

ἀπελευθέρωση τῆς θεωρητικῆς σκέψης. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ «ψυχικὸν θερμόν», ἂν καὶ φαινομενικὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀφέλεια, εἶναι τὸ κέντρο μιᾶς φυσιολογίας πολύπλοκης καὶ αὐστηρὰ λογικῆς, ποὺ ἀποσκοπεῖ στὴ συνθετικὴ ἀλήθεια.

Ὡστόσο ἡ ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν πατρικὴ φιλία δὲν ἐπιτρέπεται νὰ τοποθετηθεῖ στὴν προέκταση τῆς ἀντίληψής του γιὰ τὸ σπέρμα (ἀνάλωση τῆς καθαρότατης ψυχικῆς θερμότητος). Ἀντίθετα, τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ οἰκογένεια εἶναι πατρογονικὴ κι ὅτι ὁ πατέρας ἀσκεῖ τὴν ὑπέρτατη ἐξουσία στὴν οἰκία, ἄρρηκτα δεμένος μὲ τὴ στοργή του πρὸς τὰ παιδιά του καὶ ἰδιαίτερα τὸ γιό, εἶναι τὸ στοιχεῖο ἀπ’ ὅπου πηγάζει ἡ ἀριστοτελικὴ πεποίθηση ὅτι τὸ «ψυχικὸν θερμόν» εἶναι καθαρότερο στὸν ἄντρα παρὰ στὴ γυναίκα.

Ἑλένη Γ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ
(Παρίσι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΟΝ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΚΑΙ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Ἡ δημοκρατία ἀποτελεῖ ἀναμφισβήτητα μέγα θέμα ὄχι μόνο γιὰ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία καὶ τὶς πολιτικὲς καὶ κοινωνικὲς ἐπιστῆμες ἀλλὰ καὶ γενικότερα γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζώου πολιτικοῦ», δηλαδή κοινωνικοῦ.

Ὅταν λέμε δημοκρατία, ἐννοοῦμε, κατὰ μία γενικὴ καὶ τυπικὴ προσέγγιση τῆς ἐννοίας, τὸ πολίτευμα ἐκεῖνο ὅπου κυρίαρχος εἶναι ὁ λαὸς καὶ αὐτὸς εἶναι ἡ πρώτη πηγὴ ἐξουσίας καὶ τὸ ἀνώτατο ὄργανο ἄσκησής της. «Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι εἶναι σπάνια τὰ πολιτεύματα καὶ τὰ συντάγματα ποὺ δὲν αὐτοχαρακτηρίζονται ὡς δημοκρατικά καὶ ποὺ ἡ μελέτη τους ὅμως ὁδηγεῖ σὲ τελείως ἄλλες διαπιστώσεις καὶ ἀξιολογήσεις. Τὸ μόνο λοιπὸν κοινὸ γνώρισμα ὅλων τῶν δημοκρατικῶν πολιτευμάτων εἶναι ἡ ἐπὶ κλήσῃ τοῦ λαοῦ ὡς πηγῆς ἢ νομιμοποιητικοῦ παράγοντα τῆς ἐξουσίας¹».

«Ἡ πρώτη θεωρητικὴ προσπάθεια γιὰ τὴν ἀναγωγὴ τοῦ λαοῦ, ὡς συνόλου τῶν ἀνθρώπων ποὺ ζοῦν στὴν πολιτεία, σὲ παράγοντα νομιμοποιητικὸ τῆς ἐξουσίας, βρίσκεται στὴ θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου²» ποὺ τὴν πρωτοδιατυπώνει ὁ Thomas Hobbes (1588-1679) καὶ τὴν προωθοῦν, μὲ παραλλαγὲς βέβαια, ὁ John Locke (1632-1704) καὶ ὁ J. J. Rousseau (1712-1778). Ἡ θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου ἀποσκοπεῖ στὸν παραμερισμὸ τοῦ κράτους τῆς καταπίεσης καὶ στὴν ἐγκαθίδρυση μιᾶς δημοκρατικῆς πολιτείας ποὺ θὰ στηρίζεται στὸν ἀπόλυτο αὐτοκαθορισμὸ τῶν μελῶν της. Εἶναι φανερὸ ὅτι πρόκειται γιὰ ἓνα σχῆμα ἰδεατό. Πάντως τὸ ἔργο τοῦ Rousseau καὶ τῶν ἄλλων ἦταν πολιτικὰ καθοριστικὸ γιὰ τὸ δημοκρατικὸ κίνημα τῆς Εὐρώπης μὲ ἀφετηρία τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση.

Σχετικὰ μὲ τὴν ἐννοία τῆς δημοκρατίας γενικά πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ ἀρχὴ τῆς λαϊκῆς κυριαρχίας στὴν πρακτικὴ τῆς ἐφαρμογῆς δὲ σημαίνει ταύτιση κυβερνώντων καὶ κυβερνωμένων ἀλλὰ σημαίνει υἱοθέτηση τῆς ἀρχῆς τῆς πλειοψηφίας καὶ τῆς ἀντιπροσώπευσης.

1. Δ.Θ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Συνταγματικὸ δίκαιο*, Ἀθήνα, 1985, σ. 190.

2. Δ.Θ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 191.



Πρέπει ακόμη να λεχθεί ότι η λέξη δημοκρατία είναι πολυσήμαντη. Μὲ αὐτὴν χαρακτηρίζονται διαφορετικὰ καὶ ἀλληλοαναιρούμενα κοινωνικο-πολιτικά συστήματα. Ἐμᾶς θὰ μᾶς ἀπασχολήσει ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ δημοκρατία καὶ πιὸ συγκεκριμένα ἡ ἔννοιά της στὸν Πρωταγόρα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη.

Πρὶν ἔρθω στὴν ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς δημοκρατίας στὸν Πρωταγόρα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, θὰ ἤθελα νὰ ἀναφέρω ἀπλῶς ὅτι ἡ σύγχρονη μορφή δημοκρατίας εἶναι ἡ κοινοβουλευτικὴ δημοκρατία, προεδρευομένη ἢ βασιλευομένη μὲ διάφορες παραλλαγές, κυρίως ὡς πρὸς τὶς ἀρμοδιότητες τῶν δύο κύριων πολιτειακῶν παραγόντων, τοῦ προέδρου καὶ τοῦ βασιλιᾶ ἀντίστοιχα. Βασικὲς εἶναι βέβαια οἱ διαφορὲς ἀνάμεσα στὶς δημοκρατίες δυτικῆς καὶ ἀνατολικῆς τύπου. Πάντως ἡ πιὸ μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὶς σύγχρονες καὶ τὶς ἀρχαῖες ἐλληνικὲς δημοκρατίες ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι οἱ σύγχρονες εἶναι ὅλες ἀντιπροσωπευτικὲς, ἐνῶ ἐκεῖνες τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος ἦταν ἄμεσες.

Ἄς ἔρθουμε ὁμῶς στὴν ἔννοια τῆς δημοκρατίας στὸν Πρωταγόρα. Ἡ ἐμφάνιση τῶν σοφιστῶν στὸ στίβο τῆς φιλοσοφικῆς καὶ πολιτικῆς σκέψης συνδέεται στενὰ μὲ τὴν ἐπικράτηση τῆς δημοκρατίας. Οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο δημιουργήματα τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος τῆς πόλεως-πολιτείας — καὶ ὄχι τῆς πόλεως-κράτους³, ὅπως ἀνεπιτυχῶς χαρακτηρίζεται ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ πόλις — καὶ συγχρόνως εἶναι δημιουργοὶ τοῦ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τους. Εἶναι ἐκφραστὲς καὶ συντελεστὲς τῆς ἀνάπτυξης καὶ τοῦ βαθμοῦ τελειότητος ποὺ γνώρισε τὸ πολιτικὸ αὐτὸ καθεστῶς στοὺς κλασικοὺς χρόνους.

Ὁ σπουδαιότερος σοφιστὴς ἀπὸ τῆ σκοπιᾶ ποὺ ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει, ὡς θεωρητικὸς δηλαδὴ τῆς δημοκρατίας, εἶναι ἀναμφισβήτητα ὁ Πρωταγόρας. Ὁ σημαντικὸς αὐτὸς πολιτικὸς στοχαστὴς ἀφιέρωσε στὸ πολιτειακὸ ζήτημα ἓνα ἀπὸ τὰ σπουδαιότερα ἔργα του, τὸ *Περὶ πολιτείας*, τὸ ὁποῖο βέβαια, ὅπως καὶ τὰ ἄλλα, δὲ σώζεται.

Ὁ Πρωταγόρας ἀνήκει στοὺς ἀντιτεχνοκρατικοὺς⁴ πολιτικοὺς φιλοσόφους καὶ στοχαστὲς, ἀφοῦ σύμφωνα μὲ τὸν πολιτιστικὸ μῦθο του, ποὺ μᾶς παραδίδει ὁ Πλάτων στὸν διάλογο ποὺ φέρει τὸ ὄνομα τοῦ μεγάλου

3. Ἡ ἔννοια τῆς ἐλληνικῆς πόλεως-πολιτείας διαφέρει ριζικὰ ἀπὸ τὴ μεταγενέστερη καὶ τὴ σύγχρονη περὶ κράτους ἀντίληψη, ὅπου τὸ κράτος εἶναι λίγο ἢ πολὺ ἓνα ἀντίπαλο μέγεθος σὲ σχέση μὲ τὸν πολίτη, ἐνῶ στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα ἀπουσιάζει αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς ἀντιπαλότητος, ἀφοῦ τὸ «κράτος» δὲν εἶναι παρὰ ἓνα ὁργανωμένο καὶ αὐτοδιοικούμενο σύνολο πολιτῶν, ὅπου ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι ἐναλλάσσονται στὴν ἐξουσία, ὥστε ἀνάμεσά τους νὰ γεννιέται μιὰ σχέση ἀλληλεγγύης καὶ ταυτότητας.

4. Βλ. Θανάση ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἰδεολογία καὶ φιλοσοφία τῆς δημοκρατίας στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, Ἀθήνα, Κέδρος, 1978, σ. 240.



αὐτοῦ δημοκράτη σοφιστῇ, ὅλοι οἱ ἄνθρωποι μποροῦν καὶ πρέπει νὰ ἔχουν τὸ δικαίωμα νὰ ἀσχοῦν ἢ ἔστω νὰ συμμετέχουν ἐνεργὰ στὴν ἀσκηση τῆς πολιτικῆς τέχνης: «οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως⁵». Σύμφωνα δηλαδή μὲ τὴν (πολιτική) διδασκαλία τοῦ Πρωταγόρα ἡ πολιτικὴ τέχνη καὶ ἀρετὴ ἀνήκουν στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἀνθρωπολογικὰ γνωρίσματα του. Εἶναι κατὰ συνέπεια ὁ Πρωταγόρας ριζικὰ ἀντίθετος πρὸς τὴν τεχνοκρατικὴ ἢ ἀριστοκρατικὴ περὶ τῆς πολιτικῆς τέχνης ἀντίληψη καὶ θεωρία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ πολιτικὴ τέχνη καὶ ἐπιστήμη εἶναι ἱκανότητες πού τις ἔχουν ἀπὸ τὴ φύση τους ἢ μποροῦν νὰ τις ἀποκτήσουν μόνο λίγοι, καὶ αὐτοὶ μόνο πρέπει νὰ τις ἀσχοῦν⁶.

Τὴ δημοκρατικὴ αὐτὴ ἀντίληψη τοῦ Πρωταγόρα ἐκφράζει καὶ ἡ περίφημη πρότασή του, ἡ γνωστὴ καὶ ὡς *Homo-Mensura*: «Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν⁷». Σύμφωνα μὲ τὴ φράση αὐτὴ τοῦ Πρωταγόρα ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ κριτήριο γιὰ τὸ τί εἶναι καὶ δὲν εἶναι ὅλα τὰ πράγματα· αὐτὸς ἀποφαίνεται καταφατικὰ γι' αὐτὰ πού —κατὰ τὴ γνώμη του πάντοτε— ὑπάρχουν καὶ ἀποφατικὰ γι' αὐτὰ πού δὲν ὑπάρχουν. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ κριτήριο, ὁ φερέας τῆς ἀλήθειας.

Ἡ ἐννοία τῶν λέξεων μέτρον καὶ χρήματα δὲν δημιουργεῖ ἰδιαίτερα προβλήματα. Ὅπως μᾶς δεδαιώνει καὶ ὁ Σέξτος ὁ Ἐμπειρικός, ὁ ὁποῖος διασώζει τὸ ἀπόσπασμα σὲ δύο ἔργα του⁸, μέτρον σημαίνει ἐδῶ κριτήριο καὶ χρήματα σημαίνουν πράγματα. Καὶ εἶναι τὰ πρωταγόρεια χρήματα «φυσικά» (ὅλα τὰ φυσικὰ ὄντα, φαινόμενα καὶ πράγματα γενικά), «ἀνθρώπινα» (κοινωνικές, πολιτικές καὶ ἠθικές ἀξίες καὶ γενικά ὅλα τὰ ἀνθρώπινα ἐπιτεύγματα, ὅλη ἡ πολιτιστικὴ του παρουσία)⁹ καὶ τέλος μεταφυσικά (τὸ περιεχόμενο τῆς πίστεως τοῦ ἀνθρώπου σὲ ὄντα μεταφυσικά, ὑπερβατικά). Καὶ βέβαια τὰ πρωταγόρεια χρήματα δὲν εἶναι μόνο τὰ

5. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας* 322 d.

6. Αὐτὴ εἶναι, ὡς γνωστὸν, ἡ γνώμη τοῦ Ἡρακλείτου, τοῦ Σωκράτη, τοῦ Πλάτωνος καὶ ὅλων τῶν ὁπαδῶν μιᾶς ἀριστοκρατικῆς ιδεολογίας.

7. Σέξτου ΕΜΠΕΡΙΚΟΥ, *Κατὰ τῶν μαθηματικῶν* VII 60. Π6. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Θεαίτητος* 152 a, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τῶν μετὰ τὰ φυσικά* 1062 b 13-14, κ.ά.

Σχετικὰ μὲ τὸ νόημα τῆς περίφημης αὐτῆς ρήσης τοῦ Πρωταγόρα ἔχουν γραφεῖ πολλά. Γιὰ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία, κυρίως εἶναι ξένη, βλέπε Βασ. Α. ΚΥΡΚΟΥ, *Ἀρχαῖος ἐλληνικὸς διαφωτισμὸς καὶ Σοφιστική*, Ἰωάννινα, 1986, σ. 116 ὑποσ. 18.

8. *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* I 216 καὶ *Κατὰ τῶν μαθηματικῶν* VII 60.

9. Γιὰ τὴν ἐννοία τῶν χρημάτων ὡς «φυσικῶν» καὶ «ἀνθρώπινων» πραγμάτων σημαντικὴ εἶναι ἡ μαρτυρία τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη. Βλ. σχετικὰ τὴ δ. διατριβὴ τῆς Γρ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ, *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, Ἀθήνα, 1976, σσ. 31-52.



ὄντα καὶ φαινόμενα καθ' ἑαυτὰ ὅλων αὐτῶν τῶν κατηγοριῶν ἀλλὰ καὶ οἱ μεταξὺ τους σχέσεις.

Σοβαρὰ ἐντούτοις προβλήματα δημιουργεῖ ἡ ἐννοια τῆς λέξης *ἄνθρωπος*. Διότι εἶναι δυνατόν νὰ σημαίνει τὸν κάθε ἄνθρωπο ὡς ἄτομο, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἄνθρωπο, δηλαδή ὡς εἶδος.

Βέβαιον εἶναι πάντως ὅτι ὁ Πρωταγόρας μὲ τὴν περίφημη αὐτὴ φράση τοῦ ἀπορρίπτει τὰ μεταφυσικὰ κριτήρια καὶ μέτρα θεώρησης καὶ ἀποτίμησης τοῦ Κόσμου καὶ προβάλλει τὸν ἄνθρωπο, τὸν ἀνθρώπινο λόγο, ὡς τὸ μοναδικὸ ὄργανο καὶ κριτήριον γνωσιακῆς προσπέλασης τοῦ Κόσμου. Καὶ ἔτσι ἡ γνώση καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ Κόσμου γίνεται κατόρθωμα ἀποκλειστικὰ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος «καλεῖται νὰ ἀναλάβει τὴν εὐθύνη τῆς δικῆς του ἐρμηνείας τοῦ κόσμου, χωρὶς τὴ συνδρομὴ μεταφυσικῶν ἐρεισμάτων¹⁰».

Μὲ τὴν πρόταση αὐτὴ τοῦ Πρωταγόρα καθιερῶνεται θεωρητικὰ ἡ ἰσοτιμία τῶν ἀνθρώπων καὶ ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ θεώρηση τοῦ Κόσμου. Πράγματι μὲ τὴ Σοφιστικὴ καὶ τὸν Σωκράτη σημειώνεται μιὰ ριζικὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν προσωκρατικὴ φυσιοκεντρικὴ θεώρηση τῶν κοινωνικοπολιτικῶν πραγμάτων στὴ δημοκρατικὴ. Ἔχουμε δηλαδή τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἡρακλείτειο κριτήριον τῶν ὁρίστων ὡς μέτρου καὶ κριτηρίου ὅλων τῶν πραγμάτων (κυρίως ὅμως τῶν ἀνθρώπινων) στὸ πρωταγόρειο κριτήριον τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ κάθε ἀνθρώπου, ὡς μέτρου «πάντων χρημάτων».

Τὴν ἀνθρωποκεντρικὴ αὐτὴ θεώρηση καὶ ἐρμηνεία τοῦ Κόσμου θὰ προσπαθήσει νὰ τὴν ἀναιρέσει ὁ Πλάτων προβάλλοντας στὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου τὸ Θεὸ ὡς «πάντων χρημάτων μέτρον¹¹» στὰ πλαίσια μιᾶς μεταφυσικῆς ἐρμηνείας τοῦ Κόσμου, θαδίζοντας στὰ ἴχνη τοῦ Παρμενίδη.

Ἄς ἐπιστρέψουμε ὅμως στὸ ἐρώτημά μας: ποιά εἶναι ἡ ἐννοια τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἐνλόγω ἀπόσπασμα τοῦ Πρωταγόρα; Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ διχάζει τοὺς μελετητές. Ἄλλοι δέχονται ὅτι πρόκειται γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἄτομο καὶ ἄλλοι γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς εἶδος¹². Πάντως μὲ βάση τὸ ὅλο πνεῦμα τῆς Σοφιστικῆς, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση καὶ ἔξαρση τῆς ἀξίας καὶ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου-ατόμου (ἀτομικισμός), καὶ τὴ σαφὴ μαρτυρία τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη¹³, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κριτήριον γιὰ τὴν ἀλήθεια ὅλων τῶν πραγμάτων εἶναι κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Πρωταγόρα ὁ κάθε ἄνθρωπος, ἀφοῦ ὁ καθένας

10. Βασ. Α. ΚΥΡΚΟΥ, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 119.

11. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 716 c.

12. Π6. Βασ. Α. ΚΥΡΚΟΥ, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 121.

13. Π6. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Θεαίτητος* 152 a, c, 160 c, 161 c, 166 d κ.ά., *Κρατύλος* 386 acd, καὶ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ* 1062 b 12-19 κ.ά. Περισσότερα ἐπ' αὐτοῦ βλ. Γρ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ, *ἐνθ. ἀν.*, σσ. 28-31, καὶ «Γνωσιολογικὲς ἀπόψεις τῶν Σοφιστῶν», *Φιλοσοφία* 10-11, 1980-1981, σσ. 244-245.



ἔχει τὸ δικαίωμα τῆς προσωπικῆς του γνώμης καὶ τὸ δικαίωμα νὰ τὴν προβάλλει ὡς ἀληθινή, πρέπει μᾶλλον νὰ δεχθοῦμε ὅτι μὲ τὴν ἀποφθεγματικὴ αὐτὴ πρόταση τοῦ Πρωταγόρα προβάλλεται ὁ κάθε ἄνθρωπος ὡς κριτήριο ὅλων τῶν πραγμάτων, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ἀσφαλῶς ὅτι κάθε ἄνθρωπος ἀποτελεῖ αὐτομάτως πηγὴ καὶ αὐθεντικὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας ἐπὶ παντός ἐπιστητοῦ: «μέτρον πάντων χρημάτων». Διότι μιὰ τέτοια ἐρμηνεία ἀντιστρατεύεται εὐθέως στὸ πνεῦμα τὸν Πρωταγόρα, ὁ ὁποῖος δὲν ἐπιδιώκει στὴ θέσῃ τῆς αὐθεντίας τῶν ὀλίγων νὰ θέσει τὴν αὐθεντία ὅλων ἀνεξαιρέτως τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ νὰ ἀμφισβητήσῃ ριζικὰ κάθε αὐθεντία προβάλλοντας ἀκριδῶς τὸ δικαίωμα τοῦ κάθε ἀνθρώπου νὰ ἔχει τὴ δική του γνώμη γιὰ ὅλα τὰ πράγματα γενικά. Αὐτομάτως ὅμως ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ κάθε ἀνθρώπου (ἀνεξαιρέτως) ὁδηγοῦμαστε στὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου, τοῦ ἀνθρώπου ἐγγένει, τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἶδους, ἢ ὁποῖα (ἄλλωστε) στερεῖται αὐτοδύναμης ὄντολογικῆς ὑπαρξῆς, καθόσον ἢ ὑπαρξὴ τῆς ἀνάγεται ἀναγκαῖα στοὺς ἐπιμέρους συγκεκριμένους ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι αὐτοὶ μόνοι ὑπάρχουν ὡς ὄντολογικὰ αὐτοδύναμες καὶ —ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης— *πρώτες οὐσίαι*, οὐσίαι καθ' ἑαυτές. Ἄρα τὸ πρόβλημα ποὺ ἐτέθη εἶναι σχεδὸν ψευδοπρόβλημα. Διότι κάθε ἄνθρωπος σημαίνει τελικὰ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι καὶ ἄρα ὁ ἄνθρωπος ὡς εἶδος, ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει ὁ ἄνθρωπος καθ' ἑαυτὸν εἰμὴ ὡς φορέας τῆς «ἀνθρωπότητος» του (*des Mensch-seins*). Βέβαια κάθε ἄνθρωπος δὲν εἶναι τὸ καθόλου ἐγγένει ἀλλὰ εἶναι τὸ μέρος ὡς φορέας τοῦ καθόλου. Παρότι ὅμως τὸ καθόλου δὲν ἔχει ὄντολογικὴ αὐτοτέλεια, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ γενικὴ ἔννοια (πβ. *Universalia*) στὴν ὁποῖα ἀπὸ τὰ καθ' ἕκαστα ὄντα ἀναγόμεστε ἀφαιρετικά, ἐντούτοις ἀποτελεῖ γιὰ ἐμᾶς τὴν λογικὴ καὶ γνωσιοθεωρητικὴ προϋπόθεση τῆς εἰδολογικῆς ταυτότητας τῶν ἐπιμέρους ὄντων. Διότι τὰ καθ' ἕκαστα δὲν ὑπάρχουν ὡς τοιαῦτα χωριστὰ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ καθόλου, τὴν ὁποῖα καὶ ἐνσαρκώνουν ὄντολογικὰ ὡς τὰ μόνα αὐτοτελῆ ὄντολογικὰ ὄντα. Ἔτσι, τὸ καθόλου ὡς ὅρος τῆς εἰδολογικῆς ταυτότητας τῶν καθ' ἕκαστα, τὰ ὁποῖα ὡς πρὸς ἐμᾶς ὑπάρχουν μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ καθόλου, προσλαμβάνει, πέραν τῆς λογικῆς καὶ γνωσιοθεωρητικῆς ἀξίας του, καὶ μία τρόπον τινὰ ὄντολογικὴ ἀξία. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀξίζει νὰ θυμηθοῦμε τὴν ἀξιολογικὴ προτερότητα τοῦ ὅλου ἐναντι τοῦ μέρους, τῆς πόλεως-πολιτείας ἐναντι τῆς οἰκογένειας καὶ τοῦ ατόμου σύμφωνα μὲ τὴ διδασκαλία τῶν *Πολιτικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλη: «πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους¹⁴».

14. 1253 a 20.



Σύμφωνα λοιπόν με τὸν Πρωταγόρα ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος, δηλαδή ὡς εἶδος, δὲν ἐκφράζεται ποτὲ ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο ἄνθρωπο Α ἢ Β ἢ Γ, καὶ ἂν ἀκόμη πρόκειται γιὰ τοὺς σοφούς, τοὺς φιλόσοφους, τοὺς ρήτορες ἢ τοὺς σοφιστές, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν *κάθε* ἄνθρωπο καὶ κατὰ συνέπεια ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ἢ, μὲ ἄλλα λόγια, ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο εἶδος, τὸ ὁποῖο ἄλλωστε δὲ μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ μὲ ἄλλο τρόπο παρὰ μέσα ἀπὸ τὸν *κάθε* ἄνθρωπο, ἀφοῦ τὸ ἴδιο στερεῖται ὄντολογικῆς ὑπόστασης. Ὅταν λοιπόν *μέτρον πάντων χρημάτων* εἶναι ὁ *κάθε* ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος καὶ ὄχι ἐκλεκτικὰ ὁ Σωκράτης ἢ ὁ Πρωταγόρας κ.ο.κ. ὡς ἄριστοι, τότε αὐτομάτως μέτρον εἶναι, σὲ μιὰ γενικευτικὴ καὶ ἀφηρημένη, ὄχι ὅμως καὶ ἀόριστη ἔννοια, ὁ ἄνθρωπος ἐγγένει, δηλαδή τὸ εἶδος ἄνθρωπος. Βέβαια ὁ σοφὸς ἔχει ἓνα προβάδισμα ἐναντι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, μόνον ἐπειδὴ καὶ ἐφόσον ἐκφράζει καὶ διερμηνεύει ἀντιπροσωπευτικὰ καὶ πειστικὰ τὴ γνώμη τῶν πολλῶν, τὸ λεγόμενο «κοινὴ δόξαν», καὶ γι' αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ ἀναγνωρίζεται ἀπὸ τοὺς πολλούς, ἀπὸ τὴν κοινότητα, ὡς σοφός, ἐπειδὴ δηλαδή, μὲ βάση τὴν ἐμπειρία του καὶ τὸν ἑξοχο πνευματικὸ του προικισμό, τοὺς ἐκφράζει. Ἀποτελεῖ ἔτσι ὁ σοφὸς ὡς ἔγκυρος διερμηνευτὴς τῆς κοινῆς γνώμης τὴν ἐγγύηση τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας, τὴν ὁποία ἀκριβῶς ὁ Πρωταγόρας δὲν ἀρνεῖται· αὐτὸ ποὺ ἀρνεῖται εἶναι οἱ ἀπόλυτες καὶ αἰώνιες ἀλήθειες¹⁵. Ἡ ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια τοῦ Πρωταγόρα καὶ τῶν σοφιστῶν γενικότερα, εἴτε εἶναι ἀλήθεια ἀτομικὴ εἴτε εἶναι ἀλήθεια συλλογικὴ, παραμένει πάντοτε ἀλήθεια σχετικὴ, ἥτοι ἱστορικὰ προσδιορισμένη καὶ σηματοδοτημένη καὶ ἄρα ἀναθεωρήσιμη¹⁶ —πράγμα ποὺ ἐπιβεβαιώνεται συνεχῶς μέσα ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη τῶν ἐπιστημῶν—, βρίσκεται ἀνάμεσα στὸν ἄκρατο Σχετικισμό (Relativismus) ἢ Ὑποκειμενισμό καὶ τὸ Δογματισμὸ μὲ τὴν ἔννοια τῆς πίστεως σὲ ἀπόλυτες καὶ αἰώνιες ἀλήθειες. Καὶ ὁ Σχετικισμὸς ὅμως τοῦ Πρωταγόρα καὶ *κάθε* ἄλλος ποὺ δέχεται ὅτι ἡ ἀλήθεια, καθὼς καὶ *κάθε* ἄλλη ἀξία, εἶναι πράγματα σχετικὰ ἐμπεριέχουν μιὰ ἀντίφαση, ἢ μᾶλλον αὐτοαναιροῦνται, ἀφοῦ, ἂν ὅλα εἶναι σχετικὰ, τότε καὶ ἡ ἴδια ἡ θέση τοῦ Σχετικισμοῦ πρέπει κατανάγκην νὰ εἶναι σχετικὴ, νὰ μὴν ἰσχύει δηλαδή ἀπόλυτα, καὶ ἄρα ἡ ἀποδοχὴ ἀπόλυτων ἀληθειῶν εἶναι κάλλιστα θεμιτὴ!

Πάντως εἴτε εἶναι «μέτρον πάντων χρημάτων» ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄτομο εἴτε ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος, δύο ἀπόψεις ποὺ τελικά, ὅπως ἤδη σημείωσα, συναιροῦνται σὲ μία, αὐτὸ ποὺ ἔχει σημασία εἶναι ἡ ἀνθρώπινη

15. Π6. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 254.

16. Π6. Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ, «Οἱ ἀντικειμενικοὶ λόγοι τοῦ Πρωταγόρα: Ἐνα ἀδιέξοδο καὶ ἡ λύση του» σπό: *Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ* (ἐκδ. τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας), Ἀθήνα, 1984, σ. 70.



διάσταση τῆς ἀλήθειας, καὶ ὄχι ἡ μεταφυσική. Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ τονιστεῖ ὅτι κακῶς διαφοροποιεῖται συχνὰ ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Πρωταγόρα ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Παρμενίδη καὶ τῶν Ἑλεατῶν γενικά, διότι σὲ κάθε περίπτωση ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι σχετική. Ἐντούτοις, ἐνῶ γιὰ τὸν Πρωταγόρα καὶ τοὺς σοφιστὲς γενικά ἡ γνώση (ἀλήθεια) εἶναι σχετική καὶ ἀποκλειτικά ἀνθρώπινη ὑπόθεση, γιὰ τὸν Παρμενίδη καὶ τοὺς Ἑλεᾶτες γενικά ὑπάρχει πέρα ἀπὸ τὴ σχετική γνώση τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἀπόλυτη γνώση (ἀλήθεια), ποὺ εἶναι γνώση μεταφυσική, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ ἀποκλειστικὸ προνόμιο τοῦ Θεοῦ. Εἶναι ἡ γνώση τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, καὶ ὄχι τῶν φαινομένων, στὴ γνώση τῶν ὁποίων περιορίζεται ἡ γνώση (δόξα) τῶν ἀνθρώπων.

Ἡ συνέπεια τοῦ Σχετικισμοῦ τοῦ Πρωταγόρα στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο εἶναι ἡ ἀπαίτηση γιὰ δημοκρατία. Διότι, ἂν ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μέτρο ὅλων τῶν πραγμάτων, τότε δικαιούται νὰ προβάλλει τὴν ἀξίωση νὰ εἶναι ὁ ρυθμιστὴς τῆς πολιτείας, τῆς ὁποίας συμβαίνει νὰ εἶναι μέλος. Καὶ ἐπειδὴ κανεὶς ἄνθρωπος δὲν εἶναι περισσότερο ἄνθρωπος ἀπὸ τοὺς ἄλλους, δικαιούνται ὅλοι ἴση συμμετοχὴ στὴ ρύθμιση τῶν κοινῶν. Στὸ συλλογισμὸ αὐτὸ θεμελιώνεται ἡ πολιτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐπιταγή καὶ ἀναγκαιότητα τῆς πλειοψηφίας ποὺ ἀποτελεῖ τὴ θεμελιώδη προϋπόθεση καὶ ἀρχὴ τῆς δημοκρατίας.

Ἡ ἀρχὴ τῆς πλειοψηφίας δὲν εἶναι σημαντική, μόνο ἐπειδὴ ἀποτελεῖ ὄρο «ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ» τῆς δημοκρατίας, ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ μετριάζει τὸν Ὑποκειμενισμό καὶ τὸ Σχετικισμό τῶν Σοφιστῶν, ἀφοῦ θέτει αὐτομάτως ἓνα πρακτικὰ πολὺ χρήσιμο κριτήριον καὶ μέσο μετριάσμου τοῦ ἀπόλυτου Ὑποκειμενισμοῦ καὶ Σχετικισμοῦ. Διότι στὸ ἐπίπεδο τὸ κοινωνικόν, τὸ πολιτικὸ καὶ τὸ ἠθικὸ ὁ ἀκραῖος Ὑποκειμενισμὸς καὶ Σχετικισμὸς θὰ συνεπαγόταν τὸ χάος, δηλαδή κάτι ἐντελῶς ἀντίθετο πρὸς τὰ κοινωνικά καὶ πολιτικὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ Πρωταγόρα.

Δὲν εἶναι ἄρα ὀρθὸ νὰ θεωρήσουμε τὸν Πρωταγόρα κήρυκα ἐνὸς ἄκριτου καὶ ἄκρατου Ὑποκειμενισμοῦ καὶ Σχετικισμοῦ, ὅπως συμβαίνει νὰ δέχονται οἱ περισσότεροι μελετητὲς τοῦ Πρωταγόρα καὶ τῶν σοφιστῶν παρασυρμένοι ἴσως ἀπὸ τὴ γνώμη τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη¹⁷. Διότι ἀποτελεῖ προφανὴ παραλογισμό νὰ δεχθούμε ὅτι τὰ πράγματα εἶναι ἔτσι, ὅπως φαίνονται στὸν κάθε ἄνθρωπο χωριστά. Κάθε πράγμα δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἔχει μία ταυτότητα καὶ ὄχι τόσες ὅσες θέλουν τὰ ὑποκείμενα ποὺ στέκονται ἀπέναντί του. Κάτι τέτοιο θὰ ἀποτελοῦσε ἀφελὴ καὶ χονδροειδὴ βιασμό τῆς πραγματικότητας.

17. Π6. Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ, Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, *ἐνθ. ἀν.*, σ. 3 ὑποσ. 13.



Ὁ Πρωταγόρας μὲ τὴν *Homo-Mensura* πρότασή του δὲν διδάσκει ὅτι ὁ κάθε ἄνθρωπος χωριστὰ ἀποτελεῖ αὐθεντικὸ κριτήριον τῆς ἀλήθειας τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ κατοχυρώσει τὶς ἀτομικὲς —θὰ λέγαμε στὴ σημερινή μας γλῶσσα— ἐλευθερίες καὶ γενικὰ τὰ ἀτομικὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νὰ ἐξισώσει τοὺς ἀδύναμους μὲ τοὺς ἰσχυροὺς θεμελιώνοντας τὶς ἀρχὲς τῆς ἰσονομίας καὶ τῆς ἰσηγορίας μὲ βάση τὴν «ἀνθρωπότητα» τοῦ ἀνθρώπου, μὲ βάση δηλαδὴ τὸ φυσικὸ δίκαιο καὶ ἔτσι νὰ στηρίξει τὴ δημοκρατία. Δικαίως λοιπὸν θεωρεῖται ὁ πιὸ παλιὸς θεωρητικὸς τῆς δημοκρατίας¹⁸.

Δὲ θὰ ἐπιμείνω ἄλλο στὴ *Homo-Mensura* πρόταση τοῦ Πρωταγόρα, ἢ ὁποία ἄλλωστε ἐπιδέχεται πολλὲς ἐρμηνεῖες. Περιορίζομαι νὰ πῶ μόνο ὅτι ἀποτελεῖ τὴν βάση τῆς λεγομένης ἀθροιστικῆς θεωρίας τοῦ Ἀριστοτέλη, μὲ τὴν ὁποία προσπαθεῖ ὁ Σταγίριτης σοφὸς νὰ θεμελιώσει θεωρητικὰ τὸ πολίτευμα τῆς δημοκρατίας.

Γιὰ τὸν Πρωταγόρα λοιπὸν δὲν ὑπάρχουν ἀπόλυτες ἀλήθειες, ὑπάρχουν ὅμως σχετικὰ ἀντικειμενικὲς ἀλήθειες ποὺ στηρίζονται στὸ «κοινὴ δόξαν», στὴ συναίνεση δηλαδὴ τῆς πλειοψηφίας, στὸν κοινὸ ὀρθὸ λόγο καὶ τελικὰ στὸ λεγόμενο φυσικὸ δίκαιο. Τὸ φυσικὸ δίκαιο ἀποτελεῖ κεντρικὴ ἔννοια καὶ ἀξία στὴν κοσμοθεωρία τοῦ Πρωταγόρα καὶ τῶν σοφιστῶν γενικότερα. Χαρακτηριστικὸς καὶ πολὺ ἀποκαλυπτικὸς στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ὁ λεγόμενος μύθος τοῦ Πρωταγόρα ἢ πολιτιστικὸς μύθος¹⁹, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐξάγεται τὸ φυσικὸ δίκαιο ὡς ἡ κοινὴ φύσις, ὁ κοινὸς φυσικὸς προικισμὸς καὶ ἡ κοινὴ μοῖρα τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῶν ὁποίων ἐδράζεται ἡ εὐλογία καὶ προφανὴς ἀξίωση γιὰ ἰσονομία καὶ ἄρα γιὰ δημοκρατία, ἀφοῦ ἡ πρώτη εἶναι θεμελιωτικὴ καὶ οὐσιαστικὴ ἀρχὴ τῆς δεύτερης. Ὁ Πρωταγόρας διδάσκει ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, ἀνεξάρτητα φυσικὰ ἀπὸ τὶς συμπτώσεις τῆς γέννησης καὶ τῆς καταγωγῆς τους κατέχουν τὶς προϋποθέσεις γιὰ νὰ ανταποκριθοῦν στὶς ἀπαιτήσεις τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, γιατί ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, σύμφωνα πάντοτε μὲ τὸ μύθο, εἶναι προικισμένοι ἐξίσου μὲ καταβολὰς καὶ δυνάμεις-ἐφόδια ποὺ καθιστοῦν δυνατὴ τὴν κοινωνικοπολιτικὴ τους ζωὴ. Οἱ δυνάμεις αὐτὲς εἶναι ἡ αἰδὼς καὶ ἡ δίκη. Ἡ αἰδὼς καὶ ἡ δίκη ἀποτελοῦν, ὡς κοινὸς προικισμὸς ὅλων τῶν πολιτῶν, τὸ θεμέλιο τῆς συγκατάθεσης, τῆς κοινῆς γνώμης· θεμελιώνουν δηλαδὴ τὸ λεγόμενο «κοινὴ δόξαν» ποὺ ἐκφράζει τὴν κοινὴ βούληση, ὅπως αὕτὴ συνοψίζεται

18. Πβ. Α. MENZEL, Protagoras, «der älteste Theoretiker der Demokratie», *Hellenica, Gesammelte Kleine Schriften*, Baden, 1938, σσ. 90 κ.ἐξ. καὶ Ιω. Σ. ΤΟΥΛΟΥΜΑΚΟΥ, Ἡ θεωρητικὴ θεμελίωση τῆς δημοκρατίας στὴν κλασσικὴ Ἑλλάδα, Ἀθήνα 1979, σ. 3 κ.ἐξ. καὶ 65 κ.ἐξ.

19. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας* 320 d - 322 d.



στοὺς νόμους, οἱ ὅποιοι ἰσχύουν ὅσο χρόνο ἡ πλειοψηφία τῶν ἐλεύθερων πολιτῶν θεωρεῖ σκόπιμο.

Τὸ σημαντικό καὶ θεμελιωτικὸ τῆς δημοκρατίας στοιχεῖο εἶναι ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ ἀδιαφοροποίητη διανομὴ τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς δίκης σὲ ὅλους ἀνεξαιρέτως τοὺς ἀνθρώπους. Ἀντίθετα δηλαδή πρὸς ὅ,τι συμβαίνει μὲ ὅλες τὶς ἄλλες τέχνες πλὴν τῆς πολιτικῆς, οἱ δύο αὐτὲς ριζικὲς ἠθικὲς καὶ κοινωνικο-πολιτικὲς δυνάμεις-ἕξεις, δυνάμεις δηλαδή τῆς πολιτικῆς τέχνης, ἀπαραίτητες γιὰ τὴ θεμελίωση καὶ περαιτέρω ὑπαρξὴ τῆς κοινωνίας καὶ γιὰ τὸν ἐξανθρωπισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, δόθηκαν, σύμφωνα μὲ τὸν ὥραϊο καὶ πολὺ διδακτικὸ αὐτὸ πολιτιστικὸ μῦθο τοῦ Πρωταγόρα, σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Ἡ αἰδὼς εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν κόσμια συμπεριφορὰ τῶν πολιτῶν (αὐτονομία), ὥστε νὰ ὑπάρχει αὐτόδοτη ἁρμονία τῆς πολιτείας, καὶ ἡ δίκη εἶναι ἀπαραίτητη, διότι συντελεῖ στὴ δέσμευση τῆς συμπεριφορᾶς τῶν πολιτῶν (έτερονομία), ὥστε νὰ ὑπάρχει ἐπιβλητὴ συνοχὴ τῆς πολιτείας. Καὶ οἱ δύο αὐτὲς ἠθικὲς καὶ κοινωνικὲς ἀξίες συντελοῦν στὴ φιλία, δηλαδή στὴ σύμπνοια καὶ ὁμόνοια τῶν πολιτῶν, καὶ τελικὰ ἀποτελοῦν τὸ ἠθικὸ καὶ ἰδεολογικὸ θεμέλιο τῆς δημοκρατίας. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ θὰ ἀποτελέσουν ὡς σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη βασικὲς ἀξίες καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα, θεμελιωτικὲς ἄλλωστε τῆς πολιτείας του²⁰. Ἀλλὰ καὶ κάθε πολιτεία ἀποτελοῦν οἱ ἀξίες αὐτὲς συστηματικὰ στοιχεῖα.

Καίρὸς ὅμως νὰ ἐρθοῦμε στὴν ἐννοία τῆς δημοκρατίας κατ' Ἀριστοτέλη. Παρὰ τὴν πλουσιότατη βιβλιογραφία σχετικὰ μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία τῆς δημοκρατίας δὲν ἔχουν συσχετισθεῖ συστηματικὰ οἱ διάφοροι ὅρισμοι τῆς δημοκρατίας, καθὼς καὶ οἱ ποικίλες ἀναφορὲς σ' αὐτήν. Γι' αὐτὸ θὰ ἐπιχειρήσω μιὰ σύντομη συστηματικὴ ἀνάλυση τῶν σχετικῶν ὁρισμῶν ποὺ μᾶς παρέχουν τὰ *Πολιτικά*, ὥστε νὰ προκύψει συνθετικά, κατόπιν, ἡ ἐννοία τῆς δημοκρατίας. Τὴν ἐννοία αὐτὴ θὰ τὴ δοῦμε μέσα ἀπὸ τὶς κατηγορίες τῆς ποιότητος καὶ τῆς ποσότητος. Ποιότητα θεωρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἐλευθερία, τὸν πλοῦτο, τὴν παιδεία καὶ τὴν εὐγένεια τῆς καταγωγῆς, ἐνῶ ποσότητα θεωρεῖ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ πλήθους, δηλαδή τὴν ἀριθμητικὴ ὑπεροχή, τὸ πλῆθος²¹.

Παρὰ τὶς συνταγματικὲς καὶ ἄλλες διαφορὲς ὡς πρὸς τὴν ἀντίληψη τῆς ἐννοίας τῆς δημοκρατίας, ἐννοεῖ κανεὶς μὲ τὸν ὅρο δημοκρατία τὴ λαϊκὴ κυριαρχία, τὸ ὅτι δηλαδή ἡ ἐξουσία πηγάζει ἀπὸ τὸ λαό.

Ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει τὴ δημοκρατία ὡς τὸ πολίτευμα ἐκεῖνο ὅπου

20. Βλ. Κ.Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, Ἀθῆναι, 1980, ἐκδ. Β', σ. 30.

21. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1296 b 17-19.



κυβερνοῦν οἱ φτωχοὶ καὶ ὄχι οἱ πλούσιοι²². Σ' αὐτὴν τὴν ποιοτικὴ ἀντίληψη τῆς δημοκρατίας ἀποφασιστικὸς δὲν εἶναι ὁ ἀριθμὸς τῶν πολιτῶν ἀλλὰ ἡ οἰκονομικὴ κατάστασή τους. Ὁ πλοῦτος καὶ ἡ φτώχεια, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ ὄχι ὁ ἀριθμὸς τῶν πολιτῶν ποὺ μοιράζονται τὴν ἐξουσία, παρέχουν τὸ κριτήριον γιὰ τὴν ὀλιγαρχία καὶ τὴ δημοκρατία, καὶ μάλιστα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ γεγονὸς, ἂν οἱ πλούσιοι εἶναι λίγοι καὶ οἱ φτωχοὶ πολλοί. Ξέρει βέβαια ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι στὴν πραγματικότητα καὶ κατὰ κανόνα —ἂν ὄχι πάντοτε— οἱ πλούσιοι εἶναι ὀλιγάριθμοι, ἐνῶ οἱ φτωχοὶ πολλοί²³.

Ἐνῶ ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης τὴν κύρια διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ δημοκρατία καὶ τὴν ὀλιγαρχία τὴν ἀνάγει στὴ φτώχεια καὶ τὸν πλοῦτο, μεταβαίνει ξαφνικὰ στὴν ἐννοία τῆς ἐλευθερίας. Προφανῶς θέλει μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ νὰ ὑπογραμμίσαι ὅτι, ἐνῶ σὲ ὅλα τὰ πολιτεύματα ἡ ἐλευθερία ἐξασφαλίζει ἀπλῶς τὸ δικαίωμα τοῦ πολίτη, στὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα ἀρκεῖ αὐτὴ καὶ μόνο, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσαι στὸν πολίτη τὸ δικαίωμα συμμετοχῆς του σὲ ὅλα σχεδὸν τὰ ἀξιώματα. Ἀντίθετα στὸ ὀλιγαρχικὸ πολίτευμα γιὰ μιὰ τέτοια συμμετοχὴ εἶναι ἀπαραίτητη ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐλευθερία καὶ μιὰ ὀρισμένη οἰκονομικὴ κατάσταση, πλοῦσία. Καὶ καταλήγει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ συμπέρασμα ὅτι δημοκρατία ἔχουμε ἐκεῖ ὅπου κυβερνοῦν οἱ ἐλεύθεροι πολίτες καὶ ὀλιγαρχία ἐκεῖ ὅπου κυβερνοῦν οἱ πλούσιοι. Καὶ συμβαίνει οἱ πρῶτοι νὰ εἶναι πολλοὶ (πλειοψηφία) καὶ οἱ δεῦτεροι ὀλίγοι (μειοψηφία)²⁴. Πρόκειται γιὰ μιὰ κοινὴ ἐμπειρικὴ διαπίστωση.

Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις, καὶ στὴν περίπτωση δηλαδὴ τοῦ δημοκρατικοῦ καὶ στὴν περίπτωση τοῦ ὀλιγαρχικοῦ πολιτεύματος ἡ ἐξουσία ἀνήκει στοὺς ἐλεύθερους, διότι μόνο αὐτοὶ εἶναι πολίτες. Στὴν πρώτη βέβαια περίπτωση στὴν ἐξουσία βρίσκονται οἱ ἐλεύθεροι ὡς ἐλεύθεροι, χωρὶς δηλαδὴ νὰ συμβαίνει νὰ εἶναι καὶ πλούσιοι, ἐνῶ στὴ δεύτερη περίπτωση τὴν ἐξουσία κατέχουν οἱ ἐλεύθεροι πολίτες, οἱ ὁποῖοι συμβαίνει νὰ εἶναι συγχρόνως καὶ πλούσιοι.

Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θεώρηση τῆς δημοκρατίας προκύπτει ὅτι τρία εἶναι τὰ βασικὰ στοιχεῖα τῆς δημοκρατίας: ἡ ἐλευθερία, ἡ φτώχεια καὶ ἡ πλειοψηφία τῶν κυβερνώντων. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη περὶ δημοκρατίας εἶναι προφανῶς τελειότερη ἀπὸ τὶς προηγούμενες ἀναφορὲς τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ δημοκρατία. Ἀξιοσημείωτο στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ ποιοτικὰ στοιχεῖα τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς φτώχειας τίθενται στὴν ἴδια μοίρα μὲ τὸ ποσοτικὸ στοιχεῖο, δηλαδὴ τὸ πολυἀριθμὸν ἢ ὀλιγάριθμὸν

22. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1279 b 18-19.

23. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1279 b 39 - 1280 a 4.

24. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1279 b 1-3.



τῶν μετόχων τῆς ἐξουσίας, ἐνῶ στίς προηγούμενες σχετικές ἀναφορές τοῦ Ἀριστοτέλη τὸ ποσοτικὸ στοιχεῖο ἀντιμετωπίζεται ὡς ἓνα συμβατικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας. Καὶ πρέπει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης τελικὰ δὲ θεωρεῖ καθόλου συμβατικὸ καὶ δευτερεῦον τὸ γεγονὸς ὅτι στὰ δημοκρατικὰ πολιτεύματα κυβερνοῦν οἱ πολλοί, ἀλλὰ ἀντίθετα τὸ θεωρεῖ συστατικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας. Διότι ἓνας δημοκρατικὸς λαὸς δὲ μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀποτελεῖ μειοψηφία. Σὲ μιὰ τέτοια περίπτωση θὰ εἴχαμε μιὰ πτωχοκρατικὴ ὀλιγαρχία! Γι' αὐτὸ βλέπουμε σ' αὐτὴν τὴν ἀντίληψη περὶ δημοκρατίας τὴν παρουσίαση τοῦ πράγματος ὡς τὸ ἀποκορύφωμα μιᾶς ἐσωτερικῆς διαλεκτικῆς, ἥτοι μιὰ ὀριστικὴ σύλληψη τῆς ἐννοίας τῆς δημοκρατίας, μὲ τὴν ὁποία σιωπηρὰ αἱρεται ἡ καλύτερα τροποποιεῖται ἢ προηγούμενη ἄποψή του περὶ δημοκρατίας.

Τελικὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ πεῖ ὅτι οἱ πολλοὶ μὲ τὴν ἐννοια τῆς πλειοψηφίας ἀποτελοῦν τὸ ἀποφασιστικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας. Διότι τὸ ποσοτικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας παραμένει κυρίαρχο πάνω ἀπὸ ὅλα τὰ ποιοτικὰ στοιχεῖα της. Πρέπει ὅμως ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ διάκριση αὐτὴ τῶν συστατικῶν στοιχείων τῆς δημοκρατίας σὲ ποιοτικὰ καὶ ποσοτικὰ εἶναι ἐντελῶς συμβατικὴ καὶ σχηματικὴ, διότι ἡ ποσοτικὴ μονάδα τῆς δημοκρατίας ποὺ εἶναι ὁ κάθε πολίτης-μέλος τῆς δημοκρατικῆς πόλεως-πολιτείας εἶναι συγχρόνως καὶ τὸ κατεξοχὴν ποιοτικὸ συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος, καθότι εἶναι ὁ φορέας ὅλων τῶν ποιότητων καὶ ἀξιῶν. Πάντως, ἔστω συμβατικὰ, ἡ ἀρχὴ τῆς πλειοψηφίας εἶναι τὸ κύριο συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος²⁵. Διότι αὐτὸ εἶναι τὸ στοιχεῖο ποὺ δηλώνει τὴν ἀντιπαράθεση τῶν πολλῶν στὴν ἀπόλυτη ἐξουσία ἢ καὶ στὴν αὐθαιρεσία τοῦ ἐνὸς ἢ τῶν ὀλίγων. Ἡ νέα καθοριστικὴ ἀρχὴ εἶναι πλέον ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος καὶ ὄχι ὁ ἄνθρωπος ὡς φορέας ὁποίωνδήποτε ὑλικῶν ἢ ἄλλων ιδιοτήτων καὶ ἀξιῶν. Αὐτὴ ἡ νέα ἀρχὴ διατυπώθηκε πολὺ εὐστοχα καὶ μὲ ἐντυπωσιακὴ πυκνότητα στὴν *Homo-Mensura* πρόταση τοῦ Πρωταγόρα: «Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος», ἡ ὁποία καὶ συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν κατίσχυση τῆς θεμελιώδους δημοκρατικῆς ἀρχῆς τῆς πλειοψηφίας.

Ἡ ἀρχὴ ὅμως αὐτὴ τῆς δημοκρατίας βρίσκεται σὲ ἀναγκαία ἐνότητα μὲ τὴν ἐλευθερία καὶ τὴ φτώχεια. Διότι ἡ πλειοψηφία ποὺ βρίσκεται στὴν ἐξουσία εἶναι πλειοψηφία ἐλεύθερων πολιτῶν, λίγο ἢ πολὺ φτωχῶν. Εἶναι λοιπὸν καὶ ἡ ἐλευθερία θεμελιώδης ἀρχὴ τῆς δημοκρατίας, τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος, ὅταν ἡ δημοκρατία ὀρίζεται ὡς ἡ κυριαρχία ὅλων ὡς ἐλευθέρων²⁶. Εἶναι τόσο θεμελιώδης ὅσο καὶ ὁ πλοῦτος γιὰ τὸ ὀλιγαρχικὸ

25. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1296 b 24-27.

26. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1280 a 2-5.

πολίτευμα. Καὶ εἶναι ἀξιοσημείωτο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης νοεῖ σχεδὸν πάντοτε τὴν ἔννοια τῆς δημοκρατίας σὲ σχέση καὶ ἀντιπαράθεση μὲ τὴν ὀλιγαρχία. Δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία εἶναι τὰ δύο ἀλληλοσυμπληρούμενα συστατικὰ στοιχεῖα τῆς ἀριστοτελικῆς πολιτείας, ὅπως ὀνομάζει ὁ Ἀριστοτέλης τὴ γνήσια καὶ ὀρθὴ πολιτειακὴ μορφή τῆς δημοκρατίας.

Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἐπιδοκιμάζει ἀνεπιφύλακτα τὴν πολιτικὴ ἐλευθερία ἀλλὰ οὔτε πάλι εἶναι τόσο ἀρνητικὸς ἢ ἀκόμη καὶ εἰρωνικὸς ὅσο ὁ δάσκαλός του ὁ Πλάτων²⁷. Ὁ νηφάλιος φιλόσοφος τῆς χρυσῆς μεσότητος δὲ θέλει οὔτε ἐδῶ νὰ ὑπερβάλλει. Θέλει ἀπλῶς νὰ προστατεύσει τὴ δημοκρατία ἀπὸ τοὺς ἐγγενεῖς κινδύνους της. Γι' αὐτὸ θεωρεῖ ἐσφαλμένο καὶ ἐπικίνδυνον νὰ ζεῖ κανεὶς, ὅπως θέλει καὶ νὰ κάνει ὅ,τι θέλει²⁸, ἐνῶ ὁ Περικλῆς ἦταν, ὡς γνωστόν, περήφανος γι' αὐτὸν τὸν τρόπο ζωῆς τῶν Ἀθηναίων. Ἀντίθετα ὁ Ἀριστοτέλης νομίζει ὅτι αὐτὸς ὁ τρόπος ζωῆς ὁδηγεῖ τὰ δημοκρατικὰ πολιτεύματα στὴν κατάρρευση καὶ στὴν τυραννία²⁹. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ὁ Ἀριστοτέλης ὑπεραμύνεται τοῦ σεβασμοῦ τῶν νόμων καὶ τοῦ συντάγματος καὶ ἄρα τῶν δικαιωμάτων τῶν ἄλλων, δηλαδὴ τῆς μειοψηφίας. Συχνά, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ὑπερτιμοῦν οἱ ἄνθρωποι τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας, τὴν ἐλευθερίαν³⁰, γιατί λησμονοῦν ὅτι ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι αὐτοσκοπὸς τῆς πολιτείας ἀλλὰ μέσο γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς τέλειος ζωῆς, στὴν ὁποία ὅλα τὰ ἄλλα πρέπει νὰ ὑποτάσσονται. Διέγνωσε δηλαδὴ ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴν ρεαλιστικὴ ὁξυδερけία του τὴ μέγιστη ἀξία τῆς ἐλευθερίας ἀλλὰ καὶ τοὺς κινδύνους ποὺ συνεπάγεται, ὅταν καθίσταται αὐτοσκοπός. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἐλευθερία ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας δὲν ἔχει μόνο βαθιὰ ἠθικὸ καὶ ἀνθρωπολογικὸ χαρακτήρα ἀλλὰ ἐξίσου καὶ κοινωνικό. Γι' αὐτὸ καὶ συνάπτεται ἄριστα μὲ τὸ σεβασμὸ τῶν νόμων, ὑπὸ τὴ ρητὴ προϋπόθεση ὅτι οἱ νόμοι εἶναι ὀρθοί. Διότι οἱ νόμοι χαράσσουν τὰ ὅρια ἀνάμεσα στὴν ἀτομικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ἐλευθερία καὶ ἔτσι ἐξασφαλίζουν τὴν ἐλευθερίαν στὸ σύνολό της. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἐλευθερία εἶναι ἓνα ἠθικο-πολιτικὸ μέγεθος ποὺ κατορθώνεται μὲ διαρκὴ ἀγώνα καὶ διατηρεῖται μὲ συνεχή ἐπαγρύπνηση. Πάνω ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ἐλευθερία ὡς συνισταμένη ὅλων τῶν δικαιωμάτων ὑπάρχει ἡ ἐλευθερία ὡς δυνατότητα αὐτοπραγμάτωσης τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν κατεύθυνση μιᾶς τέλειος ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου (εὐδαιμονία), τὴν ὁποία ὀφείλει ἡ πόλις νὰ ὑπηρετεῖ.

Αὕτὴ ἡ ἐλευθερία νοεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς θεμέλιο μιᾶς

27. Βλ. Πολιτεία 557 b-d.

28. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Πολιτικά 1310 a 31-34.

29. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Πολιτικά E 5.

30. Βλ. Πολιτικά 1280 a 24 κ.έξ.



δίκαιης ισότητας. Μ' αυτήν την ισότητα δὲ νοεῖται παρὰ ἢ κατ' ἀρχὴν ἰσότητα ὅλων τῶν ἐλεύθερων μελῶν τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ὡς πρὸς τὴ δυνατότητα συμμετοχῆς τους σὲ ὅλα τὰ πολιτικὰ ἀξιώματα. Πρέπει ὅμως ἐδῶ νὰ τονιστεῖ ὅτι αὐτὸ δὲν ἀφορᾷ ὅλες τὶς μορφές δημοκρατικῆς πολιτείας —ποὺ εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη οὐσιαστικὰ τέσσερις— ἀλλὰ μόνο τὴν πρώτη μορφή, ἢ ὁποία εἶναι ἐκείνη τῆς λεγομένης *πολιτείας*, μιᾶς σύνθεσης τελικὰ δημοκρατικοῦ καὶ ὀλιγαρχικοῦ πολιτεύματος. Διότι μόνο σ' αὐτὴν τὴν πολιτειακὴ μορφή δὲν ἔχουν προνόμια οὔτε οἱ πλούσιοι οὔτε οἱ φτωχοί. Σ' αὐτὴν κανένα μέρος δὲν κυβερνᾷ εἰς βάρος τοῦ ἄλλου· καὶ τὰ δύο μέρη ἔχουν βασικὰ ἴσα δικαιώματα.

Αὕτὴ ἡ ἰσότητα, ἢ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὸ δικαίωμα τοῦ πολίτη καὶ μόνο, περιορίζεται στὴν ἰσότητα ἐνώπιον τοῦ νόμου σχετικὰ μὲ τὶς ἰδιωτικὲς ὑποθέσεις καὶ διαφορές, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸν περίφημο ἐπιτάφιο τοῦ Περικλῆ. Μὲ ἄλλα λόγια αὕτὴ ἡ ἰσότητα δὲν παρέχει τὸ δικαίωμα γιὰ ἀπαίτηση ἴσης συμμετοχῆς στὰ διάφορα ἀξιώματα. Ἡ κατάληψη τῶν ἀξιωμάτων καὶ κυρίως τῶν πιὸ σημαντικῶν προϋποθέτει ὁρισμένα προσόντα καὶ συγκεκριμένες ἐπιδόσεις καὶ δὲ γίνεται μὲ βάση τὴν καταγωγὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ θέσιν τοῦ πολίτη, καθὼς πληροφορούμεθα ἀπὸ τὸν ἐπιτάφιο τοῦ Περικλῆ. Εἶναι φανερό ὅτι ἡ ἰδανικὴ δημοκρατικὴ πολιτεία τοῦ Ἀριστοτέλη περιλαμβάνει καὶ στοιχεῖα ὀλιγαρχικὰ καὶ ἀριστοκρατικά.

Αὕτὴ ἡ ποιοτικὴ ἐννοία τῆς ἰσότητας ἐκφράζει καὶ τὴ θέσιν τοῦ Ἀριστοτέλη. Γι' αὐτὸν ἀποτελεῖ ἠθικὸ καὶ πολιτικὸ ἀξίωμα ἡ πρόταση: Σὲ ἴσους ἀνήκουν ἴσα καὶ σὲ ἄνισους ἄνισα. Μὲ ἄλλα λόγια σὲ ἄνισους δὲν πρέπει νὰ ἀπονέμονται ἴσα³¹. Δίκαιο εἶναι λοιπὸν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη νὰ ἐπικρατεῖ ἰσότητα μεταξὺ ἴσων καὶ ἀνισότητα μεταξὺ ἀνίσων. Αὐτὸ σημαίνει στὴν πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ ὅτι ἡ συμμετοχὴ σὲ πολιτικὰ ἀξιώματα πρέπει νὰ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἠθικὴ τελειότητα τῶν πολιτῶν³². Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ δὲν εἶναι ὀρθὴ ἢ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἐλευθερίας ὑπερτίμηση τῆς ἰσότητας ποὺ παρατηρεῖται στὰ καταχρηστικὰ δημοκρατικὰ πολιτεύματα (παρεκβάσεις τῆς *πολιτείας*), οὔτε ἐπίσης εἶναι ὀρθὴ ἢ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς περιουσίας ὑπερτίμηση τῆς ἀνισότητας ποὺ παρατηρεῖται στὰ ὀλιγαρχικὰ πολιτεύματα³³. Σ' αὐτὰ τὰ πλαίσια πρέπει νὰ κατανοηθεῖ καὶ ἡ ἀπὸ μέρους τοῦ Πλάτωνος εἰρωνικὴ ἀντιμετώπιση τῆς ἀπαίτησης τοῦ δήμου γιὰ ἰσότητα³⁴. Ἀντίθετα ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀνήκει

31. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1280 a 11-13. Πβ. Ο. GIGON, *Aristoteles: Politik*, München (dtv), 1976², σσ. 305-306.

32. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1281 a 4-8.

33. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1280 a 22-25.

34. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* 558 e, 561 e καὶ *Μενέξενος* 238 e - 239 a.



οὔτε στοὺς ἐχθροὺς τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος οὔτε ὁμως καὶ στοὺς ἐνθουσιώδεις ὁπαδούς του. Εἶναι πάντως ἀρκετὰ ρεαλιστῆς καὶ ὀξυδερκῆς, ὥστε νὰ ἀντιληφθεῖ ὅτι τὸ πολιτικὸ μέλλον ἀνήκει ὅπωςδήποτε στὴ δημοκρατία.

Ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἰσότητα εἶναι πολὺ ἀξιοσημεῖωτη, ἐπειδὴ ἀφενὸς ἡ ἰσότητα προϋποθέτει τὴν ἐλευθερία καὶ ἀφετέρου ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἐλευθερία γεννιέται ἀνισότητα, καθότι ὁ ἐλεύθερος πολίτης ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ κάμει ἢ νὰ μὴν κάμει χρῆση τῶν δικαιωμάτων του. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἰσότητα νοουμένη διαλεκτικὰ εἶναι ἡ θεμελιωτικὴ ἀρχὴ τῆς πολιτείας, καθόσον ἐμπερικλείει ἀλλὰ καὶ συγχρόνως αἶρει τὶς ἀντιθέσεις³⁵.

Ἀξίζει τέλος νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὅσο διαφορετικὲς κι ἂν εἶναι οἱ σύγχρονες πολιτικὲς ἔννοιες καὶ συνθῆκες ἀπὸ ἐκεῖνες τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος, εἶναι πολὺ χρήσιμη ἡ μελέτη τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ἡ μελέτη τῆς βέβαια δὲν πρέπει ἀλλὰ οὔτε καὶ μπορεῖ νὰ ἀποσκοπεῖ στὴν ἀνασύστασι τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ κοινωνικοπολιτικοῦ μοντέλου, οὔτε ὁμως καὶ πρέπει νὰ μελετᾶται, ἀπλῶς καὶ μόνο ἐπειδὴ πρόκειται γιὰ μιὰ χρήσιμη διδακτικὴ μέθοδο τοῦ πρακτικοῦ λόγου³⁶, ἀλλὰ ἐπειδὴ μᾶς παρέχει ἀναμφισβήτητα χρήσιμα ἐρεθίσματα γιὰ γόνιμη θεώρηση ἢ ἀναθεώρηση τῆς σύγχρονης κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς πραγματικότητος. Πολλὲς σύγχρονες πολιτικὲς δομὲς δοῖσονται σπερματικὰ ἢ καὶ ἀναπτυγμένες στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ πολιτικὴ σκέψη³⁷, πράγμα πού συχνὰ εἴτε ἀγνοοῦμε εἴτε καὶ παραγνωρίζουμε.

Πάντως εἶναι χωρὶς ἀμφιβολία ὑπερβολικὸ νὰ ἰσχυρίζεται κανεὶς, ὅπως ὁ Jurgen Habermas, ὅτι ἡ μοντέρνα πολιτικὴ σκέψη δὲν ἔχει σχεδὸν τίποτε κοινὸ μὲ τὴν ἀρχαία παρὰ μόνο τὸ ὄνομά της.

Θὰ ἤθελα τέλος νὰ ὑπογραμμίσω ὅτι ἡ μεγάλη ἐλπίδα τοῦ σημερινοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ προέλθει μόνο ἀπὸ τὴν ἐπανασύνδεση ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς, ἀνθρώπου καὶ πολίτη σύμφωνα μὲ τὸ πλατωνικὸ καὶ ἀριστοτελικὸ πρότυπο, καὶ τὴν κατηγορηματικὴ καταδίκη τοῦ πολιτικοῦ ἀμοραλισμοῦ πού προέκυψε ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν ἀποσύνδεση ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς, χωρὶς νὰ ληφθοῦν σοβαρὰ ὑπόψη οἱ τεράστιες συνέπειες αὐτῆς τῆς ἀποσύνδεσης.

Δημήτρης Ἰω. ΠΑΠΑΔΗΣ
(Ἀθήνα)

35. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικά* 1261 a 30-31.

36. Πβ. G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg - München 1973, σ. 366.

37. Πβ. π.χ. τὴ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν, τὴν ἀτομικὴ ἐλευθερία, τὴν ἀπαίτηση γιὰ κυριαρχία τοῦ νόμου πάνω ἀπὸ τὴν προσωπικὴ βούληση τῶν πολιτικῶν ἡγετῶν κ.λπ.



DER BEGRIFF DER DEMOKRATIE BEI PROTAGORAS UND ARITOTELES

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird der Begriff der Demokratie bei Protagoras, der als der erste Theoretiker der Demokratie gilt, und bei Aristoteles, der als der erste Systematiker dieses vieldeutigen Begriffs gilt, herausgestellt.

Nach Protagoras, der ja zu den antitechnokratischen Denkern gehört, müssen *alle* Menschen das Recht zur politischen Tätigkeit haben. Denn seinem gleichnamigen Mythos gemäß gehören die politische Kunst und Tugend zur Natur des Menschen als Menschen. Diese demokratische Grundansicht des Protagoras drückt auch sein bekannter *Homo-Mensura* Satz aus: «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος», dem gemäß der Mensch Träger und Maßstab der Wahrheit über alles ist. Aber wie ist der *Mensch* hier zu verstehen? Das bleibt immer noch ein offenes Problem in der Forschung. Unter *Mensch* ist jede einzelne Person zu verstehen, meinen die meisten; Andere aber verstehen unter *Mensch* den Menschen als Art und Gattung (εἶδος).

Eines ist aber für Protagoras sicher, daß nämlich der Mensch allein und nicht die Götter bzw. andere übermenschliche Kräfte, wie gesagt, Träger und Maßstab der Welterkenntnis und der Wahrheit überhaupt sein können.

Was den genaueren Begriff des Menschen betrifft, wird hier die These vertreten, daß es sich um den je einzelnen Menschen handelt, in dem Sinne, daß *jeder* Mensch das Recht hat, seine eigene Meinung über alles zu haben und sie als wahr vorzubringen. Dies bedeutet keineswegs, daß Protagoras sich für die Autorität des je einzelnen Menschen einsetzt. Im Gegenteil bestreitet er jede Art von Autorität bis auf diejenige seines *Homo-Mensura* Satzes. Es sei hier aber angemerkt, daß der Begriff des je einzelnen Menschen (ausnahmslos) automatisch zu dem Begriff des Menschen als Menschen, des Menschen als Gattung, führt, welche allerdings keine ontologische Realität ist. Jeder Mensch meint also, letzten Endes, alle Menschen und somit den Menschen als Gattung.

Die Konsequenz des Subjektivismus bzw. der Relativität des Protagoras ist auf der Ebene der Politik als Forderung nach Demokratie zu verstehen. Denn, wenn der Mensch der Maßstab aller Dinge ist, so steht es ihm zu, bei der Gestaltung der sozialpolitischen Realität mitzuwirken. Und da niemand mehr Mensch ist als der andere, ergibt sich die Gleichberechtigung aller Menschen bei der Regelung des Gemeinwesens. Dies bringt mit sich die politische und moralische Forderung nach dem Mehrheitsprinzip, welches



das Grundmoment der Demokratie ausmacht. Das Mehrheitsprinzip geht nun auf die Natur des Menschen selbst, d.h., mit anderen Worten, auf das sogenannte Naturrecht (Vgl. αἰδώς und δίκη) zurück.

Nun zum Demokratie-Begriff bei Aristoteles. Dieser Begriff wird von Aristoteles unter dem Gesichtspunkt der Kategorien von Qualität und Quantität durchgedacht. Unter Qualität versteht Aristoteles Freiheit, Reichtum, Bildung und Adel, und unter Quantität die Menge der Bürger. Aristoteles bestimmt die Demokratie als diejenige Verfassungsform, in der nicht die Reichen, sondern die Armen regieren. Maßgebend bei dieser qualitativen Auffassung der Demokratie ist nicht die Zahl der Bürger, sondern eine soziale Qualität, nämlich die Tatsache ob sie viel oder wenig besitzen.

Während aber Aristoteles den markanten Unterschied zwischen Demokratie und Oligarchie, auf Armut und Reichtum zurückführt (und zwar ganz unabhängig davon, ob die Reichen bzw. die Armen viele oder wenige sind), geht er überraschend zum Begriff der Freiheit über. Anscheinend will er damit unterstreichen, daß die Freiheit allein in der Demokratie —im Unterschied zu allen anderen Verfassungsformen— die ausreichende Qualifikation zur Teilnahme an fast allen Ämtern des Staates bildet. Zusammenfassend kommt Aristoteles zu dem Schluß, dass Demokratie dort herrscht, wo die freigeborenen als solche regieren, Oligarchie dort, wo die freigeborenen, die zugleich reich sind, regieren, wobei zufällig die einen viele und die anderen wenige sind. Das ist eine empirische Feststellung.

Aus diesem Verständnis des Demokratie-Begriffs ergibt sich zunächst, daß die wesentlichen Momente einer Demokratie dreierlei sind: 1. die Freiheit, 2. die Armut und 3. die Mehrzahl der Regierenden. Diese synthetische Auffassung der Demokratie ist offensichtlich vollkommener als die früheren Stellungnahmen des Aristoteles zu dem Thema. Bemerkenswert ist dabei die Gleichstellung des quantitativen mit den qualitativen Faktoren der Demokratie. Der quantitative Faktor ist nämlich nicht mehr eine bloß akzidentelle Begleiterscheinung der Demokratie, sondern eines ihrer konstitutiven Momente. In dieser letzteren Auffassung von Demokratie sehen wir die Darlegung der Sache als den Höhepunkt einer inneren Dialektik, eine endgültige Formulierung nämlich, in der seine vorherige Ansicht von Demokratie stillschweigend aufgehoben, oder besser gesagt modifiziert wird.

Letzten Endes kann man sogar sagen, daß «die Vielen» im Sinne des Mehrheitsprinzips das entscheidende Wesensmoment der Demokratie ausmacht. Denn das hier vorliegende Autoritätsprinzip ist der Mensch als Mensch und nicht der Mensch in seiner konkreten sozial-politischen Funktion, als Träger nämlich irgend eines Amtes. Diese Auffassung des



Menschen weist auf die protagoreische Auffassung des Menschen hin.
 Auch für diesen Begriff der Demokratie bleibt die Freiheit fundamental. Der politischen Freiheit gegenüber ist aber Aristoteles nicht uneingeschränkt zustimmend. So setzt er sich sehr für die Achtung der Gesetze und der Verfassung und somit auch der Rechte der Minderheit ein. Die Freiheit ist kein Selbstzweck der Polis, sondern Mittel zur Erlangung der Selbstverwirklichung des Menschen und somit der Eudaimonia. Die aristotelische Freiheit soll die unentbehrliche Grundlage einer gerechten Gleichheit aller Bürger sein. Für eine solche Gleichheit gilt der Grundsatz: Gleichen gebührt Gleiches, Ungleichen Ungleiches. Auf der einen Seite serzt die Gleichheit die Freiheit voraus und auf der anderen Seite entsteht aus der Freiheit selbst Ungleichheit. Es handelt sich hier um ein sehr bemerkenswertes Verhältnis. Für Aristoteles ist die Gleichheit —dialektisch verstanden— das staatsbewahrende Prinzip, indem sie den Gegensatz in sich enthält und zugleich aufhebt (siehe Aristoteles, *Politik* 1261 a 23-31).

Dimitris PAPADIS
 (Athen)



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

