⁸. Επειδή, η ορθή μίξις στοιχείων από τα δύο πολιτεύματα εκβάλλει σε κατά κάποιο τρόπο έλλειψη σαφούς ταυτότητας για το μικτό πολίτευμα, γι' αυτό ίσως ο Αριστοτέλης το ονοματίζει ως πολιτεία.

Η μη ορθή ανάμιξη οδηγεί σε συγκρουόμενες τάσεις ανάμεσα σε τάξεις που αδικούνται ή τάξεις που λόγω εξουσίας γίνονται άπληστες. Γενικό κριτήριο πάντως μιας γενικευμένης ισορροπίας και στις πραγματικές συνθήκες μίας κοινωνίας, όπως η αθηναϊκή δημοκρατία, είναι όταν οι περισσότεροι απολαμβάνουν το κριτήριο της ισότητας, έτσι ώστε να καταπραΰνεται το αίσθημα αδικίας των περισσοτέρων και κατά συνέπεια περιορίζονται και οι πιθανότητες επανάστασης και εμφυλίου πολέμου.

Η διάκριση ανάμεσα σε φτωχούς και πλουσίους ήταν πολλές φορές ρητορικό τέχνασμα προκειμένου να προκληθεί λύπη για την αναφερόμενη κοινωνική ομάδα¹⁵⁹. Άλλες φορές η απορία συμπορευόταν εννοιολογικά με τον άνθρωπο που δωροδοκείται¹⁶⁰. Επίσης, ο όρος άποροι μπορεί να χρησιμοποιείτο για όσους εύπορους ένιωθαν πίεση από τις τριηραρχικές υποχρεώσεις¹⁶¹. Όσοι αναλάμβαναν χορηγικά έξοδα χαρακτηρίζονταν ως εύποροι ή και όσοι όφειλαν να πληρώνουν φόρο

¹⁵⁶ Ο.π., IV.9.1294b15-33.

¹⁵⁷ Ο.π., IV.11.1295b35-41.

¹⁵⁸ Ο.π., IV.9.1294b3-12.

¹⁵⁹ R.K. Sinclair, *Δημοκρατία και συμμετοχή στην αρχαία Αθήνα*. Μτφρ. Ε. Ταμβάκη. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1997, σ. 138.

¹⁶⁰ Βλ. John Thorley, *Athenian Democracy*. London: Routledge, 1996, σ. 33.

¹⁶¹ Δημοσθένης, *Υπὲρ Κτησιφῶντος περί του στεφάνου*, 18.104, 108.

περιουσίας¹⁶². Οι ρήτορες υπολόγιζαν την παρουσία όσων πλήρωναν την εισφορά ή τον φόρο πολέμου, σκοπεύοντας να κερδίσουν την υποστήριξη τους, οι οποίοι φαίνεται ότι είχαν επιρροή στην εκκλησία¹⁶³. Στην πραγματικότητα, οι λειτουργοί¹⁶⁴ μπορούσαν να απασχολούν άλλους στις δουλειές τους. Αυτοί θεωρούνταν πως είχαν αρκετή περιουσία, μπορούσαν δηλαδή να αφιερώσουν λίγο χρόνο και να αντιπροσωπεύουν ένα 20-25% στην Εκκλησία¹⁶⁵. Γενικότερα, στην αθηναϊκή Δημοκρατία, οι άποροι δεν εκμεταλλεύονταν την όποια αριθμητική υπεροχή τους παρά τις όποιες διαμαρτυρίες των φορολογουμένων και οι πλούσιοι φορολογούμενοι προτιμούσαν να συμμετέχουν στην Εκκλησία για να υποστηρίξουν τα συμφέροντά τους. Από ιδεολογική άποψη, για τους εύπορους, η Εκκλησία κρινόταν πιο αξιοσέβαστη από ό,τι τα δικαστήρια, τα οποία θεωρούνταν μέρος διαφθοράς. Πάντως, δεν κυριαρχούσε η τάση των φτωχότερων στρωμάτων να εκμεταλλευτούν τη συμμετοχή στην εκκλησία σε βάρος των πλουσίων, χωρίς βέβαια να μη διαπιστώνονται εκδηλώσεις εκδικητικότητας. Παραδείγματος χάριν, ο οστρακισμός λειτουργούσε ως «φάρμακο» απέναντι σε πιθανή ανισορροπία της πολιτικής ζωής, αλλά και ως εργαλείο εκδίκησης πολιτικών αντιπάλων. Συμπεριφορές αντιζηλίας διαπιστώνονται κυρίως μεταξύ των ηγετικών φυσιογνωμιών, καθώς ήταν διατεθειμένοι να χρησιμοποιήσουν ακραία μέσα για να εξουδετερώσουν πολιτικά τον αντίπαλο¹⁶⁶.

Γενικότερο συμπέρασμα, αίτια στάσεως και μετατροπής του πολιτεύματος σε άλλο, είναι το αίσθημα αδικίας μίας κοινωνικής τάξης σε συνδυασμό με πράξεις απληστίας της άλλης τάξης όταν βρίσκονται σε θέσεις εξουσίας¹⁶⁷.

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει μία μορφή μέσης τάξης στην πολιτεία που πρέπει να έχει τα όπλα και οι πολίτες αυτοί να είναι και οπλίτες. Γι' αυτό και αναγνωρίζεται ένα ελάχιστο περιουσιακό όριο που να δικαιολογεί τη συντήρηση του οπλισμού τους¹⁶⁸. Για τη συμμετοχή της μέσης τάξης στο στράτευμα και στην πολιτεία δεν απαιτείται ηθική σύνεση, αλλά το κριτήριο για τη μετοχή τους περιορίζεται στο οικονομικό όριο. Στην πολιτεία, οι φτωχοί δεν είναι όπως οι φτωχοί της δημοκρατίας

¹⁶² Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1279b18-19.

¹⁶³ A.H.M. Jones, *Athenian Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986, σσ. 35-36, 109-110.

¹⁶⁴ Βλ. John Thorley, *Athenian Democracy*, σσ. 50-70.

¹⁶⁵ R.K. Sinclair, *Δημοκρατία και συμμετοχή στην αρχαία Αθήνα*, σσ. 139-140.

¹⁶⁶ *Ο.π.*, σσ. 200.

¹⁶⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, V.7.1307a.

¹⁶⁸ *Ο.π.*, V.7.1307a και III.6.1279b.

αλλά έχουν ένα εισόδημα ώστε να μπορούν να είναι και οπλίτες και να αποκτούν δικαίωμα να συμμετέχουν στην πολιτική εξουσία, κριτήριο που προσεγγίζει την ολιγαρχία¹⁶⁹.

Αν το κριτήριο για τον άριστο βίο είναι η μεσότητα ως αρετή και το πολίτευμα χαρακτηρίζεται ως μέσο με την έννοια της αρετής, τότε προκύπτει ότι η μέση πολιτεία αναφέρεται στην ικανότητα της αρετής ενώ το μεικτό πολίτευμα στη μείξη των στοιχείων της πολιτείας και κατά συνέπεια, το μέσο με το μεικτό πολίτευμα δεν ταυτίζονται και επομένως το μέσον στη μικτή πολιτεία δεν είναι το μέσον της ενάρετης πολιτείας. Αυτό συνάγεται, διότι το στρατιωτικό μέσο- τμήμα της μικτής πολιτείας δεν κατέχει την αρετή με την έννοια της ενάρετης μεσότητας, αλλά η αρετή που κατέχει είναι η στρατιωτική¹⁷⁰.

Έτσι, διαφαίνεται και η διάκριση της μεικτής πολιτείας από την αριστοκρατία που αφορά μία μέση πολιτεία, η οποία λόγω του ηθικά ενάρετου χαρακτήρα των πολιτών είναι καλύτερη από την πολιτεία-πολίτευμα. Η μέση πολιτεία ορίζεται ως αυτή που έχει μέση τάξη, η οποία περιλαμβάνει ίσους και όμοιους πολίτες, διότι μετριάζονται οι υπερβολικές επιθυμίες τους. Για παράδειγμα, δεν ζητούν την περιουσία των πλουσίων από ζήλια και φθόνο, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται η ασφάλεια του πολιτεύματος και η άμυνά του απέναντι σε επικείμενες στάσεις. Στο σημείο αυτό, διαπιστώνεται ότι ο Αριστοτέλης συσχετίζει την υλική κατάσταση στην οποία βρίσκεται κάποιος με την ηθική του, διότι ο υπερβολικός πλούτος ή η φτώχεια διαμορφώνουν και χαρακτήρες απομακρυσμένους από τη μεσότητα. Επομένως, η απαίτησή του για ισότητα συνοδεύεται και από την ομοιότητα των ανθρώπων που φαίνεται ότι υποδεικνύει έναν αιτιακό συνδυασμό πλούτου και ηθικής ακεραιότητας. Ο μέσος πλούτος επιτρέπει να αναδειχθεί το ήθος που απαιτείται για να προκύψει και η ορθή πολιτική συμπεριφορά όσων θα γίνουν πολίτες που εδράζεται σε μία μορφή φιλίας, η οποία με τη σειρά της, δεν μπορεί παρά να ανάγεται στη μεσότητα. Στην αντίθετη περίπτωση που δε συμβαίνει αυτό, η απομάκρυνση από το μέσον γεννά άκρα που κατ' ανάγκη θα αντιμετωπίζονται μεταξύ τους εχθρικά και οι άνθρωποι ούτε τον δρόμο θα θέλουν να μοιράζονται με τον εχθρό τους¹⁷¹. Με τη μέση τάξη κυρίαρχη, επιτυγχάνεται ισορροπία των δυνάμεων, ώστε λόγω του γεγονότος ότι μηδενίζεται η δυνατότητα και πιθανότητα στάσεως, το μέσο αυτό πολίτευμα κρίνεται ως άριστο. Όσο

¹⁶⁹ Ο.π., VI.6.1320b22.

¹⁷⁰ Ο.π., IV.11.1295a25-41 και IV.11.1295b3-5.

¹⁷¹ Ο.π., IV.2.1295b23-35.

πιο ευρεία είναι η μέση τάξη τόσο ελαττώνονται οι στάσεις¹⁷². Γι' αυτό ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι τείνουν ανταγωνιστικά να κυριαρχεί η μία τάξη έναντι της άλλης σε πόλεις, όπου η μέση τάξη είναι μικρή και ανάλογα με το ποια τάξη κυριαρχεί να εγκαθιδρύεται μία ολιγαρχία ή μία δημοκρατία¹⁷³. Ενισχυτικό στοιχείο της θέσης ότι η μεσότητα στην πολιτική είναι αξιότερη των μίξεων αποτελεί και η προέλευση των νομοθετών. Οι καλύτεροι νομοθέτες είναι μέσης τάξης, όπως ο Σόλων.

Κατά συνέπεια, στη δυνατότητα του εφικτού, οι περισσότερες πόλεις προσεγγίζουν το πολίτευμα-πολιτεία ακόμη και αυτά που έχουν αριστοκρατικά γνωρίσματα¹⁷⁴. Γι' αυτό προτείνει κοινή ανάλυση ανάμεσα σε αριστοκρατία και πολιτεία, ίσως επειδή από την άποψη τεχνικών επιλογών συμμετοχής έχουν κοινά στοιχεία¹⁷⁵.

Αριστοκρατικά πολιτεύματα θεωρούνται τα πολιτεύματα που επιτρέπουν στην εξουσία τους άριστους με κριτήριο δηλαδή την αρετή. Όταν το κριτήριο είναι πλούτος και αρετή τότε ονομάζεται αριστοκρατικό, σε αντιδιαστολή από την ολιγαρχία και την πολιτεία. Όταν το κριτήριο διευρύνεται και αποτελεί συνδυασμό πλούτου, αρετής και αποβλέπει στον λαό, πάλι κρίνεται αριστοκρατικό και ως παράδειγμα ο Αριστοτέλης αναφέρει το πολίτευμα της Καρχηδόνας. Επίσης, αναγνωρίζεται πολιτεία με αριστοκρατικά χαρακτηριστικά¹⁷⁶.

Αριστοκρατικό όμως είναι και το πολίτευμα που συνδυάζει την αρετή και τον λαό, όπως συμβαίνει στη Σπάρτη. Αυτά τα πολιτεύματα τίθενται κάτω από το απόλυτο άριστο της καθαρής αριστοκρατίας. Παράλληλα, ως είδος αριστοκρατίας, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει και το είδος της πολιτείας που ρέπει προς την ολιγαρχία, ίσως με τη λογική ότι η αρετή συνηθίζει να συνοδοιπορεί με την κατοχή περιουσίας¹⁷⁷. Από το απόσπασμα IV.14.1298a35-40 παρουσιάζεται η πολιτεία που τείνει προς την ολιγαρχία, το μέσο πολίτευμα ως το βέλτιστο ή τουλάχιστον κάτω από το απόλυτα βέλτιστο¹⁷⁸.

¹⁷² Ο.π., IV.11.1295b35-IV.1296a8.

¹⁷³ Ο.π., IV.11.1295b35-1296a32.

¹⁷⁴ Ο.π., IV.11.1295a32-35.

¹⁷⁵ Ο.π., IV.11.1295 a34-40.

¹⁷⁶ Ο.π., IV.15.1300b2-11. Βλ. και IV.15.1301 a3- V.1301a30.

¹⁷⁷ Ο.π., IV.7.1293b2-20.

¹⁷⁸ Ο.π., IV.11.1295b35-36.

Στο απόσπασμα II.6.1265b28-32 η πολιτεία παρουσιάζεται ως συχνή πολιτική δομή¹⁷⁹ ενώ η μέση πολιτεία κρίνεται ως ιδιαίτερα σπάνια¹⁸⁰. Ο Αριστοτέλης ως εμπειρικός φιλόσοφος παρουσιάζει ιστορικές περιπτώσεις συγκροτημένης πολιτείας που προέρχεται είτε από μία δημοκρατία είτε από μία ολιγαρχία¹⁸¹.

Συμπερασματικά, ο Αριστοτέλης φαίνεται πως από τη μία αποδέχεται την κατά τάση συμπόρευση πλούτου και αρετής, διότι ο πλούσιος έχει τη δυνατότητα τηςσχόλης που του παρέχει τις ευκαιρίες να είναι ενάρετος, σε αντίθεση με τους πολίτες που εργάζονται για την επιβίωση και δεν έχουν αυτήν την έννοια του ελεύθερου χρόνου και άρα δυσκολότερα ο άπορος έχει ενάρετο χαρακτήρα. Αυτό όμως σημαίνει επίσης, ότι η αρετή δεν ταυτίζεται αλλά διακρίνεται από τον πλούτο, την κατοχή περιουσίας, με αποτέλεσμα να μπορεί να οριστεί ένα πολίτευμα που είναι μέσο ως προς την ενάρετη ικανότητα των πολιτών του, το οποίο διακρίνεται από μία μέση πολιτεία που είναι το αποτέλεσμα της μίξης. Κατά συνέπεια, αν επιχειρούσαμε μία ιεραρχική κατάταξη, θα τοποθετούσαμε ως άριστο πολίτευμα αυτό της μέσης τάξης που κατέχει ενάρετους πολίτες, το οποίο θέτει όμως συγκεκριμένα όρια (μεσότητα) και στην περιουσία για να αποφύγει τις υπερβολές που οδηγούν και σε αλλαγή χαρακτήρα, και ως κατώτερο πολίτευμα, το μεμειγμένο πολίτευμα, διότι θεσμικά η μίξη είναι ανάμεσα σε εύπορους και άπορους με σκοπό την ομαλότητα και δεν ταυτίζονται απαραίτητα στην αρετή.

Γενικά, το πολίτευμα ορίζει τον τρόπο συμμετοχής¹⁸². Πρέπει να εξασφαλίζεται η ισορροπία στη συμμετοχή¹⁸³, ειδάλλως επισυμβαίνει η στάση¹⁸⁴. Προτιμητέα είναι η ισορροπία για μη ανατροπή και εμφύλιο¹⁸⁵. Έτσι, ορισμένοι πρέπει να έχουν λόγο, αλλά όχι να αποφασίζουν¹⁸⁶. Προτείνεται επιπλέον, η δυνατότητα άσκησης αρνησικυρίας¹⁸⁷.

Όσον αφορά τις αρχές και το δικαστικό, διαμορφώνεται μία λίστα με δώδεκα περιπτώσεις συμμετοχής. Όλοι εκλέγονται από όλους με ψήφο. Όλοι εκλέγονται από όλους με κλήρο. Όλοι εκλέγονται από όλους με εκλογές και ψηφοφορία. Όλοι

¹⁷⁹ Ο.π., IV.1288b29-4.

¹⁸⁰ Ο.π., IV.11.1296a38-40. Βλ. και ό.π., IV.1296 a24-31.

¹⁸¹ Ο.π., V.1303a3-25.

¹⁸² Ο.π., IV.1298b12-13.

¹⁸³ Ο.π., IV.1298a13-21.

¹⁸⁴ Ο.π., IV.1298b21-26.

¹⁸⁵ Ο.π., IV.1298b27-30.

¹⁸⁶ Ο.π., IV.1298b33-39.

¹⁸⁷ Ο.π., IV.1298b39-40.

εκλέγονται από μερικούς με εκλογές. Όλοι εκλέγονται από μερικούς με κλήρο. Όλοι εκλέγονται από μερικούς με εκλογές και κλήρωση. Μερικοί εκλέγονται από όλους με εκλογές. Μερικοί εκλέγονται από όλους με κλήρο. Μερικοί εκλέγονται από όλους με εκλογές και κλήρωση. Μερικοί εκλέγονται από λίγους με εκλογές ή με κλήρο ή με εκλογές και κλήρο¹⁸⁸.

Ο Αριστοτέλης προτείνει τη δυνατότητα μίξης των τρόπων, ώστε μία δημοκρατία να έχει ολιγαρχικά στοιχεία ή το αντίστροφο¹⁸⁹. Αυτό που συνάγεται ως εδώ είναι πως η πόλη επιδιώκει οργανωτικούς τρόπους ομαλής συνύπαρξης. Τα άτομα αλληλοεξαρτώνται εξ ανάγκης, διότι δεν μπορεί ο άνθρωπος να ζήσει μόνος του. Επομένως, ανακύπτει ως επίδικο το ζήτημα του συντονισμού. Η εύρεση τρόπων συντονισμού, θα δημιουργήσει μία κατάσταση-σύμβαση, συμφωνία, αναφορικά με τον χαρακτήρα της οργάνωσης της κοινωνίας. Στο σημείο αυτό, το ερώτημα που προκύπτει είναι πώς σταθεροποιούνται οι συμβάσεις. Η απάντηση είναι μέσω του έθους. Αν μία συμφωνία ικανοποιήσει δύο πρόσωπα στην αλληλόδρασή τους, τότε μπορεί να αναπτυχθεί μία προσδοκία για το μέλλον κι έτσι μία συμφωνία ως προς τον τρόπο που θα αντιμετωπίζονται μελλοντικές καταστάσεις. Κάθε τέτοιου είδους συμφωνία θα είναι επαναλήψιμη για τον πληθυσμό που αποδέχεται ή είναι μέσα στο συγκεκριμένο έθος. Η παγίωση μίας σύμβασης δημιουργεί μία τυποποίηση, μία θεσμοποίηση ως επαναλήψιμη συμπεριφορά. Αυτή η οντογένεση εκβάλλει στο αίτημα της καταλληλότητας. Ένα πρόσωπο για να ανήκει σε αυτήν την κοινωνική οργάνωση, πρέπει να συμμετάσχει βρίσκοντας τις κατάλληλες ικανότητες για να ενταχθεί στη θεσμοθετημένη συμφωνία. Η συμμετοχή προϋποθέτει ότι το πρόσωπο έχει τις κατάλληλες ικανότητες για να αναλάβει τον θεσμοθετημένο ρόλο που καλείται να έχει. Το ζήτημα της καταλληλότητας αφορά στα γνωρίσματα του ατόμου. Παραδείγματος χάριν, ο πλούσιος καλείται να φανεί άξιος, να εκδηλώσει τις δυνατότητές του για να ανταποκριθεί σε μία θέση εξουσίας. Ο υποδηματοποιός καλείται να δει αν μπορεί να ανταποκριθεί στον ρόλο του *κρίνειν*. Αυτό μπορεί να πετύχει ή και όχι. Πρόκειται για διαδικασία ανοιχτή. Το πρόσωπο που καλείται να συμμετάσχει σε μία σύμβαση είναι ένας εν δυνάμει δράστης. Η κοινωνικότητα στο σημείο αυτό είναι πραγματική αλλά

¹⁸⁸Clifford Angell Bates Jr., “The Offices and the Institutional Character of Aristotle’s Teaching on Regimes”, αντλημένο από:
https://www.academia.edu/7745774/Draft_of_Aristotles_on_regimes_and_their_institutionalization_Politics_4_chp_14.

¹⁸⁹Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, IV.1300a39-b2.

και ταυτόχρονα αναδυόμενη από τους ίδιους τους συμμετέχοντες. Η κοινωνικότητα δεν μπορεί παρά να προκύψει από τη θεμελιώδη διαδικασία αλληλόδρασης των δραστών απέναντι στην κλήση τους να συντονισθούν, προκειμένου να συνεχίσουν μαζί.

Το ζήτημα της «προτερότητας» της πόλεως

Η διαδικασία συμφωνίας και διαμόρφωσης έθνους που απαιτείται για την ανθρώπινη ευδαιμονία, ανάγεται στην εκ φύσεως «προτερότητα» της πόλης¹⁹⁰. Σύμφωνα με τον Keyt¹⁹¹, το πολιτικό είναι αποτέλεσμα τέχνης και δεν μπορεί να έχει επιχειρήματα από τα φυσικά για να στηριχθεί σε μία αναγωγή στην έννοια της φύσης των *Φυσικῶν* του Αριστοτέλη. Για τον Keyt, η δημιουργία της πόλης είναι αποτέλεσμα τέχνης και ό,τι άπτεται της δημιουργίας από τη δράση της τέχνης είναι τυχαϊκό/κατὰ συμβεβηκός. Όπως η κατασκευή ενός σπιτιού είναι αποτέλεσμα τέχνης από φυσικά υλικά, έτσι και η πόλη είναι αποτέλεσμα τέχνης. Από τα κατά φύσιν οίκους και κώμες δεν προκύπτει η πόλις κατά φύσιν.

Σε αυτού του είδους την ανάλυση εισέρχεται η Andriell Trott, η οποία επιδιώκει να συνταιριάσει το φυσικό με τον ανθρώπινο λόγο προκειμένου να αναπτύξει μία ερμηνεία, κατά την οποία ο λόγος καθοδηγείται από την φύση. Πιο συγκεκριμένα, η Andriell Trott¹⁹², ακολουθώντας τα *Φυσικά* (2.1), επιδιώκει να αναπτύξει ένα επιχειρήμα για τον κατά φύσιν χαρακτήρα της πόλης, βλέποντας μία εσωτερική αρχή κίνησης στην πόλη όπως παραδείγματος χάριν, ένας βιολογικός οργανισμός. Η εσωτερική αυτή αρχή είναι το *βουλεύεσθαι*.

Ο Thornton Lockwood στην κριτική του επισημαίνει ότι το συμμετοχικό *βουλεύεσθαι* δεν συνιστά ειδοποιητικό γνώρισμα όλων των πολιτευμάτων, ενώ τα *Πολιτικά*, αφορούν σε όλα τα πολιτεύματα όπως η τυραννία και η ολιγαρχία, στα οποία η πολιτική συμμετοχή και συναπόφαση δεν είναι κυρίαρχο χαρακτηριστικό¹⁹³. Επιπρόσθετα, σύμφωνα με τον Fred D. Miller¹⁹⁴, υπάρχουν δύο είδη εσωτερικής αιτίας.

¹⁹⁰ Ο.π., I.1253a20-32.

¹⁹¹ David Keyt, "Three Fundamental Theorems in Aristotle's 'Politics'", *Phronesis* 32/1 (1987), σσ. 54-79.

¹⁹² Adriel M. Trott, *Aristotle on the Nature of Community*, σ. 45.

¹⁹³ Thornton Lockwood, "Review of Trott, Aristotle on the Nature of Community" [Book Review], *Classical Journal*.10:08 (2016).

¹⁹⁴ Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 192b24-7.

Μία φυσική τάση όπως του σπόρου να γίνει δέντρο, και η τέχνη ή η επιστήμη που, για παράδειγμα, επιτρέπει στον ασθενή να αυτοθεραπευτεί¹⁹⁵. Ακόμη κι αν η Trott έχει δίκιο και το *βουλεύεσθαι* θεωρηθεί εσωτερικό γνώρισμα της πόλης δεν το καθιστά φυσικό αίτιο. Γιατί τότε, η δράση του *βουλεύεσθαι* μοιάζει περισσότερο με τη δράση του ιατρού που είναι συμπτωματική όταν θεραπεύει τον εαυτό του, παρά με τη φυσική και αναγκαία αιτία του σπόρου να γίνει δέντρο.

Ο Ryan Middleton προσπαθεί να αντιμετωπίσει το πρόβλημα θεωρώντας ότι ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί διαφορετικές ξεχωριστές οντότητες τον οίκο, την κώμη και την πόλη, όπως το βλέπει και αναλύει ο Keyt, αλλά ότι ο οίκος και η κώμη είναι μη ολοκληρωμένες πόλεις¹⁹⁶. Οι προ-πολιτικές αυτές κοινωνίες στην αριστοτελική έννοια της μορφής είναι πόλεις αλλά δεν έχουν αναπτυχθεί στην πληρότητά τους, ώστε να γίνουν πόλεις. Για τον Ryan Middleton, η πόλις μπορεί να παραλληλιστεί με έναν βιολογικό οργανισμό όπως αυτός του ανθρώπου στην ανάπτυξή του, ώστε η κώμη ή ο οίκος να είναι σαν το παιδί πριν γίνει ενήλικος. Έτσι και ο οίκος και η κώμη είναι υπό ανάπτυξη πόλη. Παραβλέπεται όμως το γεγονός ότι οι πολίτες ως συστατικά μέλη της πόλεως έχουν τον δικό τους βαθμό αυτονομίας. Πιο αναλυτικά, η πόλις δεν μπορεί να παραλληλιστεί πλήρως με έναν βιολογικό οργανισμό, διότι τα μέλη του συνόλου του βιολογικού οργανισμού δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα επειδή δεν είναι καθαυτά οντότητες, εξαρτώνται αποκλειστικά από τον οργανισμό και επιτελούν τη λειτουργία τους για τον οργανισμό.

Η πόλη όμως, δεν χαρακτηρίζεται από αυτού του είδους την ολιστική ενότητα. Αυτό που διαφαίνεται στα *Πολιτικά*, (II 2), είναι ότι τα μέλη της πόλης, οι πολίτες έχουν μία μορφή ανεξαρτησίας (*χωριστὸν εἶναι: Μετὰ τὰ Φυσικά*, Δ.8.1017b23-6), διότι δεν καθορίζονται αποκλειστικά από την πόλη με έναν κλειστό ολιστικό τρόπο. Εδώ, αν επικαλεστούμε την έννοια της ελευθερίας, τίθεται το ζήτημα ότι ο ελεύθερος δεν μπορεί να είναι μέλος ενός άλλου, όπως ο δούλος στον κύριό του, δεν αποτελούν ιδιοκτησία κάποιου άλλου, επομένως, αν η πόλη ιδωθεί ως άθροισμα των μελών της, τότε κάθε πολίτης πρέπει να είναι ίσος ως ελεύθερος απέναντι στον άλλο. Κάθε πολίτης αποτελεί προσωπικότητα με τις δικές του δυνατότητες που μένει να καλλιεργηθούν και να αναπτυχθούν όχι μηχανιστικά αλλά στη βάση των εννοιών της ελευθερίας, της

¹⁹⁵ Fred D. Miller Jr., Aristotle on the Nature of Community, by Adriel M. Trott, *Australasian Journal of Philosophy*, DOI:10.1080/00048402.2015.1050421, Published online: 10 Jun 2015, σσ. 417-418.

¹⁹⁶ Ryan Middleton, *The Death and Life of the Polis*. MA Thesis in Philosophy, Queen's University, 2008, σσ. 9-15.

ισότητας, της ευθύνης και της σχέσης των προσωπικών του ενδιαφερόντων στην αλληλεπίδραση με την πόλη και τους συμπολίτες. Κατά συνέπεια, η ενότητα του βιολογικού οργανισμού ή η ενότητα του οίκου δεν είναι ίδια με την ενότητα της πόλης.

Στα *Πολιτικά* (I.4), ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο δούλος είναι αυτός που δεν ανήκει στον εαυτό του αλλά σε κάποιον άλλον¹⁹⁷. Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* (A), υποστηρίζει ότι ελεύθερος είναι αυτός που είναι για τον εαυτό του και όχι για κάποιον άλλον¹⁹⁸. Συνεπώς, ο άνθρωπος, ο πολίτης ως άνθρωπος δεν μπορεί να έχει τον ρόλο του χεριού σε έναν βιολογικό οργανισμό, γιατί το δεύτερο υπάρχει για τον σκοπό του οργανισμού, του όλου, στο οποίο ανήκει αποκλειστικά. Δεν τίθεται ελευθερία για το χέρι στον εαυτό του. Έξω από τον οργανισμό είναι νεκρό χέρι, είναι μόνο κατ' όνομα. Έτσι η ανάλυση οφείλει να συμπορευτεί με ό,τι λέγεται περί συνάντησης διαφορετικών τάξεων, διαφορετικών συμφερόντων και της αναγκαιότητας για συνύπαρξη πολλαπλών συναντήσεων: η στιγμή της συνάντησης για συμβίωση αναδεικνύει τη συν-ανά-δειξη και ανα-γνώριση χαρακτηριστικών, όπως της ισότητας για την σύμπραξη των κανόνων που θα αποτελέσουν το δίκαιο της πόλης.

Πιο συγκεκριμένα, οι κοινότητες ορίζονται ως σχέσεις εξυπηρέτησης συμφερόντων¹⁹⁹. Σε αυτές τις σχέσεις αναπτύσσεται μία αντανάκλαση του ενός στον άλλο²⁰⁰. Δημιουργούνται και αναγνωρίζονται κοινά στοιχεία ανάμεσα σε άτομα και τους ρόλους τους με σκοπό το κοινό συμφέρον στις καθημερινές τους επαφές μέσα από την οργάνωση της πόλεως. Η πόλη αποτελεί το μέσο για την ικανοποίηση των αναγκών τους, οι οποίες αφορούν την επιβίωση αλλά και την ενάρετη ζωή, γεγονός που τις κάνει να υπερβαίνουν τα σύνορα ενός οίκου ή μίας κώμης διότι δεν μπορούν οι τελευταίες να ικανοποιήσουν ανώτερες ανάγκες των ανθρώπων. Η πόλη αποτελεί το μέσο για την ευδαιμονία. Σε αντίθεση όμως με έναν ντετερμινισμό ενός βιολογικού οργανισμού, η φύση δεν προκαθορίζει τις ανθρώπινες κινήσεις και δεν διοχετεύει στους ανθρώπους εκ των προτέρων με συγκεκριμένες επιλογές. Απλώς, παρέχει τη δύναμη στον άνθρωπο ώστε να προβεί σε ενεργεία οργάνωση πολιτικών κοινοτήτων όπου η τάξις τους θα ορίζει υποχρεώσεις με σκοπό το κοινό καλό. Η πολιτική κοινότητα δημιουργείται από τη στιγμή που οι άνθρωποι αναγνωρίσουν μία μορφή ισότητας μεταξύ τους που θα τους ωθήσει προς επιλογές για έναν οργανωμένο τρόπο ζωής. Κατά συνέπεια, η φύση είναι

¹⁹⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1254a8-15, 20.

¹⁹⁸ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 982b25-26.

¹⁹⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1132b31, 1159b25.

²⁰⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, II.1262b23.

που προικίζει με πρακτική ικανότητα τον άνθρωπο για να υλοποιήσει στις σχέσεις του με τους συνανθρώπους για ισότητα, διαβούλευση, επιλογή. Αυτά όμως πρέπει να ανακαλυφθούν και να αναγνωρισθούν από τον ίδιο τον άνθρωπο. Αν η φύση ορίζει την αιτία και τον σκοπό, όλη την ενδιάμεση διαδρομή καλείται να την ορίσει ο άνθρωπος. Ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά* (140a7-15) αναγνωρίζει ότι δεν υπάρχει πρωτότυπο όσον αφορά στη δημιουργία του νόμου έτσι ώστε να υπάρξει μία σχέση προτύπου και αντιγράφου. Επομένως, ο νόμος και ό,τι αυτός αφορά, (δίκαιο, τάξις, πολιτεία), αποτελεί δημιουργία που δεν μιμείται, δεν αναζητά κάποιο πρότυπο αλλά διαμορφώνεται από το κάλεσμα για συνύπαρξη σε σχέση με το τι είναι κυρίαρχο στη δεδομένη ιστορική στιγμή. Η φύση παρέχει στον άνθρωπο τη δυνατότητα της καλής ζωής, γεγονός που συνεπάγεται ότι οι άνθρωποι πρέπει να βρουν, να ασκήσουν και να αναδείξουν στην πράξη τις ικανότητές τους για ενεργοποίηση των τάσεων που τους έχει αποδώσει η φύση προς μία συνύπαρξη του κοινού συμφέροντος. Οι ικανότητες και οι επιλογές που θα ληφθούν στη συγκυρία, θα οργανώσουν μία τάξη, μέσω των νόμων της πόλης που θα την ενδυναμώσουν σε πολιτεία. Το γεγονός ότι η ιστορική συγκυρία θα αναδείξει συγκεκριμένους αλλά και ποικίλους τρόπους οργάνωσης ανά περιοχή, σημαίνει ότι κάθε πόλη εκκινεί με εντολή της φύσης όσο ατελής και απροσδιόριστη είναι. Οι πολιτειακές παρεκκλίσεις δεν παύουν να εξυπηρετούν το φυσικό τέλος του ανθρώπου²⁰¹. Η στιγμή της συνάντησης πολλών ανθρώπων μέσω των οίκων και των κωμών αναδεικνύει και αναγνωρίζει μία ανάγκη, κατά την οποία οι άνθρωποι καλούνται να οριστούν ως πολίτες συναποφασίζοντας τους κανόνες που θα σέβονται στο μέλλον, εδραιώνοντας ένα κυρίαρχο έθος στην πόλη. Επομένως, αυτή η αναγνώριση σημαίνει συμμόρφωση με τους στόχους που θέτει η φύση για τον άνθρωπο.

Η πόλη ως οντότητα που αναδύεται μέσα από συναντήσεις των ανθρώπων των οίκων και κωμών, ως οντολογικά κάτι καινούργιο πρέπει να έχει νέες αιτιακές δυνάμεις σε σχέση με τους οίκους και τις κώμες, διαφορετικά δεν θα υπήρχε κάτι νέο ως δημιουργία. Η ανάδυση αυτή αποτελείται από πολλά επίπεδα, με αποτέλεσμα η πόλη να επηρεάζει αιτιακά και να αναδιαμορφώνει τα γνωρίσματα των συστατικών της. Κατά συνέπεια, η πόλη δεν προέρχεται από τη συνένωση στοιχείων των οίκων και των κωμών διότι τα γνωρίσματα της πόλης είναι εξωτερικά και υπεράνω ενός αθροιστικού συνδυασμού των οίκων/κωμών. Για παράδειγμα, η ιδιότητα ενός μολυβιού να έχει

²⁰¹ Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal*, σσ. 102-107.

μεγαλύτερο μήκος από τα υπόλοιπα μέσα σε μια μολυβοθήκη δεν συναρτάται με τα εσωτερικά γνώρισμα του συγκεκριμένου μολυβιού διότι με την προσθήκη ενός μακρύτερου μολυβιού στην μολυβοθήκη, το εν λόγω μολύβι παύει να έχει την ιδιότητα που του αποδόθηκε ως μακρύτερου. Ομοίως, η πόλη δεν είναι εσωτερικό γνώρισμα των χαρακτηριστικών των οίκων. Η πόλη ως νέα οντότητα αφορά νέα χαρακτηριστικά που επηρεάζουν αιτιακά τα επίπεδα που την συναπαρτίζουν. Πρόκειται για μία νέα ζωντανή οντότητα όπου ζωντανό σημαίνει αλληλεπίδραση και σχέσεις ανοιχτές προς διαμόρφωση, γι' αυτό και προκύπτουν ποικίλες πολιτειακές διοργανώσεις. Έχουμε μία μη-γραμμική πορεία εξέλιξης σε αντίθεση με μία γραμμική πορεία ανάπτυξης όπως αυτής του βιολογικού οργανισμού. Εξ ορισμού, κάθε δημιουργήμα μη-γραμμικό είναι μία έκφανση αιτιακών κατηγορημάτων που δεν προκύπτουν αθροιστικά από τα χαμηλότερα επίπεδα, παραδείγματος χάριν, η πόλη από τους οίκους και τις κώμες. Κατά συνέπεια, κάθε μη-γραμμικό φαινόμενο είναι μία νέα ανάδυση, η οποία με τη σειρά της επηρεάζει αιτιακά τα υπόλοιπα επίπεδα. Γεννά νέες τιμές αληθείας σπουδαιότερες ως προς την αυτάρκεια και την ανώτατη μορφή ευδαιμονίας μέσω της πόλης, ώστε με αυτούς του όρους να ερμηνεύεται η προτερότητα²⁰² και αναγκαιότητα της πόλης ως τελειότερης κοινωνικής οργάνωσης. Το φύσει λοιπόν φαίνεται να αφορά στην ανθρώπινη βούληση που βλέπει την πόλη ως λογικό επακόλουθο της φυσικής συνύπαρξης. Η έλλογη βούληση καθιδρύει την πόλη: *τὸ δ' ἡσυχάζειν μὴ μετέχοντα τὸν δῆμον* (*Πολιτικά* II.1272a40 και I.1253a14-20).

Η σημασία του λόγου στην πολιτειακή διαμόρφωση

Στα *Πολιτικά* (III.1274b32-41 και III.1274b41-1276b15) ο πολίτης λόγω του διαφορετικού πολιτεύματος που τον καθορίζει, προσδίδει διαφορετικά χαρακτηριστικά στην έννοια του πολίτη. Για να γίνει μία συζήτηση που θα περιλαμβάνει αυτούς τους διαφορετικούς ορισμούς απαιτείται ένα κοινός τόπος συνάντησης. Απαιτείται ένα άνοιγμα σε έναν χώρο εξίσωσης και ισότητας προκειμένου να αναδειχθεί η συζήτηση, διαφορετικά, οι γνώμες περί πολιτευμάτων δε θα ήταν δυνατόν να καταστούν επικοινωνήσιμες στους άλλους. Έτσι, ο δημοκρατικός μπορεί να ακούει για την αξία των λίγων, ο ολιγαρχικός να ακούει για τις αξίες των πολλών, όπως η ελευθερία και η ισότητα. Ο φιλόσοφος αναζητά αυτό το κοινό στοιχείο που θα δημιουργήσει την

²⁰² Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a24-25.

πολιτική επιστήμη. Ο χώρος αυτός είναι η ίδια η θέσπιση της πολιτικής. Σε αυτόν τον χώρο αναδεικνύεται το περιεχόμενο της πολιτικής ως επίδικο ζήτημα και επιδιώκεται η θέσπιση του πολιτικού υποκειμένου. Η πολιτική, επομένως, φαίνεται ότι είναι η ρήξη στη λογική της *ἀρχῆς*. Κατά συνέπεια, η ουσιαστική εργασία της πολιτικής είναι η διαμόρφωση της βάσης της και η ανάδειξη της ασυμφωνίας, ως παρουσίας δύο ή περισσότερων κόσμων μέσα σε έναν²⁰³.

Η συγκεκριμένη αριστοτελική συλλογιστική αναπτύσσεται και στα *Τοπικά*, κατά την πραγμάτευση και παρουσίαση της οικείας μεθόδου. Πρόκειται δηλαδή για μία διαλεκτική μέθοδο, σύμφωνα με τον Αύγουστο Μπαγιόνα²⁰⁴, που συγκεντρώνει τα *ἔνδοξα* ως οικεία για να τα θέσει ως βάση εκκίνησης του διαλεκτικού συλλογισμού: «ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις» (*Τοπικά*, Α.100b21-23). Ο διαλεκτικός συλλογισμός δηλαδή, έχει ως αφετηρία τις γενικά αποδεκτές πεποιθήσεις «τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων». Σκοπός είναι η αλήθεια και η γνώση σε σχέση με την «δίωξιν καὶ τὴν φυγὴν»²⁰⁵.

Στη διαλεκτική αυτή, οι λόγοι αρχίζουν να προσβλέπουν προς ένα όλον που αχνοφαίνεται να έχει τάξη στη βάση ενός κοινού αγαθού με τη συνδρομή του λόγου. Με πιο αφηρημένες καθολικές έννοιες, ο λόγος επιδιώκει την εύρεση της φυσικής τάξης στο αγαθό. Αυτό το σχήμα σκιαγραφεί την πολιτική ως φυσική επιστήμη, με τους πολίτες να είναι μορφές-εκφάνσεις αυτού του σχήματος.

Η πορεία αυτή απαιτεί πολίτες που θα αποφασίσουν να επιλέξουν να ακούσουν τον συμπολίτη τους. Το άτομο ως πολίτης καλείται να αδράξει την ευκαιρία για να γίνει υπεύθυνος. Αυτό σημαίνει ότι θα αποφασίσει να ακούσει και να ανοιχτεί στον συνομιλητή του, ώστε να ξεκινήσει μία διαλεκτική προκειμένου να βρεθεί μία κοινή βάση πορείας. Εάν ο συνομιλητής ανταποκριθεί, ανοίγει ο δρόμος για μία κοινή αναζήτηση. Το κοινό σημείο όλων είναι τα πολιτικά έργα. Ο σκοπός της πολιτικής οφείλει να αφορά όλη την πόλη και κατά συνέπεια τα συστατικά της στοιχεία, τους πολίτες της. Επομένως, αναδεικνύεται ο καθολικός της χαρακτήρας. Η καθολικότητα

²⁰³ Ο.π., II.1274a34- III.1275b17.

²⁰⁴ Αύγουστος Μπαγιόνας, *Ελευθερία και Δουλεία στον Αριστοτέλη*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2003, σσ. 79,107-108.

²⁰⁵ Για τη διαλεκτική ως μέθοδο βλ. και Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.1260a40, όπου η μέθοδος δεν διακρίνεται από τη σκέψη. Πρβλ. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, XIII.1 1088a1· *Ἠθικά Νικομάχεια*, I.1.1094a1-2, I.7 1098a28-31, I.3.1095a, X.9.1181a, VI.2.1139a20-25 και 1139a33-35, VI.1.1139a10-15, VI.4.1140a1-3, I.3.1094b20· *Τέχνη Ρητορική*, I.1.1354a1-7, 1355a, 1357a3-10, 1356b1-10, 1356a25.

αφορά στους πολίτες και τίθενται θέματα δικαιοσύνης που αφορούν όλους και έτσι αναδεικνύεται η έννοια του κοινού. Στο κοινό προσβλέπει ο πολιτικός ή ο νομοθέτης. Έτσι γίνεται ένα βήμα παραπέρα από τα συμφέροντα των πλουσίων ή των φτωχών, των δημοκρατικών ή των ολιγαρχικών, των πολλών ή των λίγων.

Η αλήθεια του ολιγαρχικού είναι η ατομική προσπάθεια και η επιδίωξη των τιμών προς όφελός του. Η αλήθεια του δημοκρατικού αφορά στην ισότητα και την ελευθερία. Ο ολιγαρχικός εναντιώνεται είτε στην ποσοτική είτε στην ποιοτική πολλαπλότητα λόγω της άγνοιάς του για το τι σημαίνει η πραγματική αξία της έννοιας του πλούτου που είναι η αρετή. Οι φιλόσοφοι είναι ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς που αναζητούν κάποιο είδος πλούτου· ως δημοκρατικός αναζητεί το κοινό κριτήριο με το οποίο θα μετράται το δίκαιο. Παράλληλα, λειτουργεί ως ολιγαρχικός από την άποψη ότι ανήκει στους λίγους που φιλοσοφούν. Από την άλλη όμως, η ψευδαίσθηση του φιλοσόφου ότι είναι αντικειμενικός στην κρίση του τον κάνει να ξεχνά ότι έχει κι αυτός σώμα που θέλει να ζήσει και άρα πρέπει να προωθήσει τα συμφέροντά του γι' αυτό και πρέπει να προωθηθεί στον κοινό βίο προκειμένου να εξασφαλίσει συμφέροντες όρους της δικής του ύπαρξης²⁰⁶.

Το άθροισμα των σωμάτων των πολιτών και των σωματικών αναγκών και παθών δεν μπορεί να πετύχει ένα όλον. Η μορφή όμως μπορεί. Η μορφή υπερβαίνει το σώμα και η πόλη ως πολιτικός ανήρ αποτελείται από νου και σώμα. Ο νους πρέπει να επιλέξει να ακολουθήσει το δρόμο της ολοκλήρωσης. Ο νους καλείται να δει ως όλον την πολλαπλότητα κανονικοποιώντας τα σώματα. Στη συνάντηση των σωμάτων ο λόγος γίνεται δημόσιος έχοντας μαζί του και τις διαφωνίες. Το όλον δημιουργείται όταν οι σκέψεις μοιράζονται. Το καλύτερο πολίτευμα είναι ο συνδυασμός ικανότητας και επιλογής για μία ζωή σύμφωνα με την αρετή. Εδώ, επειδή ο λόγος είναι δημόσιος, το πολιτικό γνώρισμα του «από κοινού» δημιουργεί και την πολιτική συλλογικότητα.

Ο λόγος είναι που επιτυγχάνει τη συμμετοχή. Ο ολιγαρχικός μαθαίνει από τον φιλόσοφο τα όρια του πλούτου και το ορθό περιεχόμενο της έννοιας του πλούτου, αν είναι να φερθεί και να σκεφτεί ορθά πολιτικά δηλαδή καθολικά. Ο φιλόσοφος μαθαίνει από τον ολιγαρχικό το αναγκαίο της δύναμης και της ιδιοκτησίας. Το αγαθό καθώς στοχεύεται είναι ανολοκλήρωτο, και άρα κάνει τον πλούσιο ολιγαρχικό να δει ότι η ιδιοκτησία έχει όρια και κατέχεται, ενώ το αγαθό είναι ανερμάτιστο και άρα διαφέρουν.

²⁰⁶ Winthrop Delba, *Aristotle: Democracy and Political Science*. Chicago: University of Chicago Press, 2018, σσ. 77-84.

Ο φιλόσοφος, ως μέλος της πόλης, οφείλει να ανοιχτεί σε αυτήν με το να κάνει τη φιλοσοφία του πολιτική και να μιλά στους πολίτες για το δίκαιο και για το μέσο. Έτσι και ο φιλόσοφος από ανάγκη τείνει προς το καθολικό. Ως θνητός δεν μπορεί παρά να δει σοβαρά τους νόμους της πόλης. Σε αυτό το σημείο διαπιστώνεται πως από τη μία ο καθένας έχει ένα προσωπικό συμφέρον και από την άλλη και μία ανάγκη, μια επιθυμία για συνύπαρξη. Το πολιτικό ανακύπτει και τίθεται πάνω από τα ατομικά συμφέροντά όταν το αγαθό γίνει αντικείμενο σκέψης με όρους συλλογικότητας. Αυτή όμως η πολλαπλότητα δείχνει ότι η φύση του πολιτικού είναι συμμετοχική. Η συμμετοχή σε αυτήν την σκέψη του όλου ενώνει τις ατομικές μονάδες. Παράλληλα, η φύση όμως του πολιτικού δεν είναι γνωστικά προδεδωμένη, αλλά πρέπει να τη σκεφτεί κανείς. Και αυτό το αποπειράται η τέχνη της πολιτικής που μετουσιώνεται σε επιστήμη. Για να γίνει αυτό απαιτείται ο νους για να σκεφτεί το όλον ως κοινό συμφέρον, ένας νους που δρα κοινῇ, από κοινού ενώ με το *βουλεύεσθαι* και το *προαιρεῖσθαι* τίθενται προς συζήτηση τα «ένδεχόμενα ἄλλως ἔχειν». Πρόκειται για κοινής βάσης θέματα τα οποία οι πολίτες βιώνουν και άρα έχουν έναν βαθμό γνώσης, που επιτρέπεται από το πολίτευμά τους. Οι κοινοί τόποι που ενδέχεται να εντοπισθούν εκκινούν τη διαλεκτική.

Αξιολόγηση Πολιτευμάτων

Τα πολιτεύματα μέσα από συγκρίσεις μπορούν να κατανεμηθούν σε βέλτιστα και χειρίστα για τον πρόσθετο λόγο ότι αποτελούν μία συλλογικότητα πολιτών που αλληλοεπιδρούν, αλληλοεπηρεάζουν και αλληλοσυνθέτουν το περιεχόμενο του αγαθού χωρίς να είναι προδεδωμένο. Όπως για παράδειγμα, το μπρόκολο είναι πιο ωφέλιμο από ένα γλυκό, έτσι και στο πολιτικό διακύβευμα το εμπειρικό βίωμα απαιτεί έναν φρόνιμο νου που να δει σοβαρά και υπεύθυνα τη σχέση του με τον λόγο και τα πάθη, αλλά και τη δέσμευσή του απέναντι στο πολιτικό διακύβευμα. Έτσι, η φρόνηση και η πολιτική ανθρωπολογία, που αρχίζει να αναδιπλώνεται, προσβλέπουν προς μία ευδαιμονία μέσω του πολιτικού ανθρώπινου τρόπου, όπου όπως τονίστηκε προηγουμένως, η ευδαιμονία είναι η αρχή της πολιτικής επιστήμης. Όσοι δρουν στο πλαίσιο του οίκου και της πόλης, συνυπολογίζοντας και το απρόβλεπτο της εκάστοτε στιγμής και των απαιτήσεών της²⁰⁷, θα αποφασίσουν για το τι πρέπει να επιδιώκεται και τι να αποφεύγεται στη βάση του συμφέροντος της πόλεως ως κοινού συμφέροντος.

²⁰⁷ Αριστοτέλης, *Φυσικά*, Β κεφ. 6.

Σύμφωνα με Martha C. Nussbaum και τον Hilary Putnam, έχουμε να κάνουμε με σύγκριση ανάμεσα σε καλύτερες και χειρότερες καταστάσεις πολιτικών υπολογισμών²⁰⁸. Η σύγκριση γίνεται βάσει ορισμένων κριτηρίων, στο πλαίσιο των οποίων ίσως κρίνονται και οι θεωρητικές και οι υλικά διαμορφωμένες πόλεις. Τα κριτήρια συγκεφαλαιώνονται ως ακολούθως²⁰⁹: α) Σύγκριση του προτεινόμενου πολιτεύματος με τα ισχύοντα, όπως για παράδειγμα, το πολίτευμα που προτείνει ο Σωκράτης είναι κατώτερο από τα ισχύοντα γιατί η κοινοκτημοσύνη δεν έχει τα αναμενόμενα αποτελέσματα όπως η ατομική ιδιοκτησία²¹⁰. β) Ως εξωτερικό κριτήριο, σύγκριση με το ιδανικό πολίτευμα, όπως για παράδειγμα η πρόταση του Σωκράτη ως προς την ευτυχία των πολιτών (II.1269a29-34)²¹¹. γ) Ως εσωτερικό κριτήριο, διερεύνηση της συμφωνίας των θεσμών με τον σκοπό του νομοθέτη. Πρέπει να υπάρχει συνέπεια, συνοχή, συνεκτικότητα, στο τέλος του συντάγματος και στους θεσμούς που τείνουν να οργανωθούν βάσει αυτού. Αν, ενδεικτικά, το δημοκρατικό πολίτευμα στοχεύει στην ελευθερία των πολιτών και οι θεσμοί δεν το επιτρέπουν, τότε υστερεί σε συνεκτικότητα, είναι εσωτερικά ασυνεπές. δ) Το κριτήριο της θεμελιώδους αξίας που μπορεί να επικαλυφθεί από το εξωτερικό κριτήριο, εξετάζεται δηλαδή η ορθότητα της υπόθεσης του προτεινόμενου πολιτεύματος. Παραδείγματος χάριν, αν τέλος της θεμελιώδους υπόθεσης της Σπάρτης είναι η στρατιωτική αρετή, τότε η υπόθεση της σπαρτιατικής πολιτείας αποτυγχάνει να θέσει πλήρως το τέλος της πολιτείας της, γιατί η στρατιωτική αρετή είναι μόνο ένα μέρος της αρετής, ώστε το στρατιωτικό μέρος να υπερκαλύπτει το ενάρετο μέρος²¹². ε) Η επιβίωση του πολιτεύματος.

Συνεπώς, τα κριτήρια είναι μία μίξη εμπειρικής παρατήρησης και θεωρητικής σύγκρισης.

Παράλληλα, είναι αδύνατον να προσδιοριστεί σε πληρότητα η πολιτική κατάσταση, όταν οι αποφάσεις συναρτώνται με εξωτερικούς παράγοντες που λογικά δεν μπορούν να προσδιοριστούν επακριβώς. Δεδομένης αυτής της αδυναμίας, ασκήθηκε κριτική στις έννοιες του Αριστοτέλη περί κενότητας στο περιεχόμενό τους.

²⁰⁸ Martha C. Nussbaum & Hilary Putnam, “Changing Aristotle’s Mind”, in: Martha C. Nussbaum & Amelie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*. Clarendon Press, 1992, 27-56.

²⁰⁹ Thornton Lockwood, “Judging Constitutions: Aristotle’s Critique of Plato’s Republic and Sparta”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99 (2017), 353-379.

²¹⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, II.1263a2, a22, a30-31, II.1266a36-39.

²¹¹ *Ο.π.*, II.1264b16-24, VII.7.1329a21-26, II.1265a17-18.

²¹² Thornton C. Lockwood Jr., “Polity, Political Justice and Political Mixing”, *History of Political Thought*, 27/2, (2006), 207-222.

Για παράδειγμα, ως προς τις έννοιες της διανεμητικής και διορθωτικής δικαιοσύνης, η έννοια της διανεμητικής δικαιοσύνης ανάγεται στην έννοια της αξίας που είναι διαφορετική σε κάθε πολίτευμα και το περιεχόμενό της εξαρτάται από τους όρους που θέτει το εκάστοτε πολίτευμα. Πιο συγκεκριμένα, αξία για τη δημοκρατία έχει η ελευθερία²¹³ και η ισότητα²¹⁴ και κατά συνέπεια, η διανεμητική δικαιοσύνη στη δημοκρατία λαμβάνει μία αριθμητική ισότητα. Στην ολιγαρχία κριτήριο αξίας αποτελεί ο πλούτος ή η καταγωγή, ενώ στην αριστοκρατία η αρετή. Το περιεχόμενο της διανεμητικής δικαιοσύνης καθορίζεται από τα ίδια τα πολιτεύματα. Από την άλλη, η έννοια της διορθωτικής δικαιοσύνης αφορά στην αποκατάσταση μιας αδικίας υπό το πρίσμα των εννοιών του «κέρδους» και της «ζημίας» «εἰ δὲ μὲν ἀδικεῖ δ' ἀδικεῖται, καὶ εἰ ἔβλαπεν ὁ δὲ βέβλαπται»²¹⁵, ώστε να αποδοθεί στον τελευταίο το μερίδιο που του αφαιρέθηκε από τον πρώτο, χωρίς να ενδιαφέρεται για πιθανή ανισότητα μεταξύ τους. Έτσι το κέρδος και η ζημία αντιπροσωπεύουν το περισσότερο και το λιγότερο και η μεσότητα των δύο αυτών εννοιών είναι το ίσον, το οποίο είναι το δίκαιο («ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἴη τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, V.1132a20-21). Παρ' όλα αυτά, η βάση για την αδικία πρέπει να αναζητηθεί σε ένα ουσιαστικό σύστημα αξιών που υπερβαίνει τον φορμαλιστικό χαρακτήρα της διορθωτικής δικαιοσύνης. Έτσι, ο Josef Esser αναγνωρίζει μία κενού περιεχομένου ιδέα διανεμητικής δικαιοσύνης λόγω αυτού του καθαρού φορμαλιστικού χαρακτήρα της²¹⁶, η οποία, δύναται να πληρωθεί με όποιο περιεχόμενο επιτρέπει η συγκυρία, σε συνδυασμό με την αλληλεπίδραση και σύγκρουση που ενδέχεται να έχουν οι δύο ασυμφιλίωτες έννοιες της μοίρας και του λογικού σχεδιασμού. Ο Ernest J. Weinrib αρνείται τον πρακτικό ρόλο της έννοιας της δικαιοσύνης και θεωρεί κενές περιεχομένου και τις δύο έννοιες δικαίου στον Αριστοτέλη²¹⁷. Σύμφωνα με το σκεπτικό του, μπορεί ο Αριστοτέλης να δηλώνει ότι το δίκαιο αφορά μία ισότητα στις συναλλαγές αλλά δεν διασαφηνίζει σε τι συνίσταται αυτή η ισότητα.

Ο αντίλογος σε αυτές τις προσεγγίσεις του Αριστοτέλη θα μπορούσε να είναι ότι η απροσδιοριστία των αριστοτελικών εννοιών αποτελεί θετικό στοιχείο της δυναμικότητας της θεωρίας του που είναι σύμφωνη με την καθημερινότητα. Η

²¹³ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, V.3,1131a18-29.

²¹⁴ *Ο.π.*, VI.1.1317b3-10.

²¹⁵ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, V.1132a5-6.

²¹⁶ Izhak England, *Corrective and Distributive Justice, From Aristotle to Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 2009, σ. 185.

²¹⁷ *Ο.π.*, σ. 192.

απροσδιοριστία στο σημείο αυτό της πολιτικής διαδικασίας αποτελεί συνεκτικό στοιχείο της πολιτειακής συγκεκριμενοποίησης, καθώς περνά μέσα από αστάθεια, διαφωνίες, συγκρούσεις, αναμένοντας συμφωνίες και συμβιβασμούς. Οι ταυτότητες των προσώπων μίας πολιτικής κοινωνίας κατά την οργάνωσή τους χ και ψ αναταυτοποιούνται, εφόσον αντιμετωπιστούν κατ' αρχήν ως αυτόνομες και αυτοπροσδιοριζόμενες μονάδες. Έτσι, ο πλούσιος καλείται να αναλάβει την εξουσία ή ο λαός και, πέραν των εργασιών του, να συμμετέχει στις συνελεύσεις. Διαπιστώνονται λοιπόν οι δυνατότητες για επανακαθορισμό του πλαισίου λειτουργίας των μονάδων ενός συστήματος. Παραδείγματος χάριν, έστω η κυρίαρχη σχέση άρχοντος και αρχομένου σε μία δημοκρατία, οι άνθρωποι δεν είναι παθητικοί δέκτες αλλά μονάδες που μπορούν να αλλάξουν τις δεδομένες σχέσεις εξουσίας, προς την ολιγαρχία ή την αριστοκρατία. Σε αυτό το πλαίσιο, όταν έχουμε να κάνουμε με πράξεις και ανθρώπινες συμπεριφορές, ο λόγος μας δεν μπορεί παρά να είναι γενικός. Στις συγκεκριμένες περιστάσεις όπου καλούμαστε να λάβουμε αποφάσεις πρέπει να το κάνουμε σε σχέση με το τι απαιτεί η συγκεκριμένη στιγμή, όπως συμβαίνει στην ιατρική ή στη διακυβέρνηση του πλοίου²¹⁸.

Η τάξις της πόλεως μέσω του πολιτεύματος αποτελεί συνθήκη θεσμισμένη ως συμφωνία μέσω του έθνους που διαχέεται και αποκρυσταλλώνεται μέσα από θεσμισμένες συμπεριφορές όπως της δικαιοσύνης, των νόμων της παιδείας, της εκπαίδευσης, αλλά και της πολιτικής φιλίας²¹⁹. Αυτό βέβαια αφορά άτομα που αναλαμβάνουν ευθύνες και αλληλεπιδρούν δημιουργώντας καταστάσεις και σχέσεις που δεν είναι προκαθορισμένες από κάποιο σχέδιο, υπό την έννοια ενός *a priori* σχεδίου που θα χαρακτήριζε τη νομοτέλεια ενός οργανισμού, παραδείγματος χάριν, ο σπόρος να γίνει δέντρο. Έτσι, στα *Πολιτικά* (I,2), όταν ο Αριστοτέλης δηλώνει τον φύσει χαρακτήρα της πόλεως δεν μπορεί να εννοεί αυτό το κατά φύσιν του φυσικού οργανισμού. Εφόσον οι πολίτες μπορούν να φέρουν αλλαγές στο πολίτευμα της πόλης και στην πόλη την ίδια, η πόλις μπορεί να ιδωθεί ως αναδυόμενη ιδιότητα της κοινωνίας υπό την έννοια ότι επηρεάζει με το πλαίσιο της τα μέλη της, αλλά και τα

²¹⁸ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, II.1104a4-10: «ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπων καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιοῦτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τάκριβες· οὕτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὕθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς».

²¹⁹ Για τον ορισμό της πολιτικής φιλίας βλ. παρακάτω.

μέλη της μπορούν να επιφέρουν αλλαγές σε αυτήν. Δεδομένου ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να συμμετέχει στην πολιτική δραστηριότητα, συνεπάγεται πως πρέπει να ανήκει σε μία πολιτική κοινότητα, γεγονός που του παρέχει νέα γνωρίσματα και δυνατότητες για ολοκλήρωση. Χωρίς αυτή τη δυνατότητα αλλά και την ανάγκη του *ἀνῆκειν* στο πολιτικό, οι δυνάμει πολιτικές του δεξιότητες παραμένουν απραγματοποιήτες.

Ο αξιακός διαμοιρασμός της εξουσίας

Στο πλαίσιο αυτό, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως το αριστοτελικό *κατ' εὐχὴν* πολίτευμα θέτει τις γενικές συνθήκες που θα μπορούσε ο νομοθέτης να εκμεταλλευτεί σε σχέση με το υλικό που έχει στην πραγματικότητα, γι' αυτό και ορθώς βρίσκεται ως βιβλίο VII στα *Πολιτικά*. Ο Αριστοτέλης τονίζει ότι στο συγκεκριμένο σημείο θα ερευνηθούν οι προϋποθέσεις για τη σύσταση της ευκταίας πόλης. Οι προϋποθέσεις αυτές θα έχουν τη μορφή ευχών. Αυτό σημαίνει ότι τίποτε από αυτά δεν αποκλείεται ως αδύνατο. Μάλιστα χρησιμοποιεί μία αναλογία σύμφωνα με την οποία παραλληλίζεται ο πολιτικός με τον τεχνίτη. Όπως ο τεχνίτης και ο ναυπηγός χρειάζονται τα κατάλληλα υλικά για την εργασία τους, έτσι και ο πολιτικός και ο νομοθέτης πρέπει να έχουν τα κατάλληλα υλικά για τη δική τους εργασία²²⁰.

Επομένως, οι υποθέσεις αποτελούν ένα γενικό πλαίσιο, οι οποίες από μόνες τους δεν αποτελούν πρότυπο ιδεατό που πρέπει να επιδιωχθεί αλλά ο νομοθέτης στην κάθε συγκεκριμένη κατάσταση που έχει μπροστά του θα εξετάσει ποιες από αυτές διαθέτει, ώστε να τις εκμεταλλευτεί και να προκύψει η πολιτειακή πρόταση που θα τις αξιοποιήσει με τον βέλτιστο τρόπο.

Παραδείγματος χάριν, σε μία πολιτεία ενδέχεται να υπάρχουν βάνανσοι πολίτες, οι πολίτες δηλαδή που δεν ξεπερνούν τις αρετές της τέχνης του επαγγέλματός τους: *τὸ γὰρ βάνανσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν* (*Πολιτικά*, VII.1329a19-21). Το πρόβλημα της ικανότητας στο πολιτικό *συμμετέχειν* αντιμετωπίζεται, πρώτον με την παιδαγωγική οργάνωση του πολιτεύματος και δεύτερον, με την ένταξη των μη *educabilis* στις πολιτειακές διαδικασίες που είναι συμμετοχικές υπό προϋποθέσεις που θέτει ο νόμος του

²²⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VII.1325b35-VII.1326a5.

πολιτεύματος. Ο νόμος είναι το εμπόδιο για να μην κυριαρχήσουν οι απειλές για την πολιτειακή ισορροπία από ανίκανους πολίτες²²¹.

Λοιπά λειτουργικά προβλήματα της πολιτείας οφείλονται στη γεωγραφία της περιοχής. Υπάρχουν σημεία στον Αριστοτέλη όπου η πολιτική συμπεριφορά επηρεάζεται από τον τόπο κατοικίας. Πιο συγκεκριμένα, θεωρεί πως τα έθνη της Ασίας υστερούν σε ψυχικό σθένος. Πρόκειται για ψυχική δύναμη που προσφέρει σε όσους κατέχουν την πολιτική ικανότητα για εξουσία και σε περίπτωση που δεν υπάρχει στον άνθρωπο, τον μετατρέπει σε δουλοπρεπή, ενώ ο θυμός είναι εξουσιαστικός και ακατάβλητος. Για το ελληνικό γένος, ακριβώς επειδή κατέχει αυτή την ικανότητα σε συνδυασμό με τη διάνοια, καθίσταται εφικτός ο συνδυασμός ελευθερίας και πολιτικής οργάνωσης, με την προϋπόθεση να εξασφαλίζεται ενιαία πολιτειακή οργάνωση²²². Το θυμοειδές διακρίνεται σε άρχον και ελεύθερον και συμβάλλει στο μέγιστο πολιτευόμενον και δυνάμενον *ἄρχειν* πάντων, μιας πολιτείας²²³. Από την άλλη, βέβαια, ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει το ζήτημα της πολιτικής συμμετοχής πολυπαραγοντικά, με συνέπεια να αναγνωρίζει την περίπτωση της Καρχηδόνας ως ξένη πολιτεία που συγκρίνεται με τις ελληνικές πολιτειακές αναπτύξεις, γεγονός που αποδεικνύει ότι ο φιλόσοφος δεν είναι τόσο απόλυτος στις διαχωριστικές γραμμές ξένων και Ελλήνων. Μάλιστα, συγκριτικά αναγνωρίζει σε σημεία ως καλύτερο το πολίτευμα της Καρχηδόνας από της Σπάρτης και της Κρήτης²²⁴. Επιπρόσθετα, στα *Πολιτικά* αναγνωρίζει σύγχρονα πολιτειακά σημεία ως ξένης προέλευσης και ότι μάλιστα αυτά τα στοιχεία παραμένουν και στα ελληνικά πολιτεύματα, όπως ο θεσμός των συσσιτίων²²⁵. Ακόμη, ο διαχωρισμός σε τάξεις προήλθε από την Αίγυπτο²²⁶. Η ιστορία της Αιγύπτου αποδεικνύει την αρχαιότητα των θεσμών που αγγίζουν την εποχή του Αριστοτέλη²²⁷.

Ως γενικό συμπέρασμα, θα προτείνουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν είναι αυστηρός στον διαχωρισμό ξένων και Ελλήνων, και ότι μιλά για κατά τάση χαρακτηριστικά των εθνών. Το έθος έχει σημαντικότερο ρόλο στη διαμόρφωση χαρακτήρα με αποτέλεσμα τυχόν βιολογικογεωγραφικές διαφορές να υποβαθμίζονται από τον Αριστοτέλη. Όσες

²²¹ *Ο.π.*, VII.1327a 38-40.

²²² *Ο.π.*, VII.1327b38-40.

²²³ *Ο.π.*, VII.1327b30-35.

²²⁴ *Ο.π.*, II.1272b34-36.

²²⁵ *Ο.π.*, VII.1329b8, b23-24.

²²⁶ *Ο.π.*, VII.1329b25.

²²⁷ *Ο.π.*, VII.1329b30-35.

προϋποθέσεις υπάρχουν μπορούν να διατηρηθούν και να αποτελέσουν αντικείμενο ορθού χειρισμού από τον νομοθέτη με στόχο την καλύτερη δυνατή πολιτειακή οργάνωση. Αυτό αφορά στο υλικό που έχει ως δεδομένο σε μία περιοχή. Μέλημα του νομοθέτη είναι πώς θα γίνει σπουδαίος ο πολίτης²²⁸. Η φύση εδώ αφορά στα γενικά γνωρίσματα του ανθρώπου που υπάρχουν ως τάσεις και πρέπει να καλλιεργηθούν με το κατάλληλο έθος²²⁹. Στο γενικό αυτό έθος συμβάλλει σε μεγάλο βαθμό το πολιτικό έθος που πρόκειται να γίνει κυρίαρχο από τον νομοθέτη μέσω των νόμων και της παιδείας²³⁰.

Κατά συνέπεια, η ικανότητα των πολιτών μπορεί να αναδιαμορφώνεται και στους Έλληνες αλλά και στους ξένους. Αυτό όμως δεν έρχεται σε αντίθεση με αριστοτελικές δηλώσεις πως κάποιο πλήθος πολιτών δεν είναι ικανό για αρετή; Είναι αδύνατον σε μερικές περιπτώσεις ορισμένοι να είναι ικανοί για πολιτική συμμετοχή, επειδή δεν έχουν κάποιο προσόν σχετικό ή κάποια ευγενική καταγωγή²³¹. Από την άλλη πλευρά όμως, διαπιστώνεται πως, ενώ αναγνωρίζονται οι κίνδυνοι συμμετοχής πολιτών χωρίς καμία ιδιαίτερη ικανότητα για αξιώματα ιδιαίτερης ευθύνης, την ίδια στιγμή αναγνωρίζεται και ο κίνδυνος της μη συμμετοχής: *τὸ δὲ μὴ μεταδιδόναι μηδὲ μετέχειν φοβερόν* (ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολέμιων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην). Οι όχι τόσο ικανοί στις πολιτικές υποθέσεις είναι προτιμότερο να έχουν πολιτική συμμετοχή²³². Ως προσφορότερη λύση, ο Αριστοτέλης προτείνει τη δυνατότητα συμμετοχής τους στα δικαστήρια και στην πολιτική εξουσία: *«λείπεται δὴ τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς. διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπὶ τε τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόνας οὐκ ἔῴσιν»*²³³. Ο Αριστοτέλης, όπως επισημάνθηκε, επιδιώκει να δώσει έναν κοινό γενικό ορισμό για τον πολίτη επειδή διαφορετικά πολιτεύματα ορίζουν διαφορετικά τον πολίτη με έμφαση στην πολιτική συμμετοχή. Παράλληλα με τους τρόπους συμμετοχής του πολίτη στην πολιτική εξουσία, όπως αναλύσαμε, διαπιστώνουμε έναν αριστοτελικό προβληματισμό για τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία ορίζεται κάποιος ως πολίτης. Ο Αριστοτέλης παράλληλα με τον ορισμό της

²²⁸ Ο.π., VII.1332a35-40.

²²⁹ Ο.π., VII.1332b1-7.

²³⁰ Ο.π., VII.1332a39- b10, VII.1332a30.

²³¹ Ο.π., III.1281b20-25.

²³² Ο.π., III.1281a35-38.

²³³ Ο.π., III.1281a28-30.

συμμετοχής²³⁴, αναπτύσσει καθολικά κριτήρια της αξίας κάποιου, ώστε να συμμετέχει δίκαια στα πολιτικά πράγματα²³⁵, διότι, αφενός, τα διαφορετικά πολιτεύματα διαμορφώνουν με τους δικούς τους όρους τους πολίτες και τους αναθέτουν συγκεκριμένες υποχρεώσεις και καθήκοντα²³⁶, αφετέρου, η ευδαιμονία ως τέλος καλεί τον κάθε πολίτη να αναγνωρίσει τι του προστάζει η φύση και να υπερβεί τα περιοριστικά όρια ενός πολιτεύματος²³⁷. Ορθή πολιτική συμμετοχή σημαίνει ότι, για παράδειγμα, ένας στρατηγός δεν θα μπορούσε να είναι ένας τεχνίτης αλλά ένας που έχει την πρακτική σοφία τού να είναι κανείς στρατηγός. Επομένως, τις θέσεις εξουσίας οφείλουν να τις αναλαμβάνουν πρόσωπα με ειδικές ικανότητες και ευθύνες. Η πόλις καθίσταται αρίστη από τους άριστους πολίτες της²³⁸. Ο πολίτης βελτιώνεται όσο συμμετέχει στην πολιτική εξουσία²³⁹. Το πρακτικό αποτέλεσμα της άριστης πολιτικής συμμετοχής είναι η επιδίωξη και επίτευξη του κοινού συμφέροντος.

Πολλοί και Πολιτική Συμμετοχή

Έχει ήδη επισημανθεί ότι ο αριστοτελικός ορισμός του πολίτη είναι η ουσιαστική συμμετοχή στη λήψη αποφάσεων. Επομένως, οι πολλοί εν σχέσει με τη διανεμητική δικαιοσύνη στην πολιτική έχουν αξία²⁴⁰. Για να δικαιολογήσει ο Αριστοτέλης ότι οι πολλοί έχουν πολιτική αξία χρησιμοποιεί ένα σύνολο

²³⁴ Ο.π., III.1276a3-4.

²³⁵ Ο.π., III.1277b33-1278a15.

²³⁶ Βλ. σχετικά Curtis Johnson, “Who Is Aristotle’s Citizen?”, *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* 29/11 (1984), 73-79, σ. 81: «Διαφορετικές πόλεις έχουν διαφορετικά πολιτεύματα, άλλα πιο κοντά, άλλα πιο μακριά από το καλύτερο. Και, όπως διαφέρουν τα πολιτεύματα, το ίδιο διαφέρουν και οι πολίτες μέσα σε αυτά. Δεν πρέπει, επομένως, να δείξει κανείς μόνο ποιοι είναι οι πολίτες «με την απόλυτη έννοια». Πρέπει επίσης να ληφθεί υπόψη η ποικιλία των πρακτικών που συναντώνται σε διαφορετικές πολιτείες και πώς οι δυσκολίες που προκύπτουν από αυτές τις διάφορες πρακτικές μπορούν οι ίδιες να επιλυθούν με αναφορά στον ιδανικό ορισμό».

²³⁷ Όπως επισημαίνει ο Harvey C. Mansfield (*Responsible Citizenship Ancient and Modern*. Eugene: University of Oregon Books, 1994, σ. 7): «Ο Αριστοτέλης δεν υιοθετεί απλώς την επιτηδευμένη οπτική του Γοργία. Επιδιώκει να συνδυάσει την οπτική του πολίτη με αυτήν του Γοργία για να δείξει πώς ο πολίτης είναι και κατά σύμβαση και κατά φύση. Ο πολίτης θεωρείται προϊόν σύμβασης επειδή τον παράγει η πόλη. Έχει “κοινωνικοποιηθεί”, όπως λέμε. Αλλά συμβάλλει και στη διαμόρφωση της πόλης. Φέρει τις φυσικές του ικανότητες στην πόλη και κυρίως η ανεπιτήδευτη πεποίθησή του ότι η πόλη είναι κάτι το φυσικό δεν είναι καθολικά λάθος σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, διότι περιέχει μία μεγαλύτερη αλήθεια αναφορικά με την ευθύνη του πολίτη, κάτι που αποκρύπτει η εκλεπτυσμένη οπτική».

²³⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VII.1332a33-35.

²³⁹ Ο.π., III.1284a2-4.

²⁴⁰ Ο.π., III.1282a7-14.

επιχειρημάτων²⁴¹. Βασικό επιχείρημα αποτελεί ότι η πρακτική σοφία έχει κυρίως να κάνει με τα ειδικά και όχι με τα γενικά, με τις ειδικές δηλαδή καταστάσεις που επισυμβαίνουν και για τις οποίες πρέπει να υπάρξει μία γενική κρίση και να ληφθούν αποφάσεις για δράση²⁴². Σε αυτή τη διαδικασία κρίσης των ειδικών, οι πολλοί συμβάλλουν με ιδιαίτερο τρόπο χάρη στην εμπειρία τους²⁴³ όπως θα αναλυθεί περαιτέρω στα *Πολιτικά*. Υποστηρίζεται συγκεκριμένα ότι όσο περισσότερες εμπειρικές αντιλήψεις συγκεντρωθούν από περισσότερους ανθρώπους, τόσο καλύτερη και ευρύτερη θα είναι η προσέγγιση και η κρίση ενός ζητήματος²⁴⁴. Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* (I.1)²⁴⁵, ο Αριστοτέλης διακρίνει την εμπειρία από την τέχνη και υποστηρίζει ότι η εμπειρία σε σχέση με τα μερικά είναι πιο χρήσιμη από την τέχνη ή τη γνώση των καθόλου.

Ένα δεύτερο επιχείρημα αφορά στη διάκριση ανάμεσα σε δημιουργία και χρήση, με τον ισχυρισμό ότι οι πολλοί μπορούν να κρίνουν τη χρησιμότητα μίας πρότασης²⁴⁶. Στο απόσπασμα III.1287b25-30 των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης γίνεται πιο συγκεκριμένος, προτείνοντας οι πολλοί να έχουν μερίδιο συμμετοχής στο ἄρχειν²⁴⁷, εκεί δηλαδή όπου το σύνολο των πολιτών αναδύεται και δρα²⁴⁸. Έτσι, τα *Πολιτικά* (III.11) θα μπορούσαν να ιδωθούν ως μία θετική υποστήριξη της ιδέας ότι οι πολλοί αξίζουν να μετέχουν στην εξουσία. Η σκέψη του Αριστοτέλη για το επίδικο της διακυβέρνησης και του αριθμού των πολιτών που θα πρέπει να συμμετέχουν στην εξουσία έχει χαρακτηριστεί, για παράδειγμα, από τον Wolff ως αθροιστική θεωρία²⁴⁹. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη θεώρηση, όσο μεγαλύτερος είναι ο αριθμός των πολιτών που μετέχει, τόσο καλύτερες είναι οι αποφάσεις που πρόκειται να ληφθούν για την πόλη και τους ίδιους τους πολίτες. Όμως, ο Αριστοτέλης δεν μένει μόνον στο ποσοτικό γνώρισμα ή καλύτερα στην ποσοτική δύναμη ενός συνόλου πολιτών, διότι παρόλο που αναγνωρίζει τη δυσκολία να διαφθαρεί ένα μεγάλο σώμα πολιτών, με ιδιαίτερη έμφαση τονίζει τον ποιοτικό χαρακτήρα του πολίτη και των πολιτών γενικότερα σε συνάφεια

²⁴¹ *Ο.π.*, III.1281a42-b10, III.1282a39-41, III.1283a40-42.

²⁴² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VI.6.1141b14-18.

²⁴³ *Ο.π.*, VI.6.1141b18-21.

²⁴⁴ *Ο.π.*, 1281b34-36.

²⁴⁵ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, I.1.981a12-24.

²⁴⁶ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1282a17-23.

²⁴⁷ *Ο.π.*, III.1281b31.

²⁴⁸ *Ο.π.*, III.1282a34-41, 1281b32-34, 1274a15-21.

²⁴⁹ Fransis Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*. Μτφρ. Κωνσταντίνος Ν. Πετρόπουλος. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1995, σ. 143.

με το κριτήριο, σύμφωνα με το οποίο κάποιος ως πολίτης θα κληθεί να λάβει αποφάσεις συμμετέχοντας στα πολιτειακά σώματα.

Οι ποιοτικοί παράγοντες αφορούν στο ηθικό και γνωστικό μέρος του ανθρώπου, αφού η φρόνηση έχει να κάνει με την πρακτική και εμπειρική γνώση και κατά συνέπεια, παραπέμπουν στο πέρασμα από την αθροιστική θεωρία στη θεωρία του Waldron περί της σοφίας των πολλών που συναρτάται με τον πλουραλισμό στην ποικιλία προοπτικών, οι οποίες διευρύνουν το φάσμα της γνώσης σε ένα θέμα που χρήζει να ληφθούν αποφάσεις²⁵⁰. Η εφαρμογή του συγκεκριμένου δόγματος αναφέρεται για κάθε δικαστικό, νομοθετικό και εκτελεστικό σώμα, για τις πολιτικές αποφάσεις που καλούνται να λάβουν αλλά και για τα δικαστικά ζητήματα καθημερινής φύσεως. Ο Jeremy Waldron στην ερμηνευτική προσέγγιση της αριστοτελικής σκέψης διαπιστώνει ότι οι συλλογικές αποφάσεις είναι χρήσιμες για το σύνολο της κοινωνίας. Πιο συγκεκριμένα, ακόμη κι αν ο καθένας αποφασίζει σύμφωνα με το δικό του συμφέρον, τότε πάλι το σύνολο των εγνωστών είναι πολύ σοφότερο από κάθε υποσύνολο που εξυπηρετεί τα δικά του συμφέροντα. Η πολλαπλότητα προσαρμόζεται καλύτερα στις συνθήκες της ζωής από ό,τι ο ένας και μόνον άνθρωπος.

Από την άλλη, όπως ήδη έχει επισημανθεί, ο φιλόσοφος δεν παραβλέπει το υποκειμενικό στοιχείο, ώστε το εὖ ζῆν να μην εξαντλείται και να μην απολυτοποιείται μόνον σε μία μορφή. Κατά συνέπεια, πολιτικές αποφάσεις που δυσαρεστούν την πλειοψηφία του κόσμου αποτελούν κριτήριο για τη σοφία ή μη των πολλών. Τι συμβαίνει κατά την πολιτική αυτή ώσμωση; Πολίτες που συγκεντρώνονται στα πολιτικά συλλογικά όργανα φέρουν μαζί τους και τις δικές τους πολιτικές, ηθικές πεποιθήσεις, αξίες, εμπειρίες και ιδέες περί του ζῆν αλλά και του εὖ ζῆν. Η διαλεκτική αυτή που προκύπτει είναι κάτι περισσότερο από ένα άθροισμα γνώμων διότι αναπτύσσεται μία αμφίδρομη σχέση ανάμεσα στη διερώτηση και την κριτική. Συνεπώς, αντί να εκκινούμε *a priori* από δεδομένες αντιλήψεις, εκκινούμε από τα ένδοξα, ακόμη κι αν είναι αντιφατικά. Με αυτόν τον τρόπο αποκαλύπτονται και δοκιμάζονται πολλαπλές πτυχές κάποιας περίπτωσης. Ο κίνδυνος εδώ βέβαια είναι μία ψευδής διαλεκτική, σύμφωνα με την οποία ο πολίτης, ακόμη κι αν δείχνει πως ακούει, ενδέχεται να φιλτράρει ό,τι συζητείται με τις δικές του πεποιθήσεις, ώστε οι απόψεις του να καταλήγουν απολύτως δογματικές. Και αυτό καλούνται να το υλοποιήσουν μέσα από την κρίση, τη δράση, τον συμβιβασμό απέναντι σε καταστάσεις, τις οποίες

²⁵⁰ Jeremy Waldron, "The Wisdom of the Multitude", *Political Theory* 23 (4) (1995), 563-584.

δεν γνωρίζουν, αλλά πρέπει να αποφασίσουν γι' αυτές και να αντιμετωπίσουν τις συνέπειες.

Σε αυτό το συνεχές «διαλέγεσθαι» μπορούν να συμβούν «ἀκούσια» λάθη, αλλά και «ἐκούσια» από κακία και «φαῦλα» καθαυτά. Ο Αριστοτέλης διακρίνει τα λάθη σε «ἀτυχήματα», «ἀμαρτήματα» και «ἀδικήματα» αλλά και «μοχθηρία» που αποτελεί το χειρότερο όλων ως έθος αντίθετο της αρετής. Η συγχώρεση των λαθών απαιτεί τη «μεταμέλεια», διαδικασία που προϋποθέτει μία μορφή κατανόησης και αλλαγής σκέψης. Η άσκηση της αρετής «πράξει καὶ θεωρήσει» διορθώνει αλλήλους. Οι συμμετέχοντες αναζητούν κοινόν τι μέσω της διαλογικής οδού για ένα κοινὸν ἔργον. Μία ειλικρινής διαλεκτική στη βάση του κοινού συμφέροντος, θα υπερέβαινε το ένα αποκλειστικό κριτήριο κριτικής αποτίμησης των καταστάσεων, αποδεχόμενη όχι την μία και μοναδική αυθεντία ενός προσώπου, αλλά τον πολλαπλό χαρακτήρα των προσεγγίσεων στη διαδικασία οργάνωσης, σύνθεσης και διατύπωσης συμπερασμάτων.

Κοινή είναι και η αντίληψη του James Wilson, ο οποίος διαπιστώνει, επί παραδείγματι, στη μεταφορά του δείπνου ότι η έμφαση δίδεται στην κοινωνικότητα, τη συνεργασία και τη δύναμη ενός συλλογικού οργάνου²⁵¹. Σύμφωνα με την μεταφορά του δείπνου, η συμμετοχή όλο και περισσότερων ατόμων στην διοργάνωσή του αποδεικνύει και την ποιότητα του δείπνου²⁵². Κατά συνάφεια, η συμμετοχή των πολλών στα πολιτικά σώματα αποδεικνύει την αποτελεσματικότερη λειτουργία τους. Η συμμετοχή των πολλών στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων προωθεί τη φιλία, την ομόνοια και την κατ' αξίαν κοινωνική αναγνώριση.

Η Cammack με αφορμή τη μεταφορά του δείπνου διαφοροποιείται ως προς το μήνυμα της μεταφοράς και υποστηρίζει ότι δεν είναι το θέμα της γνώσης και της διάχυσής της αλλά είναι το ζήτημα της ηθικής καλλιέργειας και βελτίωσης των πολιτών μέσα από αυτή τη συνέντευξη²⁵³. Το 3.11 απόσπασμα των *Πολιτικῶν* αναφέρεται στην ηθική βελτίωση και άρα δεν εξετάζεται η επιστημική οπτική αναφορικά με τον βαθμό

²⁵¹ James Lindley Wilson, "Deliberation, Democracy and the Rule of Reason in Aristotle's *Politics*", *The American Political Science Review*, 105/2 2011, 259-274.

²⁵² Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.10.1281a40: «Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἔστω τις ἕτερος λόγος: ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλίγους δέ, δόξειεν ἂν λύεσθαι καὶ τιν' ἔχειν ἀπορίαν, τάχα δὲ καὶ ἀλήθειαν. τοὺς γὰρ πολλοὺς, ὃν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὥς ἕκαστον ἄλλ' ὥς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δείπνα τῶν ἐκ μᾶς δαπάνης χορηγηθέντων».

²⁵³ Βλ. Daniela Cammack, "Aristotle on the Virtue of the Multitude", *Political Theory* 41/2 (2013), 175-202, σσ. 186-192.

γνώσης και ορθής απόφασης. Αντίθετα, η πολιτική συμμετοχή καλλιεργεί ηθικά τους πολίτες και τους κάνει καλύτερους. Για την Cammack, ο λόγος δεν είναι το κυρίαρχο σημαίνον, διότι η διαδικασία της ψηφοφορίας υποβιβάζει το *βουλευέσθαι* και το αποφασίζεин. Στο παράδειγμα της μεταφοράς του δείπνου θεωρεί δε την εστίαση περιορισμένης εμβέλειας. Η εστίαση αφορά στη χορηγία από μία ομάδα πλουσίων και την προσφορά συγκεκριμένων πιάτων, παραδείγματος χάριν, κρέατος και όχι ποικιλίας τροφών. Επομένως, η εστίαση σχετίζεται με την ποσότητα και όχι την ποικιλία των τροφών.

Αν λοιπόν η εν λόγω μεταφορά δεν συναρτάται με τη γνωστική ικανότητα των πολλών και την ποικιλομορφία γνώμων, αλλά σχετίζεται με την ηθική βελτίωση, τότε πώς μπορεί να συμβαίνει αυτή; Ένας βασικός παράγοντας είναι πώς θα φανεί ο ένας πολίτης στα μάτια του άλλου. Η αρετή ασκείται ανάμεσα σε πολλούς. Έτσι, σε συνδυασμό με την έμφαση στη φιλία, ο ένας φίλος διορθώνει τα λάθη του άλλου, ο ένας ενθαρρύνει τον άλλο. Η εξάσκηση με φίλους υψηλού ηθικού επιπέδου βελτιώνει τον χαρακτήρα. Βέβαια, διακρίνεται η ανάγκη για να προϋπάρχει ένα επίπεδο αρετής, όπως για παράδειγμα ένα ελάχιστο αρετής θα μπορούσε να είναι η στρατιωτική αρετή και εν συνεχεία μέσω της αλληλεπίδρασης να εμπλουτίζεται ο χαρακτήρας του κάθε πολίτη και με άλλες αρετές. Συμπερασματικά, για την Cammack, ο Αριστοτέλης δεν υποστηρίζει μία επιστημική πολιτεία. Οι υποστηρικτές ενός τέτοιου πολιτεύματος έρχονται σε αμηχανία όταν καλούνται να εξηγήσουν τις περιπτώσεις όπου οι λίγοι είναι αυτοί που λαμβάνουν ορθές και ίσως σωτήριες αποφάσεις²⁵⁴

Από την άλλη, υπάρχει και ο αντίλογος ως προς τη μεταφορά του δείπνου που εκλαμβάνεται ως θετικός δείκτης μίας διευρυμένης πολιτικής συμμετοχής. Για παράδειγμα, εάν ένας επαγγελματίας μάγειρας που φέρει καλύτερα, δηλαδή γευστικότερα αποτελέσματα μπορεί να παραλληλισθεί με έναν πολιτικό που διακρίνεται για τις ικανότητές του, τότε μία ολιγομελής αρχηγεία θα αρκούσε για να ελέγχει τους νόμους και ακόμη καλύτερα οι νόμοι δεν θα άφηναν περιθώρια για κρίσεις στους δικαστές και στη βουλή. Ο Stephen Salkever, υπερθεματίζει για την υπεροχή των νόμων και θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης ήταν υποστηρικτής της «θεσμοθετημένης δημοκρατίας» παρά της «συμμετοχικής δημοκρατίας». Ο νόμος καθιστά τον πολίτη επιεική και οι πιθανές μεταρρυθμίσεις δεν αλλοιώνουν την ιδέα ότι την υπεροχή έχει ο θεσμός μέσω του νόμου. Ο νόμος και η πολιτική μπορούν να αντιμετωπίσουν την

²⁵⁴ Ο.π., σσ.180-181.

ατομική πλεονεξία. Ομοίως, ο Thomas Lindsay καταφάσκει την υπεροχή των νόμων. Διαφωνεί με τη θεωρία περί της σοφίας των πολλών, διότι θεωρεί ότι με την πολιτική συμμετοχή επιδιώκεται ο μετριασμός των έντονων συναισθημάτων των πολιτών²⁵⁵. Κατά συνέπεια, η ιδέα της συλλογικής σοφίας δεν είναι η εξιδανίκευση των ικανοτήτων των πολιτών, αλλά η θεσμοθέτηση νόμων που θα αποβλέπουν στην υπέρβαση των στενών ορίων του εγωισμού των πολιτών. Συνοψίζοντας έως εδώ, μία ερμηνευτική προσέγγιση απέναντι στη συγκεκριμένη μεταφορά εστιάζει στη σοφία των πολλών, μία δεύτερη στη φιλία που αναπτύσσεται μεταξύ των πολιτών και μία τρίτη στις ευκαιρίες της ηθικής βελτίωσης κατά τη συμμετοχή. Στον αντίποδα, διατυπώνεται η άποψη ότι οι πολίτες δεν ξεχωρίζουν σε αξία και γι' αυτό απαιτείται υπεροχή του νόμου που θα ελέγχει και θα περιορίζει τις συμπεριφορές τους.

Σύμφωνα με τη δεύτερη μεταφορά, όσο περισσότεροι συμμετέχουν, διαμορφώνουν ένα βιολογικό σώμα με περισσότερα σωματικά μέλη, εικόνα στην οποία φαίνεται ότι τα περισσότερα χέρια ή κεφάλια ή και πόδια από τον κανονικό αριθμό, είναι κάτι καλύτερο και πιθανότατα υποδεικνύεται η αυξητικά αθροιστική ικανότητα των πολλών²⁵⁶. Βέβαια, ως μεταφορά, η ασάφεια είναι δομική της παρομοίωσης, διότι δεν είναι σαφές το ως προς τι καθίσταται κυριολεκτικά καλύτερο το σώμα των πολλών από πολιτική έποψη και τι αποτελέσματα φέρει η πολιτική συμμετοχή μίας τέτοιας οντότητας, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και ως τερατώδης.

Η τρίτη μεταφορά στην οποία παραλληλίζονται οι πολιτικές λειτουργίες των πολλών με την πολλαπλή ερμηνευτική προσέγγιση ενός ποιήματος, μάς οδηγεί στο συμπέρασμα ότι στην πολιτική συμμετοχή οι πολλοί συνδράμουν ενισχύοντας την προοπτική προσέγγισης ενός θέματος, για το οποίο απαιτείται μία πολιτική απόφαση²⁵⁷. Από την άλλη, στο πλαίσιο της κριτικής προσέγγισης αυτής της μεταφοράς, διαπιστώνεται ότι η γνώση στον Αριστοτέλη κατά κύριο λόγο είναι για τους ειδικούς. Η όλη διαλεκτική της τελεολογίας του *εὖ ζῆν* αφορά κάτι που δεν κατέχει σίγουρα το πλήθος. Το πλήθος διαμορφώνεται από τους νόμους και τους θεσμούς. Πώς τότε είναι σε θέση να κρίνει αυτό που ήδη το διαμόρφωσε;

²⁵⁵ Thomas Lindsay, "Aristotle's Qualified Defense of Democracy through 'Political Mixing', *The Journal of Politics* 54/1,1992),101-119.

²⁵⁶ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1281a40-b15: «καὶ γίνεσθαι συνελθόντας ὥσπερ ἓνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος, πολὺποδα καὶ πολὺχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν».

²⁵⁷ *Ο.π.*, III.1281b14-15.

Για τη θεωρητική προσπέλαση των ζητημάτων που ανακύπτουν, είναι αναγκαία η διαύγαση ορισμένων βασικών ασαφειών που διαπιστώνονται. Κατά πρώτον, όταν συγκρίνονται οι πολλοί με τους αρίστους, ποιοι είναι αυτοί οι άριστοι; Αν είναι ο μονάρχης²⁵⁸, σε άλλο σημείο αναγνωρίζεται ότι ο βασιλιάς προσεγγίζει σε ομοιότητα τον άρχοντα του οίκου που όμως η αριστεία του δεν είναι πολιτική²⁵⁹, διότι οι υπόλοιποι πολίτες τίθενται υπό την απόλυτη εξουσία του²⁶⁰ δημιουργώντας μία σχέση ανάλογη με τον άρχοντα της οίκίας προς τους υποτελείς δούλους. Πράγματι, όταν ο βασιλιάς καλείται να λάβει πολιτικές αποφάσεις, υπάρχει η πιθανότητα να έχει το θεσμοθετημένο δικαίωμα να απορρίπτει τις προτάσεις τους. Επομένως, εάν ένας πολίτης είναι σύμβουλος δεν προϋποτίθεται η πολιτική συμμετοχή του, υπό την έννοια ότι αναμένεται ουσιαστική συμβολή στη λήψη αποφάσεων, είτε δηλαδή με ψηφοφορία ή κλήρο ή με έναν συνδυαστικό τρόπο. Αυτό όμως δημιουργεί μια αντίφαση στον ορισμό του πολίτη. Αν ο πολίτης είναι αυτός που συμμετέχει στην εξουσία τότε σε κάποιο βασιλικό πολίτευμα υπάρχει περίπτωση να μην συμμετέχουν οι πολίτες. Την ίδια στιγμή όμως ο Αριστοτέλης δέχεται την βασιλεία ως πολίτευμα. Και αν το πολίτευμα θέλει πολίτες που συμμετέχουν, τότε πώς συμβιβάζεται με το γεγονός ότι σε ένα πολίτευμα όπως η βασιλεία/μοναρχία δεν συμμετέχουν οι πολίτες; Ή η βασιλεία δεν είναι πολίτευμα ή υπάρχει ένας μόνο πολίτης (ή τουλάχιστον λίγοι ως ολιγαρχία. Ο Αριστοτέλης θεωρεί τη βασιλεία ως περιορισμένη ολιγαρχία). Επιπρόσθετο πρόβλημα προκύπτει διότι ο βασιλιάς ή μία αριστοκρατική ελίτ φαίνεται ότι είναι οι άριστοι των λοιπών καθεστώτων που διακρίνονται από την πολιτεία και τη δημοκρατία, καθώς αυτά τα δύο πολιτεύματα φαίνονται ως τα κατεξοχήν πολιτεύματα που μπορούν να υποστηρίξουν τη συμμετοχή των πολλών : «ὅσα δὲ μὴ δυνατόν τὸν νόμον κρίνειν ἢ ὅλως ἢ εὖ, πότερον ἓνα τὸν ἄριστον δεῖ ἄρχειν ἢ πάντας; καὶ γὰρ νῦν συνιόντες δικάζουσι καὶ βουλευόνται καὶ κρίνουσιν, αὗται δ' αἱ κρίσεις εἰσὶ πᾶσαι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον. καθ' ἓνα μὲν οὖν συμβαλλόμενος ὅστισοῦν ἴσως χεῖρων· ἀλλ' ἐστὶν ἢ πόλις ἐκ πολλῶν, ὥσπερ δ' ἐστίασις συμφορητὸς καλλίων μιᾶς καὶ ἀπλῆς· διὰ τοῦτο καὶ κρίνει ἄμεινον ὄχλος πολλὰ ἢ εἷς ὅστισοῦν» (*Πολιτικά*, III.1286a25-30). Τα αρεταϊκά γνωρίσματα αυτών των πολιτικών προσώπων σχετίζονται με στοιχεία φρόνησης και επομένως έχουν γνώση των καθόλου και γνώση των επιμέρους, ώστε να υπερέχουν από τους λοιπούς πολίτες. Σε τι λοιπόν ενδέχεται να υπερτερεί η

²⁵⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1289a39-b1.

²⁵⁹ *Ο.π.*, III.1285b31-33.

²⁶⁰ *Ο.π.*, VII.1325a23-27.

συλλογικότητα των πολλών εφόσον ατομικά ο καθείς αδυνατεί να ξεπεράσει τους αρίστους στη φρόνηση; Επιδιώκοντας μία απάντηση στα συγκεκριμένα ζητήματα, κατά πρώτον, ο Αριστοτέλης ίσως αποδεχόταν ότι η βασιλεία είναι πολίτευμα παλαιότερων εποχών που έχει ξεπεραστεί από την ιστορική εξέλιξη. Πιο αναλυτικά, η βασιλεία, κατά τον Αριστοτέλη, αποτελεί την πρωιμότερη μορφή πολιτικής οργάνωσης, η οποία εμφανίζεται στις πρώτες κοινωνικές ομάδες, σε εποχές που η συλλογική νομοθεσία και η θεσμική τάξη δεν έχουν ακόμα αναπτυχθεί²⁶¹. Η υπακοή στον άριστο βασιλιά θεωρείται φυσική στα πρώιμα στάδια κοινωνίας, καθώς η ηγεμονία του ενός άνδρα αντικαθιστά την έλλειψη θεσμών και νόμων, οι οποίοι αργότερα θα οργανώσουν συλλογικά τη ζωή της πόλεως²⁶².

Ωστόσο, καθώς η πόλις εξελίσσεται και αναπτύσσει θεσμούς, νόμους και συλλογικά όργανα, η προσωπική κυριαρχία ενός βασιλιά δεν επαρκεί για τη διασφάλιση της δικαιοσύνης και της ηθικής ολοκλήρωσης των πολιτών²⁶³. Η ώριμη πόλις προϋποθέτει συλλογική νομοθετική εξουσία, όπου ο νόμος γίνεται κύριος και ορίζει τις σχέσεις και τις υποχρεώσεις των πολιτών, ανεξαρτήτως της προσωπικής αρετής ενός μοναδικού ηγέτη²⁶⁴.

Σε αυτό το πλαίσιο, η βασιλεία παύει να είναι κατάλληλο πολίτευμα για ώριμες πόλεις και μετατρέπεται σε ιστορικό κατάλοιπο, αντιπροσωπεύοντας ένα αρχαϊκό στάδιο κοινωνικής οργάνωσης²⁶⁵. Οι ώριμες πόλεις δεν επιζητούν πλέον την ηγεμονία ενός άνδρα, αλλά τη ρύθμιση της ζωής των πολιτών μέσω συλλογικών θεσμών, όπου η αρετή και η δικαιοσύνη προκύπτουν από τον νόμο και όχι από τη φυσική αριστεία ενός βασιλιά²⁶⁶.

²⁶¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III 14, 1284b10-21· πρβλ. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*. Translated by J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999, σσ. 54-60 και 81-85.

²⁶² Βλ. Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, 191-224 και 239-260· πρβλ. Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, σσ. 8-15 και 295-305.

²⁶³ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III 1286a7-17· πρβλ. Carnes Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, σσ. 193-200.

²⁶⁴ *Ο.π.*, III 1287a15-25· βλ. επίσης David Keyt and Fred D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, σσ. 234-260 και 118-141.

²⁶⁵ William Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, σσ. 281-316· βλ. επίσης Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, σσ. 50-70.

²⁶⁶ Βλ. Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, σσ. 241-278· πρβλ. Carnes Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, σσ. 170-200.

Ο Αριστοτέλης τονίζει ότι οι αρχαϊκές μορφές διακυβέρνησης, όπως η βασιλεία, είναι χρήσιμες σε πρώιμες κοινωνίες για την επιβίωση και την οργάνωση, αλλά δεν μπορούν να εξασφαλίσουν την πλήρη ευδαιμονία και ηθική τελείωση των πολιτών σε ώριμες πόλεις²⁶⁷. Η ιστορική εξέλιξη οδηγεί στην προτίμηση της αριστοκρατίας, της πολιτείας ή της δημοκρατίας, όπου η συλλογική λήψη αποφάσεων και η εφαρμογή του νόμου διασφαλίζουν την ηθική και πολιτική σταθερότητα.

Συμπερασματικά, η βασιλεία αποτελεί πολίτευμα αρχαϊκό και ξεπερασμένο· ήταν κατάλληλη για πρώιμες κοινωνικές ομάδες, αλλά η ανάπτυξη της πόλεως και των θεσμών την καθιστά πλέον ανεπαρκή. Η ιστορική εξέλιξη των πολιτευμάτων, όπως την περιγράφει ο Αριστοτέλης, δείχνει ότι μόνο οι συλλογικά οργανωμένες πόλεις μπορούν να εξασφαλίσουν την πραγματοποίηση της ηθικής τελείωσης των πολιτών²⁶⁸.

Ανάμεσα στην «παμβασιλεία» και τους όρους συμμετοχής των πολιτών κλίνει υπέρ του δεύτερου, έτσι ώστε τη βασιλεία να την αντιμετωπίζει ως ελλιπή πολιτεία που πρέπει να βελτιωθεί μέσα από την ενίσχυση των όρων συμμετοχής. Αυτό ισχύει, διότι σε ένα αληθινό πλαίσιο διαμόρφωσης μίας πολιτείας, ο βασιλιάς δεν μπορεί να είναι παντογνώστης και δεν μπορεί παρά να χρειάζεται περισσότερες οπτικές (των πολιτών) που θα ενισχύουν τη δική του. Η «παμβασιλεία» αποτελεί την έκφανση της απόλυτης πολιτικής αξίας από τη μία, υπό την έννοια ότι ο βασιλεύς είναι ο πιο άξιος για να ηγηθεί της πολιτείας και να επιδιώξει το κοινό συμφέρον. Από την άλλη, η φύση δεν είναι φανερή ως προς το ποιος είναι πολιτικά αξιότερος, και επομένως, είναι ασαφές για το ποιος είναι προορισμένος να εξουσιάζει και ποιος να εξουσιάζεται. Η ασάφεια αυτή μπορεί να συμπληρωθεί και να ενισχυθεί από τη συμμετοχή των πολλών, και άρα είναι δίκαιο να συμμετέχουν πολιτικά. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να είναι πιο σαφής σε αυτό, καθώς στο απόσπασμα των *Πολιτικών*, III.1286a26-8 θεωρεί ότι η συνδρομή τους αφορούν τα επιμέρους και την ποικιλία επιλογών σε αυτό το επίπεδο των μερικών. Αυτό σημαίνει ότι ίσως αδυνατούν να έχουν την ικανότητα να προχωρήσουν στην κατανόηση των ειδικών σε σχέση με μία αναγωγή στα καθόλου. Μάλιστα, υπάρχει ιδιαίτερη αναφορά στον Αριστοτέλη ότι οι άριστοι μπορεί να υστερούν στην πρακτική προσέγγιση των ζητημάτων, ώστε η συνδρομή του πλήθους να καθίσταται απαραίτητη

²⁶⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III 1287b1-11· πρβλ. Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, σσ. 8-13.

²⁶⁸ Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, σσ. 239-278· βλ. επίσης Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, σσ. 54-70 και 81-100 και Carnes Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, σσ. 143-170.

για την αποτελεσματικότερη λήψη αποφάσεων αλλά και οι πολλοί να υστερούν στη γνώση των καθόλου²⁶⁹. Η γνώση των ειδικών περιπτώσεων επιτρέπει την εξαγωγή εμπειρικών γενικεύσεων. Αυτές οι γενικεύσεις αναγώγιμες στην εμπειρία μπορούν να προτείνουν πρακτικές λύσεις ανάλογα με τη συγκυρία στην οποία καλείται το πολιτικό σώμα να αποφασίσει. Αν ο σώφρων έχει κάποια έλλειψη αναφορικά με την πληροφόρηση ή ενημέρωση μιας κατάστασης, το πλήθος έρχεται να συμπληρώσει αυτό το κενό ώστε να μπορεί να προτείνει τις καλύτερες εναλλακτικές, παραδείγματος χάριν, σε θέματα στρατιωτικά, οικονομικά, φορολογικά. Το πλήθος αναμένεται από την πιθανή εμπειρία του να δράσει ως ο γιατρός που εμπειρικά αποφασίζει ποια θεραπεία θα προτείνει στην ασθενή²⁷⁰.

Το επόμενο πρόβλημα που προκύπτει είναι ο τρόπος συμμετοχής των πολλών. Ο Αντώνης Χατζησταύρου θέτει δύο εναλλακτικές²⁷¹. Η μία είναι μέσω ψηφοφορίας και η δεύτερη διαλεκτικά υποστηρίζοντας την πρώτη εναλλακτική με την επιχειρηματολογία ότι σύμφωνα με τα λεγόμενα του Αριστοτέλη οι πολλοί δεν έχουν βασικές διαλεκτικές ικανότητες χρήσης του λόγου. Θεωρούμε ότι μία τέτοια προσέγγιση θέτει πολύ αυστηρά και αδιαπέραστα όρια ανάμεσα στους άριστους και στους πολλούς ώστε να παρουσιάζεται μία εικόνα αυτομάτων, έννοια που ο Αριστοτέλης αποδίδει περισσότερο στους δούλους. Ενδεικτικά, πόσο όμως εφαρμόσιμο είναι κάτι τέτοιο; Αν οι πολλοί είναι μόνο για ψηφοφορία τότε δεν συμμετέχουν στη διαμόρφωση της πολιτικής πρότασης. Αν οι προτάσεις γίνονται εξ ολοκλήρου από τους άριστους τότε πώς μπορούν οι άριστοι να προτείνουν κάτι που δε γνωρίζουν αφού έχουν έλλειψη πληροφόρησης σύμφωνα με τον Αριστοτέλη για την πολύπλευρη προσέγγιση ενός ζητήματος; Επομένως, οι πολλοί μπορούν να προτείνουν. Εάν προτείνουν, τότε είναι αδύνατον να προτείνει το συλλογικό σώμα των πολλών ως μία οντότητα, αλλά κάποιος από το πλήθος θα προτείνει και θα αναγκαστεί να υποστηρίξει την άποψή του, και κατά συνέπεια, μία διαλεκτική ικανότητα κατάθεσης και υποστήριξης της θέσης προϋποτίθεται για την πρόοδο και ολοκλήρωση της διαδικασίας. Αυτό στην πραγματικότητα της εποχής συμβαίνει ήδη στην Αθήνα. Η δημοκρατία πρόβαλλε τον λόγο και την αντιπαράθεση ακριβώς εκεί όπου η εξειδικευμένη και βέβαιη γνώση αδυνατούσε. Η αθηναϊκή Δημοκρατία στηριζόταν στο

²⁶⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VI.6.1141b16-21.

²⁷⁰ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, I.1.981a3-12.

²⁷¹ Βλ. Antony Hatzistavrou, "Aristotle on the Authority of the Many: *Politics* III.11.1281a40-b21", *Apeiron* 54 (2021), 203-232.

να αποκαλύπτει κανείς αυτό που έχει στο νου και να μην αποκρύπτει τίποτα. Έχει ως πράξη άμεση σχέση με την αποκάλυψη της αλήθειας, από την πλευρά του κάθε πολίτη. Η ισότητα δηλαδή, καθοριζόμενη από την παρρησία αφορούσε στη δυνατότητα του κάθε πολίτη να αποκαλύπτει την αλήθεια. Στον Αισχίνη, *Κατὰ Κτησιφῶντος*, η διατήρηση του πολιτεύματος ταυτίζεται με τη διατήρηση της παρρησίας. Η ισηγορία συλλαμβάνει την ισότητα στην ευκαιρία να εξασκήσει ο πολίτης την παρρησία, ενώ η παρρησία συλλαμβάνει την προθυμία να εξαγάγει κανείς την αλήθεια άσχετα με το ποιον πρόκειται αυτή η αλήθεια να βλάψει²⁷². Κατά συνέπεια, η ελευθερία του λόγου δεν ίσχυε προς όφελος της ατομικής ελευθερίας του πολίτη αλλά προς όφελος του κοινού καλού εφόσον ξεσκεπάζε κάθε απόπειρα απόκρυψης της αλήθειας.

Αυτού του είδους η ελευθερία και ισότητα ανάμεσα στους Αθηναίους πολίτες συνεπαγόταν ένα πρότυπο, το οποίο δεν βασιζόταν στον επαγγελματισμό ενός ρήτορα και των δεινών δεξιοτήτων του. Ο πολίτης όφειλε να λαμβάνει πολιτική θέση. Ιδανικό πρότυπο του ομιλητή ήταν ο απλός πολίτης που χαρακτηριζόταν από τιμιότητα και διάθεση να πει την αλήθεια. Γεγονός είναι πως υπήρχαν εκατοντάδες ρήτορες ερασιτέχνες. Σχηματικά, τρεις ανθρώπινοι χαρακτήρες – ερασιτέχνες της Αθηναϊκής πόλης – κινούσαν τη διαδικασία δικαστικών υποθέσεων, ο πολίτης που έφερνε την κατηγορία, ο άρχων που ετοίμαζε την υπόθεση και προέδρευε, το ακροατήριο που άκουγε και αποφάσιζε .

Επίσης, δύο ακόμη κριτικές επισημάνσεις χρήζουν αναφοράς. Κατά πρώτον, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι «τα λόγια απλώς δεν αρκούν για να κάνουν έναν άνθρωπο αγαθό»²⁷³ που σε συνδυασμό με τη θέση ότι το έθος χρειάζεται χρόνο δύσκολα στην εν λόγω μεταφορά με τα πίτουρα, τα πίτουρα να βελτιώνουν την ποιότητά τους. Τα πίτουρα παραμένουν πίτουρα και άρα το ίδιο ισχύει και για τους βάνανους. Και κατά δεύτερον, η ιδέα και η απαίτηση μιας συγκεκριμένης μορφής εκπαίδευσης κάνει το όλο επιχείρημα τόσο απαιτητικό και περίπλοκο περί της φιλοσοφικής γνώσης και των μεθόδων της που δύσκολα, ίσως είναι και αδύνατον, να μπορεί να εφαρμοστεί στους πολλούς ώστε να μοιάζουν στις πολιτικές τους ικανότητες.

Αρχικά, μπορεί να υποστηριχθεί πως αυτή η κριτική θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ιδιαίτερα στατική που βλέπει τους πολίτες τοποθετημένους σε στεγανά πλαίσια με αδυναμία επικοινωνίας και αλληλεπίδρασης. Ό,τι αναλύθηκε έως

²⁷² Αισχίνης, *Κατὰ Κτησιφῶντος* §§ 2-8, ιδ. §6.

²⁷³ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, X.9.1179b4-31.

εδώ είναι πως το σώμα το οποίο αποφασίζει είναι αποτελεσματικότερο εάν είναι συλλογικό. Επιδιώχθηκε ναδειχθεί ότι ο άνθρωπος βρίσκεται σε μία ανοιχτή διεπαφή με το περιβάλλον και τις άλλες υποκειμενικότητες και διαμορφώνεται μέσω μία διαδραστικότητας. Το ίδιο ισχύει για τη φύση του νόμου αλλά και των θεσμών του πολιτεύματος, τα οποία αντιμετωπίζουν διαρκείς προκλήσεις που απαιτούν λύσεις με πολιτικές αποφάσεις. Με αυτή τη λογική, οι πολίτες βρίσκονται σε διαρκή επαφή και είναι δυνατόν να επηρεάσει ο ένας τον άλλον. Η δύναμη του βλέμματος του άλλου στις συνελεύσεις μπορεί να πετύχει το «όμαλίζειν τὰς ἐπιθυμίας» προς όφελος του κοινού συμφέροντος. Επιπροσθέτως, η ρητορική, στο πλαίσιο αυτό, μπορεί να θεωρηθεί μεταμορφωτική. Η διαλεκτική πρόσωπο με πρόσωπο, η οποία εκκινεί μέσα από τα πολιτικά σώματα και οι συλλογικές τους διαδικασίες έχουν τη δυνατότητα να αυξάνουν τους ώριμους πολίτες ή άρχοντες. Η ευπραξία δεν είναι μόνο απότοκο της διανοίας αλλά της ορθής ορέξεως. Αυτά τα δύο διαμορφώνουν τη σπουδαία προαίρεση.

Σύμφωνα με την ανάλυση του Αριστοτέλη από τον Fransis Wolff, όταν οι πολίτες συναντώνται για να ληφθούν αποφάσεις, συμβαίνει κάτι μαγικό: «Είναι σα να γίνεται μια απόκρυφη αλχημεία και το σύνολο των πολιτών αποκτά από τη στιγμή της συνένωσής του μια υπεράνθρωπη αρετή»²⁷⁴. Ο Wolff νιώθει την ανάγκη να εξηγήσει αυτόν τον χαρακτηρισμό και ανατρέχει στην έννοια της φιλίας. Μπορεί όμως η φιλία να δεσμεύει χιλιάδες Αθηναίων ή, αν θέσουμε το ερώτημα διαχρονικά, εκατομμυρίων ανθρώπων που είναι άγνωστοι μεταξύ τους; Η αριστοτελική απάντηση θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: το πολιτειακό πλαίσιο πρέπει να λειτουργεί δίχως ο καθένας να προβάλλει και να επιβάλλει τις θέσεις του αλλά να αναγνωρίζει τον άλλον ως καθεαυτό στην αυτονομία του, μέσα από μία σχέση που προσφέρει ασφάλεια, εμπιστοσύνη και αναστοχασμό, ώστε η ανάδειξη του πολιτικού υποκειμένου να προκύπτει στην πράξη. Ο σόφρων πρέπει να έχει την ικανότητα του ακούειν και της διαβούλευσης. Αναγνώριση του άλλου σημαίνει αναγνώριση της διαφοράς του άλλου ως ανεξάρτητου από τον έλεγχό μου, την επιθυμία μου για παντοδυναμία, άρα και των συγκρούσεων, αλλά και του γεγονότος ότι και εγώ και ο άλλος επιβιώνουμε και είμαστε μαζί μέσω της *εὐνοίας*. *Εὐνοὺς* σημαίνει να αναγνωρίζει κανείς την αγαθότητα, την αριστεία στον άλλον και να αναμένει και να εύχεται να την ολοκληρώσει. Ο *εὐνοὺς* δεν γνωρίζει τον άλλον και δεν συμμετέχει στην πράξη του άλλου. Όσο κρατούμε τη συν-αίσθηση με

²⁷⁴ Fransis Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*. Μτφρ. Κωνσταντίνος Ν. Πετρόπουλος. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1995, σ. 143.

τον άλλον τότε η εύνοια συσχετίζεται με το *βούλεσθαι* και γι' αυτό ο Αριστοτέλης έχει ορίσει την εύνοια ως «ἀργὴν φιλίαν» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I.1167a11). Κατά συνέπεια, μπορεί στην πολιτική ζωή να υπάρχει αβεβαιότητα, ασάφεια και απογοήτευση αλλά υπάρχει ταυτόχρονα και αναγνώριση ατελειών και δημιουργικές αποκλίσεις, μέσω της εμπιστοσύνης. Κομβικό σημείο αποτελεί η στοχαστική επικοινωνία στη βάση της *εύνοιας* και των εκπλήξεων που προκαλούνται από τις διαφωνίες, αλλά και από τις διαταυτοποιήσεις. Το περιβάλλον στην πολιτική οφείλει να είναι ενισχυτικό και διευκολυντικό, όχι απλώς να υπάρχει, αλλά να ωθεί τον πολίτη να δημιουργήσει με ευθύνη.

Το ζήτημα της σοφίας των πολλών είναι πράγματι επίδικο αν αναλογιστούμε ότι όντως ο Αριστοτέλης έχει σημεία στον λόγο του όπου διαφαίνεται πως αναγνωρίζει ότι όλοι δεν μπορούν να κατέχουν τα ανώτερα αξιώματα. Μπορεί να υπάρχει ως δυνατότητα για όλους τους πολίτες, αλλά όπως δείχνει η εμπειρία, όσοι προορίζονται για τα ανώτερα αξιώματα ανήκουν στην κατηγορία των ολίγων. Αυτό συμβαίνει διότι τα γνώρισματα αυτού που συμβουλεύει είναι διαφορετικά από αυτού που ψηφίζει. Για παράδειγμα, το ανώτερο γνώρισμα που έχουν λίγοι είναι η φρόνηση ενώ για τις κατώτερες θέσεις απαιτείται μια άλλη ικανότητα, η αληθής γνώμη.

Επομένως, ως κριτική επισήμανση, αν το πολιτικό καλείται να αποφασίσει με τιμές αληθείας του πρακτικού λόγου, τότε ο φρόνιμος έχει το πάνω χέρι στην ορθή απόφαση. Εφόσον είναι φρόνιμος δύσκολα να υπάρξει συστημικό λάθος, αφού αυτός είναι που έχει ήδη την εμπειρία και την πρακτική σοφία. Οι πολλοί δηλαδή δεν έχουν σπουδαίο ρόλο. Αν πάλι η απόφαση φανεί λάθος, τότε πάλι δύσκολα οι πολλοί συμπληρώνουν το κενό του φρονίμου, διότι έχουν άλλο έθος και αδυνατούν να κατανοήσουν το αγαθό όπως ο φρόνιμος. Εδώ, οφείλουμε να αναλύσουμε τη συμπληρωματική σχέση φρόνησης και ορθής γνώμης, καθώς, σε μία μη ιδανική πολιτεία, όπως είναι όλες οι ιστορικά διαμορφωμένες πολιτείες, λειτουργεί αποτελεσματικά ως προς τη λήψη αποφάσεων με τη συνδρομή όλων των πολιτών.

Έχει ήδη τονιστεί πως η φρόνηση είναι ζήτημα εμπειρίας, αφορά *τὸ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα*. Η ικανότητα αυτή βοηθά τον φρόνιμο να λαμβάνει καλύτερες αποφάσεις. Η δεινότητα που τον χαρακτηρίζει λόγω εμπειρίας οφείλει να συνοδεύεται από την αρετή διότι μπορεί η δεινότητα μόνη της να μην είναι αγαθή και να χαρακτηρίζει άνθρωπο μη ενάρετο. Γι' αυτό απαιτείται και *τὸ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα*, αλλά και *τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα*. Είναι αδύνατον ο φρόνιμος να μην είναι και αγαθός. Η *φρόνησις* δεν είναι μόνο μία μορφή πρακτικού συλλογισμού αλλά και *εὐβουλία*, ορθός τρόπος

σκέψης και απόφασης ως συνδυασμός επίλυσης πρακτικών ζητημάτων και ολοκλήρωσης ενός τέλους. Η *φρόνησις* αποφασίζει τι πρέπει και τι δεν πρέπει να υλοποιηθεί, γι' αυτό και ενεργοποιεί την πράξη. Ο φρόνιμος αποτελεί πρότυπο όχι μόνο για πρακτική μίμηση, αλλά προτείνεται ως ένα *modus vivendi*, ως κανονιστικό μοντέλο. Το υποκείμενο, καθώς δρα στην εγκοσμιότητά του μπορεί να υπάρξει αποκλειστικά με το άγνωστο επικείμενο στοιχείο του μέλλοντος, αδυνατώντας να προσδιορίσει εκ των προτέρων την πράξη του. Επομένως, ούτε καν ο φρόνιμος μπορεί να αποδώσει περιεχόμενο στη μελλοντική του πράξη γιατί απαιτείται ένα σύνολο υπολογισμών των παραγόντων που θα καθορίσουν την προαίρεση και την πράξη. Η δεινότητα και η φρόνηση δείχνουν ότι ο Αριστοτέλης δεν υποστηρίζει μία ελιτίστικη άποψη για το ποιος κατέχει αυτές τις ικανότητες διότι κάτι τέτοιο ανάγεται στην εμπειρία και στο έθος που αναπτύσσει κάποιος.

Από την άλλη, η ορθή γνώμη έχει τα δικά της χαρακτηριστικά που τη διαφοροποιούν από τη φρόνηση. Γνώμη και γνώση έχουν σχέση με την αλήθεια, αλλά μόνο το αντικείμενο της γνώσης έχει τον χαρακτήρα αναγκαιότητας²⁷⁵. Η γνώμη σχετίζεται με αυτό που δεν είναι αναγκαίο και θα μπορούσε να είναι και αλλιώς²⁷⁶, παρόλο που στην πράξη ισχύει κι έχει τιμές αληθείας. Χαρακτηριστικό της είναι η μεταβλητότητα, ώστε η τιμή αληθείας μιας πρότασης του χαρακτήρα της γνώμης μπορεί να μεταβληθεί ή πιστεύεται ότι μπορεί να αλλάξει. Η γνώμη αναφέρεται στο *hic et nunc* της συγκυρίας. Ποια είναι η ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στη φρόνηση και την ορθή δόξα; Σύμφωνα με τον Jaroslav Olesiak²⁷⁷, η διαφορά ανάμεσα στη γνώση και την ορθή γνώμη είναι ότι η γνώση αναφέρεται στην επαφή με τα καθόλου ενώ η ορθή γνώμη στα επιμέρους και ενώ η γνώση αναγνωρίζει τις ουσιώδεις σχέσεις των όντων, η ορθή γνώμη αδυνατεί να εντοπίσει αυτές τις ουσιώδεις σχέσεις. Αντίστοιχα, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η φρόνηση επιτυγχάνει έναν συνδυασμό των καθόλου και των επιμέρους, επομένως υπερτερεί ως προς την ορθή γνώμη, καθώς η δεύτερη δεν έχει επαφή με τα καθόλου, παραμένοντας προσκολλημένη στα επιμέρους.

Κατά συνάφεια, η πρακτική σοφία έχει ομοιότητες με την πολιτική σοφία. Στο βιβλίο VI.8 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η πρακτική

²⁷⁵ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Ὑστερα*, I.4.73a22, I.32.88b32· *Περὶ Ψυχῆς*, II.5.417b23· *Ἠθικά Νικομάχεια*, VI.6.1140b31, VI.3.1139b19-24.

²⁷⁶ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Ὑστερα*, I.33.88b33· *Μετὰ τὰ Φυσικά*, VI.15.1039b33· *Ἠθικά Νικομάχεια*, VI.6.1140b27.

²⁷⁷ Βλ. αναλυτικά Jaroslav Olesiak, "Knowledge and Opinion in Aristotle", *Diametros* 27, (2011), 180-183.

σοφία αφορά την πολιτική σοφία. Η διαφορά βέβαια υπάρχει και έγκειται στον σκοπό που εξυπηρετείται και στον τρόπο που θα λειτουργήσει η κάθε μία. Για παράδειγμα, οι περιπτώσεις τους μπορούν να παρομοιαστούν με κάποιον που βρίσκεται στον δρόμο από Αθήνα για τις Θήβες: ενώ ο δρόμος είναι ένας, είναι όμως διαφορετικό το να πηγαίνει κάποιος στις Θήβες²⁷⁸ από το να κατευθύνεται κάποιος προς Αθήνα. Πρόκειται για διαφορετικό είναι²⁷⁹, αλλά για την ίδια λειτουργία της ψυχής²⁸⁰. Η πρακτική γνώση συναρτάται και με τα καθόλου και με τα επιμέρους, αλλά και κυρίως με τα επιμέρους, υπό την έννοια ότι η πρακτική σοφία είναι «αρχιτεκτονική» και αφορά στη δράση των επιμέρους της συγκυρίας. Ονομάζεται αρχιτεκτονική, επειδή ο σοφός συλλαμβάνει μία γενική έποψη για το αγαθό της συγκυρίας και καλείται να επιτελέσει την ορθή επιλογή στην ειδική περίπτωση της συγκυρίας²⁸¹.

Κατά συνάφεια, η οργάνωση στον οίκο ή η νομοθέτηση ή το *βουλεύεσθαι* στη Βουλή και στο δικαστήριο είναι η ίδια. Η λεπτή διαφορά με έμφαση στο γενικό, σχετίζεται με τον νομοθέτη που πρέπει να έχει γνώση των καθόλου για να νομοθετήσει ενώ η έμφαση στο ειδικό, αφορά τον πολιτικό, ο οποίος καλείται να είναι σοφότερος επί των ειδικών απαιτήσεων της εκάστοτε συγκυρίας. Κατά συνάφεια, η πρακτική σοφία, ως προς τη σχέση της με τα καθόλου, βλέπει το γενικό καλό για τον άνθρωπο, κι έτσι ορίζεται και νοείται ως αρχιτεκτονική· η εφαρμογή της φρόνησης στα ειδικά, αφορά τις επιμέρους καταστάσεις που απαιτούν λύσεις. Το υπόβαθρο, δηλαδή η δεξιότητα της πρακτικής σοφίας, είναι το ίδιο, απλώς ανάλογα με το πλαίσιο δράσης διαφέρει ο δρων, παραδείγματος χάριν, στο *βουλεύεσθαι* είναι ο πρακτικός πολιτικός, στο νομοθετικό είναι ο νομοθέτης, στον οίκο είναι ο υπολογιστής του αγαθού του οίκου. Η λειτουργία της πρακτικής σκέψης είναι η ίδια, αλλά διαφέρει ως προς το είναι με την έννοια του δρόμου και προς την κατεύθυνση που έχει κάποιος στον δρόμο Αθηνών-Θηβών.

Συμπερασματικά, στο πολιτικό πλαίσιο που θέτει ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* (III.1-2), κατά τον ορισμό του πολίτη έχουμε ένα λειτουργικό συμμετοχικό περιεχόμενο στις διαδικασίες των *βουλεύεσθαι* και *κρίνειν*. Κατά την εκ περιτροπής διαδικασία του *ἄρχειν* και *ἄρχεσθαι*²⁸², ο πολίτης ορίζεται ως ελεύθερος. Δεν πρέπει να

²⁷⁸ Αριστοτέλης, *Φυσικά*, III.3.202b12-4.

²⁷⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VI.7.1141b24-5.

²⁸⁰ *Ο.π.*, VI.7.1141b24-33, 1141b21-24.

²⁸¹ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, I.1.981a24-b6.

²⁸² Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1277a33-4, b3-10.

τίθεται ως αντικείμενο εκμετάλλευσης από την εξουσία²⁸³. Με αυτούς τους όρους ισότητας, ο πολίτης θα πρέπει να αναλαμβάνει θέση εξουσίας σύμφωνα με την αξία του, δηλαδή αν λειτουργεί με βάση την ικανότητα της πρακτικής σοφίας ή της αληθούς δόξας²⁸⁴.

Η επιλογή του μέσου είναι το κριτήριο της ορθότητας σε αυτές τις διαδικασίες²⁸⁵. Στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (VI.10), ο Αριστοτέλης διακρίνει ανάμεσα στη σύνεση και την πρακτική σοφία, ώστε το διανεμητικό δίκαιο να προτείνει αυτή τη διπλή διανομή ως προς τη θέση κάποιου και την απαίτηση συγκεκριμένης δεξιότητας.

Ακριβώς η κατάσταση αυτή δίδει στον άνθρωπο την ικανότητα της σύνεσης²⁸⁶. Η σύνεση σχετίζεται με τη μάθηση και την κατανόηση. Μοιράζεται το αντικείμενό της με τη φρόνηση²⁸⁷ και αφορά ζητήματα πρακτικής²⁸⁸. Πρόκειται για μία διαλογική σχέση που αναπτύσσεται²⁸⁹ και όσοι πρόκειται να συμμετάσχουν σε ένα επιχείρημα πρέπει ως έναν βαθμό να κατανοεί ο ένας τον άλλον (*δεῖ τι συνιέναι αὐτῶν*). Από το «συνήμι» φαίνεται ότι έχουμε να κάνουμε με έναν δεσμό, με ένα είναι-μαζί, με μία έννοια συνύπαρξης και ένωσης, αλλά και αντίληψης, κατανόησης, συμφωνίας. Κατά συνέπεια, η σύνεση έχει τα ίδια αντικείμενα με τον λόγο στο *βουλεύεσθαι* και στο *κρίνειν*²⁹⁰. Δεν ταυτίζεται με τη φρόνηση, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχουν ίδια αντικείμενα επεξεργασίας, αναλόγως της λειτουργίας της καθεμιάς²⁹¹. Ενώ η φρόνηση περιλαμβάνει την προτροπή για δράση, η σύνεση για το ίδιο θέμα είναι η κρίση του χωρίς προτροπή για δράση²⁹². Μεθοδολογικά όμως είναι ταυτόσημες²⁹³. Η σύνεση κρίνει όπως και η φρόνηση, αλλά χωρίς προτροπή για δράση.

Πιο συγκεκριμένα, η φρόνηση απαιτεί τη συνεργασία με την προαίρεση για τη λήψη μιας απόφασης²⁹⁴. Η προαίρεση νοείται ως χρονική προτεραιότητα αλλά και ως

²⁸³ *Ο.π.*, III.1277b13-15.

²⁸⁴ *Ο.π.*, III.1277b25-28.

²⁸⁵ *Ο.π.*, VI.5, VII.8.

²⁸⁶ Για τη σύνεση βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.10.1142b34-1143a18, 1143a1, VI.1.1139a6-14, VI.3.1139b19-24, VI.5.1140a30-b7, 1140b26-28, VI.6.1141a1· *Μετὰ τὰ Φυσικά*, a1 993b20-23· *Τοπικά* VIII.7.160a18-22.

²⁸⁷ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.10.1143a6-7, a13-15.

²⁸⁸ *Ο.π.*, VI.10.1143a14-15.

²⁸⁹ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, X.5.1062a11-13.

²⁹⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.10.1143a14, 15.

²⁹¹ *Ο.π.*, VI.10.1143a11-12: «ἔστι δ' οὐτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὐτε τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις».

²⁹² *Ο.π.*, VI.10.1143a8: «ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν».

²⁹³ *Ο.π.*, VI.10.1143a9-10: «ἡ δὲ σύνεσις κριτική μόνον».

²⁹⁴ *Ο.π.*, VI.5.1140a25, VI.7.1141b8-12.

πρότερη πράξη επιλογής/απόφασης. Ακολουθείται από την όρεξη ως συσχετιστική ικανότητα των νοητικών δεξιοτήτων²⁹⁵, εφόσον η προαίρεση είναι *όρεξις* με βούλευση. Η *βούλευσις* γίνεται για το άγνωστο²⁹⁶, με τέλος την ευπραξία²⁹⁷. Η αναζήτηση και ανάλυση της κατάστασης για την ορθή επιλογή λαμβάνει χώρα με τη συνεκτίμηση της συγκυρίας²⁹⁸ και την απόλυτη συνδρομή του λογιστικού²⁹⁹.

Το λογιστικό κατευθύνει το επιθυμητικό και το ορεκτικό, τα οποία υπακούουν αλλά δεν ανήκουν στον λόγο³⁰⁰. Μάλιστα, το λογιστικό εκούσια πρέπει να είναι ενάρετο³⁰¹. Η αρετή θέτει τον ορθό στόχο³⁰². Κατά συνέπεια, η προαίρεση σε συλλογικό επίπεδο παρουσιάζεται ως επιλογή του *βελτίονος προβεβουλευμένου*³⁰³. Το αντικείμενο του *βουλεύεσθαι* και το αντικείμενο της προαίρεσης είναι το ίδιο. Όταν κάτι έχει επιλεγεί με την έννοια της προαίρεσης, σημαίνει ότι είναι ήδη αποτέλεσμα του *βουλεύεσθαι*. Τα βήματα της διαδικασίας επιλογής είναι τα εξής. Προηγείται το *βουλεύεσθαι*, ακολουθεί το *προαιρείσθαι*, ώστε έπειτα η επιθυμία να ακολουθεί το αποτέλεσμα του *βουλεύεσθαι*. Όταν το αντικείμενο της επιλογής καταστεί ως κάτι που ελέγχουμε, το οποίο μετά από διαβούλευση επιθυμούμε, η επιλογή θα είναι μια σκόπιμη επιθυμία πραγμάτων που βρίσκονται στη δύναμή μας. Γιατί πρώτα σκοπεύουμε, μετά επιλέγουμε και τελικά διορθώνουμε την επιθυμία μας σύμφωνα με το αποτέλεσμα της διαβούλευσής μας³⁰⁴.

Η σύνεση με τη σειρά της, χρησιμοποιεί τη δόξα, η οποία, όπως τονίσαμε, διαφέρει από την επιστήμη αλλά και από την προαίρεση, ως τέλος της φρονήσεως³⁰⁵. Η δόξα είναι για τα αληθή, αλλά όχι για τα ηθικά³⁰⁶, με τη λογική του ότι κρίνουμε για τα οφέλη μιας κατάστασης που θα μπορούσε κάποιος να απορρίψει επειδή δεν τον

²⁹⁵ *Ο.π.*, VI.2.1139a21-35.

²⁹⁶ *Ο.π.*, III.3.1112b11-16.

²⁹⁷ *Ο.π.*, VI.2.1139b1-4.

²⁹⁸ *Ο.π.*, III.3 II.6.1106b21-22.

²⁹⁹ *Ο.π.*, III.3.1112b20-23.

³⁰⁰ Βλ. και Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I.13.1102b28-32· *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* II.4.1221b27-32.

³⁰¹ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* II.11.1228a11-17.

³⁰² *Ο.π.*, II.11.1228a15-18. Βλ. και Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I.13.1103a5-10, VI.12.1144a7-9, VII.1.1145a5-6, III.4.1113a21-24, IV.8.1127b34-1228a4, VII.8.1151a15-19, VI.13.1145a4-6· *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* II.1.1220a8-11, II.11.1227b22-28.

³⁰³ Βλ. και Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, II.10.1226b6-9, I.3.1215a35-b1· *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, III.2.1112a15-17.

³⁰⁴ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, III.3.1113a1-22.

³⁰⁵ *Ο.π.*, VI.10.1143a13-14: «ἐν τῷ χρήσθαι τῇ δόξῃ».

³⁰⁶ *Ο.π.*, III.2.1111b33-1112a3, 1112a5-7.

συμφέρουν, παρόλο που κρίνονται ως ηθικά ορθά. Παραδείγματος χάριν, η απόφαση θα μπορούσε να είναι *διὰ κακίαν*³⁰⁷. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η σύνεση δεν αφορά και σε μία μορφή ηθικού συλλογισμού, απλώς δεν έχει σχέση με την απόφαση για δράση³⁰⁸. Η πράξη της σύνεσης αφορά στην κατανόηση περί θεμάτων, για τα οποία επισυμβαίνει το *βουλεύεσθαι* και το *κρίνειν* για εναλλακτικούς τρόπους δράσης που μπορούν να κριθούν ως ορθοί³⁰⁹.

Αν τα παραπάνω είναι ορθά, τότε δημιουργούνται δύο εργαλεία συνεργασίας. Το εργαλείο της φρόνησης και το εργαλείο της αληθούς δόξας. Στο σημείο αυτό, φαίνεται ότι έχουμε να κάνουμε με τον πρακτικό λόγο, κατά τον οποίο, λόγω των πολλαπλών εμπειριών αλλά και του τυχαίου και μελλοντικού παράγοντα, η έκβαση καθίσταται άγνωστη και πιθανολογική. Ο άνθρωπος έρχεται στα συλλογικά σώματα ήδη διαμορφωμένος από τις καθημερινές εμπειρίες της ζωής. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η στάση του είναι στάσιμη και παγιωμένη.

Στο πλαίσιο αυτό, αυτονομία μπορεί να ορισθεί ως η ικανότητα του να πράττει κανείς κάτι λειτουργικό. Η λειτουργία εδώ αντιμετωπίζεται ως κανονιστική διότι καταλήγει να πετυχαίνει έναν στόχο ή όχι. Μπορεί δηλαδή να επισυμβεί η λειτουργία ή δυσλειτουργία, υπό την έννοια ότι η πρώτη είναι αληθής και αγαθή ενώ η δεύτερη ψευδής και κακή. Αυτή η ανάδυση της κανονιστικής λειτουργικότητας σημαίνει όχι ότι «κατέχουμε μία λειτουργία» αλλά ότι «υπηρετούμε μία λειτουργία», η οποία απεικονίζει μία «δημιουργική-πραξιακή λειτουργικότητα», στο πλαίσιο της οποίας, δημιουργούνται και επιλέγονται συμπεριφορές μη αναγώγιμες εξ ολοκλήρου στο παρελθόν, αλλά ανοιχτές στις μελλοντικές προκλήσεις, όπως για παράδειγμα, από ένα πλαίσιο δυνατοτήτων, επιλέγω να κουνήσω τα πόδια μου για την κυκλοφορία του αίματος σε ένα μακρινό αεροπορικό ταξίδι³¹⁰. Ο άνθρωπος λοιπόν είναι ανοιχτός σε αλλαγές, έχει το πεδίο για να αλληλοεπιδρά με το εξωτερικό περιβάλλον και παράλληλα να αναπτύσσει τις ικανότητές του, ώστε η εμπειρία και η πράξη να του επιτρέπουν να βελτιώνει τις ηθικές και γνωστικές του δυνάμεις.

Πώς μπορεί να αλλάξει κάποιος που καλείται να λάβει υπεύθυνες αποφάσεις που ενδεχομένως αντιτίθεται στις δικές του πεποιθήσεις και συμφέροντα; Ένας

³⁰⁷ Ο.π., III.2.1112a8-11.

³⁰⁸ Ο.π., VI.10.1143a6: «περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλεύσαιτο».

³⁰⁹ Ο.π., VI.10.1143a13-15: «ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησίς ἐστιν, ἄλλου λέγοντος».

³¹⁰ Michael Birkhard, "Part II: Applications of Process-Based Theories: Process and Emergence: Normative Function and Representation", *Axiomathes* 14/1, 2004, 121-155.

παράγοντας είναι η ηθική βελτίωση όπως αναφέρθηκε και από την Cammack. Το υποκείμενο ως πολίτης που συμμετέχει στα πολιτικά σώματα μπορεί να καλλιεργεί την αρετή του, αλλά και να συνδράμει στην καλλιέργεια της αρετής των άλλων. Αυτή η άποψη μας αναγκάζει να συζητήσουμε για τη σχέση ατομικών επιδιώξεων σε μία κοινωνία και συλλογικής δράσης.

Οι πολίτες ως ατομικότητες δρουν σοβαρά, διαπίστωση που σημαίνει ότι αναλαμβάνουν την ευθύνη να υποστούν τους καρπούς της δικής τους απόφασης για δράση. Εδώ, ελευθερία δεν σημαίνει να πράττει ο καθένας ό,τι επιθυμεί. Αντίθετα, αφορά το εύρος των δυνατοτήτων που προσφέρονται κατά την αλληλεπίδραση των πολιτών. Η επικοινωνία, σε όποια θέση του πολιτικού σώματος κι αν βρίσκεται κανείς, είτε του *βουλευέσθαι* είτε της κρίσεως, τονίζει την κοινή χρήση της γλώσσας και από τους άριστους και από τους πολίτες, ώστε το νόημα να μην ελέγχεται από τους άρχοντες, αλλά από όλους. Το άτομο υφίσταται διαδικασίες αλληλεπίδρασης και αλλαγής. Κατ' αρχήν, ο άνθρωπος από ιδιώτης καλείται να δράσει ως πολίτης. Πρόκειται για μία ιδιότητα που του παρέχει νέα χαρακτηριστικά. Λειτουργεί επιτελεστικά και διαμορφώνει στάσεις και συμπεριφορές. Τα πάθη, ο λόγος, η άγνοια, η γνώση, η σύμπλευση, ο ανταγωνισμός, νοηματοδοτούνται και επενδύονται από την πολιτική θεσμισμένη κανονιστικότητα. Η κάθε πρακτική μετουσιώνεται σε πολιτική πρακτική, η δύναμη της οποίας οδηγεί σε αποφάσεις που αλλιώς θα έμεναν ακατανόητες. Η πολιτική απόφαση σχετίζεται με μία ποιητική/δημιουργική κίνηση τύπου «επιτελώ μία αρετή» στη βάση των πολιτικών συναλλαγών, όπου ο πολίτης είναι σε θέση να ακούσει, να πεισθεί, να ελέγξει, να αποφασίσει.

Συμπερασματικά, ο κάθε πολίτης είναι υπεύθυνος για τη δική του ευδαιμονία. Αναδεικνύεται από τον Αριστοτέλη όχι ως καθήκον που επιβάλλεται αλλά ως εσωτερική τάση φύσει επιδιωκόμενη³¹¹. Έτσι, η προσωπική ευδαιμονία ενισχύει τη συλλογική³¹² και η συμπόρευση προσωπικής και συλλογικής ευδαιμονίας οργανώνεται από ανώτερα ηθικά πρόσωπα που θα αναλάβουν την πολιτική εξουσία για να οργανώσουν βάσει της συγκεκριμένης στοχοθεσίας τον νόμο και την παιδεία³¹³.

³¹¹ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I.7.1097b22-I.1098a18, IX.1169a18-26, IX.1167b17-1168a27, IX.1170b6-7, IX.1170a1-3.

³¹² *Ο.π.*, I.1094b8-10· *Πολιτικά*, VII.1325a5-8, VII.1323b34-6, VII.1323b41, VII.1325a1-3.

³¹³ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VII.1325a7-11, VII.1333b37, VII.1333a37-VII.1333b5· *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.5.1140b7-11, I.9.1099b29-32.

Είναι αποδεκτό από τον φιλόσοφο ότι τα πάθη του ανθρώπου επηρεάζουν την κρίση του³¹⁴. Το πάθος μπορεί να επενδυθεί στον λόγο ως προκείμενη και να εξάγει συμπεράσματα: κρίνω πως είναι ένοχος γιατί νιώθω, φοβάμαι πως είναι επικίνδυνος. Πρόκειται για προκείμενη με μεταμφιεσμένο το πάθος σε λογικό συλλογισμό. Εδώ, πρέπει να προσέξουμε ότι δεν είναι το πάθος, αλλά η πεποίθηση ως μηχανισμός που κάνει το υποκείμενο να αποδεχτεί το περιεχόμενο ως αληθές. Το υποκείμενο βλέπει στις αναπαραστάσεις του πώς είναι τα πράγματα χωρίς να είναι ικανό να αναγνωρίζει κάποιο συναίσθημα που επηρεάζει την κρίση. Άλλο παράδειγμα αποτελεί η διαβολή ως δραστηριότητα που είναι πάθος και που θέτει σε λειτουργία συναισθηματικές προκείμενες αντί για αποδείξεις με τη λειτουργία του λόγου, γι' αυτό και πρέπει να απομακρυνθεί³¹⁵. Τα ιατρεύματα που απαιτούνται πρέπει να μπορούν να χτυπήσουν απευθείας στην κίνηση της διαβολής, να φανεί ότι είναι εκτός θέματος και «ὅτι οὐ πιστεύει ἐν τῷ πράγματι»³¹⁶, ώστε η επιτέλεση να αποκλείσει τη δράση του πάθους. Για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, η σχέση του πάθους με τον λόγο είναι διαβαθμιστική. Βρίσκεται δηλαδή σε επικοινωνία και αλληλεπίδραση με τον λόγο και μπορεί να επηρεαστεί από αυτόν. Για παράδειγμα, υπάρχει η κατάσταση του πάθους που αξιολογεί, όπως η περίπτωση μιας κατάστασης, όπου αναπαρίσταται ένας πραγματικός φόβος, χωρίς όμως να προκαλεί τις αντιδράσεις του πραγματικού κινδύνου. Σε αυτό το πλαίσιο, ο λόγος μπορεί να παρέμβει και να αλλάξει την επιρροή του πάθους. Αν το πάθος είναι μία άμεση αντίδραση, ο λόγος παρεμβαίνοντας, μεταπείθει για αναβολή και καθυστέρηση της επιθυμίας του πάθους ως προς την ικανοποίησή του. Αυτό γίνεται στη βάση κοινών εννοιών όπου συμμετέχουν όλοι οι πολίτες.

Ο άνθρωπος ως αυτόνομο σύστημα είναι αυτο-παραγόμενο με την έννοια ότι διαδραστικά δημιουργεί τις συνθήκες που απαιτούνται για την ύπαρξή του. Αυτό προϋποθέτει τη δράση του ανθρώπου ως συνόλου, δράση που γεννιέται από τον ίδιο. Η αυτονομία του ανθρώπου απαιτεί εσωτερικές αλλά και εξωτερικές διεργασίες και, όσο του εξασφαλίζουν την ύπαρξη, τόσο καθίστανται σταθερές οι αποτελεσματικές του συμπεριφορές. Έτσι, καλείται να επεξεργαστεί, να νιώσει, να αισθανθεί για να ζήσει μέσω διατομικών διεργασιών. Η συγκρότησή του είναι διαδραστική. Ο άνθρωπος δεν είναι έγκλειστος αλλά ως ανοικτότητα διέρχεται και συνδιαμορφώνεται μαζί με

³¹⁴ Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική* II.1.1377b31-78a5, II.1.1378a19-22.

³¹⁵ *Ο.π.*, III.14.1415a32.

³¹⁶ *Ο.π.*, III.15.1416a37.

τους άλλους, αλληλεπιδρώντας στο κοινό τους περιβάλλον, χωρίς να παγιώνεται οριστικά.

Το σημαντικό είναι ότι σε αυτήν την ανάλυση τονίζονται οι διατομικές σχέσεις, ώστε να δημιουργείται μία δυναμική από ανοιχτές ατομικότητες. Δεν μπορεί να υπάρξει εγώ χωρίς ένα συν-. Στο συνείναι δεν προηγείται κάποιος όρος, όπου συνείναι σημαίνει αλληλεπίδραση με την εξωτερικότητα και παράλληλα ανάπτυξη των ικανοτήτων του προς το καλύτερο, ώστε η εμπειρία και η πράξη να επιτρέπουν να βελτιώνει κανείς τις ηθικές και γνωστικές του δυνάμεις. Και ακριβώς έτσι δημιουργείται μία ευπλαστότητα για τις απρόβλεπτες ειδικές επερχόμενες καταστάσεις, ώστε ο ενάρετος να γίνεται νόμος ο ίδιος³¹⁷.

Ο επιτελεστικός χαρακτήρας της πολιτικής συμμετοχής: η περίπτωση της επιστημικής διαδικασιοκρατίας

Τα παραπάνω εκβάλλουν σε δύο μοντέλα προσέγγισης του ορθού στην πολιτική απόφαση. Το ένα είναι το επιστημικό που αφορά το αληθές, το οποίο όμως δημιουργεί περισσότερα προβλήματα διότι, όπως αναγνωρίζει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης, είτε ένας είτε πολλοί μπορούν να πετύχουν ή να αποτύχουν ως προς τις συνέπειες του *βουλεύεσθαι* και το γενικό καλό της πόλης. Επομένως, η επίκληση της σωστής απόφασης δεν μπορεί να αποτελέσει αποκλειστικό κριτήριο στήριξης της πολιτικής συμμετοχής. Το δεύτερο μοντέλο δίνει έμφαση στις διαδικασίες και αφορά περισσότερο μία επιστημική διαδικασιοκρατία. Εδώ, οι ίδιες οι διαδικασίες είναι που θεωρούνται αξιόπιστες για τη γνώση και την ορθή εκτίμηση της κατάστασης, όπως οι διαδικασίες του δικαστηρίου, μολονότι πάντα έχουν πιθανότητα λάθους, όμως έχουν επιστημικές αρετές που ανακύπτουν κατά τη διαδικασία όπως η συγκέντρωση στοιχείων για την υπόθεση, η ανάγκη αποδεικτικών στοιχείων, οι καταθέσεις, η εξέταση κατ' αντιπαράθεση, η ανάδειξη ενός συλλογικού *βουλεύεσθαι*. Η επιστημική αξία των αποφάσεων είναι ότι παραμένουν ηθικοπολιτικά, δεσμευτικές ακόμη κι αν αποβούν λανθασμένες.

Αυτή η διαδικασία αδυνατεί να έχει εξαντλητικό χαρακτήρα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχει τέλος στη διαδικασία. Η έρευνα, η αναζήτηση μπορεί να λάβει

³¹⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, II.6.1107a2, IV.8.1128a34.

τέλος όταν θεωρηθεί από την κοινότητα ότι δεν υπάρχει τίποτε άλλο να διερευνηθεί. Έτσι, ο συνδυασμός για συναπόφαση της φρόνησης και της αληθούς γνώμης αναζητά το ορθό και το αληθές, αλλά και το τέλος της έρευνας με τη στιγμή της απόφασης. Στο πλαίσιο αυτό, ο φρόνιμος θα λάβει το ανώτερο αξίωμα και ο πολίτης με τη δεξιότητα της αληθούς γνώμης το δικαίωμα της συμμετοχής του στο *βουλευέσθαι* και το *κρίνειν*. Για να γίνει πιο κατανοητό, μπορούμε να αναλογιστούμε τη δεύτερη περίπτωση πολίτη, ως κάποιον που θέλει να βρει μία διεύθυνση σε μία άγνωστη τοποθεσία και εμπιστεύεται τον έμπειρο που γνωρίζει την περιοχή. Παρόλα αυτά, το επιθυμητό αποτέλεσμα δεν είναι εγγυημένο, διότι η περιοχή μπορεί και να μην βρεθεί από τον έμπειρο. Αυτό όμως δεν αναιρεί τις γνώσεις του έμπειρου και τη διαδικασία που επιλέχθηκε για την επίτευξη του σκοπού, αφού δεν υπήρχε καλύτερη εναλλακτική. Αναλογικά με την περίπτωση της δικαστικής ετυμηγορίας, υπάρχει η στιγμή όπου μπορεί να αποφασισθεί αν τα δεδομένα στοιχεία είναι «αρκετά ισχυρά» για την ετυμηγορία, παραδείγματος χάριν, ενοχοποίηση ή αθώωση του κατηγορουμένου. Τα στοιχεία αυτά, ναι μεν δεν είναι εξαντλητικά, αλλά το «αρκετά» στο «αρκετά ισχυρά» εννοεί ότι δεν μπορεί να υπάρχει κάτι άλλο στη συγκυρία ως ανταγωνιστική εναλλακτική έναντι της μίας, κυρίαρχης στο πλαίσιο του λόγου, με τις δεδομένες στοχεύσεις και προθέσεις³¹⁸.

Το *βουλευέσθαι* αφορά μία διαδικασία που επιτρέπει στον καθένα να λέει αλλά και να σωπαίνει ή να πράττει την κατάλληλη στιγμή. Με άλλα λόγια, μιλούμε για μία ορθολογικότητα με ελεγχόμενες διαδικασίες, οι οποίες είναι ο αναστοχασμός, η γνωσιακή υπευθυνότητα, η δεκτικότητα σε λόγους. Η ορθολογικότητα της πράξης εκλαμβάνεται ως ζήτημα μέσου-σκοπού: ορθολογική πράξη (ή *τρόπος πράττειν*) συνίσταται στο να ακολουθεί κάποιος την πιο κατάλληλη στρατηγική για την επίτευξη των στόχων του.

Η τάση για ορθό *ἄρχειν* αφορά αυτόν που έχει ελεύθερο χρόνο διότι αυτός είναι που μπορεί να σκεφτεί ευρύτερα και πιο μακριά, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον γαιοκτήμονα ή τον πλούσιο. Αναφορικά με τον έμπορο, αν είναι ζήτημα έθους, δυσκολεύει το έργο του για να σκεφτεί πέραν των ορίων του. Δεν παύει όμως να είναι κατά τάση ικανός να ψηφίζει και να κρίνει, διότι ακριβώς η κριτική ικανότητα των βάνανυσων στο τι είναι χρήσιμο, ενισχύεται από τη δουλειά τους. Όπως επισημαίνει ο

³¹⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, IV.1292a34-5, III 1287b20· *Ηθικά Νικομάχεια*, V.9.1137a13, V.10.1137b30, II.2.1104a2-3, I.2.1094b13, II.2.1104a9-10.

Richard Stalley³¹⁹ για τα βάνουσα επαγγέλματα, δεν είναι τόσο το επάγγελμα καθαυτό, αλλά το πλαίσιο και η στοχοθεσία³²⁰. Η άσκηση ενός βάνουσου, κατ' Αριστοτέλη, επαγγέλματος, όπως για παράδειγμα του υποδηματοποιού, δεν σημαίνει ότι οι δεξιότητες του συγκεκριμένου προσώπου περιορίζονται σε αυτές του επαγγέλματος. Συγκεκριμένες πράξεις ανανοηματοδοτούνται, όταν αλλάζουν οι προθέσεις³²¹. Ομοίως, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως η προσφορά του επαγγέλματος μεταμορφώνεται, όταν κάποιος μέσω αυτού εξυπηρετεί το κοινό καλό. Αν αποκλείσουμε αυτή τη δυνατότητα στους καθημερινούς ανθρώπους, τότε τους αντιμετωπίζουμε με έναν σκληρό αναγωγισμό, με την έννοια δηλαδή ότι οι καθημερινές εμπορικές συναλλαγές είναι τόσο προβλέψιμες και στατικές που δεν έχουν καμία σχέση με την πολιτική διαδικασία του *ἄρχειν* και *ἄρχεσθαι*. Αν η ανάλυσή μας είναι ορθή, τότε μπορούμε να ισχυριστούμε πως ο Αριστοτέλης βλέπει τα πολιτικά σώματα ως διαδικασίες που επηρεάζουν τις υπόλοιπες και δημιουργούν νέους στόχους και νέες ανανοηματοδοτήσεις. Παραδείγματος χάριν, το ηθικό μετουσιώνεται μέσω του πολιτικού, ώστε η καθημερινή ηθική να πολιτικοποιείται στη βάση ενός άλλου τέλους, αυτού του κοινού συμφέροντος.

Η περίπτωση του τυράννου αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση πιθανής ανανοηματοδότησης της ηθικής του. Αρετή του πολιτικού για τον Αριστοτέλη είναι το *ὑποκρίνεσθαι*³²². Για παράδειγμα, για τη σωτηρία του πολιτεύματος της τυραννίας προτείνεται το *ὑποκρίνεσθαι* του ἄρχοντα, ώστε να φαίνεται ότι ο τύραννος ενδιαφέρεται για το κοινό καλό. Αν προσέξουμε όμως καλύτερα, θα δούμε ότι αυτό το *ὑποκρίνεσθαι* μετουσιώνει και τον ίδιο τον τύραννο παρέχοντάς του στοιχεία καλού βασιλιά διότι πρόκειται για αλλαγή σε συμπεριφορά με σκοπό τη συλλογική κοινωφέλεια. Ο ἄρχων, κατά μία έννοια, στερείται ταυτότητας. Εκκεντρώνεται³²³ ώστε οι όροι του παιχνιδιού να καθορίζονται και από τον *ἀρχόμενον*. Το κλειδί της πειθούς δεν εντοπίζεται αποκλειστικά σε αυτόν που ομιλεί, αλλά και σε αυτόν που ακούει. Η δύναμη του ἄρχοντος ἐγκείται στην εν μέρει απροσδιοριστία του, ότι είναι εν μέρει

³¹⁹ Richard Stalley, "Education and the State", in: Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2009, σ. 575.

³²⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VII.1333a6-1.

³²¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII.1337b17-21.

³²² Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, V.1314a29 - 1315b10

³²³ Η «εκκέντρωση» (eccentricity/de-centration) είναι φιλοσοφικός όρος που σημαίνει την απώλεια του κέντρου, τη μετατόπιση της συνείδησης έξω από τον εαυτό της και το άνοιγμά της στην ετερότητα και τον διάλογο. Βλ. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society (trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984), pp. 69-74.

κενός, ανοιχτός, ελεύθερος, στους καθορισμούς του *ἀρχομένου*. Ο άρχων δύναται να ανοίγει ένα κενό πεδίο που καθένas μπορεί να το γεμίσει, ένα κενό πεδίο που προσμένει ένα περιεχόμενο.

Προϋποθέσεις της γόνιμης πολιτικής συμμετοχής

Στις προϋποθέσεις για την καλή πολιτική συμμετοχή συμπεριλαμβάνεται η έννοια της πίστεως³²⁴. Η πίστη συνοδεύει τη δόξα. Η δόξα θεωρείται το πεδίο όπου κάποιος έχει μία πίστη³²⁵. Η πίστη είναι εξάσκηση του ορθού λόγου και καλείται να αναγνωρίσει μία πρόταση ως αληθή³²⁶. Η πίστη σε σχέση με τον λόγο και την αλήθεια δημιουργεί ένα πεδίο δράσης, όπου η απόδειξη σχετίζεται με παράγοντες αυθεντίας, εμπειρικών στοιχείων, παθών και έθους. Παραδείγματος χάριν, στα *Αναλυτικά Πρότερα*, το ρήμα «ἀποδείκνυμι» σημαίνει «φέρω κάτι δημόσια». Σε πριν από τον Αριστοτέλη ιατρικά κείμενα, οι επιδείξεις, για να λειτουργήσουν ως αποδείξεις, παρουσίαζαν τις ασθένειες, τα συμπτώματα και τις θεραπείες που πρότειναν, ως αποτελεσματικές, σε συνδυασμό με την αυθεντία τους, προκειμένου να πείσουν τους ακροατές απέναντι στους ανταγωνιστές τους³²⁷. Αναφορικά με αυτήν την πρακτική, η πίστη δεν σχετιζόταν με τον βαθμό που έφτασε κάποιος να πιστεύει μία πρόταση, αλλά είχε να κάνει με το αν κάποιος έφτανε σε αυτό το σημείο δύναμης που θα τον ωθούσε να αναλάβει την ευθύνη να προβεί σε μία πράξη. Γι'αυτό και το δίκτυο της πίστεως περιλαμβάνει την εμπιστοσύνη ενός συμπεράσματος, λόγω της επιστημικής αυθεντίας ενός ειδικού που καταθέτει και δημοσιοποιεί τις αρχές του, ενισχυόμενες από τη συγκυρία, το έθος και τα πάθη που κυριαρχούν και αφορούν στην εν λόγω συγκυρία. Επομένως, αμφισβητείται τι σημαίνει ορθή απόφαση όταν διαπιστώνεται ότι η λήψη απόφασης εξαρτάται από πολλούς παράγοντες, όπως ψυχολογικούς, κοινωνικούς που φαίνεται να σχετικοποιούν το αποτέλεσμα.

Ένα δυσεπίλυτο επίδικο που προκύπτει, αφορά καταστάσεις, κατά τις οποίες διαφορετικές ομάδες πολιτών έχουν διαφορετικές προτάσεις επίλυσης. Αν το κοινό καλό απαιτεί μία ταπεινωτική παράδοση στον εχθρό, αυτή η απόφαση παράδοσης αποτελεί μία ευγενή πράξη; Το κοινό καλό με την άσκηση των αρετών καθ αυτών

³²⁵ Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, III.3.428a19-b4.

³²⁶ Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, I.2.1356a1-20.

³²⁷ Owen Goldin, "Pistis, Persuasion and Logos in Aristotle", *Elenchos* 41/1 (2020), 41-70, σ. 65.

αδυνατούν να ταυτιστούν πλήρως. Η λύση παρουσιάζεται ως η κρίση για την επιλογή του λιγότερου κακού. Σε τέτοιες καταστάσεις συνηγορούν οι μικτές ηθικές πράξεις, όταν αδυνατεί κάποιος να ελέγχει ολοκληρωτικά μια κατάσταση, ώστε να θεωρηθεί πλήρως ελεύθερος και άρα πλήρως υπεύθυνος για την επιλογή του³²⁸. Γι' αυτό και αναγνωρίζεται πως ούτε ο νόμος ούτε και ένα ενάρετο γνώρισμα παρέχουν πλήρη καθοδήγηση για δράση.

Σε ευρύτερο πλαίσιο, ο Foucault, αναλύοντας την εξέλιξη της παρρησίας, δείχνει πώς αυτή μετατοπίζεται από το θεσμικό πλαίσιο της Εκκλησίας του Δήμου στο πεδίο της φιλοσοφικής καθημερινότητας — στην αγορά, στα γυμνάσια και στον ιδιωτικό χώρο, όπου ο Σωκράτης συνομιλεί με νέους, ηλικιωμένους, πολίτες και ξένους. Η μετατόπιση αυτή θολώνει τα όρια μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού. Ωστόσο, η σωκρατική αυτή παρρησία δεν συνιστά μια δημοκρατική διεκδίκηση της γνώμης των πολλών, αλλά μια εξατομικευμένη απαίτηση για μία λογοδοσία και εναρμόνιση του βίου με την αλήθεια, λειτουργώντας ως κριτική τόσο απέναντι στην αυθεντία των ειδικών όσο και στην ανεξέλεγκτη γνώμη της πλειοψηφίας³²⁹.

Αντίθετα, για τον Πλάτωνα οι ειδικοί γνωρίζοντας την αλήθεια θα μπορούσαν να καταλήξουν σε μία κοινή απόφαση. Η πλατωνική θέση δεν μπορεί να είναι αποτελεσματική για αποφάσεις που έπρεπε να ληφθούν και που αφορούσαν στο μέλλον, απλούστατα διότι κάθε ειδικός αδυνατεί να προβλέψει το μέλλον. Επομένως, οι ειδικοί που ισχυρίζονται ότι γνωρίζουν την αλήθεια για πολιτικά θέματα που αφορούν τη μελλοντική πορεία της Αθήνας ψεύδονται. Παραδείγματος χάριν, κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει με σαφήνεια πώς πρόκειται να καταλήξει ένας πόλεμος. Επίσης, κανείς ειδικός δεν είναι αλάνθαστος και συνεπώς, κανείς δεν δικαιούται να απαλλάσσεται από την κρίση των πολιτών. Σε τέτοιες περιπτώσεις κυριαρχεί η έλλειψη ακριβούς γνώσης στη διακυβέρνηση. Στους αρχαίους αυτή η έλλειψη γνώσης ήταν η βάση για την ευβουλία, η ικανότητα δηλαδή να πραγματοποιούνται καλές κρίσεις χωρίς αυστηρή γνώση. Η ευβουλία προϋποθέτει την κατάθεση ασταθών επιχειρημάτων εκτεθειμένα σε δημόσια αντιπαράθεση με σκοπό να κριθούν από τη σοφία των πολιτών. Η τελευταία στηρίζεται στις κοινές ικανότητες της παρατήρησης, του λόγου

³²⁸ Campos Santos Andre, "Responsibility and Justice on Aristotle's Non-Voluntarily and Mixed Actions", *Journal of Ancient Philosophy* 7/2, 100-121, σ. 117.

³²⁹ Michel Foucault, *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II (Lectures at the Collège de France 1983-1984)*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 81-89, 91-99. Πρβλ. του ιδίου, *The Government of Self and Others (Lectures at the Collège de France 1982-1983)*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 153-161.

και της κρίσης, απαιτώντας όπως προαναφέρθηκε, μια καλή εκπαίδευση και μια υγιή παράδοση. Η δημοκρατία δηλαδή αποδέχεται ότι δεν πρέπει να υπάρχουν μόνον ειδικοί στην εξουσία.

Άξιος εμπιστοσύνης ήταν γενικά ο Αθηναίος πολίτης λόγω της αθηναϊκής διαπαιδαγώγησης. Μπορεί η δημοκρατία να επιτρέπει στους ειδικούς να λένε την άποψή τους, αλλά η απόφαση εναπόκειται στους Αθηναίους πολίτες. Η άγνοια συνοδευόταν από την εντιμότητα της παρρησίας. Η δημοκρατία αποκτούσε τη δύναμή της από την άρνηση της αυθεντίας. Έτσι, δεν προωθούσε ηγέτες που επιδίωκαν την εξουσία στη βάση της γνώσης τους. Πάντα μία γνώμη συνυπήρχε με μία εναλλακτική πρόταση. Η δημοκρατία πρόβαλλε τον λόγο και την αντιπαράθεση ακριβώς εκεί όπου η εξειδικευμένη και βέβαιη γνώση αποτύγγανε.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Αριστοτέλης επιδιώκει να λύσει το πρόβλημα της ορθής απόφασης συσχετίζοντας το δίκαιο με την επιείκεια: *Περὶ δὲ ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς, πῶς ἔχει ἡ μὲν ἐπιείκεια πρὸς δικαιοσύνην τὸ δ' ἐπιεικὲς πρὸς τὸ δίκαιον, ἐχόμενόν ἐστιν εἰπεῖν*. Το επιεικὲς χρησιμοποιείται στη θέση του αγαθοῦ³³⁰ και μπορεί να είναι ανώτερο από το δίκαιο: *κρεῖττον τὸ ἐπιεικὲς*³³¹. Η επιείκεια έχει τον βασικό ρόλο της συμπλήρωσης των κενών της διορθωτικής δικαιοσύνης³³². Απέναντι στο απροσδιόριστο, η επιείκεια επικουρεί την έρευνα και τη λήψη απόφασης, δεδομένου ότι οι επικείμενες πραγματικές καταστάσεις δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν από τη γενική νομοθεσία. Έτσι, η επιείκεια ορίζεται ως «επανόρθωμα του νόμου»³³³.

Η αξία της επιείκειας στο *βουλευέσθαι* πραγματεύεται στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (V.10). Όπως ήδη έχει αναφερθεί, διαπερνά το γενικό δίκαιο³³⁴ με σκοπό το κοινό συμφέρον³³⁵. Ο επιεικὴς νομοθέτης συνδυάζει τον λόγο με το *βουλευέσθαι*, τη γνώση της κατανόησης και την αφοσίωση στο πολίτευμα και τους νόμους του. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οι πολίτες μπορούν να προσεγγίσουν την επιείκεια³³⁶ μέσω του *βουλευέσθαι*³³⁷ που επιδιώκει το κοινό συμφέρον απέναντι στις απαιτήσεις της

³³⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, V.10.1137a35-1137b2, 1137b28.

³³¹ *Ο.π.*, 1137b9-10, 1137b11.

³³² *Ο.π.*, IV.9.1128b23-6, IX.8.1168a32-5, X.9.1180a10-14.

³³³ *Ο.π.*, V.10.1137b23-25.

³³⁴ *Ο.π.*, V.5.1134a15, V.10.1137b13-14.

³³⁵ *Ο.π.*, V.11.1137b20-32.

³³⁶ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, V.10.1137a31-1138a3.

³³⁷ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, III.3.1112a18-1113a14.

στιγμής. Ενδεικτική περίπτωση εφαρμογής της επιείκειας αποτελεί η αμνηστία³³⁸ και η συμφιλίωση των Αθηναίων για την εδραίωση της δημοκρατίας.

Το *επιεικώς βουλευέσθαι* είναι για την κάθε ειδική περίπτωση για την οποία καλείται να δώσει λύση³³⁹. Η εμπλοκή του ενάρετου στην πολιτική του πράξη κρίνεται απαραίτητη³⁴⁰. Ο αγαθός νομοθέτης ως αληθώς πολιτικός συμπορεύεται με τα κριτήρια της επιείκειας³⁴¹. Η αρετή που απαιτείται είναι «*πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν*», όπως ο γιατρός με τις γνώσεις του ασκεί την ιατρική επιστήμη ανάλογα με την περίπτωση³⁴². Επειδή πολύ δύσκολα ο πολιτικός μπορεί να γνωρίζει πλήρως τι απαιτείται σε κάθε περίπτωση που χρήζει πολιτικής λύσης, οι πολίτες καλούνται να συνδράμουν στη βάση της πολιτικής φιλίας και της ομόνοιας, προσεγγίζοντας και ενισχύοντας την πολιτική ευφυΐα του νομοθέτη/φρόνιμου πολιτικού. Οι πολλοί λοιπόν έχουν την ικανότητα στη συμμετοχή διότι μπορούν να κατανοούν τις ανάγκες της συγκυρίας, έχουν «*ίκανὴν αἴσθησιν*» που είναι αποτέλεσμα της πρακτικής τους γνώσης (*τὸ χρήσιμον*).

Συμπερασματικά, ο φρόνιμος πολιτικός αντιμετωπίζει τη συγκυρία με πολιτικούς όρους³⁴³. Φρόνηση-πρακτική σοφία και επιείκεια συνυπάρχουν³⁴⁴, αλλά ακριβώς, επειδή ο ένας είναι φύσει αδύνατον να γνωρίζει όλες τις προοπτικές³⁴⁵, χρειάζεται η συμμετοχή των συμπολιτών του, οι οποίοι έχουν και οι ίδιοι την αρετή της επιείκειας³⁴⁶. Παράλληλα με την ανάδυση της μεταμέλειας³⁴⁷, συνδυάζονται και αλληλοεπιδρούν η ομόνοια, η πολιτική φιλία και η επιείκεια για τη διαδικασία νομοθέτησης ή πολιτικής απόφασης όταν απαιτείται σε συγκεκριμένες καταστάσεις με στόχο το μελλοντικό όφελος για το σύνολο της πόλης. Η επιτυχής έκβαση των παραπάνω απαιτήσεων εξασφαλίζεται από τις διαδικασίες που παρέχουν τα πολιτικά σώματα³⁴⁸. Στις καθημερινές προκλήσεις, οι πολίτες καλούνται να ασκούν εξουσία υπό

³³⁸ Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, 40.2-3.

³³⁹ *Ο.π.*, III.5.1113b9-10: «εἰ δ' ἔφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι».

³⁴⁰ *Ο.π.*, VI.5.1140a25-31, II.6.1107a2, IV.8.1128a34.

³⁴¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, IV.1288b21-27, V.1308a33-34, VI VII.1325b41-1326a4, IV.1289a12, VII.1333b37-39, III 1282b14-17.

³⁴² Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, V.10.1137b1-2, 1104a.

³⁴³ *Ο.π.*, II.2.1104a1-3, 1104a9-10, I.1094b13-27, VI.5.1140a25-31, 1140b9-12, VI.8.1141b27-28· *Πολιτικά*, IV.1289a1-12, V.1308a33-4, 1104a1-3, I.1094b13-27.

³⁴⁴ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.11.1143a20-8, VI.13.1144b32.

³⁴⁵ *Ο.π.*, V.10.1137b16-19.

³⁴⁶ *Ο.π.*, IX.6.1167a27.

³⁴⁷ *Ο.π.*, VI.11.1143a29-36.

³⁴⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.14.1286a26-28, 1286a24-25, III.1287a24, III.1287b22-23, 1286a27-28a, 1286a 30-31, III.1287a24-25.

το βλέμμα του κυρίαρχου νόμου³⁴⁹, ώστε οι εκπρόσωποι των νόμων, γραπτών και άγραφων, καθώς και οι πολίτες να συνεργάζονται αρμονικά και να συναποφασίζουν³⁵⁰.

Η διαλεκτική

Για τον Αριστοτέλη, ο ρόλος της διαλεκτικής συνοδοιπορίας είναι σημαντικότερος για τη διαμόρφωση του πολιτικού έθνους και για την υλοποίηση γνήσιων πολιτικών συναθροίσεων³⁵¹. Με τον λόγο και τον νοῦ³⁵², επιδιώκεται το *συνοδεύειν* ή *συνοδοιπορεύειν* με σκοπό την τελείωση με όρους πρακτικής γνώσης³⁵³. Αυτή η διαλεκτική επιδίωξη αφορά στην απόπειρα εύρεσης λύσεων και λήψης αποφάσεων για «κοινὰ ἔργα»³⁵⁴. Με το *συνθεωρεῖν* δίδεται η δυνατότητα της ομιλίας, ώστε μέσω της αμοιβαιότητας των συμφερόντων και των κοινών έργων «*βελτίους γίγνεσθαι*»³⁵⁵. Η εύρεση του μέσου σε αυτές τις διαλογικές διαδικασίες τις *ἐν ταῖς ὁμιλίαις* αφορούν στην αρεταϊκή ποιότητα του να είναι κανείς *ἀρεσκός* και *δυσερίδης*³⁵⁶. Η αρετή αυτή σχετίζεται με την αποδοχή των ορθών επιχειρημάτων, με τους ορθούς λόγους. Η διαφωνία εδώ είναι γόνιμη, για τους σωστούς λόγους με τον σωστό τρόπο³⁵⁷. Αυτές οι συμπεριφορές αναμένονται από τους φίλους και εδώ διαφαίνεται η αξία της πολιτικής φιλίας³⁵⁸. Η διαλεκτική, οριοθετημένη με αυτόν τον τρόπο διανοίγεται στον άλλον, ώστε η εξάσκηση αυτών των ικανοτήτων και η επανάληψή τους να γεννά την αμοιβαιότητα, την ισότητα, την ελευθερία που καθορίζουν τις γνήσιες πολιτικές σχέσεις, με αποτέλεσμα η ατομική οδός του καθενός

³⁴⁹ Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, I.8.1365b21-1366a21.

³⁵⁰ *Ο.π.*, I.1374a 28. Ένα ερώτημα είναι γιατί ο Αριστοτέλης δεν παραλληλίζει την πρότασή του με ό,τι ίσχυε ήδη στην Αθήνα. Η απάντηση είναι ίσως επειδή στην Αθηναϊκή δημοκρατία αντικαθίσταντο οι νόμοι συχνότερα από νέους ή κυριαρχούσαν τα ψηφίσματα σε βάρος των νόμων. Έτσι, το πρότυπο του νομοθέτη του Αριστοτέλη ήταν διαφορετικό από τους νομοθέτες της Αθήνας του 4^{ου} αιώνα.

³⁵¹ Αριστοτέλης, *Τοπικά* VIII.4.159a25-38, VIII.11.161a20-27,36-b10, VIII.14.163a29-b16.

³⁵² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, II.9.1109a34-35.

³⁵³ *Ο.π.*, X.8.1178a9.

³⁵⁴ Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 161a16-b10,159a25-38,163a29-b16.

³⁵⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, I.10.1100b20, VIII.8.1159b3-7, I.2.1165a29, I.3.1165b13-23, I.9.1169b28-1170a12, I.12.1172a8-14.

³⁵⁶ *Ο.π.*, IV.5.1126b10-1127a12.

³⁵⁷ *Ο.π.*, IV.5.1126b18-20.

³⁵⁸ *Ο.π.*, IV.5.1126b20-1127a6, II.71108a27-31.

να μετατρέπεται σε *συν-οδό*, χάριν του ενδιαφέροντος που δείχνει κάποιος για τον συμπολίτη του³⁵⁹.

Αυτή η *οδός* είναι ο γνωστικός τρόπος για την επιστήμη και την αρετή³⁶⁰. Αυτή η διαλογική οδός διαμορφώνει την πολιτική έννοια της *σχολῆς*, όπου η ομόνοια είναι κυρίαρχη διαμορφώνοντας μία κοινή κατανόηση των πραγμάτων και κοινή συνεργασία για την αντιμετώπισή τους³⁶¹. *Οί συνοδοί* ανάγονται στη ρητορική και στη σοφιστική, στη βάση όμως ενός κοινού σκοπού που ενισχύεται μέσα από την αμοιβαιότητα, την εμπειρία, την εξάσκηση, τη μάθηση, την έρευνα: *πείρας καὶ σκέψεως χάριν, γυμνασίας καὶ πείρας ἔνεκα, πρὸς γυμνασίαν καὶ μελέτην*³⁶². Με το *ἐμπειρίαν λαβεῖν* και *πείραν λαβεῖν*³⁶³ η πρόκληση για την πολιτική φιλία είναι η συνεργασία με εμπιστοσύνη και πίστη³⁶⁴ ενώ απαραίτητη κρίνεται και η παρρησία³⁶⁵.

Η πολιτική φιλία

Η έννοια της πολιτικής φιλίας στον Αριστοτέλη αναφέρεται στις σχέσεις αμοιβαιότητας και συνεργασίας μεταξύ των πολιτών, οι οποίες υπερβαίνουν τις ιδιωτικές φιλίες και αποσκοπούν στη συνοχή και στην ομαλή λειτουργία της πόλεως³⁶⁶. Στον πληθυντικό, η πολιτική φιλία μπορεί να αναφέρεται και σε συλλογικές ομάδες ή επαγγελματικούς συνεταιρισμούς, όπου η αμοιβαιότητα εμφανίζεται κυρίως ως χρησιμότητα. Παράλληλα, σε θεσμικό επίπεδο, η πολιτική φιλία συνδέεται με κανόνες και κανονιστικές συμφωνίες, οι οποίες εξασφαλίζουν την τήρηση του νόμου και την προώθηση του κοινού συμφέροντος³⁶⁷.

Η πολιτική φιλία δεν περιορίζεται στη χρησιμότητα· αποτελεί μέσο για την καλλιέργεια της ηθικής και της αρετής των πολιτών. Όπως υποστηρίζει η Ελένη

³⁵⁹ *Ο.π.*, VIII.1.1155a23-26· *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια*, VI.1.1234b23, VI.2.1237a3.

³⁶⁰ Αριστοτέλης, *Τοπικά*, I.2.101b1-4.

³⁶¹ *Ο.π.*, I.2.101a36, VIII.11.161a24-b5, VIII.14.163a36-b16.

³⁶² *Ο.π.*, VIII.4.159a25-38, VIII.11.161a20-27, a36-b10, VIII.14.163a29· *Περὶ τῶν Σοφιστικῶν Ἑλέγχων* 11.171b3172a2.

³⁶³ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII.4.1157a22-23, VIII.6.1158a15-16· *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια*, VII.2.1237b8-1238a10, VI.12.1245b25.

³⁶⁴ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, V.1313b1-7, V.1314a18-20.

³⁶⁵ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.1.1165a30.

³⁶⁶ *Ο.π.*, VIII.7.1155a10-20· *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* 7.10,1243b15-25.

³⁶⁷ Eleni Leontsini, "The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord", *Res Publica* 19/1 (2013), 21-35.

Λεοντσίνη, η πολιτική φιλία περιλαμβάνει στοιχεία στοργής και αμοιβαίας φροντίδας (*affection, care*) που δημιουργούν εμπιστοσύνη και ενισχύουν την κοινωνική συνοχή³⁶⁸. Αυτό σημαίνει ότι οι σχέσεις των πολιτών δεν βασίζονται μόνο στην ανταλλαγή αγαθών ή στη συμμόρφωση με κανόνες, αλλά ενσωματώνουν μια ηθική διάσταση που αναγνωρίζει την ανθρώπινη πλευρά της κοινωνικής ζωής.

Η πολιτική φιλία συμβάλλει στη δικαιοσύνη και στη σταθερότητα της πόλεως. Η αμοιβαιότητα ανάμεσα στις ενάρετες πράξεις και στα χρήσιμα οφέλη δημιουργεί ένα πλαίσιο ομόνοιας, όπου οι πολίτες ενεργούν σύμφωνα με το κοινό συμφέρον και τον νόμο³⁶⁹. Η τέλεια φιλία εμφανίζεται ανάμεσα σε αγαθούς πολίτες με όμοιο βαθμό αρετής· το *φιλεῖν* υπερβαίνει το *φιλεῖσθαι*, καθώς η ενεργητική φροντίδα για τον άλλο ενισχύει την αρετή και τη συλλογική ενότητα³⁷⁰.

Στον κοινωνικό και πολιτικό ιστό, η πολιτική φιλία λειτουργεί ως κοινή συνισταμένη για την οργάνωση ποικίλων χαρακτήρων, ικανοτήτων και ενδιαφερόντων των πολιτών. Οι νομοθέτες επιδιώκουν την *ὁμοῖδεσία*, όχι απαραίτητα επειδή οι πολίτες μοιράζονται την ίδια προσωπική ευδαιμονία, αλλά διότι η συμφωνία αυτή προάγει την ευημερία και την αυτάρκεια της κοινότητας³⁷¹.

Η πολιτική φιλία έχει επίσης ανθρώπινη διάσταση. Η φροντίδα για τον άλλον, η αμοιβαία εμπιστοσύνη και η κοινή ζωή δημιουργούν σχέσεις που υπερβαίνουν τη χρησιμότητα, θυμίζοντας ότι η πολιτική οργάνωση και η δικαιοσύνη συνδέονται πάντα με πραγματικούς ανθρώπους, συναισθήματα και αλληλεγγύη³⁷². Με αυτόν τον τρόπο, η πολιτική φιλία ενισχύει όχι μόνο τη λειτουργικότητα της πόλεως αλλά και την προσωπική και κοινωνική ολοκλήρωση των πολιτών.

Συνοψίζοντας, η πολιτική φιλία στον Αριστοτέλη συνδέει την αρετή, τη δικαιοσύνη και το κοινό συμφέρον με τη θεσμική οργάνωση της πόλεως. Με τη συμβολή της Ελένης Λεοντσίνη αναδεικνύεται η σημασία της ανθρώπινης διάστασης της φιλίας. Η φιλία των πολιτών δεν είναι απλώς μέσο επιβολής κανόνων, αλλά

³⁶⁸ *Ο.π.*, σσ. 25-30.

³⁶⁹ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII.3,1153a15-20· πρβλ. Eleni Leontsini, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, σσ. 32-35.

³⁷⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII.4,1154a5-15.

³⁷¹ *Ο.π.*, I.7.1097a30-b21. Βλ. Επίσης Eleni Leontsini, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, σσ. 28-32.

³⁷² Eleni Leontsini, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, σσ. 25-30.

εργαλείο για την ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής, της αμοιβαιότητας και της ηθικής καλλιέργειας³⁷³.

Ομοίως, στην Αθήνα, βασικός συντελεστής της ενότητας και της αρμονίας είναι η έννοια της ισότητας. Η ισότητα σχετίζεται με μία κοινή καταγωγή. Το να είναι κάποιος Αθηναίος υπονοεί ότι κάποιος μοιράζονται μία κοινή κουλτούρα³⁷⁴. Αυτό δεν καταλήγει όμως στην ισότητα στις ικανότητες, στη δύναμη ή στην ευφυΐα, ακόμη και στον πλούτο.

Η δημοκρατική κατοχύρωση της ελευθερίας στην ιδιωτική και δημόσια ζωή και της ισότητας φαίνεται να εφορμάται από την παραπάνω προσπάθεια διαχείρισης³⁷⁵. Η διάκριση όμως αυτή δεν αφορούσε τόσο το άτομο ως πολίτη απέναντι στο κράτος όσο τον πολίτη ως άτομο με ιδιωτική και με πολιτική ζωή.

Το πολιτικό ιδεώδες της παραπάνω εικόνας ήταν η ενωμένη πόλις ως ένα ομοιογενές σύνολο πολιτών και όχι μία πόλη διχασμένη³⁷⁶. Εν ολίγοις, όλοι οι πολίτες, ανεξάρτητα από τις κοινωνικές τους διαφορές, είναι ίσοι στη βάση ενός κοινού δεσμού, παράδοσης, πνεύματος. Για παράδειγμα στις *Εὐμενίδες* του Αισχύλου στο άσμα των Ερινύων συναντάται ο στίχος «να μισούν με ένα και μοναδικό πνεύμα»³⁷⁷. Μία κοινότητα με ένα πνεύμα, ένα δηλαδή υποκείμενο. Επομένως, ο εχθρός δεν μπορεί παρά να είναι εξωτερικός.

Αποκλείεται η ύπαρξη μιας αντίπαλης φατρίας. Αν επρόκειτο για έναν εσωτερικό εχθρό, η ύβρις του θα αναγνωριζόταν από τις Ερινύες και θα τον αντιμετώπιζαν κατά τρόπο, ώστε να αποτραπεί κάθε πιθανότητα εξέγερσης. Το μέσα και το έξω υπάρχουν αυστηρά οριοθετημένα χωρίς διάκενα.

Αν όμως στραφούμε στην ίδια την ουσία της πλειοψηφίας, δηλαδή την ψήφο και την επικράτηση της πλειοψηφίας, δεν επιβεβαιώνουμε το φανταστικό χαρακτήρα αυτής της αρραγούς ενότητας; Η ψήφος ως διαφοροποιητικό στοιχείο δεν διχάζει τους πολίτες σε δύο αντίθετες απόψεις; Η μία πρόκειται να επιβληθεί στην άλλη. Η ψήφος,

³⁷³ Eleni Leontsini, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, σσ. 25-35.

³⁷⁴ Josiah Ober, Charles W. Hedrick, *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, Princeton University Press, σσ. 188.

³⁷⁵ Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, σ. 74· βλ. επίσης Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*. Τόμος Β΄: Η Πόλις και οι νόμοι. Αθήνα: Κριτική, 2008, σ. 125.

³⁷⁶ Robin Osborne, *Athens and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, σσ. 47,55.

³⁷⁷ Αισχύλος, *Εὐμενίδες*, στίχ. 986-988.

επομένως, και η επικράτηση της πλειοψηφίας συνιστούν εγγενές γνώρισμα της πόλης ως ενότητας. Η πόλωση σε δύο μέρη αντιτιθέμενα, το χάσμα σε δύο μέρη της συνέλευσης ενέχει τον κίνδυνο του αδιεξόδου και άρα του εμφυλίου. Ο Σόλων προσπάθησε να σταθεί στο μέσον, ανάμεσα σε δύο στρατούς, στους πολλούς, τον λαό και στους λίγους, τους ευγενείς. Ο Κλεισθένης, με την ισονομία προσπάθησε να διαχειριστεί τις οικονομικές και κοινωνικές ανισότητες. Με την ισότητα όλοι οι πολίτες είναι εναλλάξιμοι, εφόσον είναι πολιτικά όμοιοι. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι μία πόλη γίνεται από το ανόμοιο, «ἐξ ἀνομοίων ἢ πόλις» (*Πολιτικά*, III.1277a5-6)³⁷⁸. Οι ολιγαρχικοί θεωρούν υπερβολική την ισότητα, ο λαός κρίνει την ισότητα όχι αρκετή, γι' αυτό και ο Αριστοτέλης προτείνει το μέσον ως λύση.

Κατά συνέπεια, λοιπόν, δεν μπορεί να παραμεριστεί το οικονομικό κριτήριο ή ο ρόλος των φατριών. Η λέξη δημοκρατία αποτελείται από τον δήμο αλλά και από το κράτος, κρατώ, που σημαίνει εξουσιάζω, κυριαρχώ³⁷⁹. Οι περισσότεροι ιστορικοί μένουν στο πρώτο συνθετικό της λέξης όπου ο Δήμος δύναται να ιδωθεί τόσο ως το σύνολο, ένα όλον, όσο και μια μερίδα του λαού, που εκλαμβάνεται ως η πλειοψηφική. Ο δεύτερος όμως όρος καταδεικνύει την υπεροχή, την κυριαρχία. Δείχνει ότι υπάρχει ατέρμονος ο αγώνας για εξουσία. Το 403 π.Χ., παραδείγματος χάριν, μετά την πτώση των Τριάκοντα και την αποκατάσταση της δημοκρατίας, αποφασίζεται από τον λαό να δοθεί αμνηστία, στους ολιγαρχικούς με σκοπό την ενοποίηση και τη λήθη των δεινών, μια λήθη που συνέβαλε σε μία αδιαίρετη ενότητα. Αυτό θα οδηγούσε και στη λήθη ότι ο Δήμος κατέκτησε το κράτος. Μήπως η λήθη είναι προσπάθεια απόκρυψης του εγγενούς διχασμού της Αθηναϊκής Δημοκρατίας και του αγώνα εξουσίας;

Ο Αριστοτέλης αποδίδει τον νόμο που απαγόρευε την ουδετερότητα του πολίτη σε περίοδο στάσεως στον Σόλωνα. Ο στρατιωτικός εξοπλισμός του λαού είναι η συνθήκη που τον διαμορφώνει ως μία οργανωμένη ομάδα με ιδιαίτερο βάρος. Ο Θρασύβουλος πριν από τη μάχη της Μουνιχίας, στέκεται όρθιος ως πολίτης-ρήτορας, αλλά και ως οπλίτης απευθυνόμενος στα στρατεύματα, που παρόλο που είναι ετερόκλητα, αντιμετωπίζονται σαν ένας οργανικός στρατός πολιτών. Φαίνεται λοιπόν πως ο στασιαστής έχει διπλό χαρακτήρα, του πολίτη και του οπλίτη διπλού χαρακτήρα οιονεί θεσμικού. Ο πολίτης δηλαδή μπορεί να είναι και στασιαστής. Η ομόνοια έχει και

³⁷⁸ Για τις φρατρίες βλ. Robin Osborne, *Athens and Athenian Democracy*, σ. 44.

³⁷⁹ Βλ. Nicole Loreaux, *Η Τραγωδία της Αθήνας. Η πολιτική μεταξύ σκιάς και ουτοπίας*. Μτφρ. Κατερίνα Αλεξοπούλου, επιμ. Ελένη Μπεζέ. Αθήνα: Πατάκης, 2007, σσ. 311-313.

εσωτερικό χαρακτήρα για τον πολίτη, αφορά τους ενάρετους που κατέχουν μία «αυτο-ομόνοια», ήτοι μία σταθερότητα και αρμονία στον λόγο και στην πράξη.

Η ομόνοια

Σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, η αριστοτελική ομόνοια υπερβαίνει τα όποια προσωπικά και ταξικά συμφέροντα διότι το κοινό συμφέρον αφορά στο σύνολο. Συνεπώς, το όμονοεῖν έχει εφαρμογή ως ήθος. Η ανάγκη συνύπαρξης και διαμοίρασης των αισθήσεων, προϋποθέτει το «συναισθάνομαι», ως προς τη συμφωνία-ομόνοια στον ήχο και στην ομιλία, προκειμένου να είναι αναγνωρίσιμο ένα κοινό συμφέρον.

Η ομόνοια δεν ταυτίζεται με το χρήσιμο της πολιτικής φιλίας. Ακόμη κι αν το χρήσιμο είναι με το κοινό συμφέρον, η ομόνοια διαφέρει από την πολιτική φιλία. Στη φράση «η ομόνοια μοιάζει με τη φιλία» εννοείται το κοινό τους, η σύνδεση αμοιωμένων με την κοινότητα³⁸⁰.

Ο ελεύθερος χρόνος, σχολή, του διαλόγου εισάγει τους συμμετέχοντες σε μία κοινή διαδικασία αναζήτησης των «πρώτων ενασχολήσεων» ως βάση για την ομόνοια. Η τελευταία ορίζεται ως συλλογική ικανότητα για να λύνονται κοινά προβλήματα. Είναι πρακτική, αφορά τα πρακτά³⁸¹. Τα δείγματα που δίνονται από τον Αριστοτέλη για την ομόνοια είναι αν η πόλις θα πρέπει να κάνει συμμαχία με τη Σπάρτη ή αν ο Πιττακός θα πρέπει να γίνει δικτάτωρ της Μυτιλήνης. Αναφέρεται στις εναλλακτικές πολιτικές αποφάσεις απέναντι σε πραγματικές καταστάσεις. Το όμονοεῖν αφορά στην επιλογή για δράση. Η ομόνοια προϋποθέτει την κοινότητα των αγαθών και των προσώπων. Τα οφέλη της ομόνοιας συνοψίζονται ως εξής³⁸²: εξασφαλίζεται η σταθερότητα κοινών αξιών, το κοινό συμφέρον με τα αμοιβαία οφέλη του, αναγνωρίζονται και καθίστανται αποδεκτά τα πολιτικά καθήκοντα, ενδυναμώνεται η ισότητα μεταξύ των πολιτών.

Η ομόνοια διαμορφώνεται πάντα σε σχέση με τους θεσμούς και τις λειτουργίες τους, γεγονός που υποδεικνύει ότι απαιτείται συνέργεια με την πολιτική προαίρεση. Έτσι, αν η ομόνοια αφορά στα πρακτά, με άλλα λόγια στην απόφαση για πράξη με

³⁸⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, IX.6 1167b3-5.

³⁸¹ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, VII.7.1241a16-18.

³⁸² Kostas Kalimtzis, «Η 'στάσις' ως αναστολή της ομόνοιας [κατά τον Αριστοτέλη], στο: Δ.Ζ. Ανδριόπουλος (επιμ.), *Αριστοτέλης. Οντολογία – Γνωσιοθεωρία – Ηθική – Πολιτική Φιλοσοφία. Τριάντα δύο ομόκεντρες μελέτες*. Αφιέρωμα στον J.P. Anton. Αθήνα: Τ. Πιτσιλός,²1996, 129-144, σσ. 137-139.

γνώμονα το κοινό συμφέρον, η πολιτική φιλία αφορά στο χρήσιμον και το ευγενές με γνώμονα το κοινό συμφέρον. Η ομόνοια σχετίζεται με την αίσθηση, το μοίρασμα δηλαδή των αισθήσεων δια του λόγου, ώστε μέσα από τις αντιθέσεις να αναπτύσσεται το ομονοεῖν. Στην πολιτική φιλία καλούνται οι πολίτες με τις αισθήσεις τους να αποβλέψουν προς το κοινό καλό.

Συμπερασματικά, με την ανάλυση των δύο προσεγγίσεων της πολιτικής απόφασης –της επιστημικής που στοχεύει στο αληθές και της διαδικασιοκρατικής που στοχεύει στην ορθή διαδικασία– αναδεικνύεται ο επιτελεστικός χαρακτήρας της πολιτικής συμμετοχής στον Αριστοτέλη³⁸³. Η επίκληση της αλήθειας ως μοναδικού κριτηρίου για την ορθότητα των αποφάσεων είναι αμφισβητήσιμη, διότι η επίτευξη του γενικού καλού εξαρτάται τόσο από τις προθέσεις όσο και από τις συνέπειες των πράξεων του ενός ή των πολλών³⁸⁴.

Υποστηρίχθηκε πως η επιστημική διαδικασιοκρατία παρέχει ένα αξιόπιστο πλαίσιο για τη λήψη αποφάσεων, όπου η συλλογική αναζήτηση, η συγκέντρωση στοιχείων και η αντιπαράθεση απόψεων καθιστούν τις αποφάσεις ηθικοπολιτικά δεσμευτικές, ακόμη και όταν το αποτέλεσμα δεν είναι απολύτως ορθό³⁸⁵. Η διαδικασία αναγνωρίζει τη στιγμή όπου η έρευνα θεωρείται επαρκής και καθιστά δυνατή τη λήψη απόφασης· η έννοια του «αρκετά ισχυρού» στοιχείου σηματοδοτεί ότι δεν υπάρχει καλύτερη εναλλακτική στη συγκυρία³⁸⁶.

Η πολιτική συμμετοχή συνεπάγεται συνδυασμό φρόνησης και αληθούς γνώμης, όπου ο φρόνιμος αναλαμβάνει το ανώτερο αξίωμα και οι πολίτες με δεξιότητα στην αληθή γνώμη συμμετέχουν στο *βουλεύεσθαι* και το *κρίνειν*³⁸⁷. Η αναλογία με τον έμπειρο οδηγό που καθοδηγεί τον άπειρο επισκέπτη δείχνει ότι η εμπειρία και η γνώση δεν εγγυώνται το επιθυμητό αποτέλεσμα, αλλά νομιμοποιούν και καθοδηγούν τη διαδικασία³⁸⁸.

Σημαντική διάσταση της πολιτικής διαδικασίας είναι η πολιτική φιλία, που ενισχύει τη συνεργασία και τη συνοχή της πόλεως³⁸⁹. Η πολιτική φιλία δεν περιορίζεται στη χρησιμότητα· περιλαμβάνει στοιχεία αμοιβαίας φροντίδας και εμπιστοσύνης, τα

³⁸³ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1280b20-30.

³⁸⁴ *Ο.π.*, III.1280b25-30.

³⁸⁵ *Ο.π.*, VIII.1337b17-21

³⁸⁶ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII.1337b25-30.

³⁸⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VI.13.1145a6-11.

³⁸⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII.1337b17-21.

³⁸⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VIII.7,1155a10-20, *Ηθικά Εὐδήμεια*, 7.10,1243b15-25.

οποία ενισχύουν τη δικαιοσύνη και το κοινό συμφέρον³⁹⁰. Οι πολίτες συμφωνούν σε κανόνες και κοινές διαδικασίες, προάγοντας την ομόνοια και τη συλλογική ενότητα, ανεξάρτητα από τις προσωπικές φιλίες ή ιδιοτελείς στόχους. Η τέλεια πολιτική φιλία εμφανίζεται ανάμεσα σε αγαθούς πολίτες με όμοιο βαθμό αρετής, και καθιστά δυνατή την ανανοηματοδότηση καθημερινών πράξεων στο πλαίσιο της κοινότητας³⁹¹.

Η πολιτική φιλία συνδέεται άμεσα με τον επιτελεστικό χαρακτήρα της πολιτικής δράσης, καθώς η συνεργασία, η αμοιβαιότητα και η δέσμευση στο κοινό συμφέρον καθιστούν τη διαδικασία του *βουλεύεσθαι* και του *κρίνειν* όχι απλώς μέσο επίτευξης αποτελεσμάτων, αλλά πρακτική ενδυνάμωσης της ηθικής και κοινωνικής συνοχής³⁹². Ακόμη και οι καθημερινές πρακτικές των «βάναντων» επαγγελματιών μπορούν να αποκτήσουν πολιτική και ηθική αξία, όταν εντάσσονται σε αυτό το πλαίσιο συλλογικού σκοπού³⁹³.

Συνολικά, η πολιτική συμμετοχή για τον Αριστοτέλη λειτουργεί ως διαδικασία ανανοηματοδότησης των πράξεων και ενίσχυσης της αρετής, όπου η φρόνηση, η αληθής γνώμη και η πολιτική φιλία συνεργούν για την επίτευξη του κοινού συμφέροντος, της δικαιοσύνης και της κοινωνικής συνοχής³⁹⁴.

³⁹⁰Eleni Leontsini, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, σσ. 25-30.

³⁹¹ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII.3-4,1153a15-1154a15. Βλ. επίσης Eleni Leontsini, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, σσ. 28-32.

³⁹² Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.13.1145a6-11· *Πολιτικά*, VIII.1337b17-25. Βλ. και Eleni Leontsini, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, σσ. 25-35.

³⁹³ βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII.1337b17-21.

³⁹⁴ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII.1337b17-25 · *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII.7.1155a10-20· βλ. Eleni Leontsini, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, σσ. 25-35.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο Mogens Herman Hansen³⁹⁵ διατυπώνει πέντε ουσιώδεις απόψεις για τη δημοκρατία που υιοθετούνται στο πλαίσιο λειτουργίας της Αθηναϊκής δημοκρατίας: α) οι πολίτες είναι ευφυείς και ικανοί να λαμβάνουν αποφάσεις για τον εαυτό τους και για τους συμπολίτες τους, β) οι πολίτες είναι έτοιμοι να παραμερίσουν το ατομικό συμφέρον υπέρ ενός εθνικού καλού, γ) οι πολίτες έχουν έναν ικανοποιητικό βαθμό γνώσης αναφορικά με τα επίδικα ζητήματα για τα οποία πρόκειται να αποφασίσουν, δ) οι πολίτες ενδιαφέρονται να συμμετέχουν πολιτικά, και ε) οι αποφάσεις λαμβάνονται είτε από ειδικούς που προετοιμάζουν τα θέματα είτε από τους πολίτες, οι οποίοι μπορούν να επιλέξουν από τις πολιτικές προτάσεις που έχουν διαμορφωθεί από τους ειδικούς.

Συμμετοχική Δημοκρατία

Τα κοινά σημεία με τη σύγχρονη ιδέα της συμμετοχικής δημοκρατίας είναι εμφανή, καθώς, σύμφωνα με το Port Huron Statement³⁹⁶, με την έννοια της συμμετοχικής δημοκρατίας: α) παρουσιάζεται μία θετική και αισιόδοξη όψη του πολίτη, ο οποίος έχει την ικανότητα να αναπτυχθεί προσωπικά, να επιδιώξει τον αυτο-προσδιορισμό, την αυτονομία, την καλώς εννοούμενη ανεξαρτησία και όχι τον εγωιστικό ατομικισμό, β) απορρίπτεται η ιδέα ότι οι άνθρωποι είναι εσωτερικά ανίκανοι να αντιμετωπίζουν επίδικα ζητήματα που επηρεάζουν τις ζωές τους μακροπρόθεσμα, γ) αναγνωρίζεται η ανάγκη, τα θέματα που αφορούν το κοινωνικό σύνολο να τίθενται σε δημόσιες-συμμετοχικές διαδικασίες, όπου λαμβάνονται οι αποφάσεις.

Σε αντίθεση με την άμεση δημοκρατία που θεσπίστηκε και λειτούργησε σε μία συγκεκριμένη ιστορική περίοδο, αποτελεσματικά, κατά γενική ομολογία, η συμμετοχική δημοκρατία αναδεικνύεται μέσα από τα σύγχρονα προβλήματα ως υπόσχεση, επιζητώντας ένα κοινωνικό σύστημα, το οποίο θα την εδραιώνει στη βάση δύο αρχών: 1) το υποκείμενο να συμμετέχει στις αποφάσεις που αφορούν και τη δική

³⁹⁵ Mogens Herman Hansen, *The Tradition of Ancient Greek Democracy and Its Importance for Modern Democracy*. Denmark: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2005, σσ. 45-46.

³⁹⁶ Richard Flacks and Nelson Lichtenstein (eds.), *The Port Huron Statement: Sources and Legacies of the New Left's Founding Manifesto*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, σσ. 250.

του ζώη και 2) η κοινωνία οφείλει να τεθεί με τέτοιο οργανωτικό τρόπο που να προωθεί την ανεξαρτησία των ανθρώπων παρέχοντας τα μέσα για την ενεργή τους συμμετοχή. Οι διαδικασίες λήψης αποφάσεων πρέπει να συστήνονται ως δημόσιες συγκεντρώσεις. Η πολιτική κατά συνάφεια, ορίζεται ως τέχνη που διαμορφώνει αποδεκτά πρότυπα κοινωνικών σχέσεων μεταφέροντας τα άτομα από την απομόνωσή τους στη συλλογική κοινωνικότητα και παρέχοντάς τους την ευκαιρία να εμπλουτίσουν το νόημα της ζωής τους. Οι συμμετοχικές διαδικασίες με σκοπό τη λήψη αποφάσεων φαίνεται ότι προσφέρουν ευκαιρίες νέων τρόπων νοηματοδότησης της ζωής. Οι πολιτικές διαδικασίες ως συμμετοχικές ενισχύουν τη δημιουργικότητα, την έμπνευση, τη διαύγηση σκοτεινών σημείων σε κοινωνικά θέματα, παρέχουν εναλλακτικές προοπτικές, αναφορικά με την επίλυση των προβλημάτων που συζητούνται και τίθενται προς επίλυση. Παράλληλα, ενισχύεται η δυνατότητα υλοποίησης των στόχων από την κοινότητα, ώστε το ιδιωτικό να αλληλοεπιδρά με το κοινό και να το μετουσιώνει σε γενικό δημόσιο θέμα, χωρίς να τίθεται αποκλειστικά ως ιδιωτικό ζήτημα.

Βασικός εκπρόσωπος της συμμετοχικής δημοκρατίας είναι η Carol Pateman, η οποία προβαίνει ταυτόχρονα σε μία κριτική των δομών εξουσίας της καπιταλιστικής κοινωνίας: «Στη συμμετοχική θεωρία, η “συμμετοχή” αναφέρεται στην ισότιμη συμμετοχή στη λήψη αποφάσεων, και η “πολιτική ισότητα” αναφέρεται στην ισότητα της εξουσίας αναφορικά με τον καθορισμό του αποτελέσματος των αποφάσεων»³⁹⁷.

Η συμμετοχική ισότητα αποτελεί βασική προϋπόθεση προκειμένου να επιτευχθεί μία διαδικασία διαβούλευσης και λήψης αποφάσεων, διότι επιτρέπει σε όλα τα άτομα να συμμετέχουν στην εξουσία εκφράζοντας τη βούλησή τους: «Οι πολίτες πρέπει να συμμετέχουν στις αποφάσεις». Η ύπαρξη αντιπροσωπευτικών θεσμών σε εθνικό επίπεδο δεν επαρκεί από μόνη της για την πλήρη πραγμάτωση της δημοκρατίας. Για να επιτευχθεί η ουσιαστική και καθολική συμμετοχή των πολιτών, απαιτείται μια διαδικασία κοινωνικοποίησης ή «δημοκρατικής αγωγής», η οποία πρέπει να εκτυλίσσεται σε πολλαπλά κοινωνικά πεδία, πέρα από το επίπεδο του κράτους. Μόνον έτσι μπορούν να διαμορφωθούν οι αναγκαίες στάσεις, δεξιότητες και ψυχολογικές προδιαθέσεις που καθιστούν δυνατή τη συμμετοχή. Η διαμόρφωση αυτή δεν είναι εξωτερικό αποτέλεσμα θεσμικής ρύθμισης, αλλά προϊόν της ίδιας της συμμετοχικής

³⁹⁷ Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, σ. 43.

εμπειρίας. Για τη θεωρία της συμμετοχικής δημοκρατίας, επομένως, η συμμετοχή έχει κυρίως παιδευτικό χαρακτήρα, λειτουργεί ως διαδικασία καλλιέργειας του πολίτη, τόσο σε επίπεδο αξιών και συνειδησιακών στάσεων, όσο και στην ανάπτυξη των πρακτικών ικανοτήτων που απαιτεί η δημοκρατική ζωή³⁹⁸.

Ένα δεύτερο κρίσιμο στοιχείο της συμμετοχικής θεωρίας είναι ότι τομείς όπως η εργασία και η βιομηχανική παραγωγή πρέπει να αναγνωριστούν ως πολιτικά συστήματα καθαυτά, τα οποία παρέχουν πρόσθετες ευκαιρίες συμμετοχής πέρα από τον στενό χώρο του κράτους. Εφόσον ο πολίτης πρόκειται να ασκεί ουσιαστικό έλεγχο επί της ζωής του, οι δομές εξουσίας στους κοινωνικούς και οικονομικούς θεσμούς οφείλουν να αναδιοργανωθούν κατά τρόπο που να επιτρέπει τη συμμετοχή στη λήψη αποφάσεων. Επιπλέον, η Pateman συνδέει την ανάγκη αυτή με την απαίτηση μιας σχετικής οικονομικής ισότητας, ικανής να εξασφαλίσει την αυτονομία και την ασφάλεια που προϋποθέτει η ισότιμη συμμετοχή. Ο εκδημοκρατισμός των εργασιακών θεσμών, μέσω της υπέρβασης της σταθερής διάκρισης μεταξύ «διευθυντών» και «εργαζομένων», συνιστά έτσι ουσιαστικό βήμα προς την πραγμάτωση μιας πλήρους δημοκρατικής πολιτείας³⁹⁹.

Η θέση αυτή της Pateman μπορεί να ιδωθεί ως μία σύγχρονη αναβίωση του αριστοτελικού ιδεώδους της πολιτικής παιδείας. Όπως ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι «ή πόλις ἐστὶν ἡ κοινωνία ἢ κατ' ἀρετήν» (*Πολιτικά*, 1280b), δηλαδή ο τόπος όπου ο άνθρωπος διαμορφώνεται ως πολιτικό ον μέσω της συμμετοχής σε κοινές πράξεις και αποφάσεις, έτσι και η Pateman αντιλαμβάνεται τη δημοκρατική συμμετοχή ως διαδικασία διαμόρφωσης του πολίτη. Στην αριστοτελική προοπτική, η συμμετοχή δεν είναι εργαλείο αλλά τρόπος ύπαρξης του πολίτη, και η ευδαιμονία επιτυγχάνεται μέσα από την άσκηση των αρετών στο πλαίσιο της πόλεως. Αντίστοιχα, για την Pateman, η συμμετοχή δεν είναι εξωτερικό μέσο, αλλά εκπαιδευτική και ηθική διαδικασία αυτοπραγμάτωσης, μέσα από την οποία ο άνθρωπος αποκτά συνείδηση της κοινής του ευθύνης και αναπτύσσει τις δεξιότητες της δημοκρατικής συμβίωσης.

Συνεπώς, η σύγχρονη συμμετοχική θεωρία επαναλαμβάνει, σε διαφορετικό ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο, το αριστοτελικό αίτημα της πολιτικής παιδείας ως αναγκαίας προϋπόθεσης της ελευθερίας. Η δημοκρατία δεν νοείται ως απλή θεσμική

³⁹⁸ Ο.π., σσ. 42-44.

³⁹⁹ Ο.π., σ. 46.

μορφή, αλλά ως συνεχής πρακτική άσκηση της αρετής –μια θέση που αποκαλύπτει τη διαχρονική επικαιρότητα της αριστοτελικής πολιτικής ανθρωπολογίας.

Στο ίδιο πνεύμα, ο Crawford Brough Macpherson αντιμετωπίζει την πολιτική συμμετοχή ως ένα φιλελεύθερο δημοκρατικό μοντέλο, σύμφωνα με το οποίο οι συμμετοχικές διαδικασίες μπορούν να θεμελιώσουν τις ηθικές αρχές του φιλελευθερισμού, δηλαδή την ατομική ελευθερία και τη δυνατότητα του ατόμου για αυτοβελτίωση. Για τον ίδιο, μόνον μέσω της υπέρβασης του καπιταλισμού η φιλελεύθερη αρχή της ατομικής αυτονομίας θα μπορούσε να εκδιπλωθεί στην πληρότητά της. Αποδίδει καθολικό χαρακτήρα στην ιδιοκτησία, όχι μόνο στα μέσα παραγωγής, αλλά και στα μέσα της ζωής⁴⁰⁰. Η συμμετοχή στη λήψη αποφάσεων με όρους ισότητας είναι η διαδικασία, η οποία παρέχει την εξουσία στους πολίτες. Αυτή η έμφαση στην άμεση άσκηση εξουσίας διακρίνει σε ουσιώδη βαθμό τη σκέψη περί συμμετοχικής δημοκρατίας από τη σκέψη της διαβουλευτικής δημοκρατίας, όπως θα αναλύσουμε αμέσως. Αξίζει να σημειωθεί ότι η σκέψη του εμπνέεται από την αριστοτελική τελεολογία. Αναγνωρίζει ότι ο σκοπός του ανθρώπου, με έμπνευση από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τον Χριστιανισμό, είναι να αναπτύξει και να ασκήσει ικανότητες που είναι αποκλειστικά ανθρώπινες. Ο αγαθός βίος ανάγεται σε αυτόν τον σκοπό, και η βέλτιστη κοινωνία θέτει έναν ανάλογο στόχο, να διαμορφώνει το πλαίσιο που θα διευκολύνει την καλλιέργεια αυτών των δυνάμεων⁴⁰¹. Ο Macpherson αξιοποιεί τον Αριστοτέλη για να εναντιωθεί στη χομπσιανή σκέψη περί μίας ανεργάτιστης ανθρώπινης ορέξεως. Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει μία έννοια ολοκλήρωσης, η οποία θέτει όρια στην όρεξη, προκειμένου να τεθεί ο άνθρωπος στην υπηρεσία ενός ανώτερου σκοπού. Υπό αυτή τη λογική, το υποκείμενο καλείται να συνδράμει στη βελτίωση σύνολης της κοινότητας. Η ουσία του ανθρώπου είναι σύμφυτη με την κοινότητα. Ο Macpherson μέσω της φιλελεύθερης σκέψης του 17^{ου} αιώνα επιχειρεί την επικαιροποίηση του αριστοτελικού ορισμού της ανθρώπινης ουσίας. Η φιλελεύθερη προκείμενη αφορά στην ισότητα και την ατομική ελευθερία επιλογής ως δικαίωμα. Με ποιον τρόπο, διαπιστωμένης της κυριαρχίας της οικονομίας των αγορών, μπορεί το ατομικό δικαίωμα να στραφεί προς έναν ανώτερο σκοπό; Η κοινωνία οφείλει να παρέχει διευκολυντικές συνθήκες για την ανάπτυξη του

⁴⁰⁰ C.B. Macpherson, "The Meaning of Economic Democracy, *The University of Toronto Quarterly* 11/4 (1942), 403-420.

⁴⁰¹ C.B. Macpherson, "The Maximization of Democracy", in: C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press, 1973, 3-23, σσ. 8-9.

ανθρώπινου λόγου, εξασφαλίζοντας τις βασικές ανάγκες διαβίωσης και παρέχοντας μία οργάνωση που θα προσφέρει πολιτική φωνή στους πολίτες. Απέναντι σε μία φιλελεύθερη ιδεολογία που αντιμετώπιζε τον άνθρωπο ως ανεργάτιστο καταναλωτή, ο Macpherson αναζητεί ένα μοντέλο ηθικού φιλελευθερισμού, το οποίο επιδιώκει να συνδυάσει την προ-μοντέρνα ιδέα μιας οντολογίας της ανάπτυξης του εαυτού με το σύγχρονο δημοκρατικό δικαίωμα της ελευθερίας και της ισότητας⁴⁰².

Η Jane Mansbridge με τον όρο συμμετοχική δημοκρατία αποδίδει το περιεχόμενο της δημοκρατίας και της ισότητας. Τονίζει την καταστροφική επίδραση του καπιταλισμού στην ατομική προσωπικότητα, προτείνοντας ως λύση την προώθηση της ισότητας μέσα από τη συμμετοχή, αποδεχόμενη παράλληλα, ότι μορφές ανισότητας θα υπάρχουν αείποτε⁴⁰³. Η ίδια, επηρεάζεται από τον Αριστοτέλη θεωρώντας σημαντική την αριστοτελική έννοια της φιλίας, την οποία αναλύει ως μία σχέση αλληλεγγύης και ισχυρού κοινοτικού δεσμού⁴⁰⁴. Η φιλία μπορεί να αποτελέσει το θεμέλιο λίθο για μία ενωτική δημοκρατία (“unitary democracy”)⁴⁰⁵.

Στη μελέτη της *The Limits of Friendship*⁴⁰⁶ υποστηρίζονται οι άμεσες δημοκρατικές συναινετικές διαδικασίες με παραδείγματα από τις μικρές συμμετοχικές δημοκρατίες του 1960. Σε αυτές διαπιστώνεται πως η διαλεκτική και η ορθολογικότητα είναι βασικοί παράγοντες για μία συναινετική συμφωνία. Οι αποφάσεις θα μπορούσαν να είναι απότοκο διαπραγματεύσεων συναίνεσης ή πλειοψηφίας. Κατά την ανάπτυξη της συλλογιστικής της, η Mansbridge στρέφεται προς το διαβουλευτικό μοντέλο. Συγκεκριμένα, αντιμετωπίζει με συμπάθεια τη συμμετοχική δημοκρατία σε κοινωνίες με περιορισμένο αριθμό συμμετεχόντων, διότι στο πλαίσιο αυτών, διακρίνει τη δυνατότητα ανάπτυξης πολιτικών σχέσεων, οι οποίες συμβάλλουν στην προσωπική ανάπτυξη αναφορικά με τις ικανότητες συμμετοχής στη λήψη πολιτικών αποφάσεων. Επικαλείται την αντίληψη του Αριστοτέλη ότι η φιλία είναι ισότητα και σεβασμός κατά τη συμμετοχική διαβουλευτική πολιτική πρακτική, ώστε να αντιμετωπίζονται πιθανά

⁴⁰² C.B. Macpherson, “Democratic Theory: Ontology and Technology: The Race between Ontology and Technology”, in: C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press, 1973, 24-38, σ. 32.

⁴⁰³ Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, σ. vii.

⁴⁰⁴ Ό.π., σσ. viii-ix: «Ο Αριστοτέλης μας λέει ότι οι Έλληνες είδαν ένα είδος αλληλεγγύης, το οποίο ονόμαζαν ‘φιλία’ ως το απαραίτητο θεμέλιο για το κράτος».

⁴⁰⁵ Ό.π., σσ. 6-8, 13-14.

⁴⁰⁶ Jane J. Mansbridge, “The Limits of Friendship”, in: Roland Pennock and John Chapman (eds.), *Participation in Politics, Nomos XVI*. New York: Lieber-Atherton, 1976, 246-275.

φαινόμενα καταπιεστικής άσκησης της εξουσίας⁴⁰⁷. Η φιλία ως συναισθηματικό δέσιμο, συνέχει τους συμμετέχοντες με πιθανό αποτέλεσμα να μην χρειάζεται η ψηφοφορία προκειμένου να ληφθούν πολιτικές αποφάσεις, αλλά να προηγείται και να επιτυγχάνεται η συναίνεση. Σε μία μικρή κοινωνία, η ομοφωνία εκφράζει τη συνολική επιθυμία για ενότητα. Η ομοφωνία αποτελεί τη διατήρηση της ενότητας. Οι συμμετοχικές διαδικασίες μέχρι την επίτευξη της ομοφωνίας αναγκάζουν τους συμμετέχοντες να κατανοούν ουσιαστικά τα επίδικα ζητήματα, ώστε οι διαδικασίες αυτές να καθίστανται αποτελεσματικότερες με την ισχύ της πλειοψηφίας και της τελικής ψήφου, πριν από τη κοινή συναινετική απόφαση. Επιπλέον θετικό αποτέλεσμα αποτελεί ο μη αποκλεισμός των μειονοτήτων, καθώς πρέπει να ακουστούν ή και να πεισθούν μέσα από την ίδια τη συμμετοχική διαδικασία.

Επιπλέον, η Mansbridge επισημαίνει τις αδυναμίες μίας συμμετοχικής δημοκρατίας τονίζοντας καταληκτικά τον ιδεατό της χαρακτήρα⁴⁰⁸. Αρχικά, εφόσον οι κοινότητες αυξηθούν πληθυσμιακά, η άμεση συμμετοχή καθίσταται δυσεφάρμοστη και οι συμμετοχικές διαδικασίες αναγκάζονται να μετασχηματίζονται σε πιο φορμαλιστικές και απρόσωπες. Σε μεγαλύτερες κοινωνίες, η άμεση συμμετοχή μπορεί να κουράζει και να απογοητεύει με αποτέλεσμα οι πολίτες να αποφεύγουν τη συμμετοχή. Η ειδική γνώση πολλών θεμάτων που ανακύπτουν λόγω του πολύπλοκου χαρακτήρα την σύγχρονων θεμάτων καθιστούν αναποτελεσματική τη συμμετοχή των περισσότερων, διότι δεν μπορούν να κατέχουν εξειδικευμένες γνώσεις σε συγκεκριμένα ζητήματα. Επίσης, η εύρεση ενός κοινού συμφέροντος είναι δύσκολο να βρεθεί σε μεγάλες ομάδες εν σχέσει με μία μικρή εθελοντική οργάνωση και ως εκ τούτου υποστηρίζεται το ατομικό συμφέρον του καθενός. Πρόκειται για κίνηση που απομακρύνεται από τη συλλογική συναίνεση, σκοπός που επιδιώκεται από τις άμεσες συμμετοχικές διαδικασίες, και κατά συνέπεια, διαπιστώνεται μετάβαση σε πιο φιλελεύθερα σχήματα υποστήριξης ατομικών δικαιωμάτων. Οι όποιες συμμετοχικές διαδικασίες μετατρέπονται σε εργαλείο. Για παράδειγμα, η ένταξη σε μία ομάδα προάσπισης συγκεκριμένων συμφερόντων, ενδέχεται να περιορίζει την ελευθερία επιλογών του ατόμου, αναγκάζοντάς το σε συμβιβασμούς και σε αθέμιτη αλλαγή συμπεριφοράς.

⁴⁰⁷ Για την εισαγωγή και τη θεωρητική βάση της *unitary democracy* βλ. αναλυτικά Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, σσ. 3-10 και σσ. 263-280.

⁴⁰⁸ Ό.π., σσ. 163-298.

Η τελική πρόταση της Mansbridge είναι μία μίξη μικρών συμμετοχικών ομάδων σε συνδυασμό με μία αναμορφωμένη αντιπροσωπευτική δημοκρατία με σκοπό την τήρηση της ισότιμης προστασίας των ατομικών συμφερόντων. Η πολιτική αυτή πρόταση υποστηρίζει ότι θα μπορούσε να συμβάλλει στην προσωπική ανάπτυξη του καθενός⁴⁰⁹.

Βέβαια, οι υποστηρικτές μίας διαβουλευτικής δημοκρατίας μέσα από την κριτική τους ενάντια στην άμεση συμμετοχική δημοκρατία ως ανώριμη και ιδεαλιστική, καταλήγουν στην αποδοχή όλων των καταστάσεων που ισχύουν σε μία σύγχρονη αντιπροσωπευτική δημοκρατία, διότι δεν υπάρχουν από την πλευρά τους κριτήρια ικανά να διακρίνουν το λάθος και το ορθό στη δεδομένη πολιτική κατάσταση. Αυτό αποτελεί επίδικο ζήτημα για το οποίο οι υποστηρικτές της διαβουλευτικής δημοκρατίας δεν παρέχουν ξεκάθαρες αναλυτικές απαντήσεις. Χωρίς σαφές περιεχόμενο καταλήγει το αίτημα για μία αναλυτική παρουσίαση της ορθής πολιτικής οργάνωσης που αναμένεται να είναι διαφορετική από τη σημερινή.

Ενδεικτικά, στην περίπτωση της Mansbridge, έχει αναφερθεί ότι επιθυμεί κοινωνικές αλλαγές, καθώς προτείνει ένα μικτό σύστημα άμεσης και αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας⁴¹⁰. Από την άλλη όμως, υποστηρίζει ότι πολλές σημερινές καλές συνθήκες άμεσης συμμετοχής υπάρχουν και φέρουν αποτελέσματα. Ένα παράδειγμα που επαινείται, είναι η συμμετοχή σε πολιτικά κόμματα, διότι σε τέτοιους χώρους, τα πρόσωπα δύνανται να αναγνωρίσουν τα συμφέροντα σύνολης της πολιτείας και του κόμματος αλλά και τα δικά τους. Ποια είναι, όμως, εν τέλει τα κριτικά εργαλεία που θα μας βοηθούσαν να διακρίνουμε τη βελτιωμένη πρότασή της από το σημερινό κυρίαρχο; Δηλαδή, είδαμε ότι προτείνει ένα μικτό σύστημα ως καλύτερο αλλά και σήμερα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι έχουμε μίξη διαδικασιών που ήδη η ίδια εγκρίνει και αποδέχεται, τη στιγμή που αποδέχεται τον κυρίαρχο τρόπο λειτουργίας των κομμάτων. Επομένως, ποιο είναι το κριτήριο στη βάση του οποίου θα προταθεί η καλύτερη από την ήδη ισχύουσα διαβουλευτική πρακτική;

Επιχειρώντας μία απάντηση, θα υποστηριζόταν ότι η Jane Mansbridge δεν αποδέχεται επακριβώς το υπάρχον σύστημα, διότι αντιμετωπίζει τα σημερινά κόμματα ως ολιγαρχικά, χρηματοδοτούμενα, μη διαβουλευτικά. Η αντιπρότασή της θα ήταν

⁴⁰⁹ Ό.π., σσ. 270-298.

⁴¹⁰ *Αυτόθι*.

έναν συνδυασμό από μικρές ομάδες με μία αναμορφωμένη αντιπροσώπευση (π.χ. *sortition, deliberative polling, citizens' assemblies*). Η Mansbridge δεν αποδέχεται το υπάρχον σύστημα, αλλά προωθεί επιλεκτικές πρακτικές. Το κριτήριο είναι η δομική ενσωμάτωση της διαβούλευσης σε όλο το σύστημα, όχι η αποσπασματική ύπαρξη μικρών ομάδων. Κατά συνάφεια, από τη συμμετοχική δημοκρατία των μικρών ομάδων⁴¹¹ μετατοπίζεται σε ένα μικτό διαβουλευτικό-αντιπροσωπευτικό σύστημα ⁴¹². Η πρότασή της συνδυάζει μικρές συμμετοχικές μονάδες (π.χ. *citizens' assemblies*), αναμορφωμένη αντιπροσώπευση (*sortition, deliberative polling*), και ισότιμη προστασία συμφερόντων και αποφυγή κυριαρχίας. Η μετάβαση δεν είναι εγκατάλειψη, αλλά σύνθεση. Ωστόσο, τα κριτήρια βελτίωσης (ποιότητα διαβούλευσης, πολιτική αυτονομία) παραμένουν αφηρημένα και δύσκολα μετρήσιμα. Πώς όμως μπορούμε να διακρίνουμε το νέο σύστημα από το κυρίαρχο status quo (π.χ. κόμματα, δημόσιες διαβουλεύσεις); Εκτιμάται πως χρειάζεται επιχειρησιακή οριστικοποίηση (π.χ. δείκτες διαβουλευτικής ποιότητας, θεσμική ενσωμάτωση (*sortition*) διαφορετικά η πρόταση κινδυνεύει να νομιμοποιήσει το υπάρχον.

Η Διαβουλευτική Δημοκρατία

Ο Bernard Manin αναπτύσσει τη διαβουλευτική του πρόταση λαμβάνοντας στοιχεία από την πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη και προτείνοντας διαδικασίες διαβούλευσης απέναντι στη ρουσσοική πρόταση της γενικής βούλησης⁴¹³. Πιο συγκεκριμένα, η διάκριση ανάμεσα στη γενική βούληση και τη βούληση όλων δεν είναι παρά διάκριση αρχής και πράξης. Όσο επιτυγχάνεται η ομοφωνία τόσο τείνει η γενική βούληση να επικρατήσει. Η γενική βούληση είναι κατ' αρχήν η βούληση όλων των πολιτών. Οι διαφωνούντες με τη γενική βούληση υπάρχουν, διότι δεν έχουν κατανοήσει το ερώτημα που έχει τεθεί προς τη λύση ενός προβλήματος.

Προκειμένου να γίνει πιο κατανοητή η ρουσσοική θέση περί γενικής βούλησεως, ο Manin αντιπαραθέτει το ρουσσοικό με ένα παραδοσιακό περιεχόμενο της έννοιας περί διαβούλευσης που παραπέμπει στον Αριστοτέλη. Σύμφωνα με αυτήν

⁴¹¹ Ό.π., σσ. 270-298.

⁴¹² John Parkinson and Jane J. Mansbridge (eds.), *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, σσ. 1-26.

⁴¹³ Bernard Manin, "On Legitimacy and Political Deliberation", *Political Theory* 15/3 (1987), 338-368, σσ. 351-359.

την παράδοση, η διαβούλευση αναφέρεται στη διαμόρφωση της γνώμης, στις διαδικασίες που θα οδηγήσουν σε αυτήν, ενώ στον Ρουσσώ η διαβούλευση σημαίνει την απόφαση καθεαυτή⁴¹⁴. Στον Rousseau, η ίδια η απόφαση μιας ομάδας ή ενός ατόμου είναι ήδη διαμορφωμένη. Γίνεται κατανοητό ότι μία τέτοια θέση, δεδομένου ότι ταυτίζεται με μία προειλημμένη απόφαση, αποκλείει από τη διαβούλευση, την επικοινωνία, τον διάλογο και τις συνέπειες της αλληλεπίδρασής τους. Κατά συνέπεια, αυτό που δεν υπάρχει στη δημοκρατία είναι η ρητορική και οι απόπειρες πειθούς κατά τις διαδικασίες λήψης αποφάσεων. Το άτομο για τον Ρουσσώ έχει ήδη προαποφασίσει. Μόνον όταν οι αποφασισμένες βουλήσεις όλων γίνουν μία γενική βούληση, εκφράζεται το γενικό καλό.

Ο Manin ασκώντας κριτική σε αυτή την έννοια της διαβούλευσης, αναγνωρίζει ότι οι άνθρωποι δεν γνωρίζουν πλήρως τις καταστάσεις, όπου απαιτείται μία απόφαση. Η αβεβαιότητα αποτελεί μέρος της πολιτικής απόφασης και γι' αυτόν τον λόγο η λήψη αποφάσεων οφείλει να λαμβάνει χαρακτηριστικά δημοκρατικής διαβούλευσης.

Για τον Manin, η διαβούλευση και οι διαδικασίες λήψης αποφάσεων θεμελιώνουν τη δημοκρατική νομιμότητα. Η υπό διαμόρφωση απόφαση και όχι η προδιαμορφωμένη νομιμοποιούν τη δημοκρατία, διότι με την έρευνα και τις εναλλακτικές που κατατίθενται με το δικαίωμα όλων να συμμετέχουν στις διαδικασίες, επιτυγχάνεται όχι η ρουσσωική γενική βούληση, αλλά η βούληση ως αποτέλεσμα διαβουλευτικών διαδικασιών όπου συμμετέχουν όλοι⁴¹⁵.

Η διαβούλευση έχει διττό χαρακτήρα. Από τη μία είναι ατομική διότι ο κάθε συμμετέχων επιχειρηματολογεί με βάση τις δικές του πεποιθήσεις και συμφέροντα ενώ από την άλλη είναι συλλογική, διότι υπάρχει αλληλοενημέρωση και εμπλουτίζονται οι πληροφορίες, οι γνώσεις και τα επιχειρήματα. Η διαλεκτική που λαμβάνει χώρα μπορεί να λειτουργήσει μετασχηματιστικά για το υποκείμενο επειδή το υποκείμενο δεν έχει μόνο ελλειπείς γνώσεις, αλλά και επειδή οι επιθυμίες του διαμορφώνονται και

⁴¹⁴ *Αυτόθι*.

⁴¹⁵ *Ο.π.*, σσ. 351-352 και 363-364: «Είναι μη ρεαλιστικό και, κυρίως, αδικαιολόγητο, να υποθέσουμε ότι τα άτομα που αντιμετωπίζουν την ανάγκη να λάβουν μια πολιτική απόφαση γνωρίζουν ήδη ακριβώς τι θέλουν. Ελεύθερο άτομο δεν είναι εκείνο που ήδη γνωρίζει απολύτως τι θέλει, αλλά εκείνο που έχει ελλειπείς προτιμήσεις και προσπαθεί μέσω εσωτερικής συζήτησης και διαλόγου με άλλους να καθορίσει ακριβώς τι θέλει. Όταν τα άτομα προσεγγίζουν τη λήψη πολιτικών αποφάσεων, γνωρίζουν μόνο εν μέρει τι θέλουν. Δικαιολογούμεστε να λαμβάνουμε ως βάση νομιμότητας όχι την προκαθορισμένη βούλησή τους, αλλά τη διαδικασία με την οποία καθορίζουν τη βούλησή τους. Αυτή είναι η διαδικασία της διαβούλευσης».

σταθεροποιούνται κατά τη διαβουλευτική διαδικασία. Ακούει τα επιχειρήματα των άλλων, εμπλουτίζει τη δική του σκέψη από αυτά, αναγνωρίζει πλευρές ενός θέματος, πλευρές που πιθανόν να μην έχει σκεφτεί, καλείται να συγκρίνει τις θέσεις του και να αντικρούσει τις αντίθετες απόψεις. Έτσι, ανακλύπει η νέα πληροφορία. Πέραν της δυνατότητας ανακάλυψης, επιχειρείται και η προσπάθεια να πεισθεί ο άλλος, ο αντίπαλος. Η διαλεκτική αυτή επιχειρηματολογία επιβεβαιώνει και κάνει επιτακτικό το αίτημα για ορθολογισμό, χωρίς όμως να απαιτείται η κατάληξη σε μία αναγκαία και μοναδική αλήθεια που θα εκφράζεται από το τελικό συμπέρασμα, την τελική απόφαση. Η διαβούλευση εκκινεί από τις κοινές πεποιθήσεις και επομένως οι διαφωνίες είναι πολύ πιθανές. Οι προκείμενες ενδέχεται να μη βρίσκουν σύμφωνο τον αριθμό των συμμετεχόντων. Η ρητορική, στο σημείο αυτό, και η προσπάθεια πειθούς κατέχουν τόσο σημαντικό ρόλο που αναγκαστικά η επιχειρηματολογία καθίσταται εξ ορισμού σχετική. Επομένως, η διαβούλευση απέχει και από την αυστηρή ορθολογικοποίηση. Παρόλα αυτά, κάποιες αξίες είναι ισχυρότερες και μπορούν να γίνουν πιο πειστικές από άλλες. «Ορισμένες αξίες είναι πιο πιθανό από άλλες να κερδίσουν την έγκριση ενός κοινού λογικών ανθρώπων. Είναι αδύνατο να αποδειχθεί η αξιοπιστία τους, μπορούν μόνον να δικαιολογηθούν. Μια απόφαση ή ένας κανόνας δεν είναι ούτε αληθινή ούτε ψευδής. Ωστόσο, δεν περιοριζόμαστε σε καθαρή αυθαιρεσία διότι ένας κανόνας μπορεί να δικαιολογηθεί λίγο-πολύ. Η σχετική ισχύς της αιτιολόγησής του μπορεί να μετρηθεί μόνο από την ευρύτητα και την ένταση της έγκρισης που προκαλεί σε ένα κοινό λογικών ανθρώπων»⁴¹⁶.

Προϋπόθεση αποτελεί, βέβαια, οι συμμετέχοντες να κατέχουν ένα επίπεδο ικανοτήτων διαβούλευσης. Προαπαιτείται μία παιδεία και ένα σύνολο οδηγιών που μπορούν να εφαρμοστούν μέσα από την προσωπική άσκηση και εφαρμογή. Με αυτόν τον τρόπο, η διαβουλευτική θεωρία δεν απαιτεί την εκπαίδευση του λαού από μία πεφωτισμένη ελίτ. Ο λαός μέσα από τις διαδικασίες εκπαιδεύει τον εαυτό του.

Ο ίδιος ο Manin, σε υποσημείωση, συγκρίνει την πρότασή του με την αριστοτελική σκέψη για να εντοπίσει ομοιότητες και διαφορές. Πιο αναλυτικά, παρομοιάζει τη σκέψη του με αυτή του Αριστοτέλη, καθώς και στους δύο υπάρχει η αβεβαιότητα: «Τα άτομα διαβουλεύονται επειδή στην αρχή είναι σχετικά αβέβαια ως προς τη λύση που πρέπει να υιοθετήσουν. Η έννοια της διαβούλευσης που χρησιμοποιείται εδώ είναι, επομένως, κατά μία έννοια, κοντά σε αυτήν του

⁴¹⁶ Ο.π., σσ. 353-354.

Αριστοτέλη, για τον οποίο η διαβούλευση αφορά αυτό που δεν είναι ούτε απολύτως βέβαιο (δηλαδή ο τομέας της «επιστήμης») ούτε εντελώς ενδεχόμενο (στην προκειμένη περίπτωση, η διαβούλευση δεν μπορούσε να εξυπηρετήσει κανέναν σκοπό)»⁴¹⁷.

Η διαφορά του με τον Αριστοτέλη έγκειται στο γεγονός ότι για τον ίδιο τον Manin, η αβεβαιότητα εντοπίζεται στα ίδια τα πρόσωπα αναφορικά με τη λύση που πρέπει να βρουν, επειδή έχουν ελλιπείς πληροφορίες για τα επίδικα ζητήματα και επειδή δεν γνωρίζουν τι θέλουν απέναντι στο ζήτημα με πλήρη ακρίβεια: «Στη θεωρία της διαβούλευσης που περιγράφεται εδώ, δεν κάνω υποθέσεις για την τάξη του κόσμου. Υποτίθεται ότι τα άτομα είναι σχετικά αβέβαια, όχι λόγω της εγγενούς φύσης των θεμάτων που διαβουλεύονται, αλλά επειδή δεν έχουν πλήρη πληροφόρηση και οι προτιμήσεις τους δεν έχουν καθοριστεί πλήρως»⁴¹⁸. Αντίθετα, στον Αριστοτέλη, η αβεβαιότητα εντοπίζεται στη φύση των πραγμάτων και στην τάξη του κόσμου⁴¹⁹. Για τον Manin, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι διαβουλεύονται για τα μέσα που θα χρησιμοποιηθούν, αλλά όχι για τους σκοπούς. Οι σκοποί δίδονται από τη φύση (αριστοτελική τελεολογία)⁴²⁰.

Το διαβουλευτικό μοντέλο δημοκρατίας ανάγεται σε μία βασική αρχή, της συνεργατικής έρευνας⁴²¹, στη βάση της ορθολογικής διαβούλευσης⁴²². Για τον Tam⁴²³, το κοινό καλό θα μπορούσε να εδραιωθεί, εάν όλα τα καλώς ενημερωμένα άτομα συμφωνούσαν στα θέματα που ήθελαν να λύσουν. Επομένως, η συμφωνία και το ορθό/λάθος εξαρτάται και καθορίζεται από τους συμμετέχοντες που μετέχουν ορθολογικά και αποτελούν την πλειοψηφία.

Παρόλο που στο πρώτο μέρος έχουν διαπιστωθεί διαβουλευτικά γνωρίσματα στην αριστοτελική πολιτική σκέψη, η έμφαση δεν είναι τόσο στη διαβούλευση όσο στην τελεολογία που λειτουργεί ως θεμέλιο της διαβούλευσης. Διότι με την τελεολογία διαμορφώνεται ο αντικειμενικός χαρακτήρας του σκοπού, στη βάση του οποίου κρίνεται το ορθό και το λάθος μίας απόφασης. Η τελεολογία καθορίζει το ορθό που

⁴¹⁷ Ο.π., σσ. 366-367.

⁴¹⁸ Ο.π., σ. 367.

⁴¹⁹ *Αυτόθι*.

⁴²⁰ *Αυτόθι*.

⁴²¹ Henry Tam, *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Basingstoke: Macmillan, 1998, σ. 20

⁴²² David Miller, "Deliberative Democracy and Social Choice:", *Political Studies* 40/1 (1992), 54-67· βλ. επίσης Seyla Benhabib, "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy", *Constellations* 1/1 (1994), 26-52.

⁴²³ Henry Tam, *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*, σ. 13.

καλείται να το διατυπώσει η διαβούλευση. Αντίθετα, στη διαβουλευτική δημοκρατία, το ορθό καθορίζεται από την πλειοψηφία. Το διαβουλευτικό μοντέλο θέλει τους πολίτες να θέτουν το προσωπικό συμφέρον υπό το φως του γενικού συμφέροντος⁴²⁴. Η πολιτική ορίζεται ως αυτο-θέσπιση (*self-rule*) των πολιτών, υπό την έννοια επιλογών που διαμορφώνονται από τις διακυβερνητικές διαδικασίες και όχι ατομικών συμφερόντων που διαμορφώνουν τις κυβερνητικές επιλογές. Το ίδιο ισχύει και για τη ρεπουμπλικανική σκέψη.

Ρεπουμπλικανικό Μοντέλο Δημοκρατίας

Για τους ρεπουμπλικάνους, ο ρόλος της πολιτικής είναι κατ' αρχήν διαβουλευτικός. Η πολιτική συμμετοχή δεν περιορίζεται στην ψηφοφορία και ιδεατό πρότυπο διακυβέρνησης αποτελούν οι δημόσιες συναντήσεις. Η συγκεκριμένη θέση υποστηρίζεται, διότι σύμφωνα με την ρεπουμπλικανική πολιτική αντίληψη, οι άνθρωποι με τον διάλογο και τις ικανότητες που τους παρέχει η ιδιότητα του πολίτη, μπορούν να παραμερίσουν το προσωπικό συμφέρον και να συμβάλουν στη διατύπωση και επιδίωξη του κοινού καλού. Ως εκ τούτου, η διαβούλευση καθιστά ικανούς τους συμμετέχοντες να αναπτύξουν νέες συλλογικές αξίες, που βασίζονται στον πρακτικό λόγο και υπερβαίνουν τις υποκειμενικές αντιλήψεις που διαμορφώνονται βάσει των προσωπικών συμφερόντων και επιθυμιών. Οι πολιτειακές αρετές αδυνατούν να λάβουν χώρα σε μία πολιτεία με μία απομακρυσμένη από τους πολίτες κυβέρνηση. Οι ρεπουμπλικάνοι υπερασπίζονται την τοπική αποκεντρωμένη προοπτική ως εφελτήριο για την άσκηση των πολιτειακών αρετών. Ο κοινοτισμός που υπονοείται στο σημείο αυτό ερμηνεύεται ως δυνατότητα άμεσης συμμετοχής στη διακυβέρνηση. Η παιδεία με την καλλιέργεια μίας ηθικής ενάντια στη γενική διαφθορά που κυριαρχεί, μπορεί να δημιουργήσει άτομα που δεν παρασύρονται από το ατομικό συμφέρον και αναλαμβάνουν την ευθύνη του πρακτικού λόγου και της άσκησης των πολιτειακών αρετών⁴²⁵.

Το ρεπουμπλικανικό μοντέλο αξιοποιεί την αριστοτελική σκέψη για να εδραιώσει την αλληλεξάρτηση των ανθρώπων, στη βάση της οποίας θα αναπτυχθεί η

⁴²⁴Cass R. Sunstein, "On a Danger of Deliberative Democracy", *Daedalus* 131/4 (2002), 120-124.

⁴²⁵ Miriam Galston, "Taking Aristotle Seriously: Republican-Oriented Legal Theory and the Moral Foundation of Deliberative Democracy", *California Law Review* 82, (1994): 329-399, σ. 360.

πολιτική. Ο άνθρωπος δεν είναι προορισμένος να ζει μόνος του και, με αρωγό εν δυνάμει ικανότητές του, μπορεί να επιδιώξει τη βελτίωσή του. Παρόλο που ο καθείς έχει διαφορετικά συμφέροντα, η πολιτική καλλιέργεια αφορά το σύνολο των πολιτών και η πολιτική συμμετοχή καθίσταται απαραίτητη και συμβατή με την ανθρώπινη φύση. Οι ρεπουμπλικάνοι ερμηνεύουν την αριστοτελική φύση όχι ως κανονιστικό ένστικτο, αλλά ως έλλογη διεργασία που εκβάλλει στην παραδοχή ότι η πολιτική συμμετοχή είναι στη φύση του ανθρώπου και συνδράμει στην ανθρώπινη ολοκλήρωση, η οποία συνιστά τελεολογικό ανθρώπινο φυσικό γνώρισμα.

Η έλλογη συνειδητοποίηση του ανθρώπινου τέλους, προκύπτει από τη διαβούλευση των ανθρώπων, κατά την οποία θα προκύψει κάτι νέο, πέραν των προσωπικών επιθυμιών και γνώσεων. Η λογική αυτή κατανόηση εκκινεί από το κάθε δίκτυο πεποιθήσεων που έχει ο καθένας από εμάς, το οποίο συναντιέται διαλογικά, αλλά και μετασχηματιστικά με τα λοιπά δίκτυα. Αυτό σημαίνει ότι οι ρεπουμπλικάνοι βλέπουν στον άνθρωπο μία ανοιχτότητα και ανοχή στη διαφορετική γνώμη, ικανότητα για αυτο-κριτική και μία δυνατότητα εξεύρεσης μίας κοινής βάσης πεποιθήσεων από όπου δύναται να ξεκινήσει η διαβουλευτική διαδικασία. Στο σημείο αυτό, εγείρονται αμφιβολίες για τη βάση της επιτυχημένης διαβουλευτικής διαδικασίας. Το υποκείμενο που εισέρχεται στη διαβούλευση, ενδέχεται να επιδιώκει το ατομικό του συμφέρον ή να διακατέχεται από μία μορφή ενσυναίσθησης και να είναι δυνατή η γόνιμη επικοινωνία με τους υπόλοιπους. Η ρεπουμπλικανική σκέψη στρέφεται στον Αριστοτέλη για να βρει την αιτία και τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο θα διαβουλευόταν μετασχηματιστικά. Επικαλείται τον πρακτικό λόγο που ανάγεται στον ηθικό χαρακτήρα της φρόνησης και της προαίρεσης. Ο φρόνιμος επιθυμεί και θέτει τους ορθούς στόχους. Η συνήθεια τονίζεται ως βασικός παράγων για την εδραίωση του καλού χαρακτήρα. Καταληκτική πρόταση για έναν ρεπουμπλικάνο-αποτελεί η ηθική παιδεία για όλους και όχι ως γνώρισμα μίας αριστοκρατικής ελίτ. Αυτο-εξέταση, αυτο-κριτική, άνοιγμα στο διαφορετικό και σεβασμός του άλλου, αυτο-πειθαρχία, αναστοχαστικότητα θα πρέπει να χαρακτηρίζουν την πολιτική αρετή για συνεργατικότητα και έλλογη διαβούλευση. Ο πολίτης που κατέχει την πρακτική σοφία μπορεί να κρίνει τις κυρίαρχες αξίες κι έτσι να μην καταλήγει άθυρμα των κυρίαρχων πεποιθήσεων, αλλά να είναι ικανός να τις κρίνει και να τις υπερβεί⁴²⁶.

⁴²⁶Galston, Miriam. "Taking Aristotle Seriously: Republican-Oriented Legal Theory and the Moral Foundation of Deliberative Democracy." *California Law Review* 82, no. 2 (March 1994), σσ. 382-388.

Απέναντι στον κίνδυνο της ομοιομορφίας λόγω πανομοιότυπης εκπαίδευσης, η αριστοτελική ρεπουμπλικανική πρόταση αφορά στην ποικιλία των απόψεων περί αγαθού, μέσω μιας ζωής που είναι αφιερωμένη στην έρευνα και τον αναστοχασμό. Στους αριστοτελιστές ρεπουμπλικάνους εντάσσεται ο Ροσοκ, ο οποίος εντοπίζει στον Αριστοτέλη, τον ορισμό του ανθρώπου ως ζώου πολιτικού του οποίου το είναι πραγματώνεται μέσω της πολιτικής πράξης και του πολιτικού *ἀνήκειν* ⁴²⁷.

Αυτό που αδυνατεί να δει η αριστοτελίζουσα ρεπουμπλικανική σκέψη είναι ότι στον Αριστοτέλη το δίκαιο διαμορφώνεται με τους νόμους της πόλης ενώ στον ρεπουμπλικανισμό η δικαιοσύνη προϋπάρχει της δημιουργίας της οργανωμένης πόλης. Είναι στη φύση του ανθρώπου να έχει προπολιτική αίσθηση του δικαίου κατά την αλληλεπίδραση των ανθρώπων, οι οποίοι συμφωνούν μεταξύ τους σε κάποιες αρχές χωρίς όμως να κατευθύνονται από ένα τέλος ολοκλήρωσης. Παράλληλα, η ρεπουμπλικανική έννοια της ελευθερίας ως ανεξαρτησία από κάθε είδους αυθαίρετη εξουσία, ως μη κυριαρχία, είναι βασική αρχή του ρεπουμπλικανισμού μαζί με τις αρχές της ισότητας και της επιλογής για συναίνεση. Υπό μία άλλη οπτική, «ο ρεπουμπλικανισμός έχει ως διακριτικό γνώρισμα την εξίσου ισχυρή επιθυμία να διερευνήσει τη δυνατότητα μιας πολιτικής που θεμελιώνεται στα ατομικά δικαιώματα. Η ρεπουμπλικανική ελευθερία δεν ταυτίζεται με την απόλαυση των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά με τη συμμετοχή των πολιτών στις αποφάσεις που αφορούν την ύπαρξη της συλλογικότητας. Τα μέλη της συλλογικότητας αυτής αισθάνονται και συμφωνούν ότι τα συνδέει μια κοινή πίστη και, επομένως, μπορούν να προσδιορίσουν ποιο είναι το κοινό αγαθό. Η ταύτιση αυτή προκύπτει ακριβώς επειδή το αγαθό της συλλογικότητας θεωρείται ως το σημαντικότερο αγαθό» ⁴²⁸.

Αντίθετα, η αριστοτελική ελευθερία είναι ηθικά προσδιορισμένη και συλλογική, όχι ατομική. Δεν υπάρχει δικαίωμα ελεύθερης επιλογής, αλλά συμμετοχή ως φυσική έκφραση της πολιτικής φύσης. Στον Αριστοτέλη, η ελευθερία δεν είναι συναίνεση, αλλά συμμετοχή στην εξουσία – ελεύθερη για τους πολίτες, αποκλειστική για μη πολίτες.

⁴²⁷The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition
Princeton University Press, 1975, σσ. 335, 402

⁴²⁸ Ελένη Σπυράκου, *Ελευθερία και ισότητα: Προβλήματα δικαιολόγησης αρχών σε φιλελεύθερα και ρεπουμπλικανικά επιχειρήματα*. (Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2018), σ. 26.

Από την άλλη, οι ρεπουμπλικανοί δεν επικαλούνται τόσο τον Αριστοτέλη για την ελευθερία όσο για το κοινό καλό, τη φιλία, την πολιτεία. Η έννοια της ελευθερίας τους ως *non-domination* είναι κικερωνιανή⁴²⁹ και μακιαβελλική⁴³⁰.

Η προτίμηση αυτή δεν είναι τυχαία, αλλά απορρέει από ιδεολογική και ιστορική συμβατότητα. Ο Niccolò Machiavelli, στο έργο του *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (I.4), προτείνει ένα πραγματιστικό μοντέλο πολιτικής ισορροπίας, όπου η *virtù* αντιπαράτίθεται στη *fortuna* και οι θεσμοί ελέγχουν τις φατρίες. Η μακιαβελλική πρόταση συνάδει με την πολιτική έκφραση του Αμερικανού James Madison, ο οποίος στο *Federalist* No. 10 υιοθετεί τη μακιαβελλική λογική της «εκτεταμένης σφαίρας» για να αποτρέψει την τυραννία της πλειοψηφίας⁴³¹. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης θεωρεί την πόλη φυσική κοινότητα που βασίζεται στην αρετή και την ομοιογένεια⁴³² –προϋποθέσεις ανεφάρμοστες σε μια πολυπολιτισμική, εκτεταμένη ήπειρο. Ομοίως, ο Κικέρων παρέχει το ρωμαϊκό πρότυπο θεσμών (γερουσία, συνταγματική ευελιξία, φυσικό δίκαιο)⁴³³, το οποίο οι Ιδρυτές γνώριζαν από τη λατινική παιδεία τους και το εφάρμοσαν στο Σύνταγμα⁴³⁴. Η θεσμική καινοτομία του αμερικανικού Συντάγματος ως «μηχανής που λειτουργεί από μόνη της»⁴³⁵ απηχεί τη μακιαβελλική και κικερωνιανή λογική, και όχι την αριστοτελική. Η φράση «η φιλοδοξία πρέπει να αντιμετωπίσει τη φιλοδοξία» είναι καθαρά μακιαβελλική, ενώ η

⁴²⁹ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press, 1997, σσ. 27-41. Για τις διαφορές της κικερωνιανής θεώρησης αναφορικά με τη φυσιοκρατική θεμελίωση της ανθρώπινης κοινωνικής εμπλοκής συγκριτικά με τον αριστοτελικό νατουραλισμό και τον τρόπο που οι διαφορετικές αυτές προσεγγίσεις διαμόρφωσαν και επηρέασαν τη σύγχρονη ρεπουμπλικανική θεωρία, βλ. Cary Nederman, “Socio-Political Naturalism and the History of Republican Thought: Cicero contra Aristotle”, *The European Legacy* 21/1 (2020), 1-21, σσ. 6-15.

⁴³⁰ Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, σσ. 1-57. Για μια ενδελεχή επισκόπηση της γενεαλογίας του σύγχρονου κράτους και την κατανόηση της κοινής ευθύνης και του χρέους του κράτους έναντι των γενεών βλ. Quentin Skinner, “A Genealogy of the Modern State”, in: Ron Johnston (ed.), *Proceedings of the British Academy* 162 (2009), 325-370.

⁴³¹ Βλ. σχετικά James Madison, “Federalist No. 10”, in: Alexander Hamilton – James Madison – John Jay, *The Federalist Papers*. With an introduction, table of contents, and index of ideas by Clinton Rossiter. New York: New American Library, 1961, σσ. 77-83.

⁴³² Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1252b-1253a.

⁴³³ Κικέρων, *De Re Publica* III.33-34.

⁴³⁴ Βλ. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, σσ. 523-540.

⁴³⁵ Βλ. σχετικά James Madison, “Federalist No. 51”, in: Alexander Hamilton – James Madison – John Jay, *The Federalist Papers*, σσ. 320-324.

κιερωνιανή αρχή *cum dignitate otium* (*Pro Sestio* 98)⁴³⁶ εμπνέει τη συνταγματική σταθερότητα. Ο Αριστοτέλης απαιτεί ηθική διαπαιδαγώγηση⁴³⁷, πρόταγμα που οι Ιδρυτές απέρριψαν ως ουτοπικό σε μια ετερογενή κοινωνία⁴³⁸. Έτσι, η επιρροή του Machiavelli και του Κικέρωνα δεν είναι απλώς ποσοτική, αλλά δομική, καθώς διαμόρφωσαν το αμερικανικό ρεπουμπλικανικό παράδειγμα ως πραγματιστικό, θεσμικό και ρωμαϊκό, αποκλείοντας την αριστοτελική πολιτεία.

Προβληματισμός για τη δυνατότητα πολιτικής κατηγοριοποίησης της Hannah Arendt στο δημοκρατικό ρεπουμπλικανικό ή συμμετοχικό μοντέλο

Η ανάλυση του τρόπου με τον οποίο η Hannah Arendt προσεγγίζει την αριστοτελική πολιτική σκέψη προϋποθέτει την πρότερη διάκριση της πολιτικής παράδοσης στην οποία θα μπορούσε να ενταχθεί η φιλόσοφος, αποσαφήνιση αναγκαία για την πληρέστερη κατανόηση του αριστοτελισμού της.

Μία όψη της πολιτικής σκέψης της είναι ρεπουμπλικανική⁴³⁹. Ο Pocock, για παράδειγμα, επηρεάζεται από την Arendt για τη διαμόρφωση της ρεπουμπλικανικής του σκέψης κυρίως μέσω της αρεντικής προσέγγισης του Αριστοτέλη. Το αριστοτελικό πολιτικό ον που επιβεβαιώνει το είναι του και την αρετή του μέσω της πολιτικής δράσης υιοθετείται από τον Pocock μέσω της Arendt. Και οι δύο βρίσκουν πλούσια την αναφορά του Αριστοτέλη στην ανθρώπινη πολυείδεια, με αποτέλεσμα, ο Pocock

⁴³⁶ Ο Κικέρων χρησιμοποίησε τη φράση *cum dignitate otium* και σε άλλα έργα του, στη ρητορική πραγματεία του *De oratore* (1.1), στην επιστολή του προς τον Λέντουλο (*Epistulae ad familiares* 1.9.21), καθώς και στον 10^ο *Φιλιππικό* λόγο του εναντίον του Αντώνιου (*Philippicae* 10.3). Για το κοινωνικό και πολιτικό εννοιολογικό περιεχόμενο της φράσης βλ. ενδεικτικά τη διεξοδική μελέτη της Arina Bragova, “The Concept *cum dignitate otium* in Cicero’s Writings”, *Studia Antiqua et Archaeologica* 22/1 (2016), 45-49.

⁴³⁷ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1337a.

⁴³⁸ Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969, σσ. 606-610.

⁴³⁹ Maurizio Passerin d’ Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994, σ. 2: «Αν υπάρχει μια παράδοση σκέψης με την οποία μπορεί να ταυτιστεί η Arendt, αυτή είναι η κλασική παράδοση του πολιτικού ρεπουμπλικανισμού που προέρχεται από τον Αριστοτέλη και ενσωματώνεται στα γραπτά των Machiavelli, Montesquieu, Jefferson και Tocqueville. Σύμφωνα με αυτή την παράδοση, η πολιτική βρίσκει την αυθεντική της έκφραση κάθε φορά που οι πολίτες συγκεντρώνονται σε έναν δημόσιο χώρο για να συζητήσουν και να αποφασίσουν για θέματα συλλογικού ενδιαφέροντος. Η πολιτική δραστηριότητα εκτιμάται... επειδή δίνει τη δυνατότητα σε κάθε πολίτη να ασκήσει τις εξουσίες του/της ως προς την εξουσία, να αναπτύξει τις ικανότητες για κρίση και να επιτύχει με συντονισμένη δράση κάποιο μέτρο πολιτικής αποτελεσματικότητας. Η αντίληψη της Arendt για την πολιτική... οφείλει ξεκάθαρα σε αυτήν την παράδοση σκέψης».

να υποστηρίζει ότι το ρεπουμπλικανικό συμμετοχικό μοντέλο εξασφαλίζει τη δυνατότητα στους πολίτες να γνωρίζονται μεταξύ τους, να προβάλλεται η διαφορετικότητά τους⁴⁴⁰ και μέσα από τις συμμετοχικές διεργασίες να αναδεικνύονται νέες πολιτειακές αρχές και αξίες κατά τον προσδιορισμό ενός κοινού αγαθού⁴⁴¹: «Η πολιτεία είχε τόσο θεσμική όσο και ηθική δομή και η αναζήτησή της για την κατάλληλη θεσμική μορφή ήταν πάντα μια προσπάθεια επίλυσης του εξαιρετικά περίπλοκου προβλήματος της συμφιλίωσης των δραστηριοτήτων των ανθρώπων που ήταν ηθικοί μόνο στις σχέσεις τους μεταξύ τους...»⁴⁴².

Από την άλλη πλευρά, υπάρχει η άποψη πως η έννοια της ελευθερίας στην Arendt νοείται σε ένα πλαίσιο ριζικά άμεσα συμμετοχικό. Η ελευθερία ορίζεται ως ποιότητα ενός χώρου, μέσα στον οποίο τα υποκείμενα έρχονται σε επαφή, δρουν και συνδιαλέγονται στη δημόσια σφαίρα. Αυτός είναι ο χώρος της πολιτικής και σε αυτόν, ελευθερία σημαίνει συμμετοχή στη διακυβέρνηση, ειδάλλως είναι κενή περιεχομένου. Δεδομένου ότι για τη φιλόσοφο ο πολιτικός χώρος απαιτεί την άμεση συμμετοχή, αυτό μπορεί να συμβεί αποκλειστικά στη συμμετοχική δημοκρατία.

Παράλληλα όμως, και σε αντίθεση με τις δύο αυτές απόπειρες να χαρακτηριστεί η σκέψη της φιλοσόφου είτε ως ρεπουμπλικανική είτε ως αμεσοσυμμετοχική, υπάρχει και η άποψη ότι η Arendt δεν εγκλωβίζεται ιδεολογικά. Για τη φιλόσοφο, περισσότερο σημασία έχει να σταματήσουμε και αναλογιστούμε τι πράττουμε, διότι οι νέοι φόβοι και οι προκλήσεις υπερβαίνουν τα στενό πλαίσιο των ιδεολογιών⁴⁴³.

⁴⁴⁰ Βλ. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, σ. 68.

⁴⁴¹ Ο.π., σ. 67.

⁴⁴² Ο.π., σ. 73. Ωστόσο, όπως ήδη έχουμε επισημάνει, ο Αριστοτέλης δίνει έμφαση στον νόμο, στον δημιουργό του νόμου και στους ανθρώπους που είναι φρόνιμοι και συνετοί, προκειμένου να τονίσει ότι αυτοί είναι που διαμορφώνουν το πολίτευμα και τα έθνη της κοινωνίας, διότι θέτουν ως τελικό σκοπό το γενικό καλό. Αν για τους ρεπουμπλικάνους και τον Pocock οι άνθρωποι χαρακτηρίζονται από πολυφωνία σε ό,τι αφορά τις απόψεις και τα συμφέροντά τους και αποφασίζουν με όρους ισότητας και ελευθερίας για ένα κοινό καλό, για τον Αριστοτέλη το κοινό καλό υπερέχει μέσα από τη μεταφυσική του για την ανθρώπινη ολοκλήρωση.

⁴⁴³ Η Samantha Rose Hill, senior fellow στο Hannah Arendt Center for Politics and Humanities και Αναπληρώτρια Καθηγήτρια στο Brooklyn Institute for Social Research, σε συνέντευξή της στο online μη κερδοσκοπικό περιοδικό *Guernica*, επισημαίνει: «Η Arendt ήταν η πλέον αντι-ιδεολογική. Θα είχε αντισταθεί στο να την αποκαλούν ρεπουμπλικανή, δημοκρατική, φιλελεύθερη, προοδευτική, μαρξίστρια, κομμουνίστρια, φεμινίστρια και ούτω καθεξής. Ήταν κουρασμένη από τέτοιες κατηγοριοποιήσεις και απέφευγε αυτού του είδους τους αυτοχαρακτηρισμούς. Δεν πίστευε ότι μπορούσαμε να καταλάβουμε τον κόσμο μέσα από κάποιο σταθερό, προκρούστειο πλαίσιο».

Η Arendt στην πολιτική της θεωρία απορρίπτει τον ντετερμινισμό⁴⁴⁴. Η σκέψη ότι το μέλλον αποτελεί συνέπεια του παρελθόντος απογυμνώνει το μέλλον από την αυθεντικότητά του, ενώ στον άνθρωπο, οι δυνατότητές του περιορίζονται στην επιλογή ανάμεσα σε αυτό που θα επιλεγεί προς υλοποίηση και σε αυτό που δεν θα επιλεγεί. Η φιλόσοφος χρησιμοποιεί την έννοια της αυθεντικότητας με την οποία προσδιορίζει το μέλλον. Τι σημαίνει όμως ο όρος «αυθεντικό μέλλον»;

Ο αριστοτελισμός της Hannah Arendt

Η Arendt, διαχωρίζει τις προδιαγεγραμμένες διαδικασίες παραγωγής από τις διαδικασίες που δεν είναι προδιαγεγραμμένες. Γι' αυτόν τον διαχωρισμό εμπνέεται από την αρχαία ελληνική σκέψη και ιδίως από τον Αριστοτέλη, από τον οποίο υιοθετεί τη διάκριση ποιήσεως και πράξεως. Όταν οι διαδικασίες παραγωγής είναι προδιαγεγραμμένες, παράγονται προϊόντα, των οποίων το τέλος, ο σκοπός, δεν σχετίζεται με την ίδια την παραγωγή. Παραδείγματος χάριν, η κατασκευή ενός οίκου έχει το τέλος της έξω από την κίνηση της πραγμάτωσής του. Σε άλλο παράδειγμα από τη φύση, για το σπέρμα που εκβάλλει στο ζώο ή για τον σπόρο που εκβάλλει στο δέντρο, διαπιστώνεται ότι πρόκειται για κατασκευές ή για φυσικές πορείες κατά τις οποίες η μορφή προϋπάρχει και ως εκ τούτου λαμβάνει χώρα μία μορφή μηχανιστικού ντετερμινισμού⁴⁴⁵. Η Arendt θέτει αυτή τη μορφή τελεολογίας απέναντι στην ελευθερία την οποία συμπεριλαμβάνει στην έννοια της πράξης⁴⁴⁶. Κατά τη φιλόσοφο, η ελευθερία αφορά αυτό που γεννιέται χωρίς να υπάρχει από πριν ή χωρίς να είναι προδεδωμένο⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴Βλ. σχετικά Hannah Arendt, *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*. Vol. 2. Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt, 1978, σ. 15: «Η άποψη ότι καθετί πραγματικό πρέπει να προηγείται από μια δυνητικότητα ως μία από τις αιτίες του, αρνείται σιωπηρά το μέλλον ως αυθεντικό χρόνο: το μέλλον δεν είναι παρά συνέπεια του παρελθόντος και η διαφορά μεταξύ φυσικών και ανθρωπογενών πραγμάτων είναι απλώς μεταξύ αυτών των οποίων οι δυνητικότητες αναγκαστικά εξελίσσονται σε ενεργητικότητες και σε αυτές που μπορεί να πραγματοποιηθούν ή να μην πραγματοποιηθούν».

⁴⁴⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Introduction by Margaret Canovan. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, σ. 207.

⁴⁴⁶ Jussi Backman, *The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of Praxis*. Helsinki: University of Helsinki, 2010, σσ. 335-42.

⁴⁴⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, σ. 247.

Ελευθερία είναι η πράξη που απαιτεί θάρρος. Θάρρος για να αλλάξουν τα πράγματα και να δημιουργηθεί το νέο, το απροσδόκητο.⁴⁴⁸ Η ελευθερία στην πράξη προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος δεν θα κρατείται δέσμιος από τις ανάγκες του για ασφάλεια και επιβίωση, αλλά με θάρρος, θα καταφέρει να υπερβεί αυτό το αιτιοκρατικό πλαίσιο και θα βρεθεί στο πολιτικό πλαίσιο όπου η ελευθερία ως πράξη μπορεί να ανθοφορήσει⁴⁴⁹. Το πολιτικό πλαίσιο είναι πέραν της επίτευξης της ασφάλειας, διότι όταν μία εξουσία επιδιώκει την ασφάλεια, τείνει να μετασχηματισθεί σε κυβέρνηση καταμετρήσεων, με αποτέλεσμα να χάνεται κάθε ελπίδα ελευθερίας εξαιτίας της αριθμοποίησης των ανθρώπων⁴⁵⁰. Συνεπώς, «*η ουσία της πολιτικής είναι η ελευθερία και το πεδίο εμπειρίας της είναι η πράξη*»⁴⁵¹.

Η συγκεκριμένη μορφή ελευθερίας διαφοροποιείται από την ελευθερία της βούλησης ως προς την εσωτερικότητα που δεν συνιστά ειδοποιητικό της γνώρισμα. Για την Arendt, η ελευθερία της βούλησης ως εσωτερικότητα αποτελεί δημιούργημα του Χριστιανισμού και συγκεκριμένα του Αποστόλου Παύλου και του Άγιου Αυγουστίνου. Αντιθέτως, η Arendt αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως εξωτερικό χαρακτηριστικό μέσα στην πολιτική σφαίρα, μαζί με άλλους ανθρώπους. Σε αυτό το δημόσιο πλαίσιο, βλέπει θετικά την πλειονοψηφία των ανθρώπων, η οποία συνιστά παράγοντα ελευθερίας.

Συνεπώς, η ελευθερία πραγματώνεται σε μια πολιτική σφαίρα, η οποία συμπεριλαμβάνει την πλειονοψηφία και είναι απαλλαγμένη από το αναγκαίο. Η Arendt διαχωρίζει την ιδιωτική σφαίρα από την πολιτική-δημόσια θέτοντας το αναγκαίο στον ιδιωτικό χώρο και την ελευθερία στον δημόσιο. Ο πολιτικός βίος του ανθρώπου δύναται να εκκινεί από τον δημόσιο τόπο, δεδομένου ότι ο άνθρωπος είναι *ζῶον λόγον ἔχον*. Το πολιτικό ζῶον γεννιέται με την άσκηση της ομιλίας. Η Arendt εμπνέεται την έννοια της γεννησιμότητας (*natality*) από το Αυγουστίνειο: [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*. Το ανθρώπινο ταυτίζεται με το ελεύθερο. Η

⁴⁴⁸ Hannah Arendt, *Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press, 1961, σ. 155.

⁴⁴⁹ *Ο.π.*, σ. 148.

⁴⁵⁰ Βλ. Hannah Arendt, "What is Authority?", in: Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, σσ. 91-142.

⁴⁵¹ Hannah Arendt, "Freedom and Politics", in: A. Hunold (ed.), *Freedom and Serfdom*. Dordrecht: Springer, 1961, 191-217, σ. 145: "*The raison d'être of politics is freedom, and its field of experience is action*".

γέννηση επιβεβαιώνει την αρχική έναρξη, διότι με κάθε ανθρώπινη γέννηση κάτι νέο εισέρχεται στον ήδη υπάρχοντα κόσμο⁴⁵².

Παρά το βάρος της ύπαρξης, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να δράσει. Κατά τη θεώρηση της Arendt, η ελευθερία φαίνεται ότι συνδέεται με τη γεννησιμότητα με οντολογικό τρόπο. Κάθε πρόσωπο που γεννιέται είναι νέο και κατά συνέπεια ικανό για τη δημιουργία του νέου. Ακριβώς, η γεννησιμότητα συντελεί στην πολλαπλότητα (*plurality*). Οι πολλοί καλούνται να ζήσουν μαζί σε κοινωνίες. Ο καθένας έχει την αυθεντικότητά του λόγω αυτής της πολυειδείας, η οποία συναρτάται με πολλαπλές εκκινήσεις/ξεκινήματα.

Ο τρόπος με τον οποίο η Arendt αξιοποιεί την αριστοτελική σκέψη εξεικονίζεται στον μηχανιστικό τρόπο με τον οποίο μελετά την τελεολογία του Αριστοτέλη, χωρίς να του αφήνει περιθώρια ελευθερίας, όπως ορίζει την ελευθερία η Arendt. Κατά την αντίληψή της, η τελεολογία σχετίζεται με μορφές αναγκαιότητας που καταστρέφουν την αυθεντικότητα του μέλλοντος⁴⁵³.

Επιπλέον, η Arendt διακρίνει στον Αριστοτέλη, ότι η εξουσία υπάρχει και στη δική του πολιτική σκέψη. Σύμφωνα με την αρεντιανή κριτική, στον Αριστοτέλη, υπάρχουν οι ελεύθεροι πολίτες-κεφαλές του οίκου, όπου σε αυτόν τον ιδιωτικό χώρο, οι δούλοι και οι γυναίκες συνδράμουν στην εξασφάλιση του αναγκαίου ζην ώστε, εν τέλει, οι πολίτες, απαλλαγμένοι από τις αναγκαιότητες της ζωής, να εισέρχονται στο δημόσιο χώρο ως ελεύθεροι εξουσιαστές. Με άλλα λόγια, η ελευθερία στον πολιτικό χώρο ανάγεται στην κυριαρχία στον ιδιωτικό τόπο. Οι ελεύθεροι πολίτες στον δημόσιο χώρο είναι οι ίδιοι εξουσιαστές στον ιδιωτικό. Η πολιτική ελευθερία πιστώνεται στους δούλους, διότι η ισότητα υπάρχει στην ουσία ανάμεσα σε εξουσιαστές δούλων⁴⁵⁴.

Η Arendt διαχωρίζει την ιδιωτική από τη δημόσια σφαίρα επιδιώκοντας να βρει έναν τόπο πολιτικό για την απόλυτη ελευθερία. Έτσι βλέπουμε πώς απομακρύνεται από τον Αριστοτέλη, έχοντας εξηγήσει στο πρώτο μέρος τη σχέση οίκου και πόλεως, όχι ως απολύτως διακριτές οντότητες, αλλά ως συναπτόμενες που δύνανται να αλληλεπιδρούν. Τα συμφέροντα των ιδιωτών μεταφέρονται στον δημόσιο χώρο και διαλεκτικοποιούνται σε αυτόν. Το ζήτημα είναι πώς αυτή η απογύμνωση της πολιτικής ζωής από την Arendt μπορεί να σταθεί στην πραγματικότητα.

⁴⁵² Βλ. Hannah Arendt, *The Human Condition*, σ. 177: “*To act is to take an initiative*”.

⁴⁵³ Βλ. Hannah Arendt, “What is Authority?”, σ. 116.

⁴⁵⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 31.

Για παράδειγμα, αμφισβητείται πώς το αρεντιανό δημόσιο πλαίσιο καλείται να αντιμετωπίσει βασικές διαφορές, όπως θρησκευτικές, ταξικές κ.ά. Με σύγχρονους όρους, ο προλετάριος, ο αστός, ο πιστός, ο άθεος ή θα κληθούν να αποκρύψουν τις βασικές τους πεποιθήσεις ή θα πρέπει να έχουν απαλλαγεί από αυτές ή θα τις φέρουν στο προσκήνιο με τον κίνδυνο της σύγκρουσης ή της αιώνιας διαφωνίας με ένα μέρος της πλειονότητας. Είναι δυνατόν το υποκείμενο που καλείται να δράσει στον δημόσιο χώρο να είναι αποδεδειγμένο από προσωπικές πεποιθήσεις τόσο σημαντικές, όταν μάλιστα αυτές διαμορφώνουν τον ισχυρό πυρήνα της προσωπικότητάς του;

Ως απάντηση σε αυτή την κριτική επισημαίνεται πως η Arendt διακρίνει χωρίς να αποκόπτει το ιδιωτικό (ανάγκη, οίκος) από το δημόσιο (ελευθερία, πράξη), όχι για να απογυμνώσει, αλλά για να απελευθερώσει το υποκείμενο από τη βιολογική αναγκαιότητα⁴⁵⁵. Το ιδιωτικό (*οἶκος*) είναι ο χώρος της ανάγκης, της βιολογικής επιβίωσης, της εργασίας. Το δημόσιο (*πόλις*) είναι ο χώρος της ελευθερίας και της πράξης (*praxis*), εκεί όπου το άτομο εμφανίζεται ως πολιτικό ον. Σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, όπου ο *οἶκος* και η *πόλις* είναι διαδοχικά στάδια μιας ενιαίας φυσικής εξέλιξης –«*ἡ μὲν γὰρ κοινωνία ἢ κατ' οἶκον ... πρώτη, ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν πόλις τέλεια*» (Πολιτικά, I.1252b-1253a), η Arendt βλέπει τον μετασχηματισμό των ιδιωτικών συμφερόντων σε δημόσια πράξη μέσω του λόγου και της πλειονοψηφίας. Η Arendt απορρίπτει αυτή την οργανική συνέχεια· για εκείνη, η μετάβαση στον δημόσιο χώρο δεν είναι φυσική ωρίμανση, αλλά πολιτικός μετασχηματισμός μέσω του λόγου και της πράξης. Συνεπώς, οι διαφορές σε θρησκεία, τάξη δεν καταστέλλονται, αλλά αποκαλύπτονται μέσω του λόγου. Η πιθανή ανακύπτουσα διαφωνία δεν είναι αποτυχία, αλλά δύναμη της πολιτικής⁴⁵⁶. Η Arendt θεωρεί την πληθυντικότητα (*plurality*) ως προϋπόθεση της πολιτικής. Οι διαφορές, (όπως θρησκεία, τάξη, ταυτότητα), δεν πρέπει να εξαφανίζονται, αλλά να αναδύονται στον δημόσιο χώρο και να αποκτούν πολιτικό νόημα δια του λόγου⁴⁵⁷. Επομένως, η απογύμνωση δεν είναι απώλεια ταυτότητας, αλλά γέννηση στον δημόσιο χώρο (*public space*). Κάθε πολιτική πράξη είναι, για εκείνη, ένα νέο ξεκίνημα, μια γέννηση μέσα στην κοινή δημόσια σφαίρα⁴⁵⁸.

Η Arendt επισημαίνει συγκεκριμένες αρχές που απαιτούνται προκειμένου να δράσει το υποκείμενο αυθεντικά, ήτοι ελεύθερα. Μία αρχή είναι το σθένος, το θάρρος.

⁴⁵⁵ Ο.π. σσ. 30-31.

⁴⁵⁶ Ο.π., σσ. 225-226.

⁴⁵⁷ Ο.π., σσ. 175-178.

⁴⁵⁸ Ο.π., σ. 9.

Υιοθετεί το ομηρικό κλέος, το απογυμνώνει από το ομηρικό εννοιολογικό περιεχόμενο του αίματος και της βίας, και το αναπλάθει με τη δύναμη της ομιλίας και της πειθούς. Ο ελεύθερος πολίτης αποκαλύπτεται στον δημόσιο χώρο με την πειθώ, καθώς καλείται με όρους ισότητας να δείξει στους άλλους ποιος είναι με έναν χαρακτήρα αθανασίας⁴⁵⁹. Με αυτόν τον τρόπο η Arendt μελετά την ηθική του Αριστοτέλη⁴⁶⁰. Η αθανασία αφορά στην αγαθοπραξία στον δημόσιο χώρο. Ο πολίτης αποκτά κλέος μέσω του λόγου στην πόλη (*public space* κατά την Arendt) όχι μέσω της βίας στη μάχη, σε πλήρη αντιδιαστολή με το πρότυπο του ομηρικού ήρωα αλλά και σε αντιδιαστολή με το πρότυπο της προσωπικής περισυλλογής.

Για την Arendt, ο αριστοτελικός έπαινος της *via contemplativa* είναι σαφώς πλατωνική επιρροή και την απορρίπτει ολοσχερώς⁴⁶¹. Η φιλόσοφος παρερμηνεύει επίσης το απόσπασμα 1117b31 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* διότι η αριστοτελική αθανασία σχετίζεται με τη θεωρία και δεν μπορεί να απορριφθεί τόσο εύκολα η αριστοτελική θεωρητική ζωή. Η ανάγνωσή της είναι αποσπασματική, καθώς η Arendt παρανοεί το χωρίο 1117b26-33 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, όπου ο φιλόσοφος αναφέρεται στην αθανασία όχι ως πολιτικό ιδεώδες, αλλά ως οντολογική ιδιότητα της θεωρίας, δηλαδή ως καθαρή *ἐνέργεια*, τέλεια καθ' εαυτήν⁴⁶². Στον Αριστοτέλη, η θεωρία δεν ερμηνεύεται ως διαφυγή από τον κόσμο, αλλά ως μορφή πληρότητας της *ἐνεργείας*, στην οποία θεμελιώνεται και ο πολιτικός βίος⁴⁶³.

Επιπροσθέτως, η Arendt διαχωρίζει την πράξη από το τέλος, προσεγγίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τα αποσπάσματα 1140b3-6 και I 1094a των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*⁴⁶⁴ ερμηνεύοντας την έννοια της πράξης ως καθαυτή εσωτερική αξία και διαχωρίζοντάς την από την ποίηση, η οποία είναι προσκολλημένη στην παραγωγή.

Όμως, στο χωρίο 1140b6-7 των *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* διαπιστώνουμε πως το τέλος της επιτυχημένης πράξεως είναι η ευπραξία που είναι εσωτερικό τέλος στην ίδια την πράξη, σε αντίθεση με την ποίηση, της οποίας το τέλος είναι εξωτερικό. Η *πράξις* δηλαδή, έχει τέλος, απλώς δεν έχει πέρας⁴⁶⁵. Παραδείγματος χάριν, όταν κάποιος σκέφτεται, ήδη το τέλος είναι σε κατάσταση υλοποίησης, όπως και η διαδικασία της

⁴⁵⁹ Ο.π., σσ. 182,198,203.

⁴⁶⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, III.1117b31.

⁴⁶¹ Βλ. σχετικά Hannah Arendt, *The Life of the Mind*. Vol. 1, σ. 15.

⁴⁶² Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, III 1117b26-33.

⁴⁶³ David Ross, *Aristotle*, London: Routledge, 1995, σσ. 187-190.

⁴⁶⁴ Βλ. Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 154-157, 200.

⁴⁶⁵ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ*, 1048b18-19, 20-26.

όρασης ή της ίδιας της ζωής. Το να ζει κανείς ενάρετα, σημαίνει ότι είναι σε κατάσταση διαρκούς ολοκλήρωσης του τέλους ως εσωτερικότητας. Η Arendt δε βλέπει τέλος στην πράξη⁴⁶⁶. Μάλιστα θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης υποβιβάζει την αξία της πράξεως υπέρ της ποιήσεως και της θεωρίας⁴⁶⁷. Ήδη όμως έχει επισημανθεί ότι και η θεωρία είναι μορφή πράξεως.

Από την άλλη όμως, η Arendt είναι αρνητική σε μία διαδικασία θεωρητικής περισυλλογής, όπως την αναπτύσσει ο Αριστοτέλης ή ο Πλάτων. Σε συνδυασμό με το γεγονός ότι αρνείται μία μορφή εσωτερικής ελευθερίας, δημιουργεί εμπόδια στην ίδια της τη σκέψη, αν αναλογιστούμε ότι ανθρώπινες διεργασίες όπως η σκέψη, η βούληση και η κρίση είναι τόσο εσωτερικές διεργασίες όσο και εξωτερικές, και διαμορφώνει τη διαλεκτική του έσω με το έξω⁴⁶⁸. Είναι εφικτό εν τέλει να υπάρξει πολιτικός άνθρωπος χωρίς αυτού του είδους τη διαλεκτική;

Κατά συνάφεια, στο έργο του *After Virtue* σ. 162, ο Alasdair MacIntyre αναδεικνύει μια θεμελιώδη ένταση στην αριστοτελική ηθική: ενώ ο *βίος θεωρητικός* παρουσιάζεται ως η κορύφωση της ανθρώπινης αυτάρκειας, στην πραγματικότητα παραμένει δομικά εξαρτημένος από τις υλικές και θεσμικές προϋποθέσεις της πολιτικής κοινότητας (νόμοι, άμυνα, εργασία). Ο MacIntyre ερμηνεύει αυτή την αποσιώπηση ως μια μορφή «ιδεολογικής τύφλωσης» του Αριστοτέλη. Ωστόσο, μια βαθύτερη οντολογική ανάγνωση του έβδομου βιβλίου των *Πολιτικών* υποδεικνύει ότι η αριστοτελική σκέψη δεν αγνοεί την εξάρτηση, αλλά επιχειρεί μια οντολογική υπέρβαση του δυϊσμού μεταξύ θεωρίας και πράξης μέσω της έννοιας της ενέργειας.

Η οντολογική αξία της πολιτικής συμμετοχής στον Αριστοτέλη

Το επιχείρημά μας έγκειται στο ότι στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη η πολιτική συμμετοχή – το «μετέχειν» ως ενεργή εμπλοκή του πολίτη στη λήψη αποφάσεων, τη διακυβέρνηση και τη ζωή της πόλεως⁴⁶⁹ – δεν περιορίζεται σε μια δευτερεύουσα, εργαλειακή λειτουργία, αλλά κατέχει οντολογική αξία συμπληρωματική προς αυτήν της θεωρητικής ζωής. Αυτή η θέση βασίζεται σε μια οντολογία της ενέργειας που συνδέει την αυτοτελή ενέργεια της θεωρίας με την πρακτική δραστηριότητα της

⁴⁶⁶ Βλ. Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 205-206.

⁴⁶⁷ Ό.π., 301.

⁴⁶⁸ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*. Vol. 1, σσ. 3-5, και Vol. 2, σσ. 176-179.

⁴⁶⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1275a22-23

πολιτικής, καθιστώντας το *μετέχειν* ουσιαστικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσεως ως «ζώου πολιτικού»⁴⁷⁰. Θεμελιώνεται στα έργα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, *Πολιτικά*, και *Μετὰ τὰ Φυσικά*, όπου η ευδαιμονία ορίζεται ως «ενέργεια ψυχῆς κατ' αρετὴν τελείαν»⁴⁷¹, μια διαδικασία διαρκούς ολοκλήρωσης χωρίς πέρας, παρόμοια με παραδείγματα όπως η ὄρασις ή η ζωή⁴⁷².

Η οντολογική ἀξία του *μετέχειν* ἐγκείται στην αυτοτέλειά του: Δεν είναι μέσο για εξωτερικούς σκοπούς (ὅπως η ποίησις), ἀλλὰ εσωτερικό τέλος που υλοποιείται στην ίδια τη δράση, συμβάλλοντας στην πλήρη ἀνθρώπινη ὑπαρξη. Ωστόσο, ἀυτή η ἐρμηνεία ἀντιμετωπίζει ἐνστάσεις ἀπό ἱεραρχικές προσεγγίσεις, οι οποίες υποβαθμίζουν την πολιτική πράξη υπέρ της θεωρίας. Στη συνέχεια, θα στηριχθούμε στην ἀνάλυση κειμένων, θα γίνει ἀναφορά στις ἐνστάσεις και θα δειχθεῖ πώς μια συμπεριληπτική ἐρμηνεία ως ἓνα βαθμὸ λύνει τις φαινομενικές ἀντιφάσεις,

Πιο ἀναλυτικά, η οντολογία του Ἀριστοτέλη, ὅπως ἀναπτύσσεται στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* (ιδίως βιβλίο Θ), διακρίνει μεταξύ «ἐνεργείας» και «κινήσεως». Η ἐνέργεια είναι αυτοτελὴς δραστηριότητα με εσωτερικό τέλος, χωρίς πέρας – δηλαδή, υλοποιείται ταυτόχρονα με την ἐκδήλωσή της⁴⁷³ (Παραδείγματα περιλαμβάνουν την ὄρασιν (βλέπειν) και τη ζωή (ζῆν), όπου το τέλος είναι η ίδια η διαδικασία. Ἀυτή η οντολογία ἐπεκτείνεται στην πράξη στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI.5.1140b6-7: «τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως ἢ εὐπραξία» (το τέλος της πράξεως είναι η εὐπραξία), σε ἀντίθεση με την ποίησιν, που σχετίζεται με ἐξωτερικό δημιούργημα (π.χ. οἶκος ἀπὸ οἰκοδομία). Η πράξις, λοιπόν, ἔχει τέλος εσωτερικό, καθιστώντας την ἐνέργεια: Ὅταν πράττει κανεῖς ἐνάρετα, η εὐπραξία υλοποιείται ἀμέσως, ὅπως η σκέψη ή η ζωή.

Στα *Πολιτικά*, ἀυτή η οντολογία ἐφαρμόζεται στο *μετέχειν*: Ο ἄνθρωπος είναι «ζῶον πολιτικόν» ἐκ φύσεως⁴⁷⁴ (και η πόλις είναι «κοινωνία εὐδαιμονίας»)⁴⁷⁵. Το *μετέχειν* –ως «*μετέχειν* κρίσεως καὶ ἀρχῆς»⁴⁷⁶ – δεν είναι ἐξωτερική κίνηση, ἀλλὰ αυτοτελὴς πράξη που καλλιεργεῖ ἀρετές ὅπως είναι η φρόνηση (πρακτική σοφία) και η δικαιοσύνη. Στα *Πολιτικά*, VII.1325b14-16, η ευδαιμονία είναι εὐπραξία τόσο για την πόλη ὅσο και για τον ἄτομο: «τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον... ἄριστος βίος ὁ πρακτικός». Εδώ, το *μετέχειν* ἀποκτά οντολογική βαρύτητα: Είναι ἐνέργεια που

⁴⁷⁰Ο.π., *Πολιτικά*, I.1253a2-3

⁴⁷¹Ἀριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I.1098a16-18.

⁴⁷²Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Θ.1048b25-35.

⁴⁷³Ο.π., *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Θ.6.1048b18-35.

⁴⁷⁴Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.1253a7-9.

⁴⁷⁵Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1281a2-4

⁴⁷⁶Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1275a22-23

υλοποιεί την ανθρώπινη φύση, όχι δευτερεύουσα δραστηριότητα. Χωρίς αυτό, ο άνθρωπος είναι «άτελής»⁴⁷⁷, καθώς η πόλις είναι η φυσική οντολογική δομή όπου η πράξη γίνεται κοινή ενέργεια⁴⁷⁸. Αυτό στο οποίο προβαίνει ο Αριστοτέλης στο κείμενο των *Πολιτικών*, VII.1325b14-32, είναι ότι αποδίδει στην πόλη μια μορφή αυτονομίας που λειτουργεί αναλογικά με την ανθρώπινη νόηση. Όταν η πόλη δεν στρέφεται λειτουργικά προς εξωτερικούς στόχους (όπως η επεκτατική κυριαρχία), η δράση της καθίσταται αυτοτελής. Εδώ, η «ευπραγία» δεν αφορά την εξωτερικότητα ενός παραγόμενου αντικειμένου (*ποίησις*), αλλά μια εσωτερική κίνηση των μερών της.

Η ταύτιση της ευδαιμονίας με τον «πρακτικό βίο» (1325b16) σε συνδυασμό με τον ορισμό της τελείας ευδαιμονίας ως «θεωρητικής ενεργείας» στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, (X), οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η θεωρία δεν είναι η απουσία δράσης, αλλά η ανώτατη μορφή ενεργείας. Η χρήση του όρου «θεωρία» στο VII.1325b20 αποκτά έτσι έναν ευρύτερο οντολογικό χαρακτήρα: δεν είναι μια απομονωμένη δραστηριότητα, αλλά η αυτοτελής ευπραξία της πόλης που στοχεύει στο «κοινό καλό» μέσω της εσωτερικής της συνοχής.

Η οντολογική αξία ενισχύεται από τη συμπεριληπτική ερμηνεία⁴⁷⁹. Η ευδαιμονία δεν είναι μονοδιάστατη, αλλά "πλήρης ζωή" που ενσωματώνει την πράξη και την θεωρία. Το *μετέχειν*, ως πράξις με εσωτερικό τέλος, δεν υποβαθμίζεται από τη θεωρία⁴⁸⁰, αλλά την συμπληρώνει: Η πολιτική συμμετοχή καλλιεργεί την φρόνηση, απαραίτητη για θεωρητική ενέργεια⁴⁸¹. Έτσι, το *μετέχειν* έχει οντολογική αυτονομία, καθιστώντας την πόλη όχι μέσο, αλλά ουσιαστική προϋπόθεση ευδαιμονίας. Η σύνδεση ανθρώπου, πόλης και Θεού (1325b27) θεμελιώνει μια κοσμολογική νομιμότητα της ενέργειας: όπως ο Θεός στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, XI.1074b1) νοείται ως αενάως ενεργός (*νόησις νοήσεως*) και ποτέ αδρανής, έτσι και η πόλη στην αυτονομία της δεν είναι άπραγη. Το αριστοτελικό *θεωρεῖν* μετατοπίζεται από το πεδίο της ατομικής απομόνωσης στο πεδίο της πολιτικής κοινωνίας. Η αυτάρκεια αφορά την τελειότητα της ενεργείας δραστηριότητας, ενώ ο φιλόσοφος ως υποκείμενο παραμένει εντός της πόλης, μετέχοντας στη ζωή και τη φιλία έτσι ώστε η αυτάρκεια να αφορά την ευδαιμονία, όχι την απομόνωση (*Ἠθικά Νικομάχεια*, IX.9). Συμπερασματικά, το

⁴⁷⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.1253a29-33

⁴⁷⁸ *Ο.π.*, VII.1325b25-28: «πολλὰ γὰρ κοινωνίαι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσι τῆς πόλεως εἰσιν».

⁴⁷⁹ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, σσ. 318-342, και G. R. Lear, *Happy Lives and the Highest Good*. Princeton: Princeton University Press, 2004, σσ. 150-180.

⁴⁸⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, X.1177a12-18

⁴⁸¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VII.1325b18-22: «οἱ αυτοτελεῖς θεωρίαι εἰναι πράξεις»

συγκεκριμένο απόσπασμα που έχουμε και αναλύουμε στα *Πολιτικά*, δεν είναι τόσο ανθρωπολογικό ούτε τόσο σε πολιτικό όσο οντολογικό αναφορικά με μια οντολογική έννοια της πράξεως. Από τη μία, στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, X.7–8, 1177a12–1178b33, η θεωρητική ζωή κρίνεται ως η πληρέστερη (*τελεία*) και αυτάρκης (*αὐτάρκης μάλιστα μᾶλλον ἢ θεωρητική*). Δεν χρειάζεται άλλους για να υπάρξει (*οὐ γὰρ δεῖται πρὸς τὸ θεωρεῖν ἐταίρων*). Είναι η ζωή του θεού (*ὁ θεὸς δὲ τοῦτο ποιεῖ μόνον*). Από την άλλη όμως, το αριστοτελικό θεωρεῖν είναι πράξη μέσα στην πόλη και για την πόλη. Χρειαζόμαστε με τους άλλους μια διαμοιρασμένη δέσμευση για την επιδίωξη της αλήθειας.

Ακολουθώντας τον Olav Eikeland ⁴⁸², όταν το αντικείμενο της θεωρίας είναι οι άλλοι άνθρωποι, αυτή ταυτίζεται με την «πρώτη φιλία». Όπως η θεωρία επιδιώκει την αλήθεια χωρίς εξωτερικά κίνητρα, έτσι και η πρώτη φιλία αφορά τη θεραπεία του άλλου ως εσωτερικό τέλος. Προκειμένου να εκκινήσει ως διαδικασία η πρώτη φιλία, όπως και στην θεωρία, απαιτείται ένα υποκείμενο ευθύνης: Εγώ είμαι υπεύθυνος για να προβώ μέσω του νου σε μια αναστοχαστική διαδικασία⁴⁸³, να υπερβώ τα πάθη⁴⁸⁴ χρησιμοποιώντας τη γλώσσα που είναι κοινή στους γύρω μου ⁴⁸⁵. Το *ἀγαπᾶν* και το *στέργειν* της πρωταρχικής φιλίας διαμορφώνουν ένα κοινό και ενάρετο ενδιαφέρον με ηθικοπολιτικά γνωρίσματα. Στο σημείο αυτό, η βάση για δράση είναι η καθαυτή αγάπη για τον άλλον. Κατά συνέπεια, το *διαλέγεσθαι* και το *βουλευέσθαι* καθίστανται αναγκαίοι όροι⁴⁸⁶, συνεπεία των οποίων, οι καθημερινές αστόχαστες συνήθειες μπορούν να μεταμορφωθούν σε νοητικές δυνάμεις στο πλαίσιο ενός κοινού νου. Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, (980b26 και 981a6), εντοπίζεται η διάκριση ανάμεσα στις εμπειρικές μη-νοητικές συνήθειες, που δεν κυβερνώνται από τον λόγο, και στις νοητικές δυνάμεις του λόγου όπως η τέχνη και η επιστήμη. Η απαίτηση λοιπόν για ένα ζῆν συνακόλουθο του νου δεν υλοποιείται παρά μόνο μέσω αναστοχαστικών διεργασιών που απαιτούν τον άλλον. Πρόκειται για δέσιμο που επιζητεί η πρώτη φιλία. Η πρωταρχική φιλία συμπορεύεται με το *διαλέγεσθαι* ως ἑξίς διαλεκτική. Η καλλιέργεια του διαλόγου ανάμεσα στον εαυτό και τους λοιπούς ως ευπραξία σημαίνει κριτική διερεύνηση⁴⁸⁷.

⁴⁸²Olav Eikeland, Ch. 7.4-7.5 Theorethics and the way of theorethics, https://www.academia.edu/42626947/Eikeland_2008_Ch_7_4_7_5_Theor_ethics_and_the_way_of_the_orethics, 2008, σσ. 200-230.

⁴⁸³Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, IX.4.1166a23, b32

⁴⁸⁴Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, III.5.430a16

⁴⁸⁵Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, IX.8.1168b34, 1169a3

⁴⁸⁶Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, X.8.1179a23

⁴⁸⁷Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VII.15.1334a2

Για την ευπραξία της προϋποτίθεται ένας ειδικός χώρος και ένας ειδικός χρόνος. Ο χώρος είναι η πολιτική συμμετοχική διαδικασία, ενώ ο χρόνος είναι ο ελεύθερος χρόνος που θα συμβάλλουν στην προστασία και αναδίπλωση αυτής της κριτικής αναστοχαστικής διαλογικής διερεύνησης. Όπως τονίζει ο Salkever για ισορροπημένη πράξη, αυτή η προσέγγιση ενισχύει την πολιτική συμμετοχή ως συμπληρωματική της θεωρίας⁴⁸⁸.

Παρά την παραπάνω θεμελίωση, η θέση υπόκειται σε κριτική από ιεραρχικές ερμηνείες, οι οποίες βλέπουν το *μετέχειν* ως δευτερεύον. Θα εξετασθεί η κύρια κριτική επιδιώκοντας τον παροπλισμό της με βάση αριστοτελικά κείμενα.

Η πρώτη ένσταση τονίζει ότι στον Αριστοτέλη υπάρχει ιεραρχία θεωρίας επί της πράξεως⁴⁸⁹. Στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, X.178a9-b5, η θεωρητική ζωή είναι «μακαριώτατη» και «θεϊκότερη», ενώ η πρακτική είναι «δευτέρα». Το *μετέχειν*, ως πρακτικό, φαίνεται δευτερεύον μέσο για να εξασφαλίσει συνθήκες θεωρίας (π.χ. ειρήνη στην πόλη). Η οντολογία της πράξεως δεν ακυρώνει αυτή την ιεραρχία, καθώς η θεωρία είναι αυτοτελής «καὶ μόνος ὢν»⁴⁹⁰, ενώ το *μετέχειν* απαιτεί «πρὸς ἑτέρους»⁴⁹¹.

Αντίθετα, αυτή η ένσταση υπερτονίζεται στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* X, αγνοώντας την οντολογική ενότητα στα *Πολιτικά*, VII.1325b30-32: «τὸν αὐτὸν βίον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἄριστον ἐκάστω τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι». Η ευπραξία⁴⁹² είναι εσωτερικό τέλος και για το *μετέχειν*, καθιστώντας την ενέργεια ισότιμη με θεωρία⁴⁹³. Σύμφωνα με τη συμπεριληπτική ερμηνεία, η αναφορά «δευτέρα» δε σημαίνει υποβάθμιση, αλλά συμπλήρωση. Χωρίς *μετέχειν*, η θεωρία είναι «θεϊκή» αλλά όχι ανθρώπινη⁴⁹⁴. Η οντολογική αξία του *μετέχειν* ἐγκείται στην κοινωνικότητα ως φύσιν, θεμελιώνοντας μια αρμονική ευδαιμονία.

Σύμφωνα με μία δεύτερη ένσταση υπάρχουν χρονολογικές και κειμενικές αντιφάσεις⁴⁹⁵. Τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, (με έμφαση στη θεωρία) μπορεί να είναι μεταγενέστερα από τα *Πολιτικά*, (με έμφαση στο *μετέχειν*), δημιουργώντας μία

⁴⁸⁸Salkever, S. G. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1990, σσ. 150-180

⁴⁸⁹Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989. Και Cooper, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1975, σσ. 199-245

⁴⁹⁰Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, X.1177a27-28

⁴⁹¹Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.1253a18-19

⁴⁹²Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1140b6-7

⁴⁹³Morel, P. M. "Eudémonisme politique et ontologie de l'action dans la Politique d'Aristote (Pol., VII,3,1325b14-32)". *Polis* 36/1 (2019): 23-39.

⁴⁹⁴Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I,1253a29: Χωρίς πόλη, θεός ή θηρίο.

⁴⁹⁵Barnes, J. (επιμ.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, σσ. 10-25.

ιεραρχία. Η οντολογία της πράξεως είναι *ad hoc*, καθώς η ευπραξία στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, VI αφορά ηθική, όχι πολιτική, και δεν λύνει την ένταση μοναχικής εναντίον κοινοτικής ευδαιμονίας.

Από την άλλη, οι αντιφάσεις είναι φαινομενικές, όπως δείχνει ο Morel, η πράξις έχει τέλος στον εαυτό της⁴⁹⁶, και στα *Πολιτικά*, VII.1325b18-22, οι «αυτοτελείς» θεωρίες είναι πράξεις. Το *μετέχειν*, ως πράξη, υλοποιείται χωρίς πέρας (όπως και η ζωή), ενσωματώνοντας την θεωρία (π.χ. φρόνησις σε πολιτικές αποφάσεις). Η οντολογική βάση είναι η τελεολογία: Η πόλις είναι φυσική ολοκλήρωση της ανθρώπινης οντότητας⁴⁹⁷, κάνοντας το *μετέχειν* οντολογικά απαραίτητο.

Περνώντας σε μία τρίτη ένσταση, το *μετέχειν* μπορεί να αφορά μία ολιγομελή ομάδα (μόνο για ελεύθερους πολίτες), αγνοώντας η οντολογική του αξία ότι η θεωρία είναι υψηλότερη για φιλοσόφους. Ως ανταπάντηση, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ο MacIntyre, ο οποίος βλέπει το *μετέχειν* ως πρωταρχικό για την κοινοτική αρετή, ενισχύοντας την οντολογική αξία⁴⁹⁸: είναι «ευπραξία» που προϋποθέτει συγχρωτισμό⁴⁹⁹.

Η οντολογική αξία της πολιτικής συμμετοχής στον Αριστοτέλη έγκειται στην αυτοτέλειά της ως πράξεως με εσωτερικό τέλος, θεμελιωμένη σε μια οντολογία ενέργειας που λύνει αντιφάσεις μεταξύ *μετέχειν* και *θεωρεῖν*. Η συμπεριληπτική ερμηνεία δείχνει ότι το *μετέχειν* δεν είναι δευτερεύον, αλλά ουσιαστικό για την ανθρώπινη ευδαιμονία. Αυτό ενέχει συνέπειες για τις σύγχρονες θεωρίες της πολιτικής: η συμμετοχή δεν είναι προαιρετική, αλλά οντολογική αναγκαιότητα για την πλήρη ζωή.

Η διάκριση ιδιωτικού-δημοσίου

Στην αρχαία ελληνική σκέψη, και πιο συγκεκριμένα στον Αριστοτέλη, δεν υπάρχει απόλυτη διάκριση του ιδιωτικού και του δημόσιου. Η ιδεολογία της αρχαιότητας αναγνώριζε στη φύση του ανθρώπου την ικανοποίηση προσωπικών συμφερόντων⁵⁰⁰, την οποία επιχειρούσε να την διαχειριστεί και να την ανακατευθύνει

⁴⁹⁶Morel, P. M. "Eudémonisme politique et ontologie de l'action dans la Politique d'Aristote (Pol., VII.3.1325b14-32)". *Polis* 36/1 (2019): 23-39.

⁴⁹⁷Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.1252b30-1253a1.

⁴⁹⁸Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, σσ. 148-162.

⁴⁹⁹Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VII.1325b25-28.

⁵⁰⁰ Mathew R. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, σσ. 16-21. Βλ. επίσης Ryan K. Balot, "The Virtue of Politics of Democratic Athens", in:

προς την εξυπηρέτηση του κοινού καλού⁵⁰¹, που προϋποθέτει την ενότητα⁵⁰². Η ενότητα πραγματώνεται με την επίτευξη της αρμονίας⁵⁰³. Αρμονία δεν σημαίνει ομοιομορφία αντιθέτως, είναι η βάση της πολιτικής αντιπαράθεσης. Βασικός συντελεστής της ενότητας όπως και της αρμονίας είναι η έννοια της ισότητας. Η ισότητα αφορά μία κοινή καταγωγή. Το να είναι κάποιος Αθηναίος υπονοεί ότι κάποιος μοιράζονται μία κοινή κουλτούρα⁵⁰⁴. Αυτό δεν καταλήγει όμως στην ισότητα στις ικανότητες, στη δύναμη ή στην ευφυΐα, ακόμη και στον πλούτο⁵⁰⁵.

Η δημοκρατική κατοχύρωση της ελευθερίας⁵⁰⁶ και της ισότητας στην ιδιωτική και δημόσια ζωή⁵⁰⁷ φαίνεται να εφορμάται από την παραπάνω προσπάθεια διαχείρισης. Η διάκριση όμως αυτή δεν αφορούσε τόσο το άτομο ως πολίτη απέναντι στο κράτος όσο τον πολίτη ως άτομο με ιδιωτική και με πολιτική ζωή με αποτέλεσμα το κράτος ως σύνολο πολιτών να λαμβάνει αποφάσεις παρεμβαίνοντας σε κάθε μορφή ανθρώπινης συμπεριφοράς. Τη συγκεκριμένη πρακτική εξασφάλιζε ο νόμος διότι η εξουσία ανήκε στους νόμους και όχι στους ανθρώπους. Πώς όμως επιτεύχθηκε η γόνιμη σύγκραση Νόμου και Δημοκρατίας; Ο νόμος στους Αρχαίους Αθηναίους, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, αφορά γενικά καθήκοντα και δικαιώματα. Γίνεται σαφής διάκριση ανάμεσα στον νομοθέτη και στο μέλος της Εκκλησίας, διότι η απόφαση του πρώτου αφορά κάτι γενικό που αποβλέπει στο μέλλον ενώ οι αποφάσεις του δεύτερου αφορούν συγκεκριμένες συγκυρίες⁵⁰⁸. Ο νόμος δεν μπορεί να αναφέρεται στο συγκυριακό, αλλά στο γενικό και διαχρονικό⁵⁰⁹. Στα *Πολιτικά*⁵¹⁰ διακρίνει τα πεδία εφαρμογής του νόμου,

Stephen Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 271-300, σσ. 286, 288.

⁵⁰¹ Ryan K. Balot, "The Virtue of Politics of Democratic Athens", σσ. 284, 285.

⁵⁰² Mathew R. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, 2007, σσ. 25, 31.

⁵⁰³ Paul Woodruff, *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*. New York: Oxford University Press, 2005, σ. 81.

⁵⁰⁴ Josiah Ober, Charles W. Hedrick, *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton University Press, 1996, σ. 188.

⁵⁰⁵ Paul Woodruff, *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, σ. 132. Βλ. επίσης Josiah Ober, Charles W. Hedrick, *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, σ. 189.

⁵⁰⁶ Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*. Translated by J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999, σσ. 74; Βλ. επίσης Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, Τόμ. Β' σ. 125.

⁵⁰⁷ Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, σ. 81. Βλ. επίσης Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, Τόμ. Β' σ. 126.

⁵⁰⁸ Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1.1.1354b4-8.

⁵⁰⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, V.14.1137b11-14, 27-29.

⁵¹⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, II.1282b2.

καθώς και τον ρόλο των αξιωματούχων. Οι νόμοι περιέχουν γενικές κατευθύνσεις ενώ οι αξιωματούχοι ασχολούνται με την εφαρμογή τους στις συγκεκριμένες περιστάσεις⁵¹¹. Αν, λοιπόν, ο νόμος ήταν διαχρονικής ισχύος, οι αξιωματούχοι όφειλαν να υπακούουν στους νόμους. Η υποστήριξη του νόμου απέκλειε να τεθεί οποιοσδήποτε πέραν του νόμου. Η υπεροχή του νόμου αποτελούσε τροχοπέδη έναντι της διαφθοράς του συστήματος από τους πολίτες με σκοπό το προσωπικό όφελος. Οι υποστηρικτές του νόμου τόνιζαν γιατί ο νόμος είναι κοινωνικό αγαθό και τι συνέπειες θα είχε η τοποθέτηση μιας μειοψηφίας ανδρών σε μια εξουσία που θα υπερέβαινε τους νόμους. Το επιχείρημα ήταν ότι όταν συμβαίνει αυτό, η κοινωνία διχάζεται, με συνέπεια να αδυνατεί να παρέχει ίση προστασία σε όλα τα μέλη της. Γι' αυτό και θεσμοθετήθηκαν οι ανάλογοι μηχανισμοί, ώστε να υπέρκειται ο νόμος⁵¹².

Πώς εδραιώνεται μια γενική προσταγή ως νόμος; από τη διακυβέρνηση υπό την προϋπόθεση ότι ο νόμος οφείλει να είναι ωφέλιμος ή δίκαιος για την κοινότητα⁵¹³. Επομένως, μία γενική απόφαση που δεν θέτει ως στόχο το δίκαιο ή το συμφέρον της κοινότητας, είναι άνομη⁵¹⁴.

Για τον Αριστοτέλη, πολίτης ορίζεται αυτός που συμμετέχει στην κρίση (δικαστήρια) και στην αρχήν. Αυτά τα αριστοτελικά κριτήρια φαίνεται ότι, σε σχέση με την καθημερινή αθηναϊκή ζωή, δεν επαρκούν για να καλύψουν τον ορισμό του για της Αθηναϊκή ιθαγένεια. Συμμετοχή σε θρησκευτικές λειτουργίες, οικογενειακά δικαιώματα, θέματα κληρονομικότητας, γάμου, ευθύνες ενταφιασμού συμπληρώνουν τον αριστοτελικό ορισμό του πολίτη⁵¹⁵. Για την ισχύ αυτού του ορισμού συνέβαλε η αυστηρή οριοθέτηση ανάμεσα στον πολίτη και στον ξένο. Το να είναι κανείς Αθηναίος πολίτης σήμαινε την ενεργή συμμετοχή σε κάθε τομέα της ζωής της πόλης, θρησκευτικό, νομικό, οικονομικό, σύμφωνα βέβαια με την ηλικία και το γένος⁵¹⁶.

Οι ενήλικοι άνδρες Αθηναίοι πολίτες ήταν ελεύθεροι να επιδιώκουν τα συμφέροντά τους⁵¹⁷ στον βαθμό που δεν έβλαπταν την κοινότητα ως σύνολο τηρώντας

⁵¹¹ Ο.π., IV.1292a33.

⁵¹² Paul Woodruff, *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, σ. 121. Βλ. επίσης R. Thomas, "Writing, Law, and Written Law", in: M. Gagarin and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 41-60, σσ. 43, 46, 47, 52.

⁵¹³ Josiah Ober, "Law and Political Theory", in: Michael Gagarin and David Cohen (eds.), *Cambridge Companion to Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 394-411, σσ. 397-398.

⁵¹⁴ Πλάτων, *Ἰππίας μείζων* 283d-285b.

⁵¹⁵ Cynthia B. Patterson, *Athenian eCitizenship Law*. New York: Arno Press, 1981, σσ. 287, 289.

⁵¹⁶ Ο.π., σσ. 279, 280.

⁵¹⁷ Θουκυδίδης, *Ιστορίαι* 2.37.2.

τον νόμο. Οι συνέπειες της ελευθερίας αυτής στη δημόσια σφαίρα καταδείκνυε έναν βαθμό αυτονομίας, στα όρια όμως του *ἄρχειν* και του *ἄρχεσθαι* σύμφωνα με τις δημοκρατικές απαιτήσεις, ένδειξη ότι το δικαίωμα συμμετοχής στα πολιτειακά σώματα βρισκόταν σε άμεση σχέση με την αυτονομία της πόλης στο σύνολό της. Η δημοκρατία προστάτευε το άτομο-πολίτη, τους οίκους των πολιτών και εγγυόταν τις περιουσίες τους, με τον νόμο να δεσμεύει και τους άρχοντες και τους αρχομένους⁵¹⁸. Υπήρχε ισότητα στο δικαίωμα ψήφου και στη διεκδίκηση δημόσιων αξιωμάτων, η οποία δεν ήταν κοινωνική ή οικονομική, αλλά πολιτική. Η ισότητα απέναντι στον νόμο⁵¹⁹ της πόλης τούς παρείχε τη δυνατότητα να υπερασπιστούν τον εαυτό τους σε περίπτωση προσωπικών επιθέσεων. Η Αθήνα, περισσότερο από άλλες πόλεις, προστάτευε με ιδιαίτερο ζήλο τα συμφέροντα των πολιτών της⁵²⁰, πρακτική που είχε συμπεριλάβει στην ιδεολογία της. Για παράδειγμα, ένας τρόπος που παρουσιαζόταν η σχέση πολίτη-πόλης ήταν η σχέση πατρός-υιού⁵²¹. Αυτό το ιεραρχικό μοντέλο παρουσίαζε την ανώτερη θέση της πολιτείας προς τα μέλη της. Ένα δεύτερο μοντέλο ήταν μία σχέση αμοιβαίας συναλλαγής. Το δεύτερο προωθούσε περισσότερο τα ατομικά συμφέροντα ενώ το πρώτο τα περιόριζε αλλά και τα δύο ήταν αποδεκτά από τους πολίτες⁵²². Και τα δύο πρότυπα συμπεριφοράς συνυπήρχαν, ώστε να επιτυγχάνεται μια ισορροπία ανάμεσα σε προσωπικό και κοινό συμφέρον της πόλης. Στον Ηρόδοτο παραδείγματος χάριν, αναπτύσσεται μια επιχειρηματολογία πως η επιδίωξη προσωπικών συμφερόντων αύξανε τις επιτυχίες της πόλης διότι στο γενικό συμφέρον της πόλης υπήρχαν οι αντανakλάσεις των ατομικών συμφερόντων των πολιτών⁵²³. Ανάλογες αποδείξεις συνιστούν οι επιτάφιοι λόγοι, όπου διαρκώς τονίζεται το προσωπικό κέρδος που αποκτά ο νεκρός όταν θυσιάζεται για το κοινό καλό της πόλης. Κίνδυνος πάντως της εποχής ήταν ότι η αναγνώριση και διαχείριση των προσωπικών συμφερόντων των πολιτών μπορεί να πετύχαινε το αντίθετο αποτέλεσμα. Για παράδειγμα, η προσωπική

⁵¹⁸ Paul Woodruff, *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, σ. 132.

⁵¹⁹ Για την ισονομία βλ. Josiah Ober, Charles W. Hedrick, *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, σ. 145.

⁵²⁰ Πλούταρχος, *Ἀγησίλαος* 37.6.

⁵²¹ Λυσίας, *Ἐπιτάφιος* 2.17 Δημοσθένης *Περὶ τοῦ Στεφάνου* 18.205.

⁵²² Mathew R. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, 2007, σ. 26.

⁵²³ Ηρόδοτος, *Ἱστορίαι* 5.78. Πρβλ. και τη σχετική ανάλυση του Δημοσθένη, όπως επισημειώνεται από τον Ryan K. Balot, *The Virtue of Politics of Democratic Athens*, σ. 293, καθώς και του Αριστοτέλη, όπως παρατίθεται από τον Fred D. Miller Jr., “Origins of Rights in Ancient Political Thought”, in: Stephen Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 301-330, σσ. 311-312.

αίσθηση κάποιου ότι η πόλη τον αδικεί ή δεν του παρέχει όσα του αξίζουν να προκαλούν συμπεριφορές που καλλιεργούσαν την καχυποψία και κάποια αποκλίνουσα συμπεριφορά από τα θεσμοθετημένα πρότυπα της πόλης⁵²⁴. Κατά συνέπεια, τα πολιτειακά καθήκοντα κατέληξαν να είναι υποχρεωτικά (*τὰ προσταττόμενα*), και θεσμοθετήθηκαν μηχανισμοί που θα απέτρεπαν την αποφυγή των υποχρεώσεων.

Η ίδια η πολιτεία αντί της επιβολής χρησιμοποιούσε τον λόγο και την πειθώ για την τήρηση, από την πλευρά των πολιτών, των καθηκόντων τους απέναντι στην πόλη. Η πειθώ⁵²⁵ ενίσχυε την ελευθερία τους ως προς τις επιλογές τους, κι έτσι ενδυνάμωνε τους στενούς δεσμούς μεταξύ των πολιτών και της κοινότητας στη βάση κοινών συμφερόντων, παράλληλα βέβαια με τον σεβασμό απέναντι στον νόμο και με νομικούς μηχανισμούς που τιμωρούσαν τους παραβάτες των υποχρεώσεών τους. Στο απόσπασμα 68 του Δημόκριτου (DK 181 B) φαίνεται η υπεροχή της πειθούς ως μηχανισμού ελέγχου της συμπεριφοράς των πολιτών: «Ὁ παραμυθία καὶ πειθοῖ χρεώμενος ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν ἀμείνων ἐστὶ τοῦ νόμου καὶ ἀνάγκης».

Ωστόσο, όπως ήδη έχει επισημανθεί, μπορεί η επιδίωξη της κοινωνικής αναγνώρισης να ήταν στόχος ενός πολίτη, αλλά παράλληλα υπήρχε σοβαρός υπολογισμός και των προσωπικών κερδών⁵²⁶. Είτε πλούσιος είτε φτωχός ήταν κάποιος, το προσωπικό συμφέρον αποτελούσε σημαντικό παράγοντα αποφάσεων και πράξεων. Η ανάληψη ενός καθήκοντος μπορούσε να παρέχει την ανάλογη κοινωνική αναγνώριση. Παραδείγματος χάριν, κάποιος εύπορος ίσως έκρινε πως με την εισφορά του δεν θα τύχαινε της ανάλογης προβολής, η οποία θα του προσέφερε την κοινωνική αναγνώριση. Παρατηρείται δηλαδή έντονο ενδιαφέρον τόσο για την εικόνα που έχουν οι πολίτες μεταξύ τους όσο και εάν οι συμπεριφορές τους επιδοκιμάζονται ή αποδοκιμάζονται, ένδειξη ότι ακόμη και στην Αθηναϊκή δημοκρατία υπήρχε μία σαφής σύμπλευση ιδιωτικού και δημόσιου συμφέροντος.

Η Arendt διακρίνει τον δημόσιο και ιδιωτικό βίο εμπνεόμενη από την αρχαία Ελλάδα, ωστόσο διαφοροποιείται, συγκριτικά με τους αρχαίους, ως προς την ουσία των συστατικών στοιχείων που διαμορφώνουν το ιδιωτικό και το δημόσιο,

⁵²⁴ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, IX.6.1167d10.

⁵²⁵ Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989, σ. 156.

⁵²⁶ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VIII.13.1163a1.

απομακρυνόμενη ίσως από την αριστοτελική και την αρχαία ελληνική δημοκρατική σκέψη⁵²⁷.

Το ζήτημα της δουλείας και η κριτική της Hannah Arendt

Στην ανάλυσή μας που προηγήθηκε, φαίνεται ότι οι περισσότεροι πολίτες ήταν αναγκασμένοι να εργάζονται⁵²⁸. Λόγοι συμμετοχής των εύπορων ήταν η εξυπηρέτηση των συμφερόντων τους, η προσωπική φιλοδοξία, η οικογενειακή παράδοση. Ο τρόπος διαμονής ήταν περισσότερο πρόβλημα για τους φτωχούς, αλλά οι φτωχοί του *ἄστεως* συμμετείχαν πολύ περισσότερο από ό,τι οι φτωχοί της *ἐξοχής*. Οι πλούσιοι αγρότες μπορούσαν να έχουν γαϊδουράκια, η αγορά των οποίων ήταν δύσκολη για τους φτωχούς. Οι απαιτήσεις της αγροτικής ενασχόλησης ετησίως δημιουργούσαν πρόσθετες δυσκολίες⁵²⁹. Επομένως, η συμμετοχή των πολιτών στην Εκκλησία συνιστούσε προσωπική τους επιδίωξη και δεν σχετιζόταν με την εκμετάλλευση των δούλων.

Η Arendt ίσως φαίνεται ότι αδικεί τον Αριστοτέλη και την τελεολογία του καθώς την απορρίπτει ως μηχανιστική και ντετερμινιστική, αντιθέτως όμως, στην ουσία δεν αδικεί την αριστοτελική τελεολογία διότι απορρίπτει τον ντετερμινισμό και όχι την ανοιχτότητα⁵³⁰. Ο Αριστοτέλης ορίζει το *εὖ ζῆν* ως ανοιχτό τέλος⁵³¹ και όχι ως μηχανισμό. Η αριστοτελική τελεολογία ορίζει τις κοινές βάσεις των ανθρώπων, οι οποίες δεν λειτουργούν μηχανιστικά βάσει ενός ουσιοκρατικού νατουραλισμού. Οι πράξεις τους είναι ανοιχτές και αφορούν έλλογα όντα που καλούνται να συναποφασίζουν.

Η κριτική για την Arendt περιλαμβάνει επιπλέον την απόρριψη μιας κανονιστικότητας που θα καθόριζε τις διαδικασίες στη δημόσια σφαίρα. Η ύπαρξη της ελευθερίας, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, δεν μπορεί να προκαθοριστεί από κάποια

⁵²⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), σσ. 22-37

⁵²⁸ P.J. Rhodes, "Democracy and Empire", in: Loren J. Samons (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 24-45, σ. 29. Βλ. επίσης Ch. G. Starr, *Η γέννηση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας. Η Εκκλησία κατά τον πέμπτον αιώνα π.Χ.*, Μτφρ. Μίνα Καρδαμίτσα, επιμ. – πρόλ. Εμμανουήλ Μικρογιαννάκης. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 1991, σ. 67.

⁵²⁹ Ch. G. Starr, *Η γέννηση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1991, σσ. 63.

⁵³⁰ Βλ. Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 143-144.

⁵³¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.2.1252b27–1253a18

δεδομένη μορφή κανονιστικότητας και γι' αυτό είναι ασαφές ποια πολιτική διαδικασία είναι ορθή και ποια δεν είναι. Η Arendt δεν απορρίπτει την κανονιστικότητα, αλλά τη στρέφει προς άλλη κατεύθυνση, από τους στόχους στις αρχές⁵³², δεδομένου ότι το κριτήριο δεν είναι η επίτευξή της, αλλά η αποκάλυψη (disclosure). Απορρίπτοντας την κανονιστικότητα ως άσκηση βίας και ως μορφή εξουσίας,⁵³³ προτείνει μία αδιόρατη μορφή κανονιστικότητας που διαμορφώνεται διαδικαστικά, ώστε να είναι εφικτή μία εδραίωση συμβολαίων, έστω και εάν υπόκειται σε διαρκή αμφισβήτηση έναντι του κινδύνου επιβολής τους στις πολιτικές διεργασίες της πλειονοψηφίας. Η λύση που προτείνεται είναι η ανάγκη κατανόησης των προτάσεων της κανονιστικότητας ως αρχών και όχι ως στόχων ώστε να υπάρχει ελευθερία και να μην καθίσταται αγωνιώδης η επίτευξη ενός στόχου.

Σε μια τέτοια περίπτωση, ωστόσο, τίθεται το ερώτημα, κατ' αρχήν, πόσο ελεύθερο, με αρεντιανούς όρους απροσδόκητης ελευθερίας, θα ήταν για τον άνθρωπο ένα *amor fati* κριτήριο του τύπου «έκανα ό,τι μπορούσα» ενώ, κατά δεύτερον, όπως διερωτάται ο Totschnig⁵³⁴, ποιο είναι το κριτήριο που ορίζει την επιτυχία ή αποτυχία ενός πολιτικού εγχειρήματος, αν δεν τεθεί σε σχέση με έναν σκοπό; Αν κάποιος δει την πολιτική διαδικασία στη βάση ορισμένων αρχών, τότε δεν θα υπάρχει ο σκοπός για να τεθεί με όρους επιτυχίας ή αποτυχίας το πολιτικό εγχείρημα. Σύμφωνα με τη σκέψη της Arendt, αν ακολουθηθεί η χρήση του λόγου με θάρρος, τότε θα επιτευχθεί η αθανασία, διότι το πολιτικό υποκείμενο θα έχει εκθέσει τις ορθές αρχές στην πλειονοψηφία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η πράξη θα επιτευχθεί διότι αυτές οι αρχές θα γίνουν γνωστές προς μίμηση. Με ανάλογο τρόπο αντιλαμβάνεται η Arendt την Ουγγρική επανάσταση στο άρθρο της *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*: «Η φύση της δεν θα εξαρτηθεί στη νίκη ή στην ήττα. Το μεγαλείο της εξασφαλίζεται στην τραγωδία που θέσπισε»⁵³⁵.

⁵³²Βλ. Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 243-247.

⁵³³Στο *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982, επιμ. Ronald Beiner), η Άρεντ απορρίπτει την κανονιστικότητα ως βία (*truth claims carry "coercion"*) και προτείνει ευρεία πνευματικότητα (*enlarged mentality*) ως διαδικαστική μορφή για αρχές όπως η ελευθερία, χωρίς στόχους (σ. 74: "*One can communicate only if one is able to think from the other's standpoint*"). Συμπληρώνεται από *The Human Condition* (1958, σ. 157, 189: *praxis on principles, not ends*) και *The Life of the Mind* (1978, Vol. II, σ. 217: "*Doomed to be free*")

⁵³⁴Wolfhart Totschnig, "Unpredictable yet Guided: Arendt on Principled Action", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50/3 (2019), 189-207.

⁵³⁵Hannah Arendt, "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution", *The Journal of Politics*, 20/1, 1958, 5-43, σ. 5: "*Its nature will not depend upon victory or defeat; its greatness is secure in the tragedy it enacted*".

Φαίνεται ότι η Arendt ερμηνεύει το πολιτικό ως απρόσκλητο συμβάν απαλλαγμένο από οτιδήποτε προδιαγεγραμμένο για να διαταράξει την κανονικότητα. Βέβαια, μία τέτοια κατάληξη βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τον Αριστοτέλη, ίσως και με τον ίδιο της τον αμεσοδημοκρατικό και διαβουλευτικό εαυτό, σύμφωνα με τον οποίο, το πολιτικό μας θέτει ενώπιον της πόλης, σε ανθρώπους που θέλουν να γίνουν δημοφιλείς. Σε πρώτη και τελευταία ανάλυση, η πολιτική είναι στην πόλη και για την πόλη. Οι δύο φιλόσοφοι φαίνεται πως συγκλίνουν στο γεγονός ότι αμφότεροι αντιλαμβάνονται την πολιτική ως ανοιχτή, με τη διαφορά ότι ο Αριστοτέλης προσβλέπει στο τέλος, ενώ η Arendt στο συμβάν.

Ο πολιτικός χώρος

Στη συλλογιστική της Arendt η πόλις αναδεικνύεται ως δημόσιος χώρος (public space) – τόπος, όπου οι άνθρωποι, υπό όρους ισότητας και ελευθερίας, καλούνται να χρησιμοποιήσουν τον διάλογο και, μέσω πειθούς, να συγκροτήσουν την πολιτική εμπειρία⁵³⁶. Η πολιτική δεν είναι θεσμός, αλλά φαινόμενο: ό,τι εμφανίζεται (appearance) στην πλειονοψηφία, δημιουργώντας νέες πραγματικότητες μέσω της πράξης (action) –μιας τόλμης που γεννά το απρόβλεπτο και αδυνατεί να ελεγχθεί από το σύνολο⁵³⁷. Η δόξα λειτουργεί διττά: ως γνώμη (doxa ως προσωπική άποψη) και ως κλέος (doxa ως αθανασία μέσω της ανάμνησης)⁵³⁸. Σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, όπου η ελευθερία είναι ηθικά προσδιορισμένη και συλλογική –έκφραση της φυσικής πολιτικής φύσης μέσω συμμετοχής και φρόνησης⁵³⁹–, η Arendt τοποθετεί την ελευθερία στην ίδια την πράξη, όχι ως τέλος, αλλά ως αρχή (beginning) που δεν προϋποθέτει ηθική τελείωση, αλλά συγκροτείται εν τω γίγνεσθαι⁵⁴⁰.

Στην Arendt, ως αυθεντικότητα ορίζεται η συμμετοχή και ο λόγος που δεν αποκρύπτει, αλλά αποκαλύπτει (disclosure of the agent). Ο εμπειρισμός της Arendt δεν είναι αισθητηριακός, αλλά πολιτικός· η εμπειρία δεν περιορίζεται στα δεδομένα των αισθήσεων, αλλά συγκροτείται από το *φαίνεσθαι* (appearance) στον κοινό κόσμο⁵⁴¹. Το είναι ταυτίζεται με το *εμφανίζεσθαι* –όχι ως ψευδαίσθηση, αλλά ως αποκάλυψη του

⁵³⁶ Hanna Arendt, *The Human Condition*, σσ. 175-199.

⁵³⁷ *Ο.π.*, σσ. 190-192.

⁵³⁸ *Ο.π.*, σσ. 193-199.

⁵³⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, ΙΙΙ.1.1275b18-20.

⁵⁴⁰ Hanna Arendt, *The Human Condition*, σ. 177.

⁵⁴¹ *Ο.π.*, σσ. 50-58.

πράττοντος (disclosure of the agent). Αντίθετα με τον κλασικό εμπειρισμό, η Arendt απορρίπτει την εσωτερικότητα· η αλήθεια δεν κρύβεται πίσω από τα φαινόμενα, αλλά γεννιέται μέσα από την πολλαπλότητα και τον λόγο⁵⁴². Έτσι, η πολιτική εμπειρία είναι γεγονός (event), όχι γνώση – απρόβλεπτη, μη αναστρέψιμη, πάντα νέα.

Η Arendt αποδέχεται ορισμένα κριτήρια-αρχές, όπως είναι η σωφροσύνη και το μέτρο⁵⁴³. Πώς όμως μπορεί η πλειονοψηφία να διακρίνει το φαίνεσθαι από το είναι της ελευθερίας που ευαγγελίζεται, όταν επιπρόσθετα, πρόκειται και για κριτήρια που έχουν και εσωτερικό χαρακτήρα, γεγονός που έρχεται σε αντίφαση με τον αρεντιανό εμπειρισμό; Θα μπορούσε να αντιτείνει πως τα κριτήρια της σωφροσύνης και του μέτρου δεν είναι εσωτερικές αρετές, αλλά συλλογικά φαινόμενα –όροι ύπαρξης του δημόσιου χώρου, όπως η υπόσχεση που δεσμεύει την πολλαπλότητα⁵⁴⁴.

Επίσης, ιδιαίτερα σημαντική κριτική επισήμανση είναι η κατηγορία που της αποδίδεται για έναν ελιτισμό, καθώς έχει υποστηρίξει πως ο πολιτικός χώρος ποτέ δεν υπήρξε και ποτέ δεν θα είναι η ζωή των πολλών⁵⁴⁵. Σύμφωνα με την Arendt, υπάρχουν και στον σύγχρονο κόσμο άνθρωποι που ζουν στο πλατωνικό σπήλαιο⁵⁴⁶. Πρέπει να τονισθεί, όμως, ότι η Arendt δεν αποκλείει τους πολλούς, αλλά καταγγέλλει την ιστορική απώλεια του δημόσιου χώρου στη μαζική κοινωνία⁵⁴⁷. Οι σύγχρονοι άνθρωποι ζουν στη σπηλιά όχι λόγω φύσης, αλλά λόγω κοινωνικών συνθηκών. Η λύση δεν είναι η ελίτ, αλλά η αναβίωση του πολιτικού μέσω συμβουλίων (councils) – συμμετοχικών, ισότιμων, τοπικών⁵⁴⁸.

Ο Αριστοτέλης ομοίως ενθαρρύνει τη συμμετοχή ακόμη και των μη ενάρετων στους θεσμούς προκειμένου να αποφευχθεί ο κίνδυνος της στάσεως, αλλά και για τον σημαντικό λόγο της πολιτικής καλλιέργειας. Αυτό θεωρείται ορθό, διότι, όπως έχει ήδη επισημανθεί, οι άνθρωποι είναι ανοιχτοί σε επιρροές και μπορούν να βελτιωθούν ηθικά μέσα από τη συμμετοχή, χωρίς να υπάρχει κάποιο προδιαγεγραμμένο φυσικό

⁵⁴² Ό.π., σσ. 199.

⁵⁴³ F.C.C. Sheffield, “The Greek Ancient Philosophers against Arendt”, *History of Political Thought*, 40/4 (2019), 547-582, σ. 579.

⁵⁴⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 243-247.

⁵⁴⁵ Hannah Arendt, *On Revolution*. New York: The Viking Press, 1963, σ. 179: “*The political life has never been and never will be the life of the many*”: «Η πολιτική ζωή δεν ήταν και δεν θα είναι ποτέ η ζωή των πολλών».

⁵⁴⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *The Human Condition*, σσ. 180, 199 Βλ. και Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 280.

⁵⁴⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 45-46.

⁵⁴⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, σσ. 261-268.

ελάττωμα. Με τον ίδιο τρόπο κατανοεί και τους ξένους λαούς. Ο Αριστοτέλης δεν ορίζει απόλυτα τις διαφορές με τους Έλληνες, αναγνωρίζοντας πρόοδο, παραδείγματος χάριν, στην Καρχηδόνα με όμοιο τρόπο όπως και στις ελληνικές πόλεις. Το ίδιο μπορούμε να υπαινιχθούμε και για τη θέση της γυναίκας: υπάρχουν αποσπάσματα στα οποία αναπτύσσεται η αριστοτελική παραδοχή ότι η γυναίκα είναι ικανή για φρόνηση και ελευθερία, αρετή και ευδαιμονία⁵⁴⁹. Επίσης, αν αναλογιστούμε ότι γενικότερα τα θηλυκά είναι εξυπνότερα (*εὐφρονέστεραι*)⁵⁵⁰, τότε θα μπορούσαν να είναι ικανά για την επίτευξη της απόλυτης μορφής ευδαιμονίας, ενώ τα αρσενικά είναι πιο θυμώδη και ικανά για την πολιτική ζωή. Δεδομένου ότι η πολιτική είναι μέσο για την ευδαιμονία, όπως καταδείξαμε στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας, θα μπορούσε να συναχθεί ότι δεν υπάρχουν άνθρωποι με ικανότητες γενετικά έτοιμες, αλλά οι όποιες ικανότητες είναι απότοκο της πολιτισμικής αλληλεπίδρασης και κατά συνέπεια θα μπορούσαν να αλλάξουν⁵⁵¹. Επομένως, οι «ικανότητες» των γυναικών (π.χ. η έλλειψη πλήρους βουλευτικού λόγου – *deliberative reason*, όπως αναφέρεται στα *Πολιτικά* 1260a13) δεν είναι απόλυτα γενετικά/φυσικά προκαθορισμένες με τρόπο που να τις καθιστά ανίκανες για αλλαγή. Είναι μάλλον συμβατικές και πολιτισμικά καθορισμένες από την κοινωνική δομή της εποχής και ο Αριστοτέλης τις αποδέχεται χωρίς να τις ανυψώνει σε απόλυτη φυσική αναγκαιότητα πέρα από το πρακτικό/οικονομικό επίπεδο. Επομένως, θεωρητικά θα μπορούσαν να αλλάξουν σε μια διαφορετική κοινωνική/πολιτισμική αλληλεπίδραση, καθώς δεν θίγουν το ουσιώδες της ανθρώπινης φύσης (που είναι κοινό σε άνδρες και γυναίκες στο επίπεδο της ηθικής και πολιτικής τελειότητας).

Ο Sparshott τονίζει ότι ο Αριστοτέλης δεν επείγεται να λύσει αυτό το «πρόβλημα», όπως και της δουλείας, ακριβώς επειδή το θεωρεί δευτερεύον σε σχέση με τα υψηλότερα αγαθά. Σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις θεωρούν τις διακρίσεις ως ιστορικά/πολιτισμικά προσδιορισμένες και όχι ως αμετάβλητες, βιολογικά ή από τη μοίρα καθορισμένες. Ο Sparshott συγκρίνει γυναίκες και δούλους επισημαίνει ότι και τα δύο ζητήματα δεν αντιμετωπίζονται ως επείγοντα και ότι η δικαιολόγησή τους είναι οικονομική, όχι οντολογική για την ανθρώπινη αξία.

⁵⁴⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, II.1260b14-20.

⁵⁵⁰ Αριστοτέλης, *Περὶ Ζῴων Ιστοριῶν*, IX.608a–608b

⁵⁵¹ Βλ. Francis Sparshott, “Aristotle on Women”, 1-20, σ. 15.

Η φιλία

Άλλο ένα στοιχείο πιθανής απόκλισης ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους αφορά την έννοια της φιλίας, η οποία όμως δεν συνιστά τελικά απόκλιση μεταξύ Arendt και Αριστοτέλη, αλλά σημείο σύγκλισης, καθώς και οι δύο τη θεμελιώνουν στον λόγο ως δομικό στοιχείο της γέννησης του ανθρώπινου και του πολιτικού. Στον Αριστοτέλη, ιδίως στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (Η'-Θ') και τα *Πολιτικά*, η πολιτική φιλία λειτουργεί ως μορφή αλληλεγγύης που συνδυάζει τη νομική διάσταση της φιλίας ως χρησιμότητας – δηλαδή τον αμοιβαίο σεβασμό στους νόμους και την τήρηση του δικαίου – με την ηθική διάσταση της φιλίας ως αρετής, η οποία εκφράζεται στη συνειδητή επιλογή ενάρετων αποφάσεων και στην ευμένεια προς τον άλλον για χάρη του ίδιου του κοινού καλού. Σύμφωνα με την ερμηνεία της Misung Jang, αυτή η υβριδική πολιτική φιλία βασίζεται στη συζήτηση και τον λόγο, επιτρέποντας την ομόνοια και την αμοιβαία κατανόηση χωρίς να απαιτεί προσωπική οικειότητα, συνθήκη που την καθιστά ιδανική για μεγάλες κοινότητες και σύγχρονες κοινωνίες, ενώ ταυτόχρονα συνάδει με την αρεντική έμφαση στον δημόσιο λόγο ως χώρο αποκάλυψης της ανθρώπινης πλουραλιστικότητας και ελευθερίας⁵⁵². Η πολιτική φιλία, συνδυάζοντας τη νομική διάσταση (σεβασμό στους νόμους ως όρο ομόνοιας) και την ηθική διάσταση (επιλογή της αρετής μέσω φρόνησης), αναπτύσσεται στο πλαίσιο της πόλης όπου πρωτεύον είναι το κοινό καλό⁵⁵³ και το πολίτευμα ορίζει τη νομική-θεσμική βάση λειτουργίας⁵⁵⁴. Στην Arendt, οι πολίτες αλληλεπιδρούν ως ίσοι μέσω λόγου και δόξας, όχι ανταγωνιστικά αλλά με κατανόηση. Το παράδειγμα του Σωκράτη⁵⁵⁵ δείχνει τη φιλία ως θέαση του κόσμου από τα μάτια του άλλου. Η καταστροφή των πόλεων δεν οφείλεται στη νομοκρατία καθ' εαυτήν, αλλά στην απώλεια του κοινού κόσμου λόγω συνόρων και μαζικοποίησης⁵⁵⁶. Η Arendt δεν κρίνει την αριστοτελική φιλία ως συναλλαγή· αντιθέτως, διακρίνει σαφώς τη φιλία από την αναγκαιότητα της ζωής, την οποία τοποθετεί στον ιδιωτικό χώρο της εργασίας και της βιολογικής επιβίωσης⁵⁵⁷. Εκεί, η αναγκαιότητα γεννά

⁵⁵² Misung Jang, "Aristotle's Political Friendship (politike philia) as Solidarity", in: Nuno M.M.S. Coelho & Liesbeth Huppens-Cluysenaer (eds.), *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, Cham: Springer, 2018, 417-433.

⁵⁵³ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1242b35-1243a1.

⁵⁵⁴ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1160b24-1161a9, VIII.9-12, 1160a8-30· *Πολιτικά*, III.9.

⁵⁵⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 181-182.

⁵⁵⁶ *Ο.π.*, σσ. 194-195.

⁵⁵⁷ *Ο.π.*, σσ. 30-31.

σχέσεις ωφελιμιστικές και συναλλακτικές, ενώ η φιλία αναδύεται αποκλειστικά στον δημόσιο χώρο της πράξης, όπου ο λόγος απελευθερώνει από την ανάγκη και επιτρέπει την αμοιβαία κατανόηση. Επομένως, και στις δύο περιπτώσεις ο λόγος εκβάλλει στη φιλία, καθώς μέσα από τη συζήτηση μαθαίνουμε να είμαστε άνθρωποι⁵⁵⁸. Στο πλαίσιο της σκέψης της Arendt, η φιλία απογυμνώνεται από κάθε χρησιμοθηρικό ή συναλλακτικό χαρακτήρα και αποκτά πολιτική και οντολογική διάσταση. Η αρετή της φιλίας έγκειται στην ικανότητα των υποκειμένων να κατανοούν και να θεώνται τον κόσμο μέσα από τα μάτια του άλλου⁵⁵⁹. Αυτή η διαδικασία δεν συνιστά απώλεια της ατομικότητας, αλλά διεύρυνση της πολιτικής αντίληψης, καθώς η κοινή πραγματικότητα συγκροτείται ακριβώς μέσα από την πολλαπλότητα των διαφορετικών οπτικών γωνιών που οι φίλοι μοιράζονται και διαμεσολαβούν μέσω του λόγου. Η φιλόσοφος αναγνωρίζει τη σημασία του λόγου στους αρχαίους Έλληνες ως ενωτικού στοιχείου στην πόλη, απ' όπου αναδύεται η σημασία της φιλίας· η φιλία μπορεί να αναδείξει το ανθρώπινο, όταν δηλαδή μπορούμε να συζητήσουμε με τους φίλους μας⁵⁶⁰. Η ανθρωπιά (*humanitas*) συγκροτείται ακριβώς τη στιγμή που συζητάμε με τους άλλους, βλέποντας την πραγματικότητα μέσα από τη δική τους ματιά⁵⁶¹.

Nussbaum Martha: Σώζοντας τα φαινόμενα ακολουθώντας τον Αριστοτέλη

Σύμφωνα με τη φιλόσοφο, στον Αριστοτέλη υπάρχει μία μέθοδος έρευνας των επίδικων ζητημάτων που εκκινεί από τις κυρίαρχες αντιλήψεις, τις οποίες ο Αριστοτέλης τις εξετάζει κριτικά για να συναγάγει ποιες θέσεις μπορούν να έχουν ισχύ, αντιπροτείνοντας παράλληλα, τις δικές του απόψεις. Σε όλη αυτή τη διαδικασία, η διάσωση των φαινομένων είναι κυρίαρχη.

⁵⁵⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, IX.9.1170b12 και Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ. 243-247.

⁵⁵⁹ Jon Nixon, "The Hermeneutics of Friendship", in: Jon Nixon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London: Bloomsbury Academic, 2015, 159-174.

⁵⁶⁰ Sin Chiba, "Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and Citizenship", *The Review of Politics* 57/3(1995), 505-535.

⁵⁶¹ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 24-25.

Πιο συγκεκριμένα, για τη Nussbaum, τα φαινόμενα στην αρχαιότητα έχουν ευρύτερο περιεχόμενο και αφορούν τα *ἔνδοξα*, τις κυρίαρχες πεποιθήσεις μίας κοινωνίας, οι οποίες βέβαια μπορούν να είναι αντιφατικές και αλληλοσυγκρουόμενες. Αυτό εξετάζει ο Αριστοτέλης, ώστε με την αρχή της μη αντίφασης να εντοπίζονται οι πιθανές αντιφάσεις και να προκύπτουν μη αντιφατικές διαπιστώσεις:

Η ανθρώπινη κοινωνικότητα χαρακτηρίζεται από τη γλώσσα, η οποία εκφράζει τις κοινές πεποιθήσεις αναδεικνύοντας μία κοινή γλώσσα στη βάση της οποίας ερμηνεύονται τα φαινόμενα. Λαμβάνει χώρα μία διαλεκτική διαδικασία κατά την οποία τα *ἔνδοξα* συμμετέχουν στο *βουλευέσθαι*. Η κριτική τους προσέγγιση θα οδηγήσει στον εντοπισμό των πρώτων αρχών. Πώς προκύπτουν οι πρώτες αρχές;

Η Nussbaum διερωτάται τι σημαίνει πρώτη αρχή στον Αριστοτέλη. Θεωρεί ότι ως αρχή η ύπαρξη κάποιου *a priori* θα έχει τη δυνατότητα να μην τροποποιείται, να μην αμφισβητείται, να μην χρήζει υπεράσπισης και να είναι ενταγμένη σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο γνωστικής συνθήκης που θα αφορά τις ανθρώπινες καθημερινές πρακτικές. Δεν τίθεται θέμα *a priori* αρχής επέκεινα της ανθρώπινης εμπειρίας. Κατά συνέπεια, η αλήθεια τίθεται και βρίσκεται εσωτερικά του πλαισίου του εμπειρικού φαίνεσθαι, μέσα στο οποίο αναδύεται και η δυνατότητα της επικοινωνίας και αναφοράς⁵⁶². Αυτό ορίζει τη σκέψη του Αριστοτέλη ως ρεαλιστική, καθώς η αλήθεια και η ανάγκη είναι κοινή για όλους. Ο ρεαλισμός αυτός αφορά την αποδοχή των πεποιθήσεων ενός πολιτισμού, οι οποίες είναι απαραίτητες για την ύπαρξή του. Για παράδειγμα, η πίστη στην ύπαρξη θεού είναι βασική πολιτισμική πεποίθηση διότι, χωρίς αυτήν, ελλοχεύει η απώλεια της κοινωνικότητας.

Ορισμένες πεποιθήσεις, όπως η διαφωνία περί ύπαρξης του Θεού, οδηγούν τους ανθρώπους σε διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις της πραγματικότητας. Μπορούν όμως να βρεθούν βασικές ηθικές αρχές, οι οποίες είναι αποδεκτές από το σύνολο των ανθρώπων και βασισμένες στη λογική, ώστε να καθίσταται εφικτή η ανεύρεση ενός κοινού ηθικού πλαισίου για όλους.

Η Martha Nussbaum αποπειράται να διαβάσει τον Αριστοτέλη με μη μεταφυσικό τρόπο και να υποστηρίξει έναν ρεαλισμό, στον οποίο οι βαθιά ριζωμένες

⁵⁶² Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1986, σσ. 240-265.

πεποιθήσεις ενός πολιτισμού γίνονται οι πρώτες αρχές του. Ο Αριστοτέλης, όμως, αναπτύσσει μία μεταφυσική θεωρία, όπως άλλωστε και η Nussbaum, δεδομένου ότι στα πρωταρχικά στάδια των έμβιων όντων χρησιμοποιεί την έννοια της αιτιότητας για να εξηγήσει την αιτία κίνησης στα ζώα και στον άνθρωπο. Επιπλέον, τίθεται το ερώτημα εάν ο ρεαλισμός της φιλοσόφου συνιστά συμβατισμό, εάν δηλαδή η αλήθεια μιας κοινωνίας είναι αποτέλεσμα συμφωνίας. Με τον ρεαλισμό οι οντότητες είναι ανεξάρτητες από τον άνθρωπο ενώ στον συμβατισμό υπάρχουν συμφωνίες μεταξύ των ανθρώπων.

Ορθολογικά ζώα και η εξήγηση της δράσης

Μολονότι η Nussbaum αποφεύγει, ή τουλάχιστον επιδιώκει να αποφύγει μία μεταφυσική εδραίωση των ηθικών αξιών, η εκκίνηση της είναι μεταφυσική, καθώς αναγνωρίζει στον άνθρωπο μία σχέση αιτιότητας που δημιουργείται αναφορικά με τις εσωτερικές ανθρώπινες ικανότητες του λόγου και της ορέξεως σε σχέση με την εξωτερική πραγματικότητα. Πιο συγκεκριμένα, η όρεξη ή οι υποκατηγορίες της, θυμός, βούληση και επιθυμία, ανάγονται στην προθετικότητα προς ένα εξωτερικό αντικείμενο. Από το μέσα προς το έξω διαπιστώνεται μία πορεία, η οποία δημιουργεί εύλογες απορίες ως προς την αιτιακή σχέση που περιγράφεται. Παραδείγματος χάριν, πώς το υποκείμενο επιδιώκει το εξωτερικό αντικείμενο; Πώς το γνωρίζει; Εάν έχει μια γνώση αυτού από την αρχή, τότε έχουμε μια μεταφυσική ουσιοκρατία υπό την έννοια ότι το αντικείμενο προϋπάρχει της εξωτερικότητας και δημιουργούνται προβλήματα ως προς τον τρόπο που το γνωρίζει. Από την άλλη, αν δεν το γνωρίζει, χρειάζονται λεπτομερείς αναλύσεις του τρόπου δημιουργίας αυτής της σχέσης.

Στην αποβλεπτικότητα ενός εξωτερικού αντικειμένου εμπλέκεται η νόηση και η βούληση ως μορφή όρεξης. Η πληροφορία που λαμβάνουμε αφορά την οπτική του υποκειμένου ως προς τον κόσμο και αυτό ίσως γεννά περισσότερα προβλήματα, υπό την έννοια ότι μπορεί να εκληφθεί ως υποκειμενισμός. Πώς, όμως, η υποκειμενική οπτική αναγνωρίζει εξωτερικά αντικείμενα; Το υποκειμενικό στοιχείο έχει εσωτερικές ανάγκες, οι οποίες το εξαναγκάζουν να στραφεί στον έξω κόσμο.

Νόηση και επιθυμία περιλαμβάνουν τις διαδικασίες της λογικής, της φαντασίας, της επιλογής, της βούλησης και της όρεξης. Η φαντασία και η αίσθηση έχουν ομοιότητες ως προς την ικανότητα κριτικών κατηγοριοποιήσεων, ενώ η βούληση, ο θυμός και η επιθυμία είναι μορφές της ορέξεως. Η κρίση του δυνατού είναι

αυτό που προσφέρει το βήμα για δράση. Σε γενικές γραμμές, η νόηση και η όρεξη συνεργάζονται κατά την αποβλεπτικότητα κρίνοντας το εφικτό και το καλό. Βασική συνθήκη για την υλοποίηση της δράσης τους είναι το σώμα στην υλικότητά του που η Nussbaum το παρουσιάζει ως εργαλείο. Με αυτόν τον τρόπο όμως, αν η Nussbaum αλλού αρνείται τον δυϊσμό⁵⁶³, εδώ υπονοείται ένας δυϊσμός ανάμεσα στη φυσιολογία και την ψυχολογία του υποκειμένου.

Επομένως, για τη διαύγαση των ασαφειών απαιτείται διερεύνηση η σχέση σώματος και ψυχής και του τρόπου με τον οποίο το υποκείμενο γνωρίζει και επιθυμεί το εξωτερικό αντικείμενο. Η Nussbaum παρουσιάζει το περιεχόμενο νόησης και επιθυμίας ως διαλεκτικά απότοκα των κυρίαρχων ιδεών και αξιών ενός πολιτισμού, όπως για παράδειγμα, το συναίσθημα της εκδίκησης ανάγεται στις πεποιθήσεις και επιθυμίες, οι οποίες διαμορφώνονται μέσω κοινωνικών σχέσεων ιστορικά καθορισμένων.

Η εκδίκηση ως κίνητρο στο εν λόγω παράδειγμα είναι ενδεικτικό του κοινωνικού στοιχείου ως διαμορφωτή κίνησης. Και η εκούσια πράξη αφορά την όρεξη ως προσωπική απόφαση του υποκειμένου. Η Nussbaum φαίνεται να επιμένει σε μία διάκριση ανάμεσα σε καθαρές μηχανιστικές προ-λογικές κινήσεις του οργανισμού και σε κινήσεις που προκαλούνται ως αποτέλεσμα της δικής του οπτικής μέσω έθους και εκπαίδευσης και άρα του πολιτισμικού παράγοντα⁵⁶⁴. Η συγκεκριμένη διάκριση δημιουργεί μία ασυμβατότητα ανάμεσα στο μηχανιστικό, όπου κάτι προκαλείται αιτιακά από έξω και το υποκειμενικό-πολιτισμικό, διότι η όρεξη και ο νους κατά την αλληλοδιαπλοκή με την εξωτερικότητα δυσχεραίνουν τη διάκριση ανάμεσα σε εξωτερικό και εσωτερικό διότι η αλληλεπιδράσή τους διαμορφώνει σχετικά σταθερές κανονιστικότητες. Αυτή η δομή κατασκευάζει τις αναπαραστάσεις διά μέσου μίας διαδραστικής διαδικασίας του υποκειμένου με το περιβάλλον.

⁵⁶³Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* Cambridge University Press, σ. 281.

⁵⁶⁴Martha C Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*. Princeton: Princeton University Press, σσ. 77-78: "Υφίσταται διάκριση μεταξύ κινήσεων των ζώων που προκαλούνται απλώς εξωτερικά και κινήσεων που προέρχονται από την ίδια την οπτική γωνία του πλάσματος. Μπορούμε να ξεκινήσουμε ένα πρόγραμμα εξοικείωσης και εκπαίδευσης που δεν είναι απλώς μηχανική χειραγώγηση συμπεριφοράς. Ο έπαινος και η μομφή δεν είναι από την αρχή απλές ωθήσεις, αλλά κατάλληλοι τρόποι επικοινωνίας προς ένα νοήμον πλάσμα που πράττει σύμφωνα με τη δική του αντίληψη για το αγαθό".

Κατά τη Nussbaum, οι πρώτες βασικές σχέσεις είναι αιτιακές και οι δεύτερες πολιτισμικές. Με αυτόν τον τρόπο, εάν επιθυμεί να αναπτύξει μία μη μεταφυσική, το επιτυγχάνει θέτοντας ως βάση μία μεταφυσική της μηχανιστικής αιτιότητας. Η Nussbaum φαίνεται να διατηρεί τη διάκριση σε ένα προ-πολιτισμικό και πολιτισμικό στάδιο, ενώ στον Αριστοτέλη αυτό που αποφασίζει είναι ο νους⁵⁶⁵. Ο νους καλείται να αλληλεπιδράσει με άλλους νόες. Σε αυτό το πλαίσιο, η ηθική και η πολιτική είναι διαδικασίες που σέβονται το εξωτερικό, δηλαδή τα λοιπά υποκείμενα, καθώς οι ανάγκες του ζην απαιτούν την αλληλεξάρτηση με τα υποκείμενα ίδιου είδους.

Σε αυτό το πλαίσιο, η ευδαιμονία απαιτεί μια ευθύνη που εντοπίζεται στην προαίρεση, την αποτελεσματική ορθολογικότητα του πρακτικού λόγου. Στην καθημερινότητα της ζωής οι άνθρωποι καλούνται να κάνουν επιλογές που μπορεί να αποβούν σωστές ή λανθασμένες. Επίσης, είναι δυνατόν οι εξωτερικές συνθήκες να μην επιτρέπουν τη δράση σύμφωνα με τις ατομικές επιθυμίες. Οι συνθήκες αλληλοεξάρτησης δημιουργούν το πολιτικό στοιχείο, το οποίο κρίνεται ως σημαντικό διότι επιτρέπει μία ανάγνωση του ανθρώπου που δεν είναι φονξιοναλιστική-λειτουργική· η ολοκλήρωση που εκκινεί από την πρωταρχική έλλειψη του ανθρώπου ελέγχεται από την πολιτική ζωή. Η πολιτική ζωή είναι η απόδειξη ότι ο άνθρωπος είναι ελλιπής και αυτό που χρειάζεται είναι οι υπόλοιποι άνθρωποι να συναποφασίσουν στη βάση του κοινού καλού, το οποίο επιτυγχάνεται μέσα από διαλεκτικές διαδικασίες. Στο πολιτικό αυτό πλαίσιο, θα τεθούν σε κοινή χρήση οι πεποιθήσεις του καθενός, ώστε το διαλεκτικό αποτέλεσμα να εντοπίζει τα πράγματα που αξίζουν να επιδιωχθούν από μία κοινότητα στο σύνολο της.

Ακριβώς επειδή τα πρακτικά ζητήματα είναι από τη φύση τους απροσδιόριστα και αόριστα υπάρχει σοβαρή πιθανότητα αποτυχίας να οριστούν με ένα γενικό τρόπο. Γι' αυτό, ο γενικός χαρακτήρας ενός νόμου αδυνατεί να αναγνωρίζει το σωστό και το λάθος σε κάθε συγκεκριμένη καθημερινή στιγμή. Στο δύσκολο αυτό σημείο, η Nussbaum υποστηρίζει ότι ο νομοθέτης θέτει το πλαίσιο για να λειτουργήσει ο πολίτης με ορθό τρόπο και να αναδειχθεί η προσωπική επιλογή του αγαθού. Με αυτόν τον τρόπο η φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι πρέπει ο νομοθέτης, γενικότερα το κράτος, να

⁵⁶⁵Βλ. Ανάργυρος Δημητριάδης, *Η αριστοτελική θεωρία της αισθητηριακής αντίληψης*. Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία. Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, σ. 75.

διευκολύνει να αναπτυχθούν συγκεκριμένες ικανότητες στους πολίτες, τις οποίες διακρίνει σε βασικές, ατομικές και εξωτερικές⁵⁶⁶.

Ορισμός των ατομικών ικανοτήτων

Οι ατομικές ικανότητες αφορούν μία λειτουργία σε συγκεκριμένο χρόνο που υλοποιείται με την προϋπόθεση ότι το άτομο είναι τόσο οργανωμένο στον συγκεκριμένο χρόνο που σύμφωνα με τις συγκεκριμένες συνθήκες μπορεί να επιλέξει συγκεκριμένη δράση. Ο ρόλος της πολιτείας είναι μέσω της εκπαίδευσης να καλλιεργήσει το υποκείμενο με αυτές τις ικανότητες, ώστε να μπορεί να τις χρησιμοποιεί στην καθημερινή του ζωή.

Κατά συνέπεια, σε σχέση με τις δυνατότητες ενός ατόμου που πρόκειται να τις υλοποιήσει ως ικανότητες στην καθημερινότητα, εντοπίζονται και οι ικανότητές του ως προς το εξωτερικό περιβάλλον. Ένα άτομο είναι ικανό για μία εξωτερική λειτουργία a σε ένα χρόνο t , αν και μόνο αν στον χρόνο t , το υποκείμενο αυτό είναι εγωτικά ικανό να πραγματοποιήσει την πράξη-λειτουργία a χωρίς να υπάρχουν εμπόδια που να αποτρέπουν αυτή την πράξη αναφορικά με το εξωτερικό περιβάλλον. Το ευρύτερο πλαίσιο, το κράτος, θέτει τις δυνατότητες για την καλλιέργεια των ικανοτήτων, ώστε ο πολίτης να επιλέξει (*personal choice*) ή όχι, τι επιθυμεί σύμφωνα με την προσωπική του αντίληψη περί αγαθού.

Η πρόταση της Nussbaum αναφέρεται κυρίως στην προσφορά των ευκαιριών από το κράτος, ώστε να μπορεί ο πολίτης να προβαίνει στις προσωπικές του επιλογές. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης αναζητεί τους ήδη αγαθούς πολίτες που μπορούν να αναλάβουν συγκεκριμένες θέσεις εξουσίας για την οργάνωση της πολιτείας. Ο καλός χρήστης του αυλού, επί παραδείγματι, αναζητείται στο παρόν, δεν αναμένεται να καλλιεργηθεί η ικανότητα και μετά να επιλεγεί. Η ρεαλιστική του προσέγγιση, υπό την έννοια ότι οι ιστορικές συνθήκες δημιούργησαν το συγκεκριμένο πολίτευμα, απαιτεί άμεσες οργανωτικές λύσεις, έστω αυτοσχέδιες και βιαστικές, καθώς η ιστορική πορεία απαιτεί άμεση δράση, χωρίς αναβολή. Η επιλογή των αρίστων προς διακυβέρνηση είναι άμεσο αίτημα μίας κοινωνίας προκειμένου να επιβιώσει και να σταθεροποιηθεί. Η διανεμητική δικαιοσύνη σχετίζεται με τα *είσενεχθέντα*, τη διανομή των ήδη

⁵⁶⁶Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000, σσ. 84-85.

υπαρχόντων⁵⁶⁷ δηλαδή τις υπάρχουσες πηγές και τη δίκαιη διανομή τους, ώστε να επιτευχθεί το καλύτερο κοινοτικό αποτέλεσμα⁵⁶⁸. Κατά συνέπεια, διαπιστώνεται συμπληρωματικότητα ανάμεσα στην παροχή ευκαιριών και στην επιλογή των άξιων. Όπως ήδη έχει αναφερθεί, για τον Αριστοτέλη είναι σημαντικό όχι μόνο να κατέχει κάποιος μία ικανότητα, αλλά να την υπηρετεί με χρήσιμα αποτελέσματα.

Η απόπειρα όμως της φιλοσόφου να εντοπίσει αυτήν την έννοια της επιλογής στην ελληνική αρχαιότητα και συγκεκριμένα στον Αριστοτέλη, είναι αναχρονιστική, διότι η αριστοτελική επιλογή ως προαίρεση επαινείται στον βαθμό που υλοποιείται από τον ισχυρό ηθικό χαρακτήρα και δεν αφορά την ελευθερία επιλογής του κάθε ατόμου έναντι των επιλογών που παρέχει η κοινωνία. Η αναγνώριση ύπαρξης πιθανών επιλογών και λύσεων δεν υποδηλώνει διεύρυνση προς τη φιλελεύθερη έννοια της προσωπικής ελευθερίας επιλογής και ορισμού του αγαθού, σύμφωνα με την οποία ο καθένας ορίζει το δικό του καλό⁵⁶⁹. Η προαίρεση αναφέρεται στις επιλογές του ηθικού χαρακτήρα που ενεργεί για το κοινό καλό. Η προαίρεση δεν είναι φιλελεύθερη ελευθερία αυτοπροσδιορισμού· είναι σκόπιμη επιλογή που πηγάζει από ισχυρό ηθικό χαρακτήρα και υπηρετεί το κοινό καλό⁵⁷⁰. Ο Αριστοτέλης δεν επιτρέπει στον καθένα να ορίσει το δικό του αγαθό· απαιτεί η επιλογή να συμβαδίζει με την αρετή. Επομένως, δεν υπάρχει συμπληρωματικότητα, αλλά σύγκρουση αρχής. Η γεωμετρική ισότητα του Αριστοτέλη προσφέρει περισσότερα στους άξιους, ενώ η αξιοπρέπεια της Nussbaum απαιτεί ίση βάση για όλους. Σύγκλιση υπάρχει μόνο στην πρακτική λογική· αμφότεροι επιθυμούν ο πολίτης να σκέφτεται και να επιλέγει, αλλά ο Αριστοτέλης θέτει το ζήτημα υπό την αρετή, ενώ η Nussbaum υπό την ελευθερία.

Ο αριστοτελισμός του Michael Sandel

⁵⁶⁷ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1131b27-32.

⁵⁶⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.1280b40-III.1281a8.

⁵⁶⁹ Σύμφωνα με τη Nussbaum, ο καθένας αξίζει να ζήσει μία, κατά το δυνατόν, καλή ζωή έχοντας υγεία, χρησιμοποιώντας τις πέντε αισθήσεις του, βιώνοντας ευχάριστες εμπειρίες: Βλ. σχετικά Martha C. Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy", in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, 1990, 203-252, σ. 225.

⁵⁷⁰ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, III.2.1111b26-1112a3, III.3.1112a18-1112b12

Ο Michael Sandel αξιοποιεί την πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη, την οποία αντιπαραθέτει έναντι νεότερων πολιτικών θεωρήσεων, όπως τη θεωρία του John Rawls που θεωρεί ότι η δικαιοσύνη μπορεί να λειτουργήσει ως fairness⁵⁷¹. Για τον Sandel, σύγχρονες θεωρίες της δικαιοσύνης διαχωρίζουν τα δικαιώματα και την ισότητα των ευκαιριών από επιχειρήματα που αφορούν την αξία, την αρετή και την τιμή. Κατά την ερμηνευτική προσέγγιση της αριστοτελικής θεωρίας, ο Sandel υποστηρίζει ότι οι δύο συγκεκριμένες θεωρίες δεν είναι διακριτές και είναι αναγκαίο να ιδωθούν από κοινού στη βάση δύο θεμελιωδών χαρακτηριστικών σε ό,τι αφορά τις θεωρίες περί δικαίου. Η παραδοχή ότι η δικαιοσύνη είναι τελεολογική σημαίνει ότι υπάρχει ένα τέλος, μία επιδίωξη ή και μία ουσιώδης φύση όσον αφορά την κοινωνική πρακτική, για την οποία ο άνθρωπος καλείται να συζητήσει για τα ειδοποιητικά γνωρίσματά της και την εφαρμογή της. Για τον Αριστοτέλη η δικαιοσύνη είναι τιμητική. Ο ορισμός του τέλους μιας κοινωνικής πρακτικής σημαίνει ότι υπάρχει συζήτηση και απόπειρα προσδιορισμού των αρετών που πραγματώνουν αυτό το τέλος· οι αρετές αυτές είναι που τιμώνται και κρίνεται ότι αξίζουν.

Οι συγκεκριμένες απόπειρες ορισμού του δικαίου αναδεικνύουν διαφορετικές απόψεις, πεποιθήσεις ή αξίες και καταλήγουν στην αναγκαία νοηματοδότηση της καλής ζωής. Επίδικα ζητήματα που ανακύπτουν αφορούν στον άνθρωπο και τι αξίζει ο καθένας να αποκτήσει μέσα από μία κοινωνική πρακτική. Αν κάποιος είναι καλύτερος σε κάποιον τομέα, αξίζει να καταλάβει ο ίδιος τη θέση στον τομέα της εξειδίκευσής του. Τι προβλέπεται όμως όταν δύο άτομα έχουν τις ίδιες ικανότητες και έχουν κοινές κοινωνικές απαιτήσεις; Το παράδειγμα του αυλού που επικαλείται ο Αριστοτέλης δείχνει ότι ο ικανότερος στην τέχνη του αυλού, αξίζει να *υπανλεί*. Η συγκεκριμένη πρακτική υπονοεί ότι ο σκοπός του *αυλίζειν* είναι η καλή μουσική⁵⁷². Αναλογικά, όταν γίνεται λόγος για τη δικαιοσύνη είναι ιδιαίτερα σημαντική η κατανόηση του τέλους μιας κοινωνικής πρακτικής. Για τον σύγχρονο φιλόσοφο, η διαχρονική αξία του Αριστοτέλη έγκειται στην ανάπτυξη της θεωρίας του περί δικαίου και την έμφαση που δίδεται στην έννοια του τέλους, του σκοπού δηλαδή μιας κοινωνικής οργάνωσης, μέσα από την οποία θα τεθούν οι αξίες που θα πρέπει να

⁵⁷¹Η ρωλσιανή θεώρηση συμπυκνώνεται στη συγκρότηση μίας κοινωνίας ελεύθερων πολιτών με ίσα βασικά δικαιώματα, στο πλαίσιο μιας αλληλέγγυας οικονομίας. Βλ. σχετικά John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223-51.

⁵⁷²Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III.12.1282b38-1283a3

επιδιώκονται και να επαινούνται. Κατά την αριστοτελική αντίληψη, ο προσδιορισμός του περιεχομένου του τέλους δεν είναι σαφής και *a priori* καθορισμένος ούτε είναι ζήτημα δόξας. Στην περίπτωση που μια κοινωνία είναι αναγκαίο να θέσει ορισμένους στόχους αλλά ανακύπτουν διαφωνίες αναφορικά με το περιεχόμενο προσδιορισμού του στόχου, διαπιστώνεται η επικαιρότητα των αριστοτελικών προτάσεων.

Για παράδειγμα, στις σύγχρονες συζητήσεις περί διανεμητικής δικαιοσύνης συνήθως το περιεχόμενο αφορά στη διανομή του εισοδήματος του πλούτου και των ευκαιριών. Κατά τον Αριστοτέλη όμως, στη διανομή αποδίδεται διαφορετικό και ιδιαίτερα πολιτικό περιεχόμενο, διότι συσχετίζεται η αξία και η ικανότητα του ανθρώπου με την πολιτική εξουσία. Όπως ήδη προαναφέρθηκε στο αριστοτελικό παράδειγμα για την αναζήτηση του ικανότερου στην τέχνη του *αυλίζειν*, καθ' όμοιο τρόπο και στην πολιτική αναζητούνται οι κατάλληλοι άνθρωποι προκειμένου να ασκήσουν δίκαια την πολιτική εξουσία, στη βάση ενός σκοπού που θα αφορά στο σύνολο του κοινωνικού οργανισμού. Τοιουτοτρόπως, δημιουργείται μία κοινή βάση όπου συμμετέχουν οι πολίτες για να αποφασίσουν από κοινού για τους προς επίτευξη κοινούς στόχους, το κοινό καλό του συνόλου, τον τρόπο ανάδειξης των κυρίαρχων στον συγκεκριμένο τρόπο οργάνωσης, καθώς και τη διαδικασία επιλογής των κυρίαρχων. Μία τέτοια διαδικασία, προϋποθέτει μία πολιτική κοινότητα με κοινή στοχοθεσία που θα αποσκοπεί στο κοινό καλό, με το οποίο θα συμφωνούν οι πολίτες της συγκεκριμένης πολιτικής κοινωνικής οργάνωσης και θα αφορά αξίες που αποδέχονται όλοι. Πρόκειται για πρακτικές που προσβλέπουν στην οργάνωση και τη σχηματική απόδοση του γενικού καλού και της ευδαιμονίας που ενδυναμώνουν μία κοινότητα ως σύνολο, σε αντίθεση με μία συνεργασία, παραδείγματος χάριν, οικονομική ή αμυντική απέναντι σε έναν κοινό εχθρό. Η ευδαιμονία συσχετίζεται με την εύρεση του καλύτερου πρακτικού τρόπου εφαρμογής του κοινού καλού. Κατά συνέπεια, αναπτύσσονται πολιτικές αξίες, οι οποίες επιδιώκονται αλλά και επαινούνται, διότι λειτουργούν ως υπηρέτες του κοινού καλού⁵⁷³.

Μία τέτοια πολιτική σκέψη συνεπάγεται τον αναγκαίο χαρακτήρα της πολιτικής συμμετοχής. Ο κάθε πολίτης, συμμετέχοντας στην πολιτική ζωή, συμμετέχει στον ορισμό του κοινού καλού, στη θέσπιση κοινών στόχων. Η σύγχρονη αντίληψη αποδίδει προτεραιότητα στην ατομική ελευθερία της επιλογής. Ο πολίτης δύναται να επιλέξει τη μη συμμετοχή. Κατά συνέπεια, η ηθική αξία περιορίζεται στην προσωπική

⁵⁷³Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 2009, σ. 186.

ζωή και τις ατομικές επιλογές. Σε αντίθεση με αυτήν την ατομικιστική θέση, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την πολιτική φύση του ανθρώπου φέροντας ως απόδειξη τη δυνατότητα της γλώσσας να ομιλεί για το καλό και το κακό, για το δίκαιο και το άδικο⁵⁷⁴. Η πόλη μπορεί να δώσει στον άνθρωπο την ευκαιρία να συνειδητοποιήσει τον πολιτικό χαρακτήρα της φύσης του. Ο άνθρωπος αδυνατεί να είναι αυτάρκης σε ατομικό επίπεδο, όταν είναι απομονωμένος, διότι δεν μπορεί να αναπτύξει τη γλωσσική ικανότητά του αλλά και να εξελιχθεί ηθικά. Για τον Αριστοτέλη, στην πόλη τίθεται το πολιτικό εγχείρημα αναγνώρισης ενός κοινού καλού. Άλλοι τόποι συνάντησης ανθρώπων όπως παραδείγματος χάριν, η οικογένεια, θέτουν πιο περιορισμένους στόχους αδυνατώντας να εκκινήσουν το πολιτικό πρόταγμα.

Προϋπόθεση για την ηθική καλλιέργεια και ανάπτυξη που αποσκοπεί στο κοινό καλό αποτελεί για τον Αριστοτέλη το *ἔθος*, το οποίο είναι ικανό να εντάξει στην ψυχή του πολίτη τις ορθές αρετές, οι οποίες μετουσιώνονται σε τρόπο ζωής, σύμφωνα με τις απαιτήσεις της καθημερινής ζωής και διαμορφώνουν την πρακτική σοφία. Πρακτική σοφία σημαίνει ικανότητα προς δράση, στη βάση του κοινού καλού. Επομένως, για τον Sandel, η πρακτική σοφία είναι ηθική αρετή με πολιτική έκφραση⁵⁷⁵. Οι πρακτικά σοφοί πολίτες διαβουλεύονται, ενέργεια που σημαίνει συζήτηση και λήψη αποφάσεων από κοινού.

Ο Michael Sandel υιοθετεί την άποψη ότι υπάρχει ένα ιδεατό τέλος που υπερβαίνει μία κοινωνία και το οποίο καθορίζει το περιεχόμενο της ηθικής κρίσης⁵⁷⁶. Υπήρξε κριτική στον Sandel ότι υποστηρίζει έναν πολιτισμικό σχετικισμό, ότι δηλαδή το ορθό καθορίζεται από τις ιστορικά διαμορφωμένες κυρίαρχες απόψεις ενός πολιτισμού. Κατά συνέπεια, το τέλος που θα οριστεί από μία κοινωνία είναι δημιούργημα της εν λόγω κοινωνίας και δεν υπόσχεται μία υπερϊστορική αλήθεια. Υπάρχουν πρακτικά παραδείγματα στον Sandel που δείχνουν ότι δεν είναι πολιτισμικός σχετικιστής, καθώς θέτει τους όρους με τους οποίους το τέλος που καλείται να ορίσει μία κοινωνία δεν είναι περιορισμένο στην ιστορική συγκυρία, αλλά για όλους τους ανθρώπους. Για παράδειγμα, στην περίπτωση που κάποιος θα αγόραζε έναν φίλο για παρέα, ο Sandel εναντιώνεται, επειδή το τέλος της φιλίας περιέχει τα στοιχεία της συμπάθειας, της γενναιότητας, του ενδιαφέροντος, της προσήλωσης και η αγορά ενός φίλου θα παραβίαζε αυτό το περιεχόμενο της φιλίας. Οι συγκεκριμένες

⁵⁷⁴Ο.π. σσ.189-192

⁵⁷⁵Ο.π. σσ.187-188

⁵⁷⁶Αυτόθι.

κοινωνικές πρακτικές ως προσδιοριστικές της φιλίας υπερβαίνουν τον πολιτισμικό σχετικισμό, διότι ο Sandel τις παρουσιάζει ως ισχύουσες για όλους τους ανθρώπους⁵⁷⁷.

Τίθενται, ωστόσο, τα ερωτήματα εάν οι συγκεκριμένες προτάσεις του Sandel δύνανται να θεωρηθούν γενικευμένες αλήθειες, και εάν θα ήταν εφικτό να αποδοθεί στο περιεχόμενο της φιλίας διαφορετικό περιεχόμενο. Η απάντηση που δίδεται από την ανάλυση του Wanpat Youngmevittaya στη μελέτη του *A Critical Reflection on Michael J. Sandel: Rethinking Communitarianism*, είναι ο λόγος⁵⁷⁸. Ο Sandel καταθέτει και προτείνει τη δική του εκδοχή περί αγαθού θεωρώντας ότι τα επιχειρήματά του είναι ισχυρότερα από τα υπόλοιπα. Η αντικειμενικότητα στην ηθική κρίση πρέπει να αφορά όλους τους ανθρώπους και δεν πρέπει να είναι μία υποκειμενική κρίση. Το ορθό σε μία κοινωνική πρακτική οφείλει να είναι ίδιο για όλους τους ανθρώπους.

Η συγκεκριμένη πορεία σκέψης οδηγεί σε μία δεύτερη κριτική ενάντια στη σκέψη του Sandel που συναρτάται με το ερώτημα εάν ο λόγος είναι το μέσο για τη διατύπωση μίας καθολικής αλήθειας, τότε το αποτέλεσμα που προκύπτει δεν σχετίζεται με τις διαδικασίες μίας διαλεκτικής διαβούλευσης; Αυτό όμως το αποτέλεσμα ως απότοκο συμφωνίας πώς μπορεί να αποδείξει την καθολικότητά του; Κατά συνάφεια, η σκέψη του Sandel έχει παρουσιαστεί ως σύμφωνη με τις διαδικασίες της διαβουλευτικής δημοκρατίας. Αν, ως κύριο γνώρισμα για τη διαβουλευτική δημοκρατία είναι ότι το αποτέλεσμα προκύπτει από τη συναπόφαση των συμμετεχόντων μελών, αυτό δεν συνεπάγεται και την ισχύ της απόφασης ως καθολικής αλήθειας. Πράγματι, ο Sandel αποδέχεται τις διαβουλευτικές διαδικασίες ως απαραίτητες για να συζητηθεί και να αποφασιστεί κάποιο τέλος ως τελικός σκοπός μίας κοινωνικής πρακτικής, αλλά φαίνεται να μην δέχεται ότι το αποτέλεσμα αυτών των διαλεκτικών διαδικασιών εννοείται ως διαλεκτική υποκειμενικών απόψεων που θα συμφωνήσουν σε κάτι όλοι μαζί. Αντίθετα, για τον Sandel, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, το τέλος προηγείται των υποκειμενικών απόψεων μίας εποχής. Μπορεί να κυριαρχεί μία κοινωνική πρακτική με ένα συγκεκριμένο τέλος σε έναν πολιτισμό αλλά ο Sandel επιτρέπει τη δυνατότητα στα μέλη του να διερωτηθούν για το περιεχόμενο του ίδιου τους του εαυτού ώστε να αναδυθεί η δυνατότητα να αμφισβητηθεί το κυρίαρχο μοντέλο κοινωνικής πρακτικής⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷Michael J. Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012, σσ. 93–95.

⁵⁷⁸Αυτόθι, σσ. 88–95 και 92–94.

⁵⁷⁹Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, σσ. 66–103.

Ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να στραφεί στον εαυτό και να και να προβεί σε ενδοσκόπηση, ώστε να κρίνει τον προκαθορισμένο σκοπό μίας κοινωνικής κριτικής και να τον απορρίψει εφόσον δεν ικανοποιεί το ιδεατό τέλος ως ευ ζην για την ανθρωπότητα. Όμως, στο σημείο αυτό διαπιστώνεται μία αντίφαση. Αν το τέλος τίθεται *a priori* ιστορικοπολιτισμικά, το άτομο έχει τη δυνατότητα να απορρίψει το τέλος μίας κοινωνικής πρακτικής θέτοντας ένα διαφορετικό τέλος. Μάλιστα, δύναται να εκθέσει το τέλος διαβουλευτικά, ώστε να ανταγωνιστεί το κυρίαρχο τέλος. Πρόκειται για μία διαδικασία που δεν μπορεί να θεμελιώσει μία καθολική αλήθεια ως *a priori* περιεχόμενο ενός τέλους. Εν τέλει, ο Sandel δεν επιθυμεί τον *a priori* προσδιορισμό ενός τέλους, αλλά απορρίπτοντας τον φιλελεύθερο ουδετερισμό, αντιμετωπίζει τη διαμόρφωση του κοινού καλού ως αποτέλεσμα διαβούλευσης⁵⁸⁰, έτσι ώστε να ισχύει η θέση ότι το τέλος δεν είναι μεταφυσικό αλλά ιστορικο-κοινοτικό. Ένας υποστηρικτής της σκέψης του θα μπορούσε να αντιτείνει πως ο Sandel δεν διεκδικεί καθολικές αλήθειες αλλά κοινοτικές αρετές. Αν ισχυριζόμασταν ότι ο Sandel δεν είναι αριστοτελιστής, μολονότι αμφότεροι θεωρούν το κοινό καλό ως πρακτικό και όχι μεταφυσικό, αλλά κατά κύριο λόγο κοινοτιστής, τότε η βάση της σκέψης του είναι η παράδοση, η συμμετοχή, η αφηγηματική ταυτότητα⁵⁸¹.

Αριστοτελισμός και πολιτική συμμετοχή στον Alasdair MacIntyre. Κριτική του MacIntyre στην αριστοτελική μεταφυσική βιολογία

A. Το αριστοτελικό τέλος ως απορριπτέα μεταφυσική

Σύμφωνα με τον Alasdair MacIntyre, ο Αριστοτέλης αναπτύσσει μία τελεολογία που προϋποθέτει μία μεταφυσική βιολογία. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι η αριστοτελική μεταφυσική βιολογία πρέπει να απορριφθεί, διερωτώμενος, εφόσον συμβεί αυτό, εάν θα μπορεί να υφίσταται μία υποστηρίξιμη μετα-αριστοτελική τελεολογία⁵⁸².

Michael J. Sandel, "Justice and the Moral Subject", in: Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 15-65,

⁵⁸⁰ Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: A New Edition for Our Perilous Times*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, σσ. 320, 324.

⁵⁸¹ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), σσ. 179-183.

⁵⁸² MacIntyre Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σσ. 162-163.

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν ο τρόπος με τον οποίο ο MacIntyre ερμηνεύει τη μεταφυσική βιολογία του Αριστοτέλη, οι λόγοι για τους οποίους την απορρίπτει και αν επιτυγχάνει να την αντικαταστήσει με κάποιο άλλο είδος τελεολογίας.

Σε αυτό το πλαίσιο αναφοράς, ο MacIntyre καταφάσκει την αριστοτελική αντίληψη ότι οι άνθρωποι έχουν μία συγκεκριμένη φύση, η οποία τους ορίζει ως όντα που τείνουν εκ φύσεως προς ένα συγκεκριμένο τέλος. Κατά συνέπεια, η αριστοτελική ηθική προϋποθέτει τη μεταφυσική βιολογία του. Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει την έννοια του αγαθού, το οποίο σχετίζεται με την πόλη, αλλά παράλληλα διευρύνεται και προσλαμβάνεται ως κοσμικό και καθολικό⁵⁸³.

Ο ρόλος της πόλης είναι η θέσπιση νόμων, οι οποίοι έχουν σχέση με την υπακοή σε κανόνες. Οι νόμοι της πόλεως εμποδίζουν συγκεκριμένους τρόπους δράσης με έναν απόλυτο τρόπο λόγω της καθολικότητας του αγαθού, ώστε αυτές οι δράσεις που δεν επιτρέπονται, να ορίζονται ως δράσεις που πρέπει να αποφεύγει ο ενάρετος άνθρωπος. Κατά συνέπεια, σημαντικό στοιχείο της σκέψης του Αριστοτέλη είναι ότι ορισμένες πράξεις ως διαδικασίες απαγορεύονται, ανεξάρτητα από τις συγκυρίες ή τις συνέπειές τους. Ένα τέτοιο πλαίσιο βέβαια δεν αποτρέπει τις διαφοροποιήσεις αναφορικά με τις απαγορεύσεις που τίθενται από την κάθε καθεμία ιστορικά διαμορφωμένη πόλη⁵⁸⁴.

Μέσα σε αυτό το αριστοτελικό πλαίσιο σκέψης, ο MacIntyre τονίζει πως το κριτήριο της ευχαρίστησης ή της χρησιμότητας, όπως τίθεται από τον άνθρωπο ως βιολογικό ον, προηγείται και προϋποτίθεται ως οντολογικά πρωταρχικό, δηλαδή, πριν από κάθε συγκεκριμένο πολιτισμό ή ιστορικό πλαίσιο. Επισημαίνει ότι η τάση να θεωρείται η βιολογική φύση *a priori* οντολογική συνιστά ένδειξη αποσύνδεσης της νεωτερικότητας από την παράδοση. Για τον MacIntyre όμως, μία τέτοια βιολογική φύση είναι μύθος, ακριβώς διότι, πριν από τον πολιτισμό, δεν υπάρχει τίποτα. Εν ολίγοις, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε οτιδήποτε τίθεται επέκεινα της πολιτιστικής δημιουργίας, αφού είμαστε προϊόντα μιας συγκεκριμένης παράδοσης. Σύμφωνα με τον MacIntyre, ο Αριστοτέλης θέτει ως προϋπόθεση έναν ορθό τύπο ζωής στον οποίο τείνει ο άνθρωπος. Σε αυτήν την ευθύγραμμη πορεία η όποια παρέκβαση αποτελεί εκτροπή από το ορθό, διότι υπάρχει μία κοσμική τάξη που καθορίζει τον ρόλο της κάθε αρετής στην ανθρώπινη ζωή μέσα σε μία κατάσταση πλήρους αρμονίας, σύμφωνα με τις ομόλογες αντιλήψεις του Πλάτωνος, του Αριστοτέλη και του Ακυνάτη, ο οποίος,

⁵⁸³ Ο.π., σ. 148.

⁵⁸⁴ Ο.π., σ. 149.

σχετικά με την αντίληψή του περί της ενότητας των αρετών, υποστήριζε ότι οι αρετές δεν είναι μόνο συμβατές μεταξύ τους αλλά η παρουσία της μίας, απαιτεί και την παρουσία των υπολοίπων. Πρόκειται για τη θέση που αφορά την ενότητα των αρετών. Η αλήθεια σε αυτό το πλαίσιο, αφορά στην ηθική κρίση που ανταποκρίνεται στην τάξη του συγκεκριμένου σχήματος αρμονίας ως αντανάκλασεως της κοσμικής.

Κριτική στην κριτική του Alasdair MacIntyre

Η Debora Achtenberg⁵⁸⁵ υποστηρίζει ότι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη δεν υπήρχε η απαίτηση από το ανθρώπινο είδος να πορεύεται από τη φύση του προς ένα συγκεκριμένο προκαθορισμένο τέλος⁵⁸⁶. Συγκεκριμένα, στα *Αναλυτικά "Υστερα"*⁵⁸⁷ υποδεικνύεται ένα ανοιχτό τέλος, δηλαδή στη δημιουργία των όντων δεν παρεμβαίνει κάποια θεϊκή δύναμη εν είδει προσχεδιασμού. Το θεϊκό σημαίνει τελειότητα, σύμφωνα με τα *Μετὰ τὰ Φυσικά* XI, διότι ο θεός είναι αενάως ενεργός ως πρώτο κινούν και υπ' αυτή την ιδιότητα εξασφαλίζει την αναγκαιότητα της κίνησης στα όντα, καθώς και το αγαθό, εφόσον το να είναι ένα ον ενεργό στην πληρότητά του επιτυγχάνει την αγαθή κατάσταση προς την οποία τελεολογικά οδεύει. Σε αντίθεση με τον θεό που είναι τέλειος, τα έμβια όντα υπόκεινται σε συνθήκες γένεσης και φθοράς και κατά συνέπεια αγωνίζονται για να διατηρηθούν, οφείλουν να τρέφονται και να κοιμούνται μέχρι να πεθάνουν. Οι εγκόσμιοι οργανισμοί προσεγγίζουν το αγαθό του θεού, αφού ο θεός είναι τέλειος και αδιάφορος ως προς αυτούς. Οι έμβιοι οργανισμοί επιζητώντας τη ζωή, επιδιώκουν την ενέργεια⁵⁸⁸. Ο Αριστοτέλης, ισχυριζόμενος ότι η φύση δεν πράττει τίποτα μάταια (*οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ*)⁵⁸⁹, εκφράζει την άποψη ότι η φύση λειτουργεί σαν ένας θεϊκός δημιουργός. Φαίνεται, ωστόσο, ότι είναι μία μεταφορική έκφραση, διότι ο Αριστοτέλης δεν αφήνει καμία αμφιβολία ότι το είδος δεν έχει προέλευση και είναι αιώνιο. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι το τελικό αίτιο στη φύση μπορεί να εξηγηθεί από την ίδια τη φύση και οι αναφορές στη θεότητα, την αιωνιότητα, και την αξία κατά την περιγραφή του τέλους ενός έμβιου

⁵⁸⁵ Deborah Achtenberg, "On the Metaphysical Presuppositions of Aristotle's *Nicomachean Ethics*:", *The Journal of Value Inquiry* 26/3 (1992), 317-340.

⁵⁸⁶ Francisco J. Gonzalez, "Final Causality Without Teleology in Aristotle's Ontology of Life", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 35/1 (2020), 133-172.

⁵⁸⁷ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά "Υστερα"*, 94a21-4.

⁵⁸⁸ Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, II.4.415b13.

⁵⁸⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.1253a9.

όντος δεν προσθέτουν διακριτά χαρακτηριστικά στην έννοια και τον στόχο της αυτοσυντήρησης της ζωής, αλλά μάλλον αναδεικνύουν και υπογραμμίζουν ειδοποιητικά γνωρίσματα της συγκεκριμένης έννοιας. Οι Hilary Putnam και Martha Nussbaum υποστηρίζουν ότι η αριστοτελική θεωρία στηρίζεται όχι στη «λειτουργική οργάνωση» ενός συστήματος (functional organization), αλλά στην «οργάνωση για να λειτουργήσει» ένα σύστημα (organization to function)⁵⁹⁰. Επιχειρηματολογούν για μία δομική οργάνωση για το καλό ενός τέλους, δηλαδή τη διατήρηση στη ζωή. Ο Αριστοτέλης διακρίνει τα έμβια όντα από τα άψυχα, διάκριση που βασίζεται στη νοηματοδότηση του τέλους τους. Η διαφορά ανάμεσα σε ένα προϊόν που έχει κατασκευαστεί και ένα έμβιο όν, είναι ότι το τέλος του πρώτου έρχεται από έξω, ενώ του δεύτερου είναι εσωτερικό ουσιώδες γνώρισμα, το οποίο διατηρεί την ενότητά του⁵⁹¹. Για παράδειγμα, το τελικό αίτιο του κρεβατιού είναι εξωτερικό, επειδή το τέλος του κρεβατιού προέρχεται από έξω, ήτοι τον κατασκευαστή. Το κρεβάτι δεν αποτελεί παρά μία σύνθεση ξύλου και μετάλλου. Από την άλλη, το φυσικό αντικείμενο περιέχει εσωτερικά το τελικό του αίτιο. Η ουσία του κατασκευασμένου αντικειμένου δεν βρίσκεται μέσα στα υλικά, από τα οποία συντίθεται, αλλά χρειάζεται την παρέμβαση του ανθρώπου με προθετικότητα που θα δημιουργήσει το τέλος του προϊόντος. Τέτοιου είδους παρέμβαση δεν απαιτείται στην περίπτωση μιας φυσικής ουσίας, όπως ο άνθρωπος, καθώς μία τέτοια ουσία περιέχει την αρχή της κίνησης εσωτερικά και πρόκειται για το τέλος που υπάρχει μέσα στην ουσία αυτή. Σε μία τέτοια φυσική ουσία, δεν μπορεί να υπάρξει διάκριση ανάμεσα στο *τί ἦν εἶναι* και στο τέλος της. Το τέλος είναι η μορφή. Η ψυχή ενός έμβιου όντος είναι ισότιμα το είδος και το τέλος του⁵⁹². Η μορφή ενός έμβιου όντος είναι η λειτουργία του: *τὸ ἐαυτῆς ἔργον*⁵⁹³. Το νεκρό χέρι δεν είναι χέρι στην ουσία, διότι δεν είναι λειτουργικό.

Συνεπώς, η έννοια της εντελέχειας λαμβάνει συγκεκριμένο νόημα, σύμφωνα και με την ετυμολογία της ίδιας της λέξης, ενέχει δηλαδή το τέλος. Η λειτουργία, δηλαδή το έργο, είναι εσωτερικό, όπως αναφέρεται και στο *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*: «ἐτι ὡς ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ὅλως ἐν τῷ τέλει. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἔνεκα» (Α.210α22-23), όπου ο Αριστοτέλης διατείνεται πως στα φυσικά πράγματα υπάρχει μία συνεχής κίνηση που

⁵⁹⁰ Hilary Putnam and Martha C. Nussbaum, “Changing Aristotle’s Mind”, στο: Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1996, 27-57.

⁵⁹¹ Αριστοτέλης, *Περὶ ζῴων μορίων*, 639b19-21.

⁵⁹² Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, II.4 415b15.

⁵⁹³ *Ο.π.*, I.1.641a2.

εκκινεί από μία εσωτερική αρχή⁵⁹⁴ ενώ στα *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* (Z.17.1041b28-31), επισημαίνεται επίσης ότι η φύση δεν είναι μία αρχή (*ἐπεὶ δ' ἓνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἂν αὕτη ἢ φύσις οὐσία, ἢ ἔστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή*).

Σύμφωνα με την προηγηθείσα συλλογιστική, η περίπτωση ενός κρεβατιού δεν έχει αυτή τη συνέχεια και την ενότητα που απαιτείται για να υπολογιστεί ως ουσία, όταν μάλιστα σε μία τέτοια συνέχεια, η ενότητα χαρακτηρίζει το ον που υπάρχει από τη φύση και τον ζωντανό οργανισμό σε σχέση με την εσωτερική κατεύθυνση προς ένα τέλος. Η τελεολογία εδώ, είναι οντολογία, γεγονός που αποδεικνύει ότι η συνεχής εσωτερική κίνηση προς ένα τέλος παρέχει μία φυσική ουσία στην ενότητα του όντος, διαμορφώνοντας την μοναδική αληθινή ουσία αυτού του όντος⁵⁹⁵. Η ανάπτυξη ενός βιολογικού οργανισμού διαφαίνεται πως δεν είναι από τύχη αλλά στη βάση ενός τέλους που αφορά στη διατήρησή του στη ζωή, να είναι δηλαδή σε ενεργεία κατάσταση. Η αναγκαιότητα ύπαρξης τελικού σκοπού προκύπτει από την ίδια την ύπαρξη των ειδών, τα οποία έχουν σταθερή τελική μορφή και ακολουθούν συγκεκριμένες αναπτυξιακές διαδικασίες⁵⁹⁶. Επιδιώκεται δηλαδή από κάθε οργανισμό η πλήρωση του τέλους σε σχέση με το είδος στο οποίο ανήκει, με στόχο την αυτοσυντήρηση και την αναπαραγωγή του είδους. Ο Αριστοτέλης επιχειρεί να εξηγήσει τις φυσικές διεργασίες κατ' αναλογία με τις διαδικασίες «τεχνικής» και «βιο-τεχνικής» παραγωγής. Σε κάθε τεχνική διαδικασία διακρίνει τέσσερις παράγοντες, δηλαδή αιτίες, από τους οποίους σημαντικότερος είναι ο σκοπός, δηλαδή η λειτουργία που πρέπει να εκπληρώσει το ον. Οι υπόλοιποι παράγοντες είναι ο δημιουργός-τεχνίτης, ο ίδιος που αντιπροσωπεύει και την αποτελεσματική αιτία, το υλικό που χρησιμοποιεί (δηλαδή την υλική αιτία) και, τέλος, το σχέδιο, ή η μορφή, που πρόκειται να πραγματοποιηθεί. Ο Αριστοτέλης αναλογικά επιχειρεί να καθορίσει τον σκοπό, τη λειτουργία, σε κάθε προϊόν της φύσης, για παράδειγμα, σε κάθε μέρος του σώματος. Οι τελεολογικές

⁵⁹⁴ Βλ. και Αριστοτέλης, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, II.8.199b1417.

⁵⁹⁵ Η διαχρονικότητα της αριστοτελικής σκέψης διαθλάται και σε σύγχρονες ομοειδείς θεωρίες αυτοοργάνωσης που υποστηρίζουν, για παράδειγμα, ότι στο έμβιο ον ενέχεται η δυνατότητα της αυτοδιατήρησής του κατά την αλληλεπίδρασή του με το εξωτερικό περιβάλλον, διαδικασία που μέσω της επανάληψής της αναδεικνύει νέες ιδιότητες/λειτουργίες, η αποτελεσματικότητα των οποίων επαναξιολογείται προκειμένου να καταστούν εδραιωμένες κανονικότητες με αναπαραστατική δυναμική. Βλ. ενδεικτικά Michael Birchard, "Interactivism, a Manifesto", *New Ideas in Psychology* 27/1 (2009), 85-95.

⁵⁹⁶ Pierre Pellegrin, *Animals in the World: Five Essays on Aristotle's Biology*. Translated by Anthony Preus. Albany: State University of New York Press, 2023, σ. 71.

δηλώσεις του Αριστοτέλη απλώς τονίζουν τις λειτουργίες των διαφόρων οργάνων. Νύχια, οπλές, κέρατα και τσιμπήματα χρησιμεύουν ως όπλα ή για προστασία. Το συκώτι υπάρχει για χάρη της πέψης. Η ουροδόχος κύστη είναι το δοχείο για τα υπολείμματα. Αυτά είναι χαρακτηριστικά παραδείγματα της διατύπωσης της αριστοτελικής τελικής αιτίας που εξηγεί το τελικό αίτιο για χάρη του οποίου υπάρχει κάτι.

Με παρόμοιο τρόπο ο Αριστοτέλης θεωρεί την αναπαραγωγή ενός ζώου ως τελεολογική διαδικασία. Ανάλογες απόψεις του για τον τρόπο λειτουργίας των άνδρων μορφών αναπτύσσονται στο έργο *Περὶ ζῴων γενέσεως* που περιλαμβάνει τόσο την εμβρυολογία όσο και τη γενετική του⁵⁹⁷. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το σπέρμα του αρσενικού ζώου προέρχεται από το αίμα και έχει τις ίδιες ιδιότητες με το αίμα, δεδομένου ότι το αίμα δεν είναι μόνο φορέας τροφής, αλλά είναι η ίδια η τελική μορφή τροφής, έχει την ικανότητα να κατασκευάζει όλα τα μέρη του σώματος και να μεταδίδει αυτή την ικανότητα στο σπέρμα⁵⁹⁸. Για να εξηγήσει την αναπαραγωγή του είδους, ο Αριστοτέλης επανέρχεται στην αναλογία με τον τεχνίτη. Όπως ο ξυλουργός μεταδίδει ορισμένα χαρακτηριστικά στο εργαλείο του το οποίο στη συνέχεια μεταδίδει χαρακτηριστικά στο υλικό, έτσι το σπέρμα μεταδίδει χαρακτηριστικά στο αίμα, για να επιτρέψει στο έμβρυο να αναπτυχθεί. Υπάρχει, ωστόσο, μια διαφορά μεταξύ φύσης και δεξιοτεχνίας. Στα ζώα, οι μεταδιδόμενες ποιότητες τίθενται σε ισχύ μόνο διαδοχικά, με αλυσιδωτές αντιδράσεις, ενώ στην τέχνη η παρέμβαση του τεχνίτη επηρεάζει αμέσως το υλικό και το μορφοποιεί. Ο Σταγειρίτης για να γίνει κατανοητό αυτό χρησιμοποιεί και το πρότυπο από τις «θαυμάσιες αυτόματες μαριονέτες». Ένα μόνο πάτημα θέτει ορισμένους κυλίνδρους διαδοχικά σε κίνηση και τελικά κάνει όλες τις κούκλες να χορεύουν⁵⁹⁹. Ο φυσικός φιλόσοφος χρησιμοποιεί έναν γνώριμο μηχανισμό και τον χρησιμοποιεί ως ένα είδος καθοδηγητικού μοντέλου. Συγκεκριμένα, στο ψευδοαριστοτελικό έργο *Μηχανικά Προβλήματα* μέσω της περιγραφής του τρόπου

⁵⁹⁷ Για την κατανόηση της αριστοτελικής τελεολογίας και εμβρυολογίας βλ. ενδεικτικά Allan Gotthelf, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. *Oxford Aristotle Studies*-, Oxford: Oxford University Press, 2012, σσ. 20-76.

⁵⁹⁸ Αριστοτέλης, *Περὶ Ζῴων Γενέσεως*, I.726b1-15 Wolfgang Kullmann, "Aristotle as a Natural Scientist:", *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa* 34 (1991): σσ.137-50.

⁵⁹⁹ Monte Ransome Johnson, Monte Ransome. "Aristotelian Mechanistic Explanation", in: Julius Rocca (ed.), *Teleology in the Ancient World: Philosophical and Medical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 125-150.

λειτουργίας του μοχλού, της ζυγαριάς και του κύκλου επιχειρείται να δοθούν απαντήσεις σε μηχανικού τύπου απορίες⁶⁰⁰. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να σκέφτεται ότι η διαδικασία ενεργοποιείται καθαρά μηχανικά. Τα μηχανικά θεωρήματα και οι αρχές εξηγούν τις συναιτίες της δράσης, συμβάλλουν στην υλοποίηση του αγαθού τέλους και επομένως στην πρόθεση να ενεργήσει ως πρωταρχική αιτία. Είναι ένα αξιοσημείωτο και χρήζει διερεύνησης πώς ένα τόσο φαινομενικά ασήμαντο γεγονός όπως η εμφάνιση ενός αγαθού θα μπορούσε να προκαλέσει κάτι τόσο ουσιαστικό όσο η κίνηση ολόκληρου του σώματος. Δεν αρκεί η παραδοχή ότι το σώμα λειτουργεί ακριβώς όπως οι μαριονέτες ή τα αυτόματα, μέσω μιας μηχανικής διαδικασίας αλλά είναι αναγκαία η διασαφήνιση της φαινομενικής δυσαναλογίας, πώς δηλαδή με μια σχετικά ήσσονα προσπάθεια, όπως το τράβηγμα ενός κορδονιού, μπορεί κανείς να επιφέρει μια τόσο σημαντική αλλαγή. Αυτό εξηγείται από μηχανισμούς όπως η μόχλευση και εν τέλει από τη μηχανική επιστήμη, για τον τρόπο με τον οποίο με μια σχετικά μικρή δύναμη μπορεί να ανυψωθεί ένα πολύ βαρύ φορτίο με τη χρήση ενός μοχλού, όπως στην περίπτωση της αυτοκίνησης ζώου ή ανθρώπου που μια πολύ μικρή αλλαγή στην περιοχή της καρδιάς ή του εγκεφάλου μπορεί να προκαλέσει μια πολύ μεγάλη αλλαγή (ανθρώπινη αυτοκίνηση).

Για παράδειγμα, η τελική και πρωταρχική αιτία της κίνησης του θυμωμένου ατόμου είναι η εμφάνιση του καλού, υπό την έννοια του επιδιωκόμενου, της εκδίκησης, η οποία συνοδεύεται από ευχαρίστηση που προκαλεί θερμότητα του αίματος γύρω από την καρδιά και μεγέθυνση του συγκεκριμένου οργάνου, ώστε να λειτουργεί ως πηδάλιο. Η μηχανική εξήγηση θα μπορούσε να είναι ότι το πηδάλιο αυξάνει την κίνηση λόγω της κυκλικής κίνησης. Επομένως, η θερμότητα, το αίμα και η καρδιά λογιζόμενες ως αιτίες συντείνουν στη λειτουργία του τελικού αγαθού ως αιτία, χωρίς τις οποίες δεν θα μπορούσε να υπάρξει αιτία.

Συμπερασματικά, η ανάλυση της τελεολογίας δεν αφορά μία οντολογική θέση περί ενός θεού που προσχεδιάζει την τάξη των πραγμάτων. Ο οργανισμός δεν χρειάζεται την καθοδήγηση κάποιου *θείου νοός*, διότι διαθέτει την εσωτερική αρχή να κατευθύνεται προς ένα τέλος. Για τον Αριστοτέλη, δεν είναι ο θεός που δημιουργεί τον

⁶⁰⁰ Βλ. Thomas Nelson Winter, *The Mechanical Problems in the Corpus of Aristotle*. Lincoln, Nebraska: Faculty Publications, Classics and Religious Studies Department of Nebraska University, 2007· πρβλ. τη διεξοδική μελέτη με μετάφραση και ερμηνευτικό σχολιασμό των *Μηχανικών Προβλημάτων* του Παναγιώτη Καζάκου, *Μηχανικά Αριστοτέλους. μετάφραση – ερμηνευτικά σχόλια*. Μετσόβειο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αγρονόμων Τοπογράφων Μηχανικών, Αθήνα, 2007.

άνθρωπο αλλά ο άνθρωπος δημιουργεί τον άνθρωπο. Σύμφωνα με την Weiss⁶⁰¹, η τελεολογία δεν αφορά το φαινόμενο κατά το οποίο οι φυσικές διαδικασίες κατευθύνονται από ένα όλο με την έννοια ενός ευφυούς σχεδίου (intelligent design). Η αιτιότητα που υπάρχει στη φύση είναι *sui generis*. Επομένως εφόσον χάνεται η ιδέα του ευφυούς σχεδίου, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι δεν υπάρχει η κοσμική τάξη που προκαθορίζει ευθύγραμμα την ανθρώπινη ηθική τάξη, όπως ισχυρίζεται ο MacIntyre⁶⁰². Αυτό φαίνεται και από την κριτική του Αριστοτέλη στον Αναξαγόρα⁶⁰³, τον οποίο κατηγορεί ότι χρησιμοποιεί τον νου, τον οποίο ονομάζει μηχανή, ως πανάκεια προκειμένου να λύσει όλα τα προβλήματα που μπορεί να προκύψουν, με στόχο την κοσμική τάξη. Διαπιστώνεται επομένως ότι ο Αριστοτέλης απορρίπτει μία πιθανή λύση του νου που επιβάλλει την κοσμική τάξη.

Β. Ο εγγενής συγκρουσιακός χαρακτήρας της κοινωνίας δεν υπάρχει στον Αριστοτέλη

Μία πρόσθετη κριτική επισήμανση του Alasdair MacIntyre είναι πως ο Αριστοτέλης στο θεωρητικό του σχήμα δεν συμπεριλαμβάνει τη ριζική κοινωνική σύγκρουση ως εγκάρσιο κομμάτι της κοινωνίας, όπως διαπιστώνεται στον Σοφοκλή. Στον μεγάλο τραγικό ποιητή διαφαίνεται ο συγκρουσιακός χαρακτήρας που προκύπτει από την ανθρώπινη άγνοια, ώστε οι ανθρώπινες πεποιθήσεις για το δίκαιο να παραμένουν ασυμφιλίωτες και εγγενώς συγκρουσιακές. Ενώ στον σοφόκλειο κόσμο η τραγικότητα του ανθρώπου είναι οντολογικό κομμάτι της ανθρώπινης φύσης, στον Αριστοτέλη διαπιστώνεται μία ευθύγραμμη πορεία προς την ολοκλήρωση ενός σχεδίου, όπου η ατέλεια είναι μία παρέκκλιση σε σχέση με το επιδιωκόμενο τέλος.

Για παράδειγμα, στην περίπτωση των δύο συγκρούσεων με δύο ηθικά συστήματα ανάμεσα στην Αντιγόνη και τον Κρέοντα, η τραγικότητά τους έγκειται στην αναγκαστική σύγκρουση αυτών των δύο ηθικών συστημάτων. Η συγκεκριμένη κατάσταση, σύμφωνα με τον MacIntyre, αφορά σε αρετές ασύμβατες μεταξύ τους και ετερογενείς. Η επιδίωξη των αρετών είναι ασύμβατη με οποιαδήποτε κοσμική ηθική

⁶⁰¹Helene Weiss, "Aristotle's Teleology and Uexküll's Theory of Living Nature", *Classical Quarterly* 42/1-2 (1948), 44-58· πρβλ. Francisco J. Gonzalez, "Colloquium.5 Final Causality Without Teleology in Aristotle's Ontology of Life", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 35/1 (2020), 133-172, σσ. 170-171.

⁶⁰²Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd ed., University of Notre Dame Press, 2007, σσ. 142-143

⁶⁰³Αριστοτέλης, *Φυσικής Ακρόασης*, II.3.195b17-20.

τάξη, ώστε καθίσταται αδύνατη κάθε συμφιλίωση ανάμεσα στις αρετές. Για τον MacIntyre, ο ρόλος του Σοφοκλή είναι να επισημάνει ότι οι διαφορετικές ηθικές απόψεις οδηγούν σε συγκρούσεις που δεν μπορούν να συμφιλιωθούν. Η ανθρώπινη τραγικότητά έγκειται στην αδυναμία να βρεθεί μία κυρίαρχη και ορθή θέση, με γνώμονα την αναγνώριση της ισχύος και των δύο ή περισσότερων απόψεων. Γι' αυτό και στις τραγωδίες του Σοφοκλή, η λύση δεν έρχεται με συμβιβασμό αλλά με την παρέμβαση του θεού που λύνει τη σύγκρουση, χωρίς αυτό να συνεπάγεται αρμονία των διαφορετικών ηθικών στάσεων. Το χάσμα παραμένει, και, κατά συνέπεια, και το πρόβλημα της εξουσίας.

Αναφορικά με τη σοφόκλεια τραγικότητα και τις ασύμβατες συγκρουσιακές αφηγήσεις, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στον Αριστοτέλη υπάρχει η εγγενής συγκρουσιακότητα ως απορία. Για να διαπιστωθεί τι πραγματικά είναι ανθρώπινο κατά την αριστοτελική θεώρηση, αρκεί να διερευνηθεί ο τρόπος με τον οποίο ο φιλόσοφος κατανοεί την τραγωδία και η κριτική του στάση έναντι του λειτουργικού ρόλου του από μηχανής θεού⁶⁰⁴. Ο Σταγειρίτης, λοιπόν, θεωρεί ότι *ο από μηχανής θεός* δεν επιφέρει τη λύση στα πράγματα με έναν δραματικό τρόπο, δηλαδή μέσα από τη δράση του μύθου. Ο μύθος στην τραγωδία πρέπει να ενέχει την επίλυσή του διότι όταν έρχεται η λύση από έναν από μηχανής θεό, τότε είναι έξω από τις δυνατότητες του ανθρώπου. Αυτή η λύση όμως έχει τον χαρακτήρα μιας γνώσης ως αποκάλυψης και δεν αφορά τα ανθρώπινα πράγματα και την πολυπλοκότητά τους. Η γνώση αυτή ως αποκαλυπτική δεν προσφέρει κάτι στην ανθρώπινη πράξη, η οποία είναι δραματοποιημένη. Επομένως, για τον Αριστοτέλη, *ο από μηχανής θεός* στοχεύει στη διευκόλυνση της κατανόησης του λόγου που αφορά τις πολύπλοκες ανθρώπινες σχέσεις, οι οποίες καθίστανται πολύπλοκες μέσα από τη διαπλοκή παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος. Με τον αριστοτελικό ορισμό για την τραγωδία, δίδεται έμφαση στα προβλήματα που προκύπτουν μέσα από τις πράξεις των ανθρώπων ως *άπορία*, για τα οποία καλείται ο θεατής να διαβουλευτεί. Οι διαβουλεύσεις είναι ο καλύτερος τρόπος για να αντιμετωπιστούν τα προβλήματα. Ο φιλόσοφος, επομένως, φαίνεται ότι είναι υπέρ της διαβούλευσης, όσον αφορά τις συγκρουσιακές καταστάσεις που προκαλούν οι απορίες στη ζωή. Η *άπορία* αναγνωρίζεται ως οντολογικό κομμάτι

⁶⁰⁴ Jordan Dorney, *Sage Against the Machine: The Politics of the Deus ex Machina* PhD dissertation, University of Notre Dame, 2018, σ. 333.

της ζωής, προσέγγιση που παρουσιάζει ομοιότητες με την ερμηνευτική οπτική του MacIntyre αναφορικά με τα τραγικά πρόσωπα του Σοφοκλή.

Όπως ήδη έχει αναφερθεί στην παρούσα μελέτη, υπάρχουν κοινά στοιχεία ανάμεσα στον Αριστοτέλη και τον Αισχύλο σε ό,τι αφορά τη γένεση της πόλης. Στις *Εὐμενίδες* του Αισχύλου, η Αθηνά, με έναν λόγο που φαίνεται ότι στερείται βασικών επιχειρημάτων, επιχειρεί να παγιδεύσει, εν είδει διαβούλευσης, με τη δύναμη της πειθούς τις Ερινύες, ώστε να αποδεχτούν τους θεσμούς της πόλης. Κοινό γνώρισμα, επομένως, της αισχύλειας τραγωδίας με την αριστοτελική σκέψη είναι η διαβούλευση, όταν παρουσιάζονται συγκρούσεις, αδιέξοδες συζητήσεις, συμβιβασμοί και αποφάσεις με συγκεκριμένες διαδικασίες. Το τραγικό στοιχείο δηλαδή αφομοιώνεται από τους θεσμούς της πόλης χωρίς να σημαίνει ότι εξαφανίζεται, αλλά διατηρείται εν δυνάμει και μπορεί να προκύψει, παραδείγματος χάριν, ως *στάσις*. Η συγκεκριμένη διαπίστωση ενισχύεται και από την προηγηθείσα ανάλυση περί τέλους του εμβίου όντος, στην οποία επισημαίνεται πως το τέλος δεν έχει προκαθορισμένο περιεχόμενο, αλλά ο άνθρωπος διαμορφώνει τον άνθρωπο.

Ο MacIntyre διαφωνεί ότι η χρήση της έννοιας του ανθρώπου ως λειτουργικής έννοιας έχει τις καταβολές της στην αριστοτελική μεταφυσική βιολογία, τουναντίον αρύεται από τις μορφές κοινωνικής ζωής όπου η σημασία του ανθρώπου συνδέεται με την εκπλήρωση ενός συνόλου ρόλων, εκ των οποίων ο καθένας έχει το δικό του νόημα και σκοπό⁶⁰⁵. Ωστόσο, τόσο στην αριστοτελική όσο και στη μακινταριανή θεώρηση ο άνθρωπος κατανοείται ως ον που χαρακτηρίζεται από ορθολογικότητα και προθετικότητα⁶⁰⁶. Ο λόγος ενώνει και τους δύο φιλόσοφους, καθώς ο MacIntyre αντιλαμβάνεται την αρετή ως μία ανθρώπινη ποιότητα, την οποία κατέχει και ασκεί ο άνθρωπος, και του επιτρέπει να αποκτήσει τα αγαθά που είναι εσωτερικά. Μία άσκηση με ποιότητα όμως αποτελεί ικανότητα και πιθανή τάση που προσδίδει μεταφυσική χροιά στην αρετολογική νοηματοδότηση, διότι απαιτεί μία έννοια δυνητικότητας και δράσης, δηλαδή ικανοτήτων ή τάσεων⁶⁰⁷, χωρίς τις οποίες δεν θα μπορούσε να είναι βάσιμος ο ισχυρισμός του MacIntyre, ο οποίος παρά την αρχική αμφισβήτηση της

⁶⁰⁵ Βλ. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σσ. 58-59.

⁶⁰⁶ Βλ. Deborah Achtenberg, "On the Metaphysical Presuppositions of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *The Journal of Value Inquiry* 26 (1948), 317-340, σ. 317.

⁶⁰⁷ *Αυτόθι*.

μεταφυσικής βιολογίας του Αριστοτέλη, φαίνεται παρόλα αυτά ότι παραδέχεται, ρητά ή υπόρρητα, τη μεταφυσική διάσταση της βιολογίας⁶⁰⁸.

Για τη μελέτη του *Dependent Rational Animals*, ο MacIntyre δέχθηκε κριτική σε ό,τι αφορά τις αντιλήψεις του περί ανθρωπομορφισμού. Συγκεκριμένα, η συγκριτική ανάλυσή του ανάμεσα στον άνθρωπο που αναπτύσσει τη γλωσσική ικανότητα και σε ζώα που επιτυγχάνουν προ-γλωσσικές ικανότητες, τον καθιστά ευάλωτο στην κριτική περί ανθρωπομορφικών αναλύσεων⁶⁰⁹. Μια τέτοια ανθρωποκεντρική προσέγγιση, με την οποία επιχειρείται η απόδοση ανθρώπινων χαρακτηριστικών σε μη ανθρώπινα όντα, κρίνεται επισφαλής, διότι δεν είναι εφικτή η οριοθέτηση της παραλληλίας στο σύνολο των έμβιων όντων βάσει εμπειρικών ομοιοτήτων που στην ουσία όμως είναι μόνο φαινομενικά συγκρίσιμες. Αντίθετα, είναι ορθότερη η διατύπωση για διαφορετική αυτόνομη εξέλιξη των όντων και μη συγκρίσιμη εξελικτική πορεία με αυτήν των ανθρώπων.

Μία πρόσθετη κριτική εναντίον του MacIntyre αφορά στην αδυναμία εξαγωγής ηθικών συμπερασμάτων μέσω της σύγκρισης ανθρώπου και ζώων, όπως τα δελφίνια. Η απόπειρα ερμηνείας της συμπεριφοράς των δελφινιών, για παράδειγμα, και η συσχέτισή τους με τους ανθρώπους λόγω της ευφυΐας τους ενέχει τον κίνδυνο ενός ανθρωπομορφισμού. Η προσεκτική προσέγγιση των ζώων, στην προκειμένη περίπτωση των δελφινιών, δεν μπορεί να είναι στη βάση μιας ηθικής ή ανήθικης πρότασης, αλλά περισσότερο αφορά μία «α-ηθική», εθολογική προσέγγιση. Η ηθική απαιτεί λόγο και πρακτικό συλλογισμό, στοιχεία που διαφοροποιούν οντολογικά την ανθρώπινη ενέργεια από τη συμπεριφορά των υπόλοιπων έμβιων όντων⁶¹⁰.

Γόνιμη προσέγγιση του θεωρητικού σχήματος του MacIntyre

⁶⁰⁸ Για την προσπάθεια επαναδιατύπωσης της αριστοτελικής ηθικής από τον MacIntyre και τη διερεύνηση της μεταβαλλόμενης στάσης του έναντι της μεταφυσικής θεμελίωσης της ηθικής βλ. τη διεξοδική ανάλυση του Marian Kuna, “MacIntyre’s Search for a Defensible Aristotelian Ethics and the Role of Metaphysics”, *Analyse and Kritik* 30 (2008), 103-119, σ. 119.

⁶⁰⁹ Βλ. τη σχετική βιβλιοκριτική του Latar Apolonio III, “I Am My Animal Body”, *Humanum Review* 2017, 1-5, για τον Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, 1999, σσ. 36-37, 48-50, 53-61.

⁶¹⁰ Shane Nicholas Glackin, “Dolphin Natures, Human Virtues: MacIntyre and Ethical Naturalism”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 39/3 (2008), 292-297, σσ. 294-296.

Ο MacIntyre επιχειρεί τη διερεύνηση κοινών οντολογικών χαρακτηριστικών ανάμεσα σε ορισμένα ζώα και στον άνθρωπο και εστιάζει, για παράδειγμα, στην κοινή έννοια της ανάπτυξης (flourish), η οποία ορίζεται ως εξής: «η ανάπτυξη για ένα ον είναι ανάγκη. Και η ανάπτυξη ως ανάγκη σημαίνει μία εξελικτική πορεία ως μέλος ενός συγκεκριμένου είδους που καλείται να αναπτύξει συγκεκριμένες δυνάμεις που κατέχει ως μέλος αυτού του είδους»⁶¹¹. Ανάλογη θα μπορούσε να είναι και η νοηματοδότηση της ανάπτυξης για τον άνθρωπο: «ένας αποτελεσματικός ανεξάρτητος χρήστης του λόγου αποτελεί κατόρθωμα αλλά η επιτυχία του επηρεάζεται και καθορίζεται από παρελθοντικές συνδρομές και τη διάδρασή του με αυτές»⁶¹².

Τα όντα μπορούν να υπηρετούν μία λειτουργία και όχι να την κατέχουν εκ των προτέρων. Το πλαίσιο επιτρέπει στα όντα να αναπτύσσουν δραστηριότητες ως λειτουργικά χρήσιμες. Κατά συνάφεια, τα δελφίνια δεν μπορούν να συγκριθούν με τους ανθρώπους, αλλά αποκλειστικά στο δικό τους πλαίσιο ή περιβάλλον προκύπτουν αποτελεσματικές λειτουργίες για τα ίδια τα δελφίνια. Έτσι, νομιμοποιούμαστε να αναγνωρίζουμε ένα τέλος στα έμβια όντα υπό την αριστοτελική έννοια, ότι δηλαδή έχουν μία εντελέχεια ως χρησιμότητα, γεγονός που θέτει σε κίνηση τη ζωή για να επιτύχει την αυτο-διατήρησή της. Ό,τι αποφεύγεται όμως, είναι η υποστήριξη μιας προσχεδιασμένης πορείας του έμβιου όντος⁶¹³. Οι ιδιότητες ανακύπτουν ανάλογα με τις απαιτήσεις του περιβάλλοντος. Ο λειτουργισμός αυτός διακρίνει συστήματα που αλληλεξαρτώνται και το ένα μέρος ενός συστήματος εξαρτάται από τη λειτουργία ενός άλλου.

Με παρόμοιο τρόπο, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει, παραδείγματος χάριν, ορισμένα ουσιώδη αρνητικά χαρακτηριστικά στον ξένο αλλά ταυτόχρονα αναγνωρίζει στην οργανωμένη πολιτεία της Καρχηδόνας αρκετά θετικά στοιχεία, παρόλο που είναι θεσπισμένη από ξένους⁶¹⁴. Όταν αναφέρεται στις περιορισμένες λειτουργίες της

⁶¹¹Βλ. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1999, σ. 64.

⁶¹²Ο.π., σ. 82.

⁶¹³Οι συγκεκριμένες απόψεις παρουσιάστηκαν προφορικά στη διάλεξη του Alasdair MacIntyre, “The Apparent Oddity of the Universe: How to Account for It?”, *23rd Annual de Nicola Center for Ethics and Culture Conference*, University of Notre Dame, 2022, 42:38-43:26. Σχόλια για τις διαφωνίες και τις αμφιβολίες που προκάλεσε η συγκεκριμένη διάλεξη βλ. αναλυτικά Christopher Stephen Lutz, “MacIntyre’s Rationalities of Traditions and the Question of Divine Foreknowledge”, στο: Dulce M. Redín, Garrett W. Potts, Omowumi Ogundeyemi (eds.), *MacIntyre and the Practice of Governing Institutions*. Cham: Springer, 2024, 85-106.

⁶¹⁴Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, II.1272b24

γυναίκας μέσα στον οίκο, αλλά σε άλλο σημείο ⁶¹⁵, αναγνωρίζει ότι μπορεί να έχει γνώρισμα και πέραν αυτών των λειτουργιών, όπως η αρετή και η σωφροσύνη, τότε οι τυχόν ουσιοκρατικές διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε γυναίκα άνδρα, Έλληνα και βάρβαρο εξασθενούν και αποφεύγονται οι αντιφάσεις με την απόδοση ενός ανοιχτού λειτουργισμού στις πραγματικές καταστάσεις που παρατηρούνται στις πόλεις και τους συγκεκριμένους τρόπους πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας. Άνδρες, γυναίκες, Έλληνες, βάρβαροι δεν υπηρετούν λειτουργίες που τις κατέχουν ουσιοκρατικά *a priori*. Ειδάλλως, δεν θα μπορούσε ο Αριστοτέλης να εξηγήσει τις αλλαγές που ανακύπτουν κατά τις ιστορικά σχηματιζόμενες και σχετικά σταθερές πολιτικές κοινωνίες.

Ανάλογη προς την αριστοτελική θεώρηση του ανθρώπινου τέλους είναι και η σχετική άποψη του MacIntyre. Ο καθένας αποδίδει στον άνθρωπο μία συγκεκριμένη φύση που διαπιστώνεται από τον λόγο και καταλήγει στην κατανόηση του ανθρώπινου τέλους. Για τον Αριστοτέλη είναι η δράση που είναι σύμφωνη με την ηθική και τη διανοητική αρετή, ενώ για τον MacIntyre είναι μία ζωή δεμένη αφηγηματικά.

Ο MacIntyre διαφωνεί με την αριστοτελική τελεολογία, η οποία προσβλέπει στην πόλη ως τον καλύτερο τρόπο οργάνωσης διότι θεωρεί ότι είναι αναγκαία η προσαρμογή της στις απαιτήσεις της σύγχρονης κοινωνίας. Θα μπορούσαμε ίσως να συμφωνήσουμε με τον Bates, ο οποίος θεωρεί ότι δεν δίδεται έμφαση στην πόλη καθαυτή, αλλά στην πολιτεία ως *τάξις της πόλεως*. Ο Bates υποστηρίζει ότι ουσιώδες στοιχείο της αριστοτελικής σκέψης του πολιτικού είναι η οργανωμένη πολιτεία και ότι η πόλις δεν έχει σημασία χωρίς την οργανωμένη πολιτεία. Αυτονομημένη θεωρητικά, η πολιτεία διαπιστώνεται ως αυτή που οργανώνει τους κοινωνικούς σχηματισμούς. Το βιβλίο VII των *Πολιτικῶν* περιγράφει τις συνθήκες της τέλει πολιτείας αλλά έχει χαρακτήρα προ-πολιτικό, δηλαδή παρουσιάζει τις ιδανικές συνθήκες για μία πολιτική κοινωνία. Αυτό σημαίνει ότι, όπως περιγράφονται τα στοιχεία που απαιτούνται για την ιδανική πόλη είναι απλώς υποθετικά, δηλαδή δεν έχουν επηρεαστεί από τις πραγματικές ρεαλιστικές περιοριστικές συνθήκες που θα μπορούσαν να δημιουργήσουν πολιτικά επίδικα.

Η πολιτεία οργανώνει τα πολιτικά αξιώματα παρέχοντας συγκεκριμένη δομή στην εξουσία μέσα από την ιστορική πορεία μίας κοινωνίας. Έτσι, εξηγούνται οι πολιτειακές διαφορές ανάμεσα στη δημοκρατία, την ολιγαρχία και τη βασιλεία. Το

⁶¹⁵Ο.π., I.1259b – 1260a

μέρος που εξουσιάζει είναι χαρακτηριστικό της μορφής που θα δώσει το πολίτευμα και συνδέεται με το στοιχείο που έχει την εξουσία στην πολιτική κοινότητα. Ο τελεολογικός χαρακτήρας της πολιτείας δίνει μορφή και στη δικαιοσύνη και στην έννοια του ορθού που μία οργανωμένη κοινωνία το λαμβάνει ως αληθές. Αποτελεί επίσης, τη μορφή που θα οργανώσει τον τρόπο ζωής μέσα σε μία πολιτεία και αφορά όλη την κοινότητα στο σύνολο της οργανωμένης πολιτείας μέσα από μία συγκεκριμένη τάξη, ώστε να επιτευχθεί το ευ ζην. Κατά συνέπεια, η ερώτηση του MacIntyre για το αν έχει κάποια αξία η αριστοτελική πόλη στις πολιτικές συνεισφορές της σύγχρονης πολιτικής σκέψης, μετατρέπεται σε ερώτημα για την αξία της οργανωμένης πολιτικής κοινότητας⁶¹⁶.

Η σύγχρονη ηθική κρίση σύμφωνα με τον Alasdair MacIntyre και η εναλλακτική του αντιπρόταση

Ο Alasdair MacIntyre ασκεί κριτική στη θέση ότι οι ηθικές κρίσεις είναι απότοκα συναισθημάτων και επιθυμιών, διότι με αυτόν τον τρόπο το αγαθό συναρτάται με προσωπικές απόψεις, χωρίς να απαιτείται περαιτέρω εδραίωση, με συνέπεια το άτομο να προωθεί τις δικές του επιθυμίες και ηθικές απόψεις σε βάρος των λοιπών απόψεων με στόχο την επικράτηση και την κυριαρχία.

Στο πλαίσιο της θεωρίας του για τη συγκινησιοκρατία, ο MacIntyre κατανοεί τις αξιακές κρίσεις και ιδιαίτερα τις ηθικές ως εκφράσεις προσωπικής συναισθηματικής εκτίμησης και επιλογής⁶¹⁷ διότι δεν υπάρχει αξιακή ορθολογική επιβεβαίωση για αντικειμενικά ηθικά κριτήρια και επομένως δεν υπάρχουν και αντικειμενικά ηθικά κριτήρια⁶¹⁸.

Με τον όρο «συγκινησιοκρατία» ο MacIntyre δεν αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο φιλοσοφικό ρεύμα, αλλά στην υφιστάμενη ανικανότητα και αδυναμία ορθολογικής δικαιολόγησης και, συνακόλουθα, ορθολογικής επίλυσης των ηθικών

⁶¹⁶ Clifford Angell Bates Jr., “The Centrality of Politeia for Aristotle’s *Politics*: Aristotle’s Continuing Significance for Social and Political Science?”, *Social Science Information* 53/1,4 (2014),139-159.

⁶¹⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σ. 13.

⁶¹⁸ *Ο.π.*, σ. 22.

διαφωνιών, η οποία προκύπτει ως αναπόφευκτη συνέπεια της αποδοχής της βασικής θέσης ότι οι αξιολογικές κρίσεις είναι αποτέλεσμα προσωπικής προτίμησης⁶¹⁹.

Σύμφωνα με τον MacIntyre, η σημερινή ηθική (morality) δεν είναι τελεολογική ούτε και λειτουργική. Κυριαρχεί ο ατομικισμός χωρίς να απαιτούνται προϋποθέσεις συνεργασίας. Η κοινωνία διαιρείται σε ρόλους που αναλαμβάνουν τα άτομα, ώστε η ηθική να προσαρμόζεται στον ρόλο τον οποίο αναλαμβάνει το κάθε άτομο. Το άτομο, ανάλογα με το ρόλο του, προωθεί τις δικές του αντιλήψεις χωρίς να υπάρχει κοινή βάση, κατά την οποία θα μπορούσαν να συγκριθούν οι διαφορετικές πεποιθήσεις.

Αντίθετα, ο λειτουργισμός ή η τελεολογία δεν διακρίνει γεγονότητες και αξίες. Στην αριστοτελική παράδοση το γεγονός και το αξιακό συμβαδίζουν, ώστε το καλό να κρίνεται από το τέλος που τίθεται προς επίτευξη⁶²⁰. Το καλό κατανοείται σε ένα πλαίσιο στοχοθεσίας και λειτουργίας και επομένως, ο προσδιορισμός του καλού προϋποθέτει και τον καθορισμό του γεγονότος⁶²¹. Η αδυναμία επίτευξης σκοπού οδηγεί στον διαχωρισμό του γεγονότος από την αξιακή κρίση⁶²².

Πηγή της συγκινησιοκρατίας (emotivism) για τον MacIntyre είναι η διάκριση του «είναι και πρέπει» στη βάση της παραδοχής ότι από το «είναι» δεν προκύπτει το «πρέπει» και επομένως γίνονται αποδεκτές όλες οι ηθικές αρχές και επιθυμίες, όπως αντανakλώνται στο άτομο. Το καλό εξελίσσεται σε ατομική υπόθεση και προσδιορίζεται βάσει των ατομικών επιθυμιών.

Η λύση που προτείνει ο MacIntyre είναι ένας διαφορετικός τρόπος αντίληψης της παράδοσης, της αλήθειας και των καθολικών αξιών. Για τον σύγχρονο φιλόσοφο γεννιόμαστε και η ζωή μας, όπως και η εξέλιξή μας, εξαρτάται και καθορίζεται από τους άλλους, καθώς υπάρχουμε σε ένα ήδη προϋπάρχον πολιτισμικό πλαίσιο, αποτέλεσμα της ιστορίας, το οποίο λειτουργεί ακολουθώντας ορισμένες ιστορικά κυρίαρχες αρχές και πεποιθήσεις.

Ο MacIntyre επιχειρηματολογεί υπέρ των παραδόσεων, υπό την έννοια ότι δεν μπορούν να υπερκερασθούν από τον άνθρωπο, ώστε να γίνεται λόγος για ένα αρχιμήδειο σημείο. Οι πράξεις μας λαμβάνουν χώρα μέσα σε μία παράδοση και

⁶¹⁹ Νικόλαος Ι. Ανδρεαδάκης, «“Ο άνθρωπος βίος ως όλον”». Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre», *Ετερολογίες. Περιοδική έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας για το Δίκαιο* 1 (2019), 101-121, σ. 103.

⁶²⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σ. 70.

⁶²¹ *Ο.π.*, σ. 60.

⁶²² *Ο.π.*, σ. 59

προσδιορίζονται από αυτή, χωρίς όμως να εκλαμβάνεται ότι είμαστε παγιδευμένοι σε μία παράδοση και ότι αδυνατούμε να προσεγγίσουμε και να επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε και τις υπόλοιπες παραδόσεις. Μέσω των διαύλων επικοινωνίας μεταξύ των παραδόσεων παρατηρούνται ομοιότητες αλλά και ουσιώδεις διαφορές, οι οποίες ωστόσο καταδεικνύουν μία κοινή βάση ορθολογικότητας που τις διέπει συνολικά και δύνανται να αλληλεπιδρούν. Αν δεν παρατηρείται κοινό κριτήριο ορθολογικότητας ανάμεσά τους, τότε καταλήγουμε στον σχετικισμό και η επικοινωνία μεταξύ τους καθίσταται δύσκολη έως και αδύνατη. Η προοπτική που ενυπάρχει στην παράδοση είναι αυτή που κομίζει και την αλήθεια της.

Στην παράδοση, όπως έχει δομηθεί σε συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο, συμπεριλαμβάνονται πρακτικές, οι οποίες νοηματοδοτούνται από τα άτομα που τις ασκούν και συνέβαλαν, στο παρελθόν αλλά και στο παρόν, στη συνδιαμόρφωση της παράδοσής τους⁶²³.

Μία πρακτική είναι αναγκαίο να διέπεται από αρχές τέλειας εφαρμογής και υπαγωγής σε κανόνες όπως και επίτευξη συγκεκριμένων αγαθών ως στόχων καθορισμένων από την ίδια τη διαδικασία της πρακτικής. Η υιοθέτηση μιας πρακτικής προϋποθέτει αποδοχή των κανόνων, των στόχων της και των επιδιωκόμενων αγαθών⁶²⁴. Οι πρακτικές υπόκεινται σε κριτική και για να κατανοηθούν είναι αναγκαία η υιοθέτηση και η αποδοχή της εξουσίας τους ως προς τον τρόπο λειτουργίας τους, ώστε στη συνέχεια το άτομο να επιτύχει την ανεξαρτητοποίησή του ως πρακτικό ορθολογικό υποκείμενο⁶²⁵.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο πρακτικών προκύπτουν οι αρετές, οι οποίες προσδιορίζονται ως επίκτητες ανθρώπινες ποιότητες, η άσκηση των οποίων συμβάλλει στην επίτευξη των αγαθών που ενέχονται στις συγκεκριμένες πρακτικές ενώ η απουσία τους λειτουργεί αποτρεπτικά στην κατάκτηση των εν λόγω αγαθών⁶²⁶. Απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχία του ατόμου στην υιοθέτηση ορθών πρακτικών είναι η αξιοποίηση της εμπειρίας όσων έχουν ίδια αντίληψη των συγκεκριμένων πρακτικών, διαδικασία που καθιστά το άτομο πρακτικό ορθολογιστή (practical reasoner)⁶²⁷. Οι αρετές που ενέχονται στις πρακτικές συνδέονται άρρηκτα με την ενδυνάμωση των

⁶²³ Ο.π., σ. 194.

⁶²⁴ Ο.π., σ. 190.

⁶²⁵ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, σ. 66.

⁶²⁶ Ο.π., σ. 191.

⁶²⁷ *Αυτόθι*.

διαπροσωπικών σχέσεων μέσω της έκφρασης κοινών στόχων και του καθορισμού των κριτηρίων επίτευξής τους⁶²⁸.

Οι αρετές προσδιορίζονται επίσης ως τάσεις που επιβεβαιώνουν και εδραιώνουν τις πρακτικές, συμβάλλουν στην επίτευξη των εσωτερικών αγαθών που ενυπάρχουν στις πρακτικές και υποδεικνύοντας την αναζήτηση του αγαθού συντελούν στην αυτογνωσία και τη γνώση του αγαθού⁶²⁹.

Κεντρική αρετή για τον άνθρωπο είναι η αριστοτελική *φρόνησις* ή *prudentia* κατά τον Ακινάτη⁶³⁰, η οποία έχει τρία γνωρίσματα: α) Την ένταξη των ειδικών περιπτώσεων στα γενικά, ώστε τα ειδικά να συμπεριλαμβάνονται στη στοχοθεσία του υποκειμένου⁶³¹. β) Η επιλογή της μορφής της κανονιστικότητας αφορά το ίδιο το υποκείμενο και η φρόνηση αφορά την επιλογή⁶³². γ) Η κατοχή μίας αρετής προϋποθέτει και τη σχέση της με άλλες αρετές με πιο συστηματικό τρόπο, αγγίζοντας ηθικές και κοινωνικές προεκτάσεις⁶³³.

Η διαλεκτική⁶³⁴ αποτελεί εκκίνηση για μία πορεία προς την αλήθεια. Εκκινώντας από τα ένδοξα, η στόχευση είναι πέραν των γνωμών και της μερικότητας των εμπειριών λόγω διαφωνιών και συγκρούσεων. Οι πρώτες αρχές είναι υπό διαμόρφωση σε μία διαλεκτική διαδικασία. Μέσα από αυτή τη διαδικασία προκύπτουν οι κανόνες που θέτουν το ορθό και το λάθος σε σχέση με τον τελικό στόχο που θα διατυπωθεί.

Το αγαθό, σε αυτό το πλαίσιο είναι το καθαυτό επιδιωκόμενο μέσα από τη συγκεκριμένη πράξη, της οποίας η αξία κρίνεται συλλογικά και διαλεκτικά. Επομένως, αυτός που καλείται ως άριστος πρακτικός ορθολογιστής (*practical reasoner*) είναι αυτός που επιτυγχάνει σε άριστο βαθμό τον στόχο μιας συγκεκριμένης πρακτικής. Η διαλεκτική πρακτική βασίζεται σε επαγωγικές διαδικασίες⁶³⁵, αλλά επιδιώκει την αξιολόγηση των αποτελεσμάτων της επαγωγικής διαδικασίας, η οποία έχει

⁶²⁸ *Αυτόθι*.

⁶²⁹ *Ο.π.*, σ. 219.

⁶³⁰ Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*. Vol. 1. New York: Cambridge University Press, 2006, σ. 165.

⁶³¹ Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics, Selected Essays*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, σ. 193.

⁶³² Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, σ. 164.

⁶³³ *Ο.π.*, σσ. 164-165.

⁶³⁴ *Ο.π.*, σσ. 165-166.

⁶³⁵ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, σ. 92.

αναστοχαστικό χαρακτήρα («Γιατί να κάνω αυτό και όχι εκείνο»;⁶³⁶ για το ίδιο το υποκείμενο και την κοινότητα στην οποία ανήκει⁶³⁷.

Μέσω αυτής της διαδικασίας, της αναδρομικής αυτοεξέτασης, ελέγχεται η πληρότητα του περιεχομένου της έννοιας του αγαθού και του αρίστου. Η έννοια του αρίστου χαρακτηρίζεται από την απαίτηση της πληρότητας η οποία επιτυγχάνεται μέσω της επαγωγής και του έθους (habit) ως αποτέλεσμα των διαδικασιών που ορίζουν και επιβεβαιώνουν την ορθή κρίση και πράξη. Αυτό σημαίνει ότι προοδευτικά μπορεί να διορθώνεται τόσο η κρίση όσο και η πράξη, καθώς το άτομο κινείται διαλεκτικά ανάμεσά τους.

Συμπερασματικά, οι πρώτες αρχές ως απότοκο της διαλεκτικής διαδικασίας δεν αποτελούν *a priori*⁶³⁸ αναλυτικές αρχές αλλά ορίζονται ως τέτοιες με την προϋπόθεση ότι, όταν συλλειτουργούν σε σχέση με το τι υπάρχει (π.χ. σε μία συγκεκριμένη επιστήμη), αναδεικνύουν προκείμενες για μία θεωρία, η οποία υπερβαίνει κατ' αυτόν τον τρόπο τις υπόλοιπες θεωρήσεις σε ό,τι αφορά την ερμηνευτική τους σημασία⁶³⁹. Η κυρίαρχη θεώρηση της πραγματικότητας με αυτόν τον τρόπο, καθώς εξηγεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την ουσία των πραγμάτων, εκφράζει την αλήθεια του συγκεκριμένου μέρους της πραγματικότητας.

Επομένως, αν οι ιδέες μίας κοινωνίας αναδεικνύονται μέσα από διαδραστικά περιβάλλοντα και ανταποκρίνονται μεν στην πραγματικότητα αλλά είναι δυνατόν και να διαψευστούν λόγω μελλοντικών μετασχηματισμών, τότε γίνεται λόγος για μία εξελικτική επιστημολογία⁶⁴⁰. Και αν οι προηγούμενες κοινωνικές δημιουργίες συνιστούν τη βάση για τις επόμενες, τότε αυτή η αναδρομικότητα στον κοινωνικό κονστρουξιονισμό αποτελεί το θεμέλιο της εξέλιξης.

Η πράξη της κατανόησης, ενόρασης (insight) είναι, για τον MacIntyre, πέραν της διαλεκτικής⁶⁴¹. Για να εξηγήσει την άποψή του, ο Σκώτος φιλόσοφος στρέφεται

⁶³⁶ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, σ. 67.

⁶³⁷ Alasdair MacIntyre, *Tasks of Philosophy*, σ. 146.

⁶³⁸ Alasdair MacIntyre, "First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues", in: K. Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, 171-201, σ. 158.

⁶³⁹ *Ο.π.*, σ. 159.

⁶⁴⁰ Campbell, Donald T. (1974). "Evolutionary Epistemology." στο: Schilpp, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of Karl Popper* (Volume 14 της σειράς *The Library of Living Philosophers*), La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, σσ. 413–463.

⁶⁴¹ Alasdair MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues" *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1 (Cambridge University Press, 2006), σσ. 35-36.

στον Ακυνάτη και υποστηρίζει ότι αναφορικά με το επίμαχο ζήτημα της γνώσης των ουσιών, δεν είναι εφικτή η γνώση των ιδίων, αλλά κατανοούνται μέσω των συνεπειών τους, μέσω δηλαδή των αιτιακών σχέσεων⁶⁴². Η προθετικότητα ως ιδιότητα συναρτάται με τη γνώση του σκοπού με ασαφή τρόπο, διαδικασία που επιδιώκεται κατά την πορεία επίτευξης του τελικού στόχου⁶⁴³.

Ο MacIntyre αποπειράται να εντοπίσει τα κοινά στοιχεία των παραδόσεων προκειμένου να τεκμηριώσει τη συνάφειά τους· η διακρίβωση της ομοειδείας οδηγεί σε μια κοινή αλήθεια, προς την οποία προσβλέπουν όλες οι παραδόσεις. Προς αυτή την κατεύθυνση, ο MacIntyre αναγνωρίζει τρία στάδια της εξελικτικής πορείας των παραδόσεων: α) Το σύνολο των κυρίαρχων πεποιθήσεων σε ένα ιστορικό πλαίσιο δεν τίθεται υπό αμφισβήτηση. β) Μέσα σε αυτό το σύστημα, οι πιθανές αντιφάσεις που θα προκύψουν, εντοπίζονται αλλά δεν αντιμετωπίζονται ακόμη. γ) Αποσκοπώντας στη διαχείριση των αντιφάσεων, επιχειρείται η επίλυσή τους μέσω επαναξιολογήσεων των κυρίαρχων απόψεων.

Η υποστήριξη μιας θεωρίας της ανταπόκρισης ως προς την αλήθεια

Ο MacIntyre υποστηρίζει τη θεωρία της ανταπόκρισης αναφορικά με την αλήθεια, υπό την έννοια ότι η συγκεκριμένη ανταπόκριση λαμβάνει χώρα αναδρομικά, δυνάμει θεωρίας της ανταπόκρισης αναφορικά με τη διαψευσιμότητα, ιδωμένη ως προϊόν των επαναξιολογήσεων των εσωτερικών αντιφάσεων και προβλημάτων μίας παράδοσης. Η διαψευσιμότητα αναδύεται αναδρομικά, όταν μία εδραιωμένη πεποίθηση δεν μπορεί πια να επιλύσει νέα προβλήματα που πιθανώς προκύπτουν στην παράδοση. Επομένως, διαπιστώνεται έλλειψη ανταπόκρισης της πεποίθησης και της αντιμετώπισης του νέου προβλήματος. Στο σημείο αυτό, η κρίση σχετίζεται με την αδυναμία ανταπόκρισης στις απαιτήσεις της πραγματικότητας. Η επαναξιολόγηση των πεποιθήσεων υλοποιείται διαλεκτικά. Η συγκεκριμένη πρόταση ως λύση για την αντιμετώπιση των απαιτήσεων της πραγματικότητας αποτελεί την καλύτερη επιλογή ελλείψει εναλλακτικής· ως επακόλουθο, δεν συνιστά απαράβατο κανόνα,

⁶⁴² Ο.π., σ. 167.

⁶⁴³ Thomas Aquinas, “Question 11, Article 1 (Can One Man Teach Another?)”, In Truth: Questions X-XX, translated by James V. McGlynn, S.J., vol. 2 of Quaestiones disputatae de veritate. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

αναντίρρητη αλήθεια, αλλά δυνάμει θα υπόκειται σε κριτική και πιθανή αλλαγή. Η διαλεκτική διαδικασία είναι το ισχυρό εργαλείο εκτίμησης και επαναξιολόγησης των πεποιθήσεων⁶⁴⁴.

Αναπτύσσεται επομένως και ισχυροποιείται μία παράδοση της έρευνας, με αποτέλεσμα τη βελτίωση των τρόπων κριτικής, κρίσης, απόφασης και ελέγχου μίας ορθολογικής διαδικασίας⁶⁴⁵. Η εκκίνηση συναρτάται πάντοτε με το ιστορικό τυχαίο. Ιστορία και διαλεκτική προάγουν την ορθολογική τεκμηρίωση και επομένως, οι πιθανές πρώτες αρχές που θα προκύψουν στερούνται επιστημολογικής αυτάρκειας. Κατ' αυτόν τον τρόπο διανοίγεται ο ορίζοντας για επιστημολογικές κρίσεις που σχετίζονται με σκέψεις ατόμων, αλλά και με μια παράδοση. Οι νέες έννοιες που θα προκύψουν ενδέχεται να αντιμετωπίσουν την επιστημολογική κρίση. Οι σχετικιστές και οι προοπτικιστές είτε θα συμμετάσχουν στη διαλεκτική, επιβεβαιώνοντας ότι υπάρχει η παράδοση της έρευνας ή θα παραμείνουν απομακρυσμένοι από αυτήν.

Η ανταπόκριση στα πολιτικά και ηθικά ζητήματα επιτυγχάνεται διαλεκτικά, όπως πρεσβεύει και ο Αριστοτέλης, ο οποίος υποστηρίζει τη θεωρία της ανταπόκρισης⁶⁴⁶.

Ο MacIntyre υποστηρίζει τις καθολικές αρχές, αλλά παράλληλα υπερασπίζεται τη δύναμη της παράδοσης αποφεύγοντας τις κατηγορίες του σχετικισμού και του προοπτικισμού. Εντάσσοντας τον εαυτό του στη διαλεκτική μέθοδο που αναπτύσσει, δικαιωματικά προτείνει συνδυασμούς σκέψης που του επιτρέπουν την εισήγηση μίας μεταφυσικής θεωρίας, κατά την οποία ο άνθρωπος επιδιώκει το καλό για τον ίδιο και θέτει στόχους προς επίτευξη. Η μεταφυσική θεώρηση του MacIntyre βασίζεται στην οντολογική παραδοχή ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να δράσουν μόνοι, αλλά χρειάζονται μία κοινότητα που μπορεί να αντιμετωπίσει την εξ αρχής αδύναμη θέση του ανθρώπου.

⁶⁴⁴ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1990, σσ. 128-30.

⁶⁴⁵ Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics*, σ. 39. Βλ. επίσης Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, σ. 177. Alasdair MacIntyre "Politics, Philosophy and the Common Good". *Studi Perugini*, 3, 1997, σ. 241.

⁶⁴⁶ Αριστοτέλης *Μετὰ τὰ Φυσικά*, IX.10.1053a33· X.1.1053a 3348· IX.10.1051b549· *Κατηγορίαι*, 14b11-23.

Η έννοια του κοινού καλού εναντίον της έννοιας περί δημοσίου συμφέροντος

Ο MacIntyre υιοθετεί την αριστοτελική άποψη περί κοινού καλού, μέσω του οποίου τα υποκείμενα καλούνται να θέσουν έναν κοινό σκοπό ως αγαθό, κατανοώντας το δικό τους αγαθό ως μέρος ενός ευρύτερου συνόλου με κοινή στοχοθεσία⁶⁴⁷.

Σε αντίθεση με την επικράτηση του δημοσίου συμφέροντος που είναι κυρίαρχο στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες και προστατεύει και ενισχύει το αγαθό, όπως ορίζεται από το άτομο ως ατομικό συμφέρον⁶⁴⁸, τα σύγχρονα φιλελεύθερα κράτη σε βάρος των εσωτερικών αγαθών δημιουργούν μηχανισμούς που εξυπηρετούν τα εξωτερικά αγαθά των πρακτικών. Εξωτερικά αγαθά θεωρούνται από τον σύγχρονο φιλόσοφο, η επιδίωξη της εξουσίας, του πλούτου, της δόξας, κλπ. Οι τοπικές κοινότητες δεν ζουν απομονωμένες από τους μηχανισμούς του κράτους, αλλά βρίσκονται σε μία σχέση ανταλλαγής με αυτούς. Αυτό δεν σημαίνει ότι θα απωλέσουν τα εσωτερικά αγαθά της κοινότητάς τους⁶⁴⁹. Τα εσωτερικά αγαθά της κοινότητας είναι ο ορισμός και η επιδίωξη ενός κοινού καλού, ώστε να διαμορφωθούν πρακτικές που θα συνδράμουν στην καλλιέργεια των αρετών που βελτιώνουν τους ανθρώπους⁶⁵⁰. Κατά συνέπεια, οι άνθρωποι μπορούν να καλλιεργήσουν τα εσωτερικά αγαθά όχι μέσω του κράτους και των οργανισμών του αλλά τοπικά, στη κοντινή σχέση με τους συνανθρώπους τους. Για τον MacIntyre, είναι εφικτή η επιδίωξη των εσωτερικών αγαθών και ταυτόχρονα η εξασφάλιση των εξωτερικών αγαθών από το κράτος.

Προβλήματα στη θεωρία του MacIntyre

⁶⁴⁷ Alasdair MacIntyre, "Natural Law against the Nation-State: Or the Possibility of the Common Good against the Actuality of the Public Interest", in: Alasdair MacIntyre, *Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts* (Unpublished lectures part of the Agnes Cuming Lectures in Philosophy: University College, Dublin, 1994), 26-52, σσ. 27. Βλ. επίσης Ahmad Reza Fattah, *Pragmatist Possibilities for Alasdair MacIntyre's Philosophy*. Thesis. University of Sheffield, 2018, σ. 205.

⁶⁴⁸ Mark C. Murphy, "MacIntyre's Political Philosophy:", in: Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 152-175, σσ. 160-161.

⁶⁴⁹ Alasdair MacIntyre, "Politics, Philosophy and the Common Good", in: K. Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, 235-252, σσ. 248-249.

⁶⁵⁰ MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, σ. 66.

Σε αυτή την αντιφατική και ίσως συγκρουσιακή συμπεριφορά ιχνεύονται, σύμφωνα με τον Keith Breen⁶⁵¹, στοιχεία συγκινησιοκρατίας. Τα άτομα που ενεργούν κατά τον συγκεκριμένο τρόπο έχουν καλλιεργηθεί αναπτυχθεί μέσα στην κουλτούρα της συγκινησιοκρατίας και συναλλαγές τους με το κράτος, αποδεικνύεται ότι δρουν με υπολογιστικό συμφέρον και γνωρίζουν επαρκώς τις γραφειοκρατικές διαδικασίες, και επομένως τις κρατικές πολιτικές του δημοσίου συμφέροντος. Το πρωταρχικό φιλελεύθερο δικαίωμα της ελευθερίας της επιλογής που διαμορφώνει την ατομική ταυτότητα είναι κατ' ουσίαν ασυμβίβαστο με την πολιτική αυτονομία που ευαγγελίζεται ο MacIntyre. Η προτεραιότητα του δικαιώματός της ελευθερίας επιλογής δίνει το δικαίωμα για μη πολιτική συμμετοχή και οριοθετεί τη δράση των ατόμων, ώστε να υπάρχει ανταγωνισμός και αναγκαστικά σύγκρουση συμφερόντων όταν διαπιστώνεται υπέρβαση ορίων που θίγουν την ακεραιότητα και τα όρια των υπολοίπων. Ανάλογες τάσεις παρατηρούνται στις πολιτικές κοινωνίες διότι δεν υπάρχει δικαίωμα για πολιτική αυτονομία ούτε μπορεί να τεθεί σαν ένα άλλο είδος δικαιώματος για την πολιτική αυτονομία. Τα πολιτικά δικαιώματα, όπως αυτό της πολιτικής συμμετοχής παρουσιάζουν ομοιότητες με τα υπόλοιπα δικαιώματα ανάγονται δηλαδή στο δικαίωμα του ατόμου για ελευθερία επιλογής⁶⁵². Κατά συνέπεια, δεδομένου ότι το άτομο αναπτύσσεται μέσα στην κυρίαρχη κουλτούρα του φιλελευθερισμού, επίμαχο ζήτημα για τον MacIntyre είναι ο τρόπος που θα ασκήσει την πολιτική του αυτονομία, καθώς έχει δικαίωμα να μην συμμετάσχει ή να συμμετάσχει, οπότεν το επιθυμήσει το ίδιο.

Σε μια τέτοια συνθήκη, αναμενόμενη συνέπεια θα ήταν η δημιουργία δημοκρατικών πρακτικών συμμετοχής στις τοπικές πολιτικές διαδικασίες με στόχο το κοινό καλό της κοινότητας, εντός της οποίας όμως θα αναγνωρίζεται το δικαίωμα της ελεύθερης επιλογής της μη συμμετοχής, το δικαίωμα δηλαδή της αντιπροσώπευσης, κατά το πρότυπο των κρατικών οργανισμών. Ένα τέτοιο αποτέλεσμα όμως θα ερχόταν σε ευθεία αντίθεση με την πολιτική σκέψη του MacIntyre, διότι οδηγεί προς ό,τι ο ίδιος απορρίπτει, δηλαδή την κυριαρχία των κρατικών μορφών πολιτικής, στις οποίες ο Σκώτος φιλόσοφος αντιπαραβάλλει την δική του πολιτική πρόταση.

⁶⁵¹ Keith Breen, "The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre", *The European Legacy* 10/5 (2005), 485-501. Βλ. επίσης Keith Breen, "Alasdair MacIntyre and the Hope for a Politics of Virtuous Acknowledged Dependence", *Contemporary Political Theory* 1/2 (2002), 181-201.

⁶⁵² Niklas Luhmann, *Political Theory in the Welfare State*, de Gruyter, 1990, σσ. 100-140, Christoph Menke, *Critique of Rights*, Polity, 2020, σσ. 50-100.

Η πολιτική αντιπρόταση του MacIntyre θα μπορούσε να είναι πρωτίστως μία κριτική στη θεμελίωση των δικαιωμάτων⁶⁵³. Ο MacIntyre θεωρεί ότι τα δικαιώματα είναι αθεμελίωτα όταν στηρίζονται αποκλειστικά στην ατομική βούληση και επιθυμία. Η προσωπική προτίμηση από μόνη της δεν μπορεί να παράγει ένα δεσμευτικό δικαίωμα έναντι των άλλων. Αντίθετα, η θεμελίωση των δικαιωμάτων πρέπει να εντάσσεται σε μια πολιτική διαδικασία ορθολογικής συζήτησης (διά του λόγου), στο πλαίσιο της οποίας τα δικαιώματα συνδέονται με τις κοινωνικές δεσμεύσεις και υποχρεώσεις που απορρέουν από την κοινή επιδίωξη του κοινού καλού. Μέσω αυτής της διαδικασίας, η έννοια της δικαιοσύνης αποκτά δεσμευτική αξία, καθόσον καθίσταται ζήτημα κοινού ενδιαφέροντος και αντικείμενο συλλογικής δράσης, και όχι απλώς ατομικής διεκδίκησης.

Η δράση, υπό το πρίσμα της οπτικής του MacIntyre, δηλαδή ως πρακτική, κατά την οποία ατομικό και συλλογικό διαλέγονται προς τη συνειδητοποίηση και διατύπωση ενός κοινού καλού, θα μπορούσε να θέσει και να θεσπίσει αμοιβαίες δεσμεύσεις αναφορικά με κριτήρια που θα ορίζουν το είδος των αρετών, οι οποίες θα επιτυγχάνουν τα εσωτερικά αγαθά των κοινών αυτών πρακτικών και κατά συνέπεια τη βελτίωση των ανθρωπίνων όντων. Με την προϋπόθεση ότι τα κριτήρια αφορούν στον άνθρωπο, είναι εφικτή μία καθολικότητα, η οποία, προκύπτει μεν από την ιστορική στιγμή των διαλεγόμενων, αλλά στηρίζει τον καθολικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων⁶⁵⁴.

Στο πλαίσιο της δυναμικής της πολιτικής πρακτικής του MacIntyre αναγνωρίζονται ορισμένα μόνιμα και αμετάβλητα χαρακτηριστικά στάσεων, όπως για παράδειγμα, η ισότητα στη συμμετοχή, ο σεβασμός, η ευθύνη έναντι των προς εφαρμογή κανόνων, και προτείνεται ως κανονιστικό πρότυπο το σύνολο των γνωρισμάτων της πολιτικής συμπεριφοράς του *practical reasoner*.

Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, η διαλεκτική τελεσφορεί και συμβάλλει στην αναζήτηση της αλήθειας με έμφαση στον σεβασμό ακόμη και των διαφορετικών απόψεων, χωρίς αυτό να σημαίνει αποδοχή χωρίς τήρηση κανόνων, διότι η ορθολογικότητα της διαλεκτικής διαδικασίας διέπεται από συγκεκριμένους κανόνες βάσει των οποίων πρέπει να λειτουργήσει. Σε αυτό το κριτήριο στηρίζεται και η ιδέα του απόλυτου κοινού καλού. Η ηθική και η πολιτική συμβαδίζουν στην προσπάθειά τους να ορίσουν έναν κοινό στόχο, του κοινού καλού. Κατ' αυτόν τον τρόπο

⁶⁵³Mark D. Retter, "The Road Not Taken: On MacIntyre's Human Rights Skepticism", *The American Journal of Jurisprudence* 63/2 (2018), 189-219.

⁶⁵⁴John Tasioulas, "Taking Rights out of Human Rights", *Ethics* 120/4 (2010), 647-678, σ. 657.

εδραιώνεται η επιχειρηματολογία για τα αναφαίρετα δικαιώματα που συνιστούν το κανονιστικό πλαίσιο για την ορθή λειτουργία της διαλεκτικής ορθολογικότητας.

Συμπερασματικά, η επανένταξη του συλλογικού στο καθημερινό θα μπορούσε να αποτελέσει πεδίο ανάπτυξης της αλληλεγγύης και των δημοκρατικών ικανοτήτων πέρα από οποιαδήποτε μορφή κρατικής παρέμβασης και εντός του πλαισίου της συλλογικότητας⁶⁵⁵.

Προϋποθέσεις συνένωσης συλλογικού-καθημερινού

Πώς επιτυγχάνεται η ηθική δέσμευση

1. Το ζήτημα της αλήθειας

Η επίκληση για μία τελική αλήθεια λειτουργεί διττά, καθώς αναφέρεται στην καλλιέργεια της ανεξαρτησίας αλλά και της συνειδητότητας της εξάρτησης. Πιο συγκεκριμένα, διαπιστώνεται η επιδίωξη του τέλους, το οποίο είναι η προσέγγιση της αλήθειας ως της απόλυτης σύλληψης της πραγματικότητας που λειτουργεί ως καθαρό κριτήριο ηθικής. Η λήψη της καλύτερης απόφασης προϋποθέτει τη γνώση των συνθηκών που σχετίζονται με τη συγκεκριμένη κατάσταση⁶⁵⁶. Ο MacIntyre επιχειρεί τη σύνδεση δύο εννοιών, την ολοκληρωμένη δηλαδή επιστήμη, ως το τέλος της σύνολης ορθολογικής διαδικασίας, και την ολοκληρωμένη κατανόηση, η οποία μπορεί να περιγραφεί με τον κατάλληλο τρόπο από έναν νου που ανταποκρίνεται πλήρως στην πραγματικότητα. Τι θα συνέβαινε εάν ήταν εφικτή η γνώση όλων των διαφορετικών απόψεων, ώστε να επιτυγχάνεται η απόλυτη γνώση που έχει σχέση με την ίδια την πραγματικότητα;

Πιο αναλυτικά, μέσω της διαλεκτικής διαδικασίας αντιπαρατίθενται πιθανές διαφορετικές θέσεις, ώστε να επιλυθεί ένα επίμαχο ζήτημα. Η θέση περί προσέγγισης της αλήθειας θα ήταν απολύτως εφαρμόσιμη στην περίπτωση που κάθε συνείδηση θα είχε την πλήρη γνώση των λοιπών συνειδήσεων. Για παράδειγμα, εάν κάποιος επιθυμούσε να γευτεί τη σοκολατίνα που έχει μπροστά του χωρίς να γνωρίζει ότι περιέχει δηλητήριο, τότε το αποτέλεσμα θα ήταν να έχει μία λανθασμένη επιθυμία κατανάλωσης αυτού του γλυκού με κίνδυνο τον θάνατο. Το ρεαλιστικό κριτήριο για

⁶⁵⁵David Ellerman, "Rethinking Common Versus Private Property", *The American Journal of Economics and Sociology* 75/2 (2016), 319-345.

⁶⁵⁶Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* σ. 143.

την ορθή επιθυμία του είναι να γνωρίζει, να έχει δηλαδή πλήρη γνώση της κατάστασης, ότι υπάρχει δηλητήριο σε αυτό το γλυκό, καθώς στη συγκεκριμένη περίπτωση θα είχε τη δυνατότητα να επιθυμήσει και να αποφασίσει ορθά. Η γνώση δηλαδή της πραγματικότητας θα καθόριζε την ορθή επιθυμία⁶⁵⁷.

Θεωρητικά, η ορθή επιθυμία καθορίζεται από την απόλυτη γνώση *sub specie aeternitatis* κι έτσι εφόσον έχουμε την απόλυτη γνώση των πραγμάτων, τότε θα έχουμε και την ορθή επιθυμία και κρίση. Ένα τέτοιο κριτήριο για την ορθή απόφαση είναι σύμφωνο με τις απαιτήσεις της πραγματικότητας και ενώνει όλα τα εμπλεκόμενα πρόσωπα. Στο ρεαλιστικό αυτό κριτήριο της απόλυτης γνώσης ενέχεται η παραδοχή ότι τα όρια εξαφανίζονται, οι συνειδήσεις γνωρίζουν η μία την άλλη, με αποτέλεσμα η αυτονομία και η ελευθερία της απόφασης να έγκειται στον υπολογισμό και των υπολοίπων. Ως εκ τούτου, επιτυγχάνεται ο σεβασμός για τον συνάνθρωπο και η επιθυμία για γνώση που υπερβαίνει την ατομική οπτική.

Το κριτήριο της απόλυτα ρεαλιστικής γνώσης εδραιώνει την ύπαρξη και τη δύναμη της ηθικής (morality) καθαυτής. Εκ των προειρημένων συνάγεται ότι οι επιθυμίες έχουν σχέση με τις προσωπικές πεποιθήσεις και όταν αυτές είναι περιορισμένες, τότε και οι επιθυμίες παρερμηνεύονται. Το κριτήριο της απόλυτης σύλληψης της πραγματικότητας δημιουργεί και τις αληθινές πεποιθήσεις άρα και τις αληθινές επιθυμίες.

Παράλληλα με την επεξεργασία της ιδέας ενός τέλους ως απόλυτης σύλληψης της πραγματικότητας, ο MacIntyre προσβλέπει στην θωμιστική ευσπλαχνία⁶⁵⁸ ως κριτήριο της δράσης και της διαμόρφωσης κοινοτικών πρακτικών. Μια τέτοια απόβλεψη λειτουργεί ως οιονεί υπόσχεση ανεξαρτησίας υπό την έννοια της δυνατότητας διάκρισης και επιλογής των πράξεων με όρους απόλυτης γνώσης της πραγματικότητας που περιλαμβάνει όλες τις επιθυμίες των υποκειμένων και τη

⁶⁵⁷Στον Αριστοτέλη, η ορθή ηθική απόφαση προϋποθέτει τη γνώση του ατόμου ή της κατάστασης που έχουμε να αντιμετωπίσουμε, το πλαίσιο της δράσης και τη στοχοθεσία μας. Ομοίως, αναφορικά με τις αρετές ο φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι η απόλυτη ευθύνη αφορά στο υποκείμενο που δεν δεσμεύεται και επομένως είναι εύλογη η πλήρης έλλειψη αγνοίας της κατάστασης ή αλλιώς η απόλυτη γνώση της. Πρβλ. τη θέση του Alasdair MacIntyre (*Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, σ. 243) ότι τα άτομα δρουν ορθώς μόνον εάν και όταν ενεργούν για να ικανοποιήσουν αποκλειστικά τις επιθυμίες, τα αντικείμενα των οποίων έχουν βάσιμους λόγους να επιθυμούν· μόνον τα άτομα που είναι λογικά και μπορούν να συλλογίζονται πρακτικά δρουν ορθώς. Όσοι είναι διατεθειμένοι να λειτουργούν ενάρετα, κατευθύνουν τις πράξεις τους προς την επίτευξη του τελικού στόχου τους.

⁶⁵⁸Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, σ. 124.

συμφιλίωσή τους υπό τη σκέπη του αληθούς. Παράλληλα με το κριτήριο της απόλυτης γνώσης ως κριτηρίου θεμελίωσης της ηθικής καθεαυτής, η συνειδητότητα της εξάρτησης από τον άλλο, ενισχύει τις εγκάρσιες δια-ταυτίσεις που καθιστούν ασαφή τα όρια του εγώ και του μη-εγώ.

2. Misericordia

Ο MacIntyre θεωρεί ότι οι άνθρωποι είναι ίσοι και ικανοί για αλληλοβοήθεια, λόγω της αλληλοεξάρτησής τους, η οποία λειτουργεί ως οντολογικό χαρακτηριστικό. Ορθώς αντιλαμβάνεται ότι η αλληλοβοήθεια δεν είναι ένα απλό συναίσθημα, διότι σε μία τέτοια περίπτωση θα ήταν «ηθική αποτυχία». Ο MacIntyre εντοπίζει στον Ακυνάτη την παραδοχή ότι η *misericordia important dolorem de miseria aliena*, ότι δηλαδή η έννοια περιλαμβάνει τη λύπη ως προς τη δυστυχία του άλλου, αλλά ο ορισμός δεν περιορίζεται στο συναίσθημα· αφορά και μία κίνηση της ορθολογικής βούλησης, ερμηνεία που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι είναι γνωστικά δομημένη σε πεποιθήσεις σχετικές με το κακό και τα αίτια της δυσφορίας, η βίωση των οποίων οδηγεί στην απόφαση για δράση. Η *misericordia*, επομένως, θεωρείται αρετή διότι καθορίζεται από τον λόγο. Πράγματι, η επιθυμία για εκδήλωση ευσπλαχνίας δεν αφορά το άτομο, αλλά απευθύνεται προς τα πρόσωπα πέραν του εαυτού. Η αποκλειστική επιθυμία για ευσπλαχνία όμως προς τον συνάνθρωπο δεν σημαίνει ότι και ο συνάνθρωπος είναι πράγματι ευτυχισμένος διότι η επιθυμία δεν συμβαδίζει απαραίτητα με την πραγματικότητα. Ό,τι λείπει είναι η πραγματική γνώση της κατάστασης, η πληρότητά της οποίας σχετίζεται με το σύνολο της πραγματικότητας. Η ιδανική συνθήκη θα ήταν η ευτυχία του συνανθρώπου ανεξάρτητα από το συναίσθημα της ευσπλαχνίας που μπορεί να αναπτύσσεται από τους γύρω του. Η ευσπλαχνία ως συναίσθημα, επομένως, δεν αποτελεί γνώρισμα της ηθικής καθεαυτής.

Στην περίπτωση της *misericordia* όμως θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι είναι κοσμική αρετή διότι ο Θεός αδυνατεί να υποφέρει. Αν ο Θεός προέβαινε σε μία ένωση με τον άνθρωπο μέσω της αγάπης, τότε θα καθίστατο δυνατό το δικό μας πάθος να υιοθετηθεί από τη Δική του Συμπόνοια. Κατά βάση, ο MacIntyre με ορθό τρόπο αναφέρεται στην αρετή ως κοσμική⁶⁵⁹.

⁶⁵⁹ Σύμφωνα με τον MacIntyre, το έλεος (mercy) συμπεριλαμβάνεται στις αρετές. Βλ. σχετικά Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, σ. 124.

Άλλο ένα γνώρισμα της εν λόγω αρετής είναι η σχέση του ανθρώπου με τον άλλον που υποφέρει. Μιλούμε για ομοιότητα ή ταύτιση ανάμεσα στα δύο πρόσωπα; Για τον Ακυνάτη, η ομοιότητα μεταξύ δύο προσώπων αφορά στους ανθρώπους που φοβούνται να μην πάθουν κάτι παρόμοιο. Σε αυτή τη σχέση κυρίαρχος είναι ο φόβος. Ο Ακυνάτης όμως συσχετίζει τη *misericordia* με την αγάπη. Όποιος αγαπά κατανοεί τον άλλον ως έτερο εαυτό, αντιμετωπίζει τον πόνο του άλλου ως δικό του πόνο. Μέσω της αγάπης λαμβάνει χώρα η ταύτιση φιλώντος και φιλούμενου. Δεν υπάρχει ο φόβος μήπως υποφέρει το ίδιο, αφού ήδη το παθαίνει μέσω της ταύτισης στη βάση της αγάπης. Συμπερασματικά, το συναισθηματικό πάθος συναρτάται με την κίνηση της βούλησης, την οποία υλοποιεί η αγάπη που ενώνει τους δύο φίλους. Ο Ακυνάτης καταφάσκει την αριστοτελική έννοια της φιλίας και υποστηρίζει ότι δεν νοείται φιλία εάν απουσιάζει η ενσυναίσθηση για τον πόνο του άλλου. Επομένως, το πάθος είναι στην ουσία συμπόνοια, επειδή η κίνηση της βούλησης προκρίνεται από την αγάπη και τον λόγο. Η βούληση μέσω της αγάπης, ενημερωμένη από τον λόγο, μεταμορφώνει το πάθος σε συμπόνοια. Η αγάπη προηγείται της συμπόνοιας⁶⁶⁰.

Θα μπορούσε η *misericordia* να συσχετιστεί με την απόλυτη σύλληψη της πραγματικότητας; Σε αυτή την περίπτωση, κάθε επιμέρους επιθυμία ή βίωμα προσλαμβάνεται ως σύνολο. Η έννοια της ταύτισης στη *misericordia* παρουσιάζει ομοιότητες με το κριτήριο της απόλυτης σύλληψης της πραγματικότητας, υπό την έννοια ότι και στις δύο περιπτώσεις γίνεται λόγος για ταύτιση με τα πραγματικά συμφέροντα του άλλου. Η ταύτιση συντελεί στη διάκριση της πραγματικής επιθυμίας. Εάν υπήρχε η δυνατότητα της απόλυτης γνώσης της πραγματικότητας και το άτομο είχε την αρετή της *misericordia* μέσω του λόγου και της αγάπης, θα εξέλειπε η αδιαφορία προς τον άλλον και γενικότερα οι μη επιθυμητές πράξεις. Η γνώση και η ενσυναίσθηση είναι επομένως το αποτέλεσμα της απόλυτης σύλληψης της πραγματικότητας, κριτήριο που αξιοποιείται για την κατανόηση της έννοιας της ηθικής (*morality*) ως καθεαυτής που ορίζεται ως επιθυμία για συμφιλίωση όλων των συστημάτων επιθυμίας. Η ηθική ως άριστη πράξη προκύπτει από αναγκαίες αλήθειες που ορίζουν τις επιθυμίες του καθενός ως αληθείς: «η επιθυμία μου είναι ορθή όταν έχω την πλήρη γνώση της πραγματικότητας. Αν πρόκειται να κάνω αυτό που πραγματικά επιθυμώ, τότε θα πρέπει να κάνω αυτό που θα ήθελα, αν είχα την πλήρη

⁶⁶⁰ John O'Callaghan, "Misericordia in Aquinas: A Test Case for Theological and Natural Virtues", *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* 33 (2013), 9-54.

γνώση της πραγματικότητας σε ό,τι αν έκανα, συμπεριλαμβανομένης της πλήρους γνώσης για τον τρόπο που είναι διαμορφωμένος ο καθένας που επηρεάζεται από τις πράξεις μου»⁶⁶¹. Με τις συγκεκριμένες όψεις υποκειμενοποίησης αναγνωρίζεται η ανεξαρτησία στη βάση μιας δια-ταύτισης και δη δι-εξάρτησης. Η αρετή σε αυτό το πλαίσιο συλλογικής διά-δρασης χαρακτηρίζεται από τη διεξάρτηση (dependence στον MacIntyre) και την έγνοια (misericordia ως αγάπη) στον Ακυνάτη. Η πλήρωση ως αλήθεια της εξάρτησης ορίζεται ως «γίνεσθαι» που βλέπει υποκείμενα ολοκληρωμένα, ακριβώς επειδή έχουν συνειδητοποιήσει ότι εξαρτώνται από τον διπλανό.

Η κατασκευή από το υποκείμενο μιας ψευδούς αφήγησης για τον εαυτό είναι πάντοτε πιθανή. Αυτό συμβαίνει όταν δεν αναγνωρίζεται η διεξάρτηση, δια μέσου της οποίας καθίσταται εφικτή η ολοκλήρωση ως γίνεσθαι, διαδικασία που αναδεικνύει τη βούληση να αποδεχτεί το υποκείμενο την εσωτερική του αμφιθυμία.

3. Η αναγνώριση της πολιτικής

Η αναζήτηση της αλήθειας ως ανταπόκρισης, συμβαδίζει με τις πιθανές ασυνέπειες των πρακτικών του συστήματος. Τα συμβάντα πολιτισμικής αποτυχίας καταδεικνύουν μία εσωτερική ασυνέπεια στη συγκεκριμένη παράδοση⁶⁶². Η αποβλεπτικότητα της αλήθειας επιτρέπει τη συλλογική αναζήτηση των σημείων όπου η συνοχή διαρρηγνύεται. Το άτομο αναπτύσσει την ηθική υποχρέωση απέναντι στο συλλογικό, διότι του εξασφαλίζει εμπιστοσύνη ότι στην περίπτωση που μελλοντικά διαπιστωθεί έλλειψη συνοχής, θα ενεργοποιηθούν τα συλλογικά ορθολογικά όπλα της κοινότητας για να αντιμετωπιστούν οι όποιες ασυνέπειες⁶⁶³. Σύμφωνα με τον MacIntyre, «η καλή ζωή για τον άνθρωπο είναι η ζωή που αναλώνεται στην αναζήτηση της καλής ζωής για τον άνθρωπο»⁶⁶⁴.

Οι ηθικοί δεσμοί προκύπτουν από το γεγονός ότι το υποκείμενο ανήκει στην κοινότητα που αναζητά το ανθρώπινο αγαθό. Μόνο από τους άλλους μπορεί κάποιος

⁶⁶¹ Arnold Zuboff, "Morality as What One Really Desires", *Midwest Studies in Philosophy* 20 (1995), 142-164.

⁶⁶² Alasdair MacIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science". *The Monist*, 60(4), 1977, σ. 465, Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, σσ. 361-366

⁶⁶³ Alasdair MacIntyre, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, *The Monist* 60, 1977, 4, σ. 465.

⁶⁶⁴ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σ. 219.

να μάθει, σε ένα πλαίσιο ενάρετων πρακτικών, το οποίο διευκολύνει την έρευνα της αλήθειας και του αγαθού. Το δρων υποκείμενο αντιμετωπίζει τις ενάρετες πρακτικές, όχι αποκλειστικά ως κανόνες αλλά τις βιώνει επιπρόσθετα, ως βελτιωτικές του εαυτού μέσω της διεξάρτησης από τον διπλανό. Όπως διατείνεται ο MacIntyre, υπάρχουν προϋποθέσεις ενός είδους ορθολογικής συνομιλίας, στην οποία κανείς δεν χρειάζεται να φοβάται ότι θα καταστεί θύμα εκμετάλλευσης από άλλους⁶⁶⁵.

Αρετές που καθορίζουν συμπεριφορές, όπως η εντιμότητα, το θάρρος, το δίκαιο, η υπομονή, η καλοσύνη, ενισχύουν την εμπιστοσύνη και την ασφάλεια στους ανθρώπους, ώστε να μαθαίνουν και να βελτιώνονται από τους συνανθρώπους τους. Σε αντίθεση, με την ανυπαρξία τέτοιων αρετών, ενισχύεται ο οπορτουνισμός μαζί με τον φόβο και την ανασφάλεια και εκλείπει η δυνατότητα βελτίωσης μέσα από διαδικασίες αμοιβαίας μάθησης. Αυτή η μακινταριανή πρόταση, υπερβαίνει και τα όρια μίας κοινοτικής παράδοσης, διότι η δυνατότητα να μάθει κανείς και να γίνει καλύτερος επιτυγχάνεται μέσω της συνδιαλλαγής και με άλλες παραδόσεις και αφορά όλους τους ανθρώπους⁶⁶⁶. Ο MacIntyre αναγνωρίζει την αξία της συνεργασίας ως πολιτικής αναγνώρισης⁶⁶⁷ “political recognition”, επισημαίνοντας την πρακτική του μη αποκλεισμού του άλλου. Αυτός ο γενικός κανόνας⁶⁶⁸ συγκεκριμενοποιεί τη συνεργασία, ώστε να μαθαίνει ο ένας από τον άλλον για τις ποικίλες έννοιες του αγαθού και να μπορεί να υπερβεί τους δικούς του ορισμούς περί αγαθού που κατά προτεραιότητα του προσφέρει η παράδοση την οποία ακολουθεί.

Επιπλέον, ο MacIntyre οφείλει να αντιμετωπίσει την κριτική ότι η πολιτική πρακτική σύμφωνα με τη θεωρία του είναι δευτερεύουσα πρακτική διότι έπεται της καθημερινής ζωής⁶⁶⁹. Κατά συνέπεια, προκύπτει το ερώτημα πώς μπορούν τα υποκείμενα να έρθουν σε επαφή με αυτή την αρετή, όταν δεν είναι πρωτογενής και άρα δεν γνωρίζουν το περιεχόμενό της ως πρακτική. Λύση στην εν λόγω αντίφαση, θα αποτελούσε η μετουσίωση του καθημερινού σε άσκηση πολιτικής πρακτικής. Καθημερινός τόπος όπου μπορεί να υλοποιηθεί κάτι τέτοιο είναι η εργασία.

⁶⁶⁵ Alasdair MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994, σ.184.

⁶⁶⁶ *Αυτόθι*.

⁶⁶⁷ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth, 1999, σ.141.

⁶⁶⁸ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994, σ.184.

⁶⁶⁹ Ahmad Reza Fattah, *Pragmatist Possibilities for Alasdair MacIntyre's Philosophy*, σσ. 170-172.

Βέβαια, ο MacIntyre απορρίπτει τη δυνατότητα στις επιχειρήσεις να δρουν μέσα σε ένα συλλογικό πλαίσιο ορίζοντας ένα κοινό καλό ως τελικό σκοπό. Για τη συμβατότητα της σκέψης του με τον τρόπο λειτουργίας των επιχειρήσεων έχουν αναπτυχθεί σχετικές θεωρίες⁶⁷⁰ σύμφωνα με τις οποίες, οι managers ενδιαφέρονται για την επιχείρηση, για τον υπάλληλο και τον εργαζόμενο θέτοντας κοινούς στόχους για όλους. Οι δράσεις της εταιρείας αποτελούν πρακτικές, σύμφωνα και με τον ορισμό του MacIntyre, οι οποίες ικανοποιούνται εσωτερικά με την ανάπτυξη, παραδείγματος χάριν, αρετών όπως είναι η αλληλεγγύη, η αλληλοβοήθεια ή η συνεργασία, αλλά και εξωτερικά, όπως είναι η αύξηση του κέρδους.

Μία σύγχρονη αριστοτελική πρόταση για την καλλιέργεια της συμμετοχής στην πράξη

Για την αποφυγή της παράδοξης ταύτισης της κριτικής του Alasdair MacIntyre απέναντι στη σύγχρονη οργάνωση των επιχειρήσεων και τον κυρίαρχο τρόπο οργάνωσης των καπιταλιστικών εταιρειών θα μπορούσαμε να στραφούμε στον Αριστοτέλη για την κατανόηση της πιθανής δυσλειτουργίας στην σύγχρονη οργάνωση των επιχειρήσεων. Αφετηριακά, προς τη συγκεκριμένη ερμηνευτική κατεύθυνση παρουσιάζει ενδιαφέρον ο αριστοτελικός ορισμός για τον δούλο, ο οποίος χρησιμοποιείται ως εργαλείο από έναν ιδιοκτήτη και ταυτίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο με ένα άψυχο εργαλείο, όπως το φτυάρι. Του λείπουν δηλαδή δυνατότητες που μπορεί να αναπτύξει ο άνθρωπος, όπως δηλαδή η σωφροσύνη, η σύνεση διαπιστώνεται ότι υπάρχει μέχρι και σήμερα και αντανakλάται στο τρόπο που αντιμετωπίζει η σημερινή κοινωνία τον εργαζόμενο. Ακολουθώντας το σκεπτικό του David Ellerman, διαπιστώνουμε ότι ο εργαζόμενος έχει εργαλειοποιηθεί⁶⁷¹. Οι εργαζόμενοι ενοικιάζονται από μία επιχείρηση, χρησιμοποιούνται για μία συγκεκριμένη χρονική περίοδο εκτελώντας συγκεκριμένες εργασίες χωρίς να απαιτείται η ανάπτυξη ιδιαίτερων πνευματικών λειτουργιών. Στις σύγχρονες δηλαδή καπιταλιστικές επιχειρήσεις το πρόβλημα είναι η υποβάθμιση των ανθρώπων σε εργαλεία. Η συγκεκριμένη επιχειρηματολογία ίσως ενίσχυε και την επιχειρηματολογία του MacIntyre απέναντι σε οποιαδήποτε ερμηνευτική απόπειρα συσχέτισης της θεωρίας

⁶⁷⁰ Geoff Moore, "Corporate Moral Agency: Review and Implications", *Journal of Business Ethics* 21/4, 329-343.

⁶⁷¹ David Ellerman, "On the Renting of Persons: The Neo-Abolitionist Case Against Today's Peculiar Institution", *Economic Thought* 1 (2015), 1-20.

του με την κυρίαρχη αντίληψη για την οργάνωση των επιχειρήσεων. Κατά συνέπεια, στο πλαίσιο του αριστοτελισμού, ο MacIntyre θα μπορούσε να προτείνει ισότητα και μέσα στις επιχειρήσεις, όπου είναι δυνατόν να δημιουργηθεί και να υπάρξει μία οικονομική δημοκρατία. Η συνηθισμένη κατάσταση είναι τα μέλη της επιχείρησης, όπως οι managers, να είναι κυρίαρχοι, να αποφασίζουν για το μέλλον των επιχειρήσεων και να αντιμετωπίζουν τους εργαζόμενους ως υποχείρια, χωρίς τη δυνατότητα συμμετοχής τους στη λήψη των αποφάσεων. Η εναλλακτική πρότασή μας θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ριζοσπαστική, καθώς θα αναγνώριζε σε όλους το δικαίωμα της συνύπαρξης με όρους ισότητας και ισότιμης συμμετοχής στη λήψη αποφάσεων. Μία τέτοια αλλαγή θα λειτουργούσε μετασχηματιστικά για τις πρακτικές της επιχείρησης και θα συνέβαλλε στην ανάπτυξη δημοκρατικών αρχών εντός της, αλλά και με θετικές προεκτάσεις στην ευρύτερη ιδεολογία μιας κοινωνίας, ώστε να υπάρχει πρόσθετο όφελος στην τοπική κοινωνία, καθώς οι αποφάσεις που θα λαμβάνονται από τους συγκεκριμένους ανθρώπους σχετίζονται με τους ίδιους ανθρώπους που έχουν οικογένειες και λειτουργούν μέσα στην τοπική κοινότητα. Μία επιχείρηση επομένως δύσκολα θα εγκατέλειπε την έδρα της, αφού θα δούλευε για τα συμφέροντα των ιδίων των εργαζομένων και των οικογενειών τους και επιπλέον θα δημιουργούσε ισχυρότερες οικολογικές ανησυχίες για την περιοχή, ώστε οι αποφάσεις να είναι πιο ειλικρινείς, χωρίς διάκριση ατομικών και συλλογικών συμφερόντων, με αποτέλεσμα τη μετουσίωση κάθε ατομικού ενδιαφέροντος σε ενδιαφέρον για το κοινό καλό. Παράδειγμα τέτοιων επιχειρήσεων αποτελούν το Monragon, τα κινέζικα TVEs (township-village enterprises), το γιαπωνέζικο μοντέλο επιχείρησης όπως και οι γερμανικές Mitbestimmung⁶⁷². Το γερμανικό μοντέλο Mitbestimmung ενσαρκώνει την αριστοτελική "κοινωνία μερών" καθώς μετατρέπει την επιχείρηση από μια απλή ιεραρχική δομή σε μια πολιτική κοινότητα, όπου η διοίκηση και οι εργαζόμενοι αναγνωρίζονται ως διακριτά αλλά οργανικά συνδεδεμένα μέρη που συνεργάζονται στη λήψη αποφάσεων για το κοινό καλό του οργανισμού. Ομοίως, ο συνεταιρισμός Mondragon αποτελεί μια έμπρακτη εφαρμογή της "κοινωνίας μερών", λειτουργώντας ως μια ομοσπονδία αυτόνομων μονάδων (των επί μέρους συνεταιρισμών) που διατηρούν την αυτοτέλειά τους, ενώ ταυτόχρονα δεσμεύονται σε έναν κοινό σκοπό

⁶⁷²David Ellerman, "Property and Contract in Economics: The Case for Economic Democracy", 1992, σσ. 21-25, 45-48, 66-69.

κοινωνικής και οικονομικής ευημερίας, προωθώντας τη συμμετοχή του κάθε μέλους-μέρους στη ζωή του συλλογικού συνόλου.

Η συλλογική συνείδηση και συμπεριφορά μόνο όταν γίνεται βίωμα μπορεί να αναπτυχθεί, ιδιαίτερα σε εργασιακούς χώρους όπου το άτομο απασχολείται επί μακρόν. Στην επιχείρηση, ως κοινότητα, για παράδειγμα, καλλιεργείται μια οργανωσιακή κουλτούρα που συναρτάται με την ανάληψη ευθύνης σε επίπεδο εργασίας αλλά και κοινότητας για την ικανοποίηση μακροπρόθεσμων στόχων, με αποτέλεσμα το άτομο να γίνεται υπεύθυνο για τις πράξεις του είτε πρόκειται για ορθές επιλογές είτε λανθασμένες. Κατ'αυτόν τον τρόπο αναπτύσσονται και οι ανθρώπινες αρετές και με την κατάκτηση της συλλογικής συνείδησης το ενδιαφέρον στρέφεται από το ατομικό στο ευρύτερο κοινωνικό.

Μία πρόταση περί οικονομικής δημοκρατίας στις επιχειρήσεις, ίσως ο MacIntyre την αντιλαμβάνεται ως άλλη μία καπιταλιστική εναλλακτική. Αν όμως κριθεί ορθό ότι το βασικό στοιχείο του καπιταλισμού είναι η ενοικίαση του εργαζομένου ως εργαλείου, τότε η πρόταση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αντικαπιταλιστική. Αν όλοι οι εργαζόμενοι κατανοήσουν ότι τα αποτελέσματα της εργασίας τους πρέπει να είναι δικά τους, τότε γίνεται λόγος για μία εναλλακτική οργάνωση των επιχειρήσεων απέναντι στην κυρίαρχη καπιταλιστική έννοια της ιδιοκτησίας.

Το ζήτημα δεν είναι η επιλογή ανάμεσα στην Αθήνα και τη Σπάρτη, δηλαδή ανάμεσα σε δύο μοντέλα, ιδιωτικό και κρατικό, που εργαλειοποιούν τους ανθρώπους, αλλά η ανάγκη για αντιπρόταση ενός μοντέλου αυτοπροσδιορισμού μέσα από συλλογικές διαδικασίες απόφασης, στοιχεία που ιχνεύονται στη σκέψη του MacIntyre. Ο φιλόσοφος αφενός αναγνωρίζει ότι οι *managers* μπορούν να λειτουργήσουν συμβουλευτικά ως μέντορες απέναντι στους άλλους εργάτες⁶⁷³, αφετέρου παραδέχεται ότι οι εργάτες, σε αντίθεση με μία επαναλαμβανόμενη μονότονη εργασία, μπορούν ενταχθούν σε ένα πλαίσιο συμμετοχής, διαβούλευσης και λήψης αποφάσεων στη βάση ενός κοινού καλού⁶⁷⁴. Μέσω αυτής της διαδικασίας, αναπτύσσουν τη στρατηγική τους,

⁶⁷³ Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, σ. 132.

⁶⁷⁴ Βλ. Caleb Bernacchio and Robert Couch, "The Virtue of Participatory Governance: A MacIntyrean Alternative to Shareholder Maximization, *Business Ethics: A European Review* 24/2 (2015), 130-143, σ. 130.

θέτουν έναν κοινό στόχο που συναρτάται με το κοινό καλό, αποκτούν αυτονομία και βελτιώνονται ως προς τα εσωτερικά κριτήρια της διαδικασίας⁶⁷⁵.

Κριτική αποτίμηση θεωριών Οι ρίζες της σύγχρονης πολιτικής ιδέας

Οι πολιτικές καταβολές των σύγχρονων δημοκρατικών πολιτευμάτων φαίνεται ότι προέρχονται από ένα ευρύ φάσμα των πολιτικών ιδεών του Κικέρωνα και του Machiavelli και όχι από τον Αριστοτέλη. Σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, στα έργα του Machiavelli *Ο Ηγεμόνας* (κεφ. 15-18) και *στους Λόγους περί της Πρώτης Δεκαετίας του Τίτου Λίβιου* (βιβλία Ι.2-6) η πολιτική παρουσιάζεται ως αυτοτελές πεδίο, ανεξάρτητο από ηθικές ή θεϊκές προϋποθέσεις. Το πολιτικό σώμα (*stato*) δεν προέρχεται πλέον από θεϊκή χάρη ή φυσική τάξη, αλλά αποτελεί ανθρώπινο κατασκευάσμα καθοδηγούμενο από πρακτική αναγκαιότητα. Όπως σημειώνει ο Quentin Skinner στο *The Foundations of Modern Political Thought*, αυτή η μετατόπιση απελευθερώνει την πολιτική από μεταφυσικούς περιορισμούς, επιτρέποντας μια ρεαλιστική προσέγγιση⁶⁷⁶.

Στα έργα του Machiavelli, το *stato* μεταμορφώνεται από απλή κατάσταση σε θεμελιώδη πολιτική δομή που εξασφαλίζει τάξη, επιβάλλει υπακοή και διαρκεί πέρα από τη ζωή ενός ηγεμόνα. Στο κεφάλαιο 17 του *Ηγεμόνα*, η σταθερότητα αναδεικνύεται ως υπέρτατο πολιτικό αγαθό, και η νομιμοποίηση βασίζεται πλέον στην αποτελεσματικότητα και όχι στη θεϊκή κύρωση. Η ανθρώπινη φύση απεικονίζεται ως φιλόδοξη και εγωιστική, γεγονός που καθιστά αναγκαία την ύπαρξη θεσμών, καταναγκασμού και στρατηγικής διαχείρισης της αναγκαιότητας, όπως εξηγείται στους *Λόγους* Ι.4.

Η ουσία της μακιαβελικής θεώρησης εντοπίζεται στη διαλεκτική σχέση μεταξύ *virtù* και *fortuna*. Η *fortuna* αντιπροσωπεύει απρόβλεπτες δυνάμεις και ιστορικές συγκυρίες, ενώ η *virtù* επαναπροσδιορίζεται ως ενεργητική ικανότητα δράσης, τόλμης και προσαρμογής (κεφάλαιο 25, *Ο Ηγεμόνας*). Η πολιτική ανωτερότητα χαρακτηρίζεται

⁶⁷⁵ Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, σσ. 170-171.

⁶⁷⁶ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 2: The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, σσ. 9-13, 59-64, 70-71, 77-79, 95-98.

όσους διαμορφώνουν την αναγκαιότητα με ευφυΐα και αποφασιστικότητα, και το stato γίνεται η διαρκής έκφραση αυτής της ικανότητας.

Στους *Λόγους* (βιβλία I.4-6), το stato εξελίσσεται από προσωπική κατοχή σε συλλογικό εγχείρημα ελεύθερου λαού. Το ρωμαϊκό καθεστώς παρουσιάζεται ως πρότυπο διαρκούς πολιτικού μετασχηματισμού, όπου η σύγκρουση μεταξύ ευγενών και πληβείων οδηγεί σε ανανέωση, όχι καταστροφή. Η ελευθερία προκύπτει όχι από αρμονία αλλά από ελεγχόμενη πάλη μέσα από νόμους και θεσμούς, μετατρέποντας τις ανταγωνιστικές φιλοδοξίες σε συλλογική δύναμη.

Ο Machiavelli θέτει τις βάσεις για τη νεωτερική έννοια της κυριαρχίας, αποσυνδέοντας τη νομιμοποίηση από ηθικούς ή θεϊκούς νόμους. Ο Bodin (*The Six Books of the Commonwealth*, I.8) και ο Hobbes (*Leviathan*, κεφάλαιο 13) θεωρούν το κράτος ενιαία, απρόσωπη εξουσία, ενώ το stato αρχίζει να λειτουργεί ανεξάρτητα από τον ηγεμόνα (κεφάλαιο 9, *Ο Ηγεμόνας*).

Αν από τον Machiavelli προέρχεται η ρεαλιστική διαχείριση της σύγκρουσης και η ουδετερότητα του κράτους απέναντι σε απόλυτα αγαθά, από τον Κικέρωνα προέρχεται η αντίληψη της *res publica* ως κοινής υπόθεσης (*De Re Publica*) και του νόμου ως θεμέλιου της πολιτικής τάξης (*De Legibus*). Στο *De Re Publica* ορίζει τη *res publica* ως κοινή υπόθεση των πολιτών, δηλαδή ως κοινότητα βασισμένη στο δίκαιο και στην επιδίωξη του κοινού αγαθού⁶⁷⁷. Για τον Κικέρωνα, το κράτος δεν είναι ιδιοκτησία των αρχόντων, αλλά κοινωνικό συμβόλαιο που στηρίζεται στη συμμετοχή και την κοινή λογική των πολιτών. Στο *De Legibus* αναπτύσσει περαιτέρω την ιδέα του νόμου (*lex*) ως θεμέλιου της πολιτικής τάξης· ο νόμος δεν είναι απλώς θεσμικό εργαλείο, αλλά αντανάκλαση της φυσικής και ορθολογικής τάξης που υπαγορεύεται από τον λόγο και τη φύση⁶⁷⁸. Η φράση *salus populi suprema lex esto* («η ευημερία του λαού ας είναι ο ύψιστος νόμος») συμπυκνώνει το κικερώνειο ιδεώδες της πολιτείας ως ηθικής κοινότητας⁶⁷⁹.

Ο Κικέρων δεν θεωρεί ότι η πολιτική είναι πρωτίστως εκμάθηση αρετής, αλλά μία νομικο-θεσμική κοινότητα που θεμελιώνεται στον νόμο και τη δικαιοσύνη. Η *res publica* δεν είναι χώρος ηθικής τελείωσης, αλλά κοινή υπόθεση των πολιτών που ρυθμίζεται μέσω κανόνων δικαίου και αμοιβαίων υποχρεώσεων⁶⁸⁰. Ο σκοπός της είναι

⁶⁷⁷ Cicero, *De Re Publica*, I.39-41.

⁶⁷⁸ Cicero, *De Legibus*, I.18-23.

⁶⁷⁹ *Ο.π.*, III.8.

⁶⁸⁰ Cicero, *De Re Publica*, I.39-41.

η σταθερότητα και η δικαιοσύνη, όχι απαραίτητα η αρετή ως υπέρτατο αγαθό. Έτσι, ενώ ο Αριστοτέλης προτάσσει την ηθική διάσταση της πολιτικής (η πολιτική ως πραγμάτωση του αγαθού ανθρώπου), ο Κικέρων εισάγει μια πιο νομική και καθολική θεώρηση, ότι η πολιτεία δεν έχει μόνο ηθικό, αλλά και δικαιοσύνη χαρακτήρα. Ο πολίτης είναι πρωτίστως φορέας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, όχι απλώς υποκείμενο ηθικής καλλιέργειας. Με άλλα λόγια, ο Κικέρων μετασχηματίζει την αρχαιοελληνική έννοια της πολιτικής σε ρωμαϊκό ρεπουμπλικανισμό: από ηθική κοινότητα αρετής, σε κοινότητα δικαιοσύνης και νόμου.

Η αριστοτελική αντιπρόταση

Στην αριστοτελική σκέψη, η συμμετοχή δεν είναι απλώς διαδικαστική, αλλά συνιστά θεμελιώδη τρόπο ύπαρξης του πολίτη εντός της πολιτικής κοινότητας. Ως ενεργός πολίτης, ο άνθρωπος εξελίσσεται μέσω της συλλογικής δράσης, ενώ ταυτόχρονα διαμορφώνει και κατακτά αρετές, όπως η φρόνηση και η ανοχή. Η ευδαιμονία είναι το υπέρτατο αγαθό που επιτυγχάνεται μέσα από την άσκηση των αρετών σε συλλογική ζωή. Υπογραμμίζει την ανάπτυξη της ηθικής και πολιτικής ικανότητας των πολιτών, όχι την αθροιστική ικανοποίηση ατομικών επιθυμιών. Το αριστοτελικό τέλος λειτουργεί ως κανονιστική κατεύθυνση που δίνει νόημα στις πολιτικές πράξεις. Υπό αυτή την προοπτική, οι θεσμοί και οι αποφάσεις αξιολογούνται με βάση την συμβατότητά τους με την πραγματοποίηση του κοινού σκοπού και όχι μόνο με την αποτελεσματικότητα. Το κοινό αγαθό υπερβαίνει τα ατομικά συμφέροντα και παρέχει το πλαίσιο για την αξιολόγηση της πολιτικής δράσης. Απαιτεί σαφείς θεσμικές αναγνωρίσεις, μηχανισμούς συμμετοχής και εκπαιδευτικές πρακτικές που διαμορφώνουν πολίτες ικανούς να κινηθούν προς τη συλλογική ευημερία.

Στο πρώτο μέρος της διδακτορικής διατριβής, υποστηρίχθηκε ότι στην αριστοτελική σκέψη ενυπάρχουν στοιχεία επιστημικής διαδικασίας ως προς τη λήψη αποφάσεων. Σε σχέση με την τελευταία μας πρόταση στο κεφάλαιο του MacIntyre, μπορούμε να συναγάγουμε ότι το αριστοτελικό έθος δύναται να υλοποιηθεί μέσα από την ενδυνάμωση των συμμετοχικών διαδικασιών στην εργασία. Η μετάβαση από το καθημερινό στο πολιτικό εντοπίζεται στον Αριστοτέλη όπως ήδη καταδείξαμε, αν ανακαλέσουμε το αναλογικό παράδειγμα του ικανού ανθρώπου σε έναν καθημερινό οικονομικό τομέα, του οποίου οι ικανότητες μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως εργαλεία στην πολιτική ζωή. Η καθημερινότητα στην εργασία προϋποθέτει την ενεργό

συμμετοχή και αναγκάζει τους ανθρώπους να σκέφτονται και να δρουν συλλογικά, υπολογίζοντας ταυτόχρονα και την κοινότητα στην οποία ανήκουν, ώστε οι συνεργατικές ικανότητες τους να ενδυναμώνονται διαρκώς και να μετασχηματίζονται προκειμένου οι πολίτες να βελτιώνονται κατά τη συμμετοχή τους σε πολιτικές διαδικασίες. Απέναντι στις απαιτητικές προκλήσεις της κοινωνικής πραγματικότητας η λύση δεν είναι η εύρεση μίας ορθής απάντησης (correctness theory), αλλά η εδραίωση μίας δίκαιης διαδικασίας (fair proceduralism), κατά την οποία θα προτείνεται η βέλτιστη εναλλακτική πρόταση. Υπό αυτό το πρίσμα, δημιουργείται μία δίκαιη δέσμευση για αποδοχή των προτάσεων του πρακτικά σοφού σε κάποιον τομέα. Η πολιτική ωριμότητα βασίζεται σε προϋποθέσεις που αναλύθηκαν στο πρώτο μέρος της διδακτορικής διατριβής.

Οι συγκεκριμένες προϋποθέσεις εξασφαλίζουν τον σεβασμό απέναντι στον πολίτη και τον εντάσσουν στις ευρύτερες πολιτικές συμμετοχικές διαδικασίες. Χρησιμοποιούμε τον όρο διαδικασίες, διότι δημιουργούνται κανονιστικότητες που κρίνουν την καλύτερη δυνατή πορεία προς τη λήψη μίας απόφασης. Η αυτό-επιβεβαίωση και νομιμοποίηση των συμμετοχικών διαδικασιών είναι εσωτερική, στον βαθμό που σέβονται τους πολίτες και επιτρέπουν τη συμμετοχή τους. Τα αριστοτελικά επιχειρήματα περί συμμετοχής των πολιτών δείχνουν ότι αναδύεται η αρχή –κριτήριο του ισότιμου υπολογισμού των πολιτών στην πολιτική συμμετοχή. Κατά συνέπεια, κάθε πολίτης κρίνεται ικανός να συμμετέχει στη λήψη αποφάσεων, εφόσον η συμμετοχική κανονιστική διαδικασία θα κρίνει αλλά και δύναται να διαμορφώσει την πολιτική του ωριμότητα. Η πολιτική συμμετοχή καλλιεργεί ηθικά και βελτιώνει τους πολίτες⁶⁸¹. Η σχέση πολίτη και πολιτικών διαδικασιών είναι αμφίδρομη. Ο πολίτης δεν διαμορφώνεται *ex nihilo*. Έχει μία ιστορία, ανήκει σε μία κοινωνική τάξη έχοντας συγκεκριμένες πεποιθήσεις για τα συμφέροντά του καθώς εισέρχεται στον πολιτικό στίβο. Από την άλλη, η πολιτική συμμετοχή δύναται να τον γαλουχήσει με τέτοιο τρόπο που να αναδιαμορφώσει τις πεποιθήσεις του μέσα από την αλληλεπίδραση των διαφορετικών συμφερόντων, αλλά και τις συλλογικές διαδικασίες που επιζητούν αποφάσεις στη βάση του κοινού συμφέροντος.

Ο Αριστοτέλης τονίζει τους κοινωνικούς δεσμούς που ενώνουν τους ανθρώπους και δημιουργούν σχέσεις εμπιστοσύνης. Πρέπει να εστιάσουμε στην ανοικοδόμηση των συναισθηματικών δεσμών ακόμη και αναφορικά με εκείνους με

⁶⁸¹ Daniela Cammack, “Aristotle on the Virtue of the Multitude”, σσ. 175-202.

τους οποίους διαφωνούμε. Μόνο τότε μπορεί να ακολουθήσει ορθολογική συζήτηση – και ίσως ακόμη και συμφωνία για τα γεγονότα.

Η σημασία για τη συμμετοχική πολιτική ενός υπόβαθρου ισχυρών συναισθηματικών δεσμών μεταξύ των πολιτών απασχόλησε τον Αριστοτέλη. Μια θεμελιώδης εικόνα της αριστοτελικής συμμετοχικής πρότασης για δημοκρατική συζήτηση λαμβάνει χώρα εντός μιας πολιτιστικής μήτρας. Αυτό σημαίνει ότι η επιδίωξη της γνώσης προϋποθέτει μια κοινότητα με ορισμένες ηθικές δεσμεύσεις και η καλλιέργεια αυτών των δεσμεύσεων αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της προόδου προς τη γνώση. Αυτή η επίγνωση συχνά παραβλέπεται. Είναι σύνηθες σήμερα, ακόμη και μεταξύ των σύγχρονων πραγματιστών όπως η Cheryl Misak, να δικαιολογεί τη δημοκρατία εν μέρει, με το επιχείρημα ότι η δημοκρατική διαβούλευση είναι ένας αποτελεσματικός δρόμος προς τη γνώση. Η δημοκρατία, διασφαλίζοντας συνθήκες ελεύθερης και ανοιχτής συζήτησης, λέγεται ότι δημιουργεί πεποιθήσεις που υποστηρίζονται περισσότερο από λόγους και στοιχεία. Βασικά, αυτή η γνωσιολογική αιτιολόγηση της δημοκρατίας εξαρτάται από την παρουσία όσων ο Putnam αναφέρει ως «ορθολογικές πεποιθήσεις για τα γεγονότα». Με άλλα λόγια, εξαρτάται από την ιδέα ότι ο ηθικός και πολιτικός προβληματισμός στοχεύει στην «αλήθεια ή στη διόρθωση των πραγμάτων, όπου το ‘σωστό’ δεν σημαίνει απλώς ‘σωστά στο πλαίσιο της συμμετοχής σε ομάδα’»⁶⁸², αλλά δέσμευση στην αλήθεια. Ανάλογοι επιστημικοί τρόποι αντιμετώπισης είναι αποτελεσματικοί. Η «κανονική» ορθολογική συζήτηση λαμβάνει χώρα σε έναν προϋπάρχοντα λογικο-ερμηνευτικό χώρο, όπου υπάρχει γενική συμφωνία σχετικά με τα γεγονότα και τα κριτήρια απόδειξής τους. Η ορθολογική πειθώ θέτει όλα τα ζητήματα σε ένα ενιαίο, ευρέως διαθέσιμο, οικείο πλαίσιο⁶⁸³. Τα «μοτίβα συμπερασμάτων», όπως τα ονομάζει ο Richard Rorty, στα οποία βασιζόμαστε για την ερμηνεία των γεγονότων, είναι σταθερά και ευρέως αποδεκτά ή επικυρωμένα. Υπό αυτές τις συνθήκες, η δημοκρατική διαβούλευση παρέχει τα εχέγγυα για τη συμφωνία και τη γνώση. Όταν όμως ανάλογες αφανείς συμφωνίες καταρρέουν, οι συνθήκες αντενδείκνυνται για την κανονικότητα της διαβουλευτικής διαδικασίας. Χωρίς κοινά πρότυπα αποδεικτικών στοιχείων και χωρίς κοινούς ερμηνευτικούς τρόπους, ο λογικός χώρος που καθιστά δυνατή την ορθολογική πειθώ είναι κατακερματισμένος και σε

⁶⁸²Cheryl Misak, *Truth, Politics, Morality. Pragmatism and Deliberation*. London: Routledge 2000, σσ. 140-155.

⁶⁸³Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, σσ. 94-95.

αταξία. Ο ορθολογικός προβληματισμός καταρρέει, καθώς τα άτομα και οι ομάδες καταφεύγουν σε αποσπασματικούς μηχανισμούς για την αναδιαμόρφωση των πεποιθήσεών τους. Οι επικλήσεις στην αλήθεια, την πραγματικότητα και τον ορθολογισμό αποδυναμώνονται απουσία συγκεκριμένων δεδομένων. Δεν είναι εφικτή η γνώση των πραγματικών γεγονότων διότι η συμφωνία των συμπολιτών δεν είναι αξιόπιστη ένδειξη αλήθειας. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οι απλές επικλήσεις στην αλήθεια ή στα γεγονότα είναι ανώφελες σε τέτοιες περιστάσεις. Η έμφαση του Αριστοτέλη στην καλλιέργεια πρακτικών στάσεων και αρετών, όπως η πολιτική φιλία, η ομόνοια, η πίστη, η φρόνηση και η επιείκεια, θεωρούμε ότι είναι ουσιώδης για τον σύγχρονο άνθρωπο.

Οι αριστοτελικές έννοιες της φρόνησης (πρακτική σοφία), της πολιτικής φιλίας, της ομόνοιας και της επιείκειας είναι διαχρονικές στη σύγχρονη συζήτηση περί πολιτικής συμμετοχής, ιδιαίτερα σε εποχές πόλωσης, κοινωνικής διάσπασης και κρίσης εμπιστοσύνης προς τους δημοκρατικούς θεσμούς⁶⁸⁴. Οι συγκεκριμένες έννοιες δύνανται να προσφέρουν ένα πλαίσιο για την κατανόηση και ενίσχυση της ενεργού συμμετοχής των πολιτών, της δίκαιης λήψης αποφάσεων και της κοινοτικής συνοχής. Η φρόνηση, ως πρακτική σοφία που επιτρέπει τη σωστή κρίση σε συγκεκριμένες πολιτικές καταστάσεις (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VI), αναδεικνύεται σήμερα ως κεντρική για τη διαβουλευτική δημοκρατία⁶⁸⁵, καθώς θα μπορούσε να συνδεθεί με την ικανότητα συλλογικής διαβούλευσης και προσαρμογής σε πολύπλοκες προκλήσεις, όπως η κλιματική αλλαγή ή η διαχείριση τεχνολογιών, ενισχύοντας την ενεργή συμμετοχή και μειώνοντας την αποχή⁶⁸⁶. Η πολιτική φιλία, ως δεσμός μεταξύ πολιτών για το κοινό καλό (*Πολιτικά*, III· *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, IX), ερμηνεύεται ως βάση αλληλεγγύης σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες⁶⁸⁷. Σύγχρονοι θεωρητικοί τη συνδέουν με τη μείωση του λαϊκισμού και την ενδυνάμωση της εμπιστοσύνης, θεωρώντας ότι ενθαρρύνει τη

⁶⁸⁴Paul W. Ludwig, *Rediscovering Political Friendship: Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, σσ. 1-22.

⁶⁸⁵Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Trans. C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing, 2014, VI.8.1141b23–1142a10.

⁶⁸⁶Sibyl A. Schwarzenbach, “On Civic Friendship”, *Ethics* 107/1 (1996), 97-128; Markus Lühr et al., “Nonpolitical Versus Political Participation: Longitudinal Associations with Mental Health”, *Social Indicators Research* 159 (2022), 715-735.

⁶⁸⁷Misung Jang, “Aristotle's Political Friendship (politike philia) as Solidarity”, in: S. West Gurley and Geoff Pfeifer (eds.), *Phenomenology and the Political*. London: Rowman & Littlefield, 2018, σσ. 157-170.

συμμετοχή σε κοινότητες και θεσμούς⁶⁸⁸. Η ομόνοια, ως συμφωνία σε βασικές αξίες για πολιτική σταθερότητα (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, IX), είναι επίκαιρη για την αντιμετώπιση της συναισθηματικής πόλωσης⁶⁸⁹. Θεωρείται εργαλείο για πολιτική ομοφροσύνη, προάγοντας διαβουλεύσεις και κοινωνική συνοχή σε πολωμένες δημοκρατίες⁶⁹⁰. Η επιείκεια, ως διόρθωση του νόμου σε ιδιαίτερες περιπτώσεις (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, V), εφαρμόζεται σήμερα σε ζητήματα δίκαιης συμμετοχής, όπως η αποκαταστατική δικαιοσύνη ή πολιτικές ισότητας για περιθωριοποιημένες ομάδες⁶⁹¹. Προτείνεται ως η αρετή του συμπονετικού δημοκρατικού πολίτη, που προάγει την ισότιμη συμμετοχή⁶⁹². Διαπιστώνεται λοιπόν, ότι αυτές οι έννοιες παραμένουν επίκαιρες, προσφέροντας θεωρητικά εργαλεία για την ενίσχυση της πολιτικής συμμετοχής και την αντιμετώπιση σύγχρονων προκλήσεων όπως η πόλωση και η ανισότητα⁶⁹³.

Η φιλόσοφος Tracy Llanera⁶⁹⁴ στην ανάλυσή της για το φαινόμενο του «ομαδικού εγωισμού» ισχυρίζεται ότι οι εγωιστές της ομάδας δεν είναι μόνον ανίδεοι και δογματικοί, αλλά «περήφανοι για την ομαδική τους ταυτότητα»⁶⁹⁵. Η αναζήτηση ορθολογικών επιχειρημάτων είναι αναποτελεσματική έναντι τέτοιων συμπεριφορών, οι οποίες υποστηρίζονται δυναμικά από συναισθηματικούς δεσμούς και εχθρότητες που βασίζονται στην ταυτότητα. Οι ψευδείς ειδήσεις και τα ιδιοτελή ψέματα αντιμετωπίζονται όχι με μία εμμενή στάση απέναντι στα γεγονότα, αλλά με τη θεμελίωση δεσμών αλληλεγγύης και εμπιστοσύνης. Η ανάλυση της Llanera αποκαλύπτει ότι «οι απογοητευμένοι εξτρεμιστές έχουν περισσότερες πιθανότητες για επιτυχή αναμόρφωση και κοινωνική επανένταξη όταν αντιμετωπίζονται με συμπόνια,

⁶⁸⁸ Paul W. Ludwig, *Rediscovering Political Friendship: Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality*, σσ. 2-5.

⁶⁸⁹ Cansu Hepçaglayan, "Political Friendship as Joint Commitment: Aristotle on Homonoia", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 68/10 (2024), 3643-3676.

⁶⁹⁰ Eleni Leontsini, "The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord", *Res Publica* 19/1 (2013), 21-35.

⁶⁹¹ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, V.10.1137b12–1137b27.

⁶⁹² Nicos Stavropoulos, "Aristotle on Equity, or Epieikeia", *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 35/2 (2018), 333-352.

⁶⁹³ Paul W. Ludwig, *Rediscovering Political Friendship*. New York: Cambridge University Press, 2019, σσ. 274-277 · Misum Jang, "Aristotle's Political Friendship (Politike Philia) as Solidarity", στο: Nuno M.M.S. Coelho and Liesbeth Huppel-Cluysenaer, *Aristotle on Emotions in Law and Politics*. Cham: Springer, 2018, 417-433.

⁶⁹⁴ Tracy Llanera, "Disavowing Hate: Group Egotism From Westboro to the Klan", *Journal of Philosophical Research* 44 (2019), 13-31.

⁶⁹⁵ *Ο.π.*, σ. 13.

ενσυναίσθηση και καλοσύνη»⁶⁹⁶. Το έργο του Αριστοτέλη προσφέρει τα γνωστικά και ηθικά εφόδια για την ενίσχυση της εμπιστοσύνης και του αισθήματος ευθύνης μεταξύ των πολιτών, δεδομένου ότι στη σύγχρονη πραγματικότητα διαπιστώνεται ότι έχουν ατονίσει τα χαρακτηριστικά που προσδίδουν την ιδιότητα του πολίτη, όπως η συζήτηση για το κοινό καλό. Η έμφαση είναι αναγκαίο να δοθεί στην ενίσχυση των ηθικών δεσμών, ώστε να προάγεται η συναίνεση και η γνώση που συνιστούν δυναμικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας, αλλά και στη βελτίωση των σχέσεων μεταξύ των πολιτών για την εύρυθμη λειτουργία των δημοκρατικών διαδικασιών.

Η πολιτική αντιπρόταση της Hannah Arendt

Η Hannah Arendt, με την κριτική της στο κρατικό μονοπώλιο συγκέντρωσης της πολιτικής εξουσίας, αποδέχεται ότι το σύγχρονο κρατικό μονοπώλιο εξουσίας εμποδίζει τις ευκαιρίες για τοπική αυτονομία. Με αφορμή το πρόβλημα Εβραίων και Παλαιστινίων προτείνει δημόσια συμβούλια μεταξύ των δύο λαών, πρόταση που συνάδει με την αντίληψή της για την έννοια του δημόσιου χώρου για την ταύτιση δηλαδή του δημόσιου χώρου με τον του *φαίνεσθαι*, των εμφανίσεων, των παραστάσεων (appearances). Ο χώρος του *φαίνεσθαι* συναρτάται με την άμεση επαφή κατά τη συμμετοχή στις δημόσιες διαβουλεύσεις και απεικονίζει τις διαδικασίες συμμετοχικής δημοκρατίας. Κατά μία διαφορετική ερμηνευτική προσέγγιση, ο κόσμος του *φαίνεσθαι* δεν σχετίζεται με την άμεση συμμετοχική αλληλεπίδραση αλλά περισσότερο αποτελεί μία μεταφορική πρόταση για την ανάδυση των ποικιλόμορφων ανθρωπίνων δυνατοτήτων. Επιπλέον, η φιλόσοφος εντοπίζει και εκθειάζει τα ουγγρικά συμβούλια των εργατών κατά την ουγγρική επανάσταση του 1956⁶⁹⁷. Βέβαια, η ίδια προβαίνοντας σε μία διάκριση ανάμεσα σε συμβούλια των εργατών για οικονομικά και πολιτικά, ζητήματα, δημιουργεί ερωτηματικά σε σχέση με το πόσο αυτή η αυστηρή διάκριση ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Από την αρεντιανή προσπάθεια αυτονόμησης της πολιτικής πράξης σηματοδοτείται και η απομάκρυνση από την αριστοτελική σκέψη, στην οποία διαπιστώνεται η συναρμογή και αλληλεπίδραση κοινωνικού και πολιτικού. Η Arendt θέτει το συμβάν στο επίκεντρο της πολιτικής όχι ως συμπλήρωμα,

⁶⁹⁶ Ο.π., σ. 14.

⁶⁹⁷ Margaret Canovan, "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought", *Political Theory* 6/1(1978), 5-26, σ. 19.

αλλά ως γέννηση του δημόσιου χώρου⁶⁹⁸. Η επανάσταση είναι συμβάν που διαμορφώνει τις συνθήκες για ελευθερία, η πράξη είναι αρχή που δεν προβλέπεται, οι θεσμοί συνιστούν απολίθωμα του συμβάντος και όχι προϋπόθεση. Από εδώ προκύπτει η μη-πρακτική ουτοπία όχι ως ουτοπία ονείρου, αλλά ως ουτοπία χωρίς τόπο· το συμβάν δεν έχει θεσμικό έδαφος και δεν το χρειάζεται. Η αυθορμησία δεν προγραμματίζεται, δεν εκπαιδεύεται, δεν θεσμοποιείται⁶⁹⁹. Οι θεσμοί αποδυναμώνουν το συμβάν αντί να το συντηρούν⁷⁰⁰. Η αντι-τελεολογία αφαιρεί από την ελευθερία τον σκοπό και λειτουργεί μόνο ως θεωρητική αρχή. Το συμβάν δεν έχει μέλλον παρά μόνο παρόν και η Arendt δεν δίνει ικανοποιητικές απαντήσεις για τον τρόπο συνέχισης της ελευθερίας⁷⁰¹. Δεν προτείνει θεσμούς, αλλά συμβούλια ως συμβάντα που έχουν αρχή και τέλος. Το θεωρικό πρόταγμα της Arendt είναι η ύπαρξη ηρώων και όχι πολιτών, συνθήκη που ίσως δεν είναι πρακτική για μία μαζική κοινωνία. Η πρότασή της θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ου-τοπική, υπό την έννοια ότι δεν εντάσσεται σε κάποιο κράτος, νόμο ή οικονομία. Είναι πρακτική μόνο ως κριτική, υποδεικνύει δηλαδή τις ελλείψεις, αλλά δεν προτείνει τον τρόπο αντιμετώπισής τους⁷⁰².

Η αντιπρόταση του Michael Sandel

Για τον Michael Sandel, η συμμετοχή είναι βασικό στοιχείο της πολιτικής του πρότασης: «Όπου αυτή η αίσθηση συμμετοχής στα επιτεύγματα και τις προσπάθειες (κάποιων) άλλων εμπλέκει τη στοχαστική αυτοκατανόηση των συμμετεχόντων, μπορεί να θεωρούμε τους εαυτούς μας, στο εύρος των διαφόρων δραστηριοτήτων μας, λιγότερο ως εξατομικευμένα υποκείμενα με ορισμένα κοινά πράγματα, και περισσότερο ως μέλη μιας ευρύτερης (αλλά καθοριστικής) υποκειμενικότητας, λιγότερο ως ‘άλλοι’ και περισσότερο ως συμμετέχοντες σε μια κοινή ταυτότητα, είτε πρόκειται για οικογένεια είτε κοινότητα είτε τάξη, λαός ή έθνος⁷⁰³». Η συμμετοχή συνδράμει στην υπέρβαση του εαυτού και στη συνειδητοποίηση, μέσω ενός

⁶⁹⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition*, σσ.176-199.

⁶⁹⁹ *Ο.π.*, σ. 177.

⁷⁰⁰ Hannah Arendt, *On Revolution*, σσ. 262-266.

⁷⁰¹ *Ο.π.*, σ. 275

⁷⁰² Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 1992, σ. 231.

⁷⁰³ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, σ. 143.

αναστοχασμού του *ἀνήκειν* εντός μίας ευρύτερης κοινότητας, ότι δύνανται να τεθούν κοινοί στόχοι, στη βάση μίας κοινής ταυτότητας.

Ο Sandel δεν υποστηρίζει την προώθηση ενός κοινού καλού που είναι ήδη προαποφασισμένο σε μία παράδοση μιας κοινότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, πολιτική συμμετοχή σημαίνει διαβούλευση για τη διατύπωση ενός κοινού καλού, το οποίο μπορεί να τίθεται και επέκεινα των δεδομένων αξιών μίας παράδοσης. Παράλληλα, όπως τονίσαμε, το αποτέλεσμα στο οποίο θα κατέληγε μία πλειοψηφική διαδικασία λήψης αποφάσεων μέσω της διαβούλευσης απορρίπτεται από τον φιλόσοφο, διότι δεν μπορεί να θέσει τις αρχές νομιμοποίησης της ορθότητας και αλήθειας, αλλά ρέπει προς τον σχετικισμό.

Η πρόταση του Michael Sandel είναι ότι κατ' αρχήν η ηθική και πολιτική συμπόρευση. Η πολιτική νομιμοποιείται από την ηθική. Για την ορθή εφαρμογή αυτής της προκείμενης καθίσταται αναγκαία η πολιτική συμμετοχή των πολιτών με σκοπό να μορφοποιηθεί το περιεχόμενο του κοινού αγαθού ακολουθώντας διαδικασίες που σέβονται τις πολιτειακές αρετές. Η πολιτική συμμετοχή αποτελεί ουσιώδες ειδοποιητικό γνώρισμα του πολίτη που προσδίδει την αναγκαιότητα στην ιδιότητά του, διότι η πολιτική συμμετοχή ορίζει το κοινό καλό και τη ζωή που αξίζει να ζούμε σε μία κοινότητα. Η αρετή αναδύεται μέσα σε αυτό το πολιτικό συμμετοχικό πλαίσιο ως αυτοκυριαρχία και κατά συνέπεια, απαιτεί υπευθυνότητα και κοινωνική δέσμευση. Τα συγκεκριμένα γνωρίσματα συνιστούν προϋποθέσεις της ελευθερίας, διότι σύμφωνα με τον Sandel, *«η ρεπουμπλικανική αντίληψη της ελευθερίας, σε αντίθεση με τη φιλελεύθερη αντίληψη, απαιτεί μια μετασχηματιστική πολιτική, μια πολιτική που καλλιεργεί στους πολίτες τις ιδιότητες του χαρακτήρα που απαιτεί η αυτοδιοίκηση»*⁷⁰⁴.

Η ελευθερία, για τον φιλόσοφο, συναρτάται με την αίσθηση του *ἀνήκειν* σε μία πολιτική κοινότητα, διότι προσφέρει στον πολίτη τη δύναμη να καθορίσει την μοίρα του: «Είμαι ελεύθερος στον βαθμό που είμαι μέλος μιας πολιτικής κοινότητας που ελέγχει τη μοίρα της και συμμετέχει στις αποφάσεις που διέπουν τις υποθέσεις της. Ο ρεπουμπλικανός βλέπει την ελευθερία ως εσωτερικά συνδεδεμένη με την αυτοδιοίκηση και την πολιτική αρετή που τη συντηρεί»⁷⁰⁵. Η αρετή ομοίως συναρτάται με την απαίτηση για πειθαρχία και αυτο-κυριαρχία, ώστε το κοινό καλό να προηγείται του ατομικού καλού. Ο ρόλος της παιδείας έγκειται στην αναγκαιότητα της

⁷⁰⁴ Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005, σσ. 10.

⁷⁰⁵ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, σσ. 25-27.

καλλιέργειας των πολιτειακών αρετών, προκειμένου να εφαρμόζονται κατά την πολιτική συμμετοχή με ορθά πρακτικά αποτελέσματα.

Η αντιπρόταση της Martha Nussbaum

Στη θεωρία των ικανοτήτων της Martha Nussbaum, η πολιτική συμμετοχή δεν αποτελεί αυτοτελή θεωρία δημοκρατίας, αλλά ενσωματώνεται ως κεντρική ανθρώπινη ικανότητα στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης-αριστοτελικής αντίληψης για τη δικαιοσύνη και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Συγκεκριμένα, η συμμετοχή εντάσσεται στη δεξιότητα που καλείται «Έλεγχος του Περιβάλλοντος», η οποία διακρίνεται σε δύο υποκατηγορίες, την πολιτική και την υλική. Η πολιτική διάσταση ορίζεται ως εξής: «Να μπορεί κανείς να συμμετέχει αποτελεσματικά στις πολιτικές επιλογές που διέπουν τη ζωή του· να έχει το δικαίωμα πολιτικής συμμετοχής, προστασίες της ελευθερίας του λόγου και της συνάθροισης»⁷⁰⁶.

Η Nussbaum τονίζει ότι η πολιτική συμμετοχή πρέπει να είναι αποτελεσματική, δηλαδή έχει ένα όριο που επιτρέπει στον πολίτη να ασκεί ουσιαστικό έλεγχο στις αποφάσεις που τον αφορούν⁷⁰⁷. Η συγκεκριμένη συνθήκη συνδέεται με την αριστοτελική αντίληψη του ανθρώπου ως πολιτικού όντος, όπου η πολιτική δραστηριότητα αποτελεί μέρος της ευδαιμονίας, αλλά και με φιλελεύθερες δεσμευτικές αξίες, όπως η ελευθερία έκφρασης και η ισότητα πολιτικών δικαιωμάτων⁷⁰⁸.

Η Nussbaum δεν αποδέχεται την ιεράρχηση της συμμετοχής ως δευτερεύουσας έναντι άλλων αγαθών· αντιθέτως, την καθιστά συνταγματικά κατοχυρωμένη και αναπόσπαστη από τις άλλες ικανότητες, όπως τον πρακτικό λόγο και τα συναισθήματα που αλληλοεξαρτώνονται⁷⁰⁹. Στο *Frontiers of Justice* επεκτείνει την έννοια της συμμετοχής σε ευάλωτες ομάδες (άτομα με αναπηρίες, άτομα χωρίς πολιτικά δικαιώματα), υποστηρίζοντας ότι η πολιτική συμμετοχή πρέπει να προσαρμόζεται

⁷⁰⁶Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, σσ. 82-83 και Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Massachusetts: Harvard University Press, 2011, σσ. 39-40.

⁷⁰⁷ Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, σσ. 81-82.

⁷⁰⁸Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Massachusetts: Harvard University Press, 2006, σσ. 155-157.

⁷⁰⁹Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, σσ. 82-83· Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, σσ. 39-40.

ώστε να είναι προσβάσιμη, π.χ. μέσω θεσμικών μηχανισμών αντιπροσώπευσης ή υποστήριξης⁷¹⁰.

Η πρόταση της Nussbaum παραμένει φιλελεύθερη-δημοκρατική και όχι ριζοσπαστικά συμμετοχική όπως της Arendt ή της Pateman. Εστιάζει σε θεσμικές εγγυήσεις παρά σε μία άμεση, καθημερινή συμμετοχή⁷¹¹. Ωστόσο, η έμφαση στην αποτελεσματικότητα διανοίγει το πεδίο για κριτική επέκταση σε διαβουλευτικό πλαίσιο⁷¹².

Η αντιπρόταση του Alasdair MacIntyre

Για τον Alasdair MacIntyre επίσης, η πολιτική συμμετοχή είναι σημαντική για τον ορισμό του κοινού καλού. Όπως καταδείχθηκε, η από κοινού συμμετοχή ορίζεται ως πρακτική που απαιτεί καθοδηγητικές αρχές σωστής διαβούλευσης και ανάδυσης κοινών ηθικών και πολιτικών προβλημάτων που αποζητούν λύση. Οι συγκεκριμένες καθοδηγητικές αρχές οφείλουν να είναι πέραν των προσωπικών προτιμήσεων των συμμετεχόντων. Μείζονος σημασίας είναι η ορθολογική διαβούλευση ως κριτήριο επιτυχίας της συμμετοχής που υπερβαίνει τον σχετικισμό των κυρίαρχων πεποιθήσεων μίας κοινότητας. Ο MacIntyre υιοθετεί το αριστοτελικό κριτήριο της τοπικότητας και του μικρού μεγέθους της κοινότητας με σκοπό τη δυνατότητα αποδέσμευσης από τις απειλητικές εξακτινώσεις της φιλελεύθερης επιρροής. Υπό αυτή την έννοια, ο MacIntyre επαινεί τις μικρές κοινότητες που θα μπορούσαν να είναι νοικοκυριά, αγροτικοί συνεταιρισμοί, σχολεία, κλινικές, συνοικίες ή και μικρές πόλεις, ακόμη και επιχειρήσεις. Απέναντι σε μία πιθανή κατηγορία περί ρομαντικού τοπικισμού η απάντηση του φιλοσόφου θα ήταν ότι η έμφαση δεν είναι στο μέγεθος, αλλά στο γεγονός ότι θα πρέπει να αναζητήσουμε την αποτελεσματικότητά τους στις πρακτικές που αναδύονται από αυτές, όπως η διαβούλευση όταν διέπεται από λογικές αρχές, η άσκηση των αρετών που απαιτούν οι εν λόγω πρακτικές και η προσήλωση στο κοινό καλό. Με αριστοτελικούς όρους, το ανθρώπινο έργο είναι αυτό που θα ορίσει το κοινό καλό, και που μπορεί να επιτευχθεί όμως αποκλειστικά από κοινού. Με πιο γενικούς

⁷¹⁰Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, σσ. 179-195.

⁷¹¹Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, σ. 84

⁷¹²Martha C. Nussbaum, *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge: Harvard University Press, 2019, σσ. 142-145.

όρους, η φιλοσοφία αναδύεται από το πολιτικό μέσω του αποτελεσματικού πρακτικού ορθολογισμού. Κατά συνέπεια, η εύρεση των αρχών είναι διαρκώς ανοιχτή σε κριτική και αναμόρφωση. Ο MacIntyre εντάσσει τον φιλόσοφο μέσα στην πόλη προκειμένου να μετουσιώσει την πόλη. Στην πράξη όμως ούτε ο πολίτης αλλά ούτε και ο φιλόσοφος μπορούν να επιτύχουν πλήρη γνώση του καλού· έχουν τη δυνατότητα να εντοπίζουν ορισμένες εκφάνσεις του αλλά όχι την ολότητά του.

Ομοίως, στον Αριστοτέλη, τα ειδικά αδυνατούν να γνωσθούν πλήρως, εάν γνώση σημαίνει την απόδοση ενός γενικού ορισμού⁷¹³. Αυτό ακριβώς αποδεικνύει, ότι την αδυναμία, αλλά τη δύναμη του ελεύθερου πράττειν υπό τη λογική ότι η πολυπλοκότητα του κόσμου απαγορεύει την απόλυτη υποδούλωση σε αυτόν. Αντίθετα, η φύση είναι χώρος ελευθερίας. Ο Αριστοτέλης διέκρινε ανάμεσα στην τέχνη του ορισμού (μέθοδος) και τη μεταφυσική (οντολογία). Όταν οι άνθρωποι δεν ασκούν την τέχνη της μεθόδου, εντοπίζεται ο κίνδυνος του σχετικισμού και του ανορθολογισμού. Όταν, από την άλλη, οι άνθρωποι προβαίνουν σε ιδεατούς προσδιορισμούς, κινδυνεύουν να απωλέσουν την επαφή τους με την πραγματικότητα. Κατά συνέπεια, η θέσπιση νόμων ενέχει τον κίνδυνο οι νόμοι να τίθενται εκτός πραγματικότητας και για αυτό κοντά στον γενικό νόμο θεσπίζονται διαδικασίες ελέγχου, ισορροπιών προκειμένου να αποφευχθεί η αυθαιρεσία της εξουσίας. Κατ' επέκταση, η άσκηση εξουσίας οφείλει να διαιρείται, να ελέγχεται και να εξισορροπείται. Με αυτόν τον τρόπο, ο πολίτης καθίσταται ελεύθερος με την πολιτική συμμετοχή στην εξουσία και την ενεργή επίδραση στη λήψη αποφάσεων. Η συμμετοχή αποτελεί απαραίτητο κομμάτι που καλείται να καλύψει το κενό ανάμεσα στον γενικό αφηρημένο νόμο και τον ατομικό σχετικισμό. Με την απόπειρα κάλυψης αυτού του κενού υποδεικνύεται ο κριτικός αναστοχασμός και η κατανόηση της ανθρώπινης ζωής καθεαυτής. Η εθελοντική αποδοχή του νόμου από τους πολλούς, η κατασκευή νοημάτων με συνεκτικότητα που διατηρούν επαφή με την πραγματικότητα από σπουδαίους νομοθέτες, όπως ο Σόλων και ο Λυκούργος, αποδεικνύουν το αίτημα συνυπολογισμού των εμπειριών των ανθρώπων κατά τη διαμόρφωση ενός νομικού κώδικα. Για τον Αριστοτέλη, η απροσδιοριστία είναι ουσιαστικό χαρακτηριστικό στη ζωή και η τέχνη αποκτά έναν ρόλο που μπορεί και συμπληρώνει τη φύση⁷¹⁴. Η εφαρμογή της

⁷¹³ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, VI.1039b20-1040a20.

⁷¹⁴ Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 199a1-20.

τελεολογίας στον άνθρωπο τίθεται με όρους ελευθερίας ακριβώς λόγω της αριστοτελικής απροσδιοριστίας που εντοπίζεται στην πολυπλοκότητα του κόσμου.

Περί μεταφυσικής ουσιοκρατίας

Οι τέσσερις σύγχρονοι διανοητές που κυρίως εξετάζονται στο σημείο αυτό, προσπάθησαν να αποφύγουν την αριστοτελική μεταφυσική. Η αγωνία για την απόρριψη της μεταφυσικής έγκειται στον φόβο για την κυριαρχία μίας μεταφυσικής που παρέχει αιώνιες ανεπηρέαστες αλήθειες. Όπως αναλύθηκε, ο MacIntyre αποπειράθηκε να αποφύγει μία μεταφυσική βιολογία, αλλά δεν απέφυγε μεταφυσικά χαρακτηριστικά. Για τον Sandel αναρωτηθήκαμε για το πώς ο λόγος του έχει ισχύ πέρα από τις πλειοψηφικές διαδικασίες λήψης αποφάσεων. Σημαντικό στοιχείο για τη διαύγηση της οντολογίας του Sandel είναι η έννοια της χαρισματικότητας του να είναι κανείς ζωντανός, με τη χρήση του όρου “*to be gifted*”: «Ο βαθύτερος κίνδυνος είναι ότι [η ανθρώπινη αναβάθμιση και η γενετική μηχανική] αντιπροσωπεύουν ένα είδος υπεροργανισμού, μια προμηθεϊκή φιλοδοξία να αναδημιουργήσουμε τη φύση, συμπεριλαμβανομένης της ανθρώπινης φύσης, για να υπηρετήσουμε τους σκοπούς μας και να ικανοποιήσουμε τις επιθυμίες μας. Το πρόβλημα δεν είναι η ολίσθηση προς τον μηχανισμό, αλλά η ώθηση προς την κυριαρχία. Και αυτό που λείπει από την ορμή για κυριαρχία, και μπορεί ακόμη και να καταστρέψει, είναι η εκτίμηση του χαρακτήρα των ανθρώπινων δυνάμεων και επιτευγμάτων ως χαρίσματος. Το να αναγνωρίσουμε τη χαρισματικότητα της ζωής σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε ότι τα ταλέντα και οι δυνάμεις μας δεν είναι αποκλειστικά δικό μας έργο [...]. Πρέπει επίσης να αναγνωρίσουμε ότι δεν είναι όλα στον κόσμο ανοιχτά σε οποιαδήποτε χρήση επιθυμούμε ή επινοήσουμε. Η εκτίμηση της χαρισματικότητας της ζωής περιορίζει το έργο του Προμηθέα και οδηγεί σε μια ορισμένη ταπεινοφροσύνη»⁷¹⁵. Η αναγνώριση της ζωής ως χαρίσματος αναγνωρίζει μία οντολογία της ζωής που έχει αξία κατά μία εσωτερική έννοια, από τη φύση της καθαυτή· η ανάδυση της ζωής αποτελεί μία οντολογική επανάσταση⁷¹⁶. Εκτιμούμε όμως πως δεν αρκεί να τεθεί μόνο ως

⁷¹⁵ Μάικλ Τζ. Σάντελ, *Ενάντια στην τελειότητα: Η ηθική στην εποχή της γενετικής μηχανικής*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας. Αθήνα: Πόλις, 2009, σσ. 54-55.

⁷¹⁶ Lewis Coyne, “The Ethics and Ontology of Synthetic Biology: A Neo-Aristotelian Perspective”, *NanoEthics* 14/1 (2020), 43-55.

διαπίστωση, αλλά απαιτείται η ανάπτυξη μίας θεωρίας που να εξηγεί την αυταξία της ζωής ή τι σημαίνει χάρισμα και ποιο περιεχόμενο αποδίδεται στην αυταξία της ζωής⁷¹⁷.

Πιο αναλυτικά, η έννοια της αυταξίας της ανθρώπινης ζωής ή των ανθρωπίνων δυνάμεων στον Sandel έχει ένα περιεχόμενο μη-εγνωσιολογικό. Όμως, «αυτό (το μη-εγνωσιολογικό) σημαίνει ότι ένα υποκείμενο μπορεί να έχει μια εμπειρία με ένα ορισμένο αντιληπτικό περιεχόμενο χωρίς να διαθέτει τις έννοιες που θα χρησιμοποιούνταν για τον προσδιορισμό του περιεχομένου αυτής της εμπειρίας»⁷¹⁸. Βασικό αναπάντητο ερώτημα που προκύπτει, για το οποίο θα αναμέναμε μία απάντηση από τον Sandel, είναι πώς το εγνωσιολογικό νομιμοποιείται να ομιλεί και να εντοπίζει το μη-εγνωσιολογικό, κάτι δηλαδή που είναι εκτός του πεδίου του. Μία απάντηση στην εν λόγω κριτική, θα ισχυριζόταν ότι το χάρισμα ως μη-εγνωσιολογικό δεν υπόκειται σε κάποια διαδικασία νομιμοποίησης, αλλά αποκάλυψης μέσω της συμμετοχής⁷¹⁹. Για παράδειγμα, οι περιπτώσεις της αγάπης ή του θαυμασμού δεν αιτιολογούνται ως έννοιες, αλλά βιώνονται. Κατά συνέπεια, το μη-εγνωσιολογικό παρουσιάζεται ως προϋπόθεση. Εκτιμούμε όμως πως το πρόβλημα δεν λύνεται. Η «αποκάλυψη» του μη-εγνωσιολογικού στον Sandel δεν είναι οντολογική σταθερά· είναι πολιτισμική κατασκευή. Όταν ο φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι η αίσθηση του χαρίσματος (giftedness) ή η ανοιχτότητα προς το απροσδόκητο «δεν επινοείται αλλά κατοικείται»⁷²⁰, παραλείπει να δηλώσει ότι αυτή η «κατοίκηση» πραγματοποιείται αποκλειστικά μέσα σε συγκεκριμένες ιστορικές παραδόσεις –κυρίως στη δυτική, ιουδαίο-χριστιανική. Η φαινομενολογική ρητορική του («αποκαλύπτεται», «βιώνεται») λειτουργεί ως κέλυφος που αποκρύπτει την ερμηνευτική μεσολάβηση· η εμπειρία του ιερού δεν είναι προ-εγνωσιολογική· είναι γλωσσικά δομημένη, τελετουργικά καλλιεργημένη και κοινοτικά μεταβιβαζόμενη⁷²¹. Συνεπώς, η «μη-αναγωγικότητα» που προβάλλει δεν είναι

⁷¹⁷ Βλ. Michael Hauskeller, “Human Enhancement and the Giftedness of Life”, *Philosophical Papers* 40/1 (2011), 55-79. Για την υπεράσπιση της έννοιας του χαρίσματος που εντοπίζεται στον Sandel και για έναν κριτικό προβληματισμό βλ. τις σχετικές δημοσιεύσεις στο ιστολόγιο του ακαδημαϊκού και λέκτορα στο National University of Ireland John Danaher, “Can the Giftedness Argument be Salvaged?”, Part 1,2,3 <https://philosophicaldisquisitions.blogspot.com/2013/04/can-giftedness-argument-be-salvaged.html>.

⁷¹⁸ Martin Davies, “Externalism and Experience”, στο: N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 1997, 309-327. σ. 310.

⁷¹⁹ Michael J. Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, σσ. 85-86.

⁷²⁰ *Αυτόθι*.

⁷²¹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993, σσ. 27-54.

οντολογική αλήθεια αλλά πολιτισμική αυταπάτη· ο Sandel εκφράζεται μέσα από μία παράδοση που θεωρεί αυτονόητη, μεταμφιέζοντας την ιστορικότητά της σε οντολογική αναγκαιότητα⁷²². Η κριτική βιοηθική του, επομένως, δεν αρθρώνει μία καθολική ηθική αλλά μία δυτικοκεντρική ερμηνεία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, η οποία, αν αφαιρεθεί από το πολιτισμικό της πλαίσιο, χάνει τη δεσμευτική της ισχύ⁷²³.

Η Arendt με τη σειρά της, αναγνωρίζει την ουσία του ανθρώπου στο πώς τίθεται απέναντι στον συνάνθρωπο: «Αντί να ορίζουμε σε τι πιστεύουμε ή να δηλώνουμε ποιοι είμαστε, τώρα πρέπει να αξιολογήσουμε πώς εμπλεκόμαστε σε ένα εγκόσμιο γεγονός. Αυτό σημαίνει αναπτύσσω πνεύμα αλληλεγγύης: διαμορφώνοντας τα «γεγονότα» μιας ενδεχόμενης κατάστασης με τρόπο που καθιστά δυνατή μια συντονισμένη ανταπόκριση από μια πλειάδα παραγόντων που –εκτός από αυτό το ενδεχόμενο– μπορεί να έχουν περισσότερες διαφορές παρά συγγένειες»⁷²⁴. Από τη τυχαία συνάντηση είναι δυνατή μία αλληλέγγυα οργάνωση μέσα από την πολλαπλότητα, κατά την οποία ο δρών καλείται ως μοναδικότητα να δράσει και να αποφασίσει στον δημόσιο χώρο, εντοπίζοντας κοινά στοιχεία με τους άλλους και επιδιώκοντας να τεθεί το ζήτημα της δικαιοσύνης μέσα από τις αφηγήσεις των αδικημένων⁷²⁵.

Από την πλευρά της Nussbaum, η οντολογία της Nussbaum θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ανθρωποκεντρική και τελεολογική, βασισμένη στην αριστοτελική ιδέα ότι ο άνθρωπος έχει μια φύση που εκπληρώνεται μέσω της άσκησης συγκεκριμένων λειτουργιών σε «πραγματικά ανθρώπινο» επίπεδο (*truly human way*)⁷²⁶. Οι κεντρικές ανθρώπινες ικανότητες αποτελούν τον οντολογικό πυρήνα: δεν είναι απλές ανάγκες, αλλά δυνατότητες που καθιστούν τη ζωή άξια ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Αυτές οι ικανότητες θεμελιώνονται σε μια αριστοτελική ουσιοκρατία⁷²⁷, όπου η ανθρώπινη αξιοπρέπεια προκύπτει από την ικανότητα για πρακτικό λόγο και

⁷²² Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, σσ. 3-52.

⁷²³ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005, σσ. 1-39.

⁷²⁴ Hannah Arendt and Mary McCarthy, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. Edited by Carol Brightman. New York: Harcourt Brace, 1995, σ. 288.

⁷²⁵ Sarah Drews Lucas, "Loneliness and Appearance: Toward a Concept of Ontological Agency", *European Journal of Philosophy*, 27/3 (2019), 710-715.

⁷²⁶ Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, σσ. 70-71.

⁷²⁷ Ο.π., σσ. 72-74.

κοινωνική συνάφεια, στοιχεία που συνέχουν όλες τις άλλες λειτουργίες⁷²⁸. Η Nussbaum απορρίπτει ρητά μεταφυσικές θεμελιώσεις, προτείνοντας έναν ανεξάρτητο ηθικό πυρήνα που επιτυγχάνεται μέσω μιας ευρείας συναίνεσης, και είναι ανεξάρτητος από συγκεκριμένες μεταφυσικές ή θρησκευτικές αντιλήψεις. Ωστόσο, αυτή η αποφυγή δεν είναι πλήρης· η θεωρία προϋποθέτει μια οντολογική δέσμευση σε μια «ανθρώπινη φύση» με μόνιμα χαρακτηριστικά (π.χ. ευαλωτότητα, κοινωνικότητα)⁷²⁹.

Στο *Upheavals of Thought*, η Nussbaum αναπτύσσει μια θεωρία των συναισθημάτων, ισχυριζόμενη ότι τα συναισθήματα δεν είναι άλογες δυνάμεις αλλά γνωστικές αξιολογικές κρίσεις με οντολογική βαρύτητα. Τα συναισθήματα αποκαλύπτουν την ευαλωτότητα του ανθρώπου ως «ενσαρκωμένου όντος» που συνδέεται με τον κόσμο μέσω σχέσεων⁷³⁰. Αυτή η προσέγγιση έχει φαινομενολογικές αποχρώσεις, παραμένει ωστόσο πρακτική, καθώς τα συναισθήματα αποτελούν τρόπο κατανόησης της πραγματικότητας: η συμπόνοια, για παράδειγμα, είναι οντολογικά απαραίτητη για την ηθική κρίση. Η Nussbaum απορρίπτει τον οντολογικό ρεαλισμό (ontological realism), βασιζόμενη στην αριστοτελική αντίληψη του φαίνεσθαι (appearances)⁷³¹.

Η οντολογία της Nussbaum είναι πρακτικώς εφαρμόσιμη στα βασικά της σημεία και επηρεάζει πολιτικές, όπως ο Δείκτης Ανθρώπινης Ανάπτυξης του ΟΗΕ συνδέοντας την ηθική με την πολιτική μέσω καθολικών αρχών⁷³². Στο πλαίσιο ενός κριτικού αντιλόγου, ωστόσο, η υπόθεση μιας «ανθρώπινης φύσης» με αρχιτεκτονικές ιδιότητες υποδηλώνει μια εσωτερική ουσιοκρατία που αγνοεί τις κοινωνικές κατασκευές και τα αποτελέσματά τους⁷³³.

Το πρόβλημα της ουσίας που ταλανίζει τη φιλοσοφική σκέψη αγγίζει ένα βαθύτερο οντολογικό και γνωσιολογικό προβληματισμό. Εκφραστής αυτού του προβληματισμού είναι ο Leo Strauss, ο οποίος διατυπώνει το πρόβλημα της ουσίας ως πολιτικό-θεολογικό δίλημμα μεταξύ φιλοσοφικού λόγου και θεολογίας της

⁷²⁸ Ο.π., σσ. 82-83.

⁷²⁹ Ο.π., σσ. 142-148.

⁷³⁰ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 2001, σσ. 19-88.

⁷³¹ Ο.π., σσ. 89-138.

⁷³² Ο.π., σσ. 148-149.

⁷³³ R. Bernabe, *An Investigation on the Aristotelian Foundations of Martha Nussbaum's Capabilities Approach and the Disability Issue Utilizing Nussbaum's Earlier Works on Aristotle*. Linköping: Linköpings Universitet, 2006, σσ. 33-38.

αποκάλυψης. Το θεμελιώδες αδιέξοδο της φιλοσοφικής σκέψης, όπως το διατυπώνει ο Leo Strauss, είναι πολιτικό-θεολογικό: η αγεφύρωτη ένταση ανάμεσα στον φιλοσοφικό λόγο, που αναζητά ορθολογικά τις αρχές της εξουσίας, και στη θεολογία της αποκάλυψης, που τις θεμελιώνει ως υπερβατική, απόλυτη αλήθεια⁷³⁴. Ο Διαφωτισμός απέτυχε να αντικρούσει τη θεολογία, όχι επειδή αυτή ήταν ασαφής, αλλά επειδή ο ίδιος παρέμεινε εσωτερικά συγκεχυμένος ως προς τις αρχές του. Παρατηρείται ότι αφενός ο φιλοσοφικός λόγος καταλήγει σε πολυφωνία, μια πληθώρα ανταγωνιστικών δικαιολογήσεων της εξουσίας (Hobbes, Locke, Rousseau), ενώ η θεολογία προσφέρει βεβαιότητα: ο Θεός έχει μιλήσει, η εξουσία είναι θεόσταλη⁷³⁵. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να υπερκεράσει τη θεολογία για δύο λόγους. Πρώτον, διότι καλείται να πολεμήσει κάτι που βρίσκεται επέκεινα του λόγου, κάτι που δεν επιδέχεται κριτική, αλλά απαιτεί πίστη και κατά δεύτερον, όποιος δέχεται την αποκάλυψη αποκτά άμεσα υπεροχή: η φιλοσοφία αντιπαρατιθέμενη αναγκάζεται να χρησιμοποιήσει αυθαίρετες αποφάνσεις, όπως του Hobbes ή του Schmitt. Ο Strauss για να αποφύγει την αδιέξοδη κατάσταση, στρέφεται στους αρχαίους όχι από νοσταλγία αλλά στρατηγικά. Η αρχαία πολιτική φιλοσοφία, ιδίως ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, δεν αντιμετωπίζει τη θεολογία ως εχθρό, αλλά ως συνομιλητή.

Στα *Ἠθικά Νικομάχεια* (X.7-8) και τα *Πολιτικά*, (VII.1-3), ο Αριστοτέλης θεμελιώνει τη δικαιοσύνη στον κοινό τόπο της φύσης: ο άνθρωπος είναι πολιτικό ον, η πόλις φυσική, η συμβίωση απαιτεί δίκαιο⁷³⁶. Η φύσις λειτουργεί ως συνεκτικό στοιχείο: ο θεολόγος και ο φιλόσοφος συμφωνούν ότι η εξουσία πρέπει να υπηρετεί το κοινό καλό. Ο αρχαίος ρασιοναλισμός⁷³⁷ διανοίγεται ευρύτερα από τον σύγχρονο, ενσωματώνοντας πολιτικά, ηθικά και πνευματικά συμφραζόμενα. Το δίκαιο γίνεται το πεδίο όπου η φιλοσοφία διερευνά τη φυσική βάση της θεολογικής εξουσίας ενώ η θεολογία μπορεί να αντιπαραβάλλει λογικά επιχειρήματα, όπως έπραξαν ο Φίλων ή ο Ακυνάτης. Ωστόσο, η λύση του Strauss δεν είναι πλήρης και τα επιχειρήματά του αποδυναμώνονται με τρόπο που αποκαλύπτει τα όρια της αρχαίας στρατηγικής. Πρώτον, η σύνδεση που επιχειρεί ο Strauss βασίζεται στην υπόθεση ότι η θεολογία θα

⁷³⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953, σσ. 74-76.

⁷³⁵ Leo Strauss, "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", στο: Kenneth Hart Green (ed.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Albany: State University of New York Press, 1997, 87-136, σσ. 107-108.

⁷³⁶ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I.2.1253a2-3.

⁷³⁷ Mark J. Lutz, "Living the Theologico-Political Problem: Leo Strauss on the Common Ground of Philosophy and Theology", *The European Legacy* 24/2 (2019), 123-128.

χρησιμοποιήσει λογικούς κανόνες· όταν όμως η θεολογία αρνείται τον λόγο, όπως στον Tertullian («πίστευε επειδή είναι παράλογο»)⁷³⁸, η συνεκτικότητα διασπάται άμεσα· η αποκάλυψη δεν χρειάζεται φυσική βάση ούτε δικαιοσύνη ή συζήτηση. Η πίστη γίνεται αυτοτελής και η φιλοσοφία δεν έχει σημαίνοντα ρόλο. Ακόμα όμως και αν η θεολογία ήταν δεκτική στον διάλογο, η αρχαία φύσις δεν είναι αρκετή για να φέρει σε ισορροπία δύο κόσμους που κινούνται σε διαφορετικά επίπεδα· η φύση του Αριστοτέλη είναι εμμενής, πεπερασμένη, ορατή ενώ η αποκάλυψη είναι υπερβατική, άπειρη, αόρατη. Η σύγκρουση φιλοσοφίας και θεολογίας δεν επιτυγχάνεται λόγω ασυμβατότητας των ιδεολογικών τους αρχών. Επιπλέον, στη σύγχρονη εποχή δεν υπάρχει πόλις, αλλά μαζική, τεχνοκρατική κοινωνία· η αρχαία δικαιοσύνη δεν αρκεί για πληθυσμούς, ιδεολογίες, τεχνολογία και παγκόσμιες δυνάμεις. Η σύνδεση των δύο επιστημών δεν είναι εφικτή όχι μόνο λόγω της ενδεχόμενης αρνητικής στάσης της θεολογίας, αλλά διότι και η φιλοσοφία αδυνατεί να δώσει επαρκές απαντήσεις στα ερωτήματα του σύγχρονου κόσμου. Η στροφή στους αρχαίους παραμένει ωστόσο ζωτική, όχι για την αντιμετώπιση της θεολογίας, αλλά για μία γόνιμη συνομιλία μέσω του δικαίου και όχι της αντιπαράθεσης.

⁷³⁸Η πραγματική λατινική φράση είναι "credo quia ineptum" (πιστεύω επειδή είναι άτοπο/ανόητο). Η φράση "Credo quia absurdum" είναι στην πραγματικότητα μια μεταγενέστερη παράφραση του κειμένου του Τερτυλλιανού (αποδίδεται συχνά στον Βολταίρο ή σε παρερμηνείες του 17ου αιώνα), αλλά η ουσία της παραπομπής παραμένει στο Tertullian, *De Carne Christi* (Περί της Σαρκός του Χριστού), 5.4.

Ο φιλόσοφος MacIntyre δεν αποφεύγει τη θεολογία⁷³⁹ αλλά την ενσωματώνει μέσα σε μια παράδοση πρακτικού λόγου⁷⁴⁰. Ενώ ο Strauss προτείνει διάλογο από απόσταση, ο MacIntyre επιχειρεί την εσωτερική σύγκραση των διεστώτων· η αριστοτελική φύσις μετασχηματίζεται σε θωμιστική δημιουργία, η φρόνηση γίνεται θεολογική αρετή, η πόλις αναδιαμορφώνεται σε κοινότητα πίστης και λόγου. Η κριτική ότι εγκαταλείπει τη φιλοσοφία υπέρ της θεολογίας⁷⁴¹ δεν αναιρεί την επιτυχία του διότι δεν αντιμάχεται τη θεολογία αλλά υπερασπίζεται τα ιδεολογικά της ερείσματα.

Για τον MacIntyre, το *principium* του Ακινάτη έχει διττό χαρακτήρα, επιστημικό και μεταφυσικό. Αυτό το διττό γνώρισμα για τον Σκώτο φιλόσοφο, είναι θεμελιώδες για την κατανόηση της σχέσης του ανθρώπου με την πραγματικότητα, διότι μπορεί να εκφράσει τη σύμπτωση του νου με το είναι. Σύμφωνα με τον Ακινάτη, η φύση του ανθρώπου είναι καθορισμένη από τον Θεό με τρόπο, ώστε να μπορεί να ταυτιστεί με το αληθές. Ο ανθρώπινος νους δύναται να γνωρίσει την ουσία των πραγμάτων. Η δυνατότητα προς την ουσία αποτελεί εσωτερική κατεύθυνση, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν αποφεύγεται το σφάλμα. Η νόηση δεν είναι σε κατάσταση

⁷³⁹Βλ. Thaddeus J. Kozinski, “After Philosophy”, *Modern Age* 52/4 (2010), 315. Ο MacIntyre αποδίδει στον θεϊσμό κοσμικό περιεχόμενο. Στη συνέντευξη με τον Liam Kavanagh “Interview: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame”, *Expositions* 6/2 (2012), 1-8, αναγνωρίζει δύο κοινά στοιχεία στους εκπροσώπους της θεϊστικής φιλοσοφικής σκέψης: πρώτον, υπάρχει κάτι στον και από τον φυσικό κόσμο που δεν περιγράφεται με βιολογικούς, φυσικούς ή χημικούς προσδιορισμούς και δεύτερον, αυτή η σχέση ανάμεσα σε αυτό το αδύνατο να περιγραφεί με νατουραλιστικούς όρους και τη φύση, μπορεί να συλληφθεί από τον νου με θεολογικούς όρους. Οι περισσότεροι θεϊστές φιλόσοφοι πιστεύουν στην ύπαρξη του θεού και γι’ αυτό αφήνουν ανοιχτό το ερώτημα περί υπάρξεώς του σε έναν μοντέρνο πολιτισμό, ο οποίος, κατά τον MacIntyre, είναι λιγότερο κοσμικός από όσο η κυρίαρχη διάνοηση θέλει να πιστεύει, με συνέπεια οι εκφραστές της νεωτερικότητας να αμφιβάλλουν και να θέτουν ερωτήματα για την υπόστασή της. Στο πλαίσιο αυτό, η φιλοσοφία έχει κοσμικό χαρακτήρα και αναζητεί εναλλακτικούς τρόπους απάντησης σε υπαρξιακά ερωτήματα, δίχως να μπορεί να πετύχει οριστικές απαντήσεις. Σε αυτό τον διάλογο, δεν απαλλάσσονται από την κριτική διερώτηση ούτε οι προκείμενές μας, ώστε να διαφανούν και οι ενδεχόμενες θεολογικές προκείμενες των φιλοσοφικών μας θέσεων. Στην πραγματικότητα, «η θεολογία προϋποθέτει τη δέσμευση σε συγκεκριμένες φιλοσοφικές θέσεις, όπως διαφαίνεται και από το πρώτο συνέδριο του Βατικανού και τη διδασκαλία του πως η ύπαρξη του Θεού και ο φυσικός νόμος, τον οποίον ο Θεός επιτάσσει για τους ανθρώπους, μπορεί να γνωσθεί από το λόγο». Κατά συνέπεια, η μεταφυσική είναι η πρώτη φιλοσοφία παρά η επιστημολογία. Η θεολογική διάσταση της έρευνας αναζητεί μία τελική αλήθεια για την τάξη των πραγμάτων (Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, σσ. 157-158). Αλλά σε αυτό το σημείο, όπου η αναζήτηση υπερβαίνει την έρευνα της πολιτικής και της ηθικής, εκκινεί η φυσική θεολογία. Βλ. σχετικά *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, σ. 315.

⁷⁴⁰Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* σσ. 146-225.

⁷⁴¹Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church’s Witness and Natural Theology*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001, σσ. 15-34.

πληρότητας απέναντι στην ουσία και μετέρχεται τον λόγο για να αντιμετωπίσει την άγνοια. Η συγκεκριμένη θέση μπορεί να αποτελέσει το έρεισμα για διαβουλευτικές αναστοχαστικές διαδικασίες. Η διχογνωμία και η διαλεκτική περί καλού υποδηλώνουν ότι ο άνθρωπος αναζητεί το ορθό. Ο άνθρωπος ως μέλος μίας κοινότητας αναζητεί ορισμένα κριτήρια για τη συμπεριφορά του. Η εξάρτηση από άλλους είναι βασικό καθολικό γνώρισμα του ανθρώπου, όπως και η επιδίωξη του καλού και η αποφυγή του κακού. Ο συνδυασμός των δύο προϋποθέτει τη συνεργασία για την ικανοποίηση των επιδιωκόμενων αγαθών στη βάση ηθικών προκειμένων. Ενάντια σε έναν σχετικισμό, υποστηρίζεται η ύπαρξη του φυσικού νόμου μέσα από την τελεολογική αναζήτηση του κοινού καλού, ισχυρισμός που, μολονότι ίσως δεν έχει καταγραφεί στο συνειδέναι, έχει οντολογική ισχύ και λειτουργεί ως πρώτη αρχή. Υποστηρίζεται δηλαδή ότι στη διαλεκτική πορεία του ο άνθρωπος είναι ικανός να συνειδητοποιήσει τις πρώτες αρχές που καθορίζουν τη ζωή του.

Πιο συγκεκριμένα, ο MacIntyre θεωρεί ότι η οριοθέτηση του αγαθού από τη θεολογία αναδεικνύεται ως φυσικός νόμος. Ακολουθώντας τη συλλογιστική του Ακινάτη, ο Σκώτος φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι ο φυσικός νόμος είναι οι εντολές που δίνονται από τον Θεό, με τις οποίες οι άνθρωποι δύνανται να ανακαλύψουν το κοινό καλό⁷⁴². Η πίστη μάς βοηθά να διακρίνουμε τις προφορικές προκαταλήψεις· η ορθή λειτουργία του λόγου προϋποθέτει την πίστη⁷⁴³. Έτσι, ο φυσικός νόμος συνδέεται με το κοινό καλό. Οι πράξεις που εκφράζουν τις αρετές καθορίζονται επίσης από τον φυσικό νόμο. Επομένως, φυσικός νόμος, αρετές και πρακτικός λόγος συνδέονται οντολογικά. Ο εντοπισμός των κοινών αγαθών για όλους τους ανθρώπους επιτυγχάνεται μέσω διεργασιών που υπαγορεύονται από την καθολικότητα του φυσικού νόμου: «Οι πρωταρχές του φυσικού νόμου παραμένουν ίδιες σε κάθε κοινωνία και πολιτισμό, αλλά οι κοινωνικά και πολιτισμικά ενσωματωμένες μορφές μέσω των οποίων εκφράζονται, όχι»⁷⁴⁴.

Η ηθική διαφωνία που προκύπτει είναι απόδειξη για την ύπαρξη του φυσικού νόμου. Για τον σύγχρονο φιλόσοφο, η διαφωνία συμβαδίζει με το σωστό και το λάθος και την πορεία προς το ορθό. Κατά την έναρξη της διαλεκτικής δεν είναι γνωστές οι

⁷⁴² Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, σ. 111.

⁷⁴³ Thaddeus J. Kozinski, “After Philosophy: God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition by Alasdair MacIntyre”, *Modern Age* 56/4 (2014), 67-71.

⁷⁴⁴ Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, σσ. 64-82.

πρώτες αρχές, οι οποίες βρίσκονται στο τέλος της έρευνας. Η αξίωση για το ορθό θέτει και κανόνες που πρέπει να ακολουθηθούν. Στο πλαίσιο αυτής της αξίωσης, υπό μία τελεολογική έννοια, ως επιδίωξης του ορθού, είναι αδύνατο να απαρνηθεί κανείς πρώτες αρχές, γιατί τότε θα υπέπιπτε σε αντίφαση. Με τον φυσικό νόμο αναπτύσσεται ένας διάλογος των ανθρώπων με τους γύρω τους βάσει κανόνων που καθοδηγούν τη συμπεριφορά προς μία πορεία για το κοινό καλό. Η πραγματικότητα διαψεύδει την άποψη ότι ο άνθρωπος γνωρίζει το αγαθό, καθώς οι διαφωνίες οδηγούν στην επίκληση δικηγόρων προς επίλυσή τους⁷⁴⁵. Για τον MacIntyre, το λάθος κατά τη διαλεκτική διαδικασία οφείλεται στο γεγονός ότι ακολουθούμε βασικές αρχές χωρίς να τις έχουμε εντοπίσει. Οι βασικές αρχές είναι θεμελιώδεις αλήθειες που εκφαινόνται μέσα από τη δύναμη της αμφιβολίας και ανήκουν σε μία παράδοση που ενέχει βεβαιότητες. Ο Σκωτσέζος φιλόσοφος στην προτροπή να αμφιβάλλουμε για τα πάντα, θεωρεί πως η μη αναφορά στο ιστορικό πλαίσιο συντελεί στην πνευματική κατάρρευση. Κατά συνέπεια, όσον αφορά τις συμμετοχικές διαδικασίες περί κοινού καλού, είναι αναγκαία η κατάφαση της δυνατότητας για γνώση των ειδοποιητικών γνωρισμάτων του κοινού καλού, το οποίο ενδέχεται να λειτουργήσει μετασχηματιστικά. Η πιθανή άρνηση μιας τέτοιας δυνατότητας συνιστά την αρχή της καταπίεσης. Η άρνηση αναγνώρισης ανθρώπινων νοητικών ικανοτήτων δικαιολογεί το κάθε είδος ιμπεριαλιστικής πολιτικής, όπως ίσως συμβαίνει σε βάρος γυναικών με περιορισμένες νοητικές ικανότητες ή σε δούλους.

Συμπερασματικά, ο άνθρωπος, ως κοινωνικό ον, εξαρτάται από τους άλλους για την ανακάλυψη των σταθερών που καθοδηγούν τη συμπεριφορά του. Η συνεργασία στη βάση της επιδίωξης του κοινού καλού συνιστά άμεση ηθική προϋπόθεση, καθώς ο συνδυασμός ατομικής προσπάθειας και συλλογικής διαλεκτικής καλλιεργεί τις αρετές και τον πρακτικό λόγο⁷⁴⁶. Η ύπαρξη διαφωνίας λειτουργεί ως ένδειξη της παρουσίας του φυσικού νόμου, ο οποίος καθορίζει κανόνες και πρώτες αρχές που επηρεάζουν κάθε ανθρώπινη κοινότητα, ενώ οι πολιτισμικές και κοινωνικές διαφοροποιήσεις αφορούν μόνο τις εκφράσεις του και όχι τις θεμελιώδεις αρχές⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ Paweł Kaźmierczak, "Alasdair MacIntyre's Concept of Natural Law", *Espíritu* 67/156 (2018), 363-371.

⁷⁴⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σσ. 52-55.

⁷⁴⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. 5 vols. Westminster, MD: Christian Classics, 1981, vol. 2, Prima Secundae, qq. 91-94.

Η σχέση πίστης και λόγου καταδεικνύει ότι η αναγνώριση των πρώτων αρχών απαιτεί ένα μέσο που συνδυάζει γνώση και εμπιστοσύνη· ο λόγος χρειάζεται πίστη για να αποκαλύψει το κοινό καλό και να υπερβεί τις προκαταλήψεις⁷⁴⁸. Μέσα από τη διαλεκτική πορεία, οι άνθρωποι μπορούν να συνειδητοποιήσουν τις πρώτες αρχές που καθορίζουν τη ζωή τους. Η διαδικασία της αμφιβολίας και της συζήτησης δεν υπονομεύει την παράδοση, αλλά την αναδεικνύει ως πλαίσιο που εμπεριέχει βεβαιότητες, απαραίτητες για τη λήψη ηθικών και πρακτικών αποφάσεων⁷⁴⁹.

Συνολικά, από την ανάγνωση του *Principium* του Ακυνιάτη μέσω του MacIntyre τεκμαίρεται ότι η ηθική ζωή και η πολιτική συμμετοχή δεν μπορούν να νοηθούν χωρίς συλλογικό διάλογο, σεβασμό στον φυσικό νόμο και διαλεκτική αναζήτηση του κοινού καλού, καθώς η ανθρώπινη γνώση είναι περιορισμένη, αλλά οντολογικά κατευθυνόμενη προς το αληθές και το ηθικά επιθυμητό⁷⁵⁰.

Στην ύστερη φάση του, ο Jürgen Habermas εγκαταλείπει την αρχική κοσμική υπόθεση και αναγνωρίζει ότι οι σύγχρονες δημοκρατίες παραμένουν «μετα-κοσμικές» (post-secular), δηλαδή η θρησκεία διατηρεί δημόσια παρουσία και σημασιοδοτική ισχύ ακόμη και σε υψηλά εκκοσμικευμένα περιβάλλοντα⁷⁵¹. Από το 2001 και μετά προτείνει μία «συμπληρωματική μαθησιακή διαδικασία»⁷⁵², σύμφωνα με την οποία οι θρησκευτικές κοινότητες οφείλουν να μεταφράσουν τα δικά τους κανονιστικά περιεχόμενα σε γλώσσα κατανοητή από όλους, ενώ οι κοσμικοί πολίτες οφείλουν να αναγνωρίσουν την «γνωσιολογική αξίωση» των θρησκευτικών πεποιθήσεων⁷⁵³. Σκοπός είναι η ενίσχυση της κανονιστικής εμβέλειας του επικοινωνιακού λόγου απέναντι στην αποσάθρωση της κοινωνικής αλληλεγγύης που προκαλεί ο ανεξέλεγκτος εκσυγχρονισμός⁷⁵⁴.

⁷⁴⁸ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σσ. 58-60.

⁷⁴⁹ *Ο.π.*, σσ. 62-65.

⁷⁵⁰ *Ο.π.*, σσ. 67-70· Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. 2nd rev. ed. 1920. New York: Benziger Bros., 1947, I-II, qq. 91-94.

⁷⁵¹ Jürgen Habermas, “Faith and Knowledge”, στο: *The Future of Human Nature*. (Cambridge: Polity, 2003, 101-115; Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere”, στο: *Between Naturalism and Religion*. (Cambridge: Polity, 2008, 119-154.

⁷⁵² Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008, σ. 142.

⁷⁵³ Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy* 14/1(2006), 1-25.

⁷⁵⁴ Jürgen Habermas, “Prepolitical Foundations of the Democratic Constitutional State?”, στο: *The Dialectics of Secularization*. (San Francisco: Ignatius Press, 2006, 45-52.

Παρά την αναγνώριση της ανάγκης, η χαμπερμασιανή στρατηγική δεν επιλύει το πρόβλημα της κινητήριας δύναμης⁷⁵⁵. Η μεταμεταφυσική ηθική⁷⁵⁶ παραμένει διαδικαστική· η εγκυρότητα των νορμών θεμελιώνεται αποκλειστικά στην αρχή του λόγου και της καθολικοποίησης⁷⁵⁷. Όμως, η μετάβαση από τη γνώση του δέοντος στη βούληση για πράξη του δέοντος δεν εξασφαλίζεται από τη δύναμη του καλύτερου επιχειρήματος⁷⁵⁸.

Ο Alasdair MacIntyre προτείνει μία ριζικά διαφορετική συλλογιστική τεκμηρίωση. Το πρώτον *κινοῦν* της ανθρώπινης πράξεως είναι πάντοτε το *ὄρεκτον ἀγαθόν*· η *εὐδαιμονία* δεν αρκεί να είναι θεωρητικῶς γνωστή, αλλά πρέπει να καταστεί *φαινόμενον καὶ ἡδὺ διὰ τῆς φαντασίας καὶ τῆς ὄρεξης*⁷⁵⁹. Οι αρετές δεν είναι γνωσιολογικές καταστάσεις, αλλά προαιρετικές ἔξεις που παράγονται μόνον δι' *ἐθισμόν ἐν πρακτικαῖς* με εσωτερικά αγαθά και πρότυπα *ἀριστείας*⁷⁶⁰. Η φρόνησις αποκτά κινητική δύναμη μόνον όταν η *ὄρεξις* η βουλευτική έχει ήδη μεταστραφεί προς το *κατ' ἀρετὴν τέλος*· τότε η προαίρεσις γίνεται *ἀμετάπειστος* και ο πρακτικός Λόγος μετατρέπεται σε *πῶρ κινοῦν* την βούλησιν προς το κοινόν ἀγαθόν⁷⁶¹. Η μετάβαση αυτή συντελείται εντός ζωντανών παραδόσεων που διαθέτουν τεολογικό αφήγημα, πρακτικές και κοινότητες ικανές να μεταδίδουν την *προαίρεσιν* από γενιά σε γενιά⁷⁶².

Η πιθανή ένσταση ότι η πρόταση του MacIntyre επανέρχεται σε μία προ-νεωτερική μεταφυσική εκτιμάται ότι μπορεί να αντιμετωπιστεί για τους εξής λόγους: η γνώση του τέλους είναι *κατ' ἐνέργειαν* ιστορική και διαμορφωμένη στο πλαίσιο μίας

⁷⁵⁵ Σπύρος Καλτσάς, «Η μεταμεταφυσική σκέψη απέναντι στην πρόκληση της θρησκείας: Πρακτικός Λόγος, αλληλεγγύη και ο διάλογος της φιλοσοφίας με τη θρησκεία ως καθήκον πολιτικό», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 148 (2017), 75-103.

⁷⁵⁶ Η μεταμεταφυσική ηθική (postmetaphysical ethics) του Habermas απορρίπτει την υπερβατική αυθεντία (Θεό, Φύση) ως πηγή του ορθού. Η ηθική εγκυρότητα δεν εντοπίζεται πλέον στο απομονωμένο υποκείμενο, αλλά μεταφέρεται εξωτερικά, στη διυποκειμενική διαδικασία του διαλόγου. Ένας κανόνας είναι έγκυρος μόνο αν οι συνέπειές του γίνονται αποδεκτές από όλους τους επηρεαζόμενους. Βλ. Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (MIT Press, 1993), σελ. 1-17.

⁷⁵⁷ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996, σσ. 107-111.

⁷⁵⁸ Βλ. ενδεικτικά Maeve Cooke, "Translating Truths", *Philosophy and Social Criticism*. 37/4 (2011), 479-491· Cristina Lafont, "Religion in the Public Sphere: What Are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?", *Philosophy and Social Criticism*. 35/1-2 (2009), 127-150.

⁷⁵⁹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σσ. 148-150· Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, σσ. 66-77.

⁷⁶⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σσ. 187-194· Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* σσ. 149-162.

⁷⁶¹ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, σσ. 326-348; MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, σσ. 137-152.

⁷⁶² Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2007, σσ. 204-225.

παράδοσης⁷⁶³. Η ενότητα της ανθρώπινης ζωής στηρίζεται σε μία αφηγηματική ενότητα, όπου το αγαθό συγκροτείται *εν τη αφήγησει*⁷⁶⁴. Η υπεροχή μιας παράδοσης κρίνεται από την ικανότητά της να υπερβεί την επιστημολογική κρίση και να εξηγήσει τις αντιφάσεις των αντιπάλων της. Πρόκειται για κριτήριο διαλεκτικό και εμπειρικό⁷⁶⁵. Συμπερασματικά, στην παρούσα ανάλυση υποστηρίζεται ότι ο MacIntyre προσφέρει μία συνεπή θεωρητική διέξοδο από την κρίση της κινητήριας δυνάμεως της σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατίας, διατηρώντας ταυτόχρονα την ιστορική και αφηγηματική αυτοσυνειδησία που η ίδια η νεωτερικότητα απαιτεί.

Η σκέψη του Alasdair MacIntyre έχει ήδη βρει την πρακτική της υλοποίηση σε μια θεσμική μορφή που λειτουργεί εδώ και δεκαετίες, τους εργατικούς συνεταιρισμούς. Το έργο του David Ellerman⁷⁶⁶ παρέχει ακριβώς την απόδειξη ότι η μακινταριανή απαίτηση για «κοινότητες πρακτικής» δεν είναι ουτοπική, αλλά μπορεί να ενσωματωθεί σε μια νομική και οικονομική δομή που ισοσταθμίζει το έλλειμμα του κινήτρου.

Στον χαμπερμασιανό διάλογο, το κίνητρο παραμένει εξαρτημένο από τη γνωσιολογική «μετάφραση» των θρησκευτικών ή ηθικών ενοράσεων σε κοσμική γλώσσα και από την ελπίδα ότι η «δύναμη του καλύτερου επιχειρήματος» θα μεταστρέψει τελικά τη βούληση. Ο MacIntyre αντέτίνει την καλλιέργεια των αρετών μέσω πρακτικών που έχουν εσωτερικά αγαθά και μια ζωντανή κοινότητα ως πλαίσιο που μεταδίδει μία αφηγηματική ενότητα και πρότυπα αριστείας. Ο Ellerman δείχνει ότι ο εργατικός συνεταιρισμός είναι ακριβώς αυτή η κοινότητα πρακτικής⁷⁶⁷.

Μέσω της ανασύνθεσης των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας ο εναπομείνας έλεγχος των δικαιωμάτων και τα δικαιώματα του υπολοίπου από το εισόδημα δεν ανήκουν πλέον σε εξωτερικούς μετόχους, αλλά στους ίδιους τους εργαζόμενους-μέλη⁷⁶⁸. Συνεπώς, η

⁷⁶³ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, σσ. 349-403.

⁷⁶⁴ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, σσ. 204-225.

⁷⁶⁵ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, σσ. 360-361· Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, σσ. 170-173.

⁷⁶⁶ Ellerman, D. (2016). "On the Methodological Determinants of Values in Business Ethics". *Journal of Business Ethics*, 133(3), 2016, 405-419.

⁷⁶⁷ David P. Ellerman, *The Democratic Worker-Owned Firm: A New Model for the Cooperative and Employee-Owned Enterprise* (London: Routledge, 1990), σσ. 59-62.

⁷⁶⁸ Σε μια συνηθισμένη εταιρεία η ιδιοκτησία αποτελεί μία «δέσμη δικαιωμάτων» που περιλαμβάνει τον εναπομείναντα έλεγχο των δικαιωμάτων. Οι μέτοχοι (ή το διορισμένο από αυτούς Διοικητικό Συμβούλιο) ασκούν τα δικαιώματα που σχετίζονται με τον καθορισμό του ατόμου που λαμβάνει τις αποφάσεις, την παραγωγή της επιχείρησης, τον αριθμό των εργαζομένων που προσλαμβάνονται ή απολύονται, το εύρος του μισθού, τις επενδύσεις ή τα μερίσματα. Όταν η επιχείρηση πουλήσει τα προϊόντα της και πληρώσει όλους τους λογαριασμούς (ενοίκια, προμηθευτές, μισθούς, φόρους),

εργασία παύει να είναι εμπόρευμα που πωλείται και γίνεται η ίδια η πηγή της εξουσίας και του πλούτου. Αυτή η απλή, αλλά ριζοσπαστική, ανασύνθεση των δικαιωμάτων μετασχηματίζει τον συνεταιρισμό σε πρακτική ενσάρκωση της μακινταριανής κοινότητας· οι εργαζόμενοι δεν χρειάζεται να πεισθούν από εξωτερικά επιχειρήματα ώστε να ενδιαφέρονται για την επιχείρηση διότι η ίδια η δομή τους ωθεί να ενδιαφέρονται, καθώς η επιτυχία ή η αποτυχία είναι πια δική τους υπόθεση. Η εργασία παύει να είναι μέσο για εξωτερικό αγαθό (μισθός) και μετατρέπεται σε πρακτική με εσωτερικά αγαθά· η αριστεία στην παραγωγή, η δικαιοσύνη στην κατανομή των κερδών, η φρόνηση στη λήψη αποφάσεων συμπεριλαμβάνονται στην καθημερινή δραστηριότητα. Η ευδαιμονία δεν είναι πια αφηρημένη υπόσχεση, αλλά βιώνεται άμεσα όταν η επιχείρηση ευημερεί διότι οι ίδιοι οι εργαζόμενοι έλαβαν τις ορθές αποφάσεις.

Επιπλέον, η ευθύνη δεν αποξενώνεται πλέον. Στην κλασική μισθωτή εργασία, όπως επισημαίνει ο Ellerman, ο εργαζόμενος «πουλάει» την ευθύνη του μαζί με την εργατική του δύναμη. Στον συνεταιρισμό, η νομική και οικονομική δομή διασφαλίζει ότι η ευθύνη παραμένει στους ίδιους τους παραγωγούς. Η θέληση του μέλους είναι ευθυγραμμισμένη με το κοινό καλό της επιχείρησης⁷⁶⁹.

Τέλος, κάθε εργατικός συνεταιρισμός διαθέτει την εταιρική του ταυτότητα, δηλαδή το ιστορικό της ίδρυσής του, τις κρίσεις που διαχειρίστηκε, τα πρόσωπα που θυσίασαν χρόνο και χρήμα για το κοινό εγχείρημα. Η συγκεκριμένη εταιρική ταυτότητα δεν είναι απλώς τυπική· αποτελεί το μέσο με το οποίο τα νέα μέλη κοινωνικοποιούνται στις αρετές της συγκεκριμένης κοινότητας. Έτσι, η μακινταριανή

μένει ένα «υπόλοιπο» –το καθαρό κέρδος. Αυτό το υπόλοιπο το παίρνουν οι μέτοχοι (ως μέρος ή αύξηση αξίας μετοχής). Αν στο κυρίαρχο μοντέλο της επιχείρησης, η επιχείρηση χάσει χρήματα, ποιος θα πληρώσει τα χρέη; Οι μέτοχοι έχουν περιορισμένη ευθύνη (μόνο μέχρι το κεφάλαιο που επένδυσαν), ενώ οι εργαζόμενοι χάνουν πρώτοι τη δουλειά τους. Στην κανονική εταιρεία, λοιπόν, τα δύο πρώτα (και πιο σημαντικά) δικαιώματα –έλεγχος και υπόλοιπο κέρδος– σχετίζονται με την ιδιοκτησία κεφαλαίου-και είναι αποκομμένα από την εργασία. Στον εργατικό συνεταιρισμό γίνεται ακριβώς το αντίθετο. Η απόφαση λαμβάνεται από τους εργαζόμενους-μέλη (μία ψήφος ο καθένας, ανεξάρτητα από το ποσό που έχει επενδύσει). Τα καθαρά κέρδη διανέμονται στους εργαζόμενους-μέλη (είτε ως ατομικό bonus είτε ως επανεπένδυση στην επιχείρηση). Η ευθύνη παραμένει συλλογική, αλλά στην προκειμένη οι ίδιοι που λαμβάνουν τις αποφάσεις είναι και αυτοί που θα υποστούν τις συνέπειες. Βλ. David P. Ellerman, *The Democratic Worker-Owned Firm: A New Model for the Cooperative and Employee-Owned Enterprise* (London: Routledge, 1990), σσ. 31–43.

⁷⁶⁹David P. Ellerman, *The Democratic Worker-Owned Firm: A New Model for the Cooperative and Employee-Owned Enterprise* (London: Routledge, 1990), σσ. 43–45.

απαίτηση για «ζωντανή παράδοση» δεν χρειάζεται να εφευρεθεί από την αρχή, καθώς συμπεριλαμβάνεται ήδη θεσμικά στη δομή του συνεταιρισμού.

Συμπερασματικά, οι εργατικοί συνεταιρισμοί, όπως τους θεμελιώνει θεωρητικά ο Ellerman, αποτελούν την υπαρκτή, σύγχρονη λειτουργική απόδειξη ότι η παράδοση διαθέτει την κινητήρια δύναμη, την οποία η χαμπερμασιανή μεταμεταφυσική ηθική αναγνωρίζει ότι λείπει, αλλά δεν κατορθώνει να εξασφαλίσει. Η θεωρία δεν προηγείται της πράξης ούτε την ακολουθεί· συμπίπτει πλήρως μαζί της, διότι η ίδια η θεσμική δομή της επιχείρησης είναι η πρακτική που καλλιεργεί τις αρετές και μετατρέπει τον πρακτικό λόγο από ψυχρό επιχείρημα σε κίνητρο βούλησης.

Μία πιθανή κατηγορία ότι μια τέτοια πρόταση παραμένει «φιλοκαπιταλιστική» αποδομείται από τον ίδιο τον Ellerman. Ο καπιταλισμός δεν ορίζεται από την ιδιωτική ιδιοκτησία ή την αγορά, αλλά από τη θεμελιώδη σχέση κατά την οποία το κεφάλαιο προσλαμβάνει εργασία και, κατ' επέκτασιν, αποξενώνει την ευθύνη των παραγωγών⁷⁷⁰. Οι εργατικοί συνεταιρισμοί αντιστρέφουν ακριβώς αυτή τη σχέση: η εργασία προσλαμβάνει το κεφάλαιο. Το κεφάλαιο γίνεται απλό εργαλείο, ενώ η εξουσία και το υπόλοιπο κέρδος ανήκουν στους ίδιους τους παραγωγούς.

Η καθημερινή πρακτική συνήθεια στον εργατικό συνεταιρισμό καλλιεργεί σταθερές έξι αρετές και για την πολιτική συμμετοχή, όπου τα μέλη εύχονται και πράττουν με σκοπό το κοινό αγαθό. Στον συνεταιρισμό, η φιλία δεν είναι συναισθηματική, αλλά πρακτική και θεσμική· τα μέλη μοιράζονται το ίδιο τέλος (ευδαιμονία της κοινής επιχείρησης) και αναλαμβάνουν το ίδιο ρίσκο. Η καθημερινή έξη προετοιμάζει τα μέλη για άμεση πολιτική συμμετοχή σε ευρύτερη κλίμακα· έχουν ήδη μάθει να συζητούν, να αντιλέγουν χωρίς να διαλύονται, να στηρίζουν το κοινό, να τιμούν την αριστεία και να ντρέπονται για την αδικία. Όταν, λοιπόν, συμμετέχουν σε τοπικά συμβούλια ή συμμετοχικούς προϋπολογισμούς, δεν το πράττουν ως ιδιώτες που αίφνης καλούνται να γίνουν πολίτες, αλλά το πράττουν ως άνθρωποι που ήδη ζουν πολιτικά, στον χώρο εργασίας τους.

Επομένως, η θεωρία δεν προηγείται της πράξης ούτε την ακολουθεί· συμπίπτει πλήρως μαζί της και η κινητήρια δύναμη που λείπει από τον Habermas γεννιέται καθημερινά από την ίδια τη δομή της κοινής ζωής. Η καθημερινή συνήθεια (ἔθος) –να

⁷⁷⁰ Βλ. David P. Ellerman, *Neo-Abolitionism: Abolishing Human Rentals in Favor of Workplace Democracy*. Cham, Switzerland: Springer Nature, 2022, σσ. 11-15, 35-38· David P. Ellerman, “Worker Cooperatives as Based on First Principles”, *Journal of Entrepreneurial and Organizational Diversity* 5/1 (2016), 20-32.

συνεδριάζεις, να αντιλέγεις, να πείθεσαι και να πείθεις, να θυσιάζεις το άμεσο ατομικό για το μακροπρόθεσμο κοινό καλό, να τιμάς τον συνάδελφο που πρότεινε την καλύτερη λύση είναι η *πολιτική ἔξις* που ο Αριστοτέλης θεωρούσε αναγκαία προϋπόθεση για την πολιτεία (*Πολιτικά*, 1337a10-20). Όταν τα μέλη ενός σύγχρονου συνεταιρισμού καλούνται να συμμετάσχουν στο δημοτικό συμβούλιο, στον συμμετοχικό προϋπολογισμό ή σε τοπική συνέλευση, δεν απαιτείται η εκ νέου εκπαίδευση στην πολιτική, διότι έχει γίνει βίωμα για οκτώ ώρες την ημέρα, πέντε μέρες την εβδομάδα, για χρόνια. Η πολιτική συμμετοχή δεν είναι πλέον εξωτερικό καθήκον, αλλά η φυσική επέκταση του ήθους που έχει ήδη διαμορφωθεί μέσα στην κοινή παραγωγή και ο εργατικός συνεταιρισμός δεν είναι απλώς οικονομική εναλλακτική, αλλά σύγχρονος θεσμός πολιτικής παιδείας.

Επιπλέον, επιβεβαιωτικά και προς υπεράσπιση της αριστοτελικής σκέψης μπορεί να λειτουργήσει η επιστήμη των μεγα-δεδομένων. Η ανάδυση της επιστήμης των μεγάλων δεδομένων (big data) και της υπολογιστικής κοινωνικής επιστήμης αποτελεί μία από τις σημαντικότερες μεθοδολογικές εξελίξεις στις κοινωνικές επιστήμες των τελευταίων δεκαετιών. Η ανάλυση τεραστίων συνόλων δεδομένων –όπως φορολογικά αρχεία, δεδομένα κοινωνικών δικτύων ή γεωχωρικά στοιχεία– επιτρέπει τον εντοπισμό σύνθετων προτύπων, τη δοκιμή θεωριών σε μαζική κλίμακα, την αποκάλυψη μη γραμμικών σχέσεων και την παραγωγή προβλέψεων υψηλής ακρίβειας, υπερβαίνοντας τους περιορισμούς μικρών δειγμάτων και παραδοσιακών ποιοτικών μεθόδων⁷⁷¹. Η συγκεκριμένη προσέγγιση ενισχύει την εμπειρική εγκυρότητα, βελτιώνει την αναπαραγωγιμότητα και συμβάλλει στην ενίσχυση της επιστημονικής πρακτικής⁷⁷².

Στο πλαίσιο αυτό, ο Αριστοτέλης μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος της εμπειρικής μεθόδου που χαρακτηρίζει τα μεγάλα δεδομένα στην πολιτική θεωρία. Όπως είναι γνωστό, στα *Πολιτικά*, ο ίδιος και οι μαθητές του στο Λύκειο συνέλεξαν και ανέλυσαν συγκριτικά 158 συντάγματα ελληνικών πόλεων-κρατών, δημιουργώντας μια εκτεταμένη βάση εμπειρικών δεδομένων για να εξάγουν γενικεύσεις σχετικά με τη

⁷⁷¹David Lazer et al., “Computational Social Science”, *Science* 323/5915(2009),721-723· Matthew J. Salganik, *Bit by Bit: Social Research in the Digital Age*. Princeton: Princeton University Press,2018, σσ. 32-42,115· Achim Edelman et al., “Computational Social Science and Sociology”, *Annual Review of Sociology* 46 (2020),61-81.

⁷⁷²Matthew J. Salganik, *Bit by Bit: Social Research in the Digital Age*. Oxford: Princeton University Press,2018, σσ. 1-12.

σταθερότητα πολιτευμάτων, την ταξική δομή και τους μηχανισμούς εκφυλισμού⁷⁷³. Η συστηματική αυτή συλλογή και ταξινόμηση προσομοιάζει με σύγχρονες υπολογιστικές μεθόδους, όπου μεγάλα σύνολα δεδομένων χρησιμοποιούνται για τη μελέτη κοινωνικής κινητικότητας και πολιτικής σταθερότητας⁷⁷⁴. Ειδικά η αριστοτελική θέση ότι η μεγάλη μεσαία τάξη αποτελεί τον κύριο σταθεροποιητικό παράγοντα της πολιτείας επιβεβαιώνεται από σύγχρονα δεδομένα· περιοχές με υψηλότερη οικονομική σύνδεση και ισχυρή μεσαία τάξη εμφανίζουν υψηλότερη πολιτική σταθερότητα⁷⁷⁵.

Όπως καταδείχθηκε, ο Αριστοτέλης συνδέει την πολιτική συμμετοχή – ψηφοφορία, άσκηση αξιωμάτων, ενεργή δημόσια δράση – με την ευδαιμονία, θεωρώντας την απαραίτητη για την πλήρη άνθηση του ανθρώπου ως «ζώου πολιτικού»⁷⁷⁶. Στις σύγχρονες έρευνες που βασίζονται σε ευρύτερα δεδομένα, η ευδαιμονία διακρίνεται στην ηδονική (hedonic), που εστιάζει στην ικανοποίηση από τη ζωή και τα θετικά συναισθήματα (όπως μετρείται κυρίως με την κλίμακα Cantril Ladder στο World Happiness Report), και την ευδαιμονική (eudaimonic), που περιλαμβάνει σκοπό, αυτονομία, προσωπική ανάπτυξη, θετικές σχέσεις και αίσθημα επιτεύγματος (όπως στις κλίμακες Ryff ή PERMA)⁷⁷⁷. Η ευδαιμονική διάσταση παρουσιάζει ομοιότητες με τον αριστοτελικό ορισμό, καθώς τονίζει την άσκηση αρετής και την κοινωνική εμπλοκή, ενώ η ηδονική προσεγγίζει τον επικούρειο ηδονισμό⁷⁷⁸.

⁷⁷³ Aristotle, *Politics*, Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 2017, Books IV-VI· Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell, 1991, σσ. 49-54· P.J. Rhodes, *Aristotle: The Athenian Constitution*. Harmondsworth: Penguin, 1984, σσ. 5-9.

⁷⁷⁴ Raj Chetty et al., “The Opportunity Atlas: Mapping the Childhood Roots of Social Mobility”, *American Economic Review* 116/1 (2026), 1-51· Raj Chetty et al., “Social Capital I: Measurement and Associations with Economic Mobility”, *Nature* 608 (2022), 108-121.

⁷⁷⁵ Raj Chetty et al., “Social Capital I”, σσ. 110-115, · Raj Chetty et al., “Social Capital II: Determinants of Economic Connectedness”, *Nature* 608 (2022), 122-134.

⁷⁷⁶ Aristotle, *Politics*, Book III· Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated by ~~μεταφ.~~ C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 2014, Book X.

⁷⁷⁷ Ed Diener et al., “New Well-being Measures: Short Scales to Assess Flourishing and Positive and Negative Feelings”, *Social Indicators Research* 97 (2010), 143-156· Carol D. Ryff, “Psychological Well-Being Revisited: Advances in the Science and Practice of Eudaimonia”, *Psychotherapy and Psychosomatics* 83/1 (2014), 10-28· Andrew Steptoe, Angus Deaton, and Arthur A. Stone, “Subjective Wellbeing, Health, and Ageing”, *Lancet* 385/9968 (2015), 640-648· βλ. και Martin E.P. Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. New York: Free Press, 2011, σ. 24

⁷⁷⁸ Carol Ryff, “Psychological Well-Being Revisited: Advances in the Science and Practice of Eudaimonia”, σσ. 10-12.

Σύγχρονες μακροχρόνιες μελέτες επιβεβαιώνουν μία θετική συσχέτιση μεταξύ κοινοτικής εμπλοκής (εθελοντισμός, ψηφοφορία) και ευημερίας· φαίνεται μάλιστα ότι ο εθελοντισμός παρουσιάζει υψηλή συσχέτιση με τις παραμέτρους για μεγαλύτερη ικανοποίηση από τη ζωή και καλύτερη ψυχική υγεία⁷⁷⁹. Ωστόσο, η αιτιώδης κατεύθυνση είναι συχνά αντίστροφη: όταν τα επίπεδα ευδαιμονίας είναι υψηλότερα, προβλέπεται μεγαλύτερη συμμετοχή, ιδιαίτερα σε ανώτερα κοινωνικο-οικονομικά στρώματα, όπου οι διαθέσιμοι πόροι (χρόνος, εκπαίδευση, αίσθηση αυτοαποτελεσματικότητας) διευκολύνουν τη μετατροπή της ευημερίας σε δράση⁷⁸⁰.

Η συγκεκριμένη ταξική διαφοροποίηση περιορίζει την αριστοτελική ιδέα στα προνομιούχα στρώματα· στα κατώτερα, η μειωμένη ευδαιμονία και η έλλειψη πόρων δημιουργούν έναν φαύλο κύκλο με περιορισμένη συμμετοχή⁷⁸¹. Παρά ταύτα, εμπειρικά δεδομένα καταδεικνύουν ότι η παροχή ευκαιριών για ουσιαστική ενεργή συμμετοχή – όπως σε εργατικούς συνεταιρισμούς μπορεί να αντιστρέψει τη συγκεκριμένη δυναμική. Εργαζόμενοι σε συνεταιρισμούς αναφέρουν υψηλότερη ικανοποίηση από την εργασία, μεγαλύτερη αυτονομία και καλύτερη συνολική ευημερία, ιδιαίτερα σε τομείς χαμηλών μισθών και εύάλωτων ομάδων, χάρη στη δημοκρατική λήψη αποφάσεων και τη συμμετοχή στην ιδιοκτησία⁷⁸².

Συμπερασματικά, ενώ η σχέση ευδαιμονίας-συμμετοχής ευνοεί τα ανώτερα στρώματα, η θεσμοθέτηση μορφών όπως οι εργατικοί συνεταιρισμοί μπορεί να

⁷⁷⁹ Patrick Flavin and Michael J. Keane, “Life Satisfaction and Political Participation,” *Journal of Happiness Studies* 13/1 (2012), 115-132· Laura Wray-Lake et al., “Impacts of Adolescent Civic Engagement on Health and Socioeconomic Status,” *Child Development* 90/4 (2019), 1139-1155.

⁷⁸⁰ Sidney Verba, Kay Lehman Schlozman, and Henry E. Brady, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), σ.334· Henry E. Brady, Sidney Verba, and Kay Lehman Schlozman, “Beyond SES: A Resource Model of Political Participation,” *American Political Science Review* 89/2 (1995), 271-294· Markus Lühr et al., “Nonpolitical Versus Political Participation: Longitudinal Associations with Mental Health,” *Social Indicators Research* 159 (2022), 715-735· Bram Lancee and Herman G. Van de Werfhorst, “Income Inequality and Participation: A Comparison of 24 European Countries,” *Social Science Research* 41/5 (2012), 1166-1178.

⁷⁸¹ Aina Gallego, “Unequal Political Participation in Europe,” *International Political Science Review* 28/4 (2007), 397-423.

⁷⁸² Douglas L. Kruse et al., “Employee Ownership and Organizational Commitment: A Meta-Analysis” (working paper, Rutgers University, 2010), 18-25· Gonzalo Burdín, “Are Worker-Managed Firms More Likely to Fail than Conventional Enterprises?,” *Industrial and Labor Relations Review* 67/3 (2014), 651-679· John Pencavel, “Worker Cooperatives and Democratic Governance,” *Stanford Institute for Economic Policy Research Discussion Paper* 12/002 (2013), 10-30.

συμβάλλει στον εκδημοκρατισμό της αριστοτελικής ευδαιμονίας, καθιστώντας την προσβάσιμη και μετασχηματιστική για τα κατώτερα.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η παρούσα διδακτορική διατριβή εκκινεί από τη θεμελιώδη αριστοτελική θέση σύμφωνα με την οποία η πολιτική συμμετοχή συνιστά μια ουσιώδη έκφραση της ανθρώπινης φύσης και την τελεολογική προϋπόθεση για την επίτευξη της ευδαιμονίας εντός μιας οργανωμένης πολιτείας. Η τελευταία νοείται ως ο φυσικός και ανώτερος χώρος της ανθρώπινης πλήρωσης, υπερέχοντας οντολογικά των προγενέστερων και ελλειπών μορφών κοινωνικής οργάνωσης, όπως ο *οἶκος* και η *κώμη*. Στο πλαίσιο αυτό, η πολιτική συμμετοχή δεν αντιμετωπίζεται ως μια απλή διαδικαστική υποχρέωση, αλλά ως ένας ενεργός τρόπος ύπαρξης (*τὸ ἐνεργεῖα εὐδαιμονεῖν*) μέσω του οποίου ο πολίτης πραγματώνει τις δυνατότητές του (τις λανθάνουσες ικανότητες του, *τὸ δυνάμει*), καλλιεργώντας παράλληλα θεμελιώδεις αρετές, όπως η φρόνηση, η πολιτική φιλία και η επιείκεια. Στην διδακτορική διατριβή υποστηρίζεται μία ερμηνεία της αριστοτελικής συμμετοχής ως «επιστημικής διαδικασιοκρατίας», όπου η συλλογική διαβούλευση και ο λόγος στοχεύουν στη δημιουργία των βέλτιστων διαδικασιών λήψης αποφάσεων, αναγνωρίζοντας παράλληλα τη δυνατότητα των πολλών να συμβάλλουν θετικά στη συλλογική κρίση.

Η ιστορική απομάκρυνση από αυτό το ηθικο-πολιτικό πρότυπο ανιχνεύεται στη μετάβαση προς τη νεωτερική έννοια της κυριαρχίας και του κράτους. Ενώ για τον Αριστοτέλη η πολιτική είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ηθική καλλιέργεια, στον Machiavelli αναδεικνύεται ως ένα αυτοτελές πεδίο, ανεξάρτητο από μεταφυσικούς και ηθικούς περιορισμούς, προσανατολισμένο στη ρεαλιστική διαχείριση της αναγκαιότητας και της σταθερότητας. Αντίστοιχα, ο ρωμαϊκός ρεπουμπλικανισμός του Κικέρωνα μετασχηματίζει την πολιτεία σε μια νομικο-θεσμική κοινότητα βασισμένη στο δίκαιο (*res publica*), όπου ο πολίτης ορίζεται πρωτίστως ως φορέας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και όχι ως υποκείμενο ηθικής τελείωσης. Αυτή η διπλή κληρονομιά καθόρισε τη σύγχρονη αντίληψη για το κράτος ως μια απρόσωπη και ουδέτερη εξουσία, αποσυνδεδεμένη από την επιδίωξη ενός ανώτερου κοινού αγαθού.

Στις σύγχρονες προσπάθειες αναβίωσης της συμμετοχικής ιδέας, η Hannah Arendt προτείνει τον δημόσιο χώρο ως «χώρο των εκφάνσεων», όπου η πολιτική πράξη αποκτά χαρακτήρα ελευθερίας. Ωστόσο, η αυστηρή διάκριση που θέτει ανάμεσα στο πολιτικό και το κοινωνικό, καθώς και η υποτίμηση των θεσμών ως «απολιθωμάτων»

του συμβάντος, οδηγούν σε μια μορφή μη-πρακτικής ουτοπίας. Η πρότασή της για τα λαϊκά συμβούλια, αν και εμπνευσμένη, στερείται θεσμικού εδάφους και συνέχειας, απαιτώντας συχνά «ήρωες» αντί για πολίτες, γεγονός που την καθιστά δυσλειτουργική για τις ανάγκες μιας μαζικής κοινωνίας. Η απουσία τελεολογικού σκοπού αφήνει την ελευθερία χωρίς κατεύθυνση, περιορίζοντάς την σε ένα διαρκές παρόν χωρίς θεσμική προοπτική.

Παρομοίως, η θεωρία των ικανοτήτων της Martha Nussbaum ενσωματώνει την πολιτική συμμετοχή ως κεντρικό στοιχείο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της κοινωνικής δικαιοσύνης. Παρά τη σύνδεσή της με την αριστοτελική αντίληψη του ανθρώπου ως πολιτικού όντος, η πρότασή της παραμένει πιστή σε ένα φιλελεύθερο-δημοκρατικό πλαίσιο (δημοκρατικός φιλελευθερισμός), το οποίο δίνει προτεραιότητα στις θεσμικές εγγυήσεις και όχι στην άμεση, καθημερινή συμμετοχή των πολιτών. Επιπλέον, η υπόθεση μιας οικουμενικής ανθρώπινης φύσης με προκαθορισμένες ικανότητες δέχεται κριτική για μια εσωτερική μορφή ουσιοκρατίας, η οποία ενδέχεται να παραβλέπει την ιστορική και κοινωνική κατασκευή των αναγκών και των επιθυμιών.

Ο Michael Sandel, από την πλευρά του, τονίζει τη σημασία του *ἀνῆκειν* σε μια κοινότητα και της διαβούλευσης για τον ορισμό ενός κοινού αγαθού που υπερβαίνει τα ατομικά συμφέροντα. Η κοινοτιστική του θεώρηση απαιτεί μια διαμορφωτική συντηρητική πολιτική που καλλιεργεί τον χαρακτήρα των πολιτών. Εντούτοις, η επίκλησή του στη «χαρισματικότητα» της ζωής κρίνεται ως πολιτισμικά μεσολαβημένη και δομημένη μέσα σε συγκεκριμένες παραδόσεις, στερούμενη μιας καθολικής οντολογικής θεμελίωσης. Το ερώτημα πώς ο λόγος νομιμοποιείται πέρα από τις πλειοψηφικές διαδικασίες παραμένει, όπως επιδιώξαμε να δείξουμε, σε μεγάλο βαθμό αναπάντητο, αφήνοντας την πρότασή του ευάλωτη στον σχετικισμό.

Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία μας, μία ολοκληρωμένη θεωρητική διέξοδος προσφέρει η σύνθεση της αριστοτελικής σκέψης με το έργο του Alasdair MacIntyre και την πρακτική εφαρμογή των εργατικών συνεταιρισμών του David Ellerman. Ο MacIntyre υποστηρίζει ότι η πολιτική συμμετοχή και η καλλιέργεια των αρετών είναι δυνατόν να ευδοκιμήσουν μόνο εντός μικρών «κοινοτήτων πρακτικής», όπου η διαβούλευση βασίζεται σε κοινά ηθικά και πρακτικά πρότυπα αριστείας. Αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα της παρακινητικής ισχύος που ταλανίζει τη σύγχρονη φιλελεύθερη δημοκρατία, ο MacIntyre αναδεικνύει ότι η φρόνηση αποκτά κινητική

δύναμη μόνο όταν η βούληση στρέφεται προς το κοινό αγαθό μέσω του εθισμού σε ζωντανές παραδόσεις.

Η πρόταση αυτή βρίσκει την πρακτική της ενσάρκωση στον εργατικό συνεταιρισμό, ο οποίος λειτουργεί ως ένας σύγχρονος τόπος καλλιέργειας της συμμετοχικής πολιτικής παιδείας. Μέσω της αναδιάταξης των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας, ο συνεταιρισμός εξαλείφει την αποξένωση της εργασίας και της ευθύνης, καθιστώντας τους ίδιους τους παραγωγούς πηγή της εξουσίας και του πλούτου. Η εργασία παύει να αποτελεί μέσο για έναν εξωτερικό μισθό και μετατρέπεται σε μια πρακτική με εσωτερικά αγαθά, όπου η αριστεία, η δικαιοσύνη και η φρόνηση αποτελούν το καθημερινό περιεχόμενο της δραστηριότητας. Αυτή η καθημερινή συνήθεια (ἔθος) να συνεδριάζει κανείς, να αντιλέγει και να αποφασίζει συλλογικά, διαμορφώνει την πολιτική ἔξη που ο Αριστοτέλης θεωρούσε αναγκαία για την πολιτεία.

Συμπερασματικά, η συνδυαστική αυτή πρόταση αναδεικνύει τον εργατικό συνεταιρισμό ως έναν θεσμό που «δημοκρατικοποιεί» την αριστοτελική ευδαιμονία, καθιστώντας την προσβάσιμη και μετασχηματιστική για όλα τα κοινωνικά στρώματα. Η εμπειρική εγκυρότητα της αριστοτελικής σκέψης επιβεβαιώνεται σήμερα από την επιστήμη των μεγάλων δεδομένων, η οποία καταδεικνύει τη θετική συσχέτιση μεταξύ της κοινοτικής εμπλοκής και της ευδαιμονικής ευημερίας. Καθ'αυτόν τον τρόπο, η πολιτική συμμετοχή νοείται ως μια συνεχής διαλεκτική κίνηση αμοιβαίας συγκρότησης ατομικής αρετής και κοινού αγαθού, προσφέροντας μια συνεπή θεωρητική και πρακτική απάντηση στις προκλήσεις της σύγχρονης κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Πηγές

Α1. Αρχαίες Πηγές

AESCHYLI, *Septem quae Supersunt Tragoediae*. Edidit D. Page. Oxonii: E

Typographeo Clarendoniano, 1972.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Μηχανικά. Μετάφραση – Ερμηνευτικά σχόλια*: Παναγιώτης Καζάκος, Μετσόβειο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αγρονόμων Τοπογράφων Μηχανικών, Αθήνα, 2007.

Aristotelis, *Opera ex recensione I. Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus, Vol. I-V (Vol. quintum: *Index Aristotelicus*, edidit H. Bonitz). Editio altera quam curavit O. Gigon. Berolini: Apud W. de Gruyter et Sodos, 1960-1961 [=Vol. I-IV (1831-18361), Vol. V (18701)].

ARISTOTLE, *Politics*. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 2017. [Άλλες εκδόσεις: *Politics*. Translated by Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press, ²2013· *The Politics: A Treatise on Government*. Translated by William Ellis. Auckland: Floating Press, 2009· *Politics*. Edited by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964· *Politics*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

—, *Nicomachean Ethics*. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 2014. [Άλλη έκδοση: *Nicomachean Ethics*. Translated by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Chicago: University of Chicago Press, 2011].

—, *Metaphysics*. Translated by Joe Sachs. Santa Fe: Green Lion Press, 1999.

—, *Aristotle*. Ed. David W. Ross. London: Routledge, 1995.

—, *Politics* recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957.

—, *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1894.

DEMOSTHENIS *Orationes*, Tomi I-III, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S.H. Butcher (I, III), W. Rennie (112, III). Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1903-1931.

- ISOCRATE Discours, Tom. I-IV, texte établi et traduit par G. Mathieu et É. Brémond.
Paris: Société d' édition "Les Belles Lettres", 1929-1962.
- LYSIAE Orationes, recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Hude. Oxonii: E
Typographeo Clarendoniano, 1912.
- MARCUS TULLIUS CICERO, *De Legibus*. Ed. Atkins & Griffin. Cambridge: Cambridge
University Press, 2003.
- , Gespräche in Tusculum. Lateinisch-Deutsch, mit ausführlichen Anmerkungen
neu herausgegeben von O. Gigon. München: 1951· Heimeran Verlag, ⁴1979.
- , *De Re Publica*. Ed. Clinton W. Keyes. Loeb Classical Library 213. Cambridge:
Harvard University Press, 1928.
- PLATONIS Opera, Tomi I-V, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I.
Burnet. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900-1907 [I=1900, II=1901,
III=1903, IV=1902, V=1907].
- PLUTARCH *Moralia in Fifteen Volumes*, Vol. XIV. With an English Translation by B.
Einarson and P.H. De Lacy, 'The Loeb Classical Library'. London / Cambridge,
Mass.: W. Heinemann / Harvard University Press, 1967.
- SOPHOCLIS *Fabulae*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-
Jones, N.G. Wilson. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1990.
- THUCYDIDIS *Historiae*, Tomi I-II, iterum recognovit brevique adnotatione critica
instruxit H.S. Jones. Apparatum criticum correxit et auxit J.E. Powell. Oxonii: E
Typographeo Clarendoniano, 1900-1901.
- XENOPHONTIS *Opera Omnia*, Tomi I-V, recognovit brevique adnotatione critica
instruxit E.C. Marchant. Editio altera. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano,
1900-1920.

A2. Αποσπάσματα από έργα αρχαίων συγγραφέων

- DIELS, H., *Doxographi Graeci*. Collegit recensuit Prolegomenis Indicibusque instruxit
Hermannus Diels. Opus Academiae Litterarum Regiae Borussicae Praemio
Ornatum. Berolini: Typis et Impensis G. Reimeri, 1879.
- DIELS, H., KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch* von
H. Diels, hrsg. von W. Kranz, 3 Bde (Bd. III: Wortindex von W. Kranz, Namen -
und Stellenregister von H. Diels ergänzt von W. Kranz). Dublin/Zürich:

Weidmann, I-II 197216, III 197113 [=unveränderter Nachdruck der 6. Auflage (1951-1952)· 1903-19061].

DIELS, H., KRANZ, W., *Οι Προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*. Απόδοση στα Νέα Ελληνικά Βασ. Α. Κύρκος. Συνεργασία: Δημοσθένης Γ. Γεωργοβασίλης. Επιμ. Βασ. Α. Κύρκος. Φιλολογική Εποπτεία Γεώργιος Α. Χριστοδούλου, τόμ. Α'-Γ'. Αθήνα, 2005-2010.

A3. Μεσαιωνικές πηγές

AQUINAS, THOMAS, *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. 5 vols. Westminster, MD: Christian Classics, 1981 (2nd rev. ed. 1920· New York: Benziger Bros., 1947).

—, “Question 11, Article 1 (Can One Man Teach Another?)”, In *Truth: Questions X-XX*. Translated by James V. McGlynn, S.J., vol. 2 of *Quaestiones disputatae de veritate*. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

A4. Νεότερες και Σύγχρονες Πηγές

ARENDT, HANNAH and MCCARTHY, MARY, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. Edited by Carol Brightman. New York: Harcourt Brace, 1995.

ARENDT, HANNAH, *Men in Dark Times*. USA: Stellar Books, 2014.

—, *Responsibility and Judgment*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

—, *The Promise of Politics*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

—, *Between Past and Future*. London: Penguin Books, 2006 [Άλλη έκδοση: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961].

—, *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press, ²1998.

—, *Love and Saint Augustine*. Edited by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

—, *Essays in Understanding, 1930-1954*. Edited by Jerome Kohn. New York:

- Schocken Books, 1994.
- , *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*. Vols. 2. Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
 - , *The Origins of Totalitarianism*. London: Harcourt, 1968.
 - , *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books, 1964.
 - , *On Revolution*. London: Penguin Books, 1962· New York: The Viking Press, 1963.
 - , “What is Authority?”, στο: Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 196, σσ. 91-142.
 - , “Freedom and Politics”, in: A. HUNOLD (ed.), *Freedom and Serfdom*. Dordrecht: Springer, 1961, 191-217.
 - , “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, *The Journal of Politics* 20/1 (1958), 5-43.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008.
- , “Religion in the Public Sphere”, στο: *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity, 2008 [αναδημοσίευση στο *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1-25].
 - , “Faith and Knowledge”, στο: *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity, 2003.
 - , “Prepolitical Foundations of the Democratic Constitutional State?”, στο: *The Dialectics of Secularization*. San Francisco: Ignatius Press, 2006, 45-52.
 - , *Between Facts and Norms*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- MACINTYRE, ALASDAIR, “The Apparent Oddity of the Universe: ow to Account for It?”, *23rd Annual de Nicola Center for Ethics and Culture Conference*, University of Notre Dame, 2022, 42:38-43:26.
- , *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
 - , *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, ³2007· Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.
 - , *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*. Vol. 1. New York: Cambridge University Press, 2006.

- , *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- , *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1999.
- , “First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues”, στο: K. Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, 171-201.
- , “Politics, Philosophy and the Common Good”, in: K. Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, 235-252.
- , “Natural Law against the Nation-State: Or the Possibility of the Common Good against the Actuality of the Public Interest”, in: ALASDAIR MACINTYRE, *Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts* (Unpublished lectures part of the Agnes Cuming Lectures in Philosophy: University College, Dublin, 1994), 26-52.
- , *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1990.
- , *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.
- MONTESQUIEU, CHARLES LOUIS DE SECONDAT, BARON DE, *The Spirit of the Laws*. Translated by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- NUSSBAUM, MARTHA C. & PUTNAM, HILARY, “Changing Aristotle’s Mind”, στο: MARTHA C. NUSSBAUM & AMELIE OKSENBERG RORTY (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 27-56.
- NUSSBAUM, MARTHA C., BENEDICT, DAVID W. and WORLD INSTITUTE FOR DEVELOPMENT ECONOMICS RESEARCH, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*. Helsinki: World Institute for Development Economics Research, 1987.
- NUSSBAUM, MARTHA C., *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- , *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Massachusetts: Harvard University Press, 2011.
- , *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

- , *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- , *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- , “Aristotelian Social Democracy”, στο: R. BRUCE DOUGLASS, GERALD M. MARA and HENRY S. RICHARDSON (eds.), *Liberalism and the Good* New York: Routledge, 1990, 203-252.
- , *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- , *Aristotle’s “De Motu Animalium”*. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- RAWLS, JOHN, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223-51.
- SANDEL, MICHAEL J., *Democracy’s Discontent: A New Edition for Our Perilous Times*. Cambridge: Harvard University Press, 2022.
- , *Justice: What’s the Right Thing to Do?*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.
- , *Ενάντια στην τελειότητα: Η ηθική στην εποχή της γενετικής μηχανικής*. Μτφρ. Γιώργος Καράμπελας. Αθήνα: Πόλις, 2009.
- , “Justice and the Moral Subject”, in: Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, ²2008, 15-65.
- , *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- , *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- , *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, ²1998.
- , *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- , “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory* 12/1 (1984), 81-96.
- STRAUSS, LEO, “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, στο: KENNETH HART GREEN (ed.), *Jewish Philosophy and the Crisis of*

Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought. Albany: State University of New York Press, 1997, 87-136.

—, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Ελληνόγλωσση

ΑΝΔΡΕΑΔΑΚΗΣ, ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ι., «“Ο ανθρώπινος βίος ως όλον”. Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre», *Ετερολογίες* 1 (2019), 101-121.

ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ, ΑΝΑΓΥΡΟΣ, *Η αριστοτελική θεωρία της αισθητηριακής αντίληψης*. Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία. Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2003.

ΚΑΛΙΜΤΖΗΣ, ΚΩΣΤΑΣ [=Kalimtzis, Kostas], «Η ‘στάσις’ ως αναστολή της ομόνοιας [κατά τον Αριστοτέλη], στο: ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Ζ. ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ (επιμ.), *Αριστοτέλης. Οντολογία – Γνωσιοθεωρία – Ηθική – Πολιτική Φιλοσοφία. Τριάντα δύο ομόκεντρες μελέτες*. Αφιέρωμα στον J.P. Anton. Αθήνα: Τ. Πιτσιλός, ²1996, 129-144.

ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ, Ι.Γ. «Υπερβολή και υπεροχή στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη», *Φιλοσοφία* 27-28 (1997-1998), 166-190.

—, *Παιδεία και πολιτειακή αριστεία. Ο δρόμος προς την αρετή στο αριστοτελικό ιδανικό κράτος*. Αθήνα: Gutenberg, 2015.

ΚΑΛΤΣΑΣ, ΣΠΥΡΙΔΩΝ, «Η μεταμεταφυσική σκέψη απέναντι στην πρόκληση της θρησκείας: Πρακτικός Λόγος, αλληλεγγύη και ο διάλογος της φιλοσοφίας με τη θρησκεία ως καθήκον πολιτικό», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 148 (2017), 75-103.

ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*. Τόμος Β΄: Η Πόλις και οι νόμοι. Αθήνα: Κριτική, 2008.

Λεοντσίνη, Ελένη [=Leontsini, Eleni], «Η φιλία ως κοινωνικό και πολιτικό αγαθό: *ή γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία*», στο: Γκόλφω Μαγγίνη & Ελένη Λεοντσίνη (επιμ.), *Κράτη και πολίτες: κοινότητα, ταυτότητα, διαφορετικότητα*, Σμίλη, Αθήνα 2016, 129-166.

—, «Τὸ κοινὴ συμφέρον: δημοκρατία, φιλία και ομόνοια στην αριστοτελική και στη σύγχρονη ριζοσπαστική νεοαριστοτελική πολιτική φιλοσοφία», στο: Γκόλφω Μαγγίνη & Ελένη Λεοντσίνη (επιμ.), *Κράτη και πολίτες: κοινότητα, ταυτότητα, διαφορετικότητα*, Σμίλη, Αθήνα 2016, 205-239.

—, «Η έννοια του κοινού συμφέροντος στην αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία», στο:

- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ: *Παιδεία, Πολιτισμός, Πολιτική*, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 2018, 107-116.
- , «καὶ διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι ἀρχὴ ἄνδρα δείξει: Ἡ τέχνη του ἄρχειν κατὰ τον Αριστοτέλη», στο: Κ. Ράντης (επιμ.), *Ἡ κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία σήμερα. Αφιέρωμα στον Ομότιμο Καθηγητὴ Φιλοσοφίας Παναγιώτη Νούτσο*, Παπαζήσης, Αθήνα 2022, 97-205.
- Γκόλφω Μαγγίνη & Ελένη Λεοντσίνη (επιμ.), *Κράτη και πολίτες: κοινότητα, ταυτότητα, διαφορετικότητα*, Σμίλη, Αθήνα 2016.
- Γκόλφω Μαγγίνη [=Maggini, Golfo], «Αξιοπρέπεια, ικανότητες και πολιτικές συγκινήσεις; Οι θέσεις της Martha Nussbaum υπέρ μιας κοσμοπολιτικής δικαιοσύνης», στο: Γκόλφω Μαγγίνη & Ελένη Λεοντσίνη (επιμ.), *Κράτη και πολίτες: κοινότητα, ταυτότητα, διαφορετικότητα*, Σμίλη, Αθήνα 2016, 61-101.
- ΜΑΛΛΙΟΥ, ΑΣΠΑΣΙΑ, «Ἡ ἔννοια της πόλης στον Αριστοτέλη», *Τὸ Θέμα*, «Πολιτικές Ἰδέες», τ. 65, σσ. 1267-1295.
- ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ, ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ, «Διαλεκτικός συλλογισμός και αριστοτελική ηθική», στο: ΔΗΜΗΤΡΗΣ Ζ. ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ (επιμ.), *Αριστοτέλης*. Αθήνα: Παπαδήμας, 2003.
- , *Ελευθερία και Δουλεία στον Αριστοτέλη*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2003.
- ΣΠΥΡΑΚΟΥ, ΕΛΕΝΗ, *Ελευθερία και Ισότητα: Προβλήματα δικαιολόγησης αρχών σε φιλελεύθερα και ρεπουμπλικανικά επιχειρήματα*. Διδακτορική διατριβή. Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2018.

B. Ξενόγλωσση

- ACHTENBERG, DEBORAH, “On the Metaphysical Presuppositions of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, *The Journal of Value Inquiry* 26/3 (1992), 317-340.
- ADKINS, A.W.H. “The Connection between Aristotle’s Ethics and Politics”, *Political Theory*, 12/1 (1984), 29-49.
- ASAD, TALAL, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- AUBENQUE, PIERRE, “Aristotle and the Problem of Metaphysics”, *Philosophy Today*, 6/2 (1962), 75-84.
- AYODEJI, PERRIN K., “Aristotle on Equality”, 2007.
[https://www.academia.edu/2282443/Aristotle_On_Equality].
- BACKMAN, JUSSI, *The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle’s Concept of*

- Praxis*. Helsinki: University of Helsinki, 2010.
- BALABAN, ODED, “Praxis and Poesis in Aristotle’s Practical Philosophy”, *The Journal of Value Inquiry*, 24 (1990), 185-198.
- BALOT, RYAN K., “The ‘Mixed Regime’ in Aristotle’s Politics”, στο: THORNTON LOCKWOOD and THANASSIS SAMARAS (eds.), *Aristotle’s Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 103-122.
- , “The Virtue of Politics of Democratic Athens”, in: STEPHEN SALKEVER (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 271-300.
- BARKER, DEREK, “Oligarchy or Elite Democracy? Aristotle and Modern Representative Government”, *New Political Science*, 35/4 (2013), 547-566.
- BARNES, JONATHAN (ed.), *Aristotle, Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press, 1994.
- BATES, CLIFFORD ANGELL JR, “The Centrality of Politeia for Aristotle’s Politics”, *Social Science Information* 53/1 (2014), 139-159.
- , *Aristotle’s “Best Regime”: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2003.
- , “Aristotle and Aeschylus on the Rise of the Polis: The Necessity of Justice in Human Life”, *Polis* 20/1-2 (2003), 45-61.
- , “The Offices and the Institutional Character of Aristotle’s Teaching on Regimes”, αντλημένο από:
https://www.academia.edu/7745774/Draft_of_Aristotles_on_regimes_and_their_institutionalization_Politics_4_chp_14.
- BENHABIB, SEYLA, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2003.
- , “Arendt’s Eichmann in Jerusalem”, στο: DANA VILLA (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 65-85.
- , “Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”, *Constellations* 1/1 (1994), 26-52.
- , “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”, *Political Theory*, 16/1 (1988), 29-51.

- BERNABE, R., *An Investigation on the Aristotelian Foundations of Martha Nussbaum's Capabilities Approach and the Disability Issue Utilizing Nussbaum's Earlier Works on Aristotle*. Linköping: Linköpings Universitet, 2006.
- BERNACCHIO CALEB and COUCH ROBERT, "The Virtue of Participatory Governance: A MacIntyrean Alternative to Shareholder Maximization, *Business Ethics: A European Review* 24/2 (2015), 130-143.
- BIELSKIS, ANDRIUS, «Ανθρώπινη ύπαρξη και Αριστοτελική Αρετή», *Φιλοσοφία* 46/2 (2016), 97-116.
- , «Οι πολιτικές επιπτώσεις του Alasdair MacIntyre στο Έλλογα εξαρτημένα όντα», στο: Γκόλφω Μαγγίνη & Ελένη Λεοντσίνη (επιμ.), *Κράτη και πολίτες: κοινότητα, ταυτότητα, διαφορετικότητα*, Σμίλη, Αθήνα 2016, 105-128.
- BIONDI, CARRIE-ANN, "Aristotle on the Mixed Constitution and Its Relevance for American Political Thought", στο: DAVID KEYT AND FRED D. MILLER JR. (eds.), *Freedom, Reason, and the Polis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 176-198.
- BIRKHARD, MICHAEL, "Interactivism, a Manifesto", *New Ideas in Psychology* 27/1 (2009), 85-95.
- , "Part II: Applications of Process-Based Theories: Process and Emergence: Normative Function and Representation", *Axiomathes*, 14/1, 2004, 121-155.
- BLACKWELL, CHRISTOPHER W., "Constitutions and the Purpose of the State", στο: OTFRIED HÖFFE (ed.), *Aristoteles Politik*. Berlin: Akademie Verlag, 2001, 93-106.
- BOBONICH, CHRISTOPHER, "Aristotle, Decision Making, and the Many", στο: THORNTON LOCKWOOD and THANASSIS SAMARAS (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 142-162.
- BODÉÜS, RICHARD, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Translated by Jan Edward Garrett. Albany: State University of New York Press, 1993.
- BOOKMAN, JOHN T. "The Wisdom of the Many: An Analysis of the Arguments of Books III and IV of Aristotle's Politics", *History of Political Thought* 13/1 (1992), 1-12.
- BOUDOURIS, K.I. (ed.), *Aristotelian Political Philosophy*. 2 vols. Athens: Greek Philosophical Society, 1995.
- BRADY, HENRY E., SIDNEY VERBA, and KAY LEHMAN SCHLOZMAN, "Beyond SES: A Resource Model of Political Participation", *American Political Science Review* 89/2 (1995), 271-294.

- BRAGOVA, ARINA, “The Concept *cum dignitate otium* in Cicero’s Writings”, *Studia Antiqua et Archaeologica*, 22/1 (2016), 45-49.
- BREEN, KEITH, “The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre”, *The European Legacy*, 10/5 (2005), 485-501.
- , “Alasdair MacIntyre and the Hope for a Politics of Virtuous Acknowledged Dependence”, *Contemporary Political Theory*, 1/2 (2002), 181-201.
- BROADIE, SARAH, *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.
- BROUWER, RENÉ, “Justice in Aristotle’s Ethics and Politics”, στο: EMMA COHEN DE LARA and RENÉ BROUWER (eds.), *Aristotle’s Practical Philosophy*. Cham: Springer, 2018, 63-84.
- BRUNKHORST, HAUKE, “The Modern Form of the Classical Republic”, στο: -ROBERT C. BARTLETT and SUSAN D. COLLINS (eds.), *Action and Contemplation*. Albany: State University of New York Press, 1999, 91-114.
- BUCKLER, STEVE, *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- BURDÍN, GONZALO, “Are Worker-Managed Firms More Likely to Fail Than Conventional Enterprises?”, *Industrial and Labor Relations Review* 67/3 (2014), 651-679.
- CAMMACK, DANIELA, “Aristotle on the Virtue of the Multitude”, *Political Theory* 41/2 (2013), 175-202.
- CAMPBELL, D.T., “Downward Causation in Hierarchically Organised Biological Systems”, στο: F.J. AYALA AND T. DOBZHANSKY (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, London: Macmillan, London, 1974, 179-186.
- CAMPOS, ANDRE SANTOS, “Responsibility and Justice in Aristotle’s Non-Voluntary and Mixed Actions”, *Journal of Ancient Philosophy* 7/2 (2013), 100-124.
- CANE, LUCY, “Hannah Arendt on the Principles of Political Action”, *European Journal of Political Theory*, 4/1 (2015), 55-75.
- CANOVAN, MARGARET, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- , “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought”, *Political Theory*, 6/1 (1978), 5-26.
- CARNES, LORD, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Ithaca, NY:

- Cornell University Press, 1982.
- CARPENTIER, NICO, “The Concept of Participation”, *Communication Management Quarterly* 21 (2011), 13-36.
- CASHDOLLAR, STANFORD, “Aristotle’s Politics of Morals”, *Journal of the History of Philosophy* 11/2, (1973), 145-160.
- CHERRY, KEVIN M., “Aristotle on Democracy and Democracies”, στο: XAVIER MÁRQUEZ (ed.), *Democratic Moments: Reading Democratic Texts*. London: Bloomsbury Academic, 2019, 23-40.
- , “The Problem of Polity: Political Participation and Aristotle’s Best Regime”, *Journal of Politics* 71/4 (2009), 1406-1421.
- CHETTY, RAJ ET AL., “The Opportunity Atlas: Mapping the Childhood Roots of Social Mobility”, *American Economic Review* 116/1 (2026), 1-51.
- , “Social Capital I: Measurement and Associations with Economic Mobility”, *Nature* 608 (2022), 108-121.
- , “Social Capital II: Determinants of Economic Connectedness”, *Nature* 608 (2022), 122-134.
- CHIBA, SHIN, “Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship”, *Review of Politics* 57/3 (1995), 505-535.
- CHRIST, MATTHEW R., *The Bad Citizen in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CIOFFI-REVILLA, CLAUDIO, *Introduction to Computational Social Science*. London: Springer, 2014.
- COBY, PATRICK, “Aristotle’s Three Cities and the Problem of Faction”, *Journal of Politics* 50/4 (1988), 896-919.
- , “Aristotle’s Four Conceptions of Politics”, *Western Political Quarterly* 39/3 (1986), 480-503.
- COELHO, NUNO M.M.S., “ἑτέροι καὶ ἴσοι: Aristotle on Diversity and Equality in the Constitution of the Polis”, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 114 (2017), 79-103.
- COLLINS, BRIAN J., “A Political Interpretation of Aristotle’s Ethics”, στο: EMMA COHEN DE LARA AND RENÉ BROUWER (eds.), *Aristotle’s Practical Philosophy: On the Relationship between the Ethics and Politics*. Cham: Springer, 2017, 171-186.
- COLLINS, SUSAN D., *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- COOKE, MAEVE, “Translating Truth”, *Philosophy and Social Criticism*, 37/4 (2011), 479-491.
- COYNE, LEWIS, *The Ethics and Ontology of Synthetic Biology: A Neo-Aristotelian Perspective*. Cham: Springer, 2020.
- , “The Ethics and Ontology of Synthetic Biology: A Neo-Aristotelian Perspective”, *NanoEthics*, 14/1 (2020), 43-55.
- CURTIS, JOHNSON N., *Aristotle’s Theory of the State*. New York: Macmillan, 1990.
- DANAHER, JOHN, “Can the Giftedness Argument be Salvaged?”, Part 1, 2, 3 <https://philosophicaldisquisitions.blogspot.com/2013/04/can-giftedness-argument-be-salvaged.html>.
- DAVIES, MARTIN, “Externalism and Experience”, στο: N. BLOCK, O. FLANAGAN AND G. GÜZELDERE (eds.), *The Nature of Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 1997, 309-327.
- DE LARA, EMMA COHEN and BROUWER, RENÉ (eds.), *Aristotle’s Practical Philosophy: On the Relationship between His Ethics and Politics*. Cham: Springer, 2018.
- DESLAURIERS, MARGUERITE and DESTREE PIERRE, (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DESTREE, PIERRE, “Aristotle on Improving Imperfect Cities”, στο: THORNTON LOCKWOOD and THANASSIS SAMARAS (eds.), *Aristotle’s Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 204-233.
- DIETZ, MARY G., “Between Polis and Empire: Aristotle’s Politics”, *American Political Science Review* 106/2 (2012), 275-293.
- DIENER, ED, ET AL., “New Well-being Measures: Short Scales to Assess Flourishing and Positive and Negative Feelings”, *Social Indicators Research* 97 (2010), 143-156.
- DOLAN, FREDERICK, “Arendt on Philosophy and Politics”, στο: Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 261-276.
- DORNEY, JORDAN, “*Sage Against the Machine: The Politics of the Deus ex Machina*”. PhD diss., University of Notre Dame, 2018.
- DUKE, GEORGE, “Explanatory Causes in Aristotle’s Constitutional Theory”, *Classical Philology*, 117 (2022), 45-62.
- , “The Aristotelian Legislator and Political Naturalism”, *Classical Quarterly*, 70 (2020), 620-638.

- DUNNE, JOSEPH, “Ethics at the Limits: A Reading of Dependent Rational Animals”, στο: FRAN O’ROURKE (ed.), *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, 57-82.
- DÜRING, I., *O Αριστοτέλης*. Μτφρ. Παρασκευή Κοτζιά-Παντελή, Αικατερίνη Γεωργίου-Κατσιβέλα. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1966.
- EDELMANN, ACHIM, ET AL., “Computational Social Science and Sociology”, *Annual Review of Sociology*, 46 (2020), 61-81.
- EIKELAND, OLAV, “Cosmopolis or Koinopolis?”, στο: Marianna Papastephanou (ed.), *Cosmopolitanism: Educational, Philosophical and Historical Perspectives*. Cham: Springer, 2016, 21-46.
- , “Theor-ethics and the Way of Theorethics”, στο: OLAV EIKELAND, *The Ways of Aristotle. Aristotelian Phrónêsis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*. Bristol: Peter Lang Verlag, 2008.
- ELLERMAN, DAVID, *Neo-Abolitionism: Abolishing Human Rentals in Favor of Workplace Democracy*. Cham, Switzerland: Springer Nature, 2022.
- , “Rethinking Common Versus Private Property”, *The American Journal of Economics and Sociology*, 75/2 (2016), 319-345.
- , “Worker Cooperatives as Based on First Principles”, *Journal of Entrepreneurial and Organizational Diversity*, 5/1 (2016), 20-32.
- , “On the Renting of Persons: The Neo-Abolitionist Case Against Today’s Peculiar Institution”, *Economic Thought* 1 (2015), 1-20.
- , “Is Wall Street Capitalism Really ‘The Model’?”, January 19, 2012. [<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1988259>]
- , “Inalienable Rights: A Litmus Test for Liberal Theories of Justice”, *Law and Philosophy*, 29/5 (2010), 571-599.
- ENGLARD, IZHAK, *Corrective and Distributive Justice, From Aristotle to Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- ESU, MIRKO CANEVARO-ALBERTO, “Extreme Democracy and Mixed Constitution in Theory and Practice: Nomophylakia and Fourth-Century Nomothesia in the Aristotelian Athenaion Politeia”, στο: *Athenaion Politeia tra Storia, Politica e Sociologia: Aristotele e Ps-Senofonte*. Milan: LED Edizioni Universitarie, 2018, 105-145.
- FATTAH, AHMAD REZA, *Pragmatist Possibilities for Alasdair MacIntyre’s Philosophy*. Thesis. University of Sheffield, 2018.

- FRANK, JILL, *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- FLACKS, RICHARD AND LICHTENSTEIN, NELSON (eds.), *The Port Huron Statement: Sources and Legacies of the New Left's Founding Manifesto*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- FLAVIN, PATRICK and KEANE., MICHAEL J., "Life Satisfaction and Political Participation", *Journal of Happiness Studies*, 13/1 (2012), 115-132.
- FREDE, DOROTHEA, "The Historic Decline of Virtue Ethics", στο: DANIEL C. RUSSELL (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2013, 124-148.
- FORTENBAUGH, WILLIAM, *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Boston: Brill, 2006.
- GALLEGO, AINA, "Unequal Political Participation in Europe", *International Political Science Review*, 28/4 (2007), 397-423.
- GALSTON, MIRIAM, "Taking Aristotle Seriously: Republican-Oriented Legal Theory and the Moral Foundation of Deliberative Democracy", *California Law Review*, 82/2, (1994), 329-399.
- GALSTON, WILLIAM A., *Justice and the Human Good*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- GARSTEN, BRYAN, "Deliberating and Acting Together", στο: MARGUERITE DESLAURIERS and PIERRE DESTRÉE (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 324-349.
- GARVER, EUGENE, *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- GLACKIN, SHANE NICHOLAS, "Dolphin Natures, Human Virtues: MacIntyre and Ethical Naturalism", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 39/3 (2008), 292-297.
- GOLDIN, OWEN, "Pistis and Persuasion in Aristotle", *Elenchos* 41/1 (2020), 49-70.
- GONZALEZ, FRANCISCO J., "Final Causality Without Teleology in Aristotle's Ontology of Life", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 35/1 (2020), 133-172.
- GOODMAN, LENN E., and TALISSE, ROBERT (eds.), *Aristotle's Politics Today*. Albany: State University of New York Press, 2007.

- GOTTHELF, ALLAN, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford Aristotle Studies, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HABERMAS, JÜRGEN, *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press, 1984.
- , *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (MIT Press, 1993)
- HAMUDY, ANNISA “Justice for Community: Political Perspective of Michael Sandel’s Communitarianism”, *Jurnal Bina Praja*, 12/1 (2020), 43-52.
- HANSEN, MOGENS HERMAN, *The Tradition of Ancient Greek Democracy and Its Importance for Modern Democracy*. Denmark: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2005.
- , *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*. Translated by J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999· Oxford: Blackwell, 1991.
- HATZISTAVROU, ANTONY, “Aristotle on the Authority of the Many: *Politics* III.11, 1281a40-b21”, *Apeiron* 54/2 (2021), 203-232.
- HAUERWAS, STANLEY, *With the Grain of the Universe: The Church’s Witness and Natural Theology*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001.
- HAUSKELLER, MICHAEL, “Human Enhancement and the Giftedness of Life”, *Philosophical Papers*, 40/1 (2011), 55-79.
- HELD, D., *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- HEPÇAĞLAYAN, CANSU, “Political Friendship as Joint Commitment: Aristotle on Homonoia”, *Inquiry*, 68/10 (2024), 3643-3676.
- HEYKING, JOHN VON, *The Form of Politics: Aristotle and Plato on Friendship*. Montréal: McGill-Queen’s University Press, 2016.
- HORN, CHRISTOPH, “Normative Naturalism in Aristotle’s Political Philosophy?”, στο: PETER ADAMSON AND CHRISTOF RAPP (eds.), *State and Nature*. Berlin: De Gruyter, 2021, 59-81.
- INAMURA, KAZUTAKA, *Justice and Reciprocity in Aristotle’s Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- IRRERA, ELENA, “Friendship, Ethos and Equality in Aristotle’s Treatment of Democratic Politeiai”, *Araucaria*, 49 (2022), 373-392.
- ISHINO, KOJI, “The Best Life in Aristotle’s Politics”, *Polis* 39 (2022), 327-345.
- JAEGER, WERNER, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Translated by Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1968.

- JAFFA, HARRY V., *Thomism and Aristotelianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- JANG, MISUNG, “Aristotle’s Political Friendship (politike philia) as Solidarity” στο: Nuno M.M.S. Coelho and Liesbeth Huppes-Cluysenaer (eds.), *Aristotle on Emotions in Law and Politics*. Cham: Springer, 2018, 417-433. Reprinted in: S. WEST GURLEY AND GEOFF PFEIFER (eds.), *Phenomenology and the Political*. London: Rowman & Littlefield, 2018, 157-170.
- JONES, A.H.M., *Athenian Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.
- JOHNSON, CURTIS, “Who Is Aristotle’s Citizen?”, *Phronesis*, 29/11 (1984), 73-79.
- JOHNSON, MONTE RANSOME, “Aristotelian Mechanistic Explanation”, στο: Julius Rocca (ed.), *Teleology in the Ancient World: Philosophical and Medical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 125-150.
- KAVANAGH LIAM, “Interview: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame”, *Expositions*, 6/2 (2012), 1-8.
- KAŹMIERCZAK, PAWEŁ, “Alasdair MacIntyre’s Concept of Natural Law”, *Espíritu*, 67/156 (2018), 363-371.
- KEYT, DAVID and MILLER FRED D. JR. (eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*. Oxford: Blackwell, 1991.
- KEYT, DAVID, “Aristotle and Anarchism”, *Reason Papers* 18 (1993), 133-152. Reprinted in RICHARD KRAUT AND STEVEN SKULTETY (eds.), *Aristotle’s Politics: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005, 203-222.
- , “Three Fundamental Theorems in Aristotle’s ‘Politics’”, *Phronesis*, 32/1 (1987), 54-79.
- KNIGHT, KELVIN, “Revolutionary Aristotelianism”, στο: PAUL BLACKLEDGE and KELVIN KNIGHT (eds.), *Virtue and Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011, 20-34.
- , *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- KOHN, JEROME, “Freedom: The Priority of the Political”, στο: DANA VILLA (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 113-129.

- KOZINSKI, THADDEUS J., “After Philosophy: God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition by Alasdair MacIntyre”, *Modern Age*, 56/4 (2014), 67-71.
- , “After Philosophy”, *Modern Age* 52/4 (2010), 315.
- KRAUT, RICHARD and SKULTETY, STEVEN (eds.), *Aristotle’s Politics: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.
- KRAUT, RICHARD, *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KRUSE, DOUGLAS L., ET AL., “Employee Ownership and Organizational Commitment: A Meta-Analysis”. Working paper, Rutgers University, 2010, 18-25.
- KULLMANN, WOLFGANG, “Aristotle as a Natural Scientist”, *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa* 34 (1991), 137-50.
- KUNA, MARIAN, “MacIntyre’s Search for a Defensible Aristotelian Ethics and the Role of Metaphysics”, *Analyse and Kritik* 30 (2008), 103-119.
- LAFONT, CRISTINA, “Religion in the Public Sphere: What Are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?”, *Philosophy and Social Criticism*, 35/1-2 (2009), 127-150.
- LANCEE, BRAM and VAN DE WERFHORST, HERMAN G., “Income Inequality and Participation: A Comparison of 24 European Countries”, *Social Science Research* 41/5 (2012), 1166-1178.
- LATAR, APOLONIO III, “I Am My Animal Body”, *Humanum Review* 2017, 1-5.
- LAZER, DAVID ET AL., “Computational Social Science”, *Science* 323/5915 (2009), 721-723.
- LLANERA TRACY, “Disavowing Hate: Group Egotism From Westboro to the Klan”, *Journal of Philosophical Research*, 44 (2019), 13-31.
- LEONTSINI, ELENI, “The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord”, *Res Publica*, 19/1 (2013), 21-35.
- , “Sex and the City: Plato, Aristotle, and Zeno of Kition on *Erôs* and *Philia*”, στο E. Sanders, C. Thumiger, C. Carey, and N.J. Lowe, *Erôs in Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford 2013, 129-141.
- , “Justice and Moderation in the State: Aristotle and Beyond”, στο: Guttorm Fløistad (ed.), *Philosophy of Justice*, International Institute of Philosophy, Series: Contemporary Philosophy: A New Survey, vol. 12, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, 2015, 27-42.

- , “Egalitarian Aristotelianism: Common Interest, Justice, and the Art of Politics”, *Φιλοσοφία*, 51 (2021), 171-186.
- LINDSAY, THOMAS, “Aristotle’s Qualified Defense of Democracy through ‘Political Mixing’”, *The Journal of Politics*, 54/1, 1992), 101-119.
- LOCKWOOD, THORNTON, and SAMARAS, THANASSIS, (eds.), *Aristotle’s Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- LOCKWOOD, THORNTON, “Judging Constitutions: Aristotle’s Critique of Plato’s Republic and Sparta”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99 (2017), 353-379.
- , “Review of Trott, Aristotle on the Nature of Community” [Book Review], *Classical Journal* 10:08 (2016).
- , “Polity, Political Justice and Political Mixing”, *History of Political Thought*, 27/2, (2006), 207-222.
- LOREAU, NICOLE, *Η Τραγωδία της Αθήνας. Η πολιτική μεταξύ σκιάς και ουτοπίας*. Μτφρ. Κατερίνα Αλεξοπούλου, επιμ. Ελένη Μπεζέ. Αθήνα: Πατάκης, 2007.
- LORD, CARNES, “The Character and Composition of Aristotle’s *Politics*”, *Political Theory* 9 (1981), 459-478.
- , “Politics and Philosophy in Aristotle’s ‘Politics’”, *Hermes*, 106/2 (1978), 336-357.
- LUCAS, SARAH DREWS, “Loneliness and Appearance: Toward a Concept of Ontological Agency”, *European Journal of Philosophy*, 27/3 (2019), 710-715.
- LUDWIG, PAUL W., *Rediscovering Political Friendship: Aristotle’s Theory and Modern Identity, Community, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- LUHMANN, NIKLAS, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. Munich: Olzog, 1981.
- LÜHR, MARKUS ET AL., “Nonpolitical Versus Political Participation: Longitudinal Associations with Mental Health”, *Social Indicators Research*, 159 (2022), 715-735.
- LUTZ, CHRISTOPHER STEPHEN, “MacIntyre’s Rationalities of Traditions and the Question of Divine Foreknowledge”, στο: DULCE M. REDÍN, GARRETT W. POTTS, OMOWUMI OGUNYEMI (eds.), *MacIntyre and the Practice of Governing Institutions*. Cham: Springer, 2024, 85-106.
- LUTZ, MARK J., “Living the Theologico-Political Problem: Leo Strauss on the Common Ground of Philosophy and Theology”, *The European Legacy*, 24/2 (2019), 123-128.

- MACPHERSON, C.B., “The Maximization of Democracy”, in: C.B. MACPHERSON, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press, 1973, 3-23.
- , “Democratic Theory: Ontology and Technology: The Race between Ontology and Technology”, in: C.B. MACPHERSON, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press, 1973, 24-38.
- , “The Meaning of Economic Democracy, *The University of Toronto Quarterly*, 11/4 (1942), 403-420.
- MADISON, JAMES, “Federalist No. 10”, στο: ALEXANDER HAMILTON – JAMES MADISON – JOHN JAY, *The Federalist Papers*. With an introduction, table of contents, and index of ideas by Clinton Rossiter. New York: New American Library, 1961, 77-83.
- , “Federalist No. 51”, στο: ALEXANDER HAMILTON – JAMES MADISON – JOHN JAY, *The Federalist Papers*. With an introduction, table of contents, and index of ideas by Clinton Rossiter. New York: New American Library, 1961, 320-324.
- MAGGINI, GOLFO, “Europe’s Double Origin: ‘The Greek’ and ‘the Roman’ in Hannah Arendt’s Phenomenological Genealogy of Europe”, *Phenomenology of Mind* 8 (2015), 224-237.
- MAHMOOD, SABA, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MANIN, BERNARD, *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- , “On Legitimacy and Political Deliberation”, *Political Theory*, 15/3 (1987), 338-368.
- MANSBRIDGE, JANE J., *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- , “The Limits of Friendship”, in: ROLAND PENNOCK and JOHN CHAPMAN (eds.), *Participation in Politics, Nomos XVI*. New York: Lieber-Atherton, 1976, 246-275.
- MANSFIELD, HARVEY C., *Responsible Citizenship Ancient and Modern*. Eugene: University of Oregon Books, 1994.
- MENKE, CHRISTOPH, *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp Verlag, Berlin 2015 (αγγλική μετάφραση: *Critique of Rights*. Translated by Christopher Turner. Cambridge: Polity Press, 2019).

- MIDDLETON, RYAN, *The Death and Life of the Polis*. MA Thesis in Philosophy, Queen's University, 2008.
- MIDDLETON, RYAN, *The Death and Life of the Polis*. MA Thesis in Philosophy, Queen's University, 2008.
- MILLER, DAVID, "Deliberative Democracy and Social Choice", *Political Studies*, 40/1 (1992), 54-67.
- MILLER, FRED D. Jr., Aristotle on the Nature of Community, by Adriel M. Trott, *Australasian Journal of Philosophy*, DOI:10.1080/00048402.2015.1050421, Published online: 10 Jun 2015.
- , "Origins of Rights in Ancient Political Thought", στο: STEPHEN SALKEVER (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 301-330.
- , *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 1995.
- MISAK, CHERYL, *Truth, Politics, Morality. Pragmatism and Deliberation*. London: Routledge 2000.
- MOREL, PIERRE MARIE, "Eudémonisme politique et ontologie de l'action dans la *Politique* d'Aristote (*Pol.*, VII, 3, 1325b14-32)", *Polis*, 36/1 (2019), 23-39.
- MOORE GEOFF, "Corporate Moral Agency: Review and Implications", *Journal of Business Ethics*, 21/4, 329-343.
- MULGAN, RICHARD G., "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political Theory*, 18/2 (1990), 195-215.
- , *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- MURPHY, MARK C., "MacIntyre's Political Philosophy", in: MARK C. MURPHY (ed.), *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 152-175.
- NEDERMAN, CARY, "Socio-Political Naturalism and the History of Republican Thought: Cicero contra Aristotle", *The European Legacy*, 21/1 (2020), 1-21.
- NICHOLS, MARY P., *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1992.
- NIXON, JON, "The Hermeneutics of Friendship", στο: Jon Nixon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London: Bloomsbury Academic, 2015, 159-174.
- OBER, JOSIAH, HEDRICK, CHARLES W. (eds.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- OBER, JOSIAH-, "Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective

- Judgment.”, *American Political Science Review*, 107/1 (2013), 104-122.
- , “Aristotle’s Natural Democracy”, στο: RICHARD KRAUT and STEVEN SKULTETY (eds.), *Aristotle’s Politics: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.
- , “Law and Political Theory”, in: MICHAEL GAGARIN and DAVID COHEN (eds.), *Cambridge Companion to Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 394-411.
- , *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- O’CALLAGHAN, JOHN, “Misericordia in Aquinas: A Test Case for Theological and Natural Virtues”, *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*, 33 (2013), 9-54.
- OLESIAK, JAROSLAV, “Knowledge and Opinion in Aristotle”, *Diametros*, 27, (2011), 180-183.
- OSBORNE, ROBIN, *Athens and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- PAKALUK, MICHAEL, “Aristotle’s Doctrine of the Mean Reconsidered”, στο: “In the Footsteps of the Ancients”, In honor of Sarah Waterlow Broadie, St. Andrews University, St. Andrews, Scotland, Nov. 5-6, 2011.
- PARKINSON, JOHN and MANSBRIDGE, JANE J. (eds.), *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- PASSERIN D’ ENTRÈVES, MAURIZIO, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.
- PATEMAN, CAROLE, *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- PATTERSON, CYNTHIA B., *Athenian Citizenship Law*. New York: Arno Press, 1981.
- PELLEGRIN, PIERRE, *Animals in the World: Five Essays on Aristotle’s Biology*. Translated by Anthony Preus. Albany: State University of New York Press, 2023.
- PENCAVEL, JOHN, “Worker Cooperatives and Democratic Governance”, *Stanford Institute for Economic Policy Research Discussion Paper*, 12/002 (2013), 10-30.
- PETTIT, PHILIP, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press, 1997.
- POCOCK, J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975· ανατύπωση 2016, with a new introduction by Richard Whatmore.

- POLANSKY, RONALD, “Aristotle on Political Change”, στο: DAVID KEYT and FRED D. MILLER (eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*. Oxford: Blackwell, 1991.
- RETTET, MARK D., “The Road Not Taken: On MacIntyre’s Human Rights Skepticism”, *The American Journal of Jurisprudence*, 63/2 (2018), 189-219.
- RHODES, P.J., “Democracy and Empire”, in: Loren J. Samons (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 24-45.
- , *Aristotle: The Athenian Constitution*. Harmondsworth: Penguin, 1984.
- RIESBECK, DAVID J., *Aristotle on Political Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- RORTY RICHARD, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ROSLER, ANDRÉS, *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- ROWE, CHRISTOPHER J., “Aims and Methods in Aristotle’s *Politics*”, *Classical Quarterly*, 27/1 (1977), 159-172.
- RYFF, CAROL D., “Psychological Well-Being Revisited: Advances in the Science and Practice of Eudaimonia”, *Psychotherapy and Psychosomatics*, 83/1 (2014), 10-28.
- SALGANIK, MATTHEW J., *Bit by Bit: Social Research in the Digital Age*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- SALKEVER, STEPHEN G., *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- SCHÄFER, ARMIN and STREECK, WOLFGANG (eds.), *Politics in the Age of Austerity*. Cambridge: Polity, 2013.
- SCHOFIELD, MALCOLM, “Aristotle’s Political Ethics”, στο: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006, 305-322.
- SCHWARZENBACH, SIBYL A., “On Civic Friendship”, *Ethics*, 107/1 (1996), 97-128.
- SELIGMAN, MARTIN E.P., *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. New York: Free Press, 2011.
- SHEFFIELD, F.C.C., “The Greek Philosophers against Arendt”, *History of Political Thought* 40/4 (2019), 547-582.

- SIMPSON, PETER L. PHILLIPS, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.
- SINCLAIR, R.K., *Δημοκρατία και συμμετοχή στην αρχαία Αθήνα*. Μτφρ. Ε. Ταμβάκη. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1997.
- SKINNER, QUENTIN, “A Genealogy of the Modern State”, in: RON JOHNSTON (ed.), *Proceedings of the British Academy*, 162 (2009), 325-370.
- , *Visions of Politics*, Vol. I: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- , *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- , *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 2: The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- SPARSHOTT, FRANCIS, “Aristotle on Women”, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 8/107 (1983).
- STALLEY, RICHARD, “Education and the State”, in: GEORGIOS ANAGNOSTOPOULOS (ed.), *A Companion to Aristotle*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2009.
- STARR, CH. G., *Η γέννηση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας. Η Εκκλησία κατά τον πέμπτον αιώνα π.Χ.* Μτφρ. Μίνα Καρδαμίτσα, επιμ. – πρόλ. Εμμανουήλ Μικρογιαννάκης. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 1991.
- STAVROPOULOS, NICOS, “Aristotle on Equity, or Epieikeia”, *Polis* 35/2 (2018), 333-352.
- STEPTOE, ANDREW, DEATON, ANGUS and STONE, ARTHUR A., “Subjective Wellbeing, Health, and Ageing”, *Lancet*, 385/9968 (2015), 640-648.
- STRAUSS, LEO, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- STRIKER, GISELA, “Aristotle’s Ethics as Political Science”, στο: BURKHARD REIS (ed), *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 127-141.
- SUNSTEIN, CASS R., “On a Danger of Deliberative Democracy”, *Daedalus*, 131/4 (2002), 120-124.
- TAM, HENRY, *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Basingstoke: Macmillan, 1998.
- TASIOULAS, JOHN, “Taking Rights out of Human Rights”, *Ethics*, 120/4 (2010), 647-678.
- TAYLOR, CHARLES, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

- THOMAS, R., “Writing, Law, and Written Law”, στο: M. GAGARIN AND D. COHEN (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 41-60.
- THORLEY, JOHN, *Athenian Democracy*. London: Routledge, 1996.
- TOTSCHNIG, WOLFHART, “Unpredictable yet Guided: Arendt on Principled Action”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50/3 (2019), 189-207.
- TROTT, ANDRIEL M., *Aristotle on the Nature of Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 201.
- URBINATI, N., *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- VERBA, SIDNEY, SCHLOZMAN, KAY LEHMAN and BRADY, HENRY E., *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- WALDRON, JEREMY, “The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle’s Politics”, *Political Theory*, 23/4 (1995), 563-584.
- WEISS, HELENE, “Aristotle’s Teleology and Uexküll’s Theory of Living Nature”, *Classical Quarterly*, 42/1-2 (1948), 44-58.
- WHITE, THOMAS I., “Humans and Dolphins: An Exploration of Anthropocentrism in Applied Environmental Ethics”, *Journal of Animal Ethics*, 3/1 (2013), 85-99.
- WILSON, JAMES LINDLEY, “Deliberation, Democracy and the Rule of Reason in Aristotle’s Politics”, *The American Political Science Review*, 105/2 2011, 259-274.
- WINTER, THOMAS NELSON, *The Mechanical Problems in the Corpus of Aristotle*. Lincoln, Nebraska: Faculty Publications, Classics and Religious Studies Department of Nebraska University, 2007.
- WINTHROP, DELBA, *Aristotle: Democracy and Political Science*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- WOLFF, FRANSIS, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*. Μτφρ. Κωνσταντίνος Ν. Πετρόπουλος. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1995.
- WOOD, GORDON S., *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969.
- WOODRUFF, PAUL, *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*. New York: Oxford University Press, 2005.
- WRAY-LAKE, LAURA ET AL., “Impacts of Adolescent Civic Engagement on Health and

- Socioeconomic Status”, *Child Development*, 90/4 (2019), 1139-1155.
- YACK, BERNARD, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- ZUBOFF, ARNOLD, “Morality as What One Really Desires”, *Midwest Studies in Philosophy*, 20 (1995), 142-164.
- ZUCKERT, CATHERINE, “Aristotle on the Limits and Satisfactions of Political Life”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 11/2 (1983), 185-206.