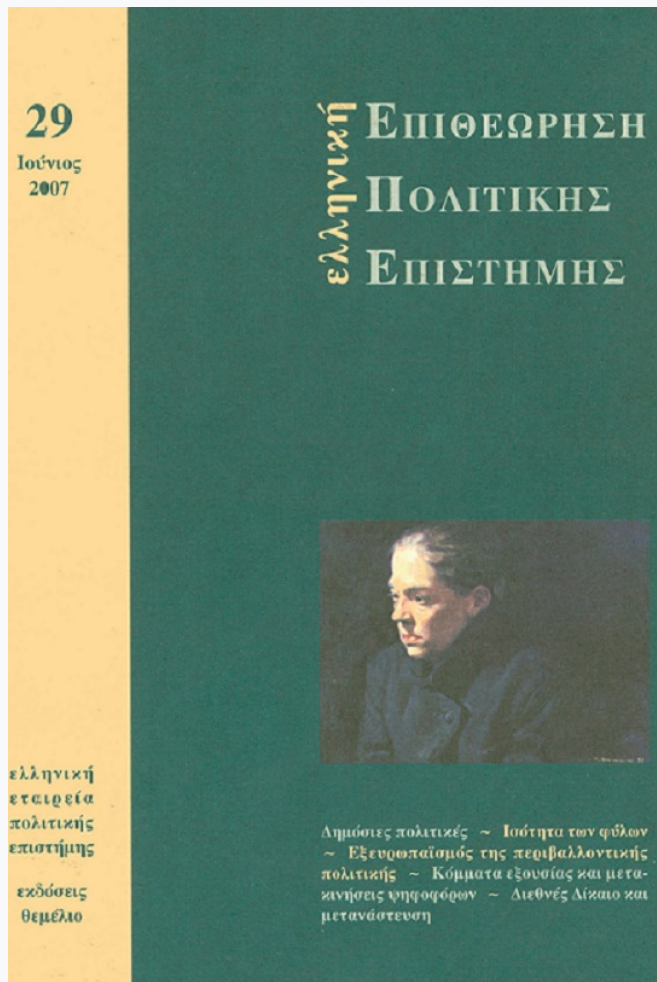


Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 29, Αρ. 1 (2007)



Δημήτρης Παπαδης, Αριστοτέλης Πολιτικά Ι, ΙΙ,
εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006, 539 σελ.

Χαράλαμπος Μαγουλάς

doi: [10.12681/hpsa.14654](https://doi.org/10.12681/hpsa.14654)

Copyright © 2017, Χαράλαμπος Μαγουλάς



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Μαγουλάς Χ. (2017). Δημήτρης Παπαδης, Αριστοτέλης Πολιτικά Ι, ΙΙ, εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006, 539 σελ. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 29(1), 151-158. <https://doi.org/10.12681/hpsa.14654>

εγχειρήματος. Το ερώτημα, αν όντως αξίζει κάτι τέτοιο, παραμένει αναπάντητο.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΙΑΚΑΝΤΑΡΗΣ

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΑΠΑΔΗΣ, *Αριστοτέλης Πολιτικά I, II*, εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006, 539 σελ.

Στην κριτική του βιβλίου του Δημήτρη Παπαδή *Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη* (2001) που δημοσιεύτηκε στην *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* (τόμ. 19, τχ. 57, Σεπτέμβριος 2002), ο Κυριάκος Κατοιμάνης μας πληροφορεί για την υπόσχεση του συγγραφέα να καταστήσει το εν λόγω σύγγραμμα εισαγωγικό τόμο στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη που επρόκειτο να ακολουθήσουν. Η μετάφραση και ο σχολιασμός του αρχαίου κειμένου καθώς και μία πλήρης εισαγωγή 255 σελίδων (μαζί με τις υποσημειώσεις) που έχουμε ανά χείρας αποτελούν την εκπλήρωση της υπόσχεσής του. Τώρα, ο Αναπληρωτής Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Κύπρου υπόσχεται, στον Πρόλογο, να εκδώσει άλλους τρεις τόμους με τη μετάφραση και τον σχολιασμό των υπόλοιπων έξι βιβλίων των *Πολιτικών* μας ενημερώνει επίσης για τα θέματα τα οποία επέλεξε να σχολιάσει τόσο ερμηνευτικά όσο και κριτικά: σχέση πολιτικής και ηθικής, πολίτη και πολιτείας, θεμελίωση του δημοκρατικού πολιτεύματος, ζητήματα που απασχολούν την παγκόσμια πολιτική θεωρία και φιλοσοφία. Γι' αυτό άλλωστε, προλογίζοντας το βιβλίο, ο πρώην υπουργός και εξέχων συνταγματολόγος Ευάγγελος Βενιζέλος –αφού σκιαγραφεί επιγραμματικά τη διεθνή πολιτική συγκυρία καθώς και τη φιλοσοφική επικαιρότητα της μετανεωτερικότητας– προειδοποιεί ότι το εγχείρημα του Παπαδή είναι ριψοκίνδυνο. Πράγματι είναι. Σε μια εποχή όπου τα περιγράμματα των ιδεολογιών είναι ασαφή, όπου οι θεωρίες που τις ερμηνεύουν κατακερματίζονται και αποδομούνται, οι πολίτες προτιμούν να ιδιωτεύουν ενώ κρίσιμα ζητήματα που αφορούν την ανθρώπινη επιβίωση παραμένουν άλυτα, ο Δημήτρης Παπαδής επέλεξε να επανερμηνεύσει τον πολιτικό Αριστοτέλη και να συγκεφαλαιώσει πολλές από τις φιλοσοφικές έρευνες που έγιναν πάνω στην πολιτική και ηθική του θεωρία με σκοπό να φωτίσει τον σύγχρονο προβληματισμό. Ας δούμε αν το κατόρθωσε.

Η εκτεταμένη εισαγωγή περιλαμβάνει όλα τα κεφάλαια του βιβλίου *Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη* που αφορούν τα δύο πρώτα βιβλία των

Πολιτικών, επεξεργασμένα και βελτιωμένα, καθώς και ένα καινούριο κεφάλαιο: την κριτική του σταγειρίτη στην κομμουνιστική θεωρία του Πλάτωνα. Στο πρώτο κεφάλαιο, «Τα *Πολιτικά* και η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη», ο συγγραφέας καταπιάνεται αφενός με τη δομή του έργου, έλασσον και χωρίς λύση πρόβλημα, αφού όπως υποστηρίζει είναι σύνθεση διαλέξεων που δεν συμπίπτουν χρονικά. Δεν δηλώνει όμως τη βεβαιότητά του γι' αυτή τη θέση. Αφετέρου, συνοψίζει προγραμματικά το περιεχόμενο και τους στόχους της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Το τέλος είναι το κλειδί που ανοίγει κάθε πόρτα της φιλοσοφίας του σταγειρίτη: τέλος της πόλης-πολιτείας είναι η ευδαιμονία, γι' αυτό και το συμφέρον του συνόλου τίθεται πάνω από το ατομικό. Στο ύψιστο αγαθό της ευδαιμονίας του συνόλου οφείλουν να στρατευθούν όλοι οι πολίτες. Ο Δημήτρης Παπαδής, απολογητής της πολιτικής –άρα σχεδόν αναγκαία και της ηθικής– του Αριστοτέλη απαντά (σ. 30-33) στους ερευνητές που επικρίνουν τη θεωρία του ως κανονιστική, καταθέτοντας το απλό επιχείρημα που πηγάζει από το αρχαίο κείμενο: δεν είναι βέβαιο τι είναι ευδαιμονία. Εξηγεί ότι ο Αριστοτέλης δεν προτείνει στον νομοθέτη τι να θεσπίσει αλλά το πώς. Η καντιανή ηθική φιλοσοφία υπερασπίζεται αιώνες αργότερα αυτή την αριστοτελική θεώρηση του πολιτικού και ηθικώς πράττειν που απαλλάσσεται δικαίως από την κατηγορία της κατά Hume φυσιοκρατικής πλάνης.

Στο δεύτερο κεφάλαιο ο συγγραφέας θίγει το μείζον πρόβλημα της σχέσης πολιτικής και ηθικής θεωρίας και πράξης, τόσο στον Αριστοτέλη, όσο και γενικότερα. Ενώ στη φιλοσοφία της αρχαιότητας τα δύο πεδία στοχασμού και πράξης τελούσαν υπό ενότητα, στη νεότερη φιλοσοφία έχουν χωριστεί. Ο Αριστοτέλης, φιλόσοφος της μεσότητας, αναγνωρίζει –αντίθετα από τον Πλάτωνα– τόσο την αυτονομία κάθε κλάδου της πρακτικής φιλοσοφίας, όσο και την αναγκαιότητα συνύπαρξής τους υπό τη σκέπη μιας ευρείας πολιτικής φιλοσοφίας, θέση που συμμερίζεται ο συγγραφέας και αιτιολογεί θαυμάσια το γιατί, επικαλούμενος τον φιλόσοφο (σ. 40): το ήθος ως έθος αποκρυσταλλωμένο και επεξεργασμένο καθίσταται νόμος της πολιτείας. Κατόπιν, όμως, ηθικό θεωρείται ό,τι πηγάζει από τους νόμους. Οι έννοιες διασαφούνται μέσω των ορισμών του σταγειρίτη στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά*: ο πολιτικός βίος είναι ο πρακτικός ενώ ο ηθικός βίος είναι ο θεωρητικός.

Αφού λοιπόν εκθέτει λεπτομερώς και με επίκληση της τρέχουσας βιβλιογραφίας το πρόβλημα της σχέσης ηθικής και πολιτικής, ο Παπαδής εξετάζει στο τρίτο κεφάλαιο την έννοια του αγαθού. Το αγαθό, όπως άλλωστε και το

είναι της Μεταφυσικής του είναι «πολλαχώς λεγόμενον». Το αγαθό δεν παρουσιάζεται, λοιπόν, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη και τον συγγραφέα ως κάτι μοναδικό, ως μία κοινή ιδέα. Ίσως ο Παπαδής να μπορούσε να αντλήσει και από την αριστοτελική θεώρηση του αγαθού άλλο ένα επιχείρημα που να αντικρούει τα περί κανονιστικής πολιτικής θεωρίας του φιλοσόφου. Η διερεύνηση της έννοιας του αγαθού ανοίγει πολλά ουσιώδη κεφάλαια της σύγχρονης φιλοσοφικής έρευνας, κυρίως γύρω από το ανθρωπολογικό-λειτουργικό επιχείρημα (το αγαθό του ανθρώπου ταυτίζεται με το έργο του και άρα η ευδαιμονία –ως τέλειο αγαθό– με το τέλειο έργο της έλλογης πρακτικής ζωής) και ο συγγραφέας, αναδιφώντας τη σύγχρονη βιβλιογραφία, παραθέτει με διαύγεια όλες τις αντιτιθέμενες απόψεις σχετικά με το επίμαχο θέμα.

Τα επόμενα κεφάλαια επικεντρώνονται στη σχέση οικίας-κώμης-πόλεως. Στο τέταρτο δίδεται το πανόραμα της εξελικτικής πορείας από την οικία στην πόλη και εξετάζεται το θέμα της σχέσης του ατόμου με την πόλη, της οικίας με την πόλη καθώς και της κώμης με την πόλη. Το άτομο και η οικία είναι οι μικρότερες μονάδες της πόλης αλλά σε διαφορετικό επίπεδο: η πόλη αποτελείται τόσο από πολλές οικογένειες ως οντολογικά κοινωνικές μονάδες όσο και από άτομα τα οποία όμως είναι οντολογικά πολιτικές μονάδες (πολίτες). Η πόλη διαφέρει από την κώμη, τόσο ποσοτικά (αποτελείται από πολλές κώμες) όσο και ποιοτικά (διαθέτει τη μέγιστη δυνατή αυτάρκεια). Στο πέμπτο κεφάλαιο τίθεται το ερώτημα του κατά πόσον η πόλη είναι φύσει. Ο συγγραφέας αφού απορρίπτει με αυταπόδεικτα επιχειρήματα (αναλογικώς και παραβολικώς λεγόμενον), μέσα από τα κείμενα του σταγειρίτη, τη θέση ότι η πόλη είναι μία φυσική οντότητα (όπως ένα ζώο ή ο άνθρωπος), προβάλλει μια τολμηρή θέση: η πόλη ως κάτι που ανταποκρίνεται στη φύση του ανθρώπου, αλλά και ως ιστορικό επιγέννημα, δημιουργείται δια της συγκατάθεσης των πολιτών και της εκχώρησης δικαιωμάτων τους με σκοπό της την επιβίωση και την από κοινού συμβίωση· πρόκειται, επομένως, για σύναψη *κοινωνικού συμβολαίου*, ιδέα που ο Παπαδής αποδίδει πρωταρχικά στον Αριστοτέλη και όχι στον Hobbes. Η άποψη αυτή τεκμηριώνεται από την περίφημη φράση των *Πολιτικών* περί των μέγιστων αγαθών που πρόσφερε στο ανθρώπινο γένος ο ιδρύσας την πρώτη πόλη. Ως προς το θεωρητικό ασυμβίβαστο μεταξύ του φυσικού, από τη μία πλευρά, και του τεχνητού, από την άλλη, της πόλης, ο συγγραφέας απαντά ότι η πολιτική φύση του ανθρώπου (αδιαμφισβήτητη) αίρει τη φαινομενική αντίφαση του Αριστοτέλη που επικαλούνται οι Miller και Keyt. Τέλος, στο έβδομο κεφάλαιο, ερευνάται το θέμα της προτεραιότητας της πόλης έναντι του ατόμου και της οικίας. Η θεω-

ρία αυτή του Αριστοτέλη επικρίνεται από τον θιασώτη της ανοιχτής κοινωνίας Popper, ο οποίος βλέπει σε αυτή σπέρματα ολοκληρωτισμού. Ο Παπαδής αφού αναπτύξει τις κατά Αριστοτέλη προτεραιότητες (κατά γέννηση και χρόνο, κατά είδος και ουσία, κατά φύση και ουσία και κατά τον λόγο), εξηγεί περίφημα ότι η προτεραιότητα της πόλης δεν έχει να κάνει με την προτεραιότητα του όλου έναντι των μερών –σε αυτή την περίπτωση ο Keyt θα είχε δίκιο στην αντιμετώπιση της αριστοτελικής πόλης ως ζωντανού οργανισμού– αλλά με αυτή της υπεροχής, της δυνατότητας, δηλαδή να εξασφαλίσει την ευδαιμονία, το υπέρτατο αγαθό του ανθρώπου. Σε αυτό το σημείο πρέπει να πούμε ότι η θεωρία της ευδαιμονίας του Αριστοτέλη, που αφορά τον μέγιστο δυνατό αριθμό πολιτών και όχι το άτομο, επανεμφανίζεται στην ηθική θεωρία των απολογητών του ωφελιμισμού και κυρίως του Mill, οι οποίοι αναζήτησαν την πρωταρχική ηθική τους βάση στην αρχή: «το μέγιστο δυνατό καλό για τον μέγιστο δυνατό αριθμό ανθρώπων». Οριοθετώντας όμως αυτή την άποψη, ανέτρεξαν σε ορισμούς του αγαθού προερχόμενους από την κοινή εμπειρία (ευδαιμονία για τον Mill, ηδονές για τον Bentham) υποπίπτοντας, με τη σειρά τους, στο σφάλμα της φυσιοκρατικής πλάνης.

Στα επόμενα κεφάλαια, ο συγγραφέας σχολιάζει την πασίγνωστη ρήση «ο άνθρωπος φύσει πολιτικό ζώο» και εξετάζει την ουσία του ανθρώπου και της πόλης. Στην ουσία του ανθρώπου μπορεί να ενταχθεί και το ξεχωριστό κεφάλαιο (δέκατο) για τον φύσει δούλο. Αρχικά (σ. 92, υπ. 280) στρέφεται ενάντια στο επιχείρημα της ψυχολογικής ερμηνείας του (πολιτικού) ζώου του Αριστοτέλη· θεωρεί, αντίθετα, ότι ο Αριστοτέλης με τη χρήση της λέξης «ζώο» κάνει λόγο για τη βιολογική-οντολογική ουσία του ανθρώπου. Επίρρωση της θέσης του συγγραφέα θα μπορούσε να προέλθει από τη θεωρία περί συνωνυμίας των όντων στις *Κατηγορίες* (1α 6-10) του Αριστοτέλη, όπου κατηγορηματικά αναφέρεται ότι ο άνθρωπος και το βόδι είναι συνώνυμα επειδή έχουν και το ίδιο όνομα (ζώνον) και τον ίδιο ορισμό της ουσίας. Επιπροσθέτως, στη διαπραγμάτευση της διαφοράς μεταξύ πολιτικής κοινωνίας και κοινωνίας με την έννοια της *societas*, καθώς ο συγγραφέας εισάγει τους όρους *Gesellschaft* και *Gemeinschaft*, θα έπρεπε ίσως να λάβει υπόψη τη θεωρητική εννοχώνηση των όρων από την καθ' ύλην αρμόδια επιστήμη, δηλαδή την κοινωνιολογία. Διότι εξετάζοντας ιστορικά τη διαφορά μεταξύ *Gesellschaft* και *Gemeinschaft*, μπορούμε να τις ερμηνεύσουμε με τους όρους «πόλη» και «κώμη» αντίστοιχα, κοινωνιολογικά όμως και μάλιστα με βάση τη θεωρία του Ferdinand Tönnies, η *Gemeinschaft* αποδίδεται ως «κοινότητα» η οποία βασίζεται σε ισχυρούς κοινωνικούς δεσμούς, στην παράδο-

ση και στις προσωπικές σχέσεις, ενώ η Gesellschaft αποδίδεται ως «κοινωνία» ανθρώπων με αδύναμους κοινωνικούς δεσμούς με απρόσωπες κοινωνικές σχέσεις (Goodman Norman, *Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία*, εκδόσεις Κορφή, Αθήνα 1996, σ. 384).

Κατόπιν, αναφορικά με το ζήτημα της ουσίας του ανθρώπου, ο Παπαδής εξετάζει το αν η ψυχή νοείται χωριστά από το σώμα και επικαλείται (σ. 108, υπ. 328) χωρία από το *Περί ψυχής* και το *Περί γενέσεως και φθοράς*. Επίσης, με αφορμή τον ορισμό του ανθρώπου ως ζώο έχον λόγο, παραθέτει διεξοδικά τις περισσότερες απόψεις πάνω στην ερμηνεία του όρου «λόγος». Εννοείται η γλώσσα ή η λογική; Ο συγγραφέας προκρίνει την πρώτη ερμηνεία και αναλύει τα αντίπαλα επιχειρήματα, αποκρούοντάς τα διαλεκτικά. Με την ίδια προσοχή και συγκρότηση αναπτύσσει τα επιχειρήματά του για την ουσία της πόλης η οποία –αν και είναι και αυτή πολλαχώς λεγόμενη– είναι το πολίτευμά της. Καθώς όμως αυτός ο ορισμός είναι προβληματικός (τίθεται το αντεπιχείρημα ότι δύο πόλεις με ίδια πολιτεύματα είναι κατά τον Αριστοτέλη όμοιες), ο Παπαδής υπερασπίζεται όχι μόνο τη σαφή αριστοτελική θέση, αλλά και την κοινή λογική, αφού είναι αδύνατο κάποιος να υποστηρίξει μία τέτοια παράδοξη θέση. Η διαφορετικότητα των πόλεων έγκειται στην ύλη τους (πολίτες) αφού, κατά το είδος (πολίτευμα), μπορούν όντως να ομοιάζουν.

Σε μία πράγματι προβληματική θέση του Αριστοτέλη, που απασχόλησε και απασχολεί ακόμη τη φιλοσοφία, τον φύσει δούλο, αφιερώνει ο συγγραφέας ένα ολόκληρο κεφάλαιο, όπου επιχειρεί τη σύνθεση των επιχειρημάτων γύρω από το ερώτημα εάν ο δούλος ταυτίζεται με το ζώο ή όχι. Η εργαλειώδη αντιμετώπιση του «πρακτικού» δούλου και η ταύτισή του με τον δεσπότη του μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι πρόκειται περί ατελούς όντος. Το επιχείρημα του Παπαδή ενάντια σε αυτήν την ταύτιση αντλείται από τα *Ηθικά Νικομάχεια* και από το χωρίο όπου ο δούλος θεωρείται ως μη έχων «βουλευτικόν»· όμως ούτε οι γυναίκες ούτε τα παιδιά, κατά τον σταγειρίτη, έχουν ανεπτυγμένο «βουλευτικόν» χωρίς αυτό να τους στερεί τη δυνατότητα να ανήκουν στο ανθρώπινο γένος. Στα *Τοπικά*, όμως, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον ορισμό του γένους και της διαφοράς: αν το είδος προέρχεται από το γένος με την προσθήκη μίας διαφοράς, τότε ο ελεύθερος άνθρωπος και ο δούλος προφανώς ανήκουν στο ανθρώπινο γένος αλλά όχι στο ίδιο είδος. Αυτό είναι ένα θέμα που αξίζει την προσοχή τόσο αυτών που ασχολούνται με την οντολογία και τη λογική του Αριστοτέλη, όσο και εκείνων που ενδιαφέρονται για τις πολιτικές και ηθικές του αντιλήψεις. Τον ίδιο συλλογισμό διατυ-

πώνουν ο Schofield και ο Gigon (σ. 165-166), αφού κατά τη γνώμη τους ο ελεύθερος και ο δούλος δεν μπορούν να ανήκουν στο ίδιο είδος. Μνείας χρήζει επίσης το απλό επιχείρημα ότι λαοί που υποδουλώνονται δια της βίας δεν μπορεί να αποτελούνται καθ' ολοκληρίαν από ανθρώπους μη έχοντας «βουλευτικών». Όπως ξέρουμε, όμως, η δουλεία δεν έχει να κάνει με πνευματική υστέρηση, αλλά με ιστορικές συνθήκες (π.χ. Σπάρτακος) και με κοινωνική διαμεσολάβηση (οι έγχρωμοι της Αφρικής). Φυσικά, τόσο η τρέχουσα βιολογική, όσο και η κοινωνιολογική επιστήμη απορρίπτουν τη φύσει δουλεία. Βεβαίως, ο συγγραφέας αφιερώνει ένα υποκεφάλαιο στο θέμα των ηθικών αξιών, που ο δούλος, εφόσον θεωρείται άνθρωπος, οφείλει να φέρει, και καταφάσκει το επιχείρημα ότι ο δούλος έχει ηθική αξία για το έργο που επιτελεί. Η φυσική πραγματικότητα δεν υπαγορεύει ότι είμαστε όμοιοι αλλά ίσοι.

Στο τελευταίο κεφάλαιο συνοψίζονται οι κριτικές πάνω στο εγχείρημα του Αριστοτέλους ενάντια στην πλατωνική Πολιτεία. Ο συγγραφέας, αφού εντοπίσει και καταγράψει τα σημεία σύγκλισης των δύο μεϊζόνων φιλοσόφων της αρχαιότητας σχετικά με την ιδανική τους πολιτεία, υπογραμμίζει την ουσιαστική διαφορά τους. Αυτή έγκειται στον σκοπό κάθε πολιτειακού συστήματος: η ενότητα των πολιτών για τον Πλάτωνα, η ευδαιμονία για τον Αριστοτέλη. Επίσης, ενώ και οι δύο συμφωνούν στην διακυβέρνηση των άριστων, διαφέρουν στο ότι για τον Πλάτωνα οι άριστοι υπάρχουν, ενώ για τον Αριστοτέλη όχι. Η σημαντική διαφωνία των δύο, όπως αναδεικνύεται από την εμβριθή ανάλυση του συγγραφέα, βρίσκεται στα μέσα επίτευξης των ανωτέρω σκοπών: για τον Πλάτωνα η κοινοκτημοσύνη, για τον Αριστοτέλη η παιδεία. Ο Παπαδής υπερασιάζεται εύλογα και εύστοχα το επιχείρημα του σταγειρίτη κατά της κατάργησης της οικογένειας και της κοινοκτημοσύνης γυναικών και παιδιών. Κρίνει επίσης δικαιολογημένη τη συμβιβαστική λύση που προτείνει ο Αριστοτέλης για την κοινοκτημοσύνη των αγαθών. Ίσως όμως να μπορούσε και αυτή να χαρακτηριστεί κομμουνιστική, αφού εισήγηση του Μαρξ αποτελεί η προτροπή: «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του»· ο αριστοτελικός συμβιβασμός ατομικής ακίνητης ιδιοκτησίας και κοινοκτημοσύνης στα προϊόντα δεν απέχει πολύ από τους πρώτους χρόνους διακυβέρνησης του Λένιν, όπου είχαν διατηρηθεί ιδιωτικές επιχειρήσεις στη σοσιαλιστική Ρωσία μέχρι ο λαός να λάβει σοσιαλιστική εκπαίδευση και να μπορέσει να αναλάβει τα νήια της παραγωγής και της διανομής των αγαθών (ασχέτως αν, κατόπιν, το σύστημα εκφυλίστηκε σε αυταρχικό κρατικό καπιταλισμό). Τέλος, ο συγγραφέας ανα-

κεφαλαιώνει την αριστοτελική κριτική και υπογραμμίζει τη σημασία του αριστοτελικού ρεαλισμού για την πολιτική φιλοσοφία, καθώς ο φιλόσοφος προσκομίζει παραδείγματα όχι μόνο από την παράδοση και την κοινή εμπειρία, όσο και από την επιστημονική θεώρηση της ανθρώπινης ψυχολογίας και της κοινωνίας για να αντικρούσει τα πλατωνικά ιδεώδη.

Σε ό,τι αφορά τώρα τη μετάφραση και τον σχολιασμό του αριστοτελικού κειμένου, ο Παπαδής καθιστά εναργές από την αρχή ότι προτίθεται να κάνει ιδεολογική μετάφραση, επιλέγοντας τους όρους της νέας ελληνικής γλώσσας που αποδίδουν πιστότερα το νόημα που θέλει να αποδώσει ο σταγειρίτης (π.χ. σ. 273, υπ. 1, για τη μετάφραση –ή καλύτερα τη μη μετάφραση– του όρου «πόλη»· σ. 285, υπ. 22, για τη μη μετάφραση του όρου «οικονομία»· σ. 286, υπ. 24, 25, όπου επεξηγείται άρτια η διατήρηση του όρου «χρηματιστική» και η μετάφραση του όρου «κτίσις»). Σημαντικό στοιχείο είναι επίσης και η αντιμετώπιση παραλλαγών στο πρωτότυπο κείμενο, όπου ο Παπαδής, γνώστης των διαφόρων εκδοχών, τεκμηριώνει με φιλολογικά, πραγματολογικά και φιλοσοφικά κριτήρια τις επιλογές του (π.χ. σ. 299, υπ. 38, όπου δικαιολογείται η επιλογή του όρου «εύνοια»· σ. 313, υπ. 41, περί της σύνταξης –άρα και της σημασίας– της πρότασης). Ακόμη, δεν διστάζει να επικαλεστεί και να κρίνει μεταφράσεις όρων στη γερμανική, της οποίας είναι γνώστης (π.χ. σ. 341, υπ. 47, περί του όρου «βουλευτικόν»). Οι επιλογές του είναι απολύτως δικαιολογημένες και επιστημολογικά ορθές: δεν πραγματεύεται το κείμενο (μόνο) ως φιλόλογος, αλλά ως φιλόσοφος που παίρνει θέση πάνω στα προβλήματα τα οποία ανακύπτουν κατά την επεξεργασία του. Έτσι, προσφέρει στον αναγνώστη την πολυτέλεια της ερμηνευτικής μετάφρασης (π.χ. σ. 273, υπ. 4, όπου ο φιλόσοφος χωρίς να κατονομάσει, υπονοεί το θεωρητικό σχήμα του δασκάλου του), η οποία όμως είναι έγκυρη και εξονυχιστικά διασταυρωμένη με αναδρομή και πάλι στην τρέχουσα βιβλιογραφία. Ένα ακόμη ενδιαφέρον σημείο της μετάφρασης και του σχολιασμού των *Πολιτικών* είναι το ότι ο συγγραφέας (μεταφραστής) δράττεται των ευκαιριών που του παρέχει το κείμενο, κάνει εκτενείς αναφορές σε θέματα συνολικής αποτίμησης της αριστοτελικής φιλοσοφίας (π.χ. σ. 275, υπ. 5, 6, όπου γίνεται λόγος για τη μεθοδολογία έρευνας του Αριστοτέλη) και παραθέτει πραγματολογικά σχόλια που διευκολύνουν τον αναγνώστη (π.χ. σ. 429, υπ. 68, προς διασαφήνιση της υπόθεσης των *Ανδρίων*). Σε άλλα σημεία, τέλος, η μετάφραση και, κυρίως, ο σχολιασμός λειτουργούν ως ενίσχυση των επιχειρημάτων πάνω στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη που αναπτύχθηκαν στην εισαγωγή (π.χ. σ. 281, υπ. 15, περί της φύσης του ανθρώπου·

σ. 283, υπ. 18, περί της τελείωσης του ανθρώπου ως πολίτη· σ. 283, υπ. 20, περί κοινωνικού συμβολαίου).

Συμπερασματικά, ο Δημήτρης Παπαδής, τόσο με τη συστηματική εισαγωγή του ως προς τις επιλογές θεμάτων και ως προς την οξύνοια της ανάλυσης, όσο και με την εμπειριστικότερη μετάφραση και τον σχολιασμό των *Πολιτικών*, επιτυγχάνει στο δύσκολο εγχείρημά του να συνδέσει τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη με τη σύγχρονη πολιτική, κοινωνιολογική και φιλοσοφική έρευνα και να προτείνει λύσεις στα τρέχοντα ζητήματα και τις αναζητήσεις του ανθρώπου ρίχνοντας άπλετο φως στα σκοτεινά σημεία της σκέψης του σταγειρίτη. Είναι φυσικό, λοιπόν, να περιμένουμε με ανυπομονησία την κριτική έκδοση της μετάφρασης των υπολοίπων βιβλίων των *Πολιτικών*. Ο πήχης έχει ήδη μπει ψηλά.

ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ ΜΑΓΟΥΛΑΣ

JOHN M. HOBSON, *Οι ανατολικές ρίζες του δυτικού πολιτισμού*, μτφρ: Μαρία-Αριάδνη Αλαβάνου, εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2006, 423 σελ.

Το βιβλίο αντανakλά μια νέα τάση στη δυτική ιστοριογραφία η οποία υποβαθμίζει τη συμμετοχή της Ευρώπης στον παγκόσμιο πολιτισμό και θεωρεί ότι η κυριαρχία της, μετά το 1800, οφείλεται στη διάχυση ιδεών και τεχνολογιών που έφθασαν από την Ανατολή (την Κίνα, τη Μέση Ανατολή και –σε μικρότερο βαθμό– την Αφρική). «Χωρίς τη χείρα βοήθειας από την πιο προηγμένη Ανατολή [μετά το 500 μ.Χ.]», γράφει ο συγγραφέας, «η Δύση, κατά πάσα πιθανότητα, ουδέποτε θα διέσχιζε το όριο προς τη νεωτερικότητα» (σ. 41). Πρόκειται, λοιπόν, για ένα προκλητικό βιβλίο που, ούτε λίγο ούτε πολύ, επιχειρεί να ξαναγράψει την ιστορία των τελευταίων δεκαπέντε αιώνων.

Ο John M. Hobson, καθηγητής στο βρετανικό University of Sheffield, δεν βασίζεται σε πρωτογενή έρευνα και δεν προσφέρει νέα στοιχεία. Δεν υπάρχει τίποτε στο βιβλίο του που δεν είναι ήδη γνωστό στους ειδικούς. Το πλεονέκτημα της δουλειάς του δεν έγκειται στα νέα δεδομένα, αλλά στο ότι συγκεντρώνει σε έναν και μοναδικό τόμο πληροφορίες και ιδέες που είναι διάσπαρτες σε μεγάλο αριθμό μελετών.

Τα στοιχεία αυτά χρησιμοποιούνται για μια αρκετά ολοκληρωμένη και συστηματική επίθεση στον «ευρωκεντρισμό» και, κυρίως, στην αντίληψη ότι η άνοδος της Δύσης ήταν μια «θριαμβευτική παρθενόγενεση». Το βιβλίο επι-