

WORLD CONGRESS "ARISTOTLE 2400 YEARS" OPENING CEREMONY

May 23, 2016
Plenary Speech

Aristotle and Democracy Pierre Pellegrin

In his study of the constitutions, Aristotle considers democracy as a deviant regime, which corresponds to the correct regime which he calls "by the name common to all constitutions, namely a *politeia* (polity)" (τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, *Politics* III,7,1279a38). Such a terminological choice is quite important, and I shall come back to this, especially since, according to Aristotle, the right constitutions are prior to the deviant ones, and therefore, polity is prior to democracy (Cf. III,1,1275b1). According to the well-known Aristotelian distinction between what is prior to us and what is prior by nature (or *per se*), a polity may come from a previous democracy (priority to us), but democracy is a deviation of a polity and not polity a deviation of a democracy (priority by nature).

Aristotle is not the only one to criticize democracy. Socrates and Plato were also very critical. But, if Aristotle shares some of their criticisms, he does not accept the main reproach they addressed to democracy, namely that democracy is a bad regime because it gives power, or some power, to people technically incapable of making right decisions because of their ignorance.

A deviant constitution

In Aristotle's classification of constitutions, then, that democracy be a deviant regime, means that a legislator cannot consider he has accomplished his task well if the city he is dealing with has a democratic regime. This means that democracy does not aim at the "common advantage", but is directed towards the satisfaction of the interests of a given class, namely "the people" (*dêmos*). This means also that the ruling part of the city does not take into account, or does not sufficiently take into account, the point of view of the other classes, particularly that of the wealthy. A correct constitution, on the other hand, is a constitution which, by its very functioning, spreads virtue within the civic body, making citizens more and more virtuous, and, by the same token, more and more happy. In principle, then, a right constitution gives the power to virtuous people, their virtue being a special kind of virtue, which Aristotle calls the "political virtue". What political virtue really means is a difficult question I don't want to consider here.

There are three great kinds of right regime, namely kingship, oligarchy and polity, and, consequently, three great kinds of deviant constitution, democracy, oligarchy and tyranny. Tyranny, however, can hardly be considered a deviant constitution, since it is not a constitution at all : "tyranny, being the worst [of the deviant constitutions] is furthest removed from being a constitution" (IV,2,1289b2). Aristotle considers a political world characterized by two kinds of confrontation : first the confrontation between oligarchic and democratic cities, which is punctuated by tyrannic episodes (which is actually the Greek world he had before him) ; second, the confrontation within each city of an oligarchic party and a democratic party, struggling for power.

Aristotle proposes a unified explanation for the fact that both oligarchy and democracy are deviant constitutions, viz. that both the democratic and the oligarchic parties consider absolutely just, and therefore a just basis for the control of the constitution, what is merely just from their own point of view. More precisely, democrats think that political power should be shared on the basis of free birth, whereas oligarchs think that the distribution of power in the city should be proportional to the wealth of the citizens. Consequently, in oligarchies the wealthy people who have the power in the city deprive the multitude of the poor of significant political participation, and, on the other hand, in democracies, the mass of the poor who control the constitution dispossesses the rich.

Deviant constitutions are not immobile realities, but are instable states "full of sound and fury", that is full of contradictions and struggle. In fact, two directions are actually open to deviant constitutions : "where there is an oligarchy, the aim may be to make the government more oligarchic or less so ; where there is a democracy, the aim may be to make it more democratic or less so ; and similarly in the case of the remaining constitutions, the aim may be to tighten or loosen them" (*Politics* V,1,1301b14).

As to the tightening of the constitution, in democracies as well as in oligarchies, there is a tendency of the ruling class to monopolize the power. There is a very interesting passage at *Politics* IV,6,1293a21 in which Aristotle considers different kinds of oligarchy, from the less to the more tightened forms : "if property owners are fewer and their properties greater than those mentioned before (...) the property owners being more powerful, expect to get more. Hence they themselves elect from among the rest of the citizens those who are to enter the governing class. But as they are not yet powerful enough to rule without law, they pass a law of this sort", i.e., presumably, a law which makes legal this mode of election of the magistrates. Aristotle clearly suggests that, if they had had the power to do so, they would have suspended the laws. But a city which is no longer governed by laws is no longer a political community, but a "*dynasteia*".

From this we may draw two conclusions. (i) The first one is explicitly considered by Aristotle : the last stage of deviant constitutions, oligarchies as well as democracies, is tyranny, tyranny being typically a regime which is not led by laws but by the desire of the tyrant. Tyranny establishes itself by different means, for instance with the help of demagogues, and this is why it may come from a democratic regime. But I don't want to consider this here. (ii) The second conclusion is not explicit in Aristotle : if the spontaneous tendency of oligarchy and democracy is to tend towards a form of tyranny, i.e. to depart from political life ; if, on the other hand, the only obstacle capable of preventing such an exit from political life is that the people in power are not strong enough to govern without laws (because, in the case of an oligarchy, for instance, the democratic party in the city is strong enough to oppose such an enterprise), then we must conclude that it is the resistance of the ruled class to the hegemonic enterprises of the ruling class which maintains the possibility of a political life for cities and citizens.

Presumably, the resistance of the ruled class may be the reason for which a constitution should be loosened : if, for instance, the democratic party in an oligarchy is strong, the oligarchs in power have to take the democratic requirements into account, and, therefore, make the constitution less oligarchic, i.e. to loosen it.

That most of the actual constitutions are deviant constitutions is as much of a riddle as the fact that most people are vicious, even though virtue is the main condition for happiness. In addition to the difficult problem of the presence of evil in a good nature, we may find in Aristotle's definition of

democracy a social cause of the democratic deviation. In *Politics* III,8, Aristotle points out a difficulty. Etymologically, "oligarchy" means the "domination of the few". What then shall we say about a city in which the majority having the power in the constitution is rich, and only few citizens poor? Would it be just to call it a democracy? No, answers Aristotle, because in the very concept of democracy is included the condition that people in charge of the constitution are poor (or, at least, are not rich), whereas in an oligarchy it is wealth that gives an access to power. But, according to Aristotle and most of Greek philosophers, poor people cannot be virtuous for many reasons that we have not to consider here. The populace, because of its desire for revenge against the wealthy, but also because of the necessity for the poor to be paid if they want to be full time members of the assembly, etc., cannot but dispossess the rich.

Concerning oligarchy, things seem to be simpler, because the desire to have more, which is characteristic of the oligarchic *Weltanschauung*, seems to be quite common in the human race, and specially among the rich.

Therefore, if the power is left in the hands of the poor or of the rich alone, this will end in a tyranny.

No constitution is completely bad

Aristotle's doctrine concerning the deviant constitutions is a balanced one, and this has been insufficiently noticed by commentators. Commentators on the *Politics* have mainly focused on the critical aspect of Aristotle's judgment, which states that oligarchs are wrong to think that citizenship should depend only on wealth just as democrats are wrong to think that any free born man should have an equal share of power in the city. That is why, in Aristotle's words, none of them grasp "the whole of what is just in the most authoritative sense" (οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον, III,9,1280a10). But in saying, in the same sentence, that "all grasp a justice of a sort, but they go only to a certain point" (μέχρι τινὸς προέρχονται), Aristotle recognizes that they are partially right.

In fact, the democrats are right to consider freedom and equality the basis for political life, because Aristotle defines political power, which is perhaps the main topic of his political investigation, as "a kind of power exercised over people who are similar to each other, i.e. free" (III,4,1277b7). But the oligarchs also are right to think that political participation to power should depend on the contribution of each to the welfare of the city, even if they are wrong to consider that the only factor to be taken into account is wealth.

We come here to one of the most salient features of Aristotle's political philosophy. Of course, Plato, before him, already had the idea that the legislator may, and sometimes should, combine some characteristics of different constitutions. But Aristotle's version of this is unprecedented. He considers the combination of democratic and oligarchic traits to be possible in two opposite ways. If the constitution combines oligarchic greed of gain with the democratic tendency to despoil and oppress wealthy people, the natural tendency of such a constitution will surely lead to a kind of tyranny, regardless of whether oligarchs or democrats prevail over each other and are strong enough to impose their own point of view. But if the legislator is wise enough to combine the democratic taste for freedom and the oligarchic idea that power is something which should be merited, this results in a right constitution. More precisely, Aristotle's doctrine is that a proper mixture of democracy and oligarchy results in a polity.

But a polity is a right constitution, i.e. an excellent constitution in given circumstances. In fact, all right constitutions are excellent because they give power to virtuous people, the effect of this being

that virtue diffuses in the civic body and that, at the end of the day, the citizens reach a happy life. The differences between right constitutions are mainly due to the number of virtuous people : when one man is virtuous, it is just and advantageous to make him a king, whereas when a small number of citizens are virtuous, the city should be governed by an aristocracy. Polity is the excellent constitution adapted to a city with many virtuous citizens.

My intention is neither to give an account of this extraordinary doctrine, which makes excellence the result of a mixture of bad components, nor is it to outline the unprecedented field of action it opens to the legislator. For the main way to obtain such a mixture is progressive change in the laws of the city. In an oligarchy, for instance, the legislator and/or the statesman may counterbalance the oligarchic character of the executive power by introducing some democratic elements in the judiciary part of the constitution. Parallel measures should be taken in order to mitigate a democracy. But, of course, the reaction to an excessive oligarchy or an extreme democracy may take the form of a revolution, a solution that Aristotle, though reluctant to encourage it in many cases, does not absolutely rule out. Let me just remind you that this dosage enterprise of the legislator may also combine deviant and right constitutions, at least as intermediary stages towards excellence. It is in such a way that at *Politics* V,1,1317a2, for example, Aristotle considers "oligarchic aristocracies and democratically inclined polities".

Up to this point, democracy and oligarchy can be described as the two sides of the same coin : both are partially wrong and partially right, and excellence results from the right mixing of their positive sides. What I want to show now, is that even though democracy and oligarchy are equal, one is more equal than the other.

Democracy is essential to Aristotle's political philosophy

We should first be aware that Aristotle is the first *political* philosopher in the full sense, and may be the last one. This means, first, that the *polis* is, according to him, the framework and the condition of a fully human life. From the very beginning of the *Politics*, Aristotle departs from other political philosophers on two points : first, in considering that political power is a specific form of power (this means that the statesman does not, or rather should not govern his fellowcitizens in the same way a father governs his wife and children, or the master governs his slave) ; and, second, in claiming that the stage of the *polis* in human history is its final stage, because the city is the natural society in which men may find the happy life ("while coming into being for the sake of living, the *polis* exists for the sake of living well", I,2,1252b29). This means, among other things, that a man can find his self-fulfilment only as a citizen, and more precisely of a citizen of a *polis* governed by a right constitution. Such a position is at least curious in a philosopher who was the master of Alexander the Great, the gravedigger of the political era in Greece.

It is quite easy to acknowledge that there is a kind of kinship between politics (understood in the etymological and proper sense of what concerns the *polis*) and democracy. This is true in history as well as in Aristotle's political philosophy.

Today's historians are aware of the differences which exist between ancient Greek democracies and what we today consider a democracy ought to be. The main difference is the exclusion of the vast majority of the inhabitants of the city from citizenship. In 317 BC, Demetrius of Phaleron ordered a census in Athens, the result of which was : 21 000 citizens, 10 000 metics, 400 000 slaves. I think that slaves women were compted among the slaves, but free women were not compted among the citizens. This means that there were more than 20 000 additional people (wives and daughters of citizens) who

were deprived of civil rights. The second difference is that, in Athens, but also elsewhere as we see in *Politics* III,2, the basic condition for being a citizen was "blood", i.e. being born of two citizens.

In fact, these differences are not as big as some have thought they are. After all, the modern apartheid systems are often democratic : South Africa in the time of apartheid was a democracy, contrary to its African neighbors who were, and still are, tyrannical regimes. And until recently great democracies, like Germany, also based their citizenship on a genetic basis (Turks of the fourth generation in Germany could not acquire citizenship, whereas the Germans on the Volga, who do not even speak German, got it easily). Germany recently changed its legislation under the pressure from the European Union.

And, more importantly, these differences do not rule out the fact, which the Greeks were aware of, that democracy is more properly political than any other regime. Jean-Pierre Vernant pictures the new situation initiated by the establishment of the *polis* in this way : "besides private and particular houses, there is a center where the public affairs are discussed, this center representing what is "common", i.e. community as such. In this center everyone is equal to everyone, no one is subjected to anyone. In the free debate which takes place in the center of the *agora*, all citizens define themselves as *isoî*, equal, *homoioi*, similar. This is the birth of a society in which the relation of man to man is conceived of as a relation of identity, of symmetry, of reversibility" (*Mythe et pensée chez les Grecs* p. 154). We clearly see, in the very famous speech by Pericles, reported by Thucydides, that democracy pretended to be, compared to other regimes, the essential form of political life.

Now, what about Aristotle ? He obviously shares the common conception of democracy as the political regime *par excellence*. Indeed, all the other regimes do mix a political orientation and some pre-political aspects. This is obvious in the case of kingship, although there is a key difference between an archaic king, whose power has religious roots, and a political king who submits to laws. Aristocracies and oligarchies have to make a difference between first class citizens, who in effect share political power, and free indigenous men who cannot be considered slaves or aliens, and who should therefore have some limited participation in political power. The popular regime alone makes all free men citizens in a full sense.

That Aristotle spontaneously defines political power as a democratic one may be seen in the remarkable chapter III,1 of the *Politics*. Making a fresh start, this chapter first replaces the original question of the (best) constitution with that of the city ("what is really a city ?", τί ποτέ ἐστὶν ἡ πόλις, 1274b33), because a constitution is a "certain *taxis* of people living in a city" (ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις, 1274b38) ; and, second, it elaborates the question of the city in terms of citizen, because a city is "a kind of multiplicity of citizens" (ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστίν). Then, the basic political question the political philosopher has to answer is : "who should be called a citizen, i.e. what is a citizen ?" (τίνα χρὴ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτέον, 1275a1).

The question of who should be accepted as a citizen is, indeed, *the* crucial question for the legislator and the political philosopher, because the answer to this question determines the form of the constitution of the city under consideration : if there is no restriction to citizenship but that of birth, we have a democracy, but if the access to citizenship is more or less conditional, we have an aristocracy or an oligarchy.

Aristotle's definition is quite realistic : the citizen is a man who shares in power : "the unqualified citizen is defined by nothing else so much as by his sharing in judgement [or decision] and office" (πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς, 1275a21). This obviously goes against the Greek linguistic usage, which used to apply such a definition not to citizens, but to officials (magistrates and politicians). In fact, Aristotle says, the assemblymen and the jurors are the real magistrates, because they have the real power. And, as there is no name to designate people who are both assemblymen and jurors, Aristotle proposes to call them holders of "indefinite office" (ἀόριστος ἀρχή, 1275a32). Finally, "the definition that would best fit all called citizens" (1275a33) is therefore: those who participate in indefinite office.

Then comes an often neglected passage : "things which belong to underlying subjects differing in kind, and for which one [of these subjects] is prior and the other posterior, have nothing or very little in common" (1275a35). If we apply this to the topic under consideration, we see that the constitution is the underlying subject of the citizen ; but constitutions differ in kind (the only difference mentioned here is that between right and deviant constitutions) ; therefore citizens of different constitutions at the best have little in common, which means, as Newman says, that "no definition can be made to suit all the types of the thing equally well" (I,242).

This means that "holder of an indefinite office", which has been presented by Aristotle as "the definition that would best fit all called citizens", is not the definition of any citizen (many citizens in an oligarchy, for instance, cannot be defined in this way). But, Aristotle says, "consequently, the citizen will be different in each constitution. This is why the citizen as defined earlier is above all a citizen in a democracy, and may possibly be one in other constitutions, but not necessarily. For some constitutions have no *dēmos*" (1275b3). I think, as Newman does, that *dēmos* here means "popular assembly".

Here Aristotle has recourse to a theoretical schema which is quite frequent in his corpus. This schema includes of series of cognate realities, one of which is prior to the others. The remaining entities in the schema relate to the prior entity as imperfect states are relate to the corresponding perfect one. In ethics, for instance, the virtues of women, children, and barbarians are incomplete versions of the virtues of the free Greek adult man. All the possible definitions of the citizen which apply to the different constitutions, even though they have little in common, should be considered by reference to the democratic definition. This is why, when considering the nondemocratic constitutions, Aristotle writes that the assemblyman and the juror are so in *definite* offices. But Aristotle presents this definition as a "correction" (διόρθωσις, 1275b13) of the basic one.

From this text, and from some others, we can conclude that according to Aristotle, democracy is the "normal" version of political rule.

Let me now come back to the relationship between democracy and oligarchy, which I have already claimed to be both right and wrong in some respect. In fact, polity is generally a democracy with some oligarchic characters rather than an oligarchy with a touch of democracy. Of course the latter case may exist in reality, but we should now see that it is not the case for the most part. I will propose three arguments to show that this is so.

A. One of Aristotle's more frequent recommendations to the legislator is that the constitution he is organizing should have the majority of the people on its side, or at least not against it. The reason for this is constitutional stability, which is one of the main aims the legislator should have.

Aristotle is certainly not the conservative thinker some have pretended he was. This has been brought to light by Jacques Brunschwig among others. But Aristotle thinks that, to have an ethical effect on the citizens, the constitution needs time. This is why he is ready to accept some imperfect laws, which, if not too harmful, will be rectified later, rather than engage the city in an endless cycle of revolutionary unrest.

"Democracy is more stable and freer from faction than oligarchy. For in oligarchies, two kinds of faction arise, one among the oligarchs themselves and another against the people. In democracies, on the other hand, the only faction is against the oligarchs, since there is none worth mentioning among the people themselves" (V,1,1302a8).

Contrary to some commentators, I don't see any contradiction between this explanation and that based on strength which is offered elsewhere. Generally speaking, "the most important and fundamental principle, often mentioned is to be careful that the multitude which wants the constitution is stronger than the multitude which does not" (V,9,1309b14, cf. IV,12,1296b13).

N.B. "often mentioned" : cf. II,9,1270b21 ; IV,12,1296b14 ; 12,1296b13 ; 13,1297b4 (those who participate in the constitution outnumber those who do not).

All this means that the party supporting the constitution must be stronger than the party which opposes it. Now the absence of internal faction is one of the components of the strength of the people in a democracy.

We may add that "as a larger quantity is more incorruptible (*ἀδιάφθορον*), so the multitude, like a larger quantity of water, are more incorruptible than the few" (III,15,1286a31).

B. The extraordinary doctrine developed by Aristotle, especially at *Politics* III,11, should be considered once more. According to this chapter, "the many, who are not as individuals excellent men, nevertheless can, when they have come together, be better than few best people, not individually but collectively" (1281a40). This implies the extremely important conclusion that the multitude (under certain conditions that I will consider below) possesses a collective *phronêsis* and a collective *dianoia* which exceed even those of virtuous and intelligent individuals. "Being many, each can have some part of virtue and more precisely *phronêsis*, and when they come together, the multitude is just like a single human being, with many feet, hands, and senses, so too for their character traits and *dianoia*" (1281b4). In the following sentence, Aristotle claims that the judgment of the multitude is better than that of the specialists in the domain of fine arts, a position we have some difficulty accepting...

We should notice that Aristotle, perhaps with some irony, emphasizes that his position in favour of a popular regime satisfies the requirements of the oligarchs : "It is just for the multitude to have authority over the most important matters. For the people, the council and the court consist of many individuals, and their collective property assessment is greater than the assessment of those who, whether individually or in small groups, hold the important offices <in an oligarchy>" (III,11,1282a38).

But the sovereignty of the multitude is not unconditional. The people capable of collectively exercising ethical and intellectual virtues must have some preliminary virtue. The idea that a great number of moderately virtuous people can exceed in virtue few very virtuous people presupposes that men of the multitude possess some virtue. But, Aristotle says, "it is presumably clear, by Zeus, that in

some multitudes it cannot possibly be the case, since the same argument would apply to beasts. For what difference is there, practically speaking, between some people and beasts?" (III,11,1281b18).

The people should then not be too vicious to meet the requirements of collective virtue. But, as we have seen, it is ultimately poverty that makes the members of the *dêmos* vicious. This is why Aristotle thinks that a good democratic regime should involve people with some revenue. The examination by Aristotle of the different kinds of democracy in IV,6 is particularly instructive. From this chapter, which I will not consider here in detail, it follows that two things may prevent people from having a share in political virtue : first the need for revenue that makes people obsessed with money, and, second, the lack of leisure. For a citizen, even if he is also a household manager and should, as such, be concerned with acquisition of wealth, must not primarily be an "economic" man. It is often the case, as Aristotle says, that democracies (or oligarchies) may exist with such people, because being unable to take part in the political life, they let the laws rule the city. But such people are not citizens in a true sense. On the other hand, when people of the *dêmos* solve the problem of leisure by being paid by the city to attend the assembly meetings, the city becomes an extreme democracy, i.e. a demagogic regime, in which "the multitude of poor citizens come to have authority over the constitution and not the laws" (1293a9).

C. But we should be more precise on the question of the superiority of the multitude over virtuous individuals.

There is, in Aristotle's political analysis, an important distinction between general matters which depend on laws, and particular cases which depend on decrees. Aristotle's position is that the multitude must be obedient to laws that have not been established by this very multitude. One of the signs that a democracy has become a demagogic and arbitrary regime, is the substitution of decrees for laws : in extreme democracies "the multitude has authority, not the laws. This arises when decrees have authority instead of laws, and this happens because of demagogues. For in cities that are under a democracy based on law, demagogues do not arise. Instead the best citizens [i.e. "the upper class of citizens" Newman] preside. Where the laws are not in authority, however, demagogues arise. For the people become a monarch, one person composed of many" (IV,4,1292a5).

Concerning the popular regime he is advocating, Aristotle adopts completely different positions in the case of laws and in the case of decrees. In no way does Aristotle accept that the multitude be superior to the laws. The chapter III,11 is quite clear on this point : as to the question of who should have authority in the city raised earlier (1281a11), "nothing is so evident as that the laws, when correctly established, should be in authority, and that the ruler, whether one or many, should have authority over only those matters on which the laws cannot pronounce with precision" (1282b1).

Contrary to what a modern citizen might think, deliberation in the Aristotelian city is concerned mainly with the application of laws to particular situations, not with the laws themselves. This can be seen, among other texts in the chapter VI,8 of the *Nicomachean Ethics* : "Political science and prudence are the same state, but their being is not the same. One part of prudence about the city is the ruling part ; this is legislative science. The part concerned with particulars (...) is concerned with action and deliberation, since it is concerned with decrees and the decree is to be acted in a particular form. That is why those people only are said to be politically active, for they are the only ones who practice politics in the way handcraftsmen practice their art" (1141b23).

But, as to the deliberation concerning the application of general laws to particular situations, the argument of *Politics* III,11 fully holds. For it is in the case of this kind of deliberation that we see more clearly what Aristotle has in mind when he compares the collective virtue of the multitude with "the many who are better judges of the works of art and poetry" (1281b6). As far as the establishment of the laws is not concerned, this kind of deliberation related to particular cases is, in effect, better if it is based on discussion involving many people. In the same way "a banquet to which many contribute is better" (III,15,1286a29).

Conclusion

Democracy is definitely a deviated polity and oligarchy a deviated aristocracy. But polity may, in fact, be considered a kind of democracy, whereas oligarchy is not at all a kind of aristocracy. This is so because in oligarchies, the criterion for taking part in political power is not virtue, but wealth. To become a polity, then, an oligarchy has to be heavily rectified through the addition of democratic dispositions. Cf. IV,14,1298b26 : "in oligarchies, it is beneficial either to select some additional people from the multitude of citizens to serve as officials or to establish a board of officials (...), and then have the assembly deal only with issues that have been considered by this board. In this way the people will share in deliberation, but will not be able to abolish something connected with the constitution". On the contrary, a democracy which is not too much engaged in the way of a tyrannical rule of the multitude, is easily enough transformed into a polity by adding some oligarchic features to the democratic regime, in order to prevent the multitude from monopolizing the power.

First, the multitude must not be composed of very poor people, but should be composed of *mesoi*, middle-class people. Second, the deliberation should concern the application of laws to individual situations through decrees, not the laws themselves. This is consistent with two main oligarchic requirements : that the citizen are not without revenue and that the people are not master of the laws.

The fact that Aristotle called the kind of democracy which has incorporated some oligarchic/aristocratic traits a *polity*, "the name common to all constitutions" (*Politics* III,8,1279a38), shows, more than anything else, that Aristotle's *political* ideal is fundamentally a democratic one.

ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ “ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ 2400 ΧΡΟΝΙΑ”

ΕΝΑΡΚΤΗΡΙΑ ΤΕΛΕΤΗ

23 Μαΐου 2016

ΟΜΙΛΙΑ ΟΛΟΜΕΛΕΙΑΣ

Αριστοτέλης και Δημοκρατία

Pierre Pellegrin

Στην έρευνά του για τα πολιτεύματα, ο Αριστοτέλης θεωρεί την δημοκρατία ως ένα αποκλίνον καθεστώς, το οποίο αντιστοιχεί στο ορθό καθεστώς που ο ίδιος αποκαλεί «με το κοινό όνομα σε όλα τα πολιτεύματα, δηλαδή *πολιτεία*» (*τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν*, Πολιτικά III, 7, 1279a38). Μια τέτοια επιλογή ορολογίας είναι αρκετά σημαντική, και θα επανέλθω σε αυτό το σημείο, ιδιαίτερα επειδή, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το ορθά πολιτεύματα είναι πρότερα των αποκλινόντων και, συνεπώς, η *πολιτεία* είναι πρότερη της δημοκρατίας (πρβλ. III, 1, 1275b1). Σύμφωνα με την γνωστή αριστοτελική διάκριση μεταξύ του τι είναι πρότερο *πρὸς ἡμᾶς* και τι είναι πρότερο *τῇ φύσει* (ή καθ' αυτό), μια *πολιτεία* μπορεί να προέρχεται από μια προηγούμενη δημοκρατία (προτεραιότητα *πρὸς ἡμᾶς*), αλλά η δημοκρατία είναι απόκλιση της *πολιτείας* και όχι η *πολιτεία* απόκλιση της δημοκρατίας (προτεραιότητα *τῇ φύσει*).

Ο Αριστοτέλης δεν είναι ο μόνος που επικρίνει την δημοκρατία. Ο Σωκράτης και ο Πλάτων ήταν επίσης πολύ επικριτικοί. Αλλά, αν ο Αριστοτέλης συμμερίζεται ορισμένες από τις επικρίσεις τους, δεν αποδέχεται την κύρια μομφή που απηύθυναν στην δημοκρατία, δηλαδή ότι η δημοκρατία είναι ένα κακό καθεστώς, διότι παρέχει εξουσία, ή κάποια εξουσία, σε ανθρώπους ουσιαστικά ανίκανους να λάβουν σωστές αποφάσεις λόγω άγνοιας.

Ένα αποκλίνον πολίτευμα

Στην ταξινόμηση των πολιτευμάτων από τον Αριστοτέλη, λοιπόν, το να είναι η δημοκρατία αποκλίνον καθεστώς σημαίνει πως ένας νομοθέτης δεν μπορεί να θεωρήσει ότι έχει επιτελέσει καλά το έργο του, εάν η πόλη με την οποία έχει να κάνει διαθέτει δημοκρατικό καθεστώς. Αυτό σημαίνει ότι η δημοκρατία δεν αποσκοπεί στο «κοινό όφελος», αλλά κατευθύνεται προς την ικανοποίηση των συμφερόντων μιας συγκεκριμένης τάξης, δηλαδή του «λαού» (*δῆμος*). Αυτό σημαίνει επίσης ότι το κυβερνών τμήμα της πόλης δεν λαμβάνει υπόψη, ή δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη, την οπτική γωνία των άλλων τάξεων, ιδιαίτερα των πλουσίων. Ένα ορθό πολίτευμα, από την άλλη πλευρά, είναι ένα πολίτευμα που, από την ίδια τη λειτουργία του, διαδίδει την αρετή στο σώμα των πολιτών, καθιστώντας τους πολίτες ολοένα πιο ενάρετους και, κατά τον ίδιο τρόπο, ολοένα πιο ευδαίμονες. Κατ' αρχήν, λοιπόν, ένα ορθό πολίτευμα δίνει την εξουσία σε ενάρετους ανθρώπους, η αρετή των οποίων εννοείται ως ένα ιδιαίτερο είδος αρετής, αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί «πολιτική αρετή». Τι σημαίνει όντως πολιτική αρετή είναι ένα δύσκολο ερώτημα, στο οποίο δεν θέλω να υπεισέλθω τώρα.

Υπάρχουν τρία είδη ορθού καθεστώτος, δηλαδή η βασιλεία, η αριστοκρατία και η *πολιτεία*, και, κατά συνέπεια, τρία είδη αποκλίνοντος πολιτεύματος, η δημοκρατία, η ολιγαρχία και η τυραννίδα. Η τυραννίδα, όμως, δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί αποκλίνον πολίτευμα, δεδομένου ότι δεν αποτελεί καθόλου πολίτευμα: «η τυραννίδα, όντας το χειρότερο [από τα αποκλίνοντα πολιτεύματα], απέχει τα μέγιστα από το να συνιστά πολίτευμα» (IV, 2, 1289b2). Ο Αριστοτέλης έχει υπόψη του έναν πολιτικό

κόσμο που χαρακτηρίζεται από δύο είδη αντιπαράθεσης: αφενός την αντιπαράθεση μεταξύ ολιγαρχικών και δημοκρατικών πόλεων, στην οποία παρεμβάλλονται τυραννικά επεισόδια (κάτι που συνιστά στην πραγματικότητα τον ελληνικό κόσμο που είχε μπροστά στα μάτια του)· αφετέρου την αντιπαράθεση εντός κάθε πόλεως μεταξύ μιας ολιγαρχικής και μιας δημοκρατικής παράταξης στον αγώνα τους για την κατάκτηση της εξουσίας.

Ο Αριστοτέλης προτείνει μιαν ενιαία εξήγηση για το γεγονός ότι τόσο η ολιγαρχία όσο και η δημοκρατία είναι αποκλίνοντα πολιτεύματα, δηλαδή το ότι τόσο οι δημοκρατικές όσο και οι ολιγαρχικές παρατάξεις θεωρούν απολύτως δίκαιο και, ως εκ τούτου, σωστή βάση για τον έλεγχο του πολιτεύματος, ό,τι είναι δίκαιο μόνο από τη σκοπιά της καθεμιάς. Ακριβέστερα, οι δημοκρατικοί θεωρούν ότι η πολιτική εξουσία θα πρέπει να μοιράζεται με κριτήριο την εκ γενετής ελευθερία, ενώ οι ολιγαρχικοί θεωρούν ότι η κατανομή της εξουσίας στην πόλη θα πρέπει να είναι ανάλογη με τον πλούτο των πολιτών. Επομένως, στις ολιγαρχίες οι εύποροι που κατέχουν την εξουσία στην πόλη στερούν από το πλήθος των φτωχών αξιόλογη πολιτική συμμετοχή, ενώ, από την άλλη πλευρά, στις δημοκρατίες η μάζα των φτωχών που ελέγχουν το πολίτευμα κατάσχει τις περιουσίες των πλουσίων.

Τα αποκλίνοντα πολιτεύματα δεν είναι απαρσάλευτες πραγματικότητες, αλλά είναι ασταθείς καταστάσεις «γεμάτες βουή και μανία», δηλαδή γεμάτες αντιφάσεις και πάλη. Στην πραγματικότητα, δύο κατευθύνσεις ανοίγονται μπροστά στα αποκλίνοντα πολιτεύματα: «όπου υπάρχει ολιγαρχία, ο στόχος μπορεί να είναι να καταστεί η διακυβέρνηση περισσότερο ή λιγότερο ολιγαρχική· όπου υπάρχει δημοκρατία, ο στόχος μπορεί να είναι να καταστεί περισσότερο ή λιγότερο δημοκρατική· και παρομοίως στην περίπτωση των υπόλοιπων πολιτευμάτων, ο στόχος μπορεί να είναι να ενισχυθούν επί το αυστηρότερο ή να χαλαρώσουν» (*Πολιτικά* V, 1, 1301b14).

Όσον αφορά την ενίσχυση της αυστηρότητας του πολιτεύματος, στις δημοκρατίες καθώς και στις ολιγαρχίες υπάρχει μια τάση της άρχουσας τάξης να μονοπωλεί την εξουσία. Υπάρχει ένα πολύ ενδιαφέρον χωρίο στα *Πολιτικά* IV, 6, 1293a21, στο οποίο ο Αριστοτέλης εξετάζει διαφορετικά είδη ολιγαρχίας, από την λιγότερο στην περισσότερο αυστηρή μορφή: «εάν οι ιδιοκτήτες περιουσιών είναι λιγότεροι από τους προαναφερθέντες και οι περιουσίες τους μεγαλύτερες (...) εφόσον οι ιδιοκτήτες περιουσιών είναι ισχυρότεροι, προσδοκούν να αυξήσουν τις περιουσίες τους. Ως εκ τούτου, οι ίδιοι εκλέγουν μεταξύ των υπόλοιπων πολιτών εκείνους που πρόκειται να εισέλθουν στην κυβερνώσα τάξη. Επειδή όμως δεν είναι ακόμη αρκετά ισχυροί ώστε να κυβερνήσουν δίχως νόμο, θέτουν έναν τέτοιο νόμο», δηλαδή, κατά πάσα πιθανότητα, έναν νόμο που καθιστά νόμιμο αυτό τον τρόπο εκλογής των δημόσιων λειτουργών. Ο Αριστοτέλης υποδηλώνει σαφώς ότι, αν είχαν τη δύναμη να το πράξουν, θα είχαν αναστείλει τους νόμους. Αλλά μια πόλη που παύει να διέπεται από νόμους δεν είναι πια μια πολιτική κοινότητα, αλλά μία *δυναστεία*.

Από αυτό μπορούμε να εξαγάγουμε δύο συμπεράσματα. (α) Το πρώτο αναγνωρίζεται ρητά από τον Αριστοτέλη: το έσχατο στάδιο των αποκλινόντων πολιτευμάτων, των ολιγαρχιών όπως επίσης και των δημοκρατιών, είναι η τυραννίδα, η οποία είναι κατά κανόνα ένα καθεστώς που δεν διέπεται από νόμους, αλλά από την επιθυμία του τυράννου. Η τυραννίδα εδραιώνεται με διάφορα μέσα, λ.χ. με τη βοήθεια δημαγωγών, και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο μπορεί να προέρχεται από ένα δημοκρατικό καθεστώς. Αλλά δεν θέλω να εξετάσω αυτό το σημείο τώρα. (β) Το δεύτερο συμπέρασμα δεν συνάγεται ρητά από τον Αριστοτέλη: εάν η αυθόρμητη τάση της ολιγαρχίας και της δημοκρατίας είναι να τείνουν προς μία μορφή τυραννίδας, δηλαδή να παρεκκλίνουν από την πολιτική ζωή· εάν, από την άλλη πλευρά, το μόνο εμπόδιο ικανό να αποτρέψει μια τέτοια έξοδο από την πολιτική ζωή είναι να διαθέτουν οι άνθρωποι στην εξουσία αρκετή ισχύ ώστε να κυβερνούν δίχως νόμους (διότι, στην περίπτωση μιας ολιγαρχίας, λ.χ., η δημοκρατική παράταξη στην πόλη είναι

αρκετά ισχυρή ώστε να αντισταχθεί σε ένα τέτοιο εγχείρημα), τότε θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι είναι η αντίσταση της αρχόμενης τάξης στα ηγεμονικά εγχειρήματα της άρχουσας τάξης που συντηρεί τη δυνατότητα μιας πολιτικής ζωής για τις πόλεις και τους πολίτες.

Φαίνεται λοιπόν ότι η αντίσταση της αρχόμενης τάξης μπορεί να είναι ο λόγος για τον οποίο θα πρέπει να χαλαρώσει ένα πολίτευμα: αν, λ.χ., η δημοκρατική παράταξη σε μια ολιγαρχία είναι ισχυρή, οι ολιγαρχικοί που βρίσκονται στην εξουσία πρέπει να λάβουν υπόψη τους τις δημοκρατικές αξιώσεις και, ως εκ τούτου, να καταστήσουν το πολίτευμα λιγότερο ολιγαρχικό, δηλαδή να το χαλαρώσουν.

Το ότι τα περισσότερα από τα πολιτεύματα που υπάρχουν στην πράξη είναι αποκλίνοντα αποτελεί μυστήριο, στον ίδιο βαθμό με το γεγονός ότι οι περισσότεροι άνθρωποι είναι φαύλοι, παρ' ότι η αρετή είναι η κύρια προϋπόθεση της ευδαιμονίας. Εκτός από το δύσκολο πρόβλημα της παρουσίας του κακού σε έναν καλό χαρακτήρα, μπορούμε να βρούμε στον αριστοτελικό ορισμό της δημοκρατίας μια κοινωνική αιτία της δημοκρατικής απόκλισης. Στα *Πολιτικά* III, 8 ο Αριστοτέλης επισημαίνει μια δυσκολία. Ετυμολογικά, «ολιγαρχία» σημαίνει «κυριαρχία των λίγων». Τι θα πούμε λοιπόν για μια πόλη στην περίπτωση της οποίας η πλειοψηφία που κατέχει την εξουσία στο πολίτευμα είναι πλούσια, και μόνο λίγοι πολίτες φτωχοί; Θα ήταν σωστό να την αποκαλέσουμε δημοκρατία; Όχι, απαντά ο Αριστοτέλης, διότι στην ίδια την έννοια της δημοκρατίας περιλαμβάνεται η προϋπόθεση ότι οι ιθύνοντες του πολιτεύματος είναι φτωχοί (ή, τουλάχιστον, δεν είναι πλούσιοι), ενώ σε μια ολιγαρχία είναι ο πλούτος που δίνει πρόσβαση στην εξουσία. Όμως, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη και τους περισσότερους από τους Έλληνες φιλοσόφους, οι φτωχοί άνθρωποι δεν μπορούν να είναι ενάρετοι για πολλούς λόγους που δεν είμαστε υποχρεωμένοι να εξετάσουμε τώρα. Ο λαός, λόγω της επιθυμίας του για εκδίκηση εναντίον των ευπόρων, αλλά και λόγω της ανάγκης των φτωχών να πληρώνονται προκειμένου να είναι πλήρη μέλη της εκκλησίας του δήμου κλπ., δεν μπορεί παρά να κατάσχει τις περιουσίες των πλουσίων.

Όσον αφορά την ολιγαρχία, τα πράγματα φαίνεται να είναι απλούστερα, επειδή η επιθυμία αύξησης της περιουσίας, η οποία είναι χαρακτηριστική της ολιγαρχικής *Weltanschauung*, φαίνεται να είναι αρκετά κοινή στο ανθρώπινο γένος, ειδικά μεταξύ των πλουσίων.

Επομένως, εάν η εξουσία απομείνει στα χέρια των φτωχών ή των πλουσίων αποκλειστικά, αυτό θα οδηγήσει σε μια τυραννίδα.

Κανένα πολίτευμα δεν είναι απολύτως κακό

Η θεωρία του Αριστοτέλη για τα αποκλίνοντα πολιτεύματα είναι καλοζυγισμένη, και αυτό δεν έχει γίνει επαρκώς αντιληπτό από τους μελετητές. Οι μελετητές των *Πολιτικών* έχουν επικεντρωθεί κυρίως στην επικριτική διάσταση της άποψης του Αριστοτέλη, σύμφωνα με την οποία είναι λάθος οι ολιγαρχικοί να νομίζουν ότι η ιδιότητα του πολίτη πρέπει να εξαρτάται μόνο από τον πλούτο, όπως ακριβώς είναι λάθος οι δημοκρατικοί να νομίζουν ότι κάθε εκ γενετής ελεύθερος άνθρωπος πρέπει να έχει ίσο μερίδιο στην εξουσία στην πόλη. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, όπως λέει ο Αριστοτέλης, κανείς από αυτούς δεν συλλαμβάνει «το σύνολο του τι είναι δίκαιο με την αυθεντικότερη σημασία» (*οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον*, III, 9, 1280a10). Όμως λέγοντας, στην ίδια πρόταση, ότι «όλοι συλλαμβάνουν ένα είδος δικαιοσύνης, αλλά φτάνουν μόνο μέχρις ενός σημείου» (*μέχρι τινὸς προέρχονται*), ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι έχουν εν μέρει δίκιο.

Στην πραγματικότητα, οι δημοκρατικοί έχουν δίκιο να θεωρούν την ελευθερία και την ισότητα ως το θεμέλιο της πολιτικής ζωής, διότι ο Αριστοτέλης ορίζει την πολιτική εξουσία, η οποία είναι ίσως το

κύριο θέμα της πολιτικής έρευνάς του, ως «ένα είδος εξουσίας που ασκείται πάνω σε ανθρώπους που είναι όμοιοι μεταξύ τους, δηλαδή ελεύθεροι» (III, 4, 1277b7). Αλλά και οι ολιγαρχικοί, επίσης, έχουν δίκιο να πιστεύουν ότι η πολιτική συμμετοχή στην εξουσία πρέπει να εξαρτάται από τη συμβολή του καθενός στην ευημερία της πόλης, ακόμη και αν σφάλουν όταν θεωρούν ότι ο μόνος παράγοντας που πρέπει να λαμβάνεται υπόψη είναι ο πλούτος.

Ερχόμαστε εδώ σε ένα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Βεβαίως, πριν από αυτόν, ο Πλάτων είχε ήδη συλλάβει την ιδέα ότι ο νομοθέτης μπορεί, και μερικές φορές οφείλει, να συνδυάζει κάποια χαρακτηριστικά διαφορετικών πολιτευμάτων. Αλλά η αριστοτελική εκδοχή αυτής της ιδέας είναι άνευ προηγουμένου. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι ο συνδυασμός δημοκρατικών και ολιγαρχικών στοιχείων είναι δυνατός με δύο αντίθετους τρόπους. Αν το πολίτευμα συνδυάζει την ολιγαρχική απληστία του κέρδους με την δημοκρατική τάση ληστείας και καταδυνάστευσης των ευπόρων, η φυσική τάση ενός τέτοιου πολιτεύματος θα οδηγήσει σίγουρα σε ένα είδος τυραννίδας, ανεξάρτητα από το αν οι ολιγαρχικοί ή οι δημοκρατικοί επικρατούν οι μεν επί των δε και είναι αρκετά ισχυροί ώστε να επιβάλουν τη δική τους άποψη. Αλλά αν ο νομοθέτης διαθέτει την απαραίτητη σύνεση για να συνδυάσει τη δημοκρατική αίσθηση της ελευθερίας με την ολιγαρχική ιδέα ότι η εξουσία είναι κάτι που πρέπει επάξια να κερδηθεί, αυτό οδηγεί σε ένα ορθό πολίτευμα. Ακριβέστερα, η θεωρία του Αριστοτέλη συνίσταται στο ότι από έναν κατάλληλο συνδυασμό δημοκρατίας και ολιγαρχίας προκύπτει μία *πολιτεία*.

Αλλά μία *πολιτεία* είναι ορθό πολίτευμα, δηλαδή ένα άριστο πολίτευμα υπό ορισμένες συνθήκες. Στην πραγματικότητα, όλα τα ορθά πολιτεύματα είναι άριστα επειδή παρέχουν εξουσία στους ενάρετους ανθρώπους, με αποτέλεσμα η αρετή να διαχέεται στο σώμα των πολιτών και, τελικά, οι πολίτες να αποκτούν πρόσβαση σε μια ευτυχισμένη ζωή. Οι διαφορές μεταξύ των ορθών πολιτευμάτων οφείλονται κυρίως στον αριθμό των ενάρετων ανθρώπων: όταν ένας άνθρωπος είναι ενάρετος, είναι δίκαιο και ωφέλιμο να ανακηρυχθεί βασιλιάς, ενώ όταν ένας μικρός αριθμός πολιτών είναι ενάρετοι, η πόλη πρέπει να κυβερνάται από μια αριστοκρατία. Η *πολιτεία* είναι το άριστο πολίτευμα για μια πόλη με πολλούς ενάρετους πολίτες.

Πρόθεσή μου δεν είναι ούτε να κάνω μίαν εκτίμηση αυτής της εντυπωσιακής θεωρίας, σύμφωνα με την οποία η αριστεία είναι το αποτέλεσμα ενός μείγματος κακών συστατικών, ούτε να περιγράψω το πρωτοφανές πεδίο δράσης που ανοίγει στον νομοθέτη. Διότι ο κύριος τρόπος για να επιτευχθεί ένα τέτοιο μείγμα είναι η προοδευτική τροποποίηση των νόμων της πόλης. Σε μια ολιγαρχία, λ.χ., ο νομοθέτης ή/και ο πολιτικός άνδρας δύναται να αντισταθμίσει τον ολιγαρχικό χαρακτήρα της εκτελεστικής εξουσίας με την εισαγωγή ορισμένων δημοκρατικών στοιχείων στο δικαστικό μέρος του πολιτεύματος. Παράλληλα μέτρα πρέπει να ληφθούν για την άμβλυνση της δημοκρατίας. Αλλά, φυσικά, η αντίδραση σε μίαν υπερβολική ολιγαρχία ή μίαν ακραία δημοκρατία μπορεί να λάβει τη μορφή επανάστασης, μια λύση που ο Αριστοτέλης, αν και απρόθυμος να την ενθαρρύνει σε πολλές περιπτώσεις, δεν αποκλείει εντελώς. Ας υπενθυμίσω μόνο ότι αυτό το συνδυαστικό εγχείρημα του νομοθέτη μπορεί επίσης να συνδυάσει αποκλίνοντα και ορθά πολιτεύματα, τουλάχιστον ως ενδιάμεσα στάδια προς την αριστεία. Είναι με έναν τέτοιο τρόπο που στα *Πολιτικά* V, 1, 1317a2, π.χ., ο Αριστοτέλης δέχεται «ολιγαρχικές αριστοκρατίες και δημοκρατικότερες εκδοχές *πολιτείας*».

Μέχρις εδώ, η δημοκρατία και η ολιγαρχία μπορούν να περιγραφούν ως οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος: αμφοτέρως είναι εν μέρει λανθασμένες και εν μέρει σωστές, και η αριστεία προκύπτει από την ορθή ανάμειξη των θετικών πλευρών της καθεμιάς. Αυτό που θέλω να δείξω τώρα είναι ότι, ενώ η δημοκρατία και η ολιγαρχία είναι ίσες, η μία είναι πιο ίση από την άλλη.

Η δημοκρατία είναι ο πυρήνας της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη

Πρέπει κατ' αρχάς να γίνει αντιληπτό ότι ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος *πολιτικός* φιλόσοφος με την πλήρη σημασία του όρου, και ίσως ο τελευταίος. Αυτό σημαίνει, πρώτον, ότι η *πόλις* είναι, σύμφωνα με τον ίδιο, το πλαίσιο και η προϋπόθεση μιας πλήρως ανθρώπινης ζωής. Ήδη από την αρχή των *Πολιτικών*, ο Αριστοτέλης παίρνει αποστάσεις από άλλους πολιτικούς φιλοσόφους σε δύο σημεία: πρώτον, θεωρώντας ότι η πολιτική εξουσία είναι μια ειδική μορφή εξουσίας (αυτό σημαίνει ότι ο πολιτικός άνδρας δεν ασκεί, ή μάλλον δεν πρέπει να ασκεί εξουσία στους συμπολίτες του με τον ίδιο τρόπο που ένας πατέρας ασκεί εξουσία στη γυναίκα και τα παιδιά του, ή ο αφέντης στον δούλο του)· και, δεύτερον, υποστηρίζοντας ότι το στάδιο της *πόλεως* στην ανθρώπινη ιστορία είναι το τελικό της στάδιο, επειδή η πόλη είναι το φυσικό κοινωνικό περιβάλλον που παρέχει στους ανθρώπους τη δυνατότητα να πετύχουν την ευδαίμονα ζωή («ενώ δημιουργείται χάριν του ζῆν, η πόλις υπάρχει χάριν του εἶ ζῆν», I, 2, 1252b29). Αυτό σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι ένας άνθρωπος μπορεί να επιτύχει την αυτοπραγμάτωσή του μόνο ως πολίτης ή, ακριβέστερα, ως πολίτης μιας *πόλεως* που διέπεται από ένα ορθό πολίτευμα. Μια τέτοια θέση είναι τουλάχιστον παράξενη, προερχόμενη από έναν φιλόσοφο που ήταν ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου, του νεκροθάφτη της πολιτικής εποχής στην Ελλάδα.

Είναι αρκετά εύκολο να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχει ένα είδος συγγένειας ανάμεσα στην πολιτική (υπό την ετυμολογική και ορθή έννοια αυτού που αφορά την *πόλιν*) και τη δημοκρατία. Αυτό ισχύει τόσο στην ιστορία, όσο και στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη.

Οι σύγχρονοι ιστορικοί έχουν επίγνωση των διαφορών που υπάρχουν ανάμεσα στις αρχαίες ελληνικές δημοκρατίες και σε αυτό που σήμερα θεωρείται ότι οφείλει να είναι η δημοκρατία. Η κύρια διαφορά είναι ο αποκλεισμός της συντριπτικής πλειοψηφίας των κατοίκων της πόλης από την ιδιότητα του πολίτη. Το 317 π.Χ. ο Δημήτριος ο Φαληρεύς διέταξε απογραφή στην Αθήνα, το αποτέλεσμα της οποίας ήταν: 21000 πολίτες, 10000 μέτοικοι, 400000 δούλοι. Νομίζω ότι οι γυναίκες δούλοι συμπεριλαμβάνονταν στους δούλους, αλλά οι ελεύθερες γυναίκες δεν συμπεριλαμβάνονταν στους πολίτες. Αυτό σημαίνει ότι υπήρχαν περισσότερα από 20000 επιπλέον άτομα (γυναίκες και κόρες των πολιτών), τα οποία στερούνταν πολιτικών δικαιωμάτων. Η δεύτερη διαφορά είναι ότι, στην Αθήνα αλλά και αλλού, όπως βλέπουμε στα *Πολιτικά* III, 2, βασική προϋπόθεση για να είναι κανείς πολίτης ήταν το «αίμα», δηλαδή να είχε γεννηθεί από δύο πολίτες.

Στην πραγματικότητα, αυτές οι διαφορές δεν είναι τόσο μεγάλες όσο τις θεώρησαν κάποιοι. Εξάλλου, τα σύγχρονα συστήματα *απαρτχάντ* είναι συχνά δημοκρατικά: η Νότια Αφρική την εποχή του *απαρτχάντ* ήταν μια δημοκρατία, σε αντίθεση με τα γειτονικά της αφρικανικά κράτη που ήταν, και εξακολουθούν να είναι, τυραννικά καθεστώτα. Και μέχρι πρόσφατα μεγάλες δημοκρατίες, όπως η Γερμανία, θεμελιώναν επίσης την υπηκοότητα σε γενετική βάση (Τούρκοι τέταρτης γενιάς στη Γερμανία δεν μπορούσαν να αποκτήσουν υπηκοότητα, ενώ οι Γερμανοί από τον Βόλγα, που δεν μιλούν καν γερμανικά, την έπαιρναν εύκολα). Η Γερμανία άλλαξε πρόσφατα τη νομοθεσία της υπό την πίεση της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Και, το σημαντικότερο, αυτές οι διαφορές δεν αποκλείουν το γεγονός, του οποίου οι Έλληνες είχαν συναίσθηση, ότι ένας αυστηρά πολιτικός χαρακτήρας αρμόζει στη δημοκρατία περισσότερο από ό,τι σε οποιοδήποτε άλλο καθεστώς. Ο Jean-Pierre Vernant απεικονίζει τη νέα κατάσταση που εισήγαγε η εγκαθίδρυση της *πόλεως* ως εξής: «εκτός από τα ατομικά, τα ιδιωτικά σπίτια, υπάρχει ένα κέντρο όπου συζητιούνται οι δημόσιες υποθέσεις, κι αυτό το κέντρο αντιπροσωπεύει ό,τι είναι «κοινό», την κοινότητα σαν κοινότητα. Μέσα σ' αυτό το κέντρο, ο καθένας είναι ίσος με τον άλλον, κανένας δεν υποτάσσεται σε κανέναν. Σ' αυτή την ελεύθερη συζήτηση, που διεξάγεται στο κέντρο της αγοράς, όλοι οι πολίτες ορίζονται σαν *ἴσοι*, σαν *ὄμοιοι*. Βλέπουμε να γεννιέται μια κοινωνία, όπου η σχέση

ανθρώπου προς άνθρωπο νοείται με τη μορφή μιας σχέσης ταυτότητας, συμμετρίας, αντιστρεπτότητας» (*Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Σ. Γεωργούδη, σελ. 191). Φαίνεται ξεκάθαρα, στον περίφημο λόγο του Περικλή που παραδίδει ο Θουκυδίδης, ότι η δημοκρατία είχε την αξίωση να παρουσιάζεται, σε σύγκριση με άλλα καθεστάτα, ως η κατεξοχήν μορφή πολιτικής ζωής.

Και ο Αριστοτέλης; Σαφώς ο Αριστοτέλης συμμερίζεται την κοινή αντίληψη περί δημοκρατίας ως του κατεξοχήν πολιτικού καθεστώτος. Πράγματι, όλα τα άλλα καθεστάτα αναμειγνύουν έναν πολιτικό προσανατολισμό με ορισμένα προ-πολιτικά στοιχεία. Αυτό είναι προφανές στην περίπτωση της βασιλείας, μολονότι υπάρχει μια βασική διαφορά μεταξύ ενός αρχαϊκού βασιλιά, του οποίου η εξουσία έχει θρησκευτικό θεμέλιο, και ενός πολιτικού βασιλιά που υπόκειται σε νόμους. Οι αριστοκρατίες και οι ολιγαρχίες υποχρεούνται να διακρίνουν ανάμεσα σε πολίτες πρώτης κατηγορίας, οι οποίοι νέμονται όντως την πολιτική εξουσία, και σε ελεύθερους αυτόχθονες, οι οποίοι δεν μπορούν να θεωρηθούν δούλοι ή αλλοδαποί και δικαιούνται, επομένως, κάποια περιορισμένη συμμετοχή στην πολιτική εξουσία. Μόνο το λαϊκό καθεστώς καθιστά πολίτες με την πλήρη έννοια του όρου όλους τους ελεύθερους άνδρες.

Το ότι ο Αριστοτέλης ορίζει αυθόρμητα την πολιτική εξουσία ως δημοκρατική, μπορεί κανείς να το δει στο αξιοσημείωτο κεφάλαιο III, 1 των *Πολιτικών*. Πραγματοποιώντας μια νέα αρχή, το κεφάλαιο αυτό πρώτα αντικαθιστά το αρχικό ζήτημα του (καλύτερου) πολιτεύματος με εκείνο της πόλης («τι είναι όντως μία πόλη;», *τί ποτέ ἔστιν ἡ πόλις*, 1274b33), καθότι ένα πολίτευμα είναι «μια ορισμένη τάξις των ανθρώπων που ζουν σε μια πόλη» (*ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἔστι τάξις τις*, 1274b38). ἔπειτα, αναπτύσσει το ζήτημα της πόλης με όρους πολιτών, επειδή μια πόλη είναι «ένα είδος πλήθους πολιτών» (*ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἔστιν*). Στη συνέχεια, το βασικό πολιτικό ερώτημα που οφείλει να απαντήσει ο πολιτικός φιλόσοφος είναι: «ποιος πρέπει να ονομάζεται πολίτης, δηλαδή τι είναι πολίτης;» (*τίνα χρῆ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἔστι σκεπτέον*, 1275a1).

Το ζήτημα του ποιος πρέπει να γίνει δεκτός ως πολίτης είναι, πράγματι, το κρίσιμο ερώτημα για τον νομοθέτη και τον πολιτικό φιλόσοφο, επειδή η απάντηση στο ερώτημα αυτό καθορίζει τη μορφή του πολιτεύματος της πόλης υπό εξέταση: εάν η ιδιότητα του πολίτη δεν υπόκειται σε κανέναν περιορισμό εκτός από τη γέννηση, έχουμε δημοκρατία, ενώ εάν η πρόσβαση στην ιδιότητα του πολίτη είναι λιγότερο ή περισσότερο υπό όρους, έχουμε αριστοκρατία ή ολιγαρχία.

Ο ορισμός του Αριστοτέλη είναι αρκετά ρεαλιστικός: πολίτης είναι όποιος ασκεί εξουσία: «ο πολίτης ως τέτοιος δεν ορίζεται από τίποτε άλλο παρά μόνο από το να μετέχει στις κρίσεις [ή αποφάσεις] και στα αξιώματα» (*πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*, 1275a21). Αυτό προφανώς αντιβαίνει στην ελληνική γλωσσική σύμβαση, η οποία έδινε έναν τέτοιο ορισμό όχι στους πολίτες, αλλά στους αξιωματούχους (δικαστές και πολιτικούς). Στην ουσία, λέει ο Αριστοτέλης, οι πραγματικοί δικαστές είναι τα μέλη της εκκλησίας του δήμου και οι ένορκοι, επειδή αυτοί έχουν την πραγματική εξουσία. Και, δεδομένου ότι δεν υπάρχει όρος που να προσδιορίζει όσους είναι και μέλη της εκκλησίας του δήμου και ένορκοι, ο Αριστοτέλης προτείνει να τους αποκαλέσει κατόχους «ακαθόριστου αξιώματος» (*ἀόριστος ἀρχή*, 1275a32). Τελικά, «ο ορισμός που θα ταίριαζε καλύτερα σε όλους όσοι αποκαλούνται πολίτες» (1275a33) είναι επομένως: όσοι μετέχουν σε ακαθόριστο αξίωμα.

Στη συνέχεια ακολουθεί ένα συχνά παραμελημένο χωρίο: «τα πράγματα, τα οποία ανήκουν σε υποκείμενα που διαφέρουν ως προς το είδος, και για τα οποία το ένα [από αυτά τα υποκείμενα] είναι πρότερο και το άλλο ύστερο, δεν έχουν καμία, ή έχουν ελάχιστη συγγένεια το ένα με το άλλο» (1275a35). Εάν αυτό εφαρμοστεί στο θέμα υπό συζήτηση, κατανοούμε ότι το πολίτευμα είναι

υποκείμενο του πολίτη· αλλά τα πολιτεύματα διαφέρουν ως προς το είδος (η μόνη διαφορά που αναφέρεται εδώ είναι αυτή μεταξύ ορθών και αποκλινόντων πολιτευμάτων)· επομένως, οι πολίτες διαφορετικών πολιτευμάτων έχουν στην καλύτερη περίπτωση ελάχιστα κοινά, πράγμα που σημαίνει, όπως υποστηρίζει ο Newman, ότι «δεν μπορεί να επιτευχθεί κανένας ορισμός που να ταιριάζει εξίσου καλά σε όλα τα είδη του πράγματος» (I, 242).

Αυτό σημαίνει ότι ο «κάτοχος ακαθόριστου αξιώματος», πράγμα που έχει παρουσιαστεί από τον Αριστοτέλη ως «ο ορισμός που θα ταιριάζε καλύτερα σε όλους όσοι αποκαλούνται πολίτες», δεν είναι ο ορισμός κάθε πολίτη (πολλοί πολίτες σε μια ολιγαρχία, λ.χ., δεν μπορούν να οριστούν κατ' αυτό τον τρόπο). Όπως λέει ο Αριστοτέλης, «κατά συνέπεια, ο πολίτης θα είναι διαφορετικός σε κάθε πολίτευμα. Για τον λόγο αυτό ο πολίτης όπως ορίστηκε προηγουμένως είναι πάνω απ' όλα πολίτης μιας δημοκρατίας, και μπορεί ενδεχομένως να είναι πολίτης ενός άλλου πολιτεύματος, αλλά όχι κατ' ανάγκη. Διότι σε κάποια πολιτεύματα δεν υπάρχει *δήμος*» (1275b3). Θεωρώ, μαζί με τον Newman, ότι *δήμος* εδώ σημαίνει «εκκλησία του δήμου».

Στο σημείο αυτό, ο Αριστοτέλης καταφεύγει σε ένα θεωρητικό σχήμα που απαντά αρκετά συχνά στο έργο του. Αυτό το σχήμα περιλαμβάνει μια σειρά συγγενών πραγματικοτήτων, εκ των οποίων η μία είναι πρότερη των άλλων. Οι υπόλοιπες οντότητες στο σχήμα σχετίζονται με την πρότερη οντότητα όπως οι ατελείς καταστάσεις σχετίζονται με την αντίστοιχη τέλεια. Στην ηθική, λ.χ., οι αρετές των γυναικών, των παιδιών, και των βαρβάρων είναι ατελείς εκδοχές των αρετών του ελεύθερου Έλληνα ενήλικα άνδρα. Όλοι οι πιθανοί ορισμοί του πολίτη που ισχύουν στα διαφορετικά πολιτεύματα, μολονότι έχουν ελάχιστα κοινά στοιχεία, πρέπει να ανάγονται στον δημοκρατικό ορισμό. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, κατά την εξέταση των μη δημοκρατικών πολιτευμάτων, ο Αριστοτέλης γράφει ότι τα αξιώματα του μέλους της συνέλευσης και του ενόρκου είναι *καθορισμένα*. Αλλά ο Αριστοτέλης παρουσιάζει αυτό τον ορισμό ως διόρθωση (*διόρθωσιν*, 1275b13) του βασικού.

Από το χωρίο αυτό, και από κάποια άλλα, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η δημοκρατία είναι η «κανονική» εκδοχή της πολιτικής διακυβέρνησης.

Ας επανέλθω τώρα στη σχέση ανάμεσα στη δημοκρατία και την ολιγαρχία, οι οποίες έχω ήδη υποστηρίξει ότι είναι τόσο ορθές όσο και λανθασμένες σε κάποιο βαθμό. Στην πραγματικότητα, η *πολιτεία* είναι σε γενικές γραμμές μια δημοκρατία με κάποια ολιγαρχικά χαρακτηριστικά και όχι μια ολιγαρχία με μία πινελιά δημοκρατίας. Ασφαλώς, η δεύτερη εκδοχή μπορεί να υπάρχει στην πραγματικότητα, αλλά θα πρέπει να αντιληφθούμε ότι αυτό δεν ισχύει στις περισσότερες περιπτώσεις. Θα προτείνω τρία επιχειρήματα υπέρ αυτού.

A. Μία από τις συχνότερες συστάσεις του Αριστοτέλη προς στον νομοθέτη είναι το πολίτευμα που αυτός οργανώνει να έχει την πλειοψηφία του λαού με το μέρος του, ή τουλάχιστον όχι εναντίον του. Ο λόγος για αυτό είναι η πολιτειακή σταθερότητα, η οποία είναι ένας από τους κύριους στόχους που πρέπει να έχει ο νομοθέτης.

Ο Αριστοτέλης οπωσδήποτε δεν είναι ο συντηρητικός στοχαστής που κάποιοι ισχυρίστηκαν ότι ήταν. Αυτό το έδειξε ο Jacques Brunschwig μεταξύ άλλων. Όμως ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι, προκειμένου να έχει μια ηθική επίδραση στους πολίτες, το πολίτευμα χρειάζεται χρόνο. Αυτός είναι ο λόγος που είναι πρόθυμος να δεχτεί κάποιους ατελείς νόμους, οι οποίοι, χωρίς να είναι υπερβολικά επιζήμιοι, θα διορθωθούν αργότερα, αντί να εμπλέξουν την πόλη σε έναν αέναο κύκλο επαναστατικών αναταραχών.

«Η δημοκρατία είναι σταθερότερη και διαταράσσεται λιγότερο από στάσεις σε σχέση με την ολιγαρχία. Διότι στις ολιγαρχίες προκύπτουν δύο είδη στάσης, μία στάση στο εσωτερικό της ίδιας της ολιγαρχικής παράταξης, και μία άλλη ενάντια στον λαό. Στις δημοκρατίες, από την άλλη πλευρά, η μόνη στάση είναι ενάντια στους ολιγαρχικούς, εφόσον δεν υπάρχει καμία αξία λόγου στο εσωτερικό του ίδιου του λαού» (V, 1, 1302a8).

Αντίθετα με ορισμένους μελετητές, δεν βλέπω καμία αντίφαση ανάμεσα σε αυτή την εξήγηση και σε εκείνη που στηρίζεται στην ισχύ, την οποία ο Αριστοτέλης προτείνει σε άλλα σημεία. Σε γενικές γραμμές, «η σημαντικότερη και θεμελιωδέστερη αρχή, και που συχνά αναφέρθηκε, είναι η προσοχή ώστε το πλήθος που επιθυμεί το πολίτευμα να είναι ισχυρότερο από το πλήθος που δεν το επιθυμεί» (V, 9, 1309b14, πρβλ. IV, 12, 1296b13).

Σημ. «που συχνά αναφέρθηκε»: βλ. II, 9, 1270b21· IV, 12, 1296b14· 12, 1296b13· 13, 1297b4 (όσοι μετέχουν του πολιτεύματος υπερτερούν εκείνων που δεν μετέχουν).

Όλα αυτά σημαίνουν ότι η παράταξη που υποστηρίζει το πολίτευμα πρέπει να είναι ισχυρότερη από την παράταξη που αντιτίθεται σε αυτό. Τώρα, η απουσία εσωτερικών εξεγέρσεων είναι μία από τις συνιστώσες της ισχύος του λαού σε μια δημοκρατία.

Μπορούμε να προσθέσουμε ότι «όπως μια μεγαλύτερη ποσότητα είναι πιο αδιάφθορη (*αδιάφθορον*), έτσι και το πλήθος, σαν μια μεγαλύτερη ποσότητα νερού, είναι πιο αδιάφθορο από τους λίγους» (III, 15, 1286a31).

B. Η εντυπωσιακή θεωρία που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης, ειδικά στα *Πολιτικά* III, 11, θα πρέπει να επανεξετασθεί. Σύμφωνα με αυτό το κεφάλαιο, «οι πολλοί, οι οποίοι ως άτομα δεν είναι άριστοι, παρ' όλα αυτά μπορούν, αφότου έχουν συγκεντρωθεί μαζί, να είναι καλύτεροι από λίγους άριστους, όχι ατομικά αλλά συλλογικά» (1281a40). Αυτό συνεπάγεται το εξαιρετικά σημαντικό συμπέρασμα ότι το πλήθος (υπό ορισμένες προϋποθέσεις που θα εξετάσω στη συνέχεια) κατέχει μια συλλογική *φρόνησιν* και μια συλλογική *διάνοιαν* που υπερβαίνουν ακόμη και εκείνες των ενάρετων και ευφύων ατόμων. «Εφόσον είναι πολλοί, ο καθένας μπορεί να έχει κάποιο μερίδιο αρετής και ακριβέστερα *φρονήσεως* και, όταν συγκεντρώνονται μαζί, το πλήθος είναι ακριβώς όπως ένα ανθρώπινο ον, με πολλά πόδια, χέρια και αισθήσεις, και παρομοίως για τα γνωρίσματα του χαρακτήρα τους και τη *διάνοιαν*» (1281b4). Στην φράση που ακολουθεί, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι η κρίση του πλήθους είναι καλύτερη από εκείνη των ειδικών στον τομέα των εικαστικών τεχνών, μια θέση που δυσκολευόμαστε κάπως να αποδεχτούμε...

Οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι ο Αριστοτέλης, ίσως με κάποια ειρωνεία, υπερτονίζει τη θέση του υπέρ ενός λαϊκού καθεστώτος με τρόπο που να ικανοποιεί τις προδιαγραφές των ολιγαρχικών: «Είναι δίκαιο το πλήθος να έχει εξουσία επί των σημαντικότερων ζητημάτων. Επειδή ο λαός, η βουλή και το δικαστήριο αποτελούνται από πολλά άτομα, και η εκτίμηση της συλλογικής τους παρουσίας είναι μεγαλύτερη από την εκτίμηση της παρουσίας εκείνων που, είτε ατομικά είτε σε μικρές ομάδες, κατέχουν τα σημαντικά αξιώματα <σε μια ολιγαρχία>» (III, 11, 1282a38).

Όμως η κυριαρχία του πλήθους δεν είναι άνευ όρων. Όσοι είναι ικανοί να ασκούν συλλογικά ηθικές και πνευματικές αρετές πρέπει να διαθέτουν κάποια προκαταρκτική αρετή. Η ιδέα ότι ένας μεγάλος αριθμός μετρίως ενάρετων ανθρώπων μπορούν να ξεπερνούν σε αρετή λίγους πολύ ενάρετους ανθρώπους προϋποθέτει ότι τα μέλη του πλήθους έχουν κάποια αρετή. Αλλά, λέει ο Αριστοτέλης, «είναι προφανώς σαφές, μα τον Δία, ότι σε ορισμένα πλήθη αυτό δεν μπορεί να ισχύει, εφόσον το ίδιο

επιχείρημα θα ίσχυε και για τα θηρία. Διότι ποια διαφορά υπάρχει, ουσιαστικά, μεταξύ κάποιων ανθρώπων και των θηρίων;» (III, 11, 1281b18).

Συνεπώς, ο λαός πρέπει να μην είναι υπερβολικά φαύλος προκειμένου να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της συλλογικής αρετής. Αλλά, όπως είδαμε, είναι εντέλει η φτώχεια που καθιστά τα μέλη του *δήμου* φαύλα. Γι' αυτό τον λόγο ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι ένα καλό δημοκρατικό καθεστώς πρέπει να εμπεριέχει άτομα που διαθέτουν κάποια έσοδα. Η εξέταση από τον Αριστοτέλη των διαφόρων ειδών της δημοκρατίας στο κεφ. IV, 6 είναι ιδιαίτερα διαφωτιστική. Από αυτό το κεφάλαιο, το οποίο δεν θα εξετάσω λεπτομερώς τώρα, προκύπτει ότι δύο πράγματα ενδέχεται να αποτρέψουν τον λαό από το να έχει ένα μερίδιο στην πολιτική αρετή: πρώτον, η ανάγκη για έσοδα που προκαλεί στους ανθρώπους εμμονή για το χρήμα και, δεύτερον, η έλλειψησχόλης. Διότι ένας πολίτης, ακόμη και αν είναι επίσης υπεύθυνος διαχείρισης ενός νοικοκυριού και πρέπει, ως τέτοιος, να ασχολείται με την απόκτηση πλούτου, δεν πρέπει να είναι κατά κύριο λόγο ένας «οικονομικός» άνδρας. Συμβαίνει συχνά, όπως λέει ο Αριστοτέλης, να υπάρχουν δημοκρατίες (ή ολιγαρχίες) με τέτοιους ανθρώπους, επειδή, ανήμποροι να λάβουν μέρος στην πολιτική ζωή, αφήνουν τους νόμους να κυβερνούν την πόλη. Αλλά αυτοί οι άνθρωποι δεν είναι πολίτες με την γνήσια έννοια του όρου. Από την άλλη πλευρά, όταν τα μέλη του *δήμου* λύνουν το πρόβλημα τηςσχόλης με το να πληρώνονται από την πόλη για να παρακολουθούν τις συνελεύσεις, η πόλη γίνεται μια ακραία δημοκρατία, δηλαδή ένα δημαγωγικό καθεστώς, στο οποίο «το πλήθος των φτωχών πολιτών κυριαρχεί επί του πολιτεύματος και όχι οι νόμοι» (1293a9).

Γ. Πρέπει όμως να είμαστε ακριβέστεροι όσον αφορά το ζήτημα της υπεροχής του πλήθους απέναντι στα ενάρετα άτομα.

Υπάρχει, στην πολιτική ανάλυση του Αριστοτέλη, μια σημαντική διάκριση μεταξύ γενικών θεμάτων που εξαρτώνται από νόμους και ειδικών περιπτώσεων που εξαρτώνται από διατάγματα. Η θέση του Αριστοτέλη είναι ότι το πλήθος οφείλει να είναι υπάκουο στους νόμους που δεν έχουν θεσπισθεί από το ίδιο αυτό πλήθος. Μία από τις ενδείξεις ότι η δημοκρατία έχει γίνει ένα δημαγωγικό και αυθαίρετο καθεστώς είναι η υποκατάσταση των νόμων από διατάγματα: σε ακραίες δημοκρατίες «το πλήθος εξουσιάζει, όχι οι νόμοι. Αυτό προκύπτει όταν κυριαρχούν τα διατάγματα αντί των νόμων, πράγμα που συμβαίνει εξαιτίας των δημαγωγών. Διότι σε πόλεις οι οποίες διέπονται από μια δημοκρατία που βασίζεται στον νόμο, δημαγωγοί δεν προκύπτουν. Αλλά προεδρεύουν οι καλύτεροι πολίτες [δηλ. «η ανώτερη τάξη πολιτών» Newman]. Ωστόσο, όταν οι νόμοι δεν κυριαρχούν, προκύπτουν δημαγωγοί. Διότι ο λαός γίνεται μονάρχης, ένα άτομο αποτελούμενο από πολλά» (IV, 4, 1292a5).

Όσον αφορά το λαϊκό καθεστώς που προκρίνει, ο Αριστοτέλης υιοθετεί εντελώς διαφορετικές θέσεις στην περίπτωση των νόμων και στην περίπτωση των διαταγμάτων. Σε καμία περίπτωση δεν δέχεται ο Αριστοτέλης το πλήθος να υπερέχει των νόμων. Το κεφάλαιο III, 11 είναι αρκετά σαφές στο σημείο αυτό: ως προς το ζήτημα του ποιος πρέπει να κυριαρχεί στην πόλη, το οποίο τέθηκε νωρίτερα (1281a11), «τίποτα δεν είναι τόσο προφανές όσο ότι οι νόμοι, όταν έχουν θεσπισθεί σωστά, πρέπει να κυριαρχούν, και ότι ο άρχοντας, είτε είναι ένας είτε πολλοί, πρέπει να κυριαρχεί μόνο επί εκείνων των θεμάτων τα οποία οι νόμοι δεν μπορούν να διευθετήσουν με ακρίβεια» (1282b1).

Σε αντίθεση με ό,τι μπορεί να υποθέσει ένας σύγχρονος πολίτης, η διαβούλευση στην κατά Αριστοτέλη πόλη ασχολείται κυρίως με την εφαρμογή των νόμων σε συγκεκριμένες καταστάσεις, όχι με τους ίδιους τους νόμους. Αυτό φαίνεται, μεταξύ άλλων χωρίων, στο κεφάλαιο VI, 8 των *Ηθικών Νικομαχείων*: «η πολιτική επιστήμη και η φρόνηση είναι η ίδια κατάσταση, αλλά η ουσία τους δεν είναι η ίδια. Ένα μέρος της φρόνησης σχετικά με την πόλη είναι το κυρίαρχο μέρος: αυτό είναι η

νομοθετική επιστήμη. Το μέρος που ασχολείται με τα συγκεκριμένα (...) ασχολείται με την πράξη και τη διαβούλευση, εφόσον ασχολείται με τα διατάγματα και το διάταγμα πρέπει να τεθεί σε πρακτική ισχύ με μια συγκεκριμένη μορφή. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο μόνον εκείνοι οι άνθρωποι λέγεται ότι είναι πολιτικά ενεργοί, επειδή είναι οι μόνιμοι που ασκούν την πολιτική με τον τρόπο που οι τεχνίτες ασκούν την τέχνη τους» (1141b23).

Αλλά, όσον αφορά τη διαβούλευση σχετικά με την εφαρμογή των γενικών νόμων σε συγκεκριμένες καταστάσεις, το επιχείρημα των *Πολιτικών* III, 11 ισχύει πλήρως. Διότι στην περίπτωση αυτού του είδους διαβούλευσης βλέπουμε καθαρότερα αυτό που έχει κατά νου ο Αριστοτέλης, όταν συγκρίνει τη συλλογική αρετή του πλήθους με «τους πολλούς που είναι καλύτεροι κριτές των έργων τέχνης και ποίησης» (1281b6). Σε ό,τι δεν αφορά την θέσπιση των νόμων, αυτό το είδος διαβούλευσης που σχετίζεται με συγκεκριμένες περιπτώσεις είναι, πράγματι, καλύτερο, εάν βασίζεται σε συζήτηση με τη συμμετοχή πολλών ατόμων. Κατά τον ίδιο τρόπο «ένα συμπόσιο στο οποίο συνεισφέρουν πολλοί είναι καλύτερο» (III, 15, 1286a29).

Συμπέρασμα

Η δημοκρατία είναι αναμφίβολα μια αποκλίνουσα *πολιτεία* και η ολιγαρχία μια αποκλίνουσα αριστοκρατία. Στην πραγματικότητα όμως, η *πολιτεία* μπορεί να θεωρηθεί ένα είδος δημοκρατίας, ενώ η ολιγαρχία δεν είναι καθόλου ένα είδος αριστοκρατίας. Αυτό ισχύει επειδή, στις ολιγαρχίες, το κριτήριο για τη συμμετοχή στην πολιτική εξουσία δεν είναι η αρετή, αλλά ο πλούτος. Για να μετατραπεί σε *πολιτεία*, συνεπώς, μια ολιγαρχία πρέπει να υποστεί εκτεταμένες διορθώσεις με την προσθήκη δημοκρατικών τάσεων. Πρβλ. IV, 14, 1298b26: «στις ολιγαρχίες, είναι ευεργετικό είτε να επιλεγούν επιπλέον άτομα από το πλήθος των πολιτών για να υπηρετήσουν ως αξιωματούχοι, είτε να συγκροτηθεί μια επιτροπή αξιωματούχων (...), και στη συνέχεια να εκχωρούν στη συνέλευση των πολιτών την αντιμετώπιση μόνο των θεμάτων τα οποία έχουν εξεταστεί από την επιτροπή αυτή. Με αυτό τον τρόπο, ο λαός θα συμμετέχει στη διαβούλευση, χωρίς όμως να είναι σε θέση να καταργήσει κάτι που σχετίζεται με το πολίτευμα». Αντίθετα, μια δημοκρατία που δεν έχει παρασυρθεί υπερβολικά σε μια τυραννική εξουσία του πλήθους, μετατρέπεται αρκετά εύκολα σε *πολιτεία* με την προσθήκη ορισμένων ολιγαρχικών χαρακτηριστικών στο δημοκρατικό καθεστώς, προκειμένου να αποτραπεί το μονοπώλιο της εξουσίας από το πλήθος.

Πρώτον, το πλήθος δεν πρέπει να συντίθεται από πολύ φτωχούς ανθρώπους, αλλά πρέπει να συντίθεται από *μέσους*, ανθρώπους της μεσαίας τάξης. Δεύτερον, η διαβούλευση πρέπει να αφορά την εφαρμογή των νόμων σε μεμονωμένες περιπτώσεις μέσω διαταγμάτων, όχι τους ίδιους τους νόμους. Αυτό συνάδει με δύο κύριες ολιγαρχικές προδιαγραφές: οι πολίτες να μην είναι χωρίς έσοδα και ο λαός να μην κυριαρχεί επί των νόμων.

Το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης αποκάλεσε το είδος της δημοκρατίας που έχει ενσωματώσει ορισμένα ολιγαρχικά/αριστοκρατικά γνωρίσματα *πολιτεία*, «το κοινό όνομα όλων των πολιτευμάτων» (*Πολιτικά* III, 8, 1279a38), υποδεικνύει, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, ότι το *πολιτικό* ιδανικό του Αριστοτέλη είναι θεμελιωδώς δημοκρατικό.

Μετάφραση
Γιώργος Μπολιεράκης