

Γεωργία Αποστολοπούλου

ΓΙΑΤΙ Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΧΡΕΙΑΖΕΤΑΙ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

1. Εισαγωγή: Προσδιορισμός του θέματος

Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι *ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικός* χρειάζεται τη φιλοσοφία, ώστε ο δεύτερος να κατανοήσει ότι η φροντίδα των δημοσίων πραγμάτων, επειδή είναι ενταγμένη στον ευρύτερο συσχετισμό της ζωής της «πόλεως», προσδιορίζεται και αυτή από ηθικά στοιχεία, και βεβαίως από τὸ ἀγαθόν, και στη συγκεκριμένη περίπτωση, από την *εὐδαιμονία*.¹ Ωστόσο, αυτή η αναφορά είναι μόνον ενδεικτική, καθόσον ο Αριστοτέλης συνδέει το ζήτημα με την κριτική, την οποία ασκεί ο ίδιος εναντίον της θεωρίας του Πλάτωνος για το αγαθό ως υπερβατική αρχή, και με τη συνακόλουθη διάκριση του πρακτικού καθόλου από το οντολογικό καθόλου, καθώς και από τη διάκριση του έργου του φιλοσόφου και του έργου του πολιτικού. Η διάκριση των τύπων του καθόλου εντοπίζει, κυρίως, το οντολογικό καθόλου, το λογικό καθόλου και το γνωσιολογικό καθόλου.² Παρά ταύτα η διάκριση του πρακτικού καθόλου δεν απουσιάζει εντελώς από τη φιλοσοφία του Αριστοτέλους. Ακριβέστερα, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο Σωκράτης αναζητούσε *ἐν τούτοις* [sc. *ἐν τοῖς ἠθικοῖς*] τὸ καθόλου³ και διαφωνεί με τη γνώμη του Σωκράτους για το ότι η αρετή είναι μόνον γνώση, ίσως όμως να αποδεχόταν τη γνώμη του Σωκράτους για τον μη υπερβατικό και μη χωριστό χαρακτήρα του πρακτικού καθόλου.⁴ Επίσης ο ίδιος αντικρούει τη θεωρία του Πλάτωνος για τον χωριστό και υπερβατικό χαρακτήρα του Ενός αγαθού ως του καθόλου, αλλά πλην των άλλων δι-

¹ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1102a 7-9.

² Βλ. Chr. Axelos, «Allgemeines/Besonderes I.1-2», J. Ritter (επιμ.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, τ. 1: A-C, Darmstadt, 1971, στήλ. 164-169.

³ Ἀριστ. *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* 987b 2-4.

⁴ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1116b 4-5, 1144b 28-29.

ατηρεί τον υπερβατικό χαρακτήρα του αγαθού για το υπέρτατο καθόλου, το οποίο είναι ο θεός.⁵

Η αποφόρτιση των ισχυρών οντολογικών προϋποθέσεων της πολιτικής φιλοσοφίας και της αυθεντίας του φιλοσόφου ως πολιτικού, τις οποίες είχε θέσει ο Πλάτων, δεν συνεπάγεται για τον Αριστοτέλη την αποδέσμευση της δικής του πρακτικής φιλοσοφίας από την οντολογία. Πράγματι, ο Αριστοτέλης δίνει προτεραιότητα στην πρακτική φιλοσοφία, αλλά τα οντολογικά και λογικά στοιχεία δεν απουσιάζουν από αυτήν. Το ερώτημα για το αν ο πολιτικός χρειάζεται τη φιλοσοφική γνώση, μπορεί να τεθεί ως ερώτημα για το αν η διάκριση του πρακτικού καθόλου από το οντολογικό καθόλου και η προτεραιότητα της πρακτικής φιλοσοφίας έναντι της οντολογίας οδηγεί στην πλήρη αποδέσμευση του πολιτικού άρχοντα από τη φιλοσοφία. Στην πραγματικότητα, ο Αριστοτέλης προβάλλει τον φιλοσοφημένο πολιτικό και όχι τον φιλόσοφο ως πολιτικό, ενώ συγχρόνως διατηρεί την προτεραιότητα της φιλοσοφίας έναντι του προσωπικού λογισμού που στηρίζει τις πράξεις του πολιτικού άρχοντα.

Υπό το πρίσμα αυτών των εισαγωγικών παρατηρήσεων θα αναπτύξω το θέμα ως εξής: Αρχικώς θα εξετάσω τη διάκριση του πρακτικού καθόλου έναντι του ισχυρού οντολογικού καθόλου με έμφαση στην κριτική, την οποία ασκεί ο Αριστοτέλης εναντίον της θεωρίας του Πλάτωνος για το αγαθό ως αρχή. Στη συνέχεια θα εκθέσω τη διαφοροποίηση του πρακτικού καθόλου ως του *πρακτοῦ ἀγαθοῦ* σε αναφορά προς τον πολιτικό και τον θεωρητικό βίο. Κατόπιν θα εξετάσω γιατί ο πολιτικός χρειάζεται, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, τη φιλοσοφία, και ποια στοιχεία της χρειάζεται. Στον επίλογο θα συνοψίσω τα συμπεράσματα.

2. Η σχέση του οντολογικού καθόλου προς το πρακτικό καθόλου

Η σχέση του οντολογικού καθόλου προς το πρακτικό καθόλου είναι ένα ερμηνευτικό σχήμα χρήσιμο για την ανάδειξη των συνεπειών στις οποίες οδηγεί η κριτική του Αριστοτέλους στην πλατωνική άποψη για το αγαθό ως χωριστή και ενιαία αρχή των όντων, της επιστημονικής γνώσης, της αξίας και του πράττειν.

Η διάκριση του πρακτικού καθόλου από το οντολογικό καθόλου, η οποία γίνεται κυρίως στα *Ἠθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλους, οδηγεί στην αυτοτέλεια των προσδιοριστικών στοιχείων του πράττειν έναντι του οντολογικού καθόλου. Συγχρόνως, αποτελεί μια ακόμη κριτική αναμέτρηση προς τη «μεγάλη», προς την ολική και ενιαία φιλοσοφική θεωρία του Πλάτωνος –ιδίως της *Πολιτείας και των ονομαζομένων «αγράφων δογμάτων»*– η οποία παρέχει την ενι-

⁵ Ἀριστ. *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* 1064b 4-5. Βλ. και Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1178b 21-22 Ἀριστ. *Πολ.* 1323b 23-29.

αία επιστήμη της πραγματικότητας και έχει ως χαρακτηριστικό τη σύντηξη του οντολογικού καθόλου και του πρακτικού καθόλου. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, «τὸ ἀγαθὸν», ως χωριστή αρχή, είναι «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» και παρέχει στα όντα την ουσία, τη δυνατότητα να γίνουν γνωστά και την αξία.⁶ Συνάμα ο φιλόσοφος και ο πολιτικός συνυπάρχουν στο αυτό πρόσωπο, ενώ ο προσδιορισμός της ηθικής και πολιτικής πράξης ανήκει στην ολική φιλοσοφική θεωρία ως επιστήμη.⁷ Ο Αριστοτέλης όμως διαχωρίζει το έργο του πολιτικού ηγέτη από το έργο του φιλοσόφου, χωρίς να δημιουργεί αντίθεση ή αντιπαράθεση. Αντιθέτως, εξετάζει από θεωρητική σκοπιά την αρμοδιότητά τους ως προς τον προσδιορισμό και την πραγμάτωση του εγγενούς τέλους της πόλεως.

Ο Αριστοτέλης, με τη διάκριση του πρακτικού καθόλου από το οντολογικό καθόλου, αναδεικνύει την αυτοτέλεια της πρακτικής φιλοσοφίας, αφού δεν συνάγει τα προσδιοριστικά στοιχεία της πρακτικής φιλοσοφίας από μεταφυσικά προαπαιτούμενα. Πράγματι, η πρακτική φιλοσοφία δέχεται τη μεταφυσική τάξη των όντων, χωρίς όμως να τη θεματοποιεί, και αντιμετωπίζει με την ευρύτερη σημασία ως στοιχεία του πράττειν τη θεωρία ως ενέργεια του νου ή τη συνειδητοποίηση του πεπερασμένου χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης. Βέβαια, ο Αριστοτέλης δεν υποστηρίζει ότι, επειδή η φιλοσοφία έχει γνώση για τα πρώτα και ύψιστα μεταφυσικά στοιχεία, μπορεί να έχει την αυθεντία και την αρμοδιότητα επέμβασης στο πράττειν είτε αυτό αφορά στον πολίτη και στον πολιτικό είτε στην πόλη. Καθόσον μάλιστα ο ίδιος στην πρώτη φιλοσοφία και στη φιλοσοφία των επιστημών δεν παρέχει σχετικές προϋποθέσεις για τον σαφή προσδιορισμό της ουσιολογικής συνέχειας των όντων και του πράττειν με αφετηρία τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον.⁸

Η θεωρητική σπουδαιότητα της διάκρισης του πρακτικού καθόλου έναντι του οντολογικού καθόλου φαίνεται εκ πρώτης όψεως να μη συμβιβάζεται με τον ερευνητικό στόχο της ανάπτυξης των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Καθόσον ο Αριστοτέλης γράφει ότι ο στόχος της πραγματείας δεν είναι θεωρητικός, επειδή δεν επιδιώκεται η γνώση του τί είναι η αρετή, αλλά επιζητείται η βελτίωση της ποιότητας ζωής όσων συμμετέχουν στη διερεύνηση του ανθρωπίνου αγαθού.⁹ Αυτή η αναφορά ωστόσο υποδηλώνει ότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται τον στόχο της φιλοσοφίας, τον οποίο είχε προσδιορίσει ο Σωκράτης ως επιμέλεια της ψυχής και

⁶ Πλάτ. *Πολ.* 508D-509B. Βλ. και Πλάτ *Φιλ.* 64E-65A.

⁷ Πλάτ. *Πολ.* 540A-E.

⁸ Βλ. όσα γράφει ο H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959, σσ. 556-560.

⁹ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1103b 26-29.

συνάμα ως επιμέλεια αρετής.¹⁰ Αν και αυτή η αναφορά υποδηλώνει επίσης τη διάκριση της Φιλοσοφίας από τη Σοφιστική, πρέπει να την αναγνώσουμε, κυρίως, ως θετικό εμφιατικό αυτοπροσδιορισμό του εγχειρήματος του Αριστοτέλους. Διότι η αναφορά στους πράττοντες αποτελεί βασικό στοιχείο της πρακτικής φιλοσοφίας του. Συγχρόνως πρέπει να συνεκτιμήσουμε το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης αποδιαιρώνει τη φιλοσοφική θεωρία του Πλάτωνος, στον οποίο δεν αποδίδει βεβαίως προθέσεις παραπλάνησης σοφιστικού χαρακτήρα, αλλά αποτυχία ως προς τη συστηματική εμβέλεια και επάρκεια της φιλοσοφικής θεωρίας. Συνεπώς, ο Αριστοτέλης συνεχίζει να ακολουθεί τις απαιτήσεις της θεωρητικής έρευνας και, στη συγκεκριμένη περίπτωση, της πρακτικής φιλοσοφίας αναπτύσσοντας μια θεωρητική εκδοχή με συγκεκριμένα όρια έναντι της «πρώτης φιλοσοφίας».

Ένα σημαντικό στοιχείο του θεωρητικού χαρακτήρα των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* είναι και η αξιοποίηση των κατηγοριών και, ευρύτερα, των κατηγοριακών προσδιορισμών, η οποία άλλωστε έχει αποφασιστική σημασία για τη διάκριση του πρακτικού καθόλου από το οντολογικό καθόλου. Είναι χαρακτηριστικό ότι για τον Αριστοτέλη υπάρχουν «διάφοροι τύποι του καθόλου», του οποίου η σημασία προκύπτει από τα εκάστοτε συστηματικά συμφραζόμενα.¹¹ Ο προσδιορισμός του καθόλου στην πρακτική φιλοσοφία έχει αρχικώς «πολεμικό» χαρακτήρα, γιατί ο Αριστοτέλης αποδιαιρώνει τη θεωρία του καθόλου αγαθού ως αρχής των όντων, την οποία είχαν αναπτύξει ο Πλάτων και οι Πλατωνικοί, για να κατοχυρώσει τη δική του παραδοχή για «τὰ πρακτὰ ἀγαθὰ» και για το αγαθό ως το τέλος, ως το τέλει αγαθό το οποίο υπερέχει των άλλων αγαθών, αλλά δεν είναι υπερβατικό. Και αυτό το αγαθό είναι η ευδαιμονία. Στην αναφερόμενη κριτική ο Αριστοτέλης αξιοποιεί τόσο τις δέκα κατηγορίες όσο και τους κατηγοριακούς προσδιορισμούς «καθ' αὐτό» ή «δι' αὐτό» και «δι' ἕτερον» ή «πρὸς ἕτερον».¹² Οι προσδιορισμοί «καθ' αὐτό» και «ἕτερον» ἦσαν οι κύριες λογικομεταφυσικές κατηγορίες του καθόλου για τη φιλοσοφία του Πλάτωνος.¹³ Εξάλλου, απασχολούσαν με διαφορετική έμφαση όλη την Αρχαία Ακαδημία.

Ο Αριστοτέλης αποφορτίζει το μεταφυσικό νόημα αυτών των προσδιορι-

¹⁰ Πλάτ. Ἀπολ. Σωκρ. 29E-30B· Πλάτ. Φαίδ. 106C· Πλάτ. Πρωτ. 326E.

¹¹ Βλ. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, σ. 62. (Ελληνική μετάφραση: I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. I, Π. Κοτζιά-Παντελή (μτφρ.), τ. II, Αικ. Γεωργίου-Κατσιβέλα (μτφρ.), Αθήνα 1991-1994).

¹² Ἀριστ. Ἠθ. Νικ. 1094 19-20, 1172b19-21, 1173 33 και *passim*.

¹³ Βλ. Düring, ό.π. (σημ. 11), σ. 197. Για το καθ' αὐτό βλ. π.χ. Πλάτ. Θεαίτ. 206A· Πλάτ. Σοφ. 255C· Πλάτ. Φίλ. 51C. Για το ἕτερον βλ. π.χ. Πλάτ. Φαίδ. 73C, 74A· Πλάτ. Σοφ. 253D, 254D, 258A και *passim*. Ο Αριστοτέλης αξιοποιεί τις δικές του κατηγορίες στα Ἠθικά Νικομάχεια, βλ. π.χ. Ἀριστ. Ἠθ. Νικ. 1096a 19-29, όπου αυτός αντιστοιχεί ορισμένες βασικές έννοιες της ηθικής προς τις κατηγορίες.

σμών στη συγκεκριμένη κριτική και κατόπιν τους χρησιμοποιεί μαζί με τις δικές του κατηγορίες, για να διασαφήσει τον διαρθρωτικό συσχετισμό του πράττειν υπό νέες προϋποθέσεις. Ο σκοπός του, στη συγκεκριμένη κριτική, είναι η αναίρεση του χαρακτήρα του αγαθού ως του καθόλου χωριστού Ενός αγαθού, τον οποίο δέχονταν οι Πλατωνικοί. Συνάμα ο Αριστοτέλης επιδιώκει να καταδείξει ότι αυτό το αγαθό δεν έχει πραξεολογικό χαρακτήρα, οπότε δεν ανταποκρίνεται στις θεωρητικές απαιτήσεις της δικής του πρακτικής φιλοσοφίας ως επιστήμης. Πράγματι, εξετάζει το υπερβατικό καθόλου των Πλατωνικών υπό το πρίσμα των δικών του κατηγοριών και διαφοροποιεί τον λογικό και σημασιολογικό χαρακτήρα της πρότασης σε σύγκριση προς όσα δεχόταν ο Πλάτων.¹⁴ Ο ίδιος περιορίζει την ταυτολογία προς την οποία έτεινε η φιλοσοφική πρόταση κατά τον Πλάτωνα, λόγω του υπερβατικού χαρακτήρα του αγαθού, και δίνει έμφαση στην κατηγορήση. Εντούτοις, και στις δύο περιπτώσεις ανακύπτει το ζήτημα της ομωνυμίας υπό διαφορετικές προϋποθέσεις.¹⁵ Πρόκειται για ένα σημαντικό πρόβλημα της φιλοσοφίας, του οποίου οι απολήξεις φθάνουν έως τον Hegel και τον Heidegger.

Στην αναφερόμενη κριτική ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι το υπερβατικό αγαθό των Πλατωνικών δεν μπορεί να είναι το καθόλου αγαθό.¹⁶ Εφόσον αυτό είναι η ουσία, η κατηγοριακή λειτουργία του περιορίζεται στην κατηγορία της ουσίας και αφήνει εκτός τις υπόλοιπες κατηγορίες. Ούτε και οι εξαιρετικοί και αποκλειστικοί προσδιορισμοί του, δηλαδή τὸ ὄν και Ἔν, μπορούν να στηρίξουν τον χαρακτήρα του υπερβατικού αγαθού ως του καθόλου αγαθού. Στην πρώτη περίπτωση το «τί ἐστί;» δεν περιορίζεται πράγματι στην κατηγορία της ουσίας, αλλά εκτείνεται σε όλες τις κατηγορίες. Στη δεύτερη περίπτωση, ο Αριστοτέλης υποδηλώνει τη διδασκαλία του Πλάτωνος στην Ακαδημία, τη γνωστή ως «άγραφα δόγματα», και υποστηρίζει ότι, εφόσον το αγαθό είναι Ἔν ως αρχή, τότε το υπερβατικό αγαθό δεν μπορεί να είναι το καθόλου, καθόσον υπάρχουν πολλά αγαθά.¹⁷ Συνεπώς, το υπερβατικό αγαθό, με οποιονδήποτε προσδιορισμό που το

¹⁴ Βλ. π.χ. Πλάτ. *Φαίδ.* 75C- D και Πλάτ. *Πολ.* 57B.

¹⁵ Βλ. και όσα γράφει ο W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to his Metaphysical Theories*, Padova, 1970 σσ. 412 κ.ε.

¹⁶ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1096a 11-1097 14, δηλαδή το έκτο (VI) κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου.

¹⁷ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1096 27-29. Σύγκρ. και το χωρίο στα «*Testimonia Platonica*», H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica: saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1982 σ. 370 No1 (=Aristox. *Harm. Elem.* Π 39-40 Da Rios = Test. Plat. 7 Gaiser). Για το βιβλίο του Krämer, το οποίο έχει επανεκδοθεί συχνά στα ιταλικά, βλ. και την βιβλιοκρισία: Γ. Αποστολοπούλου, «Hans Krämer, Platone e i fondamenti della metafisica. Milano, 1982», *Φιλοσοφία* 12 (1982) σ. 429-432). Η αγγλική έκ-

προβάλλει ως *χωριστόν*, δεν μπορεί να είναι το αγαθό της πρακτικής επιστήμης, της ηθικής και της πολιτικής. Εφόσον μάλιστα για τους Πλατωνικούς το υπερβατικό αγαθό, η ιδέα του αγαθού, είναι *χωριστόν αὐτό τι καθ' αὐτό*, ευρίσκεται πέρα από τις δυνατότητες του ανθρώπου. Οπότε ο άνθρωπος δεν μπορεί ούτε να το πραγματοποιήσει με την πράξη ούτε να το αποκτήσει και να το εντάξει στη δική του μορφή ζωής.¹⁸

Ο Αριστοτέλης με την κριτική του εναντίον του Πλάτωνος και των Πλατωνικών καθιστά σαφές, ότι τα στοιχεία που προσδιορίζουν και προσανατολίζουν το πράττειν δεν προέρχονται από κάποια υπερβατική αρχή ή πηγή. Τα στοιχεία αυτά, τα οποία εξετάζει και αναδεικνύει η φιλοσοφία, είναι στοιχεία ανθρώπινα και όχι απόλυτα, δηλαδή δεν υποκαθιστούν το οντολογικό καθόλου. Ο *χωριστός «τόπος»*, από τον οποίο ο Αριστοτέλης κατέβασε με την κριτική του το αγαθό στα ανθρώπινα, δεν είναι κενός από μεταφυσική σκοπιά. Η επίδραση του αγαθού με τη μεταφυσική σημασία, την οποία τούτο είχε για τον Πλάτωνα, είναι φανερή στον χαρακτήρα, τον οποίο προσδίδει ο Αριστοτέλης στο πρώτον κινούν ακίνητον. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η θεολογική επιστήμη εξετάζει εκείνο που έχει την υψηλότερη αξία, εκείνο που με την αδιάλειπτη ενέργειά του συγκρατεί την τάξη της ζωής, εκείνο που παραμένει ακίνητο και που «ὡς ἐρώμενον» αποτελεί το σταθερό σημείο ενδοκόσμιας υπερβατικότητας για την τάξη των όντων.¹⁹ Αλλά και στην πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους, η παρουσία του θεϊκού στοιχείου έχει αποφασιστική σημασία για την πόλη.

3. Το πρακτικό καθόλου και η διαφοροποίηση των «αρμοδιοτήτων»

Ο Αριστοτέλης εξετάζει τον συσχετισμό του πράττειν ως συσχετισμό της ανθρώπινης ζωής και τον εντάσσει στην έρευνα, την οποία αναπτύσσει η φιλοσοφική *πρακτική επιστήμη*.²⁰ Όπως υποστηρίζει, η πρακτική επιστήμη αποδίδει προτεραιότητα στους πράττοντες μάλλον παρά στο πρακτόν, καθόσον ο πράττων είναι *ή αρχή τής κινήσεως*. Στην περίπτωση του πράττειν αυτό παραπέμπει στην προαίρεση του πράττοντος να επιτελέσει αυτό που αξίζει ναπραχθεί. Το πρακτόν στην εξαιρετική σημασία του είναι το τέλειο αγαθό, το οποίο προσδι-

δοση δεν περιλαμβάνει τα ελληνικά κείμενα των «*Testimonia Platonica*», προσφέρει όμως μετάφραση στα αγγλικά: H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. Edited and Translated by J. R. Catan, New York 1991.

¹⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* 1096b 32-34.

¹⁹ Αριστ. *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* 1064b 4-5, και 1072b 3-4.

²⁰ Αριστ. *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* 1064a 13-15.

ορίζεται ως η ευδαιμονία και έχει τον χαρακτήρα του καθόλου για τον συσχετισμό του πράττειν. Συγχρόνως, αυτό το καθόλου αναδεικνύει τη διάρθρωση του πράττειν και επιτρέπει τη διευκρίνιση της σχέσης μεταξύ πολίτη, πόλεως και πολιτικού άρχοντα. Αυτή όμως η διάρθρωση, το δομικό πλέγμα δεν είναι ούτε στατικό ούτε χωρίς περιεχόμενο, αλλά είναι ενεργό και συνάμα αξιολογικώς προσδιορισμένο, δεν είναι γραμμικό αλλά έχει τον χαρακτήρα πεδίου, δεν είναι ανυποκειμενικό, αλλά είναι αναπόσπαστο από τους πράττοντες. Στην τελευταία περίπτωση πρέπει να αφήσουμε στο περιθώριο τις εκδοχές για το υποκείμενο της νεότερης φιλοσοφίας, οι οποίες συνδέονται με την απομονωμένη συνείδηση, καθόσον οι πράττοντες ζουν και πράττουν εντός της *πολιτικής κοινωνίας*.

Ο Αριστοτέλης αναδεικνύει το αγαθό ως την *εὐδαιμονία*, το οποίο είναι ο εγγενής και αυτάξιος σκοπός, δηλαδή το *τέλος*, *τὸ οὐ ἔνεκα* της μορφής ζωής, δηλαδή του ανθρωπίνου *βίου*, και συνάμα είναι το *τέλος* του πράττειν.²¹ Τούτο σημαίνει ότι πρόκειται για το *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, το οποίο αξίζει καθ' εαυτό ναπραχθεί, να πραγματοποιηθεί με το αυτάξιο πράττειν στην οικεία μορφή του βίου.²² Οπότε, για την πρακτική φιλοσοφία το αγαθό είναι, εφόσον πράττεται. Ο Αριστοτέλης διασαφηνίζει το αγαθό ως την ευδαιμονία αξιοποιώντας τους προσδιορισμούς *δι' αὐτὸ* και *δι' ἕτερον* και έχει ως αφετηρία τον δεύτερο προσδιορισμό.²³ Το επιχείρημα είναι ότι, αν καθένα από τα αγαθά επιδιώκεται για κάποιο άλλο αγαθό και τούτο για κάποιο άλλο, τότε η διαδικασία οδηγείται στο *ἄπειρον*, οπότε ο προσδιορισμός του καθ' εαυτὸ ή δι' εαυτὸ αγαθού ως σταθερού προσανατολισμού του πράττειν καθίσταται αδύνατος. Συνεπώς, το καθ' εαυτὸ αγαθό λειτουργεί ως πέρας της απειρότητας. Για τον Αριστοτέλη οι δύο προσδιορισμοί δεν έχουν υπερβατική-οντολογική σημασία, καθόσον η σημασία τους είναι μόνον λογική, ενώ το *ἕτερον* δεν χρησιμοποιείται για τα νοητά –όπως δέχονταν οι Πλατωνικοί– αλλά για τα αισθητά, όπως είναι ο πλούτος ή η υγεία.

Με το αναφερόμενο επιχείρημα αναδεικνύεται ένα πρακτό αγαθό από τα πολλά ἕτερα ως το καθ' εαυτὸ αγαθό, το οποίο δεν προστίθεται πλέον αλλά εξαιρείται από την πληθώρα των αγαθών και συνάμα εξάιρεται με ανάλογους προσδιορισμούς, χωρίς να μετατρέπεται σε χωριστό-υπερβατικό αγαθό.²⁴ Ωστόσο, ο Αριστοτέλης δεν χρησιμοποιεί αυτοτελώς τους λογικούς προσδιορισμούς *δι' εαυτὸ* και *δι' ἕτερον*, αλλά τους συνδυάζει με τα στοιχεία του ηθικού ενεργή-

²¹ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1151a 16.

²² Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1098a 16-20. Βλ. και Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη», *Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών* (1981) 109-124.

²³ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1094a 18-23.

²⁴ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1097a 22-25.

ματος και εισάγει τη βούληση ως έλλογη θετική τάση προς το αγαθό δι' εαυτό, την προαίρεση ως επιλογή ενός αγαθού από τα πολλά, και την όρεξη ως έλλογη επιδίωξη ενός συγκεκριμένου αγαθού και αποφυγή άλλου ή άλλων αγαθών.²⁵ Η συνεχής αντιμετώπιση ενός αγαθού ως δι' έτερον και τούτου ως δι' έτερον, η οποία οδηγεί εις άπειρον, υπονομεύει τον καταφατικό χαρακτήρα και τη λογική του ηθικού ενεργήματος, το οποίο καθίσταται δυνατό, μόνον αν υπάρχει η διάκριση του δι' εαυτό αγαθού από το δι' έτερον. Μάλιστα ο Αριστοτέλης δίνει έμφαση στη «διάψευση», η οποία προκύπτει για την όρεξη. Αυτή όμως η διάκριση υποδηλώνει ότι ο πράττων «παίρνει θέση», δεν παραμένει αδρανής και αδιάφορος απέναντι στο άπειρον της συνεχούς ετεροίωσης.

Για τον Αριστοτέλη το αγαθό προσδιορίζεται ως η υψηλότερη έκφανση του τέλους, ως το *τελειότατον τούτων*, δηλαδή των πολλών αγαθών, γιατί ποτέ δεν πράττεται με σκοπό κάποιο άλλο αγαθό.²⁶ Δηλαδή διαθέτει αυτάρκεια, αυταξία και πληρότητα και περιλαμβάνει τα άλλα πρακτά αγαθά, τα οποία αποκτούν αξία, επειδή ακριβώς πράττονται για χάρη του τελειοτάτου αγαθού. Και με αυτήν τη σημασία το αγαθόν ως η ευδαιμονία είναι το πρακτικό καθόλου. Πράγματι, ο πράττων και όσα αξίζουν να επιτελεσθούν, τα πρακτά, είναι στοιχεία αλληλένδετα. Αφενός ο πράττων με τη βούλησή του και με την προαίρεσή του είναι η αρχή του πράττειν, αφετέρου *τὸ οὗ ἔνεκα* είναι η αρχή των πράξεων, οι οποίες πραγματοποιούνται για χάρη αυτού του υπέρτερου και τελειοτάτου αγαθού, δηλαδή της ευδαιμονίας.²⁷

Ο Αριστοτέλης περιγράφει τον πράττοντα ως τον άνθρωπο, ο οποίος ως έλλογο ον πραγματοποιεί την οικεία μορφή βίου στην οικογένεια, στην *πόλιν*, στην κοινότητα των φίλων.²⁸ Ο ευρύτερος συσχετισμός, ο οποίος περιλαμβάνει και τις άλλες μορφές κοινότητας, είναι η *πόλις*, ενώ ο πράττων είναι ο ενεργός πολίτης, ο οποίος *μετέχει κρίσεως και αρχής*, δηλαδή σύμφωνα με τον νόμο συμμετέχει στη δικαστική εξουσία και στην πολιτική εξουσία.²⁹ Πράγματι, ο Αριστοτέλης προσδιορίζει τον πολίτη από τη σκοπιά του ενεργού πολιτικού, καθόσον ο πολίτης πρέπει να γνωρίζει και να μπορεί να ανταποκριθεί αναλόγως των περιστάσεων και στο *ἄρχειν* και στο *ἄρχεσθαι*.³⁰ Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Αριστο-

²⁵ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1094a 19-21.

²⁶ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1097a 30, 1097b 5-8.

²⁷ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1112b 31-34.

²⁸ Ο Αριστοτέλης έχει διατυπώσει μια σύντομη ανθρωπολογία, η οποία εξετάζει τον άνθρωπο στον συσχετισμό της βιολογικής ζωής. Βλ. G. Apostolopoulou, «The Initial Anthropology in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», *Wisdom* 2017 (υπό δημοσίευση).

²⁹ Αριστ. *Πολ.* 1275a 22-23.

³⁰ Αριστ. *Πολ.* 1277b 7-18.

τέλης αναλαμβάνει να εξισορροπήσει την εξουσία και το αγαθό της πόλεως συνδυάζοντας την αξιολογική και τη λειτουργική θεώρηση. Η πόλις είναι το όλον, του οποίου τα μέρη είναι οι πολίτες, και έχει ως εγγενή σκοπό *τὸ εὖ ζῆν*, δηλαδή η ευδαιμονία είναι το τέλος της πόλεως και των πολιτών.³¹ Η διάκριση όλον-μέρος έχει βεβαίως οντολογική βάση, αλλά η πρακτική συνιστώσα γίνεται φανερό ως προσδιοριστικό στοιχείο της παιδείας, καθόσον η παιδεία πρέπει να διδάσκει στον πολίτη την προτεραιότητα της πόλεως ως όλου. Η πόλις, ως *πολιτική κοινωνία*, χαρακτηρίζεται από τη διάκριση αρχόντων και αρχομένων, της οποίας η διάρθρωση ρυθμίζεται από τον νόμο.³² Ενώ ο νόμος στη συγκεκριμένη περίπτωση αποτελεί το καθόλου, ανταποκρίνεται στην ιδιοτυπία του καθόλου ως ορίζοντος και τα καθ' ἕκαστα με τη θεσμοποίηση και με τη διάκριση των εξουσιών, οι οποίες έχουν ως έργο να αντιμετωπίσουν τα καθ' ἕκαστα ζητήματα υπό το πρίσμα του καθόλου.

Σε αυτό το γενικό πλαίσιο μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Αριστοτέλης επιμερίζει την αρμοδιότητα μεταξύ του φιλοσόφου και του πολιτικού, την αρμοδιότητα κατά την πρόσβαση στο καθόλου, το οποίο διέπει υπό τις συνθήκες του *ένδεχόμενου* την πολιτική ζωή. Μολονότι ο φιλόσοφος και ο πολιτικός πραγματοποιούν δύο διαφορετικούς βίους εντός της πόλεως, οι δραστηριότητές τους συναντώνται, επειδή, αφενός η φιλοσοφική έρευνα για την ηθική και την πολιτική έχει θεωρητικό και πρακτικό στόχο, και αφετέρου η πολιτική πράξη δεν είναι μια συμπεριφορά, αλλά πρέπει να συνοδεύεται από τη γνώση των στοιχείων που προσδιορίζουν τον άνθρωπο και την πολιτική ζωή. Βεβαίως, το κοινό γνώρισμά τους είναι η επιλογή του βίου ως πράξη αρετής. Ο *πολιτικός βίος* του πολιτικού και ο *θεωρητικός βίος* του φιλοσόφου προέχουν έναντι του απλού βίου, που περιορίζεται στις δραστηριότητες για το ζην και δεν προσανατολίζεται στο *εὖ ζῆν*.³³ Ο Αριστοτέλης επιμένει στην έμφαση στο πράττειν. Ο πολιτικός είναι ο ενεργός πολιτικός, ο οποίος πραγματοποιεί το αγαθό για τον εαυτό του και εμπράκτως μεριμνά για το αγαθόν της πόλεως. Ως προς αυτό, αναλαμβάνει να συντονίσει τους βίους των πολιτών προς το όλον της πόλεως λαμβάνοντας υπόψη αφενός την πολυμορφία των δραστηριοτήτων και αφετέρου την αβεβαιότητα των ανθρωπίνων πραγμάτων.³⁴

Ο επιμερισμός της προτεραιότητας των δραστηριοτήτων τόσο στον φιλόσοφο όσο και στον πολιτικό, γίνεται φανερός από τη συσχέτιση του φιλοσόφου και εμμέσως του πολιτικού με τον αρχιτέκτονα. Οι όροι «αρχιτέκτων» και «αρ-

³¹ Άριστ. Πολ. 1324a 5-8, 1280b 29-40.

³² Άριστ. Πολ. 1332b 12-13.

³³ Άριστ. Πολ. 1256a 29-30.

³⁴ Βλ. R. Bubner, *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 2002, σ. 72.

χιτεκτονική» υποδηλώνουν την αναφορά στο καθόλου. Ο φιλόσοφος, ο οποίος εξετάζει με μεθοδικό τρόπο τα στοιχεία της πολιτικής δραστηριότητας είναι *ἀρχιτέκτων τοῦ τέλους*, επειδή αυτός, ως ο υπέρτερος δάσκαλος, διδάσκει τον εγγενή σκοπό του πολίτη και της πόλεως.³⁵ Συνεπώς, ο φιλόσοφος είναι ο υπέρτερος δάσκαλος και διαμορφωτής του πρακτικού καθόλου, ο οποίος στηρίζεται στη μεθοδική εξέταση, στη θεωρητική έρευνα ολόκληρου του συσχετισμού της ζωής. Βεβαίως ο φιλόσοφος δεν περιορίζεται στην πρακτική επιστήμη, αλλά αναπτύσσει την έρευνα της πραγματικότητας σύμφωνα με τις άλλες φιλοσοφικές επιστήμες.

Ενώ ο φιλόσοφος παραμένει στη θεωρητική έρευνα, χωρίς να επιβάλλει τη θεωρία στην πολιτική, ο πολιτικός δεν ασχολείται με τη θεωρητική έρευνα, αλλά εξετάζει τα συγκεκριμένα δεδομένα και προσδιορίζει τις πράξεις που υπηρετούν το καθόλου της πόλεως. Ο πολιτικός είναι και αυτός *ἀρχιτέκτων* υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις, διότι έχει πρόσβαση στο καθόλου ως «επαίων», ως ειδικός για τα πράγματα της πόλεως και ως ρυθμιστής των υποθέσεων της πόλεως.

Εκ πρώτης όψεως ο πολιτικός παρουσιάζεται ως ο ρυθμιστής των καθ' ἕκαστα, τα οποία ανταποκρίνονται στο καθόλου. Ο Αριστοτέλης υπογραμμίζει παράλληλα, ότι ο πολιτικός πρέπει να έχει γνώση για το καθόλου, προς το οποίο προσανατολίζονται οι καθ' ἕκαστον υποθέσεις της πόλεως.³⁶ Σε γενικές γραμμές μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο φιλόσοφος είναι ο κατ' ἐξοχήν *ἀρχιτέκτων*, γιατί σύμφωνα με την έρευνά του αναδεικνύει την τυπολογία των καθόλου και φθάνει έως το υπέρτατο καθόλου, δηλαδή στο θείο στοιχείο. Ο πολιτικός, ως *ἀρχιτέκτων*, παραμένει στα ανθρώπινα πράγματα και μεριμνά για τη ρύθμιση του συσχετισμού της ζωής της πόλεως ως συσχετισμού του καθόλου και των καθ' ἕκαστα.

Ο Αριστοτέλης επαναπροσδιορίζει τη φρόνηση ως ιδία αρετή του άρχοντος, επειδή ακριβώς ο άρχων γνωρίζει το καθόλου της πόλεως και έχει τη δυνατότητα να κρίνει τα καθ' ἕκαστα ως προς το αν ανταποκρίνονται στο καθόλου. Η φρόνηση έχει σε αυτήν την περίπτωση αρχιτεκτονική σημασία, είναι η υπέρτερη αρετή, η οποία συνίσταται στη γνώση του καθόλου και των καθ' ἕκαστα του πράττειν, που ανταποκρίνονται στο καθόλου της πόλεως.³⁷ Εκείνος όμως, ο οποίος με τις πράξεις του θα συντονίσει αυτά τα στοιχεία μετά λόγου γνώσεως είναι ο πολιτικός. Για τον Αριστοτέλη ο αληθινός πολιτικός χρειάζεται τη φι-

³⁵ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1152b 1-3.

³⁶ Αριστ. *Πολ.* 1286a 14-17.

³⁷ Αριστ. *Πολ.* 1277b 25-30 Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1141b 21-27. Βλ. και St. Virvidakis, «The Phronimos as the “Master Craftsman” of the Ethical Realm», Δ. Παπαδής (επιμ.), *Ἡ ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ηθικά Νικομάχεια*, Αθήνα, 2006, σσ. 115-130, κυρίως σσ. 128-129.

λοσοφική γνώση, επειδή ακριβώς η δραστηριότητά του είναι εμπλεγμένη στον συσχετισμό της ζωής των πολιτών και της πόλεως, τον οποίο εξετάζει ο φιλόσοφος. Από αυτήν τη σκοπιά ο πολιτικός δεν καταφεύγει στην αυθεντία για να ξεφύγει από την ευθύνη του αξιώματός του, αλλά αξιοποιεί την προσφερόμενη γνώση ως βοηθητικό στοιχείο, ενώ ο ρόλος του φιλοσόφου είναι συμβουλευτικός και, ίσως, παραινετικός. Με αυτόν τον τρόπο ο Αριστοτέλης διακρίνει το έργο του φιλοσοφημένου πολιτικού από το έργο του φιλοσόφου ως του θεωρητικού αρχιτέκτονα, ο οποίος δεν εγκαταλείπει τον πολιτικό ούτε τον υποκαθιστά στο έργο του.

4. Ο πολιτικός και η φιλοσοφική γνώση

Αν λάβουμε υπόψη την πρώτη φράση του έργου *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, ότι δηλαδή *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*, τότε πρέπει να δεχθούμε ότι ο Αριστοτέλης έχει αναπτύξει τη φιλοσοφία του και ως συνεισφορά στην πανανθρώπινη επιθυμία για τη γνώση της αλήθειας.³⁸ Συγχρόνως πρέπει να δεχθούμε ότι αυτή η συνεισφορά ενδιαφέρει και τον πολίτη και τον πολιτικό ως ανθρώπους, αφού ανταποκρίνεται σε μια βασική –σχεδόν υπαρξιακή– επιθυμία. Οπωσδήποτε η φιλοσοφία ως αγώνισμα και ως επίτευγμα συστηματικής γνώσης, είναι ευρύτερη από την πολιτική επιστήμη, αλλά δεν είναι ξένη προς την πολιτική πράξη.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η φιλοσοφία και ὁ *θεωρητικὸς βίος*, αποτελούν στοιχεία του πράττειν, του πρακτικού συσχετισμού της ζωής της πόλεως, χωρίς όμως να είναι πολιτική πράξη. Και αυτή η ένταξη δεν απορρέει απλώς από το γεγονός ότι ο φιλόσοφος ζει στην πόλη ή είναι μέλος της πολιτικής κοινότητας. Ως γνωστόν, ο Αριστοτέλης έζησε στην Αθήνα, αλλά δεν ήταν Αθηναίος πολίτης. Παρά ταῦτα η πολιτική φιλοσοφία του παρέμεινε πάντοτε προσανατολισμένη στην πόλη ως ιδιαίζουσα μορφή ζωής με πλούτο δραστηριοτήτων και επιτευγμάτων. Για τον Αριστοτέλη η φιλοσοφία είναι σημαντική για το πράττειν, επειδή αυτή είναι ο χώρος στον οποίο η πόλις θεματοποιεί και κατανοεί τον εαυτό της, σταθεροποιεί την ταυτότητά της και τον έλλογο χαρακτήρα της. Η αυτοθεματοποίηση όμως της πόλεως διαμεσολαβείται από τη φιλοσοφία, η οποία, ως μορφή βίου, είναι αφιερωμένη στη θεωρητική έρευνα εξετάζοντας παράλληλα τα προσδιοριστικά στοιχεία της πολιτικής.³⁹ Δηλαδή ο φιλόσοφος είναι και αυτός *πράττων* εντός του πρακτικού συσχετισμού της πόλεως, διότι ως *ἀρχιτέκτων*, ως υπέρτερος γνώ-

³⁸ Αριστ. *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* 980a 1.

³⁹ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1152b 1-2.

στης, με το έργο του συμβάλλει στην κατανόηση και στην πλήρωση της ουσίας, του εγγενούς τέλους της πόλεως, δηλαδή του αγαθού ως ευδαιμονίας. Πράγματι, ο θεωρητικός βίος ως στοιχείο του πράττειν, το οποίο πραγματώνεται στην ίδια την πόλη, είναι εκείνος που «νοηματοδοτεί και δικαιώνει την πολιτική».⁴⁰

Αυτή όμως η ιδιαιτερότητα του θεωρητικού βίου παρερμηνεύεται σε κάποιες περιπτώσεις. Η έμφαση στη διάκριση *πράξις – ποιήσις* οδηγεί στο περιθώριο τη διάκριση *ένέργεια τῆς ψυχῆς – πράξις – θεωρία*, οπότε ο θεωρητικός βίος αντιμετωπίζεται με απαξιωτικό τρόπο ως απραξία ή ως παραίτηση από τον κόσμο, δηλαδή ως είδος «ακοσμίας». Ο Αριστοτέλης όμως χαρακτηρίζει ως ενέργειες τις εξωτερικές δραστηριότητες του ανθρώπου, οι οποίες δεν προσδιορίζονται οπωσδήποτε ως πράξεις. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η ενέργεια δηλώνει τη δραστηριότητα της ψυχῆς σε αντίθεση προς μια κατάσταση αδράνειας. Συνάμα, η ενέργεια ως αναπόσπαστη από την αρετή είναι το ύψιστο γνώρισμα της ψυχῆς. Ενώ η πράξη είναι η δραστηριότητα που αλλάζει τα πράγματα και δίνει εξωτερικό, «κοσμικό» χαρακτήρα στην ευδαιμονία, η ενέργεια ως αναπόσπαστη από την αρετή αποτελεί τη δραστηριότητα που δεν αλλάζει αφ' εαυτῆς τα πράγματα, αλλά διασφαλίζει την εσωτερική οικειότητα του πράττοντος και της πράξης καθώς και την αξία της πράξης. Διότι διαφορετικά η πράξη θα ήταν μία λειτουργική συμπεριφορά εξωτερικού χαρακτήρα σχεδόν αλλοτριωτική. Πράγματι, η ενέργεια της ψυχῆς ως αναπόσπαστη από τον λόγο και την αρετή δεν απουσιάζει ούτε από τον πολιτικό ούτε από τον θεωρητικό βίο. Υπάρχει όμως διαφορά ως προς τις αρετές, αφού ο πολιτικός βίος διέπεται από τις ηθικές αρετές, ενώ ο θεωρητικός από τις διανοητικές αρετές και, κυρίως, από τη σοφία. Ωστόσο δεν υπάρχει διχασμός, η ενέργεια της ψυχῆς παραμένει αναπόσπαστη από την αρετή.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο θεωρητικός βίος, ο οποίος είναι αφιερωμένος στη *θεωρητική ενέργεια*, δηλαδή στην ενέργεια του νου, ο οποίος είναι το πλέον θείο στοιχείο που έχουμε μέσα μας, αποτελεί την ύψιστη μορφή ανθρωπίνης ευδαιμονίας.⁴¹ Οπωσδήποτε η θεωρητική ενέργεια επιτελείται υπό τους όρους του πεπερασμένου ελλόγου όντος, το οποίο κατανοεί τον εαυτό του, εφόσον κατανοεί το πρώτο και αιώνιο θείο *ον ως το ον* που στηρίζει την τάξη της ζωής. Συνεπώς, η φιλοσοφία, ως εξέταση αυτού του συσχετισμού, καταδεικνύει ότι πέρα από την τάξη της πόλης και από τον πολιτικό βίο υπάρχει η ευρύτερη τάξη της ζωής, στην οποία ανήκουν οι άνθρωποι και η πόλη.⁴² Και με αυτόν

⁴⁰ Όπως γράφει ο Σωκρ. Δεληβογιατζής, «Το πολιτικό διακύβευμα στον Αριστοτέλη», *Ο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή. Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου (Ιερισός, 19-20 Σεπτεμβρίου 2001)*, Ι. Γ. Καλογεράκος (επιμ.), Β. Ν. Πάππας (πρόλ.), Χαλκιδική, 2004, σσ. 77-87, ιδίως σ. 84.

⁴¹ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1177a 12-18.

⁴² Βλ. και G. Apostolopoulou, «Aristoteles und die Einheit der philosophischen Vernunft».

τον τρόπο η φιλοσοφία αναδεικνύει το ευρύτερο νόημα του πράττειν, το οποίο χαρακτηρίζει την πόλη. Συγχρόνως όμως η φιλοσοφία προσφέρει τη συνείδηση των ορίων, γιατί προσφέρει τη γνώση ότι πέρα από τον άνθρωπο υπάρχουν τα όντα που είναι *θειότερα* και που συγκρατούν την τάξη του κόσμου.⁴³

Για τον πολιτικό και για την πολιτική προκύπτουν δύο δεδομένα. Το πρώτο είναι ότι ο θεωρητικός βίος δεν είναι κάποια περιθωριακή ή περιττή μορφή ζωής, αλλά αποτελεί βασικό στοιχείο της ταυτότητας της πόλης και υποχρεώνει τον πολιτικό και την πόλη να αναγνωρίζουν τη συμβολή του θεωρητικού βίου στη βελτίωση της ζωής της πόλης και των πολιτών. Το δεύτερο δεδομένο είναι ότι η φιλοσοφημένη θεώρηση του πράττειν, το οποίο προσιδιάζει στην πόλη, όχι μόνον σπάζει την αστόχαστη εξοικείωση κατά την άσκηση της πολιτικής, αλλά βοηθάει τον πολιτικό να ευρίσκεται στο ύψος της ευθύνης, την οποία επιβάλλει το αξιωμα του ως διαχειριστή των υποθέσεων της πόλεως.⁴⁴ Ακριβέστερα, ο πολιτικός μπορεί με τη βοήθεια της φιλοσοφίας να κατανοήσει τη θέση του ως υπέρτερου γνώστη και έμπρακτου συντονιστή του καθόλου, δηλαδή της πόλεως ως *όλου* και της ευδαιμονίας της. Συνεπώς, ο φιλοσοφημένος πολιτικός καθίσταται ο έμπρακτος επαίων, ο *ἀρχιτέκτων*, ο οποίος ως «ειδικός» έχει πρόσβαση στο πρακτικό καθόλου.

Επειδή όμως το πρακτικό καθόλου είναι εγγενές στη ζωή της πόλης και των πολιτών, ο πολιτικός αξιοποιεί τη γνώση, την οποία προσφέρει η φιλοσοφία, και αντιμετωπίζει την πόλη όχι ως λειτουργικό όλο αλλά ως συσχετισμό ζωής, ως μορφή ζωής με αξίες. Επειδή η ευδαιμονία είναι η ίδια για την πόλη και για τον πολίτη και δεν περιορίζεται στα εξωτερικά αγαθά, ο φιλοσοφημένος πολιτικός πρέπει να έχει ευρύτερη γνώση για τον άνθρωπο. Ο Αριστοτέλης υπογραμμίζει ότι ο πολιτικός πρέπει να διαθέτει γνώσεις για την ψυχή του ανθρώπου, για την αρετή και για τη θέση της αρετής στον ευδαίμονα βίο.⁴⁵ Βεβαίως αναγνωρίζει ότι η πλήρης γνώση, την οποία παρέχει η φιλοσοφία, δεν μπορεί να γίνει κτήμα του πολιτικού. Έτσι, επισημαίνει ότι ο πολιτικός πρέπει να διαθέτει, τουλάχιστον, τη βασική γνώση που θα του επιτρέψει να βελτιώσει τον βίο των πολιτών και της πόλεως. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Αριστοτέλης δικαιώνει την πολιτική

T. Pentzopoulou-Valalas – S. Dimopoulos (επιμ.), *Aristotle on Metaphysics*, Thessaloniki 1999, σσ. 27-32, ιδίως σ. 31.

⁴³ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1141a 33-1141b 2.

⁴⁴ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1181a 11-13. Βλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Ο πολιτικός άνδρας στον Αριστοτέλη*. Πανηγυρικός λόγος που εκφωνήθηκε την 28η Οκτωβρίου 1991 για την εθνική επέτειο. Εισήγηση Πρυτάνεως Α. Τρακατέλλη, Θεσσαλονίκη 1991, ιδίως σσ. 23-24.

⁴⁵ Αριστ. *Ἠθ. Νικ.* 1102a 18-26.

και το έργο του πολιτικού από την αναγνώριση της αξίας του ανθρώπου.⁴⁶ Αλλά και σε αυτήν την περίπτωση η αναγνώριση συνοδεύεται εμμέσως από τη συνείδηση των ορίων. Ο άνθρωπος είναι μεν τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, αλλά δεν είναι το θειότερον, καθόσον υπάρχουν άλλα θειότερα που συγκρατούν τον ευρύτερο συσχετισμό της ζωής και την τάξη του κόσμου.

Συνεπώς, ο Αριστοτέλης με τη φιλοσοφία του προβάλλει τον φιλοσοφημένο πολιτικό και θεωρεί ότι η φιλοσοφία του, με τον συμβουλευτικό ρόλο της, συμβάλλει στη διαμόρφωση του ήθους και της *αρχιτεκτονικής* επάρκειας, των γνώσεων και των προθέσεων του κατ' αλήθειαν πολιτικού. Εμμέσως πρέπει να δεχθούμε ότι ο Αριστοτέλης προσβλέπει με τη φιλοσοφία του στον φιλοσοφημένο πολίτη. Ο φιλόσοφος δεν γίνεται ο φιλόσοφος-πολιτικός, ο οποίος, λόγω της γνώσης του για τα ύψιστα στοιχεία της πραγματικότητας, λειτουργεί ως αυθεντία για τα πολιτικά πράγματα και για την πολιτική πράξη. Η γνώση για τη σχέση και τη διάκριση του πρακτικού καθόλου από το οντολογικό καθόλου παραμένει ζήτημα της φιλοσοφίας, το οποίο δεν καταλήγει στην απορρόφηση του δεύτερου από το πρώτο. Αναλόγως και η γνώση για την τάξη των όντων δεν ενοποιείται στο επίπεδο της πολιτικής επιστήμης, ενώ διατηρείται και η διάκριση του φιλοσόφου από τον κατ' αλήθειαν πολιτικό.

Οπωσδήποτε ο Αριστοτέλης με την επιχειρηματολογία του δικαιολογεί την παρουσία της φιλοσοφίας στην πόλη. Από ευρύτερη σκοπιά δικαιολογεί τη φιλοσοφική πολιτική επιστήμη ως παρέμβαση και όχι ως επέμβαση στα πολιτικά πράγματα, ενώ συγχρόνως υποστηρίζει ότι ο πολιτικός ως *αρχιτέκτων* του πολιτικού πράττειν πρέπει να έχει γνώση των ανθρωπολογικών και αξιακών στοιχείων, τα οποία προσδιορίζουν την πράξη. Ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο ο πράττων θα αξιοποιήσει τη φιλοσοφική γνώση, δεν προκύπτει ως άμεσο αποτέλεσμα, αλλά ανήκει στη φρόνηση και στην οιοειή ερμηνεία του καθ' έκαστον, τις οποίες διαθέτει ο πολιτικός. Με άλλα λόγια παρεμβάλλεται αυτό που ο Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος είχε ονομάσει «πρακτικό λογισμό». Πέρα από την πολιτική, ο Αριστοτέλης δικαιώνει τη φιλοσοφία ως αγώνισμα του λόγου για τη γνώση της αλήθειας, το οποίο δεν έχει μόνον υπαρξιακή ρίζα, αλλά απαιτεί μόχθο και οδηγεί σε σταθερά αποτελέσματα της θεωρητικής αναζήτησης υπό τις συνθήκες του πεπερασμένου ελλόγου όντος, δηλαδή του ανθρώπου.

⁴⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* 1141a 20-22.

5. Συμπέρασμα

Ο Αριστοτέλης με τη διάκριση του πρακτικού καθόλου από το οντολογικό καθόλου ανέδειξε την πρακτική ορθολογικότητα της πόλεως ως όλου χωρίς να την αποδεσμεύσει από τις ουσιολογικές προϋποθέσεις. Σύμφωνα με τον ίδιο, η φιλοσοφία για τα πολιτικά πράγματα δεν έχει τον χαρακτήρα της αυθεντίας λόγω υψίστης γνώσεως, τον οποίο είχε σύμφωνα με τον Πλάτωνα. Χωρίς αμφιβολία, ο ρόλος της φιλοσοφίας στα πολιτικά πράγματα περιορίζεται, καθόσον η φιλοσοφία με τη διάκριση του πρακτικού καθόλου από το οντολογικό καθόλου διακρίνει και την «αρχιτεκτονική» αρμοδιότητα του κατ' αλήθειαν πολιτικού από εκείνην του φιλοσόφου. Ο κατ' αλήθειαν πολιτικός χρειάζεται τη φιλοσοφική γνώση για να κατανοήσει τα πραγματικά στοιχεία της ευδαιμονίας των πολιτών και της πόλεως και για να γνωρίζει την αξία και τα όρια του πολιτικού πράττειν. Ο φιλόσοφος όμως, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, διατηρεί την αρμοδιότητα *τοῦ φιλοσοφοῦντος τὴν πολιτικὴν* και βεβαίως όχι μόνον *τὴν πολιτικὴν*.

Georgia Apostolopoulou

WARUM BRAUCHT DER POLITIKER DIE PHILOSOPHIE IN DER SICHT VON ARISTOTELES

Aristoteles destruiert in seiner praktischen Philosophie Platons Auffassung vom Guten als transzendentes Prinzip und dabei unterscheidet er das praktisch Allgemeine vom ontologisch Allgemeinen. Somit vermenschlicht er das Gute bis zu einem gewissen Grad und bestimmt es als die Eudämonie, die das *Telos* der Lebensform des Bürgers sowie der *Polis* ausmacht. Das Gute im Sinne der Eudämonie ist das Allgemeine, das die praktischen Strukturen der menschlichen Lebensform und ihren konkreten Wertgehalt erschließt. Allerdings trennt Aristoteles die Aufgabe des Philosophen von derjenigen des Politikers, ohne dabei die Priorität der Philosophie gegenüber der Politik aufzugeben. Es handelt eher um eine Verteilung von Kompetenzen zwischen dem Philosophen und dem Politiker, wobei der Philosoph als der oberste Lehrer, als «Architekt des *Telos*» die leitende Rolle hat. Während der Philosoph aufgrund von Forschung das praktisch Allgemeine bestimmt und Struktur und Wert der Lebensformen erschließt, hat der wahre Politiker die Aufgabe, die konkreten Lebensformen der Bürger im Rahmen der politischen Ordnung so zu koordinieren, dass die *Polis* als politische Gemeinschaft ihre Einheit im Hinblick auf das *Telos* aufrechterhält. Eigentlich ist der wahre Politiker der reflektierte Fachmann des praktisch Allgemeinen, der wie auch der Philosoph gemäß der Tugend die eigene Lebensform vollzieht. Aus der Philosophie lernt er, der Mensch bestehe aus Leib und Seele; da die Tugend die Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend sei, habe er dieses zu berücksichtigen und die Eudämonie nicht auf die Sorge um die äußeren Güter zu reduzieren. Allerdings kann die Philosophie den Bürgern und den Politikern das Bewusstsein von Grenzen dadurch vermitteln, dass sie lehrt, der Mensch sei zwar ein göttliches Wesen, gäbe es aber Wesen, die göttlicher seien. Damit weist Aristoteles nicht nur auf das Thema seiner «Ersten Philosophie», sondern er verteidigt auch die theoretische Lebensform des Philosophen gegenüber der praktischen Lebensform des Politikers.