

## Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 32 (2008)



Τύποι ηγεσίας στον Πολιτικό του Πλάτωνος

Αντώνης Μακρυδημήτρης

doi: [10.12681/hpsa.14469](https://doi.org/10.12681/hpsa.14469)

Copyright © 2017, Αντώνης Μακρυδημήτρης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

### Βιβλιογραφική αναφορά:

Μακρυδημήτρης Α. (2017). Τύποι ηγεσίας στον Πολιτικό του Πλάτωνος. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 32, 155–176. <https://doi.org/10.12681/hpsa.14469>

## ΤΥΠΟΙ ΗΓΕΣΙΑΣ ΣΤΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Αντώνης Μακρυδημήτρης\*

Στον Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο,  
Ακαδημαϊκό

Στον *Πολιτικό*, έργο της ύστερης μάλλον περιόδου της παραγωγής του, που συμβατικά τοποθετείται μετά την *Πολιτεία*, αλλά πριν από τους *Νόμους*,<sup>1</sup> ο Πλάτων πραγματεύεται με τρόπο διαλεκτικό τρία εναλλακτικά παραδείγματα για να περιγράψει σε αναλυτικό επίπεδο τους αντίστοιχους τύπους ηγεσίας. Έτσι, ο ηγέτης μπορεί να γίνει αντιληπτός είτε ως ποιμένας είτε ως θεραπευτής είτε ως υφαντής. Πρόκειται για τρεις μεταφορικές ιδέες που έχουν σφραγίσει έκτοτε την πολιτική σκέψη και φαντασία, ενώ έχουν αποδειχθεί χρήσιμες και για πρακτικούς σκοπούς.

Τα μείζονα ζητήματα δεν συλλαμβάνονται επαρκώς, υπαινίσσεται ο Πλάτων, με τρόπο αφαιρετικό, δίχως παραδείγματα από την κοινή εμπειρία. Ο λόγος είναι ότι κινδυνεύει τότε η σκέψη να μείνει στο κενό, να χαθεί από την αντίληψη και τον νου, όπως τα όνειρα μόλις ξυπνούμε το πρωί: «*χαλεπόν μη παραδείγμασι χρώμενον ικανώς ενδείκνυσθαι τι των μείζονων κινδυνεύει γαρ ημών έκαστος οίον όναρ ειδώς άπαντα πάντ' αυ πάλιν ώσπερ ύπαρ αγνοείν*» (*Πολιτικός*, 277d).<sup>2</sup>

\* Ο Αντώνης Μακρυδημήτρης είναι Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών. Ο συγγραφέας εκφράζει ευχαριστίες προς τους Ακαδημαϊκούς Κ. Ι. Δεσποτόπουλο και Επ. Π. Σπλιωτόπουλο, καθώς και την ομότιμη Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Αθηνών Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου για τις πολύτιμες παρατηρήσεις και τα σχόλιά τους.

1. Για την περιοδολόγηση της φιλοσοφικής παραγωγής του Πλάτωνα και τις αντίστοιχες ερμηνείες της περιγαμιακής, από φιλοσοφικής και ηθικής σκοπιάς, προσωπικότητας του Σωκράτη, ενδεχομένως πιο πιστές στον ιστορικό Σωκράτη στην αρχή, πιο απόμακρες από εκείνον, αυθεντικότερα πλατωνικές στη συνέχεια («Σωκρατικό ζήτημα»), βλ. Γρ. Βλαστός, *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, εκδ. Εστία, Αθήνα 1993, σ. 90 κ.ε., 160 κ.ε., 205. Αλ. Νεχαμάς, *Η τέχνη του Βίου, Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2001, σ. 32κ.ε., 63 κ.ε., 129 κ.ε., 262.

2. Η παραδειγματική ή μεταφορική χρήση των εννοιών προσλαμβάνει ενίοτε μια χροιά ει-

Εξάλλου, με τους παραδειγματικούς αναλυτικούς τύπους (τους ιδεότυπους), όπως έδειξε πολύ αργότερα ο Μαξ Βέμπερ,<sup>3</sup> οργανώνεται όχι μόνο η αντίληψή μας για την πραγματικότητα, τις εμπειρικές καταστάσεις, που ποικίλλουν εξαιρετικά, αλλά και οι ερμηνείες που δίνουμε σε αυτές και κυρίως ο τρόπος που τις αντιμετωπίζουμε, δηλαδή η δική μας πράξη και συμπεριφορά.

### Ο (πολιτικός) ηγέτης ως ποιμήν - ποιμανδρός

Η ιδέα του ηγέτη ως ποιμένα λαών είναι οικεία ήδη στον Όμηρο, αλλά και στους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης.<sup>4</sup> Στη χριστιανική εξάλλου θρησκευτική παράδοση η εικόνα του «Καλού Ποιμένα», καθώς και των κληρικών ως ποιμένων είναι διάχυτη. Κατ' αυτή τη μεταφορική ιδέα, όπως την εκθέτει προσφέροντας τον σχετικό ορισμό στον Πολιτικό του (261 d) ο Πλάτων, «τον γε πολιτικόν ευρήσομεν... ιπποφορβώ τε και βουφορβώ μάλλον προσσεϊκότα» (δηλαδή, θα βρούμε τον πολιτικό να μοιάζει μάλλον με βοσκό ή ποιμένα αγέλης αλόγων ή βοδιών).<sup>5</sup>

Αξίζει ίσως να παρατηρηθεί ότι η ιδέα για τον ρόλο και τη φύση του πολιτικού (ηγέτη) ως ποιμένα ανθρώπων (ποιμανδρού) δεν είναι μόνο διάχυτη ανά τους αιώνες και τις πολιτικές κουλτούρες,<sup>6</sup> αλλά μοιάζει να επιβιώνει α-

ρωνευτικής απόδοσής τους (Γρ. Βλαστός, *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, ό.π., σ. 57 κ.ε., 90κ.ε.). Τούτο είναι κάτι που μπορεί ενδεχομένως να υποστηριχθεί ότι συμβαίνει και στην προκειμένη περίπτωση. Έτσι, η διερεύνηση των τριών τύπων ηγεσίας ανελίσσεται μέσα σε ένα πνεύμα αρχικά ή φαινομενικά θετικής περιγραφής τους, για να ακολουθήσει κατόπιν η σταδιακή απογύμνωση (ιδίως των δύο πρώτων), ο κριτικός έλεγχος και η επαναξιολογήσή τους με βάση τις λανθάνουσες σημασίες ή παρενέργειές τους. Στο πλαίσιο ή μάλλον το πνεύμα αυτής της διανοητικής και φιλοσοφικής προδιάθεσης, ο Σωκράτης «εννοεί αλλά και δεν εννοεί αυτά που λέει» (Γρ. Βλαστός, *στο ίδιο*, σ. 71-72, 182) ή λέει κάτι διαφορετικό από αυτό που εννοεί κι αυτό που εννοεί ποτέ δεν αποκαλύπτεται πλήρως (Αλ. Νεχαμάς, *Η τέχνη του Βίου, Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, ό.π., σ. 81 κ.ε.).

3. M. Weber, *Economy and Society, an outline of Interpretative Sociology*, επιμ.: G. Roth - Cl. Wittich, τόμ. I και II, University of California Press, 1978.

4. Γ. Βλάχος, *Πολιτικές Κοινωνίες στον Όμηρο*, β' εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1985, σ. 60 κ.ε.

5. Στην πλατωνική *Πολιτεία*, επίσης, αυτή η μεταφορική εικόνα απαντά συχνά. Έτσι, ενδεικτικά αναφέρεται ότι στο χωρίο 343 b 5-6 οι αρχόμενοι περιγράφονται ως ποιμνιο προβάτων: «άλλως πως ηγή διανοείσθαι προς τους αρχομένους ή ώσπερ αν τις προς πρόβατα διατεθείν». Στα χωρία 345 c-d, εξάλλου, η πολιτική και η διακυβέρνηση παρομοιάζονται προς την ποιμαντική τέχνη και ο ηγέτης προς τον ποιμένα («ποιμήν εστίν») που φροντίζει πάντοτε για το καλό του κοπαδιού (του λαού, εν προκειμένω).

6. Ο Κ. Πόππερ (*Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμ. 1, *Η γοντεία του Πλάτωνα*,

κόμη και ως την εποχή μας.<sup>7</sup> Η μεταφορά αυτή υποδηλώνει την αξία της καθοδήγησης με ήπια μεν μέσα, αλλά αφ' υψηλού, δηλαδή από κάποιον ανώτερης τάξης που οδηγεί άλλα κατώτερα του.

Τούτο είναι και το πιο αδύνατο σημείο, το καίριο ελάττωμά της. Αν πρόκειται για ανώτερης τάξης όντα που καθοδηγούν και κατευθύνουν άλλα κατώτερα τους στην κλίμακα της οντολογίας (λ.χ., άνθρωπος απέναντι στα ζώα), τότε είναι ίσως ορθή. Όπως και αν επρόκειτο οι άνθρωποι να καθοδηγούνται από τους θεούς. Εάν, δηλαδή, οι τελευταίοι αναμειγνύονταν ενεργότερα στα ανθρώπινα και επενέβαιναν στη ζωή των θνητών, κατά «το σχήμα το του θείου νομέως» (*Πολιτικός*, 275 c). Τότε οι άνθρωποι ορθώς επίσης ίσως θα έπρατταν αν υπάκουαν στα κελεύσματα των θεών. Όπως τα ζώα υπακούουν τους ανθρώπους και αυτοί τα ποιμαίνουν ως όντα κατώτερης οντολογικής κατηγορίας.

Ο άνθρωπος υπερέχει, όμως, έναντι των ζώων ιδίως ως προς την πολιτική του ιδιότητα και ικανότητα: είναι «φύσει ζώον πολιτικόν», κατά τον κλασικό ορισμό του Αριστοτέλη (*Πολιτικά*, 1278 b 17). Η ξεχωριστή αυτή ανθρώπινη ικανότητα αναφέρεται συγκεκριμένα στη δυνατότητα της λογικής οργάνωσης της πολιτικής ζωής από τους ίδιους τους ανθρώπους. Ιδίως μάλιστα στο μέτρο που, στην προσπάθειά τους αυτή, επινοούν τους ανάλογους θεσμούς και τις διαδικασίες με ποικίλλουσα κάθε φορά αποτελεσματικότητα και επιτυχία. Σε κάθε περίπτωση, οι κυβερνώντες είναι άνθρωποι προερχόμενοι εξ ανθρώπων –και όχι θεοί επί των ανθρώπων.

Εάν, όμως, τούτο συνέβαινε και ο θεός γινόταν ποιμένας ανθρώπων και τους επιστατούσε ο ίδιος άμεσα («θεός ένεμεν αυτούς αυτός επιστατών», *Πολιτικός*, 271e), όπως τώρα οι άνθρωποι «άλλα γένη φαυλότερα αυτών νομείσους», τότε η ιδέα του ηγήτορα ως ποιμένα θα ήταν ενδεχομένως ορθή.

---

εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2003, σ. 369) αναφέρει πηγές σύμφωνα με τις οποίες η ιδέα του θεού ποιμένα «έχει ορφική προέλευση». Οι δε πολιτικοί ηγέτες των ανθρώπινων κοινοτήτων γίνονται αντιληπτοί ως *Domini Capes*: «σκύλοι του θεού που φυλάνε το ποίμνιο». «Γενναίους κύνεας» και «αγέλης φύλακας» τους χαρακτηρίζει ο ίδιος ο Πλάτων στην ιδεοτυπική κατασκευή του (*Πολιτεία* 375 e 2, 451 c 8 et passim).

7. Ενδεικτικά σημειώνεται ότι ο Νέλσον Μαντέλα στην αυτοβιογραφία του (N. Mandela, *Long Walk to Freedom: The Autobiography of Nelson Mandela*, Macdonald Purnell, Randburg 1995) αναφέρει πως κάποτε ένας τοπικός φυλετικός ηγέτης τού περιέγραψε ως εξής τον ρόλο του αρχηγού και της καθοδήγησης: «Ο ηγέτης είναι σαν τον βοσκό, τον ποιμένα. Στέκει πίσω από το κοπάδι κι αφάνει τα πιο έξυπνα και υγιή ζώα να πάνε μπροστά και τ' άλλα ν' ακολουθούν από πίσω δίχως να συνειδητοποιούν ότι όλα καθοδηγούνται τελικά από εκείνον».

Ίσως μάλιστα υπήρξε κάποτε μια τέτοια κατάσταση θεικής ποιμαντορίας επί των ανθρώπων στο απώτερο παρελθόν, στον «Παράδεισο», στον ιδεατό κήπο της αθωότητας του ανθρώπου. Τότε που δεν υπήρχαν ούτε πόλεις ούτε κτήσεις και όλοι ζούσαν ειρηνικά με τους καρπούς της γης δίκαια μοιρασμένους ανάμεσά τους.<sup>8</sup>

Όμως, αλίμονο, όλα αυτά κάποτε τελείωσαν, «*πάντων τούτων χρόνος τελεώθη*», γράφει στον *Πολιτικό* (272 d) ο Πλάτων, και ο παράδεισος χάθηκε [*Paradise Lost*]. Ο θεικός κυβερνήτης του κόσμου αποσύρθηκε στη σιωπή του αφήνοντας τον κόσμο των ανθρώπων να αυτοκυβερνάται: «*του παντός ο μεν κυβερνήτης οίον πηδαλίων οίακος αφήμενος εις την αυτού περιωπήν απέστη, τον δε δη κόσμον πάλιν ανέστρεψεν ειμαρμένη τε και σύμφορος επιθυμία*».

### ***Είναι ο λαός ποιμνιο;***

Το ζήτημα, λοιπόν, είναι εάν και κατά πόσον προσφέρεται η μεταφορική ιδέα του ποιμένα για την πολιτική ηγεσία σε αυτόν τον εκπεπτωκότα έστω κόσμο των ανθρώπων, όπου οι άρχοντες δεν είναι άλλης οντολογικής κατηγορίας υπάρξεις, αλλά άνθρωποι εξ ανθρώπων που μοιάζουν μεταξύ τους πολύ και από πολλές απόψεις. «*Τους δ' ενθάδε νυν όντας πολιτικούς τοις αρχομένοις ομοίους τε είναι μάλλον πολύ τας φύσεις και παραπλησιαίτερον παιδείας μεταληφθείναι*». Άρχοντες και αρχόμενοι μετέχουν της ίδιας γενικής παιδείας και κουλτούρας. Οπότε μάλλον δεν προσιδιάζει να γίνονται οι αρχόμενοι αντιληπτοί ως ποιμνιο –ένα ανθρώπινο κοπάδι. Ούτε οι ηγέτες τους ως ποιμένες –βοσκοί ανθρώπων.<sup>9</sup>

8. Κατά τον Αριστοτέλη, σε αυτή την προ-πολιτική ή προ-κοινωνική κατάσταση, που δεν προσιδιάζει στα ανθρώπινα όντα, αυτά δεν θα ήταν παρά θηρία ή θεοί. Αν δε οι άνθρωποι απολέσουν τις πολιτικές τους αρετές και μάλιστα την κορυφαία εξ αυτών (ήτοι, το αίσθημα της δικαιοσύνης που τους διακρίνει και τη δυνατότητα λογικής οργάνωσης της πολιτικής ζωής και της εν γένει συμπεριφοράς τους απέναντι στους άλλους), μπορεί να εκφυλιστούν στα χειρότερα των ζώων («*τελεωθέν βέλτιστον των ζώων ο άνθρωπος εστιν, ούτω χωρισθέν νόμου και δικής χειρίστον πάντων... Διο ανοσιώτατον και αγριώτατον άνευ αρετής*», *Πολιτικά*, 1253 a 33-37. W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003, σ. 39 κ.ε., 56, 103).

9. Η πεμπουσία της ποιμενικής ιδέας επί της οποίας ερείδεται το αντίστοιχο ποιμενικό παράδειγμα περί της πολιτικής ηγεσίας, είναι ότι η κυριαρχία δεν ασκείται από ανθρώπους επί ανθρώπων, αλλά από ανθρώπους επί των ζώων –«*non hominem homini, sed hominem pecori*», όπως έλεγε ο άγιος Αυγουστίνος (*De Civitate Dei*, xix, 15, W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, ό.π., σ. 159).

Αν πρόκειται μάλιστα για δημοκρατικό πολίτευμα που συγκροτείται με βάση την αρχή της πολιτικής ισότητας των πολιτών («*ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν*», Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1317 b 7), οι κυβερνῶντες εκλέγονται από τους κυβερνῶμενους, εναλλάσσονται περιοδικά από αυτούς και λογοδοτούν σε αυτούς («*εν μέρει ἀρχεσθαι καὶ ἀρχεῖν*», κατά τον Αριστοτέλη και πάλι, *Πολιτικά*, 1317 b 3). Βασικό τότε ἔργο και αποστολή των εκάστοτε κυβερνητῶν δεν είναι μόνο να ταΐζουν τα ζῶα («*οὐχὶ ἵππων εἶναι τροφὸν οὐδ' ἄλλων θηρίων*» 267d), ἀλλὰ πρωτίστως να μεριμνῶν για τη συλλογική ευημερία της ἀνθρώπινης κοινότητας («*ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην*») μετὰ λόγου γνώσεως, με συστηματικότητα, οργάνωση και πειθαρχία. Γιατί ὁ ἀνθρώπος δεν ζεῖ μόνο μέσα στη φύση ἀλλὰ, κυρίως, τελεί ἐν κοινῶνία και μάλιστα σε πολιτική κοινῶνία.

Στην περίπτωση, οὐνεπὶς, που ἀνθρώποι κυβερνοῦν και ηγούνται ἀνθρώπων και ὁ ἀνθρώπος καθίσταται τὸ μέτρο ὅλων των κοινωνικῶν φαινομένων («*πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος*», κατά τη γνωστή πρωταγόρειο ρήση),<sup>10</sup> μᾶλλον δεν προσφέρεται ἡ ἰδέα του ποιμένος-ποιμάνδρου, ὅσο και ἡ ἀντίληψη της πολιτικής και της διακυβέρνησης ὡς ποιμαντορίας.<sup>11</sup> Πολλῶ μᾶλλον ἀν πρόκειται για δημοκρατική διακυβέρνηση και πολιτεία ἴσων, ἐλεύθερων και αυτοκυβερνῶμενων πολιτῶν, που μετέχουν ἰσότημα στον διάλογο, τὴν πολιτική και τον πολιτισμό. Κατὰ τούτο τὸ ἀνθρώπινο εἶδος διαφέρει οὐσιωδῶς των ἄλλων βιολογικῶν εἰδῶν, των ζῶων, «*τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ἐτέρου δε των συμπάντων θηρίων ἐν*» (*Πολιτικός*, 263 c).

Εξἄλλου, ὡι θεμελιώδεις ἀρετὲς ἢ προϋποθέσεις της πολιτικῆς ζωῆς, ἦτοι τὸ αἶσθημα της δίκης και της αἰδούς, της σωφροσύνης και της δικαιοσύνης, κατὰ τον πλατωνικό *Πρωταγόρα* («*δίκην δη και αἰδῶ... ἐπὶ πάντας νεῖμω; Ἐπὶ πάντας, ἔφη Ζεὺς, και πάντας μετεχόντων*», 322 c-d) εἶναι ἀδιαφόριστα μοιρασμένες σε ὅλους τους ἀνθρώπους.<sup>12</sup> Τούτα τα καίρια θηκὰ συναισθήματα,

10. Γρ. Βλαστός, *Σωκράτης: εἰρωνευτὴς και θηκὸς φιλόσοφος*, ὁ.π., σ. 111 κ.ε.

11. Σύμφωνα με αὐτὴ τὴν ἰδέα ἢ τὴν ἰδιαίτερα διαδεδομένη ἀνά τους αἰῶνες και τὴς πολιτικῆς κουλτοῦρες μεταφορική εἰκόνα, «*οἱ καλοὶ κυβερνήτες εἶτε αὐτοὶ εἶναι θεοὶ ἢ ἡμίθεοι ἢ φύλακες, εἶναι πατριαρχικοὶ ποιμένες των ἀνθρώπων και ἡ ἀληθινὴ πολιτικὴ τέχνη, ἡ τέχνη της διακυβέρνησης, εἶναι ἓνα εἶδος ποιμαντικῆς, δηλαδή, εἶναι ἡ τέχνη της χειραγώγησης και συγκράτησης κάτω ἀπὸ ἔλεγχον, του ἀνθρώπινου ποιμνίου*» (Κ. Πόππερ, *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινῶνία και ὡι ἐχθροὶ της*, τόμ. 1, *Ἡ γοητεία του Πλάτωνα*, ὁ.π., σ. 105).

12. Κ.Ι. Δεοποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, ἐκδ. Παπαζῆσον, Αθήνα 1978, σ. 49· του ἰδίου, *Πολιτικὴ Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, ἐκδ. Παπαζῆσον, Αθήνα 1980, σ. 29· Κ. Ψυχοπαίδης, *Ὁ φιλόσοφος, ὡ πολιτικός και ὡ τύραννος, για τὴν πολιτικὴ σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, ἐκδ. Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 25.

της δίκης και της αιδούς συντελούν αντιστοίχως στη διαμόρφωση ενός περιβάλλοντος στοιχειώδους οργάνωσης των σχέσεων και συνεργασίας μεταξύ των πολιτών. Είναι «πόλεων κόσμοι και δεσμοί φιλίας συναγωγοί», άρα επιφέρουν την ηθική ενότητα της πολιτείας, τη «σύμψνοια και ομόνοια των πολιτών, ώστε να ζουν στη χώρα τους χωρίς έχθρα, τουλάχιστον μεταξύ τους».<sup>13</sup>

Συμπεραίνεται, λοιπόν, και τούτο προκύπτει εμμέσως πλην σαφώς στην πορεία του πλατωνικού διαλόγου, ότι ο πολιτικός (ηγέτης) δεν μπορεί να γίνεται αντιληπτός σύμφωνα με τη μεταφορική ιδέα του ποιμένα, του βοσκού ανθρώπων (ποιμάνδρος). Γιατί η πολιτική είναι μια πολύ πιο σύνθετη και απαιτητική τέχνη από την απλή διατροφή και αναπαραγωγή των ζώων. Ιδίως η τέχνη της διακυβέρνησης των ανθρώπων που τελούν σε πολιτική κοινωνία αναφέρεται κυρίως στη συνολική *επιμέλεια* της κοινότητας: «*επιμέλεια δε γε ανθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας*» (276 c). Επιμέλεια και όχι απλά διατροφή και αναπαραγωγή.

Ο σκοπός και το νόημα της ζωής του εχέφρονος ανθρώπου δεν εξαντλείται απλά στο ζην, αλλά αποβλέπει στο ευ ζην: «*ού το ζην περί πλείστον ποιπτεόν, αλλά το ευ*», όπως έλεγε ο Σωκράτης στον Κρίτωνα (48 b 5). Ενώ στην *Πολιτεία* (352 d 6) θα όριζε ότι το βασικό αντικείμενο της φιλοσοφικής διερεύνησης και του συναφούς προβληματισμού είναι ακριβώς «*πώς πρέπει να ζει κανείς*» («*όντινα τρόπον χρη ζην*»)<sup>14</sup> Η πολιτική (επιστήμη και πράξη), συνακολούθως και σε γενικότερο επίπεδο, δεν περιορίζεται μόνο στο ζην, αλλά αποσκοπεί στο ευ ζην, θα τονώσει αργότερα και ο Αριστοτέλης («*γινομένη μεν του ζην ένεκεν, ούσα δε του ευ ζην*», *Πολιτικά*, 1252 b 13) και θα προσθέσει εμφατικά: «*Τέλος μεν πόλεως το ευ ζην*» (*Πολιτικά*, 1280 b, 39, 1278 b 22, 1252 b 31). Πράγμα που σημαίνει ότι το ευ ζην, ακόμη και στο ατομικό επίπεδο, δεν είναι εφικτό εκτός πόλεως, στην προ-κοινωνική κατάσταση (των ζώων ή των θεών), αλλά μόνο στο πλαίσιο της πολιτικής οργάνωσης, σκοπός της οποίας είναι η προαγωγή του κοινού καλού, «*η ευτυχία της κοινότητας των πολιτών*».<sup>15</sup> Η απώτερη επιδίωξη είναι ο έλλογος και αξιοπρεπής βίος μέσα στην πόλη, την κοινωνικοπολιτική μήτρα ή το πλαίσιο ζωής που καθιστά για τον καθένα εφικτή την ευδαιμονία, «*του μεταλαμβάνειν ευδαιμονίας*» όπως ήδη προέβλεπε ο Πλάτων (*Πολιτεία*, 421 c 5).

13. Κ.Ι. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 51.

14. Κατά τον Νεχαμά (*Η τέχνη του Βίου*, *Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, ό.π.), «*η τέχνη του βίου*» αποτελεί το κεντρικό αντικείμενο της φιλοσοφίας και του στοχασμού.

15. W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, ό.π., σ. 15, 33 κ.ε.

Καθίσταται έτσι απρόσφορη και απαράδεκτη η εικόνα του ποιμένα ως το αρμόζον εννοιολογικό παράδειγμα για την πολιτική τέχνη και ηγεσία. Στα ζώα είναι αναγκαία η διατροφή και αναπαραγωγή τους και για τούτο μεριμνά και φροντίζει ο ποιμένας, ο βοσκός τους. Στους ανθρώπους και μάλιστα στην πολιτική κοινωνία είναι αναγκαία, πέρα από τη διατροφή και την αναπαραγωγή, η γενικότερη επιμέλεια για τη συνοχή και διατήρηση της κοινότητας, το γενικό καλό, την ευημερία και τη δικαιοσύνη.

Η πιο πρόσφορη, η πιο κατάλληλη μεταφορική ιδέα για τον ρόλο του πολιτικού ως επιμελητή του γενικού καλού δεν μπορεί, συνεπώς, να είναι αυτή του ποιμένα· παρά τη διάδοση και την επιρροή της ήδη ο Πλάτων την εγκαταλείπει.

### **Ο πολιτικός ως ιατρός - θεραπευτής**

Σύμφωνα με τη δεύτερη μεταφορική ιδέα για τη σκιαγράφηση του ρόλου του πολιτικού, η οποία είναι πολύ πιο προσφιλής στον Πλάτωνα, ο πολιτικός δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός ως ένας βοσκός ανθρώπων, αλλά μάλλον ως ένας ιατρός. Ένας θεραπευτής που ασκεί την τέχνη και προσφέρει σε αυτούς τη γνώση του, σύμφωνα με τη δική τους βούληση και επιθυμία και με την από μέρους του άσκηση της πειθούς. Έτσι, με τη συμβουλή και τη «θεραπεία» που τους προσφέρει, βοηθά να εξέλθουν από τα δεινά της ασθένειας που τους ταλαιπωρούν.

Ο καλός πολιτικός, που γίνεται αντιληπτός και στην *Πολιτεία* αλλά και στους *Νόμους*, ως αγαθός ιατρός και νομοθέτης της πόλεως, μεριμνά σαν τον μελισσοουργό για τη διατήρηση της κυψέλης αλώβητης από τα προβληματικά στοιχεία (περιλαμβανομένων των κηφίνων) και τις παθολογικές καταστάσεις («*ὡ δὴ καὶ δεῖ τον ἀγαθὸν ἰατρὸν καὶ νομοθέτην πόλεως μὴ ἴπτον σὸφὸν μελιττουργὸν πόρρωθεν εὐλαβεῖσθαι...*», *Πολιτεία* 564 c 1-2).<sup>16</sup>

16. Δεν παρέλκει να σημειωθεί ότι και κάθε μία από τις επιμέρους παραφθαρμένες μορφές των πολιτευμάτων ο Πλάτων επίσης την περιγράφει κατά την ιατρική μεταφορά ως «*πόλεως νόσημα*», *Πολιτεία*, 544 c 7. Η ιατρική αναλογία σχημάτιζε, επίσης, κεντρική παράμετρο στη ρητορική της πειθούς, την οποία κατά καιρούς οικειοποιήθηκε και ο ίδιος ο Πλάτων (Χλ. Μπάλλα, *Πλατωνική Πειθώ*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1997, σ. 54 κ.ε., 145 κ.ε.· Π. Θαναασάς, «*Νομοθεσίας εκτός βιαινεύ. Δίκαιο και Φιλοσοφία στους Πλατωνικούς Νόμους*», *Ισοπολιτεία*, τόμ. 1, 2001, σ. 67-93). Η βιολογική γενικότερα μεταφορά για την απόδοση και ερμηνεία κοινωνικών καταστάσεων ήταν αρκετά γνωστή και συνήθης στην αρχαία ελληνική γραμματεία αλλά και στην πολιτική φιλοσοφία (Γ. Γιατρομανωλάκης, *Πόλεως Σώμα, Μια Πρώιμη Ελληνική Μεταφορά και Προσωποποιία*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1991· W. Kullmann, *H*

Πρόκειται, βέβαια, για έναν ανθρώπινο και όχι θείο θεραπευτή, του οποίου η τέχνη παρέχεται εκούσια και γίνεται ελεύθερα αποδεκτή από τα μέλη της ομάδας της κοινότητας στην οποία απευθύνεται. Ο πολιτικός είναι «εθελούσιος, εκούσιος, συναινετικός και όχι βίαιος θεραπευτής των ανθρώπινων κοινοτήτων», σχολιάζει σχετικά ο Καστοριάδης στη δική του διεισδυτική ανάλυση του πλατωνικού κειμένου.<sup>17</sup>

Η πολιτική γίνεται αντιληπτή ως έλλογη φροντίδα των κοινών υποθέσεων. Και συνίσταται πρωτίστως στη διαρκή περιθάλψη, τη συστηματική επιμέλεια –και μάλιστα προληπτικού και όχι μόνο κατασταλτικού χαρακτήρα– για τις συλλογικές υποθέσεις και τα κοινά προβλήματα της συγκεκριμένης ανθρώπινης κοινωνίας.

Απορρίπτεται, συναφώς, εμμέσως πλην σαφώς, η ιδέα περί του πολιτικού ως ενός είδους «υπερ-ανθρώπου» («Übermensch» θα τον αποκαλούσε αργότερα ο Νίτσε) που κυβερνά αυθαίρετα και ανεξέλεγκτα τους υπηκόους του οι οποίοι τυγχάνει να τελούν σε καθεστώς κυριαρχίας υπ' αυτόν. Προκρίνεται, αντίθετα, η ιδέα και η μεταφορική εικόνα του πολιτικού ως «ανθρώπινου επιμελητή» (276 d) των κοινών υποθέσεων, που ασκεί την τέχνη του εκουσίως και με τη θέληση εκείνων προς τους οποίους απευθύνει συμβουλές ή θεραπείες του: «την δε εκούσιον και εκουσίω» (276 e). Στοιχείο που τονίζει τη διάσταση της ελευθερίας, της αυτοκυβέρνησης, του αυτοκαθορισμού και της πειθούς. Κάτι το απολύτως θεμελιώδες στο πολίτευμα της δημοκρατίας, το οποίο διέπεται από τις αρχές της ισοπολιτείας, της ισηγορίας, των δικαιωμάτων και της αξιοπρέπειας του καθενός.

Το ζήτημα, ωστόσο, και τα προβληματικά στοιχεία που ανακύπτουν και από ετούτη τη μεταφορική ιδέα, παρά την προτίμηση που επιδεικνύει σε αυτήν ο Πλάτωνας, δεν είναι λίγα ούτε αμελητέα.

Καταρχάς ανακύπτει το ζήτημα της αναγνώρισης του ειδικού: πώς θα μπορέσουν να διακρίνουν οι άνθρωποι και να επιλέξουν τον αληθινό και γνήσιο θεραπευτή και επιμελητή των κοινών συμφερόντων της πόλης από τον σαγηνευτικό μάγο, τον γητευτή, «των σοφιστών μέγιστον γόπτα», όπως

πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη, ό.π., σ. 20 κ.ε., 28). Δεν θα πρέπει να παραγνωρισθεί, ωστόσο, ο κίνδυνος της εμπραγμάτως ή «φυσικοποίησης» που πάντοτε ελλοχεύει στην υπέρμετρη χρήση του οργανισμικού παραδείγματος για την περιγραφή κοινωνικών και πολιτικών φαινομένων (Αντ. Μακρυδημήτρης, *Προσεγγίσεις στη Θεωρία των Οργανώσεων*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2004, σ. 263 κ.ε.).

17. Κ. Καστοριάδης, *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα, Επτά Σεμινάρια στις EHES*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2001, σ. 95.

αποκαλείται στον *Πολιτικό* (291 c); Δηλαδή, αυτόν που προσποείται έντεχνα και ενίοτε παραπειστικά ότι διαθέτει μια γνώση που στην πραγματικότητα δεν κατέχει («οι προσποούνται μεν είναι πολιτικοί και πείθουσι πολλούς, εισί δε ουδαμώς», 292 d). Πώς θα διακρίνουν τον ερασιτέχνη ή τον τοσαρλάτάνο αλημιστή από τον επαίοντα και γνώστη ιατρό και θεραπευτή; Πώς θα μπορέσουν να διακρίνουν τον αληθινό προστάτη και υπερασπιστή του δημοσίου συμφέροντος από τον μεταμφιεσμένο τύραννο, όπως αναφέρει ο Πλάτων σχετικά και στην *Πολιτεία* («εκ προστάτου επί τύραννον», 565 d);

Εν τούτοις, η διάκριση αυτή είναι χρήσιμη και κρίσιμη, είναι απολύτως αναγκαία, «ει μέλλομεν ιδείν εναργώς το ζητούμενον» (*Πολιτικός*, 291 c). Γιατί δεν υπάρχει ίσως τίποτε πιο επικίνδυνο στη δημοκρατία από τους δημαγωγούς πολιτικούς που μπορεί να παρασύρουν τον λαό με την κολακεία και τη ρητορική τους σαγήνη σε λανθασμένες επιλογές, επιβλαβείς για το δημόσιο συμφέρον. Μία εξ αυτών, όχι η μικρότερη σε σημασία, είναι η καταστροφή της ίδιας της δημοκρατίας και η επιβολή τυραννικού καθεστώτος. Κατά τον Αριστοτέλη, «σχεδόν γαρ οι πλείστοι των αρχαίων τυράννων εκ δημαγωγών γεγόνασιν» (*Πολιτικά*, 1305 a 9).

### **Η «επιστήμη» της πολιτικής**

Το κριτήριο της διάκρισης δεν μπορεί, βέβαια, κατά την πλατωνική αντίληψη, να είναι άλλο από αυτό της κατοχής της πραγματικής γνώσης ή της «επιστήμης» της πολιτικής και όχι της εσφαλμένης αντίληψης περί αυτής. Είναι δε ορθή ή αληθινή η γνώση, όταν ασκείται «κατά τέχνην» (*Πολιτικός*, 293 a 10). Δεν εκπλήσσει και παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην παρούσα ανάλυση ότι το χαρακτηριστικό παράδειγμα που προβάλλεται σχεδόν άμεσα στη σχετική επιχειρηματολογία εντός του ίδιου χωρίου δεν είναι άλλο από αυτό των ιατρών και της τέχνης τους: «τους ιατρούς δε ουχ ήκιστα νενομίκαμεν... πάντως ουδέν ήπτον ιατρός φαμέν, έωσπερ αν επιστατούντες τέχνην» (293 b).

Εν τούτοις, η πραγματική ή αληθινή γνώση της επιστήμης της διακυβέρνησης και της πολιτικής σπανίζει εξαιρετικά. Σπανίζει πολύ περισσότερο, φοβάται ο Πλάτων, και από αυτή την επαρκή γνώση των ιατρικών μεθόδων και των φαρμάκων. Μια γνώση και επιστήμη που είναι και η ίδια ασταθής και ευμετάβλητη, επισφαλής και πρόσκαιρη, όχι μόνο τότε, στον καιρό του Πλάτωνος, αλλά ακόμα και σήμερα.<sup>18</sup>

18. Για την αρχαία εποχή ο Frede (στο βιβλίο του *Philosophy and Medicine in Antiquity*)

Αν αυτά ισχύουν για την ιατρική επιστήμη, για την πολιτική και κυβερνητική επιστήμη που είναι και τέχνη, όπως άλλωστε και η ιατρική, ο Πλάτων γίνεται ακόμη πιο απαισιόδοξος. Διερωτάται εάν την αληθινή γνώση ή επιστήμη της πολιτικής μπορούν να την αποκτήσουν οι πολλοί, το πλήθος των πολιτών: «πλήθος γε εν πόλει ταύτην την επιστήμην δυνατόν είναι κτίσασθαι;» (292 ε). Φοβάται ότι η απάντηση είναι αρνητική.<sup>19</sup>

Μπορεί το θεμέλιο της εξουσίας στη δημοκρατία να ανήκει στους πολλούς, στο πλήθος των πολιτών,<sup>20</sup> αλλ' όχι κατ' ανάγκη και αυτό της γνώσης και της επιστήμης. Εάν, όμως, δεν μπορούν οι πολλοί να αποκτήσουν την αληθινή ιατρική επιστήμη, πώς θα αποκτήσουν την πολιτική τέχνη και επιστήμη που μάλλον είναι πιο σύνθετη και απαιτητική απ' την πρώτη;

Στη δημοκρατία, ωστόσο, που έχει ριζώσει σ' ένα τόπο και είναι αρκετά ώριμη από τη σκοπιά της ποιότητας της πολιτικής της κουλτούρας, δεν αποκλείεται οι πολίτες να είναι επαρκώς εξοικειωμένοι με την πολιτική διαδικασία («τα πολιτικά μν ενδεώς γνώναι», κατά την έκφραση του Περικλή –Θουκυδίδου, *Ιστοριών*, Β, 40). Το ζήτημα είναι αν αρκεί αυτή η στοιχειώδης ενημέρωση και γνώση για την αποτελεσματική και υπεύθυνη άσκηση της εξουσίας προς το κοινό όφελος. Ή μήπως, αντιθέτως, η ενασχόληση του πλήθους των πολιτών με την πολιτική μοιραία δεν καταλήγει παρά να έχει έναν ερασιτεχνικό χαρακτήρα; Ακόμη και αν όλοι διαθέτουν πρόσβαση και δικαίωμα συμμετοχής αλλά και μερίδια των θεμελιωδών προϋποθέσεων ή αρετών, όπως αυτές της δίκης και της αιδούς (*Πρωταγόρας*, 322 b, 323 a).

Από πρώτη, τουλάχιστον, άποψη, η ένταση αν όχι και η αντινομία μεταξύ δημοκρατίας και φιλοσοφίας μοιάζει να είναι προφανής. Σε βαθύτερο, ωστόσο, επίπεδο αποκαλύπτεται όχι μόνο ότι η φιλοσοφία «αναπιύχθηκε και

γράφει: «Εφόσον οι γιατροί ήταν συνήθως περιοδεύοντες, ήταν πρακτικά αδύνατο να τους καταστήσει κανείς υπεύθυνους. Ως εκ τούτου, υπήρχαν πολλοί κομπογιαννίτες και ανίκανοι γιατροί' έπρεπε κανείς να προσπαθεί να μάθει μερικά πράγματα και να βγάλει ένα κάποιο συμπέρασμα για το κατά πόσον θα έπρεπε να εμπιστεύεται τις ικανότητες του γιατρού που του πρόσφερε τις υπηρεσίες του» (αναφέρεται στο Αλ. Νεχαμάς, *Η τέχνη του Βίου, Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, ό.π., σ. 117).

19. Ήδη στον *Κρίτωνα*, εξάλλου, ο Σωκράτης (και δι' αυτού ο Πλάτων) δέχεται ότι δεν έχουν την ίδια βαρύτητα οι γνώμες όλων των ανθρώπων («ού πάσας χρη τας δόξας των ανθρώπων τιμάν») αλλά, αντιθέτως, μετά από εύλογη κρίση μπορεί κανείς να προβεί σε μια διάκριση ούτως ώστε «τας μεν χρυστάς τιμάν, τας δε πονηράς ού» (47 a 4-5).

20. Όπως ανέφερε στον *Επιτάφιο Λόγο* του προς τους συμπολίτες του ο Περικλής, επαιρόμενος για το αθηναϊκό πολίτευμα, «και όνομα μεν δια το μη ες ολίγους αλλ' ες πλείονας οικείν δημοκρατία κέκλιται» (Θουκυδίδου, *Ιστοριών* Β, 37).

γεννήθηκε στη δημοκρατία»,<sup>21</sup> αλλ' ότι η πρώτη συντελεί στην περαιτέρω εξέλιξη της ποιότητας και του περιεχομένου της δεύτερης με την καλλιέργεια του κριτικού πνεύματος σε αυτήν. Κατά τον Αριστοτέλη, μάλιστα, έστω και ως αισιόδοξη εκδοχή, δεν αποκλείεται σε ορισμένες περιπτώσεις το σύνολο των πολιτών να μπορεί να οδηγηθεί σε καλύτερες αποφάσεις και ορθότερες κρίσεις από ό,τι η ατομική σκέψη κάποιων επιμέρους προσώπων: «*Τους γαρ πολλούς, ὡν ἕκαστος ἐστὶν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὁμῶς ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας*» (Πολιτικά, 1281 b 1-3).

Πράγμα που σημαίνει ότι ακόμη και αν οι πολίτες δεν είναι ίσως σε θέση να παραγάγουν οι ίδιοι άμεσα την καλύτερη πολιτική ή νομοθεσία σε κάποιο ειδικό τομέα των δημοσίων υποθέσεων, δεν χάνουν όμως για τούτο την ικανότητα να την κρίνουν. Πολλώ μάλλον αν τα αποτελέσματα και οι συνέπειες της εφαρμογής της τους αφορούν άμεσα ή έμμεσα, εφόσον επηρεάζουν τη δική τους κατάσταση, τα δικαιώματα και τις συμπεριφορές τους. Οπότε η γνώμη τους έχει πάντοτε αξία και σημασία. Δεν αποκλείεται, μάλιστα, η συλλογική σοφία να αποδειχθεί ενίοτε ανώτερη από την ατομική νοημοσύνη και ικανότητα, ακόμη και σε ζητήματα αισθητικής τάξεως.<sup>22</sup> Στην περίπτωση αυτή, πέραν του ότι οι πολίτες είναι εκ των πραγμάτων ως έναν βαθμό, έστω αρκετά γενικό, επαρκώς «ειδικοί» και εξοικειωμένοι με την πολιτική διαδικασία, θα είναι σε θέση να αναγνωρίσουν και να αναδείξουν τον πιο κατάλληλο (από αυτούς) ή ειδικό πολιτικό μόνο εάν και στο μέτρο που και οι ίδιοι διαθέτουν τη στοιχειώδη πολιτική αρετή και καλλιέργεια.<sup>23</sup>

Ο Πλάτων, από τη σκοπιά του, καταλήγει στην απαισιόδοξη διαπίστωση ότι την πραγματική, την αληθινή ικανότητα και γνώση της ορθής διακυβέρνησης δεν θα τη βρούμε διάχυτη στον κόσμο, στην πολιτική κοινωνία. Αλλά θα πρέπει μάλλον να την αναζητήσουμε –ακόμη και στη δημοκρατία– σε έναν ή δύο, το πολύ σε λίγους ανθρώπους: «*την μὲν ορθήν ἀρχὴν περὶ ἓνα τινα καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖ ζητεῖν, ὅταν ορθὴ γίγνηται*» (293a).

Στην ευτυχή περίπτωση, όμως, που εντοπιστούν οι κατάλληλοι πολιτικοί,

21. Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 13.

22. W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, ό.π., σ. 102 κ.ε. · Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α', *Η κρατοκεντρική περίοδος της πόλης*, εκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2006, σ. 225 κ.ε.

23. Κάτι ανάλογο, παρατηρεί ο Νεχαμάς (*Η τέχνη του Βίου, Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκά*, ό.π., σ. 121), συμβαίνει και στο πεδίο της ηθικής συμπεριφοράς: «μόνο ο αγαθός άνθρωπος μπορεί να αναγνωρίσει έναν άλλο αγαθό».

όπως και οι καλοί γιατροί, μικρή σημασία έχει πώς ακριβώς αυτοί ασκούν την τέχνη ή την επιστήμη τους, με αλήθειες ή κάποια συγγνωστά ψέματα (το «γενναῖον ψεύδος», κατά την Πλατωνική *Πολιτεία*), με πειθώ και ή και κάποια εξαπάτηση ώστε να εξασφαλιστεί η συμμόρφωση, με αυστηρότητα ή επιείκεια.<sup>24</sup> Έτσι κι αλλιώς, οι αποδέκτες των συνταγών τους, οι ασθενείς ή θεραπευόμενοι (πολίτες) μικρή έχουν γνώση και ικανότητα ή ακόμη και διάθεση να ελέγξουν κριτικά και μετά λόγου γνώσεως τα φάρμακα και τη θεραπεία που τους προσφέρεται. Αρκεί η θεραπεία να μην αποδειχθεί φαρμακεία και το φάρμακο φαρμάκι, ώστε αντί της ίασης να προξενεί τη δηλητηρίαση.

### *Η πολιτική ως ασθένεια;*

Η βασική αδυναμία και της δεύτερης μεταφορικής ιδέας του πολιτικού ως ιατρού και θεραπευτή, παρά την κεντρική θέση που κατέχει στην πλατωνική θεωρία περί του *Πολιτικού*, οφείλεται στο ότι η πολιτική γίνεται έτσι αντιληπτή ως μια διαδικασία ασθένειας, ως νόσος που πρέπει να θεραπευτεί.<sup>25</sup> Επίσης, γιατί το κοινό προς το οποίο η πολιτική απευθύνεται και εν τέλει υπηρετεί, εκλαμβάνεται ως κάτι το παθητικό και αδαές, ως «ασθενείς» και ανίκανοι να κρίνουν τη θεραπεία που λαμβάνουν υποτίθεται εκουσίως. Κάποιοι άλλοι κατέχουν μια γνώση που εκείνοι δεν κατέχουν, οπότε οφείλουν να πειθαρχήσουν «εκόντες άκοντες» και να ακολουθήσουν επακριβώς τις συνταγές και

24. Μολονότι η αρχή της αλήθειας προσλαμβάνει καταστατικό χαρακτήρα και τίθεται σε προτεραιότητα στη διακυβέρνηση της πλατωνικής *Πολιτείας* («αλήθειαν γε περί πολλού ποιητέον», 389 b) και αναγνωρίζεται ότι στους θεούς τα ψέδη είναι άχρηστα («τω όντι τοις θεοίσι μεν άχρηστον ψεύδος»), γίνεται εν τούτοις δεκτό ότι στα ανθρώπινα μπορεί ενίοτε κάποια από αυτά («lordly lies», τα αποκαλεί ο Πόππερ, στο *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τομ. 1, *Η γοητεία του Πλάτωνα*, ό.π., σ. 249, 442) να είναι χρήσιμα σαν τα φάρμακα, («ανθρώποις δε χρήσιμον ως εν φαρμάκου είδει...») χορηγούμενα όπως και εκείνα από τους γνώστες ιατρούς πάντοτε για το όφελος της πόλης («επ' ωφελία της πόλεως»). Στο μέτρο, λοιπόν, που κρίνεται αναγκαίο μπορεί οι κυβερνώντες να καταφεύγουν σε κάποια εξαπάτηση για να εκμαιεύσουν τη συμμόρφωση των πολιτών στα κελύσματά τους: «ουχίνω τω ψεύδι και τη απάτη κινδυνεύει ημίν δεήσειν χρήσθαι τους άρχοντας επ' ωφελία των αρχομένων», θα προσθέσει σε ένα επόμενο χωρίο της *Πολιτείας* (459 d 1-3), κατ' αναλογία και πάλι προς την ιατρική τέχνη και τη φαρμακολογία («εν φαρμάκου είδει πάντα τα τοιαύτα χρήσιμα είναι»). Στους *Νόμους* επίσης γίνεται αποδεκτό να καταφεύγει κάποτε ο νομοθέτης «σε ορισμένα ψέματα ως τελευταίο μέτρο που μπορεί να χρησιμοποιήσει προτού προσφύγει στη βία» (Χλ. Μπάλλα, *Πλατωνική Πειθώ*, ό.π., σ. 142).

25. «Ουκούν ώσπερ σώμα νοσώδες... ούτω δη και η κατά ταυτά εκείνω διακειμένη πόλις...» (*Πολιτεία*, 556 e 3-5).

τη δοσολογία των φαρμάκων, για τη δική τους υποτίθεται θεραπεία. (Ακόμη και «να μπουν στον γύψο», εφόσον δεν έχουν πειστεί με τη θέλησή τους, αν είναι για το καλό τους.)

Το ζήτημα είναι ότι δεν έχουν την ίδια πάντοτε γνώση και αντίληψη και οι πολίτες, οι οποίοι όμως δεν μπορεί να υποτιμώνται ως άρρωστοι και αδαείς περί τα κοινά, ιδίως στη δημοκρατία, όπου υποτίθεται ότι οι πολίτες αυτοδιοικούνται και αυτοκυβερνώνται («*δήμος γαρ κρατεί*», «*κύριον είναι μάλλον το πλήθος*», Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1281 a). Στη δημοκρατία το θεμέλιο της εξουσίας δεν ανήκει στους λίγους αλλά στους πολλούς, θα υπενθυμίσει στον Επτάψιφο Λόγο του ο Περικλής («*δια το μη ες λίγους, ἀλλ' ες πλείονας οικείν*» –Θουκυδίδου, *Ιστοριών*, Β, 37). Συνάμα όλοι διαθέτουν μερίδια ή στοιχεία της πολιτικής αρετής («*αἰδῶ τε καὶ δίκην*»), την οποία κανείς δεν κατέχει καθ' ολοκληρίαν, και είναι εξίσου αρμόδιοι και κατάλληλοι αν όχι για τη λήψη συγκεκριμένων τελικών αποφάσεων, τουλάχιστον για τη συμβουλή και την έκφραση γνώμης περί αυτών (περιλαμβανομένης της έγκρισης ή της απόρριψής τους): «*ὅταν δε εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ... εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς, ἢ μὴ εἶναι πόλεις*» (Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, 323 a).

Τῶς δεν παρέλκει, εξάλλου, να σημειωθεί ότι στην *Απολογία Σωκράτους*, έργο της πρώιμης πλατωνικής περιόδου, δηλώνεται με σαφήνεια ότι «ο ανεξέταστος βίος είναι ανάξιος για να τον ζήσει ο άνθρωπος» («*ανεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων*», 38 a). Πράγμα που επί της αρχής, τουλάχιστον, ισχύει για κάθε άνθρωπο, και όχι μόνο τους εκλεκτούς. Κατ' αντίστροφη φορά του συλλογισμού, κάθε άνθρωπος διαθέτει το δικαίωμα και τη δυνατότητα, αν όχι και το καθήκον, της εξέτασης, της κριτικής διερεύνησης και του ελέγχου ή της αξιολόγησης της ζωής του σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Τούτέστιν, ο ανεξέταστος βίος δεν προσιδιάζει στον άνθρωπο, τον κάθε άνθρωπο που θέλει να στέκει στο επίπεδο του ανθρώπου. Διανοίγεται, έτσι, σημειώνει ο Βλαστός,<sup>26</sup> «*κατὰ το σωκρατικὸ ὄραμα, ὁ φιλοσοφικὸς τρόπος ζωῆς στους πάντες*» και όχι μόνο στους λίγους και τους εκλεκτούς.<sup>27</sup>

26. Γρ. Βλαστός, *Σωκράτης: εἰρωνευτὴς καὶ θηκὸς φιλόσοφος*, ὁ.π., σ. 54, 176.

27. Εν τούτοις, ο εξεταστικός ή φιλοσοφικός τρόπος ζωής και η αντίστοιχη «*τέχνη του βίου*» (Αλ. Νεχαμάς, *Η τέχνη του Βίου, Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, ὁ.π.), που ήταν κατά τον Σωκράτη δυνητικά εφικτή και επιθυμητή για όλους, δεν έφτανε μέχρι του σημείου να οδηγεί και τον ίδιο στην άμεση ενασχόλησή του με την πολιτική, ακόμη και στην αθηναϊκή δημοκρατία την περίοδο της ακμής της (αυτὴν που εκθειάζει στον Επτάψιφο ο Περικλής). Όπως ανέφερε στην *Απολογία* (31 d), «*ἐγὼ ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβου-*

### Φύλακας ή δυνάστης;

Στις περιπτώσεις, ωστόσο, εκείνες στις οποίες οι πολιτικοί, που γίνονται καταρχήν αντιληπτοί ως φύλακες ή ιατροί, εκτρέπονται από το κύριο έργο τους και μεταστρέφονται από επίκουροι και υπερασπιστές των κοινών συμφερόντων σε εκμεταλλευτές και δυνάστες, δεν μεταβάλλεται μόνο η δική τους φύση, αλλά αλλοιώνεται και η μορφή του πολιτεύματος. «*Αντί συμμαχων ευγενών δεσπότης αγρίως αφομοιωθώσιν*», γράφει στην *Πολιτεία* ο Πλάτων (416 b 3). Και λίγο πιο κάτω προσθέτει ακόμη πιο εμφατικά: «*αντί κυνών λύκοις ομοιωθήναι... τοις προβάτοις κακουργείν*». Βέβαια, όπως είναι γνωστό, η μεταστροφή του φύλακα σε δυνάστη, η μετατροπή του υπηρέτη σε αφέντη είναι γενικότερο φαινόμενο στην ανθρώπινη, πολιτική και κοινωνική, εμπειρία. Η εξέγερση ή μάλλον το «πραξικόπημα» των φυλάκων θέτει το ζήτημα του περιορισμού και της προληπτικής αποτροπής του ενδεχομένου ζής από μέρος τους αυθαίρετης κατάληψης και νόσφισης δημόσιας εξουσίας, που δεν τους ανήκει. Γιατί όπως το έθετε χαρακτηριστικά ο λατίνος ποιητής Ιουβενάλης, πρέπει πάντοτε να ανησυχούμε και να μεριμνούμε ποιος θα μάς φυλάει από τους ίδιους τους φύλακες («*sed quis custodiet ipsos custodes?*»)<sup>28</sup>.

Πάσχει, συναφώς, η ιδέα περί του πολιτικού ως ιατρού και θεραπευτή κα-

---

*λεύω περιών και πολυπραγμονώ, δημοσία δε ού τολμώ αναβαίνων εις το πλήθος το υμέτερον συμβουλεύειν τη πόλει*». Για να προσθέσει αμέσως παρακάτω ότι την άμεση ενασχόλησή του με την πολιτική δράση την αποτρέπει η μέση του φωνή [της συνειδήσεως], το «δαιμόνιον», όπως το αποκαλεί: «*φωνή τις γιγνομένη... αεί αποτρέπει με τούτου ό αν μέλλω πράττειν, προτρέπει δε ούποτε. Τούτ' είναι ό μοι εναντιούται τα πολιτικά πράττειν*». Αυτή η αποτροπή δεν έφτανε, βεβαίως, μέχρι του σημείου να τον εμποδίσει να ασκεί πάντοτε τη φιλοσοφική του δραστηριότητα συζητώντας με πρόθυμους συνομιλητές σε διάφορους χώρους: «*φιλοσοφούντα με δει ζην και εξετάζοντα εμαυτόν και τους άλλους*» (28 ε). Φαίνεται, συνεπώς, πως έκρινε ο Σωκράτης ότι η συμβολή του στην εν γένει πολιτική ζωή της πόλης, που έζησε και αγάπησε, θα ήταν καλύτερη αν ο ίδιος εστίαζε την προσπάθειά του στην καλλιέργεια του ηθικού και πνευματικού κεφαλαίου των πολιτών της. Σε αυτό συνίστατο, κατά τη δική του εκτίμηση, και η αληθινή ή αυθεντική πολιτική δράση: «*επιχειρείν τη ως αληθώς πολιτική τέχνη*» (*Γοργίας*, 521 d 6-7, Γρ. Βλαστός, *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, ό.π., σ. 350-352, 426· Αλ. Νεχαριάς, *Η τέχνη του Βίου, Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, ό.π., σ. 266, σμ. 47).

28. Συναφές είναι εν προκειμένω το λεγόμενο «*παράδοξο της ελευθερίας*» (Κ. Πόππερ, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμ. 1, *Η γοητεία του Πλάτωνα*, ό.π., σ. 432), σύμφωνα με το οποίο «*η ελευθερία, με την έννοια της απουσίας οποιουδήποτε ανασταλτικού ελέγχου, θα πρέπει να οδηγεί σε πολύ μεγάλο εξαναγκασμό, αφού καθιστά ελεύθερο τον αδιάτακτο να υποδουλώνει τον εύπιστο*».

τά το ότι, αν ο ιατρός ή θεραπευτής δεν είναι ο πραγματικά κατάλληλος και αληθινά γνώστης αυτής της επιστήμης – κάτι που εξ ορισμού οι «ασθενείς» του δεν είναι σε θέση να κρίνουν και να εκτιμήσουν, διαφορετικά θα ήταν οι ίδιοι ιατροί του εαυτού τους –, τότε ενδέχεται με τη θεραπεία και τις συνταγές του να κάνει μεγαλύτερο κακό παρά καλό. Η ψευδοθεραπεία ίσως αποδειχθεί χειρότερη από την ασθένεια. Ή, όπως το λένε οι Αγγλοσάξονες, «*the cure is worse than the disease*».

Συμπεραίνεται, λοιπόν, ότι η σπάνις ή η δυσκολία εντοπισμού των αληθινά κατάλληλων θεραπευτών ή πολιτικών επιστημόνων και επιμελητών των κοινών υποθέσεων, όσο και η κάπως υποτιμητική αντίληψη των πολιτών ως ασθενών, καθιστά και αυτή τη μεταφορική ιδέα απρόσφορη για τη δημοκρατία. Πράγμα που μας οδηγεί στην τρίτη μεταφορική ιδέα με την οποία ολοκληρώνει την πραγματεία του ο Πλάτων.

#### «Ο περί της υφαντικής λόγος»

Σύμφωνα με την τρίτη μεταφορική ιδέα περί του Πολιτικού, αυτός θα πρέπει να γίνει αντιληπτός όχι πλέον ως ποιμένας ούτε ως ιατρός, αλλά ως υφαντής των κοινών υποθέσεων της πόλεως. Και η πολιτική τέχνη ως μια τέχνη υφαντική. Μια τέχνη και ικανότητα σύνθεσης, εναρμόνισης και συνδυασμού στοιχείων ακόμη και ετερόκλητων από τα οποία προκύπτει ένα σχέδιο, ένα τελικό αποτέλεσμα.

Αυτό που κάνει ο πολιτικός, σύμφωνα με την πολύ πιο μετριοπαθή ιδέα του υφαντή, είναι να συντονίζει και να εναρμονίζει τις διάφορες τέχνες, τα επαγγέλματα και τις δραστηριότητες στην πόλη. Το κάνει δε τούτο με τρόπο ώστε να μην απειλείται ούτε η δική τους ιδιαιτερότητα, η ξεχωριστή φύση και αξία του καθενός επιμέρους στοιχείου ή παραγωγικής δραστηριότητας (στον πρωτογενή, τον δευτερογενή ή τον τριτογενή τομέα της οικονομίας, θα λέγαμε σήμερα), αλλά ούτε και η συνοχή και η αρμονία του όλου.

Σε αυτήν (την πόλη), όπως είχε ήδη δείξει στην *Πολιτεία* του ο Πλάτων, κανείς δεν είναι αυτόρκτης – «*γίνεται, τίνυν... πόλις... επειδή τυγχάνει ημών έκαστος ουκ αυτόρκτης, αλλά πολλών ων ενδεής*», (369 b 6-7). Στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας όλοι αλληλεξαρτώνται ανταλλάσσοντας ο ένας προς τον άλλο αγαθά και υπηρεσίες προς αμοιβαίο όφελος και εξ ανάγκης («*παραλαμβάνων άλλος άλλον, επ' άλλου, τον δ' επ' άλλου χρεία, πολλών δεόμενοι...*», 9-10). Ακόμη μεγαλύτερη είναι η ανάγκη, αλλά και η δυσκολία, του συντονισμού και της εναρμόνισης των δραστηριοτήτων, όσο εντονότερη εί-

να η δυναμική της κοινωνικής διαφοροποίησης στον παραγωγικό και τον κοινωνικό τομέα. Γιατί η διαφοροποίηση αυξάνει το μέγεθος μιας οργάνωσης ή ενός συστήματος, εφόσον πολλαπλασιάζονται τα μέλη του ή τα στοιχεία που το συγκροτούν, πράγμα που με τη σειρά του μειώνει ή καθιστά προβληματική τη συνοχή και την εναρμόνιση της λειτουργίας τους.<sup>29</sup>

Στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας οι πολίτες εξειδικεύονται σε ορισμένα κάθε φορά έργα ή δραστηριότητες προκειμένου να μεγιστοποιήσουν την απόδοσή τους, αλλά και την ανταλλακτική αξία και χρησιμότητα των προϊόντων τους. Σε αυτό ακριβώς έγκειται το νόημα της αγοράς και του νομίσιματος για τις αγοραπωλησίες αγαθών και υπηρεσιών: «...πωλούντες και ωνούμενοι. Αγορά δη μὴν και νόμισμα σύμβολον της αλλαγῆς ἐνεκα...» (Πολιτεία, 371 b 7-8).<sup>30</sup> Έτσι, οι πολίτες εξειδικεύονται ή αφοσιώνονται σε ορισμένα έργα, εστιάζουν την προσοχή και τη δραστηριότητά τους σε αυτά και αποφεύγουν να κατατρίβονται περί πολλά με τρόπο ερασιτεχνικό ή ελάχιστα καρποφόρο για τους ίδιους αλλά και τους άλλους. Όπως διατυπώνει με τρόπο κλασικό το σχετικό επιχείρημα στην Πολιτεία ο Πλάτων, «το αυτού έκαστος εις ὧν ἔπραττε και οὐκ ἐπολυπραγμῶνει» (433 d 5).

Η δικαιοσύνη, ως κεντρική οργανωτική αρχή στην πολιτεία, αναφέρεται ακριβώς, κατά τον Πλάτωνα, στη βέλτιστη κατανομή των έργων και δραστηριοτήτων σε αυτήν, ώστε να διασφαλίζεται ο συντονισμός, η συνάφεια και η συμπληρωματικότητά τους: «το τα αυτού πράττειν και μη πολυπραγμῶνει δικαιοσύνη ἐστὶ» (Πολιτεία, 433 a 8-9). Από αυτές τις διαφορές συντίθεται η κοινωνική και πολιτική ζωή. «Οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων», θα διευκρινίσει συναφώς ο Αριστοτέλης (Πολιτικά, 1261 a 1).

Το ζήτημα είναι, ακριβώς, η εναρμόνιση και ο συντονισμός, η συνύφανση αυτών των διαφορετικοτήτων. Τούτο είναι ευχερέστερο να συμβεί όχι σε κάτι άπειρο ή хаοτικό, αλλά εντός ορισμένου κάθε φορά πλαισίου ή ορίων, ώστε να υπάρχει η απαραίτητη συνοχή και συμμετρία: «ὅσπν δει το μέγεθος την πόλιν ποιείσθαι...», θα υπογραμμίσει συναφώς ο Πλάτων, «μέχρι οὐ αν

29. Η εξισορρόπηση μεταξύ συνοχής και διαφοροποίησης αποτελεί πάγιο πρόβλημα της οργανωτικής θεωρίας (Αντ. Μακρυδημήτρης, Προσεγγίσεις στη Θεωρία των Οργανώσεων, ό.π.).

30. Είναι εμφανές ότι η επιχειρηματολογία αυτή υποδηλώνει μια αντίληψη συμβολαιοκρατίας, σύμφωνα με την οποία η κοινωνία και οι θεσμοί της συγκροτούνται από ποικίλα συμβόλαια και συμβάσεις μεταξύ ἔλλογων και ελεύθερων υποκειμένων που επιδιώκοντας καθέννας το ίδιο συμφέρον, καταλήγουν να υπηρετούν και το κοινό (Κ. Πόππερ, Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της, τόμ. 1, Η γοητεία του Πλάτωνα, ό.π., σ. 140 κ.ε.· ΑΙ. Κογρέ, Φιλοσοφία και Πολιτεία, Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα, 2η έκδ., Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990, σ. 112, 135).

εθέλει αυξομένη είναι μια, μέχρι τούτου αύξειν, πέραν δε μη» (Πολιτεία, 423 b 6-9). Η ιδεατή πολιτεία είναι «ευσύνοπτος», όπως θα τη χαρακτήριζε αργότερα more platonico ο Αριστοτέλης (Πολιτικά, 1326 b 25). Τουτέστιν, η διόγκωση του μεγέθους μιας πόλης πέρα από ένα όριο (ασυμμετρία) απειλεί να επιφέρει ή να εκθρέψει τη διάλυσή της στα εξών συνετέθη, την απουσία της αναγκαίας μεταξύ τους συνοχής.

Αρα, η πολιτική οργάνωση μπορεί να μη γίνεται εξ ομοίων, όπως επισήμανε ο Αριστοτέλης,<sup>31</sup> αλλά προϋποθέτει και καλλιέργει τις διαφορές και την πολυπλοκότητα, τις αντιθέσεις και τις ανταλλαγές. Δεν πρέπει, όμως, εξ αυτού του λόγου να αφεθεί να διασπαστεί σε πολλές πόλεις, αλλά να παραμείνει μία, τονίζει ο Πλάτων.<sup>32</sup> Συμπεραίνεται, λοιπόν, ότι τόσο η υπέρμετρη αύξηση της πολυπλοκότητας οδηγεί σε διάλυση του πολιτικού ιστού (κατά τον Πλάτωνα), όσο και υπέρμετρη ελάττωσή της στην αναίρεσή του (κατά τον Αριστοτέλη). Το ζητούμενο είναι, λοιπόν, η συμμετρία της πόλης, ήτοι η αναλογία εδάφους, πληθυσμού και οργάνωσης των πολιτικών θεσμών, ώστε να υπάρχει αυτάρκεια και ποιότητα ζωής σε αυτήν (αυτό είναι το νόημα της ευσύννοπτης πόλης).

Το μέγα έργο της προώθησης της διαφοροποίησης και της διασφάλισης του συντονισμού, ώστε να είναι κατάλληλα οργανωμένη η μεταξύ τους εξισορρόπηση και συμπληρωματικότητα, είναι η πεμπτουσία του ρόλου της πολιτικής («πάντα συνυφαίνουσα ορθότατα», Πολιτικός, 305 e 4). Πρόκειται για μια ιδέα τη σημασία της οποίας θα αντιληφθεί, φυσικά, ο Αριστοτέλης, ο κορυφαίος των μαθητών και συνεχιστών του Πλάτωνος, και θα την αξιοποιήσει δημιουργικά χαρακτηρίζοντας στο δικό του πλέον έργο την πολιτική ως την πλέον περιεκτική και αρχιτεκτονική από όλες τις επιστήμες ή τέχνες. Δηλαδή, την πιο σχεδιαστική και συντονιστική από όλες τις άλλες: «δόξειε δ' αν της κυριωτάτης και μάλιστα αρχιτεκτονικής. Ταύτη δ' η πολιτική φαίνεται» (Ηθικά Νικομάχεια, 1094 a 26-27).

31. Διότι αν συνέβαινε αυτό, η πόλη θα κατέβαινε στην κλίμακα της πολυπλοκότητας, οπισθοδρομώντας προς τα απλούστερα συστήματα της κώμης, της οικογένειας ή του ατόμου, πράγμα που επίσης θα οδηγούσε στην αναίρεσή της («αναίρεισι γαρ την πόλιν», Πολιτικά, 1261 a 15 κ.ε.· W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, ό.π., σ. 26 κ.ε.).

32. Οι νόμοι και το εν γένει θεσμικό, ρυθμιστικό ή κανονιστικό περιβάλλον επιτελούν αυτό ακριβώς το έργο σε μια πολιτεία: ήτοι, τη διαμόρφωση ενός σταθερού πλαισίου εντός του οποίου και με βάση το οποίο οι πολίτες δρουν ελεύθερα αλλά όχι άναρχα προς αμοιβαίο όφελος χωρίς να απειλείται με τρόπο διαλυτικό η συνοχή του όλου. Όπως θα γράψει σχετικά ο Πλάτων, «ουχίνα αφή τρέπεσθαι όπν έκαστος βούλεται, αλλά ίνα καταχρήται αυτός αυτοίς επί τον σύνδεσμον της πόλεως» (Πολιτεία, 520 a 3-4).

### Δεύτερος πλους

Απολύτως συναφής με αυτή την αντίληψη είναι η ιδέα του πολιτικού ως σχεδιαστή και εγγυητή της εφαρμογής των νόμων. Βέβαια, κατά την πλατωνική αντίληψη, οι νόμοι δεν είναι παρά ο «*δεύτερος πλους*», «*the second best*».<sup>33</sup> Όταν απουσιάζει ή είναι δυσεύρετος ο πραγματικά κατάλληλος και σοφός πολιτικός άρχων – αυτός που δεν κηδεμονεύεται από νόμους, αλλά νόμος και τέχνη είναι η επιστήμη του («*την τέχνην νόμον παρεχόμενος*» Πολιτικός, 297 a 3), αφού μπορεί να αποφασίζει και να ενεργεί με γνώμονα «*το μετά νοι και τέχνης δικαιώτατον*» (Πολιτικός 297 b)– αν δεν είναι, λοιπόν, εφικτός ο πρώτος πλους, τότε οι θεοπισμένοι νόμοι, το θετικό δίκαιο, με την κατάλληλη και σώφρονα εφαρμογή τους μπορεί να διασφαλίσουν μια προσηγυστική απομίμηση των αρχών και των επιλογών, στις οποίες θα προέβαινε εάν υπήρχε ο απόλυτα δίκαιος άρχων και κυβερνήτης.<sup>34</sup>

Οι νόμοι ως «*μμήματα της αληθείας*» (Πολιτικός, 300 c) αναζητούν τη λύση στα προβλήματα την οποία θα έδινε ο ίδιος ο αρχικός νομοθέτης (ο ι-δεατά δίκαιος άρχων), αν ήταν εκεί. Με τα λόγια του Αριστοτέλη, με τη νομοθεσία επιδιώκεται να προσδιοριστεί ως ρυθμιστικός κανόνας της κοινωνικής συμπεριφοράς «*ό καν ο νομοθέτης αυτός αν είπεν εκεί παρών και ει ή-δεα, ενομοθέτησεν αν*» (Ηθικά Νικομάχεια, 1137 b 22).

Κατά μια πιο θετική, ωστόσο, εκδοχή της σημασίας των νόμων –έστω και ως δεύτερος πλους– στην αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων, αρκεί να αναφερθεί ότι οι ίδιοι επαίρονταν για τη διάθεσή τους να υποτάσσονται εθελούσια στον νόμο και όχι στα κελεύσματα των εκάστοτε εξουσιαζόντων. «*Τοις νόμοις μάλλον εθέλοντές τε και δυνάμενοι δουλεύειν*», όπως έγραφε στην *Εβδομη Επιστολή* του ο ίδιος ο Πλάτων (337 a). Ενώ στους *Νόμους*, το κύ-

33. «*Δια ταύτα δη τοις στοουίν νόμους και συγγράμματα τιθεμένοις δεύτερος πλους το παρά ταύτα μίτε ένα μίτε πλήθος μηδέν μηδέποτε εάν δραν μηδ' στοούν*» (Πολιτικός, 300 c, πρβλ. επίσης 297 e). Η πολυνομία είναι περιττή, ίσως και επιβλαβής, αν υπάρχει η δυνατότητα της ευθείας και δίκαιης κρίσης (ο πρώτος πλους): «*Αλλ' ουκ άξιον, έφη, ανδράσι καλοίς καγαθοίς επάττειν' τα πολλά γαρ αυτών, όσα δει νομοθετίσασθαι, ραδίως που ευρήσουσιν*» (Πολιτεία, 425 e 1-3). Στον Πολιτικό του, εξάλλου, θα διευκρινίσει ο Πλάτων ότι εάν έχουν εντοπισθεί και αναδειχθεί οι ικανοί και αληθινά κατάλληλοι άρχοντες για να κυβερνήσουν («*άρχοντας αληθώς επιστήμονας*»), τότε μικρή θα έχει σημασία πώς ακριβώς αυτοί θα κυβερνούν, δηλαδή με αυστηρή προσήλωση στη νομιμότητα ή όχι («*εάντε κατά νόμους εάντε άνευ νόμων άρχουσι*», 293 d 1).

34. Α.Ε. Taylor, *Πλάτων, Ο άνθρωπος και το έργο του*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1992, σ. 460· Κ. Τοάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, β' έκδ., Εστία, Αθήνα 1970, σ. 138 κ.ε., 159).

κνείο άσμα του, η διακυβέρνηση σύμφωνα με τον νόμο (ή το δίκαιο) χαρακτηρίζεται ως «εκόντων αρχήν αλλ' ού βίαιον» (690 c).

Την πρωτοκαθεδρία, λοιπόν, στην οργανωμένη πολιτεία έχουν οι νόμοι —«δει τους νόμους είναι κυρίου, κειμένους ορθώς», θα αποφανθεί συναφώς ο Αριστοτέλης (Πολιτικά, 1282 b 3-4). Έργο του πολιτικού μετά την κατάρτιση είναι η συνεπής τήρηση και εφαρμογή τους, ώστε «μυδέποτε κειμένων αυτοίς των νόμων μηδέν ποιείν παρά τα γεγραμμένα και πάτρια έθνη», θα ορίσει ο Πλάτων (Πολιτικός, 301 a) —τουτέστιν, να μη συμβαίνει τίποτε που να αντιβαίνει και να είναι αντίθετο προς τους νόμους, τις γραπτές διατάξεις και τα πατροπαράδοτα έθιμα.<sup>35</sup> Πρόκειται για τη θεμελιώδη αρχή του κράτους δικαίου, θα λέγαμε με τη σύγχρονη ορολογία. Μια αρχή η σημασία της οποίας δεν ήταν φυσικά άγνωστη στους αρχαίους.<sup>36</sup>

Στο πλαίσιο της αρχής αυτής, οι φορείς της πολιτικής εξουσίας γίνονται αντιληπτοί ως «φύλακες νόμου τε και πόλεως» (Πολιτεία, 421 a 5), αλλά και προασιπιστές των δικαιωμάτων και των ελευθεριών των πολιτών. Ενδεικτικά σημειώνεται ότι ο μιν Πλάτων χαρακτηρίζει τους πολιτικούς ως «δημιουργούς ελευθερίας πόλεως» (Πολιτεία, 395 c 1), ο δε ο Ηράκλειτος σε ένα από τα κείρια αποφθέγματά του αποφαινόταν ότι οι πολίτες θα έπρεπε να υπερασπίζονται τη νομιμότητα και το δίκαιο όπως τα τέιχη της πόλης τους: «μάχεσθαι χρην τον δήμιον υπέρ νόμου όκωσπερ τέιχεος» (Απ. 44).<sup>37</sup>

Ο νόμος, λοιπόν, και η νομιμότητα, έστω ως «δεύτερος πλους» ή υποκατάστατο της δίκαιης και ευθείας κρίσης της πολιτικής αρετής («κάλλιστ' έχων ως δεύτερον», Πολιτικός, 297 e), πρέπει να τηρείται, αν πρόκειται η πολιτεία να αποφύγει την κατάρπωση και τον εκφυλισμό της. Γιατί πολιτεία «άνομος δε χαλεπή και βαρυτάτη συνοικίσαι» (302 e). «Τίνι γαρ αν πόλις αρέσκοι άνευ νόμων;», θα αναρωτηθεί ο Πλάτων στον Κρίτωνα (53 a 5-6). Συναφώς

35. Σε ένα άλλο χωρίο θα γίνει ακόμη πιο αυστηρός ο Πλάτων ως προς την ανάγκη πειθαρχησης στους νόμους: «το παρά τους νόμους μηδέν μηδένα τολμάν ποιείν των εν τη πόλει, τον τολμώντα δε θανάτω ζημιούσθαι και πάσι τοις εσχάτοις» (Πολιτικός, 297 e).

36. Κ. Ι. Δεοποτόπουλος, Μελετήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας, ό.π., σ. 94 κ.ε., Γ. Βλάχος, Πολιτικές Κοινωνίες στον Όμηρο, ό.π., σ. 191 κ.ε., Γ. Μ. Σχινάς, Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας του Δικαίου, Β' Τόμος, Σωκράτης και Πλάτων, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 2008, σ. 480 κ.ε.

37. Όπως χαρακτηριστικά έγραφε προς τις αρχές της πατρίδας του ο σπαρτιάτης στρατηγός Αγησίλαος, «άρχω γαρ ουκ εμαυτώ αρχάν, αλλά τα πόλει και τοις συμμάχοις· και τότε άρχων άρχει αλαθέως κατά δίκην, όταν και άρχηται υπό τε νόμων και εφόρων...» (Αναφέρεται στα Λακωνικά Αποφθέγματα του Πλουτάρχου, Κ. Ι. Δεοποτόπουλος, Μελετήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας, ό.π., σ. 53, 107).

ακόμη και στην ιδεατή του *Πολιτεία* ο Πλάτων θα επαναβεβαιώσει την προτεραιότητα του δικαίου: «*μέγιστον δη και αναγκαιότατον το δίκαιον*» (540 e 1-2). «*Μηδέν προ του δικαίου*», είχε υποστηριχθεί στον *Κρίτωνα* (54 b 5).

Εφόσον έχουν τεθεί με τον κατάλληλο σχεδιασμό και την περιουλογογή («*κειμένους ορθώς*») οι νόμοι, καθήκον του πολιτικού είναι η εναρμόνιση και ο συντονισμός όλων των δράσεων στο πλαίσιο και το πνεύμα των τεθειμένων νόμων. Εξ ου και η συνάφεια της ιδέας για τον ρόλο του πολιτικού ως υφαντή, ώστε να καταστεί δυνατή η κατάσταση μιας ιεραρχίας ή συναρμογής των διαφόρων τεχνών, επαγγελμάτων και δράσεων στην κοινωνία των πολιτών.

Εδώ ο Πλάτων προσφέρει τον πληρέστερο συγκριτικά ορισμό της πολιτικής σύμφωνα με το υπόδειγμα της υφαντικής τέχνης («*κατά το υφαντικής παράδειγμα*»): η πολιτική γράφει είναι «*η πασών τούτων άρχουσα*» και «*των νόμων και συμπάντων των κατά πόλιν επιμελουμένην και πάντα συνυφανουσα ορθότατα*» (*Πολιτικός* 305e).

Η αντίληψη του πολιτικού ηγέτη ως υφαντή και της πολιτικής ως κατεξοχήν υφαντικής τέχνης υποδηλώνει ίσως την ιδέα ότι πρέπει να την εκλαμβάνουμε ως ένα έργο τέχνης, έναν καμβά πάνω στον οποίο εξυφανόνται οι μορφές και τα σχήματα, οι δομές και οι διαδικασίες της πολιτικής συνεργασίας ή και της θεμιτής αντιπαράθεσης εντός του κοινωνικοπολιτικού πλέγματος. Όπως ανέφερε, εξάλλου, ο ίδιος ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, οι συνειδητοί πολιτικοί αντιλαμβάνονται κάποτε το έργο τους σαν αυτό του ζωγράφου απέναντι στον πίνακα του: «*λαβόντες, ην δ' εγώ, ώσπερ πίνακα πόλιν τε και ήθη ανθρώπων...*» (501 a).

Η αντίληψη της πολιτικής ως ένα ή μάλλον το μείζον έργο τέχνης μιας πολιτικής κοινωνίας δεν πρέπει να εκπλήσσει, όταν υποβάλλεται εμμέσως πλην σαφώς από έναν καλλιτέχνη όπως ο Πλάτων ο οποίος, βεβαίως, απέφυγε συστηματικά να ομολογήσει αυτή την κλήση του ή αρετή. Ίσως γιατί εν τέλει «*ο καλλιτέχνης που υπήρχε μέσα του δεν μπορούσε να εκτοπίσει τον φιλόσοφο*».<sup>38</sup>

38. Γρ. Βλασιός, *Σωκράτης: ειρωνευτής και πηθικός φιλόσοφος*, ό.π., σ. 100. Εξάλλου, ο αίδιος ήρωάς του, ο Σωκράτης, δεν ήταν μόνο γιος γλύπτη, αλλά ήταν και ο ίδιος γλύπτης—αν πιστέψουμε τον Διογένη Λαέρτιο—οπότε γνώριζε τα μυστικά της τέχνης εκ των έδων (Αλ. Νεχαμιάς, *Η τέχνη του Βίου, Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκά*, ό.π., σ. 114). Τούτο, πέρα από το ενδεχόμενο ο ίδιος ο Σωκράτης, όπως αυτός εμφανίζεται στους *Διαλόγους* του Πλάτωνα, να μην είναι τελικά παρά ένα μείζον καλλιτέχνημα και φιλοσοφικό δημιούργημα του τελευταίου.

### Πολιτική σύνθεση

Κοντολογίς, η συνύφανση και ο εναρμονισμός της κοινωνικής συμβίωσης είναι ιδιαίτερα δύσκολη και απαιτητική υπόθεση. Όχι μόνο λόγω της πολλαπλότητας των στοιχείων και της περιπλοκότητας των διαδικασιών, όσο κυρίως λόγω της ανάγκης εναρμόνισης αντιτιθέμενων συμφερόντων, αντιφατικών τάσεων και διαθέσεων. Πάνω απ' όλα, μείζων πρόκληση για την πολιτική τέχνη και επιστήμη είναι η συμφιλίωση ή εναρμόνιση, η αμοιβαία εξισορρόπηση των βαθύτερων τάσεων και ροπών στην πόλη αφενός για ριζική αλλαγή και αφετέρου για συντήρηση και σταθερότητα. Αν η πρώτη αφεθεί ανεξέλεγκτη με το στοιχείο της τόλμης, της καινοτομίας και της ριζοσπαστικότητας που τη διακρίνουν, μπορεί να οδηγήσει σε αστάθεια και συγκρούσεις, ακόμην και σε αγριότητα ή βία. Αν η δεύτερη επίσης δεν μετριάσει, μπορεί να επιφέρει στατικότητα, συντηρητισμό, ακόμην και μαλθακότητα και τελικά υποδούλωση όχι μόνο στο εκάστοτε ισχύον αλλά στο ευτελές και το ανυπόφορο.

Έργο του γνήσιου πολιτικού είναι, συνεπώς, η εξισορρόπηση και η στάθμιση, η συνύφανση αυτών των δύο αντιφατικών τάσεων και ορμών στην κοινωνική δομή για το κοινό καλό. Τούτο δε θα επιτευχθεί με τον συνδυασμό της τόλμης και της σωφροσύνης (*«κοινωνείν ήθους ανδρείου και σώφρονος»*, Πολιτικός, 308 e).

Έτσι, η πολιτική τέχνη και επιστήμη, σύμφωνα με την τρίτη και πιο πρόσφορη μεταφορική ιδέα που ανευρίσκεται στο έργο του Πλάτωνος, γίνεται αντιληπτή ως μια ικανότητα *ευθυπλοκίας*. Αυτή καθιστά δυνατή τη *«δημιουργία αρμονικής συνύπαρξης και συντελεί στον αμοιβαίο μετριάσμό του παράτολμου και του διστακτικού χαρακτήρα»*.<sup>39</sup> Η πολιτική σύνθεση, ως αρετή συνύφανσης, μπορεί να οδηγήσει στην κατάρτιση του πιο υπέροχου πλάσματος (*«μεγαλοπρεπέστατον υφασμάτων»*) στη δημόσια σφαίρα: ενός δημόσιου βίου δίκαιου και ευτυχισμένου, εξισορροπώντας και προάγοντας την ασφάλεια και την ελευθερία. Αλλά, εν τέλει, και στην ευδαιμονία και την ποιότητα ζωής (το ευ ζην) των πολιτών.

Το έργο αυτό αποτυπώνεται καλύτερα με τη μεταφορική αντίληψη του πολιτικού ως υφαντή, την πληρέστερη από τις τρεις ιδέες ή υποδείγματα που εκθέτει στον *Πολιτικό του* ο Πλάτων. Όπως αναφέρεται στο χωρίο 311 c που οριοθετεί και τον κολοφώνα του διαλόγου, τελικά ο απώτερος σκοπός της

39. Κ. Καστοριάδης, *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα, Επτά Σεμινάρια στις EHESS*, ό.π., σ. 107.

«πολιτικής πράξεως» δεν είναι παρά η «ευθυπλοκία» με βάση «το των ανδρείων και σωφρόνων ανθρώπων ήθος». Αφού σχεδιαστεί και καταρτιστεί το «μεγαλοπρεπέστατον υφασμάτων και άριστον», μέσα σε αυτό το πλέγμα των εναρμονισμένων κοινωνικοπολιτικών σχέσεων θα συνέχεται και θα ευδαιμονεί η πολιτεία: «... συνέχη τούτω τω πλέγματι, και καθ' όσον ευδαίμονι προσήκει γίγνεσθαι πόλει τούτου μηδαμή μηδέν ελλείπουσα άρχη τε και επιστατή».

Εν κατακλείδι, η πραγματεία αυτή (*Πολιτικός*) του Πλάτωνος ίσως δεν στάθηκε τόσο γνωστή και διάσημη ανά τους αιώνες όσο η *Πολιτεία* [Hauptwerk], αλλά θέτει ζητήματα και εγείρει προβληματισμούς που όχι μόνο επηρέασαν μεταγενέστερους στοχαστές και φιλοσόφους, αλλά εξακολουθούν, με την κατάλληλη ανάλυση και ερμηνεία τους, να διατηρούν τη σημασία τους και σήμερα.