

Σωκράτης Χ. Δεληβογιατζής,

«ΑΛΗΘΕΣ», «ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΝ ΚΑΙ ΕΝΔΟΞΟΝ»
ΣΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΔΟΜΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ

Κεντρικό σημείο αιχμής της αριστοτελικής πολιτικής σκέψης είναι η πρόσληψη της διαλεκτικής, η οποία στον Πλάτωνα (428/7-348 π.Χ.) νοείται ως μέθοδος ερωτηματοθεσίας μέσα από διαιρέσεις (αναλύσεις) και συναγωγές (συνθέσεις), *λήψις ούσίας*, «σύνοψις», κατ' εξοχήν γνώση του αληθινού (: επιστήμης, νόησης, ουσίας) και όχι του φαινομένου και του ενδόξου (: πίστης, δόξας, γένεσης). Αρκεί να παραπέμψουμε εν προκειμένω στον πλατωνικό *Σοφιστή* (241d): «Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη».

Στον Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.), η ίδια διαλεκτική παίρνεται ως κοινή γνώση, τέχνη-τεχνική του αληθοφανούς, του φαινομένου και του ενδόξου (: πίστης, δόξας, γένεσης). Διαλεκτικός είναι ο προτατικός και ο ενστατικός: «Πυνθανομένω δὲ *λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου*», «ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι», «μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατόν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι». (Βλ. και Σ. Δεληβογιατζής, *Ζητήματα διαλεκτικής*, Θεσσαλονίκη, Ερωδιός, 2007, σσ. 9-24.)

Σε ηθικο-πολιτικό επίπεδο, έννοιες ή γνωρίσματα κυβερνητικής επιστήμης πλατωνικού τύπου όπως: «εὐβουλία», «σοφία», «φυλακική» και «εὐμαθής», «μνήμων», «εὐχαρις», «μεγαλοπρεπής», «φίλος τε καὶ συγγενής ἀληθείας, δικαιοσύνης», «σώφρων», «ἀνδρείος» μετατονίζονται στον Αριστοτέλη με τις: «φρόνησι» («ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά», που οδηγεί στο «εὖ βουλευέσθαι» [*Ἠθικά Νικομάχεια*, Z1140β, 1141β]), «μεσότητα» («τὸ δ' ἴσον μέσον τι υπερβολῆς καὶ ἑλλείψεως», «φθειρουσῶν τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης»· «τῆς μὲν κακίας ἢ ὑπερβολῆς καὶ ἢ ἑλλείψεως, τῆς δὲ ἀρετῆς ἢ μεσότητος» [*Ἠθικά Νικομάχεια*, A1106α-1107α]), «εὐδαιμονίαν» (ως λογικό συνδυασμό δραστηριοτήτων του ανθρώπινου και ως ὑψιστο αγαθό εν φι-

λία, άριστον, σηματοδοτείται και είναι «ένέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν ἐν βίῳ τελείῳ καὶ αὐταρκείᾳ»· πρόκειται για μια διαρκή κατάσταση πλήρωσης, ικανοποίησης, γαληνότητας ψυχῆ τε και σώματι, που εμπεριέχει αυξητικότητα ἐπ' αγαθῷ [augere, auctus] και θεμελιωτικότητα ([auctor]: felicitas, beatitudo), «ἀρετὴν» (που ως προς το άριστον και το ευ συνιστά «ἀκρότητα» και θεωρείται ως «ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγω καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν» [Ἠθικά Νικομάχεια, Α1106β], «ἀφ' ἧς τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει» [Ἠθικά Νικομάχεια, Α1106α] και η οποία, ως προς το «ἄριστον» και το «εὖ» συνιστά «ἀκρότητα» [Ἠθικά Νικομάχεια, Β1107α], ενώ ο ἐνάρετος ενεργεῖ ως: «εἰδῶς, προαιρούμενος καὶ ἀμετακινήτως» [Ἠθικά Νικομάχεια, Α1105α, Β1111β, Γ1112α, Ζ1139α]), «πρᾶξιν» («οὐδ' ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ και τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθέκαστα» [Ἠθικά Νικομάχεια, Ζ1141β]), «προαίρεσιν» («βουλευτικὴν ὄρεξιν τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γάρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν»), «σύνεσιν», «αἰδῶ», «πραότητα».

«Μεσότης τις ἄρα ἔστιν ἡ ἀρετή»: η ἀνδρεία κείται ἀνάμεσα σε θρασύτητα και δειλία, η σωφροσύνη ἀνάμεσα σε ἀκολασία και ἀναισθησία, η ἀλήθεια ἀνάμεσα σε ἀλαζονεία και εἰρωνεία, η δικαιοσύνη ἀνάμεσα σε κέρδος και ζημία, η ἐλευθεριότητα ἀνάμεσα σε ἀσωτία και φιλαργυρία, η αἰδῶς ἀνάμεσα σε ἀναισχυντία και κατάπληξη, η πραότητα ἀνάμεσα σε οργιλότητα και ἀναληγσία, η φρόνηση ἀνάμεσα σε πανουργία και εὐθήθεια, η φιλία ἀνάμεσα σε κολακεία και ἀπέχθεια. («Τῆς τελείας ἀρετῆς εἶδη ἔστι τέτταρα· ἐν μὲν φρόνησις, ἐν δὲ δικαιοσύνη, ἄλλο δ' ἀνδρεία, τέταρτον σωφροσύνη. Τούτων ἡ μὲν φρόνησις αἰτία τοῦ πράττειν ὀρθῶς τὰ πράγματα· ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ ἐν ταῖς κοινωνίαις καὶ τοῖς συναλλάγμασι δικαιοπραγεῖν· ἡ δὲ ἀνδρεία τοῦ ἐν τοῖς κινδύνοις καὶ φοβεροῖς μὴ [ἐξίστασθαι] τρεῖν ἀλλὰ μένειν· ἡ δὲ σωφροσύνη τοῦ κρατεῖν τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ὑπὸ μηδεμιᾶς ἡδονῆς δουλοῦσθαι ἀλλὰ κοσμίως ζῆν. Τῆς ἀρετῆς ἄρα τὸ μὲν ἔστι φρόνησις, ἄλλο δικαιοσύνη, τρίτον ἀνδρεία, τέταρτον σωφροσύνη» [Περὶ διαιρέσεων, 3.] Η σωφροσύνη, η ἀνδρεία και η δικαιοσύνη στον ἀνδρα είναι «ἀρχικέες» ἐνὸς τῆς γυναίκα «υπηρετικέες». [Πολιτικῶν, Α11260α.]

Οι πολιτικὲς φιλίας σηματοδοτοῦνται ἐπιπροσθέτως με μια ἀνιχνευτικὴ τάση προς τον ἄλλο, στον Πλάτωνα, για να καταλήξουν σε μια «τέχνη της ἀπόστασης», ἕνα κράτημα σιωπῆς και ἕνα «καθήκον ἐπιφύλαξης», στον J. Derrida (*Politiques d'amitié*, Paris, Galilée, 1994, σσ. 240 κ.ε.), ἐνὸς για τον Ἀριστοτέλη, «ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα». Η φιλία νοεῖται ἐδῶ «κατ' ἀρετὴν, κατὰ τὸ χρῆσιμον και τὴν ἡδονὴν, καθ' ὑπεροχὴν: συγχαίρειν και συναλγεῖν» και ως πολιτικὴ φιλία. (Ἠθικά Νικομάχεια, Θ1155α, Ι1117α.) «Τῆς ἄρα φιλίας ἡ μὲν ἔστι φυσικὴ, ἡ δὲ ἐταιρικὴ, ἡ δὲ ξενικὴ· προστι-

θέασι δέ τινες τετάρτην *έρωτικήν*». (*Περί διαιρέσεων*, 19.) Το πλατωνικό *οικείον* (ό,τι είναι δικό μας) *άγαθόν* ταυτίζεται με αυτό που μας μοιάζει ως απόβλεψη *ἀρετής* στο εσωτερικό μιας έλξης ή αναζήτησης, κατάφασης *φιλίας*. Στον *Λύσιδα*, το ζεύγος της φιλίας συντίθεται από ένα καλό πρόσωπο και από ένα ούτε καλό ούτε κακό· η φιλία λαμβάνει χώρα ανάμεσα «στον κατόχο μιας αρετής και κάποιον που αποβλέπει σε αυτήν, αλλά δεν την εξασφάλισε ακόμα. Ο φίλος που μας έλκει είναι ό,τι θα θέλαμε να γίνουμε». Ο Πλάτωνας εκθέτει τις εκδοχές της φιλίας σε μια θεμελιωτική πολυμέρεια και τονίζει την παρουσία του *άγαθού* που, *όντας* το *οικείον* στοιχείο των ανθρώπων, δρα (καθ)οδηγητικά στη φιλία.

Σήμερα, το φτιασίδωμα και ο φενακισμός της βίας παίρνουν εκρηκτικές, αποτρόπαιες διαστάσεις: μαλάσσουν το σώμα και μετέρχονται τεχνικές μέγιστης διακινδύνευσης του ανθρώπου (και του ανθρώπινου). Από το τρομακτικό κτύπημα της ενδεκάτης Σεπτεμβρίου 2001 με την έναρξη της τρίτης χιλιετίας μας μέχρι τα όσα δεινά επακολούθησαν έκτοτε για την παγκόσμια ομαλή χαρακτηριστική (πρβλ. τελευταία αταύτιστα καινοφανή φαινόμενα τρομοκρατίας όπως Isis, Daesh, «jihad»), οδηγούν στο να λαμβάνουμε σοβαρά υπ' όψιν το «αΐδιον» μιας ανθρώπινης φύσης, για να θυμηθούμε τον Θουκυδίδη («πολλά και χαλεπά [...] γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἄν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾗ» [*Ιστορίαι*, 3.82.1]), που αρέσκειται στο να κατέχει και να εξουσιάζει εγωιστικά, όπως παρατηρεί μεταγενέστερα ο «αριστοτελικός» και ανθρωπολογικός Kant, ή να απολαμβάνει αταύτιστα και εξωκοιλικά, ερήμην του ασυνειδήτου (id, Es, ça [Freud]), υπό τα κελεύσματα ενός *κοινωνικού φαντασιακού* που το δελεάζουν το ξεσήκωμα, η επανέγερση παλαιών ουτοπιών, θρησκευτικής ή άλλης ολοκλήρωσης, οιονεί γεωμετρικού χαρακτήρα.

Το σύγχρονο παγκοσμιωτικό πολιτικό σύστημα, ως εκείνο της «καταστροφής» (N. Klein), σε κάθε περίπτωση πάσχει –ενώ η Ελλάδα νοσεί– στο εσωτερικό μιας *γενικευμένης ήττας* εγγεγραμμένης στο εννοιολόγημα-φληνάφημα του *τέλους της ιστορίας* (Fr. Fukuyama), που παίζει με τους όρους: α) ιδεολογικής αποδόμησης του *κομμουνισμού*, β) ηγεμονίας της *νεοφιλελεύθερης ιδεολογίας* ως οιονεί απουσίας ιδεολογίας. Η σημερινή *καθολικευμένη κρίση*, παραπέμποντας στο κραχ του 1929, ως *τοπική* ενισχύει προς ώρας την κυριαρχία του συστήματος δίνοντας αφορμή και χώρο για μεταρρυθμίσεις: Παρά το ιστορικό δεδομένο ότι στον Μαρξ θεωρούνταν πως ο καπιταλισμός παράγει την *ίδια του την κρίση* και τελικά την *ανατροπή* του, σήμερα φαίνεται ότι οι *κρίσεις δυναμώνουν προοπτικά το σύστημα*. Το ζήτημα όμως δεν έγκειται πια στην αναζήτηση της ουσίας ή του φαίνεσθαι του παλιού και του νέου καπιταλισμού, αλλά στο *πώς αντιστεκόμαστε* παραγωγικά στο εσωτερικό μιας *στρατηγικής νίκης*. Έτσι, προγραμματικά ιδεολογήματα του 19ου αι. (όπως *δικτατορία του προλεταριάτου* και *αυτοδιάλυση του*

κράτους) ή σοσιαλιστικές μετενσωματώσεις/επανεμφανίσεις τύπου Ανδρ. Παπανδρέου και Fr. Mitterrand στη δεκαετία του '80 ή Αλ. Τσίπρα σήμερα (ο Παπανδρέου υπερέβαλλε σε αριστερή φρασεολογία [πρβλ. σχετικές δηλώσεις Χ. Φλωράκη], ενώ ο Mitterrand περιέλαβε στην πρώτη του κυβέρνηση με πρωθυπουργό τον P. Mauroy τέσσερις κομμουνιστές υπουργούς) συνιστούν είτε παρελθοντικά και άνευρα πεπτωκότα, είτε αμήχανες επιβιώσεις ανεκσυγχρόνιστων επαναστατικών ή μεταρρυθμιστικών προταγμάτων αλλαγής/μετατροπής του οικονομικού συστήματος. Βρισκόμαστε στο έλεος μιας ριζικής «ετεροτοπίας» (M. Foucault), όπου μελαγχολία, (κατά)θλίψη και οργή παράγουν ρήξη, δεδομένου ότι το πραγματικό εμμένοντας στο είναι του αντιστέκεται και αυτοεπινοείται.

Η πολιτική φιλοσοφία ορίζεται, από τις πρωταρχές της, ως απόπειρα να συλλάβουμε μέσω της σκέψης τη φύση και τη θεμελιώδη δομή του κράτους. Ουσιαστικά αναρωτιέται πάνω στο πώς ένα γεγονός, μια ύφανση γεγονότων προέρχονται από ή προέχουν για την πολιτική. Στοχεύει στο να κατανοήσει τη ζωή των ανθρώπων εν κοινωνία –ζωή που συνιστά κάτι θεμελιώδες. Κάθε πολιτική φιλοσοφία αναπτύσσει έτσι, ή τουλάχιστον συνεπάγεται, μια φιλοσοφική ανθρωπολογία: όπου το καθεστώς υπό το οποίο τελεί ο άνθρωπος τίθεται σε διερκή διερώτηση. Από τη διαπίστωση ότι η δομική μορφή δεν αποκαλύπτεται και δεν είναι πραγματική παρά μέσα σε ένα ήδη σχηματισμένο περιβάλλον, συνάγεται, προκύπτει ότι η πολιτική φιλοσοφία αναφέρεται, από την άλλη μεριά, στην ιστορία αριστοτελικά, δηλαδή τη *stricto sensu* πολιτική ιστορία, ιστορία των θρησκειών, των ηθών, των μορφών κοινωνικής εργασίας. Η πολιτική σκέψη όπως κάθε ανθρώπινο στοχαστικό ενέργημα ακόμη και εκεί όπου καταλήγει σε συμπεράσματα που δεν διαθέτουν, ως προς το περιεχόμενό τους, καμιά χρονική ή χωρική παράμετρο, όπως τα αριθμητικά θεωρήματα ή τα γεωμετρικά συστήματα –η πολιτική σκέψη γεννιέται σε μια ορισμένη στιγμή: η φιλοσοφία (Hegel) δεν είναι τίποτε άλλο από τη σύλληψη της εποχής της μέσα στη νόηση και τούτο εφαρμόζεται ιδιαίτερα στην πολιτική φιλοσοφία: ο Πλάτωνας διαλαμβάνει σαρωτικά πράγματα για το κράτος, αλλά δεν μας εισφέρει τίποτε το ιδιαίτερο προοπτικά για ένα κράτος του οποίου η δύναμη θεμελιώνεται σε μια βιομηχανία μοντέρνου τύπου – και οι θεωρήσεις του Αριστοτέλη πάνω στη φύση των δούλων δεν μας διδάσκουν κάτι παρά στο μέτρο κατά το οποίο μεταφέρουμε τις πρώτες αρχές και τις θεμελιώδεις εννοιολογήσεις –πράγμα που δείχνει πως μια τέτοια μεταφορά-μετατόπιση είναι δυνατή: δηλαδή το συγκεκριμένο απόκτημα οφείλει να επανα-δραστηριοποιηθεί, να επανεστιαστεί ως αντικείμενο σκέψης, να επανα-θεματικοποιηθεί, όταν όλες ή οι άλλες συνθήκες έχουν αλλάξει. Η πολιτική φιλοσοφία (πόλις, πόλις-κράτος) δεν καταγίνεται αναγκαστικά με όλες τις μορφές κοινοτήτων· μπορεί να ενδιαφέρεται για «αρχαϊκές ομαδοποι-

ήσεις», προκειμένου όμως να αντιτείνει σε αυτές τη δική της προβληματική —, ομαδοποιήσεις όπου υπάρχει αναμφίβολα *εξουσία*, αλλά όπου αυτή δεν αποβαίνει αντικείμενο αναστοχασμού, δηλαδή δεν αμφισβητείται από τα μέλη της κοινότητας: συγκρούσεις για υπεροχή θέσης (πρωτοκαθεδρία) συναντιούνται στις κοινωνίες των ζώων όπως πολλώ μάλλον στις ανθρώπινες κοινωνίες, που αναπτύσσονται προς τα πάνω σε διοικητικό, πολιτικό και θρησκευτικό επίπεδο — όμως η εξουσία θεωρείται εκεί ως ιερή, θεία, αιώνια, και, αν μπορούμε να εντοπίσουμε αγώνες μεταξύ φυλών, ομάδων, τάξεων, κομμάτων, οι έννοιες που χρησιμοποιούμε είναι οι δικές μας, όχι εκείνες στις οποίες σκέφτονταν τα υποκείμενα, οι φορείς και οι ταγοί αυτών των ενότητων, στο εσωτερικό των οποίων η πολιτική ζωή είναι ένα γεγονός, αλλά όπου δεν μπορεί να γεννηθεί —ή να προκύψει— ένας στοχασμός πάνω σε αυτό. Κάτι τέτοιο συμβαίνει στην αρχαία Ελλάδα, όπου επισημαίνεται μια πολλαπλότητα πολιτικών συσσωματώσεων, ενότητων, από τις οποίες η καθεμιά είναι αρκούντως δυνατή, για να εξοβελίσει τις άλλες και που καμιά δεν έχει τη δύναμη να τις καθυποτάξει — στην αρχαία Ελλάδα, όπου τίθεται το ζήτημα του βέλτιστου κράτους: ερώτημα στο οποίο ξέρουμε πως δεν μπορούμε να απαντήσουμε, παρά αφού έχουμε προσδιορίσει τί είναι η πολιτική ως θεμελιώδης όψη της ανθρώπινης ζωής. Μπορούμε να ορίσουμε την πολιτική φιλοσοφία ως την έρευνα αυτή που παρακολουθεί τη συγκρότηση του κράτους και την οργάνωση μιας ιστορικής κοινότητας, η οποία της επιτρέπει να αποφασίσει πάνω στον τρόπο ζωής και την επιβίωσή της: άτομα, ομάδες, κοινωνίες, κατηγορίες, αντικείμενο, χρονική στιγμή, χωρική έκταση, εύρος δυνατότητας: όλα τα παραπάνω περιγράφουν την εξουσία και την αρχή άσκησης της, που μόνη εγγυάται την ενότητα και την ανεξαρτησία της κοινότητας. Έτσι, το κράτος, όπως και η πολιτική, είναι το οργανωμένο σύνολο των διεργασιών και των μεθόδων *εξουσίας* που προορίζονται να εξαλείψουν ή να αποσοβήσουν, να λύσουν τις εσωτερικές και τις εξωτερικές διενέξεις. Από τότε που οι κοινότητες οργανώνονται σε κοινωνία εργασίας υπό κεντρική διοίκηση, το κράτος, με εξουσία ιερής τάξης, εμφανίζεται στην ύπαρξη, πράγμα που δεν υποδηλώνει ταυτόχρονα ανάδυση και μιας θεωρίας περί κράτους...

Τα βιβλία III και IV των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη ασχολούνται με τα κεντρικά αντικείμενα της πολιτικής επιστήμης και φιλοσοφίας. Ο Σταγειρίτης προβληματίζεται στοχαστικά και πραγματολογικά πάνω στη σχέση των πολιτικών κανόνων με τους όρους της κοινωνικής ζωής και τα κριτήρια με τα οποία αξιολογούνται οι αντίστοιχες (κανονιστικές) αρχές. Οι προβληματισμοί αυτοί φέρνουν άμεσα στο προσκήνιο ζητήματα, όπως θεωρίας της δικαιοσύνης, πολιτικής πράξης, κανονιστικής σκέψης και ιστορικότητας. Η πρωτοτυπία της αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας συνίσταται συνολικά στη «σχετικοποίηση» του πολιτι-

κού (πρβλ.: «ένδεχόμενα ἄλλως ἔχειν», *Ηθικά Νικομάχεια*, 1139a): διαβάζοντας, επί παραδείγματι, προσεκτικά τις πολιτειακές μορφές και τη διαδοχή των, τους μετασχηματισμούς και τις μεταβολές τους μέσα στον χρόνο, διαπιστώνουμε ότι στο επίπεδο της πολιτικής κάθε διεργασία ολοκλήρωσης δεν μπορεί παρά να παραμένει ελλιπής, αφού συνυφαίνεται με ένα διαρκές γίνεσθαι και βρίσκεται αντιμετώπιη συνεχώς με την πιθανότητα της αυτο-αναίρεσης. Έτσι, κανένα πολίτευμα στην ιστορική του ύπαρξη δεν επιφυλάσσει για τον εαυτό του την τελειότητα εκείνη που θα το καθιστούσε κίολας διαρκές, αταλάντευτο και αδιαπραγμάτευτο· απεναντίας, όταν εξετάζεται σε σχέση προς τις κοινωνικές και τις ιστορικές του συνθήκες και ορίζουσες, «σχετικοποιείται», καθώς διανοίγεται αναγκαία σε ένα γίνεσθαι και αποβαίνει συγχρόνως τμήμα του. Συναφώς, ο Μακεδόνας φιλόσοφος επιχειρεί να προσδιορίσει το αναγκαίο στην ιστορική διαδικασία και το καθολικό μέσα στο μερικό με εξειδικεύσεις του συγκεκριμένου, που δείχνουν ότι το τελευταίο ως σύνολο συνεχώς δομείται και αποδομείται από τον πολυεπίπεδο και πολλαπλό αλληλο-προσδιορισμό των στοιχείων του, από τη συνεχή διένεξη ελευθερίας και αναγκαιότητας, οργανωμένου και αυθόρμητου, ατομικού και συλλογικού, υποκειμένου και αντικειμένου. Ακόμη, αν ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά* (Κ1062) κρίνοντας τον Ηράκλειτο σημειώνει: «Ὅλω δ' εἰ τὸ λεγόμενον ὑπ' αὐτοῦ ἐστὶν ἀληθές, οὐδ' ἂν αὐτὸ τοῦτο εἴη ἀληθές, λέγω δὲ τὸ ἐνδέχεσθαι τὸ αὐτὸ καθ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι», τη συνάφεια του είναι και του μη είναι δεν μπορεί παρά να τη συμπεριλάβει *δομικά* στην ὄλη θέαση του γεγονότος και δεν την αποφεύγει ὅσον αφορά στην εκδήλωση του πολιτικού φαινομένου μέσα στον χρόνο. Έτσι, το πολιτικό ως κατ' ἐξοχήν πραγματικό και ιστορικό νοείται διαρκώς ως σύνολο σχέσεων ποτέ οριστικών ούτε τελειωμένων και ως έκφραση της έντασης των αντιθέτων (και των αντιφατικών). Το ίδιο το πολιτικό φαινόμενο συναρτημένο διαρκώς με ὄρους χώρου-χρόνου, καθώς αυτοί εκλαμβάνονται στην ιστορική τους διαστρωμάτωση, τη θεσμική κανονικότητα και την ανθρώπινη τυχαιότητα, δρα αποπαγιωτικά για την ίδια τη σκέψη· και αυτό, ασφαλώς, ως ιδέα απορρέει από τα *Πολιτικά*.

Στα *Ηθικά Νικομάχεια* (Θ1160α), ο Αριστοτέλης ορίζει την πολιτική ως «την πρώτη των επιστημών, που υπερέχει από κάθε άλλη αρχιτεκτονική» και η οποία «οὐ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἐφίεται ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον». Η κατάφαση αυτή καθιστά την πολιτική επιστήμη των ὑπιστων στόχων (σκοπών) του ανθρώπου, σε σχέση προς τους οποίους τα υπόλοιπα δεν είναι παρά μέσα. Πράγματι, αν αληθεύει, ὅπως διαβάζουμε στην αρχή των *Πολιτικών*, ὅτι ο ἄνθρωπος είναι, κατ' ἐξοχήν, «ζῶον πολιτικόν», ἢ «κοινοτικό», ως *εἶδος*, δηλαδή το μόνο ον που, επειδή είναι προικισμένο με τον λόγο, επιλέγει *διαφοροποιημένα* και *διαφοροποιητικά* να διατηρήσει σχέσεις ωφέλειας και δικαιοσύνης με τον συ-

νάνθρωπό του, καταλαβαίνουμε ότι δεν μπορεί να έχει πρόσβαση στην πραγματική-αυθεντική ανθρώπινη υπόσταση (humanitas) παρά στο εσωτερικό της πόλης. Το «τέλος» της πόλης δεν είναι μονάχα «ζωή», η ικανοποίηση δηλαδή των αναγκών, αλλά η ευδαιμονία, το να «ζεις καλά» («εὖ ζῆν»), ενάρετα. Στα *Πολιτικά*, εντούτοις, η προσέγγιση αφορά περισσότερο σε μια ανάλυση της κοινωνιολογικής δομής των κρατών που υφίστανται παρά το να προβληθεί μέσα στο κράτος, όπως θα το κάνει αργότερα ο Hegel, η πραγματικότητα της ηθικής ιδέας. Εισάγεται η διάκριση του κατά περίπτωση (: «c'est le cas», πρβλ. Jean-François Lyotard, όταν αυτός αναλύει την τρίτη καντιανή κριτική, όπου θέτει το ερώτημα του ανθρώπου στη βάση του αδύνατου δυνατού), του hic et nunc, η γεωγραφική και η ιστορική συνιστώσα, προκειμένου να αποτιμηθεί η βέλτιστη διακυβέρνηση με όχημα τις περιστάσεις –μακριά δηλαδή από ένα είδος γεωμετρικής χρήσης των διαιρέσεων με εστίαση στο φιλόσοφο-βασιλιά, τον «άρχοντα», όπως τον επέβαλε ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* (πρβλ. ευβουλία, σοφία, φυλακική ως επιστήμες κυβερνητικής αρετής, ή ιδιότητες φιλοσόφου-πολιτικού όπως: ευμαθής, μνήμων, εύχαρις, μεγαλοπρεπής, φίλος τε και συγγενής αληθείας, δικαιοσύνης, σώφρων, ανδρείος). Η πολιτική υφίσταται ένα είδος μετατονισμού, μετασχηματίζεται, και το ενδιαφέρον μετακινείται στην αρχή της πραγματικότητας. Δεν αρκεί να γνωρίζουμε ποιο θα ήταν το ιδεώδες κράτος σε έναν εξίσου ιδανικό τόπο και σε έναν πληθυσμό απαλλαγμένο από τα ελαττώματα των ιστορικών λαών· το ζήτημα είναι *πώς πραγματώνουμε υποφερτά κράτη υπό δεδομένες συνθήκες*. Η ιστορική πραγματικότητα οφείλει να κατανοηθεί, πριν γίνει αντικείμενο κριτικής ανάλυσης· και η πραγματικότητα αυτή προσδιορίζεται –ενώ το πρότυπο αναφοράς παραμένει εκείνο της πολιτικο-ηθικής ενότητας– από ειδικές εντάσεις που χαρακτηρίζουν τις υπαρκτές κοινότητες, πάντα ιστορικές, πάντοτε ήδη διαφοροποιημένες από τη διανομή του πλούτου, τη σχέση που απορρέει μεταξύ τάξεων, την ηθική παράδοση και την τρέχουσα εκπαίδευση υπό τους εν ισχύ νόμους. Οι τελευταίοι αυτοί ποικίλλουν και στη σύλληψη και την εφαρμογή τους, και η αποκατάσταση της ρηγματικής ή ρηγματωμένης κοινότητας δεν επέρχεται μηχανιστικά: οι κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες θέτουν το πλαίσιο της πολιτικής πράξης.

Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, ύστερα από τις σκέψεις αυτές, ανακαλύπτει πολύ νωρίς με τον Αριστοτέλη την πολλαπλότητα των μορφών στις οποίες ασκείται η *εξουσία*, όπως και τον κεντρικό ρόλο της: «ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν» (*Πολιτικά*, 1252a: προκειμένου να σωθεί το πράγμα για όλους, προς αμοιβαίο όφελος, η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου αρχής είναι ανυποχώρητα φύσει) –και, όταν πριν από λίγα χρόνια είχαμε προσκληθεί στη Γαλλία, στο Παρίσι (École des Hautes Études en Sciences Sociales), με τη συμμα-

τοχή του Κορνήλιου Καστοριάδη και της Μαρίας Δαράκη, για μια διεθνή συνάντηση αποτίμησης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας σε επίπεδο διαλεκτικής και όπου παρενέβαινε *ex cathedra* και ο Jean-Pierre Vernant, διατυπώθηκε με δύναμη η έκφραση-διατύπωση του τελευταίου: στην αρχαιότητα «*le rouvoir est là*», η εξουσία είναι εκεί, αμετακίνητη, δηλαδή φύσει -. Οι σοφιστές, είναι αλήθεια, δεν ενδιαφέρονται για το ζήτημα της καλής ή κακής της χρήσης, αλλά διαπιστώνουν απανταχού παρούσα την πάλη για την εξουσία· ο καθένας επιθυμεί τα πλεονεκτήματα που ο κάτοχός της απολαμβάνει, δηλαδή πλούτο, κύρος, παντοειδείς ικανοποιήσεις. Ό,τι προσφέρουν είναι μια τεχνική για την κατάκτηση μιας, θα λέγαμε, αφιερωμένης και αφιερωτικής εξουσίας. Η αντίθεση του Σωκράτη (427-347 π.Χ.), μαθητή τους και συνάμα πολέμιου –ο οποίος, σε αντιδιαστολή προς τη θετική (και θετικιστική) αυτή επιστήμη, θεμελιώνει την πολιτική φιλοσοφία–, δεν συνίσταται καθόλου σε μια κριτική αυτής της ανάλυσης των γεγονότων, αλλά αντιπαραθέτει ένα προγενέστερο ερώτημα: η απλή βούληση να εξουσιάζεις ενόψει της ικανοποίησης των επιθυμιών, των ορμών σου, που παρατηρούνται επίσης και στο ζώο, ορίζει ένα στόχο, ένα τέλος στην πολιτική πράξη; Κάθε άλλο, γιατί οι πόθοι και τα πάθη των ατόμων είναι κατά την ουσία σε σύγκρουση μεταξύ τους και δεν μπορούν παρά να οδηγήσουν στην καταστροφή της ενότητας, την πάλη των φατριών, την εξέγερση αυτών που αποκλείονται από τα υπό προσδοκία πλεονεκτήματα-ευεργετήματα.

Για τον Αριστοτέλη, τώρα, το αγαθό του κράτους, το μόνο αληθινό αγαθό, συνιστά αυτόχρονα την ίδια του την ενότητα και πετυχαίνεται εκεί όπου όσοι κατέχουν την εξουσία και διαθέτουν τα μέσα να διδάξουν, να μορφώσουν τους άλλους, είναι έλλογοι, δηλαδή προσδιορίζουν ό,τι απορρέει από την ίδια την αρχή ενός γενικού συμφέροντος που μπαίνει πάνω από κάθε επιμέρους φατριαστικότητα και το οποίο, αν χρειαστεί, θα υποβληθεί βιαίως στον κοινό νόμο. Το εργαλείο τού να φτάσουν σε μια τέτοια ένωση παρέχεται μέσω μιας ανοικτής συζήτησης, ενός διαλόγου που αποκαλύπτει και καταργεί τα δογματικά προϋποτιθέμενα και τις σκληρύνσεις των συζητητών, την ψευδή αυτή γνώση την οποία διασκεδάζει η ειρωνική άγνοια του δασκάλου του Σωκράτη, δασκάλου μέσω του Πλάτωνα. Αν ο Σωκράτης αρκέστηκε στο να αναπτύξει μια καθολική τέχνη της συζήτησης, της ανταλλαγής δηλαδή γνώμων, εν ολίγοις της διαλεκτικής, και να αναζητήσει ορισμούς καθολικά αποδεκτούς, ο Αριστοτέλης στρέφεται προς το ειδικό πρόβλημα της πολιτικής, εκείνο του ορισμού όχι ενός οποιουδήποτε κράτους αλλά του κατ' εξοχήν *αληθινού κράτους* –ο ίδιος συχνά χρησιμοποιεί και σε επίπεδο λογικής προσέγγισης του πραγματικού τον όρο «αληθές»-. (Ποιος είναι, φερ' ειπείν, ο μη διαλεκτικός, ο αναλυτικός συλλογισμός; Αυτός ο οποίος εκκινεί, μας λέγει στα *Αναλυτικά Πρότερα*, από αληθινές προκεί-

μενες προτάσεις –και αληθές είναι το μη διαλεκτικό, δηλαδή το αναλυτικό ενός πλήρους «φωτισμού».) Όπως ο Σωκράτης θεωρεί πως η ενότητα του πολιτικού σώματος είναι η πρώτη απαίτηση και ότι το αληθινό κράτος χαρακτηρίζεται από την απουσία συγκρούσεων που οδηγούν στη χρήση της βίας, έτσι και ο Σταγειρίτης. Το ερώτημα που θέτει αφορά στην εύρεση ενός ορθού θεσμού που δεν θα είναι μονάχα η δικαστική ρύθμιση της άσκησης εξουσίας· αναφέρεται στην ολότητα της ζωής των πολιτών, την ηθική τους, τη θρησκεία τους, την τέχνη τους.

{Ο Αριστοτέλης παραλαμβάνει τη διαλεκτική στη σοφιστική και τη ρητορική της διάσταση, ως τέχνης του διαλόγου και ως ικανότητας να διατυπώνονται προτάσεις και να εκφέρονται αντιρρήσεις («ενστάσεις»), και τη συνδέει είτε με το υποκείμενο ενός συλλογισμού, είτε με τον ίδιο τον συλλογισμό, είτε με τη μείζονα προκειμένη του. Όντας παραγωγή του επιφανειακού και του πιθανού η διαλεκτική σχετίζεται, σε αυτόν, με την κατά προσέγγιση ή την ανεξέλεγκτη γνώση, χωρίς όμως να θέτει σε αμφισβήτηση την αρχή της μη αντίφασης. Ο διαλεκτικός συλλογισμός είναι ένας άψογος λογικά συλλογισμός –μόνο που ξεκινάει από μη αποδεικτικές (αληθινές) προτάσεις (Πρβλ. *Τοπικά*, Α100α: «Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. Απόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ἦ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν· διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος». Ακόμη, *Τοπικά*, Η164b: «Τὸ [...] γυμνάζεσθαι δυνάμειος χάριν, καὶ μάλιστα περὶ τὰς προτάσεις κατὰ ἐνστάσεις· ἔστι γὰρ ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν διαλεκτικὸς ὁ προτατικὸς καὶ ἐνστατικὸς». Βλ. καὶ *Αναλυτικά Πρότερα*, Α24α-24b: «σταὶ συλλογιστικὴ μὲν πρότασις ἀπλῶς κατάφασις ἢ ἀπόφασις τινος κατὰ τινος [...] ἀποδεικτικὴ δέ, ἐὰν ἀληθὴς ἦ καὶ διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς [25] ὑποθέσεων εἰλημμένη, διαλεκτικὴ δὲ πυνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως, συλλογιζομένῳ δὲ λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου»).

Δεν έχει άρα τον χαρακτήρα της τέχνης (και όχι της επιστήμης), επειδή τον «τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιεῖν» ή επειδή διαπράττει κάποια πατροκτονία τύπου πλατωνικού *Σοφιστή* (βλ. 241d κ.ε., «μὴ μὲ οἶον πατραλοῖαν ὑπολάβης γίγνεσθαι τινά») –κάτι τέτοιο δεν το δέχεται ο Αριστοτέλης ούτε ως υπόθεση εργασίας– αλλά, επειδή δεν μας οδηγεί στη γνώση του αναγκαίου και του ασφαλούς. Η κριτική του Αριστοτέλη στον Ηράκλειτο, στα *Μετά τα Φυσικά*, δείχνει άλλωστε πού τοποθετείται η όλη διάκριση ανάμεσα σε αναλυτική και διαλεκτική: όχι στο επίπεδο κατάργησης της αρχής της μη αντίφασης (βλ. παραδείγματος χάριν *Μετά τα Φυσικά*, Γ1005b: «Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ [...] ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι [...] ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ

μη εἶναι τὸ αὐτό»-ακόμη, *Μετά τα φυσικά*, K1062a: «Ταχέως δ' ἂν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον τοῦτον ἐρωτῶν τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένους φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνειδὲς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν. Ὅλως δ' εἰ τὸ λεγόμενον ὑπ' αὐτοῦ ἐστὶν ἀληθές, οὐδ' ἂν αὐτὸ τοῦτο εἶη ἀληθές, λέγω δὲ τὸ ἐνδέχεσθαι τὸ αὐτὸ καθ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι.») ἀλλὰ σε ἐπίπεδο βεβαιότητας ἢ μη στο ξεκίνημα μίας συλλογιστικής διαδικασίας. Ἡ ἀντίθεση εἶναι, ἔτσι, μεταξύ ἐπιστήμης του ἀληθινοῦ (ἀναλυτικής), ἀπὸ τη μια μεριά, καὶ τεχνικής του ἀληθοφανοῦς (διαλεκτικής), ἀπὸ τὴν ἄλλη· ἡ εγγεληνὴ «εργασία του ἀρνητικοῦ» (*Arbeit des Negativen*), ὅπως ἀναπτύσσεται, παραδείγματος χάριν, στὴ *Φαινομενολογία του πνεύματος* (G.-W.-Fr. Hegel, *Préface à La phénoménologie de l'esprit*, J. Hyppolite (μτφρ. – εἰσαγ. – σχόλ.) Paris, Aubier/Montaigne, 1966, σσ. 49 κ.ε.), ἀπουσιάζει δηλαδὴ ὡς ὅρος διαφοροποίησης, καὶ τόσο ἡ διαλεκτικὴ ὅσο καὶ ἡ ἀναλυτικὴ ἀποτελοῦν τμήμα τῆς τυπικῆς λογικῆς. Ἀν σημασιοδοτούσαμε ὁμῶς τὸ πιθανὸ με τὸ ὁποῖο συνδέεται ἡ διαλεκτικὴ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸ μεταποίζαμε ἀπὸ τὴν κοινὴ καὶ κατὰ προσέγγιση γνῶση, δηλαδὴ τὴ ρητορικὴ, στὸν χώρο τῆς μεταφυσικῆς, δὲν θὰ εἶχαμε τότε ἓναν προβιβασμὸ τῆς διαλεκτικῆς ὡς κατεξοχὴν μεθόδου προσπέλασης τοῦ ὄντος ἢ ὄντος; Κάτι τέτοιο συντελεῖται ἤδη στὸν Kant. (Σ. Δεληβογιατζῆς, *Ζητήματα διαλεκτικῆς*, Θεσσαλονίκη, Ἐρωδιός, 2007, σσ. 12-14.)}

Ὁ πολίτης δὲν ὑπάρχει, ἐπομένως, ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη, καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ ἐξόχως σημαντικό, τὸ πρῶτο, κατὰ τὴν ἀποψή μας, τὸ διαλεκτικὸ ἀντιγύρισμα τοῦ Ἀριστοτέλη στὸν Πλάτωνα. Τί ἐννοοῦμε; Ἐνῶ ὁ περιπατητικὸς φιλόσοφος ἀντιτίθεται θεμελιωδῶς σὲ αὐτὸ που λέμε διαλεκτικὴ καὶ που, γιὰ τὸν Πλάτωνα, εἶναι ἡ κορυφαία ἐπιστῆμη τοῦ ἀληθινοῦ («ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὐ» (*Πολιτεία*, 537c)· καὶ «συνοπτικὸς» εἶναι αὐτὸς που συλλαμβάνει ἐντόστια τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων, τῆς ολότητας) –γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δηλαδὴ, ἐνῶ ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ συνδέεται με τὸ κατὰ προσέγγιση, τὸ ἐνδεχόμενο, τὴν πιθανότητα–, ἐπαναφέρεται ἡ ἀρχικὴ αὐτὴ πλατωνικὴ ἐκδοχὴ, κατὰ τὴν αἴσθησή μας, σὲ ἐπίπεδο ἰδίως πολιτικῆς ἀνάλυσης, ὅπου ἡ πόλη λειτουργεῖ ὡς ἓνα δομικὸ ὅλο, τὸ ὁποῖο ἐκχέει νόημα ἐρήμην τῶν μερῶν κεχωρισμένων καὶ δυνάμει ὅλων αὐτῶν τῶν μερῶν στὸ σύνολό τους. Ἐχομε δηλαδὴ οὐσιαστικὰ τὴ διάκριση συνόλου, ἀθροίσματος καὶ ὅλου. Πράγματι, στὴν ἀρχὴ κιόλας τῶν *Πολιτικῶν*, διαβάζουμε: «καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος» (*Πολιτικά*, 1252b). Λίγο πιο κάτω καὶ ὑπὸ μίαν ὀρισμένην συνθήκη θὰ μιλοῦσαμε γιὰ θηρίο ἢ θεὸ (*Πολιτικά*, 1253a). Καὶ, γιὰ νὰ ἐπανέλθουμε σὲ αὐτὸ που λέγαμε παραπάνω, ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης προμηνύει κυριολεκτικὰ μίαν θεμελιώδη φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία με τὴν ἐννοία ὅτι δὲν γνωρίζουμε τὴν ἀνθρώπινη φύση

και δεν έχουμε αρκούντως εστιάσει πάνω σε αυτήν. Όσοι, τόσο σε επίπεδο σκέψης όσο και σε επίπεδο πολιτικής, το ισχυρίστηκαν αυτό, δεν ευτύχησαν, και αναφερόμαστε πιο εξειδικευμένα στον αισθαντικό Marx, ο οποίος ακολούθησε κατά γράμμα περιέργως στο πλαίσιο αυτό όχι τον Αριστοτέλη ούτε τον Θουκυδίδη και τον Hobbes αλλά τον Rousseau – πάντως αυτή η εκδοχή ενός ανθρώπου που να λειτουργεί όχι προς την κατεύθυνση του «λύκου» αλλά του «αγγέλου» συνιστά, νομίζουμε, την έσχατη δυνατή υπονόμηση, αποφασιστική υπονόμηση, του Marx και του μαρξισμού–, για να αφήσουμε κατά μέρος το ζήτημα της θρησκείας. Όχι μόνον όμως ο Αριστοτέλης το εισάγει αυτό, δηλαδή ένα είδος καχυποψίας σε ό,τι αφορά το εσωτερικό του ανθρώπου –τί είναι ο άνθρωπος– αλλά το θεματικοποιεί κατά βάθος και ο ίδιος ο Σωκράτης, ο οποίος προτιμάει τον θάνατο, δηλαδή το να υποστεί, θα λέγαμε, όλα τα δεινά μιας *θέσμησης*, μιας διεργασίας, διαδικασίας τοπικότητας και τυχαιότητας μέσα στην ιστορία, όπου το *punctum caecum* του εσωτερικού ανθρώπου δρα εναντίον του, παρά το φάσμα της εξορίας και την επιλογή πρόσκαιρης διάσωσης της ζωής, σε πλήρη αντίστιξη προς αυτό που γίνεται μεταγενέστερα, παραδείγματος χάριν με τον Γαλιλαίο, ο οποίος προτιμάει πολλούς αιώνες μετά το στρατηγικο-πρακτικό αντίστροφο: δε νομιμοποιεί ιστορικο-πολιτικά τους κριτές του· και εδώ έγκειται το στοίχημα ανάμεσα στις δύο εκδοχές. Με τον νόμο, που σέβεται και ο ένας και ο άλλος, το κράτος είναι ο παιδαγωγός των πολιτών του και στηρίζεται στους πολίτες που μόρφωσε. Η μεταφορά εν προκειμένω είναι εκείνη ενός ζωντανού οργανισμού, ενός όντος που αισθάνεται με τον τρόπο αυτό ουλομελώς, χωρίς αναγκαστικά να μας πηγαίνει σε ένα είδος *οργανικισμού*. Θα λέγαμε, ότι περισσότερο έχουμε να κάνουμε με μία ενιαία δόμηση και λειτουργία, έναν έμψυχο μηχανισμό παρά με ένα στείρο, εξωτερικό *partes extra partes* βιολογισμό: «ὥσπερ γὰρ τελειωθὲν βέλτιστον τῶν ζῶων ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμῳ καὶ δίκῃ χειρίστον πάντων χαλεπωτάτῃ γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα» (*Πολιτικά*, 1253a,1).

Πρόκειται λοιπόν να ανακαλυφθεί-προταθεί ένας τρόπος κοινής ζωής μέσα από την εκπαίδευση, έτσι ώστε ο καθένας να τοποθετεί το γενικό πάνω από το μερικό συμφέρον. Το αποτέλεσμα όμως αυτό δεν πετυχαίνεται σε κάθε περίπτωση – οι άνθρωποι, φύσει εγωιστές, εγωπαθείς και εγωκεντρικοί, αναζητούν την ηδονή και την απόλαυση των αισθήσεων και τις ικανοποιήσεις της φιλαυτίας, τον πλούτο και την τιμή (κίνητρο που ως τέλος δεν απουσιάζει από τις ενασχολήσεις της πολιτικής φιλοσοφίας και που θα κυριαρχήσει στην καθαρότητά του στον Hobbes αλλά, από μίαν άποψη, και στον Kant). Για τον Πλάτωνα, πρέπει να υποβάλουμε τους άκριτα θυμικούς, επιθυμητικούς και εγωπαθείς σε μια διοίκηση που να πραγματώνει το αγαθό όλων· και, για την εξασφάλιση της αποτελεσματικής διακυβέρνησης, οφείλουμε να δείξουμε (σε όσους προσφέρονται –τους άλλους αναγκα-

στικά) την αίσθηση της τιμής: να παραμερίσουμε κάθε υλικό συμφέρον· να προωθήσουμε τους σοφούς και να τους κάνουμε να κυριαρχήσουν, μια και γνωρίζουν τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο –αιώνια εγγενή-παροντικό μέσα στη θέαση των αμετακίνητων του δομών-ιδεών. Οι φιλόσοφοι, κύριοι του κράτους, είναι οι μόνοι σε θέση να πραγματοποιήσουν εντελώς τις ανθρώπινες δυνατότητες, την υπόσχεση του ανθρώπου, έχοντας πρόσβαση στην καθαρή αλήθεια αυτού που, α(μετα)κίνητο, επιτρέπει να κατανοήσουμε τα φευγαλέα φαινόμενα σε ό,τι εμπειριέχουν το παραμόνιο. Προκειμένου να επιτευχθεί η θεωρία (κατανόηση των δεδομένων, όχι επιστήμη που να αποβλέπει στην κυριαρχία απλά και καθαρά) και να υπάρξει η καταλληλότερη δυνατή επίδοσή της, η πόλη απέχει από το να σπαράσσεται από εμφύλιες διαμάχες. Η κύρια συνθήκη έγκειται, άρα, στην εξουδετέρωση του υλικού συμφέροντος: το εμπόριο, η βιοτεχνία, η γεωργία, το χρήμα και όσοι το χειρίζονται δεν παίζουν κανένα ρόλο μέσα στην πολιτεία· η ύπαρξή τους αναγνωρίζεται ως αναγκαία, αλλά το μέρος του πληθυσμού που αφιερώνεται σε αυτά, δεν διαθέτει κανένα πολιτικό δικαίωμα. Δεν θα είναι όμως αντικείμενο εκμετάλλευσης από τους υπερασπιστές του κράτους, τους φύλακες-φρουρούς, γιατί δεν μπορούν να έχουν ούτε περιουσία ούτε οικογένεια, και τους ενδιαφέρει η τέχνη, η επιστήμη και η θρησκεία. Ο Πλάτωνας θέλησε έτσι ουτοπικά να ελαχιστοποιήσει το κοινωνικό-οικονομικό στοιχείο που επιδεινώνει το σύμπλεγμα «κτητικότητας-εγωιστικότητας-εξουσιαστικότητας», όπως ιδίως το αναδεικνύει μεγαλειωδώς κατά τη νεωτερικότητά μας ο πολύς Kant, ύστερα από τους Descartes και Spinoza, όταν αυτοί επιδίδονται στην περιγραφή των παθών της ψυχής με ή χωρίς ηθική. Σκεφτόταν την πολιτική και το πολιτικό διακύβευμα στην ουσία τους εκλαμβάνοντας τον άνθρωπο στην πολυπλοκότητα των σχέσεών του –τον άνθρωπο-πέραςμα και όχι ως αυτόνομη εστία παραγωγής νοήματος. Η κοινή ζωή βρίθεται από συγκρούσεις που τείνουν προς τη βίαιη αλληλο-αναίρεση, και το μέλημα της πολιτικής είναι να τεθεί εκποδών κάθε παραβίαση ή να κατασταλεί έστω, αν χρειαστεί, και κατά έναν, πριν από την ώρα του, μακιαβελλικό τρόπο (μετωνυμική χρήση βίας και απάτης). Σε φυσική κατάσταση, δηλαδή εκτός εκπαιδευσεως, μορφώσεως, οι άνθρωποι υπόκεινται στην κυριαρχία των παθών τους –τα οποία, σε ένα τέτοιο επίπεδο σχέσεων, δεν αναγνωρίζουν παρά εχθρούς, αντιπάλους και ανταγωνιστές, με τους οποίους συμμαχεί κανείς ενόψει ενός περιορισμένου σκοπού· τελούν, έτσι, υπό τους όρους μιας βραχύβιας σκοπιμότητας. Μόνο μια έλλογη πολιτική, δηλαδή της ικανοποίησης όλων και του καθένα χωριστά, σύμφωνα με τη θέση που του προορίζουν η φύση και η μόρφωσή του, θα εγγυάται τη δυνατότητα μιας ζωντανής ηθικής –βιωμένης και βιώσιμης– ενιαίας προθετικότητας.

Αναφορικά με ό,τι ο Αριστοτέλης καταθέτει μιλώντας για τις μορφές των πολιτευμάτων, θα λέγαμε πως κυριολεκτικά δεν μας ενδιαφέρει τόσο, σε ό,τι

αφορά τις καθ' ύλην διακρίσεις και διακυμάνσεις, το πώς δηλαδή η βασιλεία κατά παρέκβαση γίνεται τυραννίδα, η αριστοκρατία ολιγαρχία, η πολιτεία δημοκρατία (οχλοκρατία) –με κλίση υπέρ του συνδυασμού ολιγαρχίας και δημοκρατίας–, όσο τελικά μας απασχολεί ένα είδος οργάνωσης, ένα είδος ταξινόμησης, τέτοιας που να αποφαινόμαστε για τη φύση του ανθρώπου αλλά όσο γίνεται υπό όρους, δηλαδή μέσα από το πλέγμα της φρόνησης, της φιλίας, της ατάρκειας, της συλλογικότερης (δι-υποκειμενικότερης) δυνατής κρίσης, με όχημα φυσικά την αρετή της μεσότητας. Προέχει η πλήρης ενεργοποίηση όλων των δυνατοτήτων του ανθρώπου με αποκορύφωμα τον θεωρητικό βίο που νοηματοδοτεί και δικαιώνει την πολιτική. Και η πολιτική ελευθερία πραγματώνεται εκεί όπου ο καθένας μπορεί εκ περιτροπής να ανταποκρίνεται στο να άρχει και να υπακούει και όπου σε όλες τις ουσιαστικές λειτουργίες του κράτους (δικαστική, νομοθετική, εκτελεστική εξουσία) θα έχουν πρόσβαση όλοι εκτός από τους μέτοικους και τους δούλους· και η σχετική συζήτηση θα έρχηζε ασφαλώς περαιτέρω εκτενέστερης εστίασεως-αναπτύξεως. {Η θεωρητική θεμελίωση των φύσει δούλων στον Αριστοτέλη [«οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινές (Πλάτωνας) φασιν· ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει, ἡ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή», *Πολιτικά*, 1255b] ἐγκείται στο ότι το να υπακούεις προϋποθέτει μια νοητικότητα και μια, τουλάχιστον παθητική, συμμετοχή στην ορθολογική φύση του ανθρώπου· η εσωτερίκευση μιας τέτοιας σχέσης με τον φορέα εξουσίας και με τον εαυτό [του δούλου] αποβαίνει υπέρ του κοινωνικού ευ ζην. Από την άποψη αυτή, η δουλεία που προκύπτει *πολεμικῶ δικαίῳ* δεν είναι φύσει: νά γιατί ψυχές δούλων συμβαίνει να κατοικούν σώματα ελεύθερων ανθρώπων και αντιστρόφως. Η κορυφαία αντίστιξη εν προκειμένω ἐγκείται στη διάθεση, ή τη στέρηση, του «βουλευτικού» [υπαρκτού αλλά «άκυρου» στο θήλυ και «ατελούς» στον παίδα (πρβλ. και τον Πλάτωνα: «ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀρρένων», *Νόμοι*, 781b)], που διέπει αντιστοίχως τη «διεφθαρμένη» ή την «προορατική» φύση του ανθρώπου: η πρώτη εκδοχή χαρακτηρίζει τον δούλο, ενώ η δεύτερη τον ελεύθερο με άνιση κατανομή, σε αυτές, της σωφροσύνης (εγκράτειας), της δικαιοσύνης, της ανδρείας και της φρόνησης. [Πρβλ. *Πολιτικά*, 1254a και 1260b.] Ως προς τους μετοίκους, αυτοί επιτρέπεται να επιδοθούν σε οικονομικές δραστηριότητες, καθώς στερούνται από πολιτικά δικαιώματα.}

Βλέπουμε, επομένως, ότι το υποκείμενο εδώ, το οποίο δεν έχει καθόλου τη σημασία της συνείδησης, του εγώ ή του προσώπου, δηλαδή μιας εσωτερικευτικής εστίας παραγωγής νοήματος, όπως συνέβαινε αργότερα όχι μόνο με τον Αυγουστίνο αλλά κυριότατα με τον καρτεσιανισμό, τον καντιανισμό και λιγότερο με τον εγελειανισμό –το υποκείμενο στον Αριστοτέλη είναι αυτό που βλέπεται,

που βλέπω στο βλέμμα του άλλου– εδώ δεν θα παραμείνουμε, ούτε θα περιοριστούμε μόνο σε κείμενα του Σταγειρίτη αλλά και στο πώς τον έχουν υποδεχθεί και προσλάβει μια σειρά από στοχαστές· παραπέμπουμε σε έναν από τους κυριότερους σήμερα αρχαιο-ελληνιστές, τον Gilbert Romeyer-Dherbey, στον οποίο άλλωστε αναφέρεται κεντρικά και ο J.-P. Vernant (*L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce antique*, Paris, Gallimard, 1989, σσ. 21κ.ε.). Το υποκείμενο, λοιπόν, κατά την αίσθησή μας, αυτό το οργανικό υποκείμενο, για να μην πούμε τεχνικό, χαρακτηρίζει το πολιτικό και, αντίστροφα, το πολιτικό διέπει το υποκείμενο υπό συνθήκες δυνατότητας: μια καθαρή κοινωνικότητα ως περιβάλλον ενυπάρχοντος ή εμμένειας, μια κάθετη αναβάθμιση του συνείναι με κύρια έκφραση τη φιλία, μια ανυποχώρητη διατύπωση γνώμης και μιαν ακραία αίσθηση του διαλόγου, η οποία κληρονομείται από τον Πλάτωνα. Εμμένεια, φιλία, γνώμη: ιδού τρία κατ' εξοχήν αρχαία ελληνικά γνωρίσματα, που τα οφείλουμε στον Αριστοτέλη αλλά και την υπόλοιπη παράδοση, τα οποία οδηγούν στο ότι αυτό που μένει να διαλογιστούμε τελικά επανοριοθετώντας το πολιτικό μας διακύβευμα δεν είναι μια θέσμιση της πολιτικής μέσω της σκέψης αλλά η ίδια η πολιτική της θέσμιση.

Η έμφαση δίνεται στην αίσθηση της πολιτικής διαφοράς και του διαχωρισμού, ενώ έχουμε να κάνουμε με μιαν απενσάρκωση του πολιτικού σώματος – μη ταυτότητα της κοινωνίας με τον εαυτό της, η οποία, παντού και πάντοτε, διασχίζεται από εσωτερικές αντιπαραθέσεις, η κατάργηση-εξάλειψη των οποίων δεν είναι μόνο αδύνατη, αλλά μοιάζει και ανεπιθύμητη. Η σύγκρουση δεν στρέφεται μόνο γύρω από μια οικονομική ταξική πάλη, αλλά διαθέτει έναν έντονα πολύτροπο ή αμφίσημο πολιτικό χαρακτήρα, δομημένη στην αντίθεση ανάμεσα στην επιθυμία καταπίεσης και μη καταπίεσης. Η πολιτική συγκροτείται μέσω ενός παιξίματος επιθυμιών καλύπτοντας ένα θεμελιώδες κενό, μια μη-σύμπτωση του πολιτικού σώματος με τον εαυτό του. Η εξουσία δεν βλέπεται, ούτε αντιμετωπίζεται σαν ένα θετικό αντικείμενο, ένα είδος πράγματος καθαυτό, αλλά μάλλον ως μία σχέση πόλων έντασης και δόμησης δυνατών βιωμάτων. Η μετα-νεωτερικότητα, έτσι, δεν κυριαρχείται ούτε από μια ύπατη υποκειμενικότητα, ούτε από απλούς καταταξιακούς όρους, αλλά ελέγχεται από μια διάλυση των παραδοσιακών δεικτών βεβαιότητας και ασφάλειας. Το φιλοσοφικό έργο δεν μπορεί να περιορίζεται άρα σε έναν λόγο ή ένα κείμενο, αλλά προβάλλει τον χαρακτήρα ενός «γεγονότος», αυτού που επέρχεται, ενός «υπάρχειν» («*es gibt*», «*there is*», «*il y a*»), όπου εγγραφώμαστε, προκειμένου να σκεφτούμε τον άλλο. Μας ανοίγει σε έναν κόσμο, όπου το νόημα καλεί το μη-νόημα, το λογικό το μη-λογικό, η γνώση τη μη-γνώση σε μια πορεία ανάμεσα στην τύχη και την αναγκαιότητα, σε μια τελεολογία χωρίς τέλος ή που αναβάλλει διαρκώς την πλήρωσή της.

Τί απομένει ως θεωρητικο-στρατηγικό πρόταγμα δράσης; Η πορεία προς μια πολιτική ως συνάντηση ανάμεσα στην πειθαρχία των ιδεών και την έκπληξη ή τη ρηξιγενή τοπική του συμβάντος (Al. Badiou) –μη ορατού ούτε ψεύσιμου, αναποφάνσιμου, υπαρξιακής απροσδιοριστίας– απέναντι σε μια ετερογενή συνδυαστική των κρατικών θεσμών, μια κανονιστική ομοιοστασία του εμπεδωμένου, κατεστημένου πράγματος. Η δημιουργία ενός πυρήνα σκέψης και δράσης προβάλλει συναφώς ως εκ των ων ουκ άνευ απαίτηση: εγρήγορση, αναστόχαση, παρέμβαση μπορούν να λειτουργούν ως καθοδηγητικοί άξονες ολοκλήρωσης, και η όλη πρωτοβουλία οφείλει να έχει δεσμευτικό χαρακτήρα φιλικότητας και αυτονομίας. Το ευάριθμο φιλοσοφικό πρόπλασμα του παρόντος στις μέχρι τώρα παρεμβατικές επισκοπήσεις και αναστοχασμούς μας τελεί υπό τους αδιαίρετους όρους εμφάνισης και διεύρυνσης με τη θεμελιώδη κατάφαση του μέλλοντος, που μας (προ)καλεί. Οι κινήσεις μας δεν έχουν παρά να ελαύνονται από την ιδέα μιας αισθητικής της σκέψης, καθώς αυτή αφήνεται σε έναν απροϋπόθετο ορίζοντα ολοκλήρωσης, που επίκειται μέσα από το αναβάλλον του πλησιάζματός της: το αισθητικό εντείνεται στο έλεος μιας αναζήτησης μορφών στο εσωτερικό των *affectus* (ανθρωπολογικών σταθερών θεμελιωτικού χαρακτήρα βούλησης, φαντασίας και πάθους μνήμης [εγώ, εξουσίας, κτήσης]), όπως αρχίζουν να θεματικοποιούνται φιλοσοφικά κυρίως στους Descartes, Spinoza και Kant και αναλαμβάνονται μεγεθυντικά, φερ' ειπείν, από τους G. Deleuze και F. Guattari, ιδίως το δεύτερο - σε πλήρη διαλογική αντίστιξη προς τους Θουκυδίδη, Hobbes και Freud), ενώ το στοχαστικό καταφάσκει πυκνωτικά μίαν αρχή διατήρησης μάλλον παρά αραίωσης ή καταστροφής.

Η ανάσυρση αυτής της οιονεί ενδογενώς διαλεκτικής διάστασης των Πολιτικών και των Ηθικών Νικομαχείων ιδίως, επαναθέτει τη μελέτη της αριστοτελικής πολιτικής σκέψης σε νέες βάσεις και συνιστά συγχρόνως πρωτοτυπία πρώτης γραμμής, με τα παραπάνω κείμενα αναφοράς του Αριστοτέλη. Η αναμέτρηση με τα Πολιτικά και τα Ηθικά Νικομάχεια δεν είναι διόλου ευχερές εγχείρημα, ούτε αγώνισμα προβλεπτής επιτυχούς έκβασης, και γίνεται δυσχερέστερο, όταν η σκόπευση αφορά στο να διαπιστωθεί κίόλας η αντοχή των κειμένων στην ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας. Αυτό όμως αποτελεί και την πολύτιμη συνεισφορά στις εγχώρια και τη διεθνή ενασχόληση και έρευνα πάνω στην αριστοτελική πολιτική αντίληψη.

Sokratis Ch. Delivoyatzis«ALITHES», «PHAENOMENON AND ENDOXON» IN THE
ARISTOTELIAN STRUCTURATION OF THE POLITICAL

The main and central point of aristotelian political thought is the reception of dialectic, which in Plato is conceived as a method of questioning through division (*analysis*) and deduction (*hypothesis*), acquiring substance, «synopsis», especially knowledge of what is true (: knowledge [*episteme*], thought [*noesis*], essence [*ousia*]) and not of the phenomenal (*phenomenon*) and what is based on opinion (: belief [*pistis*], opinion [*doxa*], becoming [*genesis*]). In this context reference to Plato's *Sophist* should be considered sufficient. In Aristotle, this very same dialectic is accepted as common knowledge, the «craft of the seemingly true», reception of the phenomenon and what is believable. «Dialectical» is a word that now characterizes that which is propositional and objectionable.

On the ethico-political level of analysis, concepts or features of a – platon-ic type of – governmental science such as: «well-advisedness» (*euboulia*), wisdom (*sophia*), «captivational» (*philakiki*) and «tractable» (*eumathes*), «with excellent memory» (*mnemon*), «grateful, graceful» (*euchares*), «magnificent, majestic» (*megaloprepis*) «friend and kin of truth and justice», «prudent» (*sophron*), «brave» (*andreios*), are transmuted in Aristotle into: practical reasoning (*phronesis*), «the mean» (*mesotis*), «happiness» (*eudaimonia*) – as a logical combination of human activities and as the greatest good in friendship, the bestness (*ariston*), is made a point of and becomes an «act of the soul led by virtue in a perfect and self-sufficient Life». We are referring to a constant state of fulfillment, gratification, inner as well as bodily tranquility, which contains a tendency of increasing goodness (*augere, auctus*) and fundamentality (*auctor*): *felicitas, beautitudo*, «virtue» (*arête*), prudence» (*synesis*), «respect» (*aido*), gentleness (*praotis*): «therefore, virtue is a middle way».

The politics of friendship are further distinguished in Plato, with a searching tendency toward the other in order to find its temporary conclusion in an «art of distance», a retaining of silence and a «duty for reticence» in Derrida, while for Aristotle «without friends one would not choose to live even if they had all other goods». Friendship is here meant as according to virtue, to the useful and pleasurable, and excellence: joining one in joy as well as in sorrow and pain» and as political friendship. (*Nicomachean Ethics*, ©1155a, I117a.) The platon-

oikeion (whatever is ours) good is identified with that which looks like a looking to virtue in the interior of an attraction or search, a statement of *friendship*. In *Lysis*, friendship's pair is made up of a good person and of another who is neither good nor bad; friendship takes place between «a possessor of virtue and someone who has a look to it but has not secured it yet. The friend who attracts us is what we would like to become». Plato exposes virtues aspects in a foundational complexity and stresses the pressure of the *good* which, being the *oikeion* element of human beings, acts in guiding the way to friendship.

The originality of the aristotelian political theory consists overall of the «relativization» of the political (see *Nicomachean Ethics*, 1139a: «ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν»): for example, reading carefully the civil forms and their sequence, their transformations and their alterations in time, we realize that on the political level every process toward completion cannot but remain wanting, since it is interweaved with a continuous becoming and continuously faces the probability of self-refutation. Thus no system of government in its historical existence reserves for itself the perfection which would make it already enduring, unshakeable and non-negotiable. On the contrary, when it is looked in relation to its social and historical conditions and determinations, it is «relativized», since it opens up to a becoming and ends up being a part of it. Clearly, the Macedon philosopher tries to determine that which is necessary in the historical process and the universal within the partial with specifications of the concrete, which show that the last whole is continuously constructed and deconstructed by the many levelled and multiple interdeterminations of its elements, from the ongoing contentions between freedom and necessity, the organized and the spontaneous, the individual and the collective, the subject and the object.

Thus, the political phenomenon as real and historical that above all it is, is understood as an ensemble of relations that are never definitive or completed and as the expression of the tension of opposites (and contradictories) continuously connected in terms of space and time. These terms are taken in their historical stratification, their institutional regularity and the human contingency act thawing for thought itself and this, certainly, as an idea derives from the *Politics* and the *Nicomachean Ethics*. Politics undergoes a kind of shift, is transformed, and the interest shifts to the beginning, the foundation (*arche*) of reality. It is not enough to know which would have been the ideal state in an equally ideal place and with a population free of the shortcomings of a historical people; the issue is rather how *we actualize a sustainable state under given conditions*. The historical reality ought to be grasped prior to becoming an object of critical analysis; and this reality is determined – while the model of reference remains that of the po-

litical-ethical unity – by the spatial tensions that characterize the existing communities, always historical, always already differentiated by the distribution of wealth, the relations that result from the social classes, the ethical tradition and the current education according to existing laws. The laws vary both in conception and in implementation, and the reestablishment of the ruptured and rupturable community does not come about mechanically: the socio-economic conditions set the context for the political praxis.