

Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

(Η διαμόρφωση τής ιστορικής σκέψης στην Αρχαία Ελλάδα)

François Châtelet

Η ΠΑΡΑΚΜΗ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ

Ηθικολογικός εμπειρισμός και επιστημονικός εμπειρισμός

I

Ο αμοραλισμός των σοφιστών της δεύτερης γενιάς, η πικρία του Αριστοφάνη και ο ιδεαλισμός του Πλάτωνα εκφράζουν, με διαύγεια και με τρόπο που ποικίλλει από συγγραφέα σε συγγραφέα, τις αντιδράσεις του πολιτισμού απέναντι στον Πελοποννησιακό πόλεμο και εκδηλώνουν συγκεκριμένες απόψεις για την ιστορική πράξη, απόψεις που συνδέονται με την εξέλιξη των *res gestae*. Ο Θουκυδίδης, που πρέσβευε σταθερά το κλασικό ιδεώδες του Περικλή, δηλαδή μιαν ουσιαστική σχέση μεταξύ του όντος του ανθρώπου και του όντος του πολίτη, νοούσε το ιστορικό γίγνεσθαι στη θετικότητά του και έβλεπε την ατομική τύχη εντεταγμένη στο πεπρωμένο ενός συνόλου που ορίζεται από τον δικό του νόμον. Είδαμε ότι η ρήξη της εσωτερικής ενότητας της Πόλεως, την οποία ο ιστορικός παραβλέπει, γέννησε νέες προοπτικές και ότι μαζί με την πάλη μεταξύ των κρατών έκανε την είσοδό της στον ιστορικό λόγο και η ταξική πάλη. Είδαμε επίσης ότι, καθώς καμιά τάξη δεν στάθηκε ικανή να επωμιστεί το πεπρωμένο των πόλεων —να «θυσιαστεί» για το σύνολο, θα λέγαμε με ηθικοπλαστική γλώσσα— άρχισαν να εμφανίζονται διάφοροι «ιδεαλισμοί»: ο ιδεαλισμός της αγροτικής δημοκρατίας που προτείνει την επιστροφή στο παρελθόν, ο ατομιστικός ιδεαλισμός που ονειρεύεται να φέρει στην εξουσία διά της βίας τον πιο ισχυρό και προικισμένο, ο αμιγώς πολιτικός ιδεαλισμός της φιλοσοφίας που ορίζει την ουσία της Πόλεως και καθορίζει τη θέση του καθενός μέσα σε μια έλλογη τάξη. Σε όλες τις περιπτώσεις τα μέσα της εφαρμογής είναι σκοτεινά: δεν αρκεί να πυρποληθεί το «στοχαστήριο» του Σωκράτη για να επανέλθει ο παλιός καλός καιρός· ο πιο προικισμένος και πιο διψασμένος για ηδονή δεν υπερσχύει απαραίτητα απέναντι στη μάζα των μέτριων ενώ θα χρειαζόταν ένα θαύμα για να συμπέσουν στον ίδιο άνθρωπο Επιστήμη και Ισχύς. Στις αρχές του 4ου αι. το ακέραιο κράτος στο οποίο ο άνθρωπος μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του υπάρχει πια μόνο ως Ιδέα, ως ελπίδα ή ως νοσταλγία. Η υπαρκτή Πόλις έχει καταστεί μέσον ή εμπόδιο για ανθρώπους που δεν μπορούν πλέον να συλλάβουν τον εαυτό τους ως πολίτη.

Τι θα γίνει λοιπόν όταν η Αθήνα αποκαταστήσει τη δημοκρατία; Η νικήτρια Σπάρτη θα μπορέσει να δώσει στην Ελλάδα την ειρήνη και την ελευθερία που όλοι ποθούν μετά τη φρίκη του πολέμου; Η ηγεμονία της αρχαίας ολιγαρχικής Πόλεως θα παρουσιάζει άραγε την αρμονία και τη σταθερότητα που υπόσχονταν οι ηγέτες των Λακεδαιμονίων όσον καιρό αντιμάχονταν τον επεκτατισμό των Αθηναίων;

Τελικά τα πράγματα θα παραμείνουν εξίσου θλιβερά και η πρόγνωση του Θουκυδίδη θα επαληθευτεί πλήρως. Αντί να εξαφανιστεί, η βία οξύνεται. Το πρόβλημα του πολέμου και της ηγεμονίας γίνεται πιεστικότερο και το μέλλον της Πόλεως ολοένα πιο αβέβαιο. Η πολιτική τραγωδία περιπλέκεται και η σύγχυση μεγαλώνει: Ένας τρίτος παράγων εμφανίζεται, ένας παράγων ταραχοποιός, ωμός και ισχυρός, που διεκδικεί κι αυτός την ηγεμονία της Ελλάδας. Η Θήβα τρέφει προαιώνιο μίσος απέναντι στην Αθήνα και επιδιώκει τώρα να πάρει τη θέση της Σπάρτης. Ηγείται μιας συμμαχίας ανάλογης με την πελοποννησιακή και κερδίζει συμμάχους χάρη στην οργή και στο φθόνο που δεν άργησε να προκαλέσει σε ολόκληρη την Ελλάδα η ωμή, χωρίς φινέτσα ισχύς της Σπάρτης. Από τις αρχές του αιώνα οι Βοιωτοί διεκδικούν με



αξιώσεις την ηγεμονία που ονειρεύεται κάθε Πόλις. Επιπλέον, η εξασθένηση της Αθήνας και της Σπάρτης αναβαθμίζει τις ήσσονος σημασίας πόλεις που έως τότε συντάσσονταν αναγκαστικά με τη μια ή την άλλη πλευρά: προκύπτει λοιπόν ανεξέλεγκτη σύγχυση, και παράλληλα η διάλυση της ιστορικής ενότητας που κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου είχε κάνει τόσο βαθιά εντύπωση στον Θουκυδίδη. Τα συμφέροντα δίστανται σε τέτοια έκταση και οι διακυμάνσεις της εσωτερικής πολιτικής είναι τόσο συχνές, ώστε οι συμμαχίες συνάπτονται και διαλύονται από μάχη σε μάχη. Ο κατακερματισμός της Ελλάδας κορυφώνεται και η βούληση της ενότητας προσκρούει στην ατέρμονη βία.

Σε μια εργασία όπως τούτη δεν είναι δυνατόν να παραθέσουμε, έστω και συνοπτικά, τα ιστορικά συμβάντα αυτής της πολυτάραχης περιόδου. Θα υπογραμμίσουμε απλώς τη σύγχυση που θα δώσει τροφή σε όλη την πολιτική σκέψη του 4ου αι. Βασικό γνώρισμα της κατάστασης είναι η αδυναμία να επιτευχθεί διαρκής ειρήνη, με γενική συμφωνία ή με τη νίκη ενός από τους πρωταγωνιστές. Μόλις φαίνεται ότι η Σπάρτη θα κυριαρχήσει, η Αθήνα και η Θήβα συμμαχούν και τη συντρίβουν. Μόλις επικρατεί η Θήβα οι δύο άσπονδοι εχθροί ενώνονται για να τη νικήσουν. Η μάχη των Λεύκτρων, στην οποία τσακίζονται οι σπαρτιατικές ελπίδες, και της Μαντίνειας, στην οποία καταποντίζεται η νεαρή θηβαϊκή δύναμη, μπλέκουν περισσότερο την κατάσταση, αντί να την ξεδιαλύνουν. Η ιδέα μιας γενικής συμφωνίας με αμοιβαία συναίνεση είναι διαρκώς παρούσα: οι ρήτορες τη διαλαλούν, ο κόσμος την εύχεται, αλλά λείπει το θεμέλιο στο οποίο θα στηθεί. Η ειρήνη που επέβαλε ο Αντιαλκίδας το 386 με την εγγύηση του Μ. Βασιλέως και η οποία, πέρα από την κατάπαυση των εχθροπραξιών, όριζε την ανεξαρτησία όλων των πόλεων, μεγάλων και μικρών, δεν μπορεί να γίνει σεβαστή. Η συμμετοχή των βαρβάρων, κατ' αρχάς, την καθιστά ύποπτη, αφού οι Έλληνες δεν αντέχουν στην ιδέα ότι οι πόλεις της Ασίας γίνονται έτσι έρμαιο των περσικών διαθέσεων. Δεύτερο και κυριότερο, η βασιλείος ειρήνη δεν συμφωνεί με την πραγματική κατάσταση της Ελλάδας: όπως δεν γινόταν να διαλυθεί η πελοποννησιακή συμμαχία, ήταν εξίσου αδύνατο να εξαναγκαστούν οι Θηβαίοι να διαλύσουν το κοινό των Βοιωτών. Το 374 και το 371 επιχειρήθηκε να εφαρμοστεί η ειρήνη, αλλά και τις δύο φορές συνέβη κάτι που αναζωπύρωσε τις εχθροπραξίες. Το επεισόδιο του 371 είναι ενδεικτικό: ο Επαμεινώνδας απαιτεί να υπογράψει το κείμενο όχι ως πληρεξούσιος των Θηβαίων, πράγμα που θα απελευθέρωνε τη Βοιωτία, αλλά των Βοιωτών, πράγμα που θα αναγνώριζε εμπράκτως το κοινό των Βοιωτών. Ο Αγησίλαος αρνείται και η ειρήνη τελικά υπογράφεται, αλλά χωρίς τον πιο επίφοβο από τους εμπολέμους. Οι συνθήκες δεν τηρούνται και οι μάχες δεν είναι κρίσιμες. Αυτό που γράφει ο Ξενοφών μετά τη Μαντίνεια ισχύει για όλα τα συμβάντα της περιόδου: «Και ενώ και οι δύο έλεγαν ότι νίκησαν, ούτε πόλεις ούτε εδάφη ούτε εξουσία είχαν περισσότερα μετά τη μάχη. Μόνο η αβεβαιότητα και η σύγχυση μεγάλωσαν μετά τη μάχη σε ολόκληρη την Ελλάδα».¹ Καταλαβαίνει κανείς ότι, σε αυτό το κλίμα, η εσωτερική κατάσταση των πόλεων είναι κι αυτή πολύ ταραγμένη. Η νευρικότητα των πολιτών και η ολοένα φανερότερη διάλυση του κοινωνικού δεσμού για τα οποία μιλήσαμε στο κεφάλαιο του πλατωνισμού επανεμφανίζονται. Ενώ η Αθήνα και η Σπάρτη διατηρούν τη συνοχή τους, οι άλλες πόλεις γίνονται βορά βιαιότατων πολιτικών αναταραχών: οι μαζικοί εξορισμοί, οι φόνοι, οι λεηλασίες, οι καταστροφές ολόκληρων περιοχών πληθαίνουν. Τίποτε δεν άλλαξε μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο ως προς αυτό. Τα άτομα, αποκομμένα από το σύνολο, κυριεύονται από πυρετό δραστηριότητας: εν μια νυκτί περιουσίες γιγαντώνονται και εξαφανίζονται, το χάσμα πλουσίων και φτωχών διευρύνεται και οι απόκληροι πληθαίνουν στην Ελλάδα και στην Ασία περιφέρεται πλήθος μισθοφόρων πρόθυμων να υπηρετήσουν όποιον τους πληρώνει περισσότερο και διψασμένων για λάφυρα και περιπέτεια: το εμπόριο εξαπλώνεται, παρ' όλους του κινδύνους, και αποτελεί την πηγή των σημαντικότερων κερδών.² Η σημασία της εγγείου ιδιοκτησίας, που ο Πελοποννησιακός πόλεμος την έχει ήδη απαξιώσει, φθίνει περισσότερο και η καταστροφή των μικροκτηματιών ολοκληρώνεται προς όφελος των κερδοσκόπων.

Αλλά αυτή η ατομική δραστηριότητα, τολμηρή και επινοητική, της οποίας εντυπωσιακότερο παράδειγμα είναι η οικονομική ανασυγκρότηση της Αθήνας, δεν μπορεί να κρύψει τα δύο δεινά που θα κάνουν την παραδοσιακή Ελλάδα εύκολη λεία για τον Φίλιππο: πρώτον, τις άθλιες συνθήκες του πληθυσμού, ιδίως εκείνων που δεν είχαν την τύχη να ανήκουν σε ισχυρές Πόλεις και έχουν γίνει έρμαιο των αλλεπάλληλων συγκρούσεων και, δεύτερον, τη σταθερή αύξηση του όγκου των δούλων που πρέπει να τραφούν και να στεγαστούν.

Κλονισμένη στο εσωτερικό, απειλούμενη διαρκώς με καταστροφή από τους πολέμους που σπαράσσουν τη Χερσόνησο, η Πόλις βλέπει να αναδύεται ένας νέος αντίπαλος, εκείνος που τελικά θα τη νικήσει: οι πανίσχυροι μονάρχες που βασιλεύουν γύρω από την Ελλάδα ενδιαφέρονται όλο και περισσότερο για τα ελληνικά πράγματα και επηρεάζουν την εξέλιξή τους. Στην Ανατολή, ο Μ. Βασιλεύς γίνεται διαιτητής των Ελλήνων με τη σύμπραξη της Σπάρτης και στη συνέχεια και της Αθήνας: η ειρήνη του Αντιαλκίδα συντάσσεται υπό την αιγίδα του βαρβάρου μονάρχη· ο χρυσός του καθορίζει τις συμμαχίες και τις στρατιωτικές επιχειρήσεις· οι εκπρόσωποί του πληθαίνουν και συστήνονται απροκάλυπτα ως τέτοιοι· οι ίδιοι οι Έλληνες διπλωμάτες επιδιώκουν να γίνουν εκπρόσωποι αυτής της δύναμης, της μισητής και επίφοβης κάποτε. Η Αθήνα και η Σπάρτη, χωρίς ελπίδα πια να αντισταθούν στους Θηβαίους, στρέφονται προς τον Αρταξέρξη Μνήμονα: το 367 στέλνουν στα Σού-σα έκτακτη πρεσβεία- η Θήβα στέλνει τον Πελοπίδα. Και η μοίρα της Ελλάδας αποφασίζεται στα ανάκτορα του Βασιλέως, ο οποίος τελικά εγκαταλείπει τους παλιούς συμμάχους και επιλέγει ως εκτελεστικό όργανο τους Θηβαίους.

Στη Δύση οι ελπίδες των Πόλεων στρέφονται προς τον Διονύσιο Α : πριν στείλουν την πρεσβεία στα Σούσα, π.χ., οι Αθηναίοι επιχειρούν να εξασφαλίσουν το σώμα των μισθοφόρων που είχε αποσύρει ο τύραννος από τη Σπάρτη. Αναγορεύουν αυτόν και τους γιους του επίτιμους πολίτες και στα Λήναια απονέμουν τα πρωτεία στα Έκτορος λύτρα. Ο Συρακόσιος πείθεται τελικά, αλλά πεθαίνει λίγες ημέρες αφού συνήψε αμυντική συμμαχία με την Αθήνα. Στον βορρά, ο Ιάσων, τύραννος Φερών και προάγγελος τού Φίλιππου με την τόλμη και με τη φιλοδοξία του, ο οποίος φάνταζε για λίγο ο υποψήφιος σύμμαχος που θα επέτρεπε σε κάθε Πόλιν να κυριαρχήσει, εκμεταλλεύεται τη σύγχυση, συνάπτει συνθήκη με τους Θηβαίους, επιβάλλει τη βούλησή του στους Φαρσαλίους, συμμάχους της Σπάρτης, προσεγγίζει την Αθήνα, ανακηρύσσεται ταγός και αναγνωρίζεται ως τέτοιος απ' όλη την Ελλάδα· έτσι εγκαθιδρύει μια νέου τύπου ηγεμονική δύναμη.

Από παντού λοιπόν εμφανίζονται πολιτικά μορφώματα, αν όχι νέα, πάντως με νέα σημασία και αναδύεται ένας ιστορικός τύπος σχεδόν άγνωστος ως τότε, ο οποίος δεν είναι ούτε τύραννος όπως ο Πεισίστρατος, ούτε βάρβαρος δυνάστης όπως ο Καμβύσης. Αυτός ο νέος άνθρωπος, την ουσία του οποίου θα πραγματώσει τελικά ο Αλέξανδρος, είναι συγχρόνως στρατηγός με ισχυρό επαγγελματικό στρατό, μονάρχης που διευθύνει μια κεντρική διοίκηση, διπλωμάτης που αποφεύγει κατά το δυνατόν τη βία και ηγεμών ο οποίος με το κύρος και με τα χαρίσματά του κερδίζει την αφοσίωση των υπηκόων οι οποίοι λογαριάζουν το καλώς εννοούμενο συμφέρον. Στην ουσία, αυτό που αμφισβητείται είναι η έννοια της πόλεως, στην οποία εδραζόταν μέχρι τότε η πολιτική ζωή της Ελλάδας: η Πόλις φανερώνει την αδυναμία της όταν ζητά βοήθεια από κράτη που τα εκπροσωπεί ένας και μόνο άνθρωπος και η παραδοσιακή Ελλάδα ομολογεί την αδυναμία της να οργανωθεί από μόνη της. Παράλληλα, αναδύεται μια άλλη αντίληψη η οποία επιβάλλεται από τη βαθμιαία εξασθένηση των Πόλεων που κυριαρχούσαν κατά τον προηγούμενο αιώνα: η ομοσπονδία κρατών. Στην Αθήνα η ιδέα της ηγεμονίας αντικαθίσταται από μια ιδέα μετριοπαθέστερη αλλά εφικτότερη, η οποία επαναφέρει, σε πιο ευέλικτη μορφή, το πνεύμα που πρυτάνευε κατά τη σύσταση της Συμμαχίας της Δήλου. Η ήττα της ηγεμονίας που είχε επιβάλει κάποτε η θριαμβεύτρια δημοκρατία είναι φανερή: δεν πρέπει να γίνουν πάλι τα λάθη που την προκάλεσαν. Πρώτη φορά, λοιπόν, παράλληλα με την Έκκλησίαν λειτουργεί και το Συνέδρων από τους εκπροσώπους όλων των

συμμάχων, ένα όργανο που διαθέτει σημαντικά προνόμια: να κηρύσσει τον πόλεμο, να συνάπτει ειρήνη και να δέχεται νέα μέλη. Στην αρχή τουλάχιστον, η Β' Αθηναϊκή συμμαχία είναι μια συνομοσπονδία πόλεων που δεν απεμπολούν την κυριαρχία τους. Και, οπωσδήποτε, δεν πρόκειται για μία Πόλιν που επιβάλλει την «τυραννία» της στις υπόλοιπες, αλλά για πολλές Πόλεις οι οποίες συναισθάνονται την αδυναμία τους και επιχειρούν να ενωθούν για το συμφέρον τους. Και σε αυτό το επίπεδο, λοιπόν, εκδηλώνεται ένα νέο πολιτικό μόρφωμα.

Τέτοιες θεμελιώδεις αλλαγές της θέσεως του ατόμου στους κόλπους της πολιτικής ομάδας εκφράζονται βεβαίως και στην κουλτούρα, ενώ οι θεωρήσεις του ιστορικού πεπρωμένου του ανθρώπου τις μεταφράζουν κι αυτές με τον δικό τους τρόπο. Το διευρυνόμενο χάσμα μεταξύ της Πόλεως και του ατομικού όντος και η χρεοκοπία του νόμου που κάποτε ήταν ο νοηματικός δεσμός των δύο θα γεννήσουν έναν ατομικισμό, όχι τόσο σφοδρό όσο ήταν εκείνος των σοφιστών της δεύτερης γενιάς, αλλά εξίσου εδραίο. Η σημασία του ιστορικού προσώπου που επηρεάζει το γίνεσθαι, όχι ως εκπρόσωπος ενός κράτους, αλλά με τη βούληση και με το χαρακτήρα του, του προσώπου που παίζει την προσωπική τύχη του μέσα στην ιστορία, ανατιμάται. Μια ιστορία επιστημονική, αυτή που θα γράφαμε εμείς γνωρίζοντας τις μεταγενέστερες εξελίξεις, θα έδειχνε ότι ο ήρωας δεν παίζει τώρα σημαντικότερο ρόλο απ' ό,τι παλιά. Αλλά οι άνθρωποι που έζησαν άμεσα, «αυθεντικά», την εποχή αποδίδουν στις ατομικές αρετές μεγαλύτερο βάρος: συλλαμβάνουν το ανθρώπινο γίνεσθαι μέσα απ' αυτή τη νέα κατηγορία και παύουν να θεωρούν τη χρονικότητα ως τόπο πραγμάτωσης μιας θεσμικής ανάγκης· βλέπουν τη χρονικότητα ως ένα άμορφο πεδίο στο οποίο ο άνθρωπος παίζει τη μοίρα του στην τύχη. Το θέμα πλέον δεν είναι η κατανόηση, αλλά η περιγραφή. Το σημαντικό δεν είναι να προωθηθεί μια μεταρρύθμιση, αλλά να προετοιμαστεί το κατάλληλο πρόσωπο για τις ιστορικές περιστάσεις. Εν τω μεταξύ, το κακό γίνεται δυνατότερο. Ο Πλάτων, ακολουθώντας τον Σωκράτη, έχει δείξει ότι είναι δυνατόν να το καταπολεμήσεις με μια εσωτερική μεταστροφή.

Η ιδέα είναι παλιά, αλλά η μεταστροφή της ψυχής συνοδεύεται στη φιλοσοφία από μια πολιτική επανάσταση που θα την κάνει εφικτή και ουσιαστική συνάμα. Ωστόσο, η αποδυναμωμένη Πόλις δεν μπορεί πια να προσφέρει το μεταρρυθμιστικό πλαίσιο. Πρέπει λοιπόν να αλλάξει ο καθένας τον εαυτό του, για να μη χάσει το σώμα και την ψυχή του μέσα στο χαώδες παιχνίδι που λέγεται γίνεσθαι: ο νέος ατομικισμός θα είναι ασμένως διδακτικός και ο ιστορικός λόγος θα γίνει «πραγματικός», με την έννοια που καταδίκασε ο Χέγκελ. Επιπλέον, είναι τέτοια η πολυπλοκότητα των πράξεων, ώστε δεν γίνεται να στραφεί η προσοχή στην σημαντική σύγκρουση, όπως είχε συμβεί με τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη· δεν γίνεται να συλληφθεί μια σαφής διαλεκτική που διέπει την εξέλιξη των κρατών: η φαινομενική τυχαιότητα λαμβάνεται τοις μετρητοίς και η ποικιλία του πραγματικού κάνει τον άνθρωπο να απορρίπτει ως φανταστικούς τους νόμους που η ιστορία και η φιλοσοφία νόμιζαν ότι μπορούν να αποκαλύψουν. Το ιδεώδες του νοήματος αντικαθίσταται από ένα ιδεώδες ταξινόμησης που επιτρέπει να αναγνωρίσεις αλλά όχι και να προνοήσεις ή να παρουσιάσεις ένα γενικό πολιτικό πρόγραμμα. Οι λύσεις που προτείνονται θα διακρίνονται στο εξής από έναν ριζικό εμπειρισμό ο οποίος δεν εμπιστεύεται τον λόγον, απορρίπτει τον κόσμο των ουσιών και επικαλείται τη μαρτυρία του αντικειμένου όπως αυτό δίνεται, μέσα στη σύγχυση, την ανομοιογένεια και την ανεξάλειπτη αδιαφάνειά του.

Η ιστορικοπολιτική σκέψη επιστρέφει λοιπόν κανονικά στο πραγματικό και η ρήξη φιλοσοφικής και αφηγηματικής ιστορίας, η οποία στα έργα του Θουκυδίδη και του Πλάτωνα δεν αναγνωρίζεται, αρχίζει πλέον να επιβεβαιώνεται. Η αλλαγή κλίματος είναι τόσο έντονη ώστε εκπλήσσει τον ιστορικό της φιλοσοφίας. Ο Πλάτων και ο Ξενοφών έζησαν την ίδια εποχή. Ωστόσο, τα ενδιαφέροντά τους διαφέρουν εκ βάθρων. Ο ένας στρέφει το βλέμμα πλήρως στα τέλη του 5ου αι. και, απ' αυτή την άποψη, είναι πιο κοντά στον Αριστοφάνη και τους σοφιστές, παρά στον Ξενοφώντα και τον Ισοκράτη. Ελάχιστα αναφέρεται σε γεγονότα

του 4ου αι.: το πρόσωπο του Σωκράτη τον ωθεί να επιλέξει ως πεδίο στοχασμού την πελοποννησιακή περίοδο. Ο Ξενοφών, αντίθετα, ο οποίος αναμειγνύεται πολύ περισσότερο στα πράγματα της εποχής του, είναι σαφώς τέκνο του 4ου αι.: η ιστορία που γράφει συνεχίζει την ιστορία του Θουκυδίδη, ο ίδιος συνδέεται με ανθρώπους όπως ο Κύρος ο Νεότερος και ο Αγησίλαος, η δε Κύρου παιδεία βρίθει από συμβουλές για προβλήματα που θέτει η σύγκρουση Σπάρτης, Αθήνας και Θήβας. Είναι τα ίδια προβλήματα που ενέπνευσαν το στοχασμό του Ισοκράτη και του Αριστοτέλη, αλλά τώρα η εποχή δεν επιτρέπει τη συγκρότηση μιας φιλοσοφικής ιστορίας με την αυστηρή έννοια. Δεν γίνεται πλέον να γραφεί «ένα έργο στέρεης και μόνιμης ωφέλειας». Πρέπει να αρκεστεί κανείς, όπως κάνει ο Ξενοφών, να αφηγείται ακολουθίες γεγονότων, παίρνοντας απ' αυτά αφορμή για να ηθικολογεί και να διδάσκει. Ή ίσως πρέπει, όπως γίνεται με τον Αριστοτέλη, να εκπονηθεί μια «διαφορική κοινωνιολογία» η οποία, χωρίς να αρνείται την επιστήμη, διαπιστώνει ότι δεν γίνεται να εξαχθεί από τη σύγχυση του πραγματικού μια καθολική εξελικτική αρχή. Το ιστορικό γίνεσθαι, που έχει χάσει την ενότητα και τη συνοχή του, δεν έχει πια εγγενές νόημα· διασπάται σε πολυποίκιλες δυνάμεις και το δίδαγμα που μας δίνει βρίσκεται έξω απ' αυτό το ίδιο. Ο βαθύτερος λόγος δεν είναι μόνο η διασπορά της ιστορικής πράξης, αλλά επίσης η απουσία ενός στέρεου πολιτικού κέντρου πάνω στο οποίο θα μπορούσε να στηριχτεί η εκλογίκευση του δεδομένου. Όταν ως κύριος δρων παρουσιάζεται το άτομο ως τέτοιο, όταν η Πόλις δεν είναι πια ιερή ενότητα, η ακολουθία των γεγονότων μοιάζει με σειρά συγκυριών. Εδώ φαίνεται καθαρά η διαλεκτική την οποία θέλει να αναδείξει η μελέτη μας: Ο ιστορικός λόγος και ο στοχασμός επάνω στο γίνεσθαι ακολουθούν το ρυθμό των γεγονότων από τα οποία εμπνέονται· όσο το κράτος έχει συνοχή, η *historia rerum gestarum* οργανώνεται με διαύγεια. Όταν πια το κράτος διαλύεται, το εγχείρημα της νοσηματοδότησης γίνεται αδύνατο. Θα χρειαστεί να αναδυθεί η ιδέα ενός νέου πολιτικού μορφώματος για να ξαναβρεί ενιαίο νόημα η ανάγνωση του γίνεσθαι.

Ο Ξενοφών δεν είναι ο μοναδικός ιστορικός του 4ου αι. Σώζονται επίσης ονόματα και αποσπάσματα πολλών αθηνογράφων, όπως ο περίφημος Ανδροτίων, και ιστορικών με την αυστηρή έννοια, όπως ο Θεόπομπος και ο Έφορος. Οι πρώτοι εκδηλώνουν την τάση που σημειώσαμε παραπάνω: αφηγούνται την ιστορία μίας πόλης· δεν μπορούν να συλλάβουν την ολότητα της κίνησης και περιχαράκωνονται σε έναν εθνικό μερικισμό. Για τους δεύτερους γνωρίζουμε ελάχιστα πράγματα πέρα από το ότι επιχειρούσαν να γενικεύουν. Αλλά και οι μιν και οι δε — και αυτό είναι ένα σημαντικό γνώρισμα που θα φανεί καλύτερα στο κεφάλαιο που αφιερώνουμε στον Ισοκράτη — φαίνεται να θεωρούν ότι το γίνεσθαι ξαναβρίσκει την ενότητά του από τη στιγμή που ο πολιτικός βίος ενώνεται υπό την αρχή του Φιλίππου. Ο Θεόπομπος συμπληρώνει τα Ελληνικά του με τα Φιλιππικά.³ Και, ακόμη σαφέστερα, ο Έφορος,⁴ μαθητής του Ισοκράτη, αρχίζει να γράφει μια γενική ιστορία μετά την κατάκτηση της Ασίας από τον Μ. Αλέξανδρο. Ακριβώς αυτή η εξέλιξη, απ' όσο μπορούμε να υποθέσουμε με βάση τα ακρωτηριασμένα κείμενα, επιτρέπει στον Έφορο να συλλάβει εκ νέου τη συνέχεια και την ομοιογένεια της ιστορικής πράξης, πράγμα που δεν συμβαίνει στον Ξενοφώντα και στον Αριστοτέλη, στους οποίους αφιερώνεται τούτο το κεφάλαιο. Η αντιστορία γεννήθηκε από την ήττα της αθηναϊκής δημοκρατίας. Αργότερα, από τον πολυτάραχο αγώνα για την ηγεμονία θα αναδυθεί, αφενός, μια ιστορία αφηγηματική και διδακτική και, αφετέρου, μια κοινωνιολογία που χαρακτηρίζεται από έναν κάπως περιορισμένο εμπειρισμό. Μετά το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου η φιλοσοφική ουτοπία φάνταζε ως η λύση του προβλήματος του κράτους. Αργότερα, για να περιοριστεί η δυστυχία της ιστορικής ύπαρξης, προσφέρονται δύο άλλα μέσα: μια ηθοπλαστική παιδαγωγική και μια μετριοπαθής πολιτική μέθοδος που βασίζεται στην εμπειρία της καθημερινότητας. Το άτομο έχει χάσει το ουσιώδες στήριγμα της Πόλεως και η εποχή των μεγάλων ελπίδων έχει παρέλθει. Απομένει πια να

επιδιώξει, μέσα στη σύγχυση και με προσωπική διαγωγή εμπειρικά θεμελιωμένα, την ανάπαυση, τη δόξα ή τη σωτηρία.

II

Για να κατανοήσουμε την πρωτοτυπία του πολιτικού οράματος του Ξενοφώντα και, επομένως, την αντίληψη του Ξενοφώντα για την ιστορική πράξη, πρέπει να γυρίσουμε στον πλατωνισμό, ο οποίος είναι το κέντρο όλου του κλασικού ελληνικού στοχασμού για το πρόβλημα του κράτους. Και ο Πλάτων και ο Ξενοφών ήταν μαθητές του Σωκράτη. Αμφότεροι επικαλούνται τον Διδάσκαλο και ήταν φυσικό να θέλουν να αποδείξουν στην πράξη αυτή τη σχέση. Εδώ βέβαια δεν τίθεται θέμα ποιος από τους δύο δίνει την αυθεντικότερη εικόνα του Σωκράτη. Το σημαντικό είναι να δούμε τις αντιθέσεις και την αλλαγή οπτικής που συνεπάγεται η διαφορά ανάμεσα στις δύο «φιλοσοφίες της ιστορίας», μια διαφορά που οφείλεται στην εξέλιξη των *res gestae*. Στην πραγματικότητα, ο Ξενοφών επικρίνει πλαγίως τον πλατωνικό «ιδεαλισμό» και τον επικρίνει στο όνομα μιας εμπειρίας που ο φιλόσοφος την αρνείται. Ο Πλάτων διατηρεί ως θεμέλιο της σκέψης του την παραδοσιακή ιδέα της Πόλεως: η Πόλις είναι το αναγκαίο πλαίσιο της ζωής που αξίζει να ονομάζεται ανθρώπινη και, αν μπορούμε να πούμε ότι ο Πλάτων είναι «αντιδραστικός», αυτό ισχύει στο μέτρο που η πλατωνική θεσμική δεν συνοδεύτηκε από μια επανάσταση στην ίδια τη θεσμική ουσία. Επίσης, παρόλο που ο Πλάτων αναφέρεται διαρκώς στην ιστορική πραγματικότητα, αυτή είναι απλώς το αρνητικό από το οποίο αναπτύσσεται η Ιδέα: αν η εμπειρία μάς δείχνει τι πρέπει να κάνουμε για να γλιτώσει ο άνθρωπος από την ανηθικότητα, το κάνει δείχνοντας τι πρέπει να αποφεύγουμε. Από εκεί και πέρα το πλατωνικό σύστημα συγκροτείται χωρίς αναδρομή στην εμπειρία, με μια ιδεατή διαλεκτική που θέλει να αποδεσμεύσει την ουσία της Πόλεως απ' όλα τα αισθητά έκτυπά της. Η ουσία που ανακαλύπτεται κατ' αυτόν τον τρόπο, τουλάχιστον στην Πολιτεία, είναι η αντίθεση της υπαρκτής αθηναϊκής δημοκρατίας. Τέλος, αν ο Πλάτων αποδέχεται την έννοια της ανθρώπινης φύσης, τη συνδέει σταθερά με τον πολιτικό βίο: ο σκοπός της παιδείας είναι να αποκαλύψει και να ενισχύσει τα γνωρίσματα των χαρακτήρων, ενώ η νομοθεσία τοποθετεί τον κάθε χαρακτήρα στη θέση που του ταιριάζει. Οι ατομικές δυνατότητες ζευγαρώνονται τελικά με κοινούς σκοπούς. Ο άνθρωπος όπως δίνεται εμπειρικά μεταμορφώνεται εντασσόμενος στην ιδεώδη Πόλιν, η οποία βρίσκει τη δικαίωσή της μέσα στο νόημά της. Η αποκάλυψη της χαλιπόλεως γίνεται διά της διαλεκτικής οδού.

Με την Κύρου παιδεία ο Ξενοφών ήθελε ενδεχομένως να αντιπαραθέσει σε αυτό το ιδεώδες πρότυπο ένα άλλο παράδειγμα — εξίσου ιδεώδες — βασισμένο στον κοινό νου του ανθρώπου της δράσης, στην εμπειρία του στρατηγού και του γαιοκτήμονα και στην πηγαία ηθική ενός ευσεβούς πνεύματος. Η πλατωνική καλλίπολις και ο τύπος διοίκησης που ιδρύει ο Κύρος διαφέρουν όπως η ουσία από τη σύνθετη εικόνα που πλάθεται από πολλές εμπειρικές πραγματικότητες από τις οποίες κρατάμε τα καλύτερα μέρη για να τα οργανώσουμε με μια μέθοδο που την αντλούμε από την εμπειρία. Το πλαίσιο διευρύνεται λοιπόν: ο Ξενοφών δεν μιλά για την Πόλιν, αλλά για ένα βασίλειο με μεγάλη έκταση και πολλούς λαούς, νικητές και ηττημένους, με πολυάριθμο στρατό και με μια κεντρική διοίκηση την οποία ο κατακερματισμός της Χερσονήσου καθιστά αδιανόητη για την Ελλάδα. Η έννοια του κράτους έχει μεταβληθεί και ο νόμος ο οποίος, παρ' όλες τις τροποποιήσεις, ήταν το θεμέλιο της πλατωνικής θεώρησης σχεδόν χάνεται: η εξαιρετική αξία του Κύρου και του Αγησίλαου δεν έγκειται στο γεγονός ότι εκπροσωπούν το νόμο αλλά στο ηθικό και διανοητικό παράστημά τους. Το μεγαλείο της Λακεδαιμόνος και τα θαυμάσια ήθη της ριζώνουν στους νόμους του Λυκούργου. Ωστόσο, εκτός από τους θεσμούς, ο Ξενοφών αρέσκεται να υπογραμμίζει και το ήθος των πολιτών, που θεωρεί ότι είναι το κρισιμότερο απ' όλα.⁵ Η διεύρυνση του ορίζοντα έχει σημασία: η Ελλάδα δεν μπορεί πια να νομίζει όπως τον 5ο αι. ότι το άστυ είναι ο προνομιακός τόπος στον οποίο ανθεί η ανθρώπινη ζωή. Αυτοί οι τοπικισμοί βύθισαν την Ελλάδα

στη δυστυχία· μόλις μια Πόλις αποκτήσει λίγη δύναμη, επιχειρεί αμέσως να ιδρύσει ομοσπονδία κρατών και οι διπλωμάτες, απερίσκεπτα πολλές φορές, υπό το βάρος των περιστάσεων, ζητούν τη βοήθεια χωρών όπως η Περσία, οι Συρακούσες ή τα βασίλεια του βορρά, δηλαδή χωρών που αντλούν τη δύναμή τους από την ενιαία στρατιωτική και πολιτική διοίκηση που επιβάλλει η ισχυρή προσωπικότητα ενός ηγεμόνα.

Ο πολιτικός στοχασμός του Ξενοφώντα αναγνωρίζει λοιπόν κι άλλα μοτίβα πέρα από την Πόλιν. Και εμπλουτίζεται υιοθετώντας πρότυπα πέρα από τα θεσμικά μορφώματα. Αναμφίβολα, και ο Πλάτων δανειζόταν παραδείγματα από την καθημερινή ζωή, αλλά αυτός το έκανε απλά για να παραστήσει τους συλλογισμούς του. Αντίθετα, για τον άρχοντα του Σκιλλούντα η εμπειρία του οικογενειάρχη και του γαιοκτήμονα παίζει σημαντικότερο ρόλο: η φύση της εξουσίας του κυρίου παραμένει ίδια, αδιάφορο αν αναφέρεται σε δούλους, επιστάτες, υπηκόους ή αξιωματικούς του στρατού. Ο Πλάτων, από την άλλη, δεν αναγνωρίζει καμία μεσολάβηση μεταξύ του κράτους και του πολίτη που θα άξιζε να διατηρηθεί και θέλει να εξαφανίσει όλα τα ενδιάμεσα κύτταρα που υπονομεύουν την ενότητα του Κράτους. Ο Ξενοφών, μένοντας πιστός στο πραγματικό, ασχολείται με προβλήματα της οργάνωσης του κτήματός του. Θέλει να αυξήσει τη σοδειά του και να δείξει ότι ο άνθρωπος μπορεί να κατακτήσει με αυτό τον τρόπο την ατομική επιτυχία. Θα δούμε αργότερα ποιον τύπο «πατερναλισμού» — για να το πούμε με έναν σύγχρονο όρο — γεννά αυτός ο εμπειρισμός. Ο ηγεμόνας δεν διαφέρει τόσο πολύ από τον αρχηγό της οικογένειας και η διαφορά των δύο τύπων εξουσίας είναι διαφορά βαθμού, όχι είδους.⁶ Στην προοπτική αυτή, η στρατιωτική οργάνωση δίνει διδάγματα διόλου αμελητέα.⁷ Το κράτος, εκτός από την οικογένεια, συγκρίνεται και με το στρατό: αυτός που ξέρει να είναι καλός στρατηγός και να κερδίζει την εμπιστοσύνη των ανδρών του έχει όλα τα φόντα να γίνει καλός βασιλιάς. Ο Κύρος μαθητεύει στην ηγεσία του περσικού στρατού: εκεί θα αποκτήσει την πραότητα, τη μεγαλοψυχία και τη γενναιότητα που θα τον κάνουν άξιο αρχηγό του κράτους. Η εμπειρία λοιπόν είναι κρίσιμη για τον Ξενοφώντα: ο παιδαγωγός πρέπει να στηρίζεται μόνο σε αυτήν, αρκεί να ξέρει να την οργανώνει μεθοδικά. Η υπερηφάνεια του στοχαστή που ευτύχησε να του αποκαλυφθούν τα κάλλη της διάνοιας αντικαθίσταται από τον φαρισαϊσμό του εξαιρετικού χαρακτήρα ο οποίος χάρη στις περιστάσεις συναναστράφηκε με εξέχοντες ανθρώπους και επεδίωξε μεγάλες περιπέτειες.

Το πρότυπο που προτείνει ο Ξενοφών θα δικαιωθεί μέσα από την ίδια την εμπειρία. Ο τραχύς και αφελής ρεαλισμός του Πώλου και του Καλλικλή τρέπεται σε έναν συνετό εμπειρισμό. Διότι, εφόσον το πολυποίκιλο αισθητό θεωρείται μαρτυρία, ο παιδαγωγός αναγκάζεται να το παρουσιάσει εξωραϊσμένο ως ηθική κρίση. Εάν δεν υπάρχει ένα ουσιαστικό νόημα που συνδυάζει το θετικό και το κανονιστικό στοιχείο και που αποκαλύπτεται από την επιστήμη, η αμφισημία του άμεσου δεδομένου πρέπει να διορθωθεί με μια ηθική παρέμβαση. Με άλλα λόγια, πρέπει να επιλέγουμε ανάμεσα στα διδάγματα που δίνει η προσωπική εμπειρία, και κριτήριο αυτής της επιλογής είναι ο πίνακας ηθικών αξιών που κληροδοτεί η παράδοση και γενικότερα οι άνθρωποι με καλή ανατροφή. Τίποτε λοιπόν δεν μας εμποδίζει να εξωραϊζουμε την πραγματικότητα διά της φαντασίας, αρκεί η φαντασία να δίνει «καλά» παραδείγματα. Ο Ξενοφών είναι απίθανο να πίστευε στο πορτραίτο του Κύρου που ιχνογραφεί και, ως ιστορικός, να μην ήξερε πράγματα που ο Ηρόδοτος, καίτοι λιγότερο πληροφορημένος, τα ήξερε καλά. Όπως σημειώσαμε ήδη, η Κύρου παιδεία δεν είναι ιστορία αλλά ηθοπλαστικό μυθιστόρημα,⁸ ένα έργο που δεν θέλει να αποκαλύψει αλλά να διδάξει.⁹ Επίσης, παρ' όσον το θαυμασμό που έτρεφε για τον Αγησίλαο ο φίλος της Σπάρτης, δεν μπορεί να αγνοούσε κάποια ελαττώματα του Αγησίλαου που μνημονεύονται στα Ελληνικά χωρίς να τονίζονται, όπως εκείνο που δείχνει ο ήρωας στην υπόθεση του αρμοστή Σφοδρία.¹⁰ Είναι δυνατόν να αγνοούσε τα συμπτώματα της εσωτερικής αποσύνθεσης που κυρίευε τη Σπάρτη; Και λοιπόν; Εδώ δεν ενδιαφέρει να πούμε την αλήθεια, όπως στον Θουκυδίδη, ούτε να απομακρυνθούμε από το αισθητό ώστε να το σώσουμε αποκαλύπτοντας μια πολιτική ουσία.

Πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν τη σύγχυση, να τη δεχτούμε, να ζήσουμε μέσα της, να φυλαχτούμε από την ανηθικότητα με μια σειρά στέρεες προκαταλήψεις. Το φανταστικό δεδομένο δεν είναι πλέον ένα μέσον απαραίτητο για να απεικονίσουμε μια θεωρίαν που η γλώσσα δεν αρκεί να εκφράσει το μεγαλείο της- είναι εξωραϊστική και διαπλαστική μέθοδος, η οποία, διαλεκτικά, αντισταθμίζει την αφοσίωση στο πραγματικό ως τέτοιο.

Η ηθολογική πρόθεση φέρνει στο κέντρο των ενδιαφερόντων του Ξενοφώντα τον άνθρωπο στην ατομικότητά του. Το παιχνίδι της ιστορίας είναι μια απέραντη αντιπαράθεση προσωπικοτήτων και το έργο του παιδαγωγού δεν είναι να κατασκευάσει το ιδεώδες πολίτευμα που θα επιτρέψει στον καθένα να υπηρετήσει το σύνολο όπως μπορεί καλύτερα, αλλά να πλάσει χαρακτήρες ικανούς να φέρουν εις πέρας το έργο για το οποίο τους προόρισε η Πρόνοια. Με άλλα λόγια, η πολιτική μέριμνα επισκιάζεται από την προβληματική του ατόμου: η βαρβαρική αυτοκρατορία δεν οφείλει την αξία στους νόμους που την κυβερνούν αλλά στη φυσική υπεροχή του ηγεμόνα της, η οποία ενισχύθηκε με τη μεθοδική εκπαίδευση. Ο εμπειρισμός συνδυάζεται με έναν ριζικό νατουραλισμό που ξεπερνά κατά πολύ το νατουραλισμό της σοφιστικής, η οποία, παρόλο που περιφρονούσε τη φιλοσοφία, εξήγε και αυτή γενικές αρχές από τη διαγωγή και γενίκευε με βάση αποκαλυπτικές εμπειρίες. Ο Ξενοφών, αντίθετα, αρκείται να παρουσιάζει χαρακτήρες, να σημειώνει τις διαφορές τους και να προβάλλει αυτούς που νομίζει ότι πρέπει να έχουμε ως παράδειγμα.

Ένας ηγέτης πρέπει προπάντων, ανάμεσα στ' άλλα που απαιτεί η θέση του, να ξέρει τους ανθρώπους και η κύρια αρετή του είναι να επιβάλλεται ως αδιαμφισβήτητη προσωπικότητα. Μετά την πλατωνική Πολιτεία και τους πλατωνικούς Νόμους, εκπλήσσεται κανείς από την απλοϊκότητα των συμβουλών που δίνει ο ετοιμοθάνατος Κύρος στα παιδιά του. Τα συμβουλεύει μήπως να ολοκληρώσουν το έργο του και να έχουν ορισμένες πολιτειακές απόψεις; Να πραγματώσουν το πεπρωμένο ενός Κράτους ή μιας δυναστείας; Μήπως να κατανοήσουν τη βαθύτερη σημασία ορισμένων στρατιωτικών, διοικητικών και παιδαγωγικών αρχών; Όχι. Η συμβουλή του είναι απλούστατη: Να μάθουν να διαλέγουν τους φίλους τους και να τους ευεργετούν (για να μπορούν να τιμωρούν δραστικά τους εχθρούς τους) και να φυλάγονται από τους τσακωμούς.¹¹ Η κίβδηλη σωκρατική καλοκαγαθία λαμβάνεται τοις μετρητοίς και τρέπεται σε κοινοτοπία. Το «γνώθι σαυτόν», το οποίο ήταν το θεμέλιο μιας φιλοσοφίας του ανθρώπου και της πολιτικής επιστήμης, οδηγεί τώρα σε μια ωφελιμιστική χαρακτηρολογία.

Σε μια τέτοια θεώρηση η διάλυση της φιλοσοφίας του κράτους ολοκληρώνεται. Θα δούμε παρακάτω την παρόμοια τύχη που είχε ο ιστορικός λόγος και με ποιον τρόπο συντελεί η εξασθένηση της Πόλεως κατά τη συγκεκριμένη περίοδο σε αυτή την απονεύρωση της πολιτικής θεωρίας. Πριν δούμε τη λύση που προτείνει ο Ξενοφών και εφόσον έχουμε περιγράψει σε αδρές γραμμές τη μέθοδό του, πρέπει να ρίξουμε μια σύντομη ματιά στις εμπράγματα πηγές της έμπνευσής του. Ενώ όλη η προηγούμενη πολιτική σκέψη έχει ως ρητό ή υπόρρητο θέμα την αθηναϊκή δημοκρατία και την ατυχή εξέλιξή της, ο εξόριστος του Σκιλλούντα εγκαταλείπει αυτή την παράδοση. Πιο «λακωνίζων» και από τους «διανοούμενους» της εποχής του, αναφέρεται συνεχώς στην πολιτεία των Λακεδαιμονίων. Το κείμενο που της αφιερώνει, αντίθετα με την Αθηναίων πολιτεία, πρέπει να είναι πράγματι δικό του και είναι σίγουρο ότι στην Πόλιν του Αγησίλαου έβλεπε το κράτος που θα μπορούσε να πραγματώσει στο εξής το πεπρωμένο της Ελλάδας.

Αλλά η έρευνά του, όπως σημειώσαμε, έχει ευρύτερη εμβέλεια: Οι διηγήσεις που άκουσε στην εκστρατεία των Μυρίων και οι πληροφορίες που συγκέντρωσε κατά την πολυετή εξορία του παρέχουν ένα δεύτερο πεδίο αναφοράς: την αυτοκρατορία της Μ. Ασίας. Στο έργο του Ξενοφώντα εμφανίζονται δύο αντιλήψεις οι οποίες, αν και δεν είναι πρωτοφανείς, δείχνουν ωστόσο μια αλλαγή κλίματος: Πρώτον, επιτρέπεται να επιλέγεις ως ηθικό πρότυπο έναν βάρβαρο, να τον υμνείς και να τον παρουσιάζεις ως άξιον θαυμασμού στους Έλληνες· η εποχή της ουτοπικής μυθιστορίας έχει αρχίσει. Δεύτερο, και κυριότερο, η αυτοκρατορία εντάσσεται

στα χρήσιμα πολιτικά πρότυπα· η σχέση μονάρχη και υπηκόων που ο Πλάτων την απορρίπτει με φρίκη ως ανάξια ανθρώπων εμφανίζεται ως σχέση πολιτική και ο Ιερών¹² αρέσκεται να υπογραμμίζει τις διαφορές μεταξύ τυράννου και βασιλέως. Η «λελογισμένη δεσποτεία», δηλαδή το πολιτειακό ιδεώδες του Ξενοφώντα, δεν πηγάζει τελικά από το τάδε ή το δείνα πολιτικό μόρφωμα, αλλά από το θαυμασμό του ανθρώπου της δράσης για μεγάλους άνδρες όπως ο Κύρος ο Μέγας, ο βασιλιάς της Σπάρτης ή ο Κύρος ο Νεότερος. Και σε τούτη την περίπτωση το υλικό του ηθοπλαστικού στοχασμού προέρχεται από την περιορισμένη και τυχαία εμπειρία ενός ατόμου: η σύγχυση του αισθητού κυριαρχεί και η αυστηρή έκθεση αντικαθίσταται από το καλοειπωμένο ανέκδοτο.

Ποια είναι λοιπόν η καλή διακυβέρνηση; Και σε ποιον σκοπό αποβλέπει; Ωφέλιμο και επιτυχημένο θα ήταν το πολίτευμα που μπορεί να διατηρείται σταθερό και να προσφέρει σε όλους δόξα και ευημερία. Από τις πρώτες σελίδες της Κύρου παιδείας ο ηθικολόγος διαπιστώνει με θλίψη ότι οι άνθρωποι είναι υποδεέστεροι από τα ζώα:¹³ τα ζώα υπακούουν για το καλό τους τούς βοσκούς, αλλά στους ανθρώπους αρέσει να αγνοούν την εξουσία των αρχόντων. Και στον πολιτικό και στον ιδιωτικό βίο η ανυπακοή είναι κανόνας. Στα σπίτια οι υπηρέτες κλέβουν, στα κράτη, και ο λόγος είναι βεβαίως για τα κράτη της Ελλάδας, οι έριδες των φατριών είναι μόνιμες και το πολίτευμα αλλάζει κάθε τόσο ανάλογα με τις επαναστάσεις. Αυτές οι συνεχείς αλλαγές είναι βλαβερές όμως: φέρνουν όλεθρο, ανηθικότητα και αταξία. Το κύρος και η δύναμη της Σπάρτης οφείλονται στο ότι κατάφερε να διατηρήσει ανά τους αιώνες το πολίτευμά της και να αντισταθεί στις απόπειρες ανατροπής.¹⁴ Η Σπάρτη όμως έπαψε να «επιτυγχάνει» και τώρα άλλες πόλεις συμμαχούν για να διεκδικήσουν τα πρωτεία της. Και όμως, η νομοθεσία του Λυκούργου ισχύει ακόμη. Πού οφείλεται λοιπόν η παρακμή; Στο γεγονός ότι το πατροπαράδοτο πολίτευμα δεν γίνεται πια σεβαστό.¹⁵ Όπως δείχνει η ιστορία, δεν αρκούν οι καλοί νόμοι· οι νόμοι αυτοί πρέπει να εμπνέουν και την υπακοή των πολιτών.¹⁶ Τελικά, βλέπουμε ότι το συλλογικό φρόνημα βαρύνει περισσότερο από την κοινωνικοπολιτική δομή. Και ο συνετός άνθρωπος πρέπει να αναρωτηθεί ποια είναι τα μέσα που θα μπορούσαν να εμπνεύσουν την υπακοή των πάντων στην ανώτατη αρχή.

Το πρόβλημα του κράτους παύει να τίθεται επιστημονικά. Ο Κοινός Νους απαιτεί την προσφυγή στην ψυχολογία και στην ηθική. Το εχέγγυο της σταθερότητας του πολιτικού βίου είναι η υπακοή των αρχομένων, η οποία εμφανίζεται πλέον ως η βασική πολιτική αρετή,¹⁷ ως αυτό χωρίς το οποίο κανείς νόμος, όσο καλός ή επιστημονικός κι αν είναι, δεν έχει τύχη να διατηρηθεί. Η πλατωνική κριτική είναι μετά βίας παρούσα και το επιχείρημα της Πολιτείας αμφισβητείται στην ουσία του εν ονόματι ενός ανέκδοτου εμπειρισμού και ψυχολογισμού. Το θέμα δεν είναι να προσδιοριστούν οι συνθήκες στις οποίες θα εγκαθιδρυθεί η τάξη, αλλά η αρετή που πρέπει να διαθέτει ο ηγεμόνας για να κερδίζει την υποταγή των υπηκόων επί μονίμου βάσεως. Σε αυτό το πρίσμα, ο συλλογισμός δεν μπορεί να διαθέτει ακρίβεια. Μια τόσο ρευστή σκέψη δεν συστηματοποιείται εύκολα. Επιπλέον, κάτι που προκαλεί απορία είναι γιατί στο σημαντικότερο πολιτικό έργο του ο Ξενοφών προτιμά να περιγράψει ένα βασίλειο και όχι ένα ολιγαρχικό πολίτευμα, ενώ η θέση που λαμβάνει δεν μπορεί να δικαιολογηθεί: η μοναρχία τού φαίνεται ότι συνδυάζει όλα τα στοιχεία που ευνοούν τη διάρκεια του κράτους. Ωστόσο, σε έργα όπως η Λακεδαιμονίων πολιτεία και ο Αγησίλαος δείχνει ότι και άλλοι πολιτειακοί τύποι μπορούν να εμπνεύσουν ανάλογη υπακοή: τα μοναδικά δύο πολίτεύματα που αποκλείονται εκ βάθρων είναι η δημοκρατία, η οποία στηρίζεται ακριβώς στην έννοια της ανυπακοής προς τους άρχοντες, και η τυραννίδα, η οποία εξαναγκάζει σε υπακοή χωρίς να την εμπνέει αυθόρμητα και γι' αυτό αντιμετωπίζει διαρκώς τον κίνδυνο των εξεγέρσεων.

Άρα, το αληθινό πολιτικό πρόβλημα είναι το εξής: Πώς πρέπει να είναι ο ηγεμών για να τον σέβονται οι υπήκοοί του, να δέχονται τις αποφάσεις του και να τις τηρούν; Και, κυρίως, πώς πρέπει να φέρεται σε αυτούς που κυβερνά; Η «τεχνική» του ιδεώδους Κύρου αποκαλύπτει τις κατάλληλες μεθόδους. Θεμέλιο της εκούσιας υπακοής είναι η εμπιστοσύνη: ο ηγεμών πρέπει λοιπόν να εμπνέει εμπιστοσύνη σε όλους. Η ανθρώπινη φύση δείχνει ότι δίνουμε αυθόρμητα την εμπιστοσύνη μας σε αυτόν που νομίζουμε σοφότερο: «για την εκούσια υπακοή, που είναι και η καλύτερη, υπάρχει συντομότερη οδός. Οι άνθρωποι υπακούουν πολύ ευχαρίστως εκείνον που πιστεύουν ότι σκέφτεται φρονιμότερα για το συμφέρον τους»,¹⁸ λέει ο Καμβύσης στον γιο του. Άρα, το πρώτο καθήκον είναι να επιβληθεί ως ο ικανότερος απ' όλους και ο πιο κατηρτισμένος. Ο ωφελιμισμός που καθοδηγεί την ανθρώπινη φύση εξασφαλίζει διαρκή πίστη σε αυτόν που δείχνει ότι γνωρίζει καλύτερα τι είναι ωφέλιμο. «Αλλά πώς μπορεί να δώσει κανείς ταχύτερα τέτοια εντύπωση για τον εαυτό του, πατέρα; Η ταχύτερη οδός, παιδί μου, να φαίνεσαι ικανός σε όσα θέλεις να φαίνεσαι ικανός είναι να γίνεις ικανός σε αυτά».¹⁹ Άρα, αυτό που επιτρέπει να κυβερνάς με εμπιστοσύνη είναι η τέχνη της διακυβέρνησης, τέχνη που αφορά την ωφέλεια του καθενός και των πάντων. Και η τιμιότητα είναι τελικά το αποδοτικότερο μέσον για να στερεωθεί η εξουσία του άρχοντα: είναι η ρίζα της καλής πολιτικής. Με μια διαλεκτική στην οποία μάς έχει συνηθίσει η σύγχρονη φιλοσοφία, ο ωφελιμισμός παραλλάσσει σε πρώτης τάξεως μοραλισμό.

Το κλίμα εμπιστοσύνης που χρειάζεται για τη διοίκηση το καλλιεργείς λοιπόν εξασφαλίζοντας αδιαμφισβήτητη υπεροχή σε όλους τους τομείς. Η Κύρου παιδεία απαριθμεί ακούραστα τις αρετές του βασιλέως, οι οποίες τον καθιστούν πρότυπο ανθρώπου. Ας μας επιτραπεί να προσπεράσουμε τις λεπτομέρειες αυτής της συχνά εκνευριστικής περιγραφής, η οποία μοιάζει περισσότερο με διδακτικό λόγο παρά με ψυχολογική και πολιτική ανάλυση, και να μείνουμε στο ουσιαστικό: στην τέχνη της διακυβέρνησης, στην «βασιλική τέχνη». Από τις συζητήσεις του Κύρου με τον Καμβύση και άλλους οικείους του, από τις πράξεις του, προκύπτει ότι η ευμένεια είναι το δεύτερο μέσον με το οποίο διατηρείται η ισχύς.²⁰ Υποχρεώνοντας τους φίλους του με δώρα ή καλά λόγια, τους κάνει πιστούς βοηθούς χωρίς τους οποίους δεν μπορεί να ασκηθεί εξουσία, στον πόλεμο ή στην ειρήνη. Ο ηγεμών δεν πρέπει να θησαυρίζει πλούτη: πρέπει να χρησιμοποιεί τα πλούτη του για το καλό των ανθρώπων που θα μπορούσαν να του δώσουν κάποια βοήθεια. Είναι σαν ανταλλαγή εκδουλεύσεων: όταν ευεργετεί, ο ηγέτης στην ουσία φρονηματίζει· αντιμετωπίζοντας σαν φίλους τους πιο προικισμένους και πιστούς υπηκόους του, παίρνει ως αντάλλαγμα μια αφοσίωση η οποία θα του επιτρέψει να βλάψει όσο επιθυμεί τους εχθρούς του.²¹ Είναι φανερός εδώ ο κάπως σαθρός ψυχολογισμός στον οποίο καταλήγει η ανάλυση του Ξενοφώντα: δεν πρόκειται για τέχνην πολιτικήν, αλλά για «εγχειρίδιο του αρχηγού», με τη βοήθεια του οποίου ο άνθρωπος που η Πρόνοια έβαλε στην κεφαλή ενός οίκου, ενός στρατού ή ενός Κράτους επιβάλλεται στους υφισταμένους του. Το δίδαγμα είναι απλό: ο ηγέτης πρέπει να επιδεικνύει τόσο εξαιρετικό χαρακτήρα, ακλόνητον απέναντι στους κακούς και στους εχθρούς, ώστε κανείς να μην μπορεί να ισχυριστεί ότι είναι καλύτερος απ' αυτόν πρέπει να «σαγηνεύει» τόσο πολύ, ώστε κανείς να μη θέλει άλλον ηγεμόνα: «ενέπνεε σε όλους τέτοια επιθυμία να τον ευχαριστούν, ώστε όλοι ήθελαν να κυβερνώνται μόνο όπως αρέσει σε αυτόν».²² Αυτόν τον «χαρακτήρα» του Κύρου τον ξανασυναντούμε στον Αγησίλαο²³ και στον Κύρο τον Νεότερο,²⁴ ενώ ταιριάζει επίσης με τον ιδεώδη τύραννο που ιχνογραφεί ο Σιμωνίδης στη συζήτηση με τον Ιέρωνα. Τον ηγεμόνα δεν τον πλάθουν λοιπόν το πολιτικό πλαίσιο ή η επιστήμη — αντίθετα, ο ίδιος, με τις αρετές του και με τις σχέσεις που διατηρεί με τους αρχομένους, ορίζει έναν πολιτικό ορίζοντα. Αλλά έχουμε ακόμη δικαίωμα να χρησιμοποιούμε το επίθετο «πολιτικός»; Διότι για πολιτείαν δεν τίθεται καν θέμα.²⁵

Από πού πηγάζει λοιπόν μια τέτοια φυσιογνωμία; Τα έμφυτα στοιχεία και η παιδεία συνδυάζονται αρμονικά. Η παιδαγωγική του Ξενοφώντα αποδίδει επίσης μια θέση στην

Πρόνοια, ενώ σκοπός της άσκησης είναι να καταστήσει νόμιμες κάποιες φιλοδοξίες. Για να γίνει αυτός που έγινε, ο Κύρος έπρεπε να είναι προικισμένος εκ φύσεως. Με άλλα λόγια, η αρετή του είναι καρπός της καταγωγής του, του χαρακτήρα του — παράγοντες έμφυτοι— και της παιδείας του. Εκ γενετής προοριζόταν για σπουδαία πράγματα: εγγονός του Αστυάγη, βασιλιά των Μήδων, και γιος του Καμβύση, βασιλιά των Περσών,²⁶ ήταν πλασμένος να διοικήσει μια μεγάλη αυτοκρατορία. Όσο για τον Αγησίλαο, «τι καλύτερο θα μπορούσαμε να πούμε για την ευγενή καταγωγή του από τούτο, ότι ακόμη και σήμερα επιβεβαιώνεται ότι κατάγεται από τον Ηρακλή μέσω των προγόνων του, που δεν είναι απλοί πολίτες, αλλά βασιλιάδες και γιοι βασιλιάδων;»²⁷ Πιθανότατα αριστοκρατικής καταγωγής και ο ίδιος και βαθιά αφοσιωμένος στην πατροπαράδοτη λατρεία, ο Ξενοφών αποδίδει μεγάλη σημασία σε αυτές τις γενεαλογίες οι οποίες θυμίζουν τους λογογράφους: η εξασθένηση της πόλεως προκαλεί παλινδρόμηση προς παλιές αντιλήψεις και καθιστά πάλι τιμητική τη συμμετοχή στο γένος. Από μικρός ο Κύρος επιδεικνύει τόλμη, καλοσύνη και οξυδέρκεια. Περιτεύει να προσθέσουμε ότι είναι και ωραίος, θαρραλέος και γενναιόδωρος απέναντι στους παιδικούς συντρόφους του. Η εκπαίδευση στην οποία υποβάλλεται έχει λοιπόν σκοπό να ενισχύσει τις καλές κλίσεις του και να τις φέρει σε σημείο τελειότητας.²⁸

Η αρετή της περσικής παιδείας είναι ότι δεν διαχωρίζει τη σωματική από την ηθική διάπλαση, όπως κάνει άλλωστε και η σπαρτιατική διδασκαλία. Βλέπουμε εδώ ένα από τα σημαντικά στοιχεία της πλατωνικής παιδαγωγικής. Σε τι διαφέρει λοιπόν η τεχνική που προτείνει ο Ξενοφών απ' αυτήν του Πλάτωνα; Οι ομοιότητες φαίνονται εύκολα: ο Ξενοφών επιμένει κι αυτός στη σημασία της εγκράτειας, που επιτρέπει στην ψυχή να εξουσιάζει και να κατευθύνει το σώμα. Δείχνει κι αυτός τη σημασία του ελέγχου των ενστίκτων και προβάλλει τη σχέση γυμναστικής και αρετής. Αλλά το ουσιαστικό και πρωτότυπο στοιχείο είναι αλλού. Ενώ το πλατωνικό πρόγραμμα δίνει έμφαση στα στάδια του *cursus studiorum* και προσπαθεί να συνθέσει τα πλεονεκτήματα της σπαρτιατικής μεθόδου — η οποία διαπλάθει ενάρετους ανθρώπους — με τα πλεονεκτήματα των νέων μεθόδων — οι οποίες γεννούν σοφές ψυχές —, ο συγγραφέας της Κύρου παιδείας δίνει βάρος σε ορισμένες απλές δραστηριότητες από τις οποίες κατ' αυτόν πηγάζει όλη η αληθινή αυτοκυριαρχία.

Τα εξαιρετικά χαρίσματα με τα οποία τον προίκισε η θεία πρόνοια ο Κύρος τα επιβεβαίωσε και τα ανέπτυξε στο κυνήγι και στον πόλεμο. Το κυνήγι προσφέρει στους εφήβους υποδειγματικές αρετές· το κυνήγι στο οποίο κινδυνεύει η ζωή σου, εννοείται, όχι οι προσχεδιασμένες ασκήσεις που αποστρέφεται ο νεαρός Κύρος.²⁹ Αυτός ο αγώνας κατά των ζώων είναι ένα υποκατάστατο της εργασίας για τους νέους των καλών οικογενειών:³⁰ με αυτόν μαθαίνουν να σκληραγωγούνται, να υποφέρουν, να υποτάσσονται στις εντολές των ειδικών και να ενδιατρέφουν με μέθοδο σε μια ασχολία. Η κυνηγετική είναι βέβαια απόλαυση και υπάρχει φόβος, αν γίνει πάθος, να γεννήσει ματαιοδοξία· ωστόσο, απ' όλες τις χαρές της εφηβείας είναι η πιο γόνιμη, αφού δεν αποσπά από τη μέριμνα για τον οίκο ούτε από το ενδιαφέρον για το κράτος. Διαπλάθοντας άνδρες γενναίους, σκληραγωγημένους και γνώστες του πολέμου, προετοιμάζει τους ανθρώπους που, όταν χρειαστεί, θα απαρνηθούν τις ανέσεις και θα δείξουν εγκράτεια και θάρρος για το καλό όλων.³¹ Ανάμεσα στη σωματική και στην ηθική διάπλαση υπάρχει μια αναλογία: όταν συνηθίζει να κοπιάζει, ο έφηβος διδάσκεται να είναι εγκρατής και σταθερός· συνδυάζοντας τις προσπάθειές του με τις προσπάθειες των συντρόφων του, αποκτά αίσθηση αλληλεγγύης· νικώντας άγρια ζώα, συνειδητοποιεί τη δύναμή του και την υπεροχή του απέναντι στους λιγότερους επιδέξιους ή ριψοκίνδυνους νεαρούς. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι το κυνήγι έχει θεϊκή προέλευση. Και, όπως ακριβώς είχε ενδιαφερθεί για τη γενεαλογία επιφανών ανδρών, ο Ξενοφών προσπαθεί να αποδείξει τώρα ότι αυτήν τη συνήθεια που γεννά αρετές τη δίδεξαν στους ανθρώπους οι θεοί.³² Αυτά τα εγκώμια του κυνηγιού δεν πρέπει να μας προκαλούν μειδίαμα, διότι διαθέτουν μια σημασία βαθύτερη: ο Ξενοφών θέλει να αποκαταστήσει την τιμή μιας εκπαιδευτικής μεθόδου η οποία απαξιώνεται

από τον σταδιακό εκδημοκρατισμό της ελληνικής κοινωνίας: η κυνηγετική —όπως γράφει ο Η. Ι. MAROU —³³ παίζει σημαντικό ρόλο στην αρχαϊκή παιδεία, ενώ είναι γνωστό ότι και στις μεσαιωνικές κοινωνίες ήταν ένα προνόμιο των νέων ευγενούς καταγωγής. Στη Σπάρτη, η οποία επιδιώκει να διατηρεί σταθερές τις αρχαίες μορφές παιδείας, είναι το αυτονόητο συμπλήρωμα της γυμναστικής. Επιπλέον, το κυνήγι προϋποθέτει ότι διαθέτεις άλογο και άρα κάποια περιουσία. Εκθέτοντας λοιπόν τα πλεονεκτήματα αυτής της εκπαιδευτικής μεθόδου, ο Ξενοφών δείχνει ότι μόνο μια αριστοκρατία, ευγενής και συγχρόνως έγγειος, μπορεί να προσφέρει στο κράτος αρχηγούς και καλούς λειτουργούς, ενώ εκδηλώνει παράλληλα τη φλογερή αφοσίωσή του στους ιππείς οι οποίοι, κατά τη γνώμη του, είχαν καταστήσει κάποτε την Ελλάδα αήττητη.³⁴

Αλλά όλα αυτά είναι απλώς προπαρασκευαστικές ασκήσεις. Η αληθινή διάπλαση αποκτάται στη μάχη με ανθρώπους. Ο πόλεμος επιτρέπει στον μεν γνώστη των ανθρώπων να επιβληθεί, στους δε υπηκόους του να επιδείξουν αφοσίωση και θάρρος. Η Κύρου παιδεία συνεχίζει να παραθέτει στρατιωτικά ανέκδοτα, κυρίως για ηθοπλαστικούς λόγους. Εφόσον ο πόλεμος θεωρείται φυσικό γεγονός, είναι ο κατ' εξοχήν τόπος στον οποίο εκδηλώνεται ο γνήσιος χαρακτήρας του ανθρώπου· όχι μόνο εξοικειώνει με τον κίνδυνο και ενισχύει το θάρρος, αλλά είναι και πρότυπο της ανθρώπινης πράξης εν γένει. Εκεί ο ηγεμών θα μάθει να διοικεί γνωρίζοντας να προβλέπει, πριν από τους κατωτέρους του, τις ωφέλιμες τακτικές κινήσεις. Όπως λέει στον Κύρο ο Καμβύσης, ο στρατηγός ξέρει ότι μια μάχη είναι εγχείρημα μακράς πνοής στο οποίο δεν αρκεί να αποδειχθείς ο γενναιότερος. Πρέπει επίσης να φροντίζεις για τον ανεφοδιασμό, να υποχρεώνεις τους άλλους με τη γενναιοδωρία σου, να κολακεύεις τους κατωτέρους με κομπλιμέντα, να διατηρείς αυστηρή πειθαρχία στο στράτευμα και να ανταμείβεις τους ανδρείους πολεμιστές, ώστε να τιμωρούν σκληρά τον εχθρό.³⁵ Ο στρατηγός κατανοεί επίσης ότι ο πόλεμος είναι γόνιμο έργο, αρκεί να αποβλέπει τελικά στην εξυπηρέτηση καλών σκοπών.

Όπως η ηθική είναι μια στρατηγική, έτσι και η στρατηγική έχει ηθικό βάρος. Περισσότερο και από το κυνήγι ακόμη, δείχνει στον καθένα ότι η ατομική τύχη του συνδέεται με την τύχη όλων και ότι οι ανθρώπινες κατακτήσεις διαρκούν μόνο 2ν έχουν την επιδοκιμασία των θεών και αν συνοδεύονται από πρακτική σύνεση που επιβεβαιώνει την υπεροχή των νικητών απέναντι στους ηττημένους.³⁶

Ο Κύρος που περιγράφει ο Ξενοφών παραμένει πάντοτε στρατηγός, με τη διαφορά ότι μετά τη νίκη μετατρέπει το στρατιωτικό επιτελείο του σε πολιτικό επιτελείο. Οι σχέσεις του με τους δικούς του μένουν ίδιες. Απλώς, στην εξουσία του στρατηγού προσθέτει τώρα και το αυτοκρατορικό μεγαλείο.³⁷ Αυτό το βάρος που δίνεται στον πόλεμο, στη σημασία του οποίου θα επανέλθουμε, είναι σαφώς ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα του ελληνικού πολιτισμού, για τον οποίο ο αληθινός άνθρωπος είναι και πολίτης και πολεμιστής. Αλλά ενώ η δημοκρατική σκέψη στο σύνολό της επιμένει στη συμμετοχή στα κοινά του κράτους, αδιάφορο αν πρόκειται για την Εκκλησία ή για τον πόλεμο, ο παλαίμαχος στρατηγός των Μυρίων υποβαθμίζει την αυστηρά πολιτική διάσταση και υπογραμμίζει την εκπαιδευτική αξία της μάχης, η οποία είναι κατ' εξοχήν η ασχολία των ευγενών χαρακτήρων. Εδώ εκδηλώνεται πάλι η αντίθεση απέναντι στη νέα παιδεία που θέλει να διαπλάθει «πολυτεχνίτες» και ικανούς ρήτορες,³⁸ ενώ διακρίνουμε και μια πλάγια κριτική του πλατωνισμού: στην *καλλίπολιν* οι φύλακες οφείλουν να υπακούουν στους φιλοσόφους άρχοντες, η δε αρετή των φυλάκων υστερεί σε σχέση με την αρετή των αρχόντων: ο θυμός είναι κατώτερος από τον νοῦ· αντίθετα, για τον Ξενοφώντα αυτός που νικά στον πόλεμο αποδεικνύει ως εκ τούτου ότι έχει τα προσόντα να γίνει άριστος ηγεμών. Η επιστημονική παιδαγωγική αντικαθίσταται λοιπόν από μια ηθοπλαστική παιδαγωγική: για να διοικήσεις μια αυτοκρατορία, δεν χρειάζεται να κατέχεις την Επιστήμη· αρκεί να ξέρεις να διοικείς ένα στράτευμα.

Την κυνηγετική και τη στρατιωτική τέχνη δεν μπορεί βέβαια να τις ασκεί όλο το έθνος: είναι τέχνες που συμβάλλουν στη διάπλαση ηγετών και εθίζουν ένα κομμάτι των υπηκόων στην υπακοή. Κατά πού πρέπει να στραφεί λοιπόν ο πολύς πληθυσμός για να γίνει ενάρετος, δηλαδή ευσεβής και πειθήνιος; Ο συγγραφέας του Περί προσόδων δεν αντιτίθεται εκ συστήματος στις τέχνες και το εμπόριο: δέχεται, π.χ., ότι είναι οι δύο πηγές εισοδήματος της Αθήνας που χρειάζεται να αναπτυχθούν.³⁹ Προτιμά όμως τη γεωργία. Όπως και ο Πλάτων και όλοι οι παραδοσιολάτρες και λακωνίζοντες πολιτικοί, έχει μια θεώρηση περισσότερο ηθική παρά οικονομική, με τη σύγχρονη έννοια του όρου. Γιατί αποτελεί σχολείο αρετής αυτή η ασχολία; Ποια τα πλεονεκτήματά της; Τα πλεονεκτήματα της γεωργίας είναι αυτά που εξηγεί ο Σωκράτης στον Κριτόβουλο στον Οικονομικό.⁴⁰ Η γεωργία, για την οποία ενδιαφέρεται άλλωστε ιδιαίτερα ο βασιλεύς των Περσών,⁴¹ δεν είναι καθόλου υπόθεση δούλων, όπως θα τη θεωρήσει αργότερα ο Αριστοτέλης. Αντίθετα, επιτρέπει στον ελεύθερο άνθρωπο να εκπληρώσει όλα τα καθήκοντά του. Είναι πηγή όλου του πλούτου και επιτρέπει στον καθένα να αυξήσει την περιουσία του με τίμια μέσα. Και, επιπλέον, δεν υπάρχει καμία απόλαυση που δεν μπορεί να προσφέρει. Το προϊόν των αγρών τρέφει τον άνθρωπο και του επιτρέπει να κάνει θυσίες στους θεούς για να κερδίζει την εύνοιά τους. Ακόμη, η εργασία στα χωράφια ασκεί το σώμα, εξοικειώνει με την κόπωση και με το σκληρό κλίμα και, άρα, προετοιμάζει αποτελεσματικά για τον πόλεμο.

Πέρα από τη σωματική διάπλαση, η γεωργία καθιστά ακόμη προσφιλέστερο το χρώμα των προγόνων και δεν υπάρχει καλύτερος στρατιώτης απ' αυτόν που υπερασπίζεται εδάφη που του ανήκουν και που είναι η πηγή της ευτυχίας του. Παρέχοντας άνετη ζωή, η γεωργία ενισχύει επίσης το αίσθημα αλληλεγγύης. Ενώ ο βίος του άστεως γεννά διαρκώς έριδες, η αγροτική ζωή, με την απλότητα και την αταραξία της, γεννά αισθήματα γενναιοδωρίας και ευμένειας. Μας διδάσκει να διοικούμε ήπια και να κερδίζουμε την οικειοθελή και αισιόδοξη υπακοή των υπηρετών, η οποία είναι το κλειδί όλης της στέρεης εξουσίας. Αλλά τα διδάγματα των αγροτικών ασχολιών είναι ακόμη βαθύτερα: η γη δείχνει ότι «δίνει τα καλύτερα ανταλλάγματα σε αυτούς που τη φροντίζουν καλύτερα».⁴² Αυτή η αντιστοιχία κόπου και απόδοσης απεικονίζει πιστά τη δικαιοσύνη. Και, απ' αυτή την τελευταία άποψη, οι τέχνες και το εμπόριο δίνουν απατηλή εικόνα. Υπάρχουν όμως και τα μετεωρολογικά συμβάντα, αποκρίνεται ο Κριτόβουλος, που ανατρέπουν τις προσδοκίες. Ναι, πράγματι, αυτό είναι ένα μάθημα που το πληρώνουμε ακριβά: μας μαθαίνει να αναγνωρίζουμε την παντοδυναμία των θεών, που μας δίνουν ό,τι θέλουν και όποτε θέλουν αυτοί. Εννοείται επίσης ότι πρέπει να ζούμε ζωή αφοσίωσης, να συμπληρώνουμε τη δικαιοσύνη με ευσέβεια και να τηρούμε τα θρησκευτικά καθήκοντά μας. «Εγώ θα έμενα έκπληκτος, κατέληξε ο Σωκράτης, αν ένας άνθρωπος ελεύθερος έβρισκε άλλη ιδιοκτησία ελκυστικότερη ή άλλη ασχολία πιο ευχάριστη και ωφέλιμη για τη ζωή».⁴³ Τελικά το θέμα είναι τούτο: η γεωργία, όπως και το κυνήγι και ο πόλεμος, συνδυάζει αρμονικά το τερπνό με το ωφέλιμο.

Ο συλλογισμός είναι πολύ πρόχειρος και εκπληκτικά ασαφής. Τα ήθη και τη θεώρηση της εγκόσμιας πράξης που ορίζονται εδώ από κοινού δεν θα άξιζε καν να τα μνημονεύσουμε αν δεν έριχναν φως στην κοσμοθεωρία του Ξενοφώντα και αν δεν μας προετοίμαζαν να καταλάβουμε καλύτερα πώς αντιλαμβάνεται ο Ξενοφών το ανθρώπινο γίγνεσθαι. Πάντως, οφείλουμε να τονίσουμε και μια άλλη πλευρά της θεωρίας: τη σημασία που αποδίδει στην ανθρώπινη εργασία⁴⁴ και στη διαπλαστική αξία της. Οι φιλόσοφοι έβλεπαν συνήθως την παραγωγική δραστηριότητα ως μια ανάγκη από την οποία είναι θεμιτό να θέλεις να απαλλαγείς αναθέτοντάς τη σε δούλους ή σε κατωτέρους: σε έναν ελεύθερο άνθρωπο αρμόζει μόνο η πνευματική ασχολία. Ο Ξενοφών, αντίθετα, επιστρέφει στο παρελθόν και υιοθετεί μια άποψη του Ησίοδου,⁴⁵ την ίδια που υποστηρίζει και ο Αριστοφάνης: το αίσθημα του δικαίου και ο σεβασμός των νόμων αποκτώνται μέσα από τον αγώνα με τη γη. Εδώ διαγράφονται πάλι οι δύο αντίπαλες θεωρήσεις του ελληνικού βίου: οι θιασώτες της Επιστήμης, της ζωής

του άστεως, της ιστορίας, αφενός, και, αφετέρου, οι υποστηρικτές της παραδοσιακής ηθικής, του αγροτικού βίου, της «φύσης». Πέρ' απ' αυτές τις δύο θέσεις υπάρχει και η θέση των ζηλωτών της προόδου, με τη σύγχρονη έννοια του όρου, οι οποίοι δεν αντιπαραθέτουν τη σκέψη με την παραγωγή υλικών αγαθών αλλά η εποχή δεν επέτρεψε σε αυτούς τους τελευταίους να αναπτύξουν συγκροτημένα την άποψή τους.

Η παιδαγωγική του Ξενοφώντα, διαπνεόμενη από έναν νατουραλιστικό κοινό νου, αρνείται λοιπόν όλες τις κατακτήσεις της δημοκρατικής σκέψης και αντιτίθεται έτσι στην πλατωνική διδασκαλία. Σκοπός της παραμένει η διάπλαση των ανθρώπων, για να διασφαλιστεί η ευτυχία τους και να γίνουν άξιοι λειτουργοί του κράτους, αλλά η θεώρηση της ατομικής ευτυχίας και του δημόσιου λειτουργήματος έχει αλλάξει: Η ικανοποίηση δεν βρίσκεται σε μια υπερφύση που δίνει γνώση και χαρά σε όσους μπορούν να τη στοχαστούν. Είναι καρπός μιας μεθοδικής δραστηριότητας που εξασφαλίζει υλικές ανέσεις, δόξα σε αυτούς που η Πρόνοια τούς εμπιστεύτηκε μια πολιτική θέση και, τέλος, την ελπίδα των καλών σχέσεων με τους θεούς. Όσο για το χρέος στην πατρίδα, αυτό περιορίζεται σε λιγοστά πράγματα: Οι υπήκοοι πρέπει να μάθουν να υπακούουν και, γι' αυτό, να μπορούν να εκτιμούν την αξία του ανθρώπου που τους κυβερνά. Αυτός έχει απλώς καθήκον να υπερέχει, αλλά η υπεροχή του δεν τον καθιστά διαφορετικό στη φύση απ' αυτούς που κυβερνά (όπως διέφεραν οι χαρακτήρες από χρυσό, από άργυρο και από χαλκό): Πρέπει να ιππεύει καλύτερα από τον καλύτερο ιππέα του, να είναι ικανότερος διπλωμάτης από τους πρεσβευτές του, πονηρότερος από τους κατασκόπους του, γενναιότερος από τους πιο ανδρείους πολεμιστές του και να έχει στενότερες σχέσεις με τους θεούς από οποιονδήποτε υπήκοό του.

Κατανοούμε λοιπόν τώρα γιατί η σωματική και ηθική διάπλαση, μαζί με την άσκηση που καθιστά τις τεχνικές κτήμα του ανθρώπου, υπερισχύουν απέναντι στη διανοητική έρευνα: για τον Πλάτωνα ο πόλεμος και το κυνήγι είναι η προπαιδεία για τις αληθινές σπουδές, κορωνίς των οποίων είναι η διαλεκτική· αλλά για τον Ξενοφώντα είναι τα ουσιώδη. Ο πρώτος υπερβαίνει, συμπληρώνει και στο τέλος αρνείται τη σπαρτιατική αντίληψη παιδείας· ο δεύτερος μένει πιστός σε αυτήν, ενισχύοντάς τη στο φως των «οικονομικών» και στρατιωτικών εμπειριών του.

Αυτός ο τύπος διδασκαλίας αποδεικνύει άλλωστε ότι το πολιτικό ως τέτοιο έχει χάσει την ιδιαιτερότητά του. Θα πρέπει να έρθει ο Αριστοτέλης για να αναπτυχθεί η έννοια που πρώτος συνέλαβε ο Θουκυδίδης: η έννοια της ανομοιογένειας της πόλεως σε σχέση με άλλες ανθρώπινες συνομαδώσεις. Η θεώρηση του Ξενοφώντα δεν επιτρέπει να συλληφθεί αυτό το στοιχείο. Ασπαζόμενη έναν ριζικό εμπειρισμό, δεν απομακρύνεται από το χώρο των ειδώλων και τα κατανοητικά σχήματα με τα οποία συλλαμβάνει την πραγματικότητα λαμβάνονται τοις μετρητοίς και στο τέλος καταλήγουν να συγκροτούν πλήρως αυτή την πραγματικότητα. Ο Ξενοφών, ένας απόστρατος στρατηγός και γαιοκτήμων, επιμένει ότι η διοίκηση ενός κτήματος, ενός στρατού και ενός κράτους είναι το ίδιο πράγμα. Ο βασιλεύς οφείλει κυρίως να φέρεται σαν καλός πατέρας:⁴⁶ η σχέση του με τους υπηκόους του είναι στην ουσία σχέση ατόμου με άτομα· αφενός φιλία ευμενής και αφετέρου φιλία με σεβασμό. Ο δεσμός είναι ψυχολογικός παρά πολιτικός, ενώ το δίκαιο μέσα στο κράτος είναι υπόθεση αρετής παρά νομοθεσίας. Η πολιτειακή κρίση ανάγεται σε ηθική προβληματική.

Έχουμε διανύσει πολύ δρόμο λοιπόν: Καμία διάσταση της κλασικής σκέψης δεν υφίσταται πια. Ακόμη κι η ιδέα του νόμου, την οποία ανέδειξε πρώτος ο Ηρόδοτος και απασχόλησε στη συνέχεια όλους τους στοχαστές μέχρι τον Πλάτωνα, έχει εξαφανιστεί. Όπως σχολιάζει ο ΗέΓηγηνησιεγ⁴⁷ με την εξιδανικευτική βιογραφία του Κύρου ο Ξενοφών προπαγανδίζει το σύστημα που βρίσκεται στον αντίποδα της παραδοσιακής έννοιας της Πόλεως: το σύστημα

της μοναρχίας. Παράλληλα με την Λακεδαιμονίων πολιτεία συνθέτει ένα έργο προς τιμήν ενός ανθρώπου, του Αγησίλαου, ο δε υποδειγματικός ήρωας που προβάλλει αυτό το έργο δεν εμφανίζεται ως σύμβολο μιας Πόλεως αλλά ως διακριτό άτομο. Για να προσμετρήσουμε τη διαφορά μεταξύ του 5ου και του 4ου αι., αρκεί να θυμηθούμε τις σελίδες που αφιερώνει ο Θουκυδίδης στον Περικλή. Ο Περικλής είναι η ενσάρκωση του νόμου. Αντίθετα, στον Ξενοφώντα ο ηγεμών βρίσκεται πέρα από τη νομοθεσία. Στην πραγματικότητα είναι πολιτικό πρόσωπο: δεν πρέπει να συγχέεται με τον τύραννο, διότι διαθέτει ευσέβεια, ήθος και πατριωτισμό που του επιτρέπουν να κατανοήσει ότι το συμφέρον του δεν είναι να εκμεταλλεύεται τους υπηκόους, αλλά να τους βοηθά να αποκτήσουν ευημερία και δόξα. Ο Σιμωνίδης⁴⁸ δεν δυσκολεύεται να αποδείξει στον Ιέρωνα ότι η τυραννία παύει να είναι επικίνδυνο έργο από τη στιγμή που ανάμεσα στον ηγεμόνα και τους υπηκόους εγκαθιδρύεται μια φιλία βασισμένη στο αμοιβαίο συμφέρον.

Αυτός ο βασιλιάς διαφέρει επίσης και από τον βασιλιά του Πλάτωνα στον Πολιτικό, που κι αυτός βρίσκεται πέρα από το νόμο. Αλλά αυτός βρίσκεται πέρα από το νόμο επειδή γνωρίζει μια τάξη ανώτερη απ' όλους τους αισθητούς θεσμούς και επειδή κατέχει τη θεμελιώδη επιστήμη. Στον Ξενοφώντα δεν ισχύουν τέτοια πράγματα: ο νόμος έχει μικρότερη σημασία από τις πράξεις του ατόμου και το κρίσιμο στοιχείο είναι η προσωπικότητα του ηγέτη. Ο λόγος αυτής της βαθιάς αλλαγής είναι η ίδια η αποτυχία της παραδοσιακής Πόλεως, που δεν κατάφερε να επιλύσει τα εσωτερικά της προβλήματα και να εγγυηθεί ειρήνη και τάξη στα άτομα. Ένας δεύτερος λόγος είναι η αυξανόμενη σημασία της ατομικής πράξης, του ηρωικού άθλου: Η Ελλάδα είναι στα όπλα επί έναν αιώνα· οι διαρκείς συγκρούσεις, η αθλιότητα, η ηθική σύγχυση γεννούν έναν νέο τύπο ανθρώπου, τον μισθοφόρο, μια ολοκληρωμένη εικόνα του οποίου παρέχουν οι αλεξανδρινοί διάλογοι. Ο Αγησίλαος που διευθύνει τη σπαρτιατική εκστρατεία στην Ασία, ο Ξενοφών που ηγείται των Μυρίων μετά την εξόντωση των στρατηγών, περισσότερο χειρίζονται μια προσωπική υπόθεση που θα τους χαρίσει πλούτη και φήμη παρά εκπροσωπούν μία Πόλιν ή ένα έθνος. Όσο για τον Κύρο τον Μέγα, αυτός θεωρεί την αυτοκρατορία κτήμα του και τις κατακτήσεις του προσθήκες στα ατομικά αγαθά του. Η ατομική ιστορική πράξη εκδηλώνεται ως ιστορική δράση κατ' εξοχήν. Αυτήν τη νέα διάσταση (ή πανάρχαιη διάσταση, αφού, με μιαν έννοια, παραπέμπει στην ιπποτική θεώρηση της αρχαϊκής Ελλάδας) θα την ξανασυναντήσουμε στο επίπεδο του ιστορικού λόγου. Αρκεί για την ώρα να σημειώσουμε ότι η ιδέα της ατομικής περιπέτειας επισκιάζει την ιδέα του συλλογικού πεπρωμένου, όπως και η ιδέα της ατομικής αγροτικής ασχολίας επισκιάζει την ιδέα της πολιτικής κοινότητας. Η ηθικολογία παίρνει λοιπόν τη σημασία προληπτικού μέτρου ενώπιον του κινδύνου που συνεπάγεται ένας τέτοιος ιστορικός ατομικισμός. Δεν γίνεται πλέον να ελπίζει κανείς ότι ένα πολιτικό μόρφωμα, οσοδήποτε γερό, προφυλάσσει από την εγωιστική επιθυμία και από τη δίνα της δόξας που διακατέχει κάθε άνθρωπο. Οι ιδεατές κατασκευές δεν έχουν πια δύναμη. Γι' αυτό, πρέπει να δειχτεί ότι η ευμένεια, η ανθρωπιά, το θάρρος, η δεξιότητα και ο σεβασμός των θεών είναι ωφέλιμα πράγματα: Ο Ξενοφών παίρνει τον ατομικισμό της εποχής του και επιχειρεί να τον εξηθικεύσει για να τον καθарίσει από την κακία που κρύβει μέσα του. Ένα από τα μέσα που προτείνει στους Έλληνες για να μην υποφέρουν από τη νέα κατάσταση είναι ο αποικισμός της Ασίας. Η αρετή του Αγησίλαου είναι ακριβώς ότι συνέλαβε ότι το πλεόνασμα ενεργητικότητας των Ελλήνων θα πρέπει να στραφεί προς τις αποικιακές κατακτήσεις· εκεί τους περιμένουν πλούσια λάφυρα και εκεί μπορούν να επιδείξουν ηρωικότητα χωρίς να βλάπτουν το έθνος.⁴⁹ Η ιδέα μιας ηγεμονικής δυνάμεως επανεμφανίζεται λοιπόν, αλλά με νέα γνωρίσματα: Δεν πρόκειται πια για ένα πολιτικό και πολιτισμικό μόρφωμα που πρέπει να εξαπλωθεί ούτε για μια ζώνη οικονομικής επέκτασης που πρέπει να οργανωθεί. Η «κλίση της δράσης» για την οποία μιλούσε ο Θουκυδίδης πρέπει να εκδηλωθεί μέσα από τις στρατιωτικές επιχειρήσεις που αναβιώνουν τις «επιδρομές» της αρχαϊκής περιόδου. Οι ισχυρές προσωπικότητες θα μπορέσουν να δείξουν έτσι τι αξίζουν και

να κερδίσουν δόξα, είτε συσσωρεύοντας πλούτη είτε ιδρύοντας βασιλεία. Η ιδέα δεν είναι εντελώς πρωτότυπη: από παλιά οι Έλληνες στρατηγοί ανελάμβαναν οικειοθελώς τη διοίκηση μισθοφορικών σωμάτων. Το σημαντικό είναι ότι τώρα προτείνεται μια τέτοια μέθοδος ως θεραπεία για τα δεινά που πλήττουν την Ελλάδα. Πρόκειται για μία μέθοδο που επιτρέπει στον Ξενοφώντα να συμφιλιώσει το φιλελληνισμό του, την κλίση του προς τα στρατιωτικά και το μοραλισμό του.

Πίσω απ' αυτή τη θεώρηση της ιστορικής δράσης διαγράφεται ένα ήθος το οποίο χαρακτηρίζεται επίσης από ωφελιμιστικό ατομικισμό. Σκοπός της ζωής του ανθρώπου είναι η επιτυχία: δυστυχώς, αυτός ο όρος είναι ασαφέστατος και ο Ξενοφών δεν τον διευκρινίζει καθόλου. Πρόκειται κυρίως για τεχνική επιτυχία: αυτό για το οποίο προοριζόμαστε πρέπει να το κάνουμε καλά για να αποκομίζουμε τέρψη. Στον *Κυνηγετικό*, στο δοκίμιο *Περί ιππικής* και στον *Οικονομικό* υπάρχουν πολλές ωραίες σελίδες αφιερωμένες στην αξία και τη σημασία της «καλοκαμωμένης δουλειάς». Εν τούτοις, θα ήταν υπερβολή να δούμε ως απαρχή του αριστοτελισμού αυτή τη θεωρία του απλοϊκού κοινού νου, αφού πίσω από την τέρψη αποκαλύπτεται το κέρδος από το μεθοδικό και επίμονο έργο. Κατ' αρχάς, το άρτιο έργο φέρνει υλικό κέρδος: Σε τούτο τον κόσμο, όπου βασιλεύει μια γελαστή πρόνοια, όλοι οι κόποι τελικά αμείβονται. Ο ηγεμών που ευεργετεί τους φίλους του όταν δεν τους έχει ανάγκη, θα τους δει να σπεύδουν να τον υπερασπιστούν με ζήλο όταν έρθουν τα δύσκολα. Και ο στρατηγός που μεριμνά για τη διατροφή και για την ασφάλεια των στρατιωτών του θα δει την πρόνοια του να ανταμείβεται την ώρα της μάχης. Με αυτό τον τρόπο, ο άνθρωπος προετοιμάζει ένα ευτυχισμένο μέλλον και αποκτά ό,τι ποθούν όλοι: την ευγνωμοσύνη των άλλων και τη φήμη που, κατά κάποιον τρόπο, τον κάνει αθάνατο. Έτσι εξασφαλίζει την «σωτηρία της ψυχής» του. Οι σχολιαστές του Ξενοφώντα τονίζουν συχνά τη βαθιά θρησκευτικότητα του.⁵⁰ Ο ετοιμοθάνατος Κύρος μιλά στα παιδιά του και επικαλείται την αθανασία της ψυχής για να θυμίσει στον Καμβύση και στον Ταναοξάρη (τον Σμέρδη του Ηρόδοτου) ότι πρέπει να είναι δίκαιοι. Εδώ εκδηλώνεται καθαρά ο ωφελιμισμός που διαπερνά το έργο του Ξενοφώντα απ' άκρη σ' άκρη: Να κάνετε μόνο δίκαια έργα, λέει ο Κύρος· «αν τα έργα σας φαίνονται αγνά και δίκαια, θα σας κάνουν δυνατούς σε όλους τους ανθρώπους».⁵¹ Ακόμη και η ευσέβεια είναι μια συναλλαγή: Δεν πρέπει να ενοχλούμε διαρκώς τους θεούς με παράπονα, αλλά να επιδιώκουμε την εύνοιά τους με θυσίες ανιδιοτελείς και να τους τιμούμε ακόμη και όταν είμαστε ευτυχισμένοι: Έτσι κερδίζουμε την εύνοιά τους για τους δύσκολους καιρούς.⁵² Παρόμοια, είναι ανοησία να τους δοκιμάζουμε και να ελέγχουμε την αλήθεια των χρησμών: Οι θεοί είναι εύθικτοι και τιμώρησαν σκληρά τον Κροίσο για το θράσος του.⁵³ Η υπολογιστική αφέλεια του συλλογισμού μπορεί να προκαλεί μειδίαμα, αλλά μαρτυρά και οξεία συνείδηση του ατομικού συμφέροντος, σε συνδυασμό με την ειλικρινή διάθεση να διαφυλαχτεί η ανθρώπινη ηθική. Μια θεώρηση που, τελικά, μοιράζεται το ίδιο φιλοσοφικό έρεισμα με τη θεώρηση του Καλλικλή και η οποία πρεσβεύεται από έναν πρώην διοικητή μισθοφόρων, θιασώτη της τάξεως, πιστό στην παράδοση, βαθύτατα θρήσκο και προπαγανδιστή της αντιδραστικότερης πόλεως στην Ελλάδα θα ήταν αδύνατον να διατυπωθεί κατά τρόπο λιγότερο ασαφή και επιφανειακό.

Υπάρχει μια επιστήμη τη διαπλαστική αξία της οποίας υπογραμμίζει ο Ξενοφών, αλλά εμείς την αποσιωπήσαμε μέχρι τώρα: η ιστορία. Στα Απομνημονεύματά ο Σωκράτης συνιστά στους Αθηναίους να μελετούν τις συνήθειες των προγόνων τους, αν θέλουν να αναμορφώσουν τα ήθη τους, ενώ ο Κύρος ο Μέγας⁵⁵ δείχνει ακόμη σαφέστερα την ηθική και παιδαγωγική σημασία της αναφοράς στο παρελθόν, αποκαλύπτοντας γιατί ο Ξενοφών ήθελε να δημοσιεύσει το ημερολόγιο της καθόδου των Μυρίων και γιατί αποφάσισε να γίνει ο

συνεχιστής του Θουκυδίδη: «Να διδάσκεστε από το παρελθόν [λέει στους γιους του]· είναι το καλύτερο σχολείο. Οι περισσότεροι γονείς έζησαν αγαπώντας τα παιδιά τους και οι περισσότεροι αδελφοί αγαπώντας τους αδελφούς τους. Αλλά μερικοί έκαναν το αντίθετο. Δείτε ποιους ωφέλησαν οι πράξεις τους, ακολουθήστε τους και θα έχετε πράξει ορθά». Το γίνεσθαι παρουσιάζει λοιπόν ενδιαφέρον επειδή μπορεί να προσφέρει στον καθένα την εμπειρία που του λείπει· η παιδαγωγική αξία του περιορίζεται στο γεγονός ότι μέσα από τη μελέτη του εξοικονομούμε προσωπική έρευνα και βρίσκουμε έτοιμα διδάγματα. Διότι, κατά τη μεταφυσική θέση του Ξενοφώντα που λέει ότι ο άνθρωπος κυβερνάται από τη θεία πρόνοια, το γίνεσθαι δεν μπορεί να μην είναι διδακτικό και το καθήκον του ιστορικού είναι, αφενός, να αφηγείται τα γεγονότα όσο πιο ζωντανά και παραστατικά μπορεί και, αφετέρου, να φέρνει στο φως τις ηθικές πτυχές της εξέλιξης.

Εμπειρισμός και μοραλισμός συνυφαίνονται πάλι στενά. Ο μεν διορθώνει τον δε και προσφέρουν μαζί στον παιδαγωγό ένα θησαυρό χρήσιμων ανεκδότων. Το ενδιαφέρον της αλήθειας, όπως το εννοούσε ο Θουκυδίδης, περνά σε δεύτερη μοίρα. Ο συγγραφέας της Κύρου παιδείας δεν διστάζει να παρουσιάσει το σύγγραμμα ως αληθινή εξιστόρηση της ζωής του Κύρου του Μεγάλου, εξαπατώντας πολλούς καλοπροαίρετους ανθρώπους ανά τους αιώνες. Ο Αγησίλαος αφηγείται με τέτοιο τρόπο το βίο του Σπαρτιάτη βασιλιά, ώστε φαντάζεται κανείς ότι είναι ακριβής εξιστόρηση. Τους συγχρόνους του, βέβαια, αποκλείεται να τους ξεγελούσε. Όπως κι εμείς, έβλεπαν πιθανόν και εκείνοι τέτοια κείμενα ως «μυθιστορίες» γραμμένες με μια επίφαση αυθεντικότητας η οποία σκόπευε να ενισχύσει το λογοτεχνικό ενδιαφέρον και τη γραφικότητά τους. Γι' αυτό, η θεώρηση που καθοδηγεί τον ιστορικό Ξενοφώντα δεν ανιχνεύεται σε τέτοια έργα, αλλά μόνο σε όσα έργα αναγνωρίζονταν στον καιρό τους ως ιστορικές πραγματείες: στην Κύρου ανάβαση και στα Ελληνικά, τα οποία είναι «αυθεντικές» αφηγήσεις.

Η παράδοση λέει ότι ο Ξενοφών ήταν ο επιμελητής της Ιστορίας του Θουκυδίδη. Αυτό ήταν που προσδιόρισε την κλήση του και τον παρακίνησε να συνεχίσει το έργο που διακόπηκε τόσο απότομα. Τα Ελληνικά παρουσιάζονται λοιπόν ως συνέχεια της Ιστορίας του Θουκυδίδη και πιάνουν τα γεγονότα από εκεί που τα είχε αφήσει αυτή. Μια τέτοια επιφανειακή αντιστοιχία καθιστά εντονότερες τις βαθιές διαφορές των δύο, και στο ύφος και στη θεώρηση της ιστορίας. Όπως συμβαίνει και με τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη, εδώ δεν τίθεται θέμα να μετρήσουμε τον βαθμό αλήθειας της διήγησης και να συγκρίνουμε την έκθεση του ιστορικού με τα πορίσματα της επιστήμης των ημερών μας. Έτσι, για να μείνουμε πιστοί στη μέθοδό μας, θα αρκεστούμε να αντιπαραθέσουμε δύο αντιλήψεις του ιστορικού λόγου οι οποίες συνεπάγονται δύο διαφορετικές θεωρήσεις του γίνεσθαι. Κατ' αρχάς, ας σημειωθεί ότι ο Ξενοφών, αντίθετα με τον Θουκυδίδη, δεν προσδιορίζει με ιδιαίτερη φροντίδα την περίοδο που εξιστορεί. Αυτό είναι κατανοητό εφόσον συνεχίζει την αφήγηση συμβάντων τη σημασία και την εμβέλεια των οποίων έχει ήδη τονίσει ο προκάτοχός του· ωστόσο, μαρτυρά και μια αλλαγή στην οικονομία της σκέψης, αφού τα Ελληνικά προχωρούν πέρα από την παράδοση της Αθήνας και αφηγούνται γεγονότα που, αν και ακολουθούν αμέσως μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, εντάσσονται σε μια άλλη ιστορική προβληματική.⁵⁶ Εκείνο που ήταν θαυμαστό στον στοχαστή της Σκαπτής Ύλης αλλά και στον Ηρόδοτο, δηλαδή η φροντίδα να οριστεί το ανθρώπινο και πολιτικό βάρος μιας σύγκρουσης με σαφές περίγραμμα, δεν εμφανίζεται πλέον και ο λόγος αναπτύσσεται ως μία απλή αφήγηση που περιγράφει την ακολουθία των γεγονότων κατά τη χρονολογική σειρά τους.⁵⁷ Είναι μια στάση η οποία αρνείται το νόημα, δεν τολμά να προβλέψει το μέλλον και υπονοεί ότι η ιστορική χρονικότητα περιέχει τόσο μεγάλη τυχαιότητα, ώστε η δόμηση ή η διάταξή της γύρω από ένα κατανοητικό μοτίβο είναι αδιανόητη. Το μετά δέ ταῦτα με το οποίο ανοίγει το κείμενο δεν δείχνει ταπεινοφροσύνη: δείχνει αντίθετα ότι έχει διαλυθεί η βούληση να εξορθολογιστεί το γίνεσθαι, η βούληση των ιστορικών του 5ου αι. που αναζητούσαν μια απαρχή και ανήγγελλαν ένα

τέλος. Ύφαιναν το δράμα γύρω από ένα διακύβευμα και προσπαθούσαν να συνδέσουν τις πράξεις με τα προβλήματα που ετίθεντο. Είδαμε σε ποια μαθηματική ακρίβεια είχε φτάσει απ' αυτή την άποψη ο Θουκυδίδης. Ο Ξενοφών, μολονότι έξοχος αφηγητής και ιστορικός με ακρίβεια και με τεκμηρίωση — τουλάχιστον στα δύο πρώτα βιβλία των Ελληνικών —, αρκείται να σημειώνει ακολουθίες και, αν εντοπίζει κάποιο πρόβλημα, αυτό αφορά λεπτομέρειες: Πώς έλυσε ο τάδε στρατηγός το δεινά ζήτημα τακτικής; Πώς είναι δυνατόν να κερδίσουμε την ευμένεια του τάδε ανθρώπου; Η αφήγηση δεν έχει καμία πλοκή, ενώ κανένα συμβάν, οσοδήποτε εντυπωσιακό, δεν εμφανίζεται ως λύση, έστω προσωρινή. Μετά το τέλος του Β' βιβλίου θα περίμενε κανείς ένα σχόλιο, κάποια διαφωτιστική παρατήρηση, για το τέλος του πολέμου Σπάρτης και Αθήνας, για την ήττα της δημοκρατίας που πριν από τριάντα χρόνια ήταν κυρίαρχη των θαλασσών και τόσων ελληνικών πόλεων, για την έκβαση του εμφυλίου πολέμου. Αλλά το Γ' βιβλίο αρχίζει με μια φράση που μας απογοητεύει,⁵⁸ για την πρεσβεία που έστειλε ο Κύρος στη Σπάρτη. Δεν υπάρχει πια ιστορικό γίνεσθαι δομημένο, και επομένως με νόημα, για να ιστορηθεί, παρά μόνο μια ομοιογενής διάρκεια μέσα στην οποία τα γεγονότα παρατίθενται με τη σειρά της εμφάνισής τους. Βλέπουμε πάλι εδώ την πίστη στο πραγματικό η οποία διέπει την πολιτική σκέψη του Ξενοφώντα και τον εμπειρισμό στον οποίο θεμελιώνεται η ηθική του. Αλλά την ίδια στιγμή το γίνεσθαι χάνει το «νόημά» του.

Πρέπει να σημειωθεί ότι αυτός ο «αυθεντικός» — με την αυστηρή έννοια του όρου — τύπος θεώρησης της ιστορίας δεν οδηγεί σε μια αφήγηση «επιστημονικότερη» από του Θουκυδίδη,⁵⁹ αλλά αποτελεί παλινδρόμηση στη θετικότητα του λόγου: το δίδαγμα αυτό θα μπορούσε να χρησιμεύσει στους σημερινούς ιστορικούς που παθιάζονται με το «αμιγές συμβάν», που φοβούνται μήπως κατανοήσουν υπέρ το δέον και ονειρεύονται απλά χρονολόγια. Όταν η ανάγκη της ανάπτυξης εξαφανίζεται και δεν προβάλλεται το τίμημα της δράσης, η σχετική σημασία των συμβάντων δεν μπορεί να εκτιμηθεί: το εξαρτώμενο από την τυχαιότητα γίνεσθαι δίνει αφορμή σε μια αφήγηση η οποία εξαρτάται από την αυθαιρεσία του στοχαστή. Αν ο Ξενοφών ενδιαφερόταν να δώσει ένα «νόημα» στις συγκρούσεις του 4ου αι., θα αναγκαζόταν, προκειμένου να δείξει τον νέο τρόπο με τον οποίο τίθεται το ζήτημα της ηγεμονίας, να επιμένει στην ανάκαμψη της Αθήνας αμέσως μετά την ήττα. Χωρίς ένα τέτοιο καθοδηγητικό νήμα, προτιμά να επιμένει στην ασιατική εκστρατεία του Θίβρωνα, ο οποίος στρατολογεί τους Μυρίους και προετοιμάζει το έδαφος για τους άθλους του Αγησίλαου.⁶⁰

Έτσι ο λόγος αποκτά μια ανεκδοτολογική όψη η οποία διαφέρει ριζικά από την όψη της Ιστορίας. Στον Ηρόδοτο οι παρεκβάσεις φωτίζουν τη δράση, κατά τρόπο πλάγιο ενίοτε, αναπλάθοντας το ανθρώπινο και πολιτισμικό κλίμα. Για τον Ξενοφώντα το ανέκδοτο είναι αναπόσπαστο μέρος της ιστορικής εκτύλιξης το οποίο διακρίνεται από τα άλλα συμβάντα απλώς επειδή έχει πιο περιορισμένο ρόλο. Η παρουσία του δείχνει κατά έναν τρόπο τη βαθιά τυχαιότητα του γίνεσθαι. Εμφανίζεται εδώ μια αντίληψη η οποία θα ανθίσει στη μεταγενέστερη *historia rerum gestarum*, διότι, κατά βάθος, η ανεκδοτολογία είναι το ύφος που κυριαρχεί σε οποιαδήποτε αφήγηση του παρελθόντος αρνείται να συλλάβει το νόημα και θέλει απλώς να διηγηθεί. Όταν απορρίπτεται το ιστορικό ή υπεριστορικό «νόημα» του συνόλου της εξέλιξης, τότε το μεμονωμένο συμβάν παρουσιάζεται ως άταρκτες ή ως συμβάν το οποίο περιέχει υπεριστορική σημασία. Ο λόγος ως παράθεση ανεκδότων αντανάκλα μια ομοιογενή χρονικότητα στην οποία εμφανίζονται συμβάντα σε διακριτό σχηματισμό. Οι αιτίες αυτής της διασποράς της ιστορικής δράσης, η οποία θρυμματίζεται σε μονάδες και διαμοιράζεται σε πολλούς πόλους συμφέροντος, είναι γνωστές. Ο εμπειρισμός του Ξενοφώντα τις κάνει προφανείς. Αλλά, ακόμη βαθύτερα, η θετικότητα αυτής της θεώρησης εξηγείται από το ίδιο το δεδομένο: ο αγώνας της ηγεμονίας έχει χάσει την ενότητά του, οι αντιφάσεις της Ελλάδας οξύνονται και καινούργιες δυνάμεις εμφανίζονται στην επικράτεια του παραδοσιακού ελληνικού πολιτισμού. Απουσιάζει πλέον η ιδέα της Πόλεως που θα διατηρούσε την ενότητα των

συμφερόντων και θα διαφύλασσε αυτό το βαθύ νόημα του γίνεσθαι που μπορεί να προσδώσει η πίεση μιας συγκεκριμένης πολιτικής προβληματικής. Άλλη μια φορά, λοιπόν, η ιστορική εξέλιξη της πόλεως μάς επιτρέπει να καταλάβουμε γιατί είναι εφικτή μια τέτοια θεώρηση του ανθρώπινου γίνεσθαι και γιατί ο ιστορικός λόγος αναπτύσσεται έτσι και όχι αλλιώς.

Η ιστορία του Ξενοφώντα φαίνεται ύποπτη στους ιστορικούς και το δίδαγμά του απογοητεύει τους φιλοσόφους. Ενδελεχείς εργασίες έχουν δείξει ότι όσο προχωράμε η αφήγηση γίνεται πιο ασαφής και πιο ρευστή. Είναι πολύ πιθανόν ότι το έργο συνετέθη σε διάφορες περιόδους και ότι η μοραλιστική ροπή του συγγραφέα εντάθηκε κατά την εξορία του Σκιλλούντα, μαζί με τη «λογοτεχνική» διάθεσή του. Ο Θουκυδίδης προσδιορίζει με μεγάλη επιμέλεια το χρόνο των γεγονότων. Τα τελευταία βιβλία των Ελληνικών είναι ανακριβέστατα απ' αυτή την άποψη.⁶¹ Την ακολουθία σιγά σιγά την αντικαθιστά η απλή παράθεση, η οποία γίνεται όλο πιο υποκειμενική, μοραλιστική και μοιρολατρική. Η ιστορία καταλήγει κι αυτή στην απλή ατομική γνώμη, όπως η παιδαγωγική και η πολιτική. Κατ' αρχάς, η μεροληψία του υμνητή του Αγησίλαου είναι ολοφάνερη. Μπορεί εδώ να πει 'κανείς ότι και ο Θουκυδίδης έκρινε αυστηρά τον Κλέωνα· αλλά η αυστηρή κρίση του, που τα πορίσματα της σύγχρονης έρευνας τείνουν να την επιβεβαιώσουν, δικαιολογείται από τη γενική οικονομία του θουκυδίδειου κειμένου. Στον Θουκυδίδη, το μόνο που μοιάζει με καρπό «πάθους» είναι η θέση ότι ο δημαγωγός ήταν δειλός. Αντίθετα, στην ανάλυση του Ξενοφώντα το πάθος κυριαρχεί απ' άκρη σ' άκρη. Ο θαυμασμός του Ξενοφώντα για τον Αγησίλαο, η αφοσίωσή του στη Σπάρτη, το έρεισμα που προσφέρει στα κινήματα των αριστοκρατών, τον ωθούν να αποσιωπήσει ορισμένα σημαντικά συμβάντα της εποχής: αγνοεί την ανάκαμψη της Αθήνας, την εξυγίανση των δημόσιων οικονομικών της και την τιμιότητα των αρχών που διέπουν, αρχικά τουλάχιστον, τη σύσταση της Β' Αθηναϊκής συμμαχίας.⁶² Το μίσος του για την ταραχοποιό Θήβα τον κάνει να λησμονεί την εντυπωσιακή προσωπικότητα του Επαμεινώνδα,⁶³ ο οποίος, με το χαρακτήρα του και με τις στρατηγικές και τακτικές επινοήσεις του, θα έπρεπε να κινήσει το ενδιαφέρον του και να προκαλέσει τα εγκώμιά του.

Το θέμα δεν είναι μόνο ότι παραλείπει: στο Γ' βιβλίο⁶⁴ εκδηλώνει την οργή του για τον αντιλακωνικό συνασπισμό που συνήψαν οι Αθηναίοι και οι Θηβαίοι με τη βοήθεια του περσικού χρυσού. Αντίθετα, με τέλεια «αντικειμενικότητα» σημειώνει την υπογραφή της βασιλείου ειρήνης,⁶⁵ η οποία δίνει στον Μ. Βασιλέα το δικαίωμα να εποπτεύει τα ελληνικά πράγματα και υπάγει τους Ίωνες της Ασίας στην επικυριαρχία του. Ο λακωνίζων αριστοκράτης ιχνογραφεί μια συγκινητικότατη εικόνα της σπαρτιατικής ευψυχίας μετά την ήττα της Αθήνας, αλλά για την παράδοση της τελευταίας βρίσκει να πει μόνο τα εξής: «Κατόπιν ο Λύσανδρος κατέπλευσε στον Πειραιά, οι εξόριστοι γύρισαν και κατεδάφισαν με χαρά τα τείχη με συνοδεία αυλητρίδων, αφού πίστευαν ότι εκείνη η μέρα ήταν η αρχή της ελευθερίας για την Ελλάδα».⁶⁶ Αντί να συνεχίσουμε με τέτοια παραδείγματα, θα είχε περισσότερο ενδιαφέρον να σταθούμε σε ένα δεύτερο γνώρισμα που απουσιάζει και αυτό από τον Θουκυδίδη: τις άφθονες ηθοπλαστικές παρεκβάσεις, που οφείλονται στο ιδιότυπο ενδιαφέρον του συγγραφέα για την ιστορία: αν θέλουμε να συμβάλουμε στη διδασκαλία της αρετής, πρέπει να τονίζουμε τα διδακτικά στοιχεία των ανθρώπινων πράξεων. Από την Κόρου ανάβαση κιόλας ο Ξενοφών αρέσκεται να σκιαγραφεί πορτραίτα —του Κύρου του Νεότερου⁶⁷ και των Ελλήνων στρατηγών —⁶⁸ τα οποία προαναγγέλλουν τα πορτραίτα του Πλούταρχου. Στα Ελληνικά, με κάθε ευκαιρία παρεμβάλλει στην αφήγηση ηθικές και στρατηγικές συμβουλές, δίνοντας ιδιαίτερο βάρος στις τελευταίες. Μιλώντας για μια μάχη στα τείχη της Ολύνθου, π.χ., η οποία έχει κακό τέλος εξαιτίας της βιασύνης των επιτιθεμένων και της απρονοησίας του αρχηγού τους, απευθύνεται ευθέως⁶⁹ στους αναγνώστες και τους συμβουλεύει να μην ενεργούν υπό το κράτος της οργής, ούτε στην ειρήνη ούτε στον πόλεμο. Παρόμοια, στον τακτικό τομέα, περιγράφει έναν ελιγμό του Ιφικράτη με το ιππικό για να δείξει πού έγινε το λάθος.⁷⁰

Απονέμει επίσης εύσημα ήθους, στον παραπάνω στρατηγό, π.χ., τον οποίο επαινεί επειδή ξέρει τη δουλειά του, επειδή επιλέγει καλά το επιτελείο του και επειδή είναι μεγάλου ψυχού.⁷¹ Πολύ απέχουμε από τις προσπάθειες του υποστηρικτή του Περικλή να διευκρινίσει την πολιτική σημασία ενός ήρωα και την υποδειγματική αξία του ως ιστορικού παράγοντα. Εδώ ενδιαφέρει απλώς να εξαχθεί ένα μεμονωμένο δίδαγμα από μια πράξη ιδωμένη στην ενικότητά της και όχι στη σχέση της με τη συνολική κίνηση του γίνεσθαι.

Αυτή η μέριμνα να δοθεί πραγματιστικό βάρος στο λόγο συνδέεται με μια μοιρολατρική αντίληψη της εξέλιξης. Αν και θετικότερος από τον Ηρόδοτο στην εξιστόρηση και στην έκθεση των γεγονότων, ο Ξενοφών είναι και αρχαιότερος. Ο Ηρόδοτος, όπως είδαμε, παρόλο που πιστεύει στην παντοδυναμία της Ανάγκης, προσπαθεί συχνά να δείξει με ποιον τρόπο πραγματώνεται η θεία βούληση μέσα από την πολιτική, δομή των κρατών ή τον ψυχισμό των αρχηγών. Τον ευσεβή Ξενοφώντα δεν τον απασχολούν τέτοιες λεπτομέρειες. Παραδόξως πώς, τα πάντα συμβαίνουν λες και η σφαίρα του θείου, έχοντας εκλογικευτεί κατά το δεύτερο μισό του 5ου αι., μπορεί πλέον να αναμειγνύεται πιο ανάλαφρα με την αυστηρώς ιστορική εξέλιξη. Αν ο Ηρόδοτος προαναγγέλλει τον Θουκυδίδη, ο Ξενοφών προετοιμάζει τον Bossuet. Οι θεοί είναι παντογνώστες και πανταχού παρόντες: «Οι θεοί, παιδί μου [λέει ο Καμβύσης], ζώντας αιώνια, γνωρίζουν τα πάντα, και αυτά που έγιναν και αυτά που είναι και εκείνα που θα προκύψουν απ' αυτά».⁷² Είναι επίσης δίκαιοι και οτιδήποτε συμβαίνει είναι καλό, αφού πηγάζει από τη δική τους μεσολάβηση: «Να φοβάστε τους αθάνατους θεούς [συμβουλεύει τους γιους του ο Κύρος] που βλέπουν τα πάντα, που είναι παντοδύναμοι και διατηρούν την τάξη του σύμπαντος αμετάβλητη, άφθαρτη και άψογη, απερίγραπτα όμορφη και μεγαλειώδη».⁷³ Αυτή η εμμενής δικαιοσύνη δεν εκδηλώνεται άμεσα και μερικές φορές μπορεί να φαίνεται ότι η θεία δίκη μεροληπτεί. Άλλωστε, η θεία παντοδυναμία συχνά δίνει την εντύπωση της ιδιοτροπίας: «Δεν είναι καθόλου παράξενο αν οι θεοί δεν θέλουν να συμβουλεύουν όλους τους ανθρώπους, αφού τίποτε δεν τους αναγκάζει να φροντίζουν για εκείνους που δεν τους ενδιαφέρουν».⁷⁴ Η εμπειρία δείχνει ότι η ιδιοτροπία αυτή πλευρά τελικά συγκινείται από τη σταθερή και θερμή ευσέβεια. Η ασέβεια και η αδικία τιμωρούνται πάντοτε. Οι θεοί λοιπόν «δεν είναι ουδέτεροι»: κάνουν νικητές μόνο όσους δίνουν τον «καλό» αγώνα. Οι δημοκρατικοί Κορίνθιοι τιμωρήθηκαν σκληρά. Ένας αιφνιδιασμός των Σπαρτιατών είχε ανέλπιστη επιτυχία: προκάλεσε τέτοια σύγχυση, που οι πολεμιστές δεν ήξεραν ποιον να πρωτο-σφάζουν: «και οι Λακεδαιμόνιοι έσφαζαν χωρίς να διστάζουν, αφού σίγουρα ο θεός τούς είχε χαρίσει αυτή την επιτυχία, που μόνοι τους ούτε που θα την ονειρεύονταν ποτέ».⁷⁵

Με τη βοήθεια των θεών, η Σπάρτη νικά παντού.⁷⁶ αλλά διαπράττει το βαρύ αμάρτημα της επιορκίας όταν κυριεύει την ακρόπολη των Θηβών. Η τιμωρία δεν αργεί. Εκδηλώνεται στην αρχή με την επονείδιστη παράδοση της σπαρτιατικής φρουράς στην πρωτεύουσα της Βοιωτίας και ολοκληρώνεται με την ήττα στα Λεύκτρα. Και ο ιστορικός προσθέτει: «Και υπάρχουν και πολλά άλλα συμβάντα, ελληνικά και βαρβαρικά, που δείχνουν ότι οι θεοί δεν αφήνουν ατιμώρητους όσους ασεβούν και κάνουν ανόσια έργα».⁷⁷ Η ιστορία διδάσκει λοιπόν, πρώτα απ' όλα, να σεβόμαστε τα θεία και το δίκαιο. Οι θυσίες στους θεούς και ο σεβασμός των ανθρώπων είναι ασφαλή εχέγγυα και όποιος έχει καθαρή συνείδηση μπορεί να απαιτεί τη βοήθεια των θεών και να ζητά από τα μαντεία να του αποκαλύψουν το μέλλον, διότι «είναι φυσικό οι θεοί να βλέπουν ευνοϊκότερα εκείνους που δεν ζητούν τη συμβουλή τους μόνο σε ώρα ανάγκης αλλά τους τιμούν πάντα, ακόμη κι όταν ευημερούν».⁷⁸

Οι βουλές των θεών είναι ανεξιχνίαστες. Το βέβαιο είναι ότι δεν είναι σταθερές, αφού πολλές φορές πράξεις που αξίζουν κολασμό δεν επισύρουν καμία κύρωση. Η παρέμβαση των θεών δεν εισάγει κανένα νόημα, έστω υπερϊστορικό, στο ανθρώπινο γίνεσθαι. Θα ήταν μάταιο να επιχειρήσουμε να συστηματοποιήσουμε μια αντίληψη που δεν προβάλλει αξιώσεις ορθολογικότητας και που την ενδιαφέρει μόνο να διδάξει. Οι πράξεις των ανθρώπων

ελέγχονται διαρκώς και, ενώ παράγονται από ελεύθερα άτομα, κρίνονται από όντα παντοδύναμα που τιμωρούν τις αδικίες. Ο ιστορικός υιοθετεί τον ίδιο εμπειρισμό με τον παιδαγωγό και ο «φιλόσοφος της ιστορίας» δέχεται τον ίδιο ατομικισμό με τον πολιτικό. Η εγκόσμια πράξη είναι υπόθεση προσωποποιτήτων που δρουν σύμφωνα με το χαρακτήρα τους, ο δε ιστορικός λόγος αφηγείται αυτούς τους τρόπους δράσης αποκαλύπτοντας την ποικιλία των ανθρώπων και, για όποιον θέλει δόξα και ηρεμία, την ανάγκη να σέβεται κάποιους κανόνες εντιμότητας. Η εξέλιξη δεν έχει πλέον «νόημα». Παρέχει απλώς άφθονες πληροφορίες οι οποίες, σε εκείνον που μπορεί να τις καταλάβει, με οδηγό την ευθυκρισία και τη γνήσια προσήλωση στις παραδοσιακές πεποιθήσεις, δείχνουν πώς είναι καλό να φέρεται. Η «πραγματιστική» ιστορία είναι ωφελιμιστική ιστορία: η ποικιλία των καταστάσεων, η βαθιά τυχαιότητα, δεν επιτρέπουν να αποκομίσουμε ένα *κτῆμα ἐς αἰεί* με πολιτική σημασία. Επιτρέπουν όμως να επωφεληθούμε από τις υποδειγματικές προσωπικότητες που μας διδάσκουν τις θεμελιώδεις τεχνικές: την ευσέβεια, τη δικαιοσύνη και τη στρατηγική. Ο Ξενοφών «φαίνεται να εκλαμβάνει την ιστορία ως έμπρακτο φρονηματισμό, στον οποίο η ανταμοιβή και η τιμωρία, ο έπαινος και ο ψόγος, απονέμονται πλουσιοπάροχα στις ανθρώπινες πράξεις, για να μάθουμε να αποφεύγουμε τα μεν και να κερδίζουμε τα δε».⁷⁹

Η σημασία του έργου του Ξενοφώντα είναι τόσο σαφής και μαζί τόσο ασυνάρτητη, ώστε δεν έχει νόημα να συμπεράνουμε διά μακρών. Στοχαστές όπως ο Πλάτων και οι σοφιστές της δεύτερης γενιάς έλαβαν σαφή θέση εμπρός στην ήττα της Πόλεως: Ο Πλάτων θέλει να κατασκευάσει ένα νέο μέλλον, οι σοφιστές αποδέχονται την αταξία και θέλουν να συναγάγουν μια πολιτική ατομικής σωτηρίας απ' αυτήν. Με την επανέναρξη των πολέμων στην Ελλάδα, με την εμφάνιση νέων δυνάμεων, με την επιδείνωση των συγκρούσεων, το άτομο παύει να πιστεύει στις ιδέες, έστω κι αν αυτές οι ιδέες φέρουν τη σφραγίδα του στυγνότερου ρεαλισμού. Υποτάσσεται στον εμπειρισμό και επιδιώκει να επιτύχει μέσα από την προσήλωση στο δεδομένο, το οποίο δεδομένο διδάσκει ότι η Πόλις δεν μπορεί πια να εγγυηθεί την επιτυχία, ότι ακόμη και η Σπάρτη αποδείχτηκε άδικη, ότι υπάρχουν και άλλα πολιτικά μορφώματα εκτός από την πόλιν και ότι το παιχνίδι της ιστορίας είναι τελικά θέμα τύχης. Σε μια τέτοια προοπτική η επιστήμη είναι ανέφικτη —ας πειραματίζεται ο καθένας όπως μπορεί. Παρόμοια, ο ιστορικός λόγος γίνεται ζήτημα γνώμης: τα γεγονότα τα ίδια, με τη σύγχυση που τα χαρακτηρίζει, επιτρέπουν σε έναν ευσεβή και μεθοδικό αριστοκρατικό να τα χρησιμοποιεί για να αποδίδει παραστατικά την εμπειρία και τις προκαταλήψεις του. Η χρονικότητα χάνει την πολιτική σημασία της και το ατομικό πρόβλημα αποκόπτεται από το συλλογικό πρόβλημα. Αν πρέπει να ασχολείσαι με τους φίλους και με τους συμπολίτες σου, πρέπει να το κάνεις διότι το αντίθετο είναι ασύμφορο από ηθική και υλική άποψη. Η υπόθεση εργασίας που αποδέχτηκε η μελέτη μας αποδεικνύεται εκ του αντιθέτου άλλη μία φορά. Όπως είδαμε ήδη, η διάλυση του πολιτικού δεσμού επέτρεψε τη γέννηση μιας ηθελημένης αντιστορίας. Το έργο του Ξενοφώντα δείχνει ότι η αποδοχή της ανθρώπινης ιστορικότητας —αποδοχή που δεν συνιστά ακριβώς πρόβλημα, από τη στιγμή που η *historia rerum gestarum* εντάσσεται στον κανόνα της γραμματείας —, όταν δεν συνοδεύεται από τη σύλληψη μιας συγκεκριμένης προβληματικής, όταν δεν αναπτύσσεται μέσα σε έναν συλλογικό ορίζοντα ο οποίος αναδεικνύει το ατομικό πεπρωμένο, γεννά έναν ιστορικό λόγο χωρίς βαθύτερο νόημα, τη θέση του οποίου παίρνουν ένας αφελής εμπειρισμός και οι τυχαίες απόψεις του συγγραφέα.⁸¹¹ Διότι ο ιστορικός μπορεί να δώσει μian αξία νοήματος στην ιστορική πραγματικότητα μόνο όταν έχει κάποιο «συμφέρον» στο πεπρωμένο ενός πολιτικού μορφώματος ή μιας κοινωνικής τάξης. Αν αφηγείται απλώς αυτό που ξέρει ή νομίζει ότι ξέρει, τότε χάνεται μέσα σε μια ανώφελη υποκειμενικότητα και καταλήγει να είναι λιγότερο αντικειμενικός και από τους

κατασκευαστές ουτοπιών. Αυτή είναι η τύχη του λεπτολόγου Ξενοφώντα: τα δένδρα τού κρύβουν το δάσος.

III

Ο εμπειρισμός του Ξενοφώντα δεν προκύπτει λοιπόν από συστηματική έρευνα, αλλά εκφράζει με αφέλεια και συχνά με ασυναρτησία τη σύγχυση και τις φιλοδοξίες ενός ατόμου που δεν βλέπει πλέον γύρω του μια πολιτική πραγματικότητα στέρεη, ικανή να συγκινήσει τη βούλησή του και να εξαντλήσει την ενεργητικότητα του. Μετά από έναν τέτοιο συγγραφέα, ο οποίος επαινείται περισσότερο για τη χάρη παρά για το βάθος του, θα ξένιζε να στραφούμε στο έργο του Αριστοτέλη. Η επιλογή δεν οφείλεται σε σύγχυση: δεν θα παρομοιάσουμε τη στάση του Σταγειρίτη με αυτή του Ξενοφώντα ούτε θα δούμε τη μία ως συνέχεια της άλλης. Αυτό που θέλουμε να προσδιορίσουμε είναι οι διάφορες θεωρήσεις που υιοθετεί η ιστορική συνείδηση από τη στιγμή της γέννησής της. Απ' αυτή την άποψη, είναι θεμιτό να εξετάσουμε στο ίδιο κεφάλαιο δύο στοχαστές η «αξία» των οποίων δεν συγκρίνεται. Ο ιστορικός της γραμματείας θα δει εδώ μια σοβαρή διαστρέβλωση της χρονολογίας και ο ιστορικός της φιλοσοφίας ασέβεια προς τον συγγραφέα των Μετά τα φυσικά. Ωστόσο, το σημαντικό είναι τούτο: Ο Αριστοτέλης, ανεξάρτητα από τον πλούτο των δρόμων που άνοιξε, κηρύσσει έναν πολιτικό εμπειρισμό που, όπως και ο εμπειρισμός του Ξενοφώντα, αντιτίθεται και στον πλατωνικό ιδεαλισμό και στο ρεαλισμό των σοφιστών, εμπνέεται από μια εικόνα της Πόλεως που είναι ανάλογη με την εικόνα που γνώρισε ο Ξενοφών και προσπαθεί να λύσει κι αυτός το πρόβλημα του Έλληνα πολίτη την ώρα που η παραδοσιακή Πόλις αργοπεθαίνει, σπαρασσόμενη από τις αντιφάσεις της. Βέβαια, ο Σταγειρίτης διαθέτει φιλοσοφικό οπλοστάσιο και η τεκμηρίωσή του είναι επιστημονικότερη από του φίλου τού Αγησίλαου, ενώ είναι και πιο στέρεα προσηλωμένος στις δομές της πόλεως. Αλλά η συνολική θεώρηση παραμένει ίδια και ο συστηματικός και στοχαστικός εμπειρισμός που διακηρύσσει ο Αριστοτέλης, καίτοι απείρως βαθύτερος και πλουσιότερος, δεν παύει να είναι εμπειρισμός. Αν από την έρευνα των δεδομένων μέσα στη φυσική ποικιλία τους εξάγεται ένα νόημα τέτοιας εμβέλειας ώστε ένας νομικός να φρονεί ότι ακόμη και σήμερα αξίζει να παρουσιαστεί μια νέα, πιο προσιτή μετάφραση των Πολιτικών στους φοιτητές των οικονομικών,⁸¹ τότε αυτό το μήνυμα οφείλει την αλήθεια του στο γεγονός ότι στοχάζεται την αισθητή πραγματικότητα ως τέτοια, μέσα στην ποικιλία και στην αδιαφάνειά της. Ο Πλάτων είχε ως οδηγό ένα ιδεατό αντικείμενο. Ο Αριστοτέλης, όπως και ο Ξενοφών, καταφεύγει στη μαρτυρία του δεδομένου, όχι ιδωμένου στη γενικότητα του πάθους, όπως κάνουν οι σοφιστές, αλλά όπως αυτό εκδηλώνεται. Το συμβάν του 399 αποκτά συμβολική αξία: Ο Πλάτων αποφασίζει να προτείνει μια δραστική πολιτική μεταβολή που θα επιτρέπει στον σοφό να ζήσει. Οι σοφιστές τού απαντούν ότι το εγχείρημα είναι χιμαιρικό και ότι καλύτερα να βάλει τους ραβδούχους να δείρουν τον Άνυτο. Ο Αριστοτέλης —βλέποντας τη βαθμιαία παρακμή της Πόλεως, την αποδυνάμωση της παραδοσιακής Ελλάδας, τα νέα πολιτικά μορφώματα που κυριαρχούν και τη σύνεση που επιβάλλει το συμβάν — αναπτύσσει μια επιστήμη θετική και απαντά στις επικρίσεις δείχνοντας το αντικείμενο που περιγράφει και που μπορεί να το συμβουλευτεί εύκολα ο καθένας. Μια παρόμοια αλλαγή δεν διακήρυσσε και ο Ξενοφών όταν, για να αντιτεθεί στον πλατωνισμό, μιλούσε για την ανθρώπινη φύση·, Εδώ βεβαίως δεν θα εξετάσουμε το σύνολο των προβλημάτων που θέτει το πολιτικό έργο του Αριστοτέλη. Θα ρίξουμε απλώς μια ματιά σε εκείνα που φωτίζουν τη θεώρηση του φιλοσόφου για το ιστορικό πεπρωμένο του ανθρώπου. Θα παραμελήσουμε λοιπόν τις οικονομικές απόψεις που παρουσιάζει το Α" βιβλίο των Πολιτικών και πολλά άλλα σημεία που θα άξιζε να μελετηθούν.⁸² Σκοπός μας δεν είναι να γράψουμε μια ιστορία της πολιτικής σκέψης, αλλά να δούμε τα στάδια της διαμόρφωσης της ιστορικής σκέψης στην κλασική Ελλάδα. Θα δοκιμάσουμε να δείξουμε ποια είναι η αντίθεση

του Σταγειρίτη με τον Πλάτωνα, αφού απ' αυτή την αντιπαράβολή προσδοκούμε να βρούμε αποδείξεις του κρίσιμου ρόλου του περιεχομένου της πολιτικής κατάστασης. Μάλιστα, η αντιπαράβολή γίνεται διαφωτιστικότερη στο μέτρο που η αριστοτελική θεώρηση είναι αρχικώς ίδια με του Πλάτωνα και που οι δύο φιλόσοφοι υιοθετούν κοινές γενικές αρχές.⁸³ Άλλωστε, είναι ιστορικά ορθότερο να πούμε ότι ο Αριστοτέλης υιοθετεί τα μοτίβα της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα και ότι η αντίθεση αφορά απλώς τα πορίσματα, πράγμα που οφείλεται σε μια ριζική αντιστροφή της ερευνητικής μεθόδου.

Ο αριστοτελισμός, όπως και ο πλατωνισμός, διατηρεί την παραδοσιακή ιδέα της Πόλεως. Παρότι ο ιδρυτής του Λυκείου ήταν πληροφορημένος για τα βαρβαρικά βασίλεια και για την οργάνωσή τους, όπως φαίνεται από τα Νόμιμα βαρβαρικά,⁸⁴ ένα χαμένο έργο που σώζεται μόνο ο τίτλος του, δεν φαίνεται ότι έδινε σημασία στις θεσμικές μορφές που ενθουσίαζαν τον Ξενοφώντα. Η ελληνική Πόλις, με λογική έκταση,⁸⁵ πολίτες οι οποίοι ήταν ιδιοκτήτες και πολεμιστές μαζί,⁸⁶ πολίτευμα συντεταγμένο και τόσους κατοίκους ώστε να είναι εφικτή η φιλία ανάμεσα σε όλους,⁸⁷ είναι γι' αυτόν το κατ' εξοχήν πλαίσιο του ανθρώπινου βίου. Στην περίφημη φράση ζώνον πολιτικόν⁸⁸ το επίθετο πρέπει να εννοείται με την αυστηρότερη ετυμολογική σημασία. Στις πολιτικές μορφές ανήκουν βέβαια και τα υπόλοιπα πολιτεύματα, αλλά η πόλις είναι η μόνη που μπορεί να πραγματώσει την κοινωνία. Αυτό είναι φανερό αν αναλογιστούμε την τελικότητα που υπάρχει μέσα στο ίδιο το ον της κοινωνικής οργάνωσης. Η οικογένεια και το χωριό είναι απλώς φυσικές οντότητες: στη σύμπληξή τους πρυτανεύει ο δεσμός αίματος και το υλικό συμφέρον ανήκοντας σε αυτά, ο άνθρωπος δεν διακρίνεται από τη φύση και δεν μπορεί να εκδηλώσει την ουσία του.⁸⁹ Αντίθετα, όταν ζει ως πολίτης βρίσκει το έλλογο ον του. Βέβαια, η εμφάνιση της πολιτικής πραγματικότητας με την αυστηρή έννοια πηγάζει επίσης από ένα υλικό ενδιαφέρον: Τα νοικοκυριά συνενώνονται για να σχηματίσουν ένα αύταρκες όλο: η πόλις γεννιέται «του ζήν ένεκεν».⁹⁰

Αλλά συγχρόνως αναδύεται μια νέα διάσταση, επειδή για τον άνθρωπο η επιθυμία του ζην είναι συγχρόνως και βούληση του ευ ζην. Αφού χρησιμοποιεί μια γλώσσα με νόημα και αφού συνομιλεί, ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται ότι σημασία δεν έχουν μόνο η ηδονή και ο πόνος. Κατανοεί ότι, γι' αυτόν, το ωφέλιμο και το βλαβερό είναι επίσης δίκαιο και άδικο.⁹¹ Από εκείνη τη στιγμή παύει να βρίσκει την ευτυχία στην απλή ικανοποίηση ή, ακριβέστερα, τον ικανοποιεί πλήρως μόνο ό,τι είναι δίκαιο. Και η πραγμάτωση του δικαίου απαιτεί μια μορφή οργάνωσης, όχι φυσική πια, αλλά στοχαστική.⁹² Κάνοντας τον άνθρωπο έλλογο ον —δηλαδή ον που δικαιολογεί ή κατανοεί τη συμπεριφορά του διά του λόγου— η φύση τον προόρισε να ζει μέσα σε μία πόλιν. Η πόλις, όπως γεννήθηκε από την ιστορία της αρχαίας Ελλάδας, αντιπροσωπεύει την τελειότερη μορφή και ικανοποιεί συνολικά αυτή την αναπόδραστη ανάγκη: θεμέλιό της είναι η ιδέα μιας κοινότητας ελεύθερων ανθρώπων που επιδιώκουν μαζί έναν στόχο στοχαστικό, το ευ ζην, δηλαδή το ζην σύμφωνα με τη δικαιοσύνη, τη μόνη που μπορεί να κάνει ευτυχισμένο τον άνθρωπο.⁹³ Ως μέρος του γένους ή της κώμης ο άνθρωπος δεν διακρίνεται καθαρά από τα ζώα, παρά μόνο χάρη στη φυσιολογία του. Ως μέλος της πόλεως εκπληρώνει τον προορισμό του. Η φύση του είναι να προάγει μια υπερφύση και η πολιτική ύπαρξη είναι ο τόπος στον οποίο μπορεί να ελπίζει ότι θα κατακτήσει αυτή την υπερφύση: «όποιος δεν μπορεί να ζήσει σε κοινωνία, είτε επειδή δεν έχει ανάγκες είτε επειδή είναι αυτάρκης, δεν είναι μέρος της πόλης: είναι ή θηρίο ή θεός».⁹⁴

Το άτομο αναγνωρίζει τον εαυτό του μόνο ζώντας σε μια κοινότητα ανθρώπων. Σε αυτό το πρίσμα, η αναζήτηση των κανόνων της ατομικής διαγωγής δεν διαχωρίζεται από την αναζήτηση των κανόνων της πολιτικής ύπαρξης. Η ηθική θα έμενε κάτι αφηρημένο αν δεν τη βλέπαμε ως μέρος της ευρύτερης επιστήμης που εξετάζει την καλή οργάνωση της Πόλεως και ονομάζεται πολιτική.⁹⁵ Ακριβέστερα, η ηθική απευθύνεται ειδικά στους νέους, που δεν διαθέτουν ακόμη επαρκή εμπειρία για να κατανοήσουν τα ζητήματα της διοίκησης του κράτους.⁹⁶ Αλλά η πρακτική επιστήμη κατ' εξοχήν είναι αυτή που επιδιώκει να ορίσει τους

νόμους που επιτρέπουν στον άνθρωπο να είναι άξιος της ουσίας του. Για να πειστούμε, αρκεί να αναλογιστούμε ότι η καλή πράξη είναι καλύτερο να ορίζεται από μια κοινότητα ανθρώπων, παρά από ένα και μοναδικό μέλος της.⁹⁷ Η ηθική είναι λοιπόν εισαγωγή στην πολιτική και συγχρόνως μέρος της πολιτικής: ως εισαγωγή δείχνει, π.χ., στον μαθητή τι πρέπει να επιδιώκει αν τον ενδιαφέρει η αληθινή ευτυχία· ως συστατικό μέρος μελετά θέματα διατομικών σχέσεων, σχέσεις που η πολιτική — η οποία είναι επιστήμη αρχιτεκτονική — προσδιορίζει τους όρους της πραγμάτωσής τους, γενικά ή σε ειδικές περιπτώσεις. Ο Αριστοτέλης λέει στην αρχή των Ηθικών Νικομαχείων ότι «τούτη η πραγματεία [...] είναι, κατά κάποιον τρόπο, πολιτική (πολιτική τις οὔσα)».⁹⁸

Αυτός ο συσχετισμός ευδαίμονος βίου και πολιτικής ύπαρξης είναι, όπως είδαμε, σταθερό μοτίβο της αρχαιοελληνικής σκέψης. Στον Αριστοτέλη πάντως εκφράζεται μέσα από μια προοπτική η οποία συμπίπτει ακριβώς με την πλατωνική προοπτική. Επιμείναμε στο γεγονός ότι κατά τον πλατωνισμό το άδικο μέσα στην Πόλιν δεν είναι απλώς ίδιο, *mutatis mutandis*, με το άδικο που κυριαρχεί στο άτομο, αλλά ότι το πρώτο προ- καλεί αναπόφευκτα το δεύτερο (με την εξαίρεση εκείνων που τους προφυλάσσει μια «ορθή επιστήμη»). Η ίδια ιδέα υπάρχει αυτούσια και στα Ηθικά Νικομάχεια και στα Πολιτικά: αφενός το Αγαθό στο κράτος και το Αγαθό στο άτομο έχουν την ίδια φύση — η χρήση του ίδιου όρου σημαίνει ότι μιλάμε για την ίδια τάξη πραγμάτων και ότι η ευτυχής και ενάρετη πολιτεία έχει τα ίδια γνωρίσματα με τον ενάρετο και ευτυχή άνθρωπο —⁹⁹ και αφετέρου, έστω κι αν αναγκάζεται να διακρίνει την αρετή του πολίτη από την αρετή του καλού ανθρώπου, ο Αριστοτέλης λέει ότι ο σκοπός της Πόλεως είναι να επιτρέψει στον δεύτερο να αναπτυχθεί ελεύθερα. Η ατομική και η συλλογική ηθική δεν διαφέρουν στη φύση τους. Μάλιστα, η πρώτη είναι αδιανόητη αν η δεύτερη δεν παρέχει τους όρους της πραγμάτωσής της. Η ταυτότητα των δύο θεωρήσεων επιβεβαιώνεται αν αναλογιστούμε ότι για τον μεν Πλάτωνα ο σκοπός της μεταβολής είναι να επιτρέψει την επιβίωση του σοφού, να προ- φυλάξει από τη διαφθορά τους χρυσούς χαρακτήρες και να αρτιώσει το έργο του δημιουργού, για τον δε Αριστοτέλη ο θεωρητικός βίος έχει προτεραιότητα· μέσω αυτού γίνεται αληθινά θεϊκός ο άνθρωπος. Και, αν είναι συνήθως θεμιτό να αναζητούμε την ηθική αρετή, αυτό ωστόσο στο οποίο πρέπει να προσβλέπουμε για να πραγματώσουμε πλήρως την ανθρώπινη ιδιότητά μας είναι η θεωρητική αρετή. Το ιδεώδες της τάξεως και της σταθερότητας που πρεσβεύουν τα Πολιτικά είναι σαφές ότι θέλει να εγγυηθεί στο κατ' εξοχήν άτομο — δηλαδή στον φιλόσοφο, τον άνθρωπο που προορίζεται για τον θεωρητικό βίο — τις καλύτερες συνθήκες. Βέβαια, δεν πρέπει να παραμελούνται και οι άλλοι άνθρωποι: όλο σχεδόν το έργο του Σταγειρίτη αφιερώνεται στη μελέτη των μέσων που επιτρέπουν στον ενεργό άνθρωπο να ασκεί, σύμφωνα με την αρετή του, αυτή τη δραστηριότητα, είτε εξετάζοντας τα πράγματα γενικώς είτε βλέποντάς τα στις ειδικές περιπτώσεις. Αλλά εν πάση περιπτώσει απαιτείται ένα ελάχιστο, το οποίο είναι να βασιλεύει μια δικαιοσύνη τέτοια, ώστε ο φιλόσοφος να μπορεί να ζήσει χωρίς να απειλείται.¹⁰⁰ Άλλωστε, στο επίπεδο της πολιτείας απαντά πάλι ο θεωρητικός βίος, ο οποίος ορίζεται στο τελευταίο βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων: η ενάρετη (και άρα πανευτυχής) πόλη είναι αυτή που ξέρει να ζει από τη δική της εσωτερική δραστηριότητα, που δεν επιδιώκει να επιβληθεί σε άλλα έθνη και που, ζώντας με πλήρη αυτάρκεια, κλείνεται στον εαυτό της¹⁰¹ για να εγγυηθεί στους πολίτες της τησχόλη, τον απαραίτητο όρο του στοχασμού. Η ατομική σωτηρία συνδέεται λοιπόν αναπόσπαστα με τη συλλογική σωτηρία και η κοινωνική οργάνωση έχει σκοπό να επιτρέψει στους καλούς ανθρώπους να αναπτυχθούν ελεύθερα και να εμποδίσει τη βλαβερή δράση των κακών.

Αλλά η Πόλις πρέπει να οριστεί πιο συγκεκριμένα. Ξέρουμε ότι η Πόλις κατάγεται από μια συνένωση χωριών που γεννήθηκαν με τη σειρά τους από τη συνένωση των στοιχειωδών κοινωνικών πυρήνων, των γενών. Η Πόλις ριζώνει λοιπόν σε μια ανάγκη, μια υλική κατάσταση του βίου. Αυτό ακριβώς θέλει να πει και ο Πλάτων με την αφηρημένη ιστορία του Β"

βιβλίου της Πολιτείας, όταν καλεί τα επαγγέλματα να ενωθούν για να φτιάξουν την πρώτη πόλιν. Στο μεταξύ, όπως είδαμε, η ικανοποίηση του ανθρώπου διαφέρει από την ικανοποίηση του ζώου: ως έλλογος, ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται κάποια στιγμή ότι δεν θα είναι ευτυχής αν δεν είναι και ενάρετος. Και την αρετή που ιδιάζει στο ον του τη βρίσκει στο αίσθημα του δικαίου. Έτσι, στην κοινωνική ζωή που εγγυάται την υλική αυτάρκεια προττίθεται ένας πιο δύσκολος στόχος, το «ευ ζην». Για να μην παρανοήσουμε αυτή τη σύμπτωση των δύο επιταγών, της υλικής και της ιδεατής, θα πρέπει να θυμόμαστε διαρκώς τον ορισμό που λέει ότι ο άνθρωπος είναι «έλλογο ζώο». Ως ζώο επιδιώκει το συμφέρον του και το βρίσκει κοντά στους ομοίους του: η ατομική ωφέλεια παραπέμπει στη συλλογική ωφέλεια. Ως λόγος, ωστόσο, τη συλλογική ωφέλεια την ονομάζει «δικαιοσύνη», επειδή, εκ φύσεως, βρίσκει πλήρως ωφέλιμο μόνο αυτό που είναι δίκαιο.¹⁰³ Αυτή η μετάλλαξη, για να μιλήσουμε με σημερινή ορολογία, βιολογικών αξιών σε λειτουργικές αξίες οι οποίες είναι απλώς τα μέσα για έναν ανώτερο βίο εγγράφεται στη φύση του ανθρώπου: «εκ φύσεως, τα υλικά αγαθά και τα αγαθά του σώματος είναι επιθυμητά χάριν της ψυχής και όλοι οι συνετοί άνθρωποι πρέπει να τα προτιμούν γι' αυτό και όχι να προτιμούν την ψυχή χάριν εκείνων».¹⁰⁴ Έτσι αποδεικνύει και ο Σωκράτης στον Πώλο και μετά στον Καλλικλή ότι ο άνθρωπος, από τη φύση του, δεν θα μπορούσε να ευτυχίσει αν παραδιδόταν στην καθαρή ζωώδη απόλαυση, αν κατακτούσε την ευημερία μέσα από το σφετερισμό και τη βία. Στον Αριστοτέλη, όπως και στον Πλάτωνα, η αναζήτηση της αρετής δεν είναι προϊόν υπολογισμού, δεν εννοείται ως «πεφωτισμένο συμφέρον», όπως στον νεότερο πολιτικό ωφελιμισμό· είναι η ίδια η τάξη που ορίζει η φύση.

Οντολογικά, λοιπόν, η επιδίωξη του κοινού αγαθού προηγείται της έρευνας που θέλει να προσδιορίσει τι είναι καλό για το άτομο. Το αναγκαστικό πλαίσιο της ανθρώπινης ύπαρξης δεν είναι απλώς η ζωή μέσα σε κοινωνία, αλλά επίσης η ζωή σε μια πολιτεία, η οποία δεν ορίζεται μόνο ως αντάρκεια,¹⁰⁵ αλλά και ως διοίκηση σκοπός της οποίας είναι να εξασφαλίσει την ευτυχία και την ηθική των πολιτών.¹⁰⁶ Η πολιτεία¹⁰¹ μπορεί να ενώσει μόνο ελεύθερους ανθρώπους: η πολιτική κυριαρχία δεν πρέπει να συγχέεται με την εξουσία του κυρίου επί των δούλων. Στην πρώτη υποτίθεται ότι ο άρχων, μαζί με το δικό του συμφέρον, επιδιώκει και το συμφέρον του συνόλου· χρησιμοποιεί τη λογική του σύμφωνα με την αρμοδιότητα του. Αντίθετα, ο δεύτερος τύπος εξουσίας αποβλέπει αποκλειστικά στο συμφέρον του κυρίου και μπορεί να ονομαστεί δεσποτεία. Συνεπώς, όταν ο άρχων εξουσιάζει ως κύριος διαστρέφει την έννοια του πολιτικού δεσμού: αυτό ακριβώς κάνει ο τύραννος. Αν όμως, ρωτά ο Αριστοτέλης, ένας άνθρωπος έχει εξαιρετικά προσόντα και ξέρει καλύτερα απ' όλους τι ταιριάζει στην κοινότητα των πολιτών, δεν είναι σωστό να έχει απόλυτη εξουσία, αφού αυτός ξέρει τι πρέπει να γίνει για να βασιλέψει τέλεια ευτυχία;¹⁰⁸ Η πλατωνική έμπνευση είναι κι εδώ σαφής και το πράγμα θυμίζει τον βασιλέα του Πολιτικού, ο οποίος είναι «λόγος» και βρίσκεται πέρα και από τους νόμους ακόμη, αφού ενσαρκώνει τον Νόμο. Η κλασική ιδέα που είχε αναπτύξει με θαυμάσω τρόπο ο Πλάτων, δηλαδή ότι υπάρχει μια τέλεια νομοθεσία ικανή να εγγυηθεί σε ανθρώπους άξιους να λέγονται έτσι την τέλεια πραγμάτωση του όντος τους, είναι παρούσα και στο αριστοτελικό «σύστημα». Συνδέοντας τη δυνατότητα της ευτυχίας με τον πολιτικό βίο και ορίζοντας τον τελευταίο ως δίκαιη οργάνωση, ο Σταγειρίτης γίνεται υπερασπιστής της έννοιας του νόμου και λαμβάνει μια θέση που, αναδρομικά, μπορεί να παρομοιαστεί με τη θέση του Ξενοφώντα, π.χ., ο οποίος προαισθάνεται αμυδρά τη σημασία των νέων «αυτοκρατορικών» μορφωμάτων.

Αυτή η παραδοσιακή θέση δεν πρέπει να μας παραπλανά, ενώ η αποδοχή γενικών θεωρήσεων του πλατωνισμού δεν σημαίνει ότι τα Πολιτικά συμπληρώνουν κατά κάποιον τρόπο την Πολιτεία ή τους Νόμους. Η Πόλις παραμένει αντικείμενο του στοχασμού, αλλά

συλλαμβάνεται τώρα πολύ διαφορετικά. Η πλατωνική φιλοσοφία προχωρούσε ως εξής: Για να προσδιορίσει την ιδεώδη πολιτική ένωση, ξεκινούσε από αποκλίνουσες μορφές του εντεύθεν. Ο Αριστοτέλης διαπιστώνει και αυτός τη νόσο των υπαρκτών πολιτειών άλλωστε, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο επιβάλλεται ο πολιτικός στοχασμός.¹⁰⁹ Αλλά ενώ ο Πλάτων αρχίζει από το ψευδές αισθητό και κατασκευάζει διαλεκτικά την ιδεώδη Πόλιν, ο Αριστοτέλης προχωρά επαγωγικά και δεν εντοπίζει την τέλεια Πόλιν πέρα από το αισθητό ον της.¹¹⁰ Και τα δυο συστήματα πηγάζουν από την ίδια επιταγή τελειότητας: ο δάσκαλος κάνει ενίοτε μια παρέκβαση που οι μαθητές την κρίνουν ανώφελη κι επικίνδυνη.¹¹¹ Την ουσία της καλής πολιτείας θα τη βρούμε μόνο αν ερευνήσουμε τη δεδομένη φύση των υπαρκτών πολιτειών, αφού κάθε πολιτικό μόρφωμα αποκαλύπτει κάποια σημαντικά γνωρίσματα. Το είδος της έρευνας είναι λοιπόν αντίθετο από το πλατωνικό: η διαλεκτική και ο παραγωγικός συλλογισμός αντικαθίστανται από την υπομονετική διερεύνηση η οποία λαμβάνει υπ' όψιν σε όλα τα επίπεδα τις περιστάσεις,¹¹² ενώ η ιδέα της μεταβολής αντικαθίσταται από την ιδέα της μεταρρύθμισης, εάν η πραγματικότητα είναι κακή, και της εξομαλυντικής τεχνικής, εάν κρίνεται ικανοποιητικώς καλή. Διότι, αν το αισθητό είναι συχνά κακό, δεν είναι κατ' ανάγκην κακό· και, αν υπάρχει ένα πολίτευμα απολύτως τέλει, πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν και εκείνα τα πολιτεύματα που είναι τέλεια σχετικά με τις συνθήκες.¹¹³ Γι' αυτό τα Πολιτικά είναι τόσο σύνθετο έργο: η συνθετότητά τους δεν οφείλεται μόνο στο γεγονός ότι πρόκειται μάλλον για σημειώσεις στις οποίες αναμειγνύονται ιστορικές αναφορές, κριτικά σχόλια και η παρουσίαση μιας θεωρίας, αλλά και στο ίδιο το υλικό που πραγματεύεται ο φιλόσοφος.¹¹⁴

Τα *Πολιτικά* αποτελούν αληθινή επιτομή της πολιτικοκοινωνικής γνώσης κατά την περίοδο μεταξύ του 335 και 325, αφού, κατά τους ειδικούς, ανήκουν στο όψιμο έργο του Αριστοτέλη.¹¹⁵ Η ποικιλία και η αδιαφάνειά τους απεικονίζουν πιστά την πολιτική αταξία που βασιλεύει σε μια Ελλάδα η οποία δεν μπορεί να λύσει το πρόβλημα της ενότητας. Το ζήτημα αν ο Αριστοτέλης ήταν φιλομακεδών θα γεννηθεί αργότερα. Το βέβαιο είναι ότι οι δυσχέρειες ήταν μεγάλες, τα κράτη εξασθενημένα, οι ελπίδες των αρχών του αιώνα νεκρές, η δε σύνεση συμβούλευε να τεκμηριώνεις με επιμέλεια προτού επιχειρήσεις οτιδήποτε και, επίσης, να αποκηρύσσεις τις *ad omnia* λύσεις που είχαν δοκιμάσει φιλόσοφοι, πολιτικοί και πολεοδόμοι κατά το παρελθόν. Όταν επικρατεί τέτοια σύγχυση, η αναφορά σε ένα ιδεώδες νοήματος φαντάζει λιγότερο σημαντική από την προσπάθεια της αποσαφήνισης και της ταξινόμησης.¹¹⁶ Και, αφού πρέπει να πράττουμε και η πολιτική είναι πράξη, από την κατάληξη του Σωκράτη και από την αποτυχία του Πλάτωνα έπεται ότι η επανάσταση η οποία θα έδινε στην Πόλιν την τελειότητα που ελπίζει ο φιλόσοφος είναι αδιανόητη: και σε αυτή την περίπτωση, λοιπόν, το σημαντικό είναι να αναλυθούν οι συνθήκες, να ληφθούν υπ' όψιν οι διαφορές και να βρεθούν ευέλικτες τεχνικές ικανές να εγγυηθούν ελεύθερο πεδίο δράσεως στην αρετή. Οι πλατωνιστές αρέσκονται να υπογραμμίζουν τις αντιφάσεις των Ηθικών Νικομαχείων και των Πολιτικών και να τα συγκρίνουν με τη γαλήνια αυστηρότητα του συγγραφέα της Πολιτείας. Τονίζουν την ευγένεια του πλατωνικού ιδεώδους και αντιπαραθέτουν αυτό το ιδεώδες στον ωφελμιστικό εμπειρισμό που συχνά μοιάζει να εμπνέει τη σκέψη του Αριστοτέλη. Τέτοιες κρίσεις προδίδουν ότι είναι κανείς ανίκανος να συλλάβει τις θεωρίες στη σχέση τους με τα προβλήματα που θέλουν να λύσουν. Τι παραπάνω να περιμένει κανείς από μια πολιτειολογία που μένει πιστή στο αρχαϊκό πολιτικό ιδεώδες όταν οι Πόλεις έχουν χάσει όλη την ενέργειά τους και σπαταλούν και τις τελευταίες δυνάμεις τους σε μικροπρεπείς έριδες, παρά να προσφέρει τις αρχές που, από τεχνική άποψη, θα εξασφαλίσουν τησχόλη για να μπορούν να στοχάζονται οι πολίτες και να ασκούν την αρετή; Αν ο Αριστοτέλης υποτάσσεται στην αστάθεια του γίγνεσθαι ή μετατρέπει αυτή την αστάθεια σε μια επιστήμη η οποία μερικές φορές είναι ελάχιστα αυστηρή, το κάνει επειδή ακριβώς το γίγνεσθαι είχε πάψει να εκπέμπει διστορικά μηνύματα και αναδιπλώνεται στην ευτέλειά του.

Από μια επιστήμη όπως η πολιτική δεν μπορούμε να απαιτούμε την αυστηρότητα των μαθηματικών: «η αρχή σε αυτό το αντικείμενο είναι το γεγονός»¹¹⁷ και ό,τι γνωρίζουμε το γνωρίζουμε σε σχέση με εμάς. Πρέπει να αρχίζουμε λοιπόν απ' αυτό που είναι, αφού η απόλυτη γνώση, η γνώση την οποία αποκαλύπτει η πρώτη φιλοσοφία, είναι ανέφικτη και, άρα, «τελειότητα» σημαίνει απλώς τελειότητα σε σχέση προς την ανθρώπινη εμπειρία στην ποικιλία της.¹¹⁸ Πρέπει λοιπόν, στο επίπεδο της μεθόδου, να συνεκτιμούμε και τη λογική και τα γεγονότα,¹¹⁹ αφού και η μεν και τα δε στηρίζουν από κοινού την έρευνα του πρακτέου. Την εφαρμογή αυτής της αρχής μπορούμε να τη δούμε στην κριτική του πλατωνισμού. Πρέπει να λαμβάνεται υπ' όψιν η αντίσταση του δεδομένου: «η πολιτική δεν φτιάχνει ανθρώπους. Τους παίρνει από τη φύση και τους χρησιμοποιεί».¹²⁰ Το λάθος του ιδεαλισμού είναι ότι θέλει να εξετάζει μόνο το άριστο πολίτευμα, ενώ θα έπρεπε να προσδιορίζει πρώτα απ' όλα το εφικτό πολίτευμα. Η ανάλυση διασπείρεται λοιπόν και εξετάζει διάφορα επίπεδα της πραγματικότητας, δεχόμενη αφενός την πολλαπλότητα των πολιτικών δομών και γνωρίζοντας αφετέρου ότι αυτή η τελευταία είναι προϊόν θεμελιωδών φυσικών γεγονότων, κοινωνικών και γεωγραφικών.¹²¹ Η πολιτική έρευνα προχωρά λοιπόν επαγωγικά και πρέπει να στηριχτεί σε ιστορικά στοιχεία¹²² για να αιτιολογήσει τα πορίσματά της. Αυτός ο εμπειρισμός μπορεί να φαντάζει αποπροσανατολιστικός, επιβάλλεται όμως από το αντικείμενο, ενώ, όταν αναπτύσσουμε θεωρίες χωρίς να τις στηρίζουμε σε μια ευδιάκριτη εμπειρία, καταλήγουμε σε σοφιστείες. Βέβαια, μπορούμε να ορίσουμε τα ουσιώδη γνωρίσματα της κατ' εξοχήν Πόλεως, αλλά θα πρέπει να θυμόμαστε ότι δεν είναι δυνατόν να φτάσουν όλες οι Πόλεις σε αυτή την ιδεώδη κατάσταση, ότι το παρελθόν πέφτει βαρύ επάνω στο παρόν και ότι οι ευτυχείς συγκυρίες παίζουν σημαντικό ρόλο στο πεπρωμένο των λαών. Πρέπει λοιπόν να προχωρούμε αναλυτικά, να αρχίζουμε από το γνωστό και να αναλύουμε το πολιτικό όλο στα συστατικά μέρη του, για να προσδιορίσουμε το ρόλο καθενός απ' αυτά.

Σε αυτό το πλαίσιο, το πρώτο βήμα θα ήταν, αφού κατανοήσουμε την έννοια της πολιτικής ένωσης, να ταξινομήσουμε τα ποικίλα πολιτεύματα που απαντούν στην πραγματικότητα. Η φροντίδα του Αριστοτέλη να ορίσει το πολιτειακό είδος στο οποίο ανήκει το τάδε ή το δείνα πολίτευμα φαντάζει μικρολογία εκ πρώτης όψεως. Τα Πολιτικά προσπαθούν να προσδιορίσουν με μεγάλη ακρίβεια τι πρέπει να λέμε δημοκρατία, ολιγαρχία και μοναρχία. Επισκοπούν τα κριτήρια που έχουν προταθεί κατά καιρούς και αντικρούουν σθεναρά την ιδέα ότι τα πολιτεύματα διακρίνονται με βάση τον αριθμητικό παράγοντα: είναι προτιμότερο να στηριζόμαστε στις αρχές που διέπουν την επιλογή των αρχόντων. Αυτή την ταξινομητική φροντίδα θα μπορούσε κανείς να την εκλάβει ως στενόμυαλο θετικισμό. Ωστόσο, η σημασία της γίνεται αμέσως φανερή: Η ίδια η φύση του πολιτικού δεσμού που ενώνει ποικίλες τάξεις, επαγγέλματα και περιουσίες γεννά μεγάλη ανισότητα· επιπλέον, παρεισφρέει και το τυχαίο, που περιπλέκει περισσότερο τα πράγματα· τέλος, υπάρχει και το ιστορικό γίνεσθαι, μέσω του οποίου συνδυάζονται μορφές που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ανταγωνιστικές. Έτσι η Σπάρτη, π.χ., εντάσσεται και στη δημοκρατία και στην ολιγαρχία και στη μοναρχία. Οι παραδοσιακές ταξινομήσεις — όπως αυτή του Πλάτωνα, την οποία υιοθετεί και ο Σταγειρίτης στα Ηθικά Νικομάχεια — είναι επικίνδυνες απλουστεύσεις, αφού παραγνωρίζουν πολιτεύματα που μπορεί να έχουν επιβληθεί εκ των πραγμάτων (π.χ., μια πόλη με έδαφος που ευνοεί τη δράση του ιππικού είναι λογικό να έχει ολιγαρχικό πολίτευμα)¹²³ και δεν επιτρέπουν να βρούμε το μέσο με το οποίο διατηρείται κάθε πολίτευμα. Η πίστη στο πραγματικό απαιτεί ιδιαίτερη φροντίδα στην επιλογή των τύπων πολιτεύματος και των αρχών που τους διέπουν, διότι εδώ δεν μας ενδιαφέρει να συλλάβουμε το αμιγώς νοητό, αλλά να καταλάβουμε τι ταιριάζει σε κάθε περίπτωση.¹²⁴ Αρκεί να τηρούνται τούτα τα δύο: η υλική αυτάρκεια και η εσωτερική δικαιοσύνη η οποία αποτελεί εχέγγυο σταθερότητας. Και, αν υπάρχουν κάποια πολιτεύματα που είναι καλύτερα από γενική και απόλυτη άποψη, αυτά είναι καλύτερα μόνο

στο μέτρο που παρέχουν τις μεγαλύτερες εγγυήσεις από την άποψη της υλικής αυτάρκειας και της εσωτερικής δικαιοσύνης.

Θα ήταν λάθος λοιπόν να περιμένουμε αναλύσεις παρόμοιες με της Πολιτείας και των Νόμων. Για τον ορισμό της καλής πολιτείας αρκεί να τηρείται ένας κανόνας: «Είναι... φανερό ότι όσες πολιτείες αποβλέπουν στο γενικό συμφέρον είναι υγιείς και ουσιαστικά δίκαιες, ενώ αυτές που αποβλέπουν μόνο στο συμφέρον των αρχόντων είναι λανθασμένες και παρεκτροπές των ορθών πολιτειών. Διότι είναι δεσποτικές, ενώ η πόλη είναι κοινότητα ελεύθερων ανθρώπων».¹²⁵ Όταν υπάρχει το «γενικό συμφέρον», δηλαδή η «δικαιοσύνη», τότε, ανεξαρτήτως πολιτεύματος, ο σκοπός της κοινωνικής οργάνωσης έχει εκπληρωθεί. Αυτό ακριβώς απαιτεί η πίστη στο αντικείμενο. Κατά βάθος, αν βασιλεύει αυστηρή δικαιοσύνη, ελάχιστη σημασία έχει αν η Πολιτεία κυβερνάται από έναν, από λίγους ή αν όλοι οι πολίτες έχουν εξουσία και συναποφασίζουν. Απ' αυτή την άποψη, η μοναρχία, η αριστοκρατία και η δημοκρατία είναι ισάξιες. Παρόμοια, η εξουσία που αποβλέπει στην επικράτηση μερικών συμφερόντων, είτε του ενός (τυραννίδα) είτε μιας μειοψηφίας (ολιγαρχία) είτε του όχλου των φτωχών (δημοκρατία ή δημαγωγία), διαστρέφει το νόημα του πολιτικού δεσμού.

Αλλά η αδικία έχει και διαβαθμίσεις. Ένα δεύτερο «κύμα», για να δανειστούμε τη σωκρατική έκφραση από την Πολιτεία, μας επιτρέπει να λεπτύνουμε περαιτέρω την ανάλυση. Η τυραννίδα, η οποία ευνοεί βάνανυσα μόνο έναν, είναι χειρότερη από την ολιγαρχία. Και αυτή, με τη σειρά της, είναι περισσότερο διεστραμμένη από την κακοδιοικούμενη δημοκρατία.¹²⁶ Παρόμοια, είναι σαφές ότι κάποια πολιτεύματα εγγυώνται καλύτερα από άλλα τη δικαιοσύνη. Η κανονιστικότητα εδώ γίνεται φανερή, χωρίς όμως να παραγνωρίζεται η ποικιλία του δεδομένου. Η αριστοκρατία, έτσι, με την αυστηρή έννοια του όρου, είναι ασφαλώς το άριστο πολίτευμα, αφού αναθέτει τη φροντίδα των κοινών στους πιο ενάρετους. Παρόμοια, εφόσον ένας άνθρωπος επιβάλλεται χάρη στα εξαιρετικά προσόντα του —όπως ο Ινδός βασιλεύς—, είναι επόμενο να κυβερνά και να επιβάλλει την βούλησή του, αρκεί να αποβλέπει στο γενικό συμφέρον. Ο Αριστοτέλης γίνεται λοιπόν υπέρμαχος της πεφωτισμένης μοναρχίας. Αλλά ενώ ο Πλάτων απεδείκνυε τη βαθύτερη σημασία της βασιλείας, ο Αριστοτέλης αρκείται στη φυσική μαρτυρία. Μήπως έχει κατά νου τον Φίλιππο ή τον μαθητή του, τον Αλέξανδρο; Θα ήταν απλούστερο να υποθέσουμε ότι καθοδηγείται από το θετικισμό του: «Διότι κανείς δεν θα πει βέβαια ότι ένας τέτοιος άνδρας πρέπει να εξοριστεί και να απομακρυνθεί. Ούτε γίνεται να υποταγεί στους άλλους. Αυτό θα ήταν σαν να θέλαμε να προστάζουμε τον Δία και να μοιράσουμε την εξουσία του. Το μόνο που μένει λοιπόν είναι να υπακούουν οι πάντες πρόθυμα σε αυτόν, όπως είναι το φυσικό άλλωστε, και τέτοιοι άνθρωποι να είναι διά βίου βασιλείς στις πόλεις τους».¹²⁷ Η αρχή που δικαιολογεί την καλή μοναρχία είναι ίδια με την αρχή της αριστοκρατίας. Αλλά η εμφάνιση ενός τέτοιου προσώπου είναι θέμα τύχης. Και η αρετή του συναντά την αντίσταση της «ύλης». Πρέπει λοιπόν να καταφύγουμε σε εφικτότερες λύσεις. Πώς προστατεύεται η Πολιτεία από ανατροπές που γεννούν ανηθικότητα; Πρέπει οι άρχοντες να έχουν μόνο μία επιθυμία: να διατηρούν μια τάξη που ευνοεί τους πάντες. Οι φτωχοί εποφθαλμιούν τα αγαθά των άλλων και επιδιώκουν να λεηλατήσουν τους έχοντες, όπως έχει αναλύσει ήδη ο Πλάτων. Γεννούν λοιπόν αντιστάσεις που υπονομεύουν την ασφάλεια της Πόλεως. Από την άλλη, οι πλούσιοι θέλουν να αυξάνουν τα αγαθά τους και με τις αξιώσεις τους προκαλούν τις βίαιες αντιδράσεις του όχλου, ευνοώντας την τυραννίδα. Μένει η μεσαία τάξη:¹²⁸ αυτή, λόγω θέσεως, είναι το φυσικό στήριγμα της Πολιτείας· απρόσβλητη από το φθόνο χάρη στην άνετη ζωή της, αφήνει τους πλουσίους στην ησυχία τους· επιθυμώντας να διατηρηθεί το καθεστώς, ευεργετεί τους φτωχούς, κερδίζοντας ως αντάλλαγμα την υποστήριξή τους. Στους κόλπους της δεν υπάρχει φόβος διχόνοιας, αφού οι πάντες θέλουν να μείνουν όπως είναι. Αν δεν είναι εφικτή ούτε η αριστοκρατία ούτε η μοναρχία, τότε το ευκταίο είναι η *πολιτεία* —αυτή η «πολιτεία των τίμιων ανθρώπων», η οποία έχει ενδιαφέρον να προστατεύει τον νόμον. Και δεν είναι τυχαίο ότι ο Αριστοτέλης

ονομάζει το «μέσον» πολίτευμα που προτιμά με τον ίδιο όρο με τον οποίο ονομάζεται το συντεταγμένο πολίτευμα. Η ιδέα της «μεσότητας» που εμπνέει την ηθική σκέψη του είναι φανερή εδώ· αλλά τα σχόλια που κάναμε για τα Ηθικά Νικομάχεια ισχύουν και εδώ: Η σχετικότητα που αποκαλύπτεται δεν οφείλεται σε αδυναμία να συλληφθεί η έννοια, αλλά είναι ο καρπός μιας βούλησης να νοηθεί το Όν μέσα στην ποικιλία του και μέσα στη σχέση του με τον ίδιο τον άνθρωπο.

Το «σχετικό» έχει τόσο μεγάλη σημασία, ώστε ο πολιτικός πρέπει επίσης να γνωρίζει τι μπορεί να σταθεροποιήσει τις «κακές» πολιτείες. Μερικές φορές η διασφάλιση του υπάρχοντος είναι προτιμότερη από τις αλλαγές. Το κομμάτι των αριστοτελικών παραδόσεων που σώζεται ως ΣΤ' βιβλίο των Πολιτικών αφιερώνεται στις προφυλάξεις που πρέπει να λαμβάνονται για να διατηρείται η δημοκρατία και η ολιγαρχία.¹²⁹ Βέβαια, ο Αριστοτέλης δεν επιστρέφει στη στάση των σοφιστών, σκοπός των οποίων ήταν να γυμνάζουν τεχνίτες ικανούς να κυριαρχούν οπουδήποτε και να φέρνουν στα μέτρα τους κάθε κατάσταση. Ο αριστοτελικός «τεχνίτης»¹³⁰ είναι —αν η τύχη δεν του επιφυλάσσει κάτι μεγαλύτερο— ο εξαιρετικός άρχων ο οποίος γνωρίζει τα πολιτειακά προβλήματα που πηγάζουν από τις συγκυρίες και ο οποίος θέτει ως σκοπό της δράσης του την ευημερία και την ασφάλεια των ελεύθερων ανθρώπων με τους οποίους συμβιώνει αρμονικά. Η πολιτική επιστήμη πρέπει να ασχολείται την ίδια στιγμή με πολλά προβλήματα: Πρέπει βεβαίως να «γνωρίζει ποιο είναι το άριστο πολίτευμα»,¹³¹ αλλά πρέπει ακόμη να γνωρίζει ποιο είναι το καλύτερο στις δεδομένες συνθήκες και επίσης να αποδεικνύει τη γνώση της σχεδιάζοντας το πολίτευμα που αρμόζει σε κάποιες δεδομένες συνθήκες. Πρέπει να την απασχολούν επίσης οι όροι της εφαρμογής: σε γενικές γραμμές, να αναζητά αυτό που είναι το εφικτότερο και «ταιριάζει καλύτερα σε όλα τα κράτη», αλλά και να προσδιορίζει αυτό που αρμόζει σε συγκεκριμένες πόλεις οι οποίες επηρεάζονται από το γίνεσθαι και οι οποίες ίσως δεν αξιοποιούν άριστα τους θεσμούς τους. Από την εξύμνηση της μοναρχίας, που είναι ένα πολίτευμα που προϋποθέτει μίαν εξαιρετική κατάσταση, και από την υποστήριξη των πολιτευμάτων που βασίζονται στη μεσαία τάξη μέχρι την αμετάκλητη καταδίκη της τυραννίδας απαιτείται μια σειρά μεταβάσεων που δεν πρέπει να τις παραλείψουμε αν θέλουμε να εξυπηρετήσουμε ουσιαστικά τα συμφέροντα των ελεύθερων ανθρώπων.

Στην τέλεια Πόλιν ο καλός πολίτης θα ήταν και καλός άνθρωπος. Ωστόσο, πρέπει να πούμε ότι το πρώτο είναι ευκολότερο από το δεύτερο¹³² και ότι ο καλός πολίτης πρέπει απλώς να μπορεί να διοικεί αλλά και να υπακούει τους ομοίους του.¹³³ Δεν πρέπει να λησμονούμε, επιπλέον, ότι αν υπάρχει μια έννοια του πολίτη —που ορίζεται ως συμμετοχή στα κοινά, είτε από τη θέση του άρχοντα είτε από τη θέση του μέλους ενός νομοθετικού σώματος—, αυτή ποικίλλει ανάλογα με το πολίτευμα, όπως και το γένος διαιρείται σε πολλά είδη.¹³⁴ Αλλά ποια είναι η αληθινή αιτία αυτής της ποικιλίας; Στην περιγραφή των πολιτευμάτων και στην κανονιστική έρευνα που τη συμπληρώνει προστίθεται λοιπόν μια «δυναμική κοινωνιολογία». Όπως και στον Πλάτωνα, η Πόλις ορίζεται ως ενότητα μιας πολλαπλότητας,¹³⁵ ατόμων αλλά και κοινωνικών τάξεων, οι οποίες συλλαμβάνονται με ρευστό τρόπο, άλλοτε ως «βιοτικό επίπεδο», άλλοτε ως «τρόπος παραγωγής» και άλλοτε ως θέση στην ιεραρχία. Ανάλογα με την ιεραρχική τάξη που υιοθετεί το πολίτευμα, θα είναι υπόθεση μίας από τις τρεις μεγάλες κοινωνικές ομάδες, μίας από τις υποδιαιρέσεις τους ή ενός μείγματος απ' αυτές.

Γίνεται όμως να ανακαλύψουμε τους λόγους για τους οποίους ένα κράτος υιοθετεί τους τάδε θεσμούς; Τα άφθονα σχόλια των Πολιτικών δείχνουν πόσο καλά γνώριζε ο Αριστοτέλης τα προβλήματα που θέτουν η φυσική, η κοινωνική, η γεωγραφική και η ιστορική πραγματικότητα. Ο αριθμός των κατοίκων παίζει βεβαίως ρόλο, όπως και η έκταση της Πόλεως. Τα μη δημοκρατικά μορφώματα ταιριάζουν στα μικρά κράτη. Αντίθετα, όταν μεγαλώνει η πόλις, «ίσως δεν είναι εύκολο να υπάρχει διαφορετικό πολίτευμα από τη δημοκρατία».¹³⁶ Ο αριθμικός παράγων βαρύνει επίσης στις σχέσεις των τάξεων ενός κράτους: Αν οι φτωχοί είναι

πολύ περισσότεροι, ιδρύεται δημοκρατία, που είναι αγροτική ή αστική, αναλόγως αν πλειοψηφούν οι μικροκτηματίες ή οι τεχνίτες.¹³⁷ Θα ήταν σχεδόν απίθανο, αν και δεν αποκλείεται, οι πλούσιοι να είναι η ευρύτερη τάξη. Τότε, για να προκύψει ολιγαρχία, πρέπει «οι εύποροι και οι γνώριμοί να υπερέχουν σε ποιότητα περισσότερο απ' όσο υστερούν σε ποσότητα».¹³⁸ Η γεωγραφική θέση είναι κι αυτή σημαντική, προδιαθέτοντας ένα έθνος προς ορισμένες ασχολίες, ευνοώντας εκείνη την τάξη που με τον πλούτο της είναι ικανότερη να υπερασπίζεται τα κοινά αγαθά¹³⁹ και, τέλος, προστατεύοντας κάποιες πόλεις που το πολίτευμά τους θα τις έκανε ευάλωτες, αλλά διατηρούνται, π.χ., χάρη στην απομονωμένη θέση τους.¹⁴⁰

Ωστόσο, ο πρωταρχικός ρόλος ανήκει στους ανθρώπινους παράγοντες. Ενώ ο Πλάτων αναπτύσσει μια δυναμική χαρακτηρισολογία των τύπων ανθρώπου που αντιστοιχούν στα διάφορα πολιτεύματα, ο Αριστοτέλης στηρίζεται ευθέως στο «φυσικό» των διάφορων λαών. Υπάρχουν έθνη που δέχονται εύκολα να διοικούνται από μια οικογένεια που διακρίνεται για τις ανώτερες αρετές της. Άλλα έθνη τρέφουν αυθόρμητο σεβασμό προς τα τάλαντα και προς τις αρετές, ενώ άλλα, που όλοι οι πολίτες τους είναι πολεμιστές, αδιαφορούν για τα πλούτη και δίνουν βάρος στην τιμή.¹⁴¹ Με αυτό τον τρόπο παράγονται η βασιλεία, η αριστοκρατία και η «πολιτεία». Ακόμη βαθύτερα, το «φυσικό» ως ψυχισμός και η γεωγραφική θέση παρεισφύρουν για να σχηματίσουν μια αληθινή «κλιματολογική θεωρία». Είναι πασίγνωστο το χωρίο που προαναγγέλλει το Πνεύμα των νόμων και δεν χρειάζεται να επιμείνουμε ιδιαίτερα σε αυτό: οι λαοί των ψυχρών χωρών είναι θαρραλέοι αλλά λίγο ευφυείς και δεν γνωρίζουν να οργανώσουν μια αυτοκρατορία· οι νότιοι είναι επιτήδριοι και εφευρετικοί αλλά τους λείπει το θάρρος και ανέχονται εύκολα τη δουλεία. Η Ελλάδα, με το εύκρατο κλίμα της, καλλιεργεί έναν πληθυσμό που συνδυάζει τις αρετές και των δύο άκρων. Ο πληθυσμός αυτός, χάρη στην τόλμη και την ευφυΐα του, έφτιαξε τα συντεταγμένα πολιτεύματα και, «αν μπορούσε να ενωθεί σε ένα κράτος, θα κυριαρχούσε στον κόσμο».¹⁴²

Ο νατουραλισμός του Αριστοτέλη είναι φανερός εδώ: η μορφή του κράτους, η οποία είναι ένα νοητικό σχήμα, επιβάλλεται στον ανθρώπινο βίο ως κανονικό του πλαίσιο. Αλλά ο άνθρωπος είναι επίσης φύση εντεταγμένη σε ποικίλα πλαίσια. Τείνει λοιπόν να δώσει στην πόλιν το περιεχόμενο που πραγματώνει καλύτερα το δεδομένο ον του· βλέπει ως δίκαιο αυτό που τον ικανοποιεί. Έτσι υπερβαίνει τη φύση και εκδηλώνει την ουσία του: τον λόγο. Αλλά, δυστυχώς, ο άνθρωπος δεν είναι απολύτως έλλογος: κάτι αντιστέκεται, η ζωικότητα, η ύλη ή, όπως θα λέγαμε με έναν νεότερο όρο, η *Tatsächlichkeit* ή, ακόμη, οι «περιστάσεις». Η πολιτική επιστήμη, λοιπόν, έχει στόχο να βρει τι ταιριάζει σε έναν άνθρωπο (ούτε κτήνος ούτε θεό) που θα ήταν λογικός· αλλά πρέπει επίσης να λογαριάσει —με τη διπλή σημασία της λέξης· και να εκτιμήσει και να συνυπολογίσει — την πολλαπλή πραγματικότητα, το δεδομένο ως έχει.¹⁴³ Είμαστε στο επίπεδο των επιγείων και η ουσία που ζει μέσα στην υλικότητα πρέπει να το συνειδητοποιήσει αυτό, για να μη χαθεί μέσα στους αφηρημένους στοχασμούς. Ο Σωκράτης είναι νεκρός επειδή δεν μπορούσε να προσκομίσει απτά τεκμήρια: πρέπει, πάνω απ' όλα, να μένουμε πιστοί στο αντικείμενο, όσο σύνθετο κι αν είναι αυτό.¹⁴⁴

Σε αυτό το πρίσμα αποδοχή της διαφοράς σημαίνει αναγνώριση του τυχαίου. Από τους παράγοντες διά των οποίων εντείνεται η φυσική ποικιλία, ο καθοριστικός είναι η χρονικότητα. Θα δούμε αργότερα την αριστοτελική κριτική της πλατωνικής επιστήμης του γίνεσθαι. Αρκεί προς το παρόν να σημειώσουμε την επιμονή με την οποία τονίζει ο Αριστοτέλης το ρόλο της ιστορικής αιτιότητας: η σταθερή Πόλις, επειδή, απλούστατα, καλλιεργεί συνήθειες στους πολίτες της, φθείρει τους θεσμούς, περιπλέκει τη λειτουργία τους και απαιτεί εκσυγχρονισμό. Η βιολογική έννοια της γήρανσης δεν απουσιάζει από τη σκέψη του Αριστοτέλη. Όταν εξετάζει αρχαία πολιτεύματα —όπως αυτά της Σπάρτης ή της Κρήτης—,¹⁴⁵ υπογραμμίζει το αμιγώς χρονικό στοιχείο που καθιστά τους νόμους πιο γερούς ή πιο εύθραυστους. Το γίνεσθαι δεν επιδρά μόνο στον ατομικό ψυχισμό, αλλά μεταβάλλει και τα ήθη και την υλική κατάσταση των κοινωνιών. Γι' αυτό η αρχαιότητα ενός νόμου δεν

αποδεικνύει πάντοτε ότι πρέπει να τον διατηρούμε: «ούτε το γραπτό δίκαιο είναι καλύτερο να μένει αμετάβλητο», διότι «οι άνθρωποι ζητούν όχι το πατροπαράδοτο, αλλά το καλό».¹⁴⁶ Στο κανονιστικό επίπεδο, πρέπει να προσεγγίζουμε με σύνεση τους νόμους: ο συντηρητισμός που αρνείται το γεγονός της εξέλιξης είναι αφελής, αλλά και η μανία των αλλαγών είναι επικίνδυνη, διότι «ο νόμος δεν έχει άλλη δύναμη να πείθει εκτός από τη συνήθεια, η οποία διαμορφώνεται με τον καιρό. Όταν αλλάζει κανείς συνέχεια τους παλιούς νόμους με νέους, αυτή η δύναμη του νόμου εξασθενεί».¹⁴⁷ Έργο της πολιτικής επιστήμης είναι λοιπόν να εξετάζει για κάθε περίπτωση ή για κάθε είδος περιπτώσεως τι πρέπει να αλλάξει και πώς πρέπει να αλλάξει. Διότι κάθε κράτος έχει την ιδιαίτερη διάρκειά του και η σχετική τυχαιότητα της εξέλιξης συνδυάζεται με την πολυμορφία των εξελίξεων. Από τις εκατόν πενήντα οκτώ μελέτες¹⁴⁸ οι οποίες προηγήθηκαν των Πολιτικών και αφιερώνονταν στην καταγραφή των αξιολογότερων πολιτευμάτων, σώζεται μόνο εκείνη που ανακάλυψε ο Kenyon το 1891 και που πραγματεύεται το πολίτευμα της Αθήνας. Η δομή αυτού του πολύτιμου έργου, στο οποίο θα επανέλθουμε, δείχνει σαφώς — το επισημαίνουμε από τώρα αυτό — ότι ο Αριστοτέλης δεν παραγνώριζε το γίνεσθαι των θεσμών όταν τους ανέλυε: ολόκληρο το πρώτο μέρος του έργου δείχνει με ακρίβεια πώς γεννήθηκε το παρόν της Αθήνας από το παρελθόν της και από τα «συμβεβηκότα» που προέκυψαν απ' αυτό.¹⁴⁹

Η κανονιστική πολιτική του Αριστοτέλη συνδέεται με μια θετική κοινωνιολογία η οποία δεν προσδιορίζει απλώς το νόημα του πολιτικού δεσμού, αλλά επιχειρεί να ανιχνεύσει λεπτομερώς και τις συνδέσεις του πολιτικού δεσμού με τη γεωγραφική, την ανθρώπινη και την ιστορική πραγματικότητα. Τελικά, η δράση των αιτίων είναι τόσο περίπλοκη, ώστε μπορούμε να πούμε ότι, οριακά, η μοναδικότητα των υπαρκτών κρατών είναι όπως το *τόδε τι*: είναι αντικείμενο εποπτείας και η ενικότητα ως τέτοια είναι αδύνατον να αναχθεί σε έννοια. Πρέπει λοιπόν να συσταθεί μια γνώση που, για να είναι αποτελεσματική, οφείλει να περιγράφει, ξεκινώντας από είδη κατά το δυνατόν περιορισμένα, την αυθεντικότητα των αντικειμένων.

Αυτή η γενική θεώρηση —που μπορεί να ονομαστεί εμπειρισμός, αν και ο όρος είναι λίγο ατυχής όταν αποδίδεται σε μια θεωρία που θέλει να συλλάβει λογικά τη λεπτή δομή του πολιτικού — εκδηλώνεται με τον σαφέστερο τρόπο στη συστηματική ανάλυση της πλατωνικής «ουτοπίας». Εδώ βλέπουμε όλη τη διαφορά που χωρίζει την κριτική του Αριστοτέλη από την κριτική του Καλλικλή, π.χ., ο οποίος χλεύαζε τον «ιδεαλισμό» του Σωκράτη εννοώντας τον ηθικό ιδεαλισμό: το φερέφωνο του Πλάτωνα παραγνώριζε την αληθινή καθολική φύση του ανθρώπου, η οποία δεν είναι να αναζητά το δίκαιο και την εσωτερική γαλήνη, αλλά την ισχύ και την ηδονή. Σε αυτή την περίπτωση, λοιπόν, συγκρούονταν δύο θεωρίες διαγωγής. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης δεν μέμφεται τον Πλάτωνα ότι αγνοεί το πραγματικό τέλος του ανθρώπινου βίου, αλλά ότι παραγνώριζε την πραγματική κατάσταση του ανθρώπου και τη φύση του πολιτικού δεσμού. Ο φιλοσοφικός ιδεαλισμός αμφισβητείται εν ονόματι μιας εμπειρίας που αποκαλύπτει όχι μόνο τις αντιφάσεις του συστήματος, αλλά και την ουτοπία του. Έτσι, συλλαμβάνεται πρώτη φορά κατά θετικό τρόπο το γνώρισμα που θα τονίσει η κατοπινή πολιτική σκέψη: η τέλεια Πόλις δεν αποκλείεται να είναι όπως την περιγράφει ο Πλάτων, αλλά η πραγματικότητα δεν επιτρέπει να πραγματοποιηθεί. Πρέπει λοιπόν να αφήσουμε αυτές τις χίμαιρες, οι οποίες, τελικά, δεν μπορούν να διεγείρουν την παραμικρή βούληση, αφού προδίδουν τόσο κατάφωρα το δεδομένο.¹⁵⁰ Η σαφέστερη απόδειξη της ιδεατότητας είναι η ασάφεια: ο Αριστοτέλης απαριθμεί τις ρυθμίσεις που του φαίνονται σκοτεινές ή αντιφατικές, και στην άριστη Πόλιν της Πολιτείας και στην εφεδρική Πόλιν των Νόμων: Ποια είναι, π.χ., η πολιτική θέση των εργατών στην *καλλίπολιν*, Ποιες ακριβώς σχέσεις θα είχαν αυτοί με τους φύλακες;¹⁵¹ Ποιες είναι οι σχέσεις αρχόντων και πολιτών στη Νέα

Μαγνησία;¹⁵² Αφήνοντας αδιευκρίνιστα τέτοια σημεία, ο Πλάτων παραμελεί σημαντικές όψεις και δείχνει ότι δεν τον ενδιαφέρει η πρακτική οργάνωση ενός κράτους. Αλλά το σοβαρότερο είναι ότι το σύστημά του, ιδιαίτερα στην Πολιτεία, αντιφάσκει και «στη λογική και στα γεγονότα». Μας λέει ότι η κοινοκτημοσύνη των αγαθών, των γυναικών και των παιδιών εγγυάται την ενότητα του κράτους. Αλλά το παρακάνει. Πράγματι, η Πόλις είναι ενότητα μιας πολλαπλότητας. Όμως, χωρίς την πολλαπλότητα χάνεται και η έννοια του πολιτικού δεσμού: σε μια πόλη απολύτως ενιαία δεν θα υπήρχε η ανάγκη της αλληλοβοήθειας μεταξύ ανθρώπων που ενώνονται για να σχηματίσουν ένα αυτόταρκες σύνολο. Ο αφηρημένος συλλογισμός παρασύρει τον Πλάτωνα πέρα από τον αρχικό στόχο του και τον εξωθεί σε ασυναρτησίες.¹⁵³ Είναι προφανές: η βούληση να αναιρεθούν όλες οι διαφορές μέσω της έννοιας δεν σέβεται την πραγματικότητα. Άλλωστε, ποιο το όφελος από κάτι τέτοιο; Η κοινοκτημοσύνη των παιδιών, αντί να διασφαλίσει την καθολική ευμένεια που νομίζει ο Πλάτων, διασκορπίζει το ποσόν στοργής¹⁵⁴ που διαθέτει καθένας σε μια μάζα τόσο μεγάλη, ώστε «είναι προτιμότερο να είσαι ανηψιός με τούτο τον τρόπο [τον τωρινό] παρά γιος με τον άλλο [της πλατωνικής Πολιτείας]». ¹⁵⁵ Είναι παράλογο να νομίζουμε ότι οι φυσικές ομοιότητες γονέων και τέκνων δεν θα φανούν: θα αρχίσουν αναγνωρίσεις οι οποίες θα ταράζουν αυτή την υποτιθέμενη αρμονία.¹⁵⁶ Είναι ακόμη παράδοξο ότι, σε ένα κράτος που λέει ότι διασφαλίζει την τέλεια ηθική, η πατροκτονία ή η μητροκτονία και η αιμομιξία είναι δυνατά, αφού κανείς δεν γνωρίζει ποιοι είναι οι φυσικοί γονείς του.¹⁵⁷ Βλέπουμε εδώ τη βάση όλου του επιχειρήματος. Οι νόμοι, όσο logικοί κι αν είναι, δεν μπορεί να αντιβαίνουν τη φύση. Η οικογένεια είναι ένα ανεξάλειπτο δεδομένο· όσο κι αν προσπαθήσουμε να διαλύσουμε το δεσμό γονέων και τέκνων, αυτός θα επιμένει να εμφανίζεται στα φυσικά χαρακτηριστικά. Επιπλέον: η φύση επιβάλλει κανόνες, τη βαρύτητα των εγκλημάτων ανάμεσα σε εξ αίματος συγγενείς ή την απαγόρευση της αιμομιξίας, και θα ήταν απαράδεκτο να επιχειρήσουμε να καταπατήσουμε αυτούς τους κανόνες για πολιτικούς λόγους. Το ιδεώδες «θετικό δίκαιο» που προτείνει ο Πλάτων δεν προσβάλλει μόνο την πραγματικότητα, αλλά και το φυσικό δίκαιο.

Η κοινοκτημοσύνη των αγαθών αναλύεται στο ίδιο πνεύμα. Η ιδέα ότι όλοι πρέπει να έχουν τα πάντα από κοινού στηρίζεται σε ένα σόφισμα: κανείς δεν γίνεται να είναι ιδιοκτήτης όλων των αγαθών αν δεν είναι μόνο αυτός ιδιοκτήτης τους· αλλά αφού κανείς δεν είναι ιδιοκτήτης παρά μόνο από κοινού, κανείς δεν έχει τίτλο ιδιοκτησίας.¹⁵⁸ Η κοινοκτημοσύνη είναι ελκυστική ιδέα.¹⁵⁹ νομίζουμε ότι θα φέρει θαυμαστή φιλία μεταξύ όλων και ότι θα εξαφανίσει τις αιτίες των συγκρούσεων αλλά η εμπειρία δείχνει ότι οι αντιδικίες είναι πιο συχνές μεταξύ συνιδιοκτητών παρά μεταξύ χωριστών ιδιοκτητών.¹⁶⁰ Άλλωστε, αν δοκιμάσουμε να κάνουμε όλους τους πολίτες ως σύνολο να ενδιαφέρονται για όλα τα αγαθά του κράτους, θα προκαλέσουμε γενική ακηδία: η φύση είναι τέτοια ώστε «εκείνο που είναι κτήμα πολλών απολαμβάνει τη μικρότερη φροντίδα».¹⁶¹ Οι άνθρωποι έχουν ένα φυσικό συναίσθημα που τους κάνει να ενδιαφέρονται μόνο για τη δική τους περιουσία και να παραμελούν την κοινή: διότι η ιδιοκτησία ριζώνει σε έναν ανεξάλειπτο πόθο που κανένα πολίτευμα δεν μπορεί να τον καταστείλει.¹⁶² Αν καταστρέφουμε τη ροπή αυτή με την απόλυτη πολιτική και οικονομική ισότητα, θα εξαφανίσουμε τη δυνατότητα δύο αρετών στις οποίες στηρίζεται η φιλία που όλοι ευχόμαστε να υπάρχει στην κοινωνία: της εγκράτειας, αφενός, που αποτελεί έμπρακτη απόδειξη του σεβασμού προς τα αγαθά των άλλων και της γενναιοδωρίας, αφετέρου, που μας ωθεί να μοιράζουμε τα πλούτη μας στους φτωχούς.¹⁶³ Στο πολιτικό σύμπαν του Πλάτωνα δεν υπάρχει ελευθερία να εκδηλώνεις την καλοσύνη σου, αφού η καλοσύνη επιβάλλεται έξωθεν, από τους νόμους. Ο ίδιος τεχνητός χαρακτήρας φαίνεται και στην ιεραρχία των τάξεων. Η *καλλίπολις* αποβλέπει στην ευτυχία· αλλά τι ευτυχία περιμένει τον άρχοντα φιλόσοφο ο οποίος είναι αναγκασμένος να περιορίζεται στη διοίκηση; «Τι θα κερδίσουν οι εργάτες από την υποταγή τους στους φύλακες;»¹⁶⁴ Η εμπειρία δείχνει ότι μια τέτοια ιεραρχία, αντί να εγγυάται την ενότητα, προκαλεί την εμφάνιση αντιμαχόμενων μερίδων. Επιπλέον,

εύκολα διαπιστώνουμε ότι είναι επικίνδυνο «να κυβερνούν συνέχεια τα ίδια πρόσωπα»,¹⁶⁵ ακόμη κι αν ο χαρακτήρας τους είναι χρυσός. Το κομμουνιστικό σύστημα δεν επιτρέπει τελικά να πετύχουμε κανέναν από τους στόχους που προτείνει και, ακόμη κι αν δεν προκαλεί στάσεις, καθιστά αδύνατη τη ζωή των πάντων, στερώντας από το σύνολο πολυάριθμα αγαθά.

Και, άλλωστε, αν αυτό το σύστημα ήταν τέλειο, δεν θα παρέμενε άγνωστο «όλους αυτούς τους αιώνες». ¹⁶⁶ Βλέπουμε κι εδώ τον ίδιο συνεπή νατουραλισμό: κέντρο όλων των επιχειρημάτων είναι η ιδέα ότι ο αφηρημένος λόγος δεν μπορεί να κάνει τους ανθρώπους διαφορετικούς απ' ό,τι τους έχει κάνει η φύση. Και εφόσον ο Αριστοτέλης δεν αρνείται τον πρωτεύοντα ρόλο της παιδείας, κατανοούμε ότι το πλατωνικό σύστημα τού φαίνεται ουτοπικό όχι επειδή αντιβαίνει προς παροδικά αισθήματα, αλλά επειδή αντιβαίνει προς την ίδια τη φύση του ανθρώπου, η οποία, όπως ακριβώς συνδέεται με την οικογένεια, κατά τον ίδιο τρόπο περιέχει και το έμφυτο αίσθημα της ιδιοκτησίας. Όποιος λέει λοιπόν ότι θα καταργήσει αυτή την αλλοτρίωση παραλογίζεται. Η Πόλις, ό,τι και να κάνουμε, δεν είναι διανοητικός καθορισμός: είναι ένας φυσικός θεσμός, ένας θεσμός ο οποίος αρμόζει στη φύση των ανθρώπων. Και αυτή η φύση έχει μια σταθερότητα και μια διάρκεια την οποία καμία πολιτεία ή παιδεία δεν μπορούν να μεταβάλουν. Η αριστοτελική κριτική ρίχνει νέο φως στον πλατωνισμό: ο Πλάτων δεν πίστευε βεβαίως ότι με την μεταβολήν θα δημιουργηθεί ένας νέος άνθρωπος· ωστόσο, στόχος της μεταβολής είναι να ξαναβρεί μια χαμένη ουσία και, με δυο λόγια, να αντικαταστήσει ένα ον που είναι δέσμιον των υλικών ορέξεων με ένα άλλο ον, που δεν θα το φτιάξει βεβαίως η ίδια —όπως συμβαίνει στις σύγχρονες επαναστατικές θεωρήσεις—, αλλά μπορεί ωστόσο να το αποκαλύψει. Στον Αριστοτέλη, αντίθετα, η ιδέα μιας ριζικής μετατροπής του πολιτεύματος είναι ξένη, αφού η φύση είναι ανεξάλειπτη και ό,τι κάνει το κάνει καλά. Ο συγγραφέας της Πολιτείας ήθελε να αρτιώσει το έργο του Δημιουργού και τηρούσε μια απόσταση από το δεδομένο η οποία του επέτρεπε να συλλαμβάνει μια πλήρη μεταρρύθμιση. Ο Σταγειρίτης θέλει μόνο να κατανοήσει και, στο μέτρο του εφικτού, να διορθώσει τα λάθη που εισάγει στην πραγματικότητα η βούληση κάποιων ανθρώπων και, γενικότερα, το τυχαίο.

Η ίδια αφαίρεση καθοδηγεί και την πλατωνική αντίληψη του ιστορικού γίνεσθαι: ο Αριστοτέλης υποβάλλει τη διαλεκτική του Η' βιβλίου της Πολιτείας σε σφοδρότατη κριτική. Το σημαντικότερο εδώ δεν είναι αν είναι δικαιολογημένη αυτή η κριτική, ούτε να δούμε τη γενική εγκυρότητα της κριτικής κατά του ιδεαλισμού, διότι το ζητούμενο δεν είναι να επιλέξουμε, κατόπιν σκέψεως, το ένα ή το άλλο σύστημα, αλλά να καταλάβουμε γιατί ο Αριστοτέλης έκρινε αναγκαίο να προχωρήσει πέρα από τον πλατωνισμό. Το κύριο επιχείρημά του κατά του σωκρατικού συλλογισμού είναι ότι δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα.¹⁶⁷ Η σωκρατική ανάλυση αρχίζει άλλωστε με μια ασάφεια: είναι ακατανόητο γιατί πρέπει να εκφυλιστεί η *καλλίπολις*, εκτός αν πρόκειται για υπαρκτή πόλη, το οποίο μένει γενικό και αόριστο.¹⁶⁸ Γιατί αυτή η μεταβολή ιδιάζει στη συγκεκριμένη μορφή κράτους και όχι σε μια άλλη; Μήπως ο Πλάτων εννοεί ότι αυτός ο ρυθμός εξέλιξης είναι καθολικός; Τότε αντιμετωπίζει επιπόλαια τη φύση του γίνεσθαι: «Λέει μήπως ότι και εκείνα που δεν άρχισαν να υπάρχουν στον ίδιο χρόνο υπόκεινται στην ίδια μεταβολή; Και αν κάτι γεννήθηκε την προηγούμενη της μεταβολής, θα αλλάζει κι αυτό μαζί;»¹⁶⁹ Όσο για τα στάδια, δεν έχουν την αναγκαιότητα που τους αποδίδει ο φιλόσοφος: η ιστορική εμπειρία δείχνει ότι η εξέλιξη δεν αποτελεί μια πορεία η οποία οδηγεί από μια δεδομένη μορφή στην παραπλήσιά της. Συχνά η αντίφαση είναι τόσο έντονη ώστε εμφανίζεται ένα πολίτευμα τελείως αντίθετο. Διαπιστώνουμε παρόμοια ότι η ολιγαρχία δεν παράγει απαραίτητα τη δημοκρατία, ούτε η τελευταία την τυραννίδα· γίνεται και αντίστροφα.¹⁷⁰ Αν το ποιητικό αίτιο του γίνεσθαι της καλλιπόλεως είναι σκοτεινό, το «τέλος της ιστορίας» είναι ακόμη σκοτεινότερο. Ας σημειώσουμε εδώ ότι έχει ενδιαφέρον να βλέπουμε να τίθεται από τόσο νωρίς ένα πρόβλημα που η φιλοσοφική κριτική το αποδίδει στη χριστιανική σκέψη. Καί τι θα συμβεί λοιπόν αφότου

εγκαθιδρυθεί η τυραννίδα;¹⁷¹ Θα επανέλθουμε μήπως στην αρχική μορφή, ώστε να ολοκληρωθεί ο συνεχής κύκλος για τον οποίο μιλά ο Πλάτων; Η εμπειρία δεν επιβεβαιώνει την κυκλικότητα: στη Σικυώνα, τον τύραννο Μύρωνα τον διαδέχθηκε ο τύραννος Κλεισθένης· την τυραννίδα του Αντιλέοντα στη Χαλκίδα τη διαδέχθηκε μια ολιγαρχία- η κυριαρχία του Γέλωνα στις Συρακούσες αντικαταστάθηκε από δημοκρατία. Η λογική διαλεκτική που αναπτύσσει ο Σωκράτης είναι λοιπόν τελείως αυθαίρετη και το γίνεσθαι δεν διαθέτει μια τέτοια δομή νοήματος.

Οι αιτίες της αλλαγής δεν είναι αυτές που λέει ο Πλάτων. Η ολιγαρχία δεν παράγεται αναγκαστικά από την εμπορική φιλαργυρία των αρχόντων, αλλά κυρίως από το αίσθημα των πλουσίων ότι αυτοί είναι παραπάνω από τους άλλους πολίτες.

Η απόδειξη είναι ότι ορισμένες ολιγαρχίες απαγορεύουν τον πλουτισμό διά του εμπορίου. Πιο γενικά, το σφάλμα του Σωκράτη είναι ότι για κάθε επανάσταση αναφέρει μόνο μία αιτία, ενώ υπάρχουν πολλές. Όχι μόνο κάθε πολίτευμα έχει έναν ιδιαίτερο τρόπο μεταβολής, αλλά και κάθε Πόλις ακολουθεί το δικό της γίνεσθαι. Κάθε απόπειρα να αναγάγουμε τα πάντα σε μια ενιαία αιτία είναι αυθαίρετη. Η αιτία δεν είναι λόγος και η χρονικότητα διακλαδώνεται σε πολλά γίνεσθαι, καθένα από τα οποία έχει τη δική του πορεία. Το πολιτικό σύμπαν ανήκει στο εντεύθεν. Μόνο το εκείθεν θα μπορούσε να κινείται σε μια πορεία ομαλή και καθαρή και να υπακούει σε απλούς νόμους κυκλικής χρονικότητας.¹⁷² Η ποιοτική αλλαγή είναι γνωρισμα των κινητών και κάθε ον που κινείται εξελίσσεται, με ρυθμούς συνθετότερους ακόμη και από τους ρυθμούς που μελετούν τα Φυσικά. Όπως δεν υπάρχει ιδεώδες ον της πολιτικής ένωσης, έτσι δεν υπάρχει ούτε Ιδέα της εξέλιξής της. Μπορούμε βέβαια να ανακαλύψουμε τις γενικές αιτίες που καθορίζουν την ιστορία των πόλεων. Αλλά οι αιτίες αυτές είναι πολλαπλές και δεν χαρακτηρίζονται από ένα απλό νόημα, αλλά από τη βαθιά τυχαιότητα που βασιλεύει στο εντεύθεν και την οποία εντείνει περισσότερο η ανθρώπινη βούληση.

Με αυτές τις γενικές παρατηρήσεις μπορούμε να περάσουμε στον Αριστοτέλη τον ιστορικό. Στο έργο του Σταγειρίτη ο ιστορικός λόγος είναι αναπόσπαστος από την πολιτικοκοινωνιολογική ανάλυση. Μόνο στην Αθηναίων πολιτεία υπάρχει ιστορία με την αυστηρή έννοια. Αλλά και αυτή δεν έχει ιδιαίτερα γνωρίσματα: πρόκειται για μια πολιτειακή ιστορία στην οποία ο Αριστοτέλης θέλησε να περιοριστεί στο ρόλο του χρονικογράφου που προσδιορίζει τις σημαντικές ημερομηνίες που σηματοδότησαν την εξέλιξη του πολιτεύματος. Αν και δεν σώζεται η αρχή του έργου, τίποτε δεν δείχνει ότι η «ομάδα εργασίας» που συγκρότησε ο διευθυντής του Λυκείου επεδίωξε να προσδιορίσει αιτιώδεις σχέσεις ανάμεσα στα συμβάντα. Η σύνδεση των γεγονότων είναι χαλαρή και τυχαία: πρόκειται για μια τακτοποίηση η οποία προετοιμάζει την κατανόηση του β' μέρους της μελέτης, το οποίο αφιερώνεται στη συστηματική ανάλυση των νομικών ρυθμίσεων. Εδώ δεν θα ήταν άκαιρο να θυμίσουμε ότι το Α' βιβλίο των Μετά τα Φυσικά¹⁷³ προχωρά με ανάλογο τρόπο, καθώς πριν από την έρευνα προηγείται μια «ιστορία της φιλοσοφίας» — η πρώτη του είδους, απ' όσο γνωρίζουμε —,¹⁷⁴ η οποία θέλει να δείξει ότι όλες οι προγενέστερες θεωρίες ήταν ανεπαρκείς και ότι την ίδια στιγμή προαισθάνονταν αμυδρά, εκ τρέποντας το αληθινό νόημα της, τη θεωρία της αιτιότητας που αναπτύσσουν τα Φυσικά. Φαίνεται λοιπόν ότι ο Αριστοτέλης ήταν ο εισηγητής εκείνου του είδους ειδικής ιστορίας η οποία «συστήνεται ευθύς εξ αρχής ως κάτι μερικό».¹⁷⁵ Αλλά το ενδεικτικότερο απ' όλα είναι ότι ο φιλόσοφος ποτέ δεν επιχείρησε να γράψει καθολική ιστορία, παρότι είχε στη διάθεσή του όλο το απαραίτητο υλικό, όπως δείχνει ο περίφημος κατάλογος των εκατό πενήντα οκτώ πολιτειακών αναλύσεων που είχαν εκπονηθεί αναμφίβολα κατά το ίδιο πρότυπο με αυτήν που σώζεται. Στη διασπορά των πολιτικών ουσιών αντιστοιχεί η διασπορά των ιστορικών εξελίξεων. Μόνο η αστρονομία θα μπορούσε να προσδιορίσει ακριβείς νόμους του γίνεσθαι.

Αυτή η ιδέα επιβεβαιώνεται από το τελευταίο βιβλίο των Πολιτικών (σύμφωνα με την κατάταξη του Barthélémy Saint-Hilaire· το Ε' της παραδοσιακής κατάταξης), στο οποίο πα-

ρουσιάζεται η θεωρία των μεταβολών. Οι επαναστάσεις έχουν βέβαια γενικά αίτια. Από κάποιες απόψεις οι άνθρωποι είναι ίσοι, αλλά από άλλες δεν είναι. Όσοι λοιπόν είναι ίσοι σε κάτι θα ήθελαν να είναι ίσοι στα πάντα και προκαλούν δημοκρατικές στάσεις. Αντίθετα, όσοι υπερέχουν σε κάτι νομίζουν ότι υπερέχουν στα πάντα και υποκινούν ολιγαρχικά κινήματα.¹⁷⁶ Και των δύο οι αξιώσεις περιέχουν κάποια δόση δικαιοσύνης, εφόσον το ζητούμενο είναι η αναλογικότητα· αλλά το κοινό σφάλμα τους είναι ότι ανυψώνουν σε απόλυτο κάτι που είναι σχετικό. Αυτή είναι η αρχή των αλλαγών. Το κίνητρο που ελαύνει τους ανθρώπους είναι λοιπόν το συμφέρον ή η τιμή. Οι άνθρωποι «επαναστατούν για να μην ατιμαστούν και για να μη ζημιωθούν οικονομικά».¹⁷⁷ Αλλά αυτή η αιτία και αυτή η διάθεση δεν δρουν πάντα κατά τον ίδιο τρόπο και η ανάλυση πρέπει να εξειδικευτεί. Ταξινομώντας επιμελώς όπως πάντα, ο Αριστοτέλης απαριθμεί τα αίτια που δρουν στην εκδήλωση των στάσεων.¹⁷⁸ Δεν χρειάζεται να δούμε με λεπτομέρεια την έκθεση των αφορμών και των κινήτρων: ο Σταγειρίτης αναμειγνύει συναισθήματα, ιστορικές αιτίες και πολιτικές αποκλίσεις, ενώ έναν ρόλο παίζει και η τύχη (η ολιγαρχία του Τάραντα, π.χ., έγινε δημοκρατία επειδή οι πλούσιοι πολίτες χάθηκαν στον πόλεμο).¹⁷⁹ Σιγά σιγά, άλλωστε, η αριστοτελική παράθεση καταλήγει σε μια συσσώρευση στην οποία η λεπτομέρεια επισκιάζει το γενικό. Φαίνεται ότι, θέλοντας να μένει πάντα πιστός στην πραγματικότητα — τη μοναδική αναφορά του — και αντιμέτωπος με γεγονότα που του φαίνονταν τόσο ποικίλα, τυχαία και ασύνδετα, ο Αριστοτέλης αποφασίζει να καταφύγει σε εκείνο που αποκαλύπτει η ιστορική έρευνα. Είναι το σημείο του έργου στο οποίο αναφέρει τα περισσότερα συμβάντα,¹⁸⁰ σημειώνει τις περισσότερες λεπτομέρειες και υπογραμμίζει τους περισσότερους κινδύνους. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι οι άνθρωποι ρίχνονται σε επαναστατικές περιπέτειες για ασήμαντους λόγους: διακυβεύεται η τιμή τους, η περιουσία τους, οι ίδιες οι ζωές τους· αλλά η μεταβολή η ίδια προκύπτει από μικρές αιτίες (ού περ' μικρών άλλ' εκ μικρών).¹⁸¹ Κάποιο μικρό λάθος, ένα τυχαίο συμβάν, μια αμέλεια, αρκούν να προκαλέσουν αιματηρές ταραχές. Έτσι, ο Αρχών τον οποίο θέλει να διαπλάσει το Λύκειο πρέπει να προλαμβάνει εν τη γενέσει τις κρίσιμες εξελίξεις, διότι, αν εκδηλωθούν, δύσκολα ανακόπτονται.

Βλέπουμε λοιπόν ότι όταν το γενικό στρέφει το βλέμμα του προς τα γεγονότα αποκαλύπτει μια πολλαπλότητα μη αναγώγιμη. Το ίδιο αποτέλεσμα εμφανίζεται και στην αριστοτελική θεώρηση του ιστορικού γίνεσθαι: διασπειρόμενη σε πολλαπλές δυνάμεις, η εξέλιξη κατακερματίζεται αναλόγως και το αιτιώδες σχήμα διαλύεται, καθώς, για να το πούμε έτσι, κάθε κατάσταση έχει τη δική της πρωτοτυπία. Δεν υπάρχει θεωρία της ιστορίας, διότι η εντεύθεν χρονικότητα δεν έχει νόημα.

Ο αριστοτελικός νατουραλισμός διατηρεί λοιπόν την ιδέα της ατομικής και συλλογικής ιστορικότητας.¹⁸² Το αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης, η Πόλις, ανώτατη μορφή κράτους, νοείται μέσα στο χρονικό της ον και οι κατακτήσεις της κλασικής σκέψης διατηρούνται. Το γίνεσθαι, ωστόσο, είτε το πραγματικό είτε το ιδεώδες, δεν είναι πια αντικείμενο μιας συστηματικής επιστήμης που καταλήγει σε απλούς νόμους. Το νόημα σκορπίζεται και ο ορθολογισμός του Θουκυδίδη και του Πλάτωνα θεωρείται μια επικίνδυνη και άχρηστη αφαίρεση που ακυρώνει κάθε συγκεκριμένη πολιτική βούληση. Το παράδοξο του αριστοτελισμού είναι λοιπόν ότι δέχεται την ιστορία και την ίδια στιγμή αρνείται να της αναγνωρίσει ένα βαθύτερο νόημα. Αυτό πρέπει να το σημειώσουμε, διότι ως τότε —αν εξαιρέσουμε τη μη στοχαστική θέση του Ξενοφώντα— η αποδοχή της ανθρώπινης ιστορικότητας συνδυαζόταν με μια προσπάθεια να θεμελιωθεί η λογικότητά της. Εάν ο φιλόσοφος ο οποίος προσδιόρισε με τη μεγαλύτερη ακρίβεια το πολιτικό και την ουσία του πολίτη δέχεται παράλληλα την τυχαιότητα του ιστορικού χρόνου, τότε η θέση που υπερασπιζόμαστε σε τούτη τη μελέτη αμφισβητείται

ευθέως. Επιτρέπεται να εξακολουθήσουμε να λέμε ότι η αναγνώριση της ιστορικής φύσης του ανθρώπου συνδέεται, αρχικά τουλάχιστον, με τη σύλληψη της πολιτικής οντότητάς του; Μήπως υπάρχει, σε αυτό το επίπεδο αναλύσεως, μια σοβαρή αντίφαση; Στην πραγματικότητα, όπως έχουμε παρατηρήσει ήδη, το γεγονός ότι ζεις ως πολίτης και ότι βλέπεις τον εαυτό σου ως μέλος ενός «στοχαστικού» συνόλου δεν είναι το μόνο γεγονός που σε κάνει να δεις τον εαυτό σου ως ουσιαστικά ιστορικό ον. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος αυτοσυλλαμβάνεται ως «πολιτικό ζώο», η θεώρηση του ιστορικού γίνεσθαι καθορίζεται από τον τρόπο αυτής της σύλληψης. Άρα, η αριστοτελική ερμηνεία του ανθρώπινου γίνεσθαι δικαιολογείται μέσα από την αριστοτελική αντίληψη για την κατάσταση της Πόλεως. Κι αυτή η αντίληψη δεν είναι προϊόν τυχαίας θεώρησης : ο Αριστοτέλης δεν θα μπορούσε να δει παρά μόνο αυτό που του δινόταν, και η πραγματικότητα που βλέπει είναι αυτή που του παρουσιάζει το πραγματικό γίνεσθαι των ελληνικών κρατών τα οποία ταλαιπωρούνται από συνεχείς πολέμους. Αν αφήσουμε κατά μέρος τη θέση του M. Defoumny —πράγμα θεμιτό, αφού η εγκυρότητά της δεν μεταβάλλει το πρόβλημα της ελληνικής Πόλεως —, είναι φανερό ότι οι συνθήκες δικαιώνουν τις απόψεις του Αριστοτέλη. Τίποτε δεν έχει μείνει από τις παλιές ελπίδες. Καμία Πόλις δεν μπορεί να αξιώσει ηγεμονικό ρόλο. Όλα τα πολιτεύματα δείχνουν αδυναμία. Έως και η Σπάρτη, η έσχατη καταφυγή της διάνοησης, εκδηλώνει τις αδυναμίες της.¹⁸³ Οι πολιτιστικές επιμειξίες από τους πολέμους έχουν αυξήσει την πληροφόρηση: έχει γίνει συνείδηση ότι οι θεσμοί δεν αποτελούν απόλυτη εγγύηση και ότι είναι αφελές να επιμένεις στην κλασική ορολογία: η ολιγαρχία μπορεί να είναι αριστοκρατία και η δημοκρατία δημαγωγία, όλοι θέλουν την ειρήνη, την σχόλη που θα τους επιτρέψει να κατακτήσουν στην ατομική σφαίρα τις αξίες για τις οποίες τους προορίζει η φύση: την αρετή του αγαθού ανθρώπου ή τη στοχαστική απόλαυση του σοφού. Τα αριστοτελικά πολιτικά έργα είναι δυσνόητα επειδή ακριβώς ο Αριστοτέλης θεωρούσε τη ζωή μέσα στην Πόλιν ως αναγκαίο όρο της ανθρώπινης ευτυχίας, ενώ την ίδια στιγμή αυτός ο αναγκαίος όρος δεν ήταν ποτέ και επαρκής. Η Πόλις αμφιταλαντεύεται μεταξύ του παρελθόντος της, που απέτυχε οικτρά, και του κάπως θαμπού μέλλοντος της ισοπολίτιδος πόλεως. Η ιεραρχία των προβλημάτων που διατυπώνουν τα Πολιτικά, το ενδιαφέρον για την προστασία και για τη διατήρηση των δημοκρατιών και των ολιγαρχιών οι οποίες, από την άλλη, ορίζονται ως ελαττωματικές, η βούληση να μην υπερβαίνονται ποτέ τα όρια της πραγματικής εμπειρίας, μοιάζουν να απηχούν αυτή την αμφιταλάντευση. Η ιστορικότητα είναι πλέον αναντίρρητο γεγονός. Αλλά το γίνεσθαι είναι τέτοιο, ώστε δεν περιέχει ούτε πραγματικές ούτε ιδεατές λύσεις. Πρέπει να συμβιβαστεί κανείς με τα σημεία των καιρών, διότι το δεδομένο δεν αποκαλύπτει τίποτα περισσότερο από τεχνικές σύνεσης, στόχος των οποίων είναι να διατηρήσουν ό,τι μπορεί να διατηρηθεί και να εγγυηθούν την ατομική δυνατότητα του ανθρώπου να είναι ευτυχισμένος.

Δεν απαιτείται πλέον από την Πόλιν να είναι ο ύψιστος σκοπός όλης της ανθρώπινης δραστηριότητας, όπως τον 5ο αι. (η πόλις έπαψε να είναι συλλογικό «έργο τέχνης», όπως την έλεγε ο Χέγκελ). Δεν υπάρχει ελπίδα ότι θα επικρατήσει κάποτε μια πρώτης τάξεως δικαιοσύνη, η οποία θα ήταν απόδειξη της θείας φύσης του ανθρώπου και συγχρόνως κίνητρο προς τον θεωρητικό βίο. Το μόνο πράγμα που απαιτείται από την Πόλιν είναι σταθερότητα και τάξη, για να ζει ευτυχισμένος ο άνθρωπος. Βεβαίως, η αποκήρυξη του συνολικού νοήματος και ο διασκορπισμός του γίνεσθαι σε ποικίλες χρονικότητες, οιονεί ανεξάρτητες, συνδέονται επίσης με την αριστοτελική κοσμολογία. Ο μεθοδολογικός εμπειρισμός και η νατουραλιστική οντολογία των Πολιτικών είναι αδύνατον να κατανοηθούν σαφώς χωρίς αναφορά στο σύνολο του αριστοτελικού έργου και ιδίως στη φυσική, στην αστρονομία και στη βιολογία, ενώ τα νοητικά σχήματα, έστω και αν υπαγορεύονται από τη συνολική αριστοτελική φιλοσοφία, πρέπει να εφαρμοστούν στην ιστορικοπολιτική πραγματικότητα που βλέπει γύρω του ο φιλόσοφος. Η πορεία της Ελλάδας κατά το πρώτο μισό του 4ου αι. επιβεβαιώνει την παρακμή του παραδοσιακού πολιτικού οργανισμού. Η αποδιοργάνωση είναι πλήρης. Η

Χερσόνησος πληρώνει με τα βάσανα και με την αβεβαιότητά της την αποτυχία των ηγεμονιστικών εγχειρημάτων. Το μόνο που μένει, λέει ο Δημάδης, είναι να «κυβερνήσουμε τα ερείπια του κράτους [...] Η Πόλη δεν είναι πια η αμαζόνα που οι πρόγονοί μας την έβλεπαν να μάχεται, αλλά μια γριά που σέρνει τα βήματά της και τρέφεται με χυλό».¹⁸⁴ Και έτσι είναι πράγματι: ο πλατωνισμός στοχαζόταν μια ενήλικη Πόλιν που παρασύρθηκε στη βία από το ίδιο το σφρίγος της αλλά μπορεί ακόμη να σωθεί με μια πλήρη μεταστροφή. Ο αριστοτελισμός αντικρίζει πια γερασμένα πολιτεύματα, πνιγμένα σε περίπλοκες θεσμικές παραδόσεις, εγκαταλελειμμένα στην τύχη και στις ιδιοτροπίες ατόμων. Έτσι, η ιστορία της Ελλάδας, αντί για τη διαύγεια που είχε για τον Θουκυδίδη και που διατηρούσε, ιδεατά και μυστικιστικά, και για τον Πλάτωνα, εμφανίζεται τώρα διαφορετικά. Η αταξία του παρόντος ρίχνει νέο φως στο παρελθόν. Εν τω μεταξύ, ο Σταγειρίτης δεν μπορεί να εννοήσει το ανθρώπινο πεπρωμένο ως ατομικό πεπρωμένο: εχέγγυο του ηθικού νόμου παραμένει ο πολιτικός νόμος. Πρέπει λοιπόν, αφού πρώτα η επαγωγική σύνθεση καθορίσει τι σημαίνει δικαιοσύνη, να αρκεστούμε σε μέσες λύσεις. Κατά τον ίδιο τρόπο, η βούληση να εκλογικευτεί το πολλαπλό αντικαθιστά τη βούληση της επανόδου στην ενότητα του νοήματος· το ιδεώδες κατεβαίνει στη γη αλλά είναι τσακισμένο πλέον και, όταν η πολιτική επιστήμη πάψει να είναι ουτοπική, παύει να είναι και επαναστατική.

Τα *Πολιτικά* θεωρούνται βασίμως ύστερο έργο του Αριστοτέλη. Και από την ίδρυση του Λυκείου μέχρι το θάνατο του φιλοσόφου συνέβησαν γεγονότα μεγάλης σημασίας. Αλλά ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει πουθενά ρητώς ούτε τη συμμαχία των «Ελλήνων» την οποία ίδρυσε ο Φίλιππος μετά τη Χαιρώνεια ούτε την άνοδο του Αλέξανδρου στο θρόνο. Και δεν είναι θέμα άγνοιας: ο Σταγειρίτης ήταν φίλος του Φίλιππου, δάσκαλος του Αλέξανδρου και ευνοούμενος των Μακεδόνων σε σημείο ώστε ο θάνατος του Φίλιππου να τον αναγκάσει να φύγει από την Αθήνα. Το αρχείο του —το πλουσιότερο στην αρχαία Ελλάδα— του επέτρεπε να εκφράσει κρίσεις μεγάλης βαρύτητας για τη μακεδονική ομοσπονδιακή ιδέα. Αλλά αυτός σιωπά. Μήπως ήθελε να κρύψει απόψεις που ίσως τον ζημίωναν στα μάτια των Αθηναίων μαθητών του; Θα διαφώτιζαν άραγε αυτό το θέμα τα κείμενα που δεν σώζονται; Τέτοια ερωτήματα έχουν μικρή σημασία. Αν δεν δεχτούμε ότι η σκέψη των φιλοσόφων υπάρχει και μέσα στα έργα τους, τότε η κατανόηση καθίσταται αδύνατη. Γι' αυτό πρέπει να μείνουμε στα κείμενα και να αποφεύγουμε υποθέσεις που θέλοντας να αποκαλύψουν τις αληθινές διαστάσεις της ψυχής ενός ανθρώπου καταλήγουν να του αποδίδουν απόψεις που δεν είχε ποτέ. Η δυσκολία εν προκειμένω είναι η αμφισημία των Πολιτικών. Ο L. Robin «δεν μπορεί να μην εκπλήσσεται [...] όταν, όλο τον καιρό που αναπτύσσεται εμπρός στα μάτια του ο μακεδονικός επεκτατισμός, ο Αριστοτέλης κάνει μόνο μια φορά λόγο, και τότε εν παρόδω, (VII, 7 [IV, 6, I], 1327b, 325 κ.ε.) για την πανελλήνια ιδέα, η οποία απασχολούσε μονίμως τη σκέψη του Πλάτωνα και του Ισοκράτη».¹⁸⁵ Αντίθετα, ο M. Defoumy δεν διστάζει να δηλώσει, σε μια ευφυή και βαθυστόχαστη μελέτη: «ο Φίλιππος, που ένωσε και ειρήνευσε την Ελλάδα, ο Αλέξανδρος, επικεφαλής στην κατάκτηση της Ασίας, είχαν συλλάβει την αποστολή του ελληνισμού και εξετέλεσαν πιστά την ιστορική αποστολή του περιούσιου λαού. Ο Αριστοτέλης ήταν ενθουσιώδης θιασώτης της μακεδονικής πολιτικής».¹⁸⁶ Αν η άποψη του Robin είναι άστοχη στις λεπτομέρειες και εκμεταλλεύεται την ασάφεια του Σταγειρίτη, αυτή του Defoumy είναι υπερβολικά τολμηρή: ακόμη και αν αληθεύει ότι ο Αριστοτέλης υμνεί τις αρετές των Ελλήνων και την ιδέα της ένωσης που θα τους έκανε κοσμοκράτορες, το επιχείρημα για τον «μοναδικό άνδρα» ο οποίος μπόρεσε να εφαρμόσει στην Ελλάδα την «πολιτική» των μεσαιών τάξεων¹⁸⁷ δεν φαίνεται πολύ πειστικό. Ο Defoumy πιστεύει ότι το εις άνηρ μόνος αναφέρεται στον Φίλιππο· φαίνεται ότι παραγνωρίζει το νόημα της λέξης πρότερον στην ίδια πρόταση, η οποία παραπέμπει σε ένα παρελθόν αρκετά μακρινό. Παρ' όλα αυτά, είναι αλήθεια ότι πολλές όψεις της αριστοτελικής θεωρίας συμφωνούν με το πνεύμα που κυριάρχησε στη σύναψη της συμμαχίας της Κορίνθου, μιας συνομοσπονδίας κρατών

που εγγυώταν την αυτονομία των Πόλεων προσφέροντάς τους την εσωτερική σταθερότητα και την εξωτερική γαλήνη που ποθούσαν όλοι οι Έλληνες. Αλλά δεν υποτιμούμε υπερβολικά τη σημασία του έργου του Αριστοτέλη —αυτήν που απέδιδε ο ίδιος στο έργο του— βλέποντάς το, εν μέρει έστω, ως έναν αντιδημοσθενικό φιλομακεδονικό λόγο; Ο Σταγειρίτης δεν αποκλείεται, προσωπικά, να έβλεπε μια πολύ σπουδαία στιγμή του ελληνικού βίου στα εγχειρήματα του Φίλιππου και του Αλέξανδρου. Αλλά το επιστημονικό έργο του δεν τα παρουσιάζει έτσι. Η ιδέα της ομοσπονδίας πόλεων δεν εμφανίζεται πουθενά με σαφήνεια. Πέρα από την Πόλιν δεν υπάρχει τίποτε. Ο Αριστοτέλης μένει πιστός στην παράδοση: το κατ' εξοχήν κράτος είναι η πόλις· η οποία διέπεται από νόμους. Μόνο η πόλις είναι φυσική. Κάθε άλλο σχήμα, ακόμη και αν είναι γόνιμο, είναι τεχνητό: δεν έχει την ουσιαστική πραγματικότητα την οποία προσδίδει ο δεσμός των πολιτών, ο δεσμός που ενώνει τα άτομα μέσω της φιλίας.¹⁸⁸ Η αριστοτελική πολιτική αποβλέπει βέβαια στην πράξη, αλλά σε μια πράξη διαφορετική απ' αυτήν του «λογογράφου» Ισοκράτη. Ο φιλόσοφος, θέλοντας να διατυπώσει μιαν επιστήμη, έστω προς ημάς, παραμένει σε αυτό που είναι, το οποίο είναι ο πολίτης, όχι το άτομο, νομικό υποκείμενο μιας αυτοκρατορίας, έστω ομοσπονδιακής.¹⁸⁹ Πρέπει μήπως, όπως ο L. Robin, να τον κατηγορήσουμε ότι εθελουφλεί; Εδώ δεν τίθεται θέμα να κρίνουμε: αυτό θα σήμαινε ότι εμείς κατανοούμε καλύτερα απ' αυτόν την πραγματικότητα που αντίκριζε. Η σημασία της μακεδονικής δύναμης, άλλωστε, θα φανεί καθαρά μόνο μετά την πτώση της, όταν η Ελλάδα, νεκρή κι αυτή μαζί με τον Αλέξανδρο, θα χάσει την ηγετική της θέση. Κατά το δεύτερο τρίτο του 4ου αι., η εξουσία του στρατηγού αυτοκράτορος είναι κατά κύριο λόγο στρατιωτική και η ικανότητα των κατακτητών συνίσταται στο ότι κατάλαβαν ότι στην Ελλάδα έπρεπε να σεβαστούν την ενότητα της Πόλεως, η οποία παραμένει το προνομιακό πλαίσιο της ζωής που αξίζει να λέγεται ανθρώπινη. Έτσι, η επιστημονική πολιτική σκέψη αναλαμβάνει να προσδιορίσει τις πραγματικές συνθήκες οι οποίες επιτρέπουν στον έλλογο άνθρωπο να κάνει πράξη την αρετή του.

Η εποχή της τέλειας Πόλεως που θα εκπλήρωνε όλες τις βλέψεις παρήλθε. Η ιδέα της τέλειας Πόλεως είναι αδιανόητη, ενώ η ιδέα της αυτοκρατορίας που θα δώσει νομική υπόσταση στο άτομο δεν έχει φανεί ακόμη. Ο αριστοτελισμός είναι λοιπόν εξίσου αμφίσημος με την κατάσταση της υπαρκτής πόλεως, η οποία επιβιώνει, παρά τις ήττες της, χωρίς να ικανοποιεί ούτε καν με ελπίδες τους πόθους των πολιτών της. Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης επιλέγει, φρόνιμα, να υποταγεί στο δεδομένο και να γράψει μια εξειδικευμένη ιστορία που αναγνωρίζει την ποικιλία του γίνεσθαι και που δέχεται το τυχαίο. Η αποτυχία του, αν δεχτούμε τη θέση του L. Robin, προσμετρά την αποτυχία της Πόλεως. Έβλεπε λοιπόν λιγότερο καθαρά από τον Ισοκράτη; Το πρόβλημα δεν είναι να απονείμουμε εύσημα αλλά να κατανοήσουμε θέσεις και να τις συσχετίσουμε με την αντίληψη της ανθρώπινης ιστορικότητας που συνεπάγονται.

IV

Η συνθετότητα του αριστοτελικού συστηματικού εμπειρισμού απεικονίζει λοιπόν την πολιτική και κοινωνική σύγχυση της εποχής. Ο Αριστοτέλης συνεχίζει την παράδοση του Ηρόδοτου: στοχάζεται επάνω στην ιδέα της Πόλεως, περιγράφει την ιστορική της εξέλιξη και βλέπει την ιδιότητα του πολίτη ως το κατ' εξοχήν γνώρισμα που επιτρέπει στον άνθρωπο να ελπίζει ότι θα ευτυχήσει. Από την άλλη, ωστόσο, δεν δέχεται πλέον μία και μοναδική αλήθεια της πόλεως, με την αυστηρή έννοια, και αρνείται να προσδιορίσει αφηρημένα το γίνεσθαι. Στα όριά του, το κράτος έχει έναν σκοπό, τον «ωφελιμιστικό», με την ευρύτερη και κολακευτικότερη έννοια: αν και ο άνθρωπος ορίζεται με ακρίβεια και σθένος ανεπανάληπτα έκτοτε ως ζώον πολιτικόν, το πεπρωμένο του δεν συνδέεται πλέον τόσο στενά με το πεπρωμένο της Πόλεως· η αρετή του αγαθού ανθρώπου διαφέρει από την αρετή του πολίτη. Αν ο άνθρωπος συνεχίζει να αναγνωρίζει τον εαυτό του μέσα στην πόλιν, αυτή, εφόσον δεν είναι

πια αληθινή (με την πλατωνική έννοια), αλλά μόνο πραγματική, αποτελεί πλαίσιο παρά σκοπό. Τα Ηθικά Νικομάχεια, αν και εντάσσονται στην πολιτική επιστήμη, αποτελούν μια χωριστή πραγματεία· αυτός ο διαχωρισμός που έκαναν οι κατοπινοί αριστοτελικοί έχει έρεισμα στα ίδια τα κείμενα. Τα Ηθικά Νικομάχεια παρουσιάζουν μια θεωρία της ατομικής διαγωγής η οποία, με αφαίρεση, μπορεί να αποκοπεί από τη θεωρία του κράτους. Πρέπει να πούμε πάλι ότι ο Αριστοτέλης συμφωνεί απόλυτα με τον δάσκαλό του: ο ύψιστος στόχος στον οποίο πρέπει να αποβλέπει ο άνθρωπος είναι η θεωρία αλλά ο Πλάτων έβλεπε στο στόχο αυτόν ένα χρέος και μια ανάγκη να επανέλθουμε στο αισθητό για να αποκαταστήσουμε το νόημά του. Στον Σταγειρίτη δεν υπάρχουν αυτά. Ο θεωρητικός βίος γεννά μια γνώση που εκφράζεται κατά τη διάρκεια μιας πορείας και, κατά κάποιον τρόπο, βρίσκει το σκοπό της μέσα στον εαυτό της· μια γνώση που δεν οδηγεί στα ριψοκίνδυνα εγχειρήματα του Πλάτωνα.

Είναι έτσι επειδή η πραγματικότητα δεν επιτρέπει να θέλουμε να την «εξιδανικεύσουμε» ή να την αλλάξουμε ουσιαστικά. Η πραγματικότητα επιδέχεται απλώς κάποιες βελτιώσεις, ώστε το θετικό δίκαιο, σύμφωνα με τους δικούς του όρους, να απέχει όσο λιγότερο γίνεται από το δίκαιο που εγγράφεται μέσα στην πολιτική φύση. Όσο για το πρότυπο της δικαιοσύνης, από ουσιώδες που ήταν για τον Πλάτωνα (και για τον Θουκυδίδη), γίνεται τώρα γενικό και κάθε ουτοπικό στοιχείο του εξαφανίζεται. Αλλά, ως εκ τούτου, το πρόγραμμα χάνει το μεγαλείο του και τρέπεται σε μια τεχνική της καλής διοικήσεως. Οι σελίδες που αφιερώνει ο φιλόσοφος στα «νομικά» ζητήματα της διοίκησης των διάφορων πολιτευμάτων είναι απ' αυτή την άποψη ενδεικτικός. Η κατάληξη του Σωκράτη, η αποτυχία του Πλάτωνα, η εξασθένηση της Πόλεως και η συνακόλουθη ανάπτυξη του ατομικισμού επιβάλλουν, πρώτα απ' όλα, υπομονετική και σώφρονα παρατήρηση του δεδομένου, το οποίο δεν αποκαλύπτει παρά μόνο τον εαυτό του. Όπως ο πλατωνικός ιδεαλισμός δικαιώνεται μέσα στο πραγματικό, έτσι και ο εμπειρισμός του Αριστοτέλη θεμελιώνεται στο γεγονός ότι η πραγματικότητα δεν συνεπάγεται πλέον καμία υπέρβαση, ότι «της λείπει το ιδεώδες».

Παρόμοια, η ιστορική έρευνα γίνεται «επιστημονική». Όταν συνειδητοποίησε ότι το ον του είναι πολιτικό, ο Έλληνας κατάλαβε ότι είναι στην ουσία ιστορικός άνθρωπος. Και από τον τρόπο αυτής της αναγνώρισης καθορίστηκε και ο τρόπος με τον οποίο συνέλαβε το περιεχόμενο της εξέλιξης. Όσο η Πόλις παραμένει μια συμπαγής ουσία ικανή να συνεγείρει δυνάμεις, το γίνεσθαι περιέχει ιστορικό νόημα. Από τη στιγμή που η Πόλις χάνει την εσωτερική συνοχή και την ηθική σημασία της, το γίνεσθαι είναι απλώς μια ακολουθία συμβάντων γεμάτη από κινδύνους και βίαια επεισόδια. Απ' αυτή την άποψη ο Αριστοτέλης είναι ίσως ο πρώτος ιστορικός, με τη σύγχρονη έννοια, ο οποίος αφηγείται ό,τι έχει παρέλθει αρνούμενος, αφενός, να διακρίνει σε αυτό κάποιο άμεσο νόημα ή κάποιο ηθικό δίδαγμα και αποφεύγοντας, αφετέρου, να περιπέσει σε ανεκδοτολογία. Ακριβώς γι' αυτό η εξέλιξη των αθηναϊκών θεσμών δεν «αποδεικνύει» τίποτε: ούτε ότι οι θεοί φυλάνε την πόλη ούτε ότι υπάρχει μια βαθιά λογικότητα του ανθρώπινου χρόνου ούτε ότι μία μεταβολή είναι απαραίτητη ούτε ότι πρέπει να αποφεύγουμε τα άκρα. Η εξέλιξη είναι ένα φυσικό γεγονός που εξαντλεί τη σημασία του στην ίδια την πορεία του και που διαθέτει μόνο τοπικό νόημα. Αρχικά η ιστορία και η φιλοσοφία της ιστορίας αναμειγνύονταν στενά και, για να αποδειχθεί το ενδιαφέρον της ιστορικής μελέτης, έπρεπε να δειχθεί η λογικότητα του γίνεσθαι. Τώρα που η ανθρώπινη ιστορικότητα επιβάλλεται ως γεγονός, αρκεί να περιγράφει. Η μέθοδος του Αριστοτέλη θυμίζει κάπως τους κοινωνιολόγους της γαλλικής σχολής, οι οποίοι αναδιφούν το υλικό που ανασυγκροτεί ο ιστορικός για να στηρίξουν την κοινωνιολογική θεωρία τους.

Είναι ευκολότερο τώρα να προσμετρήσουμε όσα χωρίζουν και όσα ενώνουν τη σκέψη του Αριστοτέλη και του Ξενοφώντα. Το κοινό των δύο είναι το τυχαίο, η ελευθερία που αποδίδουν στο δεδομένο, η οποία επιβάλλει έναν ριζικό εμπειρισμό. Αλλά ενώ στον Ξενοφώντα όλα αυτά υπαγορεύουν την απελευθέρωση της υποκειμενικότητας και περιστέλλουν

τελικά την ιστορία σε απλή έκφραση των προτιμήσεων ενός ατόμου που είναι κλεισμένο στα βιώματά του, στον Αριστοτέλη γεννούν τη βούληση να μελετηθεί η πραγματικότητα ως τέτοια μέσα στην ποικιλία των εκδηλώσεών της. Ανάμεσα στους δύο, λοιπόν, υπάρχει η μεγάλη διαφορά μεταξύ ενός εμπειρισμού που δεν διαθέτει αυτογνωσία και που γενικεύει αυθαίρετα ξεκινώντας από μια προσωπική οπτική και ενός συστηματικού εμπειρισμού που δίνει απόλυτη πίστη στο δεδομένο όπως αυτό εμφανίζεται και αρνείται να προχωρήσει πέρα από τους καθορισμούς αυτού του δεδομένου. Ο μεν διατυπώνει αφελώς μια γνώμη καλυπτόμενος πίσω από το γεγονός ότι τη βίωσε και ο δε αναπτύσσει μία επιστήμη επικαλούμενος τη μαρτυρία μιας εμπειρίας της πραγματικότητας η οποία είναι προσιτή σε όλους. Ο «ιδεαλισμός» βάλλεται σφοδρά και στις δύο περιπτώσεις, αλλά τα πορίσματα που προκύπτουν είναι εκ διαμέτρου αντίθετα: υμνώντας την ισχυρή προσωπικότητα, ο Ξενοφών εκδίδει το πιστοποιητικό θανάτου της Πόλεως· ο Αριστοτέλης, αντίθετα, διατηρεί την ιδέα της Πόλεως και προτείνει μια μετριοπαθή *πολιτείαν* στην οποία το άτομο μπορεί να εκδηλώσει ελεύθερα τις αρετές που του έδωσε η φύση· ο ένας είναι ο δογματικός της περιπέτειας και ο άλλος ο θεωρητικός της σωφροσύνης.

Πάντως, και οι δύο θεωρίες μεταφράζουν την πραγματική παρακμή της ελληνικής Πόλεως: η ερευνητική μέθοδος τροποποιείται, το περιεχόμενο της πολιτικής επιστήμης αλλάζει και, παράλληλα, η αντίληψη του ανθρώπινου γίνεσθαι ανατρέπεται.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ελληνικά, VII, 5, 7.
2. Πρβλ., π.χ., Λυσία, Κατά Φίλωνος δοκιμασία, 6: «[αυτοί] πιστεύουν ότι όποια χώρα εξυπηρετεί τα συμφέροντα τους, αυτή είναι και πατρίδα τους [...] γιατί πατρίδα τους δεν θεωρούν την πόλη αας, αλλά την περιουσία τους».
3. Πρβλ. C. Müller, απ. Hist. Graec., τ. 1ος (De Vita et Scriptis, σσ. lxxv-lxxvii- Fragmenta 1-34, σσ. 278-333)· F. Jacoby, Die Frag. griech. Hist. (Testimonia 1-51, σσ. 526-536 και Fragmenta, σσ. 536-617, τ. II H).
4. Πρβλ. C. Müller, αυτόθι (De Vita et Scriptis, σσ. lvii-lxxv, Fragmenta 1-165, σσ. 234-277) και F. Jacoby (Testimonia 1-34, Fragmenta 1-238, σσ. 43-109, τ. II A). Για την ενδεχόμενη σπουδαιότητα του έργου του Εφόρου, πρβλ. E. Cavaignac, Réflexions sur Ephore, Mélanges G. Glotz, τ. I, σσ. 143-161. Πρβλ. επίσης G. L. Barber, The Historian Ephorus.
5. Ξενοφών, Λακεδαιμονίων πολιτεία, XIV, 7.
6. «Όποιος μπορεί να κάνει κάποιους ικανούς να διοικούν ανθρώπους, είναι φανερό πως μπορεί, διδάσκοντας, να τους κάνει ικανούς να είναι κυρίαρχοι των ανθρώπων· και όποιος μπορεί να τους κάνει κυρίαρχους, μπορεί να τους κάνει και ικανούς να βασιλεύουν». Οικονομικός, XIII, 5.
7. Κύρου παιδεία, I, 6.
8. «Ο Ξενοφών επέλεξε τη ζωή του Κύρου ως θέμα ενός ηθοπλαστικού μυθιστορήματος», Grote, Histoire greque, τ. 6ος, σ. 41 της γαλλικής μτφρ., παρατίθεται από τον M. Hémarinquer, La Cyropédie, Essai sur les idées morales et politiques de Xénophon, σ. 4, σημ. 1.
9. Πρβλ. Κικέρων, Epist. ad Quint. frat. I, 8, 19, παρατίθεται από τον M. Hémarinquer, σσ. 1-2: «Ο Ξενοφών, γράφοντας για τον Κύρο, δεν είναι υποχρεωμένος να μένει πιστός στα ιστορικά γεγονότα· εντόπισε ένα πρότυπο σωστής διακυβέρνησης· επέδειξε στον φιλόσοφο αυτή τη συνένωση μεγαλείου και καλοσύνης».
10. Ελληνικά, V, 4, 25-34.
11. Κύρου παιδεία, VIII, 7.
12. Πρβλ. ιδίως XIII.
13. «Μου φαινόταν λοιπόν ότι όλα αυτά τα κοπάδια πιο πρόθυμα υπακούν στους βοσκούς απ' όσο οι άνθρωποι στους άρχοντες», I, 1.

14. «Σκέφτηκα μια μέρα ότι η Σπάρτη, παρότι ένα από τα πιο ολιγάνθρωπα κράτη, είναι προφανώς η πιο ισχυρή και ονομαστή πόλη της Ελλάδας. Και απορούσα πώς γίνεται αυτό. Αλλά όταν συλλογίστηκα τους θεσμούς των Σπαρτιατών, έπαψα να απορώ». Λακεδαιμονίων πολιτεία, I, αδικείται η πόλη τους ούτε να βλάπτονται τα εδάφη της». Αυτόθι, 8-9.

15. Αυτόθι, XIV.

16. «Όταν ο αρχηγός είναι καλός, τότε στην εντέλεια εφαρμόζονται και οι νόμοι- αν είναι όμως φαύλος, τότε την ίδια τύχη έχουν και οι νόμοι», Κύρου παιδεία, VIII, 1.

17. Λακεδαιμονίων πολιτεία, VIII, 1· Κύρου παιδεία, VIII, 1.

18. Κύρου παιδεία, I, 6.

19. Αυτόθι.

20. Για όσα ακολουθούν, πρβλ. J. Luccioni, *Les Idées politiques et sociales de Xénophon*, κεφ. III, § II.

21. «Αλλά για να σε αγαπούν οι υπήκοοί σου, πράγμα που για μένα είναι από τα σπουδαιότερα, είναι φανερό ότι η μέθοδος είναι ίδια με αυτή που εφαρμόζει όποιος θέλει να τον αγαπούν οι φίλοι του: νομίζω ότι πρέπει να φαίνεται ότι τους ευεργετείς». Κύρου παιδεία, I, 6.

22. Αυτόθι, I, 1.

23. Αγησίλαος, X.

24. Κύρου ανάβασις, I, 9.

25. Πρβλ. J. Luccioni, αυτόθι, παρ. V, και την ανάλυση της προσπάθειας του Ξενοφώντα να ορίσει το νόμιμον και το δίκαιον, ιδίως στα Απομνημονεύματα: «Πρόκειται για την επιμονή ενός φιλοσόφου που επιθυμεί διακαώς ο γραπτός νόμος, ο πολιτικός νόμος, να διαπνέεται πάντοτε από μια ανώτερη ηθική», σ. 66. Στην πραγματικότητα, αυτός ο προσδιορισμός είναι απλώς ένα πρώτο στάδιο. Ο απώτερος σκοπός είναι να διαπλαστεί ο ηγεμών που ενσαρκώνει τη δικαιοσύνη, ώστε να καταστούν περιττές οι νομικές διατάξεις.

26. Κύρου παιδεία, I, 2.

27. Αγησίλαος, I.

28. «Πρέπει να ζητάμε τα αγαθά από τους θεούς όταν είμαστε κι εμείς όπως πρέπει [...] Ξέρω βέβαια ότι δεν είναι δίκαιο να ζητούμε από τους θεούς να νικούμε στις ιππομαχίες ενώ δεν έχουμε μάθει να ιππεύουμε- ούτε εκείνοι που δεν γνωρίζουν τοξομαχία να νικούν εκείνους που γνωρίζουν- ούτε όσοι δεν γνωρίζουν να κυβερνούν πλοίο να παρακαλούν τους θεούς να τους σώσουν- ούτε όσοι δεν έσπειραν να παρακαλούν να φυτρώσει καλό σιτάρι- ούτε να ζητούν σωτηρία στον πόλεμο όσοι δεν γνωρίζουν να προφυλάσσονται». Κύρου παιδεία, I, 6.

29. Αυτόθι, I, 4.

30. Κυνηγετικός, XII, 15-17.

31. «Τέτοιοι άνθρωποι [που κυνηγούν] γίνονται καλοί στρατιώτες και καλοί στρατηγοί. Διότι οι άνθρωποι που ο κόπος αφαιρεί από το σώμα και από την ψυχή τους κάθε τι ταπεινό και αλαζονικό και κάνει να ανθίσει στη θέση του ο πόθος της αρετής, αυτοί είναι οι άριστοι, διότι δεν ανέχονται να

32. «Το κυνήγι και τα σκυλιά τα εφηύραν οι θεοί, ο Απόλλων και η Άρτεμις». Αυτόθι, I, 1.

33. Πρβλ. H. I. Marrou, *Hist. de l'Éduc. dans l'Ant.*, σσ. 49-110, και όλα τα ωραία σχόλια για την ιστορική σημασία της σπαρτιατικής παιδαγωγικής.

34. Κυνηγετικός, I, 17.

35. Κύρου παιδεία, I, 6· II, 3.

36. «Αφού οι θεοί θα είναι με το μέρος μας [...] πρέπει να ετοιμαστούμε για το καλύτερο, το οποίο θα είναι η αξίωση να άρχουμε όταν θα είμαστε καλύτεροι από τους αρχομένους». Αυτόθι, VII, 5.

37. Αυτόθι.

38. Πρβλ., π.χ., την κρίση του Ξενοφώντα για τους σοφιστές, Κυνηγετικός, XIII.

39. Περί προσόδων, III και IV.

40. Για την παιδαγωγική αξία της γεωργίας, πρβλ. ιδίως τα κεφ. IV και V.

41. Αυτόθι, IV, 4.

42. Αυτόθι, V, 12.

43. Αυτόθι, V, 11.

44. Πρβλ. Κυνηγετικός, XII, 9· Οικονομικός, V, 13.

45. «Την άλλη [την Έριδα] τη γέννησε πρωτύτερα η σκοτεινή Νύχτα, και ο Δίας, που κατοικεί στον ουρανό κυβερνώντας από ψηλά, την έβαλε στις ρίζες της γης και στους ανθρώπους. Αυτή είναι πολύ καλύτερη· σπρώχνει στη δουλειά ακόμη και τον πιο ανίκανο». Έργα και Ημέραι, στ. 16-20.

46. «Πολλές φορές, φίλοι μου, έχω σκεφτεί ότι ο καλός άρχων δεν διαφέρει καθόλου από τον καλό πατέρα. Διότι και οι πατέρες προνοούν για τα παιδιά τους, να μην τους λείψουν ποτέ τα αγαθά. Και ο Κύρος μού φαίνεται ότι τώρα μας συμβουλεύει με ποιον τρόπο θα είμαστε πάντοτε ευτυχείς». Κύρου παιδεία, VIII, 1.

47. Ό.π., σ. 24: «Μια βιογραφία ήταν [...] φιλοβασιλικό έργο».

48. Ιέρων, XI: «Να θεωρείς την πατρίδα σπίτι σου, τους πολίτες συντρόφους σου, τους φίλους παιδιά σου και τα παιδιά σου πολύτιμα σαν τη ζωή σου. Και να προσπαθείς να τους ξεπερνάς όλους αυτούς σε αγαθοεργίες», συμβουλεύει τον Συρακόσιο.

49. Αγησίλαος, I: «Η ζέση του να ανταποδώσει στους Πέρσες την εισβολή στην Ελλάδα, η αποφασιστικότητα του να επιτεθεί και να μην αμύνεται, η επιθυμία του να πληρώσει το τίμημα ο εχθρός και όχι οι Έλληνες, όλα αυτά προκάλεσαν άμεσο και μεγάλο ενθουσιασμό». Επίσης, VII: «Μόλις έμαθε την είδηση ο Αγησίλαος ότι στη μάχη της Κορίνθου έπεσαν οκτώ Λακεδαιμόνιοι και σχεδόν δέκα χιλιάδες εχθροί, αντί να χαρεί, αντιθέτως αναφώνησε: “Ω δύστυχη Ελλάδα! Αυτοί που τώρα κείτονται νεκροί θα αρκούσαν να νικήσουν στον πόλεμο όλους τους βαρβάρους, αν ζούσαν”».

50. Πρβλ., π.χ., Hémarinquer, ό.π., σ. 267.

51. Κύρου παιδεία, VIII, 7.

52. «Έχει κανείς οφέλη από τους θεούς και από τους ανθρώπους όχι αν τους κολακεύει όταν έχει ανάγκη, αλλά αν τους θυμάται όταν ευημερεί». Αυτόθι, I, 6.

53. «Πρώτα πρώτα [απάντησε ο Κροίσος], αντί να ρωτώ τον θεό για όσα ήθελα, προσπαθούσα να διαπιστώσω αν λέει την αλήθεια. Όμως, όχι μόνο ο θεός αλλά και οι καλοί και αγαθοί άνθρωποι, αν καταλάβουν ότι δεν τους πιστεύουν, δεν αγαπούν αυτούς που δεν τους πιστεύουν». Αυτόθι, VII, 2.

54. III, 5.

55. Κύρου παιδεία, VIII, 7.

56. Πρβλ. J. Hatzfeld, «Notes sur la Composition des Helléniques», Revue de philologie, LVII, (1930, σσ. 115-137, 209-226).

57. Πρβλ. τις ωραίες σελίδες του A. Croiset, Xénophon, son caractère et son talent, κεφ. 50, σ. 194: «Ο Ξενοφών δεν έχει ενιαία εποπτεία, διανυγή και ευρεία, ολόκληρης της έκτασης του θέματός του. Μπορούμε να πούμε ότι τα Ελληνικά δεν έχουν ούτε αρχή ούτε τέλος».

58. «Έτσι λοιπόν τελείωσε η επανάσταση στην Αθήνα. Και μετά ο Κύρος έστειλε πρέσβεις στη Λακεδαιμόνα». III, I, 1.

59. Για την επιστημονική αξία των Ελληνικών, πρβλ. την ανάλυση του G. Colin, η οποία καταλήγει σε αυστηρό συμπέρασμα, Xénophon historien d'après le livre II des Helléniques.

60. Ελληνικά, III, I, 4-5.

61. Πρβλ. J. Hatzfeld, Εισαγωγή στην έκδοση της Ass. G. Budé, σσ. 8 και 14-15.

62. Φαίνεται ότι σε αυτό το θέμα ο J. Luccioni, ό.π., κεφ. 60, § 2 και 3, θέλοντας να αντικρούσει τις σφοδρότατες επικρίσεις (του G. Glotz, π.χ.) υπερβάλλει στην αποκατάσταση του ιστορικού Ξενοφώντα.

63. Πρβλ. A. Croiset, ό.π., σ. 204: «Το όνομα του Επαμεινώνδα αναφέρεται πρώτη και τελευταία φορά στην εξιστόρηση της μάχης της Μαντινείας, κατά την οποία τραυματίστηκε θανάσιμα. Η μεροληψία του ιστορικού φαίνεται ότι βρίσκει παρηγοριά για το δυσάρεστο θέαμα ενός μεγάλου άνδρα στην κεφαλή του θηβαϊκού στρατού με τη σκέψη ότι αυτή η νίκη ήταν ο τελευταίος άθλος του».

64. III, 5, 1-3.

65. V, I, 36.

66. II, 2, 23.

67. Κάρου ανάβασις, I, 9.

68. Αυτόθι, II, 6.

69. Ελληνικά, V, 3, 7.

70. Αυτόθι, VI, 5, 52.
71. Αυτόθι, VI, 2, 39.
72. Κύρου παιδεία, I, 6- πρβλ. Απομνημονεύματα, I, 4, 19.
73. Κύρου παιδεία, VIII, 7.
74. Αυτόθι, I, 6.
75. Ελληνικά, IV, 4, 12.
76. «Επειδή τα πράγματα είχαν εξελιχθεί τόσο ευνοϊκά για τους Λακεδαιμονίους, αφού οι Θηβαίοι και οι άλλοι Βοιωτοί υποτάχτηκαν απολύτως, οι Κορίνθιοι ήταν πιστοί σύμμαχοί τους, οι Αργείοι ταπεινώθηκαν [...] οι Αθηναίοι είχαν απομονωθεί και όσοι εχθρεύονταν τους Λακεδαιμονίους τιμωρήθηκαν από τους συμμάχους τους, αυτοί νόμιζαν ότι η ηγεμονία τους είναι εδραιωμένη και εξασφαλισμένη». Αυτόθι, V, 4, 27.
77. Αυτόθι, V, 4, 1.
78. Περί Ιππικής, IX.
79. A. Croiset, ό.π., σ. 206.
80. Πρβλ., π.χ., τον τόνο της εξής δήλωσης: «Εγώ, βέβαια, είμαι απλός πολίτης, γνωρίζω όμως ότι το καλύτερο είναι να διδαχθεί κάποιος ποιο είναι το αγαθό από τη φύση του, και μετά από εκείνους που πραγματικά το γνωρίζουν». Κυνηγετικός, XIII, 4.
81. Πρβλ. τη σχολιασμένη έκδοση των Πολιτικών του Αριστοτέλη από τον M. Prélot, που κυκλοφόρησε το 1950 από τις εκδόσεις P.U.F. στη σειρά Βιβλιοθήκη Πολιτικής Επιστήμης. Ο τόμος αυτός, ο οποίος διαβάζεται ευχάριστα, είναι δυστυχώς άχρηστος επειδή δεν παραπέμπει στις κλασικές εκδόσεις του κειμένου και επειδή προχωρά σε αναδιάταξη των κεφαλαίων — μία από τις πολλές που έχουμε δει —, συχνά αδικαιολόγητη. Ιδιαίτερη έκπληξη προκαλεί το ότι υποβιβάζει στα παραρτήματα την εξέταση των ιδεωδών ή υπαρκτών πολιτευμάτων.
82. Και ιδίως η διαμόρφωση της πολιτικής σκέψης του Αριστοτέλη, που αναλύεται θαυμάσια από τον W. Jäger (Aristote., κεφ. 6ο και 10ο), από τους διαλόγους Περί δικαίου, Πολιτικός και Προτρεπτικός (Fragmenta, επιμ. V. Rose, απ. 82-90, 78-81 και 50-61 αντιστοίχως· πρβλ. P. Moraux, A la recherche de l'Aristote perdu, le dialogue «sur la Justice») μέχρι τις Πολιτείες και τα Πολιτικά.
83. Πρβλ. τα σχόλια του L. Robin, Platon et la science sociale, R.M.M. 1913, σσ. 223-227 (La Pensée hellénique, σσ. 179-185). Πρβλ. επίσης, για την πλατωνική κληρονομιά της πολιτικής του Αριστοτέλη, W. L. Newmann, The Politics of Aristotle, τ. 1ος, Introduction to the Politics, σσ. 421-423.
84. Πρβλ. την Εισαγωγή του G. Mathieu, σ. vi, στη μετάφραση της Αθηναίων πολιτείας, έκδοση Ass. G. Budé.
85. «Αλλά και για τις πόλεις υπάρχει όριο μεγέθους, όπως και για οτιδήποτε, για τα ζώα, τα φυτά, τα όργανα, διότι κανένα απ' αυτά δεν διατηρεί τη δύναμή του όταν είναι υπερβολικά μεγάλο ή υπερβολικά μικρό, αλλά είτε γάνει τη φύση του είτε είναι ελαττωματικό». Πολιτικά, IV, IV, 6, 1326a 35.
86. «Κατ' επέκεινα αυτοί [οι άρχοντες και οι πολεμιστές] να έχουν και περιουσία, διότι οι πολίτες είναι ανάγκη να είναι εύποροι και αυτοί είναι οι κυρίως πολίτες». Αυτόθι, IV, VIII, 5, 1329a 17.
87. «Διότι η κοινότητα πηγάζει από τη φιλία». Αυτόθι, VI, IX, 6, 1295b 23· πρβλ. επίσης III, V, 14, 1280b 38.
88. Αυτόθι, I, I, 9, 1253a 2.
89. «Είναι κατά πρώτον ανάγκη να συνδυάζονται αυτά που δεν μπορούν να υπάρξουν χωριστά, όπως το αρσενικό και το Θηλυκό για την αναπαραγωγή. (Και τούτο δεν συμβαίνει εξ οικείας προαιρέσεως)». Αυτόθι, I, I, 4, 1252a 26.
90. «Η ένωση πολλών κωμών αποτελεί την τέλεια πόλη, η οποία επιτυγχάνει στο μέγιστο, ούτως ειπείν, την αυτάρκεια και ενώ ιδρύεται για το ζην υπάρχει για το ευ ζην». Αυτόθι, I, I, 8, 1252b 28.
91. «Και ενώ η απλή φωνή δηλώνει το ευχάριστο και το δυσάρεστο, γι' αυτό και υπάρχει και στα άλλα ζώα (αφού η φύση τους φτάνει ως εκεί, όχι παραπέρα: να αντιλαμβάνονται το ευχάριστο και το δυσάρεστο και να το εκφράζουν μεταξύ τους), ο λόγος είναι για να δηλώνεται το συμφέρον και το βλαβερό και, άρα, και το δίκαιο και το άδικο. Διότι αυτό είναι το ίδιο του ανθρώπου σε σχέση με τα άλλα ζώα, ότι μόνο αυτός αντιλαμβάνεται το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο

και τα λοιπά. Και από την κοινή αντίληψη αυτών γεννιέται η οικογένεια και το κράτος». Αυτόθι, I, 10, 1253a 10.

92. Πρβλ. την ανάλυση του L. Robin, Aristote, μέρος 6ο, τμήμα 2ο, σ. 274.

93. «Και τούτο σημαίνει, όπως λέμε, να ζει κανείς ευτυχισμένα και ενάρετα. Άρα, πρέπει να δεχτούμε ότι σκοπός της πολιτικής κοινωνίας δεν είναι η απλή συνύπαρξη, αλλά οι καλές πράξεις». Αυτόθι, III, V, 14, 1281a 1.

94. Αυτόθι, I, I, 12, 1253a 27.

95. «Το καλό και το δίκαιο, τα οποία εξετάζει η πολιτική». Ηθικά Νικομάχεια, I, III, 2, 1094b 14.

96. Αυτόθι, I, III, 5, 1095a 1 κ.ε.

97. «Το ανθρώπινο αγαθό είναι βέβαια επιθυμητό και για ένα μεμονωμένο άτομο· αλλά είναι περισσότερο όμορφο και θείο όταν αφορά έναν λαό ή ολόκληρες πόλεις». Αυτόθι, I, II, 7, 1094b 9.

98. Αυτόθι, I, III, 1094b 11· πρβλ. G. Rodier, La Morale aristotélicienne, παρ. 3 στις Études de philosophie grecque, σσ. 202 κ.ε.

99. «Είναι λοιπόν φανερό ότι, κατ' ανάγκη, η καλύτερη ζωή είναι ίδια και για τον καθένα άνθρωπο και για τις πόλεις συνολικά και για τους άλλους ανθρώπους». Πολιτικά, IV, III, 6, 1325b 31.

100. «Σε ένα κακό κράτος ο σοφός θα μπορούσε να παραμείνει σοφός, εκτός αν τον σκότωναν οι κακοί. Αλλά ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να γίνει σοφός. Διότι είναι πάνω απ' όλα άνθρωπος και δεν θα πάψει να είναι άνθρωπος. Ο σοφός είναι παραπάνω από άνθρωπος, αλλά κι αυτός ο υπεράνθρωπος βρίσκεται μέσα στην ανθρώπινη κατάσταση. Επίσης, για τον θεωρητικό βίο, το φυσικό μέρος του σοφού δεν είναι άταρκες. Ως άνθρωπος, δεν μπορεί να στερηθεί την υγεία, τη διατροφή, τις υπηρεσίες- και τίποτε δεν αλλάζει κατ' αρχήν επειδή αυτές οι ανάγκες του είναι πιο περιορισμένες από του συνηθισμένου ανθρώπου». E. Weil, L'Anthropologie d'Aristote, R.M.M. 1946, σ. 29.

101. Αυτόθι, IV, IV, 7, 1326b κ.ε.

102. «Διότι, αν είναι και τα δύο απαραίτητα, είναι προτιμότερη ησχόλη από την εργασία». Αυτόθι, V, II, 4, 1337b 33.

103. «Το αγαθό στην πολιτική είναι το δίκαιο, που σημαίνει το κοινό συμφέρον». Αυτόθι, III, VII, 1, 1282b 16.

104. Αυτόθι, IV, I, 4, 1323b 18.

105. «Διότι πόλις είναι η των οικογενειών και γενών κοινότητα του ευ ζην με σκοπό τον πλήρη και ατάρκη βίο». Αυτόθι, III, V, 13, 1280b32.

106. Αυτόθι, III, V, 14, 1280b 39.

107. «Είναι λοιπόν φανερό ότι όσα πολιτεύματα αποβλέπουν στο κοινό συμφέρον είναι ορθά κατά το απόλυτο δίκαιο, ενώ όσα αποβλέπουν στο συμφέρον των αρχόντων είναι εσφαλμένα και παρεκτροπές από τα ορθά πολιτεύματα- διότι είναι δεσποτικά, ενώ η πόλις είναι κοινωνία ελεύθερων ανθρώπων». Αυτόθι, III, IV, 7, 1279a 17.

108. Αυτόθι, III, VIII, 7, 1284b 28.

109. «Και αν αναζητούμε ένα πολίτευμα διαφορετικό από τα υφιστάμενα, να μη φανεί τούτο ως επιτήδευση σοφίας. Αντίθετα, κάνουμε αυτή την αναζήτηση επειδή όλα τα υφιστάμενα πολιτεύματα είναι ελαττωματικά». Αυτόθι, II, I, 1, 1260b33.

110. Θα μπορούσαμε επίσης να αντιπαραβάλουμε, όπως ο W. Jäger, αυτόθι, σ. 265, την «καθαρά παραγωγική μέθοδο που-ακολουθεί ο Πλάτων» με τη «νηφάλια εμπειρική μελέτη».

111. «Όλοι οι λόγοι του Σωκράτη είναι και πλούσιοι και κομψοί και πρωτότυποι και φιλέρευνοι, αλλά δεν απορεί να είναι σε όλα τέλειοι [...] Και πρέπει βέβαια να περιγράψουμε ένα πολίτευμα ευκταίο, αλλά όχι και ανέφικτο». Πολιτικά, II, III, 3, 1265a 11.

112. «Διότι δεν αρκεί να εξετάζει κανείς μόνο ποιο είναι το άριστο πολίτευμα, αλλά και ποιο είναι εφικτό, ποιο εφαρμόζεται ευκολότερα και ποιο είναι το πιο συνηθισμένο». Αυτόθι, VI, I, 3, 1288b37.

113. «Γι' αυτό ο καλός νομοθέτης και ο άξιος πολιτικός πρέπει να γνωρίζουν όχι μόνο το απολύτως άριστο αλλά και το άριστο σε δεδομένες συνθήκες». Αυτόθι, VI, I, 2, 1288b 25.

114. Για τις διαφορές ύφους και ουσίας μεταξύ της «πολιτικής διδασκαλίας του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα», πρβλ., μεταξύ άλλων, την ανάλυση του W. L. Newmann, ό.π., σσ. 462-489.

115. Για το χρόνο και τη συγγραφή των Πολιτικών, πρβλ. προπάντων την εντυπωσιακή ανάλυση του R. Weil, *Aristote et l'histoire, Essai sur La Politique d'Aristote*, η οποία επαναλαμβάνει, τροποποιώντας τα, τα πορίσματα του Aristote του W. Jäger (κεφ. 10ο και ιδίως οι σσ. 267 κ.ε. της αγγλικής μτφρ.).

116. Θα προσθέσουμε ότι μόνο σε μια τέτοια προοπτική μπορεί να καταννοηθεί η δομή των Πολιτικών (πρβλ. W. Jäger, *αυτόθι*, σσ. 263 κ.ε.).

117. Ηθικά Νικομάχεια, I, IV, 7, 1095b 7.

118. *Αυτόθι*, I, III, 1 και 4.

119. Πρβλ. το απόσπασμα από τα Πολιτικά, I, II, 8, 1254a20: «Δεν είναι δύσκολο να τα εξετάσουμε αυτά και θεωρητικά και εμπειρικά». Για την ανάγκη της εμπειρίας (της ιστορίας, της συγκριτικής πολιτικής επιστήμης) και της θεωρίας (της γνώσης του Αγαθού, απολύτως και σε συγκεκριμένες συνθήκες), πρβλ. E. Weil, *αυτόθι*, σσ. 21-22.

120. Πολιτικά, I, III, 21, 1258a 21.

121. «Για να συσταθεί μία Πόλις, απαιτούνται τρία πράγματα: πλήθος, χώρα, πολιτεία, πληθυσμός, έδαφος και κυβέρνηση (1325b 35-1326a 8). Το πλήθος και η χώρα είναι η νλή της Πόλεως (1326a4), η πολιτεία είναι το διαμορφωτικό στοιχείο, το είδος (1226b2 και 7): ενώνει τον πληθυσμό και το έδαφος [...] και τα κάνει να συμπλέουν προς έναν συνολικό στόχο, το ευ ζήν (1280b33), το οποίο είναι η ευτυχία της κοινότητας. Αλλά οι κοινότητες δεν είναι όλες ίδιες, ούτε τα εδάφη. Αυτές οι διαφορές επηρεάζουν τη μορφή του κράτους». M. Defoumy, *L'Idée de l'État d'après Aristote*, *Miscellanea A. Vermeersch*, τ. 2ος, σ. 98.

122. «Διότι πρέπει να μπορεί να εξετάζει [...] πώς γίνεται να εμφανιστεί ένα πολίτευμα και, όταν συγκροτηθεί, πώς μπορεί να διατηρηθεί στο χρόνο». Πολιτικά, VI, I, 2, 1288b 28.

123. «Το αρχαιότερο πολίτευμα των Ελλήνων [...] εκπροσωπούσε τους ιππείς (η ισχύς και η υπεροχή στον πόλεμο βασιζόταν στους ιππείς εκείνο τον καιρό)». *Αυτόθι*, VI, X, 9, 1297b 17.

124. «Επειτα από τα παραπάνω, πρέπει να διευκρινίσουμε ποιο πολίτευμα συμφέρει ποιους ανθρώπους και ποιο ταιριάζει σε ποιους». *Αυτόθι*, VI, X, 1, 1296b 12.

125. *Αυτόθι*, III, IV, 7, 1279b 37.

126. «Τάρχει εκ φύσεως δίκαιο και συμφέρον και στη δεσποτεία και στη βασιλεία και στην “πολιτεία”. Αλλά στην τυραννίδα και στα υπόλοιπα παρεκβατικά πολιτεύματα δεν υπάρχει εκ φύσεως δίκαιο και συμφέρον, διότι αυτά συγκροτούνται παρά φύσιν». *Αυτόθι*, III, XI, 10, 1287b37.

127. *Αυτόθι*, III, VIII, 7, 1284b 28.

128. «Όπου η μεσαία τάξη είναι μεγαλύτερη και από τα δύο άκρα ή από ένα, μόνο εκεί μπορεί να είναι σταθερό το πολίτευμα». *Αυτόθι*, VI, X, 4, 1296b 38.

129. Κεφ. 3ο η δημοκρατία και κεφ. 4ο η ολιγαρχία, Z βιβλίο κατά την ταξινόμηση του Barthélemy Saint-Hilaire.

130. Πρβλ. W. L. Newmann, *ό.π.*, σ. 485: «Τα Πολιτικά είναι συγχρόνως εικόνα μιας ιδεώδους Πολιτείας και Εγχειρίδιο του Πολιτικού».

131. Πολιτικά, VI, I, 2, 1288b 21.

132. Πρβλ. ολόκληρη τη συζήτηση, *αυτόθι*, III, II, 1276b 16 κ.ε.

133. «Διότι η αρετή τους [του άρχοντα και του αρχομένου] μπορεί να διαφέρει, αλλά ο καλός πολίτης πρέπει να ξέρει και να άρχεται και να άρχει. Αυτή είναι η αρετή του πολίτη, να κατέχει την αρχή των ελευθέρων ανθρώπων και στις δύο μορφές». *Αυτόθι*, III, II, 10, 1277b 13.

134. «Ωστε και ο πολίτης είναι κατ' ανάγκην διαφορετικός σε κάθε πολίτευμα». *Αυτόθι*, III, I, 6, 1275b3.

135. IV, κεφ. VII και VIII.

136. III, X, 8, 1286b 21.

137. «Όπου λοιπόν το πλήθος των άπόρων υπερέχει κατά την παραπάνω αναλογία, εκεί είναι φυσική η δημοκρατία, και το είδος της δημοκρατίας εξαρτάται από το τμήμα του λαού που υπερέχει». *Αυτόθι*, VI, X, 2, 1296b 25.

138. *Αυτόθι*, 3, 1296b 31.

139. Πρβλ. παραπάνω, σ. 13, σημ. 123.

140. Π.χ. η Κρήτη, II, VII, 8, 1272b 19.

141. III, XI, 2, 1288a 8 κ.ε.

142. IV, VI, 1, 1327b 31.

143. «Επειτα [να εξετάσουμε] ποιο από τα άλλα πολιτεύματα είναι προτιμότερο για ποιες πόλεις (διότι σε κάποιες μπορεί να είναι περισσότερο αναγκαία η δημοκρατία από την ολιγαρχία και σε άλλες περισσότερο αναγκαία η ολιγαρχία από τη δημοκρατία)». Αυτόθι, VI, II, 5, 1289b 20.

144. Υπάρχει έτσι, όπως σημειώνει ο W. Jäger, Aristote, σ. 281, μια σύγκρουση «ανάμεσα στη φιλοσοφική και την κοινωνιολογική συνείδηση» του Αριστοτέλη.

145. Βλ. στο 6ο κεφ. του Β βιβλίου την ιστορική ανάλυση των αιτίων της παρακμής της Σπάρτης.

146. II, V, 12, 1269a 3.

147. Αυτόθι, 14, 1269a 20.

148. Πρβλ. τις διευκρινίσεις και τις αναφορές που δίνουν οι G. Mathieu και B. Haussoulier στην Εισαγωγή τους στην έκδοση και μτφρ. της Αθηναίων πολιτείας, Ass. G. Budé.

149. Πρβλ. W. D. Ross, Aristote, κεφ. 8ο, σσ. 327-328.

150. Σε τι πρέπει να αποδώσουμε αυτή την αλλαγή στάσης του Αριστοτέλη (από το διάλογο Περί δικαιοσύνης έως τα Πολιτικά); Το θέμα δεν εμπίπτει στα όρια της εργασίας μας, η οποία δεν είναι ιστορία της φιλοσοφίας με την αυστηρή έννοια. Θα λέγαμε ωστόσο ότι η άποψη του W. Jäger, αυτόθι, σ. 288, είναι κάπως περιορισμένη. Λέει λοιπόν ο Jäger ότι η αιτία «δεν ήταν θεωρητικοί στοχασμοί, αλλά η προσωπική επαφή με την πραγματική εξωτερική πολιτική. Οι Φιλιπποί του Δημοσθένη δύσκολα θα είχαν τέτοια επίδραση σε ένα μυαλό όπως του Αριστοτέλη [...] Από την άλλη, η διαρκής συναναστροφή με έναν πολιτικό της πράξης όπως ο Ερμίας ο Αταρνεύς πρέπει να έδωσαν νέα ώθηση στην πολιτική σκέψη του, όπως κι αυτός με τη σειρά του έπεισε τον Ερμία για την ανάγκη των ηθικών στόχων στην πολιτική». Είναι βέβαιον ότι η πολιτική πληροφόρηση του Αριστοτέλη από την Άσσο και τη Μακεδονία τού αποκάλυψαν τον «ουτοπικό» χαρακτήρα του πλατωνικού εγχειρήματος. Αλλά, ευρύτερα, το κρίσιμο στοιχείο —που είναι επίσης «θεωρητικό» στοιχείο— είναι η πλήρης αποτυχία του πλατωνισμού ως πολιτικού προγράμματος και η γενική επιδείνωση της τύχης του ανθρώπου-πολίτη κατά τον 4ο αι.

151. II, 11, 12 και 14.

152. II, III, 8, 1265b 18.

153. «Η οικογένεια μπορούμε να πούμε ότι είναι πιο ενιαία από την πόλιν και το άτομο πιο ενιαίο από την οικογένεια. Άρα, ακόμη κι αν κάποιος μπορούσε να επιτύχει την τέλεια ενότητα της πόλεως, δεν πρέπει να το κάνει διότι θα την αναιρέσει. Διότι η πόλις δεν αποτελείται μόνο από πλήθος ανθρώπων, αλλά και από διαφορετικούς ανθρώπους». II, I, 4, 1261a 19.

154. «Όπως όταν σε πολύ νερό προσθέσουμε λίγο κρασί η μείξη είναι ανεπαίσθητη, το ίδιο συμβαίνει και με τη στοργή που εκφράζουν αυτά τα ονόματα. Σε μια τέτοια πολιτεία ο πατέρας θα φροντίζει ελάχιστα για τον γιο και ο γιος για τον πατέρα και ο αδελφός για τον αδελφό». Αυτόθι, 17, 1262b 14.

155. Αυτόθι, 12, 1262a9.

156. Αυτόθι, 13, 1262a 14.

157. Αυτόθι, 14, 1262a 24.

158. Αυτόθι, 8 και 9, 1261b 16 κ.ε.

159. «Αυτή η νομοθεσία μπορεί να φαίνεται ελκυστική και φιλόανθρωπη». II, II, 8, 1263b 14.

160. Αυτόθι.

161. II, I, 10, 1261b33.

162. «Δύο είναι τα κύρια κίνητρα της φροντίδας και της αγάπης των ανθρώπων, η ιδιοκτησία και η οικογενειακή στοργή, από τα οποία κανένα δεν υπάρχει σε αυτό το πολίτευμα». Αυτόθι, 17, 1262b 22- πρβλ. επίσης, II, II, 6, 1263a 40: «Είναι απερίγραπτη η απόλαυση όταν θεωρείς κάτι δικό σου».

163. II, II, 7, 1263b 7 κ.ε., και το παράδειγμα των Λακεδαιμονίων: «Ενώ καθένας έχει την ιδιοκτησία, ένα μέρος το δίνει προς χρήσιν στους φίλους του και ένα άλλο το δίνει προς κοινή χρήσιν». II, II, 5, 1263a 33.

164. Αυτόθι, 12, 1264a 18.

165. Αυτόθι, 15, 1264b 6.

166. Αυτόθι, 10, 1264a 1.

167. «Ενώ είναι πολλές οι ολιγαρχίες και οι δημοκρατίες, ο Σωκράτης μιλά για τις μεταβολές τους σαν να υπήρχε μόνο μία από το κάθε είδος». VIII, X, 6, 1316b 25.

168. «Λέει δηλαδή [ο Σωκράτης] ότι αιτία είναι ότι τίποτε δεν μένει αμετάβλητο, αλλά τα πάντα μεταβάλλονται σε κάποια περίοδο». Αυτόθι, 1, 1316a 4.

169. Αυτόθι, 2, 1316a 14.

170. «Αλλά και αντίστροφα μεταβάλλονται, λ.χ. από δημοκρατία μπορεί να γίνει ολιγαρχία, που είναι πιθανότερο παρά να γίνει μοναρχία». Αυτόθι, 1316a 23.

171. «Επειδή [κατά τον Πλάτωνα] η τυραννίδα πρέπει να μεταβάλλεται στο πρώτο και το άριστο πολίτευμα· διότι έτσι μόνο θα υπήρχε συνέχεια και κύκλος». Αυτόθι, 3, 1316a 27.

172. Το ζήτημα που τίθεται είναι η σχέση του κοσμικού χρόνου και του «ιστορικού» χρόνου μέσα στην αριστοτελική αντίληψη. Ένα τέτοιο πρόβλημα υπερβαίνει και τα όρια και το σκοπό τούτης της μελέτης. Ο P. Duhem (*Le Système du monde*, τ. 1ος, Α^η Μέρος, κεφ. 4ο, § V, σσ. 159-169) δείχνει ότι ο Αριστοτέλης υιοθετεί την κυκλική Θεωρία κοσμολογικού χρόνου και παραθέτει ένα χωρίο των Προβλημάτων (XVII, 3, Didot, τ. 4ος, σσ. 202-203) στο οποίο αυτή η θεωρία εφαρμόζεται και στον «χρόνο των ανθρώπων». Είναι γεγονός ότι για τον Αριστοτέλη η τέλεια κίνηση είναι η κυκλική και ότι η ιδέα ενός «σχηματισμού» της ανθρωπότητας τού είναι ξένη. Θα επαναλάβουμε ωστόσο ότι αυτό δεν σημαίνει ότι στο εσωτερικό του κύκλου είναι αδύνατον να λαμβάνουν χώρα επιμέρους κινήσεις «εξέλιξης». Στο πλαίσιο της κυκλικής πορείας του κόσμου διαγράφονται επιμέρους εξελίξεις που έχουν τη δική τους σημασία και συνιστούν το υλικό του πολιτικού στοχασμού. Το ιστοριοπολιτικό γίνεσθαι έχει κι αυτό τη θέση του — μια θέση στην οποία η τύχη του ανθρώπου-πολίτη προσδίδει μεγάλη σπουδαιότητα — μέσα στην ιεραρχία του αριστοτελικού κόσμου.

173. «Ωστόσο, είναι καλό να επωφεληθούμε από τη μαρτυρία όσων πριν από εμάς ασχολήθηκαν με την έρευνα των όντων και φιλοσόφησαν επάνω στην αλήθεια, αφού είναι φανερό ότι κι εκείνοι δέχονταν κάποιες αρχές και αιτίες. Αν λοιπόν μελετήσουμε τη διδασκαλία τους, η έρευνά μας θα ωφεληθεί, διότι είτε θα ανακαλύψουμε ένα νέο είδος αιτίας είτε θα αποκτήσουμε μεγαλύτερη εμπιστοσύνη σε αυτά που περιγράψαμε». Μετά τα Φυσικά, A3, 983b, 1 κ.ε.

174. «Ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος στοχαστής ο οποίος, μαζί με τη φιλοσοφία του, προσδιόρισε και τη δική του θέση στην ιστορία. Έτσι ίδρυσε ένα νέο είδος φιλοσοφικής συνείδησης, πιο υπεύθυνης και εσωτερικά σύνθετης. Ήταν ο εφευρέτης της έννοιας της διανοητικής ανάπτυξης μέσα στο χρόνο και βλέπει ακόμη και το δικό του επίτευγμα ως προϊόν μιας εξέλιξης που καθορίζεται μόνο από τον δικό της νόμο». W. Jäger, αυτόθι, σ. 3.

175. Hegel, *Introd. στις Leçons sur la philosophie de l'histoire*, μτφρ. Gibelin, σ. 22.

176. «Έτσι η δημοκρατία γεννήθηκε επειδή οι πολίτες, όντας ίσοι σε κάτι, νομίζουν ότι είναι στα πάντα ίσοι (διότι έχοντας όλοι ίση ελευθερία, νομίζουν ότι είναι απολύτως ίσοι), ενώ η ολιγαρχία επειδή κάποιοι που είναι άνισοι σε κάτι νομίζουν ότι είναι άνισοι στα πάντα (διότι, όντας άνισοι μόνο στην περιουσία, νομίζουν ότι είναι άνισοι στα πάντα)». Πολιτικά, VIII, I, 2, 1301a29.

177. Αυτόθι, VIII, II, 2, 1302a 33.

178. Πρβλ. VIII, II, 3-12, 1302a35 κ.ε., ιδίως τη βία και την πλεονεξία, τη δίψα των τιμών, το φόβο, την περιφρόνηση, τη δυσανάλογη ενίσχυση μερίδων της πολιτείας, το πνεύμα της φιλονικίας, την αδιαφορία, τη διαφορετική καταγωγή, την τοπογραφία κ.λπ.

179. Αυτόθι, 8, 1303a 8.

180. Μέσα στο πολύ σύντομο 2ο κεφάλαιο του Η βιβλίου δίνονται, ούτε λίγο ούτε πολύ, είκοσι πέντε ιστορικά «παραδείγματα».

181. Αυτόθι, VIII, III, 1, 1303b 17.

182. Εδώ καλό είναι να επανέλθουμε σε μια πολυσυζητημένη φράση του κεφ. IX της Ποιητικής (1451b 5 κ.ε.): «ΓΥ αυτό η ποίηση είναι πιο σεβαστή (σπουδαιότερον) και πιο φιλοσοφική (φιλοσοφώτερον) από την ιστορία- επειδή η ποίηση διηγείται συνήθως τα γενικά, ενώ η ιστορία τα επιμέρους». Το χωρίο διευκρινίζεται στο κεφ. XXIII (1459a 21 κ.ε.): «και οι συνθέσεις δεν πρέπει να μοιάζουν με ιστορίες, όπου κατ' ανάγκην δεν περιγράφεται μία πράξη αλλά μία περίοδος, όσα συνέβησαν κατ' αυτήν σε έναν ή σε πιο πολλούς, τα οποία έχουν τυχαία σχέση μεταξύ τους». Αυτά τα χωρία συχνά έχουν εκληφθεί ως αποκήρυξη της Ιστορίας από τον Αριστοτέλη. Νομίζουμε ότι η ερμηνεία δεν έχει απαραίτητως έτσι (πρβλ. σχετικά τα σχόλια του A. W. Gomme, *The Greek Attitude to Poetry and History*, κεφ. Ιο, 1-13, και κυρίως κεφ. 3ο, σσ. 49-63, και του R. Weil, ό.π., μέρος Ιο, κεφ. 5ο). Αυτό που λέει ο Αριστοτέλης στο σύγγραμμα περί Ποιητικής είναι ότι έργο της ιστορίας είναι να παρουσιάζει τα επιμέρους στη συγκυριακή σχέση τους με μια δεδομένη περίοδο — κάτι που, ας σημειωθεί, μαρτυρά οξεία επίγνωση της θέσης του ιστορικού λόγου —, ενώ, αντίθετα, η

ποίηση ασχολείται με τύπους και γενικότητες. Έτσι, η ποίηση αποκαλύπτει έναν υψηλότερο βαθμό επεξεργασίας- δεν φτάνει τη φιλοσοφία, αλλά είναι πιο φιλοσοφική. Αλλά και η ιστορία και η ποίηση δουλεύουν πάνω στο ιστορικό δεδομένο, σε αυτό που συμβαίνει, τον Τρωικό πόλεμο, π.χ. Παράπερα, υπάρχει ένα υψηλότερο επίπεδο: ο λόγος της φιλοσοφίας. Τα Πολιτικά, λοιπόν, αφού εξετάσουν τα ιστορικά στοιχεία στην ποικιλία τους, περνούν στην ανάλυση του δέοντος, στην ίδρυση της καλής πολιτείας και στους σχετικά καλούς θεσμούς. Αυτό που καταδικάζει στα έργα του ο Αριστοτέλης είναι λοιπόν η φιλοσοφία της ιστορίας που θέλει να εισαγάγει απευθείας μια φιλοσοφική τάξη στην ακολουθία των συμβάντων. ΓΥ αυτό θεωρεί τις ομηρικές αφηγήσεις πιο επιτυχημένες από τις ανακατασκευές που ισχυρίζονται ότι δείχνουν το γενικό, ενώ βυθίζονται μέσα στη λεπτομέρεια. Η πολεμική του, όπως έχει δείξει ο R. Weil, στρέφεται κατά του Πλάτωνα. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι ο Αριστοτέλης υποτιμά το ιστορικό δεδομένο, αφού μόνο αν ξεκινήσουμε από το ιστορικό δεδομένο με την ποικιλία και την τυχαιότητά του θα μπορούσε να συγκροτηθεί σοβαρή πολιτική πράξις και να γίνει εφικτή μια θεωρία που λαμβάνει υπ' όψιν αυτό που εκδηλώνεται. Στην πραγματικότητα, αυτά τα χωρία της Ποιητικής δείχνουν την απόσταση του Αριστοτέλη από τη «φιλοσοφία της ιστορίας» και, συγχρόνως, δείχνουν βαθιά κατανόηση του ιστορικού λόγου, ο οποίος είναι λόγος της συγκυρίας.

183. Πρβλ. την ανάλυση για την παρακμή της Σπάρτης στο κεφ. VI του Β' βιβλίου, η οποία αποτελεί χρήσιμο συμπλήρωμα της αντίστοιχης ανάλυσης του Ξενοφώντα.

184. Démade, απ. 7, 8 (Or. att., Didot, τ. II, σ. 442), παρατίθενται στο G. Glotz, Hist, grecque, τ. III, σ. 363.

185. Aristote, σ. 283.

186. Aristote, σ. 283.

187. Για το ρόλο της Μακεδονίας ως ζωογόνου στοιχείου της ελληνικής ψυχής, πρβλ. την πειστική ανάλυση του W. L. Newmann, ό.π., σσ. 476-477.

188. Πρβλ. W. D. Ross, Aristote, 8ο κεφ., σσ. 329-330.

189. Πρβλ. W. L. Newmann, ό.π., σ. 478: «Κεντρικό θέμα του έργου είναι η βελτίωση της Ελλάδας. Στόχος του Αριστοτέλη είναι να μεταρρυθμίσει την πόλιν, όχι το έθνος. Η πόλις είναι αυτή η οποία δίνει στους ανθρώπους πληρότητα σε ό,τι αφορά το ευ ζην, σε αντίθεση με την πληρότητα στα αναγκαία. Το μέλλον της ανθρώπινης κοινωνίας θα κριθεί στην Ελλάδα και όχι στη Μακεδονία».