

Άρης Στυλιανού

ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
ΠΕΡΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ:
ΜΑΚΙΑΒΕΛΛΙ, ΣΠΙΝΟΖΑ, ΡΟΥΣΣΩ

Η πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη διακρίνεται για την πρωτοτυπία της και επηρέασε όλους σχεδόν τους φιλοσόφους που έγραψαν περί πολιτικής στους επόμενους αιώνες, μέχρι και σήμερα. Όπως είναι γνωστό, ο Αριστοτέλης στα έργα του αναζητούσε πάντα την επιστημονική αυστηρότητα και τάξη. Δηλαδή, επιδίωξε να θέσει τα θεμέλια για μια επιστημονική πολιτική ή για μια πολιτική επιστήμη. Και τα κατάφερε πολύ καλά.

Ένα από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας είναι εκείνο που θα μπορούσε να εντοπιστεί στην υπεράσπιση της δημοκρατίας. Της δημοκρατίας, όχι ως του συγκεκριμένου, ιστορικά καθορισμένου, πολιτεύματος του 5ου και του 4ου προχριστιανικού αιώνα στον ελλαδικό χώρο αλλά της δημοκρατίας επί της αρχής της, δηλαδή ως του πολιτεύματος που βασίζεται στη συμμετοχή των πολλών στη διακυβέρνηση. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρώτος ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται μια πρώιμη εκδοχή της έννοιας της λαϊκής κυριαρχίας: ο λαός, ο δήμος, δηλαδή οι πολλοί άνθρωποι, όλοι οι πολίτες, μπορούν και δικαιούνται να άρχουν.

Ασφαλώς, η ιδέα της λαϊκής κυριαρχίας, σε στενή συσχέτιση με τη δημοκρατία, προβάλλεται με τον πιο σαφή τρόπο κατά τον 18ο αιώνα, στο έργο του Ρουσσώ. Είχε όμως προηγηθεί τον 17ο αιώνα ο Σπινόζα, ο οποίος διατύπωσε μια πρωτότυπη σύλληψη για τη δημοκρατία, που προκρίνει τη δύναμη του πλήθους έναντι της παραδοσιακής έννοιας της κυριαρχίας. Και, ίσως, πρόδρομός τους υπήρξε ο Μακιαβέλλι, ο οποίος, αν και δεν τάσσεται ρητά υπέρ της δημοκρατίας και της λαϊκής κυριαρχίας, εντούτοις εγκαινιάζει τη θεωρητική διαδρομή που έμελλε να οδηγήσει σε αυτές τις δύο κεντρικές έννοιες της πολιτικής νεωτερικότητας. Αλλά ας δούμε πώς ακριβώς έχουν τα πράγματα.

1. Ο Μακιαβέλλι δεν φαίνεται να είχε διαβάσει λεπτομερώς τα κείμενα του Αριστοτέλη, όμως γνώριζε καλά την αριστοτελική πολιτική θεωρία. Στο έργο του *Λόγοι [Διατριβές] στην πρώτη δεκάδα του Τίτου Λίβιου*, ο Φλωρεντινός εξάιρει την αξία της ελευθερίας και εξιδανικεύει τις δημοκρατίες όπου ο λαός έχει

έναν διευρυμένο πολιτικό ρόλο.¹ Ακόμα και στον εμβληματικό *Ηγεμόνα*, σε καμία περίπτωση ο Μακιαβέλλι δεν τάσσεται αναφανδόν υπέρ της μοναρχίας. Έτσι, η πολιτική ηγεμονία ή η κυριαρχία προέρχεται κατά βάση από τον λαό, καθώς ο συγγραφέας προτείνει τη μίμηση του ρωμαϊκού δημοκρατικού προτύπου.² Τούτο σημαίνει πως επιτυχημένοι ηγεμόνες είναι όσοι αναγνωρίζουν το αίτημα για την προσωπική και συλλογική ελευθερία, καθώς και για την πολιτική αυτονομία, την οποία αποδέχονται και κατοχυρώνουν τα ενομούμενα καθεστώτα, σε αντίθεση με τα τυραννικά.

Με τον όρο ελευθερία, στην προκειμένη περίπτωση, νοούνται η ανεξαρτησία από την τυραννία και οι ιδιότητες που αποκτά ο λαός όταν έχει συνηθίσει να ζει κυβερνώντας τον εαυτό του. Αναλύοντας την αρχαία ρωμαϊκή ιστορία, ο Μακιαβέλλι επιχειρεί να δείξει πόσο πολύτιμη είναι η ελευθερία, όταν ένας λαός έχει συνηθίσει σε αυτήν και δεν μπορεί να υποταχθεί σε έναν τύραννο. Μπορούμε να βρούμε εδώ μια αναλογία ανάμεσα στη μακιαβέλλεια ανάλυση και στην αριστοτελική πολιτική, όπως αναπτύσσεται στο 3ο Βιβλίο των *Πολιτικών*.

Στην αρχή του κειμένου των *Λόγων* του, ο Μακιαβέλλι ισχυρίζεται ότι θα ακολουθήσει έναν ανεξερεύνητο δρόμο, τον οποίο κανένας δεν είχε διαβεί μέχρι τότε. Παράξενη δήλωση, εφόσον το έργο εμφανίζεται καταρχήν ως μια εκ νέου ανάγνωση της ρωμαϊκής ιστορίας του Τίτου Λίβιου, δηλαδή ως ένας σχολιασμός της αρχαίας ιστορίας. Το μυστικό εδώ έγκειται στην πρωτότυπη μακιαβέλλεια μέθοδο: πρόκειται για την προτεινόμενη επιστροφή στις απαρχές των πόλεων.³ Η μέθοδος αυτή, ωστόσο, δεν είναι ανέκδοτη, εφόσον θυμίζει σαφώς όσα γράφει ο Αριστοτέλης στο 5ο Βιβλίο των *Πολιτικών*, σχετικά με το πώς φθείρονται και καταστρέφονται τα διάφορα πολιτεύματα.

Ο Μακιαβέλλι επισημαίνει ότι σε μια πόλη-κράτος, όπως και στο ανθρώπινο σώμα, προστίθενται διαρκώς κάποια νέα στοιχεία, τα οποία κάποτε απαιτούν θεραπεία. Γι' αυτό και είναι απαραίτητο κάποια στιγμή ένα γεγονός να επαναφέρει την πόλη στη βασική της αρχή, πάνω στην οποία θεμελιώθηκε ευθύς εξαρχής. Αν αυτό δεν συμβεί την κατάλληλη στιγμή, τα προβλήματα θα λάβουν τέτοιες διαστάσεις, ώστε δεν θα μπορούν να λυθούν χωρίς να διαλυθεί και η ίδια η πόλη. Το γεγονός αυτό μπορεί να είναι αποτέλεσμα της τύχης, της σοφίας των νόμων ή ενός ανθρώπου εξαιρετικής αρετής.

Πρόκειται για σημαντικό ζήτημα, αφού, αν ο κίνδυνος δεν προβλεφθεί

¹ Janet Coleman, *Ιστορία της πολιτικής σκέψης*, τ. Β', Αθήνα, Κριτική, 2006, σ. 492.

² Βλ. σχετικά Niccolò Machiavelli, *Έργα*, τ. Α', Τάκης Κονδύλης (εισαγ.), Αθήνα, Κάλβος, 1984, σσ. 15-187.

³ Μια ωραία σχετική ανάλυση στο Γιάννης Δ. Ευρυγένης, *Αντίπαλον δέος. Έξωθεν φόβος και συλλογική δράση*, Ηράκλειο, Π.Ε.Κ., 2014, σσ. 121-208.

εγκαίρως, η πόλη δεν θα μπορεί να διατηρηθεί παρά μόνο από την εύνοια της τύχης και όχι από την ικανότητά της. Αντίθετα, όπου χρησιμοποιηθεί το κατάλληλο αντίδοτο γι' αυτό το κακό, η πόλη δεν θα κινδυνεύει να υποκύψει από δικό της ελάττωμα, αλλά μόνον από το χτύπημα ενός αναπόφευκτου πεπρωμένου. Ως λύση αυτού του δύσκολου προβλήματος, ο Μακιαβέλλι προτείνει την επαναφορά της πόλης στην απαρχή της. Έχουμε να κάνουμε εδώ με μια οιονεί δημοκρατική επανίδρυση της πόλης και του κράτους, η οποία θεμελιώνεται σε μια πεποίθηση και πίστη στην ικανότητα του «πόπολου» να συμβάλλει ουσιωδώς προς την κατεύθυνση της διατήρησης και σωτηρίας της πολιτείας. Μια παρόμοια ερμηνεία της μακιαβέλλειας επιστροφής στις απαρχές προτείνει εξάλλου και ο Σπινόζα στην *Πολιτική πραγματεία* του.⁴

2. Το ερώτημα που τίθεται είναι: κατά πόσον και υπό ποιους όρους ο Σπινόζα διάβασε τον Αριστοτέλη. Δεν φαίνεται να τον διάβασε από το πρωτότυπο, πιθανόν ούτε αρκούντως διεξοδικά. Η αρχαιογνωσία του ήταν αρκετά περιορισμένη σε ό,τι αφορά τον ελληνικό κόσμο. Το δηλώνει άλλωστε ο ίδιος, ότι σε αντίθεση με την εβραϊκή παράδοση και τη Βίβλο, δεν γνώριζε επαρκώς τα αρχαία ελληνικά και το ελληνικό περιβάλλον. Οι σχετικές γνώσεις του ήταν διαμεσολαβημένες από τον ρωμαϊκό κόσμο, καθώς και από τη λατινική γλώσσα και παράδοση. Ωστόσο, ο Σπινόζα είχε καλή γνώση της σκέψης του Σταγειρίτη, κυρίως μέσω της σχολαστικής φιλοσοφίας, του Θωμά Ακκινάτη και των νεο-αριστοτελικών του Μεσαίωνα.

Ασφαλώς, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι στη φιλοσοφία, κυρίως από την άποψη της μεταφυσικής ή της οντολογίας, ο Σπινόζα αποτελεί το εντελώς αντίθετο του Αριστοτέλη. Κάτι τέτοιο ισχύει, υπό την έννοια ότι όχι απλώς απορρίπτει οποιασδήποτε μορφής τελεολογία, αλλά και στηρίζει όλο το φιλοσοφικό του σύστημα στην αντι-τελεολογία. Στον Σπινόζα όλο το πραγματικό, όλα τα πράγματα στο σύμπαν είναι απολύτως αναγκαία και καθορισμένα, χωρίς όμως να υπάρχει κανένας σκοπός, κανένα τέλος, καμία τελική σκοπιμότητα. Η τελεολογία εμφανίζεται μόνο στο ανθρώπινο επίπεδο· πράγματι, οι άνθρωποι έχουν συνείδηση του τι επιθυμούν δίχως όμως να γνωρίζουν τι τους καθορίζει, ώστε να το επιθυμούν. Δηλαδή ξέρουν τι θέλουν και τι επιδιώκουν, δίχως να γνωρίζουν τις αιτίες των ορέξεων, των επιθυμιών, των επιδιώξεων και των συμπεριφορών τους.

Επίσης, ενώ ο Αριστοτέλης είναι ο φιλόσοφος των καθόλου, των καθολικών εννοιών, ο Σπινόζα είναι νομιναλιστής· για εκείνον, τα καθόλου δεν υπάρ-

⁴ Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, Άρης Στυλιανού (μτφρ.), Αθήνα, Πατάκης, 1996, κεφ. 10, § 1, σσ. 232-234.

χουν, δεν έχουν καμία πραγματικότητα, είναι πλάσματα της φαντασίας. Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν τους λόγους για τους οποίους ο Σπινόζα θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ευθέως αντι-αριστοτελικός.

Εντούτοις, υπάρχει ένα πεδίο της φιλοσοφίας στο οποίο παρατηρείται μια σύγκλιση και μια προσέγγιση των δύο φιλοσόφων: το πεδίο αυτό ορίζεται από το πολιτικό στοιχείο και αφορά την πολιτική φιλοσοφία.

Επιχειρώντας να συγκροτήσει μια ορθολογική θεωρία της ιστορίας⁵ και μια «επιστημονική» πολιτική θεωρία, ο Σπινόζα θα διασταυρωθεί με την αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία. Με βάση την ιστορική εμπειρία, κατατάσσει τα διάφορα είδη κράτους σε τρεις παραδοσιακές αρχετυπικές κατηγορίες: μοναρχία, αριστοκρατία, δημοκρατία. Πρόκειται ασφαλώς για μια αριστοτελικής προέλευσης ταξινόμηση των πολιτευμάτων. Στο εσωτερικό της παραδοσιακής αυτής κατάταξης μπορεί να διαφανεί η ανανεωτική δύναμη της σπινοζικής σκέψης, εφόσον η λογική της ταξινόμησης είναι πρωτότυπη· ένα πολίτευμα ή ένα ορισμένο καθεστώς, δεν χαρακτηρίζεται τόσο από τη μορφή της πολιτικής εξουσίας, αλλά, κυρίως, από τον πολιτικό τρόπο άσκησης της εξουσίας.

Εδώ ο Σπινόζα φαίνεται να ακολουθεί εν μέρει τον Αριστοτέλη⁶ και τον Μακιαβέλλι⁷, καθώς το αποφασιστικό κριτήριο δεν είναι ποσοτικό (ο αριθμός των κυβερνώντων) ούτε φορμαλιστικό (μια παγιωμένη μορφή κράτους)· εκείνο που έχει τη μεγαλύτερη σημασία είναι το ποιοτικό κριτήριο, δηλαδή ο τρόπος άσκησης της εξουσίας και συγκρότησης της κυριαρχίας, ανεξαρτήτως πολιτεύματος. Πράγματι, το πρωταρχικό ζητούμενο για κάθε τύπο πολιτικής κοινωνίας συνίσταται στην εξής διατύπωση: με ποια μέσα και ποιους τρόπους θα καταστεί δυνατόν να εξασφαλιστεί η εσωτερική σταθερότητα και ισορροπία του κράτους; Ερώτημα καίριο, αφού η ιστορική εμπειρία δείχνει πως όλα ανεξαιρέτως τα κράτη πάσχουν από κρίσιμες εσωτερικές ανισορροπίες και αδυναμίες, οι οποίες αργά ή γρήγορα οδηγούν στην παρακμή, στην αποσύνθεση και στην καταστροφή τους.

Στη δυναμική αυτή προοπτική, που αντιτίθεται σε μια στατική αντίληψη περί κράτους, όλες οι μορφές κρατικής κυριαρχίας κρίνονται τελικά από το πόσο δημοκρατικές είναι. Με αυτόν τον τρόπο η δημοκρατία παύει να είναι ένα συγκεκριμένο πολίτευμα και μετατρέπεται σε κοινό παρονομαστή όλων των πολιτευμάτων.

⁵ Βλ. σχετικά Aristotelis Stilianou, *Histoire et politique chez Spinoza*, (διδακτ. διατ.), Πανεπιστήμιο της Σορβόνης Paris-1, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1994.

⁶ Βλ. Άρης Στυλιανού, «Ο Σπινόζα αναγνώστης (;) του Αριστοτέλη», *Φιλοσοφείν* 12 (Ιούνιος 2015) 341-353.

⁷ Βλ. και C. Gallicet-Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Μιλάνο, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1972, σσ. 65-110.

Στο σημείο αυτό αξίζει να θυμηθούμε τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, όπου το πολίτευμα που ονομάζεται «πολιτεία» επιτελεί έναν παρόμοιο ρόλο. Μπορούμε να παραπέμψουμε εδώ ασφαλώς στο 3ο Βιβλίο των *Πολιτικών*, αλλά και στα τρία επόμενα, τα πιο «εμπειρικά», που βρίθουν ιστορικών παραδειγμάτων.

Γενικότερα, ο Αριστοτέλης ενέπνευσε τον Σπινόζα με τη φιλοδημοκρατική του τοποθέτηση, η οποία εμφανίζεται σε αρκετά σημεία των *Πολιτικών*. Αν θεωρήσουμε τον όρο «δημοκρατία» ως συνώνυμο με τη «λαϊκή κυριαρχία», δηλαδή ως το κυριαρχικό δικαίωμα του λαού να αποφασίζει, τότε διαπιστώνουμε ότι ο Αριστοτέλης είναι απολύτως θετικός ως προς αυτό. Και για πρακτικούς λόγους, επειδή η δημοκρατία είναι το σταθερότερο πολίτευμα,⁸ είναι το πλέον ισορροπημένο από κοινωνική άποψη,⁹ καθώς και το λιγότερο επίφοβο (γιατί είναι δύσκολο να παρασυρθεί και να ξεγελαστεί ένα ολόκληρο πλήθος ανθρώπων).¹⁰ Αλλά, κυρίως, για λόγους ουσίας, επειδή κατά βάθος η δημοκρατία είναι το μόνο πολίτευμα που όντως επιτρέπει την εναλλαγή των πολιτών στα αξιώματα (με κλήρωση ή με εκλογή). Μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι ο Σπινόζα υιοθετεί ευχαρίστως αυτά τα επιχειρήματα, που οδηγούν στο συμπέρασμα της υπεροχής και της προτίμησης για τη δημοκρατία έναντι των άλλων πολιτευμάτων.

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Σπινόζα επηρεάστηκε από την αριστοτελική πολιτική σκέψη και υιοθέτησε τις επιλογές του Σταγειρίτη σε τρία κυρίως σημεία: α) στην ανάλυση των πολιτευμάτων, β) στην προτίμηση προς τη δημοκρατία και γ) στη φυσική προέλευση της πολιτικής κοινωνίας και του κράτους. Ως προς αυτό το τελευταίο σημείο, θα παρατηρούσαμε ότι ο Αριστοτέλης είναι αντινομιναλιστής και αντι-ατομικιστής. Αντίθετα, οι φιλόσοφοι της θεωρίας του Κοινωνικού Συμβολαίου (όπως ο Χομπς) είναι νομιναλιστές και ατομικιστές. Η θέση που υιοθετεί ο Σπινόζα είναι κάπως ιδιόρρυθμη. Επιλέγει να είναι νομιναλιστής και συγχρόνως αντι-ατομικιστής. Δεν υιοθετεί τον ατομικισμό, αλλά προσπαθεί να σκεφτεί τα άτομα πάντοτε σε σχέση και σε συσχέτιση, να τα συλλάβει μέσα στο δυναμικό πλαίσιο ενός πεδίου «διατομικότητας». Τα άτομα, βεβαίως, υπάρχουν ως ατομικότητες, αλλά συγκροτούνται και διαμορφώνονται μόνο μέσα από τη σχέση τους με τα άλλα άτομα. Γι' αυτό εξάλλου και «όλοι οι άνθρωποι, είτε είναι βάρβαροι είτε πολιτισμένοι, συνάπτουν παντού σχέσεις και σχηματίζουν κάποια πολιτική κοινότητα».¹¹

3. Στην ιστορία της σκέψης, ο Ρουσσώ παρεμβαίνει σε μια κρίσιμη στιγμή κατά την οποία κλονίζεται η πεποίθηση της έμφυτης ανθρώπινης κοινωνικό-

⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1302 a 8-15 [βιβλίο Ε', 1].

⁹ Αριστοτέλης, ό.π. (σημ. 8), 1296 a 13-18 [βιβλίο Δ', 11].

¹⁰ Αριστοτέλης, ό.π. (σημ. 8), 1286 a 29-35 [βιβλίο Γ', 15].

¹¹ Σπινόζα, ό.π. (σημ. 4), κεφ. 1, §7, σ. 97.

τητας, που προκύπτει από την ορθολογική ουσία του ανθρώπου και ρυθμίζεται βάσει του νόμου της φύσης. Μέσα στο εν λόγω μεταφυσικό πλαίσιο είχαν αναπτυχθεί σχεδόν όλα τα ηθικά συστήματα μέχρι τότε, από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη έως τους διαφωτιστές του 18ου αιώνα, μεταξύ των οποίων ξεχώριζαν ορισμένοι άσπονδοί φίλοι του Ρουσσώ, όπως ο Βολταίρος και ο Ντιντερό.

Εξάιρεση στο κυρίαρχο αυτό ηθικό μοντέλο αποτέλεσαν, στη νεότερη εποχή, ο Μακιαβέλλι, ο Χομπς και ο Σπινόζα. Στο σημείο αυτό ακριβώς εμφανίζεται ο Ρουσσώ και αναλαμβάνει το δύσκολο καθήκον να θεμελιώσει εκ νέου την πολιτική θεωρία, μέσα στον καινούργιο θεωρητικό ορίζοντα που χάραξαν οι τρεις αυτοί στοχαστές (και κυρίως ο Μακιαβέλλι και ο Σπινόζα). Αυτός ο θεωρητικός ορίζοντας θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αντιμεταφυσικό τοπίο ή ως πεδίο της εμμένειας.

Στο πεδίο αυτό, ωστόσο, ο Ρουσσώ θα προσπαθήσει να ανακαλύψει κοινούς κανόνες ζωής και να τους τοποθετήσει σε ακλόνητα θεμέλια. Η δυσκολία έγκειται στο ότι οι κανόνες αυτοί προορίζονται για μεμονωμένα άτομα, τα οποία προσπαθούν να αυτοσυντηρηθούν και να ζήσουν, δίχως να ακολουθούν υπερβατικές ηθικές νόρμες. Οι εν λόγω κανόνες δεν ήταν πλέον δυνατόν, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, να αναζητηθούν ούτε στη φύση ούτε στη θρησκεία, παρά μόνο στην πολιτική θεωρία. Πρόκειται όμως για μια πολιτική θεωρία της οποίας οι βασικοί όροι πρέπει να υποστούν ριζικό μετασχηματισμό.

Δημοσιεύοντας *Το Κοινωνικό συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, το 1762, ο Ρουσσώ επιχείρησε να δείξει σε τι ακριβώς συνίσταται η ουσία του κράτους και το θεμέλιο της πολιτικής κοινωνίας.¹² Στο έργο αυτό, κείμενο ιδρυτικής σημασίας για την πολιτική σκέψη όλης της Νεωτερικότητας, ο Ρουσσώ εξηγεί ότι μόνο μια *ομόφωνη* σύμβαση μπορεί να αποτελέσει εγγύηση για την ύπαρξη του κράτους. Η εν λόγω σύμβαση ονομάζεται κοινωνικό συμβόλαιο. Πρόκειται για ένα υπονοούμενο και ανιστορικό συμβόλαιο, το οποίο δεσμεύει όλα τα άτομα που συναπαρτίζουν μια πολιτική κοινότητα.

Με ποιον τρόπο όμως το κράτος μπορεί να γίνει κατανοητό ως συνένωση των μεμονωμένων ατόμων; Και πώς ακριβώς μια έννοια που προέρχεται από το ιδιωτικό δίκαιο, η έννοια του συμβολαίου, είναι δυνατόν να υιοθετηθεί για την κατανόηση της πολιτικής θεσμοθέτησης της κοινωνίας; Οι δυσκολίες αυτές συνοψίζονται αριστοτεχνικά από τον Ρουσσώ σε μια γοητευτικά αμφίσημη φράση, που προβλημάτισε πολλούς μελετητές του έργου του και έδωσε λαβή σε αποκλίνουσες ερμηνείες. Το πρόβλημα διατυπώνεται με τους εξής όρους: χρειάζεται «να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με

¹² Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλβέρτος Σταϊνχάουερ (μτφρ.), Αθήνα, Πόλις, 2004.

όλη την από κοινού δύναμη το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους, ούτως ώστε ο καθένας, καθώς ενώνεται με όλους, να υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και να παραμένει εξίσου ελεύθερος όπως και πριν. Αυτό είναι το θεμελιώδες πρόβλημα, στο οποίο το κοινωνικό συμβόλαιο δίνει τη λύση». ¹³

Λύση που δεν είναι ίσως η πιο σαφής, αφού εξακολουθεί να υφίσταται μια αντίφαση μεταξύ του ατόμου και της κοινότητας. Ο Ρουσσώ επιχειρεί με μεγαλειώδη τρόπο να συγκεράσει το ατομικό και το συλλογικό στοιχείο. Έτσι, ο καθένας, δηλαδή η μοναδικότητα της ατομικής ύπαρξης, ενώνεται με όλους σε ένα σύνολο, σε μια συλλογικότητα. Στην περίφημη αυτή διατύπωση, τη λέξη-κλειδί αποτελεί ο κρίσιμος αντιθετικός όρος «ωστόσο». Ο καθένας πρέπει να ενωθεί με όλους τους άλλους. Ωστόσο, θα υπακούει μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει όσο ελεύθερος ήταν και πριν. Το πρόβλημα δηλαδή συνίσταται στη διατήρηση της πλήρους ελευθερίας και αυτονομίας του ατόμου μέσα στη συλλογικότητα.

Η θεωρητική λύση του προβλήματος που προτείνει ο Ρουσσώ, συνίσταται κατά βάση στην επινόηση της έννοιας της γενικής βούλησης: «Αν λοιπόν παραμερίσουμε από το κοινωνικό σύμφωνο ό,τι δεν προέρχεται από την ουσία του, θα βρούμε πως συνοψίζεται στους εξής όρους: 'Ο καθένας μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη τη δύναμή του υπό την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης· και δεχόμαστε επίσης κάθε μέλος ως αδιαίρετο μέρος του συνόλου'». ¹⁴

Η σημασία του συμβολαίου έγκειται λοιπόν στο ότι μετατρέπει το μεμονωμένο άτομο, την απλή αριθμητική μονάδα, σε νομικό πρόσωπο του οποίου τα δικαιώματα αναγνωρίζονται και προστατεύονται. Η συμβολαιική πράξη της συνένωσης γεννά μια νέα οντότητα, τη γενική βούληση. Η γενική βούληση μεταφράζεται στην αρχή της κυριαρχίας, η οποία είναι αναπαλλοτρίωτη, αδιαίρετη και αναλλοίωτη. Κάθε επιμέρους νόμος αποτελεί μια επιμέρους εκδήλωση της γενικής βούλησης ως προς ένα ζήτημα κοινού συμφέροντος. Πρόκειται για μια πρωτότυπη σύλληψη, που συνδυάζει αριστοτεχνικά τις έννοιες του κοινωνικού συμβολαίου, της γενικής βούλησης και της λαϊκής κυριαρχίας. ¹⁵

Εδώ θα μπορούσαν να εντοπιστούν αρκετές ομοιότητες με την αριστοτελική πολιτική θεωρία, κυρίως ως προς το μέλημα για το κοινόν της πολιτείας. Ο Ρουσσώ εμπνέεται από τον Αριστοτέλη σε ό,τι αφορά την προτίμησή του υπέρ της δημοκρατίας, και μάλιστα της άμεσης δημοκρατίας. Δεν πρέπει εξάλλου να ξεχνούμε τον θαυμασμό του Ρουσσώ για τους πολιτικούς θεσμούς της Αρχαιότητας, καθώς και το γεγονός ότι στις αρχαίες πόλεις το άτομο δεν γινόταν νοη-

¹³ Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, ό.π. (σημ. 12), Πρώτο βιβλίο, κεφ. 6, σ. 61.

¹⁴ Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, ό.π. (σημ. 12), σ. 62.

¹⁵ Βλ. σχετικά τον τόμο Rojda Azizoglu – Γιώργος Φαράκλας (επιμ.), *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, Νήσος, Αθήνα 2012.

τό ως μεμονωμένο και δεν μπορούσε να σταθεί εκτός της πόλεως-κράτους. Στην πραγματικότητα, ο Ρουσσώ δεν φαίνεται απλώς να νοσταλγεί την αρχαία αίγλη του πολίτη, αλλά μάλλον μοιάζει βαθιά απογοητευμένος από το αγεφύρωτο χάσμα που διαπιστώνει ανάμεσα στον αστό της εποχής του και στον πολίτη, ένα χάσμα που κινδυνεύει να οδηγήσει κατευθείαν στον ακραίο ατομικισμό. Ο Ρουσσώ, λοιπόν, θα προσπαθήσει να αποτρέψει πάση θυσία αυτόν τον μεγάλο κίνδυνο, αντλώντας επιχειρήματα και από την πολιτική θεωρία του Σταγειρίτη.

Διαπιστώνουμε λοιπόν, έστω και κάπως επιγραμματικά, τον τρόπο με τον οποίο η πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη επηρέασε την πολιτική σκέψη της Νεωτερικότητας, αλλά και το πώς η σκέψη του περί δημοκρατίας συνδέθηκε με το ζήτημα της λαϊκής κυριαρχίας, σε μια θεωρητική διαδρομή που εκκινεί από τον 16ο και φθάνει μέχρι τον 18ο αιώνα, μέσα από τις θέσεις τριών εμβληματικών πολιτικών στοχαστών, όπως είναι ο Μακιαβέλλι, ο Σπινόζα και ο Ρουσσώ. Παρά τις σημαντικές διαφορές που τους χωρίζουν, μπορεί να βρεθεί ένα κοινό νήμα το οποίο συνδέει τις τρεις αυτές θεωρήσεις περί πολιτικής με την αριστοτελική θεωρία. Και τούτο το νήμα έχει τα εξής χαρακτηριστικά: αφενός πίστη στην ικανότητα και στη δύναμη των «από κάτω», του πλήθους, του λαού, αφετέρου αφοσίωση στην ιδέα της διακυβέρνησης από τους πολλούς, η οποία οδηγεί στη διατύπωση της ρεπουμπλικανικής θεωρίας και στην υπεράσπιση της δημοκρατίας.

Aris Stylianou

READING ARISTOTLE'S THEORY OF DEMOCRACY:
MACHIAVELLI, SPINOZA, ROUSSEAU

The purpose of this article is to examine the way Machiavelli, Spinoza and Rousseau read Aristotle's political theory, in order to show the influence of the aristotelian political philosophy. In the beginning of the article, I underline some of the main topics of Aristotle's politics. After that, I pay attention to Machiavelli, by showing how his republican theory is inspired by Aristotle. I am also trying to analyze in what way one can say that Spinoza's political philosophy deals with the aristotelian theses on democracy. Finally, I attempt to show how Rousseau's conception of popular sovereignty and «general will» could be considered as an inspiration from some political ideas introduced by Aristotle.