

ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΣΕ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

(αντίστοιχο κεφάλαιο στο τεύχος 13 της σειράς
«ΔΙΑΛΟΓΟΣ» - ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΜΕΛΕΤΕΣ

Πέτρος Α. Γέμτος

Κοινωνική σκέψη με βαθύτερους προβληματισμούς και ένα μεγάλο εύρος θεμάτων αναπτύχθηκε νωρίς στην αρχαία Ελλάδα. Κοινωνικές ωστόσο επιστήμες με γνωστικούς προσανατολισμούς σε διωποκειμενική βάση («εμπειρικές επιστήμες») είναι έργο των νεότερων χρόνων. Στην κοινωνική σκέψη των αρχαίων καθοριστική ήταν η πρόταξη ηθικών αξιολογήσεων (συνήθως με τη μορφή ενός σημασιολογικού ρεαλισμού, ενός υπερβατικού ιδεαλισμού ή μιας τελεολογικής οντολογίας). Υπάρχουν ωστόσο και ρεαλιστικές αναλύσεις της πολιτικής εξουσίας και της κοινωνικής δύναμης (Πρωταγόρας, Θρασύμαχος), καθώς και προσπάθειες θεωρητικά περιορισμένης αλλά αντικειμενικής καταγραφής και ανάλυσης γεγονότων με στάση παρατηρητή (Ηρόδοτος, Θουκυδίδης).

Στο μέρος αυτό της μελέτης αναλύονται οι βασικές συμβολές της αρχαιοελληνικής σκέψης στο, χώρο της ηθικής και πολιτικής πράξης (κεφ. 1), στην περιοχή του δικαίου και της οικονομίας (κεφ. 2) και στο χώρο της τέχνης (κεφ. 3).

1. Αρχαιοελληνική ηθική και πολιτική σκέψη

Η αρχαιοελληνική ενασχόληση με προβλήματα του ανθρώπου και της κοινωνίας ακολούθησε μια σημαντική περίοδο συστηματικής προσπάθειας ορθολογικής ερμηνείας της φύσης. Οι Ίωνες φιλόσοφοι που έκαναν το πρώτο πέρασμα από το μύθο στο λόγο αναζήτησαν τις αρχές του κόσμου που μας περιβάλλει, την πρώτη ύλη που είναι πίσω από την εμπειρική μεταβλητότητα και εξηγεί την τάξη των φυσικών φαινομένων. Σημαντικοί ωστόσο προκλασικοί φιλόσοφοι, όπως αναλύθηκε στο Μέρος Β του βιβλίου, στράφηκαν και στην έρευνα των ανθρώπινων φαινομένων με πρωτότυπες συμβολές στην κριτική διαμόρφωση κανόνων ρύθμισης της ανθρώπινης συμπεριφοράς (κυρίως Πυθαγόρας, Ξενοφάνης, Δημόκριτος, Ηράκλειτος, Εμπεδοκλής¹).

Η αρχαιοελληνική ηθικοπολιτική σκέψη κινήθηκε ανάμεσα σε δύο πόλους, στην επιλογή ενεργητικής ένταξης του πολίτη στην αρχαία πόλη ως σύνολο και πρωτεύουσα αξία και στην ελληνιστική ελευθερία ως δικαίωμα απομάκρυνσης από τα κοινά και στροφής στην ατομική ζωή και ευδαιμονία. Αφού η ηθική και πολιτική φιλοσοφία στο έργο του Σωκράτη και ως επίκεντρο της γενικότερης φιλοσοφικής θεώρησης των Επικούρειων, των Στωικών, των Σκεπτικών και των Νεοπλατωνικών έχει ήδη αναλυθεί στο Β Μέρος του βιβλίου, θα επικεντρωθούμε στη συνέχεια της μελέτης στους κλασικούς χρόνους του αρχαιοελληνικού πολιτισμού (που περιλαμβάνει και τη σοφιστική διάνοηση).

¹ Για μια συνολική εκτίμηση βλ. και U. Hölscher, Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie, Göttingen 1968.

1.1. Οι Σοφιστές και ο Σωκράτης

Με το σοφιστικό διαφωτισμό² και το Σωκράτη το ενδιαφέρον στράφηκε στον άνθρωπο, το νόημα της ύπαρξής του και τα χαρακτηριστικά της οργανωμένης κοινωνικής ζωής. Οι Σοφιστές έθεσαν πρώτοι το ερώτημα, αν η δικαιοσύνη στηριζόταν στους νόμους κάθε πόλης ή στη φύση³, διαμορφώνοντας έτσι τα θεμέλια της διάκρισης φυσικού και θετικού δικαίου που διατρέχει όλη την ιστορία της Νομικής επιστήμης. Η παραδοσιακή θεϊκή προέλευση των νόμων απορρίφθηκε και ο άνθρωπος χαρακτηρίστηκε ως μέτρο όλων των πραγμάτων (Πρωταγόρας). Ηθικές αρχές και κρατικοί νόμοι θεμελιώνονται σε πολιτικές αποφάσεις των ανθρώπων και όχι στη θέληση των θεών.

Κοινό χαρακτηριστικό της σοφιστικής σκέψης και δράσης ήταν η στροφή σε πρακτικά θέματα της ατομικής και κοινωνικής ζωής που με λίγες εξαιρέσεις, όπως είδαμε, δεν απασχολούσαν ως τότε τους Έλληνες φιλοσόφους. Μέχρι την εμφάνισή τους στην αρχαιοελληνική πολιτισμική σκηνή κύριοι εκφραστές της ηθικής σκέψης ήταν ο Όμηρος (8^{ος} αιώνας) και ο Ησίοδος (7^{ος} αιώνας). Για τον Όμηρο οι θεοί δεν επιβλέπουν την ηθική συμπεριφορά των ανθρώπων που έχουν ψευδαίσθηση ελευθερίας σε ένα κόσμο αναγκαιότητας. Για τον Ησίοδο όμως (βλ. Θεογονία αλλά κυρίως Έργα και Ημέραι) υπάρχει ηθικός θεός, ο Δίας, που καταγράφει τις ανθρώπινες πράξεις και τιμωρεί ή επιβραβεύει. Ενώ ο πρώτος εξυμνεί τον πόλεμο και τα κατορθώματα του Αχιλλέα και του Οδυσσέα, ο δεύτερος προβάλλει την ειρήνη και την ανθρώπινη συνεργασία και πρόοδο.

Από την εμφάνισή τους οι Σοφιστές απορρίπτουν ηθικούς θεούς και αποκλείουν θρησκευτικές θεμελιώσεις των κοινωνικών κανόνων⁴. Για τον Κριτία (455-403), θείο του Πλάτωνα και μαθητή του Γοργία και του Σωκράτη, ο φόβος των θεών ήταν ανθρώπινη εφεύρεση για να μη γίνονται κρυφά ανήθικες πράξεις. Στο σατυρικό του έπος Ο Σίσυφος υπάρχουν τρεις φάσεις πολιτισμικής εξέλιξης: αρχικά μια φυσική κατάσταση όπου ισχύει το δίκαιο του ισχυρού, έπειτα κοινωνική οργάνωση με νόμους που ρυθμίζουν τη φανερή ανθρώπινη συμπεριφορά και τέλος κατασκευή θεών που ελέγχουν τις κρυφές ανθρώπινες δραστηριότητες. Στον πλατωνικό Πρωταγόρα η τρίτη φάση καλύπτει την προσφορά από το Δία⁵ μέσω του

² Για τις διαφορές του νεότερου (18^{ος} αιώνας) προς το σοφιστικό διαφωτισμό (που όμως δεν αναιρούν το κοινό τους χαρακτηριστικό ως απελευθέρωσης του πνεύματος) βλ. B. H. H. Taureck, *Die Sophisten*, Hamburg 1995, σ. 35 επ. Για τη νεότερη επιστημονική κοινωνική σκέψη ιδιαίτερα σημαντικό είναι ο σκωτικός διαφωτισμός (βλ. παρακάτω Μέρος Δ και αναλυτικά Sc. Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, London/N. Y. 1991, ch. 4).

³ Υποστηρίζονταν και οι δύο θέσεις (Αντιφών: προηγούνται οι φυσικοί νόμοι, Πρωταγόρας: κάθε πόλη έχει δικές της ελεύθερες επιλογές).

⁴ Οι περισσότεροι σοφιστές ήταν αγνωστικιστές ή αθεϊστές. Ο Κικέρων αναφέρει (*De natura deorum* I 2. 63. 117, III 89) το Διαγόρα από τη Μήλο (δεύτερο μισό του 5^{ου} αιώνα) ως αθεϊστή που κορόιδευε την πίστη στους θεούς (ετοιμάζοντας το πρωινό του πέταξε άγαλμα του Ηρακλή στη φωτιά και του ευχήθηκε να κάνει το 13^ο άθλο του). Για μια αγνωστικιστική θέση στο θέμα των θεών βλ. DK 80 B 4. Βλ. επίσης ανάλογες θέσεις στα έργα του Διαγόρα, του Πρόδικου και του Κριτία (θεοί ως εφευρήματα φόβου για τον εσωτερικό έλεγχο των ανθρώπων).

⁵ Ότι η προσφορά γίνεται από ένα θεό είναι μάλλον πλατωνική προσθήκη. Στα τρία στάδια του πρωταγόρειου μύθου στην πλατωνική του εκδοχή υπάρχουν ζώα με μηχανισμούς αυτοπροστασίας, άνθρωποι χωρίς τέτοιους μηχανισμούς (πρβλ. ελλειμματικό όν, Gehlen) με βοήθημα τη φωτιά που τους έδωσε ο Προμηθέας, και τέλος προσφορά από τον Ερμή ως εκπρόσωπο του Δία μέσω των πολιτικής τέχνης. Για την ιστορική εμφάνιση της πολιτικής ως διορθωτικής παρέμβασης του Δία βλ. και Γ. Ποττάκη, *Πολιτική και αλήθεια*, Ευδοκία 9 (2009).

Ερμή της Αιδούς ως αυτόνομης και της Δίκης ως ετερόνομης αρμονίας (σεβασμού προς το συνάνθρωπο και δικαιοσύνης) για τη σωστή διαχείριση των κοινών και της ατομικής ζωής.

Στην προκλασική περίοδο υπάρχει ένας μεγάλος αριθμός Σοφιστών με πρωτότυπες συμβολές και σημαντικό φιλοσοφικό έργο.

Σύντομη αναφορά θα γίνει στον Πρωταγόρα, το Γοργία, το Θρασύμαχο, τον Κριτία, τον Ιππία, τον Πρόδοκο και τον Αντιφώντα.

Ο Πρωταγόρας από τα Άβδηρα (490-420) διώχθηκε, όπως ο Αναξαγόρας και ο Σωκράτης, για ασέβεια, έφυγε πριν εκτελεσθεί η απόφαση από την Αθήνα αλλά ναυάγησε έξω από τη Σικελία. Ήταν αγνωστικιστής στο θέμα των θεών (άγνοια λόγω μη εμπειρικής σύλληψης και λόγω συντομίας της ανθρώπινης ζωής, DK B 4), αλλά και προάγγελος της λειτουργικής ερμηνείας της θρησκείας⁶. Περίφημη ήταν η θέση του «Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν» που μας παρέδωσε ο Σέξτος Εμπειρικός (Κατά των μαθηματικών, 60 VII. ΙΙβ, βλ. αναφορές και στον Πλατωνικό Θεαίτητο και στα Μετά τα φυσικά του Αριστοτέλη). Αντίθετα προς τον Ηράκλειτο που πίστευε ότι παρά την καθολικότητα του λόγου οι άνθρωποι νομίζουν ότι ο καθένας έχει τον δικό του, ο Πρωταγόρας έλεγε ότι για καθετί υπάρχουν δύο αντιτιθέμενοι λόγοι (DK 80 B 6a). Από το χωρίο αυτό πολλοί συνάγουν⁷ ότι ο Πρωταγόρας ήταν πραγματιστής που συνδέει την αλήθεια μιας πρότασης με την κοινωνική της χρησιμότητα (αλλά και την προσωπική για όποιον πληρώνει!).

Ο Γοργίας από τους Λεοντίνους (483-375) ήταν εκπρόσωπος ενός ακραίου μηδενισμού (δεν υπάρχει τίποτα, αλλά και αν υπήρχε, οι άνθρωποι δεν θα το μάθαιναν ποτέ, αλλά και αν το μάθαιναν, δεν θα μπορούσαν να το μεταδώσουν⁸). Από το κύριο έργο του Περί του μη όντος δεν έχει σωθεί τίποτα. Κάποιες αναφορές υπάρχουν μόνο σε ένα ψευδοαριστοτελικό έργο και σε ένα έργο του Σέξτου Εμπειρικού⁹. Ο Γοργίας αμφισβήτησε την αξία της ποινής με το επιχείρημα ότι δεν αίρει τα αίτια του εγκλήματος, παραγνωρίζοντας όμως έτσι τον προληπτικό της χαρακτήρα. Λείπει η κατασταλτική διάσταση της γενικής πρόληψης (που κυριαρχεί σε σύγχρονη θεώρηση του ποινικού δικαίου) ως άσκηση επιρροής στις μελλοντικές πράξεις των υποψηφίων παραβατών. Πρόταση του Γοργία ήταν επιείκεια για τον παραβάτη με την επιβολή ποινών παιδαγωγικού χαρακτήρα. Με τις σκέψεις αυτές ο Γοργίας πρόσφερε μια σοβαρή συμβολή στη μεγάλη συζήτηση για το νόημα και τους σκοπούς του ποινικού δικαίου.

Ο Αντιφών ο Αθηναίος (480-411) που δεν πρέπει να ταυτίζεται με τον ομώνυμο ρήτορα θεωρούσε ότι οι ανθρώπινοι νόμοι είναι συμβατικοί και περιορίζουν την ελευθερία των ατόμων, ενώ οι νόμοι της φύσης είναι αναγκαίοι και υπερέχουν του θετικού δικαίου, όπως προκύπτει από το απόσπασμα «Περί ελευθερίας» που βρέθηκε το 1915: Η τήρηση των νόμων της φύσης φέρνει πλεονεκτήματα ισότητας και ομοιότητας στους ανθρώπους¹⁰. Με τον Αντιφώντα εισάγεται μια έννοια συμφέροντος ως έκφρασης της προσωπικής ωφέλειας που

⁶ Στον πλατωνικό Πρωταγόρα ο Δίας στέλνει τον Ερμή να φέρει στους ανθρώπους θρησκεία και δίκαιο για να επιβιώσουν. Για μια σύγχρονη λειτουργική ερμηνεία της θρησκείας βλ. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

⁷ Βλ. R. . Ruffing, *Einführung*. .. ο.π. σ. 37

⁸ Για το τελευταίο που συνεπάγεται την ύπαρξη ιδιωτικής γλώσσας προβλ. τη σχετική κριτική του L. Wittgenstein με βάση τη θέση του στο ύστερο έργο του (*Philosophische Untersuchungen*) ότι η γλώσσα είναι κυρίως μέσο διανθρώπινης επικοινωνίας

⁹ Βλ. ανάλυση B. H. F. Taureck, *Die Sophisten*, Hamburg 1995, σ. 85 επ. Βλ. και το εντυπωσιακό απόσπασμα B 44 B 2: φύσει πάντα πάντες ομοίως πεφύκαμεν και βάρβαροι και Έλληνες είναι.

¹⁰ Αντίθετος στη θέση αυτή ήταν ο σοφιστής Ανώνυμος Ιάμβλιχος: ο ισχυρός με μια ψυχή διαμαντιού πρέπει να τηρεί τους νόμους

προσφέρουν οι νόμοι της φύσης. Η ισότητα του φυσικού δικαίου δεν καλύπτει ωστόσο και ισότητα των φύλων: η γυναίκα δεν είναι άνθρωπος και ο γάμος δεν είναι κοινότητα στα πρότυπα του Ομήρου αλλά επιβάρυνση του άνδρα (βλ. και παρακάτω). Αντίθετος και κριτικός ήταν στις θέσεις αυτές ο σοφιστής Λυκόφρων: η κοινωνία είναι συμμαχία μεταξύ ανεξαρτήτων ατόμων και οι νόμοι εγγυώνται μόνο τα δικαιώματά τους.

Ο σοφιστής Καλλικλής στον πλατωνικό Γοργία είναι πρόσωπο που η ύπαρξή του ως σήμερα αμφισβητείται. Στο έργο αυτό διατυπώνει την ακραία θέση ότι η δικαιοσύνη είναι το δικαίωμα του ατόμου να ωφελείται σε βάρος των άλλων και ότι το δίκαιο του ισχυρού θεμελιώνεται στη φύση (πρβλ. και παρόμοιες σκέψεις του Nietzsche).

Ο πλατωνικός Θρασύμαχος από τη Χαλκηδόνα διατυπώνει την πολύ γνωστή θέση: δίκαιο είναι το του κρείττονος συμφέρον. Ως δικαιοσύνη εκλαμβάνεται η χρησιμοποίηση της πολιτικής δύναμης για το συμφέρον των ισχυρών. Αντίθετος είναι ο Σωκράτης που εκλαμβάνει τον πολιτικό ως ιατρό που ενδιαφέρεται για το συμφέρον των ασθενών του. Ο Θρασύμαχος απορρίπτει τη θέση αυτή και προτείνει ως αναλογία του πολιτικού τον ποιμένα που χρησιμοποιεί για το ίδιο συμφέρον τα ποίμνιά του. Ο Σωκράτης αντίθετα βλέπει ομοιότητα μεταξύ του γιατρού και του ποιμένα που οδήγησε σε ένα από τα αξιοπερίεργα της πολιτισμικής μας ιστορίας: η σοφιστική θέση έγινε παραδοσιακά (πρβλ. και χριστιανισμό) δεκτή με αντίθετο από το αρχικό νόημα, με μια παράλογη και εξωπραγματική ερμηνεία της σχέσης ποιμένα-ποιμνίου που μετατρέπει τον ποιμένα σε γιατρό που λειτουργεί για το καλό του ποιμνίου (βλ. και παρακάτω σ. 143).

Ο Ιππίας από την Ηλεία και ο Πρόδικος από την Κέα (στο έργο του Ωραι, βλ. Ξενοφώντος Απομνημονεύματα) ταυτίζουν την οδό της αρετής με τον τρόπο ζωής των αγροτών και των τεχνιτών (αντίθετα προς τη γενική αντίληψη ότι η εργασία με αμοιβή είναι κάτι ανελεύθερο και η χειρωνακτική εργασία ταιριάζει μόνο σε δούλους και βάναντσους). Πρέπει και εδώ να σημειωθεί ότι στην αρχαία ελληνική σκέψη έλειπε γενικότερα το ιδεώδες της κυριαρχίας στη φύση και της αξιοποίησής της για τη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής.

Η σοφιστική κριτική στις παραδοσιακές αξίες, μαζί με την πνευματική απελευθέρωση που έφερε, δημιούργησε και ένα κλίμα σκεπτικισμού και αβεβαιότητας σε πολλούς Έλληνες. Η σωκρατική διδασκαλία μπορεί από μια άποψη να θεωρηθεί προσπάθεια να περιορισθεί ο σοφιστικός σχετικισμός και να θεμελιωθούν σε σταθερότερη βάση πνευματικές και ηθικές αξίες¹¹. Η ηθική διδασκαλία του Σωκράτη παρουσιάζεται κυρίως στην Απολογία του και στον Κρίτωνα. Στην πρώτη ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι υψηλότερη αποστολή του ανθρώπου είναι η φροντίδα της ψυχής του, στο δεύτερο αναλύει τις σχέσεις γνώσης και αρετής, καθώς και το περιεχόμενο της ενάρετης ζωής. Σωκρατική θέση είναι ότι η αρετή είναι γνώση, συνεπώς «ουδείς εκών κακός», αφού κακές πράξεις βλάπτουν την ψυχή και κανείς δεν επιθυμεί να μειώσει την ευτυχία του. Οι άνθρωποι είναι ένα είδος ηθικών εγωιστών που δεν ενδιαφέρονται για το καλό των άλλων αλλά κυρίως για την ωφέλεια της δικής τους ψυχής. Ηθική αδυναμία (να γνωρίζεις και να μη μπορείς να αποφύγεις) είναι για το Σωκράτη ανύπαρκτη, αφού για να τελεσθεί μια πράξη είναι αρκετή η γνώση των συνεπειών της στην ψυχική αρετή του πράττοντος.

Σε μια γενικότερη θεώρηση της σοφιστικής διδασκαλίας η πρωταγόρεια θέση ότι ο άνθρωπος είναι μέτρο όλων των πραγμάτων (Homo-mensura- πρόταση) δέχθηκε ως σήμερα πολλές ερμηνείες¹². Ερμηνεύθηκε άλλοτε θετικά (ο άνθρωπος είναι κέντρο του κόσμου, γνωρίζει τον κόσμο και δημιουργεί αξίες), άλλοτε αρνητικά (ο άνθρωπος διαστρέφει την

¹¹ Αντίθετα προς τους σοφιστές ο Σωκράτης επιχειρεί σταθερούς ορισμούς των αρετών και της ψυχής με αποδοχή ηθικών γεγονότων.

¹² Βλ. αναλυτικά Taureck ο.π. σ. 98 επ., 107 και Γ. Αλατζόγλου-Θέμελη, Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος, Αθήνα 1976

πραγματικότητα)¹³. Για πολλούς είναι ακραίος σχετικισμός που αφορά γνώση, αλήθεια, αγαθό και ομορφιά. Ορθότερο είναι ότι ο σχετικισμός αφορά κανόνες και θεσμούς που είναι ανθρώπινα δημιουργήματα και διαφέρουν από πόλη σε πόλη (στρέφεται κατά του φυσικού δικαίου). Το βαθύτερο ερώτημα είναι: η πρόταση αυτή αφορούσε καταγραφή πραγματικών καταστάσεων ή έχει και δεοντολογικό-αξιακό περιεχόμενο; Η απάντηση είναι δύσκολο να βρεθεί, αφού σαφής διάκριση οντολογικών και αξιολογικών προτάσεων ήταν άγνωστη στην αρχαιοελληνική σκέψη. Είναι δύσκολο επίσης να απαντηθεί, αν άνθρωπος στην πρωταγόρεια ρήση είναι ο κάθε άνθρωπος, ο άνθρωπος ως είδος ή η κοινή δόξα που εκφράζουν συνήθως οι σοφοί. Σε σύγχρονη πάντως θεώρηση «άνθρωπος» ως μέτρο της γνώσης είναι η επιστήμη ως διυποκειμενική σύλληψη του κόσμου (Sellars).

Στα περισσότερα σοφιστικά έργα υπάρχει ηθικός σχετικισμός αλλά όχι μηδενισμός. Για τον Πρωταγόρα (Dk 80 A 21) ό, τι φαίνεται δίκαιο και καλό σε μια πόλη, παραμένει, όσο ισχύουν οι ίδιοι νόμοι. Προς την ίδια κατεύθυνση ηθικής συμβασιοκρατίας και το ανώνυμο έργο του 400 π.χ. Δισσοί Λόγοι. Οι κανόνες είναι σχετικοί και προς τα πρόσωπα που αφορούν (απαγόρευση ψεύδους π.χ. δεν ισχύει για ένα πνευματικά αδύνατο δέκτη). Από το άλλο μέρος ο ηθικός σχετικισμός ως κριτική θεσμών και αξιών δεν πρέπει να ταυτίζεται με γνωστική σχετικοκρατία που οδηγεί σε άρση της δυνατότητας του ανθρώπινου λόγου να συγκεντρώσει αληθείς πληροφορίες για τον κόσμο που ζει.

1.2. Η Πλατωνική διδασκαλία

Το μεγαλύτερο μέρος (τα τρία τέταρτα περίπου) του πλατωνικού έργου που έχει σωθεί είναι αφιερωμένο σε θέματα ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Ο κύριος προσανατολισμός είναι σε σύγχρονη επιστημολογική θεώρηση αξιολογικός-ρυθμιστικός. Η πλατωνική σύνδεση όμως κάθε κρίσης με τις ιδέες εμποδίζει τη σαφή διάκριση οντολογίας και δεοντολογίας, ώστε σημαντικά τμήματα της πολιτικής του σκέψης μπορούν να ερμηνευθούν ως μέρη μιας εξηγητικής κοινωνικής θεωρίας. Είναι η πλατωνική πολιτεία μια ιδανική αξιολογική κατασκευή ή είναι μια αρχέγονη πραγματική πόλη με εσωτερική τάξη και σταθερότητα, από την οποία προέκυψαν λόγω συγκρούσεων και οικονομικών διαφορών στην άρχουσα τάξη οι μεταγενέστερες ατελείς πολιτείες¹⁴; Και οι δύο ερμηνείες, παρόλο ότι προσφέρουν διαφορετικού είδους γνώσεις του κόσμου, δεν μειώνουν τον πλούτο και την πρωτοτυπία του πλατωνικού έργου.

1.2.1. Η ηθική φιλοσοφία

Για τον Πλάτωνα το αγαθό είναι η υψηλότερη οντολογική βαθμίδα που μπορούν να γνωρίσουν μόνο οι σοφοί (βλ. την παραβολή της σπηλιάς στο 7^ο βιβλίο της Πολιτείας που παρουσιάζει τους ανθρώπους ως αλυσοδεμένους δεσμώτες που ταυτίζουν την πραγματικότητα με τις σκιές του τοίχου του σπηλαίου). Μέσα που χρησιμοποιούνται για να το πετύχουν είναι οι αρετές. Στις τρεις ψυχικές δυνάμεις που έχει ο άνθρωπος (λογιστικών, θυμοειδές,

¹³ Στο βιβλίο Γ των Μεταφυσικών ο Αριστοτέλης απορρίπτει τη θέση του Πρωταγόρα εκλαμβάνοντας ότι σημαίνει ότι κάτι είναι όπως φαίνεται στον άνθρωπο (ζεστό για τον ένα, κρύο για τον άλλο)

¹⁴ Για τη δεύτερη ερμηνεία βλ. Κ. Πόππερ, Η ανοικτή κοινωνία ... ο.π., σ. 82 επ.

επιθυμητικών) αντιστοιχούν τρεις αρετές (η σοφία, η ανδρεία, και η σωφροσύνη ή εγκράτεια¹⁵), ενώ ύψιστη αρετή που συντονίζει και εναρμονίζει όλες τις άλλες είναι η δικαιοσύνη. Ο Πλάτων πίστευε ότι η παραδοσιακή ηθική διδασκαλία καλλιεργούσε το χαρακτήρα, η σοφιστική τη διάνοηση. Η παλιά αγωγή έκανε φιλόδοξους αλλά δίκαιους ανθρώπους, η νέα προωθούσε φιλοδοξίες αλλά υποβάθμιζε τη δικαιοσύνη. Στο έργο του επιχειρήσε να συνδυάσει τις δύο προσεγγίσεις: σε πρώτη φάση αναπτύσσεται η καλλιέργεια του χαρακτήρα με μετάδοση γενικά αποδεκτών γνώμων και απόψεων, αντίθετα προς ό, τι πίστευε και έπραττε ο Σωκράτης, και στη δεύτερη καλλιεργείται το πνεύμα υπό την καθοδήγηση σοφών. Τα μέσα της παιδείας είναι δύο, η γυμναστική για το σώμα και η μουσική για το πνεύμα που καλύπτει όλο το χώρο των επιστημών και των τεχνών.

Η επικέντρωση και θεμελίωση της πλατωνικής ηθικής διδασκαλίας (βλ. κυρίως την Πολιτεία) στην τριμερή διάκριση της ψυχής ήταν μια πρόοδος έναντι του σωκρατικού διανοητισμού. Η νέα αυτή θεωρία ψυχής αναγνώριζε την ύπαρξη μη ορθολογικών στοιχείων, συναισθημάτων και επιθυμιών, καθώς και μη διανοητικών αρετών. Με την τριμερή διαίρεση της ψυχής δίνεται και λύση στο πρόβλημα της ηθικής αδυναμίας (ακρασίας). Ο Πλάτων εγκαταλείπει ουσιαστικά τη σωκρατική θέση ότι η αρετή είναι γνώση¹⁶ και επομένως κανείς δεν αδικεί ηθελήμενα. Τη σχέση των λειτουργιών της ψυχής ρυθμίζει η δικαιοσύνη. Είναι μια εσωτερική τάξη που διασφαλίζει αρμονία των μερών (που το καθένα έχει το έργο του) υπό τα κελεύσματα του λογικού.

1.2.2. Τα πολιτικά

Το κύριο έργο του Πλάτωνα Πολιτεία γράφτηκε γύρω στο 405 π.χ., σε εποχή μεγάλης κρίσης της Αθηναϊκής δημοκρατίας με το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου. Πολιτεία είναι η οργάνωση της πόλης, στην οποία ο καθένας πράττει τα εαυτού, όσα δηλ. ταιριάζουν στην αρετή και τη φυσική του προδιάθεση. Υπάρχουν δύο κυρίως δρόμοι, ο πρώτος αναλύεται στην Πολιτεία, ο δεύτερος στους Νόμους, για να πραγματοποιηθεί αυτή η αρχή.¹⁷ Στην Πολιτεία ο Πλάτων ορίζει τη δικαιοσύνη και στη βάση αυτή συντάσσει και οργανώνει την ιδανική πολιτεία (ουσιαστικά προσφέρει το σύνταγμα της). Δίκαιη πόλη προκύπτει από την αρμονική συνεργασία τριών τάξεων (για τον καταμερισμό έργων στην πλατωνική πολιτεία βλ. και παρακάτω σ. 197 επ.) στα πρότυπα της ανθρώπινης ψυχής. Αγρότες, βιοτέχνες και έμποροι παράγουν τα είδη διατροφής και από αυτούς επιλέγονται οι φύλακες για την προστασία της πόλης. Τη διοίκηση του κράτους και την αγωγή των πολιτών έχουν φιλόσοφοι-βασιλείς που δεν περιορίζονται από νόμους και έχουν μοναδικό προσανατολισμό το κοινό συμφέρον (πρέπει να λειτουργούν σαν γιατροί, βλ. όμως αντίθεση στους Νόμους). Με τον ορισμό της δικαιοσύνης ως «τα εαυτού πράττειν» για κάθε πολίτη, ο Πλάτων δεν προχωρεί σε σαφή εννοιολογική της εξειδίκευση, ώστε να είναι δυνατή ρύθμιση και οριοθέτηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Γενικότερη θέση του είναι ότι σκοπός του ανθρώπου είναι το αγαθό και μέσο η αρετή στην τριπλή της μορφή: η σύνθεσή της οδηγεί στην καθολική αρετή

¹⁵ Τα μέρη της ψυχής μερικά μόνο αυτονομούνται: αρετή του λογικού μέρους είναι η σοφία, το θάρρος όμως ανήκει στο λογιστικό και το θυμοειδές, η εγκράτεια καλύπτει θυμοειδές και επιθυμητικό, ενώ την αρμονία μεταξύ τους φέρνει η δικαιοσύνη.

¹⁶ Από άλλη άποψη και σε μια γενικότερη θεώρηση η θέαση των ιδεών θα μπορούσε να θεωρηθεί γνώση του αγαθού που διασφαλίζει ενάρετο βίο. Στο Φαιδρό ο Πλάτων παρομοιάζει τα τρία μέρη της ψυχής με τον ηνίοχο που συμβολίζει το λογιστικό και τα δύο άλογα που σέρνουν το άρμα προς τον κόσμο των ιδεών.

¹⁷ Βλ. αναλυτικά Κ. Τσάτσο ο.π. σ. 134 επ.

της δικαιοσύνης. Ο ίδιος σκοπός και τα ίδια μέσα ισχύουν και για την πολιτεία (τρεις τάξεις με τρεις χωριστές λειτουργίες). Η κατά λόγον κατάταξη στις δύο κατώτερες τάξεις γίνεται από τους βασιλικούς άνδρες με βάση την καταλληλότητα τους για το έργο που τους αποδίδεται αλλά και με βιολογικά κριτήρια.¹⁸

Ποιος όμως ορίζει τους βασιλικούς άνδρες; Ο λαός δεν μπορεί, αφού δεν έχει την παιδεία που χρειάζεται για να λειτουργεί κατά λόγον¹⁹. Ο ορισμός τους γίνεται με μια επαναστατική τομή στην πολιτική ζωή της καθημερινότητας και της ρουτίνας (Πολ. 540 d, e) που συνδέεται με τιτανικές εμφανίσεις μεγάλων προσωπικοτήτων, όπως ο Σωκράτης (Τσάτσος, σ. 155). Αν εκλείπουν οι βασιλικοί άνδρες, εκλείπει και η αληθινή πολιτεία (Πολ. 546 α). Τη θέση τους παίρνουν τότε άνθρωποι από την τάξη των φυλάκων: η ανδρεία αντικαθιστά τη σοφία ως ρυθμιστική αρχή της πολιτείας. Επειδή η ανδρεία αποσκοπεί στην τιμή, το πολίτευμα ονομάζεται τιμοκρατία ή τιμαρχία (Πολ. 545 b). Σε μεγαλύτερη πτώση οδηγεί η επικράτηση των αξιών της τρίτης τάξης (ιδιωτικά συμφέροντα και πάθη) που καθιερώνει δημοκρατία ως ένα είδος οχλοκρατίας.

Στην ιδανική πολιτεία δεν υπάρχουν στην τάξη των βασιλικών ανδρών οι θεσμοί της οικογένειας και της ατομικής ιδιοκτησίας, ώστε οι τελευταίοι να μπορούν να αφοσιωθούν απερίσπαστοι στη διοίκηση της πόλης. Στην τάξη των φυλάκων υπάρχει ισονομία άνδρα και γυναίκας (αντίθετα προς τον Τίμαιο), ίσως με βάση τη θεωρία του Σωκράτη για την ηθική ισοτιμία ανδρών και γυναικών (βλ. Αριστοτέλους Πολιτικά 1260 α, 20, Ξενοφ. Συμπ. 2, 9). Στην πλατωνική Πολιτεία όπου η παιδεία είναι άρτια δεν χρειάζονται δικαστήρια και φυλακές. Αλλά και υπερπληθυσμός ως αιτία κατακτητικών πολέμων είναι αδύνατος, αφού η πολιτεία ορίζει τις γεννήσεις (Τσάτσος, σ. 152).

Στο μεταγενέστερο έργο του Νόμοι ο Πλάτων εισάγει ένα δεύτερο πολιτικό δρόμο, επιχειρώντας να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ της ιδεατής και της πραγματικής ελληνικής πολιτείας. Η μορφή της τελευταίας δεν στηρίζεται στην ανέφικτη προϋπόθεση της παρουσίας των βασιλικών ανδρών αλλά σε ιστορικά πραγματοποιήσιμες συνθήκες. Αλλά και εδώ η συνταγματική της οργάνωση είχε το χαρακτήρα γενικών καθοδηγητικών αρχών που δύσκολα ορίζονται και πραγματοποιούνται. Ο Πλάτων αναλογιζόταν τη δυνατότητα μιας τρίτης περισσότερο πραγματοποιήσιμης πολιτείας που όμως δεν εξειδίκευσε ποτέ.

Στην ιδανική πολιτεία δεν χρειάζονταν νόμοι, αφού οι βασιλικοί άνδρες όριζαν σε κάθε περίπτωση το δίκαιο με μόνο κριτήριο το λόγο. Στην κακή πολιτεία αντίθετα είναι απαραίτητοι αυστηροί νόμοι. Η πολιτεία των Νόμων συνδυάζει τα δύο στοιχεία: νόμοι με πλαίσιο ελευθερίας στον εφαρμοστή. Για τον ύστερο Πλάτωνα ο συνδυασμός δημοκρατικών και μοναρχικών στοιχείων δίνει την καλύτερη πολιτειακή μορφή. Η εξουσία προέρχεται από το λαό, αλλά πάνω από το λαό είναι η θέληση του νόμου που δεν μπορεί να θίξει ή μεταβάλει ο λαός. Στην ιδανική πολιτεία έχει εξοβελισθεί το συμφέρον του ατόμου, στην κακή πολιτεία κυριαρχεί το ατομικό συμφέρον, στην πολιτεία των Νόμων αναγνωρίζεται το ιδιωτικό συμφέρον και η αυτοτέλεια του ατόμου με την αναγνώριση οικογένειας και ιδιοκτησίας.

Ο ιδανικός χώρος για την πολιτεία είναι μεσογειακός. Η θάλασσα στρέφει τον άνθρωπο στο εμπόριο και την κερδοσκοπία και δυσκολεύει την ηθική και πολιτική του παιδεία. Είναι εντυπωσιακή η αντίθετη θέση του Α. Camus, ότι οι λαοί που ζουν κοντά στη θάλασσα αγαπούν την ελευθερία. Στην πολιτεία των Νόμων οι πολίτες φροντίζουν αποκλειστικά για την κοινότητα, τις άλλες εργασίες κάνουν οι μέτοικοι και οι δούλοι. Καθιερώνεται ισότητα αν-

¹⁸ Βλ. και Τσάτσο ο.π. σ. 151 που θεωρεί το τελευταίο, παρά τη δυνατότητα εξαιρέσεων που δέχεται ο Πλάτων, ελαττωματική σκέψη.

¹⁹ Στον Κρίτωνα εμφανίζεται πάντως το πρώτο μοντέλο κοινωνικού συμβολαίου (σε σιωπηρή μορφή, με βάση την παραμονή στην πόλη). Αρχές του υπήρχαν ωστόσο και στη σοφιστική παράδοση (Λυκόφρων, μαθητής του Γοργία).

δρών και γυναικών με υποχρεωτικό όμως το γάμο (στις γυναίκες από τα δεκαέξι). Στην παιδεία που προσφέρεται σε όλες τις τάξεις συμβάλλει και η οικογένεια. Στην πολιτεία των Νόμων υπάρχουν εκλογές οργάνων με περίπλοκο σύστημα²⁰ και χωριστά δικαστήρια σε τρεις βαθμούς. Οι νόμοι περιορίζονται σε γενικές επιταγές « ου αφήνουν μεγάλα περιθώρια κρίσης στους δικαστές για να τους προσαρμόζουν στην ποικιλομορφία της κοινωνικής ζωής. Εδώ εμφανίζονται οι πρώτες θεωρίες ειδικής και γενικής πρόληψης για ιους σκοπούς της ποινής²¹. Την ανώτατη εποπτεία της πόλης έχει το νυκτερινό συμβούλιο φιλοσοφικά μορφωμένων πολιτών που συνέρχονται κάθε όρθρο.

Την διάκριση των πολιτειακών μορφών ο Πλάτων επαναλαμβάνει στον Πολιτικό με θεωρητικότερες βάσεις που οδήγησαν στην κλασική αριστοτελική διάκριση των πολιτευμάτων. Οι πραγματικές πολιτείες έχουν ανάγκη νόμων που δεν χρειάζεται η ιδανική πολιτεία (διάκριση: πολιτείες δικαίου, κακές πολιτείες). Με κριτήριο την τήρηση ή όχι των νόμων διακρίνονται η βασιλική μοναρχία από την τυραννική, η αριστοκρατία από την ολιγαρχία, η δημοκρατία από την οχλοκρατία²².

Οι πολιτικές εμπειρίες του Πλάτωνα στα τρία ταξίδια του στις Συρακούσες αποτυπώνονται στην 7^η και 8^η επιστολή. Καμιά πόλη δεν πρέπει να κυβερνάται από ένα απόλυτο μονάρχη αλλά με την κυριαρχία των νόμων (7^η επιστολή). Ο πολιτικός σύμβουλος μιας πόλης που έχει σωστό σύνταγμα μπορεί να δίνει τεχνικές συμβουλές, σε μια κακά οργανωμένη πόλη οφείλει όμως να ασκεί κριτική στο σύνταγμα, έστω και αν κινδυνεύει η ζωή του. Το μοντέλο που στην πράξη ο Πλάτων επιδίωκε ήταν μιας συνταγματικής βασιλείας, όπου όχι μόνο οι πολίτες αλλά και ο μονάρχης υπακούουν στους νόμους (8^η επιστολή), δεν ήταν συνεπώς πρακτική εφαρμογή των αρχών της Πολιτείας.

Σε μια γενική κριτική θεώρηση της πλατωνικής πολιτικής θεωρίας η μεταφορά της τριμερούς διάκρισης της ψυχής στο κράτος (παρόλο που ο ίδιος ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι η μεταφορά είναι προς την αντίθετη κατεύθυνση) εμφανίζει προβλήματα και ανεπιθύμητες συνέπειες. Η αντιστοιχία των τριών μερών της ψυχής στην κοινωνική διαστρωμάτωση της πόλης (λογιστικών: φιλόσοφοι, βασιλείς, θυμοειδείς: φύλακες, επιθυμητικών: τεχνίτες, δημιουργοί) παραγνωρίζει το γεγονός ότι ενώ η ψυχική διάκριση αφορά ένα πρόσωπο, η κοινωνική διαφοροποίηση αφορά σύνολα προσώπων: η υποταγή ενός τεχνίτη στην εξουσία των βασιλέων είναι ασφαλώς κάτι εντελώς διαφορετικό από την υποταγή των επιθυμιών μας στις επιταγές του λογικού μας. Η επιθυμία του Πλάτωνα να διασφαλίσει τη σταθερότητα της πόλης τον έκανε να παραγνωρίσει την ανάγκη θεσμικής οριοθέτησης και προστασίας της ατομικής ελευθερίας²³. Γενικότερα η άμεση αρχαιοελληνική δημοκρατία με την επικέντρωσή της στη συλλογική λήψη αποφάσεων παραμέλησε²⁴ τη ρητή αναγνώριση και καθιέρωση ατομικών δικαιωμάτων (βλ. όμως και αναφορές της στωικής φιλοσοφίας παραπάνω) που είναι δημιουργήματα της νεότερης ιστορίας του Ευρωπαϊκού μας πολιτισμού.

²⁰ Βλ. αναλυτικά Τσάτσο ο.π. σ. 170

²¹ Βλ. ανάλυση των σχετικών χωρίων στον Τσάτσο ο.π. σ. 171 επ. .

²² Για την αξιολόγησή τους βλ. τα πλατωνικά χωρία σε Τσάτσο, ο.π. σ. 160.

²³ Βλ. και την κριτική του K. Popper στην Ανοικτή κοινωνία ... ο.π. που όμως βλέπει την Πολιτεία ως προσπάθεια σύλληψης της ιστορικής πορείας και εξέλιξης των πόλεων. Για το Hegel ο Πλάτων εκφράζει το πνεύμα της εποχής του και διατυπώνει ένα απόλυτο πολιτειακό ιδανικό.

²⁴ Τα δικαιώματα αυτά δεν είναι άχρηστα και στην άμεση δημοκρατία, όπως έχει υποστηριχθεί (βλ. αναλυτικά Δ. Παπαδή, Η έννοια της δημοκρατίας στον Πρωταγόρα και τον Αριστοτέλη, Ζητήματα. . ο.π., σ. 257 επ.), αφού οι συλλογικές της αποφάσεις λαμβάνονται με την αρχή της πλειοψηφίας. Για τη σχέση της δημοκρατικής αρχής με την αρχή της πλειοψηφίας βλ. και τη μελέτη μου Σύνταγμα και Πολιτική, ΔτΑ 37 (2008) σ. 11 επ. .

Πρέπει επίσης και πάλι να τονισθεί ότι η κριτική του Πλάτωνα στο Θρασύμαχο με το όνομα του Σωκράτη συγγέει εμπειρικές αναλύσεις με ηθικές αξιολογήσεις. Για το Θρασύμαχο η δικαιοσύνη ως κοινωνικό φαινόμενο είναι ένα πρόσχημα για να διασφαλισθεί η υπακοή των αδυνάτων. Όπως και για τον Hobbes, νόμοι και θεσμοί δεν είναι προϊόντα ηθικής, δικαιοσύνης και συναίνεσης αλλά όπλα εναντίον της ανθρώπινης ελλειμματικότητας. Και στις δυο περιπτώσεις γίνεται περιγραφή και προσπάθεια εξήγησης της πραγματικότητας. Ο μοναρχισμός του Σωκράτη έχει αξιολογικές βάσεις και μπορεί να οδηγήσει με την ταύτιση πολιτικού και ιατρού σε μια αυταρχική κοινωνία²⁵.

Υπάρχει και μια σειρά μιμήσεων της πλατωνικής πολιτείας στους νεότερους χρόνους με σημαντικότερες την *Citta del Sole* (1602) του Campanella, την *Utopia* (1516) του Thomas More, τη νέα Ατλαντίδα (1626) του Francis Bacon, το *News from Nowhere* (1890) του William Morris και τις εφιαλτικές ουτοπίες *Brave New World* (1931) του Aldous Huxley και 1984 (1948) του George Orwell. Για τους περισσότερους συγγραφείς οι ουτοπικές πολιτείες ήταν νοητικές κατασκευές που λειτουργούσαν κυρίως ως μέσα πολιτικοκοινωνικής κριτικής. Σημαντική ήταν επομένως η διαφορά τους από την πλατωνική πολιτεία που κατά την πρόθεση του δημιουργού της ανήκε οντολογικά στον κόσμο των ιδεών. Για τον Τσάτσο (σ. 162) η πλατωνική πολιτεία δεν ήταν αφηρημένη ιδέα: πρέπει να θεωρηθεί «παράδειγμα» που κινείται μεταξύ ιδέας και πραγματικότητας. Σε Χεγκελιανούς όρους η πλατωνική πολιτεία είναι ιδεατή ουσία στην πορεία του πνεύματος (ως αληθινή πραγματικότητα) πίσω από τα ποικίλα μορφώματα των ελληνικών πόλεων²⁶. Ο Πλάτων επιχείρησε να προσεγγίσει ιδεοκρατικά-αντικειμενικά τον κοινωνικό κόσμο, εξαφανίζοντας το ατομικό στοιχείο με ένταξή του στο σύνολο και εξοβελίζοντας με διάφορους τρόπους την υποκειμενικότητα (γιαυτό και αποπομπή των ποιητών αλλά και απαγόρευση κάθε ατομικής πρωτοβουλίας στην πολιτεία του). Η πλατωνική πολιτεία είναι από την πλευρά αυτή αντίθετη με τη μεταγενέστερη κατάκτηση της ελευθερίας της συνείδησης και του δικαιώματος επιλογής τρόπου ζωής στη διαμόρφωση και λειτουργία των κοινωνικών ομάδων.

Το πολιτικό πλατωνικό μοντέλο είχε και επίδραση στη διαμόρφωση των νεότερων κοινωνικών επιστημών. Η ολιστική προσέγγιση του Πλάτωνα ότι το ατομικό σώζεται μέσα στο γενικό, το άτομο μέσα στην πολιτεία (Τσάτσο σ. ο.π. σ. 129) βρήκε ισχυρή συνέχεια στους θεμελιωτές της σύγχρονης Κοινωνιολογίας. Η εξέλιξη ωστόσο της σύγχρονης κοινωνικής σκέψης, με κύρια έκφρασή της την Οικονομική, οδήγησε σε ατομιστικά μοντέλα που συλλαμβάνουν και εξηγούν καλύτερα θεσμούς και άλλες κανονικότητες της κοινωνικής ζωής (βλ. αναλυτικά παρακάτω σ. 224 επ.).

1.3. Το τελεολογικό σύστημα του Αριστοτέλη

Το έργο του Αριστοτέλη (κυρίως τα Ηθικά Νικομάχεια²⁷ και τα Πολιτικά) είναι το αποκορύφωμα της αρχαιοελληνικής ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Για το Σταγειρίτη φιλόσοφο κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα έχει ένα απώτερο σκοπό, την ευδαιμονία, που ορίζεται όχι ως ψυχική ευχαρίστηση αλλά ως κατάσταση αγαθού βίου ή αγαθής ψυχής. Περιεχόμενο

²⁵ Βλ. R. Dahrendorf, *Lob des Thrasymachos* (1966), *Zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse*, στο: *Pfade aus Utopia*, 4^η εκδ., München 1986.

²⁶ Βλ. παραθέματα του Hegel στον Τσάτσο ο.π. σ. 162 επ

²⁷ Υπάρχουν και δύο άλλα ηθικά έργα (Ηθικά Ευδήμεια, Ηθικά Μεγάλα), μικρότερης όμως σημασίας και επιρροής. Για το λεγόμενο αίνιγμα των τριών ηθικών βλ. F. Dirlmeyer, *Nikomachische Ethik, Eudemische Ethik, Magna Moralia*, 5. A. 1983, α. 93 επ. Για τα Ηθικά Νικομάχεια βλ. και το συλλογικό έργο O. Höffe (Hsgb.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin 1995

της ευδαιμονίας είναι η εκπλήρωση (αρετή) του βασικού έργου του ανθρώπου²⁸ που είναι η άσκηση του ορθού λόγου ως της ψηλότερης λειτουργίας της ψυχής του (ψυχής ενέργεια κατά λόγον, Ηθ. Νικ. Ι 6, 10971}, 1098α7). Ενώ για τον Πλάτωνα η ηθική έχει διανοητική βάση (γνώση της ιδέας του αγαθού), στον Αριστοτέλη ο άνθρωπος είναι ζώον πολιτικόν που επιδιώκει πραξιακή ένταξη στη ζωή της κοινότητας. Σημείο αναφοράς δεν είναι όμως μεμονωμένες πράξεις, όπως στις σύγχρονες ηθικές θεωρίες²⁹, αλλά ολόκληρες ζωές (βίοι βλ. Ηθ. Νικ. Ι 3 και Χ 6-9). Αρετές για την αρχαία ελληνική σκέψη είναι έξεις, δηλ. χαρακτηρισμολογικές καταστάσεις που διαμορφώνονται από το λόγο και τις συνήθειες και είναι αιτίες επιτυχών ατομικών πράξεων. Οι αρετές ορίζονται και ως μεσότητες (το μέσον στην αρχαιότητα εκλαμβάνονταν ως άριστο σημείο³⁰): ανδρεία μεταξύ θρασύτητας και δειλίας, σωφροσύνη μεταξύ φιληδονίας και απέχθειας, ελευθεριότητα μεταξύ σπατάλης και φιλαργυρίας.³¹ Έλεγχος ωστόσο των επιθυμιών (του μη λογικού μέρους της ψυχής που περιλαμβάνει και το πλατωνικό θυμοειδές) μόνο από συνήθειες δεν δημιουργεί ευδαιμονία (που έχει μόνο εκείνος που ασκεί το ορθολογικό μέρος της ψυχής του).

1.3.1. Τα ηθικά έργα

Κεντρική ιδέα της αριστοτελικής ηθικής είναι ότι κάθε έρευνα και πράξη αποσκοπούν στο αγαθό, δηλ. κάτι διαφορετικό από τον εαυτό τους (πρβλ. και παρακάτω τη διάκριση πράξης και ποίησης). Ευδαιμονία είναι μια δραστηριότητα σύμφωνη με την αρετή (ψυχής ενέργειά τις κατ' αρετήν, Ηθ. Νικ. Ι 102 α5. Υπάρχουν για τον Αριστοτέλη δύο είδη αρετής, οι αρετές του καθεαυτού έλλογου στοιχείου και οι αρετές του ενδιαμέσου στοιχείου, αντίστοιχα διανοητικές και ηθικές αρετές, αρετές του νου και του χαρακτήρα. Ηθική αρετή ορίζεται ως έξις προαιρετική (Ηθ. Νικομ. Ι 106 b 36): συνίσταται ουσιαστικά σε μια αναφορικά μ' εμάς μεσότητα που καθορίζεται από ένα κανόνα (λόγω), δηλ. από τον κανόνα με τον οποίον θα την καθόριζε ο φρόνιμος άνθρωπος. Η σωκρατική θέση «ουδείς εκών κακός» είναι λανθασμένη: από τις επιλογές μας και την άσκησή τους εξαρτάται η αρετή και η κακία. Αρετή είναι καθοδήγηση της βούλησης που συντελείται με την επίδραση της νόησης, ηθικός βίος δεν είναι ορθή γνώση σε πλατωνικά πρότυπα, αλλά αγαθή βούληση που εξαρτάται από τη γνώση,

²⁸ Για τον Αριστοτέλη το ορέγεσθαι ως χαρακτηριστικό του ανθρώπου συνδέεται με την ευδαιμονία, για τον Kant η βούληση ως πνευματική του βάση συνδέεται με την αυτονομία (για τη σχέση Αριστοτέλη και Kant βλ. Höffe ο.π. κεφ 13). Για την αριστοτελική αρετή βλ. και Κ. Δεσποτόπουλου, Η έννοια της αρετής, Μελετήματα φιλοσοφίας, Αθήνα 1978, σ. 112 επ.

²⁹ Ενώ οι αρχαίοι επιχειρούσαν να δώσουν απάντηση στο ερώτημα, τι είδους άνθρωποι πρέπει να είμαστε, οι νεότερες ηθικές θεωρίες από τον Kant και τους ωφελιμιστές ως σήμερα προσανατολίζονται σε επιμέρους πράξεις και στις αρχές που πρέπει να τις διέπουν, ώστε το ερώτημα του ενάρετου βίου είναι παραγωγό της ηθικότητας των ατομικών πράξεων. Για μια αναγέννηση νεοαριστοτελικών ιδεών βλ. St. Darwall, Virtue Ethics, Oxford 2002, R. Crisp/M. Slote (ed.), Virtue Ethics, Oxford 1997

³⁰ Ο Δημόκριτος (αποσ. 105, 191) ήδη όριζε την ευεξία του θυμικού ως μεσότητα ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη. Βλ. γενικότερα και Β. Κύρκου, Μεσότης, Φιλοσ. Αρθρα, σ. 178 επ.

³¹ Πρέπει να σημειωθεί ότι η μεσότητα δεν ταυτίζεται με τη μετριότητα: δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένες πράξεις αλλά σε χαρακτηρισμολογικές αρετές (βλ. και Ackrill ο.π. σ. . 201). Εσφαλμένα ο H. Kelsen (Reine Rechtslehre, 1960, σ. 375) θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης ταυτίζει το αγαθό με τη μαθηματική μεσότητα (ενώ διακρίνει μεταξύ μέσου προς ημάς και μέσου πράγματος και χαρακτηρίζει την αρετή με υπερθετικούς προσδιορισμούς).

χωρίς όμως να ταυτίζεται με αυτή³². Ο Αριστοτέλης συμμεριζόταν την αντίληψη του απλού ανθρώπου για την ελευθερία της βούλησης, δεν εξέτασε όμως ποτέ το πρόβλημα σε βάθος³³. Κακία ήταν γιαυτόν η παθητική υπακοή στο φυσικό ένστικτο, αρετή ο έλεγχος του ενστίκτου από το αίσθημα του καθήκοντος ή από οποιοδήποτε άλλο υψηλό κίνητρο, από τον κανόνα που διακρίνει ο νους. Ο ορθός λόγος δείχνει στον άνθρωπο, τι πρέπει να κάνει και τι να παραλείψει, ακρασία είναι μια πράξη που στρέφεται εναντίον του λόγου, των ιδίων αρχών, σκοπών και συμφερόντων. Προϋποθέσεις της ακρασίας (συνειδητή παράβαση, άγνοια, αδυναμία ελέγχου) και προβλήματα ψόγου και τιμωρίας απασχόλησαν τον Αριστοτέλη σε πολλά έργα του, ιδιαίτερα στα Ηθικά Νικομάχεια (VIII-11 και κυρίως τα χωρία VII. 3. 1146b31, VII. 3. 1147all και al8), χωρίς ωστόσο να μπορεί να λεχθεί ότι κατασκεύασε μια συνεπή θεωρία παραβατικής συμπεριφοράς³⁴.

Ο Αριστοτέλης διακρίνει διανοητικές (πχ. σοφία) και ηθικές αρετές (κυρίως ως μεσότητα με βάση τη διανοητική αρετή της φρόνησης), θεωρητική (σοφία) και πρακτική (φρόνησις) γνώση. Ενάρετος είναι όποιος δρα σύμφωνα με το λόγο (όχι μόνο ως φιλόσοφος αλλά με δίκαιες και θαρραλέες πράξεις), ανακαλύπτει μέσω της φρόνησης τη μεσότητα και ενεργεί πράξεις σε αναλογία με τις αρχές αυτές. Σημαντική είναι η αριστοτελική ανάλυση του πρακτικού λόγου (της φρόνησης). Στη βάση της εκούσιας ανθρώπινης συμπεριφοράς υπάρχει μια διαδικασία διαλογισμού και επιλογής (προαίρεσις ως ορθολογική απόφαση³⁵) που κατευθύνεται στην εξεύρεση των κατάλληλων μέσων για την επίτευξη επιθυμητών σκοπών. Ο πρακτικός λόγος δεν περιορίζεται μόνο στην εργαλειακή διάσταση της ανθρώπινης συμπεριφοράς (πρακτικός συλλογισμός) αλλά καλύπτει και τη στάθμιση και επιλογή των σκοπών με βάση ηθικές αρετές³⁶. Θεμέλια του πρακτικού λόγου είναι συνεπώς φρόνηση και ηθικές αρετές ως σύνθεση διανοητικών και ηθικών στοιχείων και ως τέχνης της ισορροπίας μεταξύ των άκρων (μεσάτης που σε καμιά περίπτωση δεν ταυτίζεται με μετριότητα). Η επιλογή του μέσου όρου δεν έχει μαθηματικό αντίστοιχο και είναι πολύ δύσκολη, γιατί πρέπει να βρούμε τη σωστή στάση ανάμεσα στις ακραίες πράξεις και συναισθήματα που γνωρίζουμε (στο μέσο ενώνεται ο λόγος και η επιθυμία). Εύρεση του καλού είναι η δύσκολη επιλογή, το λάθος η εύκολη. Ευθύνη του κάθε ανθρώπου είναι να το βρει (όπως θα έκανε ένας σοφός), αφού δεν μπορεί να οριστεί από πριν.

Αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη φύση της ευδαιμονίας, πρέπει να γνωρίσουμε όλες τις ηθικές και διανοητικές αρετές και να αναζητήσουμε την καλύτερη από όλες. Ο άνθρωπος ως πηγή δράσης είναι μια συνένωση επιθυμίας και νου. Σοφία και φρόνηση είναι αρετές καθεαυτές και επιφέρουν ευδαιμονία. Ευδαιμονία είναι ενέργεια σύμφωνα με τη αρετή του

³² Για τα βουλευτικά (προαίρεσις) και λογικά στοιχεία της αριστοτελικής ηθικότητας βλ. και Δ. Παπαδή, Το πρόβλημα της ευδαιμονίας και η αριστοτελική του λύση, Ζητήματα φιλοσοφίας, Αθήνα 2008, σ. 223 επ.

³³ Για την ύπαρξη μιας έννοιας βούλησης στον Αριστοτέλη υπάρχει αμφισβήτηση. Αντίθετοι κυρίως οι R. A. Gauthier/ J. Y. Jolif, L'Ethique a Nicomaque, II, Louvain 1970, 218, A. MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Enquiry 1990, 111. Θετικοί ο Θωμάς Ακινάτης, ο Hegel και οι A. Kenny (Aristotle's Theory of the Will, London 1979) και T. Irwin (Who Discovered the Will?, Phil. Perspectives 6,453 επ.). Βλ. γενικότερα Ο. Hoffe, Aristoteles ο.π. σ. 208 επ. που επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης δεν σχετικοποιεί την έννοια της ευδαιμονίας υπέρ μιας έννοιας βουλευτικής αυτονομίας (με την Καντιανή έννοια)

³⁴ Βλ. αναλυτικά J. Ackrill, Aristoteles ο. π. σ. 215 επ. και O. Höffe, Aristoteles ο.π. σ. 203 επ.

³⁵ Βλ. αναλυτικά Ηθικά Νικομάχεια III. 3. III 3a9 και Ackrill ο.π. σ. 211 επ. Για την ίδια απόφαση χρησιμοποιείται και ο όρος βουλευτική όρεξις (Ηθ. Νικ. III 4-7).

³⁶ Μόνο τελικοί σκοποί δεν χρειάζεται για τον Αριστοτέλη να γίνουν αντικείμενο διαλογισμού (αλλοιώς δεν μπορούν να ασκηθούν αρμοδιότητες και καθήκοντα).

αρίστου μέρους του εαυτού μας, δηλ. του νου. Η σοφία είναι ανώτερη από τη φρόνηση, η αξία της δεύτερης έγκειται εν μέρει στο γεγονός ότι συμβάλλει στη κα- τάκτηση της πρώτης.

Μια σημαντική συμβολή στην ανάλυση της ανθρώπινης πράξης είναι η διάκριση μεταξύ πράξης και ποίησης³⁷ με κριτήριο τον εργαλειακό ή μη χαρακτήρα της αντίστοιχης συμπεριφοράς. Προσπάθεια του Αριστοτέλη είναι να δείξει ότι ενώ στις απλές τεχνικές κατασκευές (π.χ. ενός τραπεζιού) οι επιδιωκόμενοι σκοποί είναι εξωγενείς, στις ηθικές ενέργειες ο σκοπός ταυτίζεται με την πράξη, ώστε η τελευταία γίνεται αυτοσκοπός (ευπραξία, βλ. Ηθ. Νικ. ΩΙ 5, 1140b7). Η σύνδεση ενέργειας με σκοπούς για τη διάκριση πράξης και ποίησης είναι ωστόσο προβληματική. Και στις ηθικές πράξεις υπάρχουν επιδιωκόμενοι σκοποί (κάποιοι δίνει τροφή στο συνάνθρωπό του). Γενικότερα σε σύγχρονη αντίληψη η ανθρώπινη πράξη ορίζεται ως σκόπιμη ανθρώπινη συμπεριφορά (μια ανακλαστική κίνηση π.χ. δεν είναι πράξη). Η αριστοτελική διάκριση πρέπει ωστόσο να θεωρηθεί προάγγελος της σύγχρονης μεγάλης συζήτησης για τη θεμελίωση της ηθικότητας σε γενικούς κανόνες ή στα αποτελέσματα των ανθρώπινων πράξεων³⁸.

Μια σημαντική θέση του Αριστοτέλη είναι ότι παρόλο ότι ο πρακτικός λόγος με τις χαρακτηρολογικές του αρετές οδηγεί σε μια μορφή ευδαιμονίας, αυτή δεν είναι η ψηλότερη δυνατή. Ευδαιμονία όμοια με εκείνη των θεών δίνει ο θεωρητικός λόγος, η συνολική θεώρηση του κόσμου από τον ελεύθερο και απαλλαγμένο από πρακτικές ανάγκες πολίτη³⁹. Σε μια βαθύτερη ωστόσο θεώρηση θεωρητικός και πρακτικός βίος (πράττων και λογιζόμενος άνθρωπος) δεν είναι μεταξύ τους ασύμβατες κατηγορίες⁴⁰. Χωρίς επιτυχημένο κοινωνικό και πρακτικό βίο πώς θα μπορούσαν να υπάρχουν πολίτες με ικανότητες και δυνατότητες ακώλυτης φιλοσοφικής θεώρησης του κόσμου ; Μόνο μια κοινωνία που δημιουργεί και προάγει ηθικές αρετές αυξάνει τις πιθανότητες καλλιέργειας της ελεύθερης φιλοσοφικής σκέψης.

Δύο βιβλία των Ηθικών είναι αφιερωμένα στη φιλία. Ο όρος είναι ευρύτερος από τον σημερινό και καλύπτει κάθε μορφή αμοιβαίας έλξης και συμπάθειας. Οι διάφορες μορφές της κοινωνικής ζωής είναι για τον Αριστοτέλη έργο της φιλίας, αφού φιλία δεν είναι τίποτα άλλο από την απόφαση των ανθρώπων να ζήσουν μαζί (Ηθικ. Νικομ. VIII 13, Πολ. III 9, 1280b36-39). Με τη φιλία εισάγεται ένα αλτρουιστικό στοιχείο στον εγωκεντρισμό (ο καλός άνθρωπος είναι φίλαντος, βλ. Ηθικ. Ευδ. VII 6) του αριστοτελικού ανθρώπου: παρόλο ότι η φιλία απαιτεί ανταπόδοση, το φιλείν είναι σημαντικότερο του φιλείσθαι. Η επιθυμία του καλού για το φίλο γίνεται για χάρη του ιδίου του φίλου. Ο Αριστοτέλης επιχειρεί εδώ να άρει την αντίθεση εγωισμού και αλτρουισμού, δείχνοντας ότι ο εγωισμός του αγαθού ανθρώπου έχει τα ίδια χαρακτηριστικά με τον αλτρουισμό (αφού βλέπει το φίλο ως σεαυτόν).

Ποια είναι η σχέση της φιλίας με τη δικαιοσύνη ως αποκορύφωση πολλών αρετών και ως μεσότητα μεταξύ αδικείν και αδικείσθαι; Για τον Αριστοτέλη (Ηθ. Νικομ. 1155 α 22) η φιλία εξυψώνεται σε αρετή που είναι υπεράνω της δικαιοσύνης. Αποτελεί συνεκτικό δεσμό των πόλεων και οι νομοθέτες ενδιαφέρονται για αυτή περισσότερο από ό, τι για τη δικαιοσύνη. Αν οι άνθρωποι έχουν μεταξύ τους φιλικούς δεσμούς, δεν χρειάζονται τη δικαιοσύνη, ενώ αντίθετα όταν είναι μόνο δίκαιοι χρειάζονται τη φιλία. Είναι η ανάλυση περιγραφική-

³⁷ Στη σχολαστική παράδοση η διάκριση ήταν μεταξύ *actio transcendens* και *actio immanens*

³⁸ Για τη διαμάχη συνεπειοκρατικών -ωφελιμιστικών και δεοντολογικών προσεγγίσεων στη θεμελίωση της ουσιαστικής ηθικής βλ. παρακάτω σ. 258 επ. και γενικότερα τη Μεθοδολογία μου, τομ. 1, σ. 276 επ.

³⁹ Σε κάποιο βαθμό η ευδαιμονία ως ύψιστος σκοπός του ανθρώπου συνδέεται με το ακίνητον κινούν ως ύψιστο σκοπό της φύσης.

⁴⁰ Βλ. Αναλυτικά J. Ackrill, *Aristoteles* σ. 201, 204 επ. Η φρόνηση μάλιστα ως διανοητική αρετή στηρίζει τις ηθικές αρετές ως προς ημάς μεσότητες (βλ. Κ. Βουδούρη, *Περί της ευδαιμονίας κατ' Αριστοτέλη, Η ηθική φιλοσοφία των Ελλήνων*, Αθήνα 1996, σ. 61 επ.).

εξηγητική της φύσης της πόλης - κράτους ή εκφράζει ιδανικά λειτουργίας της σωστής πολιτείας ; Είναι προάγγελος της διάκρισης του E Tönnies (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887) μεταξύ κοινότητας και κοινωνίας με την πρώτη να προσανατολίζεται σε μια οργανική αλληλεγγύη (αριστοτελική φιλία) και τη δεύτερη σε μια μηχανική αλληλεγγύη (δικαιοσύνη) στη βάση μιας ευρύτερης κατανομής έργων; Και εδώ η απουσία σαφούς διάκρισης αξιολογικών και οντολογικών κρίσεων στην αρχαιοελληνική σκέψη κάνει δύσκολη την απάντηση στο παραπάνω ερώτημα.

Ηθική, πολιτική και παιδεία συνδέονται στενά μεταξύ τους. Έργο της πολιτείας είναι η ευδαιμονία των πολιτών: καλύτερο πολίτευμα είναι εκείνο που προσφέρει ελευθερία δράσης και προσωπική ικανοποίηση στα μέλη του. Ο Αριστοτέλης επέκρινε προσπάθειες, όπως η πλατωνική, να κατασκευασθεί μια ιδανική πολιτεία. Παρόλο που ο γενικός φιλοσοφικός του προσανατολισμός (σε φύση και κοινωνία) ήταν τελεολογικός, η πολιτική του φιλοσοφία είχε ρεαλιστικές βάσεις, στηριζόταν σε αληθινούς ανθρώπους και αξιοποιούσε εμπειρίες της πραγματικής κοινωνικής ζωής. Κατέγραψε, μελέτησε και συστηματοποίησε 158 συντάγματα (όχι βέβαια με τη μορφή γραπτού νόμου αυξημένης τυπικής ισχύος σε σύγχρονη έννοια αλλά ως πολιτικά συστήματα) πόλεων της εποχής του, εκ των οποίων σώζεται μόνο η Αθηναίων Πολιτεία. Η προτίμησή του για την πολιτεία, ένα πολίτευμα που συνδυάζει δημοκρατικά και ολιγαρχικά στοιχεία, στηρίζεται σε προσεκτική μελέτη των πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων των πραγματικών μορφών κοινωνικής οργάνωσης. Για τον Αριστοτέλη δεν υπάρχει τέλειο πολίτευμα, όπως δεν υπάρχει τέλειος άνθρωπος ή τέλεια ηθική ζωή.

Για τον άνθρωπο και την κοινωνία σκοπός είναι ο λόγος και η ηθική δράση. Η πόλη-κράτος, η ανώτατη μορφή κράτους κατά τον Αριστοτέλη, πρέπει να αποσκοπεί ως συλλογική ενότητα στο υπέρτατο αγαθό. Ο άνθρωπος είναι γενικότερα από τη φύση του όν πολιτικό: όποιος δεν μπορεί ή δεν χρειάζεται να ζήσει σε κοινωνία είναι ή θεός ή θηρίο. Στον Αριστοτέλη διατυπώνεται με σαφήνεια μια θέση κοινωνικού ολισμού, όπου οντολογική προτεραιότητα έχει η πόλη έναντι του ατόμου (βλ. Πολιτ. 125 3" 18). Στη βάση αυτή απορρίπτονται συμβασιοκρατικές θέσεις σοφιστών (όπως ο Λυκόφρων και ο Θρασύμαχος) ότι κράτος και νόμος είναι προϊόντα έλλογων συλλογικών ρυθμίσεων⁴¹.

Η ηθική και η πολιτική συλλαμβάνονται και ορίζονται κάτω από το γενικότερο τίτλο «η περί τα ανθρώπεια φιλοσοφία» (Ηθικά Νικ. X 10, 1181 β' 5) με αναφορά σε κοινές αξίες και αρχές: ευδαιμονία, αρετή, δικαιοσύνη, φιλία. Σε μια γενικότερη θεώρηση και περαιτέρω οριοθέτηση αντικείμενο της ηθικής είναι ανθρώπινες πράξεις και ζωές, ενώ η πολιτική ασχολείται με θεσμούς. Και για τον Αριστοτέλη το γενικό είναι η ουσία της επιστήμης, αλλά, όπως επισημαίνει (Μεταφυσική XIII, Μ), ο διαχωρισμός του από τα επι- μέρους είναι πηγή προβλημάτων. Καλός βιολιστής είναι αυτός που ξέρει μουσική, όχι αυτός που έχει θέαση του ωραίου.

Στην αρχή του έργου του Ηθικά Νικ. (I 3) ο Αριστοτέλης συζητά πέντε μορφές βίου (απολαυστικός βίος, πολιτικός βίος με σκοπό την τιμή ως φήμη και δόξα, πολιτικός βίος με σκοπό την αρετή, θεωρητικός βίος, κερδοσκοπικός βίος), από τις οποίες απορρίπτει τις τρεις. Έργο των ζώων είναι το ζην, των ανθρώπων όμως το ευ ζην. θετική αξία έχουν μόνο ο πολιτικός βίος με σκοπό την αρετή και ο θεωρητικός βίος. Η θεωρία ως πνευματική σύλληψη του κόσμου προσφέρει αυτάρκεια που φέρνει την ψηλότερη δυνατή ευτυχία (αφού δεν έχει ανάγκη ούτε από αγαθά και ούτε από φίλους). Αλλά και η ηθικοπολιτική ζωή έχει σημαντική συμβολή στην ευδαιμονία. Θεωρητικός βίος είναι, όπως προαναφέρθηκε, δυνατός μόνο αν

⁴¹ Βλ. και τις νεότερες θεωρίες κοινωνικών συμβολαίων (Hobbes, Rousseau) που είχαν προδρόμους στην αρχαιοελληνική σοφιστική παράδοση. Η εξέλιξη των κοινωνικών επιστημών (βλ. παρακάτω μέρος Δ) οδήγησε σε υπέρβαση του μεθοδολογικού ολισμού και σε επικράτηση ατομοκρατικών προσεγγίσεων στα πρότυπα της σύγχρονης Οικονομικής.

διασφαλισθεί υψηλή κοινωνικοοικονομική και πολιτισμική ανάπτυξη. Έργον του ανθρώπου είναι ο βίος κατά λόγον (με το λόγο να καλύπτει και πρακτικά-ηθικά στοιχεία): υπάρχει στον φιλοσοφικό βίο και σε ένα βίο σύμφωνο με τις χαρακτηριστικές αρετές. Οι φιλόσοφοι πρέπει ωστόσο να πετύχουν ουσιαστική υπέρβαση της πολιτικής ζωής. Για τον Αριστοτέλη ένας ελεύθερος άνθρωπος (δεν είναι εργαζόμενος, δηλ. σκλάβος ή απλός τεχνίτης, δηλ βάνανσος) έχει να διαλέξει μεταξύ ηδονισμού που απευθύνεται στο σώμα, πολιτικού βίου στην κοινότητα και θεωρητικού βίου με φίλους και συζητήσεις. Ως ψηλότερη μορφή βίου θεωρούσε την τρίτη. Αντίθετα μάλιστα προς τον Πλάτωνα που με εξαίρεση τον Όμηρο δεν εμπιστευόταν τους ποιητές, ο Αριστοτέλης πίστευε στην ηθική αξία της τέχνης (κάθαρσις).

Το ερώτημα που ανακύπτει ως προς το χαρακτήρα της αριστοτελικής ηθικής είναι, αν είναι περιγραφική-εξηγητική ή έχει κανονιστικό-δεοντολογικό χαρακτήρα. Ο Αριστοτέλης τη θεωρούσε «γένος άλλο γνώσεως» (Ηθ. Ευδ. 1246b36) σε σχέση με τη φυσική ή την πρώτη φιλοσοφία. Για την Ι. Κουτσουράδη⁴² η αριστοτελική ηθική είναι το πρώτο παράδειγμα μιας μη κανονιστικής ηθικής που αποβλέπει στη διαφώτιση του ηθικού φαινομένου αποφεύγοντας τη διατύπωση κανόνων και αρχών με σχετικοποίηση των αξιών⁴³. Αντίθετα ο Ρ. Kemp⁴⁴ υποστηρίζει ότι η αριστοτελική ηθική είναι πρακτική σοφία (φρόνησις) και όχι πλατωνικός θεωρητικός λογισμός⁴⁵, αφού είναι βαθειά γνώση όχι του είναι, αλλά του τι θα μπορούσε να είναι και όφειλε να είναι ο άνθρωπος (σ. 292). Από το άλλο μέρος η ηθική διαφέρει και από την ποιητική τέχνη, με την οποία διαμορφώνουμε κάτι έξω από τον εαυτό μας, αφού με την ηθική πράξη διαμορφώνουμε τον ίδιο τον εαυτό μας.

Η διάκριση όντος και δέοντος με τη μορφή που έλαβε στη μεγάλη συζήτηση για τη φύση και το κύρος των αξιολογικών κρίσεων δεν υπήρχε, όπως πολλές φορές προαναφέρθηκε, στην αρχαιοελληνική σκέψη. Η αυτόνομη όμως, πραξιακά προσανατολισμένη, ηθική θεωρία του Αριστοτέλη (βλ. Ηθικά Νικομάχεια Ι, 1 το τέλος εστί ου γνώσις αλλά πράξις) που θεμελιώνει και την πρωτοπορεία του θεωρητικού βίου δείχνει βαθύτερη κατανόηση της διαφοράς μεταξύ γνώσης των πρώτων αρχών και της φύσης του κόσμου και ρύθμισης της κοινωνικής ζωής σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο. Και εδώ η αρχαιοελληνική σκέψη έθεσε τις βάσεις των μεγάλων φιλοσοφικών και επιστημολογικών συζητήσεων των νεότερων χρόνων.

1.3.2. Η πολιτική φιλοσοφία

Τα Πολιτικά είναι ένα αριστούργημα συστηματικής πολιτικής σκέψης που διαβάσθηκε στους αιώνες από φιλοσόφους, φιλολόγους και ιστορικούς αλλά και επηρέασε σημαντικά νομικούς συνταγματολόγους, πολιτικούς επιστήμονες και οικονομολόγους. Περιέχει αρχές οργάνωσης πολιτικής εξουσίας και πολιτικής ανθρωπολογίας (με βασική θέση ότι ο άνθρωπος είναι φύσει ζώον πολιτικόν, Πολ. Ι 1 και 2), αρχές οικονομικής θεωρίας με έμφαση στην ανάλυση και κριτική της τοκοληψίας και τοκογλυφίας (Πολ. Ι 3-13), συνταγματική ιστορία (Πολ. ΙΙ) και συγκριτική μορφολογία της πολιτικής (ΙΙΙ-ΙV), κατασκευή μιας ιδανικής πολιτείας (VΙΙ-VΙΙΙ). Στα πρώτα βιβλία αναλύεται η πραγματική πόλη, στα δύο τελευταία η

⁴² Βλ. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης: Πως αντιμετωπίζουν το πρόβλημα της εννοιοποίησης των ιδεών, Μ. Δραγώνα/ Γ. Ρουσσόπουλου, Η επικαιρότητα... ο.π. σ. 230 επ.

⁴³ Η έννοια της αξίας εισήχθη στην ηθική από τον Kant που την πήρε από τον Α. Smith.

⁴⁴ Ο Αριστοτέλης στη βιοηθική, Η επικαιρότητα ... ο.π. σ. 289

⁴⁵ Η διαφορά από τον Πλάτωνα δεν είναι όμως, όπως συχνά έχει υποστηριχθεί, η σχετικοποίηση των ηθικών αξιών, αφού και ο Αριστοτέλης επιχειρούσε σύλληψη του γενικού και αληθούς. Για το ότι και στον Αριστοτέλη δεν υπάρχει διάκριση γεγονότων και αξιών βλ. και Κ. Βουδούρη, Η ευδαιμονία... ο.π. σ. 58.

ιδανική. Ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ζώο πολιτικό, η κοινότητα είναι πρωτογενές στοιχείο (αντίθετα προς τις θεωρίες κοινωνικών συμβολαίων και τις σύγχρονες ατομιστικές θεωρίες). Η οικογένεια (οίκος) στηρίζεται στην ενστικτώδη σεξουαλικότητα άνδρα και γυναίκας, στη διαφορετική φυσική ικανότητα κύριου και δούλου, στην εξάρτηση των παιδιών από τους γονείς. Πολλές οικογένειες κάνουν το χωριό (κώμη ως εστία φυλής) και πολλά χωριά ενώνονται στην πόλη που δεν στηρίζεται στη συγγένεια αίματος αλλά στο αίτημα μιας καλής κοινής ζωής. Και στον Αριστοτέλη υπάρχει ωστόσο, όπως και στον Hobbes, η αρχέγονη επιθυμία για πόλεμο εναντίον των άλλων που όμως αντιμετωπίζεται όχι μόνο με το δίκαιο αλλά και με τη φιλία. Μεγάλη συμβολή έχουν οι προσωπικές-συναισθηματικές σχέσεις των μελών που παραιτούνται από τη φιλαυτία (αντίθετα προς τις ανώνυμες σχέσεις των πολιτών στην πλατωνική Πολιτεία). Είναι σημαντικό να τονισθεί ότι ο Αριστοτέλης σε καμία περίπτωση δεν ταυτίζει την πολιτική φύση με την ολότητα της ανθρώπινης προσωπικότητας.

Μόνο τα πολιτεύματα που αποβλέπουν στην ικανοποίηση του κοινού συμφέροντος είναι ορθά, ενώ όσα εξυπηρετούν τα ίδια συμφέροντα των κυβερνώντων είναι παρεκβάσεις από τις σωστές πολιτείες: Βασιλεία-τυραννία, αριστοκρατία-ολιγαρχία, πολιτεία —δημοκρατία. Ολιγαρχία είναι η διακυβέρνηση από τους πλούσιους, η δημοκρατία από τους φτωχούς, η πολιτεία από τη μέση τάξη. Τα δίκαια πολιτεύματα αποβλέπουν στο κοινό συμφέρον, τα άδικα στο συμφέρον των αρχόντων: βασιλεία (όχι τυραννία), αριστοκρατία (όχι ολιγαρχία), πολιτεία (όχι δημοκρατία, πολίτευμα των πτωχών). Μοναρχία του τέλειου ενάρετου άνδρα (πολύ σπάνιο φαινόμενο) είναι το ιδεώδες πολίτευμα για τον Αριστοτέλη. Χειρότερη μορφή παρέκκλισης η τυραννία, ακολουθεί η ολιγαρχία και περισσότερο ανεκτή η δημοκρατία.⁴⁶ Η αριστοτελική πολιτεία λειτουργεί για το συμφέρον όλων, η δημοκρατία μόνο για το συμφέρον των πτωχών (δηλ. των αγροτών, των εμπόρων, των τεχνιτών, των μισθωτών, όχι των ζητιάνων). Για τον Πλάτωνα «δημοκρατία» καλύπτει τις καλές και τις κακές μορφές της, για τον Αριστοτέλη η πολιτεία καλύπτει τις καλές, η δημοκρατία τις κακές.

Στην αριστοτελική ιδανική πολιτεία το έδαφος διανέμεται σε όλους αλλά το καλλιεργούν οι δούλοι. Δεν είναι πολίτες οι αγρότες, οι τεχνίτες και οι έμποροι. Για την καλή ζωή μένει η μικρή ομάδα των μη εργαζομένων, που έχουν καθήκοντα στη νεότητα στρατιωτικά, στην ωριμότητα διοίκηση και δικαστήρια, στο γήρας λατρευτικά (Πολ. VII). Δεν αναγνωρίζεται ισότητα όλων των ανθρώπων (εξαιρούνται οι γυναίκες, οι σκλάβοι, τα παιδιά). Ιδεατή πολιτεία είναι ένα μίγμα δημοκρατίας και ολιγαρχίας, στην οποία μια πλούσια προνομιούχα τάξη (ελίτ) εξισορροπείται με ένα ευρύ σύνολο ανθρώπων μέσου εισοδήματος. Η παρουσία μιας μεγάλης μεσοεισοδηματικής τάξης εγγυάται καλύτερη χρήση του ορθού λόγου, ουσιαστικότερη ανάπτυξη σχέσεων φιλίας αλλά και μειώνει τον κίνδυνο κοινωνικών ταραχών και συγκρούσεων.

Ως θεμέλιο και νομιμοποίηση της πολιτείας αποκλείονται η δύναμη των θεών και το προνόμιο της γέννησης. Λείπουν επίσης ατομικά δικαιώματα, κόμματα, τύπος, συνταγματικά δικαστήρια. Παρόλο που ο Αριστοτέλης ορίζει τον άνθρωπο ως έλλογο και γλωσσικά προικισμένο ον, δέχεται τις ανισότητες της εποχής του.⁴⁷ Υπάρχουν δούλοι όχι μόνο βια, αλλά και φύσει (δηλ. δικαιολογημένα): η σχέση κυρίου και δούλου είναι για το κοινό συμφέρον (Πολ. I 2). Οι γυναίκες έχουν επίτροπο, σύζυγο ή πατέρα. Παρόλο ότι σε ορισμένες θρησκευτικές τελετές, σε τραγωδίες και σε έπη οι γυναίκες έχουν σημαντική παρουσία, τυπικός Έλληνας πολίτης είναι και για τον Αριστοτέλη ο άνδρας. Ως βάρβαροι τέλος θεωρούνται όσοι δεν μιλούν ελληνικά και είναι σωστό για λόγους διαφοράς πολιτισμών να

⁴⁶ Βλ. ανάλυση W. Reese-Schäfer, *Antique politische Philosophie* ο.π., σ. 148.

⁴⁷ Βλ. όμως μ. α. την αρνητική θέση του σοφιστή Αλκιδάμα για τη νομιμότητα της δουλείας (Ευριπίδη Ιων σ. 854 επ.).

κυριαρχούνται από τους Έλληνες⁴⁸. Είναι σημαντικό ωστόσο να σημειωθεί ότι οι ελληνοκεντρικές αυτές θέσεις του Αριστοτέλη δεν έμειναν στην ελληνική σκέψη χωρίς κριτική. Ο Στράβων γράφει ότι ο Ερατοσθένης από την Κυρήνη, φιλόλογος, γραμματικός, βιβλιοθηκάριος της Αλεξάνδρειας και πολυμαθής διανοούμενος (μεταξύ των άλλων μέτρησε για πρώτη φορά την περιφέρεια της γής μέσω σύγκρισης των σκιών πύργου και πηγαδιού στην Αλεξάνδρεια και τη Σιένα) του 3ου π.χ. αιώνα κατέκρινε όλους εκείνους που διαιρούν τους ανθρώπους σε Έλληνες και βαρβάρους και που παρακινούσαν τον Αλέξανδρο να μεταχειρίζεται τους πρώτους ως φίλους και τους δεύτερους ως εχθρούς. Ξεπερνώντας πολύ την εποχή του και σε μια συγκινητικά σύγχρονη θεώρηση, που κατακτήθηκε ύστερα από αιώνες αγώνων για γνώση, ελευθερία και δημοκρατία, λέγει ότι οι διακρίσεις μεταξύ των ανθρώπων πρέπει να γίνονται μόνο με βάση τις αξίες της αρετής και της κακίας.

Ο Αριστοτέλης, αντίθετα προς μια πολύ διαδεδομένη αντίληψη της εποχής, δεν θεωρούσε το κράτος μια απλή διευρυμένη οικογένεια, αλλά τόνιζε την πολλαπλότητά του που διασφαλίζει μεγαλύτερη αυτάρκεια (ένα σημαντικό αγαθό). Η ανάλυση γίνεται με βάση τους σκοπούς που επιτελεί, χωρίς ωστόσο να διαχωρίζονται εμπειρικά και αξιολογικά-δεοντολογικά στοιχεία (φύσει είναι για τον Αριστοτέλη οντολογική και όχι αξιολογική κατηγορία). Η θεσμική διάσταση προβάλλεται ιδιαίτερα: ενώ ο Πλάτων πρόβαλε το βασιλέα-φιλόσοφο, ο Αριστοτέλης ενδιαφερόταν για καλούς νόμους. Η ιδέα των τριών διακριτών εξουσιών υπάρχει ήδη στον Αριστοτέλη (Πολ. IV 14), αλλά όχι και της ανάγκης να ανατίθενται σε διαφορετικούς φορείς (έργο του Montesquieu στους νεώτερους χρόνους).

1.4. Άλλοι μεγάλοι πολιτικοί φιλόσοφοι της Αρχαιότητας

Σημαντικές προσεγγίσεις στο χώρο των πολιτικών φαινομένων και της διαχρονικής τους πορείας είχαν στην αρχαιοελληνική κοινωνική σκέψη ο Ξενοφών, ο Ηρόδοτος, ο Θουκυδίδης, ο Πρωταγόρας και ο Θρασύμαχος.

1.4.1. Ξενοφών

Ο Ξενοφών (430-355 π.χ.) ήταν γόνος μιας εύπορης συντηρητικής αθηναϊκής οικογένειας που του μετέδωσε από νωρίς εκτίμηση και σεβασμό στη σπαρτιατική μοναρχία και άρνηση και αντιπάθεια στις αρχές και το οργανωτικό σχήμα της αθηναϊκής δημοκρατίας. Είχε περιπετειώδη ζωή (βιογραφία του υπάρχει στο Διογένη το Λαέρτιο που τον θεωρούσε φιλόσοφο). Έλαβε μέρος στην εκστρατεία του Κύρου του νεότερου κατά του αδελφού του Αρταξέρξη II για την κατάληψη του περσικού θρόνου και στην κάθοδο των μυρίων (Κύρου Ανάβασις), και εξορίστηκε για πολλά χρόνια στη Σπάρτη, στο Σκίλλιο (κοντά στην Ολυμπία) και στην Κόρινθο, όπου και τελείωσε τη ζωή του.

Οι πολιτικές του πραγματείες ήταν διηγήσεις μεγάλης ακρίβειας και υψηλής ποιότητας που στηρίζονταν σε βαθειά γνώση των έργων της εποχής του. Όλα σχεδόν τα έργα του έχουν σωθεί και επιλέον η Αθηναίων πολιτεία που όμως φαίνεται ότι έγραψε κάποιος άλλος (Ψευδοξενοφών) ως συμπλήρωμα στο έργο του για τη Σπάρτη (Λακεδαιμονίων πολιτεία). Τα κείμενά του με την εξαιρετικά κατανοητή γλώσσα και τη διηγηματική τους σαφήνεια είχαν μεγάλη επιρροή στην αρχαιότητα (ήταν ιδιαίτερα αγαπητά και στους Ρωμαίους) αλλά και

⁴⁸ Αντίθετοι στην προαριστοτελική παράδοση ήταν ο Αισχύλος (Πέρσες) που θεωρεί τις πολιτείες των Ελλήνων και των βαρβάρων ίσης αξίας και ο Αντιφών που λέγει ότι Έλληνες και βάβαροι είναι από τη φύση τους ίσοι (βλ. Diels /Kranz 87 B 44).

στους νεότερους χρόνους. Ο Κικέρων θεωρούσε τον Κύρο του Ξενοφώντα το κλασικό πρότυπο δίκαιου ηγεμόνα. Έλεγε μάλιστα ότι ο Σκιπίων ο Αφρικανός είχε πάντα την Κύρου παιδεία μαζί του. Στους νεότερους χρόνους ο Μακιαβέλι παραπέμπει στον Ξενοφώντα περισσότερο από ό, τι στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη.

Ιδιαίτερα πρωτότυπο έργο πολιτικής φιλοσοφίας ήταν η Κύρου παιδεία (βλ. και παρακάτω σ. 195): αναφέρεται στην παιδεία που έλαβε ο Κύρος ο πρεσβύτερος (559-529 π.χ.) αλλά και εκείνη που μετέδωσε στους γύρω του. Για τον Ξενοφώντα η Περσία ήταν εξιδανικευμένη Σπάρτη με εσωτερική και εκούσια (όχι εξαναγκασμένη) υπακοή των υπηκόων, ενώ ο Κύρος αποτέλεσε πρότυπο ηθικού φορέα πολιτικής δύναμης⁴⁹. Το ξενοφώντειο αυτό έργο δεν είχε καθαρά ιστορικό χαρακτήρα: ήταν και εργαλείο έμμεσης⁵⁰ κριτικής στα ελληνικά πολιτικά πράγματα. Αποτελεί εξάλλου και την πρώτη εμφάνιση ηγεμονικού κατόπτρου (Fürstenspiegel), ενός λογοτεχνικού είδους καθοδήγησης πολιτικών ηγετών με κατασκευή και προτάσεις αρχών και προτύπων πολιτικής συμπεριφοράς. Η διάβρωση ωστόσο και η κατάρρευση μοναρχικών καθεστώτων μετά το θάνατο του ηγέτη τους, που διαπιστώθηκε και στο παράδειγμα του Κύρου, φαίνεται να οδήγησε τελικά τον Ξενοφώντα στην υποστήριξη μικτών συνταγμάτων, ιδέα που ακολούθησε ο Πολύβιος⁵¹.

Σημαντικά επίσης έργα του Ξενοφώντα ήταν τα Απομνημονεύματα που αναφέρονται και στο Σωκράτη⁵² όχι κυρίως ως φιλόσοφο αλλά ως επίμονο και μαχητικό ηθικολόγο και τα Ελληνικά που καλύπτουν την αρχαία ελληνική ιστορία από το τελικό στάδιο (411) του Πελοποννησιακού πολέμου ως το 362 (ως συνέχεια του έργου του Ηροδότου και του Θουκυδίδη). Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες ήταν και οι οικονομικές συμβολές του Ξενοφώντα (βλ. αναλυτικά παρακάτω σ. 193 επ.).

1.4.2. Ηρόδοτος

Ο Ηρόδοτος ήταν ένας μεγαλοφυής ιστορικός: *pater historiae* τον ονόμασε ο Κικέρων στο *De Legibus* I, 1, 5, γιατί αντίθετα προς τους μέχρι τότε λογογράφους εκπόνησε ένα μεγάλο έργο με εσωτερική ενότητα και συνοχή. Είχε κριτική σκέψη, βαθιά κατανόηση των ανθρώπων, αλλά και ευρύτατες γεωγραφικές και πολιτισμικές γνώσεις από τα πολλά ταξίδια του. Γεννήθηκε γύρω στο 480 π.χ. στη δωρική μικρασιατική αποικία Αλικαρνασσό από σημαντική και εύπορη οικογένεια και είχε ευκαιρίες λογοτεχνικής παιδείας στο έπος και τη λυρική ποίηση, αλλά και γνώσης αρχών της φιλοσοφίας που συμπλήρωσε σε βάθος (με μελέτη της σοφιστικής παράδοσης και της τραγωδίας) με τη μετάβασή του στα μέσα της δεκαετίας 450-440 στην Αθήνα. Εκεί γνώρισε το Σοφοκλή και εντάχθηκε, μαζί με τον Αναξαγόρα, τον Πρωταγόρα και το Φειδία, στον κύκλο του Περικλή. Έκανε πολλά ταξίδια που αποτέλεσαν και μια σπουδαία βάση για το έργο του. Τα σημαντικότερα ήταν στα νότια της Μεσογείου με επίκεντρο την Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία και προς βορά η επίσκεψη στη Σκυθία που τη διέτρεξε από τον Καύκασο ως τις εκβολές του Δούναβη και τις γύρω περιοχές.

⁴⁹ Προσωποποίηση του προβλήματος εξουσίας υπάρχει και στο έργο του Ξενοφώντα *Ιέρων*, διάλογο μεταξύ του τύραννου Ιέρωνα και του ποιητή Σιμωνίδη.

⁵⁰ Στο ίδιο πνεύμα αργότερα η *Germania* του Τάκιτου και οι Περσικές Επιστολές του Montesquieu.

⁵¹ Βλ. W. Reese-Schäfer, *Antique...* ο.π. σ. 136 και Chr. Nadon, *From Republic to Empire. Political Revolution and the Common Good in Xenophanes' Education of Cyrus*, *Am. Polit. Science Rev.* 90 (1996), σ. 373

⁵² Υπάρχουν και άλλα δύο έργα του Ξενοφώντα με την ίδια αναφορά (*Σωκράτους απολογία* και *Συμπόσιον*).

Μετά την ίδρυση με πρωτοβουλία του Περικλή των θούριων στη νότιο Ιταλία μετακινήθηκε εκεί, όπου και άφησε την τελευταία του πνοή γύρω στο 420.

Επιδίωξη του Ηρόδοτου ήταν, όπως γράφει στην εισαγωγή του, διπλή, να μην αφήσει να χαθεί η μνήμη των μεγάλων επιτευγμάτων που έγιναν άλλοτε από τους Έλληνες και άλλοτε από τους βαρβάρους και να αποσαφηνίσει τους λόγους της μεταξύ τους αντιπαράθεσης. Στο έργο του (Ιστορίαι σε 9 βιβλία που ο ίδιος ονόμαζε ιστορίας απόδεξις) γράφει με αντικειμενικότητα, κατανόηση και συμπάθεια για θρησκείες, ήθη και έθιμα, για τέχνη και πολιτισμό, για γεωγραφικές και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις, για αδυναμίες και αλλαγές της τύχης στη μοίρα των ανθρώπων (ο Porper τον κατατάσσει στους πρώτους οπαδούς της ανοικτής κοινωνίας). Η ιστορία είναι για αυτόν ένας διαρκής κύκλος: τις εποχές της ακμής διαδέχονται περίοδοι παρακμής και κατάπτωσης (I, 207). Σε κάποια σημεία του έργου φαίνονται θρησκευτικές αναφορές στη θεμελίωση της ηθικής αναγκαιότητας του κόσμου (V, 56), σε ένα είδος ηθικής ισορροπίας που εμποδίζει και τιμωρεί υπερβάσεις του μέτρου, στοιχεία που όμως δεν καταδικάζουν τον άνθρωπο σε παθητική ζωή και δεν αναιρούν την ελευθερία και ευθύνη του για τις ατομικές και συλλογικές πράξεις και επιλογές.

Κεντρικό θέμα της ηροδότειας Ιστορίας είναι οι διαμάχες Ελλήνων και βαρβάρων που καλύπτουν ένα διάστημα περίπου 320 ετών μέχρι την κατάληψη της Σηστού το 479, με επίκεντρο κυρίως την εποχή του Δαρείου και του Ξέρξη. Οργανώνεται ωστόσο συστηματικά με καταγραφή και μελέτη της προϊστορίας των λαών που μετέχουν, ώστε το έργο του μπορεί να θεωρηθεί η πρώτη παγκόσμια ιστορία πολιτισμού. Πολιτείες και άτομα έχουν στενή σύνδεση στην πορεία των ανθρώπινων πολιτισμών, παίρνουν όμως άλλη μορφή στις αυταρχικές κοινωνίες της ανατολής και άλλη στις ελεύθερες ελληνικές πόλεις. Η μεγάλη άνοδος της Αθήνας ήταν αποτέλεσμα του δημοκρατικού πολιτεύματος και νόμων που ενισχύουν ατομικές πρωτοβουλίες στην κοινωνική ζωή. Με αφορμή ένα πιθανότατα κατασκευασμένο διάλογο μεταξύ του Δαρείου και ευγενών της Περσικής αυλής ο Ηρόδοτος (III, 80-82) αναλύει με σαφήνεια πλεονεκτήματα και αδυναμίες των διαφόρων πολιτευμάτων (μοναρχίας, αριστοκρατίας, δημοκρατίας). Σε ένα άλλο διάλογο δείχνει τη σχετικότητα των ανθρώπινων αξιών με αναφορά στην ταφή των νεκρών (οι Έλληνες τους έκαιγαν, κάποιοι βάρβαροι τους έτρωγαν⁵³).

1.4.3. Θουκυδίδης

Ο Θουκυδίδης (460-περί το 400 π.χ.) γεννήθηκε στην Αθήνα από πατέρα Αθηναίο πολίτη θρακικής καταγωγής. Έλαβε πλούσια παιδεία στην παράδοση του σοφιστικού διαφωτισμού με δασκάλους τον Αναξαγόρα και το σοφιστή Αντιφώντα, εκλέχθηκε στρατηγός, αλλά μετά την ήττα των Αθηναίων στην Αμφίπολη από τους Σπαρτιάτες έζησε για πολλά χρόνια εξόριστος μακριά από την Αθήνα. Παρόλο που έχει μείνει παραδοσιακά ως ιστορικός, ο Θουκυδίδης δεν έκανε απλή διηγηματική ιστορία (το έργο του, όπως γράφει (I 22), «κτήμα τε ες αεί μάλλον ή αγώνισμα ες το παραχρήμα ακούειν σύγκειται»), αλλά μια θεωρητικά στηριγμένη ανάλυση κοινωνικοπολιτικών συγκρούσεων και διαφορών. Η πολιτική ήταν για αυτόν μια διακριτή και αυτόνομη περιοχή, ανεξάρτητη από το δίκαιο και την ηθική. Ακολουθώντας τη σοφιστική παράδοση (ιδιαίτερα τη μέθοδο της αντιλογίας από τις δύο πλευρές των αντιμαχόμενων) παρουσιάζει τα γεγονότα θεωρητικά διαμορφωμένα και όχι ως ακριβείς ιστορικές καταγραφές. Ερευνά σε βάθος τυπικά φαινόμενα δύναμης και επιχειρεί αιτιακή τους σύνδεση και συσχέτιση. Η ανάλυση των πολιτικών φαινομένων γίνεται με αναφορά σε αιτίες

⁵³ Πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι είναι ενδεχόμενο το παράδειγμα να μη δείχνει διαφορά τελικών αξιών (σεβασμός στους νεκρούς), αλλά διαφορετικά μέσα έκφρασής τους.

και αφορμές (στάση παρατηρητή) και όχι με ηθικές κατηγορίες ενοχής και ευθύνης (στάση συμμετοχής)⁵⁴. Το έργο του κινείται στα πρότυπα του Πρωταγόρα, του Θρασύμαχου και του Γοργία με αναλύσεις πραγματικών γεγονότων και απουσία ανατιολόγητων αξιολογικών κρίσεων.

Το πρόβλημα της πολιτικής δύναμης βρίσκεται στο επίκεντρο των αναλύσεων του Θουκυδίδη. Χαρακτηριστικός είναι ο διάλογος των Μηλιών που περιγράφει, κάνοντας αναφορά στις θέσεις και τα επιχειρήματα των δύο πλευρών. Η Μήλος ήταν σπαρτιατική αποικία και αρχικά ουδέτερη στον πόλεμο. Μετά όμως από πολλές επιθέσεις και καταστροφές που προκάλεσαν οι Αθηναίοι αναγκάστηκε να πάρει, στα μέσα περίπου του Πελοποννησιακού πολέμου, το μέρος της Σπάρτης. Οι Αθηναίοι έστειλαν τότε απεσταλμένους και ζήτησαν από τους Μήλιους παράδοση άνευ όρων με το επιχείρημα ότι είναι ισχυρότεροι και ότι δικαιοσύνη υπάρχει μόνο μεταξύ ίσων. Ο φυσικός νόμος που δίνουν οι θεοί είναι ότι ο πιο αδύνατος πρέπει να υποτάσσεται (Θουκυδίδης V 89). Οι απεσταλμένοι τονίζουν ότι το ίδιο θα έκαναν και οι Μήλιοι, αν ήταν στη θέση των Αθηναίων⁵⁵. Μετά την κατάληψη της Μήλου οι Αθηναίοι εκτέλεσαν όλους τους άνδρες που συνέλαβαν και πούλησαν στη δουλεία τις γυναίκες και τα παιδιά. Ο Θουκυδίδης δεν κρίνει τη στάση των Αθηναίων αλλά περιορίζεται στην πολιτική ανάλυση. Το ίδιο επιχειρεί και για όλα τα φαινόμενα του πολέμου, καθώς και για την πολεμική στρατηγική του Περικλή στον Πελοποννησιακό πόλεμο.

Παρά την έλλειψη επιστημονικής θεωρίας⁵⁶ ο Θουκυδίδης οδηγείται συχνά σε διαπιστώσεις με ψηλό πληροφορικό περιεχόμενο και ικανοποιητικά εξηγητικά αποτελέσματα. Ο σοφιστικός όμως αγνωστικισμός που στηρίζει τις αναλύσεις του δημιούργησε στη συνείδηση των Αθηναίων αξιολογικά κενά που επιχείρησαν να καλύψουν φιλόσοφοι, όπως ο Σωκράτης και Πλάτων. Για το ρεαλιστή Θουκυδίδη στην ανθρώπινη ιστορία υπάρχει ένας διαρκής αγώνας για εξουσία και ελευθερία, που σε ένα πλαίσιο κοσμικής αναγκαιότητας είναι αναλλοίωτα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης. Οι αναλύσεις του πρόσφεραν θεμέλια και ιδέες για τις θεωρίες της πολιτικής εξουσίας των νεότερων χρόνων (πρβλ. Μακιαβέλι).

1.4.4. Ο Θρασύμαχος και ο Πρωταγόρας

Προς την ίδια κατεύθυνση με το Θουκυδίδη και εναντίον της ηθικολογούσας προσέγγισης του συνομιλητή του Σωκράτη (πρβλ. πρώτο βιβλίο της Πολιτείας) ήταν, όπως ήδη αναλύθηκε, και η προσέγγιση του Θρασύμαχου (που θυμίζει ανάλογη προσέγγιση του Καλλικλή στον Γοργία). Ότι το δίκαιο είναι ο, τι ωφελεί τους ισχυρούς (το του κρείττονος συμφέρον) θεμελιώνεται στην εμπειρική παρατήρηση της πραγματικής λειτουργίας των διαφόρων πολιτευμάτων⁵⁷. Τόσο στις δημοκρατίες όσο και στις τυραννίες το δίκαιο που ισχύει και απαγορεύεται η παράβαση του είναι ό, τι ωφελεί τους κυβερνώντες είτε είναι εκλεγμένοι είτε

⁵⁴ Για τη στάση παρατηρητή και τη στάση συμμετοχής που διαφοροποιούν εμπειρικές και δεοντολογικές κοινωνικές επιστήμες βλ. και παρακάτω σ. 263 επ.

⁵⁵ Βλ αναλυτικά για το διάλογο των Μηλιών Reese-Schäfer ο.π. σ. 44 επ.

⁵⁶ Η διάκριση μεταξύ αφορμών (αιτιών) και αιτιών (προφάσεων) του Πελοποννησιακού πολέμου δεν είχε αυστηρή θεωρητική στήριξη, αλλά βοηθούσε στην ανίχνευση δρόμων για προβλέψεις μελλοντικών γεγονότων.

⁵⁷ Ο Θρασύμαχος προσωποποιεί σε μεγάλο βαθμό τις θέσεις των Αθηναίων απεσταλμένων στη Μήλο τον καιρό του Πελοποννησιακού πολέμου που περιγράφει με επιστημονική ακρίβεια ο Θουκυδίδης (βλ. και S. Blackburn, Πλάτωνος Πολιτεία (ελλην. μτφρ.), Αθήνα 2007, σ. 47 επ.). Για τον Θρασύμαχο ως τον πρώτο θεωρητικό της πολιτικής δύναμης βλ. και R. Dahrendorf, *Lob des Thrasymachos*. ο.π.

έχουν κατακτήσει με τη βία την εξουσία. Ο Θρασύμαχος παρομοιάζει τη σχέση κυβερνώντων και κυβερνωμένων με τη σχέση βοσκού και προβάτων, αφού και στις δύο περιπτώσεις η άσκηση της εξουσίας δεν γίνεται για το καλό των πολιτών και του ποιμνίου αλλά για το συμφέρον των κυβερνώντων και του ποιμένα (I, 343b). Όπως ήδη αναλύθηκε, είναι περίεργο και εντυπωσιακό⁵⁸ ότι ο πλατωνικός Σωκράτης ταυτίζει τη σχέση βοσκού και προβάτων με τη σχέση γιατρού και ασθενών, δίνοντας στην πρώτη ένα νόημα (που ακολούθησε και η χριστιανική παράδοση) τελείως αντίθετο με την εμπειρική πραγματικότητα⁵⁹.

Για τον Πρωταγόρα (βλ. το μύθο του στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο) η ανάλυση των πολιτικών φαινομένων δείχνει ότι οι θεσμοί και οι νόμοι δεν είναι προϊόν δικαιοσύνης ή συναίνεσης αλλά μέσο αντιμετώπισης της προβληματικής βιολογικής υποδομής του ανθρώπου (πρβλ. αργότερα και Hobbes: ο άνθρωπος στη φύση ζει υπό συνθήκες πολέμου «όλοι εναντίον όλων»). Σε σύγχρονη θεώρηση οι διαπιστώσεις αυτές δεν έχουν αξιολογικό περιεχόμενο (η διαπίστωση ότι στις κοινωνίες που μελετήθηκαν ισχύει ως δίκαιο ό, τι προσφέρει πλεονεκτήματα στον ισχυρό δεν συνεπάγεται τη θέση ότι αυτό είναι αξιολογικά αποδεκτό). Προσφέρουν ωστόσο χρήσιμα εργαλεία (αρχή της πρακτικότητας) που βοηθούν στη διαμόρφωση προϋποθέσεων για την πραγματική εφαρμογή των κανόνων στον κοινωνικό χώρο.

1.4.5. Η θέση της γυναίκας στην ελληνική αρχαιότητα

Σημαντικό για την αρχαιοελληνική κοινωνική σκέψη είναι να μελετηθούν η κοινωνική θέση της γυναίκας και οι φιλοσοφικές θεωρίες που τη στηρίζουν στην ελληνική αρχαιότητα. Στην ομηρική παράδοση άνδρες και γυναίκες έχουν διαφορετικές αρετές (οι άνδρες θάρρος και δύναμη, οι γυναίκες ομορφιά και δεξιότητα στο σπίτι), ενώ η ένωσή τους στο γάμο έχει ιδιαίτερη αξία και προκαλεί φθόνο (πρβλ. έκτη ραψωδία της Οδύσσειας). Θεές και γήινες θνητές ήταν τα κύρια πρόσωπα που προκάλεσαν και έκριναν στην Ιλιάδα τον Τρωικό πόλεμο και μια πιστή σύζυγος, η Πηνελόπη, οδήγησε στην Οδύσσεια τον Οδυσσέα στο μεγάλο ταξίδι του. Η αρχαϊκή όμως αριστοκρατική παράδοση ανατράπηκε αργότερα. Στην Αθηναϊκή δημοκρατία (σε ένα πληθυσμό 300000 κατοίκων πολιτικά δικαιώματα είχαν μόνο 50000 περίπου άνδρες) οι γυναίκες ήταν αποκλεισμένες από την πολιτική ζωή. Δεν μετείχαν σε συνελεύσεις και στα δικαστήρια, δεν είχαν δικαίωμα εκλογής, δεν μπορούσαν να παρασταθούν ως μάρτυρες (παρευρίσκονταν όμως σε εορτές και λατρευτικές τελετές). Για τα κορίτσια⁶⁰ δεν προβλεπόταν σχολική αγωγή: μεγάλωναν στο γυναικωνίτη και παντρεύονταν σε μικρή ηλικία (δεκατρία ως δεκαπέντε χρονών). Για τους άντρες ο γάμος ήταν θεσμός παραγωγής τέκνων, κυρίως αγοριών, για να συνεχίσουν μετά το θάνατό τους την οικογενειακή παράδοση και τις λατρευτικές πράξεις, αποφασίζονταν με συμφωνία γονέων και δεν στηριζόταν σε προσωπικές επιλογές. Μεταξύ των συζύγων σπάνια υπήρχαν ιδιαίτερες συναισθηματικές σχέσεις (καμία συγκλήρωση βίου παντός της χριστιανικής παράδοσης, αλλά ούτε και

⁵⁸ Βλ. Taureck ο.π. 74 ο.π. Επισημαίνει ότι ο Σωκράτης αντιπαραθέτει στην αντιδημοκρατική θέση του σοφιστή μια εξίσου αντιδημοκρατική και παράλογη ερμηνεία της σχέσης ποιμένα – ποιμνίου, σύμφωνα με την οποία ο πρώτος ενδιαφέρεται για το καλό των δεύτερων και όχι για το δικό του καλό. Είναι ωστόσο πιθανό οι σοφιστικές θέσεις να είναι οντολογικές- περιγραφικές και η σωκρατική πρόταση αξιολογική κρίση.

⁵⁹ Επικρατούσα μεταφορά για την πόλη στην αρχαία Αθήνα ήταν πλοίο, κυβερνήτης και πλήρωμα (που διατυπώθηκε πρώτα από το Λέσβιο ποιητή Αλκαίο γύρω στο 600 π.χ.).

⁶⁰ Αντίθετα στη Σπάρτη οι νεαρές γυναίκες μετείχαν στις στρατιωτικές ασκήσεις των ανδρών. Η ισότητα όμως των φύλων δεν θεμελιώνει πολιτικές ελευθερίες σε μια πολεμικά οργανωμένη κοινωνία με απόλυτα υποταγμένα στο κράτος άτομα.

ελεύθερη απόφαση ζωής δύο αυτόνομων προσώπων της σύγχρονης αντίληψης). Η θέση των παντρεμένων γυναικών ήταν κυρίως στο νοικοκυριό (ακόμα και τα ψώνια στην αγορά έκαναν συνήθως άνδρες). Αρνητική για τις γυναίκες ήταν και η θέση των φιλοσόφων. Για τον Αριστοτέλη (κεφ. 12 του πρώτου βιβλίου των Πολιτικών) ο άνδρας προορίζεται από τη φύση να εξουσιάζει τη γυναίκα. Ο Αντιφών (σε αποσπάσματα που ανακαλύφθηκαν το 1915) θεωρεί τη γυναίκα κτήμα του άνδρα, που μόνος είναι στην κυριολεξία άνθρωπος και έχει αυτάρκεια. Ο γάμος, αντίθετα προς την ομηρική παράδοση, του δημιουργεί εμπόδια και υποχρεώσεις συντήρησης ενός άλλου σώματος. Συμπαθητικότερη ήταν η θέση των Πυθαγορείων (Ε)Κ 58, 0 84 Ζ 30 επ.): η γυναίκα είναι ασθενέστερη και έχει ανάγκη προστασίας. Γίνεται όμως δεκτή χωρίς διακρίσεις στους πυθαγορείους συλλόγους.⁶¹ Ακόμα και η απεργία των γυναικών στη Λυσιστράτη του Αριστοφάνη δεν μπορεί να θεωρηθεί απαρχή ενός κινήματος χειραφέτησης των γυναικών στην Αρχαία Ελλάδα. Γενικότερα δεν είναι πάντως σαφές (λόγω άγνοιας της προβληματικής των αξιολογήσεων) πόσα από τα παραπάνω αποτελούν περιγραφές πραγματικών καταστάσεων και πόσα ενέχουν και ηθικές αξιολογήσεις.

2. Δίκαιο

Νομική (ουιά5ρπιάεηία) ως ιδιόμορφη περιπτώσιολογική επίλυση κοινωνικών σχέσεων και διαφορών είναι έργο της αρχαίας Ρώμης. Η αρχαιοελληνική αντιμετώπιση νομικών προβλημάτων δεν πήρε ποτέ τη μορφή μιας αυτοτελούς και συστηματικής πνευματικής δραστηριότητας. Οι λόγοι είναι δύσκολο να εξακριβωθούν με βεβαιότητα. Το ελληνικό δικονομικό σύστημα με την ύπαρξη πολυμελών λαϊκών δικαστηρίων ευνοούσε την ανάπτυξη και καλλιέργεια της ρητορικής ως της τέχνης της (επιχειρηματολογούσας) πειθούς, - όχι τη νηφάλια ορθολογική λύση κοινωνικών διαφορών⁶². Από την άλλη μεριά, ο φιλοσοφικός προσανατολισμός των αρχαίων Ελλήνων στην ιδέα της δικαιοσύνης και ενός φυσικού δικαίου (που ήταν ανώτερο από το ισχύον θετικό) είχαν ως αποτέλεσμα την υποβάθμιση ερμηνευτικών προσπαθειών για τη λύση συγκεκριμένων περιπτώσεων και την επιλογή του δρόμου της μεταρρύθμισης και γενικής αναμόρφωσης νόμων και θεσμών.

2.1. Το αρχαίο ελληνικό δίκαιο

Μέχρι τον 7^ο π.Χ αιώνα στις ελληνικές πόλεις ίσχυε άγραφο εθιμικό δίκαιο⁶³ στενά δεμένο με τη θρησκεία που διατήρησε την ισχύ του και μετά την καθιέρωση γραπτής νομοθεσίας ως σημαντικό συμπλήρωμα και παράγων ενότητας και συνέχειας στην κοινωνική ζωή των πόλεων. Κύριος εφαρμοστής του άγραφου δικαίου ήταν ο βασιλιάς με τη συνδρομή

⁶¹ Βλ. Γεωργούλη, Ιστορία ... ο.π. σ. 61.

⁶² Πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι η ανάπτυξη της ρητορικής στην Αρχαία Ρώμη με τη ζωντανή παρουσία ρητόρων στα δικαστήρια (πρβλ. το βιβλίο του Quintilianus Institutionis oratoriae libri, 90 μ. Χ.) δεν εμπόδισε την ανάπτυξη αυτοτελούς νομικής σκέψης.

⁶³ Οι πληροφορίες μας για το αρχαιοελληνικό δίκαιο είναι πολύ περιορισμένες. Ακόμα και για την Αθήνα όσα ξέρουμε στηρίζονται σε δικανικούς λόγους και σε λογοτεχνικές αναφορές που παρουσιάζουν μεγάλες ερμηνευτικές δυσχέρειες (βλ. D. M. Macdowell, Το Δίκαιο στην Αθήνα των κλασικών χρόνων, 3¹¹ εκδ. ελλ. μτφρ. Αθήνα 1996, σ. 11 επ.). Βλ. επίσης}. W Jones, The Law and Legal Theory of the Greeks, An introduction, Oxford 1956, A. Biscardi, Αρχαίο ελληνικό Δίκαιο (ελλην μτφρ.), Αθήνα 2005, Κ. Βαβούσκου, Ιστορία ελληνικού και ρωμαϊκού Δικαίου, Αθήνα 1988, Σπ. Τρωιάννου/ Ι. Βελισσαροπούλου-Καράκωστα, Ιστορία Δικαίου, 2^η εκδ. Αθήνα 1997.

συμβουλίων γερόντων που εξέδιδαν συχνά άδικες και αυθαίρετες δικαστικές αποφάσεις. Η μεγάλη αλλαγή έγινε με την καθιέρωση γραπτών νόμων που διασφάλιζε διαφάνεια και ελεγχσιμότητα των αποφάσεων. Η σύνταξή τους ανατέθηκε σε ειδικούς αξιωματούχους, τους αισυμνήτες, που περιβλήθηκαν με έκτακτες και ευρείες εξουσίες και συχνά προσωποποιήθηκαν σε πιθανότατα μυθικά πρόσωπα: στο Λυκούργο απέδιδαν οι αρχαίοι τη δημιουργία του σπαρτιατικού πολιτεύματος, στο Ζάλευκο τη νομοθέτηση αρχών ποινικής και πολιτικής δίκης στους Λοκρούς της Κάτω Ιταλίας. Ιδιαίτερη σημασία για τη γνώση των νομικών ρυθμίσεων του τέλους της αρχαϊκής εποχής είχε η νομοθεσία της κρητικής Γόρτυνας (χαράχθηκε σε πλάκες στις αρχές του 5^{ου} αιώνα) που άνοιξε δρόμους στη συστηματικότερη οργάνωση των κανόνων δικαίου.

Οι τρεις γνωστότεροι νομοθέτες έδρασαν στην Αθήνα. Ο Δράκων, του οποίου το όνομα έγινε μάλλον άδικα συνώνυμο της αυστηρότητας και της απανθρωπιάς, καθιέρωσε για πρώτη φορά (γύρω στο 621) ποινική δίκη με την ευθύνη της πόλης για πράξεις ανθρωποκτονίας. Η διεξαγωγή της ανατέθηκε με νόμο σε ειδικό δικαστήριο 51 μελών που πήραν την ονομασία εφέτες. Ριζοσπαστικότερη ήταν η παρουσία του Σόλωνα που εκλέχθηκε το 594 άρχοντας με ειδικές εξουσίες για τη συμφιλίωση ευγενών και μέσης αστικής τάξης. Με την κατάργηση των αριστοκρατικών προνομίων και τη σύνδεση της θέσης του κάθε Αθηναίου με την οικονομική του κατάσταση, με την καθιέρωση σεισάχθειας και την απαγόρευση του δανεισμού επί σώμασιν, με την ίδρυση του πρώτου γνήσια λαϊκού δικαστηρίου, της Ηλιαίας, στο οποίο μπορούσαν να παρακάθονται όλοι οι πολίτες, άνοιξαν νέοι δρόμοι δίκαιης μεταχείρισης και ατομικής αξιοπρέπειας στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία. Για τον Αριστοτέλη οι σημαντικότερες καινοτομίες της σολώνειας νομοθεσίας ήταν το δικαίωμα των πολιτών να ασκούν έφεση κατά των αποφάσεων των αρχόντων και η συμμετοχή όλων με κλήρωση στο δικαστικό σώμα της Ηλιαίας. Ο Άρειος Πάγος, το παραδοσιακό αριστοκρατικό πολιτικό και δικαστικό όργανο, εξακολούθησε να λειτουργεί ως το 461, οπότε με πρωτοβουλία του Εφιάλτη, φίλου και συνεργάτη του Περικλή, περιορίστηκε μόνο στην άσκηση δικαστικών καθηκόντων. Τέλος με τον Κλεισθένη (509) διασφαλίστηκε η πολιτική ισότητα όλων των Αθηναίων με την οριστική κατάργηση των αριστοκρατικών προνομίων και την καθιέρωση της Βουλής των Πεντακοσίων ως οργάνου προπαρασκευής και επεξεργασίας των υποθέσεων που τελικά κρίνονταν από την Εκκλησία του Δήμου (αλλά στην πραγματικότητα ως *de facto* φορέα άσκησης πολιτικής εξουσίας). Την ίδια εποχή καθιερώθηκε και ο οστρακισμός (εξορία έως 10 χρόνια χωρίς αρνητικές συνέπειες για την περιουσία και την τιμή) ως μέσο προστασίας της δημοκρατίας από επιβλητικές προσωπικότητες, που όμως χρησιμοποιήθηκε πολλές και για συνωμοσίες εναντίον της.

Στην αθηναϊκή δημοκρατία των κλασικών χρόνων οι δικαστικές αρμοδιότητες ήταν κατανεμημένες στους άρχοντες, στα λαϊκά δικαστήρια και μερικά (μόνο για εγκλήματα φόνου και τραυματισμών που συνδέονταν με το παραδοσιακό ιερό δίκαιο) στον Άρειο Πάγο και τα εφετεία που λειτουργούσαν κοντά στα ιερά. Οι άρχοντες παραλάμβαναν τις γραφές των πολιτών και παρέπεμπαν τις υποθέσεις στο αρμόδιο δικαστήριο. Κάθε πολίτης άνω των 30 ετών είχε δικαίωμα συμμετοχής (επιλέγονταν με κλήρωση) στην απονομή της δικαιοσύνης ως μέλος της Ηλιαίας, ενός σώματος καθολικών δικαστικών αρμοδιοτήτων, και άλλων ειδικών ορκωτών δικαστηρίων.

Είναι εντυπωσιακό ότι στην κλασική Αθήνα δεν υπήρχε δημόσιος κατήγορος, όπως είναι σήμερα ο εισαγγελέας, που κινούσε αυτεπαγγέλτως τις δικαστικές διαδικασίες. Η δίκη άρχιζε με την υποβολή γραφής (γραφτής μήνυσης ή αγωγής) από πολίτη που θεωρούσε ότι από πράξεις τρίτου έχουν θιγεί τα συμφέροντα του ίδιου ή της πολιτείας. Ακολουθούσε προσαγωγή του κατηγορουμένου στον αρμόδιο άρχοντα που τελούσε και την αναγκαία προκαταρκτική εξέταση. Αν η διαφορά δεν λυνόταν με συμφωνία των διαδίκων (εν ανάγκη με διαιτησία), παραπέμπονταν στο δικαστήριο, όπου οι διάδικοι ήταν υποχρεωμένοι να παρουσιάσουν

με λόγους που έγραφαν λογογράφοι τα επιχειρήματά τους και τα αποδεικτικά τους στοιχεία. Με μυστική ψηφοφορία και χωρίς προηγούμενη συζήτηση οι δικαστές αποφάσιζαν να δεχθούν μια από τις προτάσεις που υπέβαλαν οι διάδικοι. Η απόφαση ήταν οριστική, αφού ήταν άγνωστος ο σήμερα τόσο κρίσιμος θεσμός της έφεσης και της δευτεροβάθμιας κρίσης⁶⁴.

Χαρακτηριστικό του αθηναϊκού δικαστικού συστήματος ήταν η εμπιστοσύνη στην ηθική και την αξιοπιστία του μέσου πολίτη που λειτουργούσε ως δικαστής: ίσχυε ως θεμελιώδης αρχή ότι ο νόμος ήταν κυρίαρχος και ότι άπρεπε στη λύση κάθε κοινωνικής διαφοράς να επικρατεί η δικαιοσύνη. Ο όρκος των δικαστών περιελάμβανε τη φράση ότι θα κρίνω με βάση τους νόμους και τα ψηφίσματα της Αθήνας, ενώ για θέματα που δεν ρυθμίζουν νόμοι θα κρίνω σύμφωνα με τη δικαιότερη άποψη (γνώμη δικαιοσύνη, που δείχνει κάποια χαλαρότητα αλλά και διαπλαστικότητα των ισχυόντων νομικών θεσμών). Οι αποφάσεις άλλων δικαστηρίων δεν επηρέαζαν τη λήψη αποφάσεων, αφού κάθε δικαστήριο ήταν από τη φύση του όργανο και έκφραση του κυρίαρχου λαού. Η ανεξαρτησία και ελευθερία αλλά κυρίως η έλλειψη συστηματικής Νομικής επιστήμης (που υπό σύγχρονες συνθήκες λειτουργεί και ως όργανο ελέγχου της δικαστικής εξουσίας⁶⁵) έδιναν δυνατότητες κατάχρησης θεσμών, παρόλο που κατά κανόνα οι δικαστικές αποφάσεις τηρούσαν αρχές ανθρωπισμού και δικαιοσύνης. Η ρητορική ευγλωτία ωστόσο οδηγούσε συχνά τους δικαστές (ιδιαίτερα εκείνους που δεν είχαν νομικές γνώσεις) σε λάθη και εσφαλμένες αποφάσεις.

Στους ελληνιστικούς χρόνους τα πολυμελή δικαστήρια αντικαταστάθηκαν από ολιγομελείς ή μονομελείς επιτροπές δικαστών που διορίζονταν από το βασιλιά ή τους κυβερνήτες των πόλεων. Οι δικαστές δίκαν κατά κανόνα σε άλλη πόλη από τη δική τους για να διασφαλισθεί η αντικειμενικότητα των αποφάσεων, γεγονός που βοήθησε σημαντικά στην ομογενοποίηση του δικαίου των ελληνιστικών πόλεων. Το αττικό δίκαιο σε συνδυασμό με την κοινή ελληνιστική γλώσσα συνετέλεσε σε μεγάλο βαθμό στον εξελληνισμό των κατακτημένων από τον Αλέξανδρο περιοχών της Ανατολής.

2.2. Οι αρχαιοελληνικές ιδέες για τη δικαιοσύνη

Είναι αναμφισβήτητο ότι τα απώτερα θεμέλια της ρωμαϊκής νομικής επιστήμης διαμορφώθηκαν σε μεγάλο βαθμό από την ελληνική φιλοσοφία. Η ιδέα του δικαίου, στενά δεμένη με την ιδέα του κόσμου ως της συγκροτημένης τάξης των όντων, πρόσφερε πνευματικό βάθος στις νομικές ρωμαϊκές αντιλήψεις, που από μόνοι τους οι Ρωμαίοι δεν ήταν σε θέση να πετύχουν. Ιδιαίτερη επίδραση στη ρωμαϊκή νομική σκέψη είχε η στωική φιλοσοφία, που παρά τη στροφή της σε ένα άγονο μεταφυσικό πανθεισμό, διαμόρφωσε ηθικές αρχές έλλογου βίου, ελέγχου των παθών, αταραξίας και ισότητας όλων των ανθρώπων. Είναι ενδιαφέρον να τονισθεί ότι ο Κικέρων στο χαμένο βιβλίο του *de jure civili in artem redigendo* ζητούσε εφαρμογή των αρχών ελληνιστικής τέχνης για τη συστηματικότερη οργάνωση και παρουσίαση των δικαίων θεσμών⁶⁶.

Η ιδέα της δικαιοσύνης ως συνεκτικός δεσμός των ανθρώπινων κοινωνιών συνέβαλε ουσιαστικά στη διαμόρφωση θεωρητικών βάσεων στη ρωμαϊκή Νομική. Η δικαιοσύνη είχε ορισθεί από τους Πυθαγόρειους ως αντιπεπονθός (δηλ. οφθαλμόν αντί οφθαλμού). Για τον

⁶⁴ Η αρχαιοελληνική έφεσις στρέφεται εναντίον αποφάσεων των αρχόντων που ζημιώνουν πολίτες, είναι συνεπώς συγγενέστερη προς τη σύγχρονη ακυρωτική διαδικασία των διοικητικών δικαστηρίων (βλ. Σπ. Τρωιάνου. /Ι. Βελισσαροπούλου -Καράκωστα ο.π. σ. 59).

⁶⁵ Βλ. τη μελέτη μου Σύνταγμα και πολιτική, ΔτΑ 37 (2008), σ. 24

⁶⁶ Για την Ελληνική νομική σκέψη βλ. γενικότερα το έργο του E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, 3 τόμοι, 1950-56

Πλάτωνα είναι, όπως έχει ήδη αναλυθεί, αρετή που αφορά στη σχέση των τριών μερών της ψυχής, ώστε να διασφαλίζεται ότι κάθε μέρος κάνει σωστά το έργο του και όλα υπακούουν στις επιταγές του λογικού. Αναλογική μεταφορά στην πολιτεία (που για τον Πλάτωνα είχε αντίστροφη πορεία) οδηγεί σε εναρμόνιση των καθηκόντων και του έργου των μελών της ιδανικής πολιτικής κοινότητας. Στον Αριστοτέλη υπάρχει μια γενική έννοια δικαιοσύνης (*justitia universalis* στη φιλοσοφική παράδοση) ως βούληση τήρησης των νόμων και αρετή τελεία (Ηθικ. Νικομ. V 3, 1129b26 επ.) και μια ειδική που διαφοροποιείται σε διανεμητικών δίκαιον (*justitia distributiva* με γεωμετρική αναλογία και βάση την κοινωνική θέση των φορέων) και διορθωτικών ή επανορθωτικών δίκαιον (*justitia commutativa* με αριθμητική αναλογία που καλύπτει εκούσιες συναλλαγές που σήμερα ρυθμίζει το αστικό δίκαιο και ακούσιες συναλλαγές που ρυθμίζει το ποινικό δίκαιο). Έργο του δικαστή δεν είναι να τιμωρήσει αλλά να αποκαταστήσει μια δίκαιη τάξη στις διανθρώπινες σχέσεις (για μια οικονομική θεώρηση της αριστοτελικής δικαιοσύνης ως θεωρίας δίκαιης ανταλλαγής βλ. και παρακάτω σ. 205 επ.).

Η διάκριση του ισχύοντος θετικού δίκαιου από ένα ανώτερο φυσικό ήταν, όπως ήδη αναλύσαμε, κατάκτηση της αρχαίας σοφιστικής. Και ο Αριστοτέλης (Ηθικ. Νικομ. V 10, 1134b 18-1135a5) διακρίνει μεταξύ φυσικού (φύσει δίκαιον) και θετικού δικαίου (νομικόν δίκαιον). Το πρώτο ισχύει για όλους τους ανθρώπους και δεν μπορεί να μεταβληθεί από αυτούς (Ρητ. I 10). Προσανατολίζεται σε υψηλές ηθικές αξίες που δεν επηρεάζονται από ανθρώπινες γνώμες, δεν είναι όμως, αντίθετα προς νεότερες θεωρίες φυσικού δικαίου, διαχρονικά αμετάβλητο (κινητόν δίκαιον). Τη δυνατότητα σύγκρουσης των δύο δικαίων δεν πρόβλεψε ο Αριστοτέλης (με εξαίρεση μια μικρή αναφορά στην Αντιγόνη του Σοφοκλή, Ρητ. I 13). Φαίνεται όμως ότι συνέδεε το φυσικό δίκαιο με το θετικό δίκαιο της ιδανικής πόλης, με την οποία ασχολείται στα δύο τελευταία βιβλία των Πολιτικών.

Για τον Πλάτωνα (Πολιτικός) οι νόμοι με τη γενικότητά τους περιορίζουν τη δυνατότητα δίκαιης ρύθμισης μιας συγκεκριμένης σχέσης ή διαφοράς. Αντίθετα ο Αριστοτέλης θεωρεί τους νόμους καλύτερους και αντικειμενικότερους, γιατί δεν έχουν πάθη όπως οι άνθρωποι, οι άνθρωποι όμως μπορούν να κρίνουν καλύτερα μια συγκεκριμένη περίπτωση. Η επιείκεια (Ηθικ. Νικομ. V 14) διασφαλίζει την καλύτερη συγκεκριμένη εφαρμογή των νόμων που περιέχουν γενικές αρχές και έννοιες. Με την επιεική τους ερμηνεία αποφεύγεται τόσο η σχολαστικότητα όσο και η αυστηρή ακρίβεια των νομικών ρυθμίσεων (για τις οποίες γνωστή είναι η μεταγενέστερη ρήση του Κικέρωνα *summum jus summa injuria*). Σε όλη τη μακρόχρονη ιστορική της πορεία η νομική επιστήμη επιχείρησε με διάφορα μέσα (κυρίως τελεολογική ερμηνεία και αναλογικές εφαρμογές) να συνδέσει οργανικά γενικές ρυθμίσεις με δίκαιες επιμέρους εφαρμογές (βλ. ιδιαίτερα στο αγγλοσαξωνικό δίκαιο τη σχέση *common law* και *equity*).

2.3. Ρωμαϊκό δίκαιο και η εμφάνιση της Νομικής

Στην Αρχαία Ρώμη εμφανίζεται για πρώτη φορά μια ιδιότυπη, περιπτωσιολογικά προσανατολισμένη, ενασχόληση με την επίλυση κοινωνικών διαφορών (*juris prudentia*). Ήταν έργο ιδιωτών νομικών που μετείχαν στα συμβούλια (*concilia*) των αρχόντων και έδιναν γνωματεύσεις (*responsa*) και συμβουλές σε δικαστές και διαδίκους. Τα δημόσια όργανα δεν δεσμεύονταν από τις προτάσεις τους, στην πράξη ωστόσο τις ακολουθούσαν, γεγονός που διασφάλιζε διάρκεια και σταθερότητα στις νομικές ρυθμίσεις.

Το ρωμαϊκό δίκαιο ως δίκαιο νομικών (*Juristenrecht*) ήταν δημιούργημα των τριών τελευταίων προχριστιανικών και των τριών πρώτων μεταχριστιανικών αιώνων (προκλασική και κλασική περίοδος). Καλύπτει τον ευρύ χώρο του ιδιωτικού δικαίου και της πολιτικής

δικονομίας (στο ποινικό και το διοικητικό δίκαιο κύριες πηγές ήταν πράξεις των δημοσίων οργάνων). Οι γνωματεύσεις των ρωμαίων νομικών είχαν περιορισμένη θεωρητική στήριξη και δεν περιείχαν συνήθως αιτιολόγηση. Δεν είναι ως σήμερα σαφές, πώς οι ρωμαίοι εξηγούσαν την ισχύ των αναφυόμενων στην πράξη νομικών κανόνων. Το πιθανότερο είναι ότι τις στήριζαν σε διαισθήσεις δικαιοσύνης (M. Kaser) ή σε κάποια μορφή εκλαϊκευμένου πλατωνισμού (W. Fikentscher). Σημαντικό είναι ότι οι Ρωμαίοι ακολουθούσαν στο νομικό χώρο στάση συμμετοχής: οι κανόνες δικαίου δεν αντιμετωπίζονταν ως εξωτερικά αποτελέσματα κοινωνικής πρακτικής αλλά ως δίκαιες ρυθμιστικές επιλογές των μετεχόντων στη ρωμαϊκή κοινότητα.

Το ρωμαϊκό δίκαιο, όπως όλα τα δίκαια, ήταν θρησκευτικής προέλευσης: οι ιερείς (*pontifices* = γεφυροποιοί) ήταν αρχικά οι μόνοι κάτοχοι των νομικών γνώσεων που έρχονταν κατευθείαν από τους θεούς. Ισχυρά θρησκευτικά στοιχεία έχει ο Δωδεκάδελτος Νόμος (449 π. Χ.), που σε δώδεκα αναρτημένες στην αγορά χάλκινες δέλτους περιείχε κωδικοποιημένες τις θεμελιώδεις διατάξεις του Ρωμαϊκού Δικαίου στο χώρο της οικογένειας, της κληρονομιάς και των ενοχικών σχέσεων. Για αρκετό καιρό οι *pontifices* διατήρησαν το μονοπώλιο ερμηνείας και εφαρμογής του δικαίου (αφού μόνο αυτοί γνώριζαν τύπους αγωγών, διαδικασίες και τύπους αποφάσεων). Από το τέλος του 4^{ου} αιώνα αρχίζει ωστόσο αμφισβήτηση αυτού του μονοπωλίου. Ο *Appius Claudius Caecus*, ο σημαντικότερος Ρωμαίος της εποχής του 300 π. Χ., εξασφαλίζει τη δημοσίευση των τύπων των αγωγών και γράφει την πρώτη νομική μονογραφία (*De usurpationibus*).

Ο Δωδεκάδελτος Νόμος είναι στην πραγματικότητα το πέρασμα από το αρχαϊκό εθιμικό δίκαιο στο δίκαιο που παράγουν δημόσιες αρχές. Οι Πραίτωρες, οι εκλεγμένοι από το λαό για ένα χρόνο ανώτατοι δικαστικοί λειτουργοί, ήταν οι σημαντικότεροι δημιουργοί δικαίου (που ακολουθούσαν βέβαια τις εισηγήσεις των νομικών τους συμβουλίων). Κατά την έναρξη της θητείας τους εξέδιδαν (όπως όλοι οι Ρωμαίοι άρχοντες) διάταγμα (*edictum*) που περιείχε τις βασικές αρχές άσκησης των καθηκόντων τους. Παρόλο που η ισχύς αυτών των διαταγμάτων ήταν ετήσια, με τον καιρό δημιουργήθηκε ένα *jus praetorium* (ή *honorarium*), πολύτιμο εργαλείο διάπλασης του δικαίου, που συνδύαζε με επιτυχία προσαρμογή στις μεταβαλλόμενες συνθήκες με την αναγκαία για τις συναλλαγές ασφάλεια του δικαίου. Το πραιτωρικό δίκαιο κωδικοποιήθηκε χωρίς να επιτρέπεται να ανανεωθεί από τον Αδριανό γύρω στο 120 μ. Χ. και αντικαταστάθηκε από αυτοκρατορικά διατάγματα.

Η εποχή της μεγάλης ακμής της ρωμαϊκής νομικής επιστήμης ήταν οι τρεις πρώτοι μεταχριστιανικοί αιώνες (κλασική περίοδος). Οι σημαντικότεροι νομικοί της εποχής αυτής (οι περισσότεροι μη ρωμαϊκής καταγωγής) ήταν: ο *Celsus*, ηγέτης της Σχολής των Προκουλιανών, δημιουργός του πασίγνωστου ορισμού του Δικαίου ως «*ars boni et aequi*», ο *Salvius Julianus*, ηγέτης των Σαβινιανών, θεωρούμενος από πολλούς ως ο μεγαλύτερος νομικός της Ρώμης (100-170 μ. Χ.: μεσοκλασική περίοδος), ο *Papinianus*, αφρικανικής καταγωγής, συγγραφέας μεγάλου έργου, που καταδικάστηκε σε θάνατο από τον Καρακάλλα γιατί αρνήθηκε να δικαιολογήσει τη δολοφονία του αδελφού του, ο *Julius Paulus*, σύμβουλος πολλών αυτοκρατόρων και συγγραφέας τριακοσίων περίπου βιβλίων, ο *Domitius Ulpianus*, που καταγόταν μάλλον από την Τύρο και επηρέασε περισσότερο από τους άλλους την πορεία της νομικής σκέψης, αφού το μεγαλύτερο μέρος του έργου του έχει διασωθεί (γνωστός ο ορισμός του της δικαιοσύνης ως «*voluntas jus suum cuique tribuendi*»), ο *Gaius*, αθάνατος για το εισαγωγικό στο δίκαιο εγχειρίδιό του *Institutionum Libri IV*, με μια συστηματική του αστικού δικαίου (*personae, res, actiones*) που επηρέασε τις μεγάλες κωδικοποιήσεις των νεότερων χρόνων, και ο *Modestinus*, μαθητής του *Ulpianus*, πιθανότατα Έλληνας (170-240 μ. Χ.: ύστερη κλασική περίοδος).

Παρά την παρουσία των Σαβινιανών και Προκουλιανών σχολές σκέψης με κοινό πρόγραμμα και αρχές δεν υπήρχαν στην κλασική περίοδο της Νομικής επιστήμης⁶⁷. Διαφοροποιήσεις υπήρχαν βεβαίως μεταξύ των νομικών στο διανοητικό στυλ και στη θεματική που επέλεγαν και διαμόρφωναν, αλλά απουσίαζαν σαφώς διατυπωμένες κοινές αρχές επιστημονικού προβληματισμού σε ευρύτερες ομάδες. Απαρχές συστηματοποίησης νομικών ερευνών εμφανίζονται σε διδακτικά έργα, κυρίως στις Εισηγήσεις του Γαΐου, που περιέχουν και τάσεις για εννοιολογικές αναλύσεις και ευρύτερους παραγωγικούς συλλογισμούς.

Ο τρόπος που οι μεγάλοι Ρωμαίοι νομικοί αντιμετώπιζαν νομικά προβλήματα δεν έμοιαζε (εξωτερικά τουλάχιστον) με τον τρόπο που οι σημερινοί Ευρωπαίοι νομικοί ασκούν το λειτούργημά τους (ερμηνεία, διάπλαση και εφαρμογή γενικών κανόνων). Το ρωμαϊκό δίκαιο ήταν κυρίως περιπτωσιακό δίκαιο, παρόμοιο μεθοδολογικά με το σύγχρονο αγγλοσαξονικό case law. Μέσα ωστόσο από την προσεκτική μελέτη των επιμέρους περιπτώσεων, η δημιουργική νομική σκέψη έβρισκε ομοιότητες και σταθερά στοιχεία που αποτελούσαν τον πυρήνα των πολύ αργά μεταβαλλόμενων νομικών θεσμών. Η αντίθεση κωδικοποιημένου δικαίου και περιπτωσιακού δικαίου, που τόσο τονίστηκε παλαιότερα, είναι πολύ μικρότερη απ' όσο είχε νομισθεί: χωρίς την κατασκευή κάποιας θεωρίας νομικών θεσμών είναι αδύνατη η ομοιόμορφη (και επομένως ορθολογική) ρύθμιση και επίλυση κοινωνικών διαφορών.

Οι Ρωμαίοι νομικοί είχαν το δικαίωμα της ελεύθερης δημόσιας γνωμοδότησης (*publice respondere*), που ο Αύγουστος και αργότερα ο Αδριανός μετέτρεψαν σε προνόμιο ορισμένων απ' αυτούς (*jus respondendi ex auctoritate principis*). Το 426 μ. Χ. ο Βαλεντιανός ΙΙΙ με νόμο καθιέρωσε και τυπικά την αυθεντία των πέντε μεγάλων νομικών της υστεροκλασικής εποχής (των Gaius, Ulpianus, Papinianus, Julius Paulus, Modestinus, με πρωτοκαθεδρία τον Papinianus). Τα έργα τους, με την εφαρμογή τους από τα δικαστήρια και τη διοίκηση, έγιναν η σημαντικότερη πηγή δικαίου στους αιώνες που ακολούθησαν.

Την πολυνομία και τις αντιφάσεις των νομικών ρυθμίσεων προσπάθησε να άρει ο Ιουστινιανός (527-565 μ. Χ.) με το μνημειώδες *Corpus Iuris Civilis*, μια συλλογή και κωδικοποίηση όλων των νομικών διατάξεων μέχρι την εποχή του. Αποτελείται από τέσσερα Μέρη: «*Codex Constitutionum*» (που περιέχει τα ισχύοντα αυτοκρατορικά διατάγματα επεξεργασμένα και κωδικοποιημένα σε δώδεκα Βιβλία), «*Digesta*» ή «*Pandectae*» (που περιέχει εννέα χιλιάδες περίπου αποσπάσματα από *responsa* τριανταεννέα νομικών, κυρίως τις κλασικής εποχής - το 1/3 ανήκει στον Ulpianus), «*Institutiones*» («Εισηγήσεις»), εγχειρίδιο του ιδιωτικού δικαίου, έργο κυρίως του Τριβωνιανού στην παράδοση του Gaius και «*Novellae*» (διατάγματα σε ελληνική γλώσσα των διαδόχων του Ιουστινιανού ως προσθήκη στον «*Codex*»).

Το σημαντικότερο μέρος ήταν η «*Digesta*». Παρόλο ότι ο ρόλος της στη βυζαντινή νομική πράξη υπήρξε μικρός, ήταν ένας πραγματικός θησαυρός νομικής σοφίας, που άσκησε τεράστια επιρροή (ιδιαίτερα μετά την ανακάλυψή της στην Pisa τον 11^ο αιώνα) στην ανάπτυξη της νομικής παιδείας.

Οι μεταϊουστινιάνειες εξελίξεις στο Βυζάντιο κινήθηκαν αρχικά ανάμεσα σε αλληλοσυγκρουόμενες δυνάμεις: από το ένα μέρος η απαγόρευση μεταβολής και ερμηνείας του μεγάλου νομοθετήματος εμπόδιζε την ανάπτυξη της νομικής σκέψης στο φυσικό της χώρο, από το άλλο η λειτουργία δύο μεγάλων πανεπιστημιακών νομικών σχολών στην Κωνσταντινούπολη και στη Βηρυττό άνοιξαν δρόμους με την εισαγωγή ελληνικής φιλοσοφικής παιδείας σε μια ουσιαστικότερη μελέτη των νομικών θεσμών. Η Νομική επιστήμη της εποχής είχε ωστόσο βασικές διαφορές από την παραδοσιακή της κλασικής περιόδου. Οι καθηγητές των σχολών αυτών περιέγραφαν και διέδιδαν το (αυτοκρατορικό) δίκαιο, δεν είχαν ουσιαστική συμμετοχή στη διαμόρφωσή του. Μεταξύ 9^{ου} και 11^{ου} αιώνα το Βυζάντιο ζει εποχές ακμής,

⁶⁷ Βλ. γενικότερα Mayer-Maly, *Rechtswissenschaft*, 4 A. Munchen/ Wien 1988, σ. 107 επ.

που αρχίζει μ' ένα μεγάλο νομοθετικό έργο, τα Βασιλικά του Λέοντα VI του Σοφού, που έφερε μικρή άνηση και στην επιστημονική νομική σκέψη. Το τελευταίο σημαντικό έργο της βυζαντινής περιόδου ήταν η Εξάβιβλος ή Πρόχειρον των Νόμων (1345) του Δικαστή Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου, μια συστηματική σύνοψη νόμων που στηριζόταν στα Βασιλικά και τις μεταγενέστερες Νεαρές.

3. Οικονομία

Από την εμφάνισή του στη γη, προϊόν και αποτέλεσμα μακρών εξελικτικών διαδικασιών, ο άνθρωπος βρέθηκε σε ένα σκληρό κόσμο στενότητας και διαρκώς αυξανομένων αναγκών που ήταν δύσκολο να αντιμετωπισθεί μόνο με τα εγγεγραμμένα στο κληρονομικό του υλικό βιολογικά προγράμματα (ένστικτα). Η μεγέθυνση και η ανάπτυξη του εγκεφάλου του τον αποδέσμευσαν ωστόσο σε μεγάλο βαθμό από καθολικούς βιολογικούς ντετερμινισμούς, διευρύνοντας το χώρο των ελεύθερων επιλογών και δημιουργώντας τις προϋποθέσεις τεχνολογικών παρεμβάσεων για την αξιοποίηση των φυσικών πόρων. Προβλήματα ιεράρχησης των αναγκών και επιλογής κατάλληλων μέσων για την ικανοποίησή τους έγιναν γρήγορα επίκεντρο αναδυόμενων αγορών και ρυθμιστικό περιεχόμενο κοινωνικών κανόνων και θεσμών. Είναι συνεπώς απόλυτα φυσικό κοινωνίες υψηλού επιπέδου πνευματικής και οικονομικής ανάπτυξης, όπως η αρχαία ελληνική, να έχουν αφιερώσει σημαντικό χρόνο στη συζήτηση οικονομικών προβλημάτων και να έχουν δημιουργήσει θεσμούς διαχείρισης των οικονομικών πόρων.

Διερεύνηση των οικονομικών προβλημάτων και πρακτική κοινωνική τους αντιμετώπιση είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους. Η σύγχρονη επιστημονική γνώση (βλ. και παρακάτω σ. 225 επ.) έδειξε ότι ένα σημαντικό μέρος των κοινωνικών θεσμών δεν είναι προϊόν ανθρώπινων σχεδιασμών, αλλά αθέλητο αποτέλεσμα σκόπιμης ανθρώπινης δράσης (αυτοφυείς κοινωνικοί θεσμοί). Και σε αυτή όμως την περίπτωση είναι δυνατή η βελτίωση της αποτελεσματικότητάς τους με καλύτερη γνώση των προϋποθέσεων και των μηχανισμών λειτουργίας τους. Από το άλλο μέρος το είδος και η ποιότητα των κοινωνικών θεσμών επηρεάζουν σε μεγάλο βαθμό τις δυνατότητες των υποκειμένων τους να καταλάβουν σε βάθος τα κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα. Σωστή προσέγγιση στους αρχαιοελληνικούς οικονομικούς προβληματισμούς είναι συνεπώς η ανάλυση των συμβολών των βασικών εκπροσώπων της ελληνικής διανόησης με κριτήρια γνωστικής και αξιολογικής ορθότητας, αλλά και η διερεύνηση του οικονομικού, πολιτισμικού και θεσμικού χώρου στον οποίο διαμορφώθηκαν οι αντιλήψεις τους για τη φύση και τα χαρακτηριστικά της οικονομικής ζωής⁶⁸.

3.1. Η αρχαία ελληνική οικονομία: λειτουργία και θεσμοί

Η φύση και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της οικονομίας της αρχαίας ελληνικής πόλης έγιναν αντικείμενο μεγάλης συζήτησης που οδήγησε σε διαφορετικές θεωρητικές εκτιμήσεις. Από το ένα μέρος υποστηρίχθηκε η άποψη ότι στην ελληνική πόλη υπήρχε μια κλειστή αγροτική οικονομία σχετικά αυτόνομων νοικοκυριών που είχαν χαμηλό επίπεδο ανάπτυξης

⁶⁸ Για τα παρακάτω βλ. και τις μελέτες μου Οικονομία, οικονομική σκέψη και πολιτική στην Αρχαία Ελλάδα, τιμ. τομ. Α0. Κανελλόπουλου, Πειραιάς 1992, τμ. Α. σ. 117 επ. και Αρχαιοελληνικοί οικονομικοί προβληματισμοί και σύγχρονη Οικονομική Επιστήμη, τιμ. τομ. Α Σπάρου, Αθήνα, σ. 25 επ.

και περιορισμένες συναλλαγές⁶⁹. Από το άλλο μέρος επιφανείς ερευνητές⁷⁰ έβλεπαν στην αρχαία οικονομία μια μορφή εγχρήματης οικονομικής κοινότητας με μεγάλη ανάπτυξη στη βιοτεχνία και το εμπόριο και παραγωγικούς προσανατολισμούς. Ο μεγάλος γερμανός ιστορικός της αρχαιότητας E. Meyer⁷¹ θεωρούσε ότι ο 5^{ος} π.χ. αιώνας είχε πολλές ομοιότητες με την προβιομηχανική ανάπτυξη του 16^{ου} αιώνα των νεότερων χρόνων, αντίθετα προς τον M. Weber⁷² που έβλεπε μεγάλες διαφορές ανάμεσα στην αρχαία πόλη και τα αστικά κέντρα του τέλους του μεσαίωνα και της αρχής των νέων χρόνων. Η πρώτη ήταν γιαυτόν μια κοινότητα αγροκτημόνων και πολεμιστών με αριστοκρατικό χαρακτήρα και καταναλωτικούς προσανατολισμούς (χωρίς παραγωγικά ενδιαφέροντα, αφού η παραγωγή ήταν κυρίως έργο των μετοίκων και των δούλων). Λειτουργία αγορών στο εσωτερικό της ή αναζήτηση αγορών στο εξωτερικό ήταν περιορισμένες ως ανύπαρκτες. Αν υπήρχε εξωτερική οικονομική πολιτική, ήταν πολιτική εισαγωγών, κυρίως τροφίμων. Αντίθετα στα αστικά κέντρα των νεότερων χρόνων ο παραγωγικός προσανατολισμός και η δυναμική των αγορών ήταν για τον M. Weber διαρκής πηγή ανάπτυξης νέων θεσμών και τεχνολογιών και αύξησης της ευημερίας των πολιτών.

Ενδιαφέρουσες συμβολές στην τυπολογία των οικονομιών του παρελθόντος είχαν εκτός των ιστορικών και κοινωνικοί ανθρωπολόγοι. Ο Karl Polanyi⁷³ διέκρινε μεταξύ κοινωνιών που στηρίζονται σε κοινωνικές θέσεις (status), διατηρώντας έτσι αμετάβλητη μια παραδοσιακή ιεραρχική κοινωνική δομή, και κοινωνιών που έχουν ανταλλακτικούς θεσμούς (contract) με μεγάλη κινητικότητα και προσαρμοστικότητα. Οι αρχαίες κοινωνίες ανήκουν στην πρώτη κατηγορία: η οικονομία τους είναι κοινωνικά ενσωματωμένη στην εξυπηρέτηση πολιτικών και ηθικών σκοπών. Στις κοινωνίες των νεότερων χρόνων υπάρχει αντίθετα ένα σχετικά αυτονομημένο οικονομικό υποσύστημα με δικούς του κανόνες και πρότυπα συμπεριφοράς, ώστε να μπορεί να γίνει αντικείμενο αυτοτελούς ανάλυσης.

Το πολιτικό και ηθικό πλαίσιο της αρχαίας ελληνικής οικονομίας περιόριζε ή και εξαφάνιζε επενδυτικά κίνητρα για αύξηση της παραγωγικότητας. Ο όρος «οικονομία» δεν ήταν για τους Έλληνες αυτόνομη εννοιολογική κατηγορία. Κάλυπτε σημασιολογικά κυρίως την επιδέξια διαχείριση του οίκου στην ευρύτερή του έκταση που περιελάμβανε εκτός των περιουσιακών αγαθών και των καθαρά οικονομικών δραστηριοτήτων και τις σχέσεις μεταξύ συζύγων, γονέων, τέκνων και δούλων. Η αναφορά (reference) του όρου διευρύνθηκε αργότερα για να καλύπτει και τη διαχείριση υποθέσεων της πόλης που αφορούσαν κυρίως στα έσοδα και έξοδά της⁷⁴ (ο όρος πολιτική οικονομία που απαντά στους νεότερους χρόνους για πρώτη φορά στον Montchretien (1615) έχει τις ρίζες του στην οικονομία της αρχαιοελληνικής πόλης). Οικονομία ως το σύνολο των διαδράσεων των μελών μιας κοινωνίας που κατευθύνονται στην παραγωγή αγαθών για την ικανοποίηση ενός μεγάλου αριθμού αναγκών είναι δημιουργήμα των νέων χρόνων και η εισαγωγή της συμπίπτει με την μεγάλη ανάπτυξη των αγορών και την καθιέρωση ενός συστήματος τιμών ως συντονιστικού μηχανισμού των οικονομικών δραστηριοτήτων.

⁶⁹ Βλ. Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 1893

⁷⁰ Βλ. μ. α. M. Rostovtzeff, *A History of the Ancient World*, Oxford 1926-28

⁷¹ *Geschichte des Altertums*, 5 Bde, Stuttgart 1884 επ.

⁷² Βλ. κυρίως *Wirtschaft und Gesellschaft* II, 4^α εκδ., Tübingen 1956, σ. 735 επ., *Typologie der Städte: Die nicht legitime Herrschaft und Agrarverhältnisse im Altertum*, *Ges. Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924,1 επ.

⁷³ *The Great Transformation* (1944), βλ. και G. Dalton (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi*, N. Y. 1968.

⁷⁴ Με βάση τη διευρυμένη έννοια της οικονομίας η τέχνη του πολιτικού ως του επιμελητή της ανθρώπινης κοινότητας μπορεί να ονομασθεί και οικονομική τέχνη, όπως σημειώνει ο Πλάτων στον Πολιτικό του.

Η ανάλυση της λειτουργίας της αρχαίας ελληνικής οικονομίας μπορεί να γίνει με υποθέσεις ορθολογικής συμπεριφοράς που κινούνται στο ειδικό θεσμικό πλαίσιο της αρχαίας πόλης. Στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης ανήκει η προσπάθεια του κάθε ανθρώπου να ικανοποιήσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τις ανάγκες του, να αυξήσει όσο μπορεί περισσότερο την ατομική του ευημερία (*homo economicus*). Τα αποτελέσματα αυτού του τύπου συμπεριφοράς έχουν διάφορη μορφή ανάλογα με τους όρους της πραξιακής κατάστασης, ιδιαίτερα ανάλογα με τους κοινωνικούς κανόνες και θεσμούς που είναι δημιουργοί κινήτρων δράσης. Η σύγχρονη θεωρία των θεσμών⁷⁵ δείχνει ότι προς το ίδιο συμφέρον κινούμενοι άνθρωποι (και αυτό είναι ο κανόνας σε μεγάλες κοινωνικές ομάδες), αντιμετωπίζοντας τον κίνδυνο μετάλλευσης της συνεργασιακής τους συμπεριφοράς (δίλημμα φυλακισμένου), ματαιώνουν συναλλακτικές πράξεις που δημιουργούν συνεργασιακά πλεονάσματα. Λύση στο πρόβλημα των διλημματικών δομών (που αν δεν ελεγχθούν οδηγούν σε αναρχία) δίδεται με την καθιέρωση κοινωνικών κανόνων και θεσμών που αλλάζοντας τους όρους του παιχνιδιού κάνουν δυνατή τη διαπροσωπική συνεργασία. Θεσμοί, με το σύστημα κυρώσεων (κρατικών: δίκαιο, κοινωνικών: άτυποι κοινωνικοί θεσμοί) που διαθέτουν, δημιουργούν κίνητρα συμβατής προς κοινωνική συνεργασία συμπεριφοράς. Η κοινωνική αξία των θεσμών κρίνεται από την ικανότητά τους να εκπληρώσουν αξιολογικά-δεοντολογικά κριτήρια που ην ανθρωποκεντρική ευρωπαϊκή παράδοση μπορεί να συμπυκνωθούν σε τρία: ελευθερία, ευημερία, διανεμητική δικαιοσύνη, ευημερία ως ικανοποίηση αυτόνομων προτιμήσεων, αν στην παράδοση του J. St. Mill⁷⁶ διευρυνθεί, ώστε να περιλάβει και την ιδιαίτερη ικανοποίηση από την άσκηση ελεύθερων επιλογών, καλύβι εννοιολογικά ή συμπορεύεται μακροχρόνια (λόγω της διάχυσης των αποτελεσμάτων της) με ευρύ χώρο ελεύθερων επιλογών και δίκαιη κατανομή των παραγωγικών αποτελεσμάτων. Η ιστορική εμπειρία δείχνει ότι ευημερούσες κοινωνίες είναι περισσότερο ελεύθερες και εκπληρώνουν σε μεγαλύτερο βαθμό κριτήρια δίκαιης διανομής των αγαθών⁷⁷.

Η παρουσία θεσμών είναι σύμφυτη με την ύπαρξη κοινωνικών άδων, η λειτουργικότητα τους ωστόσο εξαρτάται από την ικανότητά τους να δημιουργούν προϋποθέσεις κοινωνικής συνεργασίας και κίνητρα παραγωγικής δουλειάς. Είναι γνωστή η σύγχρονη μεγάλη συζήτηση για τα πλεονεκτήματα της αγοραίας αποκεντρωμένης οικονομίας και της κεντρικά σχεδιασμένης οργάνωσης των οικονομικών σχέσεων. Εφαρμογή της σύγχρονης θεωρίας των θεσμών έδειξε τη θεσμική υπεροχή της πρώτης στην αποτελεσματική λύση προβλημάτων κοινωνικής συνεργασίας, περιορισμού των ελευθέρων επιβατών, αύξησης της παραγωγικότητας και δημιουργίας ανθρώπινου κεφαλαίου (με προβλήματα όμως στο χρηματοπιστωτικό τομέα, όπως έδειξαν οι σύγχρονες εξελίξεις). Είναι χρήσιμο να δούμε, πώς οι αρχαίοι κοινωνικοί θεσμοί λειτουργούσαν σε ανθρώπους που επιδίωκαν να αυξήσουν την προσωπική τους ευημερία.

Το θεσμικό πλαίσιο της αρχαίας πόλης έδινε θετικές κυρώσεις σε ορισμένου τύπου δραστηριότητες, όπως η διεύθυνση και λειτουργία αγροκτημάτων και η πολεμική και στρατιωτική τέχνη. Αντίθετα δραστηριότητες εξαρτημένης εργασίας στην πρωτογενή παραγωγή ή και ανεξάρτητες δευτερογενείς απασχολήσεις (βιοτεχνία, λιανεμπόριο κ. α) θεωρούνταν μειωμένης κοινωνικής σημασίας και ασκούσαν από μη πολίτες (μετοίκους). Το σύστημα

⁷⁵ Βλ. και παρακάτω σ. 225 επ. Αναλυτικότερα για τις αρχές και τα βασικά προβλήματα της σύγχρονης θεωρίας των θεσμών (με πολλές παραπομπές στη σύγχρονη βιβλιογραφία) βλ. το βιβλίο μου *Οικονομία και Δίκαιο*, τμ Β, Αθήνα 2001, σ. 18 επ.

⁷⁶ Βλ. *On Liberty* σ. 136: ευημερία με την ευρύτατη σημασία της που θεμελιώνεται στα διαρκή συμφέροντα του ανθρώπου ως προοδευτικού όντος.

⁷⁷ Για τη σχέση ελευθερίας, ευημερίας, διανεμητικής δικαιοσύνης βλ. τη έτη μου «Ελευθερία και ευημερία ως κριτήρια αξιολόγησης κοινωνικών όνων και θεσμών» *Νεύσις* 9 (2000), σ. 3 επ.

ανταλλαγών ήταν σε μεγάλο βαθμό διοικητικά οργανωμένο, ενώ η επιδίωξη κέρδους απορρίπτονταν ηθικά, αφού μπορούσε να οδηγήσει σε ανατροπή της ιεραρχικής κοινωνικής τάξης. Με αυτούς τους περιορισμούς επιδίωξη των ανθρώπων ήταν κυρίως η διασφάλιση της κοινωνικής και εισοδηματικής τους θέσης, καθώς και η απόκτηση πολιτικής επιρροής μέσω της συμμετοχής στις πολιτικές διαδικασίες. Η πολιτιστική και θεσμική απαγόρευση ικανοποίησης ατομικών οικονομικών συμφερόντων έστρεφε τους πολίτες από δραστηριότητες παραγωγής αγαθών σε πολιτικά και πολιτιστικά έργα, σε χώρους δηλαδή όπου η ατομική προβολή είχε κοινωνική καταξίωση και αύξανε ευκολότερα την προσωπική ευημερία. Αποτέλεσμα ήταν περιορισμένες επενδύσεις, χαμηλή τεχνολογία και η απουσία αναπτυξιακού δυναμικού της αρχαίας ελληνικής πόλης που από την άποψη αυτή διαφέρει ριζικά από τις οικονομίες των νεότερων χρόνων. Η παρακμή των ελληνικών πόλεων ήταν σε μεγάλο βαθμό συνέπεια του γεγονότος ότι μακροχρόνια είναι αδύνατη η διατήρηση ψηλού επιπέδου πολιτικής και πολιτιστικής ζωής, χωρίς να έχουν διασφαλισθεί οι προϋποθέσεις λειτουργίας ενός αποτελεσματικού συστήματος παραγωγής αγαθών για την ικανοποίηση των αναγκών των κοινωνικών μελών.

3.2. Η οικονομική σκέψη των αρχαίων Ελλήνων.

Η ενασχόληση των αρχαίων Ελλήνων με καθαρά οικονομικά θέματα δεν είχε την έκταση και την ποιότητα των συμβολών τους στη φιλοσοφία, τις επιστήμες και την τέχνη. Έργα οικονομικού περιεχομένου ήταν κυρίως (α) πρακτικές μελέτες για την επίλυση επίκαιρων προβλημάτων (όπως π.χ. το έργο Πόροι ή Περί προσόδων του Ξενοφώντα), αναφορές σε δικανικούς λόγους ή καταγραφές οικονομικών συναλλαγών χωρίς θεωρητική αξία, (β) φιλοσοφικές μελέτες οικονομικών δραστηριοτήτων, όπου οι τελευταίες εντάσσονταν σε γενικότερα ηθικά ή πολιτικά συστήματα και εξυπηρετούσαν αντίστοιχους (ηθικούς ή πολιτικούς) σκοπούς.

Κύριο χαρακτηριστικό των αρχαιοελληνικών προσεγγίσεων ήταν η επικέντρωση στο ατομικό νοικοκυριό. Η επιδέξια διαχείριση του οίκου με την ευρεία του έννοια εκλαμβάνεται ως βασικό ανθρώπινο καθήκον — και το ίδιο ισχύει για τη διαχείριση της πόλης- κράτους που είναι στην ουσία ένα διευρυμένο νοικοκυριό. Το τυπικό ελληνικό σπίτι ήταν μια σχετικά αυτάρκης οικονομική μονάδα με γεωργική υποδομή που συναλλάσσονταν με τρίτους μόνο όταν αυτό ήταν εντελώς απαραίτητο. Η αγορά ήταν χώρος ανταλλαγής των περισσευμάτων, αλλά κυρίως τόπος πολιτικών συνελεύσεων και πολιτιστικών εκδηλώσεων. Οι οικονομικά ανεξάρτητοι πολίτες ασχολούνταν με τα κοινά και τη λατρεία των θεών, χρηματοδοτώντας με εκούσιες συνεισφορές δημόσια έργα ή αναλαμβάνοντας οι ίδιοι την άσκηση κρατικών λειτουργημάτων. Εμπόριο και επικερδείς οικονομικές συναλλαγές αντιμετώπιζονταν εχθρικά, ενώ σωστή οικονομική συμπεριφορά θεωρούνταν η παραγωγή αγαθών για την ικανοποίηση τυποποιημένων ατομικών και κοινωνικών αναγκών. Μ' αυτό τον τρόπο υποβαθμίζονταν η σημασία του εμπορίου και των οικονομικών ανταλλαγών για την ανάπτυξη και την ευημερία.

Περιορισμένη ήταν και η συστηματική ενασχόληση των αρχαίων Ελλήνων με καθαρά οικονομικά θέματα. Οι λίγες οικονομικές αναλύσεις ήταν μέρος της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας, εντάσσονταν σε γενικά ηθικοπολιτικά συστήματα και εξυπηρετούσαν αντίστοιχους σκοπούς. Περιστασιακές ενασχολήσεις με οικονομικά θέματα είχαν σημαντικοί

Έλληνες φιλόσοφοι και ποιητές⁷⁸, όπως ο Όμηρος, ο Ησίοδος, ο Αριστοφάνης⁷⁹, ο Ηρόδοτος, ο Θουκυδίδης. Βαθύτερες αναλύσεις είχαν ο Επίκουρος με πρώτες προσεγγίσεις στην υποκειμενική χρησιμότητα ως βάση εξήγησης και αξιολόγησης ατομικών πράξεων⁸⁰ και ιδιαίτερα ο Δημόκριτος με εντυπωσιακές προϋδεάσεις σημαντικών υποθέσεων και εννοιών σύγχρονης οικονομικής θεωρίας: της υποκειμενικής χρησιμότητας και της φθίνουσας τάσης της, της ορθολογικής αξιολόγησης της ηδονής και του πόνου, της ζήτησης ως καθοριστικού στοιχείου της στενότητας των αγαθών, της αξίας του πλούτου και των περιουσιακών δικαιωμάτων στη δικαιοσύνη των ανταλλαγών, της παραγωγικότητας της εργασίας, της αποτελεσματικότητας του θεσμού της ατομικής ιδιοκτησίας, της χρονικής προτίμησης του παρόντος στην ικανοποίηση των αναγκών αλλά και της υπεροχής της ελευθερίας έναντι των υλικών αγαθών⁸¹. Συστηματικότερες οικονομικές προσεγγίσεις είναι έργο του Ξενοφώντα (Οικονομικός, Πόροι ή Περί Προσόδων και Κύρου Παιδεία), του Πλάτωνα (Πολιτεία, Πολιτικός και Νόμοι, αλλά και ειδικές αναφορές στους διαλόγους Σοφιστής, Ευθύδημος, Πρωταγόρας και Λύσις) και του Αριστοτέλη (κυρίως Ηθικά Νικομάχεια και Πολιτικά) που έθεσαν ως πρωταρχικό στόχο την αυτάρκεια της πόλης με αποτελεσματική αμυντική της οργάνωση και εφοδιασμό της με τρόφιμα. Με αυτό τον τρόπο υποβάθμιζαν τη σημασία του εμπορίου και των οικονομικών ανταλλαγών για την οικονομική της ανάπτυξη και ευημερία. Ιδιαίτερα αρνητική ήταν η στάση τους απέναντι στις ήδη διαφανόμενες τάσεις ανάπτυξης του εσωτερικού εμπορίου («εμπορευματοποίησης» της κοινωνικής ζωής) και δυναμικής δημιουργίας και εξάπλωσης αγορών στις αρχαιοελληνικές πόλεις του 5^{ου} και του 4^{ου} π.χ. αιώνα που άρχισαν να ασκούν ισχυρές πιέσεις στη δομή του πολιτικού συστήματος. Η ιδέα ότι ελεύθερες συναλλαγές σε ανταγωνιστικές αγορές αυξάνουν την ευημερία όλων των συμβαλλομένων (συνεπώς δεν είναι παιχνίδια μηδενικού αθροίσματος) ή ότι η επιδίωξη κέρδους οδηγεί σε αύξηση του όγκου και της ποιότητας των προσφερομένων αγαθών και σε αποτελεσματικότερη ικανοποίηση ανθρώπινων αναγκών από όση θα προσέφεραν ηθικοί-διοικητικοί μηχανισμοί κατανομής των πόρων παρέμεινε ξένη για το αρχαίο ελληνικό πνεύμα. Κεντρική θέση είχαν ευδαιμονία σε περιορισμένη υλική βάση, εισόδημα κατάλληλο για την κοινωνική θέση των πολιτών, βελτίωση της ποιότητας (όχι της ποσότητας) των διαθέσιμων αγαθών.

⁷⁸ Για μια πλήρη και λεπτομερή καταγραφή και ανάλυση των αρχαιοελληνικών συμβολών σε οικονομικά θέματα βλ. Χρ. Π. Μπαλόγλου, Η οικονομική σκέψη των αρχαίων Ελλήνων, Θεσσαλονίκη 1995. Μια χρήσιμη επισκόπηση της ιστορίας της οικονομικής σκέψης από την αρχαία Ελλάδα ως σήμερα υπάρχει στο Στ. Δρακόπουλου/Α. Καραγιάννη, Ιστορία της οικονομικής σκέψης, Αθήνα 2003.

⁷⁹ Στους Βατράχους (στίχοι 718-732) του Αριστοφάνη υπάρχει η παρατήρηση ότι το κακό νόμισμα διώχνει το καλό (εμπειρική γενίκευση που έγινε το 16^ο αιώνα από τον Gresham και ονομάστηκε από το δημιουργό του νόμος του Gresham).

⁸⁰ Εντυπωσιακή είναι η σύγκριση κόστους-ωφελιών στις ακόλουθες επικούρειες σκέψεις: Υπάρχουν πόνοι που τους θεωρούμε προτιμότερους από :ις ηδονές, εφόσον η ηδονή που θα ακολουθήσει, αν τους υπομείνουμε, θα είναι για μας μεγαλύτερη. Και συμβαίνει πολλές φορές να γυρίζουμε την πλάτη σε ηδονές, όταν τα προβλήματα που αυτές επιφέρουν είναι μεγαλύτερα από τις ίδιες.

⁸¹ Βλ. DK 68 B 191, DK 68 B 251, DK 68 B 219, DK 68 B 284, DK 68 B 69 και γενικότερα Η. W Spiegel, The Growth of Economic Thought, rev. ed. 1983, σ. 13 επ., Χρ. Μπαλόγλου, Ο Δημόκριτος για τον πλούτο, την κοινοκτημοσύνη και την ιδιοκτησία, θ. Χ. 44 (1990), σ. 61 :π. και Α. Καραγιάννη, Ιστορία οικονομικής σκέψης, Αθήνα 1998, σ. 65 π. Για την εργασία στην αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη βλ. και Κ. Δεσποτόπουλου, Η εργασία ως στοιχείο της οικονομίας, από τη σκοπιά της ελληνικής φιλοσοφίας, Επιλογή, Ιανουάριος 1991, σ. 363 επ.

Υπάρχει ωστόσο και μια σειρά οικονομικών θεμάτων στα οποία η αρχαία ελληνική σκέψη πρόσφερε πρωτότυπες θεωρητικές συμβολές (παρόλο που και αυτές εντάσσονταν σε γενικότερες ηθικοπολιτικές αξιολογήσεις). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον είχε η διερεύνηση του καταμερισμού των έργων, μιας από τις πρώτες γενικεύσεις στην ιστορία της οικονομικής σκέψης, στην Κύρου Παιδεία (VIII 2. 5 - 6) και η σύνδεσή του με το μέγεθος της πόλης. Η ανάλυση στηρίζεται (βλ. και παρακάτω) στη σύγκριση της υψηλής ποιότητας των φαγητών της περσικής αυλής (που αποδίδεται στην ικανότητα των μαγείρων της και την εξειδίκευση της εργασίας) προς την καλύτερη απόδοση των επαγγελματιών και των ειδικεύσεων των κατοίκων των μεγάλων πόλεων. Αναφορές στην κατανομή έργων μεταξύ κοινωνικών τάξεων αλλά και μεταξύ παραγωγικών μονάδων στην εκτέλεση ενός συγκεκριμένου έργου (πρβλ. και την υφαντική στον Πολιτικό) με τη συνακόλουθη ανάγκη εισαγωγής ανταλλακτικών θεσμών υπάρχουν και στην Πολιτεία του Πλάτωνα. Σημαντική ήταν και η διαφορετική προσέγγιση της ατομικής ιδιοκτησίας στον Πλάτωνα (που υποστήριζε κοινοκτημοσύνη για την άρχουσα τάξη και ατομική ιδιοκτησία για την κατώτερη τάξη των δημιουργών⁸²) και στον Αριστοτέλη (που θεωρούσε ότι η ατομική ιδιοκτησία με κάποια κοινότητα χρήσης ήταν απαραίτητη προϋπόθεση επιμελούς διαχείρισης των οικονομικών πόρων). Στον Πλάτωνα υπάρχουν επίσης οι πρώτες προσπάθειες κατανόησης του χρήματος ως μέσου ανταλλαγών και μονάδας υπολογισμού αξιών (χρήμα ως «σύμβολον αλλαγής», Πολιτεία Β 371B 4-9). Ιδιαίτερη συμβολή στην ιστορία της οικονομικής σκέψης είχε και η θεωρία της αξίας του Αριστοτέλη, όπως αναλύεται στο V βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων. Η δίκαιη ανταλλαγή εντάσσεται στην έννοια του διορθωτικού δικαίου που εφαρμόζεται σε εκούσιες ανταλλαγές της καθημερινής ζωής (πώληση, μίσθωση, δάνειο κλπ.) αλλά και σε ακούσιες άδικες πράξεις (κλοπή, ανθρωποκτονία). Ο Αριστοτέλης ομιλεί εδώ για αριθμητική αναλογία (αντίθετα προς τη γεωμετρική αναλογία του δικαίου εν ταις διανομαίς), υπονοώντας ίσως ότι πρέπει να βρεθεί το μέσο μεταξύ των περισσοτέρων που έλαβε ο ένας των συμβαλλομένων και των λιγοτέρων που έλαβε ο άλλος, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η ηθική ποιότητα των προσώπων. Δεν είναι σαφές, πώς μετρούσε ο Αριστοτέλης την αξία των αγαθών⁸³. Οι αντικειμενικές (κυρίως εργασιακή θεωρία) και οι υποκειμενικές θεωρίες της αξίας (που στηρίζονται στη χρησιμότητα) των νεότερων χρόνων ανατρέχουν σε διαφορετικές ερμηνείες του διορθωτικού δικαίου της αριστοτελικής θεωρίας της δικαιοσύνης και διαφορετική σύνδεση της αριστοτελικής διάκρισης μεταξύ αξίας χρήσης και αξίας ανταλλαγής των αγαθών.

3.2.1. Ο Ξενοφών

Οι οικονομικές αντιλήψεις του Ξενοφώντα περιέχονται στα έργα του Οικονομικός, Πόροι ή Περί προσόδων και Κύρου παιδεία. Οικονομία είναι μια ιδιαίτερη επιστήμη, όπως είναι και η ιατρική, η χαλκευτική και η τεκτονική, που έχει ως αντικείμενο τη διοίκηση του οίκου. Αγαθός οικονόμος είναι εκείνος που διοικεί καλά το σπιτικό του (Οικονομικός Ι, 1-2). Στο νοικοκυριό ανήκουν περιουσιακά στοιχεία (κτίρια, έπιπλα, σκεύη) και πρόσωπα (σύζυγοι, τέκνα, δούλοι) που δεν έχουν μόνο καταναλωτική αλλά και παραγωγική λειτουργία (πρβλ. και τη σύγχρονη καταναλωτική συνάρτηση παραγωγής του G. Becker). Τα οικονομικά

⁸² Βλ. όμως και τις διαφοροποιήσεις του Πλάτωνα στους Νόμους με ένα μοντέλο δεύτερης άριστης πολιτείας χωρίς κοινοκτημοσύνη και με νομικά προστατευόμενη ιδιοκτησία.

⁸³ Για μια αναφορά στη χρεία (ανάγκη), με την οποία «τα πάντα μετρείσθαι» (Ηθ. Νικ. 1133 α 31) που όμως δεν συνδέθηκε με τη διαθέσιμη ποσότητα των αγαθών. Βλ. και τη μελέτη μου Αρχαία ελληνική οικονομία, φιλοσοφική διάνοηση και σύγχρονη οικονομική σκέψη, στο: Κ. Βουδούρη (εκδ.), Φιλοσοφία, ανταγωνιστικότητα και ηθικός βίος, Αθήνα 2005, σ. 57 επ.

αγαθά (χρήματα ή κτήματα) είναι πρώτης ανάγκης (ικανοποιούν ανάγκες επιβίωσης) και πολυτελείας (εκπληρώνουν ανάγκες πολιτισμού). Ο πλούτος δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά μέσο για την ικανοποίηση ψηλότερων σκοπών. Πρέπει να αποκτάται με δίκαιο και ηθικό τρόπο (Οικονομικός VII 15) και να μη χρησιμοποιείται αποκλειστικά για κάλυψη προσωπικών αναγκών αλλά και των αναγκών της πόλης (Οικονομικός XI 7-11). Σημαντικότερες περιοχές οικονομικής απασχόλησης των πολιτών είναι η γεωργία και η πολεμική τέχνη. Ο Ξενοφών ονομάζει τη γεωργία «κρατίστην επιστήμην, αφ' ης τα επιτήδεια οι άνθρωποι πορίζονται». Προσφέρει τα απαραίτητα μέσα για τη συντήρηση του ανθρώπου και των ζώων και με κατάλληλη οργάνωση γίνεται πηγή εσόδων που δεν πρέπει όμως ποτέ να οδηγούν σε πλουτισμό. Με την ανάπτυξη των συναλλαγών ωστόσο η παραδοσιακή εσωστρέφεια των νοικοκυριών χαλαρώνει και καθιερώνεται χρήμα ως γενικό μέσο ανταλλαγών που μπορεί σε περιορισμένο βαθμό να δοθεί ως δάνειο με τόκο⁸⁴.

Τα έργα του Ξενοφώντα είναι σε γενική εκτίμηση μια σύνθεση ιδεαλιστικής προβολής και πρακτικής-ρεαλιστικής αντίληψης ζωής. Η Κύρου παιδεία θεμελιώνει την παράδοση που βλέπει την ιστορία ως δημιουργήμα μεγάλων και ενάρετων ανδρών. Και οι οικονομικές αναλύσεις ήταν ουσιαστικά παροχή συμβουλών για την καλή διαχείριση αγροτικών νοικοκυριών που χωρίς μεγάλες αλλαγές μπορούν να εφαρμοσθούν και στη διαχείριση της πόλης (. . η γαρ των ιδίων επιμέλεια πλήθει μόνον διαφέρει των κοινών, τα δε άλλα παραπλήσια έχει, Απομνημονεύματα III 4. 12). Προϋπόθεση επιτυχούς οικονομίας ήταν καλή παιδεία και αποτελεσματική οργάνωση. Η ανάλυση αφορούσε μεμονωμένες ατομικές μονάδες (νοικοκυριά) και άφηνε εκτός του πεδίου έρευνας κοινωνικές δρασείς και τη λειτουργία των θεσμών (ως μη επιδιωκόμενων αποτελεσμάτων σκόπιμης ατομικής συμπεριφοράς).

Τα έργα του Ξενοφώντα εκφράζουν τις αριστοκρατικές αντιλήψεις ενός μορφωμένου αγροκτήμονα και στρατιώτη που βλέπει με εχθρότητα και περιφρόνηση τον κόσμο του εμπορίου και της βιοτεχνίας. Ο πρακτικός τους πρσανατολισμός συνοδεύονταν ωστόσο και από σημαντικές θεωρητικές διεισδύσεις. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, όπως αναφέρθηκε, ήταν η ανάλυση του καταμερισμού των έργων και η σύνδεσή του με το μέγεθος της πόλης στην Κύρου Παιδεία. Στηρίζεται σε μια συγκριτική αντιπαράθεση της υψηλής ποιότητας των φαγητών της περσικής αυλής που αποδίδεται στην ικανότητα των μαγείρων της και την εξειδικευμένη εργασία τους προς την καλύτερη απόδοση των διαφοροποιημένων επαγγελματιών και ειδικεύσεων των κατοίκων των μεγάλων πόλεων. Αξίζει να παρατεθεί το σχετικό χωρίο (VIII 2. 5-6) σε μετάφραση και να αξιολογηθεί η συμβολή του στην εξήγηση του φαινομένου:

“Και διόλου βέβαια δεν είναι παράξενο ότι έτσι έχουν τα πράγματα (ότι δηλ. τα φαγητά της βασιλικής τράπεζας είναι νοστιμότατα). Όπως δηλ. και οι άλλες τέχνες είναι διαφορετικά διαμορφωμένες στις μεγάλες πόλεις, κατά τον ίδιο τρόπο και τα βασιλικά φαγητά παρασκευάζονται πολύ διαφορετικά. Γιατί στις μικρές πόλεις ο ίδιος τεχνίτης κατασκευάζει κρεβάτι, θύρα, αλέτρι, τραπέζι, πολλές φορές και ο ίδιος κτίζει σπίτι, μένει δε ικανοποιημένος αν βρίσκει αρκετούς εργοδότες να τον τρέφουν. Αλλά είναι αδύνατο ο πολυτεχνίτης άνθρωπος να τα φτιάχνει όλα τέλεια. Στις μεγάλες όμως πόλεις, επειδή πολλοί έχουν ανάγκη του τεχνίτη, αρκεί μία τέχνη σε κάθε τεχνίτη για να βγάξει το ψωμί του. Πολλές φορές δεν αρκεί ούτε ολόκληρη μια τέχνη, αλλά άλλος φτιάχνει υποδήματα ανδρών, άλλος γυναικών. Και υπάρχουν τεχνίτες που άλλοι ράβουν με κλωστές από νύρα ζώων υποδήματα και άλλοι μόνο τα κόβουν. Άλλοι πάλι κόβουν μόνο φορέματα και άλλοι δεν ασχολούνται με το κόψιμο των

⁸⁴ Για τα δημόσια έσοδα ως μέσο δανεισμού βλ. Πόροι ή Περί προσόδων II 9-14. Ο Ξενοφών φαίνεται να αντιλήφθηκε σε κάποιο βαθμό τη σχέση αξίας του χρήματος προς την ποσότητα που κυκλοφορεί, αφού θεωρούσε ότι σε ένα διμεταλλικό σύστημα χρυσού-αργύρου αύξηση μόνο της ποσότητας του χρυσού μειώνει την αξία του, ενώ αυξάνει την αξία του αργύρου.

φορεμάτων αλλά μόνο τα ράβουν και βγάζουν το ψωμί τους. Είναι ανάγκη λοιπόν εκείνος που καταγίνεται με ένα μικρό έργο, να το εκτελεί άριστα. Το ίδιο συμβαίνει και σε όσα αφορούν τα φαγητά. Αν ο ίδιος άνθρωπος στρώνει το κρεβάτι, τακτοποιεί το τραπέζι, ζυμώνει, μαγειρεύει, αναγκαστικά κάνει το κάθετί όπως μπορέσει. Όπου όμως ενός έργου είναι να βράζει το κρέας, άλλου να το ψήνει, άλλου να βράζει τα ψάρια, άλλου να τα ψήνει, άλλου να παρασκευάζει ψωμί...είναι ανάγκη, νομίζω, όταν όλα γίνονται με αυτό τον τρόπο, να γίνεται το καθένα τέλεια”.

Οι περισσότεροι ιστορικοί της οικονομικής σκέψης⁸⁵ βλέπουν στο χωρίο αυτό κοινότητες παρατηρήσεις που δεν ξεπερνούν το επίπεδο της καθημερινής γνώσης. Η σύνδεση προς την ποιότητα των εργασιών και η στατική θεώρηση (που στηρίζεται σε δεδομένες φυσικές δεξιότητες) παραγνωρίζουν τη δυνατότητα δυναμικής ανάπτυξης της οικονομίας με την παραγωγή νέων δεξιοτήτων και την προώθηση της τεχνολογίας. Είναι ωστόσο λανθασμένο να εκληφθούν οι αναλύσεις αυτές ως απλοϊκές περιγραφές φαινομένων της καθημερινής ζωής. Η κατανόηση της επίδρασης του καταμερισμού των έργων στη βελτίωση της ποιότητας των εργασιακών προϊόντων και η σύνδεση του φαινομένου αυτού με το μέγεθος της πόλης (ουσιαστικά της ζήτησης) είναι εξηγητικές υποθέσεις με υψηλό πληροφοριακό δυναμικό για τα οικονομικά πλεονεκτήματα της αστικής ζωής (και συνεπώς μερική εξήγηση της εμφάνισής της). Είναι σχεδόν βέβαιο ότι οι παρατηρήσεις του Ξενοφώντα επηρέασαν ουσιαστικά τον Α. Smith⁸⁶ στην προσπάθειά του να συλλάβει τα αποτελέσματα παραγωγικότητας της κατανομής των έργων και τους περιορισμούς που επιβάλλει το μέγεθος της αγοράς. Πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι η έλλειψη γενικότερης επιστημονικής θεωρίας των οικονομικών φαινομένων στην αρχαία Ελλάδα περιορίζει τη γνωστική αξία των υποθέσεων αυτών που ουσιαστικά δεν υπερβαίνουν το επίπεδο των (χρήσιμων) εμπειρικών γενικεύσεων.

3.2.2. Ο Πλάτων

Οι πλατωνικές συμβολές στην ανάλυση οικονομικών θεμάτων εντάσσονται οργανικά στη γενικότερη ηθική και πολιτική του φιλοσοφία. Η σύλληψη της ανθρώπινης προσωπικότητας με βάση την τριμερή διάκριση της ψυχής (λογιστικών, θυμοειδές, επιθυμητικών) ήταν μια σαφής πρόοδος έναντι του Σωκρατικού διανοητισμού και του αποκλεισμού αλόγων στοιχείων που έκαναν αδύνατη την εξήγηση της ηθικής αδυναμίας. Η μεταφορά όμως του τριμερούς σχήματος στην πολιτεία εμφανίζει, όπως είδαμε, ιδιαίτερα προβλήματα, αφού στηρίζεται σε μια αναλογία που παραγνωρίζει την ουσιαστική διαφορά που υπάρχει μεταξύ των τριών ψυχικών μερών ενός προσώπου και των τριών τάξεων (που είναι για τον Πλάτωνα οι φιλόσοφοι-βασιλείς που αντιστοιχούν στο λογιστικό, οι φύλακες που αντιστοιχούν στο θυμοειδές και οι δημιουργοί-τεχνίτες που αντιστοιχούν στο επιθυμητικό) μιας κοινωνικής ολότητας. Η υποταγή ενός τεχνίτη στην εξουσία των βασιλέων έχει πολύ διαφορετικές συνέπειες από την υποταγή των επιθυμιών μας στις επιταγές του λογικού. Η επιθυμία του Πλάτωνα να διασφαλίσει χρηστή διοίκηση, ενότητα και σταθερότητα στην πολιτεία τον οδήγησε σε παραγνώριση της ανάγκης προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων έναντι της κρατικής αυθαιρεσίας (ώστε η πλατωνική θεώρηση έγινε άθελά της πηγή πολλών αυταρχικών προσεγγίσεων στην ιστορία του Ευρωπαϊκού πολιτισμού).

⁸⁵ Βλ. π.χ. J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, N. Y. 1954, σ. 54 επ. και M. Finley, *The Ancient Economy*, Berkely 1973.

⁸⁶ Υπέρ της άποψης αυτής συνηγορεί και η χρησιμοποίηση από τον Α. Smith ίδιων με τον Ξενοφώντα παραδειγμάτων στις σημειώσεις του στο “*Lectures on Jurisprudence*”.

Οι σημαντικότερες οικονομικές συμβολές του Πλάτωνα βρίσκονται στα μεγάλα του έργα Πολιτεία, Πολιτικός και Νόμοι, ενώ ενδιαφέρον έχουν αναφορές σε οικονομικά θέματα στους διαλόγους Σοφιστής, Ευθύδημος, Πρωταγόρας και Λύσις. Και για τον Πλάτωνα οικονομία είναι η επιδέξια διοίκηση του οίκου που επεκτείνεται και στη διαχείριση των κοινών. Οικογένειες και πολιτείες πρέπει να είναι δίκαιες που συνεπάγεται μ. α. καταμερισμό έργων και απαγόρευση άσκησης περισσοτέρων του ενός επαγγελμάτων. Πλούτος και πενία πρέπει να εξαφανισθούν: ο πλούτος φέρνει «τρυφήν και αργίαν και νεωτερισμόν», η πενία «ανελευθερίαν και κακοεργίαν» (Πολιτεία 422 α). ΟΙ πολιτείες ιδρύονται από συνένωση οικογενειών που δεν έχουν αυτάρκεια. Ακολουθώντας τη φυσική προδιάθεση του ατόμου για εργασία και την ποιοτική υπεροχή της εξειδίκευσης που οδηγούν σε διαφοροποίηση δραστηριοτήτων και επαγγελμάτων οργανώνουν ανταλλακτικούς θεσμούς που γρήγορα λαμβάνουν εγχρήματο χαρακτήρα⁸⁷. Στη βάση της διαδικασίας βρίσκονται η ανθρώπινη ένδεια (ως έλλειψη αυτάρκειας) και ο φυσικά προκαθορισμένος καταμερισμός έργων⁸⁸ (αντίθετα προς τον Adam Smith που θέτει ως βάση του καταμερισμού την έμφυτη τάση του ανθρώπου για ανταλλαγή).

Παρόλο που στον Πολιτικό υπάρχει εκτενής ανάλυση του καταμερισμού έργων στη διαδικασία παραγωγής ενός αγαθού (υφαντική), το κύριο βάρος της πλατωνικής ανάλυσης βρίσκεται στην κοινωνική κατανομή των οικονομικών δραστηριοτήτων: οι παραγωγικές μονάδες της πολιτείας ανήκουν στην κατώτερη τάξη των δημιουργών, ενώ τα μέλη της άρχουσας τάξης, οι άρχοντες και οι φύλακες, ασχολούνται αποκλειστικά με καθήκοντα διαχείρισης των κοινών και υπεράσπισης της πόλης από εξωτερικούς εχθρούς. Κοινοκτημοσύνη περιουσίας και γυναικών (ιεροί γάμοι) στην ανώτερη τάξη εξαφανίζει έριδες, τριβές και κοινωνικές συγκρούσεις⁸⁹, ατομική ιδιοκτησία και επαγγελματική εξειδίκευση στην κατώτερη τάξη λειτουργούν ως παραγωγικό κίνητρο για την ενασχόληση με τη βιοτεχνία, το εμπόριο και την παραγωγή υπηρεσιών. Η πλατωνική πολιτεία εμφανίζει ένα ιδιότυπο καταμερισμό έργων με τους φύλακες και τους βασιλείς-φιλοσόφους να διοικούν χωρίς να συμβάλλουν σε άμεσα παραγωγικές δραστηριότητες και τους δημιουργούς να έχουν αναλάβει αποκλειστικά το έργο αυτό. Η πλατωνική εμπιστοσύνη στην αρετή των σοφών πολιτικών ηγετών έρχεται σε αντίθεση με πορίσματα σύγχρονης θεωρίας των θεσμών, βασικές θέσεις φιλοσοφικού φιλελευθερισμού αλλά και με διδάγματα της ανθρώπινης ιστορίας ότι μόνο θεσμοί μπορούν να διασφαλίσουν προσανατολισμένη στο κοινό συμφέρον συμπεριφορά των κυβερνώντων, που και αυτοί, όπως όλοι οι άλλοι άνθρωποι, επιδιώκουν κατά κανόνα το προσωπικό τους συμφέρον.

Στο κατά πάσα πιθανότητα γεροντικό του έργο Νόμοι ο Πλάτων αναγνωρίζει σε κάποιο βαθμό τη σημασία των κοινωνικών θεσμών για τη δίκαιη οργάνωση μιας κοινωνίας. Αντιλαμβανόμενος ότι κοινοκτημοσύνη και διακυβέρνηση από φιλοσόφους ήταν αδύνατη στην εποχή του (Νόμοι 740 α) προτείνει ένα μοντέλο δεύτερης άριστης πολιτείας που λειτουργεί με νόμους και προστατευόμενη ατομική ιδιοκτησία. Η γη πρέπει να μοιρασθεί σε ατομικούς ιδιοκτήτες που όμως πρέπει να την αξιοποιούν ως αγαθό που ενδιαφέρει την πολιτεία (Νόμοι 740 α). Για το σκοπό αυτό καθιερώνονται περιορισμοί στη χρήση και κάρπωση της γης: απαγορεύεται μ. α. η πώληση και αγορά της και εισάγονται ρυθμίσεις στην διανομή των αγροτικών προϊόντων (Νόμοι 847 1). Το ίδιο ισχύει και για τα κέρδη που βρίσκονται υπό τη διαρκή επιτήρηση ειδικών επιμελητών (Νόμοι 750 α). Οι πολίτες πρέπει να περιορίζονται σε χρήσιμες αγροτικές εργασίες και να αποκτούν όσα προσφέρει η γη, χωρίς η απόκτηση

⁸⁷ Εμφανίζεται «αγορά. . και νόμισμα σύμβολον της αλλαγής», Πολιτεία 371 β-ο

⁸⁸ Γίνεται τοίνυν ... πόλις..., επειδή τυγχάνει ημών έκαστος ουκ αυτάρκης, αλλά πολλών ενδεής, Πολιτεία 369 β.

⁸⁹ Η ατομική ιδιοκτησία είναι η κατεξοχήν πηγή ψυχικής διάστασης των πολιτών και διάσπασης της ανθρώπινης κοινωνίας (Πολιτεία 462 Β8-ο6)

υλικών αγαθών να οδηγεί σε παραμέληση των κύριων καθηκόντων τους (Νόμοι 143 d). Απαγορεύονται εμπορικές και χειρονακτικές εργασίες (νόμοι 846 d, 919 d) καθώς και πιστωτικές πράξεις (Νόμοι 742 c 3-6). Τοκοληψία απορρίπτεται με εξαίρεση τόκους υπερημερίας από οφειλές σε τεχνίτες (Νόμοι 921d). Οι λόγοι είναι κυρίως ηθικοί και εκφράζουν τη γενικότερη πλατωνική άρνηση εμπορευματοποίησης της κοινωνικής ζωής, συγχρόνως όμως δείχνουν και την αδυναμία σύλληψης της οικονομικής λειτουργίας του κεφαλαίου ως παραγωγικού συντελεστή που για να διατεθεί ή να παραχθεί πρέπει να λαμβάνει αμοιβή.

Στον Πλάτωνα υπάρχουν και οι πρώτες προσπάθειες κατανόησης του χρήματος ως μέσου ανταλλαγής και μονάδας υπολογισμού αξιών, ενός αυτοπροστατευόμενου θεσμού που είναι στενά δεμένος με ανταλλακτικές οικονομίες υψηλού καταμερισμού έργων. Το νόμισμα είναι «σύμβολον αλλαγής» (Πολιτεία B 371 b 4-9), γιαντό η αξία του είναι ανεξάρτητη από την αξία του υλικού που το ενσωματώνει. Η καθιέρωσή του ως νόμιμου ανταλλακτικού μέσου είναι απόφαση και έργο της πολιτείας (απαρχές νομιναλιστικών-μη μεταλλικών θεωριών αξίας του χρήματος⁹⁰).

Στον Πλάτωνα (Σοφιστής 219 b, 223 c - e) υπάρχει και μια προσπάθεια συστηματοποίησης με ηθικές κατηγορίες των τρόπων απόκτησης εισοδήματος και περιουσίας. Η κτητική τέχνη αντιπαρατίθεται στην ποιητική και υποδιαιρείται σε θηρευτική και αλλακτική, που πάλι διαχωρίζεται σε δωρητική και αγοραστική. Η τελευταία περιλαμβάνει την αυτουργών αυτοπωλικήν (αγορά των ιδίων προϊόντων από τους παραγωγούς) και την αλλότρια έργα μεταβαλλομένην μεταβλητικήν (διαμεσολάβηση αλλότριων προϊόντων) που υποδιαιρείται πάλι σε καπηλικήν (ενδοαστικό μικρεμπόριο) και εμπορίαν (μεταξύ των πόλεων). Οι δραστηριότητες αυτές έχουν διάφορη ηθική αξιολόγηση: είναι καλύτερο να κατασκευάζεις (ποιητική) παρά να αποκτάς (κτητική), καλύτερο να αποκτάς από τη φύση παρά με συναλλαγές με άλλους, να δωρίζεις παρά να μετέχεις στην αγορά⁹¹. Γενικότερα ο Πλάτων υποστηρίζει μια ηθική αντίληψη ζωής που περιφρονεί τα υλικά αγαθά (θεωρεί ότι εκφράζουν επικράτηση του επιθυμητικού σε βάρος των άλλων μερών της ψυχής) και τονίζει τη σημασία των πολιτιστικών αξιών και της ενασχόλησης με πνευματικά έργα.

3.2.3. Ο Αριστοτέλης

Το έργο του Αριστοτέλη (κυρίως Ηθικά Νικομάχεια, Πολιτικά) είναι, όπως είδαμε στο Μέρος Β, το αποκορύφωμα της αρχαίας ελληνικής ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Η διάκριση των επιστημών σε τρεις μεγάλες κατηγορίες (θεωρητικές, πρακτικές και ποιητικές επιστήμες) επέτρεψε τη σαφή διαφοροποίηση της ακριβούς και αμετακίνητης γνώσης των αιώνιων αντικειμένων (φύσης και θεών) από την ατελέστερη γνώση της ανθρώπινης ηθικής και πολιτικής συμπεριφοράς που μεταβάλλεται και διαμορφώνεται (αντίθετα από την πλατωνική θέση του αγαθού ως αιώνιας ιδέας που μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο βέβαιης γνώσης). Με τη διαφορετική αυτή μεθοδολογική προσέγγιση ο Αριστοτέλης έδωσε μεγαλύτερο βάρος στις αντιλήψεις της εποχής του και στην ηθική και πολιτική παράδοση απ' ό, τι έδινε η απριωριστική πλατωνική προσέγγιση.

Κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα έχει για τον Αριστοτέλη ένα απώτερο σκοπό, την ευδαιμονία, που δεν πρέπει να ταυτίζεται με μια ψυχολογική κατάσταση ευχαρίστησης (αυτό είναι μόνο ένα δευτερογενές αποτέλεσμα), αλλά, όπως δείχνει άλλωστε και η λέξη (ευ =

⁹⁰ Βλ. και B. Gordon, *Economic Analysis Before Adam Smith*, σ. 43 επ. Στους Νόμους (742 A-B) ο Πλάτων προτείνει διπλό νομισματικό σύστημα: συμβολικό (χωρίς εσωτερική αξία) για το εσωτερικό και κυρίως μεταλλικό για τις συναλλαγές μεταξύ των πόλεων.

⁹¹ Βλ. Χ. Μπαλόγλου, *Η οικονομική σκέψη... ο.π.* σ. 231 επ.

καλώς, δαίμων = πνεύμα), με μια κατάσταση αγαθού πνεύματος ή αγαθής ψυχής. Ευδαίμων είναι εκείνος που έχει καλή ζωή και συνεπώς είναι και ψυχικά ευτυχής (το αντίστροφο δεν ισχύει: ένας διεστραμμένος εγκληματίας που νιώθει ευχαρίστηση από τις πράξεις του δεν είναι ευδαίμων). Ποιο είναι όμως το περιεχόμενο της ευδαιμονίας (= αγαθού βίου;). Όπως έχει ήδη αναλυθεί, ο Αριστοτέλης επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα αυτό με βάση το χαρακτηριστικό «έργον» (λειτουργία) του ανθρώπου που είναι το ορθολογικό στοιχείο της ψυχής του («ψυχής ενέργεια κατά λόγον»). Αγαθή ζωή είναι εκείνη στην οποία ο ανθρώπινος λόγος ασκείται καλά. Γιατί, όπως έλεγε ο Αριστοτέλης, μια λειτουργία ασκείται καλά, όταν συμφωνεί με την αντίστοιχη αρετή. Αγαθό για τον άνθρωπο είναι η δραστηριότητα της ψηλότερης λειτουργίας της ψυχής του, που είναι ο λόγος (για τη σχέση θεωρητικού και πρακτικού βίου βλ. παραπάνω σ. 153 επ.). Σημείο αναφοράς είναι, αντίθετα προς τη σύγχρονη ηθική θεωρία που αξιολογεί μεμονωμένες πράξεις, ολόκληρες ζωές. Αρετές είναι για την αρχαία ελληνική αντίληψη έξεις (Ηθικά Νικομάχεια 1103a 9), δηλ. χαρακτηρολογικές καταστάσεις που διαμορφώνονται από λόγο και συνήθεια, αλλά αφού διαμορφωθούν είναι οι αιτίες των επί μέρους πράξεων.

Στον οικονομικό χώρο ο Αριστοτέλης κινείται στη μακρά ελληνική παράδοση της σύλληψης της οικονομίας ως επιδέξιας διαχείρισης του οίκου. Η δημιουργία της πόλης οδηγεί στο «πέρας πάσης αυταρκείας», παραμερίζοντας την ένδεια που χαρακτηρίζει τα μεμονωμένα νοικοκυριά. Με τη διασφάλιση των προϋποθέσεων του «ζήν» η πόλη στρέφεται στην «κοινωνία του ευ ζην» (Πολιτικά Γ 9, 1280 b 23-30) που συνεπάγεται ως ανθρώπινο τέλος περιορισμούς στην απόκτηση και χρησιμοποίηση των οικονομικών πόρων. Οι οικονομικές δραστηριότητες αποσκοπούν στη διασφάλιση της υλικής βάσης της ευδαιμονίας που έχει ηθικό περιεχόμενο και ταυτίζεται άλλοτε με τη φιλοσοφία (ο κατά νουν βίος) και άλλοτε με την ηθική αρετή (ο κατά την άλλην αρετήν βίος).

Τα νοικοκυριά αποκτούν τα αγαθά που είναι αναγκαία για την κάλυψη αναγκών τους, αφού δεν μπορούν να παραγάγουν όλα τα αγαθά που χρειάζονται (χωρίς αυτό να αποτελεί παράβαση του ιδανικού της αυτάρκειας). Η συμμετοχή ωστόσο στην αγορά έχει συμπληρωματικό χαρακτήρα και λειτουργεί υπό τους αυστηρούς δεσμευτικούς κανόνες της ελληνικής πόλης. Ως προς τον πλούτο ο Αριστοτέλης κάνει μια διάκριση μεταξύ χρηματιστικής και οικιακής οικονομίας. Υπάρχουν δύο τρόποι απόκτησης αγαθών. Η κατά φύσιν κτητική οδηγεί σε σώρευση προϊόντων της φύσης που είναι απαραίτητα για τη ζωή (κτηνοτροφία, Θήρα, γεωργία). Τα φυσικά της όρια (στην οικιακή και την πολιτική οικονομία) είναι οι ανάγκες του ανθρώπου σε τροφή και ρουχισμό. Καταδικαστέα είναι η μη φυσική κτητική, δηλ. η ανταλλαγή των αγαθών που δεν γίνεται για να καλύψει την έλλειψη φυσικής αυτάρκειας των νοικοκυριών. Ανάμεσα στον πρώτο και το δεύτερο τρόπο κτητικής τοποθετείται η χρηματιστική ή ανταλλακτική. Επιδιώξη της είναι η απόκτηση κερδών που συνεπάγεται τη μη φυσική χρήση του χρήματος ως μέσου δανεισμού αλλά και την αποδέσμευσή από τους περιορισμούς των απλών φυσικών ανταλλαγών. Η χρηματιστική είναι φυσική όσο αποβλέπει στα πραγματικά αναγκαία για τη ζωή, ενώ είναι αφύσικο να ανταλλάσσονται τα αγαθά με χρήμα για την απόκτηση άλλων αγαθών.

Ο Αριστοτέλης δεν αντιλαμβάνεται την οικονομική σημασία του δανεισμού κεφαλαίων: η απόρριψη της τοκογλυφίας (οβολοστατικής) και του εμπορίου (καπηλικής) έχει ηθική βάση. Βλέπει την εμπορευματοποίηση της κοινωνικής ζωής και τη δυναμική της εγχρήματης οικονομίας, αλλά στρέφεται αποφασιστικά εναντίον της, θεωρώντας ότι θέτει σε κίνδυνο τους κανόνες λειτουργίας της ιδιόμορφης αριστοκρατικής δομής της αθηναϊκής πολιτείας. Είναι ο πρώτος φιλόσοφος που συλλαμβάνει τις απεριόριστες δυνατότητες του χρήματος⁹²

⁹² Αν ο Αριστοτέλης αναγνώριζε εσωτερική αξία στο χρήμα ή το θεωρούσε δημιούργημα της πολιτείας,, . όπως ο Πλάτων, υπάρχει αμφισβήτηση (βλ. αναλυτικά Χρ. Μπαλόγλου, Η

ως μέσου συσσώρευσης πλούτου (ενώ « της οικονομικής χρηματιστικής εστί πέρας», Πολιτικά 1257 B 31). Πρέπει να σημειωθεί ότι η συναλλαγή με χρήμα δεν είναι επαρκής όρος της μη φυσικής χρηματιστικής. Τον κύριο ρόλο παίζουν για τον Αριστοτέλη οι προθέσεις των συναλλασσομένων. Αν επιδίωξη είναι η κάλυψη υφισταμένων αναγκών, η απόκτηση αγαθών είναι νόμιμο μέρος της διαχείρισης του οίκου. Ηθικά αποδοκιμαστέα είναι η συναλλαγή με σκοπό το κέρδος, η συσσώρευση πλούτου, η απόκτηση αγαθών ως αυτοσκοπός ή ως μέσο απόκτησης και άλλων αγαθών. Επιδίωξη του Αριστοτέλη είναι η φιλοσοφική θεμελίωση μιας στάσης που βλέπει στα υλικά αγαθά μόνο αξίες χρήσης, εντάσσοντας την ανταλλακτική τους αξία στις αρχές της δικαιοσύνης ως της κύριας δύναμης συντήρησης της παραδοσιακής δομής της πόλης. Οι οικονομικές δυνάμεις που οδήγησαν στη μεγάλη ανάπτυξη των συγχρόνων κοινωνιών — επενδύσεις, εμπόριο, οικονομικές συναλλαγές, επιδίωξη κέρδους, χωρίς περιορισμούς κατανάλωση - γίνονται αντιληπτές από τον Αριστοτέλη αλλά απορρίπτονται ως παράγοντες κοινωνικής αστάθειας και αλλοίωσης της φυσιογνωμίας της αθηναϊκής πολιτείας.

Για τον Αριστοτέλη οι άνθρωποι είναι πιο αποδοτικοί, όταν δουλεύουν για κάτι που τους ανήκει. Γιαυτό είναι υπέρ της ατομικής ιδιοκτησίας με κοινή όμως χρήση των ιδιοκτησιών αγαθών (οι πλούσιοι πρέπει να δίνουν στο κοινό τη μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία πρόσβασης στα πάρκα, στις πινακοθήκες και στις εκτάσεις τους). Τελικά μόνο η παιδεία μπορεί να οδηγήσει τους ανθρώπους σε σωστή χρήση της περιουσίας τους.

Από τα περισσότερα αμφιλεγόμενα θέματα της αριστοτελικής φιλοσοφίας είναι η ανάλυση της δίκαιης ανταλλαγής στα Ηθικά Νικομάχεια (βιβλ. Ε). Ο Αριστοτέλης διακρίνει, όπως είδαμε, μια γενική έννοια δικαιοσύνης και δύο ειδικότερες μορφές της. Η πρώτη είναι τέλεια αρετή και χαρακτηρίζει νόμους που διασφαλίζουν ευδαιμονία στους πολίτες. Η διανεμητική δικαιοσύνη (το δίκαιον εν ταις διανομαίς) αναφέρεται στη διανομή «τιμής ή χρημάτων ή των άλλων όσα μεριστά τοις κοινωνούσι της πολιτείας» (Ηθικά Νικομάχεια 1130 b 36-37). Κριτήριο είναι μια ορισμένη αξία (το γαρ δίκαιον εν ταις διανομαίς κατ' αξίαν τινά δειν είναι Ηθικά Νικομάχεια 1141 α 29) που όμως μπορεί να λάβει διάφορες μορφές (,...οι μιν δημοκρατικοί ελευθερίαν, οι δ' ολιγαρχικοί πλούτον, οι δε ευγένειαν, οι δ' αριστοκρατικοί αρετήν“, Ηθικά Νικομάχεια 1131 α31-33). Ο Αριστοτέλης κατασκευάζει μια αναλογία μεταξύ προσώπων και αγαθών που ονομάζει γεωμετρική (διότι οι λόγοι μεταξύ των μεγεθών είναι ίσοι), κατανέμοντας τα αγαθά στους πολίτες ανάλογα με τη θέση που κατέχουν στην κοινωνική ιεραρχία: η διανομή πρέπει να γίνεται με τρόπο που αφήνει αμετάβλητη την κοινωνική δομή.

Η δεύτερη ειδική μορφή δικαιοσύνης είναι το διορθωτικόν δίκαιον που έχει εφαρμογή σε εκούσιες ανταλλακτικές πράξεις της καθημερινής ζωής, όπως πώληση, μίσθωση, δάνειο κ. α. αλλά και σε ακούσιες άδικες πράξεις που μπορεί να γίνονται κρυφά, όπως κλοπή, ή βία, όπως η ανθρωποκτονία. Ο Αριστοτέλης ομιλεί εδώ για αριθμητική αναλογία (με ισότητα διαφορών) υπονοώντας ίσως ότι πρέπει να βρεθεί το μέσο ανάμεσα στα περισσότερα που έλαβε ο ένας των συναλλασσομένων και τα λιγότερα που έλαβε ο άλλος, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η ηθική ποιότητα των προσώπων (Ηθικά Νικομάχεια 1132 Α 3-8). Ο υπολογισμός της αξίας των αγαθών που ανταλλάσσονται μπορεί να γίνει με διάφορους τρόπους και είναι ως σήμερα αμφίβολο ποια ήταν η αληθινή σκέψη του Αριστοτέλη. Οι μεταγενέστεροι διάβασαν στη σχέση αυτή τόσο την περιεχόμενη στα αγαθά εργασία (αντικειμενική θεωρία αξίας) όσο και τη χρησιμότητά τους για την κάλυψη ανθρώπινων αναγκών (υποκειμενική θεωρία αξίας). Ενιαία ωστόσο έννοια εργασίας δεν υπήρχε στην Αρχαία Ελλάδα, ενώ το σχετικό

οικονομική σκέψη... ο.π. σ. 325 επ.). Πιθανότερο είναι ότι θεωρούσε τη θέσπιση χρήματος ως δημιουργία χρήσιμων αγαθών που αναλάμβαναν ειδικό ρόλο ως μέσα ανταλλαγών και μέτρο αξίας.

χωρίο των Ηθικών δεν ομιλεί για την εργασία αλλά για το έργο των συναλασσομένων. Από την άλλη μεριά έννοιες όπως η χρησιμότητα που ξεπερνούν την κοινωνική θέση των ανθρώπων δεν φαίνεται υπήρχαν στην Αρχαία Ελλάδα. Την ανάγκη ωστόσο εννοιολογικής σύλληψης της αξίας των αγαθών είχε αισθανθεί ο Αριστοτέλης υπάρχουν στην οικονομία πράγματα πολύ διαφορετικά μεταξύ τους που μόνο με αναφορά στην ανάγκη (χρεία) γίνονται συγκρίσιμα. Η χρεία είναι το μόνο μέτρο με το οποίο «τα πάντα μετρείσθαι» (Ηθικά Νικομάχεια 1133 Α 31) και μπορεί να εκφρασθεί χρήμα ως το κοινό ανταλλακτικό μέσο⁹³. Ένα γενικό μέτρο αριστοτελικής ισότητας είναι, σε σαφή πρόληψη της νεότερης οικονομικής σκέψης, η χρεία (ανάγκη) που ωθεί τους ανθρώπους να αλλάσσονται μεταξύ τους. Στο πλαίσιο αυτό το χρήμα (νόμισμα) είναι συμβατικό υποκατάστατο της ζήτησης (υπάλλαγμα της χρείας κατά συνθήκην) που διευκολύνει και διασφαλίζει σχετική σταθερότητα στην ανταλλαγή, μια εγγύηση ότι αν κάποιος δεν επιθυμεί κάτι σαν αντάλλαγμα αυτή τη στιγμή, μπορεί να το αποκτήσει όταν το επιθυμήσει. Η διορθωτική δικαιοσύνη φαίνεται να λειτουργεί ωστόσο για τον Αριστοτέλη σε στενή σύνδεση με την κοινωνική θέση των συναλασσομένων (πρβλ. Εσται δη αντιπεπονθός, όταν ισασθεί, ώστε όπερ γεωργός προς σκυτοτόμον, το έργον το του σκυτοτόμου προς το του γεωργού, Ηθικά Νικομάχεια 1133 b 37-40), γεγονός που λίγο τη διαφοροποιεί από τις αρχές της διανεμητικής δικαιοσύνης.

Οι αναλύσεις του Αριστοτέλη των προϋποθέσεων της δίκαιης ανταλλαγής επηρέασαν σημαντικά τη μεταγενέστερη φιλοσοφική και οικονομική σκέψη και έγιναν κεντρικό θέμα συζήτησης των σχολαστικών του μεσαίωνα (*pretium justum*). Με την επιστημονικοποίηση της Οικονομικής εγκαταλείφθηκαν οι προσπάθειες ηθικής αξιολόγησης των ανταλλακτικών σχέσεων: η νεότερη θεωρία των τιμών είχε ως κύριο σκοπό την εξήγηση των ανταλλακτικών δραστηριοτήτων στα πλαίσια αγορών και της λειτουργίας των τιμών ως ρυθμιστικού τους μηχανισμού. Με την επιστροφή ωστόσο της ηθικής φιλοσοφίας στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος και τη δημιουργία δεοντολογικών επιστημών επανέρχονται στην επικαιρότητα οι αριστοτελικές συμβολές στο πρόβλημα της δίκαιης ανταλλαγής.

Ένα σημαντικό στοιχείο της αριστοτελικής ανάλυσης της ανταλλαγής είναι και η αναφορά στην αμοιβαιότητα (αντιπεπονθός) που υπερβαίνοντας τη νομική ρύθμιση της κοινωνικής ζωής εισάγει τη χάριτα ως θεμέλιο ανταποδομένων ελευθεριοτήτων και συνεκτικού δεσμού της πόλης. Από τις αναλύσεις αυτές δια φαίνεται με σαφήνεια η σημασία άτυπων κανόνων για την ελληνική κοινωνική και πολιτιστική ζωή που κάλυπταν τα κενά της αναποτελεσματικής λειτουργίας των τυπικών οικονομικών θεσμών.

Γενικότερα ο Αριστοτέλης θεωρούσε ως σωστή οικονομική συμπεριφορά την παραγωγή αξιών χρήσης με αποκλειστικό κριτήριο την καταλληλότητα τους για την ικανοποίηση τυποποιημένων αναγκών (υποδημάτων για υπόδηση από τον σκυτοτόμο, σπιτιών για στέγαση από τον οικοδόμο). Η ανταλλακτική αξία των αγαθών πρέπει να καθορίζεται με βάση την κοινωνική θέση των συναλασσόμενων, αφού σκοπός της ανταλλαγής είναι η διασφάλιση της αυτάρκειας του νοικοκυριού και η ικανοποίηση των αναγκών των μελών του. Οι αρχές αυτές είναι ανεφάρμοστες στις χρηματιστικές συναλλαγές που γιαυτό το λόγο απορρίπτονται από τον αριστοτελικό οικονομικό κόσμο. Η ιδέα ότι οι ελεύθερες συναλλαγές αυξάνουν την ευημερία όλων των μετεχόντων ήταν μακριά από την αριστοτελική σκέψη. Γενικότερα έννοιες όπως αύξηση της παραγωγικότητας, ευημερία, μεγέθυνση, κινητικότητα ήταν άγνωστες, όπως προαναφέρθηκε, στην Αρχαία Ελλάδα. Κεντρική θέση είχαν: ευδαιμονία με

⁹³ «...υπάλλαγμα της χρείας το νόμισμα γέγονε κατά συνθήκην» (Ηθι- Νίκομάχεια Ε 8,1133 Α 29-31). Η χρεία δεν συνδέθηκε ωστόσο με τη διαθέσιμη ποσότητα (σπανιότητα) των αγαθών, ώστε ανεξήγητο παρέμεινε γιατί το πολύ χρήσιμο νερό είχε χαμηλή ανταλλακτική αξία («παράδοξο της αξίας»).

περιορισμένα υλικά αγαθά, κατάλληλο για την κοινωνική θέση εισόδημα, ποιότητα (και όχι ποσότητα) εργασιών και παραγομένων αγαθών.

Τέλος πρέπει να σημειωθεί ότι σωστή δημοκρατική πολιτεία είναι για τον Αριστοτέλη αυτή στην οποία πλεονάζουν γεωργοί ή ποιμένες⁹⁴ που δεν επιδιώκουν πλουτισμό και υπακούουν στους νόμους. Από τη φύση τους η γεωργία, η κτηνοτροφία και η αλιεία ινδύονται με ικανοποίηση άμεσων φυσικών αναγκών και προσφέρουν περιορισμένες δυνατότητες σώρευσης πλούτου. Τα αγαθά που παράγουν συνιστούν αληθινό πλούτο (Πολιτικά Α 8,1256 b30), ώστε η κατά φύσιν (γεωργία) κτητική και η οικειοτάτη ή οικονομική χρηματιστική (μέσω κτηνοτροφίας, αλιείας, μελισσοκομίας και πτηνοτροφίας) είναι μέρη της οικονομικής (Πολιτικά Α 8, 1256 b 27-28, Α 11 1258 b18-22). Για τη συντήρηση μιας τέτοιας πολιτειακής δομής ο Αριστοτέλης προτείνει τη λήψη μέτρων στήριξης και ενίσχυσης του μεσαίου αγροτικού κλήρου. Για τη σωστή εξάλλου οργανωτική δομή της δημοκρατικής πολιτείας ανέλυσε με προσοχή το μεγάλο κοινωνικό πρόβλημα της κοινοκτημοσύνης (που ο Πλάτων θεωρούσε καταλλήλότερη για τη διασφάλιση κοινωνικής σταθερότητας και συνοχής) και της ατομικής ιδιοκτησίας που συνδέεται περισσότερο με τη φύση του ανθρώπου και δημιουργεί ισχυρά κίνητρα επιμελούς διαχείρισης των παραγωγικών πόρων. Σε μια προσπάθεια συγκερασμού των απόψεων και στάθμισης πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων των θεσμών αλλά και με βάση το μοντέλο μιας αγροτικής οικονομίας με κοινοτικά χαρακτηριστικά ο Αριστοτέλης συνηγορεί υπέρ μιας ιδιοκτησιακής οργάνωσης των περιουσιακών σχέσεων με ουσιαστικούς (που δεν εξειδικεύει περισσότερο) περιορισμούς στη χρήση που διασφαλίζουν την κοινωνική συνοχή και αλληλεγγύη (Πολιτικά Β 5 1263 a 38-41).

3.3. Η οικονομική επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα

Υπάρχει μεγάλη συζήτηση μεταξύ των σημαντικότερων ερευνητών της αρχαίας ελληνικής οικονομικής σκέψης γύρω από το αν οι προγονοί μας κατάφεραν να δημιουργήσουν αυτόνομη οικονομική επιστήμη στα σημερινά πρότυπα. Ο Schumpeter (History of Economic Analysis, N. Y., σ. 94) λέγει ότι η πλατωνική Πολιτεία έχει τόση ανάλυση όσο το άγαλμα της Αφροδίτης είναι ανατομία. Ο Polanyi (The Livelihood of Man, N. Y. 1977, σ. 66) ισχυρίζεται ότι η σύγχρονη οικονομική θεωρία ελάχιστα μπορεί να ωφεληθεί από το βιβλίο Α των Πολιτικών και το βιβλίο Ε των Ηθικών Νικομαχείων. Σε παρόμοια συμπεράσματα καταλήγει και ο Finley (Aristotle and Economic Analysis, Past and Present 47 (197), σ. 39 επ): Ο Αριστοτέλης δεν ενδιαφέρεται να προσφέρει θεωρητική εξήγηση του μηχανισμού της αγοράς, παρόλο που αντιλαμβάνεται την ύπαρξή του — στο αριστοτελικό έργο δεν υπάρχει ίχνος οικονομικής ανάλυσης. Για τον Salin (Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Berlin 1923, σ. 5) ο Αριστοτέλης δεν δημιούργησε επιστημονική οικονομική θεωρία και δεν υπάρχει τίποτε πιο λανθασμένο από την αντίληψη ότι ήταν ο πατέρας της σύγχρονης οικονομικής επιστήμης. Ο Schefold (Platon und Aristoteles, Starbatty (Hsbg.), Klassiker des ökonomischen Denkens I, München 1989, σ. 51 επ.) ομιλεί για θεμελίωση της οικονομικής προσέγγισης ουσιαστικά από τους αντιπάλους της, εξυπονοώντας ότι τις βάσεις της προσέγγισης αυτής έθεσαν εκείνοι που αρνούνταν την ιδιαιτερότητα της οικονομικής ζωής και επιθυμούσαν να την υποτάξουν σε πολιτικούς θεσμούς και ηθικές αξίες. Οι Austin / Vidal - Naquet (Economic and Social History of Ancient Greece, Berkeley 1977, σ. 10) λένε ότι αυτό που συχνά ονομάστηκε οικονομική ανάλυση στην αρχαία ελληνική σκέψη είναι τις περισσότερες

⁹⁴ «Βέλτιστος γαρ δήμος ο γεωργικός εστιν, ώστε και ποιείν ενδέχεται δημοκρατίαν όπου ζῇ το πλήθος από γεωργίας ή νομής» Πολιτικά Ζ 4, 318 ü 10-12

φορές κοινότυπες παρατηρήσεις της οικονομικής ζωής που δεν έχουν καμιά σχέση με πραγματική οικονομική επιστήμη.

Η συνηθέστερη εξήγηση της αδυναμίας των αρχαίων Ελλήνων να κατασκευάσουν αυτόνομη οικονομική επιστήμη⁹⁵ είναι η ανυπαρξία αγοραίου συστήματος ως ξεχωριστού οικονομικού χώρου με αυτορρυθμιζόμενους μηχανισμούς τιμών. Κατά την άποψη αυτή οικονομική επιστήμη έγινε δυνατή μόλις στους νεώτερους χρόνους, όταν οι περιστασιακές αγορές της αρχαιότητας και του μεσαίωνα ενσωματώθηκαν σε ένα καθολικό αγοραίο σύστημα ορθολογικών οικονομικών μονάδων που προσανατολίζονταν στην αύξηση της παραγωγικότητας και τη συσσώρευση του κεφαλαίου. Η παρατήρηση αυτή είναι κατά βάση ορθή, εξηγεί όμως μόνο την ανυπαρξία διακριτής ενασχόλησης με τα οικονομικά φαινόμενα αλλά όχι και την ανυπαρξία γνωστικής - πληροφοριακής σύλληψης της κοινωνικής και οικονομικής ζωής. Το πραγματικό συνεπώς ερώτημα παραμένει, γιατί στην αρχαία Ελλάδα δεν δημιουργήθηκαν επιστήμες που επιδιώκουν συστηματικά (για ορισμένες εξαιρέσεις έγινε λόγος παραπάνω) εξήγηση και πρόβλεψη των φαινομένων της κοινωνικής ζωής (ανάλογες με εκείνες της γνώσης του φυσικού κόσμου), αλλά η προσέγγιση στον κοινωνικό χώρο παρέμεινε τμήμα της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Ένα κρίσιμο σημείο της απάντησης ανάγεται στην κρατούσα πρακτική μεθοδολογικής ταύτισης οντολογικών και δεοντολογικών προτάσεων που ανταποκρίνεται σε μια άμεση και απλοϊκή εικόνα του κοινωνικού κόσμου. Ενώ δηλ. ο φυσικός κόσμος εκλαμβάνονταν ως αντικείμενο έξω από τον ανθρώπινο έλεγχο που μπορούσε να προσεγγισθεί με εμπειρικά ελεγχόμενες υποθέσεις, τα φαινόμενα της κοινωνικής ζωής φαίνονταν να βρίσκονται πάντοτε υπό τον έλεγχό μας, ώστε το μόνο φυσικό ερώτημα ήταν όχι τι συμβαίνει και γιατί συμβαίνει αλλά τι πρέπει να κάνουμε. Η συζήτηση ήταν κατά βάση δεοντολογική- αξιολογική: Αν κάνουμε σωστή επιλογή σκοπών και αξιών, η διαμόρφωση της πραγματικότητας είναι εύκολη και άμεση (με την έκδοση π.χ. ενός σχετικού νομοθετήματος).

Η επιστημονική επανάσταση των νεότερων χρόνων έθεσε για πρώτη φορά το μεγάλο πρόβλημα της γνωστικής αξίας κανόνων και αξιολογήσεων και των εγγενών δυσκολιών εφαρμογής τους στον κοινωνικό χώρο. Οι νεότερες κοινωνικές επιστήμες (με πρώτη την Οικονομική, 18^ο αιώνας) ήταν μια προσπάθεια μεταφοράς στο κοινωνικό χώρο νευτώνειων ιδεών που τελικά οδήγησε σε ένα επιστημολογικό πρόγραμμα αξιολογικά ουδέτερης επιστήμης στις βάσεις που έθεσαν ο Hume και ο Weber. Η ανυπαρξία ενός τέτοιου προγράμματος στην Αρχαία Ελλάδα είχε ως συνέπεια να μη αναβαθμισθούν οι φιλοσοφικές κοινωνικές θεωρήσεις σε γνωστικές -πληροφοριακές επιστήμες και να καθλωθούν οι ενασχολήσεις με κοινωνικά φαινόμενα σε ένα επίπεδο πρακτικών προσεγγίσεων ηθικού ή πολιτικού χαρακτήρα και προσανατολισμού.

Σε άλλη θεώρηση⁹⁶ οι ελληνικές συμβολές εκλαμβάνονται ως ένα είδος οικονομικής επιστήμης διοικητικού χαρακτήρα που αποσκοπεί στην ορθολογική διαχείριση του οίκου και της πόλης. Μια τέτοια θέση ουσιαστικά σημαίνει εγκατάλειψη του χώρου της εμπειρικής επιστήμης αναλυτικού τύπου και ένταξη της αρχαιοελληνικής σκέψης σε μια κατηγορία εφαρμοσμένων τεχνολογικών κλάδων ή σε κανονιστικές επιστήμες, όπως είναι η Νομική, η Ηθική και η Οικονομική της Ευημερίας. Σύγκριση των αποσπασματικών κοινωνικοοικονομικών προσεγγίσεων των αρχαίων Ελλήνων με τα σύγχρονα, θεωρητικά διαρθρωμένα και σε μεγάλο βαθμό αξιωματικοποιημένα, συστήματα των επιστημών αυτών δείχνει ότι στην καλύτερη περίπτωση οι ελληνικές συμβολές βρίσκονταν στο προστάδιο αξιολογικής-ρυθμιστικής προσέγγισης στον κόσμο. Πολύ περισσότερο διότι οι σύγχρονες δεοντολογικές

⁹⁵ Πρβλ. παραπάνω και τους λόγους που εμπόδισαν τους αρχαίους Έλληνες να δημιουργήσουν αυτόνομη Νομική επιστήμη.

⁹⁶ Βλ. και Αθ. Κανελλόπουλος, Οικολογία και Οικονομική του Περιβάλλοντος, Αθήνα 1985, σ. 12

κοινωνικές επιστήμες στηρίζονται σε μια αυστηρή διάκριση όντος και δέοντος, κατασκευάζοντας μεθοδολογικές αλλά απορρίπτοντας λογικές γέφυρες μεταξύ τους (πράγμα που δεν συμβαίνει με την αρχαία ελληνική κοινωνική σκέψη).

Το συμπέρασμα είναι ότι οικονομική επιστήμη είτε με τη μορφή μιας εξηγητικής επιστήμης των οικονομικών σχέσεων και μεταβολών είτε με τη μορφή μιας δεοντολογικής — αξιολογικής προσέγγισης στα κοινωνικά φαινόμενα (όπως π.χ. η Οικονομική της Ευημερίας) δεν υπήρχε στην Αρχαία Ελλάδα. Η αρχαιοελληνική προσφορά ήταν ωστόσο μεγάλη. Χωρίς τη δημιουργική και καινοτόμο ελληνική σκέψη θα ήταν αδιανόητη η κατασκευή στους νεότερους χρόνους κοινωνικών επιστημών ως θεωρητικών μέσων εξήγησης και πρόβλεψης των κοινωνικών φαινομένων. Σε κρίσιμα μάλιστα οικονομικά θέματα, όπως η αξία, η κατανομή των έργων, η ατομική ιδιοκτησία, το χρήμα, η ελληνική σκέψη αποκάλυψε για πρώτη φορά τον απορητικό τους χαρακτήρα και πρόσφερε διεξοδικές αναλύσεις που αν και εντάσσονταν σε γενικότερες ηθικοπολιτικές προσεγγίσεις περιείχαν και σημαντικά στοιχεία καταγραφής και εξήγησης κρίσιμων φαινομένων της κοινωνικής ζωής.

4. Τέχνη ως πρακτική και καλλιτεχνική δημιουργία

Στην αρχαία ελληνική διανόηση η τέχνη (με μια ευρεία έννοια που κάλυπτε τα έργα της ποίησης, της ζωγραφικής, της γλυπτικής, του θεάτρου και της μουσικής αλλά και τα έργα της χειροτεχνίας σε όλες τις μορφές της, πρβλ. Αριστοτέλη Φυσικά, βιβλ. 2) γινόταν γενικά κατανοητή ως μίμηση της φύσης. Στο δέκατο βιβλίο της Πολιτείας ο Πλάτων την θεωρεί μίμηση ενός φυσικού χώρου που ο ίδιος είναι σκιώδης απεικόνιση του αιώνιου κόσμου των ιδεών. Σε μια μεταφορικά προσεγγιζόμενη οντολογική ιεραρχία την ύψιστη βαθμίδα έχει ο φυτουργός που δημιουργεί τις ιδέες, π.χ. την ιδέα ενός τραπέζιου, τον μιμείται ο δημιουργός (ο τεχνίτης) που κατασκευάζει το πραγματικό τραπέζι και στην τελευταία θέση βρίσκεται ο ζωγράφος που δεν προσανατολίζεται στην ιδέα αλλά στη μίμησή της από το δημιουργό. Στον Τίμαιο ο θεός δημιουργός κατασκευάζει το αισθητό σύμπαν, φυσικό ή τεχνητό, στα πρότυπα του ιδεατού υπεραισθητού κόσμου, χωρίς να γίνεται διάκριση μεταξύ καλλιτεχνικών και χειροτεχνικών έργων. Και όλα αυτά γίνονται στα πλαίσια ενός ποιητικού μύθου που είναι απεικόνιση της απεικόνισης του αληθινού ιδεατού κόσμου. Για τον Πλάτωνα το καλλιτεχνικό έργο συνδέεται με πλάνη, αυταπάτη και γνωστικές διαστροφές, συνέπεια της μεγάλης απόστασης του από τον κόσμο των ιδεών. Τέχνη ως μέσο πνευματικής και ηθικής διαπαιδαγώγησης αποτυγχάνει, αφού απευθύνεται στο κατώτερο μέρος της ψυχής που καταλαμβάνουν ορμές και επιθυμίες, και πρέπει να δώσει τη θέση της στη φιλοσοφία ως έργο και δημιουργία του λογικού.

Ο Αριστοτέλης συνεχίζει την πλατωνική παράδοση της φυσικής μίμησης, αλλά η φύση για αυτόν έχει εσωτερική τελεολογική δομή (οι ιδέες βρίσκονται μέσα στα πράγματα). Παρόλο που σε ένα ορισμό του της τέχνης (βλ. Φυσικά 199α, 15-17) προσδίδει σ αυτή σκοπούς ολοκλήρωσης της φύσης, η ολοκλήρωση αφορά εγγενείς σκοπούς (εντελέχειες) που για κάποιους λόγους (ελαττώματα, διαστροφές, δυσμορφίες) δεν μπορούν από μόνοι τους να πραγματοποιηθούν. Από το άλλο μέρος, όπως έχει ήδη αναλυθεί (βλ. σ. 84 επ., 102), μίμηση δεν ήταν απλή απεικόνιση αλλά βαθύτερη γνώση του κόσμου και κατανόηση των παθών της ανθρώπινης ψυχής, γεγονός που αναβαθμίζει το ρόλο και τη σημασία των καλλιτεχνικών έργων. Η ιδέα όμως της τέχνης ως δημιουργικής, με αυτοδύναμους σκοπούς και αξίες, υπέρβασης του κόσμου είναι κατάκτηση των νεότερων χρόνων. Πρέπει πάντως να σημειωθεί ότι τα καλλιτεχνικά έργα της αρχαιότητας και οι άνθρωποι που τα δημιούργησαν λίγο υπάκουαν στις ερμηνείες και αμφισβητήσεις των μεγάλων φιλοσόφων, αφήνοντας αιώνια αριστουργήματα στην ιστορία του ευρωπαϊκού μας πολιτισμού.

Από την Αναγέννηση ο άνθρωπος αποκτά, μετά από αιώνες δογματισμού και θρησκευτικής εξάρτησης, συνείδηση της πνευματικής του αυτοδυναμίας και της ειδικής θέσης που κατέχει στον κόσμο. Τέχνη ως παρέμβαση στο φυσικό χώρο δεν είναι μιμητική του απεικόνιση αλλά δημιουργική δραστηριότητα, είτε κατευθύνεται στη λύση πρακτικών προβλημάτων είτε προσφέρει αισθητική σύλληψη και ερμηνεία του κόσμου. Ο νέος ορισμός της τέχνης βρίσκει την πρώτη αποτύπωσή του στο έργο του Nikolaus Cusanus “De Mente” του 1450, ένα από τους τρεις διαλόγους του που προορίζονται για τη μόρφωση του *idiot*a, του μη φιλοσοφικά και φιλολογικά εκπαιδευμένου ανθρώπου της εποχής του. Αφού ιδέες για τεχνητά αντικείμενα (π.χ. ένα τραπέζι) δεν υπάρχουν στη φύση η κατασκευή τους είναι μια γνήσια παραγωγική δουλειά, όχι μια τεχνητή επανάληψη φυσικών φαινομένων. Τέχνη συνεπώς δεν είναι μίμηση της φύσης αλλά στην καλύτερη περίπτωση μίμηση του θεϊκού δημιουργού που από το μηδέν έκανε τον κόσμο. Από ένα ακραίο ορθολογικό αντικειμενισμό μετακινούμαστε σε μια υποκειμενική-ανθρωποκεντρική θεώρηση του κόσμου, με τον άνθρωπο ανεξάρτητο, ελεύθερο και δημιουργικό, ικανό να συγκρουσθεί με τη φύση και τις δικές του παραδόσεις για να πετύχει την προσωπική του ευημερία.

Ενώ στην αρχαία φιλοσοφική αντίληψη η τέχνη σε όλες τις μορφές της ήταν υποδεέστερη και υποταγμένη στην ορθολογική γνωστική δραστηριότητα, σε μια σύγχρονη θεώρηση η καλλιτεχνική δημιουργία ως αισθητική-μορφική σύλληψη του κόσμου είναι πρωτογενής έκφραση πνευματικής αυτονομίας και ελευθερίας. Η σχέση της με τη φιλοσοφία και επιστήμη ως άλλους χώρους ανθρώπινης δημιουργικότητας είναι σήμερα αντικείμενο μεγάλης συζήτησης. Στο ένα άκρο επιστήμη και τέχνη σαφώς διαφοροποιούνται με κριτήριο τον εμπειρικό-επαγωγικό χαρακτήρα των επιστημονικών υποθέσεων, στο άλλο επιστήμη και τέχνη ως ελεύθερες κατασκευές και ερμηνείες ενός υπερβατολογικά θεμελιωμένου κόσμου δεν έχουν ουσιαστικές διαφορές μεταξύ τους⁹⁷. Τις τελευταίες δεκαετίες μεταμοντέρνα σχετικιστικά και κονστρουκτιβιστικά ρεύματα κινούνται προς την τελευταία κατεύθυνση προσδίδοντας στις επιστήμες ουσιαστικά χαρακτηριστικά της τέχνης. Μεγάλη ωστόσο κατάκτηση της σύγχρονης σκέψης στις μεγάλες παραδόσεις του ευρωπαϊκού διαφωτισμού είναι η διάκριση γνώσης και αξιολόγησης του κόσμου⁹⁸, η διαφορετική δομή των γνωστικών προτάσεων και των αξιολογικών κρίσεων που οδηγεί στη δημιουργία επιστημών με γνωστικούς- πληροφοριακούς (αναλυτικές επιστήμες), αλλά και ρυθμιστικούς (δεοντολογικές ή κανονιστικές επιστήμες) και ερμηνευτικούς (ανθρωπιστικές ή πνευματικές επιστήμες) σκοπούς. Όλες ωστόσο οι ομάδες αυτές των επιστημών χρησιμοποιούν απρόσωπα και διυποκειμενικά κριτήρια ελέγχου των πνευματικών τους κατασκευών διαφέροντας μεθοδολογικά από τη λογοτεχνία και τις εικαστικές τέχνες που επιδιώκουν αισθητική σύλληψη και αδέσμευτη πνευματική δημιουργία. Σε σύγχρονη αντίληψη η τέχνη είναι εξίσου υψηλή πνευματική δραστηριότητα με τη φιλοσοφία και την επιστήμη, για πολλούς μάλιστα υψηλότερη (πρβλ. τη σχετική ρήση ενός από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της σύγχρονης φιλοσοφίας και επιστήμης, του Bertrand Russel).

⁹⁷ πρβλ. Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, 1978

⁹⁸ Για την προβληματική των αξιολογήσεων στην επιστήμη και την τέχνη βλ. Ε. Γέμτου, *Αξιολογήσεις στην επιστήμη και την τέχνη*, Τιμ. Τ. Π. Γέμτου, Αθήνα 2012. Για τη χρήση έργων τέχνης ως επιστημονικών εργαλείων βλ. και Eleni Gemtou, *Depictions of Sunsets as Information Sources*, Leonardo, Vol. 44 (2011), 49 ff.