

WOLFGANG KULLMANN

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
Α. ΡΕΓΚΑΚΟΣ

α' ἀνατύπωση

ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ

ΑΘΗΝΑ

Ἡ μετάφραση ἐγινε ἀπὸ τὸ γερμανικὸ πρωτότυπο, με-
τὴν ἐποπτεία τοῦ καθηγητῆ τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου
Δανιὴλ Ι. Ἰακώβ

Τίτλος τῆς ἰταλικῆς ἐκδόσεως:
Il pensiero politico di Aristotele
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Guevini e Associati
Milano 1992

ISBN 960-250-127-8

© Copyright γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἐκδόσην:
Μορφωτικὸ Ἰδρυμὰ Ἐθνικῆς Τραπεζῆς, Ἀθήνα 1996

Καί ο Günther Bien εκφράζεται θετικά, ως έγελιανός και μαθητής του Joachim Ritter, για την πρακτική φιλοσοφία του Ἀριστοτέλη. Τονίζει όμως υπερβολικά ότι οι πολιτικές αρχές του Ἀριστοτέλη αντιβαίνουν στις θεμελιώδεις πεποιθήσεις του σύγχρονου κόσμου, όπως αναπτύχθηκαν στην πολιτική σκέψη με βάση την πολιτική φιλοσοφία, π.χ., του Thomas Hobbes. Στις αρχές αυτές συγκαταλέγει και την ρήση ότι ο άνθρωπος είναι από την φύση του πολιτικό ὄν.²⁷

Ἀκόμη πιο ἀρνητικά βλέπει ο Manfred Riedel τις ἀντιθέσεις μεταξύ ἀρχαιότητας και σύγχρονου κόσμου. Ψέγει τον Ἀριστοτέλη γιατί δεν εκθέτει με ποιόν τρόπο μπορεί να νομιμοποιείται ή κυριαρχία ἀνθρώπων πάνω σε ἄλλους ἀνθρώπους στο πλαίσιο της πόλης. Πιστεύει ότι τα Πολιτικά του Ἀριστοτέλη βασίζονται στην προϋπόθεση ότι η πόλη προαπαιτεί, για την διατήρησή της, τὸν βίαιο ἐξαναγκασμό που συνενώνει τὰ ἄτομα. Ἐνας τέτοιος ἐξαναγκασμός όμως, κατά τὸν Riedel, δὲν ἐπιτρέπει τὴν κανονιστική σκοποθεσία για τὴν πόλη, ὅπως τὴν θέλει ὁ Ἀριστοτέλης. Γι' αὐτοὺς καὶ ἄλλους λόγους, ὁ Riedel ἀπαντᾷ τελικὰ ἀρνητικὰ στὸ ἐρώτημα ἂν εἶναι δυνατὴ ἡ ἀναβίωση τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη.²⁸

Δὲν θὰ προσπαθῶ νὰ δώσω στὸ γενικὸ αὐτὸ ἐρώτημα μιὰ δεσμευτικὴ ἀπάντηση, ἀλλὰ θὰ ἐξετάσω στὰ ἐπόμενα κεφάλαια τὴν ὁρθότητα τῆς κριτικῆς ποὺ ἀσκεῖται στὸν Ἀριστοτέλη καὶ θὰ προσπαθῶ νὰ ἐξηγήσω τὴν διαφορετικὴ του μέθοδο.

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΖΩΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟΝ

Στὰ ἑπτα πτερόεντα τοῦ Ἀριστοτέλη ἀνήκει καὶ ἡ φράση ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ζῶον πολιτικόν. Ἡ φράση χρησιμοποιεῖται πολὺ συχνὰ ἀπὸ ἐκπαιδευτικούς, πολιτικούς καὶ ἱστορικούς, οἱ ὁποῖοι πιστεύουν ὅτι ἐκφράζει ἓνα ἀρχαῖο ἰδανικὸ ποὺ πρέπει νὰ υλοποιηθεῖ καὶ στὴν δική μας ἐποχὴ ἢ, τουλάχιστον, ὅτι πρόκειται γιὰ ἓνα ἰδανικὸ ποὺ εἶχε γίνῃ πραγματικότητα στὴν Ἀθήνα τοῦ Περικλῆ, σήμερα ὅμως παραμένει ἀπρόσιτο.¹

Ἡ ἐρμηνεία αὐτῆς τῆς φράσης τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι εὐρύτατα διαδεδομένη· βασίζεται, ὡστόσο, σὲ πλήρη παρανόηση τοῦ φιλοσόφου. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν προβάλλει κάποιο ἰδανικόν, πράγμα ποὺ γίνεται ἀμέσως φανερό, ἂν προσέξουμε ὅτι ἰσχυρίζεται πὼς ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει ζῶον πολιτικόν. Αὐτὸ ποὺ εἶναι φύσει δὲν μπορεί ἀσφαλῶς νὰ ἀποτελεῖ ἰδανικόν. Τί ἀκριβῶς ἐννοεῖ ὁ Ἀριστοτέλης θὰ τὸ ἐξετάσουμε στὴν συνέχεια.

Διαπιστώσαμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὴν περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία του ἀσχολεῖται μὲ ὁρισμένες ιδιότητες τοῦ ἀνθρώπου. Στὰ Πολιτικά θέλει, βέβαια, νὰ τονίσει τὶς ἀνθρωπολογικὲς ιδιαιτερότητες ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀνήκει στὴν πόλη. Μὲ τὸ θέμα αὐτὸ ἀρχίζει τὸ δεύτερο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου, στὸ ὁποῖο ὁ φιλόσοφος προσπαθεῖ νὰ καταδείξει τὴν διάσωση τῆς πόλης μὲ τὴν βοήθεια ἑνὸς θεωρητικοῦ μοντέλου γιὰ τὴν γένεση τοῦ κράτους.

Ἡ μέθοδος μοιάζει μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Πλά-

των αναπτύσσει την ιδανική πολιτεία του (*Πολιτεία* 369 Α κέ.). Ο Πλάτων γράφει στο χωρίο αυτό ότι θέλει να παρακολουθήσει την γένεση της πόλης μέσω ενός λόγου, προκειμένου να μπορέσει να μελετήσει την φύση της δικαιοσύνης καλύτερα απ' ό,τι μέσα στην ψυχή του κάθε ανθρώπου χωριστά: *εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ*. Την διατύπωση αυτή θυμίζουν τα *Πολιτικά* I 2. 1252a 24: Ο Ἀριστοτέλης γράφει ότι και εδώ η καλύτερη μέθοδος είναι «να παρατηρήσουμε τα πράγματα όπως εξελίσσονται από την αρχή» (*εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψει*). Και στις δύο περιπτώσεις η δυνητική υποθετική πρόταση αναγγέλλει ένα διανοητικό πείραμα, και η γενετική προσέγγιση επιλέγεται για να καταδειχθεί η δομή. Πρόκειται για μία μέθοδο που ο Πλάτων εφαρμόζει αρκετά συχνά: την συναντούμε στον μύθο του *Πολιτικοῦ* και στον μύθο για την δημιουργία του κόσμου στον *Τίμαιο*. Ο Πλάτων δεν εξετάζει την χρονική εξέλιξη καθαντήν μόνο για παιδαγωγικούς λόγους μιλά σαν να τον ενδιέφερε το πράγμα αυτό (*διδασκαλίας χάριν*, γράφει ο μαθητής του Ξενοκράτης).² Ο Ἀριστοτέλης ακολουθεί μόνον εδώ στα *Πολιτικά* αυτή την μέθοδο.

Ὁμοιότητες όμως παρατηρούνται στον Ἀριστοτέλη και με την πλατωνική περιγραφή της ιστορικής εξέλιξης του κράτους, που άπαντά στο τρίτο βιβλίο των *Νόμων*. Και στους *Νόμους* η ιστορική αναδρομή δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά συμβάλλει πρωτίστως στην έρμηνεία των παγιωμένων βασικών αρχών του κρατικού βίου. Η βασική ομοιότητα έγκειται στο ότι η εικόνα της «πρωταρχικής κατάστασης» —μετά τον μεγάλο κατακλυσμό (στον Πλάτωνα)— έχει διαμορφωθεί με πρότυπο την ομηρική κοινωνία των Κυκλάπων. Σύμφωνα με τον Όμηρο, όπως είναι γνωστό, στην κοινωνία αυτή δεν υπήρχαν συμβουλευτικές συνελεύσεις, κανόνες δικαίου ή κοινοτική ζωή, ενώ μόνον

ο άρχηγός της οικογένειας άσκούσε δικαστική εξουσία στις γυναίκες και τα παιδιά (*Νόμοι* 680 Β). Η άναμφισβήτητη ρεαλιστικότερη περιγραφή της ιστορικής εξέλιξης στους *Νόμους* και κυρίως ο κατακλυσμός αντικαθίστανται, σε μεγάλο βαθμό, στον Ἀριστοτέλη από μία άφηρημένη έκθεση των στοιχείων που συγκροτούν το κράτος. Σε όρισμένα ρεαλιστικά κατάλοιπα που έχουν παρ' όλα αυτά διατηρηθεί στην περιγραφή του Ἀριστοτέλη θα επανέλθω αργότερα.

Ο Ἀριστοτέλης γράφει ότι από την φύσει δεδομένη συμβίωση άνδρα και γυναίκας ή δεσπότη και δούλων δημιουργείται ο φυσικός θεσμός του οίκου, δηλαδή της οικογένειας, από πολλούς οίκους προκύπτει ο έξις φυσικός θεσμός της κώμης και από πολλές κώμες δημιουργείται ή πόλη, ή οποία και μόνον έγγυάται την αὐτάρκεια του ανθρώπου. Ο Ἀριστοτέλης συνάγει το συμπέρασμα ότι και ή πόλη υπάρχει φύσει και ο άνθρωπος είναι φύσει ζώο πολιτικό. Πρόκειται —τουλάχιστον εν μέρει— για ένα συμπέρασμα με βάση βιολογικά δεδομένα. Ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται ζώον και εξισώνεται έτσι με το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο. Τονίζοντας την φυσική σύζευξη άνδρα και γυναίκας —ή οποία παραβάλλεται με τα υπόλοιπα έμβια όντα και τα φυτά, και χαρακτηρίζεται όρμέμφυτη συμπεριφορά, που δεν βασίζεται σε λογική απόφαση (*προαίρεσιν*), αλλά άποσκοπεί στην αναπαραγωγή (1252a 28)— ο Ἀριστοτέλης έφιστά επίσης την προσοχή μας σε ένα βασικό βιολογικό δεδομένο. Θεωρεί την σύζευξη άνδρα και γυναίκας έναν από τους πυρήνες της οικογένειας και του κράτους. Ο άλλος πυρήνας, ή συνύπαρξη δεσπότη και δούλου, έρμηνεύεται επίσης βιολογικά, καθώς άνάγεται στο ένστικτο της αὐτοσυντήρησης (στην *σωτηρίαν*, 1252a 31),³ έτσι και αν ή έρμηνεία αυτή δεν μάς πείθει τόσο όσο ή πρώτη.

Ο Ἀριστοτέλης ανατρέπει σε βασικά βιολογικά δεδομέ-

να και στην συνέχεια της πραγματείας του. Στο 1253a 7 κέ. γράφει: «Είναι φανερό ότι ο άνθρωπος είναι πολιτικό ζώο περισσότερο από την μέλισσα και από κάθε άλλο άγελαιο ζώο» (διότι δέ πολιτικόν ο άνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης και παντός άγελαίου ζῶου μάλλον, δηλον). Ο άνθρωπος, για τον Άριστοτέλη, δεν είναι το μοναδικό έμβιο όν που είναι πολιτικό, έστω και άν, κατά την γνώμη του, είναι σε μεγαλύτερο βαθμό πολιτικό από όλα τα άλλα ζώα. Η σχέση με το χωρίο I 1. 487b 33 κέ. του συγγράμματος *Αί περί τά ζῶα ιστορίαι* είναι στο σημείο αυτό προφανής. Ο Άριστοτέλης αναφέρει εδώ ότι τά ζῶα διακρίνονται, ανάλογα με τον τρόπο διαβίωσης τους, σε άγελαία και μονήρη, και ότι, από τά άγελαία, άλλα ζῶν ως πολιτικά ζῶα και άλλα διασκορπισμένα. Ο άνθρωπος κατέχει, σύμφωνα με το ίδιο χωρίο, μία ενδιάμεση θέση (μεταξύ άγελαίου και μονήρους ζῶου;). Πολιτικά είναι τά ζῶα που έχουν μία κοινή δραστηριότητα, και σ' αυτά ανήκουν ο άνθρωπος, ή μέλισσα, ή σφήκα, το μυρμήγκι και ο γερανός. Η ιδιότητα του πολιτικοῦ δεν αναφέρεται, συνεπώς, σύμφωνα με την άρχική σημασία της λέξης, στην άρχαία ελληνική πόλιν και, για τον λόγο αυτόν, ούτε στο χωρίο Πολιτικά I 2. 1253a 7 δεν πρέπει να έρμηνεύεται στενά. Δεν πρέπει να θεωρηθεί, σε καμιά περίπτωση, ότι ή λέξη περιορίζεται στην ελληνική πόλη-κράτος.⁴ Και στα *Ηθικά Νικομάχεια* I 1. 1094b 10 γίνεται λόγος για τό ανθρώπινο αγαθό, τό όποιο ισχύει για τά έθνη και τις πόλεις —ή λέξη έθνος αναφέρεται εδώ στα άχανή βαρβαρικά βασίλεια της Άσίας. Η έννοια της πόλεως δεν περιορίζεται —τουλάχιστον στο 1252b 28— σε μία πόλιν όριοθετημένη από τά τείχη της, αλλά και ή πόλις όρίζεται ως σύνολο πολλών κομῶν, κάτι που ισχύει και στην περίπτωση μιας μικρής χώρας. Η βιολογική-οικολογική αυτή ένταξη του ανθρώπου σχετίζεται, κατά την άποψη του Άριστοτέλη, με τό γε-

γονός ότι ο άνθρωπος παρουσιάζει εκ γενετής, όπως και τά υπόλοιπα ζῶα, άγελαία χαρακτηριστικά. Η σύγχρονη έπιστήμη της συμπεριφοράς (ή ήθολογία) και ή έθνολογία επιβεβαιώνουν την άποψη ότι ή κοινωνική συμπεριφορά του ανθρώπου είναι εν μέρει γενετικά προσδιορισμένη.

Η δυσφορία που προκαλεί ο συσχετισμός του ανθρώπου με τά ζῶα έχει όδηγήσει όρισμένους μελετητές στο να άρνηθούν ότι υπάρχει σχέση μεταξύ Πολιτικών και βιολογίας στον Άριστοτέλη, σχέση την όποία έχω τονίσει σε παλαιότερό μου δημοσίευμα. Έτσι, έχει προβληθεί ο ισχυρισμός ότι στην συμπλοκή ζῶον πολιτικόν ή λέξη ζῶον δεν έχει καμιά σχέση με την έννοια του ζῶου στα βιολογικά συγγράμματα, π.χ. στο έργο *Περί ζῶων μορίων*, έπειδή στα *Μετά τά Φυσικά* Λ 7. 1072b 29 κέ. ακόμη και ο θεός άποκαλείται ζῶον αἰδίων άριστον.⁵ Η έρμηνεία όμως αυτή αντικρούεται με την σκέψη ότι τά συμφοραζόμενα της συμπλοκής ζῶον πολιτικόν στα Πολιτικά σχετίζονται με τις φυσικές έπιστήμες, και ιδιαίτερα με την βιολογία.⁶ Στο έξεταζόμενο χωρίο ο Άριστοτέλης μνημονεύει όχι μόνον άγελαία ζῶα και μέλισσες, αλλά ως προς τό ένστικτο της αναπαραγωγής, παρατέμπει, όπως είδαμε, και στα άλλα ζῶα και φυτά, έξαιρώντας μόνο τον θεό. Προς την ίδια κατεύθυνση όδηγοῦν και τά παράλληλα με τά Πολιτικά χωρία της *Ποιητικής* και των *Μετά τά Φυσικά*. Στο πρώτο βιβλίο των *Μετά τά Φυσικά* γίνεται επίσης λόγος για ζῶα, με έξαιρεση τον θεό, όπως ακριβώς και στα Πολιτικά.

Η διαπίστωση ότι ο όρος πολιτικός ανήκει, κατά κύριο λόγο, στον τομέα της πολιτικής και όχι της βιολογίας δεν αντιβαίνει, ούτε και αυτή, στην σχέση που, όπως νομίζω, υπάρχει μεταξύ Πολιτικών και βιολογίας στον Άριστοτέλη. Στα Πολιτικά ή έννοια του πολιτικοῦ είναι ευρύτερη, αλλά και περιλαμβάνει τις μέλισσες και όρισμένα άγελαία ζῶα.⁷ Ο Άριστοτέλης είχε την πεποίθηση ότι οί δομές

στις κοινωνίες ορισμένων ζώων παρουσιάζουν ομοιότητες με την δομή των ανθρώπινων κοινωνιών. Ένα άλλο καλό παράδειγμα είναι το χωρίο VIII 1.589a 1 κέ. από το σύγγραμμα *Αί περί τὰ ζῶα ιστορίαι*. Αποτελεί το κρίσιμο χωρίο για την άποψη του Αριστοτέλη σχετικά με την συνεχή ιεραρχική κλίμακα της φύσης, που αργότερα αποκλήθηκε *scala naturae*. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι τα πλέον νοήμονα και προικισμένα με μνήμη ζῶα μεταχειρίζονται τα νεογνά τους με πιο πολιτικό τρόπο, δηλαδή τα φροντίζουν περισσότερο. Από την επιλογή του όρου *πολιτικώτερον* προκύπτει ότι ο φιλόσοφος συνδέει την συμπεριφορά των διανοητικά ανεπτυγμένων ζώων προς τα νεογνά τους με την κοινωνική συμπεριφορά των ανθρώπων. Σχετικό είναι και ένα χωρίο από το σύγγραμμα *Περί ζῶων γενέσεως* (III 2. 753a 7 κέ.). Έδώ ο Αριστοτέλης συσχετίζει τον βαθμό της φροντίδας για τα παιδιά με το επίπεδο της φρόνησης. Έμφρονα είδη ζώων, όπως ο άνθρωπος και ορισμένα τετράποδα (έννοει μάλλον τα θηλαστικά), επεκτείνουν την στενή σχέση, την *συνήθειαν*, όπως την ονομάζει, και την φροντίδα, την *φιλίαν*, και στα ενήλικα παιδιά τους.⁸

Ορισμένοι έρευνήτες, για να αποφύγουν να συναγάγουν από το κείμενο του Αριστοτέλη τα συμπεράσματα που διατύπωσα προηγουμένως, άμφισβήτησαν ότι στην φράση «ο άνθρωπος είναι φύσει ζῶον πολιτικόν» ο όρος *φύσει* έχει βιολογική συνδήλωση: *φύσει*, κατ'αυτούς, σημαίνει απλώς «σύμφωνα με την ουσία του». Αν συμβουλευθούμε τον *Index Aristotelicus* του Bonitz, πληροφορούμαστε ότι οι μαρτυρίες για την χρήση των λέξεων *φύσει* και *κατά φύσιν* άφορούν την φύσιν στο σύνολό της (*universitas rerum*) και όχι την ιδιαίτερη φύσιν ενός πράγματος.⁹ Αυτό άρκει για να αντικρουσθεί η προηγούμενη άποψη. Στην πραγματικότητα όμως δεν αλλάζει τίποτε, ακόμη κι αν στο χωρίο ύπονοείται η ιδιαίτερη φύση του ανθρώ-

που. Είναι γνωστό στους έρμηνευτές του Αριστοτέλη ότι συχνά είναι δύσκολο να αποφασίσει κανείς ποιά από τις δύο σημασίες της λέξης *φύσις* υπόκειται σε κάθε συγκεκριμένο χωρίο. Καί στην δεύτερη περίπτωση όμως υπάρχει μια βιολογική απόχρωση. Βέβαια, για τον Αριστοτέλη, η ιδιότητα του πολιτικού, από λογική-συστηματική άποψη, συνδέεται με τον όρισμό του ανθρώπου. Ο φιλόσοφος την θεωρεί μάλλον ένα *per se accidens* (*συμβεβηκός καθ'αυτό*) μιας συγκεκριμένης ομάδας ζώων, στα όποια ανήκει και ο άνθρωπος. Το υποκείμενο για το οποίο γίνεται λόγος, στην προκειμένη περίπτωση το ζῶον, έχει στον όρισμό του, σύμφωνα με τα *Αναλυτικά ύστερα* I 4,¹⁰ ένα τέτοιο κατηγορούμενο. Θα επανέλθω όμως αργότερα στο λογικό καθεστώς της έννοιας *πολιτικός*.

Όπως και αν έχει το πράγμα, η έννοια αυτή πρέπει να έρμηνευθεί με την βοήθεια των αντιθέτων της. Είναι φανερό ότι ο Αριστοτέλης με την επίμαχη φράση αντικρούει τις θεωρίες περί κοινωνικού συμβολαίου, τις όποιες άνέπτυξε, μεταξύ άλλων, και ο Δημόκριτος.¹¹ Ο Αριστοτέλης μνημονεύει ονομαστικά τον σοφιστή Λυκόφρονα (1280b 10 κέ.). Ως αντίθετο, δηλαδή, του *φύσει*, στο χωρίο που μάς άπασχολεί, προσφέρεται εκ των πραγμάτων το νόμα: ο Αριστοτέλης άμφισβητεί, συνεπώς, τον συμβατικό χαρακτήρα του κράτους. Σύμφωνα με το έργο στο σύνολό του, θα πρέπει επίσης να ληφθεί υπόψη και η αντίθεση μεταξύ του «εκ φύσεως πολιτικού» (ή του «πολιτικού κατά την φύση του ανθρώπου») και του «επικτήτου» ή «υπάρχοντος από συνήθεια» (*έθει*). Ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται να άποκλείσει την άποψη ότι το πολιτικό άποτελεί επικτήτη ιδιότητα. Η μελέτη του έργου *Περί ζῶων γενέσεως* διδάσκει ότι στον Αριστοτέλη ήταν πολύ συνηθισμένη η αντίθεση μεταξύ γενετικά καθορισμένων, δηλαδή εκ γενετής ύφιστάμενων ιδιοτήτων, και επικτήτων.

Ἀπὸ τὸ δεύτερο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν *Πολιτικῶν* θὰ ἐξετάσω καὶ τὴν ἐπόμενη σκέψη. Αὐτὴ ἡ ἀνθρωποζωικὴ ιδιότητα τοῦ πολιτικοῦ ἐνισχύεται μὲ τὸν λόγον, τὴν γλῶσσα, ἡ ὁποία, ὅπως ἐκθέτει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν συνέχεια, στὸ 1253a 9 κέ., προσιδιάζει μόνο στὸν ἄνθρωπο, ἐνῶ φωνὴ ἔχουν καὶ τὰ ζῶα, τὰ ὁποῖα μ' αὐτὴν ἐκδηλώνουν τὸν πόνο καὶ τὴν ἡδονή. Μὲ τὴν γλῶσσα ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἐκφράσει τὸ ἐπωφελὲς καὶ τὸ ἐπιζήμιο καί, συνεπῶς, τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο. Μόνον ὁ ἄνθρωπος ἀντιλαμβάνεται τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ, τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ καθιστὰ δυνατὴ τὴν σύσταση τῆς οἰκογένειας καὶ τοῦ κράτους.

Καὶ οἱ σκέψεις αὐτὲς ἔχουν ἔντονα βιολογικὴ χροιά. Ἡ γλῶσσα ἀντιμετωπίζεται στὸ σημεῖο αὐτὸ ὡς καθαρὰ βιολογικὴ ιδιότητα καὶ ἐξετάζεται μόνον ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς λειτουργίας της στὸ πλαίσιο τῆς κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἀνθρώπων. Παρόμοιες ἀπὸ ἄποψη μεθόδου σκέψεις συναντοῦμε σήμερα στὴν ἐπιστὴμὴ τῆς συμπεριφορᾶς, τὴν ἠθολογία. Ἡ ἐν λόγω ἐπιστὴμὴ προβαίνει καὶ αὐτὴ σὲ συγκρίσεις τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας μὲ κοινωνίες ζώων καὶ τονίζει ὅτι, χάρις στὸν ἑναρθερό λόγο, ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία διαθέτει ἕνα διαπροσωπικὸ συνεκτικὸ μέσο, πού ξεχωρίζει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ ζῶα, τὰ ὁποῖα ἔχουν μικρότερες ἐπικοινωνιακὲς δυνατότητες. Ὁ Konrad Lorenz ἀνέπτυξε τὸ θέμα αὐτὸ μὲ πολὺ παραστατικὸ τρόπο.¹²

Πρὶν προχωρήσω, θὰ ἤθελα νὰ ἐκθέσω ὁρισμένες γενικὲς σκέψεις. Τὸ ἔντονο βιολογικὸ στοιχεῖο δὲν ἀποτελεῖ ιδιαιτερότητα πού χαρακτηρίζει μόνο τὰ *Πολιτικά*. Ὁ Ἀριστοτέλης συνηθίζει καὶ ἄλλοι, πρὶν ἀναλύσει τὰ ιδιαίτερα γνωρίσματα τοῦ ἀνθρώπου, νὰ τὸν συγκρίνει μὲ ἄλλα ἔμβια ὄντα. Αὐτό, φυσικά, συμβαίνει ιδιαίτερα συχνὰ στὰ βιολογικά του συγγράμματα, στὰ ὁποῖα μάλιστα ὁ ἄνθρωπος χρησιμεύει, στὸν βαθμὸ πού εἶναι δυνατόν, ὡς μέτρο

γὰ τὰ ἄλλα ζῶα (*Αἱ περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι* I 6.491a 19 κέ.). Ἀλλὰ, γὰ νὰ μνημονεύσουμε τὴν συγγενέστερη περίπτωσιν, καὶ στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* ἀφετηρία τοῦ Ἀριστοτέλη γὰ τὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπινου ἀγαθοῦ ἀποτελεῖ ἡ ψυχὴ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων (*θρεπτικὴ, αἰσθητικὴ ζωὴ*, 1098a 1 κέ.), καὶ κατάληξη, ὡς εἰδοποιὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνθρώπου, τὸ λογικὸ μέρος τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς.

Ἀκόμη πιὸ συναφὴς μὲ τὴν μέθοδο πού ἀκολουθεῖ ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Πολιτικά* εἶναι ἡ μέθοδός του στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Μὲ τὴν πρώτη κιόλας πρόταση, *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει*, θίγει τίς ἀνθρωπολογικὲς βάσεις τῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἐπιδίωξη τῆς γνώσης διακρίνει κατὰ τρόπο οὐσιαστικὸ τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὰ ζῶα. Ὁρισμένα εἶδη ζώων διαθέτουν, ὡστόσο, μνήμη καὶ εὐφυΐα (*φρόνησιν*) καί, στὸ μέτρο πού διαθέτουν καὶ ἀκοή, ἔχουν καὶ μαθησιακὲς ικανότητες. Διαθέτουν ὁμῶς μικρὴ μόνον ἐμπειρία, ἐνῶ τὸ ἀνθρώπινο γένος διακρίνεται γὰ τίς κατασκευαστικὲς του ικανότητες καὶ τὴν λογικὴν του σκέψη (*τέχνη καὶ λογισμοῖς*). Ἡ ὄρεξις γὰ γνώση, πού, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, προσιδιάζει στὸν ἄνθρωπο, ἐκφράζεται καὶ μὲ τὴν φράση ὅτι τὸ *θαυμάζειν*, ἡ ἀνθρώπινη περιέργεια, ἀποτελεῖ τὴν ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας (*Μετὰ τὰ Φυσικά* A 2.982b 12 κέ., 983a 12 κέ.). Καὶ αὐτὴ ἡ σκέψη διαδραματίζει κάποιον ρόλο στὴν σύγχρονη ἠθολογία. Ἡ παρατεταμένη φάση τῆς «δημιουργικῆς» περιέργειας στὸν ἄνθρωπο –φάση πού παρατηρεῖται στὰ περισσότερα θηλαστικὰ μόνο κατὰ τὴν νεαρή τους ἡλικία καὶ τελειώνει πολὺ γρήγορα– ὀφείλεται σὲ φυλογενετικοὺς παράγοντες καὶ συνδέεται μὲ μιὰ ἐπιβράδυνση τῆς σωματικῆς ἀνάπτυξης, ὅπως ἀπέδειξε ὁ Louis Bolk. Ἡ φάση αὐτὴ διαρκεῖ προφανῶς περισσότερο στὰ ἡμερα ζῶα, καὶ ὁ ἄνθρωπος παρουσιάζει χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα αὐτοεξημέρωσης.¹³ Στὴν σύγχρονη βιολογία αὐτὴ ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἀνθρώπων καὶ ζώων ἐξηγεῖ-

ται γενετικά. Ἡ ὁρεξη γιὰ γνώση δὲν καθορίζεται, ὅπως πιστεύουν οἱ μαρξιστές, ἀπὸ ἓνα συμφέρον πὺν ποδηγετεῖ τὴν γνώση (ἡ διατύπωση ἀνήκει στὸν Habermas),¹⁴ ἀλλὰ ἀποτελεῖ γενετικὸ στοιχεῖο πὺν ὑπάρχει φύσει στὸν ἄνθρωπο. Ἡ ἀποψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐπιζητεῖ τὴν γνώση γιὰ τὴν γνώση δὲν εἶναι κάποιο ἀξίωμα, ἀλλὰ βασίζεται στὴν ἐμπειρικὴ παρατήρηση ἑνὸς βιολόγου καὶ ἀνθρωπολόγου.

Στὴν *Ποιητικὴ* ὁ Ἀριστοτέλης προσπαθεῖ ἐπίσης νὰ σκιαγραφήσει τὶς ἀνθρωπολογικὲς βάσεις τῆς ποιητικῆς τέχνης. Στὸ τέταρτο κεφάλαιο κάνει λόγο γιὰ τὶς δύο φυσικὲς τῆς αἰτίες. Ὡς πρώτη αἰτία ἀναφέρει τὸ μιμητικὸ ἔνστικτο τοῦ ἀνθρώπου (1448b5 κέ.). Ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι τὸ μιμητικώτατον ὅλων τῶν ζώων (1448b7) καὶ ἀποκτᾷ τὶς πρώτες βιολογικὲς τῶν ἐμπειριῶν χάρις στὴν μίμηση. Ἐπίσης, ὁ ἄνθρωπος χαίρεται ἐκ γενετῆς μὲ τὶς μιμητικὲς ἀναπαραστάσεις (τὰ μιμήματα). Μὲ τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα ὁ Ἀριστοτέλης ὑπονοεῖ τὴν φιλοπαίγμονα διάθεση στὸν ἄνθρωπο. Ὁ βιολόγος Bernhard Hassenstein ἐξέτασε τὸ 1980 τὴν μίμηση στὸ πλαίσιο τῆς παιγνιώδους συμπεριφορᾶς τῶν ἀνώτερων θηλαστικῶν καὶ τόνισε ὅτι τὸ παιχνίδι δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση ὅτι ὑπάρχει μόνο πρὸς χάριν τοῦ παιχνιδιοῦ καὶ ὅτι ἀποτελεῖ πολυτέλεια στὴν οἰκονομία τῆς φύσης. Ἐνῶ ἡ μίμηση εἶναι ἀρκετὰ ἰσχυρὴ στὰ ἀνώτερα θηλαστικά, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Ἀριστοτέλης καὶ στὴν *Ποιητικὴ*, οἱ ἀνθρωποειδεῖς πύθηκοι μετὰ βίας ἀναγνωρίζουν τὰ μιμήματα.¹⁵ Πολὺ εὐστοχη εἶναι ἡ παρατήρηση τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι καὶ στὸν ἄνθρωπο, τὸ μιμητικώτερον τῶν ζώων, αὐτὴ ἡ φάση τῆς περιέργειας καὶ τοῦ παιχνιδιοῦ δὲν διαρκεῖ πάντα σὲ ὅλη τὴν ζωὴ του. Στὸ χωρίο 1448b13 κέ. γράφει: «ἡ μάθηση δὲν εἶναι μόνο γιὰ τοὺς φιλοσόφους τὸ πιὸ εὐχάριστο πράγμα ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, μόνο πὺν ἀσχο-

λοῦνται μὲ αὐτὴ γιὰ λίγο μόνο χρόνο» (μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἡδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ). Ἐκ γενετῆς ὑπάρχουν, τέλος, στὸν ἄνθρωπο ἡ ἁρμονία (ἡ μελωδία) καὶ ὁ ρυθμός.

Μὲ τὴν βοήθεια τῶν παράλληλων χωρίων ἀπὸ τὰ *Ἠθικά* καὶ τὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά* ἀποσαφηνίσουμε, ὅπως πιστεύω, ἐπαρκῶς τὸ βιολογικὸ-ἠθολογικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν ἀρχὴ τῶν *Πολιτικῶν*. Θὰ πρέπει, ὡστόσο, νὰ τονισθεῖ ὅτι ἡ παραπάνω ἐρμηνεία τῆς φράσης ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει πολιτικὸ ζῶον εἶναι ἀμφιλεγόμενη.

Σύμφωνα μὲ μιὰ τάση τῆς ἐρευνας, ἡ ὁποία ἔχει ἐπιηρεασθεῖ ἀπὸ τὸν Hegel (ἀλλὰ ταυτόχρονα ἀποκλίνει ἀπὸ αὐτόν), οἱ ὅροι πολιτικός καὶ λόγον ἔχων εἶναι ἰσοδύναμοι στὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο. Ὁ Joachim Ritter γράφει, π.χ., στὸ βιβλίο του *Metaphysik und Politik*:¹⁶

«Ὁ Ἀριστοτέλης [...] δὲν παραπέμπει γενικὰ στὴν κοινωνικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ λέει κάτι πολὺ συγκεκριμένο: Ἡ πόλη ἔχει τὴν φύση τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐσία τῆς, ἐπειδὴ σ' αὐτὴν πραγματώνεται ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου. Ἀποτελεῖ τὸν τόπο τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, ἐπειδὴ ἡ ἴδια βασίζεται στὸν λόγο καὶ ἀποτελεῖ ἑλλογη κοινωνικὴ τάξη. Ὡς ἐνεργὸς λόγος ἡ πόλη ὑπάρχει καὶ ἡ ἴδια "φύσει"».

Μὲ τὴν ἀποψη αὐτὴ συμφωνεῖ καὶ ὁ Günther Bien στὸ βιβλίο του *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*:¹⁷

«Οἱ ὅροι "ἀνθρώπινος", "πολιτικός" (μὲ τὴν προαναφερθεῖσα εὐρύτερη σημασία), "νόμιμος", "λόγον ἔχων" εἶναι ἰσοδύναμοι. Οἱ βασικὲς προτάσεις στὶς ὁποῖες τοὺς χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, διατυπώνοντας τὰ ἀξιώματα τῆς "θεωρίας γιὰ τὸ προσῆκον στὸν ἄνθρωπο", εἶναι ταυτολογικὲς».

Πρέπει, ὡστόσο, νὰ διευκρινισθεῖ ὅτι, ἀντίθετα, ἡ λέξη

πολιτικός έχει σαφώς ευρύτερη σημασία απ' ό,τι η λέξη *άνθρωπος*. Στα *Πολιτικά* και η μέλισσα θεωρείται πολιτικό ζώο, αν και όχι στον ίδιο βαθμό με τον άνθρωπο. Για τον λόγο αυτόν, δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο όρος *πολιτικός* είναι ταυτόσημος στα *Πολιτικά* και στο σύγγραμμά *Αί περί τὰ ζῷα ἱστορίαι*. Η φράση «ζώο πολιτικό» δεν αποτελεί τον όρισμό του ανθρώπου, όπως, π.χ., υποστηρίζει ο Eduard Meyer,¹⁸ και ο όρος *πολιτικός* δεν ταυτίζεται με την πιθανή είδοποιό διαφορά του ανθρώπου «ἐλλογος» (*λόγον ἔχοντος*). Μόνον αν προχωρούσαμε σε υποδιαίρεση του όρου *πολιτικός* και τον συσχετίζαμε με τα βιολογικά είδη, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για «ἐλλογο ὄν που ζεῖ στην πόλη» ή «ἐλλογο ὄν που ζεῖ σε πόλη μελισσών». Ο Αριστοτέλης δεν λέει κάτι τέτοιο ρητά, αλλά το υπονοεί στο χωρίο 1253a 9 κέ. Στην σχέση μεταξύ λόγου και πολιτικῆς θα ἐπανεέλθω διεξοδικότερα.

Πρόσφατα, ο David Keyt υποστήριξε την άποψη πως, με την φράση ότι ο άνθρωπος είναι φύσει πολιτικό ζώο, ο Αριστοτέλης μπορεί να ἐννοεί μόνον ότι ο άνθρωπος έχει μια *λανθάνουσα* τάση να ζει σε μια πολιτική κοινότητα που ο ίδιος δημιουργεί. Για τον λόγο αυτόν, ο Αριστοτέλης ἀδυνατεί να ἀποδείξει την άποψή του ότι η πόλη υπάρχει εκ φύσεως. Αντίθετα, διάφορα βασίμα επιχειρήματα από την ίδια την φιλοσοφία του Αριστοτέλη ἀποδεικνύουν, κατά τον Keyt, ότι η άποψη αυτή είναι ἐσφαλμένη και ότι η πόλη είναι μια τεχνητή οντότητα («artificial entity»).¹⁹

Για να ἐλέγξουμε την ἐρμηνεία αυτή, πρέπει να ἐπιστρέψουμε στο ίδιο το κείμενο. Στο χωρίο 1253a 29 κέ. γίνεται σαφώς λόγος για μια *ὁρμή* προς διαβίωση σε μια πολιτική κοινότητα. Ο Αριστοτέλης προσθέτει, ωστόσο, ότι αυτός που πρώτος ἰδρυσε μια τέτοια κοινωνία ἔγινε πρόξενος *μεγίστων ἀγαθῶν*, ὑπονοώντας μάλλον μυθικά πρόσωπα

ὅπως ο Θησέας. Ο τρόπος όμως με τον οποίο ἐξετάζει ἐδώ την σχέση κοινωνικῆς ὁρμῆς και δράσης του πολιτικού ἀνδρός δεν είναι ἀμέσως προφανής. Ίσως από ἐδώ πηγάζει η άποψη του Keyt ότι ο Αριστοτέλης ὑπονοεί ἀπλῶς μια λανθάνουσα ὁρμή. Το χωρίο συνδέεται, ωστόσο, ἄμεσα με ὅσα ἐκτέθηκαν πιο πάνω, ἄνάμεσα στα ὅποια εἶχε ἀναφερθεῖ ότι ο άνθρωπος είναι ζώο πολιτικό σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι η μέλισσα. Ο πρώτος ἰδρυτής μίας κοινότητας είναι, συνεπῶς, μόνον ἐκεῖνος που ὑλοποιεί την ὁρμή του ἀνθρώπου για συμβίωση με ἄλλους ἀνθρώπους και, ταυτόχρονα, θεωρεῖται ἄξιος ἐπαίνων, ἐπειδή, ὅπως γράφει ο Αριστοτέλης στην συνέχεια, προστατεύει τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὸν ἐκφυλισμὸ πρὸς τὸ κακόν. Ὅπως τόνισα ἤδη, ο Αριστοτέλης δεν έχει κατά νου, στο σημεῖο αυτό, μια πραγματική ἱστορική ἐξέλιξη προς την κατεύθυνση τῆς δημιουργίας του κράτους. Στα *Πολιτικά* III 6. 1278b 17 κέ. προβαίνει σε μια ἀκόμη ἀκριβέστερη διάκριση και τονίζει ότι μια πολιτική κοινότητα δημιουργεῖται μόνο χάριν στην κοινωνική ὁρμή:

«Ἐχει ἤδη λεχθεῖ στα προηγούμενα, ὅπου πραγματευθήκαμε την διακυβέρνηση του οἴκου και την ἐξουσία του δεσπότη στους δούλους, ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως πολιτικό ζώο. Για τον λόγο αυτόν, οἱ ἄνθρωποι, ἀκόμη κι ὅταν δεν χρειάζονται ἀμοιβαία βοήθεια, τείνουν να ζοὺν μαζί με ἄλλους ἀνθρώπους. Βέβαια, και τὸ κοινὸ συμφέρον ἐνώνει τοὺς ἀνθρώπους, στο μέτρο που συμβάλλει στην καλή ζωή του ἀτόμου, διότι αὐτὸς είναι ὁ στόχος και καθενὸς χωριστὰ και ὅλων μαζί. Ἀλλὰ οἱ ἄνθρωποι συναθροίζονται ἀκόμη και για χάριν τῆς ἀπλῆς συμβίωσης και συγκροτοὺν μια πολιτική κοινότητα» (εἴρηται δὴ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους, ἐν οἷς περὶ οἰκονομίας διωρίσθη και δεσποτείας, και ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν. διὸ και μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοή-

θείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἐκάστω τοῦ ζῆν καλῶς. μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρὶς· συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἐνεκεν αὐτοῦ καὶ συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν).

Μετὰ τὴν ὁρμὴ αὐτὴν ὁ Ἀριστοτέλης ἀσφαλῶς δὲν ἐννοεῖ κάτι ἔλλογο ἀλλὰ κάτι ἀνάλογο μετὰ τὸ ἐνστικτο τῆς ἀναπαραγωγῆς, τὸ ὁποῖο λειτουργεῖ χωρὶς συνειδητῆ πρόθεσης (πρβλ., π.χ., 1252a 27 κέ.), ἐννοεῖ δηλαδὴ μιὰ κοινωνικὴ ὁρμή. Ὡστόσο, δὲν πρόκειται γιὰ λανθάνουσα ὁρμή.

Τὸ χωρίο ἀποδεικνύει μετὰ σαφήνεια ὅτι ὑπάρχουν δύο παράγοντες ποὺ εἶναι, ἢ μπορεῖ νὰ εἶναι, ὑπεύθυνοι γιὰ τὴν ἐπιβίωση τῶν κρατῶν καὶ ποὺ δὲν εἶχαν ἀκόμη διαχωρισθεῖ στὸ δεύτερο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν *Πολιτικῶν*: ἡ ὁρμὴ καὶ ἕνας ἔλλογος παράγων, ὁ ὁποῖος εἶναι σὲ θέση νὰ ἐκτιμῇ τὸ ἐπωφελές καὶ τὸ ἐπιζήμιον καί, συνακόλουθα, τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικο, καὶ εἶναι προσανατολισμένος πρὸς τὸ εὖ ζῆν. Ὁ πρῶτος παράγων εἶναι κοινὸς στὸν ἄνθρωπον καὶ στὴν μέλισσα. Ὁ δεύτερος παράγων εἶναι ἀναμφίβολα ἐκεῖνος ποὺ προσφέρει στὸν ἄνθρωπον τὴν δυνατότητα νὰ ἐπιτύχει τὸν εὐδαίμονα βίον, ἐφόσον διαθέτει λόγον καὶ νοῦν. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ ἕναν στόχον ποὺ βασίζεται σὲ συνειδητὴ ἀπόφαση (III 9. 1280a 34, ζῆν κατὰ προαίρεσιν).

Τὸ ἀνθρώπινο κράτος δὲν εἶναι συνεπῶς, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, οὔτε δημιουργημὰ τοῦ καθαροῦ λόγου, ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ ἐγελιανοί, οὔτε ἕνα ἀπλὸ κράτος μελισσῶν. Κατὰ μιὰ ἐννοία, μετέχει καὶ στὰ δύο. Ὁ πρῶτος συστατικὸς παράγων, ἡ κοινωνικὴ ὁρμή, εἶναι ἀπολύτως ἀπαραίτητος. Ὁ δεύτερος παράγων, ἡ ἔλλογη ἀπόφασις, μπορεῖ (ὅπως συμβαίνει τίς περισσότερες φορές), ἀλλὰ δὲν πρέπει ὑποχρεωτικὰ νὰ διαδραματίζει κάποιο ρόλο. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιχειρεῖ ἐπανειλημμένα νὰ τονήσει, μετὰ δια-

φορητικὴ κάθε φορά διατύπωση, τοὺς δύο συστατικοὺς παράγοντες τοῦ κράτους, οἱ ὁποῖοι διαπλέκονται στὴν πράξη. Ἔτσι, στὸ 1252b 29 κέ. χρησιμοποιεῖ τὴν διατύπωση ὅτι τὸ κράτος, ἡ πόλις, «δημιουργεῖται χάριν τῆς ζωῆς, ὑπάρχει ὁμως χάριν τοῦ εὖ ζῆν» (γινόμενη μὲν τοῦ ζῆν ἐνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν).

Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀποκλείει τὸ ἐνδεχόμενο ἕνας ἄνθρωπος νὰ διάγει ἐνίοτε βίον μονήρη χωρὶς νὰ βρεῖ ἀμέσως τὸν θάνατον (1253a 3 κέ.). Ὑπογραμμίζει ὁμως ταυτόχρονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐκ γενετῆς πολιτικὸ ζῶον καί, τουλάχιστον ὡς εἶδος, μπορεῖ νὰ ἐπιβιώσει μετὰ αὐτάρκεια μόνο σὲ μιὰ ὁλοκληρωμένη πολιτικὴ κοινότητα. Στὸ φυσικὸ οἰκοσύστημα ὁ ἄνθρωπος συγγενεῖ μετὰ τὰ ἀγελαῖα ζῶα²⁰ καὶ τὰ ζῶα ποὺ φροντίζουν ἐπιμελῶς τὰ νεογνά τους. Ἡ πόλις δὲν ἀποτελεῖ, κατὰ τὴν ἀποψή του, προϊόν μακρᾶς ἱστορικῆς ἐξέλιξης. Τὴν οἶονεῖ ἱστορικὴ προοπτικὴ τοῦ χωρίου 1252a 24 κέ. τὴν ἐπιλέγει μόνο γιὰ παιδαγωγικοὺς λόγους, καὶ τὰ ἐπιχειρήματά του ἔχουν εὐρετικὴ μόνον ἀξία. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀποκλείει, ὥστόσο, τὸ ἐνδεχόμενο οἱ καταστροφές ποὺ πλήττουν ἀπρόβλεπτα τὴν ἀνθρωπότητα νὰ ἀναγκάζουν τοὺς ἀνθρώπους νὰ ζοῦν ἐνίοτε καὶ διασκορπισμένοι, ὅπως ἀναφέρει στὸ 1252b 23 (πρβλ. *Πολ.* VII 10. 1329b 25 κέ., *Μετὰ τὰ Φυσ.* Λ 8. 1074b 10 κέ.).²¹ Προφανῶς ὁμως οἱ ἄνθρωποι συναθροίζονται τελικὰ καὶ πάλι, σύμφωνα μετὰ τὴν φύσιν τους, σὲ μιὰ πολιτικὴ κοινωνία.

Πολλὲς ἐνδείξεις συνηγοροῦν στὴν ἀποψή ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει δίκιο νὰ ἐρμηνεύει τὴν σύσταση τοῦ κράτους μετὰ τὴν βοήθεια δύο ἀρχῶν. Ἡ κοινωνικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς ἀποτελεσματὸν μόνο ὀρθολογικῶν συλλογισμῶν. Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἔλλογου παράγοντα ἀποτελεῖ, βέβαια, ἀναγκαίαν προϋπόθεση γιὰ τὴν σύνταξιν ἐνὸς συγγράμματος μετὰ θέμα τὴν πολιτικὴν, καθὼς καὶ

για την λήψη πολιτικῶν μέτρων σύμφωνων με τὸ πνεῦμα τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ –μέτρων ποὺ προωθοῦν τὸ κοινὸ συμφέρον καὶ τὴν εὐτυχία τῶν ἀνθρώπων, ἐπηρεάζοντας, π.χ., τὴν παιδεία τῶν πολιτῶν. Ὁ Ἀριστοτέλης, ὑποστηρίζοντας ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει πολιτικὸ ζῶο, ἀπορρίπτει, ὅπως εἶδαμε, τὴν θεωρία περὶ κοινωνικοῦ συμβολαίου· μέσω ὅμως τοῦ ἔλλογου παράγοντα, ποὺ ἡ ὑπαρξὴ του συνεκτιμᾶται, ὑπαισθόχονται στοιχεῖα τῶν θεωριῶν περὶ κοινωνικοῦ συμβολαίου καὶ στὴν θεωρία του, ἔστω καὶ δευτερογενῶς.

Περνοῦμε ἔτσι στὸ βασικὸ ἐρώτημα: πῶς βλέπει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Πολιτικά* τὴν ἔνταση μεταξὺ τοῦ ἀνθρώπου ὡς φυσικοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἔλλογου ὄντος;

Κατὰ τὸν Hegel, τὸ κράτος εἶναι ὁ τόπος πραγμάτωσης τοῦ λόγου. Στὸ ἔργο τοῦ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* γράφει (τρίτο μέρος, τμῆμα Γ', παράγραφος 258):²²

«Τὸ κράτος, ὡς πραγματικότητα τῆς οὐσιαστικῆς βούλησης, πραγματικότητα ἡ ὁποία ἐγκρίεται στὴν ιδιαίτερη αὐτοσυνειδησία ποὺ ἔχει ἀναχθεῖ στὴν γενικότητά της, εἶναι τὸ καθ' ἑαυτὸ καὶ δι' ἑαυτὸ ἔλλογο. Ἡ οὐσιώδης αὐτὴ ἐνότητα εἶναι ἓνας ἀπόλυτος, ἀμετακίνητος αὐτοσκοπός, στὸν ὁποῖο ἡ ἐλευθερία ἀποκτᾷ τὸ ὕψιστο δίκαιό της, ὅπως ἀκριβῶς ὁ τελικὸς αὐτὸς σκοπὸς ὑπερισχίνει τῶν μεμονωμένων ἀτόμων, ὅπως *ἡμιστο καθήκον* τῶν ὁποίων εἶναι νὰ ἀποτελοῦν μέλη τοῦ κράτους».

Τὰ προηγούμενα ἔρχονται ἀσφαλῶς σὲ ἀντίθεση με τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν πόλη. Τὸ φυσικὸ στοιχεῖο ποὺ συνδέει τὸν ἄνθρωπο με τὰ ζῶα ἐκτείνεται, κατὰ τὴν ἀποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ στὸ πολιτικὸ πεδίο. Ἡ κοινωνικὴ ὁρμὴ ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο στὴν συμβίωση ἀκόμη καὶ χωρὶς τὸν λόγο καὶ τὸν ὑπολογισμό τοῦ ὠφέλιμου. Οἱ συγκινησιακὲς πλευρὲς τοῦ ἀνθρώπου, οἱ ἐπιθυμίες του, τὸν συνδέουν ἐπίσης, ὅπως συχνὰ τονίζεται, με τὰ

ζῶα. Ἡ ἀνισότητα, ἡ κοινωνικὴ δηλαδὴ ἱεραρχία, ἀποτελεῖ καὶ αὐτὴ στοιχεῖο ποὺ τὸν συνδέει με τὸ βασίλειο τῶν ζῶων.²³ Σ' αὐτὰ προστίθεται, βέβαια, κατόπιν καὶ ὁ λόγος, ὁ ὁποῖος δὲν ἀποτελεῖ μόνον μέσο ἐπικοινωνίας, ἀλλὰ προσφέρει στὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν δυνατότητα νὰ ἐπιδιώξει συνειδητὰ τὸν κύριο στόχο του, τὴν εὐδαιμονία.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ἀπαραίτητο νὰ διευκρινισθεῖ πῶς ἀντιλαμβάνεται ὁ Ἀριστοτέλης τὴν θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμον τῶν ζώντων ὁργανισμῶν. Ὁ ἄνθρωπος καταλαμβάνει, κατὰ τὴν ἀποψη του, τὴν ἀνώτατη βαθμίδα τῆς κλίμακας τῆς φύσης (*scala naturae*). Βέβαια, ἡ κλίμακα τῆς φύσης δὲν κατονομάζεται ἀκόμη, οὐσιαστικά ὅμως ἡ ἰδέα της ὑπάρχει ἤδη στὸν Ἀριστοτέλη. Στὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ ὄγδοου βιβλίου τοῦ συγγράμματος *Αἱ περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι*, ὁ Ἀριστοτέλης κάνει λόγο γιὰ τὴν προοδευτικὴ μετάβαση ἀπὸ τὰ ἄψυχα στὰ φυτὰ καὶ κατόπιν στὰ ζῶα. Τὴν θέση του στὴν κορυφὴ τῆς κλίμακας ὁ ἄνθρωπος τὴν ὀφείλει στὸν λόγο. Ὁ ἄνθρωπος ἐξετάζεται, συνεπῶς, πάντοτε σὲ συνάρτηση με τὰ ζῶα, ἀλλὰ, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, διαχωρίζεται σαφῶς ἀπὸ αὐτά.

Ὁ φιλόσοφος Martin Heidegger ἀμφισβήτησε, ὡστόσο, αὐτὴ τὴν ἀποψη. Στὴν *Ἐπιστολὴ γιὰ τὸν ἀνθρωπισμὸ* γράφει:²⁴

«Πρέπει προπάντων νὰ τεθεῖ ἐντέλει τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἐγκρίεται καταρχὰς καὶ πρὶν ἀπ' ὅλα στὴν ζωώδη διάσταση (*animalitas*). Βρισκόμαστε στὸν σωστὸ δρόμο γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν καὶ ὅσο διαχωρίζουμε τὸν ἄνθρωπο ὡς ἓνα ζῶο μεταξὺ ἄλλων ἀπὸ τὰ φυτὰ, τὰ ζῶα καὶ τὸν θεό; Μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ πράξει, μπορεῖ, δηλαδὴ, νὰ θέσει τὸν ἄνθρωπο με τὸν τρόπο αὐτὸν ἐντὸς τοῦ ὄντος ὡς ἓνα ὄν μεταξὺ τῶν ἄλλων. Ἔτσι, θὰ μπορούμε πάντοτε νὰ μιλοῦμε σωστά γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Θὰ πρέπει ὅμως νὰ γνωρίζουμε ὅτι

μέ τον τρόπο αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος παραμένει ὀριστικά ἐξορισμένος στὸ πεδίο τοῦ ζωώδους (animalitas), ἀκόμη καὶ ὅταν δὲν τὸν ἐξισώνουμε μὲ τὸ ζῶο, ἀλλὰ τοῦ ἀναγνωρίζουμε μιὰ εἰδοποιὸ διαφορά».

Οἱ παρατηρήσεις τοῦ Heidegger εἶναι σωστές. Στὴν ἀξιολογική του κρίση μένει ὁμοῦ δέσμιος τῆς διάκρισης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ ζῶο ποὺ καθιέρωσε ὁ Χριστιανισμός, ὅπως δέσμιος τῆς διάκρισης αὐτῆς εἶναι καὶ ἐκεῖνοι ποὺ προσπαθοῦν νὰ ἀρνηθοῦν ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει καὶ βιολογικὲς πτυχές.²⁵ Ὁ Heidegger δὲν λαμβάνει ἐπαρκῶς ὑπόψη του ὅτι ὁ ἄνθρωπος, καθὼς βρίσκεται στὴν ἀνώτατη βαθμίδα τῆς κλίμακας, ὑπερέχει ἤδη ὅλων τῶν ἄλλων ζώων.

Ἔτσι, πολὺ συχνὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιπαραθέτει τὸν λόγο ὡς ἀνθρώπινο λογικὸ στὴν φύση.²⁶ Αὐτὸ συμβαίνει συχνὰ στὰ *Ἠθικά*, στὰ ὁποῖα ἡ ἀνθρωπολογικὴ προοπτικὴ δὲν τονίζεται ἰδιαίτερα. Ἡ ἠθικὴ ὡς πρακτικὴ ἐπιστῆμη ἔχει νόημα μόνον ὅταν οἱ φυσικὲς καταβολὲς στὸν ἄνθρωπο δὲν κυριαρχοῦν σὲ βαθμὸ ποὺ νὰ ἀποκλείουν τὴν βελτίωσή του. Ἔτσι, τὰ *Ἠθικά Εὐδήμεια* ἀρχίζουν μὲ τὴν ἐρώτηση πῶς ἐπιτυγχάνεται τὸ εὖ ζῆν, ἐὰν δηλαδὴ ἐξαεῖται μόνον ἀπὸ τὴν φύση ἢ ἐὰν εἶναι δυνατό νὰ ἐπιτευχθεῖ μὲ τὴν μάθηση καὶ τὴν συνήθεια (I 1. 1214 a 14 κέ.). Τὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* τελειώνουν μὲ τὴν προτροπὴ γιὰ μιὰ διὰ νόμου ρύθμιση τῆς παιδείας, προκειμένου νὰ ὁδηγηθοῦν οἱ ἄνθρωποι, μὲ τὴν συνήθεια καὶ τὴν διδασκαλία, στὴν ἀρετὴ (*Ἠθ. Νικ.* X 10, πρβλ. ἰδιαίτερα 1179 b 34 κέ.).

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπαναλαμβάνει τὴν σκέψη αὐτὴ καὶ στὰ *Πολιτικά*. Στὸ χωρίο VII 13. 1332 a 38 κέ. γράφει:²⁷

«Καλὸς καὶ ἐνάρετος γίνεται κανεὶς χάρις σὲ τρία πράγματα: μὲ τὴν φύση, τὴν συνήθεια καὶ τὸν λόγο. Πρῶτα, πρέπει κανεὶς νὰ ἔχει γεννηθεῖ ἄνθρωπος καὶ ὄχι κάποιο ἄλλο ζῶο, καὶ μάλιστα μὲ ὀρισμένους σωματικὲς καὶ ψυχι-

κὲς ιδιότητες. Σὲ μερικὲς ιδιότητες δὲν ὠφελεῖ ἡ φύση, διότι ἡ συνήθεια τίς ἀλλάζει. Ὑπάρχουν ὀρισμένους ἐπαμφοτερίζουσες ιδιότητες ποὺ μποροῦν νὰ μεταβληθοῦν μὲ τὴν συνήθεια εἴτε πρὸς τὸ καλύτερο εἴτε πρὸς τὸ χειρότερο. Τὰ ὑπόλοιπα ζῶα ζοῦν κυρίως ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς φύσης τους, σὲ λιγοστὲς περιπτώσεις ὑπὸ τὴν ἐπίδραση καὶ τῆς συνήθειας· ὁ ἄνθρωπος ὁμοῦ ζεῖ καὶ μὲ τὴν βοήθεια τοῦ λόγου. Μόνον αὐτὸς διαθέτει λόγο. Ὅλα, λοιπόν, αὐτὰ τὰ στοιχεῖα πρέπει νὰ ἐναρμονίζονται μεταξὺ τους. Οἱ ἄνθρωποι πράττουν πολλὰ ποὺ ἐρχονται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν συνήθεια καὶ τὴν φύση, ἐὰν πεισθοῦν ἀπὸ τὸν λόγο ὅτι αὐτὸ εἶναι καλύτερο. Ποιὲς φυσικὲς ιδιότητες πρέπει νὰ διαθέτουν αὐτοὶ ποὺ θὰ ὑπόκεινται στὶς ρυθμίσεις τοῦ νομοθέτη, τὸ ἔχουμε ἤδη ἀναφέρει. Τὰ ὑπόλοιπα εἶναι ἔργο τῆς παιδείας. Οἱ ἄνθρωποι μαθαίνουν ἄλλα μὲ τὴν συνήθεια καὶ ἄλλα μὲ τὴν ἀκοή» (*Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτα ἐστὶ φύσις ἔθος λόγος. καὶ γὰρ φῆναι δεῖ πρῶτον, ὅλον ἄνθρωπον ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζῶον· οὕτω καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, ἔνια δὲ οὐθὲν ὀφελος φῆναι· τὰ γὰρ ἔθνη μεταβαλεῖν ποιεῖ· ἔνια γὰρ εἶσι, διὰ τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα, διὰ τῶν ἔθων ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον. τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῶων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθουσιν, ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ· μόνος γὰρ ἔχει λόγον· ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις. πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθισμους καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἷους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἐσεσθαι τῷ νομοθέτῃ, διωρίσμεθα πρότερον· τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας. τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μανθάνουσι τὰ δ' ἀκούοντες).*

Ἡ σκέψη τῶν *Ἠθικῶν* προσλαμβάνει ἐδῶ, μέσω τῆς σύγκρισης μὲ τὰ ἄλλα ζῶα, τὴν διάσταση μιᾶς γενικῆς ἀνθρω-

πολογικής πρότασης. Στα ζώα ή φύση είναι πολύ πιο καθοριστική απ' ό,τι στον άνθρωπο. Στην περίπτωση τους, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει μόνο μικρή και σποραδική επίδραση της συνήθειας. Τα νεογνά διδάσκονται εν μέρει από τους γονείς τους. Ίσως ο Αριστοτέλης έχει κατά νου και την εξημέρωση ζώων. Και στον άνθρωπο όμως πολλά εξαρτώνται από τις φυσικές καταβολές. Με στρεβλές συνήθειες (και στρεβλή παιδεία) ή φύση μπορεί να επιδεινωθεί. Ο άνθρωπος μπορεί, ωστόσο, να επηρεασθεί από τον λόγο μέσω της ακοής, εάν συντρέχουν οι απαραίτητες προϋποθέσεις (για την ακοή ως την πνευματικότερη των αίσθήσεων, πρβλ. *Περί αίσθησεως και αίσθητων* 437a 3 κέ.).

Συνεπώς, και στον πολιτικό τομέα υπάρχει μια όριακή γραμμή ή όποια διαχωρίζει τις φυσικές καταβολές από την επίδραση του λόγου. Η γραμμή αυτή διαπερνά όλη την σφαίρα του πολιτικού γίνεσθαι, κάτι που έχει μεγάλη σημασία. Έτσι, ο Αριστοτέλης διατύπωσε για πρώτη φορά με σαφήνεια την αντίθεση μεταξύ φύσης και πολιτισμού.²⁸ Καθήκον του πολιτικού και νομοθέτη είναι να επιλέξει το καταλληλότερο για έναν συγκεκριμένο πληθυσμό πολίτευμα ή να διαμορφώσει κατά τον καλύτερο τρόπο το ισχύον πολίτευμα, ώστε να κυριαρχήσουν στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό ο λόγος και ο νους (πρβλ. IV 1. 1289a 5 κέ.). Ενώ, όμως, η διαμόρφωση των πολιτικών συνθηκών από τον πολιτικό είναι πάντοτε προϋόν μόνον συμβιβασμού –πράγμα που αποδεικνύεται από τον μεγάλο αριθμό των πολιτικών συστημάτων–, ο μεμονωμένος άνθρωπος έχει πράγματι την δυνατότητα να εγκαταλείψει για λίγο τον πολιτικό χώρο, προσφεύγοντας στον «θεωρητικό βίο» (*vita contemplativa*), που είναι ο ύψιστος στόχος του. Η θεωρία, ή θέαση από έξω, σημαίνει, άλλωστε, την παρατήρηση από την σκοπιά του θεού, χωρίς εμπλοκή στον πρακτικό βίο. Έτσι, ο πραγματικός σκοπός του ανθρώπου υπερ-

βαίνει το πεδίο του πολιτικού, όπως προκύπτει σαφώς και από το κείμενο των *Πολιτικών*: σύμφωνα με το χωρίο 1253a 4 και 27 κέ., η μόνη δυνατότητα να είναι κανείς άπολιτικός είναι να είναι «καλύτερος από τον άνθρωπο», δηλαδή θεός· και, σύμφωνα με τα *Ηθικά Νικομάχεια* X 7. 1177b 27, ο άνθρωπος μπορεί να συμμετέχει στον θεωρητικό βίο, εφόσον κλείνει μέσα του κάτι το θείο (ή εφόσον είναι ανώτερος από τον άνθρωπο, 1177b 26). Βέβαια, ο άνθρωπος μπορεί να εγκαταλείψει την πολιτική κοινότητα, μόνον «εφόσον κάτι τέτοιο είναι δυνατό γι' αυτόν ως άνθρωπο» (1177b 33).

Έχει υποστηριχθεί κατά καιρούς ότι ο Αριστοτέλης σκέφτεται αλλιώς στα *Πολιτικά* και αλλιώς στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Στο VII 3. 1325b 14 κέ. επανέρχεται στο θέμα της θεωρίας.²⁹ Ο συλλογισμός του είναι ο ακόλουθος: Εάν η ευτυχία είναι *εὐπραγία* (δηλαδή ευεξία και ταυτόχρονα ὀρθοπραξία), τότε ο πρακτικός βίος είναι ο καλύτερος. Αὐτός που πράττει δὲν χρειάζεται να ἔχει σχέση με ἄλλους, ἐνῶ προσανατολισμένες πρὸς τὴν πράξη («πρακτικές») δὲν εἶναι μόνον ὅσες σκέψεις καταλήγουν σὲ πρακτικά ἀποτελέσματα ἀλλὰ, πολὺ περισσότερο, ὅσες ἀποτελοῦν αὐτοσκοπὸ, καθὼς καὶ οἱ θεωρίες καὶ οἱ σκέψεις ποὺ διατηροῦν τὴν αὐτοτέλειά τους. Τέλος, ὁ Αἰριστοτέλης παραπέμπει στὴν περίπτωση τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ σύμπαντος, ποὺ δὲν ἔχουν ἄλλες ἐξωτερικὲς δραστηριότητες ἐκτὸς ἀπὸ ἐκεῖνες ποὺ προσιδιάζουν στὶς ὀντότητες αὐτές.

Ίσως εἶναι ἐκ πρώτης ὄψεως παράδοξο τὸ γεγονὸς ὅτι τόσο ὁ ὕψιστος στόχος τῆς πόλης ὅσο καὶ ὁ ὕψιστος στόχος τοῦ ἀτόμου χαρακτηρίζονται στόχοι τοῦ πρακτικοῦ βίου. Παρ' ὅλα αὐτά, τὸ πεδίο τοῦ πολιτικοῦ ἐγκαταλείπεται καὶ ἔδω ὅπως στὰ *Ηθικά Νικομάχεια*. Ἡ σχέση πρὸς ἄλλους, τοὺς ὁποίους δὲν χρειάζεται ὁ θεός, ἀπουσιάζει καὶ στὴν περίπτωση τῆς ὕψιστης βαθμίδας τοῦ πρακτικοῦ

βίου, για την οποία κάνει λόγο ο Ἀριστοτέλης στο σημείο αυτό των *Πολιτικῶν*. Ἡ θεωρία, ἡ οποία εἶναι αὐτοσκοπός, αἶρει τὸν ἄνθρωπο πάνω ἀπὸ τὸ πεδίο τοῦ πολιτικοῦ καὶ ἐδῶ ὅπως καὶ στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Διαφορὰ ὑπάρχει μόνο στὴν διατύπωση, ἡ ὁποία πιθανὸν ὀφείλεται στὸν διαφορετικὸ χρόνο συγγραφῆς τῶν δύο ἔργων. Τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ἔχουν γραφῆ ἄνευ ἀμφιβολίας πολὺ ἀργότερα ἀπὸ τὰ *Πολιτικά*.³⁰ Τὰ *Πολιτικά* δὲν διακρίνουν ἐπίσης, ὅπως τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, μεταξὺ μιᾶς δραστηριότητος τῆς ψυχῆς (*ψυχῆς ἐνέργειας*), προσανατολισμένης πρὸς τὴν ἠθικοπολιτικὴ «πράξη», καὶ μιᾶς δραστηριότητος τῆς ψυχῆς προσανατολισμένης πρὸς τὴν γνώση (τὴν *θεωρίαν*). Τὰ *Πολιτικά* χρησιμοποιοῦν τὸν ὅρο *πράξις* ὡς ἔννοια γένους, ποὺ περιλαμβάνει τὴν ἠθικοπολιτικὴν πράξη καὶ τὴν θεωρητικὴν δραστηριότητα.

Σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα ἂν εἶναι προτιμητέος ὁ πρακτικὸς βίος ἢ ὁ θεωρητικὸς, ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζεται πάντως πιὸ συγκεκριμένα στὰ *Πολιτικά* ἀπ' ὅ,τι στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Κάνει λόγο γιὰ δύο ὁμάδες ἀνθρώπων (1325a 16 κέ.): Ἄλλοι (οἱ ὁπαδοὶ δηλαδὴ τοῦ θεωρητικοῦ βίου) θέλουν νὰ ζοῦν τὸν βίον τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου καὶ ἀποποιοῦνται τὰ δημόσια ἀξιώματα, ἐνῶ ἄλλοι ἀπορρίπτουν τὸν ἀπολιτικὸν τρόπο ζωῆς, ἐπειδὴ, κατὰ τὴν ἀποψή τους, ἡ εὐτυχία δὲν μπορεῖ νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν ἀδράνεια ἀλλὰ μόνο στὴν δράση. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν συμφωνεῖ ἀπολύτως μὲ καμμία ἀπὸ τὶς δύο ὁμάδες. Ἡ ἐξουσία μπορεῖ νὰ εἶναι «ὥραία» καί, ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη, ἐνάρετη, ὅταν δὲν ἀσκεῖται μὲ δεσποτικὸν τρόπο ἀλλὰ μεταξὺ ἰσότητων ἀτόμων καὶ ἐναλλάξ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἡ πνευματικὴ δραστηριότητα ποὺ ἀσκεῖται ὡς αὐτοσκοπὸς (ἡ *θεωρία*) δὲν ἀποτελεῖ ἀπραξία, ἀλλὰ εἶναι σὲ ἀκόμη ὑψηλότερο βαθμὸ «πράξη» ἀπ' ὅ,τι ἡ πράξη ποὺ ὑπηρετεῖ ἄλλους σκοποὺς, ὅπως εἶναι ἡ πολιτικὴ δράση. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν

εἶναι, συνεπῶς, τῆς γνώμης ὅτι οἱ «θεωρητικοὶ φιλόσοφοι» πρέπει νὰ εἶναι ταυτόχρονα καὶ πολιτικοί.³¹ Ὁ ἄνθρωπος εἶναι βέβαια, σύμφωνα μὲ τὰ *Πολιτικά*, «φύσει πολιτικὸ ζῶο». Ἡ εὐτυχία του ὁμῶς δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἰδιαίτερη ἐνασχόλησή του μὲ τὴν πολιτικὴν.

Τὸ συμπέρασμα μπορεῖ νὰ συνοψισθεῖ ὡς ἑξῆς: Ὡς «πολιτικὸ ζῶο» ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν προσδιορίζεται ἀποκλειστικά ἀπὸ τὸν λόγο, καὶ ὡς «ἐλλογο ζῶο» δὲν εἶναι, κατὰ τὴν ἀποψή του, μόνον πολιτικὸ ζῶο. Νομίζω πὼς αὐτὴ ἡ ἀνάλυση ἀνταποκρίνεται καλύτερα στὴν πραγματικὴ φύση καὶ τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀνθρώπου ἀπ' ὅ,τι ὁρισμένες σύγχρονες ἀναλύσεις.

Μία παρόμοια σχέση φυσικῆς προδιάθεσης καὶ ὀρθολογισμοῦ, ὅπως τὴν συναντοῦμε στὴν σύσταση τοῦ κράτους, βρίσκουμε, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ στὸν θεσμὸ τοῦ γάμου.³² Ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύεται τὸ θέμα αὐτὸ στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Ἄς παραθέσω καὶ τὸ χωρίο αὐτό, γιὰ νὰ ὁλοκληρώσω τὶς σκέψεις μου. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐνδιαφέρεται νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ σχέση (ἡ «φιλία») μεταξὺ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ὑπάρχει ἐκ φύσεως καὶ γράφει (*Ἠθ. Νικ.* VIII 14. 1162a 17 κέ.):

«Ὁ ἄνθρωπος εἶναι, ἐκ φύσεως, μᾶλλον ἓνα ζῶο ποὺ ζευγαρώνει παρὰ ἓνα πολιτικὸ ζῶο, στὸ μέτρο ποὺ ὁ οἶκος εἶναι πιὸ ἀπαραίτητος καὶ ἔχει ἀμεσότερη προτεραιότητα ἐναντὶ τῆς πόλης, καὶ ἡ τεκνοποιία εἶναι περισσότερο διαδεδομένη στὰ ζῶα» (*ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσω πρότερον καὶ ἀναγκαϊότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις*).

Στὸ σημεῖο αὐτὸ συγκρίνεται, συνεπῶς, τὸ ζῶο ποὺ ζευγαρώνει ἐκ φύσεως μὲ τὸ ἐκ φύσεως πολιτικὸ ζῶο. Ἡ πρώτη ιδιότητα εἶναι πιὸ διαδεδομένη στὴν φύση καί, ἀπὸ βιολογικὴ ἀποψη, βασικότερη ἀπὸ τὴν δεύτερη. Μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, ἀποδεικνύεται ἡ φυσικότητα τῆς σχέσης (τῆς

φιλίας) μεταξύ άνδρα και γυναίκας. Η κοινωνία του άνδρα και της γυναίκας δεν προσδιορίζεται μόνον από το ένστικτο της αναπαραγωγής, αλλά, συνεχίζει ο Άριστοτέλης (1162 a 19 κέ.):

«Στά άλλα ζώα ή κοινωνία φθάνει μόνον ως εκεί (δηλαδή ως την αναπαραγωγή). Οί άνθρωποι συζούν όμως, όχι μόνο για να αποκτήσουν παιδιά αλλά και λόγω των απαιτήσεων της ζωής. Στους ανθρώπους υπάρχει έξαρχής ένας καταμερισμός της εργασίας, και οί εργασίες του άνδρα και της γυναίκας είναι διαφορετικές. Άλληλοϋποστηρίζονται, συμβάλλοντας ο καθένας με τον δικό του τρόπο στον κοινό βίο. Για τον λόγο αυτόν, στην σχέση του άνδρα με την γυναίκα υπάρχει προφανώς και το τερπνό και το όφελιμο. Η σχέση όμως ενδέχεται να βασίζεται και στην άρετή, εάν είναι και οί δύο σύντροφοι καλοί» (τοίς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνικοῦσιν, ἀλλά και τῶν εἰς τὸν βίον· εὐθὺς γάρ διήρηται τὰ ἔργα, και ἔστιν ἕτερα ἀνδρὸς και γυναικός· ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ και τὸ χρησίμιον εἶναι δοκεῖ και τὸ ἥδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ. εἴη δ' ἂν και δι' ἀρετήν, εἰ ἐπιεικεῖς εἶεν).

Η συμβίωση είναι, συνεπώς, ανάλογη με την πολιτική κοινωνία. Και οί δύο κοινωνίες δημιουργούνται από μία όρμη. Ωστόσο, ρόλο παίζει επιπλέον και ένα όρθολογικό στοιχείο: τὸ κοινὸ συμφέρον και ή εὐτυχία που βασίζεται στην άρετή. Τὸ χωρίο αὐτὸ ἐπιβεβαιώνει ότι ὁ Ἄριστοτέλης δὲν ἐννοεῖ μόνο μία λανθάνουσα όρμη για συμμετοχή σὲ μία πολιτική κοινωνία, ἐπειδὴ και τὸ ένστικτο τῆς ἀναπαραγωγῆς δὲν ἐνεργοποιεῖται στὸν ἄνθρωπο μόνον ἀπὸ τὸν λόγο. Τὸ κράτος ὑπάρχει φύσει με τὴν ἴδια ἐννοία που φύσει ὑπάρχει και ὁ γάμος.

Παρόμοια είναι ή άποψη τοῦ Ἄριστοτέλη για τὸν γάμο

και στα Ἡθικά Εὐδήμεια VII 10. 1242 a 22 κέ.³³ Στὸ χωρίο αὐτὸ ἀναφέρει ότι ὁ ἄνθρωπος δὲν ζευγαρώνει, ὅπως ἄλλα ζώα, με ἓναν τυχαῖο σύντροφο για να ἐπιστρέψει ὕστερα στὴν δική του ζωή, ἀλλά ότι εἶναι ἓνα κοινωνικό ζῶο που σχετίζεται με ἐκείνους με τοὺς ὁποίους συγγενεὺει ἐκ φύσεως. Συμβίωση, ἀκόμη και ἓνα εἶδος δικαιοσύνης θὰ ὑπῆρχαν, ἀκόμα και ἂν δὲν ὑπῆρχε πόλη. Ὁ σκοπὸς τοῦ γάμου, ὅπως και ὁ σκοπὸς τοῦ κράτους, ὁρίζεται, συνεπώς, σύμφωνα με τὰ Ἡθικά Εὐδήμεια, ἀπὸ τὴν ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης. Αὐτὸ δηλώνουν και ή διατύπωση τῶν Πολιτικῶν ότι τὸ δίκαιο εἶναι πολιτικὸ ἀγαθὸ (πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινὴ συμφέρον, III 12. 1282 b 17 κέ.) και ή φράση ότι ή δικαιοσύνη εἶναι μία κοινωνική ἀρετή (III 13. 1283 a 38 κέ.).

Και στὶς δύο κοινωνίες, τὴν πολιτική κοινωνία και τὸν γάμο, ἔχουμε μία βιολογική όρμη και ἓνα λογικό, πολιτιστικὸ «ἐποικοδόμημα».