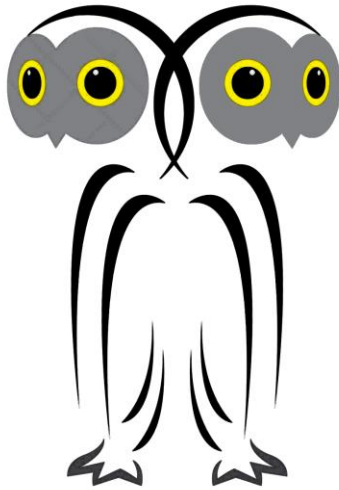


ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
«σὺν Ἀθηνᾶ»

---

*Τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως; (Ἀριστ. Πολ.)*

Πρακτικά 2<sup>ου</sup> Πανελληνίου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας



Επιστημονική και φιλολογική επιμέλεια  
ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΜΙΚΕΛΗΣ – ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΓΕΩΡΓΙΑΔΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΛΟΓΙΑ/LOGIA  
ΚΑΒΑΛΑ 2018

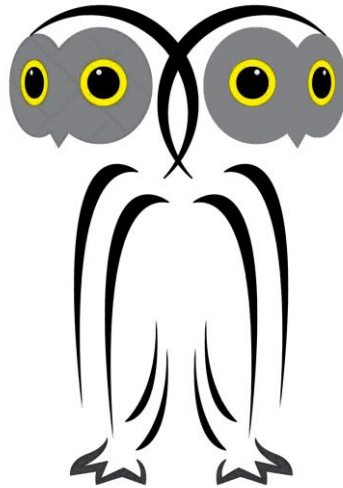


ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
«σὺν Ἀθηνᾶ»

---

*Τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως; (Ἀριστ. Πολ.)*

Πρακτικά 2<sup>ου</sup> Πανελληνίου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας



Επιστημονική και φιλολογική επιμέλεια  
ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΜΙΚΕΛΗΣ – ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΓΕΩΡΓΙΑΔΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΛΟΓΙΑ/LOGIA  
ΚΑΒΑΛΑ 2018

Τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως; (Ἄριστ. Πολ.)

Πρακτικά 2<sup>ου</sup> Πανελληνίου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας (με κριτές)

ISBN: 978-618-83974-0-8

Σεπτέμβριος 2018

Πληροφορίες για το Συνέδριο (Πρόγραμμα, Μέλη Οργανωτικής & Επιστημονικής Επιτροπής, Περιλήψεις μη δημοσιευθέντων Εισηγήσεων κτλ.):  
<http://synathena.gr/political-philosophy/>

Σειρά: Philosophia Ancilla/ Concilium III

Επιστημονικός Υπεύθυνος: Κωνσταντίνος Ι. Γεωργιάδης,

<http://kigeorgiad.wixsite.com/philipporum>

Εκδόσεις Λογία/Logia,

ΚΟΙΝΣΕΠ «ERGO CULTURE-HUMAN TRACES»

Ναυπλίου 1, 64003 Κρηνίδες Καβάλας

Τηλ.: 2510 232738/ 2510516016

Κιν.: 694 8210296

e-mail: [logiaph@gmail.com](mailto:logiaph@gmail.com)

website: <https://www.echtr.com/>

---



COPYRIGHT - ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

\* Στο κοινό επιτρέπεται η οποιαδήποτε χρήση του έργου, μέρους ή και του συνόλου του, με αναφορά της δημοσίευσης και την επιφύλαξη του εμπορικού σκοπού, της αλλοίωσης του περιεχομένου και της λογοκλοπής.

\* Σε κάθε Εισηγητή επιτρέπεται η όποιου είδους, ακόμη και με εμπορικό σκοπό, αναδημοσίευση και αναπαραγωγή του μεμονωμένου Άρθρου του, με αναφορά της αρχικής δημοσίευσης.

\* Δεν επιτρέπεται σε κανέναν Ιδιώτη η εμπορική εκμετάλλευση του παρόντος Τόμου, που εκδίδεται με τη μορφή ebook.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ</b>	v
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΜΙΚΕΛΗΣ &amp; ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΤΣΙΡΙΓΩΤΗΣ</b> <i>Η κυρίαρχη εξουσία της Πολιτείας στη «σκιά» του Αριστοτέλη;</i>	vii-xviii

### **ΜΕΡΟΣ Α΄** **ΠΟΙΟΤΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ**

<b>ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΔΕΛΗΓΙΩΡΓΗ:</b> <i>Η δημοκρατία υπό το φως της αντινομίας ατομικισμού/κοινωνιοκρατίας: ένα δυσεπίλυτο θεώρημα</i>	1-16
<b>ΣΩΤΗΡΙΑ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ &amp; ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΤΖΗΜΑΣ:</b> <i>Ο ρητορικός λόγος ως ποιοτικός παράγοντας ενός δημοκρατικού πολιτεύματος</i>	17-32
<b>ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΟΥ:</b> <i>(Α)πολίτικοι πολίτες και (μετα)δημοκρατία</i>	33-50
<b>ΑΝΑΡΓΥΡΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ:</b> <i>Θεσμικά πολιτειακά στοιχεία της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας</i>	51-64
<b>ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ:</b> <i>Η δημοκρατική κοινωνία και οι εχθροί της</i>	65-84
<b>ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΩΤΣΙΟΣ:</b> <i>Σχεδιάζοντας την ηλεκτρονική άμεση δημοκρατία στην Ελλάδα του 21<sup>ου</sup> αιώνα</i>	85-102
<b>ΣΟΥΣΑΝΑ ΣΕΪΤΑΝΙΔΟΥ:</b> <i>Το πολιτικό σύστημα του Βελγίου και η συνεισφορά του στην εξέλιξη της δημοκρατίας</i>	103-111

### **ΜΕΡΟΣ Β΄** **ΚΛΑΣΙΚΗ, ΝΕΟΤΕΡΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ –** **Η «ΣΚΙΑ» ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

<b>ΑΝΔΡΕΑΣ ΔΑΒΑΛΑΣ:</b> <i>Η ανατομία των πολιτευμάτων: από τον Αριστοτέλη στον 21<sup>ο</sup> αιώνα</i>	115-122
<b>ΣΤΥΛΙΑΝΗ ΜΠΑΡΤΖΟΥ:</b> <i>Αριστοτέλους Πολιτικά: «η απουσία μεσαίου στρώματος ως αιτία των στάσεων στις πόλεις. Μέτρα επίλυσης του προβλήματος»</i>	123-142
<b>ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΠΑΪΠΕΤΗΣ:</b> <i>Αριστοτέλης, Χέγκελ και η σχολή του φυσικού δικαίου</i>	143-158
<b>ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ:</b> <i>Η έννοια της ελευθερίας και της ισότητας στον Αριστοτέλη και τον Κορνήλιο Καστοριάδη</i>	159-169

**ΜΕΡΟΣ Γ΄**  
**ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ**

- ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΓΕΩΡΓΙΑΔΗΣ:**  
*Theologia Civilis, ως το «κύριον εἶναι τῆς πόλεως»* 173-192
- ΣΠΥΡΟΣ ΜΑΚΡΗΣ:**  
*Πολιτική και Θεολογία: η περίπτωση της Hannah Arendt* 193-212

**ΜΕΡΟΣ Δ΄**  
**ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ**

- ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Χ. ΣΠΥΡΙΔΗΣ:**  
*Πυθαγόρειος ἀριθμολογική ἀξιολόγησις τῶν πολιτευμάτων καὶ τῶν μουσικῶν διαστημάτων* 215-228
- ΚΑΤΕΡΙΝΑ Δ. ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ:**  
*Θεσμός: η φιλοσοφική διαπαιδαγώγηση των κυβερνώντων* 229-240
- ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΒΑΡΔΑΚΑΣ:**  
*«Ἀρχόμενος ἄρχεις» (Πλουτ. Ηθ. 813e): ὄψεις της πλουτάρχειας πολιτικής σκέψης μέσα από το μοντέλο του ιδανικού πολιτικού* 241-248

**ΜΕΡΟΣ Ε΄**  
**ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ**

- ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΗΦΑΙΣΤΟΣ:**  
*Πολιτικός στοχασμός versus πολιτική θεολογία: οντολογική θεμελίωση του πολιτικού και ο ρόλος της ισχύος στην αθέσπιστη διεθνή πολιτική* 251-278
- ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΜΙΚΕΛΗΣ:**  
*Στενές επαφές τρίτου τύπου; Η κουλτούρα στις διεθνείς σχέσεις* 279-298

**ΜΕΡΟΣ ΣΤ΄**  
**ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ: ΣΥΝΤΑΓΜΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΜΜΑΤΑ**

- ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΤΣΙΡΙΓΩΤΗΣ:**  
*Από την «αριστοκρατία» στην «κωλλετοκρατία»-κομματοκρατία. Μια κριτική αποτίμηση της ενδημικής παθολογίας του ελληνικού πολιτικού συστήματος* 301-318
- ΤΗΛΕΜΑΧΟΣ ΚΑΛΟΜΟΙΡΗΣ:**  
*Τα ξενικά κόμματα από την ίδρυση του ελληνικού κράτους έως τον Κριμαϊκό Πόλεμο. Από την ακμή στην εξαφάνιση* 319-334
- ΣΥΜΕΩΝ ΜΑΥΡΙΔΗΣ:**  
*Η ποιότητα της δημοκρατίας μέσα στο Σύνταγμα* 335-344
- ΕΛΕΝΗ ΠΑΛΙΟΥΡΑ:**  
*Οι σχέσεις Κράτους - Εκκλησίας στο ελληνικό Κράτος* 345-360

## ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο παρών Τόμος των *Πρακτικών* του 2<sup>ου</sup> Πανελληνίου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας, υπό τον εμβληματικό του τίτλο «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς Πόλεως;» (Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 3.1281a11), που δίνει και το ανάλογο στίγμα, τη διήκουσα έννοια που συνδέει το σύνολο των εικοσιδύο (22) επιστημονικών συμβολών, παραδίδεται στην ακαδημαϊκή κοινότητα και το ευρύτερο κοινό, δύο χρόνια μετά την πραγματοποίηση του αντίστοιχου Συνεδρίου (18-20 Νοεμβρίου 2016) υπό την Αιγίδα της «Αυτοῦ Θειοτάτης Παναγιότητος, τοῦ Οἴκουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου». Οι τίτλοι των ἑξί (6) επιμέρους Μερῶν του, α) *Ποιοτικά Χαρακτηριστικά της Δημοκρατίας*, β) *Κλασική, Νεότερη και Σύγχρονη Πολιτική Θεωρία - Η «Σκιά» του Αριστοτέλη*, γ) *Πολιτική Φιλοσοφία και Θεολογία*, δ) *Πολιτική Φιλοσοφία, Τέχνη και Διδακτική*, ε) *Διεθνείς Σχέσεις*, στ) *Ελληνικό Κράτος: Σύνταγμα, Πολιτική και Κόμματα*, αντανακλούν σε ανάλογη θεματολογία, που εν πρώτοις φαίνεται σχετικά ανομοιογενής. Σε εποχή που ούτως ή άλλως θεωρείται ἤδη αυτονόητη η διαθεματικότητα και διεπιστημονικότητα, το ετερογενές των επιστημονικών ειδικεύσεων που συγκεντρώνονται στον Τόμο αίρεται από την ίδια τη φύση της Φιλοσοφίας. Εάν η Φιλοσοφία, επί του πεδίου εν προκειμένω της πολιτικής, οριστεί ως η «σκέψη πάνω στην ίδια τη σκέψη», ως *μεταεπιστήμη* ευρισκόμενη «πάνω ἢ κάτω» από τις επιστήμες και ὄχι «δίπλα» σ' αυτές, δεν μπορεί να περιοριστεί σε κανένα επιμέρους επιστημονικό πεδίο, παρά να το συμπεριλάβει στο εσωτερικό της. Είναι το «γένος» που καταλαμβάνει κάθε «εἶδος» ενοποιώντας τη γνώση, δίχως βέβαια να προκαλείται σύγχυση στα διακριτά πάντοτε ὅρια και τις προϋποθέσεις μεταξύ των Επιστημῶν. Πέραν αυτού, οι Εισηγητές συνδέονται κατά το «ὁμονοεῖν», μια κοινή νοοτροπία με δύο ταυτόσημες ὀψεις: α) «Ἕλληνες ὄντες κατὰ τὴν παιδείουσιν», τη μητρική τους, πάνω ἀπ' ὅλα, ελληνική γλώσσα, β) εμφορούνται ἀπὸ το δημοκρατικό και ανθρωπιστικό ιδεώδες, ὅπου και τελικά αναζητεῖται το «κύριον τῆς πόλεως».

Για την ἔμπνευση, τη διοργάνωση και την επιτυχή ολοκλήρωση του Συνεδρίου ειδική μνεία γίνεται στο Διοργανωτὴ, το Σύλλογο Αρχαίας Ελληνικῆς Φιλοσοφίας «σὺν Ἀθηνᾶ», προσωπικά δε στην Πρόεδρό του Κατερίνα Χατζοπούλου (Δρ Γλωσσολογίας), ὅπως και στα Μέλη της Οργανωτικῆς και της Επιστημονικῆς Επιτροπῆς. Ομιλώντας εκ μέρους του Συλλόγου εκφράζω θερμές ευχαριστίες προς ὅλους τους συμμετέχοντες Εισηγητές, ἐξέχοντες ακαδημαϊκούς και ανερχόμενους ἐπιστήμονες, καθώς και σε ὅλους τους συμβαλλόμενους με κάθε ἄλλο τρόπο στην ολοκλήρωση του παρόντος συλλογικοῦ Τόμου.

Καβάλα, Αύγουστος 2018

Κωνσταντῖνος Ι. Γεωργιάδης,  
Θεολόγος (Δρ.), Νομικός, Ερευνητής (Μτδρ.) ΑΠΘ  
Καθηγητής Μουσικοῦ Σχολείου Καβάλας





## ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Η ΚΥΡΙΑΡΧΗ ΕΞΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΣΤΗ «ΣΚΙΑ» ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ;

**Κυριάκος Μικέλης**  
Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Μακεδονίας/  
Τμήμα Διεθνών & Ευρωπαϊκών Σπουδών

**Διονύσιος Τσιριγώτης**  
Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Πειραιώς/  
Τμήμα Διεθνών & Ευρωπαϊκών Σπουδών

### «τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως;»

(=«Ποιά πρέπει να είναι η κυρίαρχη εξουσία της πολιτείας;»)

Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 3.1281a11

#### I)

Ο τίτλος του διοργανωμένου από τον Σύλλογο Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας «σὺν Ἄθηνᾳ» 2<sup>ο</sup> πανελλήνιου συνεδρίου πολιτικής φιλοσοφίας «Πολιτική Θεωρία: τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως;» συμπυκνώνει χαρακτηριστικά έναν κεντρικό οντολογικό προβληματισμό της πολιτικής επιστήμης και σκέψης<sup>1</sup>. Πρόκειται για ένα διατυπωμένο από τον Αριστοτέλη ερώτημα που, όσο απλό ενδεχομένως φαίνεται, τόσο περισσότερο επιδέχεται πολλαπλή και διαφοροποιημένη ανάλυση. Όσο σύντομα τίθεται, τόσο καίρια συνδέει την «πολιτεία» και την «εξουσία». Μάλιστα, ο *textbook* ορισμός της «πολιτικής» περιλαμβάνει τη ρητή αναφορά στη «διακυβέρνηση», είτε με ευρύτερη έννοια το σύνολο των δημοσίων υποθέσεων και τη διαχείριση προβλημάτων είτε με στενότερη τον τρόπο διακυβέρνησης των κρατών<sup>2</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο, το ανά χείρας εισαγωγικό κείμενο όχι μόνον αποτελεί έναν οδηγό στην ανάγνωση/κατανόηση των σχετικών απαντήσεων από πληθώρα ανακοινώσεων του ανωτέρω συνεδρίου (τελευταίο τμήμα της εισαγωγής), αλλά και συμβάλει και στην καθαυτό ανάδειξη του συγκεκριμένου προβληματισμού, με αναφορά τόσο στην πολιτική θεωρία/φιλοσοφία γενικά (παρόν τμήμα) αλλά και ειδικά στην Αριστοτελική συνεισφορά (ακόλουθο τμήμα).

Έχοντας ως αφετηρία τον οικείο επιστημονικό κλάδο, μία άκρως ενδεικτική (άρα χαρακτηρισμένη από περιορισμούς, παρά την ιδίως διδακτική/παιδαγωγική χρησιμότητά της) τυπολογία της «πολιτικής επιστήμης», αυτή –ως διευρυμένο επιστημονικό πεδίο– περιλαμβάνει τη «συγκριτική πολιτική» (συμπεριλαμβανομένων πεδίων όπως πολιτική κοινωνιολογία, πολιτική επικοινωνία, πολιτική ψυχολογία κλπ), τις «διεθνείς σχέσεις» (ορμώμενες από τις διακρατικές σχέσεις, με ορισμένους να τονίζουν ότι δεν εξαντλούνται σε εκείνες) και την «πολιτική θεωρία» (που παρουσιάζει ισχυρές συνάψεις με την «πολιτική φιλοσοφία», την «πολιτική σκέψη» και την ιστορία της καθώς και την «ιστορία των πολιτικών ιδεών»). Σε αυτό το πλαίσιο, εξυπηρετεί ως χρήσιμο εφαλτήριο η επισήμανση του Γ.

<sup>1</sup> Όλα τα τμήματα της παρούσας εισαγωγής περιλαμβάνουν συμβολή από αμφοτέρους τους συγγραφείς, ωστόσο το πρώτο και το τρίτο κυρίως από τον Κ. Μικέλη, ενώ το δεύτερο ιδίως από τον Δ. Τσιριγώτη.

<sup>2</sup> Κουσκουβέλης 2017: 5-6.

Κοντογιώργη<sup>3</sup> πως η πολιτική επιστήμη αποτελεί το υπόβαθρο του συνόλου των πολιτικών επιστημών (πολιτική οικονομία, δίκαιο, διεθνείς σχέσεις, κ.α.), με αντικείμενο μελέτης την «πολιτειακά συγκροτημένη κοινωνία, το κράτος, που παράγει τις πολιτικές, δηλαδή τα αντικείμενα των άλλων πολιτικών επιστημών».

Εν προκειμένω, απαιτεί προσοχή η σχέση μεταξύ πολιτικής θεωρίας και πολιτικής φιλοσοφίας. Η τελευταία περιλαμβάνει φιλοσοφικά ερωτήματα για την αποσαφήνιση του τι συνιστά η πολιτική. Ένας τρόπος διεξαγωγής της σχετικής αναζήτησης αποτελείται από τη διερεύνηση της εσωτερική δομής του πολιτικού βίου καθώς και των ουσιαστικών στοιχείων της και του πώς αυτά διασυνδέονται (με αναφορά σε πτυχές όπως σκοπός, βούληση, ορθολογικότητα). Έτσι, προκύπτει μια φιλοσοφική θεωρία της πολιτικής με αρχή και τέλος εκείνη, η οποία χρήζει επεξήγησης. Ένας άλλος τρόπος είναι η ένταξη και μελέτη της πολιτικής με όρους γενικών κατηγοριών και αρχών ενός ευρύτερου και περιεκτικού φιλοσοφικού συστήματος που καλύπτει πολλαπλούς τομείς της ανθρώπινης εμπειρίας, περιλαμβάνοντας περισσότερα ερωτήματα συγκριτικά με την πρώτη περίπτωση (π.χ. το δίπολο βουλησιαρχία-ντετερμινισμός, η καθαυτό δυνατότητα για τη μελέτη της πολιτικής και των εννοιών της, η δικαιολόγηση ή υπεράσπιση συγκεκριμένων ερευνητικών επιλογών), μέσω της συστηματικής και κριτικής εξέτασης της πολιτικής στο πλαίσιο της κατανόησης των σημαντικών διαστάσεων της ανθρώπινης εμπειρίας. Το πρώτο έχει ενίοτε κατανοηθεί ως πολιτική θεωρία (με απολήξεις όπως εμπειρική ή κανονιστική) και το δεύτερο ως πολιτική φιλοσοφία. Εφόσον, η επιτυχημένη κατανόηση της πολιτικής περιλαμβάνει τη συστηματική ανάδειξη κρίσιμων ερωτημάτων, αυτά συνίστανται στη διερεύνηση της πολιτικής ζωής εκ των έσω, με την αποσαφήνιση της δομής της, την ενδελεχή σύνδεση των στοιχείων της καθώς και τον συσχετισμό της πολιτικής και άλλων δραστηριοτήτων, αποσκοπώντας στον σαφή προσδιορισμό των μεταφορών, αναλογιών, μοντέλων, παραδοχών και υποθέσεων για την πολιτική. Εν προκειμένω, προκύπτουν οντολογικά, επιστημολογικά και λογικά ερωτήματα, με συνέπεια η φιλοσοφική αναζήτηση της πολιτικής να οδηγεί στην ανάπτυξη της πολιτικής οντολογίας (έννοιες που προσδιορίζουν το γνωστικό αντικείμενο), της πολιτικής επιστημολογίας (δομή, εργαλεία και χρησιμότητα της γνώσης· ιδίως επί του «πολιτικού») και της λογικής της πολιτικής (γλώσσα, επιχειρήματα και αρχές στρατηγικής)<sup>4</sup>.

Θέτοντάς το με απλά αλλά γλαφυρά λόγια, η πολιτική θεωρία «προσφέρει τη γνώση ή μας γνωρίζει εκθέτοντας το βαθύτερο νόημα της λειτουργίας του πολιτικού συστήματος, της κοινότητας, του κόμματος, της κοινωνίας ή του κράτους», ενώ η φιλοσοφία αναφέρεται στον άνθρωπο και ειδικότερα «αγκαλιάζει... οτιδήποτε σχετίζεται με το κοινωνικό και πολιτικό του γίνεσθαι καθώς και με τις ιδέες του και προσπαθεί αναζητώντας να δώσει απαντήσεις στο θέμα του προορισμού του σε οποιαδήποτε εποχή στον κόσμο που βιώνει»<sup>5</sup>. Σε κάθε περίπτωση, μια διαδεδομένη ταξινόμηση της φιλοσοφικής και πολιτικής σκέψης, από την αρχαιότητα ως και τη νεωτερικότητα, αφορά την –εντός της ελληνικής γραμματείας– αντιπαραβολή της ορθολογικής φιλοσοφικής σκέψης (τονίζοντας την αρετή, τη μέγιστη ομορφιά και τη δίκαιη πόλη) στη σκέψη των σοφιστών και τον σχετικισμό (με επικέντρωση στη ρητορική ως όπλο κυριαρχίας και εξουσίας) και επίσης την –κατά τον μεσαίωνα– διαμάχη μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας καθώς και τις –εντός της νεωτερικότητας– αντιπαραθέσεις μεταξύ εμπειρισμού και ορθολογισμού ή και μεταξύ ιδεαλισμού και υλισμού<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Κοντογιώργης 2008α. Πβ. Μακρής 2017: 67-143; Παπαναστασόπουλος 2017.

<sup>4</sup> Parekh, 1968: τμ. V.

<sup>5</sup> Σκουλάς 2011: 21 και 27.

<sup>6</sup> Ibid.: 33. Για την ενσωμάτωση της πολιτικής θεωρίας εντός της πολιτικής επιστήμης, βλ. Leca 2010, 2011.

Σύμφωνα με μια ενδελεχή σχετική καταγραφή<sup>7</sup>, η σύγχρονη πολιτική θεωρία/φιλοσοφία εν πολλοίς αφορά την πραγμάτευση του πολιτικού φιλελευθερισμού και της δημοκρατίας υπό ποικίλα ρεύματα (ωφελιμισμός, ρεπουμπλικανισμός, κοινοτισμός, πραγματισμός κλπ), με ενδιαφέροντα θέματα –μεταξύ άλλων– τα ακόλουθα: τα χαρακτηριστικά του ηθικού βίου στον φιλελευθερισμό, η φύση των πολιτικών δεσμεύσεων, το περιθώριο και τα κριτήρια για μια αποτελεσματική κοινωνική δικαιοσύνη ή και αυτοκυβέρνηση, οι συνθήκες που επιτρέπουν τη δικαιολόγηση του οικονομικού φιλελευθερισμού, η λογική συνοχή της φιλελεύθερης κοινωνικής δικαιοσύνης και της δημοκρατικής ποιότητας, τα προαπαιτούμενα της δικαιοσύνης και της ισότητας, ο τρόπος εγγύησης των δικαιωμάτων και των ελευθεριών, η δυνατότητα και συνθήκες για την αποτελεσματική ελευθερία ή τον πολιτικό φιλελευθερισμό, οι κανόνες που διέπουν τη θεσμική συγκρότηση εντός της δημοκρατίας και η δυνατότητα για ορθολογικό σχεδιασμό των διεθνών θεσμών, ο ρόλος της τυχαίας επιλογής στην κατανομή των πόρων και στη βελτίωση των δημοκρατικών διαδικασιών, τέλος δε η διερεύνηση του κανονιστικού πλαισίου που αφορά τη σύνδεση των διεργασιών λήψης αποφάσεων με την επιστημική τους αξία.

## II)

Εκκινώντας από την υπόθεση εργασίας του Αριστοτέλη περί των προσδιοριστικών κριτηρίων για την ορθή πολιτεία, «υπό των αρίστων κυβερνώμενη» (*Πολιτικά* 3.1288a35), απολήγουμε αναπόδραστα στην έννοια της πολιτικής ως οργανωτικής αρχής και θεμελιώδους συνιστώσας της πολιτικής κοινωνίας. Η πολιτική ορίζεται από τα συστατικά της στοιχεία – πολίτης, πόλη, πολιτεία– αποκρυσταλλώνοντας τον κυρίαρχο τρόπο του βίου. Το δε πολιτικό σύστημα, ως προέκταση της πολιτικής διαδικασίας, αντανακλά «την ολότητα της σύνθεσης της κοινωνικής πολιτικής και δυναμικής»<sup>8</sup>. Κατά τον Σταγειρίτη, η πολιτική αναδεικνύεται σε πρώτη επιστήμη της κοινωνίας<sup>9</sup>, ανθρωποκεντρικά οριζόμενη (*Ηθικά Νικομάχεια* 1.1094ab), εξελισσόμενη και διαμορφωμένη μέσα από τη συλλογική πράξη της πρώτης, για την πραγμάτωση του κοινού καλού.

Ως εκ τούτου, το ορθό πολίτευμα «αποβλέπει προς το συμφέρον ολοκλήρου της πόλεως και προς το κοινόν των πολιτών» (*Πολιτικά* 3.1283b40-42), καταδεικνύοντας τον αντικειμενικό σκοπό της πολιτικής κοινωνίας «στην κατ' αρετήν ενέργεια των» μελών της. Ο δε αντικειμενικός σκοπός της πόλης «είναι το ευδαιμόνως ζήν» (*Πολιτικά* 3.1281a8). Η αυθύπαρκτη ενότητα της πόλης με την πολιτειότητα<sup>10</sup> (ιδιότητα του πολίτη) σηματοδοτεί αφενός την απουσία εξουσιαστικών σχέσεων και αφετέρου την εναπόθεση της πολιτικής αρμοδιότητας –πολιτικής κυριαρχίας– «στην κοινωνία των πολιτών, που θεσμοθετείται ως δήμος, δηλαδή ως πολιτική κοινωνία»<sup>11</sup>.

Όμως, ποιες είναι οι κεντρικές αρχές της ορθής πολιτείας και ποιες οι κατηγοριοποιήσεις της; Χρησιμοποιώντας αριστοτελικούς όρους, οι εν λόγω αρχές νοηματοδοτούνται από την έννοια της μεσότητας (το ίσον)<sup>12</sup> ως διανεμητικού κριτηρίου της οικονομικό-κοινωνικής

<sup>7</sup> Leca 2011: 101-102.

<sup>8</sup> Κοντογιώργης 1985: 15.

<sup>9</sup> Βλ. την ενότητα Β' εντός του παρόντος τόμου και ενδεικτικά την εισήγηση Δαβαλά, καθώς και Κοντογιώργης, *op. cit.* (2008α); Makris 2017.

<sup>10</sup> Ο όρος εισήχθη από τον Γ. Κοντογιώργη για να ορίσει την ιδιότητα του ανθρωποκεντρικού πολίτη. Η πολιτειότητα διακρίνεται σε ατελή, απλή και πλήρη. Η ατελής «προσιδιάζει στο προ-αντιπροσωπευτικό σύστημα και ταυτίζεται ουσιαστικά με την υπηκοότητα». Η απλή, «απαντάται στο αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα και η πλήρης στη δημοκρατική πολιτεία». Βλ. Κοντογιώργης 2017α.

<sup>11</sup> Κοντογιώργης 2016.

<sup>12</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Βιβλίο Β'.

διαστρωμάτωσης της πόλεως και της «συγκρότησης του πολιτικού συστήματος, ήτοι για την κατανομή των αρχών/αξιωμάτων («τίνα τρόπον νενέμνται»)<sup>13</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα, η αγαστή λειτουργία και η πολιτική σταθερότητα της πολιτείας συναρτώνται με την προαγωγή του κοινού καλού, το οποίο συνιστά και το προσδιοριστικό κριτήριο για την κατηγοριοποίηση μεταξύ ορθών και παρεκκλινόντων πολιτευμάτων (Πολιτικά, 3.1279a9-16). Απορρίπτοντας εκείνα που αποσκοπούν στην εξυπηρέτηση ιδιοτελών συμφερόντων (τυραννία, ολιγαρχία και η «ριζοσπαστική» εκδοχή της δημοκρατίας) ο Σταγειρίτης συνδιαλέγεται «με τις αρχές και το σύστημα της δημοκρατίας» για να οικοδομήσει την «ορθή» πολιτεία<sup>14</sup>. Ειδικότερα, καταδεικνύει, ως θεμελιώδη αξία και αντικειμενικό σκοπό της δημοκρατίας, την καθολική ελευθερία (ατομική, κοινωνική και πολιτική). Η ελευθερία υποδηλώνει τη δυνατότητα αυτοκαθορισμού του πολίτη στον ατομικό, κοινωνικό και πολιτικό του βίο, «το μη άρχεσθαι, μάλιστα μεν υπό μηδενός» (Πολιτικά, 4.1317b16-17). Ο πολίτης ορίζεται ως «έχων και ασκόν του άρχειν και άρχεσθαι», αποβλέποντας προς τον κατ' αρετήν βίο (Πολιτικά, 3.1283b42-43) με απόληξη στην αξιακή αρχή της πολιτικής ελευθερίας, με τον μετασχηματισμό της κοινωνίας των πολιτών σε δήμο (πολιτική κοινωνία) ως αποκλειστικό κάτοχο-φορέα της πολιτικής κυριαρχίας.

Εν ολίγοις, η Αριστοτελική Πολιτεία τηςσχόλης<sup>15</sup>, εδραζόμενη στις αξιακές αρχές της καθολικής ελευθερίας, ισονομίας και ισοπολιτείας, απορρίπτει την «εξουσιαστική θέσμιση της πολιτικής»<sup>16</sup> και επέκεινα την οροθέτησή της με εξουσιαστικούς όρους. Συναφώς, η ορθή Πολιτεία του Αριστοτέλη καθίσταται αναντίστοιχη με τη νεωτερική οριοθέτηση της πολιτικής ως εξουσίας. Αναλυτικότερα η de jure αναγνώριση του έθνους-κράτους ως κυρίαρχης μορφής συλλογικής πολιτικής οργάνωσης, με τη «Βεσφαλία» (1648)<sup>17</sup>, παρώθησε στη διασύνδεσή του με το πολιτικό φαινόμενο.

Όπως επισημαίνεται από τον C. Schmitt, το κεντρικό ερώτημα, αναφορικά με τη σχέση κράτους και πολιτικής, τίθεται τον δέκατο έκτο και δέκατο έβδομο αιώνα. Υπό τη μορφή δόγματος, οι Machiavelli, Hobbes και Bodin προσέδωσαν στο ευρωπαϊκό κράτος το μονοπώλιο του αποκλειστικού αντικειμένου της πολιτικής<sup>18</sup>. Εφεξής, η έννοια του κράτους εξισώνεται (κατά το πλείστον) με την έννοια του πολιτικού φαινομένου και ορίζεται ως εξουσία<sup>19</sup>. Απότοκο της εξέλιξης αυτής είναι η αφομοίωση των συστατικών παραμέτρων του πολιτικού φαινομένου από το κράτος. Για παράδειγμα, η έννοια του πολιτικού συστήματος δεν δύναται να ορισθεί, εφόσον «απορροφάται από το κράτος στο οποίο συμπυκνώνεται η ουσία της πολιτικής»<sup>20</sup>. Στην περίπτωση αυτή, αναφερόμαστε σ' ένα εξουσιαστικού τύπου, προ-αντιπροσωπευτικό, πολιτικό σύστημα «η λογική του [οποίου] εδράζεται στην ιδιοκτησιακού τύπου ενσάρκωσή του από το κράτος»<sup>21</sup>, μεταθέτοντας την πολιτική κυριαρχία σε άλλες κοινωνικές οντότητες, πέρα από τον φυσικό της καταπιστευματοδόχο –κοινωνία. Τοιουτοτρόπως, ο διαχωρισμός μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής όχι μόνο αποστειρεί από την πρώτη τον φυσικό της ρόλο, ως αποκλειστικού φορέα και διαμορφωτή του πολιτικού

<sup>13</sup> Κοντογιώργης, ό.π. (2016). Βλ. και Makris 2018.

<sup>14</sup> Κοντογιώργης, ό.π.

<sup>15</sup> Υπό το πρίσμα της ανάλυσης του Κοντογιώργη (2008β), η έννοια τηςσχόλης προδηλώνει τη μετάβαση «από την οικονομική εργασία στην πολιτική εργασία» με απότοκο την «πολιτική αναδιανομή του οικονομικού προϊόντος».

<sup>16</sup> Κοντογιώργης 2008α.

<sup>17</sup> Κουσκουβέλης 2004: 236-238; Σπυρόπουλος 2010: 197-203.

<sup>18</sup> Schmitt 2007: 6-7.

<sup>19</sup> Για τον M. Weber (1978: 55), το κράτος εξισώνεται με την πολιτική, σε βαθμό τέτοιο που να καταλαμβάνει αποτελεσματικά ολόκληρο το πεδίο της. Ειδικότερα, βλ. Kalyvas 2008: σ. 29, υποσημ.1.

<sup>20</sup> Κοντογιώργης 2011.

<sup>21</sup> Κοντογιώργης 2017β.

φαινομένου, αλλά την περιορίζει σε καθεστώς ιδιώτη, με διαχειριστικό πολιτικό δικαίωμα τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας.

Η αντινομία της έννοιας ιδιώτη-πολίτη οριοθετείται εναργώς από την Αριστοτέλη, αποκλείοντας τη μεταξύ τους ταύτιση. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει η Α. Δεληγιώργη: «Ο ιδιώτης είναι άτομο μόνον εντός του οίκου του, όπου υπό την ιδιότητα του συζύγου, του πατέρα και του κυρίου, λειτουργεί ως δεσπότης που έχει την απόλυτη κυριότητα πάνω στη σύζυγο, τα παιδιά και τους δούλους. Στην πολιτεία, όμως, ο δεσπότης παύει να λειτουργεί ως ιδιώτης, λειτουργεί ως πολίτης, μέλος της πολιτείας [...]. Αυτό σημαίνει ότι δεν ασκεί πλέον κυριαρχία πάνω σε άλλα άτομα/ιδιώτες, γιατί η πολιτεία λειτουργεί με βάση την αρχή της ελευθερίας και της ισονομίας των πολιτών που απαγορεύει τη σχέση κυρίου-δούλου μεταξύ των πολιτών»<sup>22</sup>.

Η ποιοτική διαβάθμιση του κράτους ως θεσμού, πέρα και πάνω από την κοινωνία, θα αποτελέσει κεντρική υπόθεση εργασίας για τη γερμανική σχολή της πολιτικής επιστήμης, μέχρι και τα μέσα του 19<sup>ο</sup> αιώνα. Εμφανώς επηρεασμένη από την αρχή της διάκρισης των εξουσιών του Χέγκελ, επιβεβαιώνει τον κυρίαρχο ρόλο του κράτους ως του πλέον αποτελεσματικού θεσμού για την προαγωγή του γενικότερου κρατικού στόχου· της πρόσκτησης του συνόλου των ζωτικών ενεργειών της κοινωνίας από το κράτος.

Η επισήμανση αυτή είναι ουσιώδης, στον βαθμό που καταδεικνύει την προσαρμογή του πολιτικού φαινομένου στις αναγκαιότητες του νεωτερικού/μετα-φεουδαλικού πολιτικού συστήματος. Ειδικότερα αναφερόμαστε στη στρατηγική αναγκαιότητα, που αναφύοταν για το σύνολο των ηγεμόνων της Δυτικής Ευρώπης υπό τη βάση των αρχών της εδαφικότητας και της εσωτερικής-εξωτερικής κυριαρχίας, να οικοδομήσουν βιώσιμα κράτη-έθνη. Αυτό επετεύχθη, αφενός με τη διαμόρφωση/εγκαθίδρυση γραφειοκρατικών, οικονομικών και στρατιωτικών θεσμών<sup>23</sup> και αφετέρου με την ανάπτυξη/μετασχηματισμό από μηδενική κοινωνικοπολιτική βάση των κοινωνιών. Ωστόσο, η εκχώρηση της ατομικής ελευθερίας και τα κοινωνικο-πολιτικά δικαιώματα αποτελούσαν τις συστατικές παραμέτρους μιας «υπηκόου κοινωνίας πολιτών και όχι της πολιτικής κοινωνίας που επάγεται η δημοκρατία»<sup>24</sup>. Αξιοσημείωτα, η διαμορφωμένη από τη Βεσφαλία εσωτερική και διεθνής πολιτική κατάσταση επιδέχεται διττή (θετική και αρνητική) αποτίμηση, με αντιπαραβολή της ανάδειξης της εδαφικής κυριαρχίας και της πολιτικής κοινότητας ως πρωτεύοντος δρώντος, εδρασμένου στην αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, με τον τρόπο ανάπτυξης της κοινότητας και του διακρατικού συστήματος, ήτοι τη δεσπόζουσα θέση των ηγεμονικών και ιμπεριαλιστικών πρακτικών καθώς και την αδυναμία δημοκρατικής ανάπτυξης, ένεκα της υλιστικής νοοτροπίας που –ως προς τις συνέπειές της– λίγο διέφερε από τη θεοκρατική εξουσία<sup>25</sup>.

Υπό το πρίσμα της ανωτέρω συλλογιστικής, καταδεικνύεται η θεμελιώδης αντίφαση του νεωτερικού πολιτικού συστήματος με τις οργανωτικές αρχές της «ορθής δημοκρατικής πολιτείας», απότοκο της απουσίας από εκείνο των συστατικών της παραμέτρων, ήτοι του σκοπού της δημοκρατικής πολιτείας, που είναι η καθολική ελευθερία, και της υπαρκτικής της προϋπόθεσης, δηλαδή της θέσμισης της κοινωνίας των πολιτών σε δήμο που αναλαμβάνει την κύρια πολιτική αρμοδιότητα<sup>26</sup>. Ως εκ τούτου και σύμφωνα με την τυπολογική διάκριση των

---

<sup>22</sup> Δεληγιώργη, εντός του παρόντος τόμου.

<sup>23</sup> Βλ. σχετικά, Vu 2010. Αναλυτικότερα για την εν λόγω προβληματική, βλ. Tilly 1990; Spruyt 1994; Ertman 1997, 2005.

<sup>24</sup> Κοντογιώργης 2017β.

<sup>25</sup> Ήφαιστος 2009. Βλ. Μικέλης 2013: 159-160. Για τη σύνδεση τη σχετικής προβληματικής με θέματα δημοκρατικής δομής και λειτουργίας, πβ. Navari, 2007.

<sup>26</sup> Κοντογιώργης 2016.



πολιτευμάτων από τον Κοντογιώργη, σε προ-αντιπροσωπευτικά, αντιπροσωπευτικά και δημοκρατικά, το νεωτερικό πολιτικό σύστημα εντάσσεται στα πρώτα<sup>27</sup>. Αυτό, γιατί από τη μια πλευρά το κράτος αποτελεί τον αποκλειστικό κάτοχο της πολιτικής λειτουργίας-πολιτικού συστήματος ενώ, από την άλλη πλευρά, η κοινωνία κατέχει τη θέση του ιδιώτη («υπήκοος του κράτους, όχι εταίρος της πολιτείας»<sup>28</sup>).

Συνακόλουθα και κατά τη διάρκεια του 20<sup>ο</sup> αιώνα<sup>29</sup>, εισάγονται τα πολιτικά δικαιώματα – καθολικό εκλογικό δικαίωμα στους ενήλικους άνδρες, ελευθερία του λόγου– με την εγκαθίδρυση του κοινοβουλευτισμού στην ευρωπαϊκή ήπειρο. Η εξέλιξη αυτή συνεπικουρείται από την ανάπτυξη των ενδιάμεσων ομάδων συμφερόντων μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής εξουσίας, οριοθετώντας την έννοια της κοινωνίας πολιτών και οδηγώντας «στο πρόταγμα του πλουραλισμού». Η έννοια της κοινωνίας των πολιτών και της πλουραλιστικής αρχής<sup>30</sup> υποδηλώνει τη μεταβίβαση της εξουσίας από το πολιτικό σύστημα στις διαμεσολαβούμενες πολιτικές δυνάμεις, τα πολιτικά κόμματα. Έτσι, «η νεωτερική έννοια της δημοκρατίας ταυτίζεται με το κοινοβουλευτικό πολιτικό σύστημα, αναγνωρίζοντας την ύπαρξη-λειτουργία των πολιτικών κομμάτων ως τον θεμελιώδη-αποκλειστικό θεσμό για την ανάληψη και άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Κατά τούτο, η σύμμεξη της πολιτικής με το κομματικό φαινόμενο όχι μόνο διαστρεβλώνει τον εννοιολογικό προσδιορισμό και τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της δημοκρατίας, εξισώνοντάς την με την έννοια της αντιπροσώπευσης, αλλά κυρίως με το να νομιμοποιεί τα πολιτικά κόμματα σε μοναδικούς και αποκλειστικούς φορείς της πολιτικής λειτουργίας»<sup>31</sup>.

Η κατάσταση περιπλέκεται περισσότερο λαμβανομένων υπόψη των διακυβευμάτων και προκλήσεων της παγκοσμιοποίησης. Από μία οπτική γωνία, τονίζεται ότι –εν προκειμένω– εξακολουθεί η οντολογική σημασία της κυριαρχίας είτε ως βίωμα της ελευθερίας των κοινωνιών είτε ως ζωτική ενέργεια του κράτους<sup>32</sup>. Από μια άλλη οπτική γωνία, προβάλλεται η αναμόρφωση της πολιτικής οργάνωσης και των διεθνών συστημάτων με όρους διακυριαρχικών και μετα-κυριαρχικών σχέσεων, με «νέες μορφές κυριαρχίας και συναρχίας», όπως νοείται η μεταμόρφωση της κρατικής κυριαρχίας, κατά την ύστερη νεωτερικότητα, και η θεσμοποιημένη διαμοιρασμένη κυριαρχία<sup>33</sup>. Σε κάθε περίπτωση, η ελληνική περίπτωση των τελευταίων ετών παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, ένεκα των –πέραν του συνήθους– περιορισμών και προκλήσεων στη κυριαρχία, δεδομένης της –μέσω των ευρωπαϊκών και διεθνών θεσμών– τεχνοκρατικής διακυβέρνησης που, παρά τα απολιτικά προτάγματά της, ενέχει σοβαρές πολιτικές εκφάνσεις και συνέπειες<sup>34</sup>.

Τέλος, επισημαίνεται πως η πολιτική θεωρία (συμπεριλαμβανομένης της διεθνούς διάστασής της) χαρακτηρίζεται από μια οντολογική (επι)στροφή με την έννοια της πραγμάτευσης των οντολογικών δεσμεύσεων στην πολιτική, σε συνδυασμό με την επιμονή της πολιτικής φιλοσοφίας για αξιώσεις με οικουμενική εφαρμογή, ή της πρόκρισης της

---

<sup>27</sup> Κοντογιώργης 2007: 31-34.

<sup>28</sup> Κοντογιώργης 2016.

<sup>29</sup> Hoppe 2001.

<sup>30</sup> Η πλουραλιστική αρχή δεν μεταβάλλει την εξωθεσμική σχέση κοινωνίας-πολιτικής, αλλά λειτουργεί εξισοροπητικά στην εξουσιαστική θέσμιση και ιδιοποίηση της πολιτικής από το κράτος, ώστε να διασφαλίζονται τα θεμελιώδη κοινωνικοπολιτικά δικαιώματα και η ατομική ελευθερία των πολιτών. Βλ. Κοντογιώργης 2016.

<sup>31</sup> Τσιριγώτης, εντός του παρόντος τόμου.

<sup>32</sup> Αντίστοιχα Ήφαιστος 2009; Litsas 2013. Για την κυριαρχία ως έννοια που συνιστά –μαζί με τη μνήμη και τη φαντασία– μια ενιαία, αν και πλήρη εσωτερικών εντάσεων και αντιθέσεων, πολιτική ποιητική, βλ. Παπαγιαννόπουλος 2016.

<sup>33</sup> Χρυσσοχόου 2006; Chryssoschoou 2009; Λάβδας et al., 2010.

<sup>34</sup> Lavdas et al. 2013; Litsas & Tziampiris 2017 (ενδεικτικά δε Skiadas 2017); Mikelis & Stroikos 2017.

οντολογίας ως του τρόπου επαναπολιτικοποίησης κατακερματισμένων πολιτικών δομών και θεσμών καθώς και της κινητοποίησης αδρανών κοινωνικών δυνάμεων ή ανανέωσης του πολιτικού ακτιβισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, κρίνεται επιτακτική μια πολιτική οντολογία που θα μπορούσε να είναι αρκετά αναστοχαστική, για την αποφυγή της υποτροπής σε ιδεολογικές μορφές του οικουμενισμού που αναδεικνύουν την ανισότητα, την κυριαρχία και τις ασυμμετρίες της ισχύος αλλά και επαρκώς τυποποιημένη για την αντιμετώπιση ιστορικιστικών προσεγγίσεων<sup>35</sup>.

### III)

Τα ειδικότερα θεματικά πεδία, που προσδιορίστηκαν από τους διοργανωτές, αφορούν αξιοπρόσεκτο εύρος θεμάτων: «πολιτικός στοχασμός από την αρχαιότητα και τη διαχρονία της Ελλάδας», «κλασική, νεότερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία», «διεθνείς σχέσεις και το διακρατικό σύστημα», «ελευθερία και ισότητα», «οι ποιότητες της δημοκρατίας», «αποτίμηση της συμβολής των κομμάτων στο νέο ελληνικό κράτος», «πολιτική φιλοσοφία και θεολογία», «πολιτική φιλοσοφία και τέχνη», «θέματα κοινωνικής και πολιτικής ανθρωπολογίας». Η δομή του παρόντος τόμου εν γένει ακολουθεί τη δομή του συνεδρίου και τη διάκρισή του σε θεματικά πεδία, ωστόσο όχι εξαντλητικά ούτε απόλυτα. Εν προκειμένω, περιλαμβάνει τις ακόλουθες ενότητες: «ποιοτικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας», «κλασική, νεότερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία – η «σκιά» του Αριστοτέλη», «πολιτική φιλοσοφία και θεολογία», «πολιτική φιλοσοφία, τέχνη και διδακτική», «διεθνείς σχέσεις» και «ελληνικό κράτος: σύνταγμα, πολιτική και κόμματα».

Στην ενότητα «ποιοτικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας», αναδεικνύεται χαρακτηριστικά η ποικιλία των θεμάτων που αφορούν τη μορφή, διαστάσεις και προκλήσεις της σύγχρονης δημοκρατίας (κατά κόρον με ταυτόχρονη παραπομπή σε αρχαία και νεότερα κείμενα). Ειδικότερα, η Α. Δεληγιώργη επιχειρεί τη γενεαλογική διερεύνηση της κοινωνιοκρατίας και της ατομοκρατίας, αποδίδοντας την αφετηρία της πρώτης στον Αριστοτέλη ενώ της δεύτερης στη νεότερη εποχή και κυρίως στον Hobbes. Ταυτόχρονα, τις ανασυγκροτεί ως αντιπαράθεση της –κατά τον Κ. Καστοριάδη– κατανόησης της δημοκρατίας ως ιστορικο-κοινωνικής διαδικασίας με το –κατά τον Ε. Laclau– ατομοκρατικό μοντέλο της ριζικής φιλελεύθερης δημοκρατίας που απορρέει από τον πολιτικό ανταγωνισμό. Με τη σειρά τους, οι Σ. Τριαντάρη και Γ. Τζίμας, τονίζοντας τη σημασία του λόγου για τους Έλληνες στοχαστές επί της πολιτικής και της ρητορικής, προσφέρουν την ανάλυση του διαχρονικού προσδιορισμού του πολιτικού γίνεσθαι μέσω των συλλογιστικών διαδικασιών και των ρητορικών τεχνικών, οι οποίες συντελούν στην (απο)δόμηση της πολιτικού και της πολιτικής ταυτότητας. Στην τελευταία εστιάζει και η Κ. Καραγεώργου δια της έννοιας του «απολίτικου» και του πώς αυτή προσλαμβάνεται στο πλαίσιο της εξέλιξης της δημοκρατίας και σε κείμενα από την αρχαιότητα ως τη σύγχρονη εποχή. Επισημαίνεται μια αμφιθυμία ως προς την αξιολόγηση της πολιτικής ουδετερότητας (εξύμνηση vs απαξίωση) και τη λειτουργία της (εφαλτήριο για εκ νέου συλλογικές διαδικασίες με δημοκρατική αναβάθμιση vs απειλή για τη δημοκρατική ποιότητα). Οι επόμενες τρεις εισηγήσεις υπεισέρχονται στην αντίστιξη του αμεσο-δημοκρατικού και του αντιπροσωπευτικού μοντέλου, με προμοδότηση του πρώτου. Οι διαφορές αμφοτέρων των μοντέλων τονίζονται τόσο από τον Α. Δημητριάδη όσο και από τον Γ. Οικονόμου· τον μεν πρώτο με την απarıθμηση των κεντρικών θεσμικών χαρακτηριστικών της αθηναϊκής δημοκρατίας τον δε δεύτερο με την καταγραφή των ολιγαρχικών πρακτικών του αντιπροσωπευτισμού (αρνητικός ρόλος των κομμάτων, της αντιπροσώπευσης, της

---

<sup>35</sup> Païpais 2017: ιδίως xi-xii.

γραφειοκρατίας και των εκλογών) και των συλλογιστικών που εν τέλει συσκοτίζουν το δημοκρατικό ιδεώδες, καθώς και με χαρακτηριστική την έκφραση πίστης για την εκ νέου νοσηματοδότηση της δημοκρατίας. Ο Π. Κώτσιος εξειδικεύει περιπτωσιολογικά στην Ελλάδα, με συστηματική πρόταση για την ηλεκτρονική άμεση δημοκρατία, ήτοι τη συμμετοχική διαδικτυακή δημοκρατία που, όμως, πλέον απαιτεί ένα ανανεωμένο πολιτικό και εκλογικό σύστημα. Η ενότητα ολοκληρώνεται με μια επίσης περιπτωσιολογική μελέτη, εκ μέρους της Σ. Σεϊτανίδου, ωστόσο όχι της άμεσης δημοκρατίας ούτε της Ελλάδας αλλά του Βελγίου, ως παραδείγματος εθνικής ολοκλήρωσης και πολιτικής ανάπτυξης με την ειρηνική και δημοκρατική συνύπαρξη διακριτών κοινοτήτων.

Η επόμενη ενότητα «κλασική, νεότερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία – η «σκιά» του Αριστοτέλη» συνεχίζει στο πνεύμα της προηγούμενης, ως προς τη γόνιμη ζύμωση παλαιότερων και νεότερων προβληματισμών της πολιτικής θεωρίας, όχι όμως μόνο στο όνομα της δημοκρατίας αλλά υπό το πρίσμα γενικότερα της πολιτικής και πολιτειακής μορφής, οργάνωσης, τάξης και λειτουργίας και αφετηρία τον Αριστοτέλη. Αρχικά, ο Α. Δαβαλάς ιχνηλατεί την τυπολογία των πολιτευμάτων και τη στάση του Έλληνα φιλοσόφου, στον οποίο αποδίδεται η προτίμηση στο δημοκρατικό ιδεώδες, με την έννοια της άσκησης της εξουσίας για το κοινό συμφέρον και της θεμελίωσης της ελευθερίας στην αρχή του νόμου. Με τη σειρά της, η Σ. Μπάρτζου εστιάζει στο πώς ο Σταγειρίτης διαγιγνώσκει τα αίτια και τις θεραπείες, αναφορικά με την πορεία του κοινωνικού συνόλου, και πώς ακριβώς προτείνει την πολιτική μείξη προσώπων και θεσμών. Ειδικότερη προσοχή δίνεται στη μεσαία τάξη και στη θετική συμβολή της διεύρυνσής της στη διατήρηση της πολιτικής σταθερότητας και ασφάλειας και την καλλιέργεια της αρετής. Οι εναπομείνουσες εισηγήσεις της ενότητας ρητά συνδέουν τον φιλόσοφο με την πολιτική σκέψη αφενός του Hegel (Φ. Παϊπέτης) αφετέρου του Κ. Καστοριάδη (Α. Οικονόμου), ιδίως σε συνέχεια των προβληματισμών της εισήγησης των Τριαντάρη και Τζίμα. Ο Παϊπέτης εντοπίζει τη σύγκλιση της πολιτικής σκέψης των Αριστοτέλη και Hegel (σε αντιπαραβολή της ατομικιστικής και φυσιοκρατικής οπτικής) στην ανάδειξη του κράτους ως του κοινωνικού πλαισίου για την περιεκτική πραγμάτωση των ατόμων. Η δε Οικονόμου εντοπίζει την αντίστοιχη σύγκλιση Αριστοτέλη και Καστοριάδη στη σύνδεση της πολιτικής ισότητας με την ελευθερία αλλά και την κοινωνική ευημερία, με τη διαφορά ότι ο τελευταίος τονίζει περισσότερο τη συνάρτηση ελευθερίας και αυτονομίας.

Ακολουθεί μια ενότητα η οποία συνδέει ρητά την πολιτική φιλοσοφία και θεολογία. Παρότι ο Κ. Γεωργιάδης δεν ξεφεύγει από τη «σκιά του Αριστοτέλη», ξεκινώντας με την ταξινόμηση των πολιτευμάτων και τη μέγιστη σημασία της δικαιοσύνης ως αρετής, τονίζει το πώς η τελευταία προϋποθέτει τον «νου» (συνείδηση) και εν προκειμένω κάποιου είδους *αφήγημα* για τον κόσμο, τον άνθρωπο και το θείο. Σε αυτό το πλαίσιο, προσοχή δίνεται –με την πολλαπλή περιπτωσιολογική ανάλυση– στον ρόλο και χαρακτηριστικά της *Theologia Civilis* ως του προσταδίου και του απόλυτου προτύπου στη συγκρότηση της πόλης, το οποίο ταυτίζεται με το «δίκαιον» ως τη συλλογική συνείδηση, ανεξαρτήτως της πηγής διαμόρφωσης εκείνης, με πρώτιστο ερώτημα το ποιος μπορεί να είναι ο αυθεντικός εκφραστής της. Από την άλλη, ο Σ. Μακρής αναδεικνύει τη θεολογική πτυχή και τις οικείες επιρροές στην πολιτική και ηθική σκέψη της Η. Arendt (ιδίως ως προς τη «γεννησιμότητα», το *amor mundi* και τη φαινομενολογική αντίληψη του χρόνου), εντοπίζοντας τον Άγιο Αυγουστίνο ως μία από τις σχετικές πηγές της, μέσω της αντιστροφής της αυγουστίνειας έννοιας της αγάπης και τη διαμόρφωση ενός εγκόσμιου πεδίου αγάπης (δημόσια σφαίρα και ευτυχία και εγκόσμια ελευθερία) με αριστοτελικές και σωκρατικές προδιαγραφές.



Έπεται η ενότητα «πολιτική φιλοσοφία, τέχνη και διδακτική», όπου οι δύο πρώτες εισηγήσεις της οποίας εστιάζουν και εφορμούν από τον πλατωνικό στοχασμό. Συγκεκριμένα, ο Χ. Σπυρίδης συνδέει τον Πλάτωνα με την πυθαγόρεια σκέψη, τονίζοντας τις παραλληλίες θεμάτων της φιλοσοφίας και της πολιτικής με τη μουσική. Η Κ. Χατζοπούλου, και με αναφορές στον Σωκράτη, κατανοεί την κοινωνικο-πολιτική συγκρότηση με όρους επιμόρφωσης των κυβερνώντων. Σε αυτό το πλαίσιο, και κατ' αναλογία της εισήγησης του Κώτσιου, υποβάλλεται μια στοχευμένη στην Ελλάδα ανάλυση της ανάγκης για τη συμπερίληψη και αξιοποίηση της φιλοσοφίας στην εκπαίδευση των ασκούντων την πολιτική, με επίκεντρο όχι τόσο την παροχή ενός οδηγού καλών πρακτικών όσο την εμπέδωση του εφικτού και της ανάγκης για αξιοποίηση των κοινωνικών επιστημών στην επίτευξη της ευδαιμονίας και την αντιμετώπιση του πολιτικού μηδενισμού. Η ενότητα ολοκληρώνεται με τον Π. Βαρδάκα, ο οποίος περιδιαβαίνει στην πολιτική σκέψη του Πλουτάρχου, ιδίως ως προς την αποτύπωση του ιδανικού πολιτικού και διακυβέρνησης. Το ενδιαφέρον με τη συγκεκριμένη εισήγηση έγκειται στη διεθνολογική της «πινελιά», μέσω της έμφασης στις επικρατούσες τότε συνθήκες, ως προς τον καθορισμό και την εξάρτηση της διοίκησης της ελληνικής πόλης από το ρωμαϊκό *imperium*, αναδεικνύοντας την οικεία πολιτική ιδεολογία, με επίκεντρο την ανάδειξη της εξουσίας υπό το πιεστικό πλαίσιο μιας ξένης εποπτείας. Με αυτόν τον τρόπο, ο Πλούταρχος αναδεικνύεται ως πυξίδα στην αναδυόμενη ρωμαϊκή ηγεμονία.

Ενώ η εν λόγω εισήγηση επιλαμβάνεται ρητά της πολύπλοκης σχέσης μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής διάστασης της πολιτικής, αυτό ρητά αναδεικνύεται στην επόμενη ενότητα αφιερωμένη στις «διεθνείς σχέσεις». Ειδικότερα, ο Π. Ήφαιστος τονίζει την αντιπαράθεση εντός της διεθνολογικής σκέψης και διεθνοπολιτικής πράξης δύο οπτικών: της μίας νοούμενης ως «πολιτικής θεολογίας», η οποία επικρίνεται για διεθνιστική νεφελοβασία ή για την έκφραση ηγεμονικών αξιώσεων ισχύος με οικουμενιστικό μανδύα, και της αξιολογικά ουδέτερης πολιτικής θεωρίας, με οντολογική αναφορά και απόδοση προσοχής στην πολλαπλότητα των τυπικών λογικών των πολιτικών κοινοτήτων και στις προϋποθέσεις για τον πολιτικό ορθολογισμό καθώς και για τη σταθερότητα ή την ισορροπία. Κριτήριο διαχωρισμού των ως άνω οπτικών αποτελεί η πολιτική θεωρία που αφορά το διεθνές σύστημα μέσω της οντολογικής αναφοράς και της μη ιδεολογικής εξύφανσης. Με τη σειρά του, ο Κ. Μικέλης αναλύει αναστοχαστικά την ενσωμάτωση της έννοιας της κουλτούρας στη διεθνή πολιτική και στην οικεία επιστήμη των Διεθνών Σχέσεων. Ειδικότερα, προβάλλεται το επιχείρημα πως ο σύνδεσμος της διεθνολογίας με τις σπουδές για τον πολιτισμό/κουλτούρα και ειδικότερα για την τέχνη σχετίζεται προφανώς με την πολιτιστική εξωτερική πολιτική και με την κουλτούρα ως εργαλείο της διεθνούς πολιτικής, χωρίς να εξαντλείται εκεί, καθόσον επεκτείνεται στην πολιτική διαχείριση των ζητημάτων σχετικά με την πολιτιστική ποικιλότητα, στην αναγνώριση της διεθνούς πολιτικής ως πολιτισμικά εμποτισμένου φαινομένου και στην ανάδειξη της κουλτούρας ως ερμηνευτικού πλαισίου για την κατανόηση της συμπεριφοράς στο διεθνές γίνεσθαι.

Η τελευταία ενότητα «ελληνικό κράτος: σύνταγμα, πολιτική και κόμματα» αναδεικνύει, όπως και προηγούμενες εισηγήσεις, την πρακτική αξία της πολιτικής θεωρίας για την κατανόηση της πολιτικής στην Ελλάδα. Οι δύο πρώτες εισηγήσεις της ενότητας επιλαμβάνονται του κομματικού συστήματος και λειτουργίας στη χώρα. Εδώ, ο Δ. Τσιριγώτης εντοπίζει την κομματοκρατία ως κεντρικό φαινόμενο της παθογένειας του πολιτικού συστήματος, δεδομένης της ανάδειξης μιας συμμετοχής στην πολιτική όπου δεν κοινωνείται το συμφέρον. Το φαινόμενο αποδίδεται στην αποτυχία των φορέων της πολιτικής εξουσίας αναφορικά με τον έλεγχο τους και την προαγωγή της ευδαιμονίας και της κοινωνικής ευημερίας. Ως κριτήριο της οικείας ανάλυσης εξυπηρετούν οι πλατωνικές αρχές που

καθιστούν ενάρετο τον πολιτικό βίο: σωφροσύνη, ανδρεία, σοφία και δικαιοσύνη. Ο δε Τ. Καλομοίρης προσφέρει την ιστορική αναδρομή της υπόθεσης, εστιάζοντας στον ρόλο και την εξέλιξη των λεγόμενων ξενικών κομμάτων στην ιστορία του ελληνικού κράτους. Οι δύο εναπομείνουσες εισηγήσεις εφορμούν από τη μορφή και προκλήσεις του ελληνικού συντάγματος. Ο Σ. Μαυρίδης επαναφέρει το θέμα, που ήδη θίχτηκε και σε προηγούμενες εισηγήσεις, αναφορικά με την αντιπροσωπευτικότητα, προτάσσοντας και εδώ τον λαό ως το κυρίαρχο όργανο. Η έμμεση συμμετοχή του λαού στην κατάρτιση και αναθεώρηση του συντάγματος καθώς και ο αυστηρός χαρακτήρας εκείνου (λ.χ. ρήτρες αιωνιότητας) επικρίνονται για τη δημιουργία απόστασης από το αυθεντικό λαϊκό αισθητήριο. Τέλος η Ε. Παλιούρα περιγράφει συστηματικά το συνταγματικό, νομοθετικό και ευρύτερο ρυθμιστικό πλαίσιο που διέπει τις σχέσεις κράτους και εκκλησίας, τονίζοντας την εξέλιξη των εν λόγω σχέσεων εντός της Ελλάδας, με αναφορά σε ποικίλους παράγοντες όπως οι εξελίξεις στον χώρο των ανθρώπινων δικαιωμάτων, στην ευρωπαϊκή νομοθεσία για τις σχέσεις κράτους και θρησκευτικών κοινοτήτων καθώς και στη διαπλοκή πολιτειακής και εκκλησιαστικής έννομης τάξης.

Συμπερασματικά και δεδομένων των περιορισμών και της σχηματικότητας της θεματικής διαφοροποίησης των ανακοινώσεων σε ενότητες, η ανταπόκριση στον κεντρικό προβληματισμό του συνεδρίου εξυφαίνεται σε διάφορους άξονες με θετική ή αρνητική απάντηση έναντι των ακολούθων πτυχών: «κεντρική αναφορά στην ελληνική πολιτική σκέψη», «μετάβαση και στη σύγχρονη θεωρία», «ρητή σύνδεση με τη σύγχρονη πολιτική οργάνωση (με αξιολόγησή της)», «απαισιοδοξία για την αποτίμηση της τρέχουσας μορφής της πολιτικής», «ειδική ελλαδο-κεντρική ανάλυση», «αναφορά στη διεθνή διάσταση». Η διαφοροποίηση έναντι αυτών των αξόνων εξηγεί πώς ένα συνοπτικό ερώτημα της πολιτικής θεωρίας μπορεί να ενεργοποιήσει και να εμπνεύσει μία πληθώρα πολλαπλών και διαφοροποιημένων απαντήσεων που παρουσιάζουν μεταξύ τους χαρακτηριστικές συνάψεις αλλά και αποκλίσεις.

## BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Chrysochoou, Dimitris (2009), «The European Synarchy: New Discourses on Sovereignty». *Göttingen Journal of International Law*, 1(1), 115-141.
- Ertman, Thomas (1997), *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Hoppe, Hans-Hermann (2001), *The God That Failed: The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*. Rutgers, N.J.: Transaction Publishers.
- Kalyvas, Andreas (2008), *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lavdas, Kostas, Litsas, Spyridon & Skiadas, Dimitrios. (2013), *Stateness and Sovereign Debt: Greece in the European Conundrum*. Lanham: Lexington Books.
- Leca, Jean (2011), «Political Philosophy in Political Science: Sixty Years on. Part II: Current Features of Contemporary Political Philosophy». *International Political Science Review*, 32(1), 95-113.
- (2010), «Political Philosophy in Political Science: Sixty Years on». *International Political Science Review*, 31(5), 525-538.
- Litsas, Spyridon (2013), State and Sovereignty: Mythical Talos and the Politics of Conventional Rationality. In Lavdas, Kostas, Litsas, Spyridon, & Skiadas, Dimitrios. (2013). *Stateness and Sovereign Debt: Greece in the European Conundrum*. Lanham: Lexington Books, 41-58.
- Litsas, Spyridon, & Tziampiris, Aristotelis (2017), *Foreign Policy Under Austerity. Greece's Return to Normality?* London: Palgrave Macmillan.
- Makris, Spiros (2018), *European Demos, Citizenship and Migrants in a Globalized World. Some Critical Reflections from a Habermasian Perspective*. In Caselli, Marco, & Gilardoni Guia (eds) *Globalization, Supranational Dynamics and Local Experiences*. New York: Palgrave Macmillan, 87-107.
- (2017), «Aristotle in Hannah Arendt's Republicanism. From Homo Faber to Homo Politicus». *Annuaire International Des Droits De L' Homme*, Volume IX, 2015-2016, Issy-les-Moulineaux Cedex, Paris: L.G.D.J. lextensoéditions, 535-563.
- Mikelis, Kyriakos, & Stroikos, Dimitrios (2017), Hierarchies, Civilization and the Eurozone Crisis: The Greek Financial Crisis. In Marangos, John (ed.) *The Internal Impact and External Influence of the Greek Financial Crisis*, Palgrave Macmillan, 125-142.
- Navari, Cornelia (2007), «States and State Systems: Democratic, Westphalian or Both?» *Review of International Studies*, 33(4), 577-595.
- Paipais, Vasilios (2017), *Political Ontology and International Political Thought. Voiding a Pluralist World*. London: Palgrave Macmillan.
- Parekh, Bhikhu (1968), The Nature of Political Philosophy. In King, Preston, & Parekh, Bhikhu (eds) *Politics and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 153-207.
- Schmitt, Carl (2007), *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press.
- Skiadas, Dimitrios (2017), Greek Fiscal Governance: The EU's Impact on Fiscal Sovereignty. In Litsas, Spyridon, & Tziampiris, Aristotle. 2017. *Foreign Policy Under Austerity. Greece's Return to Normality?* London: Palgrave Macmillan, 161-201.
- Spruyt, Hendrik (1994), *The Sovereign State and Its Competitors*. Princeton: Princeton University Press.
- Tilly, Charles Tilly (1990), *Coercion, Capital, and European States AD 990-1992*. Cambridge, Mass.: Blackwel.
- Vu, Tuong (2010), «Studying the State through State Formation», *World Politics*, 62(01), 148-175.
- Weber, Max (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. Berkeley: University of California Press.

- Δαβαλάς, Ανδρέας, «Η ανατομία των πολιτευμάτων από τον Αριστοτέλη στον 21ο Αιώνα», εντός του παρόντος τόμου.
- Δεληγιώργη, Αλεξάνδρα, «Η Δημοκρατία υπό το Φως της Αντινομίας Ατομικισμού/Κοινωνιοκρατίας: Ένα Δυσεπίλυτο Θεώρημα», εντός του παρόντος τόμου.
- Ήφαιστος, Παναγιώτης (2009), *Κοσμοθεωρία των Εθνών: Συγκρότηση και Συγκράτηση των Κρατών, της Ευρώπης και του Κόσμου*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Κοντογιώργης, Γεώργιος (2017α), *Γνώση και Μέθοδος. 29 Ερωτήματα για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία*. Αθήνα: Παρουσία.
- (2017β), Η Δημοκρατία στην Τεχνολογική Κοινωνία. [http://protogorasnews.blogspot.gr/2017/11/blog-post\\_220.html](http://protogorasnews.blogspot.gr/2017/11/blog-post_220.html).
  - (2016), Ο Αριστοτέλης και η Δημοκρατία. Ανακοίνωση στο Παγκόσμιο Συνέδριο για τα 2400 χρόνια από τη γέννηση του Αριστοτέλη, (Θεσσαλονίκη, ΔΙΚΑΜ/ΑΠΘ, 23-29/5/2016) <http://contogeorgis.blogspot.gr/2016/10/blog-post.html>.
  - (2011), Η Πολιτική ως Φαινόμενο. [http://contogeorgis.blogspot.gr/2011/02/blog-post\\_3629.html](http://contogeorgis.blogspot.gr/2011/02/blog-post_3629.html).
  - (2008α), Η Πολιτική Επιστήμη και οι Επιστήμες της Πολιτικής, [http://contogeorgis.blogspot.gr/2008/03/blog-post\\_4422.html](http://contogeorgis.blogspot.gr/2008/03/blog-post_4422.html).
  - (2008β), Το Πραγματολογικό Υπόβαθρο των Νόμων του Πλάτωνος: Ελευθερία, Ισότητα, δικαιοσύνη στο Ελληνικό Κοσμοσύστημα. [http://contogeorgis.blogspot.gr/2008/03/blog-post\\_7185.html](http://contogeorgis.blogspot.gr/2008/03/blog-post_7185.html).
  - (2007), *Η Δημοκρατία ως Ελευθερία. Δημοκρατία και Αντιπροσώπευση*. Αθήνα: Πατάκης.
  - (1985), *Πολιτικό Σύστημα και Πολιτική*. Αθήνα: Πολύτυπο.
- Κουσκουβέλης, Ηλίας (2017), *Εισαγωγή στην Πολιτική*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας.
- (2004), *Εισαγωγή στις Διεθνείς Σχέσεις*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Λάβδας, Κώστας, Ξενάκης, Δημήτρης, & Χρυσόχου, Δημήτρης. 2010. Εισαγωγή. Στο ιδίων (επιμ.) (2010), *Κατευθύνσεις στη Μελέτη των Διεθνών Σχέσεων*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 23-28.
- Μακρής, Σπύρος (2017), *Πολιτική Επιστήμη, Κοινωνικός Μετασχηματισμός & Θεωρίες της Δημοκρατίας. Κλασικές, Νεότερες και Σύγχρονες Αφηγήσεις. Εισαγωγικές Προσεγγίσεις (Δεύτερη Έκδοση - Επαυξημένη - Αναθεωρημένη)*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 2017.
- Μικέλης, Κυριάκος (2013), Βαλκανικά Επιστημονικά Μονοπάτια; Δύο Παραδείγματα της Διεθνολογίας της Περιφέρειας. Στο Bitzenis, Aristidis & Vlachos, Vasileios (eds). *17-19 May 2012 ICIB Conference Proceedings*. Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, 156-164.
- Παπαγιαννόπουλος, Ηλίας (2016), «Η Ποιητική της Κυριαρχίας. Για τον Μακιαβέλι του Παναγιώτη Κονδύλη». *Φρέαρ*, 14, 128-160.
- Παπαναστασόπουλος, Νικόλαος (2017), *Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου, στην Πολιτική Επιστήμη και Φιλοσοφία. Η Νομική και Πολιτική Μεθοδολογία και Γνωσιοθεωρία*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Σκουλάς, Γεώργιος (2011), *Εισαγωγή στην Πολιτική Φιλοσοφία και Θεωρία. Ρεύματα Σκέψης και Στοχαστές της Νεωτερικότητας*. Αθήνα: Gutenberg.
- Σπυρόπουλος, Γεώργιος (2010), *Διεθνείς Σχέσεις. Ρεαλιστική Προσέγγιση. Θεωρία και Πράξη*. Βάρη: Ποιότητα.
- Τσιριγώτης, Διονύσης, «Από την 'Αριστοκρατία' στην 'Κωλλετοκρατία'-Κομματοκρατία. Μια Κριτική Αποτίμηση της Ενδημικής Παθολογίας του Ελληνικού Πολιτικού Συστήματος», εντός του παρόντος τόμου.
- Χρυσόχου, Δημήτρης (2006), *Δοκίμιο για τη Διεθνή Θεωρία. Νέες Μορφές Κυριαρχίας και Συναρχίας*. Αθήνα: Παπαζήσης.

**ΜΕΡΟΣ Α΄**  
**ΠΟΙΟΤΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ**



**Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΥΠΟ ΤΟ ΦΩΣ ΤΗΣ ΑΝΤΙΝΟΜΙΑΣ  
ΑΤΟΜΙΚΙΣΜΟΥ/ΚΟΙΝΩΝΙΟΚΡΑΤΙΑΣ: ΕΝΑ ΔΥΣΕΠΙΛΥΤΟ ΘΕΩΡΗΜΑ**

**Αλεξάνδρα Δεληγιώργη**  
Ομότιμη Καθηγήτρια Φιλοσοφίας ΑΠΘ, Συγγραφέας

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Στην εισήγηση, αποσαφηνίζονται οι απαρχές της ατομοκρατίας και της κοινωνιοκρατίας, με τη γενεαλόγησή τους στο πλαίσιο της ιστορίας της πολιτικής σκέψης, και αποδίδεται η απαρχή της κοινωνιοκρατίας στον Αριστοτέλη ή ορθότερα στον αριστοτελικό πλατωνισμό, όπως εκφράζεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά*, ενώ η απαρχή της ατομοκρατίας εντοπίζεται με συστηματοποιημένη μορφή στους νεότερους χρόνους και ειδικότερα στα κείμενα του Χόμπς. Λόγω στενότητας χώρου, επιχειρείται μια περιεκτική αλλά σύντομη αντιπαράθεση του μοντέλου δημοκρατίας ως ιστορικο-κοινωνικής διαδικασίας, που επεξεργάστηκε ο Κορνήλιος Καστοριάδης, και του ατομοκρατικού μοντέλου της ριζικής φιλελεύθερης δημοκρατίας ως καρπού πολιτικών ανταγωνισμών αποκομμένων από τις οικονομικές και κοινωνικές αντιθέσεις, που επεξεργάστηκε ο Ernesto Laclau.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*δημοκρατία, ατομικισμός, κοινωνιοκρατία, γενεαλογία*

---

Μια σειρά παραμέτρων, όπως η επιστημολογική, η οντολογική, η ανθρωπολογική, η οικονομική, η πολιτική, η πολιτισμική κ.ά., που υπεισέρχονται στο ζήτημα της δημοκρατίας, δύσκολα συναρθρώνονται στο πλαίσιο μιας άρτιας ανάλυσης, υπο μορφή ενιαίας θεωρητικής σύνθεσης ικανής να κατευθύνει πολιτικές πράξεις και πρακτικές στην επίλυση κοινωνικών προβλημάτων ή πολιτικών ανταγωνισμών.

Η δυσκολία πηγάζει, κυρίως, από τον τρόπο με τον οποίο δυο ριζικές τάσεις –ο ατομικισμός και ο κοινοτισμός– με διαφορετικούς ανθρωπολογικούς ορίζοντες, διαφορετικό κέντρο βάρους και αντίθετη φορά κίνησης, η καθεμιά, υπεισέρχονται στο ζήτημα της δημοκρατίας, υπό τύπον αντινομίας, δίνοντάς του τη μορφή ενός άλυτου εν πολλοίς θεωρήματος ή ενός δύσληπτου παραδόξου.

Ο ατομικισμός θεμελιώνει τα ανθρώπινα δικαιώματα προ-κοινωνικών ατόμων στο αφηρημένο φυσικό δίκαιο. Στη βάση αυτή, εξασφαλίζει την τυπική εξίσωση ιδιωτών-ιδιοκτητών και την ελευθερία τους εννοούμενη ως νομικά διασφαλισμένη άρνηση εξωτερικών ως προς το άτομο καταναγκασμών. Φυσικό δίκαιο, ανθρώπινα δικαιώματα, τυπική ισότητα και αρνητική ελευθερία συναρθρώνονται με βάση την αξιωματική λογική μιας αντι-αριστοτελικής, μηχανιστικής και, στη συνέχεια, θετικιστικής σκέψης εργαλειακού χαρακτήρα που σφράγισε το φιλελεύθερο πολίτευμα του 19<sup>ου</sup> αιώνα, εκφράζοντας τον βαθμό αυτοσυνειδησίας της αστικής τάξης ως δημιουργού και φορέα του φιλελεύθερου κράτους δικαίου. Οι ιδιώτες, με την εξίσωσή τους στη βάση της ιδιοκτησίας και την αρνητικά οριζόμενη ελευθερία τους, ανταποκρίνονται τυπικά μόνο στην αρχή (το αίτημα) της δικαιοσύνης και της αλληλεγγύης που εκφράζουν εκκοινωνισμένα άτομα ως μέλη της κοινωνίας των πολιτών.

Αντίθετα με τον ατομικισμό, η κοινωνιοκρατία θεμελιώνει τον εκκοινωνισμό των ατόμων που τα καθιστά μέλη μιας κοινωνίας πολιτών, σε μια σειρά παραμέτρων που αφορούν στον πολιτισμό, στην κουλτούρα, στο δίκαιο, τα ήθη, τις παραδόσεις, τους θεσμούς κλ. οι οποίες αναδεικνύουν, με τη σειρά τους, την κοινωνία ως τόπο εξατομίκευσης των εκκοινωνισμένων μελών της, πράγμα που διασφαλίζει την ισονομία και τη δημόσια ελευθερία τους ως πολιτών. Τόσο η ισονομία όσο και η ελευθερία των πολιτών εννοούνται θετικά ως αξίες που είναι καρπός της πολιτειακής θέσμησης του κοινωνικού.

Οι δυο αυτές –ριζικά αντίθετες– τάσεις της ατομοκρατίας και της κοινωνιοκρατίας καθορίζουν τη συγκρότηση δυο διαφορετικών μοντέλων σύγχρονης δημοκρατίας. Γενεαλογώντας τες, στο πλαίσιο της ιστορίας της πολιτικής φιλοσοφίας, ώστε να αποσαφηνίσουμε τις απαρχές τους, μπορούμε συμβατικά να εντοπίσουμε την απαρχή της κοινωνιοκρατίας στον αριστοτελικό πλατωνισμό όπως εκφράζεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά*, ενώ την απαρχή της ατομοκρατίας μπορούμε να την εντοπίσουμε με συστηματοποιημένη μορφή στα κείμενα φιλοσόφων των νεότερων χρόνων και ειδικότερα σε εκείνα του Χόμπς.



Καθώς ο Χομπς ανάγει τον ατομικισμό σε μια πολιτική φιλοσοφία ριζικά αντιτιθέμενη στα Πολιτικά του Αριστοτέλη, είναι άστοχο, κυρίως, όμως, προβληματικό να θέσουμε το ζήτημα της δημοκρατίας και της ατομοκρατικής ή της κοινωνιοκρατικής τάσης που υπηρετεί, παραβλέποντας τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης συμβάλλει στο πολιτειακό ζήτημα, με τη διά-κριση και την ενοποίηση των δύο αυτών αντίθετων τάσεων και γενικότερα με τη διά-κριση και την ενοποίηση αντινομικών όρων όπως νόμω/φύσει, φαίνεσθαι/είναι, κρίναι/γνώναι οι οποίοι, στη νεότερη και σύγχρονη θεωρία, διατήρησαν έναν αντιθετικό ή αντινομικό χαρακτήρα.

Με βάση την πρωτο-αξία που κατευθύνει τα πολιτεύματα, ο Αριστοτέλης, στο Γ' βιβλίο των Πολιτικών, διακρίνει τρία βασικά πολιτεύματα: 1) τα ολιγαρχικά, με πρωτο-αξία τον πλούτο 2) τα αριστοκρατικά, με πρωτο-αξία την ευγενική καταγωγή, και 3) τα δημοκρατικά πολιτεύματα, με πρωτο-αξία την ελευθερία. Στο Δ' βιβλίο των Πολιτικών, ο Αριστοτέλης αναλύει και ένα τέταρτο πολίτευμα, το οποίο αποκαλεί πολιτεία και το θεωρεί ως το κατεξοχήν πολίτευμα, το τη φύσει ή τη αληθεία άριστο των πολιτευμάτων. Σύμφωνα, δηλαδή, με το όντως ον ως τι ήν είναι.

Η πολιτεία ως το άριστο των πολιτευμάτων δια-κρίνει και ενοποιεί τις δυο αντίθετες τάσεις του ατομικισμού και της κοινωνιοκρατίας. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο το επιλέγουν κοινωνίες στις οποίες υπερτερούν σε αριθμό οι μεσαίοι οικονομικά πολίτες, τα ηθικά και πολιτικά προτερήματα των οποίων κυμαίνονται μεταξύ ακραίων τάσεων και στάσεων υπερβολής και έλλειψης, μακράν της μεσότητας. Ακραίες τάσεις είναι και ο ατομικισμός και η κοινωνιοκρατία, όταν αποκλείουν η μία την άλλη.

Ενώ οι πρωτο-αξίες του πλούτου και της ευγενικής καταγωγής επιβάλλουν κάθετες ιεραρχήσεις, υπό το πνεύμα μιας οιονεί ταξικής ή φυσικής υπεροχής που υπονομεύει την αναγκαία ισονομία των πολιτών και την αρχή της δικαιοσύνης που εγγυάται, η πρωτο-αξία της ελευθερίας αποτελεί, αντίθετα, την κατεξοχήν μορφή-έκφραση της ισονομίας και της δικαιοσύνης που θεμελιώνει. Η ελευθερία ως μορφοποίηση της ισονομίας και της δικαιοσύνης αποτελεί την αξία, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατό να υπάρξει και να λειτουργήσει η πολιτεία.

Στο Η' και Θ' βιβλίο, ο Αριστοτέλης θέτει ως προϋπόθεση για την άριστη λειτουργία της πολιτείας, την οποία εγγυάται η πρωτο-αξία της ελευθερίας, την παιδεία, αφού χωρίς άριστους πολίτες, ελεύθερους δηλαδή, πολίτες, δεν μπορεί να υπάρξει άριστη, δηλαδή ελεύθερη πολιτεία. Άριστοι, ωστόσο, πολίτες μπορούν να είναι μόνο οι αγαθοί. Αγαθός, όμως, δεν γεννιέσαι, γίνεσαι, μέσω της παιδείας. Γι' αυτό και προϋπόθεση της ευδαιμονίας πολιτών και πολιτείας είναι η παιδεία. Η παιδεία, όπως και το δίκαιο, δεν είναι φυσικά, αλλά κοινωνικά αγαθά, θεσμοί, δηλαδή, τους οποίους θεσμίζει η πολιτεία μέσω του νομοθέτη που τους ορίζει.

Κι εδώ ο Αριστοτέλης έρχεται αντιμέτωπος με την αντινομία νόμω/φύσει, γιατί οι θεσμοί της πολιτείας θεσμίζονται με βάση αυτό που ορίζουν οι άνθρωποι ως ανθρωπίνως δυνατόν-είναι. Κρίνονται, όμως, και αξιολογούνται, με βάση αυτό το οποίο ορίζουν ως το δέον-είναι, το οποίο που ενέχεται φύσει και όχι νόμω. Αυτό

το αξιακό δέον-είναι, που συστήνει το μέτρο της νόμω θέσμησης, δεν το ορίζουν οι άνθρωποι, αλλά η ίδια η φύση των ανθρώπινων πραγμάτων. Πιο συγκεκριμένα, δεν το ορίζουν άνθρωποι που είναι φορείς πλούτου και ισχύος, αλλά οι φορείς της ελευθερίας ως γνώστες της φύσης των πραγμάτων.

Κατά τον Αριστοτέλη, μέτρο της νόμω θέσμησης δεν θα έπρεπε να είναι ο πλούτος ή ισχύς, αλλά η αρετή, η ικανότητα δηλαδή του γνώναι, του κρίναι και του πράττειν φύσει, δηλαδή, λόγω. Στην πραγματικότητα, όμως, μέτρο της κατά νόμον θέσμησης είναι η κοινή χρεία. Αυτή κανονίζει εντέλει, τις σχέσεις των πολιτών με την πολιτεία και αυτή δικαιολογεί ακόμη και την άδικη εφαρμογή της αρχής της ισονομίας ή της ισαξίας. Άδικη είναι η εφαρμογή της ισονομίας ή της ισαξίας, όταν επιτυγχάνεται με την αριθμητική εξίσωση και όχι όπως θα έπρεπε, δηλαδή με τη γεωμετρική αναλογία, δεδομένου ότι η γεωμετρική αναλογία είναι η μόνη ικανή να εξασφαλίσει τη συμμετρία η οποία συστήνει την αληθινή ισότητα μεταξύ ετέρων και ουκ ίσων πολιτών.

Η χρεία δικαιολογεί ακόμη και την άδικη εφαρμογή της αρχής της ισονομίας των πολιτών, την οποία ο νομοθέτης της πολιτείας αποκαθιστά μέσω του διανεμητικού δικαίου ή του δικαίου της επιείκειας, μέτρα που προβλέπει ο νόμος της πολιτείας σε κάθε τέτοια περίπτωση. Γνώμονας, όμως, για τη αξιολόγηση των νόμω θεσμών που θεσμίζει η πολιτεία δεν είναι η χρεία, αλλά η αρετή. Μπορεί η χρεία να αποφασίζει για το τι είδους δίκαιο και τι είδους παιδεία αναλογεί στην πολιτεία, αλλά ο γνώμων, με βάση τον οποίο αξιολογούνται και αποτιμώνται αυτοί οι θεσμοί, είναι η τη φύσει ή τη αληθεία αρετή, την οποία συλλαμβάνει ο γεωμέτρης και διαλεκτικός νους και όχι η αρετή με τον τρόπο που την εννοούν οι πολίτες μιας α' ή β' κοινωνίας ή μιας α' ή β' εποχής. Αντί να εγκωμιάζουμε ή να αποκρύπτουμε τις αδυναμίες των κατά νόμον θεσμών, τους κρίνουμε αμερόληπτα, με απόλυτο κριτήριο τη φύσει αρετή ώστε να ξέρουμε πού πάσχουν και πού είναι καλώς θεσμισμένοι οι θεσμοί της πολιτείας. Η φύσει αρετή μπορεί και συστήνει απόλυτα αντικειμενικό και αμερόληπτο κριτήριο επί τη βάσει της γνώσης του τι είναι φύσει αρετή που εξασφαλίζει ο γεωμέτρης και διαλεκτικός νους.

Διακρίνοντας το γνώναι από το κρίναι λόγω σε δυο επίπεδα, εξήγησης και αξιολόγησης, ο Αριστοτέλης μετατρέπει την αντινομία νόμω/φύσει σε ενοποιητική συνάρτηση, υπό την έννοια ότι η λειτουργία και η σημασία του γνώναι και του κρίναι λόγω, ενώ διαφέρουν μεταξύ τους, προσφέρονται για ενοποίηση υπό μορφήν συντονισμού. Όπως το γνώναι, με τον ίδιο τρόπο και το πράττειν μπορεί και συντονίζεται με το κρίναι λόγω (φύσει), χωρίς να αναχθεί το ένα στο άλλο υπό την έννοια μιας αυθαίρετης ταύτισης. Κι αυτό, γιατί για να αναγάγουμε το γνώναι ή το πράττειν κατά τον νόμον στο κρίναι λόγω και γενικότερα, για να ταυτίσουμε το νόμω με το φύσει, χρειάζεται να παραβιάσουμε τις λογικές αρχές της ταυτότητας και της αντίφασης, που μας απαγορεύουν να λέμε ότι το τραπέζι είναι καρέκλα ή ότι το τραπέζι και η καρέκλα ταυτίζονται.

Οι τυπικές αρχές της ταυτότητας και της μη αντίφασης μας επιτρέπουν να σκεπτόμαστε λογικά και ορθά. Με άλλα λόγια, μας απαγορεύουν να λέμε νόμω

και να εννοούμε φύσει ή να λέμε ότι θεσμίζουμε με βάση την αρετή, ενώ θεσμίζουμε με βάση τη χρεία, ως εάν αρετή και χρεία να ήταν το ίδιο. Το σωστό είναι να λέμε ότι η χρεία λειτουργεί ως κριτήριο θέσμησης, ενώ η αρετή ως απόλυτος γνώμονας για την αξιολόγηση των θεσμών.

Με τον ίδιο τρόπο, η αριστοτελική πολιτεία λύνει και την αντινομία ιδιώτη/πολίτη που προκύπτει, όταν ο ίδιος άνθρωπος λειτουργεί ταυτοχρόνως ως ιδιώτης, δηλ. ως μεμονωμένο άτομο και ως πολίτης, ως μέλος της πολιτείας. Και σ' αυτήν την περίπτωση, ο Αριστοτέλης ορίζει τη διαφορετική λειτουργία και σημασία του κάθε όρου ώστε να μην μπορούν να ταυτισθούν ούτε να αναχθούν, αυθαίρετα, η μία στην άλλη. Ο ιδιώτης είναι άτομο μόνο εντός του οίκου του, όπου υπό την ιδιότητα του συζύγου, του πατέρα και του κυρίου λειτουργεί ως δεσπότης που έχει την απόλυτη κυριότητα πάνω στη σύζυγο, τα παιδιά και τους δούλους. Στην πολιτεία, όμως, ο δεσπότης παύει να λειτουργεί ως ιδιώτης· λειτουργεί ως πολίτης, μέλος της πολιτείας, και παύει έτσι να λειτουργεί ως δεσπότης. Αυτό σημαίνει ότι δεν ασκεί πλέον κυριαρχία πάνω σε άλλα άτομα/ιδιώτες, γιατί η πολιτεία λειτουργεί με βάση την αρχή της ελευθερίας και της ισονομίας των πολιτών που απαγορεύει τη σχέση κυρίου-δούλου μεταξύ των πολιτών.

Ο οίκος επομένως και η πόλις διακρίνονται ως δυο διαφορετικά πεδία με διαφορετική οργάνωση, ρύθμιση και λόγο ύπαρξης το καθένα. Μπορούμε να μη συγχέουμε τον ιδιώτη με τον πολίτη, το άτομο ως μεμονωμένη μονάδα του οίκου με τον πολίτη-μέλος της κοινωνίας, μόνο με την ορθή χρήση του λόγου, δηλαδή τηρώντας τις αξιωματικές αρχές του, αρκεί βέβαια οι δυο ιδιότητες και λειτουργίες να είναι και νόμω διακριτές.

Αλλά την ορθή χρήση του λόγου τη χρωστούμε στην παιδεία που αναλαμβάνει να διαμορφώσει πολίτες μετατρέποντας τον ατομικισμό, που επιδεικνύει ο ιδιώτης στην ιδιωτική σφαίρα του οίκου, σε ενδιαφέρον του πολίτη για τα κοινά. Αρκεί, όντως, να είναι δυνατή η διάκριση ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατή η εναρμόνιση των δύο τάσεων και στάσεων.

Αλλά η παιδεία δεν μπορεί να μετατρέψει τον ατομικιστή ιδιώτη σε πολίτη, αλληλέγγυο μέλος μιας κοινωνίας, χωρίς τη γνώση του τι είναι η πεπαιδευμένη έξις της αρετής όχι ως μιας σχετικής αξίας, που η μια πόλη τη βλέπει έτσι και η άλλη αλλιώς, αλλά ως απόλυτη αξία. Γιατί το γνώναι και το κρίναι λόγω, ενώ λειτουργούν σε δυο διαφορετικά επίπεδα, προϋποθέτουν το ένα το άλλο, εφόσον χωρίς γνώση είναι αδύνατη η ορθοκρισία. Εδώ γίνεται σαφές ότι το απόλυτο και το σχετικό λειτουργούν σε δυο διαφορετικά επίπεδα, που το ένα προϋποθέτει το άλλο, αφού δίχως το απόλυτο, ως γνώμονα, δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για το σχετικό ούτε να το σταθμίσουμε ως τέτοιο.

Πρωταρχικός, λοιπόν, σκοπός της παιδείας είναι η αρετή, αφού χωρίς την αρετή, οι πολίτες δεν μπορούν να είναι ελεύθεροι και ίσοι μεταξύ τους ούτε μπορούν, συνακολούθως, να θέλουν να γίνουν ευδαίμονες μέσα σε μια ευδαίμονα πολιτεία. Επειδή έσχατος πόθος του ανθρώπου είναι η ευδαιμονία, γι' αυτό και η αρετή είναι ο ύψιστος σκοπός της παιδείας. Διότι δεν μπορούμε να

φτάσουμε στο *finis ultimis*, την ευδαιμονία, αν δεν έχουμε προηγουμένως κατακτήσει την ισονομία και την ελευθερία οι οποίες, κι αυτές με τη σειρά τους, προϋποθέτουν την αρετή.

Ευδαιμονία και αρετή είναι, επομένως, τα δυο άκρα που συναντώνται και κλείνουν τον κύκλο της ζωής ενός ατόμου που μπόρεσε, χάρη στην παιδεία που έλαβε, να αυτοπροσδιορισθεί ως μέλος της κοινωνίας των πολιτών και να μοιραστεί ως πολίτης την ανάληψη ευθύνης για τα κοινά.

Γίνεται σαφές ότι, στα Πολιτικά, τόσο η αντινομία νόμω/φύσει όσο και αντινομία ιδιώτης/πολίτης, με επιστημολογικούς όρους η μία ενώ με οικονομικο-πολιτικούς η άλλη, μετατρέπονται σε ενοποιητικές συναρτήσεις, χωρίς να παραβιάζονται οι αξιωματικές αρχές που εγγυώνται την ορθή χρήση της λογικής.

\*\*\*

Στις πρωτοκαπιταλιστικές πόλεις της Ιταλίας, και στη συνέχεια, στο πλαίσιο του οργανωμένου καπιταλισμού, η λεγόμενη τυπική λογική κατέστη όργανο εργαλειακής κυρίως και όχι αναστοχαστικής σκέψης. Στο πλαίσιο της εργαλειοποιούμενης σκέψης, οι αντινομίες άτομο/κοινωνία, ιδιώτης/πολίτης, νόμω/φύσει παραμερίστηκαν ως ενός είδους παραλογισμοί που προκύπτουν από την παραβίαση μιας τρίτης αξιωματικής αρχής: της αρχής του αποκλεισμού του τρίτου.

Έτσι, από τους νεότερους χρόνους και εξής, η αρχή του αποκλεισμένου τρίτου ορίζει ότι είτε το άτομο προϋπάρχει της κοινωνίας είτε η κοινωνία προϋπάρχει του ατόμου, διότι τρίτο τι δεν χωρεί. Με τη μεσολάβηση αυτής της αρχής, η συνεχώς εργαλειοποιούμενη σκέψη υπό το δυϊστικό πνεύμα του ριζικού διαχωρισμού και της αυστηρής κάθετης ιεράρχησης –όρων που θεωρούνται ότι *a priori* αποκλείουν ο ένας τον άλλο– μπορεί, ως ένα σημείο, να αποκρύπτει τις αντινομίες που συστήνουν.

Το λάθος, εδώ, είναι να θεωρούνται ότι *a priori* αποκλείουν ο ένας τον άλλο όροι που δεν είναι απόλυτοι αλλά σχετικοί, εφόσον συνδέονται με την εδραίωση και την οργάνωση του καπιταλιστικού συστήματος, τον 17<sup>ο</sup> και κυρίως τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Το λάθος, ωστόσο, περνά απαρατήρητο, χάρη στους δυισμούς, τους ριζικούς διαχωρισμούς και αποκλεισμούς που διευθετούν το ζήτημα με τη συγκάλυψη αντινομιών και αντιφάσεων.

Όπως είδαμε παραπάνω, εκτός από τους δυισμούς, τους ριζικούς διαχωρισμούς και τους αποκλεισμούς, άλλος τρόπος συγκάλυψης αντινομιών και αντιθέσεων, είναι η αυθαίρετη αναγωγή της ετερότητας στην ταυτότητα και αντιστρόφως ή η ανυπόστατη εξομοίωσή τους.

Με τέτοιους χειρισμούς της τυποποιημένης λογικής, η δυϊστική σκέψη που ανέλαβε, υπό το καθεστώς της απόλυτης δεσποτείας, να οργανώσει το οικονομικό και πολιτικό σύστημα στη βάση διαχωρισμών και αποκλεισμών, μέχρι και τον Διαφωτισμό, η γεφύρωση όρων που εμφανίζονται ως ακραία αντιθετικοί ή αντινομικοί δεν αποτελεί αντικείμενο προβληματισμού. Χτυπητό παράδειγμα, η αντινομία ιδιώτη/πολίτη: η γεφύρωση των δυο όρων εκ των πραγμάτων, υπό το

καθεστώς δηλαδή της απόλυτης δεσποτείας, θεωρήθηκε απολύτως αδύνατη, ώστε να αποκλεισθεί η δυνατότητα σύγκλισής τους σε μια ευρύτερη πολιτειακή σφαίρα όπου ο ιδιώτης θα είχε χρέος να λειτουργεί προς όφελος όχι μόνο του εαυτού του, αλλά και προς όφελος του συνόλου στο οποίο ανήκε. Υπ' αυτήν τη συνθήκη, ήταν αναγκαία και δυνατή η αναγωγή του ενός ο όρου στον άλλο, με αποτέλεσμα την αυθαίρετη ταύτιση της ιδιωτικής με τη δημόσια σφαίρα όσον αφορά τη λειτουργία και τη σημασία της.

Αυτό το οποίο έπαψε να ισχύει είναι η διάκριση και η ενοποίηση ιδιωτικού και δημόσιου ως συνθήκη εκ των ων ουκ άνευ, που διασφάλιζε την ύπαρξη και τη λειτουργία της αριστοτελικής πολιτείας. Μόνο με τις αστικές επαναστάσεις, οι οποίες επέφεραν το τέλος της θεωρούμενης απόλυτης δεσποτείας, μπόρεσαν οι υποτελείς ιδιώτες να μετατραπούν σε πολίτες. Πάλι ωστόσο μέσω μιας αυθαίρετης αναγωγής, η ιδιωτική σφαίρα της οικονομίας της αγοράς εισχώρησε στη δημόσια σφαίρα.

Σε αυτό το νέο καθεστώς αναγωγής του ιδιωτικού σε δημόσιο, που επικράτησε τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, γνώναι και κρίναι, θεωρείν και πράττειν διαχωρίστηκαν όροι αξεπέραστων δυϊσμών. Μεταξύ αυτών και η δογματική μεταφυσική, που διαχωρίστηκε από την μηχανικιστική επιστήμη, έως ότου με τον θετικισμό, που επικράτησε τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, να αποκλείσουν η μία την άλλη.

Αυτόν τον αμοιβαίο αποκλεισμό θεωρίας και πράξης, επιστημονικής διάνοιας και αναστοχαστικού λόγου, επιστημονικής εξήγησης και αναστοχαστικής αποτίμησης τον νομιμοποιούσαν ή συγκάλυπταν οι ιδεολογίες. Οι ουτοπίες και οι δυστοπίες, μόνο, από τον 16<sup>ο</sup> αιώνα και μετά, εσκεμμένα τον παρέβλεπαν, επιμένοντας στην ιδέα ότι θεωρία και πράξη ήταν δυνατόν να γεφυρωθούν ή, τουλάχιστον, να συγκλίνουν έτσι ώστε αυτό που υπαγορεύει η θεωρία και αυτό που κάνει η πράξη να μην αποκλείουν το ένα το άλλο. Αυτό υπαινίσσεται και ο Αριστοτέλης, όταν θεωρεί τη *vita contemplativa* αναβαθμό της *vita active*, στο πλαίσιο μιας αντεστραμμένης εντελέχειας όπου το εν ενεργεία υπολείπεται πάντα του εν δυνάμει.

\*\*\*

Η ιστορική εμπειρία της μοντερνικότητας και της μεταμοντερνικότητας έδειξε ότι η σύγχρονη δημοκρατία θα μπορούσε να είναι το άριστο των πολιτευμάτων, αν, αντί να τις αποκρύπτει, συνέβαλε στην εκκάλυψη και στη λύση αντινομιών και αντιθέσεων που βαραίνουν την οικονομική, πολιτική και κοινωνική ζωή.

Με ποιον τρόπο, η σύγχρονη τυπική δημοκρατία μπορεί και τις αποκρύπτει; Με την αφηρημένη σκέψη, που, όπως είπαμε, στη βάση ριζικών διαχωρισμών, είτε ανάγει την ετερότητα σε ταυτότητα και το αντίστροφο, είτε αποκλείει την ετερογένεια, χάριν της ομοιογένειας και το αντίστροφο. Για τον Μαρξ, ο οποίος, μέσω του Χομπς, επιστρέφει στον Αριστοτέλη, ο διαχωρισμός ατόμου-κοινωνίας και η αναγωγή του ενός όρου στον άλλον είναι καρπός αφηρημένης σκέψης που καταλήγει σε γενικούς προσδιορισμούς. Σε γενικές, δηλαδή, έννοιες οι οποίες, αντί να δείχνουν τι συμβαίνει σε μια συγκεκριμένη κατάσταση ή σε μια ειδική περίπτωση, τις σχηματοποιούν. Το σωστό, όμως, είναι αντί να σταματά κανείς στις

γενικές έννοιες που παράγει η αφηρημένη σκέψη και να τις απολυτοποιεί, ως εάν να μη αναφέρονται σε μια συγκεκριμένη και σχετική πραγματικότητα, να ξεκινά από τις γενικές έννοιες που αφορούν σε μιαν αφηρημένη πραγματικότητα για να φτάσει να συλλάβει μια δεδομένη και συγκεκριμένη πραγματικότητα, σχηματίζοντας τις ειδικές έννοιες που την αποδίδουν και εξηγούν του πολλαπλού και ειδικούς προσδιορισμούς τους.

Γιατί, η συγκεκριμένη, ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα δεν είναι άθροισμα γενικών προσδιορισμών, αλλά σύνθεση πολλαπλών, ειδικών προσδιορισμών, που δεν ομογενοποιούνται ούτε ποσοτικοποιούνται, σε κάθε περίπτωση, και οι οποίοι, συχνά, είναι αμφίσημοι, αντιθετικοί ή και αντινομικοί. Ενότητα του πολλαπλού, θεωρούσε τη συγκεκριμένη πραγματικότητα ο Μαρξ (βλ. Μαρξ και Ένγκελς 1975: 70).

Γι' αυτό και το πέρασμα από την αφηρημένη σκέψη και τη γνώση μιας αφηρημένης πραγματικότητας στη συγκεκριμένη σκέψη και στη γνώση μιας συγκεκριμένης και ειδικής πραγματικότητας γίνεται μέσω της αναστοχαστικής κριτικής. Αρκεί να μη κάνουμε το σφάλμα στο οποίο υπέπεσε ο Χέγκελ όταν, με έναυσμα τη θετική λογική ως όργανο της αναστοχαστικής σκέψης που επεξεργάστηκε ώστε να εξηγήει και να αξιολογήσει τη συγκεκριμένη πραγματικότητα, ταύτισε το λογικό με το πραγματικό, θεωρώντας ότι η συγκεκριμένη πραγματικότητα είναι παράγωγο της σκέψης.

Αντίθετα με την αφηρημένη σκέψη που επιφορτίστηκε με τη συγκάλυψη των αντιθέσεων ή των αντινομιών που ταλανίζουν τις σύγχρονες κοινωνίες, δίνοντας στις δημοκρατίες, που τις εκπροσωπούν, τη μορφή ενός δυσεπίλυτου θεώρηματος, το θέμα δεν είναι πώς να τις συγκαλύψουμε, στο πλαίσιο ενός κράτους τυπικού δικαίου, αποκρύπτοντας έτσι το καθεστώς κοινωνική αδικίας που συνεπάγονται οι άλυτες αντινομίες και οι αντιθέσεις. Το κρίσιμο ερώτημα είναι με ποιους τρόπους είναι δυνατόν να λυθούν, στο πλαίσιο μιας δημοκρατίας η οποία θα πάψει να είναι τυπική, κενή δηλαδή περιεχομένου κοινωνική δικαιοσύνης, ή να συστήνει ένα δυσεπίλυτο θεώρημα ή ένα δύσληπτο παράδοξο, καλό μόνο προς αποφυγήν.

Αν έχει σημασία να λύνονται οι αντιθέσεις και οι αντινομίες του πολιτικο-οικονομικού συστήματος είναι γιατί, ενώ δυσχεραίνουν τον ολόένα βαθύτερο εκδημοκρατισμό των σύγχρονων κοινωνιών, είναι οι ίδιες που μας εμποδίζουν να κατανοήσουμε πού οφείλονται τα συνεχή εμπόδια που συναντούν οι πολιτικές εκδημοκρατισμού. Είναι, όμως, αδύνατο να λυθούν αντιθέσεις ή αντινομίες που προκαλούν ένα καθεστώς κοινωνικής αδικίας, χωρίς τη ριζική κατανόησή τους. Άλλωστε, η έλλειψη ριζικής κατανόησής τους διευκολύνει την απόκρυψή τους η οποία, με τη σειρά της, προκαλεί πολιτικές δυσλειτουργίες και αδιέξοδα. Όταν η εργαλειακή διάνοια με δυϊσμούς, αυθαίρετες αναγωγές ή αβάσιμες ταυτίσεις διαχωρίζει στοιχεία, που δεν είναι ανεξάρτητα το ένα από το άλλο και διασυνδέονται, τότε ακριβώς συσκοτίζει ή αποκρύπτει τις αντινομίες και αντιφάσεις, που συστήνουν ως όλως έτερα και ουκ ίσα, παρεμποδίζοντας τη ριζική κατανόησή τους. Παράδειγμα της μη κατανόησης τέτοιων διαφορετικών

και μη ανεξάρτητων μεταξύ τους στοιχείων είναι το καλό που τεχνητά διαχωρίζεται από το κακό, ώστε να αποκρύπτεται η διαφορικότητα της σχέσης που συνδέει το καλό και το κακό. Άλλο παράδειγμα είναι το κεφάλαιο που, για τον ίδιο λόγο, τεχνηέντως διαχωρίζεται από τη μισθωτή εργασία, την αξία, την ανταλλαγή, κλπ.

Με ανάλογο τρόπο, ούτε ο ατομικιστής ιδιώτης μπορεί να στηρίζει την κοινότητα ως μέλος της κοινωνίας των πολιτών, μόνο και μόνο επειδή ψηφίζει, ενώ ταυτοχρόνως φοροδιαφεύγει. Ο ιδιώτης συγκλίνει με τον πολίτη, όταν εκτός από το ίδιο όφελος, συνυπολογίζει στις βλέψεις του, το κοινό όφελος. Αυτό μπορεί να συμβεί, μόνο, όταν πειστεί ότι ο ατομικισμός ως πνεύμα και στάση ζωής αποκλείει την αντίληψη της κοινωνίας ως οργανικού συνόλου μέλος της οποίας γίνεται ο ιδιώτης, όταν λειτουργεί ως πολίτης. Το θέμα είναι υπό ποια έννοια ο ατομικιστής μπορεί να υπερβεί το δόγμα «ο σώζων εαυτόν σωθείτω» που επέβαλε η δεδομένη τάξη πραγμάτων και λόγου στις νεοφιλελεύθερες μαζικές κοινωνίες. Και σε ποια κατεύθυνση;

Ένας τρόπος να υπερβεί τον ατομικισμό που ανάγει την κοινωνία στο μεμονωμένο άτομο – και το ίδιο ισχύει και για την αντίστροφη τάση που ανάγει το άτομο στην κοινωνία- είναι η αναγνώριση της αλληλεπεριχώρησης ιδιωτικού και δημόσιου. Αυτή καθιστά δυνατή τη σύγκλισή τους προς μια κατεύθυνση συντονισμού ώστε, αντί να συγχέεται η λειτουργία και η σημασία της πολιτικής με τη λειτουργία και τη σημασία της οικονομίας δια της αναγωγής ή της υπαγωγής της μιας στην άλλη, να διακρίνονται και να διαφορίζονται με τη μορφή ετέρων και ουκ ίσων σε λειτουργία και σε σημασία πεδίων. Χωρίς την αμοιβαία αναγνώρισή τους επί τη βάσει της λειτουργίας και της σημασίας τους ως διαφοριζόμενων και διακριτών μεταξύ τους πεδίων, δεν είναι δυνατή η δημιουργία βασικών σημείων σύγκλισης και συντονισμού τους. Αλλά και χωρίς τη διάκριση και τον διαφορισμό της λειτουργίας και της σημασίας ιδιωτικού και δημόσιου, οικονομίας και πολιτικής, πολιτικής και κουλτούρας κ.ο.κ., δεν είναι δυνατή η αμοιβαία αναγνώρισή τους που καθιστά δυνατή τη σύγκλιση και τον συντονισμό τους.

Αυτό, ενώ είναι αδύνατο στο πλαίσιο της αφηρημένης σκέψης, είναι δυνατό στο πλαίσιο μιας κριτικής σκέψης, διαλεκτικού χαρακτήρα. Γιατί πράγματι, αν σκεφθεί κανείς διαλεκτικά και με τρόπο ειδικό, τότε, αναγκαστικά, θα αναγνωρίσει ότι η κοινωνία, την οποία ο ιδιώτης θεωρεί ξένο σώμα ώστε να μη τον αφορά το κοινό καλό, δεν αποτελεί άθροισμα ξεκομμένων ατόμων που δήθεν το ένα δεν έχει καμιά σχέση με το άλλο και ότι, αντίθετα, αποτελεί ένα οργανικό σύνολο, ένα από τα πολλαπλά, διακριτά και διασυνδεδεμένα μέρη του οποίου είναι και ο ίδιος.

Αν η φιλελεύθερη πολιτική θεωρία και η σύγχρονη μαζική δημοκρατία συγκαλύπτουν ή παραβλέπουν τις αντινομίες του καπιταλιστικού συστήματος, και με τον τρόπο αυτό τις αφήνουν άλυτες, είναι γιατί αποφεύγουν να κάνουν αυτό που κάνει ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά και στα Ηθικά Νικομάχεια, έργα που γράφει σε μίαν κρίσιμη εποχή μετάβασης από την πάλαι ποτέ ηγεμονία της

αθηναϊκής πόλεως στην ηγεμονία της δυναστείας των Μακεδόνων. Πώς, όμως, το αποφεύγουν και γιατί;

Η απάντηση δεν είναι δύσκολη, ιδίως σήμερα που γνωρίζουμε με ποιο τρόπο επιλύονται αντιθέσεις στα πεδία επιστημολογίας και της θεωρίας, αλλά και στο πεδίο της πολιτικής διακυβέρνησης. Τόσο η σύγχρονη δημοκρατία όσο και η σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία αποκλείουν τη σύγκλιση και τον συντονισμό αντιθετικών όρων, συγχέοντας ή αλλιώς ταυτίζοντας αυθαίρετα τη χρεία με το συμφέρον και το αντίστροφο, μέσω ρητορικών λόγων που αποβλέπουν να πείσουν, χωρίς να αποδείξουν του λόγου το αληθές.

\*\*\*

Ο Αριστοτέλης, πριν από τα *Ηθικα Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά*, έγραψε μια σειρά έργων όπως τα *Τοπικά*, τη *Ρητορική*, τα *Φυσικά* και τα *Μετά τα Φυσικά*, για να αναφέρω μόνο κάποια από αυτά, προκειμένου να έχει μια συνολική εποπτεία του φάσματος που καλύπτει η προβληματοποίηση των φυσικών και ανθρώπινων πραγμάτων.

Στα *Τοπικά*, έργο για τη συγγραφή του οποίου ήταν περήφανος, ο Αριστοτέλης επεξεργάστηκε μια μέθοδο ελέγχου του αληθούς των λεγόμενων ενδόξων, δηλαδή, των αντιλήψεων σχετικά με τα ανθρώπινα πράγματα. Η αλήθεια των ενδόξων δεν είναι μετρήσιμη ή αποδείξιμη όπως είναι η αλήθεια των επιστημονικών γνώσεων. Κρίνεται με βάση αναστοχαστικούς συλλογισμούς που τη διακρίνουν και τη συνάγουν από το ψευδές. Αυτή είναι η διαλεκτική μέθοδος που επεξεργάζεται ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά*. Κατά τον Αριστοτέλη, με τη διαλεκτική μέθοδο, ελέγχουμε τον τρόπο με τον οποίο γίνονται οι αυθαίρετες ταυτίσεις, αναγωγές ή αποκλεισμοί του τρίτου, κάθε φορά που ως άκριτα φύλα, δεν κρίνουμε ούτε διακρίνουμε τη λειτουργία και τη σημασία αντινομικών όρων. Αποτέλεσμα είναι να παραβλέπουμε ή να συγκαλύπτουμε εσκεμμένα τη διαφορικότητά τους ώστε με το ριζικό διαχωρισμό των μεν από τους δε, να προκαλούν ποικίλες δυσλειτουργίες ή να καθιστούν αδύνατη τη σύγκλισή τους. Ασφαλώς, αυτό μπορούν και το κάνουν ως ένα σημείο, διότι η δυσλειτουργία γίνεται κάποτε δομική και εμποδίζει το ίδιο το σύστημα να υπηρετεί τον σκοπό για τον οποίο φτιάχτηκε. Σε τέτοιες περιπτώσεις άκριτης προσέγγισης, αντί να διακρίνουμε, ταυτίζουμε ή συγχέουμε τη λειτουργία και τη σημασία του ενός όρου της αντινομίας με τη λειτουργία και τη σημασία του άλλου.

Αυθαίρετα ταυτίζουν διαφορετικές ή αντίθετες λειτουργίες και σημασίες τόσο οι αρχαίοι όσο και οι σύγχρονοι σοφιστές, όταν χρησιμοποιούν τον ίδιο όρο για να δηλώσουν δυο διαφορετικές ή αντίθετες σημασίες. Θεωρώντας και τον ιδιώτη και τον πολίτη άτομα, συγχέουμε την κοινωνία-άθυρμα μεμονωμένων και ανταγωνιστικών ιδιωτών ή ομάδων ιδιωτών, με την κοινωνία-οργανικό σύνολο πολιτών που διασυνδέονται μεταξύ τους, είτε με βάση το αίσθημα της κοινότητας που θεμελιώνει σχέσεις αλληλεγγύης είτε με βάση το αίσθημα της ταξικότητας που εξηγεί τις συγκρούσεις. Το φιλελεύθερο κράτος δικαίου, από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα ως το τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα, υπό την πίεση των εργαζομένων,



δεν μπορούσε να μην εξισορροπεί τις ταξικές συγκρούσεις, πράγμα που το μετέτρεπε βαθμιαία σε κοινωνικό κράτος πρόνοιας. Αυτή η θετική πορεία προς μια δημοκρατία βασισμένη στη σύγκλιση ατομικισμού και κοινοτισμού, ανακόπηκε, στα τέλη του 20<sup>ου</sup> αιώνα, με την επικράτηση του παγκοσμιοποιημένου νεοφιλελευθερισμού που είχε σαν αποτέλεσμα την προϊούσα ιδιωτικοποίηση και αυτών ακόμη των κρατικών μηχανισμών.

Αν ξαναπάμε από την ιστορία στη λογική, θα διαπιστώσουμε ότι από την άποψη της λογικής, η αυθαίρετη ταύτιση ιδιωτών με την κοινωνία πολιτών αποτελεί σόφισμα. Τα σοφίσματα είναι παραπλανητικές προτάσεις: δεν αποκρύπτουν μόνο την αλήθεια. Μας εμποδίζουν, επιπλέον, να τη συλλάβουμε και να τη σταθμίσουμε. Η αριστοτελική διαλεκτική επιτρέπει τον έλεγχο των σοφισμάτων, με τα οποία ο ρήτορας επιδιώκει να πείσει ότι μιλά σωστά, ακόμη κι όταν δεν τα λέει σωστά. Ή ακόμη και όταν δεν επικαλείται του λόγου του το αληθές.

Από τον νεοπλατωνιστή Πρόκλο μέχρι τον Καντ και τον Χέγκελ, η διαλεκτική μέθοδος έμεινε, επί αιώνες, παραγκωνισμένη ή χρησιμοποιήθηκε από τη δογματική μεταφυσική για την υποστασίωση ιδεών, με αποτέλεσμα την παραγωγή μη εσκεμμένης πλάνης, όπως της κατελόγισε ο Καντ, στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Στο θεμελιώδες αυτό έργο, το οποίο εγκαινίασε τη σύγχρονη σκέψη, ο Καντ έθεσε τη δογματική μεταφυσική υπό τον έλεγχο της γνωσιοθεωρίας, ανατρέποντας έτσι το έως τότε καθεστώς ελέγχου της γνωσιοθεωρίας από τη δογματική μεταφυσική.

Αυτή η πορεία της κριτικής σκέψης, που συνεχίστηκε με τους μετακαντιανούς, τον Χέγκελ και ιδίως τον Μαρξ, ανακόπηκε στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα με τον θετικισμό, ο οποίος υπήρξε αιτία και συγχρόνως αποτέλεσμα της απαξίωσης της κριτικής σκέψης και της διαλεκτικής μεθόδου. Ο παραγκωνισμός της κριτικής σκέψης και της διαλεκτικής μεθόδου συνέβαλε στο να αναδειχθεί ο θετικισμός ως το ισχύον γνωστικό παράδειγμα, το οποίο απορρίπτει συλλήβδην τη μεταφυσική – δογματική και μη – αλλά και την κριτική θεωρία.

Μοχλός πίεσης προς αυτή την κατεύθυνση υπήρξε και η ανάπτυξη της τεχνικής, με αποτέλεσμα την τεράστια πρόοδο που σημειώθηκε, τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, στην τεχνογνωσία. Η τεράστια πρόοδος της τεχνογνωσίας ήταν ανάλογη με την τεράστια οπισθοδρόμηση που σημειώθηκε στην αυτογνωσία, με τη συνεχή υποβάθμιση των κοινωνικών επιστημών, των ανθρωπιστικών σπουδών και την κατασκευή μοντέλων ανάπτυξης που ευνόησαν την μαζική κουλτούρα, τη μαζική κατανάλωση και τη μαζική ενημέρωση, όταν αυτές με τη σειρά τους συνέβαλαν στην επικράτηση τέτοιων μοντέλων.

Έτσι, αν πάμε, πάλι, από το επίπεδο της Λογικής στο επίπεδο της ιστορικής πραγματικότητας, διαπιστώνουμε ότι η αυθαίρετη ταύτιση του ιδιώτη με τον πολίτη, του νόμου με το φύσει συστήνουν μίαν ιστορική εμπειρία που έχει τις απαρχές της στον ιταλικό πρωτοκαπιταλισμό του 12<sup>ου</sup> αιώνα και στον καπιταλισμό που συγκροτήθηκε, μετά το σχίσμα της λουθηριανής από την παπική εκκλησία, και ευνόησε την ανάδυση και στη συνέχεια την εκδίπλωση της αστικής τάξης, στα καθεστώτα υποτέλειας του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα. Αν και υποτελείς στο

καθεστώς της απόλυτης δεσποτείας, οι έμποροι και βιοτέχνες διεκδικούν την νομική και πολιτική κατοχύρωση της αυτεξουσιότητας τους στις οικονομικές τους συναλλαγές.

Ο Χομπς, στο σύγγραμμά του *De Cive* (1643), επικαλείται και νομιμοποιεί το αυτεξούσιο, αντιπαραθέτοντας στην αριστοτελική διάκριση ιδιώτη-πολίτη, την ατομικιστική φιλοσοφία που ανάγει τον οικονομικό ανταγωνισμό των ιδιωτών σε συνθήκη πολέμου όλων εναντίον όλων (*bellum omnium contra omnes*). Ο ατομικισμός, που αντιπαρατάσσει ο Χομπς στο πνεύμα της Αριστοτελικής πολιτείας, προοιωνίζεται τη φιλελεύθερη αστική δημοκρατία και το κράτος δικαίου που θέσμιζε, τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, προκειμένου να ελέγχει σχηματικά, με τρόπο γενικό και αφηρημένο, την ελεύθερη οικονομία των ιδιωτών.

Προϊόν αφηρημένης σκέψης, το φιλελεύθερο κράτος δικαίου, που συγκροτήθηκε μέσα στον 19<sup>ο</sup> αιώνα, αναγνώριζε τύποις την ισότητα και τη δημόσια ελευθερία όλων των πολιτών από τους οποίους, όμως, ορισμένοι ως κεφαλαιούχοι ήταν φορείς μιας ατομικιστικής φιλοσοφίας και στάσης ζωής, ενώ όλοι άλλοι ως μισθωτοί ήταν φορείς μιας κοινωνιοκρατικής τάσης και στάσης. Η σύγχρονη δημοκρατία –κοινοβουλευτική, αντιπροσωπευτική, συνταγματική– κρίνεται ότι θα μπορούσε να είναι και να λειτουργεί ως το βέλτιστο δυνατό πολίτευμα, εάν συνέτεινε στην υπέρβαση αντινομιών, με πρώτη την αντινομία ατομικισμού και κοινοτισμού. Καθώς, όμως, η αντινομία που συστήνουν οι δυο αυτές τάσεις αντί να ξεπερνιέται, εντατικοποιείται, η σύγχρονη δημοκρατία επικυρώνοντας ριζικούς διαχωρισμούς, αποκλεισμούς, αυθαίρετες αναγωγές και ταυτίσεις που υποχρεώνεται να ανεχθεί, οπισθοδρομεί σε αναχρονισμούς, ανάγοντας τον ένα ορό στον άλλο, ταυτίζοντας εν τέλει τον ατομικισμό με τον κοινοτισμό. Παραμένει, έτσι, ένα μοντέλο εξωτερικής και σχηματικής δημοκρατίας που διασφαλίζει, τύποις δηλαδή γενικώς και αδιακρίτως, την ελευθερία και τη δικαιοσύνη των πολιτών, παραβλέποντας ή συγκαλύπτοντας τη συγκεκριμένη, κάθε φορά, πολιτική, οικονομική και κοινωνική ανισότητα, καταπίεση και εκμετάλλευση. Γι' αυτό και μαρξιστές, κυρίως, θεωρητικοί και φιλόσοφοι θεώρησαν τις σύγχρονες δημοκρατίες ως συγκεκριμένες ολιγαρχίες, εφόσον αναγνωρίζουν φύσει και νόμω την ισότητα και την ελευθερία του ανθρώπου και του πολίτη, ενώ την ίδια στιγμή, δεχόμενες ως ύψιστο σκοπό του συστήματος την υπερσυσσώρευση κεφαλαίων, τις υπονομεύουν.

Με την παγκοσμιοποίηση των τριών τελευταίων δεκαετιών, η ατομικιστική φιλελεύθερη δημοκρατία ενσωματώθηκε στην παγκοσμιοποιημένη νεοφιλελεύθερη ηγεμονία, με αποτέλεσμα να μεταβιβάσει τον έλεγχο της οικονομίας στις χρηματοπιστωτικές αγορές. Έτσι, προέκυψε μια κρίσιμη δυσαναλογία της ελευθερίας στην ιδιωτική σφαίρα των χρηματοπιστωτικών αγορών και της ελευθερίας στη δημόσια σφαίρα, ώστε η μία –με μετρήσιμο μέγεθος το κέρδος– να αυξηθεί ανησυχητικά σε σχέση με την άλλη η οποία –με μετρήσιμο μέγεθος την κυριαρχία του δήμου– περιορίστηκε ανησυχητικά, όσον αφορά τα ανθρώπινα και κοινωνικά δικαιώματα των πολιτών.

Υπό αυτές τις συνθήκες, οι παράμετροι, που υπεισέρχονται στο ζήτημα της δημοκρατίας, εκτός από πολλές και ποικίλες είναι αμφίσημες ή αντινομικές και δύσκολα συναρθρώνονται ώστε να δώσουν στα συμπεράσματα της ανάλυσης τη μορφή σύνθεσης, ικανής να αναδείξει εκείνες τις έννοιες-κλειδιά που καθιστούν τη δημοκρατία το δικαιότερο και λειτουργικότερο πολίτευμα.

Όπως επιχειρήσαμε να δείξουμε, παραπάνω, η δυσκολία πηγάζει κυρίως από τον τρόπο με τον οποίο δυο αντίθετες φιλοσοφίες που η μια φαίνεται να αποκλείει την άλλη –ο ατομικισμός και ο κοινοτισμός– με διαφορετικούς ορίζοντες, διαφορετικό κέντρο βάρους και αντίθετη φορά κίνησης, η καθεμιά, υπεισέρχονται στο ζήτημα της διαχείρισης της εξουσίας και της δημοκρατικής διακυβέρνησης, δίνοντάς του τη μορφή ενός άλυτου εν πολλοίς θεωρήματος.

Λέω άλυτου εν πολλοίς θεωρήματος, διότι υπό το βάρος της νεοφιλελεύθερης ηγεμονίας νομιμοποιούνται, ως δημοκρατικά, πολιτεύματα που αντιμάχονται τη δημοκρατική –διαβουλευτική και πλειοψηφική– επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων. Η νομιμοποίηση δήθεν δημοκρατικών καθεστώτων επιτυγχάνεται με τη χρήση σοφισμάτων.

Στην προκειμένη περίπτωση, οι νεοφιλελεύθερες ηγεμονικές δυνάμεις μετατοπίζουν το ενδιαφέρον τους από τις συγκρούσεις, που γεννά η διαφωνία των αντιπάλων τους για τον τρόπο διευθέτησης των προβλημάτων, στους θεμιτούς και αθέμιτους ανταγωνισμούς όσον αφορά την εξουσία. Έτσι, η δημοκρατική ή μη διακυβέρνηση έρχεται δεύτερη σε σημασία, με το σκεπτικό ότι η εξουσία είναι αυτή που επιτρέπει την υλοποίηση πολιτικών προγραμμάτων, τα οποία, άλλοτε, προτάσσουν την υπερσυσσώρευση και επομένως, την εκμετάλλευση και τη δουλεία, και άλλοτε τη δικαιοσύνη και επομένως την κατανομή του πλούτου, την ελευθερία και την ισότητα.

Αντίθετα με τον ατομικισμό της αντι-αριστοτελικής και στη συνέχεια μηχανιστικής και εργαλειακής σκέψης που κατηύθυνε εξίσου τα δεσποτικά και φιλελεύθερα καθεστώτα και που προτάσσει τα προ-κοινωνικά δικαιώματα, την τυπική ισότητα και την ελευθερία των ιδιωτών ως άρνηση εξωτερικών καταναγκασμών, η κοινωνιοκρατία αναγνωρίζει τους πολίτες ως αναπόσπαστα και αλληλεξαρτώμενα μέρη της κοινωνίας, παραβλέποντας ή συγκαλύπτοντας όμως, εξίσου, το έλλειμμα ισότητας και ελευθερίας το οποίο διατηρείται στο εσωτερικό της.

Και στη μία και στην άλλη περίπτωση, η αντινομία ατομικισμού και κοινοτισμού παραμένει λυτή, εφόσον δεν συγκροτείται ένας τόπος όπου ο εκκοινωνισμός των ατόμων και η εξατομίκευση των πολιτών προϋποθέτουν το ένα το άλλο. Μόνο σ' έναν τόπο, όπου το άτομο δεν προϋπάρχει της κοινωνίας ούτε η κοινωνία του ατόμου, είναι δυνατή η υπέρβαση της αντινομίας ατομικισμού και κοινωνιοκρατίας. Η κοινωνία προϋποθέτει τον εκκοινωνισμό των ατόμων, τα οποία μέσω της παιδείας, καθίστανται πολίτες-μέλη της. Τα εκκοινωνισμένα μέλη της κοινωνίας των πολιτών αξιώνουν την εξατομίκευσή τους, πάλι μέσω της παιδείας και του πολιτισμού, προκειμένου να υπάρξουν και να λειτουργήσουν –εκτός από πολίτες– ως φορείς δημόσιας διαβούλευσης και

λήψης κοινωνικο-οικονομικο-πολιτικών αποφάσεων, για το σύνολο της κοινωνίας, και ως πρόσωπα φορείς ατομικής και συλλογικής υποκειμενικότητας. Μόνο ως πολίτης και συγχρόνως ως πρόσωπο, μπορεί το άτομο να διασφαλίσει τα ανθρώπινα και κοινωνικά δικαιώματα, στο πλαίσιο μιας συνταγματικής ουσιαστικής δημοκρατίας, η οποία, στα πολλαπλά επίπεδα συγκρότησης και λειτουργίας της (δικαιϊκό, πολιτικό, οικονομικό, πολιτισμικό κλπ.), του αναγνωρίζει ως αναφαίρετα τα ανθρώπινα και κοινωνικά δικαιώματά του.

Όταν, μετά την επικράτηση του ατομικισμού, ο Καντ ανοίγεται εκ νέου στην αρχαιοελληνική σκέψη, επανεμφανίζεται –ως αντίθετος πόλος– η κοινωνιοκρατία με τον Χέγκελ, ο οποίος αντιπαραθέτει, στον ατομικισμό της κλασικής πολιτικής οικονομίας, ένα κράτος κοινωνικού ήθους (*Sittlichkeit*), οι θεσμοί του οποίου καθώς εκφράζουν τη θετική ελευθερία των πολιτών, βρίσκονται στους αντίποδες της αρνητικής ελευθερίας των ιδιωτών. Ως κράτος κοινωνικού ήθους, το χεγκελιανό κράτος αναθέτει στον απόλυτο μονάρχη να εκφράσει το πνεύμα του λαού, ενώ ενσαρκώνει το πολίτευμα της κληρονομικής μοναρχίας και όχι το πολίτευμα της λαϊκής κυριαρχίας. Ο κληρονομικός μονάρχης, με την πολιτική των ίσων αποστάσεων, αναθέτει τη διοίκηση και τη διακυβέρνηση σε μια τάξη γραφειοκρατών πλήρως αποκομμένη από τους ευγενείς και την κοινωνία ως σύνολο υποτελών και όχι πολιτών.

Εδώ ο Χέγκελ, παραβλέποντας τη γαλλική επανάσταση, επιχειρεί –στη *Φιλοσοφία του Κράτους και του Δικαίου*– να εκκομικεύσει και να εκσυγχρονίσει την κληρονομική μοναρχία, ασκώντας κριτική στην κλασική πολιτική οικονομία.

Ο Μαρξ, υπέρμαχος ενός αντι-ουτοπικού σοσιαλισμού ως γνώστης των *Πολιτικών του Αριστοτέλη*, στην κριτική της χεγκελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου (1978), αντιπαραθέτει, στον γραφειοκρατικό μηχανισμό της εκκοσμικευμένης και εκσυγχρονισμένης δεσποτείας του Χέγκελ, το πολίτευμα της άμεσης δημοκρατίας, με κυρίαρχο τον λαό. Αυτός ενσαρκώνει το κοινωνικό ήθος και τη θετική ελευθερία της κοινωνίας των πολιτών. Γι' αυτό κατά τον Μαρξ, η δημοκρατία είναι το πολίτευμα των πολιτευμάτων αφού, σε σχέση με τη δημοκρατία, όλα τα άλλα πολιτεύματα είναι ό,τι η Παλαιά σε σχέση με την Καινή Διαθήκη. Μαρξιστές, που συνέλαβαν την αμοιβαία συνάρτηση σοσιαλισμού και δημοκρατίας, υπήρξαν ο Γκράμσι, ο Κ. Καστοριάδης αργότερα, που ανοιχτά αντιτέθηκε στη σοβιετική γραφειοκρατία, και ο Ν. Πουλαντζάς.

Ο Καστοριάδης ίσως είναι ο μόνος που λύνει την αντινομία ατομικισμού και κοινωνιοκρατίας, στο φαντασιακό και συμβολικό πεδίο: Το ριζικό φαντασιακό, μέσω του εκκοινωνισμού του, μετατρέπεται σε ιστορικό και κοινωνικό φαντασιακό το οποίο με τη σειρά του εξατομικεύεται, μέσω των διεργασιών συνειδησιακής χειραφέτησης που συντελούνται σε πολλαπλά επίπεδα λειτουργίας της κοινωνίας και νοηματοδότησης του κοινωνικού. Εκεί, το εκκοινωνισμένο άτομο μετέχει ως μέλος της κοινωνίας των πολιτών το οποίο, πέραν της αυτονομίας του, αξιώνει τον εμπλουτισμό της υποκειμενικότητάς του, ατομική και συλλογική, μέσω διεργασιών εξατομίκευσης.

Οι μεταμαρξιστές Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, στη δεκαετία του 1980, μετατοπίζουν τη λύση της αντινομίας ατομικισμού και κοινωνιοκρατίας, από το πεδίο της πολιτικής οικονομίας που ανέδειξε την πολιτική πράξη ως επίλυση οικονομικών και κοινωνικών προβλημάτων, στο πεδίο του πολιτικού που εκδηλώνεται με πολιτικές ανταγωνιστικές πρακτικές. Αντιμέτωποι με τον παγκόσμιο συσχετισμό δυνάμεων που δρα με στρατηγικές υπονόμησης του κοινωνικού, οι Laclau και Mouffe αποδομούν το κοινωνικό, μέσω της ριζοσπαστικοποίησης του πολιτικού στο πεδίο της φιλελεύθερης δημοκρατίας, ως εάν να ήταν δυνατή η παλινδρόμηση από τον νεοφιλελευθερισμό στην άσκηση της φιλελεύθερης πολιτικής. Ξεκόβοντας το πολιτικό από την οικονομία, την πολιτική και τον πολιτισμό, οι Laclau και Mouffe το αναδεικνύουν ως πεδίο αναμέτρησης αντίπαλων πολιτικών δυνάμεων, από τις οποίες οι μεν αποσκοπούν στην κατάκτηση της ηγεμονίας, μέσω πρακτικών ηγεμόνευσης, ενώ οι δε στην κατάλυση της ηγεμονίας μέσω αντιηγεμονικών πρακτικών. Η αντιπαράθεση αυτή, αποκομμένη από όλες τις άλλες παραμέτρους που την καθορίζουν, αποκτά τον χαρακτήρα παιγνιδιού που η αέναη επανάληψη της λειτουργεί ως επιβεβαίωση της δημοκρατικής λειτουργίας της σύγχρονης μαζικής κοινωνίας.

Αξίζει να αντιπαραθέσει κανείς τα μοντέλα της αυτόνομης δημοκρατίας του Καστοριάδη και της ριζικής φιλελεύθερης δημοκρατίας των Laclau και Mouffe, πράγμα που κάνω σε άλλο κείμενο. Εδώ, θα αρκεστώ να θυμίσω ότι ο καλύτερος τρόπος να εξεικονίσει κανείς τον τρόπο λειτουργίας μιας δημοκρατίας που εγγυάται την αποεντατικοποίηση και την επίλυση αντιθέσεων και αντινομιών του οικονομικο-πολιτικού συστήματος, που παραμένουν άλυτες, είναι να την αντιπαραβάλει με τον τρόπο της λειτουργίας του νευροεγκεφάλου (βλ. Μορέν 2001). Όπως έδειξαν οι ειδικοί μελετητές, ο νευροεγκέφαλος είναι ένα δημοκρατικό, πολύτροπο και πολυγενεσιουργό όργανο –άκεντρο και πολύκεντρο συγχρόνως– το οποίο, αντί του ενός μοναδικού κέντρου διοίκησης, διαθέτει μίαν ομοσπονδία σχετικά αυτόνομων τμημάτων που διοικούνται από συνελεύσεις νευρώνων. Αυτές αποφασίζουν τη συνεργασία και τον συντονισμό λειτουργιών, οι οποίες, σε αντιδημοκρατικά καθεστώτα, θεωρούνται διαχωρισμένες ή ασύμβατες μεταξύ τους ώστε η μία να καταργεί την άλλη.

Τον νευροεγκέφαλο ως ένα ενιαίο υπερπολύπλοκο σύστημα πολλαπλών, πολύπλοκων υποσυστημάτων έφεραν στο φως οι επιστήμες της πολυπλοκότητας. Η *unitas multiplex*, που τον χαρακτηρίζει, καθιστά το τρίπτυχο νοημοσύνης-σκέψης-συνείδησης ένα δημοκρατικό όργανο αλληλεξαρτώμενων λειτουργιών που συντονίζονται με βάση διασυνδεδεμένες αρχές, όπως είναι η διαλογική, η αναδραστική και η ολογραφική αρχή. Αποτέλεσμα είναι ο νευροεγκέφαλος ως δημοκρατικό όργανο να μπορεί να λύνει, κατά το δυνατόν, αντί να συγκαλύπτει αντινομίες και αντιθέσεις οι οποίες εντεινόμενες παίρνουν τη μορφή παραλογισμών ή παραδοξοτήτων.

**ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

- Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*.
- Αριστοτέλης, *Πολιτικά*.
- Αριστοτέλης, *Τοπικά*.
- Hobbes, Thomas (2015), *De Cive. Περί του Πολίτη*. Ζήτρος.
- Hobbes, Thomas (1994), *Leviathan*. London: Everyman.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. nrf. *Philosophie d' État et de Droit, ed. Idées*.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005), *Επιστήμη της Λογικής*, Εισαγ.-Μτφρ.-Σχόλια Δ.Τζωρτζόπουλου. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Kant, Immanuel (1965), *Critique of Pure Reason*, μετάφρ. Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press.
- Μαρξ, Καρλ (1978), *Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- (1974), *Τα Χειρόγραφα του 1844*. Διεθνής Βιβλιοθήκη.
- Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ (1976), *Για την Τέχνη*. Αθήνα: Εξάντας.
- Marx, Karl (1969), *Le Capital, Α' τόμος*. Paris: Garnier- Flammarion.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1991), *Τα Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*. Αθήνα: Ύψιλον/βιβλία.
- Castoriadis, Cornélius (1975), *L' Institution Imaginaire de la Société*. Paris: Seuil.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005), *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Μορέν, Έντγκαρ (2001), *Η Μέθοδος*, τομ.3, *Η Γνώση της Γνώσης*. Εκδ. του Εικοστού Πρώτου.

**Ο ΡΗΤΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΩΣ ΠΟΙΟΤΙΚΟΣ ΠΑΡΑΓΟΝΤΑΣ  
ΕΝΟΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑΤΟΣ**

**Σωτηρία Τριαντάρη**

Αναπλ. Καθηγήτρια Φιλοσοφίας// Παιδαγωγική Σχολή Φλώρινας

**Γεώργιος Τζήμας**

Υποψ. Δρ. Φιλοσοφίας Παν. Δυτικής Μακεδονίας// Εκπαιδευτικός

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Οι Έλληνες θεωρητικοί της ρητορικής μέσα από διεργασίες θεμελίωσαν τη συγκρότηση της υπεράσπισης της αληθινής ρητορικής. Η σοφιστική θεωρία έδωσε αυτονομία στο λόγο και η πλατωνική αναγνώρισε την ποικιλία στη γλωσσική χρήση· η ισοκρατική ανέδειξε τον λόγο ως έναν αξιακό, σταθεροποιητικό παράγοντα, ενώ η αριστοτελική τριμερής θεωρία για τη γλώσσα, παραγωγική, πρακτική και καλλιτεχνική διείδε την επάρκειά της, συμβιβάζοντας τις ακραίες θέσεις σοφιστών και Πλάτωνα. Μάλιστα, ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*, διερευνώντας τα είδη της δημοκρατίας, διέκρινε τη δύναμη του λόγου. Οι συλλογιστικές διαδικασίες και οι ρητορικές τεχνικές ορίζουν διαχρονικά το πολιτικό γίνεσθαι, δομώντας ή αποδομώντας με την ισχύ τους την ταυτότητα του πολίτη και του πολιτικού.

---

**ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ**

*γλώσσα, ρητορική, επικοινωνία, πολιτική, δημοκρατία*

---

## 1. Οι θεωρίες για τη γλώσσα

Σημαντική είναι η λειτουργία της γλώσσας στην ανθρώπινη δραστηριότητα: είναι θεμελιώδης παράγοντας στη διαδικασία της συζήτησης: είναι το μέσο της ρητορικής, το όργανο της επικοινωνίας και το κίνητρο για δράση. Η ρητορική χωρίς τη γλώσσα δεν υπάρχει, διότι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη όλες οι γλωσσικές πρακτικές έχουν θεμελιώδη θέση στη διαδικασία της συζήτησης, δηλαδή στην κοινωνική δραστηριότητα της διαμόρφωσης των απόψεων και των συλλογικών επιλογών. Τόσο η αρχαία ρητορική όσο και η αρχαία σοφιστική αναγνώρισαν το θεμελιώδη ρόλο των γλωσσικών πρακτικών<sup>36</sup>.

Οι τέσσερις θεωρίες για τη γλώσσα, τις οποίες με εύστοχο τρόπο παρουσίασαν οι J. Poulakos & T. Poulakos<sup>37</sup>, ανέδειξαν τη συσχέτιση της γλώσσας με τη ρητορική. Πρώτον, η σοφιστική θεωρία διείδε τη γλώσσα ως ένα φάρμακο ευεργετικό ή επιζήμιο για το ανθρώπινο μυαλό. Στη σοφιστική θεωρία για τη γλώσσα επέδρασε αποφασιστικά το γεγονός ότι η ρητορική θεωρία προσδιορίζεται από τα ιστορικά γεγονότα. Οι απόψεις των Σοφιστών αποτέλεσαν το επιστέγασμα του δημοκρατικού τρόπου ζωής και της εκπαίδευσης των πολιτών<sup>38</sup>. Ακόμη περισσότερο σε αυτούς οφείλεται η απαρχή της αντίληψης του κοινωνικού συμβολαίου<sup>39</sup>. Η θεωρία του Γοργία για τη γλώσσα εκφράζει τη γενικότερη αντίληψη των Σοφιστών και διακατέχεται από ένα σκεπτικισμό, ο οποίος δηλώνει ότι οποιαδήποτε πρόταση διατυπώνουμε αναφέρεται μόνο στα πράγματα που ανήκουν στην προσωπική εμπειρία του καθενός<sup>40</sup>. Σύμφωνα με τον Γοργία η συνάντηση ανάμεσα στην κοσμική-αντικειμενική πραγματικότητα και στους ανθρώπους δεν περιορίζεται ούτε τελειώνει με την ενέργεια της αντίληψης. Ένα βασικό επακόλουθο αυτής της συνάντησης είναι η γλώσσα. Ο Γοργίας δεν επιχείρησε να μειώσει την αξία της αισθητής αντίληψης, αλλά εισήγαγε την επιστήμη του λόγου, προβαίνοντας στην αποσύνδεση της αξίας του λόγου από την αντικειμενική και καθαυτό πραγματικότητα. Με αυτό τον τρόπο πέτυχε την αληθινή αυτονομία του λόγου<sup>41</sup>.

Την άποψη αυτή ισχυροποίησε ο Γοργίας διευκρινίζοντας τη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στις λέξεις και τα υφιστάμενα όντα. Συνεπώς δεν υπάρχει ταύτιση ανάμεσα στη γλώσσα και στα πράγματα. Τα πράγματα είναι ένα έξωθεν κίνητρο για τις λέξεις μέσω των οποίων μνηύονται. Οι λέξεις είναι τα σύμβολα που προέρχονται από την αντιληπτική συνάντηση με τα πράγματα, τα οποία

<sup>36</sup> Σ. Τριαντάρη, *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας από την Αρχαιότητα στο Βυζάντιο. Η επικαιροποίηση της Ρητορικής και η εξέλιξή της*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2016, 65-114.

<sup>37</sup> J. Poulakos & T. Poulakos, *Classical Rhetorical Theory*, Houghton Mifflin Company, Boston -New York 1999, 89-118.

<sup>38</sup> J. A. Herrick, *The History and the Theory of Rhetoric. An Introduction*, J. Becker, USA 2001, 32.

<sup>39</sup> J. Poulakos & T. Poulakos, *Classical Rhetorical Theory*, 90-92. Κύρκος, Βασίλειος Α. *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*. Ιωάννινα: Β. Κύρκος, 1986:170-184, 222-226.

<sup>40</sup> Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Αρχαία Ελληνική γνωσιοθεωρία. Συμβολή στη διερεύνηση του προβλήματος αντίληψη και γνώση*, Εστία, Αθήνα <sup>3</sup>1995, 105-106.

<sup>41</sup> J. I. Porter, «The Seductions of Gorgias», *Classical Antiquity* 12/2 (1993), 270.



έχουν τη φύση τους -όχι αυτή που εμείς θέλουμε- καθώς αυτά βρίσκονται έξω από την ανθρώπινη σημασία και το νόημα<sup>42</sup>. Κατά τον Γοργία η γλώσσα λειτουργεί κατά τη βούληση του ομιλητή. Συνεπώς μπορεί να δημιουργήσει ή να διαλύσει την πραγματικότητα. Επομένως, δεν μπορούμε να επικοινωνήσουμε με τις αισθητές πραγματικότητες, τις οποίες επικαλούμαστε με κομπασμό στη γλώσσα μας. Οι άνθρωποι τείνουν συνήθως σε γλωσσικές ταυτολογίες και σε μια επικοινωνία μέσω των λέξεων, χωρίς να προσεγγίζουν το μη ον, γι' αυτό και καταφεύγουν απλά στη νόθευσή του. Η γλώσσα εμφανίζεται να έχει τη δική της αυτόνομη περιοχή. Το γεγονός αυτό καθιστά την πειθώ κυρίαρχη, διότι δεν υπάρχει αλήθεια πέρα και πάνω από αυτό που ο άνθρωπος θα μπορούσε να πιστέψει<sup>43</sup>.

Σε αντίθεση με τους Σοφιστές ο Πλάτωνας έδωσε θετική διάσταση στην πειθώ ως το μοναδικό μέσο επικοινωνίας. Επιχείρησε να εντάξει και να αξιοποιήσει τις δυνάμεις της πειθούς στο φιλοσοφικό του σύστημα. Ο φιλόσοφος αναφορικά με τη γλώσσα επικεντρώθηκε στη σχέση που υφίσταται ανάμεσα στα ονόματα και στα πράγματα<sup>44</sup>.

Η άποψη του Πλάτωνα για τη γλώσσα είχε αρκετές εφαρμογές στη ρητορική. Με τις γλωσσικές του απόψεις προειδοποίησε τους ρήτορες να είναι προσεχτικοί στον τρόπο που εκφράζονται και συνάμα χρησιμοποιούν τις λέξεις. Η ρητορική ασκεί τη σαφήνεια στο λόγο και τη σωστή χρήση των ονομάτων που αρμόζουν στα πράγματα. Συμβάλλει, όχι βέβαια στη διαιώνιση της ύπαρξης γλωσσικών κανόνων, αλλά στη σωστή και στην κατάλληλη σχέση ανάμεσα στη φύση των πραγμάτων και στη γλώσσα ως ένα εργαλείο μίμησης. Ο Πλάτωνας με τη θεωρία του για τη γλώσσα δίνει προτεραιότητα στην πειθώ, που είναι ο σπουδαιότερος σκοπός της ρητορικής. Οι ρήτορες, οι οποίοι θα υιοθετήσουν την πλατωνική θέση για τη γλώσσα θα επιχειρήσουν να διδάξουν στο ακροατήριό τους ό,τι ακριβώς είναι ο κόσμος. Θα μπορέσουν να ασκήσουν ορθή κριτική στους γλωσσικούς τρόπους που χρησιμοποιούν και να συλλάβουν τις συνεχείς αποσυνδέσεις των πραγμάτων από την πραγματικότητα. Οι ρήτορες που εμπνεύστηκαν από την πλατωνική αντίληψη για τη γλώσσα έχουν τη δυνατότητα να διδάξουν την αξία της πειθούς<sup>45</sup>. Ο Πλάτωνας αντιλήφθηκε τη γλώσσα ως εργαλείο ερμηνείας και

<sup>42</sup> Γοργίας, *Σέξτου Ἐμπειρικοῦ: Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, Πρὸς Μαθηματικούς VII*. Μετάφραση: Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 1999, 84. Πρβλ. J. Poulakos & T. Poulakos, *Classical Rhetorical Theory*, 95.

<sup>43</sup> Th. G. Rosenmeyer, «Gorgias, Aeschylus, and AVIATE», *AJP* 76 (1995), 232. Πλάτων, *Κρατύλος* 435d, 5-6. Μετάφραση: Γ. Κεντρωτής. Πόλις, Αθήνα 2001, 308-309. Αναφορικά με τη σπουδαιότητα που είχαν οι ιδέες στη θεωρία του Πλάτωνα για τη γνώση και τη γλώσσα, βλ. Α. Defez, «Wittgenstein and Plato. Connections, Comparisons and Contrasts», L. Perissinolto & B. R. Camara (eds.), *Plagave Macmillan*, London 2013, 184-185.

<sup>44</sup> Σ. Τριαντάρη, *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας...*, 87-95.

<sup>45</sup> J. Poulakos & T. Poulakos, *Classical Rhetorical Theory*, 104-105. Πρβλ. J. S. Murray, «Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric ("Phaedrus" 261-266)», *Philosophy & Rhetoric* 21/4 (1988), 279.

απόδοσης της κοσμικής πραγματικότητας, καλλιέργησε μέσα από το συσχετισμό της γλώσσας με τον κόσμο τη δυναμική σχέση της φιλοσοφίας με τη ρητορική και της έδωσε την ομιλητική τέχνη της ρητορικής, τη λειτουργία της απόκτησης της γνώσης μέσα από τη γλωσσική αλληλεπίδραση<sup>46</sup>.

Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που θεώρησε τη γλώσσα ως το μέσο που ενώνει τις λέξεις με τα πράγματα, ο Ισοκράτης αντιλήφθηκε τη γλώσσα ως το θεμέλιο του ανθρώπινου πολιτισμού. Στο στοχασμό του Ισοκράτη η γλώσσα είναι η δύναμη του ανθρώπινου πολιτισμού. Ο Ισοκράτης επικέντρωσε την προσοχή του στη δημιουργική δύναμη της γλώσσας και κυρίως στην αντίληψη ότι οι άνθρωποι μπορούν με τη βοήθεια της γλώσσας να δημιουργήσουν ό,τι ακριβώς δεν υπάρχει στη φύση. Ο Ισοκράτης αντιλήφθηκε τη γλώσσα ως βασικό παράγοντα για την ύπαρξη της κοινωνίας και των πολιτικών θεσμών, για τη συγκρότηση των ηθικών και αισθητικών πεδίων και για τη συμβουλευτική και την επιστημολογική εξέλιξη. Η γλώσσα εξηγεί ό,τι στην πραγματικότητα συμβαίνει αναφορικά με το σύνολο των ανθρώπινων ικανοτήτων<sup>47</sup>.

Στον Ισοκράτη η γλώσσα απηχούσε την πολιτική δράση, την ηθική συμπεριφορά και την ταυτότητα του πολίτη<sup>48</sup>. Ο Ισοκράτης έδωσε έμφαση στην κοινωνική μορφή της σύμπνοιας ως την πιο θεμελιώδη συνέπεια της ανθρώπινης γλώσσας<sup>49</sup>.

Ο Ισοκράτης υπερασπίστηκε τη δύναμη του λόγου και ανέδειξε την προσωπική φιλοδοξία του να ενισχύσει τη φήμη του μέσα από το μεγαλείο του λόγου, τη δύναμη της ρητορικής, που καθιστά τον άνθρωπο προσωπικότητα μεστή από φρόνηση και σοφία, καθώς και χρήσιμη για τη λήψη σημαντικών αποφάσεων σε όλα τα πεδία του ανθρώπινου πολιτισμού. Η γλωσσική προβολή καθιστά τον Ισοκράτη και τον κάθε δεινό ρήτορα καινοτόμο και εντυπωσιακό. Η προβολή του δημόσιου πολιτικού, ρητορικού λόγου στον Ισοκράτη, σε μια σύνθετη μορφή μαζί με τον δημοκρατικό απόηχο της γλώσσας στους Σοφιστές και την ανάδειξη της δύναμης της πειθούς στο Πλάτωνα, απαντά στις απόψεις του Αριστοτέλη για τη γλώσσα, στην οποία απέδωσε μεγάλη σπουδαιότητα για τον ανθρώπινο βίο μέσα από την ανάδειξη της ποικιλοτήτάς της<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> J. Hinkins, «Plato's rhetorical theory: Old perspectives on the epistemology of the new rhetoric», *Central States Speech Journal* 32/3 (1981), 160-176.

<sup>47</sup> T. Poulakos, *Speaking for the Polis. Isocrates' Rhetorical Education*, University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina 1997, 1. Σύμφωνα με τον T. Poulakos, ο Ισοκράτης είτε ως φιλόσοφος είτε ως θεωρητικός πολιτικός έδωσε προτεραιότητα στην πρακτική γνώση.

<sup>48</sup> E. V. Haskins, «Rhetoric between orality and literacy: Cultural memory and performance in Isocrates and Aristotle», *Quarterly Journal of Speech* 87/2 (2001), 158-178.

<sup>49</sup> Ισοκράτης, *Νικοκλής ἢ Κύπριοι*. Στο Ισοκράτης, *Άπαντα*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Σ. Παπαϊωάννου. Κάκτος, Αθήνα 1993, 204-205. Πρβλ. J. Poulakos & T. Poulakos, *Classical Rhetorical Theory*, 105-106.

<sup>50</sup> Αναφορικά με τον Ισοκράτη, βλ. Σ. Τριαντάρη, *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας...*, 95-102.

## 2. Η κοινωνικοπολιτική σημασία της γλώσσας στον Αριστοτέλη

Τη σπουδαιότητα της γλώσσας ανέδειξε και ο Αριστοτέλης, δίνοντας κυρίως έμφαση στην ποικιλότητά της. Συγκεκριμένα, διέκρινε τις χρήσεις της γλώσσας σε τρεις κατηγορίες: τη θεωρητική, την πρακτική και την παραγωγική. Ταύτισε τις περιοχές της μελέτης που συνδέονταν οι τρεις κατηγορίες ως εξής: α) η θεωρητική περιλαμβάνει περιοχές, όπως αυτές της φιλοσοφίας και της επιστήμης, β) η πρακτική περιλαμβάνει την πολιτική και την ηθική και γ) η παραγωγική περιλαμβάνει τη ρητορική, τη λογοτεχνία και την ποίηση<sup>51</sup>.

Ο φιλόσοφος διείδε τη χρησιμότητα της γλώσσας μέσα από πολλές οπτικές στο πλαίσιο της ανθρώπινης φυσιολογίας. Εξέτασε τον ήχο της γλώσσας, το ρυθμό της φωνής, το πώς παράγεται ο ήχος από τη φωνή, εξήγησε τις διαφορές στις ιδιότητες της φωνής, καταλήγοντας ότι προϋπόθεση για να ζούμε καλά και να επικοινωνούμε σωστά με τους άλλους είναι η καλή άρθρωση της γλώσσας<sup>52</sup>.

Ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* σημειώνει: «Και απ' όλα τα ζώα μόνον ο άνθρωπος έχει το χάρισμα του έναρθρου λόγου. Ο άναρθρος λόγος φανερώνει το λυπηρό και το ηδονικό. Γι' αυτό τον διαθέτουν και τα άλλα ζώα (αυτή είναι η δυνατότητα της φύσης τους, να έχουν δηλαδή την αίσθηση του λυπηρού και του ηδονικού και αυτά τα αισθήματα να τα δηλώνουν το ένα στο άλλο). Όμως ο έναρθρος λόγος υπάρχει για να εκφράζει το συμφέρον και το βλαβερό και συνακόλουθα το δίκαιο και το άδικο επίσης. Διότι αυτό είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπου εν σχέσει με τα άλλα ζώα, δηλαδή αυτός μόνον να αντιλαμβάνεται τι είναι καλό και τι κακό, τι δίκαιο και τι άδικο και τα άλλα»<sup>53</sup>. Ο Αριστοτέλης στο χωρίο αυτό επισήμανε αφενός τη θεωρητική χρήση της γλώσσας, εφόσον το υποκείμενο, δηλαδή ο άνθρωπος, διαμέσου της λογικής του με την οποία ξεχωρίζει από τ' άλλα ζώα, κατανοεί τη θέση των πραγμάτων και εξετάζει την αλήθεια, την οποία ακολούθως απευθύνει στους άλλους διαμέσου του λόγου, της γλώσσας. Στο θεωρητικό της πλαίσιο η γλώσσα αναδεικνύεται ως γνωστικό εργαλείο<sup>54</sup>.

Η διάκριση του ανθρώπου από τα ζώα με βασικό παράγοντα τη λογική, η οποία συμβάλλει σημαντικά στη διαμόρφωση της ομιλίας του, αναδεικνύει την πρακτική χρήση της γλώσσας, η οποία αφορά στη συμπεριφορά, στο ήθος του ανθρώπου απέναντι στους συνανθρώπους του στο πλαίσιο των κοινωνικοπολιτικών τους σχέσεων. Σε αυτή τη φάση η γλώσσα καθίσταται όργανο επικοινωνίας που μπορεί να επηρεάσει την συμπεριφορά του ατόμου ή του ακροατηρίου, καθώς και τη συλλογική πράξη. Η πρακτική χρήση της γλώσσας

<sup>51</sup> G. Heilbrunn, «Ρητορική και δύναμις κατά τον Ισοκράτη», στο Τζαλλήλα, Λένια & Σπαθαράς, Δήμος Γ. (επιμ.), *Πειθώ η ρητορική - δεκατρία μελετήματα συλλογικό*, Σμίλη, Αθήνα 2003, 342-383. Σ. Τριαντάρη, *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας...*, 102.

<sup>52</sup> Σ. Τριαντάρη, *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας...*, 103-105.

<sup>53</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a<sub>10-18</sub> (Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Δ. Παπαδής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006, 280-283).

<sup>54</sup> R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York 1946, 195. Πρβλ. Σ. Τριαντάρη, *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας...*, 105.

έχει ως γνώμονα την αποτελεσματικότητα της επικοινωνίας ή όπως θα λέγαμε τη σωστή της διαχείριση από μέρους του ρήτορα, ο οποίος ως πομπός θα στείλει το μήνυμα στο ακροατήριό του και αυτό με τη σειρά του θα πρέπει να το κατανοήσει και να το οικειοποιηθεί, επιτυγχάνοντας έτσι ο ρήτορας τον επηρεασμό του<sup>55</sup>. Επαρκές κριτήριο γι' αυτήν την επιδίωξη του ρήτορα είναι η πειθώ, η οποία καταδεικνύεται μέσα από τον τρόπο συγκρότησης του λόγου του, επιχειρώντας, έχοντας συνείδηση και κοινωνική ευθύνη, να παρουσιάσει τις θέσεις του για ένα σημαντικό ζήτημα και να εκφράσει στο ακροατήριο τις εικασίες, τις οποίες αυτό πρέπει να λάβει υπόψη. Η πειθώ που ασκεί ο ρήτορας είναι αφενός λογική, καθώς θα πρέπει να παρουσιάσει εκείνα τα επιχειρήματα που βασίζονται σε λογικές αποδείξεις. Αφετέρου είναι ψυχολογική, διότι θα πρέπει ο ίδιος να αποτελέσει με το χαρακτήρα του πρότυπο ηθικής συμπεριφοράς, ώστε να γίνει πιστευτός, κερδίζοντας την εμπιστοσύνη του ακροατηρίου και προξενώντας συγκίνηση διεγείρωντας τα πάθη του<sup>56</sup>.

Με μια πρώτη ματιά φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης προσέγγισε την αντίληψη των Σοφιστών, οι οποίοι κατανόησαν τη γλώσσα ως μια δύναμη πίσω από την πράξη και έδωσαν τη δυνατότητα στις λέξεις να σχετίζονται με τις ακροάσεις παρά με τις αφηρημένες ιδέες. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης ήταν αντίθετος προς τη σοφιστική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η γλώσσα ανεξαρτητοποιείται από την πραγματικότητα, της οποίας η σημασία προέρχεται από τις διαφορές που υφίστανται μεταξύ των ίδιων των λέξεων. Ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι οι λέξεις συνδέονται με τη σκέψη, εφόσον την αντιπροσωπεύουν. Η έννοια στην πρακτική χρήση της γλώσσας τροφοδοτείται από τις ανθρώπινες πράξεις, που είναι το αποτέλεσμα των λογικών επιχειρημάτων<sup>57</sup>.

Την πρακτική χρήση της γλώσσας ανέδειξε ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Νικομάχεια*<sup>58</sup> και κυρίως στα *Πολιτικά* του. Την πρακτική χρήση της γλώσσας συνδέσε με την παραγωγική τέχνη στη *Ρητορική* του, προσδιορίζοντας τη ρητορική ως ηθικό κλάδο της πολιτικής επιστήμης<sup>59</sup>. Με την παραγωγική χρήση της γλώσσας ο Αριστοτέλης έκανε το λόγο αισθητικά πιο καλλιτεχνικό, αποσκοπώντας στη διαπαιδαγώγηση του ακροατηρίου μέσα από την αισθητική διάσταση της επικοινωνίας, καλλιεργώντας έτσι και τα αισθητικά αισθητήρια. Με

<sup>55</sup> R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle*, 195. Ο McKeon διευκρινίζει ότι στην πρακτική χρήση της γλώσσας βασικά κριτήρια είναι η επίδραση της γλώσσας ή του λόγου στον ηθικό έλεγχο, τις επιθυμίες ή τις καταδικαστικές αποφάσεις. Αντιθέτως, στη ρητορική το κριτήριο και καθοριστικός παράγοντας είναι ο βαθμός επίδρασης του ρήτορα σ' ένα ακροατήριο με συγκεκριμένο χαρακτήρα.

<sup>56</sup> Αναφορικά με τη λογική και ψυχολογική πειθώ, βλ. Σ. Τριαντάρη, *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας...*, 50-64.

<sup>57</sup> Ο.π., 106.

<sup>58</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* (Τόμ. Α', Βιβλία Α'-Δ' & Τόμ. Β', Βιβλία Ε'-Κ'. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Δ. Λυπουρλής. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2006).

<sup>59</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική Α'-Β'* (Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Δ. Λυπουρλής, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2002). Πρβλ. J. Poulakos & T. Poulakos, *Classical Rhetorical Theory*, 114.

αυτό τον τρόπο, ο καλλιτέχνης ρήτορας/πολιτικός διαμορφώνει ορθά τα αισθητικά επινοήματα της γλώσσας (λεκτικά, υφολογικά σχήματα)<sup>60</sup>.

Ο Αριστοτέλης κατανόησε τη γλώσσα ως δημιούργημα του ανθρώπινου μυαλού. Από τη θέση αυτή συνένωσε εύστοχα την πρακτική και την παραγωγική χρήση της γλώσσας, δίνοντας τη δυνατότητα στο ρήτορα και πολιτικό να δαμάσει το λόγο, ισχυροποιώντας έναν κώδικα επικοινωνίας στον οποίο συνδέονται ο ηθικά πρακτικός και αισθητικά καλλιτεχνικός λόγος, με απώτερο στόχο να προσδιορίζει κάθε φορά το πολιτικό γίνεσθαι και, επενδύοντας τη γνώση στην πράξη, να ενισχύει την ταυτότητά του ως πολιτικού ηγέτη.

### 3. Ο πολιτικός λόγος του Αριστοτέλη

Φυσικά ο Σταγειρίτης<sup>61</sup> είχε πλήρη συνείδηση ότι η δημοκρατία πέρα από την ηθικά και αισθητικά λεκτική πληρότητα απαιτούσε η πρακτική χρήση της γλώσσας να ερείδεται στην εμπειρική κυρίως πραγματικότητα, ώστε να παγιωθεί ως το ιδανικό πολίτευμα στην πολιτεία. Λογικό επόμενο ήταν κατά τη χρονική περίοδο των ταξιδιών του να συγκεντρώσει 158 Πολιτείες, μορφές διακυβέρνησης ή συνταγμάτων πλήθους ελληνικών πόλεων, προκειμένου να πείσει τον κοινό του για τη ρεαλιστική απεικόνιση μιας εξαιρετικά ποιοτικής και εκλεκτικής δημοκρατίας. Με βασικό επιχείρημα τη λεγόμενη «αθροιστική θεωρία», απότοκο της θεωρητικής χρήσης της γλώσσας, έμελε να χαρτογραφήσει εξαντλητικά μορφές πολιτικής και πρακτικής που υπερασπίζονται ένα σύστημα διακυβέρνησης αντιπροσωπευτικό, συνεπικουρούμενο από τις αξίες της ισηγορίας, της ισότητας και της ελευθερίας.

Συγκεκριμένα θεώρησε αυτονόητο πως οι πολλοί ως οργανική ολότητα, λειτουργώντας συλλογικά υπερκεράζουν την αρετή και τη φρόνηση των λίγων εξαιρετικής φύσης<sup>62</sup>. Έχοντας στραμμένη τη ματιά του στον θεωρητικό του δημοκρατικού πολιτεύματος αβδηρίτη σοφιστή, τον Πρωταγόρα<sup>63</sup>, υποστήριξε ότι το πολιτικό αισθητήριο δύνανται να το κατέχουν και οι πολλοί, γιατί απλούστατα είναι ένα συλλογικό αγαθό.

Από την άλλη όμως ο Πλάτωνας, θεωρώντας τον Λεοντίνο και την ομήγυρή του εμπνευστές της πολιτικής πολυπραγμοσύνης του πλήθους, υποστηρίζει ότι ο ειδικός οφείλει να πρωταγωνιστεί τόσο σε ειδικά και τεχνικά θέματα όσο και στα

<sup>60</sup> Περισσότερα γι' αυτό, βλ. J. Roulakos & T. Roulakos, *Classical Rhetorical Theory*, 114-115.

<sup>61</sup> Ch. Rapp, *Εισαγωγή στον Αριστοτέλη* (μτφρ. Ηλ. Τσιριγκάκη, επιμ. Π. Θανάσά), Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα 2012, 103-112.

<sup>62</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1281b. Πρβλ. Δημοσθένης, *Κατὰ Μειδίου*. Μετάφραση: Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου. Ακαδημία Αθηνών, βιβλιοθήκη Ελλήνων συγγραφέων, Αθήνα 1989, 140. Θουκυδίδης, *Ίστορία* 6. Μετάφραση: Α. Ι. Γιαγκόπουλος, Θ. Π. Τσιόγκας - επιμέλεια σειράς: Δημ. Λυπουρλής, Θ. Μαυρόπουλος, Κων. Ζήτρος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006, 39 κ.εξ.

<sup>63</sup> Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 319bc (Πρόλογος, μετάφραση: Η. Σπυρόπουλος - επιμέλεια: Δ. Λυπουρλής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2009).

κοινά<sup>64</sup>. Φαίνεται ότι διαμόρφωσε αυτή την άποψη ακολουθώντας τη σωκρατική επιταγή πως η γνώμη μας για την αρετή δεν πρέπει να πλάθεται, όπως οι δικαστικές αποφάσεις<sup>65</sup>, με την έννοια ότι τέτοιου τύπου θέματα ανήκουν στη δικαιοδοσία των ειδικών και όχι του πλήθους.

Μέσα σ' αυτόν τον κυκεώνα διχογνωμιών, λόγου και αντίλογου για τα επίχειρα της ρητορικής, ο γιος της Φαιστίδος ήταν επόμενο να επηρεασθεί από τον μέντορά του σε θέματα που σχετίζονταν με την υπευθυνότητα και το ήθος του πλήθους. Ωστόσο, ζώντας την κάθε στιγμή παρακμής της αθηναϊκής πολιτείας δεν γινόταν να μην διαχωρίσει με σαφήνεια και ακρίβεια την εργαλειακή ισχύ της τέχνης της πειθούς, περιοχή της παραγωγικής χρήσης της γλώσσας, από το δυσαρμονικό τρόπο με τον οποίο την ασκούσαν μέχρι τότε οι εκπρόσωποί της. Κατάφερε να επιδοκιμάσει τη συλλογική εξουσία, όχι τόσο από σεβασμό στη δημοκρατική παράδοση της πόλης, αλλά κυρίως χάρη στα ισχυρά και πειστικά επιχειρήματα, τα οποία βασάνιζαν το μυαλό του.

Χαρακτηριστικά αξίζει να γίνει αναφορά τουλάχιστον σε εκείνους τους συλλογισμούς που τεκμηριώνουν την αδιαμφισβήτητη υπεροχή της δημοκρατίας. Ειδικότερα τονίζει ότι πρόκειται για το σταθερότερο πολίτευμα, αφού είναι το πλέον αδιάφθορο και επιτυγχάνει την ισορροπία και τη συνοχή στην κοινωνία<sup>66</sup>. ακολούθως υπερτονίζει ότι είναι αυτό που καθιέρωσε μια ομαλή εναλλαγή όλων των πολιτών στα διάφορα αξιώματα<sup>67</sup>. Παρατηρείται επίσης στο λόγο που μεταχειρίζεται ο Αριστοτέλης ότι η δύναμή του, αλλά και η ποιοτική φύση του είναι τέτοια που γοητεύουν και τον δαήμονα ακροατή<sup>68</sup>, αφού κάνει χρήση τόσο του πρακτικού λόγου, προκειμένου η επικοινωνία με τον απλό πολίτη να καταστεί αποδοτική, όσο και του παραγωγικού, καθώς η μετρημένη και προσεκτική επιλογή των λέξεων οδηγούν στη πειθώ, τέρποντας με την αισθητική τους πληρότητα.

Με λόγο στοχαστικό και συνάμα λιτό, με γοητευτική καθαρότητα σκέψης, χωρίς καμία πρόθεση απλά να εντυπωσιάσει, αλλά μάλλον να κατατοπίσει και να καθοδηγήσει τη σκέψη, χρησιμοποιεί λίγα επίθετα καίριας σημασίας, ενώ οι ρηματικοί τύποι είναι πυκνοί. Η ποιοτική ρητορεία του, στοιχισμένη με τη φιλοσοφική του διάνοια, και ταυτόχρονα τα ρεαλιστικά παραδείγματά του, παρμένα από την εμπειρία του καθημερινού βίου, πείθουν για την πρωτοκαθεδρία της αθροισμένης αρετής και οξυδέρκειας. Συνάγεται ότι η ποικιλότητα της γλώσσας τον κατευθύνει στο σημείο αυτό να κάνει χρήση και των τριών κατηγοριών αυτής, της θεωρητικής, της πρακτικής και της παραγωγικής. Έτσι,

---

<sup>64</sup> Πλάτων, *Νόμοι*, 700a-701b (Μετάφραση, επιμέλεια: Αθ. Κουτρομπάς, Γεωργιάδης- Βιβλιοθήκη των Ελλήνων, Αθήνα 2007).

<sup>65</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων II*, 42 (Μετάφραση: Ν. Κυργιόπουλος, Πάπυρος, Αθήνα 1975).

<sup>66</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1259b 9-27.

<sup>67</sup> Ό.π., 1261a<sub>29</sub>.

<sup>68</sup> Σ. Τριαντάρη, *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας...*, 106.

καθίσταται απολύτως δικαιολογημένη θεωρητικά και πρακτικά η διεκδίκηση του πλήθους να είναι ο φορέας της εξουσίας.

Η πειστικότητα όμως και ο εκλεπτυσμένος λογικά, ηθικά και αισθητικά λόγος του πιθανότατα δεν θα είχε την προσδοκώμενη αποδοχή, αν δεν συνοδευόταν από μια τεχνική που μόνο ο Αριστοτέλης εφαρμόζει. Με προπομπό περιοχές της θεωρητικής χρήσης της γλώσσας, όπως τη φιλοσοφική παιδεία και την επιστήμη, εντοπίζει τα αδύναμα σημεία των συλλογισμών του, προλαμβάνοντας τις ενστάσεις ακόμη και του διαχρονικού κριτικού αναγνώστη. Έτσι, δεν μπορεί να φαντασθεί πως το πλήθος, που δεν απαρτίζεται από πλούσιους ή από ανθρώπους που διαφέρουν ιδιαιτέρως για κάποια αρετή<sup>69</sup>, νομοτελειακά καθίσταται ικανό με απόλυτο τρόπο να κυριαρχεί στην αθηναϊκή πολιτεία.

Η ερμηνεία του συγκεκριμένου χωρίου δεν επιτρέπει πολλαπλές επιλογές στα ανώτατα αξιώματα ακόμη και στο πολίτευμα, που οι αθροισμένες ικανότητες των πολλών είναι το μέσο το οποίο διορθώνει όλα τα κακά, κρίνεται αναγκαίο να εξαιρούνται οι μάλλον τυχαίοι εκπρόσωποι του πλήθους και να επιβάλλονται αυτοί που είναι ικανοί να λαμβάνουν αποφάσεις ως άτομα και όχι ως σύνολο. Σε διαφορετική περίπτωση, όταν ο πολιτικός ταγός δεν ανταποκρίνεται στο ομηρικό ιδανικό, να είναι δηλαδή «μύθων τε ρήτηρ ἔργων τε πρηκτήρ», τότε οι ανατροπές και οι κοινωνικές εντάσεις είναι αναπόφευκτες. Η αίσθηση του δικαίου και τα πνευματικά-ηθικά στοιχεία που απαιτούνται, όπως και η αδήριτη χρέια να παίρνονται κρίσιμες αποφάσεις με μια κατάφαση ή άρνηση αποτελούν μια επιτηδειότητα που χαρακτηρίζει τον μέτοχο μιας ρητορικής-φιλοσοφικής εκπαίδευσης. Καλύτερο μέσο για να εμπεδώσει τη λογικά τεκμηριωμένη άποψή του από τη παραγωγική χρήση της γλώσσας δεν υφίσταται.

Γίνεται επομένως διακριτό ότι ο διδάχος του Αλεξάνδρου ανακάλυψε την ορθή τομή, οι πολίτες να ασκούν το καθήκον τους στα διάφορα όργανα της εξουσίας, αλλά οι ίδιοι να μην συμμετέχουν στα ανώτατα αξιώματα<sup>70</sup>, αφού αντικειμενικά δεν διαθέτουν τις ανάλογες αρετές. Χωρίς την απαραίτητη ρητορική ευθύτητα και το μεστό ποιοτικό λόγο του μεθοδικότερου νου της αρχαιότητας, θύελλα αντιδράσεων θα έγειρε το πρώτο άκουσμα αυτών των ρηξικέλευθων, όμως συνάμα αληθινών απόψεων που βασίζονται στην ακριβή γνώση της πραγματικότητας και είναι σύμφωνες με τη λογική. Τεκμαίρεται τέλος ότι η αποδοχή μιας εξαιρετικής εκτίμησης εξαρτάται από τον ποιοτικά χαρισματικό και συστηματικό παραγωγικό λόγο που αρθρώνει ο αγορητής, ο οποίος είναι ικανός να ακροάται το σφυγμό της εποχής.

Φυσικά δεν πρέπει να λησμονηθεί πως ο λόγος γίνεται για έναν φιλόσοφο με απaráμιλλη συνθετική διάνοια και ασύγκριτη εξηγητική ρώμη. Αυτό που αναμένεται είναι με ακόμη αυστηρότερο τρόπο να καθορίσει με περισσή πειθώ το προβάδισμα της αληθινής δημοκρατίας, πλαισιωμένης με τα εν γένει

<sup>69</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1281b24.

<sup>70</sup> Ό.π., 1281b 24-34. Πρβλ. Ι. Τουλουμάκος, *Η δημοκρατική επιχειρηματολογία στα Πολιτικά του Αριστοτέλη*, 1ο μέρος, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 2003, 96-98.

χαρακτηριστικά της αναβαπτισμένης γνήσιας ρητορείας και τελικά αυτό πράττει, δίνοντας προτεραιότητα στην παραγωγική χρήση της γλώσσας.

Αποφασίζει σ' ένα πολιτικά και κοινωνικά ιδιαίτερο περιβάλλον, αυτό των Αθηνών, όπου έχει παρεισφρήσει η ιδιοτέλεια και η προσωπική προβολή με τον ερχομό των εκτός τειχών ρητόρων, εκπροσώπων μιας απατηλής ρητορείας, να αντιτάξει με διαλεκτική<sup>71</sup> και γνήσια ρητορική ακρίβεια όλες τις δυνατές, θετικές και αρνητικές, μορφές του κατά τα άλλα αισιόδοξου δημοκρατικού πολιτεύματος. Οι περιοχές της παραγωγικής χρήσης του λόγου της ρητορικής, αλλά και της λογοτεχνίας, όπως πρακτικά τη διδάχτηκε από το μεγαλύτερο λογοτέχνη όλων των εποχών, τον Πλάτωνα, προστίθενται αρμονικά πλέον στον αγώνα για μια «ρεαλιστική ουτοπία». Δηλαδή ο Σταγειρίτης, έχοντας υπόψη του τις τρεις κατηγορίες χρήσης της γλώσσας, θεωρεί πως το δημοκρατικό πολίτευμα ανήκει στα επίχειρα κυρίως του πρακτικού λόγου. Εξάλλου, δεν πρόκειται για κάποια λογική αδυνατότητα και επομένως δικαιολογημένα προσδοκά την επίτευξη κάποιων στόχων που μοιάζουν ανέφικτοι<sup>72</sup>.

Διακαής πόθος του Αριστοτέλη είναι οι πολίτες της Αθήνας, παρά την εκπαίδευσή τους στην Γοργία ρητορεία, να σταθούν στο ύψος τους ως πολίτες του «πρυτανεΐου τῆς σοφίας»<sup>73</sup> και να κατανοήσουν πως η προϊούσα παρακμή της πολιτείας μπορεί να αποσοβηθεί, αν συνειδητά στρέψουν τη ματιά τους στην αλήθεια μιας ποιοτικής δημοκρατίας. Έτσι δίνει την ευκαιρία στο αθηναϊκό κοινό, χρησιμοποιώντας τον πρακτικό και παραγωγικό λόγο, να κατανοήσει όλες τις δυνατές μορφές δημοκρατίας, να εντοπίσει μικρές ή μεγάλες διαφορές σ' αυτές και πραγματιστικά να επιλέξει την καταλληλότερη.

Ο Αριστοτέλης με την πρόταξη της παραγωγικής και εν μέρει πρακτικής χρήσης της γλώσσας τονίζει την επίδραση του εκλεκτού ρητορικού λόγου σε αυτόν τον ορισμό της δημοκρατίας, καθώς υπερισχύουν δύο ποιοτικά χαρακτηριστικά, η ελευθερία, ως πολιτικό-ηθικό κριτήριο, και η ταξική διαστρωμάτωση των πολιτών της συγκεκριμένης Πολιτείας, ως πολιτικό-τεχνοκεντρικό κριτήριο<sup>74</sup>. το τρίτο στοιχείο κατά την αξιολόγηση του φιλοσόφου είναι ποσοτικό και αφορά στον αριθμό των φορέων της εξουσίας. Εμμένοντας στα ποιοτικά χαρακτηριστικά του πολιτεύματος της λαϊκής κυριαρχίας διαπιστώνουμε ένα ιδιάζουσας κλάσης πέρασμα του Αριστοτέλη στην αξία της ελευθερίας. Δηλαδή ξεκινά από μία αρνητική ποιότητα, το έλλειμμα πλούτου των κατεχόντων την εξουσία, και μεταβαίνει στην πολύτιμη ελευθερία, θέλοντας μάλλον να επισημάνει τη θεμελίωση του δικαιώματος συμμετοχής όλων των πολιτών σε όλα σχεδόν τα αξιώματα της πόλης. Επομένως στη δημοκρατία αρκεί η ελευθερία για να

<sup>71</sup> Στον Φαίδρο, η γνήσια Πλατωνική ρητορική κατά βάση συμπορεύεται με τη διαλεκτική, αλλά ο Αριστοτέλης εννοεί τη «διαλεκτική» ως τεχνική να επιχειρηματολογούμε με βάση ξένες απόψεις.

<sup>72</sup> Βλ. J. Rawls, *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2001, 112-118.

<sup>73</sup> Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 337d.

<sup>74</sup> Ο.π., 1290b 18-19.



εξασφαλίζει τη συμμετοχή στην εξουσία, ενώ στα άλλα πολιτεύματα απαιτούνται και άλλες θετικές ιδιότητες, όπως ο πλούτος<sup>75</sup>.

#### 4. Τα κριτήρια διάκρισης της δημοκρατίας σε είδη κατά τον Αριστοτέλη

Μετά από τον ορισμό της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας ο γιος του Νικόμαχου καταθέτει σε κοινή διαβούλευση το πρώτο είδος δημοκρατίας. Συγκεκριμένα διατείνεται πως κατά την άποψη των υποστηρικτών της δημοκρατίας στο πολίτευμα αυτό κυριαρχεί η ελευθερία, ατομική-πολιτική, και η ισότητα, αφού οι πολίτες ανεξάρτητα της οικονομικής τους κατάστασης έχουν τα ίδια δικαιώματα και προνόμια, συμμετέχοντας ως φορείς της εξουσίας στα πολιτικά. Ισότητα και δικαιοσύνη συμπορεύονται σ' αυτό το είδος, αφού η πρώτη κατά πλειοψηφία καθορίζει τη δεύτερη. Επιπλέον στο είδος αυτό διακρίνονται τόσο στοιχεία φιλοσοφικής παιδείας, δηλαδή θεωρητικής χρήσης της γλώσσας, όσο στοιχεία ηθικής-πολιτικής, δηλαδή πρακτικής χρήσης της γλώσσας.

Δεν είναι τυχαίο που ο φιλόσοφος επισημαίνει ως θεμελιώδεις τις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας. Χάρη σε αυτές τις αρχές δημιουργήθηκε το αθηναϊκό μεγαλείο, ενώ πλήθος ανθρώπων συνέρρεαν στο κλεινόν άστυ, για να μορφωθούν ή να μορφώσουν, αναπαράγοντας έναν απαράμιλλα υψηλό πνευματικά και ηθικά πολιτισμό. Όταν κυριαρχεί σε μια πολιτεία η ελευθερία, ο πολίτης καθορίζει ορθολογικά τη συμπεριφορά του, μαθαίνει όχι μόνο να διατυπώνει ελεύθερα πολιτικό λόγο με αρετή, αλλά και να διακρίνει την αληθοφάνεια από την αλήθεια· νομοτελειακά πλέον η κοινωνία οδεύει στην ευδαιμονία. Η επίσης σπουδαία αξία της ισότητας αποτελεί το έρεισμα της ελευθερίας λόγου και πράξεων, ενώ όλοι καθίστανται ικανοί να άρχουν και να άρχονται με γνώμονα την αρχή της πλειοψηφίας.

Παρατηρείται στον Αριστοτέλη ότι, για να εκφράσει τις αρχές της δημοκρατίας, επιτρέπει να γίνει ορατή η χρήση του πρακτικού λόγου, ο οποίος όμως, απαιτεί μια ώριμη παραγωγική γλωσσική επένδυση, ώστε οι αξίες του συγκεκριμένου πολιτεύματος να γοητεύσουν το νου και την ψυχή των ακροατών. Ο εναγκαλισμός αυτός, που και ασφυκτικός θα μπορούσε να χαρακτηριστεί, διαχέεται τόσο στη *Ρητορική* όσο και στα *Πολιτικά*. Ο Αριστοτέλης κατ' ουσία αναδεικνύει μια κοινωνιολογία της γνώμης, πλαισιωμένης με τον πρακτικό λόγο, ο οποίος επικουρεί αποφάσεις για τα επικείμενα· δηλαδή άρρηκτα συνδέεται με τον συμβουλευτικό λόγο.

Με μια πιο προσεκτική ματιά, γίνεται αντιληπτό πως ο Αριστοτέλης προτιμά να τιμά, πάρα να επιτιμά, το ήθος και την ωριμότητα του πλήθους. Ο λόγος του έχει όλα τα στοιχεία μιας ορθολογικά δομημένης αγόρευσης, καθώς πρώτα μας πείθει για τα πλεονεκτήματα της άσκησης της εξουσίας από τους πολλούς, ενώ τώρα δίνει την ιδανικότερη μορφή δημοκρατίας, περιγράφοντας τις τρεις αρχές της: την ισότητα, την ελευθερία και την πλειοψηφία. Όπως ένας αριστοτεχνικός ρητορικός λόγος ξεκινά με ένα ισχυρό επιχείρημα, έτσι και ο συστηματικότερος

<sup>75</sup> Δ. Παπαδής, *Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Τομ. 1ος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2001, 231-232.

νους της αρχαιοελληνικής «ρητορικής φιλοσοφίας» αναπαριστά τις μορφές του δημοκρατικού πολιτεύματος, παρουσιάζοντας αρχικά την πιο ρωμαλέα. Στοχάζεται, ταλαντεύεται, διατυπώνει τις σκέψεις του, λαμβάνοντας υπόψη πως ένας ποιοτικός ρητορικός λόγος καταλήγει σε μια ισχυρή δημοκρατία με εκπαιδευμένους πολίτες που δεν φοβάται το «έν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν».

Το επόμενο είδος δημοκρατίας έχει ένα κριτήριο που αρχικά φαίνεται παράδοξο, καθώς για την κατάληψη της εξουσίας απαραίτητη κρίνεται η κατοχή περιουσίας. Γρήγορα όμως γίνεται αντιληπτό από τα λεγόμενα του μαθητή του Πλάτωνα πως αυτή πρέπει να μην είναι ούτε πολύ μεγάλη, γιατί το πολίτευμα θα μετέπιπτε στην ολιγαρχία<sup>76</sup>, ούτε πολύ μικρή, γιατί θα στερούσε το δικαίωμα κατάληψης της εξουσίας. Η σκέψη του αποδεικνύεται σφαιρική, αφού οι φορείς της εξουσίας σε αυτό το είδος έχουν το επιτρεπτό όριο περιουσίας, προκειμένου αφενός να έχουν εξασφαλισμένες τις προσωπικές τους ανάγκες, για να υπηρετήσουν απρόσκοπτα το κοινό καλό, αφετέρου να θέτουν κατ' ανάγκη το ατομικό συμφέρον ως προϋπόθεση του συλλογικού, επειδή με τις όποιες αποφάσεις τους θα διακυβεύεται και η προσωπική τους περιουσία. Ωστόσο, η επίδραση του Πλάτωνα, που έδινε προτεραιότητα στην πειθώ, θα κατηύθυνε το πλήθος της Αθήνας να διακρίνει σε αυτό το είδος δημοκρατίας, παρά την εμπειρία της κίβδηλης ρητορείας, δύο μειονεκτήματα: θα αποκλείονταν από την κεντρική πολιτική σκηνή ικανοί πολίτες λόγω οικονομικών δυσκολιών και συνάμα δεν θα επικουρούσαν το κοινωνικό συμφέρον αξιόλογοι άνθρωποι, επειδή, είτε δεν ενδιαφέρθηκαν να αποκτήσουν έστω και κάποια μικρή περιουσία, είτε εξαιτίας συγκυριών την έχασαν.

Μια τρίτη μορφή δημοκρατίας με κύριο ρυθμιστή το νόμο είναι αυτή στην οποία δύνανται οι πολίτες να καταλαμβάνουν τα όποια αξιώματα, αν δεν υπάρχει νομικό κώλυμα. Στο νου του Αριστοτέλη ο σεβασμός στους καλώς κειμένους νόμους εξασφαλίζει την κοινωνική ισορροπία και συνοχή μέσα στην πόλη, ενώ είναι έκδηλη η επιρροή του πρακτικού λόγου, που αναδεικνύει τη συνείδηση και κοινωνική ευθύνη του αγορητή.

Ακολούθως γίνεται αναφορά σε μια παραλλαγή του προηγούμενου είδους, καθώς αξιώματα αναλαμβάνουν όλοι όσοι έχουν την ιδιότητα του πολίτη, ενώ στην πόλη κυρίαρχος καθίσταται και πάλι ο νόμος. Είναι σαφές πως η δικαιοσύνη απονέμεται, όταν οι πολίτες σέβονται τους κανόνες της πόλης και τους εφαρμόζουν, χωρίς ιδιότυπες ερμηνείες και παραλλαγές κατά το δοκούν, είτε των λίγων και ισχυρών, είτε της πλειοψηφίας. Στο σημείο αυτό αναγκαίο κρίνεται να τονισθεί πως ακόμη και οι πολλοί μπορούν να πλανηθούν από έναν ισχυρά πειστικό λόγο επιτήδειων πολιτικών, επίκουρων της απατηλής ρητορείας. Η θέσπιση όμως ορθών, με δημοκρατικές διαδικασίες νόμων και η παρουσία ενεργών πολιτών που λειτουργούν, προτάσσοντας το κοινό συμφέρον, δεν αφήνουν περιθώρια να κάνουν την εμφάνισή τους δημαγωγοί και εντεταλμένοι αγορητές.

<sup>76</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1294b 10.

Έχοντας συνείδηση της πράξης του ο Αριστοτέλης, ενώ γνωρίζει πως ο νόμος είναι «ό πάντων βασιλεύς<sup>77</sup>», αφήνει να διαφανεί στο τελευταίο είδος δημοκρατίας πως οι δύο όψεις της ρητορικής είναι μια πραγματικότητα. Με λανθάνοντα τρόπο υποδεικνύει στους συμπολίτες του πως, αν αδιαφορήσουν και αψηφήσουν τα επίχειρα της τέχνης του Γοργία και της παρέας του, τότε στην Αθήνα θα κυριαρχήσουν τα ψηφίσματα, τα οποία θα έχουν μεγαλύτερη ισχύ από τους νόμους και υπέρτατη αρχή θα είναι ένας λαός που άγεται και φέρεται από τους δημαγωγούς. Αυτού του τύπου η δημοκρατία αναπόδραστα φέρνει την αδικία και την παρακμή στο σύνολο της πολιτείας<sup>78</sup>.

Γίνεται αντιληπτό πως ο Σταγειρίτης, λόγω της διαλλακτικότητας του χαρακτήρα του, δεν διατυπώνει την προτίμησή του σε κάποιο είδος δημοκρατίας με ενάργεια. Όμως δεν μπορεί παρά να κλονίζεται, βλέποντας την κραταιά δημοκρατία της πόλης των Αθηνών να παρασύρεται από την απαστράπτουσα σκηνογραφικά και λεκτικά παρουσία αγορητών με ακριβή διδασκαλεία και άκρως ιδιοτελή, αλλά κεκαλυμμένη συμπεριφορά. Παρόλο που βρίσκεται ακόμα στην αναζήτηση του ιδανικών μορφών δημοκρατικής διακυβέρνησης, παρόλο που συνδιαλέγεται σε επίπεδο αρχών για το πως κυβερνάται ένα κράτος, αλλά και για το πως μπορεί και πως πρέπει να κυβερνάται, δίνει το τελευταίο και χειρότερο είδος δημοκρατίας γυμνό σε κοινή θέα, απαλλαγμένο από κάθε ευεργετική επίδραση της γλώσσας/λόγου, προσδοκώντας την αφύπνιση των πολιτών.

## 5. Συμπεράσματα

Ο Αριστοτέλης ενσυνείδητα διείδε την αέναη δύναμη των λέξεων και στάθηκε αδύνατο ο κοινωνικοπολιτικός λόγος του να μην εκπορεύεται από τις τρεις χρήσεις της γλώσσας, τη θεωρητική, την πρακτική και την παραγωγική. Με ικανότητα υποστήριξε ότι ο άνθρωπος «φύσει μὲν ἔστιν ζῶον πολιτικόν», ιεροφάντης της πολιτικής γνώσης. Φυσικά η αντίληψη αυτή θεμελιώνεται στο γεγονός ότι οι άνθρωποι μιλούν, χρησιμοποιούν τη γλώσσα ως γνωστικό εργαλείο και συνάμα ως όργανο επικοινωνίας, δίνοντας εξέχουσα θέση στη λογική, ώστε να καθίσταται η επικοινωνία τελεσφόρα. Τέλος κατανόησε ότι η διαπαιδαγώγηση των πολιτών είναι εφικτή με λόγο αισθητικά καλλιτεχνικό και, παραμερίζοντας μεθόδους που παράγουν λέξεις απατηλές, έδωσε μια άλλη διάσταση στην μετάδοση μηνυμάτων και πληροφοριών. Δηλαδή ο αισθητικά καλλιτεχνικός λόγος, η παραγωγική χρήση της γλώσσας, δεν αποτελεί πολυτέλεια, αλλά παιδαγωγική ανάγκη, ώστε να διαμορφωθούν νοητικά κατασκευάσματα της γλώσσας ορθολογικά, πρακτικά και αισθητικά, θεμελιώνοντας το δημοκρατικό πολίτευμα.

<sup>77</sup> Πίνδαρος, «Απόσπασμα 169a», στο Πινδάρου τα σωζόμενα: Αποσπάσματα (μτφρ.-επιμ. Κ. Κλεάνθης), Σιάτρα, Αθήνα 2013.

<sup>78</sup> Κ. Ψυχοπαίδης, *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος. Για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, Πόλις, Αθήνα 1986, 101.

Βέβαιο πρέπει να θεωρείται ότι έχει παγιωθεί στη σκέψη του φιλοσόφου το γεγονός πως ο λόγος της γνήσιας ρητορικής αποτελεί ίσως το μοναδικό ποιοτικό ρυθμιστικό παράγοντα που θα θεμελιώσει την αληθινή δημοκρατία. Κατά συνέπεια η πεποίθηση του Αριστοτέλη πως η ηθική βελτίωση των πολιτών πραγματώνεται μέσω της αληθούς ρητορικής πολιτικής είναι άκρως ρεαλιστική<sup>79</sup>. Η δημοκρατία δεν ακυρώνει κατ' ανάγκη τη βαρβαρότητα, αλλά, πολλές φορές, την επικυρώνει. Όσο ένας λαός αφήνει να κυριαρχούν οι κάθε τύπου δημαγωγοί στην πολιτική σκηνή, αρθρώνοντας φαυλεπίφαυλο λόγο, τόσο πιο βάρβαρος και αυτοκαταστροφικός μπορεί να γίνει.

Ο κορυφαίος λοιπόν πανεπιστήμων φιλόσοφος που ερεύνησε κάθε πτυχή του επιστητού έχει κάθε δικαίωμα να αναγορεύει το λόγο ως ανώτατο άρχοντα της δημοκρατικής πολιτείας, ως εξής: «Οὐκ ἔωμεν ἄρχειν ἄνθρωπον ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιῆ καὶ γίνεται τύραννος»<sup>80</sup>. Αναδεικνύεται συνεπώς ο ρητορικός λόγος ως «τὸ ἀκρότατον πάντων τῶν ἀγαθῶν» που νομοτελειακά ορίζει το πολίτευμα της δημοκρατίας.

---

<sup>79</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1281b24.

<sup>80</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (εισ.-μτφρ.-σχόλια Δ. Λυπουρλή), Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2006, Ε, 11, 1334α, 41, «Δεν δίνουμε την εξουσία σ' έναν άνθρωπο, αλλά στον λόγο (τη λογική - ομιλία), επειδή οι άνθρωποι ασκούν την εξουσία για τον εαυτό τους και γίνονται τύραννοι».

**ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ****ΑΡΧΑΙΕΣ ΠΗΓΕΣ**

- Αριστοτέλης, *Πολιτικά*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Δ. Παπαδής. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.
- *Ρητορική Α'-Β'*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Δ. Λυπουρλής. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2002.
  - *Ἠθικά Νικομάχεια*. Τόμ. Α', *Βιβλία Α'-Δ'* & Τόμ. Β', *Βιβλία Ε'-Κ'*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Δ. Λυπουρλής. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.
- Γοργίας, *Σέξτου Ἐμπειρικοῦ: Περί τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, Πρὸς Μαθηματικούς VII*. Μετάφραση: Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1999.
- Δημοσθένης, *Κατὰ Μειδίου*. Μετάφραση: Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου. Ακαδημία Αθηνών, βιβλιοθήκη Ελλήνων συγγραφέων, Αθήνα 1989.
- Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων II*. Μετάφραση: Ν. Κυργιόπουλος. Πάπυρος, Αθήνα 1975.
- Θουκυδίδης, *Ἱστορία 6*. Μετάφραση: Α. Ι. Γιαγκόπουλος, Θ. Π. Τσιόγκας επιμέλεια σειράς: Δημ. Λυπουρλής, Θ. Μαυρόπουλος, Κων. Ζήτρος. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.
- Ισοκράτης, *Νικοκλῆς ἢ Κύπριοι*. Στο Ισοκράτης, *Ἄπαντα*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Σ. Παπαϊωάννου. Κάκτος, Αθήνα 1993.
- Πίνδαρος, *Πινδάρου τα σωζόμενα: Αποσπάσματα*. Μετάφραση, επιμέλεια: Κ. Κλεάνθης. Σιάτρα, Αθήνα 2013.
- Πλάτων, *Νόμοι*. Μετάφραση, επιμέλεια: Αθ. Κουτρομπάς. Γεωργιάδης-Βιβλιοθήκη των Ελλήνων, Αθήνα 2007.
- *Κρατύλος*. Μετάφραση: Γ. Κεντρωτής. Πόλις, Αθήνα 2001.
  - *Πρωταγόρας*. Πρόλογος, μετάφραση: Η. Σπυρόπουλος - επιμέλεια: Δ. Λυπουρλής. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2009.

**ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

- Rapp, Christof (<sup>1</sup>2012), *Εισαγωγή στον Αριστοτέλη* (μτφρ. Ηλ. Τσιριγκάκη, επιμ. Π. Θανασά), Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ.
- Ανδριόπουλος, Δημήτριος Ζ. (<sup>3</sup>1995), *Αρχαία Ελληνική γνωσιοθεωρία. Συμβολή στη διερεύνηση του προβλήματος αντίληψη και γνώση*, Αθήνα: Εστία.
- Κύρκος, Βασίλειος Α. (1986), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Ιωάννινα: Παπαδήμας.
- Παπαδής, Δημήτριος (2001), *Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Τομ. 1ος, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Heilbrunn, Gunther (2003), «Ρητορική και δύναμις κατά τον Ισοκράτη», στο Τζαλλήλα, Λένια & Σπαθαράς, Δήμος Γ. (επιμ.), *Πειθώ η ρητορική - δεκατρία μελετήματα συλλογικό*, Αθήνα: Σμίλη.
- Τουλουμάκος, Ιωάννης Σ. (2003), *Η δημοκρατική επιχειρηματολογία στα Πολιτικά του Αριστοτέλη*. 1ο μέρος, Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ.

- Τριαντάρη, Σωτηρία (2016), *Η Ρητορική, η Τέχνη της Επικοινωνίας από την Αρχαιότητα στο Βυζάντιο. Η επικαιροποίηση της Ρητορικής και η εξέλιξή της*. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς (1986), *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος. Για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Πόλις.

#### **ΞΕΝΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

- Defez, Antoni (2013), «Wittgenstein and Plato. Connections, Comparisons and Contrasts», L. Perissinolto & B. R. Camara (eds.), London: Plagave Macmillan.
- Haskins, Ekaterina V. (2001), «Rhetoric between orality and literacy: Cultural memory and performance in Isocrates and Aristotle», *Quarterly Journal of Speech* 87/2.
- Herrick, James A. (2001), *The History and the Theory of Rhetoric. An Introduction*, USA: J. Becker.
- Hikins, James (1981), «Plato's rhetorical theory: Old perspectives on the epistemology of the new rhetoric», *Central States Speech Journal* 32/3.
- McKeon, Richard (ed.) (1946), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House.
- Murray, James S. (1988), «Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric ("Phaedrus" 261-266)», *Philosophy & Rhetoric* 21/4.
- Porter, James I. (1993), «The Seductions of Gorgias», *Classical Antiquity* 12/2.
- Poulakos, John & Poulakos, Takis (1999), *Classical Rhetorical Theory*, Boston -New York: Houghton Mifflin Company.
- Poulakos, Takis (1997), *Speaking for the Polis. Isocrates' Rhetorical Education*, Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.
- Rawls, John (2001), *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Rosenmeyer, Thomas G. (1955), «Gorgias, Aeschylus, and AVIATE», *AJP* 76.

## (Α)ΠΟΛΙΤΙΚΟΙ ΠΟΛΙΤΕΣ ΚΑΙ (ΜΕΤΑ)ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

*Κατερίνα Καραγεώργου*

Υπ. Δρ. Κοινωνικής Ψυχολογίας Παντείου Πανεπιστημίου

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Αντικείμενο της παρούσας έρευνας είναι η ανάδειξη της συζήτησης γύρω από την πρόσληψη του απολίτικου και πώς αυτή επηρεάζεται από το διαρκώς μεταβαλλόμενο περιβάλλον των σύγχρονων δημοκρατιών. Η απολιτικότητα εντοπίζεται αυτούσια ή περιφραστικά σε αρχαία κείμενα, αλλά και σε νεότερα φιλοσοφικά, άλλοτε εξυμνώντας και άλλοτε απαξιώνοντας την πολιτική ουδετερότητα. Ανάλογη αμφιθυμία καταγράφεται και από τη σύγχρονη βιβλιογραφία. Τα αποτελέσματα της παρούσας βιβλιογραφικής έρευνας οδήγησαν στη διάκριση μεταξύ αρνητικά και θετικά φορτισμένων 'απολίτικ'. Οι πρώτοι παρουσιάζονται διαχρονικά ως απειλή για την ποιότητα της δημοκρατίας, ενώ οι δεύτεροι -οι φαινομενικά απολίτικοι- ως μοχλός επανεκκίνησης συλλογικών διαδικασιών, που ενδεχομένως να οδηγήσουν σε αναβάθμιση της σύγχρονης δημοκρατίας.

---

### ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ

*απολίτικος, μεταδημοκρατία, ποιότητα δημοκρατίας, αντι-πολιτική κουλτούρα*

---

## 1. Εισαγωγή

Πολιτική και απολιτικότητα αποτελούν δύο σύνθετες έννοιες που χρησιμοποιούνται με μεγάλη συχνότητα και ευκολία στον καθημερινό, επιστημονικό και δημοσιογραφικό λόγο, αλλά το περιεχόμενό τους δεν είναι πάντοτε ξεκάθαρο. Αντίθετα και οι δύο νοηματοδοτούνται από τις ερμηνείες των υποκειμένων που τις εκφέρουν και τα στοιχεία που τις πλαισιώνουν. Η σύγχυση αυτή παίρνει ακόμα μεγαλύτερη διάσταση όταν επικεντρωνόμαστε στον όρο «απολιτική» που -τα τελευταία κυρίως χρόνια- κατακλύζει τον ιδιωτικό αλλά και δημόσιο πολιτικό λόγο. Αντικείμενο της παρούσας έρευνας είναι η ανάδειξη της συζήτησης γύρω από την πρόσληψη του απολίτικου και πώς αυτή επηρεάζεται από το διαρκώς μεταβαλλόμενο οικονομικό και κοινωνικό-πολιτικό περιβάλλον των σύγχρονων δημοκρατιών.

Όταν η Γκέκα (2005: 432) έγραφε για τα αποτελέσματα της έρευνάς της, τόνιζε ότι «η μελέτη των κοινωνιο-γνωστικών χαρακτηριστικών της πολιτικής επιτρέπει την εμβάθυνση της ερμηνείας της και την αποφυγή γενικών και περιγραφικών διατυπώσεων, όπως αυτές περί απολιτικοποίησης και αδιαφορίας των νέων για την πολιτική». Η δική μας οπτική εμφανίζεται κάπως διαφοροποιημένη, υπό την έννοια ότι, αν έπρεπε να παρουσιάσουμε σχηματικά την απολιτικότητα, θα την τοποθετούσαμε στο άκρο ενός άξονα, στον αντίποδα του οποίου θα παραβάλαμε την πολιτικοποίηση<sup>1</sup>, ούτως ώστε τα δύο αυτά σημεία να μπορούν να ιδωθούν ως τα δύο άκρα του πολιτικού φαινομένου. Η δική μας οπτική λοιπόν δεν αποκλείει την απολιτικότητα από τη μελέτη του πολιτικού φαινομένου. Αντιθέτως, την προσλαμβάνει ως το μηδενικό -φαινομενικά τουλάχιστον- σημείο πολιτικής συμπεριφοράς και αντίληψης και άρα την καθιστά εξίσου αξια για διερεύνηση.

Ξεκινώντας την αναζήτηση από τα σύγχρονα λεξικά, εντοπίσαμε διάφορους ορισμούς γύρω από τους όρους «απολίτικος» και «απολιτικότητα». Ένας πρώτος ορισμός περιγράφει τον «απολίτικο» ως το άτομο που «δεν σχετίζεται με την πολιτική ζωή και τα κοινά ή δεν ενδιαφέρεται για αυτά», ενώ ως «απολιτικότητα» ορίζεται «η στάση ή η αρχή που δεν λαμβάνει υπόψιν της την πολιτική τάξη των πραγμάτων ή και τους μηχανισμούς μέσω των οποίων ασκείται η εξουσία» (Μπαμπινιώτης, 1998).

Στο σχετικό λήμμα του ηλεκτρονικού λεξικού Πύλη για την Ελληνική Γλώσσα δίνεται ο ακόλουθος ορισμός του όρου: «απολίτικος (-η -ο) είναι εκείνος που δεν έχει σχέση, δεν ασχολείται με την πολιτική και ιδίως δεν επηρεάζεται από αυτήν»<sup>2</sup>. Παράλληλα, ως αντώνυμο παρατίθεται το επίθετο «πολιτικοποιημένος». Δύο ακόμη σύντομοι και αρκετά διαδεδομένοι ορισμοί περιγράφουν τους

<sup>1</sup> Βλ. Τριανταφυλλίδης (1998), «πολιτικοποίηση η [politikopísi]: η ενέργεια ή το αποτέλεσμα του πολιτικοποιώ», «πολιτικοποιώ [politikopió] -ούμαι: 1. εντάσσω κτ. στο πεδίο, στα πλαίσια της πολιτικής, του δίνω (τις) πολιτικές (του) διαστάσεις: 2. (κυρίως παθ.) αποκτώ πολιτική συνείδηση, συμμετέχω στην πολιτική ζωή και δράση».

<sup>2</sup> Βλ. ό.π.



απολίτικούς ως «πολιτικά ουδέτερους, χωρίς πολιτική στάση, ικανοποίηση ή μεροληψία»<sup>3</sup> ή, πιο απλά, ως εκείνους που «δεν ενδιαφέρονται ή δεν αναμειγνύονται με τα πολιτικά»<sup>4</sup>.

Στο *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, ο Godin (2004) δίνει δύο ορισμούς της «απολιτικότητας»: «1. Κατάσταση εκείνου που, από στρατηγική ή αδιαφορία, δεν προσδιορίζεται ως πολίτης που ασχολείται με τα δημόσια ζητήματα. 2. Κατάσταση εκείνου που δεν προσδιορίζεται από τον τρόπο που το κράτος διευθύνεται και οι υποθέσεις κοινού ενδιαφέροντος ρυθμίζονται»<sup>5</sup>. Σε αυτή τη δεύτερη διάσταση θα μπορούσε κανείς να εντοπίσει την επικούρεια σκέψη, η οποία αντιτίθεται στην αριστοτελική. Πρόκειται για μία σημαντική διαφοροποίηση μεταξύ των δύο φιλοσοφικών σχολών, με την οποία θα ασχοληθούμε εκτενέστερα παρακάτω.

Γίνεται, λοιπόν, κατανοητό ότι η απολιτικότητα δεν αποτελεί πρόσφατη σύλληψη. Εντοπίζεται αυτούσια ή περιφραστικά σε αρχαία κείμενα αλλά και σε νεότερα φιλοσοφικά, άλλοτε εξυμνώντας και άλλοτε απαξιώνοντας την πολιτική ουδετερότητα. Μάλιστα είναι σχεδόν ισάριθμες οι αντικρουόμενες αναφορές. Προς αυτή την κατεύθυνση, η ιστορική –ή καλύτερα φιλοσοφική– αναδρομή του όρου διευκολύνει την επεξήγησή του στο παρόν και διαφωτίζει πιθανή μετεξέλιξη του στο μέλλον.

## 2. Η απολιτικότητα στην αρχαία ελληνική σκέψη

Ξεκινώντας από την αρχαιότητα είναι σημαντικό να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται και αντιμετωπίζεται ο απολίτικός άνθρωπος εκείνης της περιόδου. Ανατρέχοντας στο έργο «Πρωταγόρας» του Πλάτωνα, ο απέχων ή μη μετέχων στην πολιτική αρετή εμφανίζεται σε δύο σημεία. Στο πρώτο, ο Πρωταγόρας ολοκληρώνει το μύθο του με τον Δία να επιβάλλει αυστηρά την ανάγκη της καθολικότητας της πολιτικής αρετής και μάλιστα με την ποινή του θανάτου, δηλώνοντας έτσι την πολύ μεγάλη σημασία που δίνει στις αξίες της αιδούς και της δίκης (με τις οποίες ο άνθρωπος κατακτά την πολιτική αρετή): «καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως»<sup>6</sup>. Η σημασία και η αυστηρότητα του νόμου του Δία τονίζεται με την επιβολή θανατικής ποινής σε όποιον δεν συμμορφώνεται στις εντολές του. Η παρομοίωση που επιλέγει («αρρώστια της πόλης») υποδηλώνει ότι αποτελεί κίνδυνο γι' αυτήν και πρέπει να θανατωθεί προκειμένου να διαφυλαχθεί η τάξη και η ισορροπία του συνόλου.

<sup>3</sup> *Politically neutral; without political attitudes, content or bias*. In *Collins English Dictionary*. Ανακτήθηκε 15 Ιανουαρίου, 2014, από: <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/apolitical>.

<sup>4</sup> *Not interested or involved in politics*. In Oxford University Press. Ανακτήθηκε 15 Ιανουαρίου, 2014, από: <http://oxforddictionaries.com/definition/english/apolitical>.

<sup>5</sup> Godin (2004: 89): «1. État de celui qui, par stratégie ou indifférence, ne se définit pas comme citoyen concerné par les affaires publiques. 2. État de ce qui ne se définit pas par rapport à la façon dont l'État est dirigé et les affaires communes conduites».

<sup>6</sup> Βλ. Σπυρόπουλος (1992), Ενότητα 4<sup>η</sup> (322a-323a).

Στο δεύτερο απόσπασμα που παρατίθεται, παρουσιάζεται η άποψη του Πρωταγόρα σύμφωνα με την οποία «καί φασιν πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, ἔαντε ὧσιν ἔαντε μή, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον [δικαιοσύνην]: ὡς ἀναγκαῖον οὐδένα ὄντιν' οὐχὶ ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις»<sup>7</sup>. Και εδώ η πολιτική ιδιότητα, (μέσα από την έννοια της δικαιοσύνης) είναι ειδοποιό γνώρισμα του ανθρώπου και απαραίτητη προϋπόθεση για να είναι δεκτός στην πολιτική κοινωνία. Όταν απουσιάζει από κάποιον, αυτός δεν μπορεί να συγκαταλέγεται ανάμεσα στους ανθρώπους γιατί υστερεί και αποτελεί απειλή για τους ιδρυτικούς σκοπούς της πολιτικής κοινωνίας. Έτσι, προβλέπεται η ποινή της εξορίας και της στέρησης των πολιτικών του δικαιωμάτων. Αν ληφθεῖ υπόψη η σημασία που είχε η πόλη και η συμμετοχή του πολίτη στα κοινά την εποχή αυτή, γίνεται ξεκάθαρο πως η ποινή που αναφέρει ο Πρωταγόρας είναι ισάξια ή και αυστηρότερη από εκείνη του Δία. Σε κάθε περίπτωση, ας κρατήσουμε ως κοινό σημείο ότι και οι δύο τιμωρίες εξυπηρετούν τον ίδιο ανώτερο σκοπό: να οδηγήσουν τους ανθρώπους στην πολιτική αρετή.

Η παραπάνω οπτική αναδεικνύεται με μεγαλύτερη γλαφυρότητα μέσα από τις θέσεις του Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος είναι εκ φύσης πολιτικό ζώο που φιλοδοξεί να εμπλακεί ενεργά στα συλλογικά ζητήματα. Μάλιστα από το έργο «Πολιτικά» του Αριστοτέλη ξεχωρίζει ο όρος 'ἄπολις', που δικαίως θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η πρωιμότερη εμφάνιση του 'απολίτικου': «[1253a1-4]ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος»<sup>8</sup>. Οι παραπάνω σκέψεις οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η πόλη ανήκει στην κατηγορία των πραγμάτων που υπάρχουν εκ φύσεως και ότι ο άνθρωπος είναι ένα ον προορισμένο από τη φύση να ζει σε πόλη («πολιτικὸν ζῶον») ο δίχως πόλη ἄνθρωπος -δηλαδή ο εκ φύσεως δίχως πόλη ἄνθρωπος και όχι ο δίχως πόλη από κάποια τυχαία συγκυρία- ή είναι ἄνθρωπος κατώτερης ποιότητας ή είναι ένα ον ανώτερο από τον ἄνθρωπο.

Μάλιστα για να ενισχύσει την θέση του, ο Αριστοτέλης δανείζεται ένα δίστιχο από την Ιλιάδα του Ομήρου (I 63), όπου ο σοφός Νέστορας χρησιμοποιεί την ακόλουθη φράση για να χαρακτηρίσει τον φιλοπόλεμο ἄνθρωπο: «ἄνθρωπος δίχως σοί, δίχως νόμους, δίχως σπιτικό»<sup>9</sup>. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, αυτά τα χαρακτηριστικά ταιριάζουν και στον «ἄπολιν», ο οποίος δεν έχει ή δεν υπολογίζει συγγενείς, δεν ξέρει από νόμους ούτε έχει σπιτικό. Ένας τέτοιος, δίχως πόλη ἄνθρωπος, είναι παράλληλα και ἄνθρωπος που «παθιάζεται με τον πόλεμο» και αποτελεί απειλή για τα πολιτικά οργανωμένα σύνολα. Όλα αυτά περιγράφουν έναν ἄνθρωπο που στο πρόσωπό του είναι φανερή μια διαστροφή της ανθρώπινης

<sup>7</sup> Βλ. Σπυρόπουλος (1992), Ενότητα 5<sup>η</sup> (323ae).

<sup>8</sup> Βλ. Μοσκόβης (1989), Ενότητα 12<sup>η</sup> (A 2, 5-6).

<sup>9</sup> Υπουργείο Δια Βίου Μάθησης & Θρησκευμάτων. Ψηφιακά Εκπαιδευτικά Βοηθήματα. Αρχαία Ελληνικά Φιλοσοφικός Λόγος. Ανακτήθηκε 15 Οκτωβρίου, 2015 από [http://www.study4exams.gr/anc\\_greek/mod/resource/view.php?id=2680](http://www.study4exams.gr/anc_greek/mod/resource/view.php?id=2680).

φύσης· εκτός κι αν πρόκειται για τον που ξεπερνά την ανθρώπινη φύση. Ολοκληρώνοντας τη σκέψη του ο Αριστοτέλης παρομοιάζει τον «ἄπολιον» με ένα απομονωμένο –και άρα άχρηστο– πιόνι στο παιχνίδι των πεσσών.

Ιδιαίτερα σημαντική όμως, είναι και η αναφορά που γίνεται στα αδιάφορα για την πολιτική άτομα από τον Θουκυδίδη στο έργο του «Επιτάφιος»: «[2.40.2] ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γινῶναι· μόνοι γὰρ τὸν τε μὴδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν»<sup>10</sup>. Η δημοκρατία της Αθήνας στα χρόνια του Περικλή θέλει πολιτικοποιημένα άτομα. Αυτό εξηγεί και το γεγονός ότι όποιος δεν ανακατεύεται με τα πολιτικά, δεν θεωρείται άνθρωπος που κοιτάζει τη δουλειά του, αλλά «άχρηστος άνθρωπος». Υπάρχει, λοιπόν, η αντίληψη ότι τα πολιτικά αδιάφορα άτομα καλλιεργούν τη στασιμότητα και την αδράνεια, ναρκοθετούν τα θεμέλια της κοινωνίας και δίνουν την ευκαιρία σε καιροσκόπους και δημαγωγούς να πάρουν την εξουσία. Με την στάση τους καλλιεργούν κλίμα εφησυχασμού, ενώ –καθώς απομακρύνονται από τους αγώνες και τους οραματισμούς του λαού– θέτουν σε κίνδυνο την κοινωνική γαλήνη.

Ο χαρακτηρισμός 'άχρεϊον' που χρησιμοποιείται από τον Θουκυδίδη μας παραπέμπει στο έργο «Βίοι Παράλληλοι» του Πλούταρχου, όπου αναφέρεται ότι ο Σόλων είχε εκδώσει νόμο ώστε να χάνει τα πολιτικά του δικαιώματα όποιος έμενε ουδέτερος σε περίπτωση που θα ξεσπούσε εμφύλια διαμάχη στην πόλη, «ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει μὴδετέρας μερίδος γενόμενον». Με τις πολιτειακές του μεταρρυθμίσεις ο Σόλων επιθυμούσε να μετατοπίσει το ενδιαφέρον του πολίτη από το σπίτι και την οικογένεια προς την πόλη και την κοινότητα γι' αυτό και θέσπισε τον ειδικό αυτό νόμο. Προσέβλεπε στο ενδιαφέρον των πολιτών για τα δημόσια ζητήματα ώστε να μην περιορίζονται αποκλειστικά στη διασφάλιση των προσωπικών τους συμφερόντων ή να αδιαφορούν για τα δεινά της πατρίδας του. Αντίθετα, ο πολίτης έπρεπε από την αρχή να παίρνει θέση πλάι σε αυτούς που ενεργούν πιο σωστά και πιο δίκαια, να κινδυνεύει μαζί τους και να τους βοηθά, αντί να περιμένει ακίνδυνα να δει ποιος θα νικήσει<sup>11</sup>.

Υπάρχουν ωστόσο και αρχαίοι φιλόσοφοι, οι οποίοι προτρέπουν τους πολίτες να απέχουν από την πολιτική διαδικασία. Για παράδειγμα, η απολιτικότητα του Επίκουρου αρνείται τις πολιτικές ίντριγκες. Το υπέρτατο αξίωμα της σχολής του παρακινεί τους πολίτες να μείνουν μακριά από την δημόσια σφαίρα. Σε εκείνον και τους θιασώτες της θεωρίας του αποδίδεται η φράση «λάθε βίωσας», δηλαδή να απέχει κανείς από τις δημόσιες υποθέσεις και τα αξιώματα και να ζει στο

<sup>10</sup> Λαμπρίδης (1962): «[2.40.2] Και νοιάζονται οι ίδιοι άνθρωποι και τις ιδιωτικές τους δουλειές και τα πολιτικά, κ' ενώ άλλοι σ' άλλα επαγγέλματα ασχολούνται, όμως γνωρίζουν όλοι τα πολιτικά ζητήματα κατά βάθος γιατί μόνον εμείς θεωρούμε όποιον δεν ανακατεύεται σ' αυτά, όχι σαν άνθρωπο που κοιτάζει τη δουλειά του, αλλά σαν άνθρωπο άχρηστο».

<sup>11</sup> Βλ. Οικονόμου & Τσακατικά (1987), Κεφ 20.

περιθώριο της τρέχουσας τάξης πραγμάτων, εν κρυπτώ, διαφυλάσσοντας προπάντων την ψυχική του ηρεμία<sup>12</sup>.

Η στάση αυτή, μολονότι επικρίθηκε από ορισμένους μελετητές ως άρδην απολίτικη και με έντονη ροπή προς τον ατομικισμό<sup>13</sup>, θεωρήθηκε από άλλους ως βαθιά πολιτική πράξη και επιλογή -ένα είδος ενεργής απολίτικης στάσης. Όπως σχολιάζει η Κεχρολόγου (2012), η μη ενεργός συμμετοχή του Επίκουρου στα πολιτικά δρώμενα δεν αποτελεί μία πράξη πολιτικής απραγμοσύνης, διότι δεν είναι ο Επίκουρος που αδιαφορεί για «τα της πόλεως», αλλά η πόλις είναι αυτή που με το να σήπονται οι δημοκρατικοί της νόμοι, απεμπολεί την ιδιότητα του ατόμου ως πολίτη<sup>14</sup>. Μέσα από την συγκεκριμένη ερμηνεία διαφαίνεται η πόλη ως η αιτία εξώθησης του ατόμου σε απολίτικη συμπεριφορά.

Η ίδια συγγραφέας προσθέτει ότι, ο Επίκουρος, όταν δίδασκε ότι ορθόν και σώφρον είναι να μην αναμειγνύεται κανείς στις δημόσιες υποθέσεις και να μην ταυτίζεται με το απαθές και αλλοτριωμένο πλήθος, δεν το έπραττε από ατομικιστική διάθεση, αλλά από βαθιά πεποίθηση ότι ο αγώνας για την ελευθερία αποσκοπεί στη δημιουργία αδιάφθορων ανθρώπων<sup>15</sup>. Η παραπάνω άποψη συμπυκνώνεται στην συλλογιστική ότι η συμμετοχή στα πολιτικά είναι επικίνδυνη και διαφθείρει, άρα οι μη μετέχοντες πολίτες συνιστούν αδιάφθορους πολίτες. Οι θιασώτες της επικούρειας σκέψης ερμηνεύουν τα παραπάνω ως μία προσπάθεια αποδόμησης και ρήξης του υπάρχοντος συστήματος και όχι ως απλή αποδοχή της παθητικής απολίτικης στάσης.

Η απολιτικότητα συναντάται και στα κείμενα των σκεπτικιστών, όπου καταγράφεται μία εχθρική στάση απέναντι στην πολιτική συμμετοχή, καθώς καμία δέσμευση δεν επιτρέπεται. Στόχος είναι η επίτευξη της «αταραξίας<sup>16</sup>», της ψυχικής γαλήνης που θα μπορούσε να νιώσει κανείς, εφόσον δεχτεί ότι η γνώση είναι ανέφικτη. Ο σκεπτικός επιχειρεί να δείξει ότι για κάθε θέμα υπάρχουν δύο αντίθετες αλλά ισοδύναμες απόψεις και ότι, σε τελευταία ανάλυση, δεν μπορούμε να αποφασίσουμε ποια να προτιμήσουμε. Γι' αυτόν τον λόγο, «οφείλουμε να "επέχουμε" απέναντι σε κάθε θεωρητική πεποίθηση που υποτίθεται ότι μας μιλάει για τη φύση της πραγματικότητας πέρα από τα φαινόμενα που παρουσιάζονται στις αισθήσεις μας: οφείλουμε δηλαδή να μην παίρνουμε θέση, να τηρούμε στάση ουδετερότητας απέναντι σε τέτοιες πεποιθήσεις»<sup>17</sup>.

Ωστόσο ο σκεπτικισμός, ως συστηματική φιλοσοφική στάση, εκφράστηκε κυρίως από τους «πυρρώνειους» σκεπτικούς -δηλαδή από τους οπαδούς του Πύρρωνα από την Ηλεία (3ος αιώνας π.Χ.)- και είχε πρακτικό χαρακτήρα. Σύμφωνα με τον Τίμωννα, «ο Πύρρων διακήρυξε ότι είναι εξίσου αδύνατο να διακρίνουμε, να

<sup>12</sup> Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Σακελλίου & Λεοντσίνη (2009).

<sup>13</sup> βλ. Κεχρολόγου (2012), σελ. 100.

<sup>14</sup> βλ. Κεχρολόγου (2012), σελ. 98-108.

<sup>15</sup> βλ. Κεχρολόγου (2012), σελ. 99.

<sup>16</sup> Βιρβιδάκης, Καρασμάνης & Τουρνά (2011).

<sup>17</sup> Βιρβιδάκης, Καρασμάνης & Τουρνά (2011).

μετρήσουμε και να κρίνουμε τα πράγματα (αδιάφορα, αστάθμητα, ανεπίκριτα). Γι' αυτόν τον λόγο, ούτε τα δεδομένα των αισθήσεών μας ούτε οι κρίσεις μας είναι ψευδείς ή αληθείς. Δεν πρέπει συνεπώς να στηριζόμαστε σ' αυτές, αλλά πρέπει να αποφεύγουμε να διατυπώνουμε κρίσεις, να μην κλίνουμε προς τη μία ή την άλλη άποψη, και να είμαστε κατηγορηματικοί [...]. Για όσους υιοθετούν αυτή τη στάση η συνέπεια θα είναι να φτάσουν πρώτα στην άρνηση να διατυπώνουν ισχυρισμούς - αφασία- και κατόπιν στην ψυχική ηρεμία -αταραξία»<sup>18</sup>.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι οι φιλόσοφοι της ελληνιστικής περιόδου μεταστρέφουν την προσοχή τους από την πόλη στο άτομο και δεν παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα πολιτικά προβλήματα: «Σε έναν ταρασσομένο κόσμο από τις πολιτικές ανακατατάξεις και τις απότομες αλλαγές της τύχης, θέλουν κατ' αρχήν να διδάξουν τους ανθρώπους πώς να ανθίστανται στις πιέσεις των εξωτερικών συνθηκών και να υπερνικούν τα πάθη τους. Η επιζήτηση της «αταραξίας» (ανυπαρξία ανησυχιών) και της «απάθειας» (απουσία πάθους) αποτελεί κοινό τόπο σε όλες τις φιλοσοφικές σχολές»<sup>19</sup>.

Σε αυτές έρχονται να προστεθούν και οι κυνικοί φιλόσοφοι, των οποίων η σκέψη διαφοροποιείται άρδην από εκείνην της πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας. Πράγματι, ο κυνικός τύπος ανθρώπου δεν αισθανόταν την ανάγκη ανταπόκρισής του σε κάποιο πολιτικό καθήκον, αφού η ελευθερία του ήταν θεμελιωμένη στην ατομική του ανεξαρτησία και στην απαλλαγή του από όλες τις δεσμεύσεις του πολιτικού βίου<sup>20</sup>. Σε αυτό το πνεύμα, επιδοκίμαζαν την «εύλογον» αυτοκτονία, δηλαδή την «εθελούσια αποχώρησή τους από τον βίο ως το κατεξοχήν εργαλείο εξασφάλισης αξιοπρέπειας και ελευθερίας. Άλλωστε οι κυνικοί προέβαλλαν ως αγαθό την αρετή, ως κακό την κακία, ενώ όλα τ' άλλα - περιλαμβανομένης και της ζωής- τα κατέτασσαν μεταξύ των αδιαφόρων»<sup>21</sup>. Ως συμβολική διάσταση της αυτοκτονίας δεν θα μπορούσε να ιδωθεί άλλη από την απόσυρση του ατόμου από τον πολιτικό βίο.

---

<sup>18</sup> Βλ. Long (1987), σελ. 137-139.

<sup>19</sup> Βλ. Saïd, Trédé & Le Boulluec (2001), σελ. 113.

<sup>20</sup> Βλ. Μάνος (2006), σελ. 57.

<sup>21</sup> Βλ. Μάνος (2006), σελ. 57.

### 3. Η απολιτικότητα στη σύγχρονη σκέψη

Περνώντας σε νεότερα φιλοσοφικά κείμενα, είναι σκόπιμη η παρουσίαση της έντονα επικριτικής στάσης που διατυπώνεται ορισμένες φορές απέναντι στην απολίτικη συμπεριφορά. Για παράδειγμα, θα ήταν παράλειψη να αγνοήσουμε το ιδιαίτερα φορτισμένο κείμενο του Antonio Gramsci<sup>22</sup>, όπου ζητάει από τους αδιάφορους και αμέτοχους πολίτες να έρθουν αντιμέτωποι με τις κοινωνικές του ευθύνες.

Μία άκρως αντίθετη άποψη παρουσιάζεται από τον Μανν (1918/2001) στο λογοτεχνικό του έργο «Στοχασμοί ενός απολίτικου», όπου ως 'απολίτικος' ορίζεται αυτός που σκέφτεται για τη ζωή και για την τέχνη και διαθέτει μία πνευματική στάση που ταυτίζεται με την μουσική, την μεταφυσική, την ψυχολογία και αντιτίθεται στην πολιτική. Ο Μάνν διαμαρτύρεται –μεταξύ άλλων- ενάντια στην ψυχική ερήμωση, την κυριαρχία του χρήματος και της διαφθοράς του «πολιτικού ανδρός». Για την ακρίβεια, τοποθετείται ενάντια τόσο στην «πολιτικοποίηση του πνεύματος»<sup>23</sup> όσο και στην δημοκρατία, την οποία χαρακτηρίζει ως «δόγμα του πνεύματος»<sup>24</sup>, καθώς υπάρχει «(..) ένας διαρκής έλεγχος, αυτός της εξουσίας της πλειοψηφίας πάνω στη μειοψηφία, δηλ. των πιθανώς ηλιθίων πάνω στους πιθανώς λογικούς»<sup>25</sup>. Σύμφωνα με τον Μανν, «δημοκρατία σημαίνει: βασιλεία της πολιτικής. Η πολιτική συνεπάγεται έναν ελάχιστο βαθμό αντικειμενικότητας.»<sup>26</sup>.

Ακόμα μία εμφάνιση του όρου «απολίτικος» –έστω και περιφραστικά- συναντάται στην περιγραφή του «αδιάφορου εργάτη». Αποτελεί έναν από τους έξι τύπους Γάλλων εργατών, όπως διατυπώθηκαν από τον Dogan (1967:177), και χαρακτηρίζεται ως αυτός που «δεν ψηφίζει, δεν παρακολουθεί την πολιτική στον Τύπο και παραμένει ελλιπώς ενημερωμένος σχετικά με τις δημόσιες υποθέσεις. Δεν έχει γνώμη και συγκεκριμένη προτίμηση, κανένα ενδιαφέρον για συνδικαλιστική δραστηριότητα ακόμη και αν έχει υποστηρίξει κάποια απεργία, καμία πολιτική συζήτηση με τους συναδέλφους του, δεν έχει ούτε συμπάθεια ούτε βαθιά ριζωμένη εχθρότητα προς οποιοδήποτε κόμμα. Χωρίς αυταπάτες για συλλογική δράση, ο ίδιος φαίνεται να είναι ασφαλής από την πολιτική απογοήτευση κάθε είδους. Ζει αποσυρμένος με την οικογένειά του. Όμως, αν και μπορεί να είναι άμορφος πολιτικά, δεν είναι κοινωνικά απομονωμένος, αντιθέτως, μπορεί ακόμη και να είναι καλά ενταγμένος κοινωνικά».

---

<sup>22</sup> Γκράμσι (1917/2013): «Μισώ τους αδιάφορους και γι' αυτό: γιατί με ενοχλεί το κλαψούρισμά τους, κλαψούρισμα αιωνίων αθώων. Ζητώ να μου δώσει λογαριασμό ο καθένας απ' αυτούς με ποιον τρόπο έφερε σε πέρας το καθήκον που του έθεσε και του θέτει καθημερινά η ζωή, γι' αυτό που έκανε και ειδικά γι' αυτό που δεν έκανε. Και νιώθω ότι μπορώ να είμαι αδυσώπητος, ότι δεν μπορώ να χαλαρίσω τον οίκτο μου, ότι δεν μπορώ να μοιραστώ μαζί τους τα δάκρυά μου. (..) Γι' αυτό μισώ αυτούς που δεν συμμετέχουν, μισώ τους αδιάφορους».

<sup>23</sup> Βλ. Μανν (1918/1975), σελ. 229.

<sup>24</sup> Βλ. Μανν (1918/1975), σελ. 307.

<sup>25</sup> Βλ. Μανν (1918/1975), σελ. 306.

<sup>26</sup> Βλ. Μανν (1918/1975), σελ. 306.

Μία διαφορετική -αλλά άκρως ενδιαφέρουσα- οπτική στην πρόσληψη του 'απολίτικού' παρουσιάζεται από τον Cacciari (2009) μέσω της διαλεκτικής του Hegel. Πιο συγκεκριμένα, παρουσιάζει το απολίτικο στοιχείο ως μια σχετικιστική αντίληψη που εξουδετερώνει την απόλυτη διάκριση ανάμεσα στο πολιτικό στοιχείο και το αντι-πολιτικό. Στην πραγματικότητα 'το απολίτικό' όχι μόνο επικρίνει, αλλά περικλείει συνάμα 'το πολιτικό' ως μια διαλεκτική σύνθεση ανάμεσα στη θέση του 'πολιτικού' και την αντίθεση του 'αντι-πολιτικού' (2009:182)<sup>27</sup>.

Ο όρος «απολίτικός» συναντάται με μια οντολογική χροιά και στο έργο *Είναι και Χρόνος* του Heidegger (1927/1985) όπου το υπαρξιακό υποκείμενο είναι απολίτικο· δεν ορίζεται ούτε ως λογικό ζώο ούτε ως πολιτικό ζώο. Υπενθυμίζεται εδώ ότι η υπαρξιακή αναλυτική του Dasein περιγράφει την κατάσταση του απομονωμένου ατόμου, ριγμένο στον κόσμο, ως πραγματικά απολίτικο<sup>28</sup>. Μία παρόμοια οπτική για το ατομικό υποκείμενο μοιράζεται και η Arendt, η οποία όμως υπερτονίζει ότι η πολιτική γεννιέται στο «χώρο-που-βρίσκεται-μεταξύ-των-ανθρώπων».

Επιπλέον, σύμφωνα πάντα με τον Heidegger, πολιτικοποίηση και απολιτικότητα είναι δύο συμπληρωματικές στάσεις και είναι πιθανό να γλιστρήσει η μία στην άλλη ανάλογα με τις περιστάσεις<sup>29</sup>. Το σχόλιο του Quillien (1990) σχετικά με την συνοχή ανάμεσα στην απολιτικότητα και την πολιτικοποίηση προεκτείνει την χαιντιγκεριανή θέση: «Οι δυο τους συμβαδίζουν: δεν λέμε ότι η μία είναι σε θέση να εμποδίσει την άλλη, αλλά να την οδηγήσει. Ακριβώς επειδή έλειπε η πολιτική κουλτούρα από την μεσαιά τάξη ρίχτηκε στην αγκαλιά του Χίτλερ. Η άρνηση της πολιτικής αφήνει ανοικτή την επιλογή των χειρότερων πολιτικών»<sup>30</sup>. Αυτή η τελευταία φράση μας εισάγει σε ένα είδος φασιστικής απολιτικότητας που βασίζεται κυρίως στην επιχειρηματολογία των συλλήβδην διαπλεκόμενων πολιτικών. Εκεί ακριβώς βρίσκεται και το επίκεντρο της ακροδεξιάς ρητορικής που επιθυμεί να αναγεννήσει την κοινωνία 'καθαρίζοντάς την' και τον κίνδυνο της οποίας η Mouffe (2004) έχει υπερτονίσει, όπως θα δούμε παρακάτω.

Ανάλογη αμφιθυμία επικρατεί και στις διαφοροποιημένες εκδοχές της απολίτικης στάσης, που καταγράφονται στη σύγχρονη -διεθνή και εγχώρια-

---

<sup>27</sup> Βλ. Cacciari (2009), σελ.182: «Rather than anti-political, the unpolitical is a relativist conception that defeats the absolute distinction between political and anti-political. In fact, the unpolitical not only criticizes, but also embraces the political, as in the dialectical synthesis between the thesis of the political and the antithesis of the anti-political».

<sup>28</sup> Quillien (1990): «L'analytique existentielle du Dasein décrit la situation de l'individu isolé, être-jeté dans le monde, et est effectivement apolitique».

<sup>29</sup> Όπως αναφέρεται στον Janicaud (1990).

<sup>30</sup> Quillien (1990): « Les deux vont de pair : nous ne dirons pas que l'un n'a pas « su empêcher » l'autre, mais qu'il y conduisait. C'est parce qu'elle manquait de culture politique que la classe moyenne s'est jetée dans les bras de Hitler. Le refus de la politique laisse ouvert le choix de la pire des politiques ».

βιβλιογραφία, πράγμα που μας έχει υποψιάσει για τις πολλαπλές μορφές «απολιτίκ» που ενδέχεται να συναντήσουμε. Οι Amna & Ekman (2014), αμφισβητώντας την κλασική διάκριση μεταξύ ενεργών και παθητικών πολιτών, κατέληξαν στην ύπαρξη μιας ιδιαίτερης τυπολογίας που ταξινομεί τους πολίτες σε «ενεργούς» και σε τρεις κλιμακούμενες υποκατηγορίες «παθητικών» πολιτών – η παθητικότητα διαφοροποιείται ανάλογα με τα επίπεδα πολιτικού ενδιαφέροντος και πολιτικής συμμετοχής. Συγκεκριμένα, οι «ενεργοί»<sup>31</sup> πολίτες παρουσιάζουν υψηλό ενδιαφέρον και υψηλότερη συμμετοχή, οι «stand-by» εμφανίζουν υψηλότερο ενδιαφέρον και μέτρια συμμετοχή, οι «μη εμπλεκόμενοι»<sup>32</sup> έχουν χαμηλό ενδιαφέρον και χαμηλή συμμετοχή, ενώ στην τελευταία κατηγορία, εκείνη των «απογοητευμένων»<sup>33</sup> πολιτών, παρατηρείται χαμηλότερο ενδιαφέρον και χαμηλή συμμετοχή.

Η διεθνής βιβλιογραφία βρίθει ανάλογων αναφορών και χαρακτηριστικά παραθέτουμε τους «επικριτικούς» πολίτες<sup>34</sup> της Norris (2002), τους «monitorial» πολίτες του Schudson (1996, 1998), αλλά και τους «ακομμάτιστους»<sup>35</sup> πολίτες του Dalton (2013). Μάλιστα η θέση της Norris (2002), γνωστή και ως «θέση των επικριτικών πολιτών», περιγράφει ένα εκλογικό σώμα που είναι πιο δύσκολο να ικανοποιηθεί από εκείνο της γενιάς των γονέων ή των παππούδων του και πιο έτοιμο να εμφανίσει τη δυσαρέσκειά του μέσω της μη συμμετοχής σε εκλογικές διαδικασίες ή εναλλακτικές τους μορφές. Η Norris υποστηρίζει ότι οι «επικριτικοί» πολίτες βρίσκονται γενικά μεταξύ των νεότερων ομάδων ψηφοφόρων και τείνουν να είναι καλύτερα μορφωμένοι και καλύτερα ενημερωμένοι στα σχετικά με την πολιτική θέματα.

Οι «monitorial» πολίτες του Schudson (1996, 1998) παρουσιάζουν σημαντικές ομοιότητες με τους «επικριτικούς», αφού και αυτοί αποφεύγουν τις συνηθισμένες και θεσμοθετημένες μορφές πολιτικής συμμετοχής και δρουν μόνο όταν αισθάνονται ότι η κατάσταση απαιτεί. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, αυτή η μείωση της συμβατικής πολιτικής συμμετοχής δεν συνεπάγεται κρίση της δημοκρατίας, αλλά αντίθετα την πιο αισιόδοξη ανάγνωση πολιτικής συμπεριφοράς στις σύγχρονες δημοκρατίες. Τέλος, οι «ακομμάτιστοι» πολίτες του Dalton (2013) περιγράφονται ως το αποτέλεσμα της σχετικά γενικευμένης στο δυτικό κόσμο κομματικής αποευθυγράμμισης, αλλά ταυτόχρονα και ως βασικοί διαμορφωτές των μελλοντικών πολιτικών εξελίξεων.

Όσον αφορά την ελληνική πραγματικότητα, η Παντελίδου-Μαλούτα (2012) κάνει λόγο για μια ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ πολιτικής και απολιτίκης αποχής ή πιο απλά, μεταξύ μιας ενεργητικής και παθητικής αποχής αντίστοιχα. Πιο συγκεκριμένα, θεωρεί ότι υπάρχουν δύο είδη αποχής: εκείνη που προέρχεται από

<sup>31</sup> «active citizens».

<sup>32</sup> «unengaged citizens».

<sup>33</sup> «disillusioned citizens».

<sup>34</sup> «critical citizens».

<sup>35</sup> «apartisan citizens».



την αδιαφορία και είναι απόρροια κοινωνικών ανισοτήτων, καθώς και η «πολιτική» αποχή που εμφανίζεται ως αίτημα μεταβολής. Η τελευταία αυτή κατηγορία αναφέρεται κυρίως στην «εκλογική αποχή πολιτών για τους οποίους έχουμε ενδείξεις ότι μπορεί κατά τα άλλα να εμπλέκονται στην πολιτική διαδικασία»<sup>36</sup>.

#### 4. (Α)πολιτική συμμετοχή και μεταδημοκρατία

Η πολιτική συμμετοχή στις σύγχρονες δημοκρατίες μπορεί να πάρει διάφορες μορφές. Οι Verba, Nie & Kim (1971 & 1978) διατύπωσαν τις μορφές συμβατικής πολιτικής δράσης που οι πολίτες μπορούν να χρησιμοποιήσουν: ψήφος, συμμετοχή σε προεκλογική εκστρατεία, κοινοτική δράση και επικοινωνία με εκλεγμένους αξιωματούχους. Συγχρόνως παρατήρησαν ότι οι πολίτες δεν χρησιμοποιούν τις διάφορες δραστηριότητες κατ' εναλλαγή, αλλά τείνουν να εξειδικεύονται σε δράσεις που συνδυάζουν τα κίνητρα και τους στόχους τους. Εξετάζοντας την εκλογική συμπεριφορά –την πρώτη από τις τέσσερις μορφές συμβατικής δράσης-, αρκετοί ερευνητές έχουν αναφέρει ότι η προσέλευση στις εκλογές βρίσκεται σε ύφεση τόσο στην Ευρώπη όσο και στις ΗΠΑ (Torf , 1995; Dalton , 1996; Blondel et al, 1998; Jacobson, 2001; Patterson, 2003; Franklin, 2004; Fieldhouse et al, 2007; Stoker, 2010).

Για παράδειγμα, η αποχή των Ελλήνων άγγιξε το 44% στις βουλευτικές εκλογές του Σεπτεμβρίου του 2015, το 36% στις αντίστοιχες του Ιανουαρίου, το 38% στις εκλογές του Ιουνίου του 2012 και το 35% σε εκείνες του Μαΐου, ενώ στις βουλευτικές εκλογές του 2009 το ποσοστό είχε φτάσει το 30%, έναντι του 26% το 2007, του 24% το 2004 και του 25% το 2000<sup>37</sup>. Δεδομένου ότι το 2010 ήταν η χρονιά έναρξης της ελληνικής οικονομικής κρίσης με το πέρασμα στη μνημονιακή εποχή, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι όσο βαθαίνει η ύφεση τόσο αυξάνεται το ποσοστό εκλογικής αποχής. Εντούτοις, μια τέτοια διαπίστωση θα ήταν επαρκής για να κατανοήσουμε τις διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό της κοινωνικής και πολιτικής ζωής;

Ενώ η χαμηλή συμμετοχή στις εκλογές θα μπορούσε να είναι η πιο απτή απόδειξη της κρίσης στη δημοκρατία, είναι μία μόνο πτυχή μιας τέτοιας κρίσης (Klingemann & Fuchs, 1995). Η προσέλευση στις κάλπες είναι σημαντική όχι μόνο γιατί αποτελεί μια προφανή ένδειξη πολιτικής συμμετοχής, αλλά και επειδή μπορεί να θεωρηθεί ως η πληρέστερη μορφή πολιτικής δραστηριότητας. Ένας ιδιαίτερος λόγος ανησυχίας είναι ότι οι νέοι συμμετέχουν λιγότερο σε σχέση με τους μεγαλύτερους σε ηλικία ψηφοφόρους (Torf, 1995; Franklin, 1996; Blais, 2000; Whiteley et al , 2001; Wattenberg, 2002). Μάλιστα, η αποδοχή της αποχής ως

<sup>36</sup> Βλ. Παντελίδου-Μαλούτα (2012), σελ. 163.

<sup>37</sup> International Institute of Democracy and Electoral Assistance. Ανακτήθηκε από: <http://www.idea.int/data-tools/question-view/521>

θεμιτού τρόπου πολιτικής έκφρασης έχει αυξηθεί εντυπωσιακά τις τελευταίες δεκαετίες στην ελληνική κοινωνία (Παντελίδου-Μαλούτα, 2012)<sup>38</sup>.

Αυτά τα υψηλά ποσοστά εκλογικής αποχής θα πρέπει να μας προβληματίσουν καθώς υποδηλώνουν -αν όχι απόρριψη- αναμφισβήτητα την «ύπαρξη σημαντικού προβλήματος στην κοινωνική αποδοχή του κοινωνικοπολιτικού συστήματος, το οποίο εκφράζεται στο επίπεδο της λειτουργίας της δημοκρατίας» (Παντελίδου-Μαλούτα, 2012)<sup>39</sup>. Μέρος του προβλήματος αποτελεί και η μετατόπιση του κέντρου βάρους και λήψης των αποφάσεων από τους πολίτες στις πολιτικές ελίτ μέσω της προσχηματικής χρήσης των δημοκρατικών διαδικασιών. Αυτή η προοδευτική κατάληψη της 'πραγματικής' δημοκρατίας ανησυχεί ορισμένους ερευνητές που αναφέρονται πλέον σε μία κατάσταση «μεταδημοκρατίας» (Crouch, 2004; Rancière, 2009; Zizek, 2003; Mouffe, 2004).

Βεβαίως, έχουν διατυπωθεί και αντίθετες απόψεις. Έτσι, ενώ ο «απέχων όχλος» έχει μια αρνητική διάσταση για τον Κράουτς (2012), καθώς συμβάλλει στην παγίωση της μεταδημοκρατίας, δεν προσλαμβάνεται με τον ίδιο αρνητισμό από τους Almond & Verba (1963). Σύμφωνα με τους τελευταίους, η παθητικότητα αποτελεί -έως κάποιο σημείο- προτέρημα για την δημοκρατία. Ο Κράουτς (2012) ασκεί κριτική στη συγκεκριμένη θέση προσδίδοντας στους συγγραφείς την κατηγορία ότι αναπροσάρμοσαν τον ορισμό της δημοκρατίας ούτως ώστε να ταιριάζει με την πολιτική πραγματικότητα των ΗΠΑ και της Βρετανίας.

Σε κάθε περίπτωση, η έλλειψη ενδιαφέροντος για την ψηφοφορία και τις εκλογές είναι στενά συνδεδεμένη με μια γενικότερη αδιαφορία για την πολιτική (Russell et al., 2002). Αυτή η έλλειψη ενδιαφέροντος είναι μια επίδραση του κύκλου ζωής. Για παράδειγμα, ο Denver (2003) υποστηρίζει ότι όσο τα άτομα μεγαλώνουν και η συμμετοχή τους στα κοινωνικά δρώμενα αυξάνεται, είναι πιθανότερο να αντιληφθούν τη σημασία των εκλογών.

Επιπλέον, τα χαμηλά επίπεδα πολιτικής αποτελεσματικότητας και αξιοπιστίας συχνά σηματοδοτούν την πολιτική αποστασιοποίηση των νέων. Σύμφωνα με τους Clarke και Acock (1989), πολιτική αποτελεσματικότητα είναι « η αίσθηση ότι η ατομική πολιτική δράση έχει, ή μπορεί να έχει επιπτώσεις στην πολιτική διαδικασία»<sup>40</sup>. Προς αυτή την κατεύθυνση, ο Soule (2001) δείχνει εμπειρικά ότι, από το ποσοστό των Αμερικανών που δεν ψηφίζουν, οι περισσότεροι αναφέρουν ως σημαντικότερη πεποίθησή τους ότι «η ψήφος τους δεν θα κάνει τη διαφορά»<sup>41</sup>. Παρομοίως και οι Russell et al. (2002), οι οποίοι δίνουν έμφαση στην αίσθηση « αδυναμίας » των νέων στην εκλογική διαδικασία: δεν αισθάνονται ότι υπάρχουν σημαντικές ευκαιρίες για να επηρεάσουν την πολιτική σκηνή.

Μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα της πολιτικής δυσαρέσκειας δίνεται από τον Stoker (2006), ο οποίος επέλεξε να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο ασκείται η

<sup>38</sup> Βλ. Παντελίδου-Μαλούτα (2012), σελ.161.

<sup>39</sup> Βλ. Παντελίδου-Μαλούτα (2012), σελ. 154.

<sup>40</sup> Βλ. Clarke & Acock (1989), σελ. 551.

<sup>41</sup> Βλ. Soule (2001), σελ. 9.

πολιτική στα δημοκρατικά πολιτεύματα προκειμένου να εξηγήσει την αύξηση της απογοήτευσης των πολιτών. Παρουσίασε τρία ζεύγη εξηγήσεων για την δυσαρέσκεια και την απομυθοποίηση της πολιτικής. Ένα ζευγάρι εξηγήσεων τοποθετεί το πρόβλημα στους πολιτικούς: καταδεικνύει άλλοτε τη συμπεριφορά και άλλοτε την ανεπάρκειά τους ως υπαίτιες. Ένα δεύτερο ζευγάρι συζητά τον μεταβαλλόμενο χαρακτήρα των πολιτών: κυβερνώνται δυσκολότερα είτε εξαιτίας τού ότι έχουν γίνει πιο επικριτικοί είτε πιο ατομικιστές και κατακερματισμένοι. Ενώ το τρίτο ζευγάρι διερευνά το ρόλο του περιβάλλοντος στα δημοκρατικά πολιτεύματα: η παγκοσμιοποίηση και οι τεχνολογικές προκλήσεις επέφεραν δυσπιστία, οι πολίτες έχουν πάψει να πιστεύουν ότι οι πολιτικοί και οι πολιτικές μπορούν να προσφέρουν νέες ευκαιρίες. Τα γεγονότα κινούνται πέρα από τον έλεγχό τους και ως εκ τούτου η ικανότητα για συλλογική δράση μειώνεται.

Μέσα σε αυτό το κλίμα οι Hay και Stoker (2009) παρατηρούν την ανάπτυξη μίας αντι-πολιτικής κουλτούρας απογοήτευσης -ακόμα και μίσους για την πολιτική- η οποία έχει αναπτυχθεί εντός των πολιτών. Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, οι πολίτες δεν έχουν σταματήσει να νοιάζονται αλλά αναπτύσσουν όλο και πιο αρνητικά συναισθήματα προς την πολιτική (Hay and Stoker, 2009; Stoker, 2010), καθώς βλέπουν τις πολιτικές ελίτ να υπερασπίζονται τον εαυτό τους από τις επικρίσεις και να εναποθέτουν την πολιτική ευθύνη σε μη εκλεγμένους διαχειριστές και επαγγελματίες που τώρα κυριαρχούν στις αποπολιτικοποιημένες αρένες.

Αυτή η τάση απολιτικοποίησης κορυφώνεται με την εξασθένηση των κομματικών δεσμών. Μέχρι στιγμής, η κομματική αποευθυγράμμιση αποτελεί τμήμα μιας γενικής διαδικασίας πολιτικής αλλαγής που μεταβάλλει τη σχέση ανάμεσα στους ψηφοφόρους και τα πολιτικά κόμματα (Dalton & Wattenberg 2001). Το καλύτερο σημάδι της αποευθυγράμμισης αποτελεί η άνοδος νέων πολιτικών κομμάτων που στην αρχή βασίζονται στους ανεξάρτητους (flash parties). Επιπλέον, η κομματική αποευθυγράμμιση έχει δύο όψεις: από τη μια πλευρά κάνει τους πολίτες να είναι περισσότερο κριτικοί στους υποψηφίους, τις θέσεις των κομμάτων και την κυβερνητική παρουσία παράγοντας μια απελευθερωμένη κοινή γνώμη που βρίσκεται πιο κοντά στα κλασικά δημοκρατικά ιδανικά. Από την άλλη πλευρά, μπορεί να κάνει το εκλογικό σώμα περισσότερο επιρρεπές σε χειραγώγηση και δημαγωγία (Dalton & Wattenberg 2002).

Η απομάκρυνση από τα κόμματα που αναφέρθηκε παραπάνω συνεπάγεται και απομάκρυνση από τις «ιδεολογίες». Άλλωστε εδώ και αρκετές δεκαετίες -κυρίως από το 1989 και έπειτα- γίνεται λόγος για το «τέλος των ιδεολογιών». Σύμφωνα με την Mouffe (2004), πολιτική σκέψη και πολιτική πράξη βρίσκονται παγιδευμένες σε μια φαύλη αναζήτηση της συναίνεσης με απώτερο σκοπό την προαγωγή μιας επιφανειακής κοινωνικής ομοφωνίας, η οποία -αντί να συνιστά σημάδι προόδου- θέτει σε κίνδυνο τους δημοκρατικούς θεσμούς. Πιο συγκεκριμένα, αυτή η έλλειψη συγκρουσιακής πολιτικής οδηγεί σε ένα απολιτικοποιημένο μοντέλο δημοκρατίας καθώς η 'συναίνεση στο κέντρο' και η

εξασθένιση της διάκρισης αριστεράς-δεξιάς δίνει την ευκαιρία στον ακροδεξιό λαϊκισμό να αυτοπαρουσιάζεται ως η μόνη πολιτική δύναμη που αντιστέκεται στο 'κατεστημένο'.

Είναι σημαντικό να αναδειχθεί αυτή η τάση που σημειώνεται τα τελευταία χρόνια σε ευρωπαϊκό επίπεδο με την εμφάνιση κομμάτων που παρουσιάζονται ως απο-ιδεολογικοποιημένα ανταποκρινόμενα πλήρως στην περιγραφή της Moufe (2004). Ενδεικτικά παραδείγματα αποτελούν το κίνημα «En Marche!» του Emmanuel Macron στην Γαλλία που ιδεολογικά προσδιορίστηκε από την φράση «ούτε αριστερά ούτε δεξιά»<sup>42</sup>, καθώς και το «Κίνημα των 5 αστέρων» του Beppe Grillo στην Ιταλία και το πολιτικό κόμμα ANO<sup>43</sup> του Andrej Babis στην Τσεχία που χρησιμοποιούν επίσης τον ίδιο προσδιορισμό<sup>44</sup>. Στην ίδια κατεύθυνση κινήθηκε και το πολιτικό κόμμα ΠΟΤΑΜΙ του Σταύρου Θεοδωράκη. Σε μία από τις προσπάθειές του να δώσει το ιδεολογικό στίγμα του κόμματος είχε δηλώσει ότι «οι νέοι ακούνε για αριστερά και δεξιά και γυρίζουν την πλάτη»<sup>45</sup>.

Να σημειωθεί ότι, εκτός από τα ιδεολογικά αποευθυγραμμισμένα κόμματα, δημιουργούνται και αντιπολιτικά-αντισυστημικά κόμματα ως αντίδραση στο υπάρχον πολιτικό σύστημα. Χρησιμοποιούν προκλητικό και συχνά μη πολιτικό λόγο, ενώ ταυτόχρονα αποκτούν μεγάλο ρεύμα στις κοινωνίες που εμφανίζονται. Τέτοιο παράδειγμα είναι το SPN που ίδρυσε ο νεαρότατος φοιτητής επικοινωνίας, Luka Maksimovic, στη Σερβία.

Με αφορμή την κομματική και ιδεολογική αποευθυγράμμιση των πολιτών, ο Κράουτς (2012) κάνει λόγο για την πολυδιάσπαστη και ασαφή ταυτότητα των μεσαίων στρωμάτων. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρει ότι σημαντικό ρόλο στην μεταδημοκρατία παίζει το «αδρανοποιημένο και κυνικό πλήθος»: «Ένα μέρος του ετερόκλητου αυτού πλήθους στελεχώνει τον σύγχρονο «μεσαίο χώρο» των πολιτικά αδιάφορων και εξατομικευμένων «πραγματιστών». (..) Αυτή η μάζα ατόμων, απογοητευμένη, συλλογικά ανοργάνωτη και στραμμένη σε προσωπικές

---

<sup>42</sup> Μάλιστα τα γαλλικά μέσα τον χαρακτήρισαν προεκλογικά ως τον «υποψήφιο ούτε της αριστεράς ούτε της δεξιάς». Ενδεικτικά Βλ. Raulin, N. (2017, fevrier 3). Macron ni de droite ni de gauche.. ni hors système. *Liberation*. Ανακτήθηκε 15 Μαρτίου από [http://www.liberation.fr/politiques/2017/02/03/macron-ni-de-droite-ni-de-gauche-ni-hors-systeme\\_1546275](http://www.liberation.fr/politiques/2017/02/03/macron-ni-de-droite-ni-de-gauche-ni-hors-systeme_1546275). LE MONDE (2016, mars 8). Dépasser le clivage gauche-droite, comme le veut Macron, une idée payante? *Le Monde*. Ανακτήθηκε 15 Μαρτίου από [http://www.lemonde.fr/politique/article/2016/04/08/depasser-le-clivage-gauche-droite-comme-le-veut-macron-une-idee-payante\\_4898682\\_823448.html](http://www.lemonde.fr/politique/article/2016/04/08/depasser-le-clivage-gauche-droite-comme-le-veut-macron-une-idee-payante_4898682_823448.html). Nadau, L. (2016, mars 8). Macron: ni de droite ni de gauche, une vieille idée. *Le Figaro*. Ανακτήθηκε 15 Μαρτίου από <http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/decryptages/2016/04/08/25003-20160408ARTFIG00026-macron-ni-de-droite-ni-de-gauche-une-vieille-idee.php>.

<sup>43</sup> Τα αρχικά του κόμματος αντιστοιχούν στον τίτλο «Δράση Ανικανοποίητων Πολιτών».

<sup>44</sup> Βλ. Danes (2017) και Follain & Albanese (2016).

<sup>45</sup> Θεοδωράκης, Σ. (2017, 10 Νοεμβρίου). «Η ανοιχτή ομιλία του Σταύρου Θεοδωράκη». Ανακτήθηκε 15 Δεκεμβρίου 2017 από <http://topotami.gr/i-anichti-omilia-tou-stavrou-theodoraki>.

επιδιώξεις παρά σε κοινωνικά οράματα, συνθέτει τον απέχοντα όχλο της σύγχρονης δημοκρατίας»<sup>46</sup>.

## 5. Επίλογος

Μέσα σε αυτό το άλλοτε αντι-πολιτικό, άλλοτε α-πολιτικοποιημένο και άλλοτε μετα-πολιτικό περιβάλλον, ο όρος «απολίτικος» αναπαράγεται με μεγάλη συχνότητα. Και ήταν αυτός ο πολυσημικός και αφηρημένος χαρακτήρας της απολιτικότητας που ενίσχυσε το ερευνητικό μας ενδιαφέρον και εξακολουθεί να το ενισχύει επεκτείνοντας το πεδίο μελλοντικής έρευνας στο εύθραυστο οικονομικό και κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον της σύγχρονης ελληνικής πραγματικότητας.

Στην παρούσα εργασία επιχειρήσαμε να αναδείξουμε την συζήτηση γύρω από τους απολίτικους, που άλλοτε αντιμετωπίζονται θετικά και άλλοτε αρνητικά - άλλοτε ως ενεργοποιημένοι πολίτες και άλλοτε ως παθητικοί και αδιάφοροι- καθώς και τις συνέπειες της στάσης τους στην ποιότητα της δημοκρατίας. Μολονότι παρουσιάστηκαν οι διαχρονικά αντικρουόμενες θέσεις, το φλέγον και συνάμα επίκαιρο ερώτημα παραμένει αναπάντητο: αποτελεί ο απολίτικος το προϊόν της μεταδημοκρατίας ή το μέσο για την αλλαγή της;

Θα ήταν νωρίς για να απαντήσει κάποιος αν οι «φαινομενικά» απολίτικοι μπορούν να γίνουν μοχλός επανεκκίνησης της δημοκρατίας, ωστόσο είναι σημαντικό να δοθεί έμφαση σε αυτή την αναδυόμενη κατηγορία πολιτών που ενδεχομένως να οργανωθεί κινητοποιώντας νέες ταυτότητες. Άλλωστε, μπορούμε να υποθέτουμε ότι η συγκεκριμένη θέση είναι «λανθάνουσα» -γι' αυτό και διαφοροποιείται από την αρνητικά φορτισμένη πρόσληψη των απολίτικων- και ότι αργά ή γρήγορα θα μετεξελιχθεί σε μια νέα κοινωνική ταυτότητα κλυδωνίζοντας την μεταδημοκρατική πραγματικότητα, χωρίς να συνεπάγεται απαραίτητα και αναβάθμιση στην ποιότητα της δημοκρατίας.

Μια πιο ρεαλιστική απάντηση δίνεται μέσα από τα λόγια του Κράουτς που, αν και παρουσιάζει με απαισιοδοξία την παρούσα ιστορική και κοινωνική στιγμή, εντούτοις προτείνει ορισμένες πρωτοβουλίες «που θα βοηθούσαν, ίσως, να ανακοπεί η αδυσώπητη διολίσθηση της σύγχρονης πολιτικής προς την μεταδημοκρατία (2012:179)». Μεταξύ άλλων αναφέρονται και οι πρωτοβουλίες που θα μπορούσαν να αναληφθούν από τους «θιγόμενους πολίτες». Για τον ίδιο, οι πολίτες οφείλουν να επιδιώκουν την επίτευξη των πολιτικών τους στόχων τόσο μέσα από τα πολιτικά κόμματα όσο και μέσα από τα κινήματα και τις εκστρατείες, δηλαδή τόσο μέσα από θεσμοθετημένες/παραδοσιακές όσο και εναλλακτικές μορφές πολιτικής συμμετοχής<sup>47</sup>. Θα πρέπει, ωστόσο, να σχολιάσουμε ότι η συγκεκριμένη θέση προϋποθέτει την ύπαρξη πολιτικών στόχων και μια στοιχειώδη διάθεση για πολιτική εμπλοκή εκ μέρους των πολιτών.

<sup>46</sup> Βλ. Κράουτς (2012), σελ.10.

<sup>47</sup> Βλ. Κράουτς (2012), σελ.188.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Almond, G.A., & Verba, S. (1963/1965/1989), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. California: Sage Publications.
- Amna, E. & Ekman, J. (2014), “Standby citizens: diverse faces of political passivity”, *European Political Science Review* 6, 261-281.
- Blais, A. (2000), *To Vote or not to Vote: The Merits and Limits of Rational Choice Theory*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Blondel, J., Sinnot, R. & Svensson, P. (1998), *People and Parliament in the European Union*. Oxford: Clarendon Press.
- Cacciari, M. (2009), *The Unpolitical: on the radical critique of political reason*. New York: Fordham University Press.
- Clarke, H. D. & Acock, A. C. (1989), “National elections and political attitudes: The case of political efficacy”, *British Journal of Political Sciences* 19, 551-562.
- Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity.
- Dalton, R. J. (1996), *Citizen Politics* (2nd ed.). Chatham, NJ: Chatham House.
- (2013), *The apartisan American: dealignment and changing electoral politics*. Thousand Oaks. California: CQ Press.
- Dalton, R. J. & Wattenberg, M. (2002), *Parties without partisans: political change in advanced industrial democracies*. Oxford: Oxford University Press.
- Danes, M. (2017, December 10), Andrej Babis prepare son projet de democrature tcheque. Ανακτήθηκε 27 Ιανουαρίου 2017 από <https://courrierdeuropecentrale.fr>
- Denver, D. (2003), *Elections and Voters in Britain*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Dogan, M. (1967), Political cleavage and social stratification. In S.M. Lipset & S. Rokkan (eds.). *Party systems and voter alignments*. New York: Free Press.
- Fieldhouse, E. et al. (2007), “Something about young people or something about elections? Electoral participation of young people in Europe: evidence from a multilevel analysis of the European Social Survey”, *European Journal of Political Research* 46 (86), 797-822.
- Follain, J. & Albanese, C. (2016, December 5), *Everything you need to know about Italy's Five Star Movement*. Ανακτήθηκε 27 Ιανουαρίου 2017 από <https://www.bloomberg.com/europe>
- Franklin, M. (1996), Electoral participation. In *Comparing Democracies: Elections and Voting in Global Perspective*, Lawrence LeDuc, Richard G. Niemi, and Pippa Norris. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Franklin, M. (2004), *Voter Turnout and the Dynamics of Electoral Competition in Established Democracies Since 1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godin, Ch. (2004), *Dictionnaire de la philosophie*. Paris :Fayard/Éditions du Temps.
- Hay, C., Stoker, G. (2009), Revitalising Politics: Have We Lost the Plot. *Representation: The Journal of Representative Democracy*, 45 (3), 225-236.
- Jacobson, G. C. (2001), *The Politics of Congressional Elections*. New York: Longman.

- Janicaud, D. (1990), "L'ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique". Grenoble : Million.
- Klingemann, H.D., Fuchs, D. (1995), *Citizens and the State*. Oxford: Oxford University Press.
- Mann, Th. (1975), *Considérations d'un apolitique*. Paris: Grasset.
- Norris, P. (2002), *Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism* (p. 290). Cambridge: Cambridge University Press.
- Patterson, T. E. (2002), *The Vanishing Voter: Public Involvement in an Age of Uncertainty*. New York City: Knopf.
- Quillien, J. (1990), «Philosophie et politique Heidegger, nazisme et la pensée française », *Germanica* 8. Mis en ligne le 28 novembre 2014, consulté le 13 juillet 2016. URL : <http://germanica.revues.org/2436>
- Russell, A., Fieldhouse, E., Purdam, K. & Kalra, V. (2002), *Voter engagement and young people*. London: The Electoral Commission.
- Schudson, M. (1996), What if civic life didn't die? *The American Prospect*, 25, 17-20.
- (1998), *The Good Citizen: A History of American Public Life*. New York: Free Press.
- Soule, S. (2001), Will they engage? Political knowledge, participation and attitudes of Generations X and Y. *Paper presented at the German and American conference "Active Participation or a Retreat to Privacy?"* Potsdam, Germany.
- Stoker, G. (2010), The Rise of Political Disenchantment. In Hay C. (ed.), *New Directions in Political Science* (pp. 43-63). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Topf, R. (1995a), Electoral participation. In: Klingemann, H.-D. & Fuchs, D. (Eds.), *Citizens and the State*. (pp. 27-51). Oxford: Oxford University Press.
- Topf, R. (1995b), Beyond electoral participation. In: Klingemann, H.-D. & Fuchs, D. (Eds.), *Citizens and the State*. (pp. 52-91). Oxford: Oxford University Press.
- Verba, S. Nie, N. & Kim, J. (1971), *The Modes of Democratic Participation: A Cross-National Analysis*. Beverley Hills, Calif.: Sage.
- Verba, S. Nie, N. & Kim, J. (1978), *Participation and Political Equality: A Seven-Nation Comparison*. New York: Cambridge University Press.
- Wattenburg, M. (2002), *Where have all the voters gone?* London: Harvard University Press.
- Whiteley, P., Clarke, H. & Sanders, D. (2001), Turnout. In Norris, P. (ed.), *Britain Votes 2001*, Cambridge: Cambridge University Press.

## ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Βιρβιδάκης, Σ., Καρασμάνης, Β. & Τουρνά, Χ. (2011), *Αρχές Φιλοσοφίας. Β' Τάξη Γενικού Λυκείου, Θεωρητική Κατεύθυνση*. Αθήνα: ΟΕΔΒ.
- Γκέκα, Μ. (2005), Κοινωνικές αναπαραστάσεις των νέων για την πολιτική: κοινωνιο-γνωστικές προσεγγίσεις. Στο Δ. Μαρκούδης & Μ. Δικαίου, *Πολιτική Ψυχολογία* (Επιμ. Έκδ.), *Προβλήματα και προοπτικές*. Αθήνα: Τυπωθήτω.
- Γκράμσι, Α. (2013), *Μισώ τους αδιάφορους* (Τ.Τσίτσος, Μετάφ.). Ανακτήθηκε από <http://tvxs.gr/news/έγραψαν-είπαν/οι-αδιάφοροι-του-αντόνιο-γκράμσι>

- Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Α., Σακελλίου, Χ. & Λεοντσίνη, Ε. (2009), *Ανθολόγιο Φιλοσοφικών Κειμένων*. 3<sup>ος</sup> Τόμος. Γ' Γυμνασίου. Αθήνα: ΟΕΔΒ
- Heidegger, M. (1927/1985), *Είναι και Χρόνος*. Αθήνα: Δωδώνη Εκδοτική ΕΠΕ.
- Ζίζεκ, Σ. (2003), *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού!* (Β.Ιακώβου, Μετάφ.). Αθήνα: Scripta.
- Κεχρολόγου, Χ. (2012), Το λάθε βιώσας του Επίκουρου αποτελεί απόσυρση του πολιτικού; Στο «Φιλοσοφείν», τεύχος 6, σελ.98-108.
- Κράουτς, Κ. (2006), *Μεταδημοκρατία* (Α. Κιουπκιολής, Μετάφ.). Αθήνα: Εκκρεμές.
- Λαμπρίδης, Ε. (1962), *Θουκυδίδου Ιστορία. Πρόλογος, μετάφραση, σχόλια. Εισαγωγή: Ι.Θ. Κακριδής*. I-IV. Αθήνα: Γκοβόστης.
- Long, A. (1987), *Η ελληνιστική φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*. (Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου Μετάφ.). Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Μανν, Τ. (2001), *Στοχασμοί ενός απολίτικου*. Αθήνα: Ίνδικτος. (Το πρωτότυπο έργο δημοσιεύτηκε το 1918).
- Μάνος, Α. (2006), Οι Στωικοί περί της αυτοχειρίας. Στο *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 98, σελίδες 130.
- Μοσκόβης, Β. (1989), *Αριστοτέλους Πολιτικά I-II*. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (1998), *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- Mouffe, C. (2004), *Το Δημοκρατικό Παράδοξο*. Αθήνα: Πόλις.
- Οικονόμου, Μ., Τσακατίκα, Β. (1987), *Πλουτάρχου βίοι: Σόλων-Θεμιστοκλής-Περικλής. Β' Γυμνασίου/Εισαγωγή, Μετάφραση, Σημειώσεις* (10<sup>η</sup> εκδ.). Αθήνα: ΟΕΔΒ
- Παντελίδου-Μαλούτα, Μ. (2012), *Πολιτική Συμπεριφορά: θεωρία, έρευνα και ελληνική πολιτική*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Saïd, S., Trédé, M., Le Boulluec, A. (2001), *Ιστορία της ελληνικής λογοτεχνίας* (Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου, Δ. Τσιλιβέρδης, Β. Πόθου, Μετάφ.). Αθήνα: Παπαζήσης.
- Σπυρόπουλος, Η.Σ. (1992), *Πλάτωνος Πρωταγόρας. Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια*. (4η έκδ.). Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη).
- Rancière, J. (2009), *Το μίσος για τη δημοκρατία*. Αθήνα: Πεδίο
- Τριανταφυλλίδης, Μ. (1998), *Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής*. Ανακτήθηκε από [http://www.greeklanguage.gr/greekLang/modern\\_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=πολιτικοποιώ&dq=](http://www.greeklanguage.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=πολιτικοποιώ&dq=)
- Τσακατίκα, Β. & Οικονόμου, Μ. (1987), *Πλουτάρχου βίοι: Σόλων-Θεμιστοκλής-Περικλής: Β' Γυμνασίου* (10η εκδ.). Αθήνα : ΟΕΔΒ.
- Χαραλάμπης, Δ. (1989), *Πελατειακές Σχέσεις και Λαϊκισμός: η εξωθεσμική συναίνεση στο ελληνικό πολιτικό σύστημα*. Αθήνα: Εξάντας.



**ΘΕΣΜΙΚΑ ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ  
ΑΘΗΝΑΪΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ**

*Ανάργυρος Δημητριάδης*  
Φιλολόγος, Διευθυντής ΙΓΕΛ ΑΞΙΟΝ Ξάνθης

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Το 1819, στο δοκίμιο του Benjamin Constant «Η Ελευθερία των Αρχαίων σε σύγκριση με εκείνη των Μοντέρνων», υποστηρίχτηκε ότι, σύμφωνα με την αρχαιοελληνική αντίληψη περί ελευθερίας, οι πολίτες συμμετέχουν ελεύθερα στις συλλογικές αποφάσεις της Πολιτείας και ο πολίτης δεν ζει τη δική του ζωή χωρίς πολιτειακή μέριμνα. Παρόλο που εμείς σήμερα αποκαλούμε «δημοκρατία» τόσο το πολιτειακό σύστημα της αρχαίας Αθήνας όσο και το δικό μας, είναι γνωστό πως το πρώτο διαφέρει από αυτό των σημερινών δημοκρατιών σε μια σειρά από τρόπους. Αυτοί οι τρόποι-διαφορές παρουσιάζονται σε αυτήν την εργασία, που προσεγγίζει τα βασικά θεσμικά πολιτειακά στοιχεία της αρχαίας Αθήνας, ώστε να γίνει αντιληπτή η τεράστια διαφορά ανάμεσα στους τότε αμεσοδημοκρατικούς θεσμούς και τους αντιπροσωπευτικούς θεσμούς του σήμερα.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*Αθηναίων Πολιτεία, δημοκρατία, άμεση δημοκρατία, Εκκλησία του Δήμου*

---

## 1. Διάκριση των Λειτουργιών

### 1.1 Η Εκκλησία του Δήμου

Ο Αριστοτέλης διακρίνει σε δύο είδη συνελεύσεων<sup>1</sup>: α) στην «κυρία εκκλησία» ανά «πρυτανεία», που λάμβανε χώρα δέκα φορές το χρόνο και β) στη «βασική εκκλησία» που συγκαλούνταν τρεις φορές ανά «πρυτανεία»<sup>2</sup>, επομένως τριάντα φορές το χρόνο. Υπάρχει και η εκκλησία ως σύγκλητος, που στόχευε να συζητηθούν θέματα κυρίως ρουτίνας, αλλά χωρίς να αποκλείει και κάποιο αρκετά σημαντικό ζήτημα. Όσον αφορά στη διαδικασία, αρχικά συζητούσαν τα θέματα ρουτίνας και στο τέλος το σημαντικό θέμα, όπως και στην εποχή που οι Αθηναίοι συζητήσαν το ζήτημα της ειρήνης με τον Φίλιππο.

### 1.2 Η Αντιπαράθεση

Στην Εκκλησία του Δήμου καθώς συζητιούνταν πολιτικής σημασίας θέματα, επιτρεπόταν ο αντίλογος, καθώς έτσι οι Αθηναίοι είχαν την πεποίθηση ότι μπορούσαν να φωτιστούν πλευρές της υπόθεσης που δεν είχαν υποέσει στην αντίληψή τους. Κατά συνέπεια, οι λόγοι στην Εκκλησία ήταν σύντομης διάρκειας και περισσότερο προφορικού χαρακτήρα σε σύγκριση με ένα δικανικό λόγο. Το περιεχόμενό τους αφορούσε στο μέλλον, με σκοπό την πειθώ και την στήριξη τους με όσο το δυνατό περισσότερες ψήφους.

### 1.3 Οι προτείνοντες

Γεγονός, πάντως, είναι πως πολλοί «ανώνυμοι», «κανονικοί» πολίτες προέβαιναν σε προτάσεις. Ο λόγος που σήμερα βρίσκονται σπάνια καταγεγραμμένα γνωστά ονόματα πολιτών που πρότειναν ψηφίσματα πιθανολογείται στον προβουλευτικό χαρακτήρα των ψηφισμάτων. Έτσι, ένα μέλος του συμβουλίου έπρεπε να υποβάλει την πρόταση και ένας πολιτικός ηγέτης, στρατηγός ή ναύαρχος, μπορούσε να καταστεί σύμβουλος μόνο δύο φορές στη ζωή του και μετά την ηλικία των τριάντα ετών. Επομένως, ήταν υποχρεωμένος να αναζητήσει και να βρει ένα σύμβουλο που θα πρότεινε το ψήφισμά του. Επίσης, αν για την πρόταση καταδικαζόταν για αντικανονικότητα επί της διαδικασίας εκλογής του, ακολουθούσε πρόστιμο και ατιμία. Έτσι, εάν ο όποιος αναλάμβανε το ψήφισμα στο όνομα του πολιτικού ηγέτη δικαζόταν, πιθανότατα θα τον υπερασπιζόταν ο πολιτικός ηγέτης<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Βλ. Αριστ., *Αθην. Πολ.* 434-435, όπου η λέξη «ἐκκλησία» σημαίνει τη συνέλευση του αθηναϊκού λαού, δηλαδή των ενήλικων ανδρών ως πολιτών με το δικαίωμα λόγου και ψήφου.

<sup>2</sup> Βλ. ό.π., όπου «πρυτανεία» σημαίνει την για το 1/10 του έτους εκτελεστική επιτροπή της Βουλής των Πεντακοσίων, συναποτελούμενη από τους «πρυτάνεις», δηλαδή τους 50 εκείνους συμβούλους που προέρχονταν από την ίδια «φυλή», τη βασική υποδιαίρεση της Αττικής και του αθηναϊκού σώματος των πολιτών.

<sup>3</sup> Βλ. *Αισχ.* 3.242-3.

#### 1.4 Το κοινό

Παρόλο που ο νόμος όριζε ο λόγος του ομιλητή να απευθύνεται στο ακροατήριο, αυτή η μονόπλευρη αποκλειστικότητα δεν ίσχυε σχεδόν ποτέ. Το κοινό παρενέβαινε με χειροκροτήματα, διαμαρτυρίες ή γέλιο. Υπήρχαν ερωτήσεις ή και αντιδράσεις από έναν πολίτη ή μια ομάδα πολιτών. Αυτοί μπορούσαν να ξεκινήσουν ένα διάλογο, με σκοπό να λάβουν διευκρινήσεις ή να φέρουν σε αμηχανία τον ομιλητή, ώστε να κερδίσει το κοινό αυτός που προέβαινε στην παρέμβαση. Η παρέμβαση είχε σοβαρή πιθανότητα να είναι στρατευμένη, εξυπηρετώντας ατομικά ή ομαδικά πολιτικά συμφέροντα.

## 2. Αρμοδιότητες της Εκκλησίας του Δήμου

### 2.1 Δικαστικές αποφάσεις

Τον 5ο και 4ο αιώνα η Εκκλησία του Δήμου είχε εξουσία δικαστική ως νομικό δικαστήριο και οι εν λόγω αποφάσεις της νοούνταν ως «κρίσεις», όχι ως «ψηφίσματα», ειδικότερα δε ως δικαστικές αποφάσεις για πολιτικές πράξεις. Αυτού του είδους οι εξουσίες υπήρχαν αποκλειστικά σε σχέση με τις «εισαγγελίες», οι οποίες ήταν πολύ σημαντικές, επειδή αφορούσαν στις δίκες των στρατηγών και των πολιτικών ηγετών. Μετά όμως το 362, όλες οι παρόμοιες υποθέσεις παραπέμπονταν στην Ηλιαία με μεταρρύθμιση που έγινε μεταξύ 362 και 355<sup>4</sup>. Αυτό μάλλον συνέβη για πρακτικούς λόγους, αφού η εκδίκαση της «εισαγγελίας» διαρκούσε μία μέρα και είχε κάποιο κόστος. Κατά συνέπεια, μετά και τη χρεωκοπία του 355, το μέτρο αυτό κατέληξε να είναι δυσεφάρμοστο.

### 2.2 Οικονομία

Σε γενικές γραμμές η Εκκλησία δεν όφειλε να ασχολείται πολύ λεπτομερειακά με τα οικονομικά. Αυτό όμως δε σήμαινε ότι οι πολιτικοί ηγέτες αγνοούσαν παντελώς τα έσοδα και τις δαπάνες των Αθηνών.

### 2.3 Δημόσιοι λειτουργοί

Στην Εκκλησία λάμβανε χώρα η δια κλήρου επιλογή των αξιωματούχων της πόλεως από το βαθμό των αρχόντων και κάτω, με θητεία ενός χρόνου και σε ομάδες των δέκα και με ειδικά καθήκοντα.

---

<sup>4</sup> Η Ηλιαία ήταν το κυριότερο δικαστήριο του αρχαίου αθηναϊκού κράτους. Επρόκειτο για δικαστήριο ενόρκων, μέλη του οποίου μπορούσαν να γίνουν όλοι οι γνήσιοι Αθηναίοι πολίτες άνω των 30 ετών, έπειτα από κλήρωση. Η Ηλιαία αποτελούνταν από 6.000 τακτικούς δικαστές («Ηλιασταί»), οι οποίοι προέρχονταν από τις 10 Φυλές της Αθήνας (κάθε Φυλή συμμετείχε με 600 μέλη), και 1000 αναπληρωματικούς. Το δικαστήριο δίκασε σε τμήματα των 201, 301 κλπ. δικαστών. Η Ηλιαία συνεδρίαζε όλες τις εργάσιμες ημέρες, εκτός των τριών τελευταίων ημερών κάθε μήνα και των ημερών λειτουργίας της Εκκλησίας του Δήμου.

## 2.4 Εξωτερική πολιτική

Η Εκκλησία είχε την αποκλειστική αρμοδιότητα για την κήρυξη πολέμου και ειρήνης<sup>5</sup>, όπως και αυτή που αποκλειστικά θα αποφάσιζε για τις θαλάσσιες ή χερσαίες εκστρατείες των Αθηνών. Για τις αποφάσεις αυτές, απαιτούνταν συχνά και δεύτερη συνέλευση λόγω διχογνωμίας των ψηφοφόρων.

## 2.5 Δικαιοσύνη

Η Εκκλησία είχε το νόμιμο δικαίωμα να προσφεύγει στα δικαστήρια. Στην έκτη «πρυτανεία» μπορούσε να εξετάσει τρεις κατηγορίες για συκοφαντία, ενώ με ψηφοφορία αποφάσιζε για την παραπομπή της υπόθεσης στους δικαστές.

## 3. Δικαστική Λειτουργία

### 3.1 Βουλή των Πεντακοσίων και συμμετοχή των πολιτών σε αυτήν

Ο Αισχίνης χαρακτηρίζει τη Βουλή ως «μικρογραφία της πόλεως», καθώς τα 500 μέλη της εκλέγονταν κάθε χρόνο με κλήρο από τους δήμους της Αττικής<sup>6</sup>. Επιπλέον, καταδεικνύεται πως οι πλούσιοι εκπροσωπούσαν περισσότερο στη Βουλή, καθώς οι πόροι τους διευκόλυναν την εύρεση μέτρου, προκειμένου να καλυφθεί η όποια απόσταση, αλλά και επειδή είχαν περισσότερο ελεύθερο χρόνο. Όσοι πλούσιοι για κάποιο λόγο έπρεπε να παρευρίσκονται στην Αθήνα ή στον Πειραιά διέθεταν εκεί επιπλέον κατοικία για τη διαμονή τους. Αυτό διευκόλυνε τη θητεία τους στην περίπτωση που θα αποκτούσαν βουλευτικό αξίωμα.

Οι πολίτες των αγροτικών δήμων δυσκολεύονταν για μία πιθανή βουλευτική θητεία, πόσω μάλλον που και οι άνθρωποι της τότε μεσαίας οικονομικής τάξης μπορούσαν να αφήσουν για λίγο τις δουλειές τους. Οι υπόλοιποι χρειάζονταν μισθωτή βοήθεια ή τη βοήθεια συγγενών ή γειτόνων, στην περίπτωση που άφηναν την καθημερινότητά τους για τις συνελεύσεις στη Βουλή. Η φιλοξενία σε αθηναϊκό σπίτι περιόριζε το πρόβλημα. Γενικά, στην περίπτωση των απομακρυσμένων δήμων θα έπρεπε οι βουλευτές να μένουν στην Αθήνα στη διάρκεια της πρυτανείας της φυλής τους, ενώ από εκεί και πέρα συμμετείχαν σπάνια.

Από την άλλη, η οικονομική ευχέρεια δεν ήταν ο μοναδικός παράγοντας για την παρουσία στη Βουλή. Δύσκολα ένας πολίτης, χωρίς πείρα ή ρητορική εκπαίδευση, θα επεδίωκε τη συμμετοχή του στη Βουλή, στις δραστηριότητες των πρυτάνεων, ή ως προεδρεύων άρχοντας σε συνεδριάσεις. Οι προεδρεύοντες βουλευτές ήταν διαρκώς εκτεθειμένοι σε χλευασμούς και πίεση, ενώ αντιμετώπιζαν και τον κίνδυνο επιβολής προστίμου, αν καταδικάζονταν για παραπτώματα που αφορούσαν στις προεδρικές τους λειτουργίες.

<sup>5</sup> Βλ. Ψήφισμα του 403.

<sup>6</sup> Βλ. Μ. Η. Hansen., *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes*, University of Oklahoma Press, Norman 1999, 121.

### 3.2 Νόμοι και Ψηφίσματα

Ο Δικαστής έπρεπε να αποφασίζει πάντα βάσει συγκεκριμένου νόμου ή ψηφίσματος. Ειδάλλως, αν δεν υπήρχε κάποιος νόμος, ορκιζόταν να κρίνει σύμφωνα με τη δικαιοτέρα κρίση<sup>7</sup>. Ο νόμος για τους αρχαίους γενικότερα είχε τη σημασία του εθίμου, του τρόπου ζωής. Αντιμετωπιζόταν ως ένα γενικά αποδεκτό πρότυπο ορθής συμπεριφοράς<sup>8</sup>.

Κατά τον 4ο αιώνα ο νόμος λαμβάνει τη σημασία του θεσπίσματος, ενός δημοσιευμένου γραπτού νομοθετήματος επικυρωμένου μέσα από μία πολιτική διαδικασία. Αυτή η αλλαγή σηματοδοτεί τον επιπλέον εκδημοκρατισμό της Αθηναϊκής Πολιτείας, καθώς η βάση για αποδοχή του νόμου είναι όχι τόσο η απόφαση ενός κυβερνήτη όσο η αποδοχή του από μια κοινότητα<sup>9</sup>.

Στη δημοκρατία, οι νέοι νόμοι τίθενται με την ψήφο της Εκκλησίας, με προκαταβολική συζήτηση στη Βουλή. Κάθε πολίτης μπορούσε να καταθέσει πρόταση στη Βουλή. Η διαφορά ανάμεσα στο νόμο και στο ψήφισμα άρχισε να ισχύει από τον 4ο αιώνα, όπου ο νόμος έθετε ένα γενικό κανόνα ως προς κάποια δραστηριότητα, ενώ το ψήφισμα εξειδίκευε την ενέργεια που θα έπρεπε να αναληφθεί σε κάποια συγκεκριμένη περίπτωση<sup>10</sup>. Πρέπει να επισημανθεί και η αναφορά από ομιλητές στον άγραφο νόμο, μια αρχή δηλ. που ήταν αποδεκτή από την κοινότητα.

Το 403, μετά την περίοδο ενός εμφυλίου η επιθυμία για μια νέα αρχή έκρινε την αναγκαιότητα αναθεώρησης των νόμων. Βουλή και νομοθέτες ανέλαβαν την αναθεώρηση, για να κρίνουν ποιοι νόμοι έπρεπε να συμπληρωθούν. Κανείς νόμος πριν από το 403/2 δεν ίσχυε, εκτός αν συμπεριλαμβανόταν στη νέα καταγραφή μεταξύ των χρόνων 410-403. Επίσης, κανένα ψήφισμα δεν μπορούσε να υπερισχύσει κάποιου νόμου. Η απαίτηση για προσεκτικότερο έλεγχο των νομοθετικών μεταβολών οδήγησε στη συνέλευση των νομοθετών, οι οποίοι ήταν ισότιμοι με ολόκληρο τον αθηναϊκό λαό. Αυτοί αποφαινόταν υπέρ ή κατά των προτάσεων που είχαν τεθεί στην κρίση τους από την Εκκλησία, όπου στην Εκκλησία ο βουλούμενος έκανε πρόταση. Αυτό το νομοθετικό σύστημα προοριζόταν αποκλειστικά για μόνιμους νόμους κι όχι για ψηφίσματα.

### 3.3 Δικαστήρια

Πολλές ιδιωτικές υποθέσεις ρυθμιζόνταν με διαιτησία και, μόνο αν μια πλευρά έκανε έφεση για την κρίση του διαιτητή, τότε πήγαινε στο δικαστήριο. Πολλές υποθέσεις φόνου δεν έφταναν στα δικαστήρια, διότι τις αναλάμβαναν ο Άρειος

<sup>7</sup> Δημ. 20.118,23.96,39.40,57.63.

<sup>8</sup> M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1969, 137.

<sup>9</sup> D. MacDowell, *Το Δίκαιο στην Αθήνα των Κλασικών Χρόνων* (μτφρ. Γιώργος Μαθιουδάκης), Παπαδήμας, Αθήνα 2009, σ. 71.

<sup>10</sup> Βλ. M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes*, 162.

Πάγος και οι Εφέτες<sup>11</sup>. Για υποθέσεις περιουσίας αναλάμβαναν οι άρχοντες, οι οποίοι μπορούσαν να αποφασίζουν την εκτέλεση κάποιου χωρίς δίκη, ενώ τα δικαστήρια εμπλέκονταν στην πιθανότητα έφεσης.

Τα δικαστήρια είχαν την εξουσία να ελέγχουν Εκκλησία, Βουλή, Άρχοντες και Πολιτικούς Αρχηγούς. Οι πολιτικές δίκες ήταν υπόθεση των δικαστηρίων. Επίσης, οι πολιτικές εξουσίες των δικαστηρίων τα ενέπλεκαν σε διοικητικές ευθύνες, όπως π.χ. σε δημοπρασίες δημοσίων έργων, πραγματοποιούμενες ενώπιον δικαστών οι οποίοι γίνονταν μάρτυρες και επιβεβαίωναν το συμβόλαιο.

Άλλο σημαντικό γνώρισμα ήταν η απουσία ειδικών/επαγγελματιών Δικαστών, προκειμένου να αντιμετωπισθεί ο φόβος μήπως αυτοί θα συνιστούσαν μια ολιγομελή αργηγεσία κι έτσι βρίσκονταν σε κίνδυνο οι βασικές αρχές της δημοκρατίας. Συνεπώς, για αυτό το λόγο η κρίση δε γινόταν από επαγγελματία δικαστή, αλλά από εκατό άτομα. Η διοίκηση των δικαστηρίων αφορούσε τους άρχοντες που ορίζονταν με κλήρο. Δεν υπήρχε κρατικός κατηγορός και η όποια κατηγορία εκκινούσε από πολίτη λόγω προσωπικής επιτήρησης ή εξαιτίας δημοσίου συμφέροντος. Τα συμφέροντα των ομάδων εκπροσωπούνταν από ένα άτομο, ενώ υπήρχε τιμωρία για κάποιον που πλήρωνε κάποιον συνήγορο. Τρεις ανθρωπίνου χαρακτήρες της Αθηναϊκής πόλης κινούσαν τη διαδικασία δικαστικών υποθέσεων, άπαντες φέροντας μη επαγγελματική γι' αυτό ιδιότητα: α) ο πολίτης που έφερνε την κατηγορία, β) ο «άρχων» που ετοίμαζε την υπόθεση και προέδρευε και γ) το ακροατήριο που άκουγε και αποφάσιζε<sup>12</sup>.

### 3.4 Ο Άρειος Πάγος

Τα μέλη του Αρείου Πάγου ήταν πρώην «άρχοντες»<sup>13</sup>. Υφίσταντο τη διαδικασία των ευθυνών ενώπιον του δικαστηρίου<sup>14</sup>, τους έλεγε δηλαδή ο ίδιος ο Άρειος

<sup>11</sup> Οι Εφέτες ήταν 51 άνδρες που εκλέγονταν με κλήρο από τον Άρειο Πάγο ή τους 6000 «ενόρκους». Ήταν το σώμα ενόρκων για υποθέσεις ανθρωποκτονίας με ή χωρίς πρόθεση καθώς και της προσχεδιασμένης ανθρωποκτονίας ξένων ή σκλάβων.

<sup>12</sup> Βλ. Μ. Η. Hansen., *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes*, 180.

<sup>13</sup> Ο Άρειος Πάγος έλαβε ιστορική σημασία ως έδρα δικαστική και πολιτική στη ζωή των αρχαίων Αθηναίων. Ο τόπος που συνεδρίαζε εθεωρείτο ιερός και απαραβίαστος. Σε αυτόν κατά τους αρχαιότερους χρόνους συγκαλούνταν το ανώτατο συμβούλιο της Πόλεως, η «ἐξ Ἀρείου Πάγου βουλή», η οποία συνεστήθη αμέσως μετά την κατάλυση της «ηρωικής βασιλείας», αντιπροσωπεύοντας την παλαιά ολιγαρχία που είχε στα χέρια της ολόκληρη τη διοίκηση της πόλης, αφού την αποτελούσαν οι πιο ευγενείς και πλούσιοι πολίτες. Οι άρχοντες της πόλης μετά το πέρας της θητείας των εισέρχονταν ως ισόβια μέλη στη Βουλή του Αρείου Πάγου, η οποία ήταν παντοδύναμη, γιατί από αυτή απέρρεαν όλες οι εξουσίες και επιβάλλονταν όλες οι ποινές, σωματικές και χρηματικές.

Γι αυτό το λόγο ο Δράκων κατέρριψε την παντοδυναμία αυτού του ολιγαρχικού σώματος και αφαίρεσε ολόκληρη τη διοικητική και μέρος της δικαστικής της εξουσίας, συγκροτώντας τους «Εφέτες» και την δια κλήρου εκλεγόμενη Βουλή των Τετρακοσίων. Έκτοτε ο Άρειος Πάγος έγινε μόνο ο φύλακας και υπερασπιστής των νόμων, διατηρώντας μόνο τον έλεγχο επί των διαφόρων αρχών, για να διοικούν και ενεργούν κατά τους ισχύοντες νόμους. Σε αυτόν γίνονταν οι εφέσεις των αδικημένων πολιτών. Οι «Αρεοπαγίτες» πλέον εκλέγονταν από τους πολίτες, οπότε η δια της

Πάγος και ύστερα ορίζονταν Αρεοπαγίτες. Η θητεία τους ήταν ισόβια. Το να κατέχει κανείς τη θέση του Αρεοπαγίτη δεν αποτελούσε εμπόδιο για κατοχή και άλλης θέσης, όπως π.χ. να είναι κανείς και «θεσμοθέτης»<sup>15</sup>. Αυτό συνέβαινε, προκειμένου να μην θεωρείται η θέση του Αρεοπαγίτη θέση συνταξιοδότησης και να επιλέγονται οι ικανοί σε ηλικία αιχμής, μετά τα τριάντα, κοντά σε Αρεοπαγίτες της ηλικίας των εξήντα, που αποτελούσαν και τα 2/3 της Βουλής του Αρείου Πάγου. Οι άρχοντες του Αρείου Πάγου έχαιραν πλήρους σεβασμού από τους υπόλοιπους πολίτες, συνεπεία του γεγονότος ότι ο Άρειος Πάγος δεν εκφυλιζόταν σε ένα σώμα μιας ολιγομελούς αρχηγείας.

Ύστερα από την εμπειρία του Πελοποννησιακού πολέμου, την ήττα των Αθηνών και την αποκατάσταση της δημοκρατίας μετά το καθεστώς των τριάκοντα, οι Αθηναίοι έκριναν ορθό να δοθούν στον Άρειο Πάγο αρμοδιότητες στην επίβλεψη των νόμων, των αρχών και των σχέσεων των πολιτών στο σύνολό τους. Γι' αυτό και μετά το 403 οι εξουσίες του όλο και αυξάνονταν.

#### 4. Αντιπροσώπηση;

Στους Αθηναίους δεν επικράτησε η αντιπροσώπηση αλλά η εκ περιτροπής συμμετοχή. Δεν υπήρχε θεσμική περίπτωση να εκλεγόταν μια ομάδα, κάτι σαν κόμμα με τη σημερινή έννοια της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, που για συγκεκριμένη χρονική περίοδο θα αναλάμβανε το καθήκον να καταθέτει προτάσεις. Καθώς η Εκκλησία ήταν που αναλάμβανε αποφάσεις και τα προσχέδια πραγματοποιούνταν από τη Βουλή, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι δεν υπήρχε κυβέρνηση με τη σημερινή έννοια, αλλά ούτε και επίσημη αντιπολίτευση. Μία πρόταση μπορεί να γινόταν από μία ολιγομελή πολιτική τάξη, χωρίς αυτό να σημαίνει πως αυτήν ήταν οργανωμένη σε σταθερή δομή. Από την άλλη, υπήρχαν υποστηρικτές ενός πολιτικού προσώπου. Η μαζική συγκέντρωση στην Εκκλησία αποτελούσε τροχοπέδη για κάθε πιθανότητα σχηματισμού κομματικής γραμμής ή πειθαρχίας, κάθε μηχανισμού που να δίνει γραμμή στην ψηφοφορία και στην

---

ελεύθερης εκλογής η «ἐξ Ἀρείου Πάγου Βουλή» έχασε τον ολιγαρχικό χαρακτήρα της επί Δράκοντος.

Επί Περικλέους περιορίστηκαν όχι μόνο τα διοικητικά αλλά και τα δικαστικά δικαιώματα του Αρείου Πάγου. Έτσι εκδίκασε μόνο δίκες για τραύματα και φόνους εκ προμελέτης, «θανατηφόρο φαρμακεία» και εμπρησμό, ενώ από τις διοικητικές υποθέσεις διατήρησε μόνο την εποπτεία των ιερών και την «πρόνοια περί τῆς ἀκριβοῦς ἐκτελέσεως τῆς λατρείας». Εξακολούθησε αμετάβλητος ο παλιός τρόπος συγκροτήσεως του Αρείου Πάγου, δηλαδή τα μέλη του προέρχονταν από τους χρηματίσαντες «εννέα άρχοντες», οι οποίοι, αφού υφίσταντο κάποια δοκιμασία, κατατάσσονταν ως ισόβια μέλη στην «ἐξ Ἀρείου Πάγου» Βουλή. Επίσης, ο Άρειος Πάγος διατήρησε όλη τη παλαιά εθιμοτυπία και επιδεικτικότητα του μέχρι τα χρόνια του Δημοσθένη.

<sup>14</sup> Κάθε πολίτης ο οποίος αναλάμβανε οποιοδήποτε αξίωμα όφειλε στο τέλος της (πάντα ετήσιας) θητείας του να λογοδοτήσει πρώτα μπροστά σε ένα ειδικό σώμα και κατόπιν μπροστά σε λαϊκό δικαστήριο. Σε περίπτωση που κρινόταν ένοχος κακοδιαχείρισης ή λανθασμένων αποφάσεων καταδικαζόταν σε πρόστιμο.

<sup>15</sup> Βλ. Μ. Η. Hansen, *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes*, 289.

τελική απόφαση. Σε αυτά τα πλαίσια ήταν φυσιολογικό κάποια ενεργή πολιτική φυσιογνωμία να συνεργάζεται με άλλους πολιτικούς ηγέτες. Για παράδειγμα, οι στρατιωτικοί είχαν την ανάγκη υποστήριξης από τους ρήτορες για ευνόητους λόγους. Αυτού του είδους οι συμμαχίες άλλαζαν αρκετά εύκολα, γεγονός που καταδεικνύει τον προσωπικό χαρακτήρα της σύγκρουσης για την ηγεσία αλλά και την αδυναμία σταθεροποίησης μιας πειθαρχίας και οργάνωσης κομματικού τύπου.

Μπορεί να ειπωθεί ότι ευδοκίμοσαν, εκτός από τους παραπάνω πολίτες που ασχολούνταν με την πολιτική, και άλλοι που είχαν έναν κάποιο πιο δευτερεύοντα ρόλο στα πολιτειακά σώματα για διάφορους λόγους. Αυτό δεν σημαίνει ότι ήταν μόνο αυτοί οι 20-30 ρήτορες που μιλούσαν στην Εκκλησία, αλλά ήταν και αρκετοί πολίτες που είχαν πάρει το λόγο έστω και μία φορά και αυτός ο αριθμός των πολιτών πλησίαζε τους τριακόσιους. Αυτή θα μπορούσε να ονομαστεί η τρίτη ομάδα, οι περιστασιακά «προτείνοντες».

### 5. Η Συμμετοχή των Φτωχών στα Αξιώματα

Ένας φτωχός αναλάμβανε το αξίωμα του «βασιλέως»<sup>16</sup>. Ένας εύπορος πολίτης μπορούσε να στηρίξει οικονομικά έναν φτωχό πολίτη από αξιοσέβαστη οικογένεια για τη θέση του βασιλέως.

Ο πολίτης που είχε σοβαρές πολιτικές βλέψεις επεδίωκε να γίνει στρατηγός ή ρήτορας. Η ενεργός δράση όμως απαιτούσε πόρους κληρονομικούς ή επίκτητους. Γι' αυτό και οι κοινωνικές ανισότητες επιβράδυναν την πολιτική ανέλιξη των φτωχών.

Η κυρίαρχη ιδεολογία που ήθελε τον ερασιτέχνη ομιλητή ηθικό πρόσωπο, επέτρεπε στον οποιοδήποτε πολίτη να παρεμβαίνει με επιτυχία, επειδή είχε τη δυνατότητα να το πράττει άμεσα χωρίς προϋποθέσεις. Γενικότερα, υπήρχε μια καχυποψία απέναντι στον επιδειξία ομιλητή. Οι έμπειροι ρήτορες μπορούσαν να εκμεταλλευθούν αυτή την ηθική αντίληψη, ώστε να καταδείξουν έναν αντίπαλό τους αναπόδεικτα ως άνθρωπο που θέλει να παραπλανήσει το λαό κατηγορώντας τον ως επαγγελματία σαηνευτή.

Το εντελώς αντίθετο συνέβαινε στη διεκδίκηση θέσεων που είχαν να κάνουν με υψηλά αξιώματα, όπως για παράδειγμα η «στρατηγία». Αν ήταν γεγονός ότι οι θέσεις διεκδικούνταν από Αθηναίους που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν μέλη μιας κοινωνικής ελίτ, ήταν εξίσου γεγονός πως ο λαός δεν λειτουργούσε άβουλα ως άθυρμα αυτών των κυρίαρχων πολιτικών ελίτ. Κοινή πεποίθηση όλων των Αθηναίων ήταν ότι όλοι οι πολίτες κατείχαν ένα *minimum* κοινής ηθικής αντίληψης, μία κοινή αίσθηση για τη δικαιοσύνη και για το λόγο. Έτσι, ήταν θεσμοθετημένο και αποδεκτό, ο βουλόμενος να καταθέτει αίτηση, όπως και ήταν κυρίαρχο δεδομένο πως καμία πολιτική ελίτ δεν μπορούσε να περάσει πρόταση, δίχως τη λαϊκή συμφωνία και στήριξη.

---

<sup>16</sup> «Βασιλεύς άρχων»: ένας από τους εννέα «άρχοντες». Είχε την ευθύνη για τις εορταστικές εκδηλώσεις καθώς και την Προεδρία του Αρείου Πάγου σε υποθέσεις ανθρωποκτονίας.



Αυτή η αίσθηση του ανήκειν σε ένα κοινό πλαίσιο σκέψης και πράξης είναι πολύ πιθανό να εμπόδιζε την εκμετάλλευση των πλουσίων από τους φτωχούς. Οι φτωχοί αποδέχονταν την ανισότητα του πλούτου με τη σιωπηλή προϋπόθεση οι πλούσιοι να μην φέρονται στο λαό με οίηση ή αρπάζοντας την έστω και μικρή περιουσία τους.

## 6. Πολυκομματισμός;

Γενικά επρόκειτο για μια κοινωνία που βασιζόταν στις διαπροσωπικές σχέσεις που στηριζόταν στον προφορικό λόγο. Οι πολίτες της Αθήνας συμμετείχαν σε ομάδες επίσημες και ανεπίσημες, όπως στην οικογένεια, οίκο, γειτονιά, χωριό, λέσχες συμποσίων ανώτατης τάξης, ιδιωτικές λατρευτικές οργανώσεις, επαγγελματικές οργανώσεις όπως οι αγρότες στις μέρες της σοδειάς ή οι βιοτέχνες που συγκεντρώνονταν σε ορισμένους δρόμους της πόλης. Δεν υπήρχε απομόνωση των πολιτών και αυτές οι συναντήσεις που ήταν χαρακτηριστικό της καθημερινής αθηναϊκής ζωής, λειτουργούσε διαπαιδαγωγικά για όλους τους αθηναίους πολίτες.

Οι εταίροι λοιπόν ήταν οι σύντροφοι με κριτήριο την ίδια ηλικία και την κοινωνική θέση είχαν τη συνήθεια να δειπνούν τακτικά. Θεωρείται πως αυτές οι ομάδες σε κρίσιμες πολιτικές περιόδους αναδείκνυαν τις πολιτικές τους δυνατότητες και ίσως διαδραμάτιζαν και ένα σκοτεινό ή ανοιχτά δημόσιο ρόλο ανάλογα με τις περιστάσεις. Οι εταιρείες αυτές ως πολιτικές αυτές λέσχες μετατρέπονταν και σε επαναστατικά όργανα όπου και πραγματώνονταν συνομοσίες ολιγαρχικών. Κατά τον 4ο αιώνα συσχετιζόνταν με άνδρες πλούσιους και ισχυρούς ώστε να υπάρχει μια προκατάληψη εναντίον τους. Αξίζει να σημειωθεί πως οι σχέσεις οι πολιτικές δεν διαμεσολαβούνταν από τις εταιρείες όπως περιγράψαμε παραπάνω. Οι πραγματικές φιλίες απότοκες της καθημερινής ζωής δημιουργούσαν και τους πολιτικούς δεσμούς. Φίλοι ή συνεργάτες μπορούσαν να εκκινήσουν δικαστική δίωξη ενός άλλου πολιτικού αντιπάλου, χωρίς αυτό να υπονοεί σαφή οργάνωση. Η βάση των πολιτικών κυκλωμάτων στην Αθήνα ήταν οικογενειακοί ή προσωπικοί. Για τον Αριστοτέλη η αφθονία των φίλων ήταν απαραίτητη προϋπόθεση για την πολιτική δύναμη. Τα συμφέροντα που τους ένωναν δεν ήταν αποκλειστικά ταξικά ή φατριαστικά, και οι Αθηναίοι δεν λάμβαναν αποφάσεις αποκλειστικά με οικονομικά κριτήρια.

Παρόλα αυτά, υπάρχουν περιπτώσεις εκδίκησης ή οργής πάντα όμως μέσα σε πολιτικά πλαίσια. Συγκρούσεις, αντιζηλίες φιλτράρονταν από το πολιτικό παρά από κάποια αποπλαισιωμένη ασπλαχνία του Δήμου. Κατά συνάφεια, ο οστρακισμός δεν ήταν τόσο φθόνος για τους ηγέτες αλλά επιθυμία μη διατάραξης της πολιτικής ισορροπίας και αποφυγής μιας εξουσιαστικής ιεραρχίας.

Αντίθετα, ο φθόνος φαίνεται να υπήρχε περισσότερο ανάμεσα στους ηγέτες από την άποψη ότι ως προς τη διατήρηση ή την απόρριψη της εξουσίας και της

προσωπικής φιλοδοξίας ήταν πρόθυμοι να χρησιμοποιήσουν διάφορα μέσα και ακραίες ποινές στους αντιπάλους. Ο ανταγωνισμός τους ήταν πολύ έντονος<sup>17</sup>.

Τον 5ο και 4ο αιώνα, ο Δήμος ήταν πολύ αυστηρός απέναντι σε αποτυχημένους αξιωματούχους ή ηγέτες. Δεν αποκλείονται βέβαια αυθόρμητες κινήσεις ή απόπειρες επηρεασμού από πολιτικούς αντίζηλους. Θετικότερη συνέπεια της συγκρουσιακής διαδικασίας είναι πως η σύνολη αντιπαλότητα αναδείκνυε αγαθούς άνδρες που ανταγωνίζονταν πολιτικά για τις ανταμοιβές που παρείχε ο Δήμος.

### **7. Κράτος Δικαίου. Μέτρα κατά της διαφθοράς στα δικαστήρια**

Η «κλήρωση» ήταν μέτρο εγκατάστασης μιας επιτροπής σε συγκεκριμένο δικαστήριο, όπως και η χρήση δελτίου ενόρκου που έφερε το όνομα του δικαστή. Μετά το 370 δεν τοποθετούνταν οι επιτροπές αλλά οι επί μέρους δικαστές σε συγκεκριμένο δικαστήριο. Ο μεγάλος αριθμός δικαστών ήταν ένα άλλο μέτρο.

Η Ηλιαία αποτελούσε τμήμα του Δήμου ή ότι ήταν σχεδόν ταυτόσημη με το Δήμο. Συχνά οι ρήτορες ταύτιζαν τους ενόρκους με το λαό και δικαστές με Εκκλησία. Οι δύο θεσμοί φαίνονται να αλληλοκαλύπτονται. Για παράδειγμα η εισαγγελία μπορούσε να εκδικαστεί από την Εκκλησία ή τα Δικαστήρια. Ή ότι τα δικαστήρια εκδίκαζαν υποθέσεις πολιτικού χαρακτήρα. Η πολιτική δύναμη της Ηλιαίας στηριζόταν στην επιβολή ποινής όπως πρόστιμο, εξορία, ποινή θανάτου. Επίσης, δεν υπήρχε δυνατότητα έφεσης κατά των αποφάσεων της Ηλιαίας. Γενικά, το σύστημα βασιζόταν στην προθυμία των ατόμων και την ευθύνη τους.

### **8. Κοινωνικό Κράτος**

Στην αρχαία Αθήνα ήταν αποδεκτή η ατομική αύξηση του πλούτου και η κατά συνέπεια κοινωνική-οικονομική διάκριση. Επίδικο λοιπόν αντικείμενο καθίσταται τι αποζητούσε ο λαός που δεν είχε υψηλή οικονομική ευχέρεια ή κάποια κοινωνική θέση και τι πολιτική ακολουθούσε το κράτος προς τους φτωχούς;

Σε λόγο του Λυσία συναντούμε τη φράση «κανείς δεν είναι από τη φύση του ολιγαρχικός ή δημοκρατικός, αλλά είναι πρόθυμος να υποστηρίξει όποιο πολίτευμα τον συμφέρει». Η αθηναϊκή πολιτειακή οργάνωση ήταν αυτή που έδινε τη δυνατότητα στους πολίτες να υπεραμύνονται τον εαυτό τους και τα νόμιμα δικαιώματά τους. Αν αναλογιστούμε και τον όρκο των δικαστών «δε θα επιτρέψω την κατάργηση των ιδιωτικών χρεών ή τον αναδασμό της γης ή οικιών που ανήκουν σε Αθηναίους πολίτες»<sup>18</sup> σε συνδυασμό με το ότι και οι Αθηναίοι φτωχοί δεν αποδέχονταν τον αναδασμό της γης και κατάργηση χρεών, κάτι που αποδεικνύεται από την αποδοχή και επιθυμία μεταρρυθμίσεων, φαίνεται ότι οι

<sup>17</sup> Βλ. R. K. Sinclair, *Δημοκρατία και Συμμετοχή στην Αρχαία Αθήνα* (μτφρ. Ελένη Ταμβάκη), Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997, 200.

<sup>18</sup> M. Finley, *Η Πολιτική στον Αρχαίο Κόσμο* (επιμ. Άννα Μίσιου & μτφρ. Σοφία Βουτσάκη), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο-Αθήνα, 124.

κατώτερες τάξεις συμβιβάζονταν με την κατάργηση της δουλείας λόγω χρεών, με χρεωστώσια, ανώτατα όρια στα επιτόκια. Η αποτροπή μια στάσεως εξασφαλιζόταν με μεταρρυθμίσεις και τον αποικισμό. Η εξασφάλιση γης σε παλαίμαχους στρατιώτες και η εγκατάσταση σε νέα εδάφη ικανοποιούσε τη λαϊκή επιθυμία για υλικά οφέλη και εξάλειψη του κινδύνου του υποσιτισμού<sup>19</sup>.

Παράλληλα, τα υλικά λάφυρα από τους πολέμους ενίσχυαν ιδεολογικά και υλικά και τους φτωχούς. Για αυτόν τον λόγο καμία οικονομική τάξη σε γενικές γραμμές δεν ήταν αντίθετη στον πόλεμο<sup>20</sup>. Κατά δεύτερον, οι φόροι επιβάρυναν τους εύπορους πολίτες<sup>21</sup>. Σε περιόδους κρίσης ορίζονταν έκτακτες εισφορές, που όμως ουσιαστικά οι φτωχοί πολίτες δεν επιβαρύνονταν με φόρους. Κυρίως για τους φτωχούς αγρότες κάποιοι φόροι δεν αποτελούσαν σημαντικό βάρος. Άλλα μέτρα που λαμβάνονταν στην Αθήνα υπέρ των φτωχών ήταν η μαζική τους πρόσληψη στο ναυτικό με χαμηλή ημερήσια αμοιβή που αφορούσε όλο το φάσμα των αξιωμάτων, όπως και τη συμμετοχή στην Εκκλησία του Δήμου. Επειδή όλοι οι πολίτες και οι φτωχοί χωρίς εξαίρεση ήταν βασικό κομμάτι των πολιτειακών σωμάτων και στη λήψη αποφάσεων αλλά και διότι πάντα ελλόχευε ο κίνδυνος υποσιτισμού λόγω σοβαρής ανεπάρκειας τροφής αποφασίστηκε να δίνεται ημερήσια αμοιβή στους πολίτες. Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλιζόταν η στοιχειώδης διατροφή, μειωνόταν η πιθανότητα διαφθοράς στηρίζοντας το σύστημα βοηθώντας τους φτωχότερους στο να εξασφαλίζουν καθημερινά τα προς το ζην. Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η σωστή διαχείριση του πλούτου ενίσχυε τη σταθερότητα του πολιτειακού συστήματος.

Η φιλανθρωπία συσχετιζόταν πάντα με την προώθηση κάποιου ατομικού συμφέροντος. Η τάξη του θεσμού της λειτουργίας δικαίωνε την ανάληψη της εξουσίας από άτομα που αποκτούσαν τη λαϊκή υποστήριξη λόγω αυτής της λειτουργικής φιλανθρωπίας, γεγονός που ενίσχυε και τον ατομικό ανταγωνισμό προς απόκτηση επιρροής. Ήταν δηλ. κάτι σαν πατρωνία χωρίς τη σχέση πάτρωνα-πελάτη, αλλά ως υπηρεσία προς το κοινωνικό σύνολο με παράλληλη εξυπηρέτηση προσωπικών συμφερόντων.

---

<sup>19</sup> Βλ. ό.π., 36, 38, 122.

<sup>20</sup> Βλ. ό.π., 129.

<sup>21</sup> Βλ. ό.π., 36.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλεξίου, Β. Ευάγγελος (2007), *Ισοκράτης «Ευαγόρας»*, Αθήνα: University Studio Press.
- Balot, K. Ryan (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Biscardi, Arnaldo (1998), *Αρχαίο Ελληνικό Δίκαιο* (μτφρ. Παναγιώτης Δ. Δημάκης), Αθήνα: Παπαδήμας.
- Brown, Eric (2009), *The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Demetriou, Kyriakos N. (1999), *Grote on Plato and Athenian Democracy: A Study in Classical Reception*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Dunn, John (1997), *Δημοκρατία το Ταξίδι που δεν Τελείωσε* (μτφρ. Παναγιώτης Χιωτέλης & Αριστέα Χαρίση, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- De Romilly, Jacqueline & Amedeo, Fabrice (2009), *Πόσο επίκαιρη είναι η Αθηναϊκή Δημοκρατία σήμερα;* (μτφρ. Ελένη Οικονόμου), Αθήνα: Ερμής.
- De Romilly, Jacqueline (1998), *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας* (μτφρ. Νίκος Αγκαβανάκης), Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Hansen, Mogens Herman (1999), *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1999), *Η Αρχαία Ελληνική Δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον.
- (2007-2011), *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμοι Α, Β, Γ, Αθήνα: Κριτική.
- Loraux, Nicole (2007), *Η Τραγωδία της Αθήνας* (μτφρ. Κατερίνα Αλεξοπούλου), Αθήνα: Πατάκη.
- Μικρογιαννάκης, Εμμανουήλ (2010), *Παθολογία πολιτευμάτων στην αρχαιότητα*, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- MacDowel, Douglas (2009), *Το Δίκαιο στην Αθήνα των Κλασικών Χρόνων* (μτφρ. Γιώργος Μαθιουδάκης), Αθήνα: Παπαδήμας.
- Nehamas, Alexander (1998), *The Art of living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University California Press.
- Ober, Josiah (2005), *Law and Political Theory*. In M. Gagarin & D. Cohen (Eds), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 394-411.
- Ostwald, Martin (1969), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Raaflaub, Kurt (1996), "Equalities and inequalities in Athenian Democracy". In J. Ober & C. Hedrick (eds), *Demokratia: a Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 139-174.
- Farrar, Cynthia (1988), *The origins of Democratic Thinking*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Finle, Moses (1996), *Η Πολιτική στον Αρχαίο Κόσμο* (επιμ. Άννα Μίσιου & μτφρ. Σοφία Βουτσάκη), Ηράκλειο-Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Fisher, Nick (1992), *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, England: Aris & Phillips.
- Foucault, Michel (1983), *Discourse on Truth: A Study on Parrhesia*. In <https://foucault.info/parrhesia/>.
- Φρίμαν, Τσαρλς (2004), *Το ελληνικό Επίτευγμα* (μτφρ. Μαίρη Περαντάκου-Κουκ), Αθήνα: Κέδρος.
- Saxonhouse, Arlene W. (2005), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sinclair, Robert K. (1997), *Δημοκρατία και Συμμετοχή στην Αρχαία Αθήνα* (μτφρ. Ελένη Ταμβάκη), Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Todd, Stephen C. (2005), *Αθήνα και Σπάρτη* (μτφρ. Χρίστος Π. Φαράκλας), Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Vidal, Naquet Pierre (1999), *Πέρα από την Αρχαία Ελληνική Δημοκρατία* (μτφρ. Μιχαήλ Θέμης), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Woodruff, Paul (2005), *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, New York: Oxford University Press.
- Wolff, Francis (1995), *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική* (μτφρ. Κώστας Ν. Πετρόπουλος), Αθήνα: Καρδαμίτσα.



## Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΕΧΘΡΟΙ ΤΗΣ

Γιώργος Ν. Οικονόμου  
Δρ Φιλοσοφίας/ Συγγραφέας

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο ερώτημα «τι δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως» η ἄμεση δημοκρατία εἶναι τὸ μόνο πολίτευμα τὸ ὁποῖο ἀπαντᾷ σαφῶς καὶ κατηγορηματικῶς ὅτι τὸ «κύριον τῆς πόλεως» πρέπει νὰ εἶναι ὁ δῆμος. Ὅλα τὰ υπόλοιπα πολιτεύματα υιοθετοῦν ἀντιδημοκρατικὲς πρακτικὲς, με τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλον τρόπο, σε μικρὸ ἢ μεγάλῳ βαθμῷ. Ἐτσι τὸ νεωτερικὸ ἀντιπροσωπευτικὸ πολίτευμα συγκροτήθηκε σε ἓνα ἀντιδημοκρατικὸ πλαίσιο, αὐτοπροσδιοριζόμενο ὅμως στὴν πορεία ὡς δημοκρατικὸ. Εἶναι λοιπὸν ἀναγκαῖο νὰ συζητηθοῦν καὶ νὰ διευκρινισθοῦν μιὰ σειρά ζητημάτων που ἐπανερχοῦν στὴν πολιτικὴ συζήτηση σχετικὰ με τὴ δημοκρατία καὶ μάλιστα σε μιὰ ἐποχὴ που ἡ κρίση τῆς ἀντιπροσώπευσης διαπερνᾷ τὶς κοινωνίες καὶ ἀνοίγει δρόμους σε ἐθνικιστικὲς, ρατσιστικὲς, ξενοφοβικὲς τάσεις, σε θρησκευτικὲς μισαλλοδοξίες καὶ ἀκροδεξιὲς βαρβαρότητες.

Στὴ βάση αὐτῆ, ἡ οὐσιαστικὴ πολιτικὴ συζήτηση θὰ προωθηθεῖ εἴαν προσδιορισθοῦν με ὅση δυνατὴ ἀκρίβεια ὅχι οἱ ἐμφανεῖς παραδοσιακοῦ ἐχθροῦ τῆς δημοκρατίας –δικτατορία, φασισμὸς, ναζισμὸς, λενινισμὸς/σταλινισμὸς-, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀφανεῖς που χρησιμοποιοῦν μιὰ ρητορικὴ περὶ δημοκρατίας καὶ περὶ λαϊκῶν συμφερόντων, ἀλλὰ στὴν οὐσία βρίσκονται στὸν ἀντίποδά τους. Σε αὐτοὺς τοὺς τελευταίους ἐστιάζει ἡ εἰσήγησή μου. Διερευνᾷ ἀφ' ἐνός τὶς ὀλιγαρχικὲς πρακτικὲς τῶν ἀντιπροσωπευτικῶν πολιτευμάτων καὶ ἀφ' ἐτέρου τὶς ἀντιδημοκρατικὲς θεωρίες καὶ ἰδεολογίες φιλοσόφων καὶ θεωρητικῶν. Συγκεκριμένα, διερευνᾷ τὸν ἀρνητικὸ ρόλο τῶν κομμάτων, τῶν ἀντιπροσώπων, τῆς γραφειοκρατίας καὶ τῶν ἐκλογῶν στὸ δημοκρατικὸ ἰδεώδες, καθὼς ἐπίσης καὶ τὸν ρόλο γνωστῶν στοχαστῶν στὴ συγκάλυψη τῶν δημοκρατικῶν ἀρχῶν καὶ ἰδεῶν. Αὐτὴ ἡ κριτικὴ διερεύνηση εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴ δημιουργία μιᾶς ἄλλης πολιτικῆς ἀντίληψης καὶ πρακτικῆς στὴν πορεία πρὸς τὴ δημοκρατία.

---

### ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ

*Ἀριστερά, μαρξισμὸς, κόμματα, ἀντιπροσώπευση, δημοκρατία*

---

Μέσα στην κατάσταση γενικευμένης αβεβαιότητας στην οποία βρίσκεται ο κόσμος μετά την παγκόσμια χρηματοπιστωτική κρίση και την κρίση ταυτότητας της Ευρωπαϊκής Ένωσης τίθεται επειγόντως το ζήτημα του αναπροσανατολισμού. Η ανάγκη αναπροσανατολισμού είναι ιδιαίτερος εμφανής στην Ελλάδα, στην οποία ζούμε μία γενικευμένη χρεοκοπία, δηλαδή όχι μόνο οικονομική, αλλά πρωτίστως πολιτική, πολιτισμική και κοινωνική. Χαρακτηριστικά συμπτώματά της είναι η παταγώδης αποτυχία του πολιτικού συστήματος, που οδήγησε σε αυτήν, καθώς και η συναίνεση της κοινωνίας επί τέσσερις σχεδόν δεκαετίες στο άθλιο κομματοκρατικό σύστημα. Επί πλέον μετά την χρεοκοπία, από το 2010, είναι εκκωφαντική τόσο η αδυναμία του πολιτικού συστήματος για έξοδο από την παρακμή όσο και η απάθεια της κοινωνίας ενώπιον του μεγάλου αδιεξόδου. Το ερώτημα λοιπόν που τίθεται είναι το αν θα υπάρξει διέξοδος από τη γενικευμένη παρακμή και πώς.

### **1. Πώς θα αυτοκυβερνηθούμε;**

Τα ερωτήματα αυτά δεν μπορούν να απαντηθούν σωστά αν πρώτα δεν διευκρινισθούν ορισμένα βασικά θεωρητικά προαπαιτούμενα. Επιβάλλεται μία ουσιαστική πολιτική συζήτηση, και όχι κομματική, διότι οι κυρίαρχες αντιλήψεις στον χώρο όλων των κομμάτων, των διανοουμένων και της Αριστεράς, εγκλωβίζονται στο κοινοβουλευτικό και κομματικό πλαίσιο, όπως το δείχνουν πάντοτε οι εκλογές. Πράγματι, το ερώτημα που θέτουν σε αυτές τα κόμματα και οι πολιτικοί και στο οποίο καλούνται να απαντήσουν οι ψηφοφόροι είναι: «ποιο κόμμα να ψηφίσω;» ή «ποιόν πολιτικό να ψηφίσω;». Θεωρούν έτσι κατανάγκη ότι το βασικό πολιτικό ερώτημα είναι το «ποιος πρέπει να με κυβερνά;» ή το «είναι καλός αυτός που με κυβερνά;», ή, όπως θα το έλεγε ο Καρλ Πόππερ, το «πώς ελαχιστοποιούμε την κακή διακυβέρνηση;». Τα ερωτήματα αυτά εμπεριέχουν την αντίληψη ότι κάποιος πρέπει πάντοτε να μας κυβερνά, άρα το πολιτικό διακύβευμα είναι να βρούμε τον «καλύτερο», για να μας κυβερνήσει. Δηλαδή, τα ερωτήματα, όπως τίθενται, εμπεριέχουν την αντιπροσώπευση, την πολιτική αλλοτρίωση των ατόμων και την ετερονομία.

Το ουσιαστικό όμως που αποκρύπτουν τα ερωτήματα αυτά είναι το ποιός είναι αυτός που μας κυβερνά και διεκδικεί το ρόλο του κυβερνήτη. Με άλλα λόγια, το κύριο ερώτημα είναι το «Who rules and Who benefits?», το «Ποιός κυβερνά και Ποιός επωφελείται;». Με τον τρόπο δηλαδή που τίθενται τα ερωτήματα στο αντιπροσωπευτικό πολίτευμα γίνεται μετατόπιση του ζητήματος, αφού το βασικό ερώτημα που θέτει η κλασική πολιτική φιλοσοφία και πρακτική είναι το «τί τὸ κύριον ἐστὶ τῆς πόλεως;», δηλαδή, το «ποιός ασκεί την εξουσία, ποιός κυβερνά, ποιός λαμβάνει τις αποφάσεις και θεσπίζει τους νόμους»<sup>1</sup>; Είναι ο ένας, οι ολίγοι ή οι πολλοί; Είναι οι πλούσιοι ή οι άποροι; Είναι τα ανώτερα στρώματα ή τα μεσαία και τα κατώτερα; Είναι όλοι οι πολίτες; Αναλόγως των απαντήσεων που

<sup>1</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 4, 1289a17.



δίνονται στο βασικό αυτό ερώτημα, τα πολιτεύματα διακρίνονται σε μοναρχικά, ολιγαρχικά, δημοκρατικά, αριστοκρατικά και τυραννικά. Αυτά τουλάχιστον διακρίνει η κλασική πολιτική φιλοσοφία (Πλάτων, Αριστοτέλης) αλλά και η νεωτερική (Σπινόζα, Λοκ, Χομπς, Μοντεσκιέ, Ρουσσώ). Εδώ βρισκόμαστε στο περιγραφικό, πραγματολογικό ή οντολογικό επίπεδο.

Αυτό το βασικό ερώτημα έχει ως συμπληρωματικό του το «τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως;», όπως το εκφράζει ο Αριστοτέλης, ο οποίος συμπυκνώνοντας την πολιτική αναζήτηση που διεξαγόταν στις αρχαιοελληνικές πόλεις και δη στην Αθήνα, διευκρινίζει το ερώτημα ως εξής: «πρέπει να κυβερνά το πλήθος, οι πλούσιοι, οι ευγενείς, ο καλύτερος όλων ή ο τύραννος;»<sup>2</sup>. Εδώ εισερχόμαστε στο δεοντολογικό επίπεδο, σύμφωνα με το ερώτημα: «ποιός πρέπει να είναι ο κυρίαρχος της πόλεως, να ασκεί την εξουσία»; Ποιός δηλαδή πρέπει να κυβερνά, να νομοθετεί, να λαμβάνει τις αποφάσεις, να είναι η πηγή του νόμου και ο φορέας του δικαίου και της απονομής της δικαιοσύνης; Πρόκειται για το κύριο πολιτικό ζήτημα της πολιτικής φιλοσοφίας, που απασχόλησε όχι μόνο τους θεωρητικούς και τους φιλοσόφους, αλλά επίσης κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις, και ενέπνευσε αγώνες, συγκρούσεις, εξεγέρσεις, επαναστάσεις, τις περισσότερες φορές αιματηρές. Θα μπορούσε να γίνει λόγος για «γιγαντομαχία περί της εξουσίας», παραφράζοντας τη γνωστή έκφραση του Πλάτωνα.

Η δημοκρατική αντίληψη απαντά στα ερωτήματα αυτά σαφώς και κατηγορηματικώς, και στα δύο επίπεδα, το περιγραφικό και το δεοντολογικό, ως εξής:

1. το «κύριον τῆς πόλεως» στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα είναι οι ολίγοι αντιπρόσωποι των ανωτέρων στρωμάτων (δηλαδή των επιχειρηματιών, τραπεζιτών, καναλαρχών κ.ά.) και όχι οι πολλοί, ο δήμος, η κοινωνία. Οι αποφάσεις λαμβάνονται, οι νόμοι θεσπίζονται ερήμην της κοινωνίας. Πρόκειται δηλαδή για ολιγαρχία.

2. πρέπει οι ολίγοι να αντικατασταθούν από τους πολλούς, από τον δήμο, κυρίαρχος να είναι το κοινωνικό πλήθος, ο δήμος. Κυρίαρχος σημαίνει «είμαι κυρίαρχος επί είκοσι τέσσερις ώρες το εικοσιτετράωρο». Στην περίπτωση αυτή έχουμε δημοκρατία, άμεση δημοκρατία.

Στο πλαίσιο αυτό η δημοκρατία δεν είναι οι κάλπες, οι αντιπρόσωποι, τα κόμματα, η γραφειοκρατία, η ανάθεση και η ιδιώτευση. Η δημοκρατία δεν μπορεί παρά να είναι άμεση, με την έννοια της πραγματικής κυριαρχίας των πολιτών και όχι των πολιτικών, της κυριαρχίας των πολλών και όχι των ολίγων, των πολιτών αυτοπροσώπως και όχι των αντιπροσώπων, των γραφειοκρατών και των κομμάτων. Αυτό σημαίνει συμμετοχή όλων των πολιτών στη λήψη των αποφάσεων, στη θέσπιση των νόμων, στη δημιουργία και στην απονομή του δικαίου, στον ουσιαστικό έλεγχο της εξουσίας με πλήρη διαφάνεια. Αυτή είναι και η αυτοκυβέρνηση των πολιτών, όπως εκφράζεται στον ορισμό του πολίτη που

---

<sup>2</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 3, 1281a11, «ἢ γάρ τοι τὸ πλῆθος ἢ τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς ἐπιεικεῖς ἢ τὸν βέλτιστον ἕνα πάντων ἢ τύραννον;».

δίνει ο Αριστοτέλης: «πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τὸ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς»<sup>3</sup>.

Στη δημοκρατία το υψηλότερο αξίωμα δεν είναι αυτό του Προέδρου της χώρας, του Πρωθυπουργού ή των Υπουργών. Στη δημοκρατία το υψηλότερο αξίωμα είναι αυτό του πολίτη<sup>4</sup>. Στο πλαίσιο αυτό η ουσιαστική έννοια του πολίτη δεν έχει καμία σχέση με φυλή ή θρησκεία, με έθνος ή εθνότητα, αλλά με τη συμμετοχή και την ισότητα. Δεν υπάρχει καμία προτεραιότητα φυλής, θρησκείας και έθνους, αλλά προτεραιότητα της πολιτικής ισότητας και συμμετοχής στη διακυβέρνηση, στην εξουσία<sup>5</sup>.

Το ουσιαστικό ερώτημα, επομένως, που πρέπει να τεθεί από την δημοκρατική πλευρά δεν είναι το «ποιον θα ψηφίσουμε», το «ποιος θα μας κυβερνήσει», αλλά το «πώς θα αυτοκυβερνηθούμε» ή το «πώς θα οργανώσουμε και θα κυβερνήσουμε τον κοινό βίο» μάλλον, το πως θα αποκτήσουμε κοινό βίο, διότι αυτός δεν υπάρχει στα αντιπροσωπευτικά συστήματα. Με άλλα λόγια, το ερώτημα είναι: «πώς εμείς οι ίδιοι θα οργανώσουμε την κοινή ζωή μας και όχι κάποιοι αντιπρόσωποι, ηγέτες ή κόμματα, κάποιοι οικονομολόγοι, συνταγματολόγοι, γραφειοκράτες, όχι οι μηχανικοί και οι τεχνικοί της εξουσίας, όχι κάποιοι άλλοι αντί για μας»; Το ζήτημα είναι πώς θα γίνει ο δήμος το «κύριον τῆς πόλεως», πώς όλοι οι πολίτες θα γίνουμε το «κύριον τῆς πόλεως», το πώς θα συμμετέχουμε στη λήψη των αποφάσεων και στη θέσπιση των νόμων. Έτσι ξεκινάει ο δρόμος προς τη δημοκρατία.

## 2. Μετα-αντιπροσώπηση

Αυτά τα ερωτήματα αποκτούν ιδιαίτερη επικαιρότητα και σημασία στις σημερινές συνθήκες του πολιτικού συστήματος, το οποίο τις τελευταίες δεκαετίες έχει μεταλλαχθεί, ανεπαισθήτως πλήν σαφώς. Έχει διαμορφωθεί σε ένα σύστημα στο οποίο, ενώ υπάρχουν ακόμη οι παραδοσιακοί θεσμοί των εκλογών, των κομμάτων και του κοινοβουλίου, εν τούτοις αυτοί δεν παίζουν σημαντικό ρόλο στη διακυβέρνηση της πολιτείας, διότι οι αποφάσεις δεν λαμβάνονται εντός του κοινοβουλίου, αλλά έξωθεν από τη διεθνή οικονομική ελίτ, από το

<sup>3</sup> Ο Αριστοτέλης επισημαίνει ξεκάθαρα πως «πολίτης με την ουσιαστική έννοια ορίζεται αυτός που συμμετέχει στη δικαστική εξουσία και στις άλλες μορφές εξουσίας», στο Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 3, 1275a22-23. Επίσης, βλ. ό.π. 3, 1283b42, «Πολίτης δὲ κοινῆ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι».

<sup>4</sup> Την ίδια περίπου έκφραση χρησιμοποίησε ο Αμερικανός πρόεδρος Ομπάμα, στο Λόγο του στην Αθήνα, την 16<sup>η</sup> Νοεμβρίου του 2016. Φυσικά, αυτή η έκφραση από το στόμα του Ομπάμα δεν έχει καμία σχέση με τη δημοκρατική ουσία. Είναι απλώς μία θεωρητική πομφόλυγα, ένα κενό ρητορικό σχήμα, που συγκαλύπτει την ολιγαρχική υφή των αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων.

<sup>5</sup> Για την έννοια της δημοκρατίας βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ἡ ἀρχαία ἑλληνική δημοκρατία καὶ ἡ σημασία της γιὰ μᾶς σήμερα*, Ὑψίλον, Αθήνα 1986. Του Ἰδίου, *Ἡ ἑλληνική ιδιαιτερότητα*, Τόμος Β', *Ἡ Πόλις καὶ ἡ νόμοι* (μτφρ. Ζωή Καστοριάδη), Κριτική, Αθήνα 2008. Του Ἰδίου, «Τὸ πρόβλημα τῆς δημοκρατίας σήμερα», στο *Οἱ ὁμιλίες στὴν Ἑλλάδα*, Ὑψίλον, Αθήνα 1990. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Ἡ ἄμεση δημοκρατία καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Αριστοτέλη*, Παπαζήσης, Αθήνα 2007. Του Ἰδίου, *Ἄμεση δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, Παπαζήσης, Αθήνα 2014.

χρηματοπιστωτικό σύστημα, από τις πασίγνωστες περιβόητες αγορές, από τους υπερεθνικούς ισχυρούς οργανισμούς (ΔΝΤ, ΠΟΕ, ΠΤ, ΟΟΣΑ, ΕΕ, Ευρωζώνη). Δηλαδή οι αποφάσεις λαμβάνονται όχι μόνον ερήμην της κοινωνίας αλλά και ερήμην των κοινοβουλίων. Η κατάσταση αυτή οφείλεται στην αποτυχία του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος και συνιστά κρίση αντιπροσώπευσης. Στην ουσία το σύστημα αντιπροσώπευε τα συμφέροντα των ανώτερων τάξεων και όχι των κατώτερων και το κοινό αγαθό, το κοινό συμφέρον, με συνέπεια να αφαιρεθούν μεγάλοι πόροι από το Δημόσιο Ταμείο και από τα κατώτερα στρώματα προς όφελος των ελίτ, των τραπεζών και των επιχειρηματιών. Ταυτοχρόνως, τα μεσαία και κατώτερα στρώματα εξορίστηκαν από κάθε ουσιαστική συμμετοχή στην εξουσία, στις αποφάσεις και στους νόμους.

Αυτό το μεταλλαγμένο σύστημα μπορεί να ονομασθεί *μετα-αντιπροσωπευτικό, μετα-κοινοβουλευτικό*. Κυκλοφορεί όμως ο όρος *μετα-δημοκρατία*, ο οποίος είναι εντελώς λανθασμένος και δημιουργεί πρόσθετες συγχύσεις. Εξάλλου, για να υπάρξει *μετα-δημοκρατία* θα πρέπει να έχει προϋπάρξει δημοκρατία. Το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα ποτέ δεν ήταν δημοκρατία. Από τη γένεσή του τον 18<sup>ο</sup> αιώνα μέχρι σήμερα δεν ήταν παρά μία ολιγαρχία, *φιλελεύθερη ολιγαρχία* όπως το ονομάζει ο Καστοριάδης. Για εκείνον που το αποκαλεί δημοκρατία, έστω με ένα επίθετο μπροστά, δηλαδή ως *κοινοβουλευτική, έμμεση, αντιπροσωπευτική, φιλελεύθερη κ.ο.κ.*, δύο πράγματα συμβαίνουν: είτε απατά είτε απατάται, τρίτο δεν υπάρχει, «*tertium non datur*».

\*

Επανερχόμαστε τώρα στο βασικό ζήτημα, δηλαδή στο πώς θα επιτευχθεί η συμμετοχή της κοινωνίας στη λήψη των αποφάσεων και στη θέσπιση των νόμων, το οποίο απουσιάζει από την πολιτική συζήτηση και την πολιτική διαμάχη. Δεν τίθενται από κανένα κόμμα. Όλα –*δεξιά, κεντρώα, σοσιαλδημοκρατικά, αριστερά, κομμουνιστικά*– θέτουν τα παραπλανητικά ερωτήματα: «ποιος είναι καλός να με κυβερνά;» ή «πώς με κυβερνά;». Έτσι διολισθαίνουν τεχνηέντως και εμμέσως στην υπεράσπιση του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος. Ούτε τίθενται από την κοινωνία στη σημερινή Ελλάδα, στην οποία το πολιτικό σύστημα έχει αποτύχει παταγωδώς, δεν έχει όμως καταρρεύσει ούτε αλλάξει. Δηλαδή τις τελευταίες δεκαετίες δεν υπάρχει «γιγαντομαχία περί της εξουσίας» μέσα στην κοινωνία, από την κοινωνία, αλλά μόνο σκιαμαχίες για τριτεύοντα θέματα και *συμβεβηκότα*, ποτέ για την ουσία. Την εξουσία λυμαίνονται τα κόμματα και τα ιδιωτικά συμφέροντα, και αυτό συνιστά και μία βασική αιτία για τη γενικευμένη χρεοκοπία και παρακμή.

Επομένως, θα πρέπει τα ζητήματα αυτά να τεθούν επειγόντως σήμερα, πράγμα που θέτει με οξύ τρόπο το ζήτημα της αναγκαίας ριζικής αλλαγής, η οποία είναι αδύνατο να γίνει από τους υπάρχοντες κομματικούς σχηματισμούς. Στην προοπτική αυτή τα προηγούμενα βασικά ερωτήματα συμπυκνώνονται στο κύριο ερώτημα: «Πώς μπορεί να γίνει η αλλαγή του συστήματος, προς την κατεύθυνση της δημοκρατίας»; Πιο συγκεκριμένα, «ποιες είναι οι βασικές κινήσεις που πρέπει να γίνουν ως πρώτο βήμα σε έναν πολιτικό κοινωνικό αγώνα»;

### 3. Οι εχθροί της δημοκρατίας

Το ερώτημα αυτό δεν μπορεί να απαντηθεί πειστικά εάν πρώτα δεν ξεκαθαρισθούν δύο θεμελιώδη ζητήματα: πρώτον, «ποια μορφή λαμβάνει η αλλαγή σήμερα, δηλαδή ποιος είναι ο στόχος του πολιτικού αγώνα;» και, δεύτερον, «ποιοί είναι οι βασικοί αντίπαλοι και εχθροί για την επίτευξη αυτού του στόχου;». Είναι θεμελιώδη ζητήματα, διότι, χωρίς τον καθορισμό του στόχου και του εχθρού-αντιπάλου, δεν μπορεί να καθορισθεί η πολιτική πράξη, η στρατηγική και η τακτική.

Εάν σκοπός είναι η δημοκρατική πολιτεία, ή πολύ απλά η έξοδος από την κρίση και τη χρεοκοπία, τότε είναι εμφανές ότι στόχος είναι η αλλαγή του υπάρχοντος ολιγαρχικού κομματοκρατικού πολιτεύματος προς την κατεύθυνση της δημοκρατίας. Άρα χρειάζεται να αποδυναμωθούν οι θεσμοί και τα κέντρα εξουσίας του κοινοβουλευτικού πολιτεύματος, να αφαιρεθούν αρμοδιότητες από τα στηρίγματά του, ήτοι από κόμματα, κοινοβούλιο, δικαστική εξουσία, κράτος, οικονομική ελίτ, ΜΜΕ, δημάρχους, περιφερειάρχες και να αποδοθούν στην κοινωνία.

#### 3.1 Πρώτος εχθρός: Το ίδιο το αντιπροσωπευτικό σύστημα

Έτσι όμως προσδιορίζεται και η απάντηση στο δεύτερο ζήτημα: βασικός αντίπαλος στον αγώνα για πραγματική δημοκρατία είναι οι πιο πάνω αναφερθέντες (κόμματα, κοινοβούλιο, αντιπρόσωποι...), καθώς επίσης οι σημασίες και όλοι οι θεσμοί του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος, που επιτρέπουν και εξασφαλίζουν την ολιγαρχική διακυβέρνηση<sup>6</sup>. Πράγματι, η βασική σημασία του συστήματος αυτού είναι η «αντιπροσώπευση», με εργαλεία τις εκλογές και τα κόμματα. Όμως και τα τρία αυτά δεν είναι δημοκρατικά χαρακτηριστικά.

Πράγματι, οι εκλογές δεν καθιστούν το πολίτευμα δημοκρατικό, αλλά η κλήρωση, όπως ήταν γνωστό από την αρχαιότητα (Αριστοτέλης). Τα κόμματα από την πλευρά τους αναιρούν τη δημοκρατία, διότι επιδιώκουν με κάθε τρόπο την αύξηση της δύναμής τους για μεγαλύτερο μερίδιο στην εξουσία, αποτρέποντας τη συμμετοχή και την πρωτοβουλία των ανθρώπων αυτοπροσώπως. Αυτό που επιδιώκει παντί τρόπω κάθε βουλευτής, δήμαρχος ή περιφερειάρχης είναι η εκλογή του και η επανεκλογή του. Αυτός είναι ο κύριος σκοπός του, ασχέτως βεβαίως των ψευδών, κατά τεκμήριο, υποσχέσεων και ιδεολογικών διακηρύξεων με τις οποίες περιτυλίγει και σερβίρει την προσωπική του φιλοδοξία και την κομματική στρατηγική. Ενώ όλα τα κόμματα και οι βουλευτές σε όλες τις χώρες και τις εποχές κόπτονται υπέρ του «λαού» και του «έθνους», εντούτοις ο «λαός»

---

<sup>6</sup> Είναι εμφανές ότι εδώ δεν ασχολούμαι με τους εμφανείς και δεδηλωμένους παραδοσιακούς εχθρούς της δημοκρατίας –κάθε είδους δικτατορία, φασισμό, ναζισμό, ολοκληρωτισμό– αλλά με τους μη εμφανείς, που χρησιμοποιούν μια ρητορική περί δημοκρατίας και λαϊκών συμφερόντων, αλλά στην ουσία, όπως θα δούμε, βρίσκονται στον αντίποδά τους. Σε αυτούς ανήκει μία ιδιαίτερη μορφή ολοκληρωτισμού, ο λενινισμός/σταλινισμός/μαοϊσμός, με την οποία ασχολούμαι πιο κάτω.

δυσπραγεί και σε περιόδους κρίσης δυστυχεί, ενώ οι ίδιοι οι πολιτικοί ευτυχούν μέσα στην εξουσία και τα προνόμιά τους, από τα οποία όχι μόνο δεν παραιτούνται, αλλά περιφρουρούν με ιδιαίζοντα ζήλο και κυνισμό, όπως συμβαίνει στην χρεοκοπημένη Ελλάδα. Αυτό γίνεται, διότι οι «αντιπρόσωποι» αντιπροσωπεύουν μόνο τα συμφέροντά τους, τα συμφέροντα των κομμάτων τους και των χρηματοδοτών τους.

Όσον αφορά την αντιπροσώπευση καθαυτή, ο Ρουσσώ είναι σαφής, ήδη από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα: «Η κυριαρχία δεν μπορεί να αντιπροσωπευτεί για τον ίδιο λόγο που δεν γίνεται να απαλλοτριωθεί· συνίσταται ουσιαστικά στη γενική βούληση και η γενική βούληση δεν αντιπροσωπεύεται με κανένα τρόπο: υπάρχει είτε αυτή η ίδια ή κάτι άλλο· δεν υπάρχει μέσος όρος», «Επειδή ο νόμος είναι η διακήρυξη της γενικής βούλησης, είναι σαφές ότι στην άσκηση της νομοθετικής εξουσίας ο λαός δεν μπορεί να αντιπροσωπεύεται» και «Από τη στιγμή που κάποιος λαός αποκτήσει αντιπρόσωπους δεν είναι πλέον ελεύθερος, ούτε υπάρχει»<sup>7</sup>. Τα ίδια λέει και ο Κ. Καστοριάδης. Έτσι, η αντιπροσώπευση αναιρεί τη δημοκρατία, διότι εξορίζει τον «λαό» στο περιθώριο, τον παθητικοποιεί, τον ανδρανοποιεί πολιτικά και δίνει την εξουσία στα κόμματα. Στον κοινοβουλευτισμό όλα τα κόμματα, όχι μόνο αυτά της συγκυβέρνησης, συμμετέχουν στην εξουσία με τον έναν ή τον άλλον τρόπο. Το ίδιο ισχύει και για τα κόμματα της Αριστεράς: συμμετέχουν ούτως ή άλλως στη νομοθετική εξουσία, ενίοτε στην κυβερνητική και κατά κανόνα μέλη τους στην εκτελεστική και την δικαστική. Επιπλέον στηρίζονται στην ίδια λογική της αντιπροσώπευσης, υποτάσσοντας τα κοινωνικά προβλήματα στο κομματικό συμφέρον. Είναι, δηλαδή, στυλοβάτες του κομματοκρατικού κοινοβουλευτικού συστήματος. Συνεπώς η εκλογική ενδυνάμωση όλων των κομμάτων εμπεδώνει στην ουσία το κοινοβουλευτικό ολιγαρχικό πολίτευμα<sup>8</sup>.

### 3.2 Δεύτερος εχθρός: οι συστημικοί διανοούμενοι

#### ι. Οι αρχαίοι επικριτές

Η προσπάθεια για την απαξίωση της δημοκρατίας και τη συγκάλυψη του νοήματός της έχει τις απαρχές της ήδη στον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., ώστε να αποτελεί το πρώτο κεφάλαιο στην ιστορία της συγκάλυψης. Η επίθεση των φιλοσόφων κατά της δημοκρατίας εγκαινιάζεται με τον Σωκράτη, συνεχίζεται τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. με τον Πλάτωνα με άγρια πολεμική, αλλά και με τον Αριστοτέλη με πιο εκλεπτυσμένο και κριτικό τρόπο.

Το κύριο επιχείρημα των επικριτών και αρνητών της δημοκρατίας είναι ότι ο δήμος και τα κατώτερα στρώματα δεν είναι ικανά να κυβερνήσουν, να ασκήσουν εξουσία, διότι στερούνται παιδείας, αρετής και δικαιοσύνης, στερούνται πολιτικών, ηθικών και πνευματικών ικανοτήτων<sup>9</sup>. Πρέπει συνεπώς κατά τον

<sup>7</sup> Και τα τρία χωρία είναι από το Ρουσσώ, *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (1762), βιβ. III, κεφ. 15.

<sup>8</sup> Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, *Άμεση δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*.

<sup>9</sup> Φυσικά το επιχείρημα αυτό είναι ανυπόστατο, ούτε δικαιολογείται από τους φορείς του και επιπλέον η ιστορική πραγματικότητα της δημοκρατίας το διαψεύδει. Σε αυτό το επιχείρημα έχω απαντήσει στο βιβλίο που αναφέρω στην προηγούμενη υποσημείωση.

Πλάτωνα να κυβερνούν οι ολίγοι ικανοί *επιστήμονες*, «φιλόσοφοι-βασιλείς», και κατά τον Αριστοτέλη οι ολίγοι *παιδευμένοι*, οι «κατ' ἀρετήν ὑπερέχοντες [καὶ οἱ] ἔχοντες φρόνησιν», οι φρόνιμοι. Κατά τη γνώμη των δύο φιλοσόφων, οι μόνοι ικανοί να λαμβάνουν τις αποφάσεις, να θεσπίζουν τους νόμους και να ασκούν την εξουσία είναι οι ολίγοι *επιστήμονες, επαΐοντες* ή *υπερέχοντες κατ' ἀρετήν*, ενώ οι πολλοί πρέπει να υπακούουν και να εκτελούν.

Ιδιαίτερα ο Πλάτων αντιπαραθέτει στη δημοκρατία την αυταρχική και εφιαλτική *Πολιτεία* του, στηριγμένη θεωρητικά στις Ιδέες, στην ιδεοκρατία. Το ίδιο ισχύει και στο τέλος της ζωής του, με τους *Νόμους*, ακολουθώντας την ίδια αυταρχική λογική, όπου εισάγει τον θεό, ως απόλυτο εξωκοινωνικό μέτρο της κοινωνίας και των ανθρωπίνων πραγμάτων, κατασκευάζοντας έτσι το πρότυπο μιας πολιτείας που δικαίως χαρακτηρίσθηκε θεοκρατική<sup>10</sup>. Και, όπως επισημαίνει ο Κορνήλιος Καστοριάδης, ο Πλάτων επινοεί τον κύριο αντίπαλο (εγώ θα έλεγα τον απόλυτο), της δημοκρατίας, τη θεοκρατία (ιδεοκρατία και θεοκρατία είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, εντέλει πρόκειται για το ίδιο πράγμα). Στο σημείο αυτό, ο Καστοριάδης συνεχίζει επισημανώντας τα ακόλουθα: «Φυσικά, στην ιστορική πραγματικότητα, ιδεοκρατία ή θεοκρατία δεν είναι δυνατόν ποτέ να διαφέρουν από την εξουσία μίας ιδιαίτερης κοινωνικής τάξης – της Εκκλησίας, του κόμματος κ.λπ. Εάν ο Θεός ενδιαφερόταν προσωπικά για τα ανθρώπινα, θα είχε γίνει γνωστό εδώ και καιρό»<sup>11</sup>.

Μάλιστα η εχθρότητα του Πλάτωνα προς τη δημοκρατία τον οδηγεί στην άποψη ότι το τέλος της ήταν εμμενές, οφειλόταν σε εσωτερικούς λόγους, στο ότι στη διακυβέρνηση συμμετείχαν οι άποροι, τα κατώτερα στρώματα. Το τέλος δηλαδή της δημοκρατίας, κατά τον Πλάτωνα, δεν οφείλεται σε ιστορικούς και εξωτερικούς λόγους (οικονομική αδυναμία, ισχυρός αντίπαλος, στρατιωτική ήττα, λάθη στρατηγικής ή τακτικής κ.λπ), αλλά σε εγγενείς<sup>12</sup>. Επιπλέον, ο Αθηναίος φιλόσοφος, εκμεταλλευόμενος την καταδίκη και τον θάνατο του Σωκράτη, κατάφερε να αναγάγει τον τελευταίο σε σύμβολο διαχρονικό κατά της δημοκρατίας, που αποτέλεσε τη σημαία ποικίλων εχθρών και αντιπάλων στα μετέπειτα χρόνια<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Victor Goldschmidt, *La religion de Platon*, Presses Universitaires de France., Paris 1949, 113. Pierre Vidal-Naquet, «Ο πλατωνικός μύθος του Πολιτικού», στο *Ο μαύρος κυνηγός* (μτφρ. Πέπη Ρηγοπούλου-Γιάγκος Ανδρεάδης), Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1983, 399. Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, 459.

<sup>11</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, 459.

<sup>12</sup> Για τον Πλάτωνα, βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα* (μτφρ. Ζωή Καστοριάδη), Πόλις, Αθήνα 2001. Γιώργος Ν. Οικονόμου, «Πλάτων και Καστοριάδης: η συγκάλυψη και η ανάδειξη της δημοκρατίας», *Νέα Εστία* 1760/10 (2003). Για τον Αριστοτέλη βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*. Του Ιδίου, *Η αριστοτελική πολιτεία*, Παπαζήσης, Αθήνα 2008.

<sup>13</sup> Για το ζήτημα του Σωκράτη, βλ. Isidor F. Stone, *Η δίκη του Σωκράτη* (μτφρ. Σάσα Ταμβάκη), Νέα σύνορα, Αθήνα 1996. Γιώργος Ν. Οικονόμου, «Ο Σωκράτης, η πολιτική και η δημοκρατία», στο *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Ο Σωκράτης σήμερα*, Αθήνα 2003.

### **ii. Ελληνιστικά χρόνια και ρωμαϊκή κυριαρχία**

Οι ιδέες αυτές των δύο φιλοσόφων κατά της δημοκρατίας και των πολλών άρχισαν να επιβάλλονται μετά την ήττα της Αθήνας από τους Μακεδόνες κατακτητές Φίλιππο και Αλέξανδρο το 338 π.Χ. στη Χαιρώνεια και τελικώς στον Λαμιακό πόλεμο το 322 π.Χ. Βρήκαν επίσης πολλούς οπαδούς, οι οποίοι τις συνέχισαν και τις διέδωσαν με το έργο τους. Τόσο οι ελληνόφωνοι της πλατωνικής Ακαδημίας, του Λυκείου, οι Στωικοί, ο Πολύβιος, ο Πλούταρχος, ο Πausanίας, όσο και οι Ρωμαίοι Κικέρων, Σενέκας, Τίτος Λίβιος και πολλοί άλλοι συνετέλεσαν στην απαξίωση και τη λήθη της δημοκρατίας. Η πολιτική αλλοτρίωση φθάνει σε τέτοιο σημείο ώστε ο ελληνόφωνος Αρριανός τον 2<sup>ο</sup> μ.Χ. αι. δεν γνωρίζει τι σημαίνει δημοκρατία, αφού γράφει ότι ο Αλέξανδρος στην πορεία του προς τα βάθη της Ασίας εγκαθιστούσε δημοκρατίες, όπως λ.χ. στους Σόλους.<sup>14</sup> Ο επίσης ελληνόφωνος Αίλιος Αριστείδης τον 2<sup>ο</sup> μ.Χ. αι. θεωρεί τη Ρωμαϊκή μοναρχία «κοινήν της γής δημοκρατίαν».<sup>15</sup> Ομοίως ο Φιλόστρατος τον 2<sup>ο</sup>-3<sup>ο</sup> μ.Χ. αιώνα γράφει: «όταν η εξουσία του ενός αποβλέπει στο κοινό συμφέρον, είναι δημοκρατία»<sup>16</sup>.

### **iii. Ανατολικός και δυτικός μεσαίωνας**

Το αποτέλεσμα ήταν να επικρατήσουν οι μοναρχικές και αυταρχικές ιδέες αντίστοιχες των αυταρχικών και μοναρχικών πολιτευμάτων που κυριαρχούσαν σε όλες τις χώρες, σε όλα τα μήκη και πλάτη: Ελληνιστικές μοναρχίες, ρωμαίοι αυτοκράτορες, δυτική φεουδαρχία με κοσμική και εκκλησιαστική απολυταρχία, απόλυτη εξουσία του βυζαντινού αυτοκράτορα, με ανελευθερία και θεοκρατία, δηλαδή δυτικός και ανατολικός μεσαίωνας. Όλοι αυτοί οι σκοτεινοί αιώνες χαρακτηρίζονται όχι μόνο από την απουσία δημοκρατίας και ελευθερίας αλλά και την απουσία της πολιτικής φιλοσοφίας και μάλιστα κάθε πολιτικής ελεύθερης σκέψης. Η δημοκρατία δεν είχε κανέναν υπερασπιστή. Έτσι μεταβιβάστηκαν οι αντιδημοκρατικές ιδέες, και ελλείψει αντιπάλου, επεκράτησαν στους μεταγενέστερους πολιτικούς και στοχαστές. Θα έπρεπε να περάσουν πάνω από 20 αιώνες από το τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας ώστε να επανεμφανισθεί η φιλοσοφία, η πολιτική σκέψη και ο ελεύθερος στοχασμός κατά τον 17<sup>ο</sup>-18<sup>ο</sup> αιώνα, να ξαναρχίσει η ανθρωπότητα να στοχάζεται και να πράττει εμπνεόμενη από τις σημασίες και τις αξίες που επινοήθηκαν στον αρχαιοελληνικό πολιτισμό και στην αθηναϊκή δημοκρατία.

### **iv. Νεωτερικότητα**

Παρά τα σημαντικά και ριζοσπαστικά βήματα που έγιναν στη νεωτερικότητα, η εναντίωση στη δημοκρατία χαρακτήρισε τους νεωτερικούς στοχαστές με πρώτο τον Machiavelli (16<sup>ος</sup>) και ακολούθησαν ο Descartes, ο Hobbes, ο Locke (17<sup>ος</sup>), ο Montesquieu, ο Hume, ο Kant, οι αμερικανοί «Ιδρυτές Πατέρες» (18<sup>ος</sup>), ο B.

<sup>14</sup> Αρριανός, *Άλεξάνδρου Ἀνάβασις*, 1,17. 1,18. 2,5.

<sup>15</sup> Αίλιος Αριστείδης, *Παναθηναϊκός*, 59-64.

<sup>16</sup> Φιλόστρατος, *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, 35.

Constant, ο Tocqueville, ο J.-S. Mill (19<sup>ος</sup>) κ.ά. Οι στοχαστές αυτοί αποτελούν ένα από τα σημαντικά κεφάλαια στην ιστορία της συγκάλυψης και της λήθης της δημοκρατίας.<sup>17</sup> Εδώ θα πρέπει να επισημανθεί ένα αξιοπερίεργο γεγονός: ενώ η Αναγέννηση και ο Διαφωτισμός χαρακτηρίζονται από στροφή στην αρχαία Ελλάδα, εμπνέονται από αυτήν και αναδεικνύουν πολλά στοιχεία του εκπληκτικού πολιτισμού της, εν τούτοις απωθούν με πλήρη επίγνωση ένα βασικό στοιχείο: την άμεση δημοκρατία, η οποία με την αθηναϊκή μορφή της αποτέλεσε τον σημαντικότερο συντελεστή αυτού του πολιτισμού.

#### **v. Σύγχρονη εποχή**

Αν για τους συγγραφείς του 18<sup>ου</sup> και του 19<sup>ου</sup> αιώνα υπάρχει το ελαφρυντικό ότι δεν ήξεραν πολλά στοιχεία για την αθηναϊκή δημοκρατία, παρά μόνο κάποια από τα αποσπάσματα του Πρωταγόρα (μέσω του Πλάτωνα) και του Δημοκρίτου, κάποια χωρία του Θουκυδίδη και τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, όμως από την πλευρά τους οι συγγραφείς και οι πολιτικοί του 20<sup>ου</sup> αιώνα, είχαν στη διάθεσή τους επιπλέον και την αριστοτελική *Αθηναίων Πολιτεία*, η οποία ήλθε στο φως το 1891 και περιγράφει με κατατοπιστικό τρόπο την πολιτική ιστορία των Αθηνών, τους θεσμούς, την οργάνωση και τη λειτουργία της δημοκρατίας. Εν τούτοις συνεχίζουν τη συγκάλυψη της δημοκρατίας, θεωρώντας ως απαρχή της δημοκρατίας το κοινοβουλευτικό πολίτευμα του 18<sup>ου</sup>-19<sup>ου</sup> αιώνα, επειδή αυτό στηρίζεται στις εκλογές, στην καθολική ψηφοφορία και την «ομαλή» εναλλαγή των κομμάτων στην εξουσία, στις ατομικές ελευθερίες και στα ανθρώπινα δικαιώματα. Έτσι όμως δημιουργείται σύγχυση σε συγγραφείς και αναγνώστες, διότι παρακάμπτεται ή παρασιωπάται το γεγονός ότι η δημοκρατία γεννήθηκε στις αρχαίες ελληνικές πόλεις και δη στην κατ' εξοχήν δημοκρατική πόλη, την Αθήνα, και δεν στηριζόταν στις εκλογές και τα κόμματα, αλλά στη συνέλευση των πολιτών και στην κλήρωση των αρχόντων<sup>18</sup>. Ταυτοχρόνως ο σφετερισμός του

<sup>17</sup> Για μια συνοπτική αναφορά των συγκαλύψεων που έγιναν από τον 17<sup>ο</sup> έως τον 19<sup>ο</sup> αιώνα βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, Παπαζήσης, Αθήνα 2014, κεφ. 6 και 7. Για περισσότερες πλευρές της αντιδημοκρατικής παράδοσης στη δυτική σκέψη, βλ. το βιβλίο της J. Tolbert Roberts, *Athens on Trial. Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994.

<sup>18</sup> Αναφέρω ενδεικτικώς ορισμένους αξιόλογους κατά τα άλλα στοχαστές, οι οποίοι δημιουργούν τέτοια σύγχυση: K. Popper, I. Berlin, T. Adorno, M. Horkheimer, G. Lukacs, H. Kelsen, J. Habermas, R. Dahrendorf, R. Rorty, M. Nussbaum, A. Giddens, Skinner, N. Bobbio, M. Foucault, A. Finkelkraut, P. Rosanvallon, S. Latouche, C. Lefort, M. Gauchet, L. Ferry, A. Renault, A. Badiou, E. Morin, C. Crouch, D. Held, R. Dahl, I. Wallerstein, Ch. Mouffe, E. Laclau, S. Zizek, N. Urbinati, J. Holloway, E. Balibar, G. Agamben, J. Rancière, M. Hardt & A. Negri. Επί παραδείγματι, ο sir Carl Popper (για το οποίο βλ. Καρλ Πόππερ, *Η άνοικτη κοινωνία και οι εχθροί της* (μτφρ. Ειρήνη Παπαδάκη), Παπαζήσης, Αθήνα 2003), αν και είναι υποστηρικτής της «ανοικτής κοινωνίας», δηλαδή της καπιταλιστικής που στηρίζεται στην αντιπροσώπευση, εν τούτοις είναι εχθρός της δημοκρατικής. Μερικοί πάντως από αυτούς τους διανοούμενους έχουν αρχίσει να ψελλίζουν κάτι για απουσία δημοκρατίας στα σημερινά πολιτεύματα και άλλοι για πραγματική ή άμεση δημοκρατία. Από τους πρώτους παράδειγμα είναι ο J. Rancière και ο P. Rosanvallon, (*Η ορθή διακυβέρνηση*, 2016): «Μπορεί τα



ονόματος της δημοκρατίας από τα κοινοβουλευτικά πολιτεύματα συγκαλύπτει τόσο την ουσία της αρχαίας δημοκρατίας, του πρώτου πολιτεύματος που ονομάστηκε έτσι από υποστηρικτές και αντιπάλους, όσο και τον ολιγαρχικό χαρακτήρα των σημερινών αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων.

Οι νεώτεροι συγγραφείς ακολούθησαν ως επί το πλείστον τη λογική των προγενεστερών τους, τόσο για την υποτιθέμενη ανικανότητα των κοινωνιών να αυτοκυβερνηθούν όσο και για το δήθεν ανέφικτο της δημοκρατίας στις σημερινές συνθήκες, επικαλούμενοι την μεγάλη έκταση των σύγχρονων κρατών και τα εκατομμύρια των κατοίκων τους<sup>19</sup>. Στους σύγχρονους διανοούμενους υπάρχει δηλαδή σύγχυση όσον αφορά την δημοκρατία, αφ' ενός στο οντολογικό, περιγραφικό επίπεδο, αφετέρου δε στο δεοντολογικό-δυνητικό επίπεδο. Στη συγκάλυψη αυτή συμμετέχουν επίσης με τον έναν ή τον άλλον τρόπο γνωστοί αριστεροί διανοούμενοι και συγγραφείς, με τους οποίους ασχολούμαι πιο κάτω.

\*

Να σημειωθεί πως στην ιστορία της φιλοσοφίας και της πολιτικής σκέψης είναι ελάχιστοι αυτοί που τάχθηκαν υπέρ της δημοκρατίας. Ό,τι σώθηκε από την αρχαία Ελλάδα είναι κάποια αποσπάσματα των σοφιστών και κυρίως του Πρωταγόρα, του Δημοκρίτου, μερικές σελίδες από τον Ηρόδοτο, από τα *Πολιτικά*, την *Αθηναίων πολιτεία*, την *Ρητορική* του Αριστοτέλη, από τον Θουκυδίδη και από τους ρήτορες Λυσία, Ισοκράτη, Δημοσθένη, Λυκούργο, Υπερείδη. Από τα νεώτερα χρόνια κάποιες σκέψεις του Spinoza, τα έργα του Rousseau και ιδίως *Το κοινωνικό συμβόλαιο*. Από τη σύγχρονη σκέψη τα έργα της Hannah Arendt, τα τελευταία μετά το 1995 έργα του Murray Bookchin, όταν εγκατέλειψε τον αναρχισμό, και ιδίως το φιλοσοφικό και πολιτικό έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη.

Όμως στον 21<sup>ο</sup> αιώνα σε εποχές κρίσης και αβεβαιότητας κάποιοι συγγραφείς και μεταξύ αυτών μερικοί πρώην μαρξιστές, κομμουνιστές, σοσιαλιστές και αριστεροί, ανακαλύπτουν την αξία της άμεσης δημοκρατίας. Ήταν καιρός μετά από τον βαθύ λήθαργο, που βύθισε τις κοινωνίες και τις συνειδήσεις τόσο ο καταδαμάζων καπιταλισμός με την σφύζουσα οικονομική και τεχνολογική μεγέθυνσή του, η παγκοσμιοποίηση και η ακαταμάχητη κατανάλωση, όσο και η ισχυρή κυριαρχία της μαρξιστικής και κομμουνιστικής ιδεολογίας σε μεγάλο μέρος των διανοουμένων και της κοινωνίας.

---

πολιτικά μας συστήματα να χαρακτηρίζονται ως δημοκρατικά, αλλά δεν μπορούν να κυβερνηθούν κατά δημοκρατικό τρόπο». Στους δεύτερους ανήκουν ο G. Agamben και οι M. Hardt & A. Negri.

Είναι χαρακτηριστική επίσης η σύγχυση για τη «δημοκρατία» στα κείμενα μερικών από τους ανωτέρω που περιέχονται στο συλλογικό *Η απραγματοποίητη δημοκρατία* (μτφ. Ελεάννα Πανάγου), Futura, Αθήνα, 2010. Ουδείς από τους συγγραφείς του βιβλίου αυτού αναφέρεται στην απαρχή της δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα. Μόνο ένας αναφέρεται στην αθηναϊκή δημοκρατία μία φορά, αλλά με σκοπό να τη σχετικοποιήσει και να την απαξιώσει (Stuart Hall, σ. 9). Το ίδιο και στο άλλο συλλογικό έργο Δημήτρης Βεργέτης, *Πού πηγαίνει η δημοκρατία;*, Πατάκης, Αθήνα 2013. Επίσης στο ελληνικό συλλογικό Χρήστος Γιοβανόπουλος & Δημήτρης Μητρόπουλος (επιμ.), *Δημοκρατία under construction*, Α/συνέχεια, Αθήνα, 2011. Περισσότερα, βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, ιδίως το «Παράρτημα».

<sup>19</sup> Στο επιχείρημα αυτό έχω απαντήσει στο βιβλίο μου Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*.

### 3.3 Τρίτος εχθρός: η θρησκεία και η Εκκλησία

Αυτό που θεωρητικά είχε ιδρύσει ο Πλάτων, δηλαδή η θεοκρατία ως αναίρεση της δημοκρατίας ή ως απάντηση στη δημοκρατία, αποδείχθηκε πρακτικά στην Ιστορία. Αποδείχθηκε ότι η θρησκεία είναι ένας βασικός αντίπαλος-εχθρός της δημοκρατίας, ιδιαιτέρως η θεσμισμένη μορφή της με το ιερατείο και την Εκκλησία. Εκτός από τα σύγχρονα θεοκρατικά καθεστώτα, κυρίως στις μουσουλμανικές χώρες, τα ιστορικά θρησκευτικά παρελθόντα των δυτικών χωρών είναι αψευδείς μάρτυρες. Η άνοδος του χριστιανισμού τον 4<sup>ο</sup> μ.Χ. αιώνα και η καθιέρωσή του ως επίσημης θρησκείας σε Ανατολή και Δύση σηματοδότησε την κυριάρχηση θεοκρατικών καθεστώτων. Στην Ανατολή με το αυταρχικό καθεστώς της βυζαντινής αυτοκρατορίας, του απόλυτου αυτοκράτορα και του δεσποτικού πατριάρχη, και στη Δύση με τον απόλυτο μονάρχη και τον άτεγκτο καθολικό ηγέτη στο πρόσωπο του Πάπα. Η κυριάρχηση έγινε δυνατή, διότι στηρίχθηκε, πρώτον, στη βία και τρομοκρατία που εξαφάνισαν τα εκπληκτικά δημιουργήματα του εκκοσμικευμένου ελληνικού λόγου, την ελευθερία έκφρασης, σκέψης, βούλησης και πράξης, εξοβέλισαν τη φιλοσοφία και τα ανθρωποκεντρικά νοήματα και, δεύτερον, στην αναγκαστική επιβολή της θρησκευτικής πίστης, του μοναδικού δόγματος και της μισαλλοδοξίας, που είχε ως αποτέλεσμα ακρότητες, διώξεις μέχρι εξοντώσεως των διαφορετικώς σκεπτομένων<sup>20</sup>.

Φυσικά εδώ δεν εννοώ την προσωπική θρησκευτική πίστη του καθενός, η οποία είναι σεβαστή και πρέπει να είναι σεβαστή, ως αποτέλεσμα της νεωτερικότητας με τις αρχές της ανεξιθρησκίας και της ανεκτικότητας και όπως εκφράζεται στα σύγχρονα πολιτεύματα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των ατομικών ελευθεριών με σεβασμό των προσωπικών πίστεων εκάστου<sup>21</sup>. Εννοώ την Εκκλησία ως οργανωμένη θεσμική δύναμη, η οποία έχει αναγάγει τη θρησκεία σε μηχανισμό προπαγάνδας και επιβολής, που εμπορεύεται και χρησιμοποιεί τη θρησκευτική πίστη με το ιερατείο της, προσηλυτίζοντας, κατηγοριοποιώντας και αποκλείοντας άτομα, εμπορευόμενη ταυτοχρόνως τη σωτηρία των ατόμων, υποσχόμενη μία φανταστική ανύπαρκτη μετά θάνατον ζωή. Την Εκκλησία ως

<sup>20</sup> Δεν είναι τυχαίο που καθ' όλη τη διάρκεια της χριστιανικής κυριαρχίας από τον 4<sup>ο</sup> αι. μέχρι τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, δηλαδή στον χριστιανικό μεσαίωνα, αυτό που επικράτησε ήταν ίντριγκες, συνωμοσίες, φατριαστικοί και προσωπικοί άγριοι σφαγιασμοί για την εξουσία, δίχως κανέναν ενδοιασμό, δίχως κανόνες και ηθική, σε Δύση και βυζαντινή Ανατολή: στην χριστιανική Δύση οι ανελέητες συνωμοσίες, εξοντώσεις και πόλεμοι χριστιανών πρηγκίπων, βασιλέων και ευγενών, στο χριστιανικό Βυζάντιο τα άγρια ενδοοικογενειακά εγκλήματα, οι δολοφονίες παντός είδους, οι ρινομήσεις και οι τυφλώσεις για την διαμάχη ανόδου στον θρόνο χριστιανών στρατιωτικών και κοσμικών, με τη θρησκευτική κάλυψη και ανοχή. Την ανηλεή διαμάχη για την εξουσία περιέγραψε στο τέλος του 16<sup>ου</sup> και στις αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα με μοναδικό τρόπο ο Σαίξπηρ στις τραγωδίες του.

<sup>21</sup> Έκαστος μπορεί να ικανοποιεί τις θρησκευτικές και τις σωματικές του ανάγκες, χωρίς να χώνει τη μύτη της η αστυνομία (Μαρξ), χωρίς κάποιο κράτος, ιερατείο, μηχανισμό επιβολής και προπαγάνδας, χωρίς κατηχητικό και επαγγελματίες ιερείς πληρωμένους από τα χρήματα των φορολογουμένων. Η θρησκευτική πίστη είναι ένα προσωπικό και ιδιωτικό ζήτημα, δεν αφορά τους άλλους, το δημόσιο χώρο και τον κοινό πλούτο.

σύστημα οικονομικό, ιδεολογικό και πολιτικό που διαπλέκεται με το Κράτος, για να εξασφαλίζει τα προνόμιά της, ασκεί εξουσία, διατυπώνει αξιώσεις ισχύος, συμπορευόμενη κατά κανόνα με τον εκάστοτε συντηρητικό και αυταρχικό κυρίαρχο είτε αυτός είναι δικτάτορας είτε μονάρχης είτε δεξιό ή ακροδεξιό κόμμα, ταυτιζόμενη με (και καλύπτοντας) οποιαδήποτε βαρβαρότητα της κρατικής εξουσίας.

Όσον αφορά τον πολιτισμικό τομέα η Εκκλησία στηρίζεται στο απόλυτο δόγμα, το οποίο παρουσιάζει ως μοναδική αλήθεια και απαιτεί υπακοή σε αυτό καθώς και υποταγή στον υπερβατικό αρχηγό και το επίγειο ιερατείο, βασισμένο στην αντιδημοκρατική αντίληψη του ποιμνίου και του ποιμένου. Άλλο όμως το *Είναι* του αμνού και άλλο του ανθρώπου, άλλο το *Είναι* του πιστού και άλλο του πολίτη, άλλο του εκκλησιαστικού ποιμνίου και άλλο της εκκλησίας του δήμου. Ενώ η δημοκρατία έχει ως βάση και προοπτική την αυτονομία, ατομική και συλλογική, η θρησκεία και η Εκκλησία στηρίζονται στην ετερονομία και εμφορούνται από μεταφυσικές αντιλήψεις. Πράγματι, αποδίδουν τη ζωή, την αρχή του κόσμου και την πηγή των σημασιών σε ένα υπερβατικό όν, το οποίο θέτουν ως ανώτατη αρχή, εξουσία και αξία, πάνω από τον άνθρωπο, από την κοινωνία και την Ιστορία, κηρύσσοντας αντιδημοκρατικές αυταρχικές αντιλήψεις, την υποταγή σε κάθε είδους εγκόσμια και μεταφυσική εξουσία<sup>22</sup>.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα στην Ευρώπη ισχυρής επιρροής της Εκκλησίας, ακόμα και στον 21<sup>ο</sup> αιώνα, είναι η ελληνική χριστιανική ορθοδοξία, η οποία έφτασε τα όρια του εθνικιστικού παροξυσμού και της μισαλλοδοξίας στη δεκαετία 1998-2008 με τον αρχιεπίσκοπο Χριστόδουλο Παρασκευαΐδη και συνεχίζεται σήμερα με τον αρχιεπίσκοπο Ιερώνυμο, με κορύφωση τη συνέντευξή του στον ΣΚΑΪ (1/11/2016), στην οποία έδειξε το ακροδεξιό πρόσωπο της ορθόδοξης Εκκλησίας, με ρατσιστικές, εθνικιστικές, μισαλλόδοξες και αντιπολιτικές αντιλήψεις, επιτιθέμενος ανοικτά στην πολιτική εξουσία. Τέτοιες απαράδεκτες απόψεις, ύβρεις κατά υπουργών, αντιδημοκρατικές νοοτροπίες και κυρίως η άρνηση στον χωρισμό Κράτους και Εκκλησίας, εμποδίζουν την πορεία όχι μόνο

<sup>22</sup> Για την ανάλυση της θρησκευτικής εξουσίας και τα εμπόδια που προσκομίζει στην ελευθερία και στη συγκρότηση πολιτικής κοινωνίας υπάρχουν πολλά κείμενα του Διαφωτισμού («Εγκυκλοπαίδεια», Βολταίρος, Ντιντερό, Κοντορέ). Ο Spinoza λ.χ. στην *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* του παρουσιάζει τη θεολογία ως αντιφιλοσοφία και αποκαλύπτει τους θεολογικούς και εκκλησιαστικούς εξουσιαστικούς μηχανισμούς που επιβουλεύονται τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας, το κοινό αγαθό των πολιτών και της πολιτείας. Βλ. επίσης την κριτική στη θρησκεία του Νίτσε, του Μαρξ που την παρομοιάζει με όπιο του λαού (Εισαγωγή στην *Κριτική της εγγελεϊανής φιλοσοφίας του δικαίου*), του Κάουτσκι (*Η καταγωγή του χριστιανισμού*) και το εξάιρετο κείμενο του Κορνήλιου Καστοριάδη, «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», *Χώροι του ανθρώπου*, Ύψιλον, Αθήνα 1995. Σε αυτό ο Καστοριάδης αποδεικνύει πως η θρησκεία είναι ταυτόσημη με την ετερόνομη θέσμιση της κοινωνίας. Επιπλέον δεν πρέπει να λησμονείται πως η Αναγέννηση, ο Διαφωτισμός, η νεοτερικότητα, οι κατακτήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, των ατομικών ελευθεριών και των κοινοβουλευτικών πολιτευμάτων ξεκίνησαν και με την κριτική στη χριστιανική Εκκλησία, τον αυταρχισμό της, τα δόγματά της, την αλαζονική και ανεξέλεγκτη κυριαρχία της, η οποία είχε φθάσει στον άκρατο παροξυσμό με την Ιερά Εξέταση.

προς τη δημοκρατία, αλλά και προς την πολιτική κοινωνία. Υπάρχουν όμως και χειρότερα. Ο περιβόητος ακροδεξιός μητροπολίτης Άνθιμος υποδέχθηκε τον Μάρτιο 2017 τον αρχηγό του νεοναζιστικού κόμματος, μίας δηλαδή εγκληματικής οργάνωσης, που είναι υπόδικη για δύο φόνους και άλλες τρομοκρατικές ενέργειες. Δεν είναι η πρώτη φορά που Μητροπολίτες συναγελάζονται με τους εγκληματίες της ναζιστικής οργάνωσης (ομοίως ο Καλαβρύτων Αμβρόσιος, ο Πειραιώς Σεραφεΐμ κ.ά.). Πρόκειται για αποκρουστική ενέργεια και θέτει επείγοντως το ζήτημα του χωρισμού Κράτους και Εκκλησίας, διότι είναι απαράδεκτο οι φορολογούμενοι να πληρώνουν Μητροπολίτες που αθρώνουν τις φιλοναζιστικές απόψεις και πρακτικές. Η Ελλάδα είναι ουσιαστικά η μοναδική χώρα στην Ευρώπη του 21<sup>ου</sup> αι. που δεν έχει γίνει ο χωρισμός αυτός.

Η συμπεριφορά της ελληνικής ορθόδοξης Εκκλησίας αποτελεί συνέχεια της αντιδραστικής στάσης που αυτή κράτησε σε όλη τη διάρκεια της νεοελληνικής ιστορίας αλλά και στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας, όταν συνεργάστηκε με τους οθωμανούς κατακτητές στην υποταγή των ραγιαδών, όταν στράφηκε κατά του ευρωπαϊκού και του νεοελληνικού Διαφωτισμού, κατά της επανάστασης με ποικίλους τρόπους, στιγματίζοντας τον Ρήγα Φεραίο, τον Αδαμάντιο Κοραή και τον Αλέξανδρο Υψηλάντη. Από την άλλη, θα πρέπει ταυτοχρόνως να επισημανθεί η δουλική στάση απέναντι στην Εκκλησία όλων των νεοελληνικών Κυβερνήσεων, με αρνητικό αποτέλεσμα να μην υφίσταται εν Ελλάδι πολιτική κοινωνία, αλλά μάλλον προ-πολιτική. Όσο δεν πραγματοποιείται ο χωρισμός Κράτους και Εκκλησίας, τόσο θα παραμένει η κοινωνία δέσμια των ακραίων συντηρητικών και οπισθοδρομικών αντιλήψεων, που εμποδίζουν τον δρόμο προς τη δημοκρατία.

#### **3.4 Τέταρτος εχθρός. Ο μαρξισμός, η Αριστερά**

Ένα από τα κεφάλαια στη συγκάλυψη της δημοκρατίας αποτελεί η θεωρία και η πρακτική της Αριστεράς ήδη από την εμφάνισή της κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα. Το 1848 ήταν μια χρονιά που έμελλε να σημαδέψει ανεξίτηλα όχι μόνο τον 19<sup>ο</sup> αλλά και τον 20<sup>ο</sup> αιώνα του ακμάζοντος καπιταλισμού, με τις εξεγέρσεις και τις επαναστάσεις που συγκλόνισαν τις χώρες της Ευρώπης και οδήγησαν από τη μια σε κατακτήσεις των εργαζομένων και από την άλλη σε θεωρητικές επεξεργασίες κατά του καπιταλιστικού συστήματος. Το έτος αυτό ο Μαρξ και ο Ένγκελς κυκλοφορούν το *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*. Σε αυτό ασκούν δριμεία κριτική στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και ευαγγελίζονται μία άλλη κοινωνία, την κομμουνιστική. Το *Μανιφέστο* ξεκινάει με την περίφημη φράση: «Ένα φάντασμα πλανάται πάνω από την Ευρώπη -το φάντασμα του κομμουνισμού». Οι δύο συγγραφείς του εννοούσαν ότι επίκειται η εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού συστήματος με την προλεταριακή επανάσταση, την ανατροπή της αστικής εξουσίας και την κατάληψη της εξουσίας από την εργατική

τάξη<sup>23</sup>. Φυσικά οι δύο εμπνευσμένοι συγγραφείς του *Μανιφέστου* απατήθηκαν, έπεσαν έξω, όπως και σε πολλές άλλες απόψεις και προφητείες τους. Εξέλαβαν την επιθυμία τους και τη φαντασίωσή τους ως πραγματικότητα.

Το σημαντικό όμως είναι ότι στο «Μανιφέστο» η έννοια της δημοκρατίας απουσιάζει εντελώς, δεν απασχολεί τους συντάκτες του. Αντιθέτως, αυτό που προτείνεται είναι η κατάληψη της εξουσίας από την εργατική τάξη, η περιβόητη «δικτατορία του προλεταριάτου», όπως διατυπώθηκε αργότερα. Το «Μανιφέστο» τελειώνει ως γνωστόν με τη φράση «Προλετάριοι όλων των χωρών ενωθείτε». Εδώ έγκειται, κατά τη γνώμη μου, ένα βαρύνον στοιχείο που έμελλε να παίξει πρωτεύοντα αρνητικό ρόλο στα μετέπειτα χρόνια. Το στοιχείο αυτό είναι το γεγονός ότι η κριτική και η αντίσταση στον καπιταλισμό και την αστική ολιγαρχία ξεκινά και εδραιώνεται με την απουσία της δημοκρατίας. Η αντίπαλη και εναλλακτική λύση στον καπιταλισμό, την οποία ο Μαρξ και ο κομμουνισμός αντιπροτείνουν, ήταν η αντιδημοκρατική «δικτατορία». Αντί δηλαδή της εξουσίας της αστικής τάξης προτείνουν τη «δικτατορία του προλεταριάτου».

Μία άλλη μοιραία συγκάλυψη που έγινε με τον Μαρξ είναι αυτή του πολιτικού ζητήματος, της πολιτικής και της εξουσίας. Πράγματι, ο Μαρξ μετέτρεψε το σημαντικό πολιτικό πρόβλημα περί της πολιτικής εξουσίας σε οικονομικό. Έθεσε ως προτεραιότητα το ζήτημα «ποιος ελέγχει τα μέσα παραγωγής» και όχι τα μέσα εξουσίας, ποιος είναι ο κάτοχος των μέσων παραγωγής και όχι ο κάτοχος των μέσων εξουσίας. Υπήρξε δηλαδή μετατόπιση από το «ποιος πρέπει είναι ο κύριος της πόλεως» (Αριστοτέλης) στο «ποιος πρέπει να είναι ο κύριος των μέσων παραγωγής». Ο πλήρης αποπροσανατολισμός από το πολιτικό πρόβλημα και το πολιτικό διακύβευμα οφειλόταν στον *οικονομισμό*. Η συγκάλυψη της πολιτικής φαίνεται και στη μαρξική ντετερμινιστική αντίληψη για την ιστορία: η ιστορία καθορίζεται από τις οικονομικές δυνάμεις (μέσα παραγωγής, παραγωγικές σχέσεις), πράγμα που συνεπάγεται τελεολογική αντίληψη της ιστορίας με τους λεγόμενους ιστορικούς νόμους και τα στάδια της ανθρωπότητας, έως την αναπόφευκτη κατάληξη στον κομμουνισμό και την αταξική κοινωνία. Η αντίληψη αυτή είχε ως αποτέλεσμα τον *επιστημονισμό*, την κυρίαρχηση των θεωρητικών (*θεωρητικισμός, θεωρητικοκρατία*) και την ιδέα της πολιτικής ως τεχνική, ως εφαρμογή της «επιστημονικής» θεωρίας, την οποία, υποτίθεται, ότι κατέχουν οι κομματικοί γραφειοκράτες, οι ινστρούκτορες και οι «ειδικοί». Με αυτόν τον τρόπο η μαρξική αντίληψη εξαφάνισε το ζήτημα της πολιτικής ως υπόθεση της κοινωνίας και των πολιτών και το ανήγαγε σε ζήτημα θεωρητικό, τεχνοκρατικό, που ευνόησε και εδραίωσε τα προνόμια της κομματικής

---

<sup>23</sup> «Οι κομμουνιστές δεν καταδέχονται να κρατούν κρυφές τις ιδέες και τις προθέσεις τους. Διακηρύσσουν ανοικτά ότι οι σκοποί τους μπορούν να επιτευχθούν μόνο με την βίαιη ανατροπή κάθε προηγούμενης κοινωνικής τάξης πραγμάτων. Ας τρέμουν οι κυρίαρχες τάξεις εμπρός σε μια κομμουνιστική επανάσταση» (Μαρξ-Ένγκελς, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*). Αργότερα η εργατική τάξη αντικαταστάθηκε από τους «αντιπροσώπους» της και την «έκφρασή» της, το Κομμουνιστικό Κόμμα.

γραφειοκρατίας και του θεωρητικού ιερατείου, δηλαδή την κυριαρχία των δήθεν ειδικών. Υποδούλωσε εν τέλει την πολιτική στην οικονομία, εισάγοντας τον οικονομισμό, με άμεση συνέπεια τον αυταρχισμό, τον εργατισμό και τον κομματισμό, δηλαδή αντιδημοκρατικές αντιλήψεις, πρακτικές και σημασίες.

### **ι. Οι επίγονοι του Μαρξ**

Αυτή η μεγάλη έλλειψη της δημοκρατίας στους ιδρυτές του κομμουνισμού είναι ίσως η μεγαλύτερη αδυναμία τους. Αποτέλεσε τη γενέθλια πράξη και το «προπατορικό αμάρτημα» της μακράς αντιδημοκρατικής πορείας του κομμουνισμού σε Ανατολή και Δύση. Η απόδειξη είναι το γεγονός ότι ουδείς επίγονος συγκρότησε κάποια θεωρία δημοκρατίας. Οι ιδέες και οι πρακτικές του εργατικού και του ευρύτερου κινήματος εγκλωβίστηκαν έκτοτε στις μαρξικές αντιδημοκρατικές αντιλήψεις και πρακτικές, αφού οι διαφορετικές απόψεις που διατυπώθηκαν, όπως οι ελευθεριακές του Μπακούνιν και του Προυντόν, εξουδετερώθηκαν και εξοβελίστηκαν από την πολεμική του Μαρξ και των επιγόνων μαρξιστών.

Οι αντιδημοκρατικές ιδέες στο *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* και στα άλλα έργα του Μαρξ αποτέλεσαν τη βάση του κομμουνιστικού κινήματος, που με προεξάρχουσες μορφές τον Λένιν, τον Τρόσκι, τον Στάλιν, τον Μάο, τον Κάστρο κ.λπ. οδήγησε στα ανελεύθερα και αντιδημοκρατικά καθεστώτα που επιβλήθηκαν στα πρώην κομμουνιστικά ή σοσιαλιστικά κράτη τον 20<sup>ο</sup> αιώνα («λαϊκές δημοκρατίες»). Οι εμπράγματα εκφράσεις του απέδειξαν όχι μόνο την ανικανότητά του κομμουνισμού αλλά και το πόσο επικίνδυνος είναι για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις ατομικές ελευθερίες.

Θα πρέπει να σημειωθούν επιπλέον δύο στοιχεία που τραυμάτισαν ακόμη πιο πολύ την έννοια της δημοκρατίας:

α) όπου έγινε χρήση της λέξης «δημοκρατία» από τα Κομμουνιστικά κόμματα στα ανελεύθερα ανατολικά καθεστώτα, αλλά και στα δυτικά, ουδεμία σχέση είχε με το περιεχόμενο και τη μορφή της δημοκρατίας, είτε πρόκειται για τους όρους *λαϊκή δημοκρατία* (ούτε *λαϊκή* ούτε *δημοκρατία* ήταν), *σοσιαλιστική, κομμουνιστική, προλεταριακή, εργατική δημοκρατία* ή *λαοκρατία*, είτε για τον «Δημοκρατικό Στρατό Ελλάδας», τον «δημοκρατικό συγκεντρωτισμό» ή για την «Ενωση Σοβιετικών Σοσιαλιστικών Πολιτειών (Republics)». Για την τελευταία ονομασία, εύστοχα παρατήρησε ο Κορνήλιος Καστοριάδης ότι συγκεντρώνει τέσσερα ψεύδη: ούτε *Ενωση* ήταν, ούτε *Σοβιετικών*, ούτε *Σοσιαλιστικών*, ούτε *Republics* και

β) τα κομμουνιστικά καθεστώτα οδήγησαν την ανθρωπότητα πίσω στο «παλαιό καθεστώς» της απολυταρχίας: της απόλυτης εξουσίας του μοναδικού κόμματος-κράτους στη θέση της απόλυτης εξουσίας του μονάρχη της φεουδαρχίας. Από την απολυταρχία του Τσάρου οδήγησαν στην απολυταρχία του Κομμουνιστικού Κόμματος και της κρατικής γραφειοκρατίας, στην κατάργηση των ατομικών ελευθεριών και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που είχαν αρχίσει να αποκτώνται μετά τις επαναστάσεις του 17<sup>ου</sup>-18<sup>ου</sup> αιώνα στη Δύση. Με την

εγκαθίδρυση δηλαδή των κομμουνιστικών καθεστώτων έγινε όχι μόνο οπισθοδρόμηση στον 16<sup>ο</sup> και 17<sup>ο</sup> αιώνα, στο «παλαιό καθεστώς» της απολυταρχίας και της ανελευθερίας, αλλά και οικοδόμηση ολοκληρωτικού καθεστώτος, που ανέλυσαν στοχαστές όπως οι Hannah Arendt, Karl Popper, Francois Furet, Elene Carrere D' Encausse, Claude Lefort, Κώστας Παπαϊωάννου και Κορνήλιος Καστοριάδης.

Το σημαντικό αυτό στοιχείο δεν έχει τονισθεί και κατανοηθεί όσο πρέπει, ούτε οι ολέθριες συνέπειες που επέφερε επί εκατόν πενήντα χρόνια σε εκατομμύρια ανθρώπων, στις συνειδήσεις, στα ήθη και φυσικά στην έννοια της δημοκρατίας, η οποία εξήλθε από όλον αυτόν τον εφιάλτη σοβαρά τραυματισμένη. Το αντιδημοκρατικό στοιχείο υπήρξε χαρακτηριστικό της ευρύτερης Αριστεράς στη Δύση (κοινοβουλευτικής, εξω-κοινοβουλευτικής, κομμουνιστικής, σοσιαλιστικής, σοσιαλδημοκρατικής) και συνετέλεσε και στην σημερινή κρίση της. Επίσης ο όρος «σοσιαλισμός» ταλαιπωρήθηκε και εκπορνεύθηκε υπέρ το δέον από ποικίλα κόμματα, αριστερά, σοσιαλιστικά, σοσιαλδημοκρατικά, κομμουνιστικά, εργατικά. Ειδικά ο περιβόητος όρος «υπαρκτός σοσιαλισμός» χρησιμοποιείται ακόμη και σήμερα από πολλές πλευρές της Αριστεράς, για να κρύψει τα τερατώδη και εφιαλτικά ανελεύθερα καθεστώτα των πρώην ανατολικών χωρών, που εφάρμοσαν τον «υπαρκτό ολοκληρωτισμό».

#### **ii. Η σύγχρονη Αριστερά και οι αριστεροί διανοούμενοι**

Η σύγχρονη Αριστερά άρχισε να αλλάζει στο τελευταίο τέταρτο του 20<sup>ου</sup> αιώνα, να εγκαταλείπει τον εργατισμό, τη «δικτατορία του προλεταριάτου», τον επιστημονισμό, το αλάθητο του δόγματος και τη θεωρητικοκρατία. Παρέμεινε όμως εντός του αντιπροσωπευτικού φαντασιακού, συντελώντας έτσι στην ενδυνάμωση του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος. Επιπλέον, τα διάφορα ρεύματα της Αριστεράς και οι διανοούμενοί της χαρακτηρίζουν λανθασμένα τα σημερινά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα ως (αστικές ή κοινοβουλευτικές, έμμεσες ή αντιπροσωπευτικές) δημοκρατίες, συμβάλλοντας έτσι στην εδραίωσή τους και εμποδίζοντας τη θεωρητική-εννοιολογική χειραφέτηση, απαραίτητη για δημοκρατικές δράσεις. Θυσιάζουν στον βωμό του ολιγαρχικού συστήματος, συντηρούν τα ερωτήματα της αλλοτρίωσης και της ετερονομίας «ποιο κόμμα πρέπει να ψηφίσω;», «ποιος πρέπει να με κυβερνά;», μακράν από το ουσιαστικό ερώτημα: «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως;».

Ουδείς από του διανοούμενους της Αριστεράς και τους μαρξιστές του 20<sup>ου</sup> αιώνα έδωσε κάποια θεωρία δημοκρατίας· ούτε ο Λούκατς και η Σχολή της Φραγκφούρτης ούτε ο Αλτουσέρ και οι νεώτεροι. Η υστέρηση αυτή είχε σοβαρά αρνητικά αποτελέσματα, διότι η Αριστερά παρουσιάσθηκε ως η καθαυτό αντισυστημική δύναμη, που θα έφερνε την απελευθέρωση της ανθρωπότητας, ενώ εγκλώβισε εκατομμύρια ανθρώπων και συνειδήσεων επί δύο αιώνες (19<sup>ο</sup> και 20<sup>ο</sup>), σε αντιδημοκρατικές αντιλήψεις και αυταρχικές πρακτικές, εξαφανίζοντας έτσι και εμποδίζοντας οποιοδήποτε δημοκρατικό πρόταγμα. Η αντιδημοκρατικότητα στις αντιλήψεις και την πρακτική ήταν εκ γενετής

ασθένεια της Αριστεράς, αποτέλεσε την καταγωγική της αδυναμία και συνετέλεσε στην αποτυχία της. Η Αριστερά, ακόμη και σήμερα, δεν έχει καταλάβει ένα βασικό πράγμα: εάν πρέπει να αντιπαρατεθεί στον καπιταλισμό και στο αντιπροσωπευτικό πολίτευμα, ένα άλλο σύστημα ως εναλλακτική λύση, αυτό είναι η άμεση δημοκρατία, όχι ο σοσιαλισμός ή ο κομμουνισμός. Ο σοσιαλισμός και ο κομμουνισμός χωρίς δημοκρατία και ελευθερία οδήγησε στα τερατώδη ολοκληρωτικά συστήματα που υπήρξαν στα πρώην κομμουνιστικά κράτη. Άρα, η προτεραιότητα θα πρέπει να δοθεί στην πολιτική, στην πράξη του κοινωνικού πλήθους και στη δημοκρατία –όχι στην οικονομία, στο θεωρητικό δόγμα, στο κόμμα και στους αυταρχισμούς τους.

\*

Συμπεραίνουμε λοιπόν πως η ευρωπαϊκή πολιτική ιστορία, τους τρεις τελευταίους αιώνες, στιγματίζεται από τις αντιδημοκρατικές αντιλήψεις και πρακτικές τριών παραδόσεων: από τη μια η αντιπροσώπευση και ο καπιταλισμός, από την άλλη ο μαρξισμός και ο κομμουνισμός και τρίτον, ιδιαιτέρως στην Ελλάδα, η θρησκευτική χριστιανική εξουσία<sup>24</sup>. Εδραιώθηκε έτσι η απαξίωση της δημοκρατίας και έμελλε να έχει μακρά παράδοση στη Δύση, όχι μόνο στην πολιτική πρακτική αλλά και στη θεωρητική και φιλοσοφική σκέψη. Δεν θα ήταν υπερβολή, αν λέγαμε ότι αυτό που επικρατεί ανέκαθεν στην ακαδημαϊκή και λοιπή πολιτική βιβλιογραφία είναι, εκτός ολίγων εξαιρέσεων που αναφέρθηκαν πριν, η λήθη και η συγκάλυψη της δημοκρατίας, που οφείλονται είτε σε άγνοια είτε σε σκοπιμότητες ιδεολογικές και πολιτικές.

#### 4. Ο δημοκρατικός δρόμος

Έχοντας λοιπόν ξεκαθαρίσει τα δύο θεμελιώδη ζητήματα, τον στόχο και τους αντιπάλους -τη δημοκρατία και τους τέσσερις αντιπάλους της-, επανερχόμαστε στο αρχικό βασικό ερώτημα που είχαμε θέσει πριν από την ανάλυση αυτών των δύο ζητημάτων: *πώς μπορεί να γίνει η αλλαγή του συστήματος; Ειδικότερα, ποιές είναι οι βασικές κινήσεις που πρέπει να γίνουν ως πρώτο βήμα σε έναν πολιτικό κοινωνικό αγώνα, στην προσπάθεια για δημοκρατία;*

Το πρώτο βήμα, σύμφωνα με όσα αναφέρθηκαν, είναι η αποδυνάμωση της κομματοκρατίας και της «αντιπροσώπευσης». Πώς επιτυγχάνεται αυτή η αποδυνάμωση; Κατ' αρχάς με τη μη συναίνεση. Η εξουσία που αποκτούν τα κόμματα οφείλεται στο γεγονός πως κάποιοι τα ψηφίζουν και τα νομιμοποιούν, δίνοντάς τους την εξουσιοδότηση να πράττουν όπως και ό,τι αυτά νομίζουν. Η οποιαδήποτε εξουσία υπάρχει, επειδή κάποιοι συναινούν σε αυτήν. Εάν δεν υπάρχει η συναίνεση των πολλών παύει και η εξουσία. Συνεπώς το βασικό

---

<sup>24</sup> Φυσικά το αντιπροσωπευτικό σύστημα απέχει παρασάγγας τόσο από το κομμουνιστικό όσο και από το θεοκρατικό της χριστιανικής Εκκλησίας και των μουσουλμανικών καθεστώτων: ενώ το αντιπροσωπευτικό χαρακτηρίζεται από τα ανθρώπινα δικαιώματα, τις ατομικές ελευθερίες, τις γενικές εκλογές για την ανάδειξη της νομοθετικής και κυβερνητικής εξουσίας, τα άλλα δύο είναι εναντίον όλων αυτών.



πολιτικό πρόβλημα δεν είναι ποιον αντιπρόσωπο ψηφίζουμε, σε ποιο κόμμα αναθέτουμε τη σκέψη και την πράξη μας, διότι τότε απλώς μεταφέρουμε την εξουσία σε άλλους. Η ελπίδα σε κόμματα και αντιπροσώπους τροφοδοτεί και γιγαντώνει την ολιγαρχία. Το βασικό είναι το πώς μπορεί η εξουσία να μείνει σε εμάς, να ασκηθεί από την ίδια την κοινωνία. Με άλλα λόγια, ο δρόμος για την αλλαγή του ολιγαρχικού συστήματος προς ένα δημοκρατικό πολίτευμα είναι ένας: πλήρης αποδέσμευση από την εκλογική και κομματική λογική και ταυτόχρονη προσπάθεια δημιουργίας κινήσεων, πρωτοβουλιών, συνελεύσεων που θα αντιστρατεύονται στη λογική της ανάθεσης σε αντιπροσώπους.

Το δεύτερο βήμα είναι η αποτοξίνωση από τους συστημικούς διανοούμενους που υποστηρίζουν αυτό το αποτυχημένο ολιγαρχικό σύστημα και δημιουργούν πλήθος συγχύσεων, όταν μιλούν για δήθεν *κοινοβουλευτική, αντιπροσωπευτική, έμμεση ή σύγχρονη δημοκρατία κ.ο.κ.* και τελευταία για *μετα-δημοκρατία*.

Το τρίτο βήμα είναι η απομάκρυνση από την Αριστερά, την κάθε είδους Αριστερά, σοσιαλιστική, κομμουνιστική, μαρξιστική και τις υπόλοιπες παραφυάδες της. Και, φυσικά, αυτό συνεπάγεται απεγκλωβισμό από τους διανοούμενους της Αριστεράς. Απομάκρυνση από την Αριστερά δεν σημαίνει βεβαίως προσέγγιση με κάποια Δεξιά, Κέντρο ή οποιοδήποτε άλλο κόμμα.

Το τέταρτο βήμα, που αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την Ελλάδα και αναγκαστική προτεραιότητα, είναι η απομάκρυνση από τις θρησκευτικές, μεσσιανικές και εθνικιστικές αυτοϊκανοποιήσεις, από τον εθνοθρησκευτικό λαϊκισμό. Ο χωρισμός της Εκκλησίας από το Κράτος είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη συγκρότηση πολιτικής κοινωνίας. Είναι καιρός πια στον 21<sup>ο</sup> αιώνα, τρεις περίπου αιώνες μετά τα κηρύγματα του Διαφωτισμού, η Εκκλησία να περιορισθεί στον ιδιωτικό χώρο στον οποίο ανήκει.

Με άλλα λόγια, το ουσιαστικό ζήτημα του 21<sup>ου</sup> αιώνα είναι η δημοκρατία και η δημοκρατική κοινωνία: τί σημαίνει δημοκρατία και πώς αυτή επιτυγχάνεται, ζήτημα που έχει συγκαλυφθεί τους τρεις αιώνες της κυριαρχίας του καπιταλισμού, των αντιπροσώπων και των κομμάτων (Δεξιών, Κεντρώων, Αριστερών), που ευνοούν το ολιγαρχικό πολίτευμα και την ολιγαρχική κοινωνία.

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Goldschmidt, Victor (1949), *La religion de Platon*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Βεργέτης, Δημήτρης (επιμ.) (2013), *Πού πηγαίνει η δημοκρατία;*, Αθήνα: Πατάκης.
- Γιοβανόπουλος, Χρήστος & Μητρόπουλος, Δημήτρης (επιμ.) (2011), *Δημοκρατία under construction*, Αθήνα: Α/συνέχεια.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1986), *Ἡ ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, Αθήνα: Ὑψιλον.
- (1995), *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Αθήνα: Ὑψιλον.
- Οικονόμου, Γιώργος Ν. (2007), *Ἡ ἀμεση δημοκρατία καί ἡ κριτική του Ἀριστοτέλη*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- (2003), «Πλάτων καί Καστοριάδης: ἡ συγκάλυψη καί ἡ ἀνάδειξη της δημοκρατίας», *Νέα Ἐστία* 1760/10.
  - (2003), «Ο Σωκράτης, ἡ πολιτική καί ἡ δημοκρατία», στο Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου *Ο Σωκράτης σήμερα*, Αθήνα.
  - (2008), *Ἡ ἀριστοτελική πολιτεία*, Αθήνα: Παπαζήσης.
  - (2009), *Ἀπό τὴν κρίση τοῦ κοινοβουλευτισμοῦ στη δημοκρατία*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Πόππερ, Καρλ (2003), *Ἡ ἀνοικτή κοινωνία καί οἱ ἐχθροί της* (μτφρ. Ειρήνη Παπαδάκη), Αθήνα: Παπαζήσης.
- Roberts, J. Tolbert (1994), *Athens on Trial. The antidemocratic tradition in western thought*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ρουσσώ, Ζαν-Ζακ (2004), *Το κοινωνικό συμβόλαιο* (μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Αλ. Σταϊνχαουερ), Αθήνα: Πόλις.
- Stone, Isidor F. (1996), *Ἡ δίκη του Σωκράτη* (μτφρ. Σάσα Ταμβάκη), Αθήνα: Νέα σύνορα.
- Συλλογικό (2010), *Ἡ ἀπραγματοποίητη δημοκρατία* (μτφ. Ελεάννα Πανάγου), Αθήνα: Futura.
- Vidal-Naquet, Pierre (1983), *Ο μαύρος κυνηγός* (μτφρ. Πέπη Ρηγοπούλου-Γιάγκος Ανδρεάδης), Αθήνα: Νέα Σύνορα.

**ΣΧΕΔΙΑΖΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΤΟΥ 21<sup>ΟΥ</sup> ΑΙΩΝΑ**

**Παναγιώτης Κώτσιος**  
Οικονομολόγος, Καθηγητής στο Κολλέγιο Περρωτής

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η πολιτική σήμερα στις περισσότερες χώρες ασκείται μέσω αντιπροσώπων οι οποίοι εκλέγονται κάθε λίγα χρόνια. Αυτό σημαίνει ότι η πολιτική εξουσία και η λήψη αποφάσεων μεταφέρονται από τους πολίτες στους αντιπροσώπους τους, οι οποίοι αποκτούν το δικαίωμα να αποφασίζουν και να νομοθετούν αντί αυτών. Αν και αυτή η τάση έχει δημιουργήσει κάποιες πολύ θετικές επιπτώσεις στη ζωή μας, έχει δημιουργήσει επίσης κάποιες πολύ αρνητικές. Η τεράστια μεταβίβαση εξουσίας στα χέρια των λίγων έχει δημιουργήσει διάφορες στρεβλώσεις στην πολιτική, οικονομική και κοινωνική ζωή μέσω της διαφθοράς και της λήψης λανθασμένων αποφάσεων. Μπορεί αυτό το σύστημα εκπροσώπησης ποτέ να αλλάξει ή καθώς αυξάνεται ο παγκόσμιος πληθυσμός θα είμαστε πάντα δέσμιοι του να εκπροσωπούμαστε από άλλους; Η έρευνα επιχειρεί να απαντήσει σε αυτά τα ερωτήματα, κάνοντας παράλληλα μια πρόταση για το πώς θα μπορούσε να λειτουργήσει στην Ελλάδα ένα νέο εκλογικό και πολιτικό σύστημα συμμετοχικής δημοκρατίας μέσω του διαδικτύου.

---

**ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ**

*δημοκρατία, αντιπροσώπευση, εκλογές, Ελλάδα, συμμετοχή, διαδίκτυο*

---

## 1. Εισαγωγή

Η δημοκρατία είναι το πιο δημοφιλές πολιτικό σύστημα στον πλανήτη σήμερα. Σχεδόν όλες οι δημοκρατικές χώρες είναι αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες, που σημαίνει ότι η άσκηση της εξουσίας είναι στα χέρια κάποιων εκλεγμένων πολιτικών και όχι απευθείας στα χέρια του λαού. Η παρούσα έρευνα σκοπεύει να αξιολογήσει την τρέχουσα κατάσταση της δημοκρατίας στην Ελλάδα και να προτείνει τη δομή για τη λειτουργία ενός συστήματος ηλεκτρονικής άμεσης δημοκρατίας. Αφού γίνει μια σύντομη αναφορά στους όρους άμεση, αντιπροσωπευτική και ηλεκτρονική δημοκρατία, θα παρουσιαστεί η μεθοδολογία της έρευνας. Στην ανάλυση των αποτελεσμάτων θα παρουσιαστούν διάφορα δεδομένα σχετικά με την ποιότητα της δημοκρατίας στην Ελλάδα και θα αποτυπωθεί μια πρόταση για τη λειτουργία του συστήματος. Τα συμπεράσματα της έρευνας θα παρουσιαστούν στο τελευταίο μέρος.

## 2. Βιβλιογραφική επισκόπηση

### 2.1 Δημοκρατία

Ο όρος δημοκρατία σημαίνει εξουσία στον λαό: προέρχεται από τις λέξεις δήμος που σημαίνει «άνθρωποι» ή «πολίτες» και κράτος που σημαίνει «δύναμη» ή «διακυβέρνηση». Ο όρος άρχισε να χρησιμοποιείται με την τρέχουσα έννοια του στη πόλη-κράτος των Αθηνών τον 5ο αιώνα π.Χ., προκειμένου να υποδηλώσει ένα πολιτικό σύστημα ευρείας συμμετοχής των πολιτών στη διακυβέρνηση της πόλης (Εγκυκλοπαίδεια Britannica 2016).

Ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* όρισε τη δημοκρατία απέναντι σε άλλους τύπους διακυβέρνησης με βάση τον αριθμό των ατόμων που ασκούν εξουσία. Ανέφερε ότι στη μοναρχία και την τυραννία υπάρχει ένας κυβερνήτης, στην ολιγαρχία και στην αριστοκρατία η δύναμη είναι στα χέρια των λίγων, ενώ στη δημοκρατία η εξουσία είναι στα χέρια όλων των ανθρώπων. Αργότερα στην ιστορία, σε μια ομιλία του το 1863, ο πρόεδρος των ΗΠΑ Αβραάμ Λίνκολν όρισε τη δημοκρατία ως: «κυβέρνηση του λαού, από τον λαό, για τον λαό».

Πέραν από το να ονομάζεται ένα πολιτικό σύστημα δημοκρατικό, για να είναι μια χώρα πραγματικά δημοκρατική, θα πρέπει να πληρούνται ορισμένες βασικές προϋποθέσεις, όπως οι παρακάτω (Democracy Building 2015):

- Εγγύηση των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων.
- Διάκριση των εξουσιών σε εκτελεστική (κυβέρνηση), νομοθετική (κοινοβούλιο) και δικαστική (δικαστήρια).
- Ελευθερία του λόγου, των μέσων ενημέρωσης & θρησκευτική ελευθερία.
- Γενικό και ίσο δικαίωμα ψήφου (ένα άτομο, μία ψήφος).
- Ελεύθερες και δίκαιες εκλογές.
- Ισονομία και αξιοκρατία.

Ίσως το πιο βασικό χαρακτηριστικό της δημοκρατίας είναι ο κανόνας της πλειοψηφίας. Όταν μια απόφαση ή ένας νόμος συγκεντρώσει το υψηλότερο ποσοστό σε μια διαδικασία ψηφοφορίας, όλα τα μέρη υποχρεούνται να την αποδεχθούν. Ωστόσο, αυτή η διαδικασία υπόκειται στα βασικά στοιχεία της δημοκρατίας που αναφέρθηκαν παραπάνω. Για παράδειγμα, μια ομόφωνη απόφαση που είναι ενάντια στα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα μιας μειονοτικής ομάδας, δεν μπορεί να θεωρηθεί δημοκρατική.

Ανάλογα με τον τρόπο οργάνωσης, οι δημοκρατίες μπορεί να χωριστούν σε δύο βασικές κατηγορίες: άμεσες και αντιπροσωπευτικές. Σε μια άμεση δημοκρατία όλοι οι πολίτες συμμετέχουν στη λήψη δημόσιων αποφάσεων και στη νομοθετική διαδικασία, χωρίς τη μεσολάβηση εκλεγμένων ή διορισμένων αξιωματούχων. Σε μια αντιπροσωπευτική δημοκρατία οι πολίτες εκλέγουν έναν αριθμό αντιπροσώπων για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, προκειμένου να συμμετάσχουν στη νομοθετική και πολιτική διαδικασία λήψης αποφάσεων για λογαριασμό τους. Σήμερα, η πιο κοινή μορφή δημοκρατίας είναι η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, και συχνά παρουσιάζεται ως η μόνη μορφή δημοκρατίας κατάλληλη για μαζικές κοινωνίες. Το πώς εκλέγονται αυτοί οι αντιπρόσωποι ποικίλλει από χώρα σε χώρα και αυτό έχει να κάνει με το δικαίωμα ψήφου και το εκλογικό σύστημα της χώρας.

Η πολιτική αντιπροσώπευση έχει μερικά πολύ σημαντικά πλεονεκτήματα, τα οποία έχουν κάνει αυτό το σύστημα πολύ δημοφιλές σε όλο τον σύγχρονο κόσμο.

- Κατάλληλη για μεγάλους αριθμούς: θεωρείται ως το μόνο δημοκρατικό σύστημα κατάλληλο για μεγάλους πληθυσμούς.
- Ταχύτητα: ένας μικρός αριθμός αντιπροσώπων λαμβάνει αποφάσεις πιο γρήγορα σε σχέση με το ευρύ κοινό.
- Εξοικονόμηση χρόνου: οι πολίτες δεν χρειάζεται να ενημερώνονται και να ψηφίζουν πολλές φορές ετησίως για κάθε πολιτικό ζήτημα.
- Εμπειρία: αντιπρόσωποι και κυρίως επαγγελματίες πολιτικοί αποκτούν εμπειρία στην πολιτική διαδικασία και στην άσκηση εξουσίας.
- Πολιτική σταθερότητα: σε πολλές περιπτώσεις, τα ίδια τα πολιτικά κόμματα κυβερνούν και καταφέρνουν να διατηρήσουν την ειρήνη και την ευημερία για μεγάλο αριθμό ετών.

Από την άλλη πλευρά, η αντιπροσώπευση έχει μερικά πολύ σημαντικά μειονεκτήματα, όπως τα ακόλουθα:

- Συγκέντρωση της εξουσίας: η πολιτική εξουσία συγκεντρώνεται στα χέρια ενός μικρού αριθμού ατόμων ή των πολιτικών οικογενειών.
- Έλλειψη διάκρισης των εξουσιών: σε πολλές περιπτώσεις νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική εξουσία είναι πολύ στενά συνδεδεμένες.
- Διαφθορά: οι αντιπρόσωποι μπορούν εύκολα να διαφθαρούν για πλούτο ή δύναμη.

- Ρυθμιστική σύλληψη: οι πολιτικοί αντιπρόσωποι μπορεί να χειραγωγηθούν για να νομοθετούν υπέρ συγκεκριμένων συμφερόντων.
- Πολιτικές παρεμβάσεις: τα πολιτικά κόμματα διεισδύουν σε όλες τις πτυχές της δημόσιας ζωής προκειμένου να προστατέψουν την πολιτική τους εξουσία.
- Ανισονομία: έχουν καταγραφεί πολλές περιπτώσεις όπου διεφθαρμένοι πολιτικοί ή οι συνεργάτες τους δεν καταδικάζονται για παρανομίες.
- Φανατισμός: υποστηρικτές αντίθετων πολιτικών κομμάτων συχνά συγκρούονται για ιδεολογίες ή συμφέροντα.
- Πολιτική αστάθεια: όταν τα πολιτικά κόμματα αδυνατούν να ικανοποιήσουν το κοινό με τις αποφάσεις τους, συχνές εκλογές δημιουργούν πολιτική αστάθεια.
- Ανενημέρωτοι πολίτες και αποχή: μεταφέροντας τη διαδικασία λήψης αποφάσεων σε αντιπροσώπους, οι πολίτες είναι ανενημέρωτοι και αδιάφοροι σε σχέση με τα πολιτικά θέματα. Μεγάλα ποσοστά αποχής είναι επίσης συχνά.

## 2.2 Άμεση δημοκρατία

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, η άμεση δημοκρατία είναι ένα σύστημα στο οποίο όλοι οι πολίτες, χωρίς τη διαμεσολάβηση εκπροσώπων, μπορούν να συμμετέχουν στη λήψη δημόσιων αποφάσεων και στη νομοθετική διαδικασία. Ο αυξανόμενος αριθμός του παγκόσμιου πληθυσμού είχε κάνει η εφαρμογή τέτοιων συστημάτων δύσκολη. Θεωρήθηκε ότι η πλήρη συμμετοχή των ψηφοφόρων είναι χρονοβόρα και αναποτελεσματική. Αυτό έδωσε αφορμή σε επαγγελματίες πολιτικούς να χτίσουν καριέρες γύρω από τα πολιτικά κόμματα με στόχο να αποκτήσουν εξουσία και να εφαρμόσουν την ιδεολογία τους στην πολιτική, οικονομία και κοινωνία μιας χώρας.

Ωστόσο, συστήματα και μέθοδοι άμεσης δημοκρατίας έχουν εφαρμοστεί με επιτυχία στο παρελθόν και εξακολουθούν να εφαρμόζονται σήμερα. Μερικά παραδείγματα ακολουθούν ως εξής:

**Αρχαία Αθήνα:** το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα άμεσης δημοκρατίας ήταν η αρχαία Αθήνα. Παρά το γεγονός ότι οι Αθηναίοι απέκλειαν γυναίκες και σκλάβους από τις ψηφοφορίες, το αθηναϊκό δημοκρατικό σύστημα προέβλεπε όλοι οι υπόλοιποι πολίτες να ψηφίζουν για τα πολιτικά θέματα. Οι βασικοί πυλώνες της Αθηναϊκής Δημοκρατίας ήταν η Εκκλησία του Δήμου που αποτελούνταν από όλους τους Αθηναίους πολίτες, η Βουλή που αποτελούνταν από 500 πολίτες που ήταν υπεύθυνοι για τη διακυβέρνηση της πόλης και τα Δικαστήρια που δίκάζαν υποθέσεις και εγκλήματα.

**Ελβετία:** το πολιτικό σύστημα της Ελβετίας είναι επίσης ένα παράδειγμα. Παρά το γεγονός ότι η Ελβετία δεν είναι μια πραγματική άμεση δημοκρατία, με την έννοια ότι κάθε νόμος και απόφαση δεν λαμβάνεται απευθείας από τον λαό, έχει μερικά πολύ ισχυρά χαρακτηριστικά άμεσης δημοκρατίας. Για παράδειγμα, μπορεί να ασκηθεί βέτο για οποιοσδήποτε νόμο που πέρασε από το κοινοβούλιο. Επιπλέον, οι πολίτες μπορούν να υποβάλλουν αιτήματα για να αλλάξει το σύνταγμα. Σε ορισμένες περιοχές της Ελβετίας, εξακολουθούν να έχουν *Landsgemeinde*, ή συγκεντρώσεις, όπου οι άνθρωποι συγκεντρώνονται στο ύπαιθρο, σε μια συγκεκριμένη ημέρα για να συζητήσουν και να ψηφίσουν. Τα τρία κύρια χαρακτηριστικά του συστήματος άμεσης δημοκρατίας της Ελβετίας είναι τα ακόλουθα (Serdült 2007):

- Το υποχρεωτικό δημοψήφισμα: ένα δημοψήφισμα είναι υποχρεωτικό για όλες τις τροποποιήσεις του ομοσπονδιακού συντάγματος και για την ένταξη σε διεθνείς οργανισμούς.
- Το προαιρετικό δημοψήφισμα: οι πολίτες μπορούν να αμφισβητήσουν κοινοβουλευτικές αποφάσεις μέσω προαιρετικών δημοψηφισμάτων.
- Η πρωτοβουλία πολιτών: μια πρωτοβουλία επιτρέπει στους πολίτες να ζητήσουν μια τροποποίηση στο ομοσπονδιακό σύνταγμα. Μια λαϊκή ψήφος λαμβάνει χώρα εάν συλλεχθούν 100.000 υπογραφές υπέρ της πρωτοβουλίας εντός του νομικού χρονικού διαστήματος των 18 μηνών.

**Ηνωμένες Πολιτείες:** στις Ηνωμένες Πολιτείες, υπάρχουν ορισμένα στοιχεία άμεσης δημοκρατίας σε πολιτειακό και τοπικό επίπεδο, κυρίως μέσω της διαδικασίας των δημοψηφισμάτων και πρωτοβουλιών (Nicholson και Kayla 2016). Στην περίπτωση δημοψηφίσματος, οι πολίτες μπορούν να καταργήσουν μια τοπική νομοθεσία, εάν επιτευχθεί πλειοψηφία, ενώ στην περίπτωση μιας πρωτοβουλίας οι πολίτες μπορούν να δημιουργήσουν ένα νόμο, εφόσον ξανά επιτευχθεί η απαραίτητη πλειοψηφία.

### 2.3 Ηλεκτρονική δημοκρατία

Η ηλεκτρονική δημοκρατία (*e-democracy*) ενσωματώνει τεχνολογίες πληροφορικής και επικοινωνιών (ΤΠΕ) για τη διευκόλυνση της συμμετοχής σε δημοκρατικές διαδικασίες (Adeyinkas και Olasina 2012). Μπορεί να περιλαμβάνει διάφορες δραστηριότητες, από το ηλεκτρονικό ταχυδρομείο και τα *fora*, ως τις ζωντανές μεταδόσεις και την πλήρη ηλεκτρονική ψηφοφορία. Οι πιο κοινές εφαρμογές στις μέρες μας είναι τα:

- online *fora* συζητήσεων.
- e-mail επικοινωνίας με τους πολιτικούς.
- ηλεκτρονικές καμπάνιες.

- ηλεκτρονικές δημοσκοπήσεις.
- Blogs.
- ηλεκτρονικά δημοψηφίσματα κ.ά.

Η ηλεκτρονική δημοκρατία ως πλήρες σύστημα δεν έχει εφαρμοστεί πουθενά στον κόσμο, αν και έχουν σχηματιστεί αρκετές πρωτοβουλίες για την εφαρμογή παραμέτρων της. Το πιο σημαντικό χαρακτηριστικό της ηλεκτρονικής δημοκρατίας, που μπορεί να την συνδεθεί άμεσα με την άμεση δημοκρατία, είναι η ηλεκτρονική ψηφοφορία (*e-voting*). Η ηλεκτρονική ψηφοφορία ως όρος καλύπτει ένα ευρύ φάσμα ηλεκτρονικών συστημάτων που υποστηρίζουν την καταγραφή και την καταμέτρηση ψήφων σε εκλογές ή δημοψηφίσματα (ACE 2015).

Ο σχεδιασμός, η μελέτη και η εφαρμογή των συστημάτων ηλεκτρονικής ψηφοφορίας έχει μια ιστορία πάνω από 30 ετών (ξεκίνησε στη Βραζιλία το 1985). Σήμερα, αρκετές χώρες εξετάζουν την εισαγωγή της ψηφοφορίας μέσω του διαδικτύου και εκτελούν μια ποικιλία πιλοτικών σχεδίων (π.χ. Ελβετία, Πορτογαλία, Βραζιλία). Κάποιες χώρες έχουν ολοκληρώσει τη φάση δοκιμών και είτε αποφάσισαν να μην υιοθετήσουν σύστημα ηλεκτρονικής ψηφοφορίας (π.χ. Νορβηγία) ή το έχουν εισάγει ως εναλλακτικό κανάλι (π.χ. Εσθονία). Λόγω ανησυχιών για την ασφάλεια, σε ορισμένες χώρες (π.χ. Γερμανία), υπάρχει μια ισχυρή αντίθεση σε κάθε είδους ηλεκτρονικής ψηφοφορίας, συμπεριλαμβανομένων των μηχανών ψηφοφορίας σε εκλογικά κέντρα.

Τα μηχανήματα ψηφοφορίας ή ηλεκτρονικές κάλπες (*voting polls*) θεωρούνται ως η λιγότερο αμφιλεγόμενη μορφή ηλεκτρονικής ψηφοφορίας. Χρησιμοποιούνται σε τακτική βάση σε αρκετές χώρες (π.χ. Βραζιλία, ΗΠΑ, Ινδία). Ωστόσο, υπάρχουν και χώρες που απέφυγαν ή σταμάτησαν τη χρήση (π.χ. Γερμανία, Ολλανδία) (ACE 2015).

Στην Ελλάδα υπήρξαν διάφορα έργα που έχουν δημιουργήσει και δοκιμάσει πλατφόρμες ηλεκτρονικής ψηφοφορίας. Παραδείγματα είναι η ΠΝΥΚΑ, που αναπτύχθηκε από το Ινστιτούτο Τεχνολογίας Υπολογιστών (EAITY) στην Πάτρα, και η πλατφόρμα ΖΕΥΣ η οποία λειτουργεί από το Εθνικό Δίκτυο Έρευνας και Τεχνολογίας (ΕΔΕΤ Α.Ε.). Παραδείγματα ηλεκτρονικών εκλογών που έλαβαν χώρα μέσω της πλατφόρμας ΠΝΥΚΑ ήταν οι εκλογές του Τεχνικού Επιμελητηρίου Δυτικής Ελλάδας το 2007, και για την πλατφόρμα ΖΕΥΣ ήταν οι πρυτανικές εκλογές στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (2014), καθώς και αυτές στο Χαροκόπειο Πανεπιστήμιο (2012).

Επίσης, αξίζει να σημειωθεί ότι από το 2009, το Συμβούλιο της Ευρώπης εξέδωσε την Οδηγία CM/Rec(2009)1, η οποία είναι το πρώτο διεθνές νομικό εργαλείο για τον καθορισμό προτύπων στον τομέα της ηλεκτρονικής δημοκρατίας. Προσφέρει σε όλες τις ευρωπαϊκές κυβερνήσεις ουσιαστικές κατευθυντήριες γραμμές και αρχές σε σχέση με την ηλεκτρονική δημοκρατία.



### 3. Μεθοδολογία

Προκειμένου να επιτευχθούν οι στόχοι της αξιολόγησης της κατάστασης της δημοκρατίας στην Ελλάδα και να προταθεί ένα νέο πολιτικό σύστημα άμεσης ηλεκτρονικής δημοκρατίας, η έρευνα θα ξεκινήσει με την παρουσίαση πληροφοριών σχετικά με το ελληνικό πολιτικό σύστημα, τα κύρια χαρακτηριστικά του και τις επιπτώσεις στην κοινωνία και την οικονομία της χώρας. Τα δεδομένα που θα παρουσιαστούν αφορούν:

- Τρέχον πολιτικό σύστημα και εθνικές εκλογές
- Εκλογικοί νόμοι
- Ποσοστά αποχής
- Δείκτης δημοκρατίας
- Κατάταξη δημοκρατίας
- Δείκτης διαφθοράς
- Σκάνδαλα
- Βασικά οικονομικά δεδομένα

Στη συνέχεια, θα γίνει μια πρόταση για ένα ηλεκτρονικό σύστημα άμεσης δημοκρατίας στην Ελλάδα. Επίσης, θα αναφερθούν τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματά του. Τα συμπεράσματα θα αναφερθούν στο τελευταίο μέρος της έρευνας.

### 4. Αποτελέσματα και ανάλυση

#### 4.1 Ελλάδα

Το Σύνταγμα της Ελλάδας περιγράφει το πολίτευμα της χώρας ως «προεδρευόμενη κοινοβουλευτική δημοκρατία». Παρέχει εγγυήσεις των ατομικών ελευθεριών και επικεφαλής του κράτους είναι ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας, ο οποίος εκλέγεται από το κοινοβούλιο (Ελληνικό Σύνταγμα 2008). Ο πρωθυπουργός και η κυβέρνηση παίζουν τον κύριο ρόλο στην πολιτική διαδικασία, ενώ ο πρόεδρος εκτελεί ορισμένες νομοθετικές λειτουργίες εκτός από την εθιμοτυπικά καθήκοντα (Wikipedia 2016). Η ψήφος στην Ελλάδα είναι υποχρεωτική από τον νόμο (Ελληνικό Σύνταγμα 2008: Άρθρο 51, παρ. 5). Ωστόσο, παρόλα τα μεγάλα επίπεδα αποχής σε όλες τις τελευταίες εκλογές, κανένας δεν έχει ποτέ διωχθεί νομικά.

Η Βουλή των Ελλήνων έχει 300 μέλη, που εκλέγονται για τετραετή θητεία από ένα σύστημα ενισχυμένης αναλογικής εκπροσώπησης. Η χώρα διαιρείται, βάσει πληθυσμού, σε 56 εκλογικές περιφέρειες στις οποίες διανέμονται 288 από τις 300 έδρες της ελληνικής βουλής, ενώ οι υπόλοιπες 12 έδρες υπολογίζονται σε όλη την επικράτεια και διανέμονται σε κόμματα ανάλογα με το ποσοστό συνολικών ψήφων (Νόμος 1907/1990, Νόμος 3231/2004).

Τα τελευταία 50 χρόνια η Ελλάδα ήταν αντιπροσωπευτική δημοκρατία, με εξαίρεση την περίοδο 1967-1974 που μια στρατιωτική δικτατορία κατέλαβε την εξουσία με τη βία. Από τότε έχουν γίνει 17 γενικές εκλογές, όπως φαίνεται στον Πίνακα 1.

Πίνακας 1: Βουλευτικές Εκλογές των τελευταίων 50 χρόνων (1965-2015)

A/A	Ημερομηνία Γενικών Εκλογών*
1	17/11/1974
2	20/11/1977
3	18/10/1981
4	2/6/1985
5	18/6/1989
6	5/11/1989
7	8/4/1990
8	10/10/1993
9	22/9/1996
10	9/4/2000
11	7/3/2004
12	16/9/2007
13	4/10/2009
14	6/5/2012
15	17/6/2012
16	25/1/2015
17	20/09/2015

Πηγή: Υπουργείο Εσωτερικών (\*μέσος όρος μεταξύ εκλογών είναι τα 2,9 έτη)

Αυτές οι εκλογές έφεραν στην εξουσία έναν μικρό αριθμό των πολιτικών κομμάτων, δηλαδή το ΠΑΣΟΚ (6 φορές), τη Νέα Δημοκρατία (9 φορές) και τον ΣΥΡΙΖΑ (2 φορές), αν και σε ορισμένες περιπτώσεις αυτά τα κόμματα έπρεπε να συνεργαστούν με άλλα μικρότερα, προκειμένου συγκεντρώσουν τις απαραίτητες ψήφους και να σχηματίσουν κυβέρνηση.

#### 4.2 Αποχή

Ένα πολύ σημαντικό χαρακτηριστικό των ελληνικών εκλογών είναι τα υψηλά επίπεδα αποχής. Αυτά παρουσιάζονται στον Πίνακα 2.

Πίνακας 2: Ποσοστά αποχής στις τελευταίες 9 εκλογικές αναμετρήσεις

Εκλογική αναμέτρηση	Δικαίωμα ψήφου	Ψηφίσαντες %	Ψηφοφόροι που απείχαν	Ποσοστό αποχής %
22/9/1996	9.140.742	76,34	2.162.086	23,66
9/4/2000	9.372.541	74,96	2.346.014	25,04
7/3/2004	9.899.472	76,5	2.326.025	23,50
16/9/2007	9,918,917	74,15	2.563.891	25,85
4/10/2009	9,929,065	70,95	2.884.459	29,05
6/5/2012	9.945.859	65,12	3.469.041	34,88
17/6/2012	9.947.876	62,49	3.731.078	37,51
25/1/2015	9.949.684	63,62	3.619.695	36,38
20/9/2015	9.840.525	56,57	4.273.740	43,43

Πηγή: Υπουργείο Εσωτερικών

Τα επίπεδα αποχής ήταν σταθερά περίπου στο ¼ των ψηφοφόρων από το 1996 έως το 2007. Από τότε, και μετά το ξέσπασμα της οικονομικής κρίσης, τα επίπεδα αποχής αυξήθηκαν δραστικά, σε σχεδόν 30% το 2009, 34% και 37% το 2012, 36% στις πρώτες εκλογές του 2015 και 43% τον Σεπτέμβριο του 2015.

#### 4.3 Δείκτης Δημοκρατίας

Ο Δείκτης Δημοκρατίας (*Democracy Index*) καταρτίζεται από το Economist Intelligence Unit (EIU). Αποτιμά την κατάσταση της δημοκρατίας σε 167 χώρες και βασίζεται σε 60 παραμέτρους που χωρίζονται σε 5 κατηγορίες. Εκτός από μια αριθμητική βαθμολογία και κατάταξη, ο δείκτης κατηγοριοποιεί τις χώρες σε έναν από τους τέσσερις τύπους καθεστώτων: τις πλήρεις δημοκρατίες, τις ασθενείς δημοκρατίες, τα υβριδικά καθεστώτα και τα αυταρχικά καθεστώτα. Ο δείκτης υπολογίστηκε για πρώτη φορά το 2006, με ενημερώσεις για το 2008, το 2010 και κάθε επόμενο έτος.

Πίνακας 3: Δείκτης Δημοκρατίας 2015, κατάταξη ανά τύπο καθεστώτος

Κατηγορία	Αριθμός Χωρών	% Χωρών	% Παγκόσμιου Πληθυσμού*
Πλήρεις Δημοκρατίες	24	14,4	12,5
Ασθενείς δημοκρατίες	52	31,1	35,5
Μεικτά Καθεστώτα	39	23,4	14,4
Ολοκληρωτικά Καθεστώτα	52	31,1	37,6

Πηγή: Economist Intelligence Unit (\* το ποσοστό παγκόσμιου πληθυσμού αναφέρεται στον συνολικό πληθυσμό των 167 χωρών που καλύπτονται από τον Δείκτη)

Σύμφωνα με το EIU, σε όλο τον κόσμο υπάρχουν 24 πλήρεις δημοκρατίες, 52 ασθενείς, 39 υβριδικά καθεστώτα και 52 αυταρχικά καθεστώτα. Στον Πίνακα 4 μπορούμε να δούμε την κατάταξη του Δείκτη Δημοκρατίας για το 2014.

**Πίνακας 4: Δείκτης Δημοκρατίας 2014**

Χώρα	Κατάταξη	Συνολική Βαθμολογία	Εκλογικός Πλουραλισμός	Λειτουργία κυβέρνησης	Πολιτική Συμμετοχή	Πολιτική κουλτούρα	Ατομικές Ελευθερίες
<b>Πλήρεις Δημοκρατίες</b>							
Νορβηγία	1	9.93	10.00	9.64	10.00	10.00	10.00
Σουηδία	2	9.73	9.58	9.64	9.44	10.00	10.00
Ισλανδία	3	9.58	10.00	9.29	8.89	10.00	9.71
N. Ζηλανδία	4	9.26	10.00	9.29	8.89	8.13	10.00
Δανία	5	9.11	9.17	9.29	8.33	9.38	9.41
Ελβετία	6	9.09	9.58	9.29	7.78	9.38	9.41
Καναδάς	7	9.08	9.58	9.29	7.78	8.75	10.00
Φινλανδία	8	9.03	10.00	8.93	7.78	8.75	9.71
Αυστραλία	9	9.01	9.58	8.93	7.78	8.75	10.00
Ολλανδία	10	8.92	9.58	8.57	8.89	8.13	9.41
<b>Ασθενείς δημοκρατίες</b>							
Πρ. Ακρωτήριο	31	7.81	9.17	7.86	6.67	6.25	9.12
Χιλή	32	7.80	9.58	8.93	3.89	6.88	9.71
Πορτογαλία	33	7.79	9.58	6.43	6.67	6.88	9.41
Εσθονία	34	7.74	9.58	7.86	5.56	6.88	8.82
Ταϊβάν	35	7.65	9.58	7.50	6.11	5.63	9.41
Ισραήλ	36	7.63	8.75	7.14	8.89	7.50	5.88
Σλοβενία	37	7.57	9.58	7.14	6.67	5.63	8.82
Λιθουανία	38	7.54	9.58	6.07	6.11	6.25	9.71
Λετονία	39	7.48	9.58	5.71	6.11	6.88	9.12
Πολωνία	40	7.47	9.58	5.71	6.67	6.25	9.12
Ελλάδα	41	7.45	9.58	5.36	6.67	6.25	9.41

Πηγή: *Economist Intelligence Unit*

Από τις 10 πιο δημοκρατικές χώρες σε όλο τον κόσμο, 7 βρίσκονται στην Ευρώπη και 6 από αυτές ειδικά στη Βόρεια Ευρώπη. Ο κατάλογος συμπληρώνεται με τον Καναδά, τη Νέα Ζηλανδία και την Αυστραλία. Η Ελλάδα είναι νούμερο 41 στην κατάταξη, από 167 χώρες, και χαρακτηρίζεται ως «ασθενής δημοκρατία». Η βαθμολογία της είναι πολύ χαμηλή στη μεταβλητή που μετρά τη λειτουργία της κυβέρνησης. Ο Πίνακας 5 παρουσιάζει την πορεία του δείκτη για ένα δείγμα χωρών για τα έτη 2006-2014.

**Πίνακας 5: Δείκτης Δημοκρατίας 2006-2014**

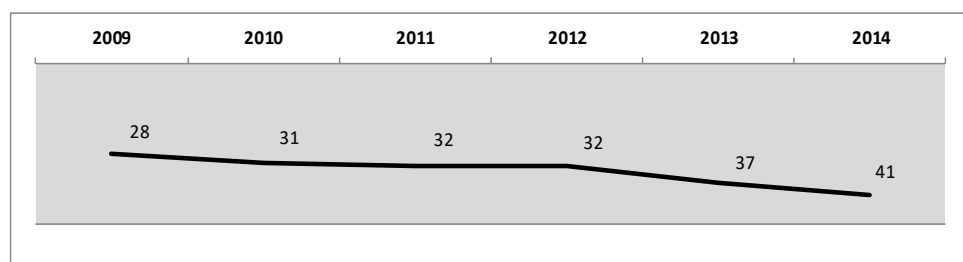
Χώρα	2006	2008	2010	2011	2012	2013	2014
ΗΠΑ	8.22	8.22	8.18	8.11	8.11	8.11	8.11
Καναδάς	9.07	9.07	9.08	9.08	9.08	9.08	9.08
Μέσος όρος	8.64	8.64	8.63	8.59	8.59	8.59	8.59
Αυστρία	8.69	8.49	8.49	8.49	8.62	8.48	8.54
Βέλγιο	8.15	8.16	8.05	8.05	8.05	8.05	7.93
Κύπρος	7.6	7.7	7.29	7.29	7.29	7.29	7.40
Δανία	9.52	9.52	9.52	9.52	9.52	9.38	9.11
Φινλανδία	9.25	9.25	9.19	9.06	9.06	9.03	9.03
Γαλλία	8.07	8.07	7.77	7.77	7.88	7.92	8.04
Γερμανία	8.82	8.82	8.38	8.34	8.34	8.31	8.64
<b>Ελλάδα</b>	<b>8.13</b>	<b>8.13</b>	<b>7.92</b>	<b>7.65</b>	<b>7.65</b>	<b>7.65</b>	<b>7.45</b>

Πηγή: Economist Intelligence Unit

Από τον πίνακα 5, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ο Δείκτης Δημοκρατίας για την Ελλάδα έχει μειωθεί κατά τα τελευταία έτη, πέφτοντας από 8.13 το 2006 στο 7.45 το 2014.

#### 4.4 Κατάταξη δημοκρατίας

Μια άλλη μέθοδος για τη μέτρηση της δημοκρατίας σε όλο τον κόσμο είναι η Κατάταξη Δημοκρατίας (*Democracy Ranking*) που παράγεται από τον Democracy Ranking Association στη Βιέννη. Αυτός ο οργανισμός χρησιμοποιεί έναν τύπο που μετρά την ποιότητα της δημοκρατίας, της ελευθερίας και άλλα χαρακτηριστικά του πολιτικού συστήματος σε συνάρτηση με την απόδοση σε μη-πολιτικές διαστάσεις (φύλο, οικονομία, γνώση, υγεία και περιβάλλον). Ο συνολικός αριθμός των χωρών που αξιολογήθηκαν το 2014 ήταν 112. Μπορούμε να δούμε τα αποτελέσματα στο Διάγραμμα 1.

**Διάγραμμα 1: Κατάταξη Δημοκρατίας – Ελλάδα: 2009-2014**

Πηγή: Democracy Ranking Association

Η Ελλάδα κατατάχθηκε ως νούμερο 28 το 2008 και στη συνέχεια έπεσε στη θέση 31 το 2010, 37 το 2013 και 41 το 2014 που σημαίνει ότι σύμφωνα με τις μετρήσεις του συγκεκριμένου οργανισμού, η δημοκρατία της χώρας έχει μειωθεί σημαντικά τα τελευταία 6 χρόνια.

#### 4.5 Δείκτης διαφθοράς

Ο Transparency International είναι ένας διεθνής οργανισμός με αποστολή να σταματήσει τη διαφθορά και να προωθήσει τη διαφάνεια σε όλους τους τομείς της κοινωνίας. Αποτελείται από ένα δίκτυο περισσότερων από 100 ανεξάρτητων οργανώσεων με αντίστοιχους σκοπούς σε κάθε χώρα. Κάθε χρόνο δημοσιεύει τον Δείκτη Αντίληψης Διαφθοράς (*Corruption Perception Index-CPI*) και μια κατάταξη χωρών. Ο δείκτης CPI είναι μια ετήσια κατάταξη των χωρών «σύμφωνα με τα αντιληπτά επίπεδα διαφθοράς, όπως προσδιορίζονται από εκτιμήσεις εμπειρογνομόνων και δημοσκοπήσεων». Ο CPI γενικά ορίζει τη διαφθορά ως «κατάχρηση της δημόσιας εξουσίας για ιδιωτικό όφελος» (Πίνακας 6).

Πίνακας 6: 20 χώρες με τα χαμηλότερα ποσοστά διαφθοράς 2015

A/A	Χώρα	Βαθμολογία	A/A	Χώρα	Βαθμολογία
1	Δανία	92	11	Αυστραλία	80
2	Νέα Ζηλανδία	91	12	Γερμανία	79
3	Φινλανδία	89	13	Ισλανδία	79
4	Σουηδία	87	14	Ηνωμένο Βασίλειο	78
5	Νορβηγία	86	15	Βέλγιο	76
6	Ελβετία	86	16	Ιαπωνία	76
7	Σιγκαπούρη	84	17	Μπαρμπάντος	74
8	Ολλανδία	83	18	Χόνγκ Κόνγκ	74
9	Λουξεμβούργο	82	19	Ιρλανδία	74
10	Καναδάς	81	20	ΗΠΑ	74

Πηγή: *Transparency International*

Η Ελλάδα το 2014 κατετάγη 69<sup>η</sup> σε σύνολο 175 χωρών με βαθμολογία 43. Η κατάταξη της χώρας το 2013 ήταν 80<sup>η</sup> μεταξύ 177 χωρών (βαθμολογία 40) και 94<sup>η</sup> από 174 το 2012 (βαθμολογία 36).

Ο Transparency International μετρά επίσης το Βαρόμετρο Παγκόσμιας Διαφθοράς. Πρόκειται για μια έρευνα των εμπειριών των καθημερινών ανθρώπων που αντιμετωπίζουν τη διαφθορά. Για το Βαρόμετρο Παγκόσμιας Διαφθοράς 2013, περίπου 1.000 άνθρωποι σε κάθε μία από 107 χώρες συμμετείχαν στην έρευνα μεταξύ του Σεπτεμβρίου του 2012 και Μαρτίου 2013. Μερικά εντυπωσιακά αποτελέσματα για την Ελλάδα ήταν τα εξής:

- 90% των ερωτηθέντων στην Ελλάδα θεωρούσε ότι τα πολιτικά κόμματα ήταν διεφθαρμένα/εξαιρετικά διεφθαρμένα.
- 83% των ερωτηθέντων στην Ελλάδα θεωρούσε ότι το κοινοβούλιο/νομοθέτες ήταν διεφθαρμένοι/εξαιρετικά διεφθαρμένοι.
- 86% των ερωτηθέντων στην Ελλάδα θεωρούσε ότι τα μέσα ενημέρωσης ήταν διεφθαρμένα/εξαιρετικά διεφθαρμένα.
- 66% των ερωτηθέντων στην Ελλάδα θεωρούσε ότι δικαστικό σύστημα ήταν διεφθαρμένο/εξαιρετικά διεφθαρμένο.

#### 4.6 Σκάνδαλα

Κατά την τελευταία δεκαετία ένας πολύ μεγάλος αριθμός σκανδάλων που αφορούν πολιτικούς έχουν έρθει στο φως. Παραδείγματα είναι το σκάνδαλο των ομολόγων, οι δωροδοκίες της Siemens, δωροδοκίες για την αγορά των αμυντικών συστημάτων και υποβρυχίων, η πώληση του Εθνικού Οργανισμού Τηλεπικοινωνιών (ΟΤΕ) και πάρα πολλά ακόμη.

#### 4.7 Μακροοικονομικά δεδομένα

Εκτός από τα στοιχεία που αναφέρθηκαν, είναι χρήσιμο να αναφερθούν και ορισμένα βασικά μακροοικονομικά στοιχεία για τη χώρα. Η Ελλάδα, με πληθυσμό 10,8 εκατομμύρια κατοίκους σύμφωνα με την τελευταία απογραφή (2011), το 2014 είχε ένα ΑΕΠ 179 δις €, από 232 δισεκατομμύρια € το 2008 (-22,5%). Το 2008 η χώρα, παρά το μικρό της μέγεθος, είχε το 27<sup>ο</sup> μεγαλύτερο ΑΕΠ στον κόσμο, ενώ το 2014 έπεσε στην 43<sup>η</sup> θέση. Παράλληλα με αυτή τη μείωση του ΑΕΠ, η χώρα βρίσκεται αντιμέτωπη με μια σειρά από σοβαρά οικονομικά προβλήματα. Όλες οι κυβερνήσεις των 20 τελευταίων ετών δεν κατάφεραν να έχουν πλεόνασμα ή ακόμη έστω να εξισορροπήσουν το ετήσιο προϋπολογισμό της χώρας. Ως αποτέλεσμα της συνεχούς παρουσίας ελλειμμάτων και του δανεισμού από τις εσωτερικές και εξωτερικές αγορές, η χώρα είναι σήμερα αντιμέτωπη με ένα πολύ μεγάλο δημόσιο χρέος, φθάνοντας σε περίπου 317 δις € το 2014 (177% του ΑΕΠ). Το ποσοστό ανεργίας είναι 25% (49% μεταξύ των νέων), ενώ το 34% του πληθυσμού ζει κάτω από το όριο της φτώχειας, όπως ορίζεται από την Eurostat. Η εισοδηματική ανισότητα είναι επίσης πολύ υψηλή, καθώς σύμφωνα με έρευνα του Δρεττάκη (2014), το 2012 το 10% των νοικοκυριών με τα χαμηλότερα εισοδήματα κατείχε μόνο το 2,4% των συνολικών εισοδημάτων, ενώ το 10% των νοικοκυριών με τα υψηλότερα εισοδήματα κατείχε 25,1% των συνολικών εισοδημάτων.

#### 4.8 Συζήτηση

Από τα στοιχεία που αναφέρθηκαν παραπάνω μπορούμε να καταλήξουμε σε ορισμένα χρήσιμα αρχικά συμπεράσματα. Το δημοκρατικό σύστημα της Ελλάδας έχει κάποιες πολύ θετικές και κάποιες πολύ αρνητικές επιπτώσεις. Οι κύριες θετικές επιπτώσεις έχουν να κάνουν με το γεγονός ότι η χώρα ήταν ειρηνική και ευημερούσα για τις τελευταίες 4 δεκαετίες, μεγαλώνοντας στο να γίνει μια από τις μεγαλύτερες οικονομίες του πλανήτη, παρά το μικρό πληθυσμιακό της μέγεθος. Τα αρνητικά έχουν να κάνουν με τη διαφθορά και τα οικονομικά ελλείμματα. Τα προβλήματα αυτά ήρθαν στο φως κυρίως τα τελευταία 7 χρόνια, μέσα από την κρίση δημόσιου χρέους, προκαλώντας διάφορες παρεμβάσεις από εξωτερικούς φορείς, υπογραφή μνημονίων, μερική απώλεια της εθνικής κυριαρχίας, περικοπές, ιδιωτικοποιήσεις, φτώχεια, ανισότητα, άνοδο εξτρεμιστικών κομμάτων, απεργίες, συγκρούσεις και διάφορα άλλα οικονομικά, πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα.

Η αύξηση αυτών των προβλημάτων παρέχει ένα κίνητρο για τον σχεδιασμό, την πρόταση και την εφαρμογή νέων πολιτικών συστημάτων που βασίζονται στην ευρεία συμμετοχή των πολιτών και μπορούν να διασφαλίσουν την αποτελεσματική λειτουργία της δημοκρατίας για το κοινό όφελος. Η άνοδος της νέας τεχνολογίας των υπολογιστών και του διαδικτύου παρέχουν τα μέσα για τον σχεδιασμό και την εφαρμογή τέτοιων συστημάτων.

#### 4.9 Προτεινόμενο σύστημα άμεσης ηλεκτρονικής δημοκρατίας

Ένα σύστημα ηλεκτρονικής άμεσης δημοκρατίας μπορεί να βασίζεται σε μια ηλεκτρονική πλατφόρμα στην οποία οι πολίτες μπορούν να συνδεθούν, να διαβάσουν και να ψηφίσουν για πολιτικά θέματα και νόμους. Η συγκεκριμένη ηλεκτρονική πλατφόρμα, προκειμένου να καλύψει τις ανάγκες μιας μοντέρνας άμεσης δημοκρατίας, πρέπει να έχει διάφορα χαρακτηριστικά, όπως ασφαλή σύνδεση, ενημερώσεις, ειδήσεις, μηνύματα ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, φόρουμ συζητήσεων, ζωντανή μετάδοση συζητήσεων και αποτελεσμάτων, επεξεργασία νομοθεσίας, ηλεκτρονική ψηφοφορία κ.ά. Ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά της πλατφόρμας και της αρχιτεκτονικής της περιγράφονται παρακάτω:

**Ασφαλής σύνδεση:** πρόσφατα (2012) όλοι οι Έλληνες πολίτες άνω των 18 γράφτηκαν στην πλατφόρμα *Taxisnet* προκειμένου να υποβάλουν τις ετήσιες φορολογικές δηλώσεις τους. Κάθε πολίτης μέσω κλειδαρίθμου έλαβε ένα όνομα χρήστη και έναν κωδικό πρόσβασης για την είσοδο στην πλατφόρμα, την οποία χειρίζεται η Γενική Γραμματεία Πληροφοριακών Συστημάτων (ΓΓΠΣ) που ανήκει στο Υπουργείο Οικονομικών. Αυτό αναφέρεται για δύο λόγους: πρώτον, για να επισημανθεί ότι οι περισσότεροι πολίτες χρησιμοποιούν ηλεκτρονικά συστήματα και δεύτερον, ότι η ΓΓΠΣ θα μπορούσε να συνεργαστεί με Εθνικό Δίκτυο Έρευνας και Τεχνολογίας, προκειμένου να αναπτυχθεί η πλατφόρμα για τους σκοπούς της ηλεκτρονικής δημοκρατίας.

**Επιλογή κυβέρνησης:** μέχρι σήμερα η κυβέρνηση της χώρας (ο πρωθυπουργός και οι υπουργοί) ψηφίζονται από τους 300 εκπροσώπους του λαού στο ελληνικό κοινοβούλιο. Σε ένα ηλεκτρονικό σύστημα άμεσης δημοκρατίας η επιλογή του Πρωθυπουργού και των Υπουργών της κυβέρνησης μπορεί να γίνει απευθείας από όλους τους πολίτες της χώρας με δικαίωμα ψήφου. Κάθε πολιτικό κόμμα θα είναι σε θέση να προτείνει ένα κατάλληλο υποψήφιο για κάθε θέση, καθώς και κάθε πολίτης θα είναι σε θέση να κάνει τις δικές του προτάσεις. Τα βιογραφικά των υποψηφίων θα εμφανίζονται στο διαδίκτυο μαζί με αποδεικτικά έγγραφα και δηλώσεις τους. Οι υποψήφιοι που θα λάβουν την πλειοψηφία εκλέγονται για κυβερνητικές θέσεις για μια προκαθορισμένη χρονική περίοδο.

**Νομοθετική διαδικασία:** η νομοθετική διαδικασία μπορεί να πραγματοποιηθεί με τον ακόλουθο τρόπο: ο πρωθυπουργός ή οι αντίστοιχοι υπουργοί ξεκινούν μια συζήτηση για την τροποποίηση/βελτίωση ενός νόμου. Η προτεινόμενη νομοθεσία και οι αιτιολογικές εκθέσεις αναπτύσσονται από επιτροπές εμπειρογνομόνων σε κάθε τομέα. Η επιτροπή καταθέτει την τελική πρόταση



νόμου και οι πολίτες έχουν επαρκές χρονικό διάστημα για να τη διαβάσουν, να τη δεχθούν, να την απορρίψουν ή να προτείνουν τροποποιήσεις σε συγκεκριμένα άρθρα. Κάθε πολιτικό κόμμα και ο κάθε πολίτης μπορεί να κάνει τις δικές του προτάσεις για το κείμενο, και οι προτάσεις αυτές πρέπει να καταγράφονται έτσι ώστε να είναι διαθέσιμες κατά τη διαδικασία της ψηφοφορίας. Όταν η ηλεκτρονική διαδικασία ψηφοφορίας ολοκληρωθεί, ο νόμος ή άρθρα του νόμου είτε γίνονται δεκτά ή απορρίπτονται. Σε επείγουσες περιπτώσεις ο πρωθυπουργός και οι υπουργοί θα είναι σε θέση να παίρνουν πολιτικές αποφάσεις, χωρίς να χρειάζεται να τεθούν σε δημόσια ψηφοφορία.

**Διαδικασία ψηφοφορίας, ανωνυμία και ασφάλεια:** η επιτυχία αυτού του συστήματος έγκειται σε μεγάλο βαθμό στην ασφάλεια της πλατφόρμας και του συστήματος ψηφοφορίας, καθώς και από την ικανότητά της να προστατεύει την ανωνυμία. Σήμερα υπάρχει μια ποικιλία μεθόδων ασφαλείας που εφαρμόζονται στις καθημερινές οικονομικές συναλλαγές. Σε αυτήν τη βάση μπορεί να αναπτυχθεί ένας συνδυασμός μεθόδων, όπως όνομα χρήστη και κωδικός πρόσβασης, μηχανήματα ψηφοφορίας σε δημόσιους χώρους, κλειδάριθμοι, αναγνώριση ταυτοτήτων, βιομετρικά συστήματα και πολλά άλλα. Αυτές οι μέθοδοι έχουν δοκιμαστεί σε διάφορες χώρες σε όλο τον κόσμο για τα τελευταία 30 χρόνια. Επιπλέον, προκειμένου να ελεγχθεί η εγκυρότητα του εκλογικού αποτελέσματος, μπορεί να χρησιμοποιηθεί μια ποικιλία μεθόδων επαλήθευσης, όπως παράδειγμα ένα δείγμα ψηφοφόρων να ψηφίζει ξανά ή να ελέγχει την ψήφο του.

Αυτά είναι μερικά βασικά χαρακτηριστικά που θα μπορούσε να έχει το σύστημα. Οι βασικές λειτουργίες μπορούν να συνοδεύονται από πολλές άλλες υπηρεσίες για τους χρήστες, προκειμένου να έχουν καλή ενημέρωση σχετικά με πολιτικά ζητήματα και να είναι σε θέση να ψηφίσουν σωστά κάθε φορά.

#### 4.10 Πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα

Η εφαρμογή των ενός τέτοιου συστήματος μπορεί να έχει πολλά μακροπρόθεσμα πλεονεκτήματα. Μερικά από τα πιο σημαντικά περιγράφονται παρακάτω:

- Συμμετοχή και συμμετοχική κουλτούρα: οι πολίτες συμμετέχουν στη λήψη αποφάσεων και αποκτούν κίνητρο για να ενημερώνονται σχετικά με τα πολιτικά ζητήματα που καλούνται να ψηφίσουν.
- Μείωση του κόστους: Οι ελληνικές βουλευτικές εκλογές του Σεπτεμβρίου 2015 κόστισαν 33,2 εκ €, οι βουλευτικές εκλογές του Ιανουαρίου 2015 κόστισαν 51,1 εκ €, ενώ το δημοψήφισμα του Ιουνίου 2016 κόστισε 26,7 εκ. €. Με την εν λόγω ηλεκτρονική πλατφόρμα αυτά τα κόστη θα μπορούσαν να είχαν εξοικονομηθεί.
- Στιγμιαία αποτελέσματα: μέσω των ηλεκτρονικών εκλογών τα αποτελέσματα υπολογίζονται άμεσα, το οποίο δημιουργεί εξοικονόμηση χρόνου.

- Έλεγχος της κυβέρνησης: αν το κοινό δεν είναι ικανοποιημένο με τις ενέργειες της εκλεγμένης κυβέρνησης ή/και ορισμένων αξιωματούχων, δημοψηφίσματα μπορούν να ενεργοποιηθούν μέσω της συγκέντρωσης υπογραφών, προκειμένου να αντικατασταθούν άμεσα.

Τα πιο βασικά μειονεκτήματα είναι τα παρακάτω:

- Ασφάλεια: η ασφάλεια παραμένει η Νο 1 ανησυχία για την εφαρμογή των συστημάτων ηλεκτρονικής δημοκρατίας και ιδιαίτερα της ηλεκτρονικής ψηφοφορίας.
- Προστασία της ιδιωτικής ζωής και της ανωνυμίας: ένα άλλο σημαντικό ζήτημα είναι να διασφαλιστεί η προστασία της ιδιωτικότητας και της ανωνυμίας των ψηφοφόρων.
- Υποδομή: πρέπει να υπάρχει διαθεσιμότητα διαδικτύου και Η/Υ σε εθνικό επίπεδο.
- Γνώση υπολογιστών: μεγάλο ποσοστό του πληθυσμού, και ιδιαίτερα οι ηλικιωμένοι, δεν χρησιμοποιούν υπολογιστές. Αυτό μπορεί να λυθεί χρησιμοποιώντας μηχανήματα ψηφοφορίας, τοποθετημένα σε δημόσια κτίρια. Σε κάθε περίπτωση, η γνώμη του συγγραφέα είναι ότι η ψήφος πρέπει να περιορίζεται έπειτα από την ηλικία των 80 ετών.
- Υπερφόρτωση του συστήματος: το αυξημένο πλήθος χρηστών μπορεί να δημιουργήσει υπερφόρτωση του συστήματος και να δημιουργήσει καθυστερήσεις και προβλήματα στην εκλογική διαδικασία.

## 5. Συμπεράσματα

Μέσα στα χρόνια η αντιπροσωπευτική δημοκρατία έχει μεγαλώσει και έγινε το κυρίαρχο δημοκρατικό μοντέλο σε όλο τον κόσμο. Το μοντέλο αυτό έχει δημιουργήσει μερικά πολύ σημαντικά πλεονεκτήματα για τις χώρες που το χρησιμοποιούν, αλλά επίσης έχει ορισμένα πολύ σημαντικά μειονεκτήματα.

Η άνοδος του διαδικτύου και οι τεχνολογίες πληροφορικής και επικοινωνίας παρέχουν τα εργαλεία για να αλλάξει ο τρόπος που ασκείται η δημοκρατία σήμερα. Η ηλεκτρονική δημοκρατία και η ηλεκτρονική ψηφοφορία μπορούν να φέρουν τα πολιτικά μας συστήματα πιο κοντά στην άμεση δημοκρατία. Τα συστήματα αυτά αναπτύσσονται τελευταία 30 χρόνια και ήδη εφαρμόζονται σε ορισμένες χώρες.

Σε αυτή την κατεύθυνση, θα ήταν χρήσιμο οι διάφοροι δείκτες δημοκρατίας είτε να συμπεριλάβουν μια μεταβλητή ηλεκτρονικής δημοκρατίας στις βαθμολογίες των χωρών, ή να δημιουργηθεί ένα εντελώς νέος δείκτης ηλεκτρονικής δημοκρατίας. Η εφαρμογή ενός μοντέλου ηλεκτρονικής άμεσης δημοκρατίας στην Ελλάδα μπορεί να ξεκινήσει από πιλοτικές δοκιμές σε πανεπιστήμια, συνδικάτα, ενώσεις, πολιτικά κόμματα και δήμους, ώστε σταδιακά να εξελιχθεί σε ένα εθνικό πολιτικό σύστημα.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- ACE: Electoral Knowledge Network [online] <http://aceproject.org/about-en> (Προσπελάστηκε στις 5.2.2016).
- Adeyinka, Tella & Gbolahan, Olasina (2012), "Voters' Perception of the Adequacy and Suitability of e-Voting in the Nigeria Polity". In Bwalya K. J. and Saul F.C. Z. (Eds), *Handbook of Research on E-Government in Emerging Economies: Adoption, E-Participation, and Legal Frameworks*. Information Science Reference.
- Baum, Scott & Mahizhnan, Arun (2004), *E-governance and Social Inclusion: Concepts and Cases*. IGI Global.
- Beckert, Bernd et al. (2011), *E-public, E-participation, E-voting in Europe: Chances and Limits of an Internet-Enabled European democracy*. STOA Project. European Technology Assessment Group.
- Cincotta, Howard (2007), *Democracy in Brief*. Washington: U.S. Department of State, Bureau of International Information Programs.
- Computer Technology Institute: PNYKA: *Research and Development of and Electronic Voting System based on Formal Methods for Risk Assessment and Managing focusing on Public Trust* [online] <http://www.cti.gr/el/activities-el/research-projects/item/7-pnyka/7-pnyka> (Προσπελάστηκε στις 20.2.2016).
- Council of Europe (2009), *Electronic Democracy ("E-democracy")*, Recommendation CM/Rec(2009)1 and explanatory memorandum.
- Democracy Building: *A Short Definition of Democracy* [online]. <http://www.democracy-building.info/> (Προσπελάστηκε στις 5.2.2016).
- Economist Intelligence Unit: *Democracy Index 2014* [online], [http://www.eiu.com/public/topical\\_report.aspx?campaignid=Democracy0115](http://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=Democracy0115) (Προσπελάστηκε στις 10.2.2016).
- Encyclopedia Britannica: *Democracy* [online] <https://www.britannica.com/topic/democracy> (Προσπελάστηκε στις 28.2.2016).
- Eurostat: *Economy and Finance database* [online] <http://ec.europa.eu/eurostat> (Προσπελάστηκε στις 20.2.2016).
- Greek Research and Technology Network: *ZEYS platform* [online] <https://zeus.grnet.gr/zeus/> (Προσπελάστηκε στις 6.2.2016).
- Global Democracy Ranking: *Democracy Ranking* [online] <http://democracyranking.org/wordpress> (Προσπελάστηκε στις 30.1.2016).
- Kaplan, Temma (2015), *Democracy: A World History*. Oxford University Press.
- King, Charles (2016), *Electoral Systems* [online] [http://faculty.georgetown.edu/kingch/Electoral\\_Systems.htm](http://faculty.georgetown.edu/kingch/Electoral_Systems.htm) (Προσπελάστηκε στις 30.1.2016).
- Lincoln, Abraham (1863), *Gettysburg Address* (19/11/1863). Gettysburg, Pennsylvania.
- Marshall, Monty & Gurr, Ted (2010), *Polity IV Project: Political Regime Characteristics and Transitions, 1800-2013*. Political Instability Task Force [online] <http://www.systemicpeace.org/polity/polity4.htm>. (Προσπελάστηκε στις 30.1.2016).

- Nicholson, Steven, & Canelo, Kanela (2016), *Direct Democracy in the United States*: Oxford Bibliographies Online: Political Science. New York: Oxford University Press.
- Pandey, V.C. (2012), *Democracy and Education*. Isha Books.
- Roberts, Nancy (2008), *The Age of Direct Citizen Participation*. New York: Routledge.
- Serdült, Uwe (2007), Direct Democracy in Switzerland and its Discontents. Paper Presented at the International Conference Direct Democracy in Latin America, Buenos Aires, Argentina, 14-15 March 2007.
- Transparency International: Corruption Perceptions Index [online] <https://www.transparency.org> (Προσπελάστηκε στις 4.4.2016).
- Transparency International: Global Corruption Barometer [online] <https://www.transparency.org> (Προσπελάστηκε στις 20.3.2016).
- Wikipedia: Electronic Democracy [online] <https://en.wikipedia.org/wiki/E-democracy> (Προσπελάστηκε στις 4.4.2016).
- Wikipedia: *Politics of Greece* [online] [https://en.wikipedia.org/wiki/Politics\\_of\\_Greece](https://en.wikipedia.org/wiki/Politics_of_Greece) (Προσπελάστηκε στις 20.3.2016).

#### ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Δρεττάκης, Μανώλης, *Τα μνημόνια αύξησαν την ανισοκατανομή του εισοδήματος*, Εφημερίδα των Συντακτών [online] <http://www.efsyn.gr/?p=190122> (Προσπελάστηκε στις 30.1.2016)
- Ελληνική Βουλή: *Σύνταγμα των Ελλήνων 2008* [online] <http://www.hellenicparliament.gr/Vouli-ton-Ellinon/To-Politevma/Syntagma> (Προσπελάστηκε στις 4.2.2016).
- Ελληνική Στατιστική Υπηρεσία (2016), *Η Ελλάδα σε Αριθμούς* [online] <http://www.statistics.gr/en/greece-in-figures> (Προσπελάστηκε στις 30.1.2016).
- Newsbeast: *Η Ηλεκτρονική Ψήφος Κερδίζει Έδαφος στην Ελλάδα* (16 Νοέμβρη 2015) [online] <http://www.newsbeast.gr/technology/arthro/707032/i-ilektroniki-psifos-kerdizei-edafos-stin-ellada> (Προσπελάστηκε στις 28.2.2016).
- Newsbomb: *Εκλογές 2015: Στα 33 εκ € το κόστος των εκλογών - Το Υπουργείο Εσωτερικών στοχεύει στη μείωση του κόστους* (11 Νοέμβρη 2015) [online] <http://www.newsbomb.gr/politikh/news/story/624246/ekloges-2015-sta-33-ekat-eyro-to-kostos-ton-eklogon-meiosi-toy-kostoys-epidiokei-to-yves> (Προσπελάστηκε στις 4.4.2016).
- Παρίσης, Νίκος (1975), *Αριστοτέλους Πολιτικά* (μετάφραση). Πάπυρος.
- Υπουργείο Εσωτερικών: *Αποτελέσματα Εκλογών* [online] <http://ekloges.yves.gr/> (Προσπελάστηκε στις 30.1.2016).

ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΒΕΛΓΙΟΥ  
ΚΑΙ Η ΣΥΝΕΙΣΦΟΡΑ ΤΟΥ ΣΤΗΝ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

*Σουσάνα Σεϊτανίδου*  
Πολιτικός Επιστήμονας

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Από την πρώτη στιγμή της ίδρυσης του κράτους τους, οι Βέλγοι γνώριζαν ότι αποτελούσαν ένα ουδέτερο κράτος-έθνος που εξυπηρετούσε συνοριακά προβλήματα μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η πολιτική τους ύπαρξη και εξέλιξη θα επιτυγχανόταν μόνο μέσω της «αρχής της συναπόφασης-συνευθύνης» για το «κοινό συμφέρον». Αλλιώς το κράτος τους θα έπαυε να υπάρχει. Ο εδαφικός διαχωρισμός των δύο κοινοτήτων τους σε ισάριθμες περιφέρειες ήταν απότοκο του γλωσσικού διαχωρισμού. Κάθε φορά όμως που, κατά την διάρκεια της διακυβέρνησης, διακυβευόταν η ενότητα του κράτους, συνέβαιναν αξιοθαύμαστα γεγονότα, από αυτά που μόνο σε μια δημοκρατία μπορούν να συμβούν, όταν πάνω από το κομματικό και πολιτικό ελιτίστικο συμφέρον κατορθώνουν οι κομματικές ηγεσίες να θέσουν το γενικό συμφέρον. Αυτό ισχύει τη στιγμή που η Δημοκρατία, αυτό το θαυμαστό πολίτευμα, εξελίσσεται, αφήνοντας χώρο και στις μειοψηφίες να αναπνεύσουν, να έχουν λόγο στις αποφάσεις και να γίνονται συνυπεύθυνες.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*συναινετική δημοκρατία, συναπόφαση-συνευθύνη, αναλογική εκπροσώπηση, αρχή της συνεργασίας, εξελικτική δημοκρατία, πολυπολιτισμικές κοινωνίες*

---

«Αυτό που είναι αξιοθαύμαστο για το Βέλγιο δεν είναι ότι είναι μια πολιτιστικά διαιρεμένη κοινωνία –οι περισσότερες από τις χώρες του σύγχρονου κόσμου χωρίζονται σε ξεχωριστές και διακριτές πολιτιστικές, θρησκευτικές ή εθνοτικές κοινότητες-, αλλά ότι οι υπάρχουσες πολιτιστικές κοινότητες, συνυπάρχουν ειρηνικά και δημοκρατικά. Ακόμη περισσότερο, το Βέλγιο νομιμοποιείται να ισχυριστεί ότι είναι το πιο ενδεδειγμένο είδος της δημοκρατίας που είναι κατάλληλο για βαθιά διαιρεμένες κοινωνίες στον σύγχρονο κόσμο».

Arend Lijphart, “The Belgian example of cultural coexistence in comparative perspective”.

\*

## 1. Εισαγωγή

Η πολιτική ιστορία του Βελγίου ξεκίνησε μετά την πανωλεθρία του στρατού του Ναπολέοντα του Γ', στο Βατερλό. Το 1805, ένα μανιφέστο δημιουργήθηκε από τον «Prince of Orange», για να ενώσει και να κυβερνήσει τους κατοίκους του Βασιλείου των Κάτω Χωρών και τους Ολλανδούς μετά από 200 χρόνια χωριστής ζωής. Αυτή είναι η στιγμή της γέννησης της βελγικής εθνότητας, η στιγμή της γένεσης του βελγικού κράτους-έθνους. Ωστόσο, η κοινωνία παρέμενε διαιρεμένη πολιτισμικά, γλωσσικά και θρησκευτικά. Οι βασικές αυτές διαφορές δημιουργούσαν αντιπαλότητες, διότι οι «άλλοι» ήταν διαφορετικοί. Το νέο κράτος δεν δημιουργήθηκε για να στεγάσει ένα έθνος, αλλά χρησιμοποιήθηκε ως μέσο για να δημιουργήσει ένα έθνος μέσα στο κράτος, ενώνοντας δύο τότε διαφορετικές εθνότητες. Αυτή η έννοια του έθνους που δημιουργήθηκε με τη σύσταση του νέου κράτους, έδωσε διαφορετική σημασία στις έννοιες των λέξεων «εμείς» και «άλλοι», έδωσαν την εννοιολογική σημασία της βελγικής ιθαγένειας. Για να καταλάβουμε πως λειτουργεί η δημοκρατία σήμερα στο Βέλγιο θα πρέπει να δούμε την εξέλιξη της διακυβέρνησης από το χρονικό σημείο της ίδρυσης του Βελγικού κράτους μέχρι σήμερα.

Στους χρόνους μεταξύ του 1815 και του 1830 οι Βέλγοι απέδειξαν ότι είναι περισσότερο «Βέλγοι» από ποτέ. Στη μεσαιωνική Ευρώπη τους βλέπουμε να ενώνονται για την ανεξαρτησία τους κάτω από κάθε ξένη απειλή. Το Βέλγιο είναι μια χώρα η οποία δημιουργήθηκε, για να εξασφαλίσει μια ουδέτερη ζώνη μεταξύ της Γαλλίας, των Κατοίκων των Κάτω Χωρών και του Βασιλείου της Ολλανδίας. Οι Βέλγοι γνώριζαν από την πρώτη στιγμή της ίδρυσης της πολιτικής τους οντότητας ότι ήταν ένα ουδέτερο κράτος-έθνος και πως η πολιτική τους ανάπτυξη θα επιτυχανόταν μόνο μέσω της «αρχής του συμβιβασμού», με την προϋπόθεση της πλήρους κατανόησης αυτής της αρχής. Αλλιώς το κράτος θα έπαυε να υπάρχει. Αντιλήφθηκαν έγκαιρα ότι, για να υπάρχει το Βέλγιο ως ανεξάρτητο κράτος και να ευημερεί, θα έπρεπε πρώτιστα να κατανοήσουν καλά και να εφαρμόσουν την αρχή του συμβιβασμού και της συνεργασίας με τους άλλους στη

διακυβέρνηση. Από το σημείο αυτό ξεκινά μια εξέλιξη και μια διαφοροποίηση της έννοιας της δημοκρατίας.

Ο γλωσσικός διαχωρισμός υπήρχε, ήταν έντονος και εκπροσωπούσε δύο εθνικισμούς, των Φλαμανδών και των Βαλλόνων. Και τα δύο αυτά «έθνη» αποτελούσαν τα συστατικά στοιχεία του πληθυσμού. Ο γλωσσικός εθνικισμός της Φλάνδρας ξεκίνησε στα μέσα του 19ου αιώνα, διότι επίσημη γλώσσα του κράτους ήταν η γαλλική και ως εκ τούτου όλοι οι διανοούμενοι, ακόμη και οι Φλαμανδοί, μιλούσαν γαλλικά. Συνεπώς, η πολιτική ελίτ στη Φλάνδρα ήταν γαλλόφωνη, ενόσω και η γλώσσα του δημοσίου, των εγγράφων και της εκπαίδευσης ήταν η γαλλική. Έτσι ξεκίνησε ο Φλαμανδικός εθνικισμός της γλώσσας, ενάντια στο Βελγικό κράτος, έχοντας σαν αίτημα του την αναγνώριση της φλαμανδικής ως ισότιμης της γαλλικής. Αυτός ο αγώνας για την αναγνώριση της φλαμανδικής γλώσσας ήταν που δημιουργούσε μια ισχυρή εθνική συνείδηση, σε βαθμό που άρχισε να δημιουργείται ένα ξεχωριστό έθνος μέσα σε ένα ενιαίο κράτος. Στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο η Φλαμανδική εθνική συνείδηση ήταν πάνω από την Βελγική, τη στιγμή που οι Βαλλόνι παρέμειναν αμέτοχοι, διότι ήταν περήφανοι για την γλώσσα τους, με την ενότητα του Βελγίου να είναι το μόνο γι' αυτούς μέλημα.

Στα τέλη του 19ου αιώνα, η βιομηχανοποίηση έφερε αλλαγές στην οικονομική τύχη των δύο γλωσσικών περιοχών και την ανάγκη για περισσότερη εκπαίδευση. Η ανάπτυξη και η εξέλιξη ήταν πιο αργή στη Φλάνδρα λόγω της επικρατούσας γαλλικής γλώσσας –οι κάτοικοι μιλούσαν φλαμανδικά-, ενώ και το επίπεδο της εκπαίδευσης εξαιτίας της γλώσσας ήταν πολύ χαμηλό. Λόγω της επέκτασης της γαλλικής στη Φλάνδρα, ως επίσημης γλώσσας στις δημόσιες υπηρεσίες, ο τοπικός εκσυγχρονισμός και η εκβιομηχάνιση προχώρησε αργά. Έτσι, η γλωσσική διαίρεση είχε επίσης και οικονομικά κίνητρα. Ο εδαφικός διαχωρισμός των δύο κοινοτήτων έφερε και την ανάγκη της εφαρμογής διαφορετικής γλώσσας στις δημόσιες υπηρεσίες και στην εκπαίδευση σε κάθε περιφέρεια.

Η σύγχρονη πολιτική ιστορία του Βελγίου άρχισε μεταξύ του 1893 και του 1918. Κατά τη διάρκεια της περιόδου προέκυψε ένα διπολικό σύστημα κομμάτων που αποτελείτο από το Συντηρητικό καθολικό κόμμα και το Φιλελεύθερο. Η εμφάνιση του Εργατικού (Σοσιαλιστικού) κόμματος, ως τρίτου πολιτικού παίκτη (παρτενέρ) στη σκηνή του Κοινοβουλίου, άλλαξε την διπολική εκλογική λογική. Το 1900, παρουσιάστηκε η ανάγκη θεσμοθέτησης της «αναλογικής εκπροσώπησης», η οποία συνέβαλε στην εκλογική ισορροπία μέχρι το 1960.

## 2.1 Αρχή του συμβιβασμού

Το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου πρόσθεσε και άλλα προβλήματα στο θέμα της γλωσσικής διαίρεσης. Αυξήθηκαν οι κοινωνικές και οικονομικές εντάσεις, με ορατό πλέον τον κίνδυνο της αποσταθεροποίησης. Σε αυτήν ακριβώς τη στιγμή, τα τρία πολιτικά κόμματα, οι Καθολικοί, οι Σοσιαλιστές και οι Φιλελεύθεροι, ενωμένοι υπό την πρωτοβουλία του Βασιλιά Αλβέρτου, προχώρησαν από κοινού σε μια συναινετική απόφαση. Εισηγήσαν πρόταση να δοθεί γενικό δικαίωμα ψήφου στους άντρες, με την προϋπόθεση αλλαγής του εκλογικού νόμου, ακόμη

και αν το Σύνταγμα δεν το επέτρεπε εκείνη τη στιγμή. Το «Pact of Loppem» του 1918 είναι το πρώτο ακριβώς σημείο έναρξης, η αρχή του «συναποφασίζω ομόφωνα» για το Βελγικό κράτος, όπου οι πολιτικές ελίτ αρχίζουν να μούνται σε μια διαφορετική λογική διακυβέρνησης, θέτοντας τα συμφέροντα του Βελγικού κράτους πάνω από τα προσωπικά τους συμφέροντα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μεγάλη συμμαχία του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου δημιουργεί και παρουσιάζει την «αρχή της συνεργασίας» ως μια συμφέρουσα και επικερδή ιδέα για όλους, ιδίως όταν πρόκειται να ξεπεραστούν κρίσεις τέτοιου είδους!

## 2.2 Μεταπολεμική πολιτική

Η μεταπολεμική πολιτική του Βελγίου συνίστατο σε μια ραγδαία ανοικοδόμηση με πολιτικές αποφάσεις και διαδικασίες που εντάσσονταν στο πλαίσιο της «ομόφωνης συμβιβαστικής λογικής». Το μοντέλο της ομόφωνης διακυβέρνησης στις πολιτικές ελίτ του Βελγίου θα μπορούσε να πει κανείς ότι δεν ήρθε αμέσως, αλλά κατά κύματα, εφαρμοζόμενο σταδιακά και με δυσκολίες οι οποίες έπρεπε να ξεπεραστούν. Υπήρξαν περίοδοι όπου η λογική της πλειοψηφίας υπερτερούσε. Ωστόσο, όταν οι εντάσεις αυξάνονταν, οι βελγικές πολιτικές ελίτ έλυναν τα προβλήματα που ανέκυπταν, βάσει της πολιτικής λογικής της «ομόφωνης απόφασης» όπως και της «ομόφωνης ευθύνης». Έλυναν προς στιγμή ένα πρόβλημα μεταξύ άλλων, εκτονώνοντας την κατάσταση, ώστε να υπάρχει περιθώριο για διάλογο και ανταγωνισμό για τα άλλα.

## 2.3 Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος

Κατά την περίοδο του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, αναδύθηκε το ζήτημα της παραμονής του βασιλιά στον θρόνο του («The Kings Question»). Κατά τη διάρκεια του πολέμου και ενώ η Κυβέρνηση μετέβη στο Λονδίνο, ο Βασιλιάς παρέμεινε στο Βέλγιο, μέχρι να συλληφθεί από τα γερμανικά στρατεύματα και να οδηγηθεί αιχμάλωτος στην Αυστρία. Τότε ακριβώς υπήρξε η αφορμή πρόκλησης του ερωτήματος επιστροφής ή μη του Βασιλιά στο Βέλγιο.

Στο σχετικό δημοψήφισμα που διεξήχθη, οι Καθολικοί πλειοψήφησαν με ποσοστό 57% υποστήριξης της επιστροφής του, ενώ οι Γαλλόφωνοι Σοσιαλιστές είπαν «Όχι» με ποσοστό 43%. Αν και ο Βασιλιάς Λεοπόλδος επέστρεψε, ακολούθησαν ταραχές και εξεγέρσεις, που ανάγκασαν τους αρχηγούς των πολιτικών κομμάτων της πλειοψηφίας των Καθολικών να τον πείσουν να παραιτηθεί. Η πλειοψηφία των Καθολικών, παρά του ότι είχε νικήσει στο δημοψήφισμα, είχε αποδεχτεί την θέληση της Γαλλόφωνης μειονότητας, προκειμένου να σταματήσουν και οι εξεγέρσεις, γενικότερα δε για το καλό της ενότητας του Βελγικού κράτους. Αυτό είναι το σημείο που ξεκινά το «βέτο της μειοψηφίας», μια νέα Αρχή, η οποία πήρε τη θέση της στις συνταγματικές μεταρρυθμίσεις.



## 2.4 Μεταπολεμικά χρόνια

Από τις εκλογές του 1954 και μετά, αναπτύσσεται μια διαφορετική λογική στις σχέσεις των πολιτικών κομμάτων και στις μεταξύ τους συνεργασίες. Ενδεικτικά, στο «θέμα των σχολείων» η συνεργασία μεταξύ των Φιλελευθέρων και των Σοσιαλιστών συνοδεύτηκε από την ταυτόχρονη υποχώρηση των Καθολικών από την εξουσία. Παρόλ' αυτά, η αριστερή κυβέρνηση προσπάθησε να εισάγει έναν αριθμό από νομοθετήματα, που δεν ήταν ευνοϊκά για τα καθολικά σχολεία. Τότε οι καθολικοί ψηφοφόροι κινητοποιήθηκαν ενάντια στην κυβέρνηση και έτσι, έχουμε μια εκ νέου διευθέτηση της κρίσης με τον τρόπο της «ομόφωνης συμφωνίας». Τα τρία κυρίαρχα κόμματα συμφώνησαν συνυπογράφοντας μια εκπαιδευτική νομοθεσία που θα εφαρμόζε δύο σχολικά συστήματα –ένα για κάθε επαρχία- με τα ίδια δικαιώματα και τις ίδιες οικονομικές απαιτήσεις από το κράτος.

## 2.5 Γλωσσικός εθνικισμός

Η δεκαετία του 1960 άρχισε με τις γλωσσικές διαφορές, οι οποίες παρέμεναν άλυτες από το παρελθόν. Απέκτησαν τόση ένταση σε κάθε βελγική περιφέρεια, που προκάλεσαν την ολοκληρωτική διάλυση του παλιού βελγικού κομματικού συστήματος. Κανένα από τα τρία παραδοσιακά κόμματα δεν θα μπορούσε να επιβιώσει σ' αυτήν τη γλωσσική κρίση και μάλιστα σε μια δεκαετία που σε επίπεδο κεντρικής διακυβέρνησης το Βελγικό κράτος ήταν άδειο από πολιτικούς παίκτες που θα έπαιρναν αποφάσεις σε κεντρικό επίπεδο. Αντίθετα, μετά τη διάλυση του κομματικού συστήματος και την αντικατάσταση των δύο «Εθνικών Βελγικών κομμάτων» από τα δύο «Περιφερειακά Κομματικά συστήματα», η περιφέρεια ισχυροποιούνταν.

## 2.6 Εξέλιξη της δημοκρατικής διακυβέρνησης

Από εδώ και πέρα, στην πολιτική ζωή του Βελγίου και μεταξύ των δύο νέων περιφερειακών κομματικών συστημάτων συμβαίνουν διαφορετικές και αξιοθαύμαστες δράσεις κάτω από την διαδικασία της λειτουργίας μιας δημοκρατίας «ομόφωνης συμφωνίας». Βρισκόμαστε στη δεκαετία του '90 και η δημιουργία των δύο νέων εκλογικών πολιτικών συστημάτων, αλλάζει όλη την προηγούμενη λογική της δημοκρατικής διακυβέρνησης. Συνάμα, τα αξιοθαύμαστα πράγματα που συνέβαιναν κάτω από την «Δυναμική» κίνηση των κοινωνιών και της «ενεργής πολιτικής τους ζωής», συνεχίστηκαν.

Τα διαχωρισμένα κόμματα ακολουθούσαν διαφορετική πολιτική λογική ανάπτυξης, στις ξεχωριστές τους περιφέρειες. Ο Βορράς ήταν περισσότερο συντηρητικός με ένα ισχυρό Καθολικό ή Χριστιανοδημοκρατικό κόμμα, ενώ ο Νότος πιο αριστερός με ένα ισχυρό Σοσιαλιστικό κόμμα. Η διάλυση των κομμάτων και του προηγούμενου κομματικού συστήματος ήταν συνέπεια του εδαφικού διαχωρισμού. Το Βελγικό κομματικό σύστημα εξαφανίστηκε, γεγονός που έδωσε δυναμική σε μια άλλη πολιτική κατάσταση.

Τα δύο μεγαλύτερα κόμματα από κάθε περιοχή έπαιρναν τις πολιτικές αποφάσεις στο κεντρικό κυβερνητικό επίπεδο. Κάτω από τον άγραφο νόμο που όριζε ότι οι εθνικές συνεργασίες πρέπει να είναι συμμετρικές, οι πολιτικές ελίτ και οι ψηφοφόροι ήταν υποχρεωμένοι να συμπεριφέρονται με συγκεκριμένο τρόπο και να δίνουν την εντολή τα όμοια ιδεολογικά κόμματα και από τις δύο περιφέρειες να κυβερνούν, αλλιώς να βγαίνουν έξω από την διακυβέρνηση. Αυτό συνέβαινε, επειδή έπειτα από τη διάλυση του παλαιού πολιτικού συστήματος, τα πολιτικά κόμματα μετεξελίσσονταν σε συστατικά της Βελγικής διακυβέρνησης, ενώ από τις φυγόκεντρες δυνάμεις που υπήρχαν ενισχυόταν η περιφέρεια, χωρίς να μένει κανείς να υπερασπιστεί το κέντρο.

## 2.7 Πολιτική ανάλυση

Πολιτικοί επιστήμονες, αναλύοντας τα εκλογικά αποτελέσματα των περιφερειών από το 1961 έως το 1999, επιβεβαιώνουν ότι δεν υπάρχει καμία εξέλιξη στη Βελγική πολιτική από τότε που διαχωρίστηκαν τα πολιτικά κόμματα. Υπήρξε μια παρακμή της δύναμης των δύο κυρίων κομματικών συνασπισμών και στις δύο περιφέρειες. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, βλέπουμε μια μεταλλαγή στη συμπεριφορά των ψηφοφόρων. Στην δεκαετία του 1990 τα εκλογικά αποτελέσματα από τα δύο κύρια κόμματα των Χριστιανοδημοκρατών και των Σοσιαλιστών, έχουν μειωθεί με διαφορετικό ποσοστό σε κάθε περιφέρεια και έτσι έχουν αλλάξει άρδην το πολιτικό τοπίο.

Το 1999 κάτι αξιοθαύμαστο συνέβη, «από αυτά τα αξιοθαύμαστα που μόνο σε δημοκρατίες συμβαίνουν». Το Φλαμανδικό Φιλελεύθερο κόμμα στον Βορρά ξεπέρασε σε ψήφους τους Χριστιανοδημοκράτες προχωρώντας και σε συνασπισμό με τους Φιλελεύθερους, τους Σοσιαλιστές και τους Πράσινους του Νότου. Οι Χριστιανοδημοκράτες αποχώρησαν από την εξουσία και οι Σοσιαλιστές παρέμειναν το μεγαλύτερο κόμμα στην νότια Βαλλονία. Η εξήγηση των πολιτικών αυτών εξελίξεων αποδίδεται στο ότι το Βέλγιο βαθμιαία έχει γίνει ένα ομόσπονδο κράτος. Αυτή, ήταν η απάντηση στον εδαφικό-γλωσσικό διαχωρισμό. Η λύση που δόθηκε για τον τρόπο λειτουργίας των θεσμών ήταν οι «ομόφωνες αποφάσεις με αμοιβαίες παραχωρήσεις» από την μεριά των πολιτικών κομμάτων.

Το Βέλγιο είναι μια βαθιά διαχωρισμένη κοινωνία με γλωσσικούς όρους που την διακρίνουν σε γλωσσικές περιφέρειες. Η συνταγματική αναθεώρηση του 1970 εισάγει την υποχρέωση να έχουν ίσο αριθμό Γαλλόφωνων και Φραγκοφώνων υπουργών στην κυβέρνηση. Όμως το πιο σημαντικό είναι ότι προβλέπει την αρχή της «διπλής πλειοψηφίας» για τις θεσμικές μεταρρυθμίσεις και για όλους τους νόμους που τις εισαγάγουν. Η «διπλή πλειοψηφία» σημαίνει ότι η διαδικασία χρειάζεται μια πλειοψηφία από τα δύο τρίτα των δύο κοινοτήτων και μια απλή πλειοψηφία από την κάθε γλωσσική ομάδα. Ο εδαφικός διαχωρισμός της Βελγικής κοινωνίας έφερε το διαχωρισμό του κομματικού συστήματος. Ωστόσο, υπάρχει κάτι πιο αξιοθαύμαστο: μετά τη διάλυση του πολιτικού κομματικού συστήματος, δεν υπάρχει καμιά έγγραφη συμφωνία και από τις δύο κομματικές πλευρές να κυβερνήσουν μαζί. Η λύση της «ομόφωνης συναπόφασης» του

ομόσπονδου κράτους είναι μια δύσκολη εξάσκηση για τα κόμματα και των δύο πλευρών να κρατούν κάθε φορά τις ισορροπίες και να μοιράζονται την εξουσία στο ομόσπονδο κέντρο.

Σε αυτό το επίπεδο, τα κόμματα κυβερνούν μαζί, με ομοφωνία. Αυτό σημαίνει ότι κάθε πλευρά έχει το δικαίωμα του βέτο, στην περίπτωση που θα μπορούσαν να βλαφτούν τα συμφέροντα της από την όποια απόφαση. Υπ' αυτούς τους όρους, λύνουν τα προβλήματα, για τα οποία μπορεί να βρεθεί λύση συνασπισμού, ενώ τα υπόλοιπα τα αφήνουν άλυτα στην άκρη, με τον κίνδυνο όμως συσώρευσής τους οπότε και blackout του πολιτικού συστήματος.

Το Βέλγιο είναι μια εξάσκηση της δημοκρατικής εξουσίας, του «συναποφασίζω» σε ομοσπονδιακό επίπεδο και της αρχής της πλειοψηφίας σε περιφερειακό. Είναι μια κατ' επιλογή εφαρμογή της πλειοψηφικής δημοκρατίας που γνωρίζουμε. Ειδικότερα, όταν τα ίδια κόμματα παίζουν το πολιτικό παιχνίδι και στα δύο επίπεδα, το περιφερειακό και το κεντρικό, υπάρχει μεγάλη πρόκληση ορθολογικής και ελεγχόμενης εξάσκησης της εξουσίας. Είναι δεδομένη η αυξανόμενη κριτική από μέρους της κοινωνίας, όταν το ίδιο κόμμα εξουσίας πρέπει να διορίσει τους πρωθυπουργούς στα δύο επίπεδα διακυβέρνησης, έχοντας διαφορετικές πολιτικές κατευθύνσεις στο κέντρο και στην περιφέρεια.

## 2.8 Ο διαχωρισμός σε τρεις Περιφέρειες

Οι Βρυξέλλες είναι η πρωτεύουσα του Ομόσπονδου Βελγικού κράτους και η τρίτη περιφέρεια, περιλαμβάνοντας μειονότητα από Φλαμανδούς, με τους Γαλλόφωνους να είναι η πλειονότητα. Καθώς οι Φλαμανδοί είναι η πλειοψηφία του Βελγικού κράτους κατά 60% με τους Βαλλόνους να καταλαμβάνουν το 40%, η πρωτεύουσα των Βρυξελλών, είναι στην λάθος θέση πλειοψηφικά. Όμως στο πολιτικό παιχνίδι, και ως η τρίτη περιφέρεια της πρωτεύουσας ασκεί τον ρόλο του συντονιστή, καθώς η κοινωνία και οι ψηφοφόροι κατέχουν την αντίθετη πλευρά της αναλογικότητας από τις δύο άλλες περιφέρειες, ενώ κανένας δεν θέλει να χάσει την επιρροή του στην πρωτεύουσα. Οι Βρυξέλλες είναι ένας άλλος σημαντικός παράγοντας που υποχρεώνει τις πολιτικές ελίτ σε συμβιβαστικές ομόφωνες αποφάσεις (κοινά συμφέροντα). Σήμερα λίγοι γνωρίζουν ότι το Βέλγιο είναι ομοσπονδιακό κράτος με ιδιαιτερότητα στην λειτουργία του και με αποκεντρωμένη διοίκηση. Η γαλλόφωνη Βαλονία, η ολλανδόφωνη Φλάνδρα και η γερμανόφωνη κοινότητα του Βελγίου έχουν δικό τους πρωθυπουργό και δική τους, τοπική Βουλή με ευρύτατες αρμοδιότητες.

Εδώ θα πρέπει να αναφερθούμε στην πρόσφατη παρ' ολίγο ματαίωση της υπογραφής της εμπορικής συμφωνίας της ΕΕ με τον Καναδά CETA, από το βέτο που προέβαλε η μικρή περιφέρεια των Βαλλόνων, με την αιτιολογία μη επαρκούς ενημέρωσης. Μια ιδιαιτερότητα του βελγικού ομοσπονδιακού συστήματος είναι ασφαλώς το γεγονός ότι τα κρατίδια έχουν και ορισμένες αρμοδιότητες που άπτονται της εξωτερικής πολιτικής. Η συνταγματική τάξη στο Βέλγιο σήμερα προβλέπει ότι ο ομοσπονδιακός υπουργός Εξωτερικών δεν μπορεί να συνυπογράψει μία τέτοια συμφωνία (όπως η CETA) χωρίς τη συγκατάθεση όλων

των τοπικών κρατιδίων». Αυτό εξηγεί κάτι που ελάχιστοι μπορούν να καταλάβουν στην υπόλοιπη Ευρώπη: πώς είναι δυνατόν μία μικρή κοινότητα 3,5 εκατομμυρίων Βαλλόνων να μπλοκάρει μία εμπορική συμφωνία, την οποία αποδέχονται 500 εκ. Ευρωπαίοι πολίτες. Οι Βέλγοι, όταν τον Δεκέμβριο του 2007 θα υπέγραψαν την Συνταγματική Συνθήκη της Λισαβώνας της ΕΕ, ΟΛΟΙ είχαν μελετήσει τα άρθρα της ένα προς ένα. Διάβαζαν και συζητούσαν σε δημόσιους καθημερινούς χώρους, στο μετρό, στο τραίνο, στην καθημερινότητα τους, για την συνθήκη. Έχουν αναπτύξει τέτοια πολιτική συνείδηση ώστε το θεωρούσαν προσβολή να υπογράψουν κάτι το οποίο δεν έχουν διαβάσει, δηλ. το αυτονόητο.

### 3. Συμπεράσματα

Εν κατακλείδι, καταλήγουμε στα ακόλουθα συμπεράσματα:

1. Το Βέλγιο είναι ένα ουδέτερο κράτος, που δημιούργησε μια απαραίτητη ουδέτερη ζώνη ανάμεσα στα ευρωπαϊκά κράτη μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.
2. Ήταν, και παραμένει μια βαθιά διχασμένη κοινωνία, με δύο κύριους πολιτικούς παίκτες, με γλωσσικές και πολιτισμικές διαφορές.
3. Στα μεταπολεμικά χρόνια, το Βέλγιο κατάφερε να δεχθεί και να ενσωματώσει στον κοινωνικό του ιστό πολλούς, αραβόφωνους κυρίως, μετανάστες, όπως και άλλους, έτσι ώστε σήμερα, να είναι μια πολυπολιτισμική κοινωνία.
4. Οι δύο κοινότητες εξουσίας, χωρισμένες σε ξεχωριστές γεωγραφικές περιφέρειες, έμαθαν νωρίς να διαχειρίζονται από κοινού την δημοκρατική κεντρική εξουσία, με στόχο πάντα την ομαλή διατήρηση και πορεία, του κοινού τους κράτους. Αυτό προϋποθέτει την πολιτική ωριμότητα ενός λαού και την ανάληψη της ευθύνης του. Σε αυτόν τον σκοπό συνέβαλαν τα κοινά συμφέροντα (οικονομικά, πολιτισμικά) που δημιουργήθηκαν στην πορεία στην πρωτεύουσα, και που καμιά κοινότητα δεν ήταν διατεθειμένη να χάσει.
5. Θα μπορούσε μια σύγχρονη δημοκρατία να επιλύσει προβλήματα σε περιόδους κρίσης αντιγράφοντας το Βέλγιο.
6. Το παράδειγμα του Βελγίου εμφανίζεται σήμερα ως ένα νέο είδος δημοκρατικής διακυβέρνησης των σύγχρονων κρατών, η μετεξέλιξη της. Προβάλλεται ως μια εναλλακτική πρόταση δημοκρατικής διακυβέρνησης, για να αντιμετωπιστούν τα σύγχρονα πολυπολιτισμικά, κοινωνικά και πολιτικά, προβλήματα.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Lijphart, Arend (1981), *The Belgian example of cultural coexistence in comparative perspective*, Berkeley (Calif.): University of California Berkeley.
- (1999), *Patterns of democracy*, New Haven: Yale University Press.
- Buchheit, Lee (1978), *Secession: the Legitimacy of Self-Determination*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Stengers, Jean (1981), “Belgian National Sentiments”, In Arend Lijphardt (ed.), *Conflict and coexistence in Belgium: the dynamics of a culturally divided society*, Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 46-59.
- Huyse, Luc (1981), “Political conflict in Bicultural Belgium”, In Arend Lijphardt (ed.), *Conflict and coexistence in Belgium: the dynamics of a culturally divided society*, Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 107-126.
- Molitor, Andre (1980), “The reform of the Belgian constitution”, In Arend Lijphardt (ed.), *Conflict and coexistence in Belgium: the dynamics of a culturally divided society*, Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 139-153.



**ΜΕΡΟΣ Β΄**

**ΚΛΑΣΙΚΗ, ΝΕΟΤΕΡΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ –  
Η «ΣΚΙΑ» ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**





## Η ΑΝΑΤΟΜΙΑ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑΤΩΝ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΣΤΟΝ 21<sup>ο</sup> ΑΙΩΝΑ

*Α ν δ ρ έ α ς Δ α β α λ ά ς*

Δρ. Πολιτικής Κοινωνιολογίας Πανεπιστημίου Αιγαίου

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Μέσα στην Αριστοτελική σκέψη, συναντάμε μερικές από τις πιο διαχρονικές αρχές αξιολόγησης τόσο διαφορετικών πολιτευμάτων όσο η άμεση δημοκρατία της αρχαιότητας σε σχέση με τη σημερινή αντιπροσωπευτική εκδοχή της. Ο Σταγειρίτης αντιλαμβάνεται την πολιτική ως προσπάθεια μιας κοινωνίας (με την έννοια της αυτάρκους πόλης - κράτους) προς την επιδίωξη μιας καλής ζωής, δηλαδή, κατ' ουσίαν, μιας «δικαίας Πόλεως». Παρότι η ηθική ποιότητα του κράτους δεν συναρτάται από την εξωτερική μορφή του, ο φιλόσοφος κλίνει προς το δημοκρατικό ιδεώδες, όπου η εξουσία ασκείται προς το κοινό συμφέρον των πολιτών και η ελευθερία θεμελιώνεται στην αρχή του νόμου.

---

### ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ

*αριστοτελική θεωρία, θεωρία πολιτευμάτων, ανατομία πολιτευμάτων*

---

Η απαρχή της πολιτικής φιλοσοφίας που αποτέλεσε το λίκνο του ευρωπαϊκού πολιτισμού ήταν, ως γνωστόν, προϊόν μιας βαθιάς κοινωνικοπολιτικής κρίσης. Η συντριβή της Αθήνας με το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου (431-404 π.Χ.) και τα συνεπαγόμενα αυτής της ήττας, για την τύχη της πρώτης άμεσης δημοκρατίας της ανθρωπότητας, αποτέλεσαν το πρωτογενές ερέθισμα για τον Πλάτωνα και μετέπειτα τον Αριστοτέλη (384- 322 π.Χ.), να συλλογισθούν σχετικά με την έννοια της πολιτικής «κάτω από την πλήρη επιρροή μιας πολιτικά παρακαμάζουσας κοινωνίας» (Arendt, 2009: 52). Ο Θουκυδίδης, στον Επιτάφιο του Περικλή, ενώ σκιαγραφεί μια ιδανική πολιτεία, στην ουσία φιλοτεχνεί τη ληξιαρχική πράξη του θανάτου της καθώς το μνημειώδες κείμενο έχει πιθανότατα ξαναγραφτεί μετά την οδυνηρή εμπειρία των τριάκοντα τυράννων και των δημαγωγών επιγόνων του μεγάλου ηγέτη. Έτσι δεν θα πρέπει να μας ξενίζει το γεγονός ότι δεν υφίσταται κανένας κλασικός θεωρητικός της δημοκρατίας από τη στιγμή που ο Σωκράτης καταδικάζεται σε θάνατο από τους Αθηναίους δικαστές. Κατά την Arendt το γεγονός αυτό συμβολίζει τη ρήξη μεταξύ πολιτικής και φιλοσοφίας (2009: 53), στον βαθμό που η δύναμη της πειθούς κρίνεται ενίοτε ανίσχυρη να υπηρετήσει την αλήθεια και τη δικαιοσύνη. Σε μια κοινωνία, που για τους έχοντες την ιδιότητα του πολίτη η διάκριση δημοσίου και ιδιωτικού βίου ήταν σχεδόν ανύπαρκτη, ο διάλογος για τη φύση του πολιτεύματος καθίσταται υπαρξιακός.

Ο Πλάτωνας στην ιδεαλιστική και εν πολλοίς ελιτίστικη θέσμιση της Πολιτείας, έθεσε τα προβλήματα της δημοκρατίας που ο μαθητής του Αριστοτέλης κλήθηκε να θεραπεύσει. «Η συνένωσις της ανωτάτης εξουσίας και της ανωτάτης σοφίας ήταν το όνειρο ολόκληρης της ζωής του και η πεμπτουσία όλων των στοχασμών του για την πολιτική μεταρρύθμιση» (Sinclair, 1969: 224).

Ωστόσο ο μετριοπαθέστερος Σταγειρίτης, με την αναλυτική μεθοδολογική του προσέγγιση των αιτιών που οδηγούν στη φθορά των πολιτευμάτων, μας προσέφερε μερικές από τις πιο διαχρονικές αρχές αξιολόγησης τόσο διαφορετικών πολιτευμάτων όσο η άμεση δημοκρατία της αρχαιότητας σε σχέση με τη σημερινή αντιπροσωπευτική εκδοχή της. Έτσι, όταν ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι η πόλη υπάρχει εκ φύσεως κι ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του πολιτικό ζώο (Πολιτικά, 1253α) ή ότι η πολιτική είναι εξουσία ελεύθερων και ίσων ανθρώπων (Πολιτικά, 1255b20), δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι αναφερόταν σε μια εντελώς διαφορετική ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα.

Προκαταρκτικά λοιπόν, και προς αποφυγή ιστορικών αναχρονισμών, θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι «η δημοκρατία της κλασικής Αθήνας, από ορισμένες απόψεις, ήταν πολύ λιγότερο πλατιά από τις σύγχρονες, αλλά ίσως πιο ριζοσπαστική» (De Romilly, 1992: 27). Επρόκειτο δηλαδή για ένα πολίτευμα με αυστηρούς περιορισμούς στη χορήγηση του δικαιώματος του πολίτη που απέκλειε τις γυναίκες, τους δούλους και τους μέτοικους από τη συμμετοχή στα κοινά (Held, 1995: 33). Από την άλλη, η κλήρωση των πολιτών στα δημόσια αξιώματα, η τακτική εναλλαγή στις θέσεις ευθύνης και ο καταλυτικός ρόλος της εκκλησίας

του δήμου απέτρεπαν φαινόμενα πελατειακών σχέσεων ή κατάχρησης εξουσίας που απαντώνται συχνά στις μέρες μας. Πέραν όμως από τις τυπολογικές διαφοροποιήσεις, η ίδια η έννοια του πολίτη είχε ιδιαίτερο βάρος στο πολιτικό γίγνεσθαι· όχι μόνο αυτό του φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, αλλά πρωτίστως του πολιτικού υποκειμένου το οποίο είχε ασκηθεί στη συμμετοχή στα κοινά μέσω της παιδείας, του διαλόγου και του βιώματος που θεωρούσε τον μη μετέχοντα όχι απράγμονα αλλά αχρείο κατά τον Θουκυδίδη. Ο Μπασάκος, στην εισαγωγή της ρητορικής του Αριστοτέλη (2016: 17), παρατηρεί ότι ο πολίτης, που θα επιχειρηματολογήσει στην εκκλησία του δήμου, πρέπει να διαθέτει μια εκτεταμένη γκάμα από γνώσεις σχετικά με τα οικονομικά, στρατιωτικά, διπλωματικά και νομικά ζητήματα της πόλης.

Όμως ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή: ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται την πολιτική ως προσπάθεια μιας κοινωνίας (με την έννοια της αυτάρκους πόλης - κράτους) προς την επιδίωξη μιας καλής ζωής, δηλαδή, κατ' ουσίαν, μιας «δικαίας Πόλεως», θέτοντας τον πυρήνα του προβλήματος όλων των σύγχρονων προσεγγίσεων (Unesco, 1972: 733) οι οποίες δίστανται μεταξύ της πολιτικής ιδωμένης ως μια διαρκή πάλη για εξουσία και της πολιτικής ως μια διαδικασία επικράτησης της κοινωνικής τάξης και της δικαιοσύνης (Duverger, 1985: 4). Για τον Αριστοτέλη, η πολιτική είναι η πρωταρχική επιστήμη της κοινωνίας στην οποία υποτάσσονται η στρατηγική, η οικονομική και η ρητορική και τούτο όχι μόνο γιατί νομοθετεί για τα πρακτέα και τα μη πρακτέα, αλλά γιατί έχει αποστολή να υπηρετεί τον άνθρωπο και όχι την πόλη σαν κάτι διαφορετικό από τον πολίτη (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1094ab). Αυτή η ενότητα της πόλεως με τον πολίτη αποτελεί ένα ουσιώδες συγκροτησιακό χαρακτηριστικό της πολιτικής φιλοσοφίας της κλασικής εποχής το οποίο νοηματοδοτεί θεμελιακά τις έννοιες του κοινού συμφέροντος, του δικαίου και της αρετής, καθιστώντας σχεδόν περιττή την ύπαρξη ισχυρών κρατικών κατασταλτικών μηχανισμών για την άσκηση της εξουσίας.

Όμως η σταδιακή απομάκρυνση από το πολιτειακό ιδεώδες ανατρέπει *de facto* την ενότητα αυτή, καθώς η εξουσία αυτονομείται από τα υποκείμενά της είτε στη μοναρχική είτε στη σύγχρονη κρατική εκδοχή της. Από την ελέω Θεού μοναρχία μέχρι την υποστασιοποίηση του κρατικού φαινομένου, μεταξύ 16<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα, η πολιτική εξουσία αφαιρείται ολοκληρωτικά από τους πολίτες και τελικά επιστρέφει σ' αυτούς, αναζητώντας θεσμική νομιμοποίηση. Από τους πρώτους που επιχειρήσε αναμφίβολα να γεφυρώσει αυτό το θεωρητικό χάσμα, ήταν ο Hobbes· η απόλυτη εξουσία του Λεβιάθαν (1651) στην ουσία δικαιολογείται διότι αποσκοπεί στη διατήρηση της επισφαλούς κοινωνικής ειρήνης αν δεχτούμε ότι *homo homini lupus*. Ο Άγγλος πολιτικός στοχαστής, αναζητώντας τη λύση της πολιτικής αστάθειας της εποχής του, εγκαινίασε τη συλλογιστική του κοινωνικού συμβολαίου που ενσωματώθηκε στη φιλελεύθερη ρουσώϊκή θεωρία και αποτέλεσε τη βάση της γαλλικής επανάστασης του 1789.

Η πιο επεξεργασμένη προσέγγιση του Weber έρχεται πιο κοντά στη σύγχρονη πραγματικότητα. Γι' αυτόν η εξουσία «είναι η πιθανότητα ορισμένα πρόσωπα να πειθαρχήσουν σε μια διαταγή με ορισμένο περιεχόμενο» (Weber, 1993: 163) αλλά δεν σταματάει εκεί. Η εξουσία πρέπει, πέραν της επιβολής, να στηρίζεται στη δικαιολόγηση της ίδιας της ύπαρξης, άρα εμπεριέχει μια αξιακή χροιά που, στην περίπτωση της κρατικής εξουσίας, συνίσταται στην «επιτυχή μονοπώληση της νομιμοποιημένης βίας» (Διαμαντόπουλος, 1985: 95). Την παράδοση αυτή ακολούθησαν τόσο ο Parsons ο οποίος συνέδεσε την εξουσία με το κύρος, τη συναίνεση και την επιδίωξη συλλογικών στόχων, όσο και η Arendt η οποία παρατήρησε ότι όλοι οι πολιτικοί θεσμοί είναι εκδηλώσεις και πραγματώσεις της εξουσίας (Lukes, 2007: 113). Ωστόσο η πλήρης ριζοσπαστικοποίηση της έννοιας της εξουσίας απαντάται στον Foucault· εδράζεται στην πραγματολογική διαπίστωση ότι «το άτομο που έχει συγκροτηθεί από την έννοια της εξουσίας είναι συγχρόνως και φορέας της». Εκεί όμως που για την κοινωνία του Αριστοτέλη το «άρχειν» και «άρχεσθαι» συγκροτεί την πεμπτουσία της δημοκρατίας, για την κοινωνία νορμοποίησης του Foucault, συνιστά έναν πειθαρχικό λόγο που δεν έχει τίποτε το κοινό με τον λόγο του δικαίου, του νόμου, του κανόνα ή της υπέρτατης θέλησης (Foucault, 1991: 116).

Ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει την εν λόγω προβληματική περισσότερο ως πολιτικός φιλόσοφος και λιγότερο ως κοινωνιολόγος. Γι' αυτόν, η ηθική αρετή είναι η βάση για την πολιτική αρετή, δεδομένου ότι χωρίς αρετή και δικαιοσύνη ο άνθρωπος είναι το αγριότερο ζώο (*Πολιτικά*, Α', 2, 15-16). Η αρετή, όταν κυριαρχεί στα πάθη και στις ορμές, τα ρυθμίζει, παίζοντας το ρόλο του μέτρου ανάμεσα στις δύο ακρότητες, δηλαδή στην υπερβολή και την έλλειψη (*Ηθικά Νικομάχεια*, Β', 1104a13-16). Έτσι, οι προσωπικές διαθέσεις μετουσιώνονται σε κοινωνικούς – ηθικά διαποτισμένους – στόχους οι οποίοι εξασφαλίζουν την ευημερία των πολιτών και συγκροτούν αυτή την ίδια την πόλη (Ναγόπουλος, 2015: 27).

Μια μεθοδολογική «αμηχανία» μπορεί να μας προκαλεί η βουλευσιαρχία ως συντελεστικός παράγοντας της πολιτικής, αλλά αυτή θα πρέπει μάλλον να ερμηνευθεί στο πλαίσιο που ο Καστοριάδης όρισε ως *αυτόνομη* κοινωνία. Δηλαδή μια συμμετοχική πολιτική κοινότητα με πρωτογενή αίσθηση περί δικαίου, «η οποία διαμορφώνει μόνη της τη μοίρα της, αποκλείοντας κάθε ιδέα εξω-κοινωνικής πηγής των νόμων και των θεσμών, είτε αυτή η πηγή θεωρηθεί φυσική είτε απλώς παραδοσιακή, είτε υπερβατική-θεία» (Καστοριάδης, 1990: 100).

Ωστόσο ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται ότι η πολιτική αρετή είναι αναγκαία αλλά όχι επαρκής συνθήκη για τη λειτουργία του πολιτεύματος. Άρα το καίριο ερώτημα παραμένει: ποιο είναι το βέλτιστο πολίτευμα και πού εδράζεται; Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης ξεκινά από την ανάλυση των ισχυόντων πολιτευμάτων. Τα χωρίζει σε δυο ομάδες των τριών, τα φυσιολογικά και τις παρεκβάσεις τους, με ταξινομικό κριτήριο το πλήθος των ασκούντων την εξουσία. Έτσι ορίζει την εξουσία του ενός ως το πολίτευμα της βασιλείας, και παρέκβαση αυτής την τυραννία, την εξουσία των λίγων ως το πολίτευμα της αριστοκρατίας, και παρέκβαση αυτής την ολιγαρχία, και την εξουσία των πολλών

ως το πολίτευμα που ονομάζει πολιτεία και παρέκβαση αυτής τη δημοκρατία (Πολιτικά, 1279b4-6). Επίσης, παρά το γεγονός ότι το αριστοτελικό *corpus* απέχει από το πολιτειακό ιδεώδες του κοινωνικού συμβολαίου της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, δεν παραλείπει να περιγράψει τα λειτουργικά γνωρίσματα των πολιτευμάτων: «ἔστι δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν... ἔν μὲν τί τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, δεύτερον δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχάς... τρίτον δὲ τί τὸ δικάζον» (Πολιτικά, 1297b).

Ωστόσο, πρέπει αρχικά να αποσαφηνισθεί ότι η μετάβαση από τα ορθά στα παρεκβατικά πολιτεύματα δεν είναι αποτέλεσμα μιας ευθύγραμμης ή άμεσης χρονικής συνέχειας, αλλά μιας διαδικασίας φθοράς που συντελείται μακροχρόνια κατά την εξέλιξη του πολιτικού γίνεσθαι (Τσαλκάνης, 1991: 70-71). Παρά ταύτα, κι εδώ αποκαλύπτεται το μεγαλείο του Αριστοτέλη, η ηθική ποιότητα του κράτους δεν συναρτάται από την εξωτερική μορφή του. Η εξουσία του ενός μπορεί ως βασιλεία να είναι καλή, ως τυραννίδα κακή. Η εξουσία των ολίγων μπορεί ως αριστοκρατία της μόρφωσης και της αρετής να είναι καλή, ως ολιγαρχία του πλούτου και της καταγωγής κακή, και όταν όλοι μετέχουν στην εξουσία, αυτό μπορεί να είναι καλό, αν πρόκειται για ευνομούμενο πολίτευμα (πολιτεία), και κακό, αν πρόκειται για τυραννία των πολιτών (Windelband και Heimsöeth 1986, τ. Α': 175). Το ουσιαστικό λοιπόν κριτήριο διάκρισης των πολιτευμάτων διατυπώνεται αφαιρετικά αλλά εύστοχα από τον Αριστοτέλη: όσα πολιτεύματα αποσκοπούν στο κοινό συμφέρον είναι ορθά, ενώ όσα εξυπηρετούν αποκλειστικά το συμφέρον των αρχόντων ανήκουν στις παρεκκλίσεις των ορθών πολιτευμάτων (Πολιτικά, 1279a).

Περιγράφοντας χαρακτηριστικά το πολίτευμα των Καρχηδονίων, διαπιστώνει: η καλή λειτουργία του πολιτεύματος αποδεικνύεται από το ότι ο λαός υπακούει με τη θέληση του στην έννομη τάξη και δεν κάνει εξεγέρσεις άξιες λόγου, ούτε έχει κυβερνηθεί από τύραννο (Πολιτικά, 1272b30-33). Και συμπληρώνει: η κατοχή περισσότερων αξιωμάτων από ένα πρόσωπο φαίνεται ανήθικη (Πολιτικά, 1273b8-9). Ο Αριστοτέλης, χωρίς να το εκφράζει ρητά, κλίνει προς το δημοκρατικό ιδεώδες με την επιφύλαξη ότι το πλήθος ενδέχεται να μην υπερέχει σε αρετή και φρόνηση από τους ολίγους σπουδαίους. Η δημοκρατία στηριγμένη στη μεσαία τάξη, εξασφαλίζει μεγαλύτερη πολιτική σταθερότητα, και κοινωνική δικαιοσύνη. Έννοιες αλληλένδετες στην Αριστοτελική σκέψη και όχι μόνο, καθώς από την εποχή του Σόλωνα η σεισάχθεια αποτέλεσε θεσμική μεταρρύθμιση προς τον σκοπό της πολιτικής ομαλοποίησης. Αναφερθήκαμε ήδη στον κομβικό ρόλο του πολίτη στο πλαίσιο της δημοκρατικής ιδεολογίας, ωστόσο ο Αριστοτέλης 22 αιώνες πριν τον Marx δεν ξορκίζει απλώς την ένδεια λέγοντας ότι η πενία συνεπάγεται τη στάση και την κακουργία (Πολιτικά, 1265b), αλλά συνειδητοποιεί ότι οι οικονομικές σχέσεις σε μια κοινωνία, αντανakλούν και στους πολιτικούς θεσμούς. Με αυτή την έννοια, οι πολιτικοί συσχετισμοί ολιγαρχικών-δημοκρατικών δεν είναι άσχετοι με τους όρους κατανομής των οικονομικών πόρων και το αντίθετο, παρά την απουσία ταξικών αντιθέσεων που αμβλύνει ο θεσμός της δουλείας ως δωρεάν εργατικό δυναμικό.

Ας μην λησμονούμε ότι η πόλη-κράτος της Αθήνας του IV αιώνα έχει περάσει από την οικονομία της αυτάρκειας, που βασίζεται στη γεωργική παραγωγή, σε συνθήκες πρώιμου καπιταλισμού όπου οι αποικίες, το εμπόριο και κυρίως η Αθηναϊκή Συμμαχία έχουν συσσωρεύσει πλούτο στην κοινωνία. Έτσι τα πολιτικά αγαθά έχουν μοιραία οικονομικό αντίκτυπο στον βαθμό που η άμεση δημοκρατία καλείται –με τις εισφορές των πλουσίων– να χρηματοδοτήσει τη μαζική συμμετοχή στη λειτουργία του πολιτεύματος και τη συμμετοχή στα πολιτιστικά δρώμενα, τα γνωστά σε όλους μας θεωρικά.

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι η ελευθερία, η ισότητα και η συμμετοχή του πολίτη στην εξουσία, είναι θεμελιώδεις αρχές της δημοκρατίας και ότι ο νόμος είναι η υπέρτατη αρχή στην ιδεατή εκδοχή της. Οι νόμοι της πολιτείας όχι μόνο δεν περιορίζουν αλλά αντιθέτως θεμελιώνουν επιπλέον την ανθρώπινη ελευθερία, καθώς εξασφαλίζουν ένα καθεστώς δημοκρατίας των νόμων, σε αντίθεση με την πολιτειακή εκτροπή της κυριαρχίας των δημαγωγών σε μια δημοκρατία των διαταγμάτων και ψηφισμάτων (Ναγόπουλος, 2015: 28). Στο σημείο αυτό, αξίζει να σημειωθεί ότι στο Αριστοτελικό έργο εξάιρεται η ηθοπλαστική διάσταση του νομοθέτη όταν διατυπώνεται χωρίς περιστροφές: «οι γαρ νομοθέται τους πολίτας εθίζοντες ποιούσιν αγαθούς» (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1103b). Με τον τρόπο αυτό, ο νόμος δεν αποσκοπεί πρωτίστως στην καταστολή αλλά στην αποτύπωση μιας γνήσιας κοινωνικής συναίνεσης που διακρίνει την άριστη πολιτεία.

Ωστόσο το βαθύτερο αξιακό υπόβαθρο, που συνέχει το βέλτιστο πολίτευμα, μπορεί να συμπυκνωθεί στην έννοια της δικαιοσύνης. Οι τύποι των ορθών πολιτειών, επειδή έχουν ως αρχή την ιδέα της δικαιοσύνης που στηρίζεται στην αρετή, θεμελιώνονται στον νόμο και στην ελεύθερη βούληση (Κοντογιώργης, 1982: 89) χωρίς οι δύο έννοιες να συγκρούονται μεταξύ τους. Βεβαίως κάτι τέτοιο θα ήταν εξ ορισμού ουτοπικό αν η έννοια της ατομικής ευθύνης ή με άλλα λόγια της δημοκρατικής συνείδησης δεν συγκροτούσε εκ των έσω το αξιακό οπλοστάσιο του πολιτεύματος.

Η σύγχρονη πολιτική θεωρία κατέβαλε αγωνιώδη προσπάθεια για να μπορέσει να συνθέσει τις ανωτέρω αξίες στο δημοκρατικό μοντέλο της εποχής μας. Ο Rawls (2010) κουβαλώντας όλη την παράδοση του φιλελευθερισμού, στη θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικία, αποδέχεται την ισότητα ως ένα πλαίσιο πρωταρχικών αγαθών (*primary goods*) για τον πολίτη και ως μια δίκαιη ισοκατανομή ευκαιριών, η οποία δεν ανατρέπει την αρχή της διαφοράς. Κατά μία έννοια βρίσκεται πολύ κοντά στην αναλογική ισότητα του Αριστοτέλη, αλλά παραμένει μια διαφορά ποιότητας. Για τον αρχαίο φιλόσοφο η δικαιοσύνη είναι ακρογωνιαίος λίθος του πολιτεύματος ή –θα τολμούσαμε να πούμε– αυτοσκοπός, ενώ για τον σύγχρονο στοχαστή ένα μέσο συμβολαϊκής διασφάλισης της *maximum* κοινωνικής συναίνεσης. Κι ενώ ο ελάχιστος κοινός παρονομαστής των δύο προσεγγίσεων παραμένει το κοινό όφελος, στον Αριστοτέλη η δικαιοσύνη ενσαρκώνει ολόκληρο το ιδεώδες του ανθρωπισμού στον βαθμό που αποτελεί προϊόν αγαθής προαίρεσης

των μελών της πολιτικής κοινωνίας. Αντανακλά έτσι μια οντολογική διαφορά της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας σε σχέση με τη σύγχρονη: η πρώτη προσπαθούσε να χτίσει αξίες πάνω στις οποίες θα στηρίζονταν η κοινωνία, ενώ η δεύτερη διαχειρίζεται υπάρχουσες αξίες και ενίοτε τις «καταναλώνει» όπως θα έλεγε κι ο Καστοριάδης.

Πιο κοντά στο αριστοτελικό ιδεώδες έρχεται ο Sen (2015) ο οποίος αντιλαμβάνεται ότι η ιδέα της δικαιοσύνης εδράζεται αλλά δεν διασφαλίζεται μόνο από το θεσμικό πλαίσιο της πολιτείας. Ακόμα κι αν μπορούσε να υπάρξει μια θεωρητική σύγκλιση για το ποια είναι η δίκαιη κοινωνία, στην πραγματική ζωή μάλλον δεν θα εξέλιπε η ανεξιχνίαστη και υπόρρητη αλλά ουσιαστική αδικία. Απεναντίας, η πρόταξη της ιδέας της αξιοποίησης της δυναμικής ικανότητας (*capability*) κάθε ατόμου, όπως θα έλεγε κι ο Αριστοτέλης, εισάγει ένα νέο κριτήριο δικαιοσύνης αλλά κι ευθύνης που καλύπτει τις ρωγμές του υπερβατολογικού θεσμισμού (*transcendental institutionalism*).

Θα ήταν εξαιρετικά απλουστευτική μια προσπάθεια αποτίμησης του πολιτικού έργου του Αριστοτέλη. Ο πολυγραφότατος και πανεπιστήμων αυτός διανοούμενος υπήρξε ο πατέρας της λογικής και ίσως ο σημαντικότερος από τους διαλεκτικούς της αρχαιότητας. Παρότι κάποιες στερεοτυπικές απόψεις της εποχής του για τον ρόλο των γυναικών και των δούλων ή για τη συμμετοχή των νέων στην πολιτική επικρίθηκαν, λόγω αναγωγής τους στο σύγχρονο ιστορικό πλαίσιο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Αριστοτέλης μας προσέφερε μια διεισδυτική ματιά στην ανατομία των πολιτευμάτων. Ισορροπώντας μεταξύ ιδεαλισμού κι εμπειρισμού, διαπνέεται από το όραμα μιας κοινωνίας σε οργανική αλληλεγγύη όπου ο πολίτης είναι στο επίκεντρο. Πίστευε ακράδαντα ότι οι ανθρώπινες αρετές μπορούν να γίνουν και αρετές τις κοινωνίας, εφόσον τα πολιτεύματα υπηρετούν το κοινό καλό. Παράλληλα, έχοντας αποκρυσταλλωμένες απόψεις για την πολιτική αρετή, τη δικαιοσύνη, την ευδαιμονία, οριοθετεί την αφηρημένη έννοια του κοινού συμφέροντος, στο πλαίσιο που πραγματώνονται οι παραπάνω προϋποθέσεις. Υπό το πρίσμα αυτό, η ευημερία του ατόμου αποτελεί ευθύνη όχι μόνο του ιδίου αλλά και της κοινωνίας, η οποία δια της πολιτικής καλείται να την προασπίσει. Έτσι, σε γενικές γραμμές, φιλοτεχνείται το πολιτειακό ιδεώδες στο Αριστοτελικό έργο ενώ, σε εποχές αξιακής διακινδύνευσης και πολιτικού αποπροσανατολισμού, καθίσταται εκ νέου πυξίδα για το παρόν και το μέλλον.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arendt, Hanna (2009), *Υπόσχεση Πολιτικής*, μτφ. Κ. Χαλμούκου. Αθήνα: Κέδρος
- De Romilly, Jacqueline (1992), *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας*, μτφ. Ν. Αγκαβανάκης, Αθήνα: Καρδαμίτσας.
- (1993), *Γιατί η Ελλάδα;* μτφ. Μ. Αθανασίου – Κ. Μηλιαρέση, Αθήνα: Το Άστυ.
- Δεσποτόπουλος, Κωνσταντίνος (2004), *Περί της Πολιτικής*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Διαμαντόπουλος, Θανάσης (1985), *Η Έννοια της Εξουσίας στη Σύγχρονη Πολιτική Επιστήμη*. Αθήνα-Κομοτηνή: Α. Σάκκουλας.
- Duverger, Maurice (1985), *Εισαγωγή στην Πολιτική*, μτφ. Σ. Οικονόμου. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Foucault, Michel (1991), *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, μτφ. Λ. Τρουλινού. Αθήνα: Ύψιλον.
- Held, David (1995), *Μοντέλα Δημοκρατίας*, μτφ. Μ. Τζιαντζή, Αθήνα: Στάχυ.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1990), *Οι Ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Κοντογιώργης, Γιώργος (1982), *Η Θεωρία των Επαναστάσεων στον Αριστοτέλη*, Αθήνα: Νέα Σύνορα – Λιβάνης.
- Lukes, Steven (2007), *Εξουσία Μια Ριζοσπαστική Θεώρηση*, μτφ. Σ. Καΐτατζή. Αθήνα: Σαββάλας.
- Μπασάκος, Παντελής (επιμ.-μτφ.) (2016), *Αριστοτέλους Τέχνη Ρητορική*: Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου – Νήσος.
- Ναγόπουλος, Νίκος (2015), *Γνώση, Μέθοδος και Κοινωνική Πράξη*. Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών.
- Rawls, John (2010), *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μτφ. Φ. Βασιλόγιαννης. Αθήνα: Πόλις.
- Sen, Amartya (2015), *Η Ιδέα της Δικαιοσύνης*, μτφ. Γ. Χρηστίδης. Αθήνα: Πόλις.
- Sinclair, Thomas Alan (1969), *Ιστορία της Ελληνικής Πολιτικής Σκέψευς*, μτφ. Γ. Βλάχος. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Τσαλκάνης, Άγγελος (1991), *Η Θεωρία της Μετάβασης στον Αριστοτέλη: Νέα Προσέγγιση*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Unesco (1972), *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών τ. II*, μτφ. Π. Λαμπρίας. Αθήνα: Ελληνική Παιδεία.
- Weber, Max (1993), *Βασικές Έννοιες Κοινωνιολογίας*, μτφ. Μ. Κυπραίος. Αθήνα: Κένταυρος.
- Windelband, Wilhelm & Heimsoeth, Heinz (1986), *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφ. Ν. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.



**ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΠΟΛΙΤΙΚΑ: «Η ΑΠΟΥΣΙΑ ΜΕΣΑΙΟΥ ΣΤΡΩΜΑΤΟΣ ΩΣ  
ΑΙΤΙΑ ΤΩΝ ΣΤΑΣΕΩΝ ΣΤΙΣ ΠΟΛΕΙΣ. ΜΕΤΡΑ ΕΠΙΛΥΣΗΣ ΤΟΥ  
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ»**

**Στυλιανή Μπάρτζου**

Φιλολόγος- Αρχαιολόγος, Υπ. Δρ. Ιστορίας της Τέχνης ΑΠΘ

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Στόχο του πονήματος αποτελεί η διάγνωση των αιτίων, όσο και οι προτεινόμενες θεραπείες, για την αντιμετώπιση των ασθενειών του κοινωνικού συνόλου στα Πολιτικά του Αριστοτέλη. Ως καλύτερο δυνατό τρόπο διακυβέρνησης προτείνει την *πολιτεία*, πολιτικό μείγμα με στοιχεία δημοκρατικά και ολιγαρχικά, καθώς και τη διεύρυνση της μεσαίας τάξης ως εγγυήτριας της ασφάλειας, της πολιτικής σταθερότητας όπως και της εντελέχειας της πολιτικής οργάνωσης, της ευδαιμονίας που επιτυγχάνεται μέσω της αυτάρκειας του κοινωνικού συνόλου. Ως μέσα επίτευξης του στόχου πέραν της πολιτικής μείξης, θεσμών και προσώπων, θεωρεί ο Αριστοτέλης την άμβλυση των οικονομικών ανισοτήτων και την παιδεία, μέσω της οποίας θα καλλιεργηθεί η αρετή και θα επιτευχθεί η αυτοπραγμάτωση του ατόμου.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*πολιτεία, στάση, μεσαίο στρώμα, ευδαιμονία, αριστοκρατία*

---

Η μεσότητα και η συμμετρική αρμονία είναι δύο έννοιες που σαν νήμα διαπερνούν το φιλοσοφικό έργο του Αριστοτέλη στο σύνολό του. Εντοπίζονται ως δύο ιδέες με ιδιαίτερη βαρύτητα τόσο στα βιολογικά του συγγράμματα όσο και στα ηθικά και πολιτικά. Μάλιστα, η αλληλεπίδραση των δύο τελευταίων περιοχών είναι τόσο στενή, ώστε να δεχτούμε ότι η ηθική ταυτίζεται με την πολιτική αρετή<sup>1</sup>. Διακρίνεται η ωριμότητα της πολιτικής σκέψης διατυπωμένης με βάση τα εμπειρικά δεδομένα τόσο στη διάγνωση των αιτίων, όσο και στις θεραπείες που προτείνονται για την αντιμετώπιση των ασθενειών του κοινωνικού συνόλου. Η βάση στην οποία στηρίζει τις διαπιστώσεις και τα επιχειρήματά του είναι ρεαλιστική –τουλάχιστον πιο ρεαλιστική από αυτή του Πλάτωνα– ώστε να μπορεί κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις να εφαρμοστεί στην πρακτική ζωή των πόλεων από αυτήν την άποψη είναι τελεολογική.

Η πολιτική τέχνη, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ως γνώση του υπέρτατου αγαθού συνεχίζει τα πάντα και το «υπέρτατο» αγαθό στη φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη αποτελεί τον σκοπό που ονομάζεται *ευδαιμονία* μέσα στο πλαίσιο της κοινότητας. Γιατί μια δίκαιη ζωή δεν έχει νόημα έξω από το πλαίσιο της πόλης και αυτό που πρέπει να επιδιώκουμε είναι η εξασφάλισή της για το σύνολο των πολιτών κι όχι για μεμονωμένα άτομα. Σχετικά με αυτό ο Αριστοτέλης δεν μπορούσε να διανοηθεί πώς ένας άνθρωπος μπορεί να είναι ευτυχής χωρίς να έχει πράξει κάτι, στον τομέα της δράσης ή του στοχασμού, και χωρίς οι πράξεις, τα λόγια και οι σκέψεις του να εμπεριέχουν την έννοια της αρετής: από αυτόν ακριβώς τον συλλογισμό προήλθε ο ορισμός της ευδαιμονίας: «*ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν*»<sup>2</sup>. Συνεπώς ο φιλόσοφος δεν περιορίζεται σ' ένα θεωρητικό μοντέλο, αλλά επεκτείνεται και στην πρακτική εφαρμογή. Γι' αυτό ισχυρίζεται ότι η ηθικά ολοκληρωμένη προσωπικότητα δεν είναι συνάρτηση μαθημάτων περί ηθικής, αλλά μιας διδασκαλίας που παρέχεται από νωρίς και στηρίζεται σε εξάσκηση στις καλές συνήθειες<sup>3</sup>. Επομένως, το πρωταρχικό καθήκον ενός κράτους, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, είναι να εκπαιδεύσει τους πολίτες του σύμφωνα με το δικό του ήθος<sup>4</sup>: το δεύτερο είναι να τιμωρεί και να σωφρονίζει όσους παραβιάζουν τους νόμους. Η δικαιοσύνη, λοιπόν, δεν νοείται παρά μόνο μέσα σε μια πόλη, επειδή διέπει τις σχέσεις των πολιτών μεταξύ τους, είναι «*πολιτικόν*» και «*πρὸς ἕτερον*», είναι έμφυτη στον άνθρωπο, αναπόσπαστο τμήμα της ύπαρξής του· προκαλείται ωστόσο μεγάλος κίνδυνος, όταν η δικαιοσύνη ως λειτουργία βρίσκεται στα χέρια ενός και μόνο ατόμου, ενώ αντίθετα ο νόμος είναι εκείνος που θα πρέπει να κυβερνά: «*οὐκ ἐῷμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον*»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Düring 1999: 262.

<sup>2</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1100b10.

<sup>3</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1181a-118b23.

<sup>4</sup> Αριστοτέλους Πολιτικά, 1317a14-15· Πεντζοπούλου- Βαλαλά 1998: 305.

<sup>5</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1134a35· Sinclair T.A., 1969: 306-307.

Ωστόσο η δικαιοσύνη δεν είναι η μοναδική βάση της πολιτικής σταθερότητας, καθώς απαιτείται επιπλέον η ανάπτυξη αισθημάτων φιλίας και ομόνοιας μεταξύ των πολιτών<sup>6</sup>. Κι ακριβώς η απουσία των δύο αυτών αισθημάτων, τα οποία συνέχουν τους πολίτες, συνεπάγεται τη διαστρέβλωση της έννοιας της δικαιοσύνης και οδηγεί στην αδικία η οποία αποτελεί την πρωταρχική αιτία των στάσεων<sup>7</sup>. Σκοπός κάθε στάσης ήταν να επιφέρει κάποια μεταβολή στην κείμενη νομοθεσία ή σε κάποια πολιτική διευθέτηση με συνέπεια την απώλεια ορισμένων δικαιωμάτων, προνομίων ή πλούτου για κάποια ομάδα, φατρία ή τάξη που τη χρησιμοποιούσε ως μέσο ανατροπής<sup>8</sup>.

Έτσι κάποιοι άνθρωποι, μέλη μιας τάξης ή παράταξης, ή κάποιες παρατάξεις αισθάνονται ότι το σύστημα δικαίου ενός πολιτεύματος είναι γι' αυτούς σύστημα αδικίας, καθώς τους παρέχει η πολιτεία τα ίδια πράγματα, όπως στους άλλους- αυτό γίνεται στη δημοκρατία- ενώ οι ίδιοι έχουν αξίωση για περισσότερα: ή τους δίνει λιγότερα απ' ό,τι στους άλλους- όπως γίνεται στα ολιγαρχικά πολιτεύματα- τη στιγμή που απαιτούν να έχουν τα ίδια<sup>9</sup>. Επομένως πρώτη αιτία των στάσεων είναι η αντίληψη που έχουν οι πολίτες σχετικά με τη δικαιοσύνη και την ισότητα, καθώς άλλοι αντιλαμβάνονται την αριθμητική και άλλοι τη γεωμετρική ισότητα<sup>10</sup>. Μια τέτοια αίσθηση της αδικίας είναι το έσχατο ελατήριο κάθε εξέγερσης με στόχο το κέρδος, την τιμή ή την αποφυγή της ατιμίας και της ζημίας<sup>11</sup>. Τα αίτια που οδηγούν στο αίσθημα της αδικίας είναι η αγανάκτηση για τη συσσώρευση πλούτου και τιμής από άλλους, η θρασύτητα, η ανασφάλεια, η άδικη διάκριση ορισμένων ατόμων, η περιφρόνηση, η δυσανάλογη ανάπτυξη ορισμένων τομέων της κρατικής μηχανής, οι μηχανορραφίες, η πρόσβαση ανθρώπων χαμηλού ήθους στα δημόσια αξιώματα, η ανομοιογένεια στα στοιχεία του κράτους<sup>12</sup>. Επομένως μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι μια εξέγερση σε πολιτικό επίπεδο είναι συνάρτηση τριών παραγόντων: ανισότητα και αδικία που προκαλεί το πολιτικό σύστημα, προσδοκία μελλοντικών πλεονεκτημάτων, εκμετάλλευση κάποιων ευκαιριών.

Παράλληλα, παρατηρείται ότι, μολοντί δεν αναιρείται ο οικονομικός παράγοντας, ωστόσο δεν εμφανίζεται στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη ως πρωταρχικός για την εκδήλωση στάσεων<sup>13</sup>. Δεν παραδέχεται ο Αριστοτέλης ότι οι

<sup>6</sup> Sinclair 1969: 307.

<sup>7</sup> Finley 1996: 120-127· Μπαγιόνας 2003: 171-185.

<sup>8</sup> Finley 1996: 121, 154, 157.

<sup>9</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 1302a24-31· Ross 1991: 373· Barker 1959: 487.

<sup>10</sup> Πλάγγεσης 2009: 27-28. Ο Αριστοτέλης δικαιολογεί την αρχή της γεωμετρικής ή αναλογικής ισότητας εφόσον η προσωπική αξία εξασφαλίζει την ευημερία των πολιτών· από την άποψη αυτή η θεωρία του Αριστοτέλη δικαιώνει ή εκλογικεύει μια συντηρητική πολιτική ιδεολογία.

<sup>11</sup> Πλάγγεσης 2009: 41.

<sup>12</sup> Ross 1991: 373.

<sup>13</sup> Barker 1959: 488· Μπαγιόνας 2003: 174-175. Γενικά σε αντίθεση με τη σύγχρονη οικονομική θεωρία η δημιουργία πλούτου δεν είναι ζητούμενο ή επίκεντρο της αριστοτελικής ανάλυσης,

εξεγέρσεις οφείλονται στην αποδυνάμωση των φτωχών ούτε αναφέρεται στο αίτημα για κατάργηση χρεών ή ανακατανομή των περιουσιών, καθώς η φιλοσοφία του είναι ελάχιστα υλιστική. Μιλώντας για την πρόταση του Φαλέα να σταματήσουν οι αναταραχές με την εξίσωση των περιουσιών<sup>14</sup>, σχολιάζει ο ίδιος ότι ο λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι κινούν εξεγέρσεις δεν είναι η ανισότητα των περιουσιών, αλλά η άνιση και αναξιοκρατική κατανομή των αξιωμάτων, μολονότι παραδέχεται ότι η άνιση κατανομή του πλούτου είναι μια από τις αιτίες των στάσεων<sup>15</sup>.

Η παραπάνω άποψη, αν και στηρίζεται σε βασίμα επιχειρήματα, απηχεί εν μέρει μόνο την άποψη του Αριστοτέλη. Γιατί ο ίδιος στο σημείο που εκθειάζει την επιλογή της μεσότητας με βάση την κατανομή του πλούτου διακρίνει τρία κοινωνικά στρώματα στις ελληνικές πόλεις: τους πολύ πλούσιους, τους πολύ φτωχούς και τους μέσους<sup>16</sup>. Στα *Ἠθικά Νικομάχεια* ο φιλόσοφος είχε ήδη τονίσει ότι η καλύτερη ευτυχισμένη ζωή είναι αυτή της μεσότητας και το ίδιο πιστεύει ότι ισχύει και στην πολιτική ζωή: «τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον»<sup>17</sup>. Αντλώντας εδώ από την προσωπική του αντίληψη για την ηθική αρετή ως μέσο ανάμεσα σε δύο άκρα, και στο πολιτικό επίπεδο φρονεί ότι η υπερβολή ή η έλλειψη πλούτου αποτελούν εμπόδια για την πορεία του Λόγου, καθώς στη μια περίπτωση διακατέχεται από αλαζονεία, ενώ στη δεύτερη από φθόνο. Συνεπώς ή *ἀκρασία*, η συμπεριφορά που καθορίζεται από συγκινησιακά κίνητρα και πάθη και δεν ελέγχεται από το λογικό, μπορεί να παρουσιάζεται και σε πόλεις μέσω μιας συλλογικής παθολογίας, αλλά και να περιοριστεί με την παιδεία που προσιδιάζει σε κάθε πολίτευμα<sup>18</sup>.

Αυτός ο «μέσος βίος» χαρακτηρίζει τη μεσαία τάξη την οποία συγκροτούν πολίτες, οι οποίοι διαθέτουν μια ορισμένη περιουσία χωρίς να είναι πολύ πλούσιοι ή πολύ φτωχοί. Οι πλούσιοι έχουν την τάση να φαίνονται αλαζόνες και ακυβέρνητοι, ενώ οι φτωχοί τείνουν προς την ευτέλεια και το έγκλημα· οι πρώτοι δεν συνηθίζουν στην υπακοή σε μια κυβερνητική αρχή, αλλά ούτε και στη διακυβέρνηση γιατί τους λείπει η κατάλληλη παιδεία, ενώ οι δεύτεροι δεν μπορούν ποτέ να κυβερνήσουν, γι' αυτό κυβερνώνται ως δούλοι<sup>19</sup>. Ο Αριστοτέλης, πλησιάζοντας προς τον Πλάτωνα των *Νόμων*, δέχεται ότι διακριτικό στοιχείο του καλού πολίτη είναι η ικανότητα να κυβερνά και να κυβερνάται συγχρόνως, να διατάζει και να υπακούει, το «*ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*»<sup>20</sup>. Γίνεται λοιπόν φανερό ότι η συνάθροιση των πολιτών δεν πρέπει να διακρίνεται από τη σχέση δεσπότη-

μολονότι η επίτευξη της ευδαιμονίας, του υπέρτατου αγαθού, προϋποθέτει υλικά αγαθά (Λιανός 2012: 28).

<sup>14</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1266a37-41· Μπαγιόνας 2003: 183.

<sup>15</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1266b35-40· Barker 1959: 487-489.

<sup>16</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1259b1-3.

<sup>17</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1295a37-38.

<sup>18</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1310a 19-20· Μπαγιόνας Α., 2003: 184.

<sup>19</sup> Barker 1959: 474-475.

<sup>20</sup> Πλάτων, *Νόμοι* 643e, 942c· Sinclair T.A., 1969: 311.

δούλου, αλλά να είναι μια συμμαχία ελευθέρων ανθρώπων που έχουν τη δυνατότητα ν' αναλάβουν ένα αξίωμα και να υπακούουν σε κάθε εξουσία: διαφορετικά δεν θα μπορούσε να υπάρξει ομόνοια και φιλία, ως βασικές προϋποθέσεις για την κοινωνική και πολιτική αρμονία<sup>21</sup>. Αντίθετα προκύπτει έτσι μια πόλη, όπου οι πλούσιοι περιφρονούν τους φτωχούς και οι φτωχοί φθονούν τους πλούσιους με αποτέλεσμα τη διάσπαση της πολιτικής ισορροπίας και την έκρηξη εμφύλιας σύγκρουσης<sup>22</sup>. Επομένως η ύπαρξη διευρυμένου μεσαίου στρώματος εγγυάται την ευδαιμονία, συγκρατεί τους πολιτικούς κραδασμούς και διασφαλίζει την ισορροπία ανάμεσα στα δύο άκρα<sup>23</sup>. Η τάξη αυτή είναι η μόνη που δεν απειλείται από έναν συνασπισμό των αντιπάλων της, καθώς ούτε οι ίδιοι επιθυμούν να αποκτήσουν τα αγαθά των πλουσίων, αλλά ούτε κινδυνεύει με σφετερισμό η δική τους περιουσία<sup>24</sup>, με αποτέλεσμα να απαλλάσσονται από την πρόκληση φθόνου και καταφρόνιας και να απολαμβάνουν την εμπιστοσύνη των ακραίων τάξεων.

Μια αντίρρηση ως προς αυτό θα μπορούσε να αποτελέσει η μαρτυρία του Θουκυδίδη ότι οι μετριοπαθείς γίνονται στόχος των επιθέσεων και θανατώνονται και από τις δύο ακραίες παρατάξεις, είτε επειδή είχαν αρνηθεί να συμμετάσχουν στον αγώνα είτε επειδή η ιδέα και μόνο ότι θα μπορούσαν να επιζήσουν προκαλούσε εναντίον τους τον φθόνο<sup>25</sup>. Το γεγονός αυτό ερμηνεύεται από τον Θουκυδίδη μέσα στα πλαίσια της παθολογίας του Πελοποννησιακού Πολέμου και είναι μια ακραία κατάσταση.

Ο Αριστοτέλης παράλληλα επικαλείται τη μετριοπάθεια και τη σώφρονα και ισχυρή επιρροή της μεσαίας τάξης, με βάση τις φιλοσοφικές του καταβολές<sup>26</sup>. Το δελφικό μαντείο είχε εξαγγείλει το «Μηδὲν ἄγαν» κι ένα από τα πιο γνωστά αποφθέγματα που μας έχουν σωθεί από την αρχαιότητα είναι το «πᾶν μέτρον ἄριστον». Ο Αριστοτέλης παραθέτει μια ρήση του Φωκυλίδη, συγγραφέα του βου αι. π.Χ.: «πολλὰ μέσοισιν ἄριστα μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι»<sup>27</sup>. Παράλληλα η λειτουργία της μεσαίας τάξης ως ασφαλιστικής δικλείδας ανάμεσα στις δύο ακραίες παρατάξεις εκθειάστηκε από δύο μεγάλους τραγικούς ποιητές, τον Αισχύλο<sup>28</sup> και τον Ευριπίδη<sup>29</sup>.

Στις πόλεις αν το κριτήριο για την κατάληψη της εξουσίας είναι ο πλούτος, έχουμε ολιγαρχικά καθεστώτα, ενώ αν είναι το πλήθος έχουμε δημοκρατικά. Και τα δύο πολιτεύματα στην ακραία τους μορφή είναι βλαβερά: γιατί όσο πιο ολιγαρχικό γίνει ένα πολίτευμα, τόσο υπάρχει κίνδυνος να περιέλθει η εξουσία

<sup>21</sup> Barker 1959: 475.

<sup>22</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 1295b21-23.

<sup>23</sup> Romilly de 2010: 257-258.

<sup>24</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 1295b30-33.

<sup>25</sup> Θουκυδίδης, III, 82,8.

<sup>26</sup> Sinclair 1969: 323.

<sup>27</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 1295b34.

<sup>28</sup> Αισχύλος, Εὐμενίδες, 526-529.

<sup>29</sup> Ευριπίδης, Ἰκέτιδες, 238-246.

στα χέρια μιας κλειστής κάστας, κι όσο πιο δημοκρατικό γίνεται, τόσο η εξουσία πέφτει στα χέρια του όχλου που χειραγωγείται από επιτήδειους δημαγωγούς. Και τα δύο πολιτεύματα καταλήγουν στην τυραννία<sup>30</sup> που είναι η χειρότερη και η επαχθέστερη μορφή διακυβέρνησης και εμπεριέχει a priori τα σπέρματα της αποτυχίας. Παραδέχεται ωστόσο ο φιλόσοφος ότι τα δημοκρατικά πολιτεύματα είναι ασφαλέστερα από τα ολιγαρχικά, γιατί περιλαμβάνουν στα κυβερνητικά σώματα πολίτες της μεσαίας τάξης και οι έριδες δημιουργούνται μόνο με την αντίθετη παράταξη. Αντίθετα, στα ολιγαρχικά πολιτεύματα οι συγκρούσεις δημιουργούνται όχι μόνο με την αντίθετη παράταξη, αλλά και μέσα στους κόλπους της ίδιας παράταξης μεταξύ φατριών ή μεμονωμένων προσώπων· ανατρέπονται δηλαδή τα ολιγαρχικά πολιτεύματα από εξεγέρσεις που οφείλονται από τη μια μεριά στην καταπιεστική διακυβέρνηση, κι από την άλλη στους ανταγωνισμούς ανάμεσα στους ίδιους τους κυβερνώντες<sup>31</sup> που τους οδηγούν να αναλάβουν τον ρόλο των δημαγωγών. Δεν εκφράζει τον φόβο ο Αριστοτέλης μήπως μια μεσαία τάξη, ισχυρή αριθμητικά, επιδιώξει τη δική της ωφέλεια όπως οι άλλες δύο ή μήπως βρεθεί σε έντονη ασυμφωνία με τον εαυτό της. Ως απόδειξη για την ικανότητα των πολιτών της μεσαίας τάξης στο «ἄρχειν» και «ἄρχεσθαι» στο πλαίσιο της δικαιοσύνης ο Αριστοτέλης φέρνει το γεγονός ότι οι καλύτεροι νομοθέτες προέρχονται από τη μεσαία τάξη<sup>32</sup>.

Σε όποια πόλη παρατηρείται απουσία πολιτών μεσαίου στρώματος οι ισορροπίες είναι πολύ εύθραυστες και προκαλούνται στάσεις<sup>33</sup>. Κατά τον Αριστοτέλη υπάρχουν πολλών βαθμίδων επανάστασεις που αφορούν αρχικά την αλλαγή του πολιτεύματος, οι οποίες είναι οι πιο σφοδρές. Μάλιστα συνηθίζεται όποια μερίδα υπερισχύει να μην εγκαθιδρύει το πολίτευμα προς εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος, ούτε προς εξασφάλιση της ισότητας μεταξύ των πολιτών, αλλά να επιβάλλει το πολίτευμα ως έπαθλο νίκης<sup>34</sup>. Υπάρχει όμως και το ενδεχόμενο οι πρωτεργάτες της ν' αφήσουν αμετάβλητο το πολίτευμα και να περιοριστούν στην κατάληψη της εξουσίας, πράγμα που γίνεται κυρίως στις ολιγαρχίες. Επίσης μπορεί μια επανάσταση να ενισχύσει ή να αποδυναμώσει μια δημοκρατία. Τέλος υπάρχει η δυνατότητα μια επανάσταση να στρέφεται εναντίον ενός θεσμού και ως προς τα άλλα να ν' αφήσει το πολίτευμα αμετάβλητο.

Το ζητούμενο, ωστόσο, είναι αν και κατά πόσο διακρίνουμε την ύπαρξη διευρυμένου μεσαίου στρώματος στις ελληνικές πόλεις-κράτη του 5ου και 4ου

<sup>30</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1296a1-5· Barker 1959: 492-495· Finley 1996: 127. Ασφαλώς ως περίπτωση κατά την οποία η ακραία δημοκρατία γίνεται τυραννία ο Αριστοτέλης έχει υπ' όψιν το παράδειγμα του Διονυσίου του Α, τυράννου των Συρακουσών.

<sup>31</sup> Δημοσθένης, *Υπέρ τῆς Ῥοδίων ἐλευθερίας*, 17-18.

<sup>32</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1296a18-21.

<sup>33</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1296a22-24.

<sup>34</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1296a27-32. Ασφαλώς ο φιλόσοφος είχε κατά νου την ιστορία του Πελοποννησιακού πολέμου, τους πολιτικούς ανταγωνισμούς Αθηναίων και Πελοποννησίων και της προσπάθειας ανάμειξης, επιβολής ή ανατροπής των πολιτευμάτων σε πόλεις συμμαχικές, ακόμη κι αν δεν συνέτρεχαν οι προϋποθέσεις.

αίωνα π.Χ. Σοβαρές αντιρρήσεις στις απόψεις του Αριστοτέλη προβάλλει ο Μ. Finley λέγοντας ότι ο διακαής πόθος του Αριστοτέλη για το «μέσον» αντανακλά τις ευρύτατα γνωστές θεωρίες του που έχουν κεντρική θέση στις βιολογικές και ηθικές πραγματείες του, ότι δηλαδή το «μέσον» είναι η αρμονία της φύσης και το καλύτερο εφικτό κι ότι οποιαδήποτε κατεύθυνση στις ακραίες τάσεις προκαλεί αταξία<sup>35</sup>. Στα Πολιτικά το μέσον εμφανίζεται μόνο σε μερικές κανονιστικές γενικεύσεις<sup>36</sup> με μικρή πρακτική σημασία. Ο Finley συνιστά την προσήλωση στην ύπαρξη ενός αντιθετικού ζεύγους εύποροι- φτωχοί και την αποφυγή συσχετισμού της υποτιθέμενης μεσαίας τάξης των αρχαίων Ελλήνων με μια σύγχρονη υπαρκτή μεσαία τάξη με δικά της ενδιαφέροντα και επιδιώξεις<sup>37</sup>. Εξάλλου οι αρχαίοι συγγραφείς στην πλειοψηφία τους διατυπώνουν σχηματικά ότι η πόλη ήταν διηρημένη σε δύο αντιμαχόμενες τάξεις και όχι σε τρεις. Στα δημοκρατικά πολιτεύματα, γενικεύει ο Αριστοτέλης αποδοκιμαστικά, «οι δημαγωγοί διαιρούν πάντοτε τις πόλεις σε δύο μέρη, εγείροντας πόλεμο κατά των πλουσίων»<sup>38</sup>. Η δυσανάλογη και άδικη προαγωγή μεμονωμένων μελών της κοινωνίας προκαλεί πολιτειακές μεταβολές αναγόμενες σε διάφορες αιτίες που διακρίνονται σε δύο τύπους: αρχικά το αίσθημα δυσφορίας για την άνιση και άδικη κατανομή υλικών αγαθών καθώς και η πλεονεξία από την άλλη κάποιοι θέτουν ως συγκεκριμένο στόχο την εξυπηρέτηση συμφερόντων μέσω της ανάληψης αξιωμάτων και συγκεντρώνουν οπαδούς για να τον πετύχουν<sup>39</sup>. Επομένως το φαινόμενο του διπολισμού των κοινωνικών τάσεων το εντοπίζουμε και στο ίδιο το έργο του Αριστοτέλη.

Μολονότι ο Αριστοτέλης επαινεί το σπαρτιατικό πολίτευμα, επειδή είχε πετύχει πολιτική σταθερότητα λόγω της αρμονικής μείξης δημοκρατικών και ολιγαρχικών στοιχείων<sup>40</sup>, γίνεται φανερό ότι είχε υπόψη το λεγόμενο πολίτευμα των Πεντακισχιλίων που επιβλήθηκε στην αθηναϊκή πολιτεία και ίσχυσε από το φθινόπωρο του 411 ως το καλοκαίρι του 410, αλλά ουσιαστικά δεν εφαρμόστηκε ποτέ<sup>41</sup>. Το πολιτειακό αυτό σχήμα αποσκοπούσε στον σχηματισμό ενός σώματος πολιτών, που να μην υπερβαίνει τις πέντε χιλιάδες, οι οποίοι θα μπορούσαν να εξοπλιστούν με τα δικά τους μέσα. Ο Αριστοτέλης στην *Αθηναίων Πολιτεία* λέει ότι

<sup>35</sup> Finley 1996: 12.

<sup>36</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1296a9-10.

<sup>37</sup> Finley 1996: 12. Ο όρος τάξη χρησιμοποιείται με επιφύλαξη γιατί αποτελεί κατάφαρο αναχρονισμό.

<sup>38</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1310a2-12.

<sup>39</sup> Düring 1999: 301.

<sup>40</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1294b18-40· Barker 1959: 481-483· Οικονόμου 2008: 27. Αντίστοιχα με τη Σπάρτη και στη ρωμαϊκή *res publica* (508 π.Χ.-31 π.Χ.) παρατηρείται μείξη ολιγαρχικών και δημοκρατικών θεσμών *duo consules, senatus, res publica* στην οποία όμως η επιρροή των αριστοκρατών (*patres*) ήταν ιδιαίτερα εμφανής λόγω του συστήματος της πατρωνίας και των πελατειακών σχέσεων που αναπτύσσονταν.

<sup>41</sup> Θουκυδίδης, VIII, 97· Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία* 32,3· Barker 1959, σ. 476.

αυτή ήταν η καλύτερη διακυβέρνηση που είχε ποτέ η Αθήνα<sup>42</sup> ως ανάμνηση του τιμοκρατικού πολιτεύματος του Σόλωνα για το οποίο ο Αριστοτέλης εκφράστηκε ευνοϊκά τόσο στα *Πολιτικά* όσο και στην *Αθηναίων Πολιτεία*, επειδή ανέμειξε αποτελεσματικά το πολίτευμα με ολιγαρχικά στοιχεία (αίρεση) και δημοκρατικά (κλήρωση), και εγκαθίδρυσε την *πάτριον πολιτείαν*, η οποία δεν ήταν άκρατος ολιγαρχία αλλά κεκραμένη<sup>43</sup>. Ωστόσο ορισμένες αρμοδιότητες του αθηναϊκού δήμου προσέδιδαν αριστοκρατική χροιά στο πολίτευμα· μολονότι ο λαός ήταν κυρίαρχος, ωστόσο την κυριαρχία αυτή ασκούσε μέσα σε ορισμένα όρια: μια από τις αρμοδιότητες της βουλής των Πεντακοσίων ήταν ο αυστηρός έλεγχος που ασκούσε σε όσους αναλάμβαναν δημόσιο αξίωμα, τόσο στην αρχή της θητείας τους με τη *δοκιμασία*, όσο και στο τέλος με τη *λογοδοσία* (*εϋθυνα*)<sup>44</sup>.

Το πρόβλημα όμως είναι αν η Αθήνα διέθετε πράγματι ένα τέτοιο στρώμα μεσαίων πολιτών που θα μπορούσαν να συγκροτήσουν το σώμα των Πεντακισχιλίων. Υποστηρίχθηκε ότι στην Αθήνα του 5ου αιώνα η τάξη των ευπόρων ήταν πολύ μικρή για να ελέγχει άμεσα μια δημοκρατική διακυβέρνηση κι επομένως μια τάξη μέσης κοινωνικής στάθμης προϋποτίθεται ότι υπήρχε μεταξύ εκείνων που βρίσκονταν χαμηλότερα στην κοινωνική διαστρωμάτωση από την τάξη των ευπόρων και πάνω από το επίπεδο της φτώχειας<sup>45</sup>. Ο S. Perlman υποστήριξε ότι τα μέλη της μεσαίας τάξης ήταν αναμεμιγμένα στο εμπόριο και ότι συστάθηκε μια πολιτική ομάδα συνεκτική και με μεγάλη επιρροή, ώστε να διατηρηθεί το πολίτευμα χωρίς ταλαντεύσεις για τη μεγαλύτερη περίοδο του 5ου αι. π.Χ.<sup>46</sup>. Η άποψη όμως της συγκρότησης μιας μεσαίας εμπορικής τάξης με πολιτική επιρροή αντικρούστηκε από τον J. Hasebroek, ο οποίος υποστήριξε ότι οι περισσότεροι από αυτούς που ασχολήθηκαν με το εμπόριο στην Αθήνα ήταν μέτοικοι<sup>47</sup>. Κατά συνέπεια, πρέπει να δεχτούμε ότι οι Αθηναίοι πολίτες

<sup>42</sup> Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία* 33,2.

<sup>43</sup> Αριστοτέλους *Πολιτικά* 1296a18, *Αθηναίων Πολιτεία* 11, 2· Οικονόμου 2008: 13, 34-35· Finley 1996: 3. Ο Σόλων, σε αντίθεση με την παράδοση που έδινε έμφαση στην καταγωγή, εφαρμόζοντας τιμοκρατικά κριτήρια διαίρεσε το σώμα των πολιτών σε τέσσερις κατηγορίες με βάση τον πλούτο για διάφορους λόγους ένας από τους οποίους ήταν η εκλεξιμότητα στα δημόσια αξιώματα (Finley 1996: 15).

<sup>44</sup> Mossé 2002: 61· Ober 1989: 329· Finley 1996: 81. Η μείξη εξάλλου δημοκρατικών και αριστοκρατικών θεσμών στην αθηναϊκή δημοκρατία των χρόνων του Περικλή προβάλλεται με τρόπο εξιδανικευμένο στον Επιτάφιο (Θουκ. Β 37,1), ενώ με αρκετή ειρωνεία στον πλατωνικό Μενέξενο (238c-d) «ή γάρ αὕτη πολιτεία και τότε ἦν και νῦν, ἀριστοκρατία, ἐν ἧ νῦν τε πολιτευόμεθα και τὸν αἰ χρόνον ἐξ ἐκείνου ὡς τὰ πολλά. καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν δημοκρατίαν, ὁ δὲ ἄλλο, ᾧ ἂν χαίρη, ἔστι δὲ τῆ ἀληθείᾳ μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία. βασιλεῖς μὲν γὰρ αἰεὶ ἡμῖν εἰσιν· οὔτοι δὲ τοτὲ μὲν ἐκ γένους, τοτὲ δὲ αἰρετοί· ἐγκρατὲς δὲ τῆς πόλεως τὰ πολλά τὸ πλήθος, τὰς δὲ ἀρχὰς δίδωσι και κράτος τοῖς αἰεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι, και οὔτε ἀσθενεῖα οὔτε πενία οὔτ' ἀγνωσία πατέρων ἀπελήλαται οὐδὲ οὐδὲ τοῖς ἐναντίοις τετίμηται, ὡσπερ ἐν ἄλλαις πόλεσιν, ἀλλὰ εἷς ὄρος, ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ και ἄρχει.».

<sup>45</sup> Ober 1989: 29.

<sup>46</sup> Ober 1989: 29, υποσημ. 68.

<sup>47</sup> Ober 1989: 29, υποσημ. 69.



χωρίζονταν στους εύπορους και τους φτωχούς. Η γενική ευημερία της αθηναϊκής πόλης οφείλεται στην ηγεμονία της και στην εκμετάλλευση πλουτοπαραγωγικών πηγών, οπότε δεν υπήρχε πολύ μεγάλη ανάγκη για φορολόγηση των πλουσίων που θα είχε ως αποτέλεσμα τη γεφύρωση του κοινωνικού χάσματος. Συνεπώς ο οικονομικός παράγοντας δεν βοηθά στην ερμηνεία της σταθερότητας της αθηναϊκής δημοκρατίας στον 5ο αιώνα π.Χ. Προκειμένου να εξασφαλιστεί μια πραγματική κοινωνική σταθερότητα έπρεπε η αριστοκρατία να συμφιλιωθεί με το πλήθος<sup>48</sup> μέσω της συγκρότησης διοικητικών οργάνων με ευρεία λαϊκή βάση, όπως τα λαϊκά δικαστήρια και η εκκλησία του δήμου.

Στο σημείο αυτό αξίζει να παρεμβάλλουμε την άποψη του Finley σχετικά με το μοντέλο του *face to face society* που έχει πολύ περιορισμένη ισχύ στην πολιτική σφαίρα<sup>49</sup>. Το μοντέλο αυτό ορίζει μια κοινωνία τα μέλη της οποίας γνωρίζονται μεταξύ τους στενά και βρίσκονται σε σχέση αλληλεπίδρασης. Το μοντέλο αυτό δεν μπορεί να ισχύσει στην περίπτωση τη Αθήνας γιατί, όπως μας πληροφορεί ο Θουκυδίδης, η πολυανθρωπία της πόλης εμπόδιζε τους πολίτες να γνωριστούν μεταξύ τους<sup>50</sup>.

Στην υποστήριξη αυτού του μοντέλου ο Finley επικαλείται τη μαρτυρία του Αριστοτέλη στα Πολιτικά σχετικά με το κατάλληλο μέγεθος της ιδανικής πόλης<sup>51</sup>, ο οποίος υπογραμμίζει τις πρακτικές δυσκολίες που προκαλούνται από ένα μεγάλο κυβερνητικό σώμα. Υποστηρίζει στη συνέχεια ότι το σώμα των πολιτών πρέπει να ορίζεται ως προς το μέγεθος έτσι ώστε οι πολίτες να έχουν διαπροσωπικές σχέσεις και να εκτιμούν τις ικανότητες των άλλων για την ανάθεση πολιτικών καθηκόντων<sup>52</sup>. Οι παρατηρήσεις του Αριστοτέλη σχετικά με την πληθυσμιακή σύνθεση του ιδανικού κράτους δίνουν ένα σημαντικό επιχείρημα στον Finley εναντίον της ερμηνείας της πορείας της Αθηναϊκής δημοκρατίας με τους όρους του *face to face society*. Όποιοι κι αν ήταν οι πρακτικοί στόχοι του Αριστοτέλη στη συγγραφή των Πολιτικών, η ιδανική πολιτεία δεν ήταν προορισμένη ως σχέδιο μεταρρύθμισης του αθηναϊκού πολιτεύματος. Σε αντίθεση με την ιδανική πόλη του Αριστοτέλη, που έπρεπε να είναι *εύσύνοπτος*<sup>53</sup>, η Αθήνα ήταν μια πολυάνθρωπη πόλη, μια πολιτική κοινότητα που στήριζε την πολιτειακή της σταθερότητα στο επίπεδο του νόμου και της ιδεολογίας, αλλά όχι στη στενή επαφή των πολιτών της. Ωστόσο μια πόλη *εύσύνοπτος*, όπως στην ορίζει ο φιλόσοφος, δεν μπορεί να εξασφαλίσει την αυτάρκεια<sup>54</sup> της πόλης και κατ' επέκταση την ευδαιμονία. Διαπιστώνουμε τελικά ότι διευρυμένο και επαρκές μεσαίο στρώμα δε διέθετε καμία σύγχρονη του πόλη<sup>55</sup>. Ο ίδιος ισχυρίζεται ακόμη

<sup>48</sup> Ober 1989: 31-32.

<sup>49</sup> Ober 1989: 31-32· Finley 1996: 32.

<sup>50</sup> Θουκυδίδης, VIII,66,3.

<sup>51</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 1326b3-25.

<sup>52</sup> Finley 1996: 32.

<sup>53</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 1326b24.

<sup>54</sup> Λιανός 2012: 31· Glotz 1994: 17.

<sup>55</sup> Ober 1989: 33.

ότι ένα μετριοπαθές πολίτευμα είναι πιο ασφαλές και σταθερό, γιατί όπου επικρατεί η μεσαία τάξη οι συγκρούσεις και οι διενέξεις των πολιτών περιορίζονται<sup>56</sup>. Υποστηρίζει εξάλλου ότι μια ισχυρή μεσαία τάξη είναι πολύ πιθανό να ενισχυθεί στις μεγάλες πόλεις- κράτη, πράγμα που τις καθιστά πολύ ασφαλείς<sup>57</sup>.

Όσον αφορά το μέγεθος της ιδανικής πόλης ο Πλάτων θέλει τον αριθμό των πολιτών αρκετά μεγάλο, για να είναι σε θέση η πόλη να αμυνθεί εναντίον των γειτόνων της ή να τους βοηθήσει σε περίπτωση ανάγκης, αλλά αρκετά περιορισμένο για να μπορούν οι πολίτες να γνωρίζονται μεταξύ τους και να επιλέγουν συνειδητά τους άρχοντες· με έναν πυθαγόρειο υπολογισμό προκύπτει ο αριθμός πολιτών 5.040 ως ιδανικός για μια πόλη<sup>58</sup>. Αντίστοιχα ο Αριστοτέλης θεωρεί τον αριθμό των πολιτών και την έκταση του εδάφους πρώτες ύλες τις οποίες χρειαζόταν ο πολιτικός και ο νομοθέτης· πρέπει να έχουν τις απαραίτητες ιδιότητες, ώστε η πόλη να πραγματοποιεί την αποστολή που της έχει ανατεθεί, μολοντί έχει επίγνωση ότι είναι δύσκολο να οργανωθεί καλά ένα κράτος πολυάνθρωπο, να επιβληθεί η τάξη και να εφαρμοστούν οι καλοί νόμοι<sup>59</sup>.

Ωστόσο ο Αριστοτέλης, παρά την ακαταλληλότητα των συνθηκών και τις εσωτερικές αντιφάσεις ή τις εξιδανικεύσεις, προόριζε το πολιτειακό αυτό μοντέλο για εφαρμογή. Στην προσπάθειά του να απαντήσει σε μερικά ερωτήματα, σχετικά με τον αριθμό των ανθρώπων που πρέπει να συγκροτούν ένα κυβερνητικό σώμα και τη λειτουργία του νόμου, καταλήγει στη διάκριση των ορθών πολιτευμάτων, στα οποία επικρατούν φιλία<sup>60</sup> και ομόνοια<sup>61</sup> μεταξύ των πολιτών, και ημαρτημένων, με χαρακτηριστικό γνώρισμα τη διαμάχη για τη δικαιοσύνη<sup>62</sup>. Στο σημείο αυτό βρίσκει την ευκαιρία να μιλήσει για το ιδανικό πολίτευμα. Στην ουσία δεν μπορεί κανείς να αποφανθεί ποιο είναι το ιδανικό πολίτευμα για έναν λαό χωρίς να λάβει υπόψη τον ιδιαίτερο χαρακτήρα αυτού του λαού<sup>63</sup>. Αν πρόκειται για έναν λαό, στον οποίο ένα άτομο διακρίνεται από τα υπόλοιπα ως προς την αρετή, τότε το καλύτερο πολίτευμα είναι η βασιλεία. Αν πρόκειται για έναν λαό που αποτελείται από ελεύθερους πολίτες ικανούς να κυβερνηθούν από άτομα τόσο ενάρετα ώστε να μπορούν να ασκήσουν σωστά την πολιτική εξουσία, τότε το καλύτερο πολίτευμα είναι η αριστοκρατία. Αν όμως πρόκειται για μια πόλη στην οποία υπάρχει ένα πλήθος πολεμιστών (πλήθος πολεμικών), ικανών να κυβερνήσουν, αλλά και να υπακούουν σύμφωνα μ' έναν νόμο που αναθέτει τα κρατικά αξιώματα σύμφωνα με την αξία, τότε η «πολιτεία» είναι το κατάλληλο

<sup>56</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1296a7-9.

<sup>57</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1296a9-13.

<sup>58</sup> Πλάτων, *Νόμοι* 737d-738e-Glotz G., 1994: 36.

<sup>59</sup> Glotz 1994: 36.

<sup>60</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1262b 7-9, 1280 b 39· Glotz 1994: 17· Wolff 1995: 143.

<sup>61</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, IX 6.

<sup>62</sup> Kullmann 2003: 94.

<sup>63</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1279a22-30.

πολίτευμα. Για τη διάκριση των πολιτευμάτων<sup>64</sup> σε ορθά και ημαρτημένα ο Αριστοτέλης χρησιμοποίησε ως ποιοτικό κριτήριο την εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος<sup>65</sup> παραβλέποντας οποιονδήποτε άλλο παράγοντα, κοινωνικό ή πολιτικό, όπως είναι ο αριθμός των κυβερνώντων, η κοινωνική ή ταξική προέλευση και ο τρόπος εκλογής τους<sup>66</sup> με εμφανή απήχηση των πλατωνικών ιδεών<sup>67</sup>.

Ο Αριστοτέλης πάντως, όπως και άλλοι στοχαστές του 4ου αιώνα, δείχνει την προτίμησή του στη βασιλεία<sup>68</sup>, ως το καταλληλότερο πολίτευμα να υλοποιήσει τα πιο οργανωμένα συστήματα και τις μεγαλόπνευστες επιδιώξεις<sup>69</sup>, αφού η υπερβατική αρετή είναι το πιο πιθανό ότι υπάρχει σ' έναν μόνο άνθρωπο απ' ό,τι σε μεγάλο αριθμό ατόμων, αλλά σπεύδει να αναγνωρίσει ότι πρόκειται για ιδεώδες σχεδόν ανύπαρκτο. Ένας άνθρωπος που θα ήταν ικανός ν' ασκήσει μια τέτοια εξουσία προς το συμφέρον του κοινωνικού συνόλου κι όχι προς το προσωπικό του συμφέρον είναι πολύ σπάνιος· δεν είναι τίποτα λιγότερο από έναν «θεό ανάμεσα σε ανθρώπους»<sup>70</sup>. Κανένας νόμος δεν μπορεί να ξεπεράσει τέτοιους ανθρώπους γιατί οι ίδιοι είναι νόμος. Μολονότι σε μια τέτοια περίπτωση οι απαιτήσεις των πολλών πρέπει να παραμερίζονται, εντούτοις τα δημοκρατικά κράτη, γνωρίζοντας ότι δεν μπορούν να απορροφήσουν τέτοιους ανθρώπους, συνήθως τους εξοστρακίζουν<sup>71</sup> επικαλούμενα τον φόβο επιβολής της τυραννίας, στην πραγματικότητα όμως αποτελεί τρόπο εξόντωσης πολιτικών αντιπάλων<sup>72</sup>. Εξάλλου το μέτρο του εξοστρακισμού στην αρχαία Αθήνα έχει «δίκαιον πολιτικόν», σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, καθώς η δημοκρατία είναι ασυμβίβαστη με την ύπαρξη της χαρισματικής προσωπικότητας ή με την υπερβολική δύναμη ενός πολιτικού ηγέτη<sup>73</sup>, όμως στην ιδανική πολιτεία το μέτρο του οστρακισμού δεν πρέπει να ισχύει καθώς αυτός που ξεχωρίζει στην αρετή πρέπει να τιμάται από

<sup>64</sup> Ανάλογη διάκριση απαντά και στον Ηρόδοτο III,80-82 στη συζήτηση που διαμείβεται ανάμεσα στους Πέρσες.

<sup>65</sup> Wolff 1995: 113.

<sup>66</sup> Οικονόμου 2008: 57-59.

<sup>67</sup> Πλάτων Νόμοι 9,875a, Πλατ. Πολ. 347d «ἐπει κινδυνεύει, πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο, περιμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν, ὡσπερ νυνὶ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐνταῦθ' ἂν καταφανές γενέσθαι ὅτι τῶ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὐτῶ συμφέρον σκοπεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ τῶ ἀρχομένῳ». Βλ. και Θουκ. II 60 «ἐγὼ γὰρ ἠγοῦμαι πόλιν πλείω ξύμπασαν ὀρθομένην ὠφελεῖν τοὺς ἰδιώτας ἢ καθ' ἕκαστον τῶν πολιτῶν εὐπραγοῦσαν, ἀθρόαν δὲ σφαλλομένην. Καλῶς μὲν γὰρ φερόμενος ἀνὴρ τὸ καθ' ἑαυτὸν διαφθειρομένης της πατρίδος οὐδὲν ἦσσαν ξυναπόλλυται, κακοτυχῶν δὲ ἐν εὐτυχούσῃ πολλῶ μᾶλλον διασφύζεται».

<sup>68</sup> Η προτίμηση αυτή του Αριστοτέλη στη βασιλεία δεν αποκλείεται να πηγάζει από τις σχέσεις του με τη μακεδονική δυναστεία. Βλ. Οικονόμου 2008: 39-41· Πλάγγεσης 2009: 46-47.

<sup>69</sup> Glotz 1994: 395.

<sup>70</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 1284a10-11.

<sup>71</sup> Ross 1991: 363· για τον εξοστρακισμό βλ. Kagan 1961· Glotz 1994: 182-185· Wolff 1995: 125, 153· Kullmann 2003: 119· Mossé 2002: 39-40. Σύμφωνα με τη Mossé, ο οστρακισμός αποτέλεσε μια από τις θεσμικές αλλαγές που συνέβαλαν στην οικοδόμηση της δημοκρατικής πολιτείας.

<sup>72</sup> Finley 1996: 63.

<sup>73</sup> Μπαγιόνας 2003: 193.

όλους<sup>74</sup>. Επιπλέον παραδέχεται ότι καμία κοινωνία και καμία εκπαίδευση δεν μπορεί να διαμορφώσει έναν τέτοιο άνθρωπο. Επομένως, πρόκειται για το «καλύτερο απόλυτα πολίτευμα» που τοποθετείται όμως από τον φιλόσοφο στη σφαίρα του ιδεατού.

Για τον λόγο αυτό τείνει να υπερασπιστεί τη διακυβέρνηση από πολλούς εκθέτοντας για τον σκοπό αυτό μια σειρά από επιχειρήματα που στηρίζουν την απαίτηση των πολλών να κυβερνούν. Το πιο σημαντικό από αυτά είναι ότι πολλοί κοινοί άνθρωποι μπορεί να είναι στο σύνολό τους καλύτεροι από τους λίγους και εκλεκτούς· ο Αριστοτέλης δείχνει να πιστεύει ότι η φρόνηση και η αρετή είναι αθροιστικά μεγέθη και σπεύδει να συμπεράνει ότι σε πολλούς τομείς η γνώμη των πολλών- στον βαθμό που αναπτύσσουν συλλογική βούληση και συνείδηση- είναι προτιμότερη από τη γνώμη των λίγων<sup>75</sup>. Ο Πλάτων αντιδρούσε έντονα σε αυτή την έννοια της συλλογικής σοφίας<sup>76</sup>. Δεν είχε κατανοήσει την άποψη του Αριστοτέλη σχετικά με την ισχύ της κοινής γνώμης κι ακόμη λιγότερο όταν ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει σε αυτήν μια ιδιαίτερη βαρύτητα, όσον αφορά το λογοτεχνικό και καλλιτεχνικό γούστο, αλλά και δυνατότητα πρακτικής εφαρμογής. Ένα σχέδιο διατυπωμένο από έναν ή λίγους ευφυείς ανθρώπους, όταν εξεταστεί με βάση την κοινή γνώμη, συμβαίνει συχνά να παρουσιάζει ελαττώματα τα οποία οι συντελεστές του δεν είχαν διανοηθεί. Ωστόσο ο Αριστοτέλης δεν υποστηρίζει την καθολική εφαρμογή αυτής της λογικής τονίζει ότι πρόκειται για ένα επιχείρημα υπέρ της ανάθεσης ορισμένων συλλογικών καθηκόντων στους πολλούς κι όχι υπέρ της ανάθεσης της εκτελεστικής εξουσίας σε άτομα κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων<sup>77</sup>. Επιπλέον ο μόνιμος αποκλεισμός των πολλών από κάθε συμμετοχή στα δημόσια αξιώματα και τη λήψη αποφάσεων είναι επικίνδυνος γιατί προκαλεί σε μεγάλη έκταση δυσαρέσκειες, ενώ αποτελεί σημαντικό θέμα η ανάθεση εκλογής, επανεκλογής και παύσης των αρχόντων· ως προς αυτό ο Αριστοτέλης θεωρεί τον λαό περισσότερο αρμόδιο για την ανάθεση των αξιωμάτων, καθώς αυτός υφίσταται τις συνέπειες της καλής ή κακής διακυβέρνησης<sup>78</sup>.

Ένα άλλο σημαντικό επιχείρημα είναι ότι το άτομο μπορεί να καταληφθεί από πάθος, ενώ σ' ένα πλήθος ατόμων είναι δύσκολο να καταληφθούν όλοι συγχρόνως από πάθος<sup>79</sup>. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει σαφώς το πλήθος ως ένα απλό άθροισμα και εφαρμόζει τον νόμο των πιθανοτήτων. Μολονότι ο Θουκυδίδης επίμονα προσδιόρισε την ψυχολογία της μάζας<sup>80</sup>, ωστόσο

<sup>74</sup> Οικονόμου 2008: 98.

<sup>75</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1281b4-9.

<sup>76</sup> Ο Πλάτωνας μίλησε στους *Νόμους* (700a – 701b, 670b) για *ἀμούσους βοὰς πλήθους*.

<sup>77</sup> Ross 1991: 362.

<sup>78</sup> Ross 1991: 362.

<sup>79</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1286a31-35. Ωστόσο η σύγχρονη ψυχολογία της μάζας ακυρώνει τη θέση του Αριστοτέλη. Βλ. Ross 1991: 363 και Le Bon 2004 σε πολλά σημεία. Η μαζοποίηση και η υποβολή είναι διεργασίες που επιτυγχάνονται πλέον με επιστημονικά ελεγχόμενες μεθόδους.

<sup>80</sup> Romilly de 2010: 53.

ο Αριστοτέλης παραβλέπει το γεγονός ότι ένα πλήθος μπορεί να παρασυρθεί από τα πάθη των πιο θερμόαιμων μελών του. Τελικά καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μια ομάδα ενάρετων ανθρώπων είναι λιγότερο πιθανό να σφάλει περισσότερο από ένα άτομο εξίσου ενάρετο με τα υπόλοιπα.

Το ιδεώδες αυτό πολίτευμα, που ορίζεται ως αριστοκρατία<sup>81</sup> με την ετυμολογική της έννοια, στηρίζεται στη διακυβέρνηση που ασκείται από φωτισμένα και ενάρετα άτομα, όπου κανείς δεν αποκτά την ιδιότητα του πολίτη αν δεν διαθέτει τα απαραίτητα προσόντα και όπου όλοι οι πολίτες αναλαμβάνουν διαδοχικά τον ρόλο των αρχόντων και των αρχομένων· όμως λαμβάνοντας κανείς υπόψη την ανθρώπινη φύση καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κι αυτό το πολίτευμα είναι ανέφικτο και γι' αυτό προβάλλει ως εφικτό ιδεώδες πολίτευμα αυτό που ορίζει ως την κατ' εξοχήν «πολιτεία»<sup>82</sup>. Έτσι από το «καλύτερο απόλυτο» καταλήγει στο «καλύτερο δυνατό» πολίτευμα, έναν μέσο όρο που προκύπτει από την αποφυγή των ακροτήτων της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας. Το πολίτευμα αυτό δεν στηρίζεται στην υψηλή αρετή λίγων πεφωτισμένων ατόμων, αλλά στη στρατιωτική αρετή μιας εύρωστης μεσαίας τάξης<sup>83</sup>. Η δημοκρατία, πιστεύει ο Αριστοτέλης, είναι προορισμένη να διαρκέσει ως μορφή πολιτεύματος στις σύγχρονες του πόλεις κι η πιο σωστή κίνηση είναι η ενίσχυσή της με στοιχεία ολιγαρχίας<sup>84</sup>.

Το κυριότερο χαρακτηριστικό αυτού του καλύτερου εφικτού τρόπου<sup>85</sup> διακυβέρνησης είναι ότι αποτελεί μια μεικτή μορφή πολιτεύματος<sup>86</sup>, όπου παρατηρείται αρμονικός συγκερασμός στοιχείων της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας<sup>87</sup>. Συνήθως αυτό το μεικτό πολίτευμα<sup>88</sup> ονομάζεται μετριοπαθής δημοκρατία ή πολιτεία, ενώ στην πραγματικότητα αποτελεί αναίρεση της ιστορικής δημοκρατίας<sup>89</sup>. Το πολίτευμα αυτό ρέπει προς την αριστοκρατία καθώς διαθέτει ως βασικό συστατικό της την ευνομία, που ανάγεται στην υπακοή στους νόμους και στην τελειότητά τους<sup>90</sup> με κοινωνικό θεμέλιο την ύπαρξη μιας διευρυμένης μεσαίας τάξης ικανής να δώσει λαϊκή βάση στο πολίτευμα. Δεν είναι φίλαρχη ώστε να παραχωρεί όλες τις εξουσίες στους άρχοντες, αλλά παράλληλα ούτε αδιάφορη και εκλεκτική ώστε ν' αποφεύγει τους κατώτερους πολίτες. Το

<sup>81</sup> Ο Kullmann (2003: 92, 94) σε πολλά σημεία ταυτίζει την πολιτεία με την ορθώς νοούμενη δημοκρατία, για τον χαρακτηρισμό της οποίας χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο για να δηλώσει το σύνταγμα εν γένει.

<sup>82</sup> Romilly de 2010: 95-96.

<sup>83</sup> Ross 1991: 366.

<sup>84</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά 1286b20.ε.

<sup>85</sup> Sabine 1980: 129-132.

<sup>86</sup> Barker 1959: 471-483.

<sup>87</sup> Barker 1959: 472· Romilly de 2010: 255-256. Για το αν η πολιτεία ρέπει προς τη δημοκρατία ή την ολιγαρχία, βλ. Οικονόμου 2008: 125-126, υποσ. 410· Wolff 1995: 114-115.

<sup>88</sup> Το μεικτό πολίτευμα πραγματεύτηκε και ο Πλάτων στους Νόμους. Βλ. και Sabine 1980: 92-95.

<sup>89</sup> Οικονόμου 2008: 128.

<sup>90</sup> Romilly de 2010: 188.

χαρακτηριστικό της πολιτείας είναι ότι για την κατανομή των αξιωμάτων λαμβάνονται υπόψη τόσο ο πλούτος όσο και η καταγωγή και δεν αντιτίθεται στη δημοκρατία η εφαρμογή αυτών των δύο ως κριτηρίων προσδιορισμού της ιδιότητας του πολίτη, με την επιφύλαξη όμως ότι το ύψος της περιουσίας δεν θα είναι αρκετά μεγάλο και τα όρια της καταγωγής πολύ στενά<sup>91</sup>. Η πολιτεία λοιπόν του Αριστοτέλη αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στη δημοκρατία και την ολιγαρχία με ισορροπία εξαιρετικά λεπτή ώστε οποιαδήποτε ακρότητα να μπορεί να τη συντρίψει. Θα είναι δημοκρατία επειδή η θέληση της πλειοψηφίας είναι καθοριστική, αλλά θα είναι και ολιγαρχία επειδή τα αξιώματα θα διανέμονται σύμφωνα με τις αξίες. Επιπλέον η υπεροχή των αριστοκρατικών στοιχείων έγκειται στο γεγονός ότι, μολονότι είναι θεσμοθετημένη η διευρυμένη συμμετοχή των πολιτών στις πολιτικές διαδικασίες, στην πράξη σε μια αγροτική κοινωνία οι μικροκτηματίες είναι απασχολημένοι με τις οικονομικές δραστηριότητες με αποτέλεσμα να μη διαθέτουν ελεύθερο χρόνο για ενασχόληση με τα κοινά, αφήνοντας το πολιτικό πεδίο στη δικαιοδοσία των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων<sup>92</sup>. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τον τιμοκρατικό<sup>93</sup> χαρακτήρα του πολιτεύματος καθώς ορίζονται πλέον οι άρχοντες όχι μόνο άριστίνδην αλλά και πλουτίνδην<sup>94</sup>.

Ο Αριστοτέλης προτείνει τρεις όρους σύνθεσης και μείξης της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας<sup>95</sup>: στις δύο περιπτώσεις αναμειγνύονται θεσμοί που προέρχονται και από τις δύο μορφές διακυβέρνησης, ενώ στην τρίτη υιοθετείται μια ενδιάμεση κατάσταση. Ο πρώτος όρος αφορά τη δικαστική λειτουργία: στα ολιγαρχικά πολιτεύματα επιβάλλεται πρόστιμο στους πλούσιους όταν παραμελούν τα καθήκοντά τους, ενώ στους φτωχούς δεν παρέχεται αμοιβή<sup>96</sup>. Αντίθετα στα δημοκρατικά πολιτεύματα οι φτωχοί αμείβονται, ενώ στους πλούσιους δεν επιβάλλεται κανένα πρόστιμο αν δεν προσέλθουν να δικάσουν. Η μείξη των θεσμών προβλέπει την αμοιβή για τους φτωχούς όταν είναι δικαστικοί λειτουργοί και την επιβολή προστίμου στους πλούσιους όταν παραμελούν τα δικαστικά τους καθήκοντα. Στη συνέχεια προτείνει να λαμβάνεται ως κριτήριο ένα μεσαίο εισόδημα απ' αυτά που ορίζουν τα δύο πολιτεύματα: στα ολιγαρχικά πολιτεύματα συμμετέχουν στις συνελεύσεις όσοι έχουν υψηλό εισόδημα, ενώ αντίθετα στη δημοκρατία όλοι οι ελεύθεροι πολίτες ακόμη και αυτοί που δεν έχουν κανένα εισόδημα προτείνει, λοιπόν, ο Αριστοτέλης ως κριτήριο για την κατοχή του προνομίου του πολίτη ένα μεσαίο εισόδημα που δεν είναι ούτε πολύ μεγάλο ούτε

<sup>91</sup> Sinclair 1969: 319.

<sup>92</sup> Πλάγγεσης 2009: 26-Τζιώκα-Ευαγγέλου 2009: 67-Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1318b6-21.

<sup>93</sup> Ως τίμημα οριζόταν το κατώτατο ύψος εισοδήματος που χρειαζόταν για την απόκτηση πλήρων πολιτικών δικαιωμάτων (Glottz 1994: 86, υποσημ. 2). Ήδη στα Ήθικα Νικομάχεια (1160a36) ο Αριστοτέλης ονομάζει το πολίτευμα αυτό τιμοκρατία, δηλαδή πολίτευμα που στηρίζεται σ' ένα κριτήριο περιουσίας.

<sup>94</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1273a22-24 Glottz 1994: 105.

<sup>95</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1294a35-b13.

<sup>96</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1294a37-41.

πολύ μικρό<sup>97</sup>. Ο τρίτος όρος μείξης ορίζεται από την ένωση διατάξεων και από τα δύο πολιτεύματα. Στις ολιγαρχίες οι άρχοντες ορίζονται με ψηφοφορία, ενώ στη δημοκρατία με κλήρο. Παράλληλα, στις ολιγαρχίες το δικαίωμα του πολίτη περιορίζεται σ' αυτούς που έχουν κάποιο εισόδημα, ενώ στις δημοκρατίες λαμβάνεται υπόψη ως κριτήριο μόνο η ελευθερία<sup>98</sup>. Η μείξη λοιπόν σ' αυτήν την περίπτωση έγκειται στο να αναδεικνύονται οι άρχοντες με βάση τον θεσμό της ολιγαρχίας, δηλαδή την αίρεση, ενώ το δικαίωμα του πολίτη να παραχωρείται χωρίς να υπάρχει αξίωση για μεγάλο εισόδημα<sup>99</sup>.

Συνεπώς το μεικτό πολίτευμα από μόνο του συμφιλιώνει όλες τις τάσεις. Προκειμένου όμως να αποφευχθούν οι εντάσεις στους κόλπους ενός πολιτεύματος είναι απαραίτητη πρώτα απ' όλα η διατήρηση του πνεύματος υπακοής στον νόμο. Ο δεύτερος όρος είναι να μην επιχειρείται η εξαπάτηση του λαού με τεχνάσματα. Επιπλέον, όλες οι μορφές διακυβέρνησης μπορούν να διατηρηθούν όταν άρχοντες και αρχόμενοι έχουν καλές σχέσεις ανεξάρτητα από την εγγενή σταθερότητα του πολιτεύματος. Η τάξη που ασκεί την εξουσία πρέπει με κάθε τρόπο να συνιστά στα μέλη της συνοχή και αλληλεγγύη· οποιαδήποτε ανωμαλία σε αυτό το επίπεδο μπορεί να αποβεί μοιραία για την παραμονή της στην εξουσία. Κανένα άτομο ή καμία τάξη δεν πρέπει να αποκτά υπερβολική ισχύ, ενώ ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς πρέπει να υπάρχει δυνατότητα ελέγχου.

Εκείνο που τονίζει ιδιαίτερα ο Αριστοτέλης είναι ότι οι κυβερνώντες δεν πρέπει να έχουν το περιθώριο ν' αποκομίσουν υλικά οφέλη από το αξίωμά τους· γιατί είναι σίγουρο ότι η υποψία της διαφθοράς των κυβερνώντων είναι ένα σοβαρό κίνητρο για την πρόκληση εντάσεων. Οι μάζες, εφόσον εξασφαλίσουν το «αδιάφθορο» των κυβερνώντων δεν θα έχουν βλέψεις στα αξιώματα, αλλά θ' ασχολούνται με ιδιωτικές υποθέσεις και θα επιτυγχάνουν στον τομέα με τον οποίο δραστηριοποιούνται: οι πλούσιοι θα κατέχουν τα αξιώματα για τα οποία μόνο αυτοί έχουν τον χρόνο και την ικανότητα και θα είναι ικανοποιημένοι από την υπεροχή τους<sup>100</sup>. Όμως σ' ένα τέτοιο πολίτευμα δεν πρέπει οι άρχοντες να στερούν τη δυνατότητα του «ἄρχειν» από φιλόδοξους πολίτες ούτε ν' αδικούν τους φτωχούς σε ζητήματα οικονομικής φύσεως<sup>101</sup>.

Ακόμη προκειμένου να εξαλειφθεί η ασυδοσία στα δημόσια αξιώματα προβλέπει για τις ανώτερες βαθμίδες βραχύχρονη κατάληψη του αξιώματος, ενώ αντίθετα για τα κατώτερα αξιώματα προβλέπει μακροχρόνια άσκησή τους. Αυτό γίνεται για να διατηρηθεί η συμμετρία και να μη δοθεί σε κανέναν η δυνατότητα ν' αποκτήσει πολύ μεγάλη δύναμη<sup>102</sup>. Πιστεύει τέλος ότι οι ολιγαρχικές κυβερνήσεις δεν πρέπει να καταπιέζουν τους φτωχούς ούτε οι δημοκρατίες τους πλούσιους,

<sup>97</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1294b2-6.

<sup>98</sup> Ross 1991: 369.

<sup>99</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1294b 6-13.

<sup>100</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1308b34-38.

<sup>101</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1308a5-11.

<sup>102</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1308b10-15.

έτσι ώστε να προστατεύονται οι μεν από την εξαθλίωση, οι δε από τη δήμευση περιουσιών.

Για τ' ανώτερα αξιώματα απαιτούνται τρία προσόντα: η πίστη και αφοσίωση στο πολίτευμα, διοικητική ικανότητα και ακεραιότητα<sup>103</sup>. Η συνύπαρξη και των τριών αρετών είναι ιδανική, αλλά πολύ σπάνια. Σε αντίθετες περιπτώσεις επιβάλλεται να σταθμίζονται οι ιδιότητες και να γίνονται οι επιλογές μας με βάση τη συχνότητά τους. Έτσι, για την εκλογή ενός στρατηγού, λαμβάνονται υπόψη περισσότερο οι στρατιωτικές του ικανότητες παρά η ακεραιότητα, γιατί η στρατιωτική ικανότητα σπανίζει. Αντίθετα για την επιλογή ενός οικονομικού παράγοντα το κριτήριο ανάδειξης είναι η ακεραιότητα. Η επιλογή του Αριστοτέλη είναι αξιοκρατική εφόσον τοποθετεί το κατάλληλο πρόσωπο στην κατάλληλη θέση με βάση τις αξίες. Ωστόσο αυτοί που διαθέτουν τη *σχόλη*, τον ελεύθερο χρόνο για την πνευματική καλλιέργεια και την απόκτηση των αρετών και των δεξιοτήτων εξακολουθούν να είναι τα μέλη της αριστοκρατίας, με αποτέλεσμα ακόμη και στη δημοκρατική Αθήνα η άσκηση της πολιτικής σε επίπεδο ηγεσίας να παραμένει προνόμιο αυτής της τάξης<sup>104</sup>.

Προκειμένου να αμβλυνθούν οι οικονομικές αντιθέσεις, από τις οποίες πηγάζουν οι κοινωνικές και πολιτικές, ο Αριστοτέλης προτείνει μια σειρά μέτρων<sup>105</sup>: Αρχικά παρατηρεί ότι η καταβολή μισθού στους φτωχούς πολίτες για τη συμμετοχή σε συνελεύσεις του δήμου δεν επιλύει το πρόβλημα της φτώχειας, διότι οι φτωχοί θα εξακολουθούν να έχουν τις ίδιες ανάγκες και την ίδια έλλειψη πόρων· προτείνει ωστόσο η καταβολή να γίνεται για τη συμμετοχή σε συνελεύσεις που κρίνονται αναγκαίες, ενώ οι πλούσιοι να συνεισφέρουν για την καταβολή των μισθών προκειμένου να μην επιβαρυνθεί το δημόσιο ταμείο, αφού απαλλαγούν από άσκοπες και ανώφελες λειτουργίες<sup>106</sup>. Ο δεύτερος όρος έγκειται στην προσπάθεια των πολιτικών ανδρών να ενισχύσουν οικονομικά τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα όχι με επιδόματα ή βοηθήματα, αλλά με την ένταξή τους στην παραγωγική διαδικασία προκειμένου να εξασφαλίσουν μακροχρόνια ευπορία<sup>107</sup>. Στη συνέχεια συνιστά την κοινή χρήση των δημοσίων κτημάτων σύμφωνα με το παράδειγμα των Ταραντίνων· μολονότι ο Αριστοτέλης είναι υπέρ της ατομικής ιδιοκτησίας, γιατί εξασφαλίζεται μεγαλύτερη επιμέλεια για την παραγωγή, δέχεται ωστόσο την κοινή εκμετάλλευση με τους τρόπους που ορίζει ο νομοθέτης<sup>108</sup>. Τέλος προτείνει μερικοί από τους επιφανείς, που είναι ευφρείς και φρόνιμοι, να ξεχωρίζουν τους άπορους, που έχουν ικανότητες, και να τους βοηθήσουν να στραφούν στην εργασία<sup>109</sup>. Μεριμνά λοιπόν για τη σωστή

<sup>103</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1309a33-40.

<sup>104</sup> Finley 1996: 73, 80-81.

<sup>105</sup> Λιανός 2012: 122-125.

<sup>106</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1320a31-32.

<sup>107</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1320a32-1320b1.

<sup>108</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1320b9-11.

<sup>109</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1320b 7-9.



δημοσιονομική πολιτική και τη συνετή διαχείριση του δημοσίου χρήματος, που προέρχεται κυρίως από τη φορολογία, της ιδιωτικής περιουσίας και τα δημόσια έσοδα, καθώς και την κοινωνική κινητικότητα· επιπλέον επιδιώκει να αποφεύγονται ως άδικες και επικίνδυνες για το πολίτευμα πρόσοδοι έκτακτου χαρακτήρα, όπως εισφορές, δημεύσεις περιουσιών, αναθέσεις δαπανηρών έργων σε πλουσίους, ενώ προκρίνει ως απαραίτητες δαπάνες της πόλης αυτές για την άμυνα, την εκπαίδευση, τα συσσίτια, τις θρησκευτικές τελετές και τις λειτουργικές δαπάνες της πολιτείας<sup>110</sup>.

Όμως αυτό που τελικά προκρίνει ο Αριστοτέλης ως την καλύτερη λύση για την πολιτική σταθερότητα είναι η εκπαίδευση και η μόρφωση των πολιτών στο πνεύμα του πολιτεύματος. Και ο Πλάτωνας και ο Ισοκράτης πραγματεύτηκαν τα εκπαιδευτικά προγράμματα στη συζήτηση για την πολιτεία, ο πρώτος με ένα αυστηρό πρόγραμμα που αποσκοπούσε στη διαμόρφωση του φιλοσόφου- βασιλέα και ο δεύτερος με την αναγωγή της ρητορικής σε υψηλή πνευματική και ηθική καλλιέργεια<sup>111</sup>. Προϋπόθεση για τη συμμετοχή του πλήθους στην εξουσία είναι η παιδεία, γιατί μόνο με αυτό το δεδομένο μπορεί η αθροιστική θεωρία να είναι αποτελεσματική<sup>112</sup>. Στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου πολιτεύματος ο πολιτικός πρέπει να παρέμβει ώστε να αποκτήσει το πλήθος μέσω της παιδείας έναν ορισμένο βαθμό αρετής, θεωρία που ισχύει μόνο για εξελιγμένες κοινωνίες· η αθροιστική θεωρία καταδεικνύει τον βαθμό και τη δυνατότητα ανύψωσης του επιπέδου των πολλών, αφού είναι δεδομένο ότι η τάση προς την αρετή και το πνεύμα ενυπάρχει στους περισσότερους ανθρώπους<sup>113</sup>. Το δίκαιο και το άδικο, πριν καταστούν κοινό κτήμα, προσφέρονται στην προσωπική εμπειρία, πραγματώνονται στην κοινωνική ζωή αποκλειστικά και μόνο με τον διάλογο, που προϋποθέτει λόγο και αντίλογο, κατακυρώνεται από την αρχή της ισηγορίας και επιδέχεται συνεχή αμφισβήτηση· αποτελεί τη βασική οδό για την πρόσβαση στην πολιτική δικαιοσύνη ως κοινωνική κατάκτηση και όχι ως αποτέλεσμα αγωγής ορισμένων ή επιστημονικής κατάρτισης των αρίστων όπως ήθελε ο Πλάτωνας<sup>114</sup>. Η ανάλυση του Αριστοτέλη ρεαλιστικότερη από του Πλάτωνα διαφοροποιείται ως προς τη φροντίδα να προσαρμοστεί η παιδεία στο καθεστώς της πόλης<sup>115</sup>. Γιατί με το πολίτευμα μπορεί να επιβληθεί στα μέλη της πολιτικής κοινότητας ένας τρόπος ζωής που θ' αποσκοπεί στη διατήρηση και την αποτελεσματικότητά του. Αυτός ο τρόπος ζωής μπορεί να επιβληθεί με την εκπαίδευση και την εξοικείωση σε βαθμό που να γίνει η δεύτερη φύση στον κάθε άνθρωπο.

<sup>110</sup> Λιανός 2012: 197-198· για την εφαρμογή των παραπάνω όρων στην Αθήνα βλ. Finley 1996: 38-42, 94.

<sup>111</sup> Romilly de 2010: 264.

<sup>112</sup> Kullmann 2003: 111.

<sup>113</sup> Kullmann 2003: 111.

<sup>114</sup> Wolff 1995: 94-95.

<sup>115</sup> Romilly de 2010: 270.

Μολονότι δεν φαίνεται να απορρίπτει τον χρησιμοθηρικό και τον εγκυκλοπαιδικό χαρακτήρα της γνώσης, ωστόσο δίνει έμφαση στον ηθικοπλαστικό χαρακτήρα της παιδείας<sup>116</sup>. Η οικογενειακή αγωγή και η δημόσια παιδεία στοχεύουν στη διάπλαση του ελεύθερου ανθρώπου στο σώμα, το πνεύμα και την ψυχή<sup>117</sup>. Οι αρχές που διέπουν το εκπαιδευτικό πρόγραμμα, η μεσότητα, το εφικτό και το πρέπον, σε συνδυασμό με τον ηθοπλαστικό χαρακτήρα του, στοχεύουν στη συγκρότηση πολυμερούς προσωπικότητας και στην αυτοπραγμάτωση της<sup>118</sup>. Γενικά, διαπιστώνουμε ότι σκοπός της αριστοτελικής παιδείας είναι να διαμορφώσει έναν άνθρωπο ενάρετο, ικανό κι έξοχο, αξιοπρεπή κι ευγενικό, φιλελεύθερο και θαρραλέο, δίκαιο και πειθαρχημένο με απώτερο στόχο την εξασφάλιση της ευδαιμονίας σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο μέσω μιας παιδείας που καθορίζει την ποιότητα του πολιτεύματος. Στο ιδανικό κράτος του Αριστοτέλη ο ιδανικός πολίτης ταυτίζεται με τον ενάρετο άνθρωπο ως προς την κατάκτηση της αρετής· ένας πολιτικός ηγέτης για να είναι καλός πρέπει πρώτα να μάθει να υπακούει στον νόμο και στην εξουσία για να μάθει να κυβερνά. Επομένως η παιδεία είναι υπόθεση της πολιτείας και η πολιτική πρέπει να προεκτείνει μέσω της παιδείας και του εξαναγκασμού το έργο της ηθικής που αποσκοπεί στην άσκηση της αρετής<sup>119</sup>.

Το πολίτευμα, το κύριο αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη είναι το στοιχείο που καθορίζει την ταυτότητα της πόλης όχι μόνο ως προς τη θεσμική της οργάνωση, αλλά και ως προς τον τρόπο ζωής των πολιτών, τον ηθικό σκοπό, που επιδιώκει η κοινότητα, και τους θεσμούς μέσω των οποίων ασκείται η εξουσία<sup>120</sup>. Στη σκέψη του φιλοσόφου ηθική και πολιτική, κράτος και κοινωνία συνδέονται άρρηκτα και προσδιορίζουν την ποιότητα της πολιτικής ζωής. Το βασικό ενδιαφέρον του Αριστοτέλη στρέφεται στην εύρεση μέσων προστασίας του πολιτεύματος από το ενδεχόμενο βίαιης ανατροπής· σχεδόν δευτερευόντως μόνο ο Αριστοτέλης σκιαγραφεί τις αρχές της καλύτερης πολιτειακής τάξης, της πολιτείας· ως συμβολή του πρέπει να θεωρήσουμε ότι πρώτος μελέτησε ορισμένες σημαντικές έννοιες της πολιτικής φιλοσοφίας: την έννοια της κυριαρχίας, την αρχή της κατανομής της δύναμης μέσα στο κράτος, την αθροιστική θεωρία και την αρχή της πλειοψηφίας που βασίζεται σ' αυτήν, ενώ η αδυναμία της έκθεσής του έγκειται σύμφωνα με τον Düring στη στενότητα του ορίζοντά του και στην προσκόλλησή του στις κοινωνικές προκαταλήψεις της εποχής του<sup>121</sup>.

Οι Έλληνες πολιτικοί στοχαστές αναζήτησαν το ιδανικό κράτος όπου οι αντιθέσεις θα αμβλύνονταν προς όφελος της ευζωίας του συνόλου, αλλά ταυτόχρονα είχαν επίγνωση ότι κανένα κράτος δεν είχε πετύχει αυτόν τον

<sup>116</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1337a10-1338b8· Τζιώκα-Ευαγγέλου 2009: 85.

<sup>117</sup> Τζιώκα-Ευαγγέλου 2009: 83.

<sup>118</sup> Τζιώκα-Ευαγγέλου 2009: 88.

<sup>119</sup> Πεντζοπούλου-Βαλαλά 1998: 284.

<sup>120</sup> Πλάγγεσης 2009.

<sup>121</sup> Düring 1999: 302.

στόχο<sup>122</sup>. Αντίθετα η παγκόσμια πολιτική ιστορία αποδεικνύει άσκηση πολιτικής μακιαβελικού τύπου με σκοπό τη συσσώρευση δύναμης για τη διατήρηση της εξουσίας και την εξυπηρέτηση των συμφερόντων της ιθύνουσας τάξης<sup>123</sup>. Υπό το πρίσμα αυτό η πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη έχει μάλλον δεοντολογικό παρά οντολογικό χαρακτήρα και αποτελεί ένα θεωρητικό μοντέλο ανέφικτο στην υλοποίησή του, καθώς η διακυβέρνηση της μεσαίας τάξης υπήρξε σπάνια- ή έστω ζητούμενο- στην πολιτική ιστορία<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Finley 1996: 3.

<sup>123</sup> Finley 1996: 135.

<sup>124</sup> Barker 1959: 475.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Λιανός, Θεόδωρος Π. (2012), *Η Πολιτική Οικονομία του Αριστοτέλη*, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Μπαγιόνας, Αύγουστος-Κωνσταντίνος (2003), *Ελευθερία & Δουλεία στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Οικονόμου, Γιώργος Ν. (2008), *Η Αριστοτελική Πολιτεία*, Αθήνα: Παπαζήση.
- Πεντζοπούλου- Βαλαλά, Τερέζα (1998), *Προβολές στον Αριστοτέλη*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Πλάγγεσης, Γιάννης (2009), «Η Έννοια του ‘Πολιτικού’ και η Διαλεκτική της Εξουσίας στην Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη», Στο Τζιώκα-Ευαγγέλου, Πηνελόπη, *Αριστοτέλης - Πολιτικά Βιβλία VII & VIII*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Τζιώκα-Ευαγγέλου, Πηνελόπη (2009), *Αριστοτέλης - Πολιτικά Βιβλία VII & VIII*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Barker, Ernest (1959), *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Russell & Russell.
- Düring, Ingemar (2000), *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, (μτφρ. Κοτζιά-Παντελή Π. & Γεωργίου- Κατσιβέλα Α.), τμ.Β. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Finley, Moses I. (1996), *Η Πολιτική στον Αρχαίο Κόσμο* (μτφρ. Βουτσάκη Σ.). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Glantz, Gustave (1994), *Η Ελληνική «Πόλις»* (μτφρ. Σακελλαρίου Α.), Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Kagan, Donald (1961), “The Origin and Purposes of Ostracism.” *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies in Athens* 30/4 (1961), 393-401.
- Kullmann, Wolfgang (2003), *Η Πολιτική Σκέψη του Αριστοτέλη*, (μτφρ. Ρεγκάκος Α.). Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Le Bon, Gustave (2004), *Ψυχολογία των Μαζών* (μτφρ. Χριστοδούλου Ι. Σ.), Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Mossé, Claude (2002), *Ιστορία μιας Δημοκρατίας: Αθήνα* (μτφρ. Αγγελίδου Δ.). Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Newman, William L. (1973), *The Politics of Aristotle*, I-IV, New York: Arno Press.
- Romilly de, Jacqueline (2001), *Η Αρχαία Ελλάδα σε Αναζήτηση της Ελευθερίας* (μτφρ. Αθανασίου Μ.- Μηλιαρέση Κ.), Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- (2010), *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας* (μτφρ. Αγκαβανάκης Ν.), Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Ross, David W. (1991), *Αριστοτέλης*, (μτφρ. Μητσού-Παππά Μ.), Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Sabine, George H. (1980), *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών* (μτφρ. Κρίσπης Μ.), Αθήνα: Ατλαντίς.
- Sinclair, Thomas A. (1969), *Ιστορία της Ελληνικής Πολιτικής Σκέψεως* (μτφρ. Βλάχος Γ.), Αθήνα: Παπαζήση.
- Wolff, Francis (1995), *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική* (μτφρ. Πετρόπουλος Κ. Ν.), Αθήνα: Καρδαμίτσα.

## ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, ΧΕΓΚΕΛ ΚΑΙ Η ΣΧΟΛΗ ΤΟΥ ΦΥΣΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

*Φίλιππος Παϊπέτης*

Δρ. Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η ουσία της πολιτικής σκέψης του Αριστοτέλη και του Hegel δεν αποκρυπτογραφείται παρά δια της, μη βιούμενης ισοτίμως από αυτούς, αντιπαραθέσεώς τους στο κλασικό και σύγχρονο φυσικό δίκαιο. Θεμελιώδες σημείο σύγκλισης μεταξύ της αριστοτελικής και της εγελιανής σκέψης της πολιτικής αποτελεί, ενάντια στην ατομικιστική εκδοχή της φυσιοκρατικής οπτικής της πολιτικής, η αναγωγή του κράτους στην τέλεια εκείνη θεσμική κοινωνική πραγματικότητα, εντός της οποίας μόνον τα ιδιαίτερα υποκείμενα μπορούν να πραγματοποιήσουν ολοκληρωτικά το είναι τους, κατά το πρότυπο του ευδαίμονος και ελεύθερου βίου. Η ίδια σύγκλιση ισχύει συγχρόνως και για την αναγνώριση της αναγκαιότητας, που εστιάζεται και πάλι σ' αυτήν την πραγμάτωση, ηθικής λειτουργίας του κράτους, διάμεσου της καθυπόταξης του μη παραγνωρισμένου οικονομικού στοιχείου στο πολιτικό.

---

### ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ

*Φύση-Κράτος, Σύμβαση, Ευδαιμονία, Ελευθερία*

---

Λόγω του τεράστιου εύρους του, το αντικείμενο της παρούσας ανακοίνωσης, στη βάση μιας απόπειρας εμβάθυνσης ορισμένων ουσιωδών σημείων ταύτισης και διαφοράς της αριστοτελικής και της εγελιανής πολιτικής θεωρίας, περιορίζεται σε μια εισαγωγική εξέταση των ουσιωδών στοιχείων παραλληλισμού μεταξύ της αριστοτελικής κριτικής του αποκαλούμενου «αρχαίου Διαφωτισμού» και της εγελιανής πρόσληψης του νεότερου φυσικού δικαίου. Κρίνουμε σκόπιμη μια σύντομη ιστορικο-φιλοσοφική αναδρομή στην αριστοτελική και εγελιανή κριτική της αρχαίας και σύγχρονης φυσιοκρατίας, αναδρομή που αποτελεί συγχρόνως και δείκτη του περιεχομένου αυτής της κριτικής. Είναι αλήθεια ότι, εάν η φιλοσοφική αξία της κλασικής και της νεότερης εποχής βρίσκει την ύστατη επιβεβαίωσή της στον Αριστοτέλη και τον Hegel, μια τέτοια επιβεβαίωση είναι αδιανόητη χωρίς τις ανανεωτικές πνευματικές τάσεις που οριοθετούνται στους αντίποδες των δύο φιλοσόφων. Κοινή συνισταμένη του αριστοτελικού και του εγελιανού πολιτικού στοχασμού είναι η ανάπτυξη εκάστου εντός μιας κρίσιμης περιόδου, μιας περιόδου κρίσης, συνδεδεμένης με την εμφάνιση της αρχής της υποκειμενικότητας, τέτοιας όπως εκφράστηκε με τους Σοφιστές από το ένα μέρος, και με το απορρέον από τον καρτεσιανισμό φυσικό δίκαιο από το άλλο<sup>1</sup>.

Προσεγγίζοντας την μακραιώνη ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας από το εγελιανό τέλος της προς την ελληνική, κορυφούμενη διά του Αριστοτέλους<sup>2</sup>, αρχή της, η πολιτική σκέψη του Hegel διατηρεί απέναντι σ' εκείνη του σύγχρονου φυσικού δικαίου μια παρόμοια, τηρουμένων των ιστορικών αναλογιών, αντιθετική σχέση με εκείνη της αριστοτελικής έννοιας του Κράτους στις συμβασιακές αντιλήψεις περί αυτού. Εκείνο που στη σύγχρονη εποχή αντιπροσώπευαν για την εγελιανή πρόσληψη του ηθικο-πολιτικού κόσμου οι κατ' ουσίαν ατομοκεντρικές θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου στους, αποκλίνοντες μεταξύ τους, Rousseau και Hobbes ως κατευθυντήριες αρχές της θεμελίωσης και του σκοπού του κράτους, αντιπροσώπευαν περίπου για τον Αριστοτέλη οι εξίσου μη ομοφώνως εκφερόμενες θέσεις των σοφιστών, ούτως ώστε, αν αυτοί-εδώ είναι οι έμμεσα αρχαίοι πρόδρομοι του Rousseau και του Hobbes, ο Αριστοτέλης, που δεν είναι, κατά μια ορισμένη έννοια, ριζικά αντίθετος προς τον Hobbes, να μπορεί να θεωρηθεί, κατά μια ουσιώδη έννοια, ως ο άμεσα κύριος πρόδρομος του Hegel. Ωστόσο, παρότι η εμβέλεια της πολιτικής θεωρίας του Αριστοτέλη και του Hegel δεν κατανοείται παρά σε σχέση με τις φυσιοκρατικές αντιλήψεις της εποχής τους, δεν εντάσσονται αμφότεροι στο πλαίσιο μιας εκ μέρους τους απόδοσης ισότιμης σπουδαιότητας σ'αυτές. Ενώ η πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη δεν αναπτύσσεται ειδικώς εξ αφορμής των θέσεων της αρχαίας φυσιοκρατίας, αλλά η κριτική που αυτός τους ασκεί αποτελεί

<sup>1</sup> Βλ. Β. Γιαίσκε, *Ιστορία και υποκειμενικότητα στην φιλοσοφία του Hegel* (επιμ.-μτφρ. Γ. Αποστολοπούλου), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1995, 24.

<sup>2</sup> Την άποψή μας αυτή εξέφρασε ήδη ο Martin Heidegger, σημειώνοντας πως «Η μεγάλη πορεία της ελληνικής φιλοσοφίας τελειώνει με τον Αριστοτέλη», στο M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976, 12.

μάλλον ένα αναγκαίο συνεπαγόμενο τους -στον Πλάτωνα δεν ισχύει ακριβώς το ίδιο-, αντιθέτως, από την πρώιμη έως την οριστική διαμόρφωσή της, η πολιτική θεωρία του Hegel διαλέγεται αδιαλείπτως με τις νεότερες, ιδεαλιστικού (Kant, Fichte) και εμπειρικού (Hobbes, Rousseau) προασανατολισμού, απόψεις περί φυσικού δικαίου.

Είναι γνωστόν ότι τα πολιτικά κείμενα του Hegel, τόσο εκείνα της τόσο κρίσιμης για την πολιτική του σκέψη περιόδου της Ιένας, προεξάρχοντος του άρθρου περί του φυσικού δικαίου, όσο και εκείνα του μέγιστου συστηματικού έργου του, των *Κατευθυντήριων γραμμών της φιλοσοφίας του δικαίου*, έχουν γραφεί με κύριο άξονα και σκοπό τους την κριτική αναθεώρηση και αποκατάσταση της σύγχρονης σκέψης περί δικαίου στην ευρεία έννοια του όρου. Σημαντικό είναι ότι στην κριτική αυτή αποκατάσταση ενυπάρχει ως λειτουργικό στοιχείο της ο συνεχής διάλογος της εγελιανής πολιτικής θεωρίας με την κλασική πολιτική σκέψη, όπου περίοπτη θέση κατέχει, εκτός του Πλάτωνος, και ο Αριστοτέλης περί του οποίου ο Hegel σημειώνει ότι «Αν θελήσει κανείς να ασχοληθεί με την φιλοσοφία δεν έχει παρά να ασχοληθεί με τον Αριστοτέλη, ο οποίος δεν έχει ισάξιόν του στην παγκόσμια ιστορία των ιδεών»<sup>3</sup>.

Κατ' αρχήν, οι πολιτικές απόψεις του Αριστοτέλη διατυπώνονται σε μια εποχή κατά την οποία εγείρεται από πλείστους των σοφιστών, όπως, φερ' ειπείν, ο Αντιφών, ο Ιππίας, ο Λυκόφρων, το έκτοτε νευραλγικό για την πολιτική θεωρία και πρακτική και αλληλένδετα για την ουσία του ανθρώπου ζήτημα του διαχωρισμού και της αντίθεσης μεταξύ φύσεως και νόμου υπό τη θεσμική σημασία του γραπτού νόμου<sup>4</sup>, ζήτημα στο οποίο οι ως άνω στοχαστές συμφωνούν γενικώς με το να καταφάσκουν σε διάφορες παραλλαγές την πρωτοκαθεδρία της φυσικής ύπαρξης του ατόμου απέναντι στην υποτιθέμενη τεχνική, κατά συνθήκην πραγματικότητα της πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας. Στον Αριστοτέλη, επικεντρωμένο στην απόπειρα προσδιορισμού της ηθικής, ήτοι πολιτικής σχέσης κράτους και ατόμου, οι όροι «φύση» και «φυσικό» αποτελούν τις θεμελιώδεις προκείμενες που του χρησιμεύουν ως ρυθμιστική αρχή αντιστροφής της οικείας στους σοφιστές ταύτισης του φυσικού νόμου με τον άνθρωπο νοούμενου στην καθολικότητα της ιδιαιτερότητάς του και του τεχνητού, συμβατικού νόμου με το κράτος, στην απώτερη κατεύθυνση μιας λογικής εξαγωγής του νόηματος της γένεσης και του σκοπού του κράτους. Η εναντιούμενη στον αναδύομενο κατά την κλασική εποχή ατομικισμό κεντρική θέση του Αριστοτέλη ότι το Κράτος αποτελεί μια φύσει και όχι μια οφειλόμενη στη συναίνεση των ατόμων πραγματικότητα, στηρίζεται στην ιδέα ότι αυτό αντλεί τη διαμόρφωσή του από τις εγγενείς στην ουσιαδώς πολιτική φύση του ανθρώπου απαιτήσεις αυτής. Είναι αναντιρρήτως στην αριστοτελική θεώρηση της πόλεως

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie*, τόμ. II, *Werke* vol. 19, Frankfurt (Suhrkamp) 1971298.

<sup>4</sup> Ως προς τις πολιτικές επιπτώσεις αυτού του διαχωρισμού, συνιστούμε το βιβλίο του G. R. Dherbey, *Les sophistes, que sais-je?*, PUF, Paris 1989, ιδιαίτέρως σσ. 56-57, 87-90.

ως πραγμάτωσης του πολιτικού νοήματος της κοινωνίας που φανερώνεται η κύρια πτυχή της παρακαταθήκης που άφησε ο Αριστοτέλης στον Hegel, στο πλαίσιο της οποίας η αριστοτελική ανάλυση της σχέσης μεταξύ πόλεως και προπολιτικών μορφών κοινότητας με ιεραρχικούς όρους γένους/είδους προϋποθέτει την αναλυόμενη με όρους θεμελίου/θεμελιωμένου εγγελιανή σύλληψη της διάρθρωσης Κράτους, οικογένειας και αστικής κοινωνίας, ήτοι της διαλεκτικής σχέσης του πολιτικού και του κοινωνικο-οικονομικού άλλου του.

Είναι έτσι που τα στάδια του πολιτισμού αξιολογούνται υπό του Αριστοτέλους με κριτήριο μια διαβάθμιση σε έκαστο εξ αυτών της ικανοποίησης των ανθρώπινων αναγκών, όπου η μετάβαση από τον οίκο και την κώμη στην κατ'εξοχήν πολιτική κοινότητα είναι μετάβαση από την υλιστικού τύπου σκοπιμότητα των καθημερινών αναγκών, του απλώς ζήν, στην διαμέσου της σκοπιμότητας της ικανοποίησης ευρύτερων αναγκών, ανώτερη ηθικώς σκοπιμότητα του εὐ ζήν. Σημειωτέον, παρενθετικώς, ότι η αριστοτελική θεώρηση της εξέλιξης των μορφών κοινωνίας δεν υποκρύπτει μια έστω και στοιχειώδη αντίληψη περί ιστορίας. Η διαφορά μεταξύ της έννοιας της κοινωνικής εξέλιξης στον Αριστοτέλη και της εγγελιανής ιστορικο-πολιτικής θεωρίας, έγκειται στην εγγραφή από αυτή-εδώ του κράτους στον ορίζοντα της ιστορικότητας. Ενώ στον Αριστοτέλη, συνεπή προς το ουσιαστικά ανιστορικό πνεύμα της αρχαίας διάνοησης, η εξέλιξη έχει ως καταληξή της το Κράτος, χωρίς να το έχει ως αφετηρία της παρά μόνον δυνάμει, αντιθέτως, στον Hegel, το Κράτος, όντας το ουσιώδες στοιχείο εντός του οποίου και διά του οποίου κινείται η υπερβαίνουσα αυτό παγκόσμια ιστορία, δεν αποτελεί τον τελικό σκοπό αυτής-εδώ, παρά διότι αποτελεί την ουσιαστική απαρχή της, λόγος για τον οποίο δεν υφίσταται για τον Hegel ιστορία παρά μόνον ως πολιτική ιστορία.

Στον ορίζοντα του κοινού τους εγχειρήματος αιτιολόγησης του Κράτους βάσει της ιδέας περί της εντός αυτού και μόνο δυνατότητας πραγμάτωσης ενός υπέρτατου ηθικού σκοπού, μη ταυτοσήμως σε αμφοτέρους επιτοπισμένου, ο Αριστοτέλης, με προεξάρχουσα την έννοια της ευδαιμονίας, και ο Hegel, με προεξάρχουσα την έννοια της ελευθερίας, διαμοιράζονται από κοινού τη σύλληψη του Κράτους ως της τελειότερης, ορθολογικότερης μορφής κοινωνικής πραγματικότητας. Εάν, όπως σημειώνει ο Jean Tricot, «Οι Έλληνες, και ο Αριστοτέλης περισσότερο από κάθε άλλον, θεωρούσαν πάντα την πόλιν ως την τελείωση της πολιτικής οργάνωσης...»<sup>5</sup>, είναι βάσει αυτής της αντίληψης του ελληνικού πνεύματος εν γένει, που ο Αριστοτέλης ανέπτυξε τη δική του αντίστοιχη θεώρηση της πολιτικής οργάνωσης της πόλεως, θεώρηση που δεν θα μπορούσαν να θέσουν υπό ριζική αμφισβήτηση οι ρεφορμιστικές ιδέες του φιλοσόφου. Κύρια μέριμνα του Αριστοτέλη είναι να καταδείξει τελεολογικώς, ενάντια στις σχετικές με τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας ατομικιστικών θεωριών της εποχής του, ότι η πόλις-πολιτεία, ως τελικός σκοπός των προπολιτικών μορφών κοινότητας, σε ανώτερο απ' αυτές επίπεδο, έχει το θεμέλιο της

<sup>5</sup> J. Tricot, «Εισαγωγή και σημειώσεις», στο Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Vrin, Paris 1989, σμ. 1, σ. 21.



πραγματικότητάς της στη φύση. Επισημαίνει χαρακτηριστικά: «κάθε πόλη είναι μια φυσική πραγματικότητα, εφόσον αυτό ισχύει και για τις πρώτες μορφές κοινωνίας. Διότι αυτή συνιστά γι'αυτές τον σκοπό τους και η φύση είναι σκοπός. Διότι ό,τι είναι το κάθε πράγμα, αφού ολοκληρωθεί η ανάπτυξή του, αυτό λέμε ότι είναι η φύση του [...]»<sup>6</sup>.

Η αξιολογική, ουσιωδώς ηθικής φύσεως διαφορά μεταξύ της πόλεως και όλων των άλλων μορφών κοινότητας θεμελιώνεται από τον Αριστοτέλη σε μια ιεραρχική διαβάθμιση της έννοιας του αγαθού. Η αριστοτελική συλλογιστική αφορμάται από την έμπλη ηθικο-πολιτικών προεκτάσεων ιδέα ότι, εάν η πόλις διεκδικεί το προνόμιο της ύψιστης κοινωνικής οργάνωσης των ατόμων, είναι γιατί το αγαθό που τίθεται ως κύριος σκοπός της σύστασής της δεν είναι της ίδιας τάξης με το ιδιαίτερο αγαθό στο οποίο στοχεύει κάθε άλλη ιδιαίτερη κοινωνική πραγματικότητα, αλλά είναι το κατά τα *Ηθικά Νικομάχεια* «άριστον»<sup>7</sup>, ένα τέτοιο αγαθό, στην έννοια του οποίου υπεισέρχεται η στενή συνάφεια υπό την οποία τελούν ο ηθικός και ο πολιτικός του προσδιορισμός, όντας μόνον η πολιτική κοινότητα που μπορεί να το πραγματώσει.

Ανάμεσα στις μεγάλες μορφές της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης και ο Hegel είναι εκείνοι στους οποίους θα μπορούσε να αποδοθεί ο γενικός χαρακτηρισμός των κρατιστών φιλοσόφων, παρά τις αξιοσημείωτες διαφορές τους, κατανοήσιμες στη βάση των ουσιωδών σημείων που, με άξονα τον χριστιανισμό, ορίζουν την αντίθεση του αρχαίου και του σύγχρονου κόσμου. Μετά τον Αριστοτέλη δεν θα μπορούσε να αντιπαραβάλλει κανείς, σε αίσθηση ηθικού καθήκοντος και πολιτικής νομιμότητας, κάποιον από τους σύγχρονους διανοητές στον Hegel, για τον οποίο το Κράτος είναι η μόνη κοινωνική πραγματικότητα εντός της οποίας έκαστος ένας μπορεί να εναποθέσει όλο το νόημα της σύνολης ύπαρξης και δραστηριότητάς του. Το κράτος, γράφει ο Hegel, «δεν υφίσταται για τον πολίτη»<sup>8</sup>, επειδή «η πραγματικότητά του [...] εδράζεται μοναδικώς σ'εκείνη των πολιτών»<sup>9</sup>, και «Όλα όσα ο άνθρωπος είναι, τα οφείλει στο κράτος», καθόσον ««όλη την αξία του, όλη την πνευματική του πραγματικότητα, δεν τις έχει παρά μέσω του κράτους»<sup>10</sup>, ενώ «[...] το άτομο δεν έχει αυτό το ίδιο αντικειμενικότητα, αλήθεια και ηθικότητα παρά εάν είναι μέλος (του κράτους)»<sup>11</sup>. Ιδού ορισμένες προτάσεις που απηχούν έντονο αριστοτελισμό, χωρίς παρά ταύτα να είναι απολύτως αριστοτελικές. Είναι αναντιρρήτως κατά την κοινή τους εξύμνηση της πολιτικής που ο Αριστοτέλης και ο Hegel αντιπαρατίθενται σφοδρώς στην εμφάνιση ενός, καθοριστικού του διακριτού πνευματικού μεγαλείου της εποχής

<sup>6</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I, 2, 1252b30-33 – 1253a1.

<sup>7</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, I, 1, 1194 α 27 .

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire* (μτφρ. K. Papaioannou), Plon, Paris 1965, 137.

<sup>9</sup> Ο.π., 165.

<sup>10</sup> Ο.π., 136.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (μτφρ. J.-Fr. Kervegan), Puf, Paris 1998, §258, παρατήρηση, σ. 334.

τους, υποκειμενικού πνεύματος, το οποίο θέτοντας ως περιεχόμενο του τη σχέση του ατομικού και του συλλογικού, αναγορεύει το ατομικό συμφέρον σε κανονιστική αρχή του συλλογικού συμφέροντος, τα δικαιώματα του ιδιωτεύοντος υποκειμένου σε υπέρτατο αξιολογικό κανόνα του δικαίου της δημόσιας σφαιράς.

Όπως και ο Hegel το πράττει αργότερα έναντι στοχαστών του ύψους του Rousseau, του Kant και του Fichte, παρομοίως, απέναντι στους σοφιστές, ο Αριστοτέλης διεκδικεί από το Κράτος την πραγματοποίηση του ηθικού του ρόλου, που δεν είναι άλλος παρά η διασφάλιση της ευτυχίας διά της αρετής των πολιτών. Ωστόσο, το κράτος δεν μπορεί να διαδραματίσει έναν τέτοιο ρόλο, παρά εάν είναι αυτό το ίδιο συγκροτημένο ως μια αληθινή ηθική οντότητα.

Στο πλαίσιο του εγχειρήματος μιας αποκατάστασης της αληθούς σχέσης που θα πρέπει να ισχύει μεταξύ του οικονομικού και του πολιτικού στοιχείου, μεταξύ της υλικής βάσης και της πολιτικής βάσης της πόλεως, η αριστοτελική κριτική της θέσης των σοφιστών περί της εφαρμογής της αναδιανεμητικής δικαιοσύνης στο ζήτημα της κατανομής της πολιτικής εξουσίας, όπως κυρίως αυτή η κριτική αναπτύσσεται στο ένατο κεφάλαιο του τρίτου βιβλίου των *Πολιτικών*,<sup>12</sup> εκκινεί από μια επιχειρηματολογία που στοχεύει στην ανασκευή των απόψεων των οπαδών του ολιγαρχικού και του δημοκρατικού συστήματος περί δικαίου, στο μέτρο που, κατά τον Αριστοτέλη, αμφότεροι εκμεριεύουν, διαστρεβλώνοντάς την, την αληθινή έννοια του δικαίου μη κατορθώνοντας να της προσδώσουν μια ολοκληρωτική σημασία. Οι μεν εξισώνουν ορθώς το δίκαιο με την ισότητα, υποπίπτοντας ωστόσο στο σφάλμα να θεωρούν ως δίκαιη την ισότητα ανάμεσα σε ίσους και όχι για όλους τους πολίτες, ενώ οι δε θεωρούν ορθώς την ανισότητα δίκαιη, σφάλλοντας όμως με το να την περιορίζουν ανάμεσα σε μη ίσους<sup>13</sup>. Για τους δημοκρατικούς, η αρχή της απόδοσης στον καθένα εκείνου που του αναλογεί σύμφωνα με την ελευθερία του μεταφράζεται στο πρόταγμα σύμφωνα με το οποίο σ' όλους τους πολίτες πρέπει να αντιστοιχεί μια ισότιμη νομή της εξουσίας, επειδή όλοι οι πολίτες είναι εξίσου ελεύθεροι, ενώ για τους ολιγαρχικούς, αντιθέτως, η αρχή της απόδοσης στον καθένα εκείνου που του αναλογεί σύμφωνα με τον πλούτο που κατέχει μεταφράζεται στην αρχή σύμφωνα με την οποία η εξουσία θα πρέπει να κατανεμηθεί ανίσως στους πολίτες, διότι είναι άνισοι ως προς τον πλούτο.

Η κριτική του Αριστοτέλη σε μια τέτοια ιδιοτελή προσέγγιση της πολιτειακής οργάνωσης, εστιάζεται στη θέση ότι ούτε η ελευθερία ούτε ο πλούτος θα μπορούσαν ποτέ να αποτελέσουν τα απόλυτα κριτήρια διανομής της πολιτικής εξουσίας, καθώς η εγκυρότητά τους εκπηγάζει ουσιαστικά από μια αγοραία και φιλελεύθερη σύλληψη της πολιτικής κοινότητας που αντιστρέφει τον αληθινό σκοπό της. Από το ένα μέρος, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι το επιχείρημα των ολιγαρχικών θα ήταν αποδεκτό υπό τον όρο της διατύπωσής του εντός της

<sup>12</sup> Περί αυτού του κεφαλαίου, συστήνουμε την εκτενή ανάλυση του Francis Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1997, 99-105.

<sup>13</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III, 9, 1280a10-14.

πραγματικότητας ενός κράτους που δεν θα προέκυπτε παρά από τη συνένωση ιδιαίτερων συμφερόντων, καθώς οι έχοντες μεγαλύτερη οικονομική ισχύ και άρα περισσότερα οικονομικά συμφέροντα να υπερασπιστούν σε μια τέτοια συνένωση, θα αποκτούσαν το δικαίωμα να απαιτήσουν ένα μεγαλύτερο μερίδιο συμμετοχής στην διακυβέρνηση της πόλεως αναλογικώς προς το κεφάλαιο που έχουν επενδύσει γι' αυτήν<sup>14</sup>. Από το άλλο μέρος, ο Αριστοτέλης παραδέχεται ότι και η, προβαλλόμενη από τους υπερασπιστές της δημοκρατίας, αρχή της ισότητας των πολιτών στην ελευθερία θα αποκτούσε εξίσου νομιμότητα, εφόσον θα είχε νόημα να διεκδικηθεί εντός ενός κράτους που θα ήταν μια συνένωση μεταξύ συμβαλλόμενων πολιτών, έχουσα ως πρωταρχικό σκοπό της την προάσπιση της ατομικής ελευθερίας και την αποφυγή αμοιβαίων συγκρούσεων.

Μια τέτοια, κοινή στους δύο αντιπάλους, συμβολαιογραφική αντίληψη της πολιτικής, που, προτάσσοντας εσφαλμένως ως αρχή της πόλεως την συνένωση των αγαθών των ιδιαίτερων προσώπων και ως σκοπό της την υπεράσπιση αυτών των αγαθών, κατ' ουσίαν ανάγει την πραγματικότητα της πολιτικής κοινότητας στην τάξη του συμβολαίου ανάμεσα σε ιδιαίτερα συμφέροντα, είναι η αντίληψη που υπερασπίζονται στην αρχαιότητα σοφιστές όπως ο Πρωταγόρας και ο Λυκόφρων και στην νεότερη εποχή στοχαστές όπως ο Rousseau, για τον οποίο ο τερματισμός της φυσικής κατάστασης διά της θεμελίωσης του κράτους, ήτοι «το θεμελιώδες πρόβλημα στο οποίο το κοινωνικό συμβόλαιο δίνει τη λύση» συνίσταται στο «να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που να υπερασπίζεται και να προστατεύει με όλη την κοινή δύναμη τα πρόσωπα και τα αγαθά κάθε συνεταίρου και διά της οποίας καθείς, συνδεδεμένος με όλους, να μην υπακούει ωστόσο παρά σ' αυτόν τον ίδιο και να παραμένει τόσο ελεύθερος όσο και πρίν»<sup>15</sup>. Από τη θέση αυτή προκύπτει, όπως θα καταδείξει ο Hegel ακολουθώντας τις αριστοτελικές προσλαμβάνουσες της προτερότητας του όλου έναντι του μέρους, ότι κατά την οπτική του Rousseau η θεμελίωση του κράτους επί του αθροίσματος των ατομικών βουλήσεων ισοδυναμεί με την διατήρηση εντός αυτού της ισχύος των εγωιστικών συμφερόντων, δηλ. εκείνου στο οποίο η σύσταση της πολιτικής κοινότητας θα έθετε τέρμα. Για τον Hegel, η γενική βούληση στο Rousseau, η βούληση του καθολικού, μακράν του να είναι καθολική βούληση του καθολικού, παραμένει ουσιαστικά ιδιαίτερη βούληση του καθολικού.

Προλαμβάνοντας τον Hegel, αλλά στο δικό του πεδίο αναθεώρησης των προϋποθέσεων της συμμετοχής των πολιτών στην διακυβέρνηση της πόλεως βάσει του κριτηρίου της αναλογικότητας (πλούτος ή ελευθερία), ενός κριτηρίου που δεν αντικατοπτρίζει παρά τις επιμέρους ιδεολογικές τάσεις και τις συνεπαγόμενες αυτών ιδιαίτερες πρακτικές αποβλέψεις συγκεκριμένων κοινωνικών τάξεων, ο Αριστοτέλης απορρίπτει ολοκληρωτικώς μια τέτοια ωφελιμιστικού, πραγματιστικού προσανατολισμού θεωρία που συλλαμβάνει την απαρχή και τον σκοπό της πόλεως με αποκλειστικό γνώμονα την ατομική

<sup>14</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III, 9, 1280a<sub>26-30</sub>.

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Pierre Burgelin (ed.), I, 6, GF-Flammarion, Paris 1966, 1966, 51.

ελευθερία ή τα αγαθά των επιμέρους υποκειμένων. Μ' άλλα λόγια, καταμηνύει την υπαγωγή των καθηκόντων του πολίτη στα δικαιώματα του αστού, του κράτους στην οικονομική κοινωνία, σ' εκείνη που η σύγχρονη πολιτική σκέψη και ο Hegel κατά αντιδιαστολή προς αυτήν-εδώ χαρακτηρίζουν ως αστική κοινωνία. «Εάν το κράτος», γράφει ο Hegel, «συγγέεται με την αστική κοινωνία και εάν ο προορισμός του τοποθετείται στην ασφάλεια και την προστασία της ιδιοκτησίας και της προσωπικής ελευθερίας, το συμφέρον των ιδιαίτερων ατόμων ως τέτοιων είναι επομένως ο έσχατος σκοπός για τον οποίο συνενώθηκαν... κάτι που δηλώνει την αυθαίρετη ικανοποίηση του να είναι κανείς μέλος του κράτους»<sup>16</sup>.

Η ατομική βούληση που θέτει ως περιεχόμενο της το κράτος όντας πρωταρχικώς η εγωϊστικώς διακεείμενη βούληση εαυτής, διανοίγει για τον Αριστοτέλη και κυρίως για τον Hegel όχι μόνο, σ' αυτή την αντιστροφή της ουσίας του πολιτικού, μια καταστροφική προοπτική για το κράτος, αλλά και γι' αυτή την ίδια την ατομική βούληση όσο αυτή αδυνατεί να κατανοήσει ότι τα πραγματικά της συμφέροντα δεν κατοχυρώνονται και προάγονται παρά εντός αυτού. Ο προφανής παραλληλισμός των απόψεων των σοφιστών, όπως του Λυκόφρωνα ή του Πρωταγόρα, και των απόψεων των θεωρητικών του σύγχρονου φυσικού δικαίου, όπως του Kant και του (πρώτου) Fichte, που υποβιβάζουν το κράτος σε όργανο που εγγυάται την ασφάλεια της ατομικής ιδιοκτησίας, αναδεικνύει, διαμέσου της περιαγωγής τους σε αντικείμενο κριτικής από τον Αριστοτέλη και τον Hegel που προτάσσουν την υπαγωγή της οικονομικής ζωής στην πολιτική ζωή, τη σχετική ταύτιση μεταξύ της αριστοτελικής και της εγελιανής σκέψης των σχέσεων της οικονομίας και της πολιτικής.

Για τον Αριστοτέλη, η δηλωτική του ιδιωτικού δικαίου χρησιμοθηρική αρχή της δίκαιης εξουσίας ως εκείνης που είναι δίκαιως κατανεμημένη, αποτελεί την αναγκαία συνέπεια μιας αντεστραμμένης αντίληψης περί του σκοπού της πόλεως, μιας αντίληψης που, ορίζοντας ότι η πολιτική κοινότητα δημιουργείται με κύριο σκοπό της το ζῆν και όχι το εὐ ζῆν, δεν καθιστά την πόλη παρά ένα μέσο ατομικής επιβίωσης και ιδιωτεύοντος βίου, παρά ένα είδος εμπορικής ανώνυμης κοινωνίας περιορισμένης ηθικής ευθύνης ή συνένωσης κακοβούλων ανθρώπων, ανάλογης των συμμαχιών που συνάπτονται ανάμεσα σε πόλεις διά της υπογραφής συμφωνιών μη-επίθεσης, καθότι «...ούτε για λόγους συμμαχίας συγκροτήθηκε η πόλη, προκειμένου να προστατευθεί από την αδικία ...ούτε με σκοπό τις συναλλαγές και την αμοιβαία εξυπηρέτηση των ανθρώπων»<sup>17</sup>. Η αριστοτελική κριτική μιας τέτοιας εκ μέρους των ολιγαρχικών και των δημοκρατικών φιλελεύθερης ιδεολογικοποίησης της προβληματικής περί της νομής της πολιτικής διακυβέρνησης διατυπώνεται στην, βάσει του κριτηρίου ενός ολοκληρωτικού ευτυχισμένου βίου, ιδέα της κατεύθυνσης της πολιτικής προς την προάσπιση του γενικού καλού έναντι της προσκόλλησής της στους ιδιωτικούς κανόνες της αναδιανεμητικής δικαιοσύνης. Είναι, υπό αυτή την έννοια, που ο

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §258, παρατήρηση, 333-334.

<sup>17</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III, 9, 1280a35-39.

Αριστοτέλης αντιπαρατίθεται στη θεμελιωμένη σε μια πραγματιστική, ωφελιμιστική προσέγγιση της σχέσης πολιτικής κοινότητας και ατόμων, συμβασιακή, τεχνοκρατική σύλληψη του κράτους, που προϋποθέτει τη βασική ατομικιστική θέση, τέτοια όπως αυτός την συναντά σ' έναν Λυκόφρωνα, σύμφωνα με την οποία, μακράν του να πρέπει να υφίσταται ο άνθρωπος επ' ωφελεία του νόμου, ο νόμος πρέπει να υφίσταται επ' ωφελεία του ανθρώπου.

Ασφαλώς, για έναν σοφιστή όπως ο Λυκόφρων, που εδώ προκαταλαμβάνει σε καίρια σημεία τον Hobbes και τον Rousseau, εάν τα επιμέρους υποκείμενα οφείλουν να θέτουν την ιδιωτική τους ύπαρξη υπό την προστασία του νόμου, ωστόσο, τούτο δεν συμβαίνει παρά προϋποθέτοντάς την ως τέτοια στη δημιουργία του. Για τον Αριστοτέλη, που, έναντι της οικονομικής και μόνον συνύπαρξης των πολιτών, προκρίνει ως το πιο ύψιστο αγαθό για όλους τους πολίτες την πολιτική τους συνύπαρξη, η αληθινή πόλις-πολιτεία είναι εκείνη εντός της οποίας οφείλει να πραγματοποιείται ο αληθινός ηθικός σκοπός της που δεν είναι άλλος παρά η διαμέσου της ανάπτυξης δεσμών φιλίας<sup>18</sup> και ενάρετων πράξεων διασφάλιση του ευδαιμόνου βίου για όλους τους πολίτες. Ο ηθικός προσανατολισμός του κράτους, αντίθετος σε μια εξωτερική υπακοή των πολιτών στον νόμο, συνοψίζεται στην πρόταση του Αριστοτέλη ότι «... η πόλη που ανταποκρίνεται στο όνομά της αληθινά και όχι φαινομενικά, έχει χρέος να φροντίζει για την αρετή... Άλλωστε και ο νόμος είναι συνθήκη και, όπως είπε ο σοφιστής Λυκόφρων, είναι εγγυητής των δικαιωμάτων μεταξύ των πολιτών, αλλά δεν έχει τη δύναμη να κάνει τους πολίτες αγαθούς και δίκαιους»<sup>19</sup>.

Ένας τέτοιος προσανατολισμός της πολιτικής είναι, κατά τον Αριστοτέλη, πραγματοποιήσιμος, εφόσον και μόνον η συμμετοχή των πολιτών στην πολιτική κοινότητα απορρέει από την «πολιτική αρετή», που ορίζεται ως η ικανότητα της άρχουσας τάξης να διοικεί με απώτατο σκοπό την πραγμάτωση του αγαθού όλων. Η έννοια της φύσεως διαδραματίζει στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη έναν στρατηγικό ρόλο, εκείνον της αποθέωσης του πολιτικού υπό το διττό νόημα της εκ της φύσεως εκπορευόμενης συγκρότησης και της πόλεως και της πολιτικής οντότητας του ανθρώπου. Ασφαλώς, εκκινώντας από την, θεμελιωμένη σε μια τελεολογική αιτιοκρατία, ταυτότητα του σκοπού ενός πράγματος, του ύψιστου αγαθού του και της πλήρους αυτάρκειας του<sup>20</sup>, ο Αριστοτέλης τεκμηριώνει την ιδέα του περί της πόλεως-πολιτείας ως του μόνου χώρου εντός του οποίου το προσδιορισμένο με οικονομικούς όρους αγαθό του ανθρώπου τυγχάνει της πλήρους ολοκλήρωσής του. Ωστόσο, οι αναφορές του Αριστοτέλη στην πολιτική φύση του ανθρώπου και στα ηθικά συναισθήματα που αναπτύσσουν τα μέλη της πολιτικής κοινότητας συνηγορούν υπέρ μιας καταφατικής απάντησης στο κρίσιμο ζήτημα εάν η ευδαιμονία των ατόμων, αναχθείσα σε ουσιακό σκοπό της πόλεως διά της πραγματοποιούμενης εντός της μέγιστης οικονομικής της αυτοτέλειας,

<sup>18</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III, 9, 1280b36-38.

<sup>19</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III, 9, 1280b6-10.

<sup>20</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I, 2, 1253a1-3.

προσλαμβάνει, πέραν της αναμφισβήτητης υλικής της διάστασης, πρωτίστως ηθική σημασία.

Σ' ένα από τα γνωστότερα κείμενά του, ενδεικτικό μιας υποδηλούμενης αντι-ατομικιστικής σύλληψης του πολιτικού, ο Αριστοτέλης γράφει ότι «Σύμφωνα με την φυσική τάξη των πραγμάτων η πόλη είναι πιο σημαντική από την οικία και τον καθένα από μας», καθότι, «το όλον οποσδήποτε υπερέχει έναντι του μέρους, καθότι, αν νεκρωθεί όλο το σώμα, τότε δεν υπάρχει ούτε πόδι ούτε χέρι παρά μόνον κατ'όνομα, όπως στην περίπτωση που θα μιλούσε κανείς για πέτρινο χέρι»<sup>21</sup>. Η αποδιδόμενη από τον Αριστοτέλη σημασία στην προτερότητα της πόλεως έναντι της οικογένειας και του ατομικού ανθρώπου έχει ταυτοσήμως αξιολογικό (ηθικό) και τελεολογικό υπόβαθρο, εφόσον η φυσική αναγκαιότητα ύπαρξης του συντιθέμενου από μέρη όλου υποδηλώνει την αξιακού χαρακτήρα ανισότητα τους, χρησιμεύουσα στον Αριστοτέλη ως η ουσιακή αρχή διαμόρφωσης της ολιστικής αντίληψής του της υπεροχής του πολιτικού βίου έναντι κάθε ανθρώπου νοούμενου στην καθαρή ατομικότητά του. Υπό όλες τις οπτικές γωνίες της, η αριστοτελική έννοια της κατισχύσεως του κρατικού επί του ατομικού λειτουργεί υπέρ ενός επιτονισμού της θέσης κατά την οποία τα άτομα δεν έχουν την παραμικρή αξία και αρετή εκτός της πόλεως ως φυσικού προορισμού τους. Η ολιστική θεώρηση του κράτους δεν είναι τέτοια, ώστε να του αφαιρείται ο παράγοντας της ατομικότητας, ο οποίος, στη βάση της ουσιώδους διάκρισης μεταξύ της ηθικο-πολιτικής και της καθαρά υλιστικής, εγωκεντρικής διάστασης της έννοιας της ευδαιμονίας, δεν είναι εξομοιωτικός του σχετικού, αριστοτελικού και του απόλυτου, σοφιστικού ατομικισμού. Εναντία στη σοφιστική θέση ότι είναι ως έχοντα σκοπό τους την οικονομική τους ευημερία, που τα άτομα προϋποτίθενται στη συγκρότηση της πόλεως, ο Αριστοτέλης προωθεί εκείνο που θα μπορούσε να αποκληθεί ένας φυσιο-ηθικο-πολιτικός ατομοκεντρισμός, καθόσον, εάν η σύσταση της πόλεως έχει ως πρωταρχικό σκοπό της το άτομο, είναι ως φύσει πολιτικόν ζώον<sup>22</sup>, ως φυσική ροπή προς τον κοινωνικο-πολιτικό βίο, και άρα προς την κατάκτηση της ευδαιμονίας εντός της πόλεως που το άτομο προϋποτίθεται στην σύσταση αυτής-εδώ.

Έτσι, ως προς το ζήτημα της πολυσυζητημένης αντιαριστοτελικής ερμηνείας από τον Hegel της προτερότητας του κράτους έναντι του ατόμου, η έρευνα επικεντρώνεται στη φράση του ιδίου: «Στον Αριστοτέλη, το ουσιαστικό, το κύριο στοιχείο είναι το κράτος...»<sup>23</sup>. Εν προκειμένω, δεν μπορεί να παραγνωρισθεί μια σχετική παρανόηση που οφείλεται στην ανεπαρκή κατανόηση της εγελιανής

<sup>21</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ι, 2, 1253a20-25.

<sup>22</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ι, 2, 1253a3.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie*, 398. Ο Δημήτριος Παπαδής έχει εν μέρει άδικο υποστηρίζοντας ότι η εγελιανή ερμηνεία της θέσης του Αριστοτέλη περί της προτερότητας του κράτους έναντι της οικογένειας και του ατόμου «κατά την ουσία και την υπόσταση...» είναι εντελώς αυθαίρετη και οποσδήποτε αντι-αριστοτελική, για το οποίο βλ. Δ. Ι. Παπαδής, «Εισαγωγή», στο Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Βιβλία Α' και Β' (μτφρ.-σχόλια Δ. Παπαδής), Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2006, 27.

προσέγγισης του ζητήματος, η οποία είναι, από καθαρά φιλοσοφική πλευρά, λογικο-διαλεκτική, ως ταυτότητα της ταυτότητας και της διαφοράς, και, από ιστορικο-φιλοσοφική πλευρά, εντάσσεται στο εγχείρημα της, εξ αντιδράσεως στο σύγχρονο φυσικό δίκαιο, κριτικής αυτού-εδώ που, και υπό τις δύο κύριες μορφές του –εμπειρικοφορμαλιστική και καθαρά ορθολογική-, καθαγιαίνει τη διαφορά έναντι της ταυτότητας, την διαφορά της ταυτότητας και της διαφοράς. Είναι βέβαια γεγονός ότι στην απόπειρά του να υπερβεί την, αφορμώμενη από την διαιρετική λογική της διάνοιας, αφαιρετική και φορμαλιστική σκέψη περί της ηθικής ζωής, την οποία προωθούν οι σύγχρονοι θεωρητικοί του φυσικού δικαίου, ο Hegel προσφεύγει, εν είδει αναγκαίου αντίβαρού τους, αριστοτελικές θέσεις, με τρόπο τέτοιο που να παραγνωρίζει την ηθική αυτοτέλεια των ατόμων εντός του κράτους υπερβαίνοντας τρόπον τινά σε αριστοτελισμό τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Εάν ο Hegel, σημειώνει ο Bernard Bourgeois, «παραδειγματοποιεί την σπινοζική ουσία προσφεύγοντας στην αριστοτελική πολιτική, είναι θέλοντας να αναγνώσει την ουσία της πολιτείας –τη σχέση της με τα άτομα- διαμέσου της μεταφυσικής οπτικής γωνίας του σπινοζικού ουσιαστικισμού», προσθέτοντας ότι «αγνοεί έτσι το καθορισμένο υπό του Αριστοτέλους νόημα της σχέσης μεταξύ ηθικής και πολιτικής, σε συμφωνία με το δοσμένο στον έλλογο βίο περιεχόμενο όπου ο άνθρωπος πραγματοποιεί το ανώτατο αγαθό»<sup>24</sup>. Στον Hegel όμως της συστηματικής περιόδου του πολιτικού του στοχασμού, το άτομα αποτελούν εντός της πολιτικής κοινότητας, όπως και στον Αριστοτέλη, αυτοσκοπό. Σημειώνοντας ότι «... η σχέση σκοπός-μέσα δεν έχει εδώ εγκυρότητα, διότι το κράτος δεν είναι μια αφαίρεση που ορθώνεται έναντι των πολιτών, αλλά αυτοί είναι οι στιγμές τους όπως στην οργανική ζωή όπου κανένα μέλος δεν είναι ο σκοπός ή το μέσον ενός άλλου»<sup>25</sup>, ο Hegel εννοεί ότι, εάν το κράτος προϋφίσταται των ιδιαίτερων υποκειμένων, είναι ωστόσο διαμεσολαβημένο από την ελεύθερη βούλησή τους που συγκροτεί την απόλυτη ταυτότητα με τον εαυτό του, μια υποκειμενική-αντικειμενική ταυτότητα της ταυτότητας και της διαφοράς.

Η υπέρ το δέον αριστοτελίζουσα εγελιανή ουσιακοποίηση της αριστοτελικής έννοιας της υπεροχής του όλου έναντι του μέρους δεν μπορεί να θέσει υπό αμφισβήτηση την κοινή στον Αριστοτέλη και τον Hegel ιδέα περί μιας μη υφιστάμενης εντός του παρεχόμενου από το κράτος θεσμικού πλαισίου καταδυναστευτικής αυτονομίας της κρατικής εξουσίας απέναντι στα δικαιώματα των ιδιαίτερων υποκειμένων, ιδέα που δεν αναιρείται καθόλου από την διαφορετική εκ μέρους των δύο φιλοσόφων εστίαση τους στο περιεχόμενο (ευδαιμονία-ελευθερία) αυτών των δικαιωμάτων.

Παρά ταύτα, η εμφανής αντιστοίχιση της αριστοτελικής κριτικής των θέσεων των σοφιστών προς την εγελιανή κριτική των θέσεων του σύγχρονου φυσικού δικαίου δεν θα μπορούσε να υποκρύψει μια ουσιαστική μεταξύ των δύο κριτικών διαφοροποίηση, η οποία, εδραζόμενη στο ζήτημα της ατομικής ελευθερίας,

<sup>24</sup> B. Bourgeois *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire*, Vrin, Paris 1986, 529.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, 137.

ανάγεται στην απόσταση που, διαμεσολαβώντας του χριστιανισμού, χωρίζει αναπόφευκτα την κλασική από τη σύγχρονη πολιτική. Όπως μαρτυρούν οι διθυραμβικοί τόνοι με τους οποίους ο Hegel χρωματίζει τις φιλοσοφίες του Rousseau και του Kant ως καταλυτικών στη διαμόρφωση των έλλογων δομών του κράτους –κατ’ αυτόν, έθεσαν την αρχή της ελεύθερης βούλησης που βούλεται την ελευθερία της ως αρχή της φιλοσοφίας– το εγγελιανό κράτος πολύ απέχει, όπως πιστεύει, φερ’ ειπείν, ο Καρλ Πόππερ, από το να είναι εκείνο εντός του οποίου οι ατομικές ελευθερίες των πολιτών θα καταστέλλονταν στο όνομα μιας ολοκληρωτικής εξουσίας<sup>26</sup>. Για τον Rousseau – που πρεσβεύοντας ότι «Το να απαρνηθεί κανείς την ελευθερία του σημαίνει να απαρνηθεί την (έμφυτη) κλίση του τού ανθρώπου, τα δικαιώματα της ανθρωπότητας, ακόμη και τα καθήκοντά του. [...] να αφαιρεθεί κάθε ηθικότητα από τις πράξεις του όσο και ...κάθε ελευθερία από τη βούλησή του»<sup>27</sup>, καθίσταται κληρονόμος της καντιανής αυτονομίας της έλλογης βούλησης– ο Hegel γράφει ότι «Ως αρχή αυτής της αιτιολόγησης (του κράτους) έθεσε την ελεύθερη βούληση»<sup>28</sup>. ενώ στον Kant, σημειώνει, «Η γνώση της βούλησης δεν κατέκτησε το σταθερό θεμέλιο και την αφετηρία της παρά με την καντιανή φιλοσοφία... διά της σκέψης της άπειρης αυτονομίας της [...]»<sup>29</sup>, η οποία «πρέπει πλέον να ειδωθεί ως η καθολική αρχή της φιλοσοφίας»<sup>30</sup>.

Εντονότερα από την ανάπτυξη της αντιπαραβαλλόμενης προς την αρχαία σοφιστική αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας, η εγγελιανή ιστορικο-πολιτική σκέψη δομείται και αναπτύσσεται διά της δριμείας κριτικής που ασκεί στη σύγχρονη φυσιοκρατική σχολή, μιας κριτικής ωστόσο, που διά της αναγνώρισης εκ μέρους του Hegel της συνεισφοράς της εν λόγω σχολής στη διαμόρφωση της θεωρίας του περί ηθικότητας και κράτους λειτουργεί ενσωματικώς ως προς αυτήν-εκεί. Όπως ευστόχως υποστηρίζει ο Norberto Bobbio, «Έναντι της παράδοσης του φυσικού δικαίου, η φιλοσοφία του δικαίου του Hegel είναι ταυτόχρονα μια διάλυση και μια ολοκλήρωση»<sup>31</sup>. Εάν ο Αριστοτέλης ανάγει σε ύψιστο σκοπό της πόλεως την ευδαιμονία όλων των πολιτών παραγνωρίζοντας ως ουσιώδη, φυσική παράμετρό του την ελευθερία τους υπό την σύγχρονη έννοια του όρου, αντιθέτως ο Hegel προιμοδοτεί ως νομιμοποιητική αρχή του κράτους τη διασφάλιση της θεμελιωδώς συνειδησιακής υφής ελευθερίας όλων των υποκειμένων, η οποία εμπεριέχει συγχρόνως και την, διά της αναγνώρισης των οικονομικών τους αποβλέψεων, ευδαιμονία αυτών υπό την υλική σημασία του όρου.

<sup>26</sup> Κ. Πόππερ, *Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμ. II, (μτφρ. Ειρ. Παπαδάκη), Παπαζήση, Αθήνα 2003, 53.

<sup>27</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 4, 46.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (μτφρ. P. Garniron), τόμ. 6, Vrin, Paris 1985, 1747.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §135, παρατήρηση, 230.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Encyclopédie*, I (1827-30), § 60, παρατήρηση, 323.

<sup>31</sup> N. Bobbio, «Hegel et l'école du droit naturel», *Hegel-Jahrbuch* 1967, 9.



Το υπό διαμόρφωση σύγχρονο κράτος δεν θα μπορούσε να διεκδικεί τον τίτλο της, στον ύψιστο βαθμό, έλλογης ηθικο-πολιτικής πραγματικότητας παρά υπό τον όρο της ισχύος του να διενεργεί την εξηθίκευση, εκλογίκευση των φορμαλιστικώς επιδιωκόμενων δικαιωμάτων των επιμέρους υποκειμένων ως υποκειμένων που, ωστόσο, θέτουν ιδία βουλήσει αυτό το ίδιο ως σκοπό της δραστηριότητάς τους εντός της εξ αυτού κατοχύρωσης ενός πεδίου έκφρασης της υποκειμενικώς ηθικής και οικονομικής αυτονομίας των μελών του. Τοιουτοτρόπως, το κράτος, τέτοιο όπως το συλλαμβάνει ο Hegel, στην ολοκληρωμένη ιστορικώς ορθολογικότητά του, τίθεται ως η αλήθεια του σύγχρονου φυσικού δικαίου. Εν αντιθέσει προς την αριστοτελική κριτική του αρχαίου φυσικού δικαίου, η οποία δεν φαίνεται να υπερβαίνει τα ηθικοκεντρικά της όρια προς την κατεύθυνση μιας μερικής αποδοχής των απόψεων που αυτό πρεσβεύει, η εγελιανή κριτική του σύγχρονου φυσικού δικαίου είναι ουσιωδώς διαλεκτικής φύσεως εμπειρικλείοντας ως αναπόσπαστο στοιχείο της και την αναβιβασμένη από αυτήν σκοπιά του σύγχρονου φυσικού δικαίου, και την αριστοτελική σκοπιά της πολιτικής, υπερτονισμένης στην περίοδο της Ιένας εν ονόματι μιάς υπερβαλλόντως ουσιακοκεντρικής σύλληψης της ηθικής ζωής. Τούτο καταδεικνύεται σε μια παράγραφο των *Κατευθυντήριων γραμμών της φιλοσοφίας του δικαίου* που συμπυκνώνει όλο το νόημα της εγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας: «Η αρχή των σύγχρονων κρατών έχει αυτό το θαυμαστό σφρίγγος και βάθος, το ότι αφήνει την αρχή της υποκειμενικότητας να αποπερατωθεί έως του να [είναι] η ακραία αυθυπαρξία της προσωπικής ιδιαιτερότητας, και την επαναφέρει συγχρόνως στην ουσιακή ενότητα και έτσι διατηρεί αυτήν-εδώ σ' αυτή την ίδια την ακρότητα»<sup>32</sup>. Κομβικό σημείο εννόησης της εγελιανής πολιτικο-ιστορικής σκέψης αποτελεί η ομολογη αυτής ανάγνωση του αιτήματός της μιας, εμπειριέχουσας την διαφορά μεταξύ της αριστοτελικής εξύψωσης του πολιτικού και της καντιανου-ρουσσωϊκής εξύψωσης της ενσυνείδητης ελεύθερης βούλησης, πραγμάτωσης εντός του σύγχρονου, μετα-επαναστατικού κράτους της ταυτότητας της, επεκφρασμένης στο πολιτεύειν, πολιτικής ταυτότητας του ανθρώπου και της ελεύθερης έκφρασης του κοινωνικο-οικονομικού του είναι· εν ολίγοις, μιας πραγμάτωσης της διαλεκτικής ταυτότητας του αρχαίου κρατισμού και του σύγχρονου ανθρωπισμού εντός της ίδιας και διά της ίδιας της διαφοράς τους.

Κλείνοντας αυτή την εισήγηση, οφείλουμε να τονίσουμε την αναγκαιότητα να αναστοχαστούμε το ότι για οτιδήποτε σε πολιτικό επίπεδο, εθνικό ή παγκόσμιο, έχει συμβεί και συμβαίνει στις μέρες μας το ερμηνεύουμε ποικιλοτρόπως υπό το πρίσμα της όλης φιλοσοφικής παράδοσης. Αρκεί αυτός ο αναστοχασμός να απαλλαγεί από ιδεοληπτικές και αναχρονιστικές ερμηνείες αυτής της παράδοσης όπως εκείνη, παραδείγματος χάριν, του Karl Popper. Είναι γι' αυτόν τον λόγο που η εν πολλοίς μεριμνώσα για τη διαμόρφωση μιας δημοκρατικής αντίληψης της έννοιας του πολίτη και των δικαιωμάτων του, μετανεωτερική διάνοηση, δεν θα όφειλε να ανατρέξει στην ηθικο-πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §260, σ. 344.

αποκλείοντας από το ερευνητικό της πεδίο ή σμικρύνοντας την εγελιανή συνεισφορά σε μια, υπό το φώς πάντα της αρχής των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, επανοικειοποίηση της αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας ταυτόχρονα, η επίκληση από τη σύγχρονη σκέψη της πολιτικής φιλοσοφίας του Hegel δεν θα μπορούσε να είναι εποικοδομητική χωρίς την κατανόηση της αριστοτελικής στιγμής αυτής-εδώ. Αλλά επ' αυτού προτιθέμεθα να αναφερθούμε διεξοδικώς σε προσεχή μας μελέτη.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2005-2009.
- *Ηθικά Νικομάχεια* (μτφρ. J. Tricot), Paris: Vrin, 1990.
- Bobbio, Norberto (1967), «Hegel et l'école du droit naturel», *Hegel-Jahrbuch*.
- Bourgeois, Bernard (1986), *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire*, Paris: Vrin.
- Γιαίσκε, Βάλτερ (1995), *Ιστορία και υποκειμενικότητα στην φιλοσοφία του Hegel* (επιμ.-μτφρ. Γ. Αποστολοπούλου), Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Dherbey, Gilbert Romeyer (1989), *Les sophistes, que sais-je?*, Paris: Puf.
- Hegel, Georg W. F. (1965), *La Raison dans l'histoire* (μτφρ. Κ. Παπαϊοαννου), Paris: Plon.
- (1998), *Principes de la philosophie du droit* (μτφρ. J.-Fr. Kervegan), Paris: Puf.
  - (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie*, τόμ. II, *Werke* vol. 19, Frankfurt (Suhrkamp).
  - (1971-1991), *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (μτφρ. P. Garniron), τόμ. 6 και 7, Paris: Vrin.
  - (1970), *Encyclopédie des sciences philosophiques* (μτφρ. B. Bourgeois), τόμ. I (1827-30), Paris.
- Heidegger, Martin (1976), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen.
- Παπαδής, Δημήτριος Ι. (2006), «Εισαγωγή», στο Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Βιβλία Α' και Β' (μτφρ.-σχόλια Δ. Παπαδής), Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Πόππερ, Καρλ (2003), *Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμ. II, (μτφρ. Ειρ. Παπαδάκη), Αθήνα: Παπαζήση.
- Pierre Burgelin (ed.) (1966), Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris: GF-Flammarion.
- Tricot, Jean (1989), «Εισαγωγή και σημειώσεις», στο Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Paris: Vrin.
- Wolff, Francis (1997), *Aristote et la politique*, Paris: Puf.



**Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΣΟΤΗΤΑΣ  
ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ ΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ**

**Αναστασία Οικονόμου**

Δρ. Φιλοσοφίας – Φιλολόγος

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η παρούσα εργασία αποσκοπεί στη σύνδεση των απόψεων του Αριστοτέλους και του Κορνήλιου Καστοριάδη σχετικά με την έννοια της ελευθερίας και της ισότητας. Ο Αριστοτέλης ως ελευθερία ορίζει τη δυνατότητα όλων των πολιτών να ασκούν διαδοχικά την εξουσία και την επιλογή τους να ζουν όπως θέλουν. Η ισότητα είναι η αναγνώριση ίσων δικαιωμάτων σε ό,τι αφορά στη συμμετοχή των πολιτών στη διακυβέρνηση της πόλεως. Ομοίως ο Καστοριάδης θεωρεί ότι η ελευθερία σχετίζεται με τη δυνατότητα του πολίτη να συμμετέχει στα κοινά, καθώς επίσης να αμφισβητεί και να επιλέγει τους νόμους. Συνεπώς και οι δύο συνδέουν την ελευθερία με την πολιτική ισότητα, με τη διαφορά ότι ο Καστοριάδης συναρτά περισσότερο από ό,τι ο Αριστοτέλης την ελευθερία με την αυτονομία, η οποία προϋποθέτει την ικανότητα των ανθρώπων να αυτοκυβερνώνται. Τέλος, ο σύγχρονος στοχαστής συμφωνεί με την άποψη του Αριστοτέλους ότι θα πρέπει να αναγνωρίζεται και να εφαρμόζεται τόσο η αριθμητική όσο και η κατ' αξίαν ισότητα, με σκοπό να επιτευχθεί η κοινωνική ευημερία.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*Αριστοτέλης, Καστοριάδης, ελευθερία, ισότητα*

---

Οι αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, ως βασικοί όροι της δημοκρατίας, αποτέλεσαν αντικείμενο έρευνας δύο σπουδαίων φιλοσόφων, του Αριστοτέλους και του Κορνήλιου Καστοριάδη. Στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλους οι αρχές αυτές συνδέονται άμεσα με την έννοια του πολίτη. Σύμφωνα με τον αρχαίο φιλόσοφο, ως ελευθερία ορίζεται:

α) η δυνατότητα όλων των πολιτών να ασκούν διαδοχικά την εξουσία: «ἐλευθερίας δὲ ἔν μὲν τὸ ἔν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν»<sup>1</sup>.

β) η επιλογή τους να ζουν όπως θέλουν: «τό ζῆν ὡς βούλεται τις»<sup>2</sup>.

Τον ορισμό αυτό της ελευθερίας φαίνεται να αποδέχονται οι οπαδοί της δημοκρατικής πολιτείας. Αυτοί άλλωστε ισχυρίζονται ότι θεμελιώδης αρχή της δημοκρατίας είναι η ελευθερία, προϋπόθεση δε και αποτέλεσμα της ελευθερίας είναι η ισότητα.

Η έννοια της δημοκρατικής ελευθερίας, ως ίσης συμμετοχής όλων των ελευθέρων στην άσκηση της κυβερνητικής εξουσίας, υπόκειται σε κριτική από τον Αριστοτέλη, ο οποίος πρεσβεύει ότι η άκρατη δημοκρατία αντιτίθεται προς το κοινό συμφέρον, αφού ορίζει κακώς την ελευθερία<sup>3</sup>. Υπό αυτήν την έννοια, οι πολίτες ενεργούν ανεξέλεγκτα, με αποτέλεσμα η δημοκρατία να προσομοιάζει στην τυραννίδα. Κατά τον φιλόσοφο, όμως, αληθινά ελεύθερα όντα μέσα στην πόλη, όπως και αληθινά ελεύθερα όντα μέσα στο κοσμικό σύμπαν, είναι αυτά που δεν εξωθούνται στα άκρα δρώντας κάτω από τις επιταγές των ατομικών τους επιδιώξεων, αλλά όσα διέπονται στη δράση τους από τους κανόνες και τους νόμους της ολότητας<sup>4</sup>.

Η ισότητα είναι η αναγνώριση ίσων δικαιωμάτων σ' ό,τι αφορά στη συμμετοχή των πολιτών στη διακυβέρνηση της πόλεως<sup>5</sup>. Ο Σταγυρίτης διατείνεται πως

<sup>1</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ζ1, 1317b2-3.

<sup>2</sup> Ό.π., Ζ1, 1317b13. Ο Rousseau (στην Επιστολή 8, *Oeuvres Completes de J. J. Rousseau*, όπως αναφέρεται στον J. Keane, *Public life and late capitalism*, Cambridge University Press, 1984a, σ. 255) παρατηρεί σχετικά με το ανώτερο ζήτημα τα εξής: «έχουν καταβληθεί πολλές προσπάθειες που ταυτίζουν λαθεμένα την ανεξαρτησία και την ελευθερία: δυο πράγματα τόσο ουσιαστικά διαφορετικά, που αποκλείουν το ένα το άλλο. Όταν ο καθένας κάνει ό,τι του αρέσει, ασφαλώς θα κάνει και πράγματα δυσάρεστα στους άλλους. Κι αυτό δεν αποκαλείται ελεύθερο κράτος. Η ελευθερία δε συνίσταται τόσο στο να δρα κανείς σύμφωνα με τη βούλησή του, όσο στο να μην υποτάσσεται στη θέληση των άλλων. Συνίσταται επίσης στο να μην υποτάσσουμε τη θέληση των άλλων στη δική μας». Ο J. Aubonnet στην εισαγωγή της έκδοσής του, *Aristote Politique*, I -II, Paris 1960, δίνει μια χρήσιμη επισκόπηση για την επίδραση της αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας στο Rousseau.

<sup>3</sup> Ό.π., Ε9, 1310a26-28. Γ. Οικονόμου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Παπαζήση, Αθήνα 2007, 138.

<sup>4</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Λ10, 1075a19-22. F. Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική* (μτφρ. Κ. Πετρόπουλου), Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995, 138.

<sup>5</sup> Στο σημείο αυτό, αξίζει να παρατηρήσουμε ότι στον Αριστοτέλη συναντάμε κάποια παραδείγματα στα οποία η ανισότητα εξουσίας παρουσιάζεται ως φυσικό φαινόμενο, ως μια αρχή που θεμελιώνεται στη φύση και άρα ισχύει ως φυσικός νόμος. Τέτοιου τύπου παραδείγματα είναι η περίπτωση της δουλείας, το γεγονός δηλαδή ότι υπάρχουν φύσει ελεύθεροι και φύσει δούλοι,

υπάρχουν δύο είδη ισότητας, η ισότητα ως προς την ποσότητα και η ισότητα ως προς την αξία<sup>6</sup>. Η δημοκρατία θέτει ως ύψιστη αρχή την αριθμητική ισότητα που συνεπάγεται την ισονομία, την ισοτιμία της ψήφου και την ισότητα των ευκαιριών για την ανάδειξη των πολιτών στα δημόσια αξιώματα<sup>7</sup>.

Ο Αριστοτέλης αναφέρει πως η έννοια της ισότητας ερμηνεύεται με διαφορετικό τρόπο από το κάθε πολίτευμα. Σ' ένα ολιγαρχικό καθεστώς, οι έχοντες περιουσία θεωρούν ότι, επειδή υπερέχουν σε πλούτο, υπερέχουν σε όλα. Στη δημοκρατία οι πολίτες, επειδή είναι ίσοι σε πολλά πράγματα, θεωρούν πως είναι ίσοι σε όλα. Έτσι κάθε κοινωνική τάξη και πολιτική παράταξη, στην προσπάθειά της να ικανοποιήσει τα ιδιοτελή της συμφέροντα, ερμηνεύει την ισότητα σύμφωνα προς τα ιδεώδη, τους στόχους και τις δικές της φιλοδοξίες. Πολύ εύστοχα παρατηρεί ο φιλόσοφος ότι, μολονότι πολλά πολιτεύματα αναγνωρίζουν την ισότητα των πολιτών, θεωρητικά αδυνατούν να την εφαρμόσουν στην πράξη: «πολλὰι γεγένηται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου δ' ἀμαρτανόντων».<sup>8</sup>

Η παρερμηνεία της ισότητας καθίσταται επικίνδυνη για το ίδιο το πολίτευμα, καθώς συχνά αποτελεί βασική αιτία των στάσεων.<sup>9</sup> Ο Σταγίριτης πιστεύει ότι η λύση στο πρόβλημα είναι η εξής: «σε άλλα μεν να χρησιμοποιούμε την αριθμητική ισότητα και σε άλλα την κατ' αξίαν»<sup>10</sup>. Η εφαρμογή του «κατ' ἀριθμὸν

---

γενικότερα άνθρωποι γεννημένοι για να άρχουν και άλλοι για να άρχονται. Επίσης, φύσει υπερτερεί ο άνδρας της γυναίκας σύμφωνα με τη φράση: «τό τε γάρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον», καθώς και φύσει άρχουν οι Έλληνες επί των βαρβάρων, ή φύσει διακρίνονται τα έθνη της οικουμένης σε ένθυμα, διανοητικά και τεχνικά και σε συνδυασμούς τους και τέλος φύσει άρχει το «λόγον ἔχον» μέρος της ψυχής επί του «άλόγου» μέρους. Όλα αυτά βέβαια τα παραδείγματα φυσικής ανισότητας, μπορεί να αιτιολογηθούν υπό την έννοια ότι αντανακλούν το σύστημα αξιών της εποχής του φιλοσόφου, το οποίο αποδέχεται. Βλ. Α. Οικονόμου, *Οι επιδράσεις της φιλοσοφίας του Αριστοτέλους στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη* (Διδ. Διατριβή), Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας ΕΚΠΑ, Αθήνα 2015, 117-118.

<sup>6</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ε1, 1301b32κ.ε. Ευ. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Da Vinci, Αθήνα 2016, 519-20.

<sup>7</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ζ1, 1318a7-10, «ἴσον γάρ τὸ μηθὲν μᾶλλον ἄρχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μηδὲ κυρίους εἶναι μόνους ἀλλὰ πάντας ἐξ ἴσου κατ' ἀριθμὸν». Θουκυδίδου, *Ἱστορία Β'*, 37, «κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διαφορά, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκίμει, προτιμᾶται ἐς τὰ κοινὰ οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἢ ἀπ' ἀρετῆς, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι δρᾶσαι τὴν πόλιν, κεκώλυται ἀφανείᾳ ἀξιώματος».

<sup>8</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ε1, 1301a27-29. Β. Κουβέλη, «Νόμος και πολίτης στο δημοκρατικό πολίτευμα», στο *Η Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι Επιδράσεις της*, Δ. Κούτρα (εκδ.), Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον», Αθήνα 1999, 200.

<sup>9</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ε1, 1301a35. 1301a39-4. 1301b29.

<sup>10</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ε1, 1302a8-9. Ο Γ. Οικονόμου παρατηρεί: «η θέση του Σταγίριτη για την κατανομή της εξουσίας, είναι ότι αυτή πρέπει να κατανέμεται αναλόγως της «αξίας» των πολιτών, αναλόγως της συμβολής τους στο ευ ζην της πόλεως, πράγμα που σημαίνει ότι το μέγιστο και κύριο μέρος της εξουσίας πρέπει να ασκείται από αυτούς που υπερέχουν ως προς την αρετή και την παιδεία». Προσπαθώντας όμως ο φιλόσοφος να πείσει ότι η πόλις αποτελείται από «ἀνόμοιους κατ' εἶδη διαφέροντες», δηλαδή «κατ' ἀρετὴν διαφέροντες», και κατά συνέπεια η διανομή της εξουσίας

ἴσου», όπως προαναφέραμε, σημαίνει για τον Αριστοτέλη ότι όλοι οι πολίτες, ακόμη και των κατώτερων στρωμάτων, έχουν το δικαίωμα να δικάζουν, να εκλέγουν και να ελέγχουν τους άρχοντες. Η εφαρμογή του «κατ' ἄξίαν ἴσου», σημαίνει ότι οι «βέλτιστοι» των ανωτέρων κυρίως στρωμάτων, ασκούν τη νομοθετική, κυβερνητική και εκτελεστική εξουσία και λαμβάνουν τις σημαντικές αποφάσεις<sup>11</sup>. Η εφαρμογή όμως της μιας ή της άλλης ισότητας δε φαίνεται να μπορεί πάντοτε να επιλύει τα προβλήματα που ανακύπτουν από την παρανόηση της έννοιας αυτής. Γι' αυτό και ο φιλόσοφος προτείνει τη μέση οδό, δηλαδή ένα πολίτευμα ανάμεικτο με δημοκρατικά και ολιγαρχικά στοιχεία: «τὸ πειραῖσθαι ἢ συμμειγνύναι τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος καὶ τὸ τῶν εὐπόρων ἢ τὸ μέσον αὐξιν (τοῦτο γὰρ διαλύει τὰς διὰ τὴν ἀνισότητα στάσεις)»<sup>12</sup>. Το πολίτευμα αυτό αποτελεί δικλείδα ασφαλείας για το κράτος και ως τέτοιο θεωρεί την ἀρίστη πολιτεία, η οποία συνδυάζει δύο πολιτειακούς παράγοντες, τους πολλούς και τους λίγους και προτάσσει τη μεσότητα ως ἀρετή.

Η ἀρίστη πολιτεία αποτελεί τη μέση οδό ανάμεσα στη δημοκρατία και την ολιγαρχία, αφού θέτει ως προϋπόθεση για την πρόσβαση στα δημόσια αξιώματα την ύπαρξη μιας μικρής σχετικά περιουσίας. Στην πραγματικότητα δηλαδή εμπιστεύεται την εξουσία στη μεσαία τάξη<sup>13</sup>. Μέσα σε μια πόλη υπάρχουν οι εύποροι, οι άποροι και οι μέσοι. Η πλειοψηφία των πολιτών μέσης τάξης επιφέρει την ἰσορροπία ανάμεσα στα δύο ἄκρα εναρμονίζοντας τις κοινωνικές αντιθέσεις<sup>14</sup>. Ἄλλωστε η μέση τάξη πειθαρχεῖ ευκολότερα στις ἐπιταγές του ὀρθοῦ λόγου<sup>15</sup>. Γι' αυτό και υγιής δημοκρατία υπάρχει εκεί που οι μέσοι υπερτερούν. Είναι γεγονός ότι ο Αριστοτέλης στηλιτεύει το εἶδος εκείνο της δημοκρατίας που η εξουσία συσσωρεύεται στα χέρια των φτωχών<sup>16</sup>, με ἀπώτερο σκοπό την ικανοποίηση των ἰδιοτελών συμφερόντων τους, ἀδιαφορώντας για όλους τους ἄλλους.

---

πρέπει να γίνεται ἀναλόγως της ἀρετῆς και της ικανότητας, νομιμοποιεῖ ἔτσι θεωρητικά την πολιτική ἀνισότητα, για το οποίο βλ. Γ. Οικονόμου, *Ἡ ἀμεση δημοκρατία και ἡ κριτική του Αριστοτέλη*, 192-193.

<sup>11</sup> Γ. Οικονόμου, *Ἡ ἀμεση δημοκρατία και ἡ κριτική του Αριστοτέλη*, 193.

<sup>12</sup> Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ε7, 1308b6-10.

<sup>13</sup> Ο J. Aubonnet, στην εἰσαγωγή του για τα βιβλία I και II των *Πολιτικῶν*, υπογραμμίζει ότι ὅλα τα καθεστῶτα προκειμένου να διατηρηθούν θα πρέπει να στηρίζονται στη μεσαία τάξη, διότι εἶναι η πιο ἀρμονικά ἰσορροπημένη ἀπὸ ὅλες τις τάξεις, για το οποίο βλ. J. Aubonnet, *Aristote Politique, livres I et II*, Société d' édition «Les Belles Lettres», Paris 1960, σ. LXXV. Επίσης, ο Ross αναφέρει: «ευδαίμων εἶναι ἡ πόλη που ἔχει μια μεγάλη ἀναλογία πολιτῶν μεσαίας τάξης, ικανῶν να διατηροῦν την ἀπαραίτητη ἰσορροπία ἀνάμεσα στα δυο ἄκρα», για το οποίο βλ. W. D. Ross, *Ἀριστοτέλης* (μτφρ. Μ. Μήτσου), Μορφωτικό Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς (MIET), Αθήνα 1993, 370.

<sup>14</sup> Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ε1, 1301a 15-18. Εὐ. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Ἀρχαῖοι Ἕλληνες φιλόσοφοι. Ἀπὸ τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, 522.

<sup>15</sup> Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, Δ11, 1295b: «ῥάστη γὰρ τῷ λόγῳ πειθαρχεῖν».

<sup>16</sup> Παρά ταῦτα, ο Αριστοτέλης φαίνεται να προτιμᾷ τη δημοκρατία ἀπὸ την ολιγαρχία, την οποία και ἀποδοκιμάζει. Συγκεκριμένα θεωρεῖ τη δημοκρατία καλύτερη πολιτειακή παρέκβαση σε σχέση με την ολιγαρχία ἢ την τυραννία (*Πολιτικά*, Δ2, 1209b2-5). Επίσης, υπερασπίζεται τη διακυβέρνηση ἀπὸ



Ο Αριστοτέλης συνδέει την ισότητα με ένα άλλο συστατικό στοιχείο του δημοκρατικού πολιτεύματος, τη δικαιοσύνη. Είναι γεγονός ότι ο αρχαίος φιλόσοφος απέδιδε μεγάλη σημασία στη δικαιοσύνη – γι' αυτό και άλλωστε αφιέρωσε σ' αυτήν το Πέμπτο Βιβλίο από τα *Ἠθικά Νικομάχεια* – καθώς τη θεωρούσε απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη της ευδαιμονίας. Συγκεκριμένα λέγει: «ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικά καὶ φυλακτικά εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ»<sup>17</sup>. Τη δικαιοσύνη αυτή, επειδή αποβλέπει στο όλον της κοινωνίας, την ονόμασε «όλική» και τη χαρακτήρισε ως «τελεία» αρετή, που σχετίζεται με την ηθική στάση του ατόμου προς τους άλλους.<sup>18</sup> Εκτός από την «όλική δικαιοσύνη», υπάρχει για τον Αριστοτέλη και η «μερική δικαιοσύνη», η οποία είναι μέρος της δικαιοσύνης και της αρετής. Η δικαιοσύνη αυτή έχει σχέση με το ίσο. Ο Αριστοτέλης διακρίνει, ως γνωστόν, το μερικό δίκαιο σε διανεμητικό, διορθωτικό και αντιπεπονηθός.<sup>19</sup> Το πρώτο ρυθμίζει τις σχέσεις πολιτείας και πολίτη και αναφέρεται σε θέματα απονομής πολιτικών αξιωμάτων, τιμών και οικονομικών χορηγήσεων εκ μέρους της πολιτείας, το δεύτερο αφορά στις μεταξύ των ανθρώπων εκούσιες ή ακούσιες συναλλαγές και το τρίτο στηρίζεται στην αρχή της ανταποδόσεως ή της αμοιβής του ατόμου για την προσφορά εργασίας του στην κοινωνία, υποχρεώνοντας μάλιστα τον αδικήσαντα να αποζημιώσει τον αδικηθέντα για τις ζημιές που υπέστη.<sup>20</sup> Και στα τρία αυτά είδη δικαίου πρυτανεύει η αρχή της ισότητας ή τουλάχιστον αυτή αποκαθίσταται.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης έχοντας επηρεαστεί από την αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία και το ιδεώδες της άμεσης αρχαιοελληνικής δημοκρατίας, θεωρεί ότι η ελευθερία και η ισότητα είναι έννοιες αλληλένδετες, των οποίων η επίτευξη επιδιώκεται παράλληλα<sup>21</sup>. Για το σύγχρονο στοχαστή, η ισότητα αφορά στη δυνατότητα ίσης συμμετοχής όλων στη θέσμιση της κοινωνίας και στην άσκηση των εξουσιών που υπάρχουν μέσα σ' αυτήν, ενώ η ελευθερία στη δυνατότητα αμφισβήτησης και επιλογής των νόμων.<sup>22</sup> Βέβαια ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι στη σύγχρονη πραγματικότητα δύσκολα μπορεί να επιτευχθεί η πολιτική ισότητα,

---

τους πολλούς με το επιχείρημα ότι το πλήθος διαθέτει πολλαπλάσια αρετή και φρόνηση σε σχέση με τα επιμέρους άτομα (Πολιτικά, Γ11, 1281b4-7).

<sup>17</sup> Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Ε1, 1129b16-18. Επίσης, βλ. Κ. Καστοριάδης, «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», στο Του Ιδίου, *Σταυροδρόμια του λαβύρινθου* (μτφρ. Ζήση Σαρίκα), Ύψιλον, Αθήνα 1991, 333.

<sup>18</sup> Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Ε1, 1129b32-33. Επίσης, βλ. Κ. Καστοριάδης, «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», 334.

<sup>19</sup> Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Ε3, 1130b31-32.Ε5, 1131b25-26.1132b21.

<sup>20</sup> Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Ε3, 1130b31-32.1131a1-3.Ε6, 1133a32-34.1133b11-13. Ευ. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, 516-517.

<sup>21</sup> Κ. Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Ύψιλον, Αθήνα 1995, 214. Βλ. επίσης Θ. Τάσης, *Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, Ευρασία, Αθήνα 2007, 357.

<sup>22</sup> Κ. Καστοριάδης, «Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα», στο Του Ιδίου, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα* (επιμ. Μ. Κυρτζάκη), Ύψιλον, Αθήνα 1990, 121.

από τη στιγμή που υπάρχουν τεράστιες οικονομικές ανισότητες.<sup>23</sup> Έτσι οι άνθρωποι οι οποίοι έχουν στα χέρια τους την οικονομική δύναμη, κατ' ανάγκη και ασχέτως των προθέσεών τους, θα τη μετατρέψουν και σε πολιτική δύναμη. Ως εκ τούτου, δημιουργείται μια πολιτική ολιγαρχία που κυριαρχεί, ενώ οι περισσότεροι, το σύνολο δηλαδή του πληθυσμού, διαβιούν μέσα σε ιεραρχικές δομές, όπου δεν τους πέφτει κανένας λόγος για το τι κάνουν και πώς θα το κάνουν, αφού απλά και μόνο υποτάσσονται στη βούληση των ανωτέρων τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο περιστέλλεται και η ελευθερία των πολλών, αφού μόνο θεωρητικά καλούνται ελεύθεροι πολίτες, ενώ ουσιαστικά καθίστανται σκλάβοι των οικονομικά και πολιτικά ισχυρών<sup>24</sup>. Δικαίως λοιπόν ο Καστοριάδης διερωτάται: «πώς μπορεί να υπάρχει ελευθερία... αν αποκλείεται από τη συμμετοχή στην εξουσία όλο το έθνος εκτός από μία ελάχιστη μειοψηφία;»<sup>25</sup>

Ο στοχαστής συνδέει την ελευθερία και την ισότητα με την αυτονομία. Η αυτονομία προϋποθέτει την ικανότητα των ανθρώπων να αυτοκυβερνώνται, και αυτό γίνεται, μόνο αν όλοι οι πολίτες μετέχουν, κατά τρόπο ίσο, στη διακυβέρνηση των κοινών πραγμάτων, των κοινών υποθέσεων. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η προσπάθεια θεμελίωσης της ισότητας και της ελευθερίας σε εξωκοινωνικά θεμέλια, όπως το Θεό, τη Φύση ή τη Ratio (Λογική) είναι εκδήλωση της ετερονομίας.<sup>26</sup>

Ο Καστοριάδης συσχετίζει επίσης την ελευθερία με την ευδαιμονία και θέτει το εξής ερώτημα: υπάρχει ευδαιμονία αν δεν υπάρχει ελευθερία; Τι σημαίνει ευτυχία για τους ανθρώπους, αν δεν είναι προηγουμένως ελεύθεροι και αυτόνομοι;<sup>27</sup> Συνεπώς, καταλήγει ο φιλόσοφος, αν η πολιτεία δεν είναι ελεύθερη να αυτοκαθορίζεται και να αυτοθεσμίζεται διαρκώς, νοηματοδοτώντας το δημόσιο βίο, δεν μπορεί να είναι ευδαίμων. Η ευδαιμονία δεν έχει νόημα, αν δεν προϋπάρχει η πολιτική ελευθερία. Ακόμα και αν κάποιος είναι ατομικά ελεύθερος, αλλά αδιαφορεί για τα κοινά και κατά συνέπεια για τη συλλογική ελευθερία, δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι συμβάλλει στον ευδαίμονα βίο<sup>28</sup>.

Ο στοχαστής συναρτά την ισότητα με τη δικαιοσύνη και συμφωνεί με την άποψη του Αριστοτέλους ότι θα πρέπει να αναγνωρίζονται και να εφαρμόζονται

<sup>23</sup> Κ. Καστοριάδης, «Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα», 121.

<sup>24</sup> Ό.π., 122. Ο Ν. Ηλιόπουλος επισημαίνει ότι, για να είναι και να παραμένει δημοκρατική μια κοινωνία, πρέπει να μετασχηματίζει αδιάκοπα την ισότητα και την ελευθερία, προλαβαίνοντας κατά κάποιο τρόπο τις ανισότητες και τις ανελευθερίες που αναπαράγονται αδιάκοπα, στο Ν. Ηλιόπουλος, *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κ. Καστοριάδη*, Θεμέλιο, Αθήνα 2005, 25.

<sup>25</sup> Κ. Καστοριάδης, *Ο Θρυμματισμένος κόσμος*, (μτφρ. Ζ. Σαρίκα - Κ. Σπαντιδάκη), Ύψιλον, Αθήνα 1992, 105.

<sup>26</sup> Κ. Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, 220.

<sup>27</sup> Κ. Καστοριάδης, *Ακυβέρνητη κοινωνία* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα) Ευρασία, Αθήνα 2010, 130. Σ. Φουρνάρου, *Από τη φιλοσοφία στην πολιτική και την παιδεία*, Σμίλη, Αθήνα 2015, 204.

<sup>28</sup> Σ. Φουρνάρου, *Από τη φιλοσοφία στην πολιτική και την παιδεία*, Σμίλη, Αθήνα 2015, 209-210.

και οι δύο ισότητες, η αριθμητική και η γεωμετρική ή αναλογική<sup>29</sup>. Συγκεκριμένα διατυπώνει: «Αν ο μερισμός είναι ίσος, η ισότητα αυτή δεν μπορεί να είναι αριθμητική· δεν είναι ίσο (ούτε δίκαιο, ούτε υγιεινό) να δίνουμε την ίδια ποσότητα τροφής σ' ένα νήπιο και σ' έναν ενήλικο, ενδύματα ίδιου μεγέθους σ' έναν γίγαντα και σ' έναν νάνο. Η αριθμητική ισότητα είναι ανισότητα... Συνεπώς, η ισότητα πρέπει να είναι μόνο αναλογική ισότητα»<sup>30</sup>. Βέβαια ο Καστοριάδης επισημαίνει όπως άλλωστε και ο Αριστοτέλης: «οι δυο ισότητες, εν μέρει τουλάχιστον, αναγνωρίζονται και εφαρμόζονται. Για παράδειγμα, υπάρχει «αριθμητική» ισότητα των ενηλίκων όσον αφορά το δικαίωμα της ψήφου· υπάρχει όμως επίσης, η «γεωμετρική» ισότητα...<sup>31</sup> όσον αφορά τις δαπάνες υγείας, τουλάχιστον σε χώρες όπου λειτουργεί κατά προσέγγιση κάποια κοινωνική ασφάλιση»<sup>32</sup>.

Σύμφωνα λοιπόν με τα προαναφερθέντα, διαπιστώνεται η εγγύτητα στη σκέψη των δύο φιλοσόφων σχετικά με τις έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας. Μάλιστα αμφότεροι διατείνονται ότι δεν μπορεί να υπάρχει η μία χωρίς την άλλη. Ο μεν Αριστοτέλης αναφέρει χαρακτηριστικά: «τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον» («την ελευθερία που θεμελιούται επί της ισότητας των πολιτών»)<sup>33</sup>, ο δε Καστοριάδης: «Αν θέλουμε να είμαστε ελεύθεροι μέσα στην κοινωνία πρέπει να είμαστε πραγματικά ίσοι»<sup>34</sup>. Σ' ένα άλλο κείμενό του παρατηρεί: «Η αυτονομία των ατόμων, η ελευθερία τους (που συνεπάγεται, εννοείται, την ικανότητά τους να εναποθέτουν υπό αμφισβήτηση τον εαυτό τους) έχει επίσης και ιδίως ως περιεχόμενο την ίση συμμετοχή όλων στην εξουσία, δίχως την οποία δεν υπάρχει προφανώς ελευθερία, όπως δεν υπάρχει ελευθερία δίχως ισότητα»<sup>35</sup>. Συνεπώς, και οι δυο ως ελευθερία ορίζουν την ίση συμμετοχή όλων στην εξουσία, με τη διαφορά ότι ο Καστοριάδης συνδέει περισσότερο απ' ό,τι ο Αριστοτέλης την ελευθερία και την ισότητα με την αυτονομία<sup>36</sup>.

Και οι δυο φιλόσοφοι θεωρούν ότι η εξίσωση των ατόμων είναι έργο της κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι τα άτομα είναι

<sup>29</sup> Κ. Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, 227.

<sup>30</sup> Κ. Καστοριάδης, «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», 344.

<sup>31</sup> Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Ε4, 1131b13-37.

<sup>32</sup> Κ. Καστοριάδης, «Φύση και αξία της ισότητας», στο Του Ἰδίου, *Χώροι του ανθρώπου*, 227. Ο Καστοριάδης διαπιστώνει ότι είναι αδύνατον να υπάρξει μια θέσμηση της κοινωνίας στην οποία τα όρια ανάμεσα στην αριθμητική και γεωμετρική ισότητα θα εξαφανίζονταν ή θα λύνονταν, για το οποίο βλ. ό.π., 227-228.

<sup>33</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, Ζ1, 1317b18-19.

<sup>34</sup> Κ. Καστοριάδης, «Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα», στο Του Ἰδίου, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, 120.

<sup>35</sup> Κ. Καστοριάδης, «Φύση και αξία της ισότητας», 224.

<sup>36</sup> Κ. Καστοριάδης, «Η πολιτική σήμερα», στο Του Ἰδίου, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, 164. Βλ. επίσης Κ. Καστοριάδης, «Παιδεία και δημοκρατία», *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ό.π., 71.

«ὄλως ἕτερα καὶ οὐκ ἴσα» και ὅτι «τούτους δεῖ ἴσασθῆναι»<sup>37</sup>, για να μπορεί να υπάρχει ανταλλαγή και κοινωνία, γεγονός που πραγματοποιεί ο κοινωνικός νόμος. Και για τον Καστοριάδη επίσης, η κοινωνική θέσμιση αποβλέπει στην ισότητα, η οποία όμως καταλήγει τις περισσότερες φορές σε ανισότητα: «Η κοινωνία από τη στιγμή που θα θεσμιστεί, δημιουργεί αμέσως μια υπερφυσική ισότητα μεταξύ των ανθρώπινων όντων, η οποία είναι άλλο πράγμα από τη βιολογική τους «ισότητα», διότι η κοινωνία δεν μπορεί να θεσμιστεί δίχως να εδραιώσει σχέσεις ισοδυναμίας... Λειτουργεί αναγκαστικά με κλάσεις, σχέσεις, ιδιότητες. Αυτή όμως η τμηματική και λογική «ισότητα» είναι συμβιβασίμη με τις πιο οξείες ουσιαστικές ανισότητες... Στην πλειονότητα των περιπτώσεων και των ιστορικών εποχών, το άτομο κατασκευάζεται από την κοινωνία με τέτοιο τρόπο, ώστε φέρει μέσα του την απαίτηση για ανισότητα σε σχέση με τους άλλους»<sup>38</sup>.

Βέβαια για τον Καστοριάδη, το πολίτευμα που επιτρέπει στους πολίτες να ζήσουν δίκαια και σύμφωνα με τις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας είναι η άμεση δημοκρατία. Αληθινή δημοκρατία σημαίνει άμεση συμμετοχή όλων των πολιτών σ' όλες τις μορφές εξουσίας (κυβερνητική, νομοθετική, δικαστική, εκτελεστική), πράγμα το οποίο είχε επιτευχθεί στην αρχαία Αθήνα και σε άλλες ελληνικές πόλεις. Έκτοτε όλα τα πολιτεύματα που αυτοαποκαλούνται «δημοκρατίες» ψεύδονται και εξαπατούν, διότι χρησιμοποιούν το όνομα ως περιτύλιγμα, για να αποκρύψουν το ολιγαρχικό και αντιδημοκρατικό χαρακτήρα τους. Οι σημερινές δημοκρατίες, είτε χαρακτηρίζονται «κοινοβουλευτικές» είτε «αντιπροσωπευτικές», στην ουσία δεν είναι τίποτε από τα δύο, παρά μόνο φιλελεύθερες ολιγαρχίες, αφού οι ολίγοι λαμβάνουν τις αποφάσεις, νομοθετούν, δικάζουν, κυβερνούν, προς όφελος όχι των κατώτερων και αδυνάμων, αλλά των ισχυρών και της οικονομικής ολιγαρχίας<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Ε6, 1133a18-19. Επίσης, Κ. Καστοριάδης, «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», στο Του Ιδίου, *Σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, 325, 327.

<sup>38</sup> Κ. Καστοριάδης, «Φύση και αξία της ισότητας», 221-222. Ο Καστοριάδης για να επεξηγήσει αυτή την τμηματική ισότητα που είναι στην ουσία ανισότητα, αναφέρει τα εξής παραδείγματα: «Σε μια αρχαϊκή κοινωνία, τα μέλη μιας δεδομένης «κλάσης ηλικίας» είναι «ίσα» μεταξύ τους ως μέλη της κλάσης αυτής. Σε μια δουλοκτητική κοινωνία, οι δούλοι είναι «ίσοι» μεταξύ τους ως δούλοι», για το οποίο βλ. ό.π., 221.

<sup>39</sup> Βλ. Κ. Καστοριάδης, «Η πολιτική σήμερα», 152: *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Ύψιλον, Αθήνα 1999, 58. Βλ. επίσης Γ. Ν. Οικονόμου, «Ιδεαλισμός, μεταφυσική και ο Κ. Καστοριάδης», *Μάγμα - Περιοδική έκδοση για την αυτονομία και την ανθρώπινη δημιουργία* 3 (2008), 136-137.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι τόσο η αριστοτελική όσο και η καστοριαδική πολιτική θεωρία αποβλέπουν στη δημιουργία μιας κοινωνίας ελευθερίας, ισότητας και δικαιοσύνης, μιας κοινωνίας στην οποία η ανθρώπινη αλληλεγγύη και δημιουργικότητα θα μπορούν να εκφραστούν με πληρότητα<sup>40</sup>. Το κύριο ερώτημα που απασχολεί σήμερα την πολιτική φιλοσοφία είναι το εξής: «τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως;»<sup>41</sup>. Την απάντηση στο ερώτημα δίνει τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Καστοριάδης: «κύριος» είναι ο λαός. Συνεπώς, αυτό που επιβάλλεται είναι η επανεκτίμηση της άμεσης αρχαιοελληνικής δημοκρατίας, όχι ως προτύπου προς μίμηση, εφόσον αυτή περιείχε ελλείψεις και αδυναμίες, αλλά ως γονιμοποιού σπέρματος της πολιτικής θεωρίας και πράξης, προκειμένου να εξέλθουμε από το σύγχρονο πολιτικό τέλμα<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Α. Οικονόμου, *Οι επιδράσεις της φιλοσοφίας του Αριστοτέλους στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, 119.

<sup>41</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1281a11-13.

<sup>42</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, 11. Γ. Οικονόμου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, 322.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΠΗΓΕΣ

- Aristotle Politics*, Books III and IV, R. Robinson (ed.), Oxford 1962.
- Aristotle Politics*, Loeb Classical Library, H. Rackham (ed.), Harvard University Press, vol. XXI, London 1932, repr. 1990<sup>8</sup>.
- Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I. Bywater (ed.), Oxonii e Typographeo Clarendoniano <sup>1</sup>1984, <sup>13</sup>1953.
- Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, W. Jaeger (ed.), Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1960<sup>3</sup>.
- Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, W. D. Ross (ed.), Oxonii e Typographeo Clarendoniano <sup>1</sup>1957, repr. 1962.
- Aristote Politique*, Livres I et II, Société d' édition «Les Belles Lettres», Aubonnet Jean (ed.), Paris 1960.
- Θουκυδίδου, *La guerre Péloponnèse*, Livre II, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly.

### ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ηλιοπούλος, Νίκος (2005), *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κ. Καστοριάδη*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1990), *Οι ομιλίες στην Ελλάδα* (επιμ. Μ. Κυρτζάκη), Αθήνα: Ύψιλον.
- (1991), *Σταυροδρόμια του λαβύρινθου* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Αθήνα: Ύψιλον.
  - (1992), *Ο θρυμματισμένος κόσμος* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα – Κ. Σπαντιδάκη), Αθήνα: Ύψιλον.
  - (1993), *Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας*, Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς.
  - (1995), *Χώροι του ανθρώπου* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Αθήνα: Ύψιλον.
  - (1999), *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον.
  - (2001), *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, Αθήνα: Ύψιλον.
  - (2015), *Ακυβέρνητη κοινωνία*, (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Αθήνα: Ευρασία.
- Keane, John (1984a), *Public life and late capitalism*, Cambridge University Press,.
- Κουβέλη, Βασιλική (1999), «Νόμος και πολίτης στο δημοκρατικό πολίτευμα», στο *Η Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι Επιδράσεις της*, Δ. Κούτρα (εκδ.), Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον», σσ. 191-203.
- Μαραγγιανού-Δερμούση, Ευαγγελία (2016), *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Αθήνα: Da Vinci.
- Ross, William David (1993), *Αριστοτέλης* (μτφρ. Μ. Μήτσου), Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (ΜΙΕΤ).

- Οικονόμου, Αναστασία (2015), *Οι επιδράσεις της φιλοσοφίας του Αριστοτέλους στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη* (Διδ. Διατριβή), Αθήνα: Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας ΕΚΠΑ.
- Οικονόμου, Γιώργος (2008), «Ιδεαλισμός, μεταφυσική και ο Κ. Καστοριάδης», *Μάγμα - Περιοδική έκδοση για την αυτονομία και την ανθρώπινη δημιουργία* 3, σσ. 136-137.
- (2007), *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Παπαζήση.
- Τάσης, Θεοφάνης (2007), *Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, Αθήνα: Ευρασία.
- Φουρνάρος Σωτήριος (2015), *Από τη φιλοσοφία στην πολιτική και την παιδεία*, Αθήνα: Σμίλη.
- Wolff, Francis (1995), *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική* (μτφρ. Κ. Πετρόπουλου), Αθήνα: Καρδαμίτσα.





ΜΕΡΟΣ Γ΄  
ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ



## THEOLOGIA CIVILIS, ΩΣ ΤΟ «ΚΥΡΙΟΝ ΕΙΝΑΙ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ»

**Κωνσταντίνος Ι. Γεωργιάδης**

Θεολόγος (Δρ) – Νομικός ΑΠΘ// Μτδρ. Ερευνητής ΑΠΘ - Εκπαιδευτικός

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σε μια πολιτική θεωρία με φιλοσοφική θεμελίωση στα *Ἠθικά Νικομάχεια* και ανάπτυξη στα *Πολιτικά*, ο Αριστοτέλης ουδέποτε υπεισέρχεται στη συζήτηση για το ποιο από τα πολιτεύματα είναι το απολύτως «κράτιστον» και ποιο το «χειρίστον», ώστε να καθίσταται σήμερα παρεξηγήσιμος, κυρίως για το δημοκρατικό του ιδεώδες. Ενώ, για το Σταγίριτη, η «ὀρθότης» ή η «παρέκβασις» κάθε πολιτεύματος αφορά αποκλειστικά στο καθένα, τη στιγμή που η αξία ή απαξία του εξαρτάται από τις δεδομένες πολιτισμικές συνθήκες της «πόλεως», το μείζον ουσιώδες ζήτημα δεν ἔγκειται σε αυτό το επίπεδο. Ἢδη η έννοια της «πόλεως» ορίζεται από κοινού με αυτήν του «πολιτεύματος», ως έννοια γένους προς εἶδος, σε σαφή πάντως διάκριση η μία από την άλλη. Υπό αυτήν την αρχική προϋπόθεση και πριν τη μορφοποίηση της «πόλεως» σε «πολίτευμα», προηγείται το «κύριον», η ουσία της. Εξάλλου, τί αξία μπορεί να έχει το εἶδος του πολιτεύματος, αν προηγουμένως δεν υφίσταται η «πόλις», που το εμπεριέχει; Εφόσον το «κύριον τῆς πόλεως» ταυτοποιείται στο «δίκαιον», συζητείται αν παραμένει ἀόριστο, καθώς ιστορικά μεταβάλλεται ανά εποχή και τόπο αντανακλώντας στο επίσης μεταβαλλόμενο πολιτισμικό του περιβάλλον, επαναλαμβάνοντας τη συζήτηση μεταξύ «φυσικοῦ» και «κατὰ συνθήκην» δικαίου. Υπό την ὅποια, πάντως, *εθιμική* ή *γραπτή* του διαμόρφωση, η αξία του για τη σύσταση της «πόλεως» είναι ἀπόλυτη. Κατὰ μείζονα λόγο, προέχει το «ὁμονοεῖν», η ενιαία συλλογική συνείδηση, η ἔλλειψη της οποίας συνεπάγεται την ἀδυναμία ἔστω και της συναίνεσης ὁπότε και την κατάρρευση της «πόλεως». Το ζήτημα είναι τι προηγείται της «πόλεως», με σίγουρη πάντως την αναγωγή της ὅλης συζήτησης στο επίπεδο της (πολιτικής) θεολογίας, ἄλλως του *απολύτου*, ὅπου ως υποκείμενο και συνάμα αντικείμενο τίθεται ο ἄνθρωπος, ο «νοῦς», ὅπου ἤδη οι ἔλληνες φιλόσοφοι αναζητούν το θεῖον.

---

### ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ

*Πολις, Πολίτευμα, Πολιτικά Αριστοτέλους, νοῦς, συλλογική συνείδηση, Πολιτική Θεολογία*

---

### 1. Το ερευνητικό και ερμηνευτικό βάθος της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας έναντι της ελληνικής φιλοσοφίας

Μία σύγχρονη πολιτική θεωρία που εγκλωβίζεται στον εαυτό της δεν αφήνει περιθώρια άλλου είδους ερμηνευτικών προσεγγίσεων, σύμφωνα με έναν ιδιάζοντα κατά περίπτωση «έλληνα (έμφιλόσοφον) λόγον» που επιδιώκει να προχωρήσει πέρα από την επιφάνεια κάθε φαινομένου, εμβαθύνοντας στην ουσία του. Κάθε έρευνα, πάντως, που αναφέρεται στον «έλληνα λόγον» ή που κινείται με βάση αυτόν οφείλει εκ των προτέρων να αναγνωρίσει μακροσκοπικά και να οικειοποιηθεί την ακόλουθη σειρά αρχών του, το ότι: α) όχημά του είναι η ελληνική γλώσσα, όπου γλώσσα δεν σημαίνει απλά κώδικα επικοινωνίας, αλλά έναν κατ' αντιστοιχία ιδιαίτερο τρόπο σύλληψης της πραγματικότητας, β) συγκριτικά προς τη σύγχρονη *αντιμεταφυσική* και *αντιθεολογική* σκέψη, δεν θέτει απλά στο πεδίο της έναν πολίτη ή ένα άτομο αυθύπαρκτο εντός ενός επίσης αυθύπαρκτου κοινωνικού συνόλου, αλλά την ανθρώπινη ύπαρξη ως μέρος ενός σύμπαντος φυσικού κόσμου που λειτουργεί ως ενιαίος οργανισμός με «θεῖον συνεκτικὸν δεσμόν», «ἀρχικὸν» καὶ «τελικὸν αἴτιον τοῦ παντός»<sup>1</sup> και γ) σύμφωνα με αυτήν την οντολογία, όπου τα πάντα συνδέονται μεταξύ τους ως «αἴτια» και «αἰτιατά», αναζητείται πρωτογενώς η «οὐσία» κάθε ὄντος και δευτερογενώς τα «ιδιώματά» του. Οι αρχές αυτές ισχύουν, πολλώ μάλλον όταν ένας Αριστοτέλης θέτει ως αντικείμενό του την «πόλιν», όπου κάθε άλλο παρά μπορεί να παραβλέψει το γένος της, τον σύμπαντα κόσμο και τον άνθρωπο, εξίσου οντολογικά θεωρούμενων και αυτών.

Στην υποδηλούμενη περιχαράκωση της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας επιδρά αποφασιστικά και η όποια ιδεολογικοπολιτική απολυτοποίηση, που είτε ως *αριστερόστροφη* είτε ως *δεξιόστροφη* εμμονή, εν είδει θρησκείας, εξισώνεται το ίδιο με το φασισμό και εν πάση περιπτώσει εγκλωβίζει τον άνθρωπο στις αυθαίρετες βεβαιότητές του. Ειδικά στη νεοελληνική διάνοηση είναι έντονη η συνειδησιακή διάσταση μεταξύ *αριστερών προοδευτικών* ή *δεξιών συντηρητικών*, άλλοτε δε μεταξύ *αρχαιολατρών*, *βυζαντινολατρών* και *εκμοντερνιστών*<sup>2</sup>. Η όποια

<sup>1</sup> Ακόμη δε και με σημείο αναφοράς τον Αριστοτέλη, ο «έλλην λόγος» μπορεί μεν να κινείται ως «έφοδος» από την «αἴσθησιν» προς τη «νόησιν», ουδέποτε όμως παύει να αποσκοπεί στα δεύτερα, στο ουσιώδες, στο βάθος και όχι στην επιφάνεια. Για τη σημασία της «έπαγωγής», το συλλογισμό που ως «έφοδος» εκκινεί από την εμπειρία της φυσικής πραγματικότητας, τα «καθ' ἕκαστον», καταλήγοντας ερμηνευτικά σε καθολικές αρχές νομοτελειακής λειτουργίας του κόσμου, τα «καθόλου», βλ. Ἀριστοτέλους, *Τοπικῶν*, Α', Im. Bekker (ed.), *Aristoteles*, Vol. I, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1831, 105a13-19.

<sup>2</sup> Η νεοελληνική κοινωνία, υπό το βάρος της αρχαίας και μεσαιωνικής πολιτισμικής της κληρονομιάς, κάποτε δε και από το *θάμπωμα των φώτων της Δύσης*, αναλώνεται σε μια απολυτοποίηση επιμέρους στοιχείων που αφορούν κατεξοχήν στην πολιτική της θεωρία και πράξη. Το δυσανάλογο ιστορικό βάρος και η συνεπαγόμενη προγονολατρεία δικαιολογούν την κορύφωση φαινομένων πολιτικού φονταμενταλισμού, ήδη από τις προεπαναστατικές ιδεολογικές ζυμώσεις του τέλους του ΙΗ' αιώνα. Ιστορικές περιόδους, πολιτικοί ηγέτες, είδη πολιτευμάτων, υπό μία αυθεντική ερμηνεία ή τραγική παρερμηνεία τους, τυποποιούνται και ειδωλοποιούνται, ώστε στην αναβίωσή τους, εν είδει θρησκευτικής εσχατολογίας, να αναζητείται ένα ουτοπικό τελικά όραμα

απολυτοποίηση, που τείνει να προβάλλει στον εαυτό της την όποια άλλη πραγματικότητα ακόμη δε και την ελληνική φιλοσοφία, συνεπάγεται δύο πράγματα: α) το λογικό της αδιέξοδο, όταν φερ' ειπείν πληροφορείται ότι ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του και ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* του, οι δύο δηλαδή κλασικότεροι των ελλήνων φιλοσόφων, ούτε καταδικάζουν ούτε εκθειάζουν κάποιο είδος πολιτεύματος, ούτε ακόμη και τη δημοκρατία<sup>3</sup>, και β) την αδυναμία από κοινού σύστασης «πόλεως» με την όποια άλλη επίσης απολυτοποιημένη ιδεολογικοπολιτική παράταξη, καθώς είναι δεδομένη η αντίθετη ανάγνωση κοινών εννοιών όπως η δημοκρατία, πόσω μάλλον η πεποίθηση της αποκλειστικής πρόσληψης αυτών και εκπροσώπησής τους από μέρους μίας μόνον παράταξης. Με άλλα λόγια, θα προείχε, πρώτον, ο προβληματισμός σε ποιο ανώτατο επίπεδο η ελληνική φιλοσοφία εξετάζει ουσιωδώς τα πράγματα και, δεύτερον, αν οι ιδεολογικοπολιτικές παρατάξεις στο δογματισμό τους μπορούν να συνυπάρχουν σε κοινή «πόλιν», με το ζήτημα του «πολιτεύματος» να έπεται<sup>4</sup>. Εξάλλου, είναι

---

πολιτικού βίου. Η ένταση του προβλήματος είναι δεδομένη, ακόμη περισσότερο στην παρούσα φάση της μεταπολιτευτικής κρίσης, όπου η μη πραγμάτωση τέτοιων οραμάτων τίθεται και ως αιτιολογία της υπάρχουσας πολιτικής κακοδαιμονίας. Είναι άλλο ο αυτονόητος θαυμασμός και η πρόσληψη με προσαρμογή στοιχείων του παρελθόντος, ακόμη και ετεροπολιτισμικών, και άλλο η απολυτοποίησή τους. Η δεύτερη, ενώ αποτελεί νοητή κατασκευή του ίδιου του ανθρώπου, τον υποτάσσει τελικά, ώστε κατά πρώτον να τον οδηγεί σε μια άγονη παρελθοντολογία και κατά δεύτερον να ακυρώνει την όποια ελπίδα κοινωνικοπολιτικής προσέγγισης προς άλλες κατά τον ίδιο τρόπο διασπασμένες ατομικότητες και συλλογικότητες, αποτρέποντας τελικά την ίδια τη συγκρότηση «πόλεως».

Έτσι, λοιπόν, αρχαιολάτρες, βυζαντινολάτρες και εκμοντερνιστές φαντασιώνονται την αποκλειστική πραγμάτωση του δικού τους πολιτικού ειδώλου, συγκρουόμενοι συχνά και εν είδει θρησκειών μεταξύ τους. Αυτό ισχύει, έστω και αν η στάση τους αποτελεί μάλλον προβολή δικών τους προκαταλήψεων, καθώς συχνά αποδεικνύεται πως αντιτίθεται ακόμη και στο ίδιο το μέρος της ιστορίας που οι ίδιοι επικαλούνται. Για μεν τους αρχαιολάτρες ουδείς φονταμενταλισμός συνάδει με την ελληνική φιλοσοφία, σε μια ποικιλία και εξέλιξη της όπου «λόγῳ παλαίει πᾶς λόγος», για τους βυζαντινολάτρες μια τέτοια εμμονή δεν έχει το προηγούμενό της σε κανέναν χριστιανικό μεσαίωνα Ανατολής ή Δύσεως, τη στιγμή που θα συνεπαγόταν την ειδωλολατρία προς κοσμικά σχήματα υπό τον εκκλησιαστικό κάποτε όρο εθνοφυλετισμός, ενώ για τους εκμοντερνιστές ο λεγόμενος δυτικός πολιτισμός, θέλοντας και μη, δεν παύει να ριζώνει στην ελληνική πολιτισμική κληρονομιά, οπότε έστω και έμμεσα σε αυτήν επιστρέφουμε και πάλι.

<sup>3</sup> Ενδεικτικά, βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 8, Immanuel Bekker (ed.), 1160a31-1160b20. Ειδικά για τον Πλάτωνα, η σύγχρονη έρευνα γίνεται ακόμη σκληρότερη, πόσω μάλλον όταν θεωρείται ότι ασκεί ισχυρή επίδραση στα σύγχρονα ολοκληρωτικά καθεστώτα. Ενδεικτικά, βλ. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies: The spell of Plato*, Princeton University Press, Princeton New Jersey 51966, 34. Η σκληρή κριτική, που απομένει να αποδειχτεί μονομερής οπότε και άδικη, αφορά σε πλατωνικά αποφθέγματα όπως το Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 8, John Burnet (ed.), *Platonis Opera*, Oxford University Press, Oxford 1903, 544b-544c, «ἐπιθυμῶ γε καὶ αὐτὸς ἀκοῦσαι τίνας ἔλεγεσ τὰς τέτταρας πολιτείας... εἰσὶ γὰρ ἅς λέγω, αἵπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσιν, ἢ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἢ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ αὕτη· καὶ δευτέρα καὶ δευτέρως ἐπαινουμένη, καλουμένη δ' ὀλιγαρχία, συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία· ἢ τε ταύτη διάφορος καὶ ἐφεξῆς γιγνομένη δημοκρατία, καὶ ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων διαφέρουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα».

<sup>4</sup> Μόλις χρειάζεται να επισημανθεί ότι είναι άλλη η αριστοτελική έννοια της «πόλεως» και άλλη του «πολιτεύματος» ή ταυτόσημα «πολιτείας», όπου η δεύτερη σημαίνει το σύστημα οργάνωσης της

άλλο το «όμοιοεῖν» και άλλο το «όμοδοξον», όπου το πρώτο εμπεριέχει το δεύτερο<sup>5</sup>.

## 2. Πρώτη ερμηνευτική ανάγνωση των Πολιτικῶν του Αριστοτέλη

Ὡς πρώτο ερώτημα της πολιτικής θεωρίας, κατά μείζονα δε λόγο στην ελληνική φιλοσοφία και δη στον Αριστοτέλη, τίθεται το «τί ἐστὶ πόλις», ὡστε να ἐπεται το «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως»<sup>6</sup>. Ἐπ' αὐτοῦ, μόλις χρειάζεται να διευκρινιστεῖ πως ἄλλη σημασία λαμβάνει η «πόλις», ὡς η οργανωμένη κοινωνία καθαυτή, και ἄλλο το «πολίτευμα» ἢ ταυτόσημα η «πολιτεία» ὡς το εἶδος της ποιοτικής διαμόρφωσης της «πόλεως»<sup>7</sup>. Ἐν ὀλίγοις, ἐξετάζεται πρώτα το αν και πῶς μπορούμε να ἔχουμε «πόλιν»<sup>8</sup>, ὡστε δευτερογενῶς να δικαιολογείται η συζήτηση ὡς προς το τί εἶδους «πόλιν», δηλαδή «πολίτευμα», μπορούμε να ἔχουμε.

---

πρώτης. Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, Immanuel Bekker (ed.), 1274b38.1279a25-26. Επιπλέον, ὡπως αναλύεται παρακάτω, το αριστοτελικό «κύριον τῆς πόλεως» ἐγκείται στην ὑπαρξη ενιαίας συλλογικής συνείδησης, η μη κατοχύρωσή της ὁποίας οδηγεί στην κατάρρευση της «πόλεως» ὁπότε και στη ματαίωση της ὁποίας συζήτησης για το μη αυθυπόστατο «πολίτευμα».

Οι ὁροι αὐτοί ἰσχύουν πολλῶ μάλλον αναφορικά με τη διένεξη μεταξύ δεξιάς και αριστεράς στην Ελλάδα, ὁπου δεν ὁμιλοῦμε απλά για δύο ἀντίπαλες πολιτικές παρατάξεις, ὁπου το πρόβλημα θα ἦταν η μεταξύ τους ἀσυμφωνία, ἀλλά μάλλον για δύο ριζικά ἀντίθετους ἰδεολογικούς κόσμους, με συχνή την ἀδυναμία ἔστω και της μεταξύ τους συνεννόησης. Ὡς μελέτη περίπτωσης, τίθενται δυο πρόσφατα παραδείγματα: α) αναφορικά με την ἀπόφαση του ΣτΕ ἐπὶ των τηλεοπτικῶν ἀδειῶν, κατά την ὁποία το ἴδιο το γράμμα και την ἔννοια του Συντάγματος επικαλεῖται τόσο η Κυβέρνηση ὡσο και η Ἀντιπολίτευση, ὁπου τελικά ἀποδεικνύεται ὅτι ο κώδικας ἀξιών τους ἢ μάλλον ο τρόπος ἀντίληψης του Δικαίου εἶναι ριζικά διαφορετικοί, και β) αναφορικά με το μάθημα των Ἱστορικῶν, ὁπου τόσο οι ὑποστηρικτές του παρόντος χαρακτήρα του ὡσο και αὐτοί της μετατροπῆς του πάνω στις ἴδιες δημοκρατικές ἀρχές, συχνά δε και στην ἴδια μεταξύ τους ἐκκλησιαστική πίστη, επιχειρηματολογούν. Στην περίπτωση αὐτή, λοιπόν, το διακύβευμα δεν εἶναι το «πολίτευμα», ἀλλά η «πόλις». Δεδομένου, ἐπίσης, του διαρκούς φιλοεμφυλιακού κλίματος, που κάποτε κορυφώθηκε σε ἔνοπλο ἀγῶνα, ἀπορίας ἀξίον εἶναι πῶς στη Νεοελληνική Πολιτεία δεν ἐπαναλήφθηκε κάτι που η ἱστορία ἐπιφύλαξε σε ἄλλα Ἐθνη Κράτη, ὑπὸ το ἴδιο φαινόμενο σε εἶδος και ἔνταση,; τη διάσπασή τους σε ἐπιμέρους πολιτειακές οντότητες, ὡπως π.χ. της Βορείου και Νοτίου Κορέας, της Ἀνατολικῆς και Δυτικῆς Γερμανίας κτλ.

<sup>5</sup> Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 9, 1167a22-28, «Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν· οὐδὲ τοὺς περὶ ὁμοιοῦν ὁμογνωμοῦντας ὁμοιοεῖν φασίν, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων (οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμοιοεῖν), ἀλλὰ τὰς πόλεις ὁμοιοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτα προαιρῶνται καὶ πράττῳσι τὰ κοινῇ δόξαντα».

<sup>6</sup> Το ερώτημα αὐτό ἀπαντᾶ στο Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1281a11.

<sup>7</sup> Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1274b38.1279a25-26.

<sup>8</sup> Ὅπως και η «πόλις» ἔχει το «κύριον» της, ἔτσι και η κοινωνία ἔχει το «κύριον» της, που δεν εἶναι ἄλλο ἀπὸ την «πόλιν», για το ὁποῖο βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1, 1252a1-7, «Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττῳσι πάντες), δηλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη και πᾶσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἢ καλουμένη πόλις καὶ ἢ κοινωνία ἢ πολιτική».

Η συστηματική χρήση όρων όπως «νόησις», «φρόνησις», «προαίρεσις», «λόγος», «σοφία», «ἐπιστήμη», «τέχνη», «δίκαιον», «φιλία» στο εσωτερικό του καθαυτού πολιτικού προβληματισμού των ἐλλήνων φιλοσόφων και δὴ του Αριστοτέλη αποτελεί μια πρώτη ἔνδειξη ὅτι το ζήτημα τῆς «πόλεως» δεν ἐγκείται στο μοντέλο του πολιτεύματος ἢ στο εἶδος των θεσμών και των νόμων κατὰ το πρότυπο τῆς σύγχρονης σκέψης. Προέχει μάλλον ἓνα ἄλλο υποκείμενο τῆς πολιτικῆς, ὁ ἄνθρωπος, ἡ συνείδηση που διαμορφώνει και ὁ βίος που διάγει.

Κεφαλαιώδη ἀξία αποκτὰ ἡ «δικαιοσύνη», ἡ ὁποία, ἀν και θεωρητικὴ ἔννοια, οὐδόλως παραμένει ἀόριστη. Στὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια ὀρίζεται ὡς ἡ «κρατίστη τῶν ἀρετῶν», που ἀσκεῖται χάριν τῆς «εὐδαιμονίας» τρίτου<sup>9</sup>. Ἐπ' αὐτοῦ, προφανῶς και δὲν εἶναι τυχαίον που στὴν κατηγοριοποίηση των ἀριστοτελικῶν ἔργων τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια προηγούνται των Πολιτικῶν του ἐν εἶδει αιτιολογικοῦ τους μέρους. Γι' αὐτὸ και ἀπὸ κοινού με ἀνάλογες ἀριστοτελικές νύξεις στὰ Πολιτικά χρησιμοποιούνται ἐπὶ του παρόντος ὡς ἀξονας στὴν ἐρευνα μιᾶς θεολογίας τῆς «πόλεως». Στὰ ἐρωτήματα, λοιπόν, του «κυρίου» και του «εἴδους» τῆς «πόλεως», προέχει νὰ δοθεῖ κάθε ἀπάντηση μέσα ἀπὸ το κατεξοχήν, οὐσιαστικά δε και το μοναδικὸ υποκείμενο τῆς πολιτικῆς θεωρίας και πράξης, τὸν ἄνθρωπο.

Συνεπῶς, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο δικαιολογεῖται και ἡ ἀπὸ μέρους των ἐλλήνων κλασικῶν μὴ συγκριτικὴ ἀξιολόγηση των πολιτευμάτων ἀναμεταξύ τους, παρά μόνον στο εσωτερικὸ καθεμιάς «πόλεως»<sup>10</sup>, πῶσω μάλλον ὁ μὴ ρητὸς οὔτε υποδηλούμενος ἐκθειασμὸς τῆς δημοκρατίας, σε ἐποχὴ μάλιστα κορυφώσεως τῆς αὐθεντικῆς τῆς μορφῆς ἐντὸς των Ἀθηνῶν. Δὲν πρόκειται, προφανῶς, για ἀποφυγὴ των ἀπαντήσεων σε ἀνάλογα ζητήματα τῆς πολιτικῆς θεωρίας, ἀλλὰ για τὴν τοποθέτηση τους στὴ σωστὴ Ἱεραρχικὴ τους βάση: τὸ τί ἀπαιτεῖται για νὰ ὑπάρχει «πόλις» εἶναι τὸ πρωτεύον σε σχέση με τὰ πρότυπα για τὸ τί εἶδους «πόλις» δύναται νὰ διαμορφωθεῖ, ὅπου, ἐν τέλει, ἀν ἀκυρώνεται τὸ πρῶτο, καμία ὑπόσταση δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει τὸ δεῦτερο. Σε κάθε περίπτωση, ὁ ἄνθρωπος και

<sup>9</sup> Για τὸν σχετικὸ ἀριστοτελικὸ ὀρισμὸ τῆς «δικαιοσύνης», βλ. Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια, 5, 1129b29-1130a9, «ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ ἓν». και τελεία μάλιστα ἀρετὴ, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἔστιν. τελεία δ' ἔστιν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν και πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν. και διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι ἀρχὴ ἄνδρα δείξει. πρὸς ἕτερον γὰρ και ἐν κοινωνίᾳ ἤδη ὁ ἄρχων. διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο και ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερον ἔστιν. ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινωνῶ. κάκιστος μὲν οὖν ὁ και πρὸς αὐτὸν και πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπὸν. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἔστιν». 1134a1-6, «καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἔστι καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, και διανεμητικὸς και αὐτῶ πρὸς ἄλλον και ἑτέρω πρὸς ἕτερον οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἵρετοῦ πλεον αὐτῶ ἔλαττον δὲ τῶ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ και ἄλλω πρὸς ἄλλον».

<sup>10</sup> Αὐτὸ ἐξάγεται ἐρμηνευτικά κατὰ τὴν ἀνάγνωση του Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια, 5, 1135a3-7, «ὁμοίως δὲ και τὰ μὴ φυσικά ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτα πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη. τῶν δὲ δικαίων και νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει» .

ειδικά αν η ατομική του συνείδηση μπορεί να εκκινεί από κάποια συλλογική, τίθεται ως υποκείμενο και συνάμα αντικείμενο έρευνας για απαντήσεις σε μια σειρά ζητημάτων «ουσίας» και «ιδιωμάτων» της «πόλεως».

Εφόσον η φιλοσοφία κινείται με σημείο αναφοράς το καθαυτό υποκείμενο της πολιτικής, τον άνθρωπο, επιτυγχάνει το σκοπό της, που δεν είναι άλλος από την εξεύρεση των ουσιωδών χαρακτηριστικών οιασδήποτε «πόλεως» οιασδήποτε πολιτισμικού πλαισίου. Καθώς η ίδια η φύση είναι κοινή σε όλη την ανθρωπότητα, ανεξαρτήτως των φυλετικών της ιδίως ιδιαιτεροτήτων, πανανθρώπινος θα είναι και ο σκοπός εκάστης πόλεως, το «άγαθόν», ό,τι δηλαδή συνεπάγεται η γενική έννοια της «εὐδαιμονίας»<sup>11</sup>. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης φιλοσοφεί εκκινώντας αλλά και καταλήγοντας αξιωματικά σε κοινές έννοιες. Διακηρύσσει δηλαδή την πιο απλή όσο όμως και πιο σοφή θέση: *η πολιτική υπάρχει αποκλειστικά και μόνον από τον άνθρωπο αλλά και για τον άνθρωπο*. Θα ήταν ακύρωση της «πόλεως», αν το οποιοδήποτε ιδεολογικοπολιτικό ιδεώδες μεταβαλλόταν από μέσο σε αυτοσκοπό, αφού ούτως ή άλλως η καταλληλότητα ή ακαταλληλότητά του εξαρτάται από την εποχή και το πολιτισμικό του πλαίσιο. Η «εὐδαιμονία», εκτός από γενική έννοια, είναι και σχετική: σημαίνει ότι μεταβάλλει το περιεχόμενό της μεταξύ ετέρων ατομικών ή συλλογικών συνειδήσεων<sup>12</sup>.

Ο ίδιος κανόνας της εξεύρεσης κοινών εννοιών με διαχρονική και διαπολιτισμική ισχύ, καθώς αφορούν στην κοινή ανθρώπινη φύση, ακολουθείται στον ορισμό της «πόλεως», η οποία καταρχήν συγκροτείται από τον άνθρωπο, το μόνο λογικόν και πολιτικόν μεταξύ των έμβιων όντων<sup>13</sup>. *Ικανή συνθήκη για τη*

<sup>11</sup> Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1, 1095a14-20, «ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὄνοματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν». Για τη σημασία της «εὐδαιμονίας» στον Αριστοτέλη, πρβλ. W. D. Ross, *Αριστοτέλης* (μτφρ. Μ. Μητσού-Παππά), ΜΙΕΤ, Αθήνα 21993, 271-272.

<sup>12</sup> Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1, 1095a20-30, «περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστὶν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ' ἄλλο, πολλακίς δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον συνειδότες δ' ἑαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν. ἔνιοι δ' ὥντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ. ἀπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας ματαιότερον ἴσως ἐστίν, ἱκανὸν δὲ τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον».

<sup>13</sup> Πρόκειται, όμως, για ιδίωμα της ίδιας της φύσης του, οπότε καλύπτει το σύνολο της ανθρωπότητας. Υπ' αυτή την έννοια, αν υπάρχει ένα πανανθρώπινο δόγμα ή αξίωμα περί της πολιτικής, είναι αυτό που διατυπώνεται μέσα από το κλασικό απόφθεγμα «τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον», για το οποίο βλ. Θουκυδίδου, *Ἱστορίαι*, 2, 43, 4, στο Thucydides, *Historiae in Two Volumes, Vol. II*, H. St. Jones & J. E. Powell (eds), Oxford University Press, Oxford 1942, όπου η κάθε έννοια αποτελεί αίτιο και συνάμα σκοπό της άλλης. Αυτό που στο σημείο αυτό διακηρύσσει ο Περικλής ισχύει αξιωματικά, έστω και αν η ίδια η ιστορία δείχνει πως το τι περιεχόμενο θα λάβει το «εὐψυχον» και το «εὐδαιμον», άλλως η ηθική και η ευτυχία, ακόμη δε και



σύστασή της είναι ασφαλώς η εκ φύσεως συμπερίληψη ενός συνόλου ανθρώπων με κοινά χαρακτηριστικά, κυρίως αυτά της τοπικής και χρονικής συνύπαρξης, της φυλετικής καταγωγής και της γλώσσας. Χωρίς όμως κάτι τέτοιο να αποτελεί και αναγκαία προϋπόθεση, η ενεργοποίηση των στοιχείων αυτών απαιτεί πρόσθετα έναν ακόμη αναγκαίο όρο: το «κοινῆ συμφέρον»<sup>14</sup> ή τα «κοινῆ δόξαντα»<sup>15</sup>. Μπορεί, ωστόσο, η προαναφερθείσα *ικανή συνθήκη* ή ο προαναφερθείς *αναγκαίος όρος* να αποτελεί το «κύριον» στοιχείο της «πόλεως», η αυτό αναζητείται σε κάτι ακόμη ανώτερο<sup>16</sup>;

### 3. Απόπειρα ευθείας και κατηγορηματικής απάντησης στο ερώτημα «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως»

Ο Αριστοτέλης, στο Γ' Βιβλίο των *Πολιτικῶν* του, θέτει ευθέως το ερώτημα του «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως», δίχως όμως στην ίδια συνάφεια να δίνει άμεση

---

το πώς θα βιωθεί η ελευθερία, διαφέρει κατά τι από άνθρωπο σε άνθρωπο, από λαό σε λαό, πόσω μάλλον από πολιτισμό σε πολιτισμό.

<sup>14</sup> Βλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1282b17-18.

<sup>15</sup> Βλ. Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 9, 1167a28.

<sup>16</sup> Αυτό που προέχει για τον πολίτη είναι η *αυτοσυνειδησία* του και η ακόλουθη *ενσυνείδητη* ένταξή του σε «πόλιν» και όχι αν μια σειρά στοιχείων της προσωπικότητάς του, κυρίως αυτό της εθνικής καταγωγής, κοινοποιούνται ή όχι μεταξύ αυτού και των συμπολιτών του. Η ιστορία διδάσκει πως ένας φερ' ειπείν Λόρδος Βύρων υπήρξε *περισσότερο Έλληνας* από άλλους Έλληνες στην καταγωγή, δίνοντας την ίδια του τη ζωή για την Ελλάδα. Αυτό δεν απέκλειε και την ταυτόχρονη διατήρηση μιάς γνήσιας βρετανικής του συνείδησης. Η κοινή συνειδησιακή ταυτότητα μεταξύ των πολιτών, ώστε να συνιστούν «πόλιν», απαντά στο κλασικό π.χ. παράδειγμα σύστασης των ΗΠΑ. Βλ. K. A. Appiah, "Race, culture, identity: misunderstood connections", in Peterson, Grethe B., *The Tanner lectures on human values XVII*, University of Utah Press, Salt Lake City 1996, 117, «With differing cultures, we might expect misunderstandings arising out of ignorance of each other's values, practices, and beliefs; we might even expect conflicts because of differing values or beliefs. The paradigms of difficulty in a society of many cultures are misunderstandings of a word or a gesture; conflicts over who should take custody of the children after a divorce; whether to go to the doctor or the priest for healing... Insofar as a common culture means common beliefs, values, and practices, gay people and straight people in most places have a common culture: and while there are societies in which the socialization of children is so structured by gender that women and men have seriously distinct cultures, this is not a feature of most "modern" societies. And it is perfectly possible for a black and a white American to grow up together in a shared adoptive family - with the same knowledge and values - and still grow into separate racial identities». Μείζονα αξία λοιπόν αποκτά μια *πολιτισμική ταυτότητα*, κατά την οποία ερμηνεύεται η *εθνική ταυτότητα*, δίχως βέβαια να φτάνουμε στο άλλο άκρο υποτιμώντας και την αξία της καταγωγής. Στους μεταμετανεωτερικούς, πάντως, χρόνους συγκριτικά προς τους νεωτερικούς, αναδεικνύονται νέες ταυτότητες-συλλογικότητες, για το οποίο βλ. K. A. Appiah, "The State and the shaping of identity", in Peterson, Grethe B., *The Tanner lectures on human values XXIII*, University of Utah Press, Salt Lake City 2002, 239, «In recent years, a new set of issues has arisen for liberalism from a recognition of the fact that the tools with which we make our lives include many socially provided resources: among them, most obviously, language, and other private and public institutions. But there are also what we now call identities: genders and sexual orientations, ethnicities and nationalities, professions and vocations».

και κατηγορηματική απάντηση. Η σύγχρονη λοιπόν έρευνα αναζητεί απαντήσεις είτε μέσα από την ευρύτερη συνάφεια των *Πολιτικών* είτε κυρίως από μια διήκουσα έννοια των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και γενικότερα της αριστοτελικής «θεολογίας» ή «πρώτης φιλοσοφίας»<sup>17</sup>. Στο σημείο αυτό, πάντως, προκαταλαμβάνουμε την έρευνα με την πρώτη κοινή διαπίστωση: ο αριστοτελικός πολιτικός λόγος, στα πλαίσια άλλωστε μιας γενικότερης

<sup>17</sup> Κατά μία καθαρά φιλολογική προσέγγιση, στο ερώτημα αυτό όπως απαντά στο Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1281a11, ιδιαίτερη βαρύτητα αποκτούν: α) το ερωτηματικό «τί», που έχει ως κατηγορημά του το «κύριον», και β) το ουσιαστικό «πόλεως», που προφανώς και δεν συγχέεται με το «πολίτευμα» ή το, κατά Ἀριστοτέλη ταυτόσημο, «πολιτεία». Αναφορικά με έγκυρες νεοελληνικές μεταφράσεις, για τις οποίες βλ. Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά I-II* (εισ.-μτφρ.-σχόλια Π. Λεκατσάς), Ζαχαρόπουλος, Αθήνα [1939] χ.χ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά I-II* (μτφρ. Β. Μοσκόβης), Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1989, το «τί... κύριον» αναζητείται σε ένα ή περισσότερα, πάντως συγκεκριμένα πολιτικά πρόσωπα, σύμφωνα και με τη συγκεκριμένη συνάφεια στην οποία απαντά το ερώτημα, για την οποία βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1281a11-1282b13. Σε μεθεπόμενη, ωστόσο, παράγραφο του ίδιου του Γ' Βιβλίου των *Πολιτικών* του, ο Ἀριστοτέλης εξίσου για το «κύριον τῆς πόλεως» παραπέμπει σε απρόσωπη θεωρητική έννοια, το «δίκαιον» ή «κοινή συμφέρον», για το οποίο βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1282b14-23, «ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ τὸ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῆ συμφέρον, δοκεῖ δὴ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώριστα περὶ τῶν ἠθικῶν (τί γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασιν), ποίων δὴ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν». Ακόμη περισσότερο, στο σημείο αυτό μας παραπέμπει ρητά σε φιλοσοφικές εμβασύνσεις εντός του έργου των «ἠθικῶν» του, προφανώς στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Σε άλλη, επίσης, συνάφεια του Γ' Βιβλίου των *Πολιτικών* του το «κύριον τῆς πόλεως» ταυτίζεται με το «πολίτευμα», για το οποίο βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1279a26-27, ὥστε και εκεί το «κύριον» να αναζητηθεῖ σε απρόσωπη έννοια, αφού και αυτό ως λέξη εἶναι ουδέτερο.

Εφόσον, λοιπόν, η λέξη «κύριον» χαρακτηρίζει πολλαπλά αντικείμενα, πρόσωπα ή πράγματα, θα ταυτοποιούνταν ερμηνευτικά σε κάτι που ως «γενικώτατον γένος» θα εμπεριείχε τα πάντα, ὥστε ὑπὸ την έννοια της πρώτης αρχῆς να ομιλούμε ὄντως για πολιτικὴ θεολογία και ὄχι για φιλοσοφία. Από τον «ἔναν», λοιπόν, τους «ὀλίγους» ή τους «πολλοὺς πολίτας» κατὰ τον Ἀριστοτέλη, που μπορεί να κυριαρχούν πολιτικά, αναγόμεστε στο «πολίτευμα» και ἀπὸ ἐκεῖ στο «δίκαιον», ὡς αυτό ανθρωπολογικά και κοινωνιολογικά εξετάζεται στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Επειδὴ, ὁμως, για τον Ἀριστοτέλη το «φυσικὸν δίκαιον» εἶναι μέγεθος υποκειμενικό, ποικίλλει δηλαδή ἀπὸ τόπο σε τόπο και ἀπὸ εποχὴ σε εποχὴ, «πόλις» ὑπάρχει, μόνο ὅταν οι ατομικὲς συνειδήσεις των ἀνθρώπων συμπίπτουν σε ενιαία συλλογικὴ συνείδηση, ὥστε να καταλήγουν σε κοινῶς ἀποδεκτὸ «νομικὸν δίκαιον». Εδῶ λοιπὸν αναζητεῖται τὸ «κύριον» τῆς «πόλεως», στην ἐνέργεια τῆς συνειδήσεως, ἄλλως του «νοῦ», ο οποίος ἄλλωστε για τον Ἀριστοτέλη ταυτίζεται με τὴν πρώτη αρχὴ του παντός, το θεῖον. Μήπως, ἄλλωστε, ὑπάρχει ἄλλη ἀπώτατη θεολογικὴ αρχὴ και για τὴν πολιτικὴ θεωρία, πέραν τῆς ἀνθρώπινης συνειδήσεως; Ἀπὸ ἐδῶ ἐκκινοῦν και ἐδῶ καταλήγουν τα πάντα, δηλαδή ἀπὸ και για τον ἀνθρώπο, ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ «δίκαιον» που ο «νοῦς» πλάθει ή ἀποδέχεται και στο οποίο πειθαρχεῖ, χάριν δε τῆς «εὐδαιμονίας» που ο ἴδιος ἀπολαμβάνει. Αυτό ἄλλωστε διατυπώνεται ρητὰ ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη μέσα ἀπὸ τὸ ερώτημά του, «ὑποθετόν δὴ πρῶτον τίνος χάριν συνέστηκε πόλις», στο Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1278b15-16, ὅπου ἀπαντάται: «πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωῖα ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς», στο 1280b40-1281a2.

παράδοσης του «Ἕλληνας λόγου», περιστρέφεται με εμμονή γύρω από αλληλοπεριχωρούμενες έννοιες, όπως «όμοιοεῖν», «φιλία» και «δίκαιον»<sup>18</sup>. Από την άλλη, όταν ο Σταγίριτης θα αναφερθεί στα τυπικά στοιχεία των πολιτευμάτων, θα είναι περιγραφικός και μόνον, δίχως δε απολυτοποιήσεις. Ξεκάθαρα, πάντως, μας ανάγει από το φαίνεσθαι του εξωτερικού πολιτικού κόσμου στο εἶναι της ανθρώπινης συνείδησης, για να αναζητήσει σ' αυτήν το «κύριον» της Πόλεως. Ἄλλοτε δε σε απορρέουσες από τη συνείδηση έννοιες, όπως οι προαναφερθείσες, θέτει τη βάση σειράς ζητημάτων της Πόλεως, όπως π.χ. αυτό της σύστασης ή κατάρρευσής της, του «ὀρθοῦ» πολιτεύματός της ή της «παρεκβάσεώς» του.

Στο σημείο αυτό, ακόμη και αν παρακαμπτόταν πλέον το κείμενο του Αριστοτέλη, είναι ήδη προφανές ότι έννοιες όπως οι προαναφερθείσες παραπέμπουν σ' αυτό που σήμερα καλείται συλλογική συνείδηση. Σ' αυτήν θα αναζητούνταν να ταυτοποιηθεί το «κύριον» της «πόλεως». Η ατομική εξάλλου συνείδηση εκάστου ανθρώπου, εν προκειμένω η πολιτική, από αυτήν απορρέει και σ' αυτήν καταλήγει. Τί άλλο από αυτήν μπορεί να εγγυάται τη σύσταση της «πόλεως» και δευτερογενώς να μορφοποιεί το είδος και την οργάνωση του πολιτεύματος<sup>19</sup>; Γιατί να συζητάμε για το πολίτευμα, όταν καν δεν έχουμε εξασφαλίσει την «πόλιν»; Η αίσθηση του ανθρώπου ότι συσσωματώνεται σε ένα όλον, ότι η ατομική του συνείδηση ανήκει σε μια συλλογική όσο και ενιαία, είναι η μοναδική προϋπόθεση για να μην παρατήρει την «πόλιν», όταν θα ματαιωθεί ο κοινός σκοπός ή το συμφέρον της, να δώσει τις δυνάμεις του σ' αυτήν εν καιρώ ειρήνης και το αίμα του σε καιρό πολέμου. Ἄρα τί άλλο μπορεί να είναι το «κύριον» της «πόλεως» από αυτήν την αυτοσυνειδησία των πολιτών της<sup>20</sup>; Μήπως αυτή και μόνον αρκεί για τη σύσταση «πόλεως», ακόμη και όταν δεν κοινοποιούνται βασικά ανθρωπολογικά στοιχεία, όπως η φυλετική καταγωγή και η γλώσσα;

Επιστρέφοντας στην καθαυτό έρευνα με επίκεντρο τα Πολιτικά του Σταγίριτη, μόλις χρειάζεται να επισημανθεί ευθύς εξαρχής το κοινώς γνωστό στη σύγχρονη

<sup>18</sup> Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 8, 1155a22-28, «ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθεταὶ μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην. ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῆ φιλία ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἔφινεται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὔσαν μάλιστα ἐξελαύνουσι. καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ».

<sup>19</sup> Για το γενικότερο προβληματισμό πάνω στο αναπάντητο φιλοσοφικό ερώτημα του τι προηγείται χρονικά, η Πόλις ή η συλλογική συνείδηση, βλ. K. A. Appiah, "The State and the shaping of identity", in Peterson, Grethe B., *The Tanner lectures on human values XXIII*, University of Utah Press, Salt Lake City, 235-297. Το σίγουρο πάντως είναι ότι η συλλογική ή εθνική συνείδηση, ενώ διαμορφώνει την Πόλη είναι και αυτή που διαμορφώνεται από την Πόλη. Κράτος άλλωστε σημαίνει επιβολή στους πολίτες.

<sup>20</sup> Ἀσχετα αν ο Αριστοτέλης θέτει τις δικές του προϋποθέσεις στο σωκρατικό απόφθεγμα «ἐμὸν καὶ μὴ ἐμὸν», για το οποίο βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 2, 1261b18-20, «ἐὰν πάντες ἅμα λέγωσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ μὴ ἐμὸν· τοῦτο γὰρ οἶεται ὁ Σωκράτης σημειῶν εἶναι τοῦ τὴν πόλιν τελέως εἶναι μίαν», δεν παύει να ισχύει ως αδιαμφισβήτητο αξίωμα.

φιλολογική έρευνα, ότι το «όμονοεῖν» αποκτά άλλη σημασία από το «όμοδοξον»<sup>21</sup>. Το «όμονοεῖν» δεν αναφέρεται σε μια μάζα πολιτών χωρίς ίδια προσωπική στάση για τα πράγματα, αλλά για το αν μπορεί η ατομική (πολιτική) συνείδηση να συγκεκριαλιώνεται σε συλλογική, σε ένα ενιαίο λογισμικό, η έλλειψη του οποίου συνεπάγεται την αδυναμία συνεννόησης οπότε και το συνακόλουθο χάσμα της «πόλεως». Σε κάθε περίπτωση ένα δίκαιο ή ηθικό που τίθεται πάνω από τη σφαίρα του γραπτού δικαίου, της συμφωνίας δηλαδή μεταξύ των πολιτών, παραμένει υποκειμενικό μέγεθος<sup>22</sup>. Κατά την αριστοτελική διάκριση μεταξύ φυσικοῦ και νομικοῦ δικαίου, το πρώτο ουσιαστικά δεν υφίσταται, παρά ως η αναγκαιότητα να συμφωνηθεί και να καταρτιστεί το νομικό δίκαιο, όπως και η πιστή τήρηση του τελευταίου ως συμφωνηθέντος εξ εκάστου των πολιτών<sup>23</sup>. Άρα, ως μόνο αντικειμενικά αισθητό στοιχείο απομένει η συνείδηση του ανθρώπου οπότε και το μόνο που μπορεί να ειπωθεί ως πανανθρώπινο αξίωμα είναι πως, όταν η όποια ατομική συνείδηση δεν συμπίπτει με μία έτερή της, συμπεριλαμβανόμενες από κοινού σε μία συλλογική συνείδηση, δεν μπορεί να υπάρξει «πόλις»<sup>24</sup>.

Συνεπώς, το «κύριον τῆς πόλεως» ταυτοποιείται συγκεκριμένα σε αυτό που η ελληνική φιλοσοφία κατηγοριοποιεί ως «νοῦ». Ακόμη και στενά φιλολογικά να προσεγγίζαμε το θέμα θα φτάναμε στο ίδιο συμπέρασμα. Τυχαίνει ήδη το

<sup>21</sup> Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 9, 1167a22-28, «Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν· οὐδὲ τοὺς περὶ οὐτοῦν ὁμογνωμονοῦντας ὁμονοεῖν φασίν, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων (οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμονοεῖν), ἀλλὰ τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτα προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα».

<sup>22</sup> Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1, 1094b11-16, «Λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφειθῆι· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὡσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ». Το ἴδιο ισχύει και για το «ἀγαθὸν» που ποικίλλει ἀπὸ ἄνθρωπο σε ἄνθρωπο και ἀπὸ πολιτισμὸ σε πολιτισμὸ, για το οποίο βλ. ὁ.π., 1096a19-23, «τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι. παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὡστ' οὐκ ἂν εἴη κοινὴ τις ἐπὶ τούτοις ἰδέα».

<sup>23</sup> Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 5, 1134b18-27, «τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἔστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὡσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσας καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν».

<sup>24</sup> Στο σημεῖο αὐτὸ ερωτάται αν ἡ αδυναμία πολιτειακῆς ενότητᾶς κατὰ το «όμονοεῖν» μπορεί να αναπληρωθεῖ ἢ αὐτὸ που σηματοδοτοῦν οἱ συνῶνυμες μεταξύ τους λέξεις τῆς «φιλίας» και τῆς «δικαιοσύνης» αποτελεί ἀπὸ μόνον του πρόσκαιρο υποκατάστατο. Η «φιλία», πάντως, τίθεται ως το ουσιαστικὸ κριτήριον ορθότητᾶς του ὁποῖου εἶδους πολιτεύματος, ἀκόμη δε και μεταξύ τῆς χαρακτηριζόμενης ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη ως «τιμοκρατίας» που μπορεί να «παρεκβαίνει» σε «δημοκρατία», για το οποίο βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 8, 1161a30-34, «ἐν δὲ ταῖς παρεκβάσεσιν, ὡσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἐπὶ μικρὸν ἔστιν, οὕτω καὶ ἡ φιλία, καὶ ἥκιστα ἐν τῇ χειρίστῃ. ἐν τυραννίδι γὰρ οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἔστι τῷ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία. οὐδὲ γὰρ δίκαιον».

«όμοιοεῖν» να φέρει στο δεύτερο και κύριο συνθετικό του την ίδια την υπό εξέταση λέξη, το «νοῦ». Αναφορικά, επίσης, με την ερμηνεία της αρχαιοελληνικής αυτής λέξης και στη βάση ακριβώς μιας δεδομένης πολυσημίας του, θα αποδιδόταν σήμερα όχι στενά, ως η εγκεφαλική λειτουργία του ανθρώπου, αλλά ως η ευρύτερη συνείδησή του. Αυτή η συνείδηση και μόνον είναι το αισθητό στοιχείο, η μετρήσιμη αντικειμενική πραγματικότητα που αφορά σε κάθε ζήτημα της πολιτικής θεωρίας και πράξης, μακράν από τα κάθε είδους και κάθε εποχής πολιτικά ιδεώδη, φόρμουλες, που ως νοούμενα δεν υπάρχουν και δεν ερμηνεύονται παρά στη βάση ενός υποκειμένου που ίδια πρωτοβουλία τα πλάθει ή τα καταργεί.

Στο σημείο αυτό η έρευνα φτάνει στην καρδιά της κλασικής διάκρισης της *Theologia Tripartita*, κατηγορία της οποίας είναι η *Civilis*<sup>25</sup>. Ένα *αφήγημα* σε επίπεδο θεολογίας ή μεταφυσικής, αντανακλά ανάλογα στην πολιτική θεωρία. Για τον Πλάτωνα δεν έχει σημασία αν αυτό το *αφήγημα* προέρχεται από το μύθο ή το λόγο. Αρκεί να επιτυγχάνεται ο σκοπός της «πόλεως»: οι πολίτες να αισθανθούν αδέλφια, να επιτευχθεί το «όμοιοεῖν», η ενιαία συλλογική συνείδηση ή

<sup>25</sup> Η διάκριση αυτή ενδείκνυται να χρησιμοποιείται στην εισαγωγή κάθε έρευνας των ανθρωπιστικών επιστημών, ιδίως ως προς την αποσαφήνιση του ακριβούς νοήματος της θρησκείας, υπό την έννοια του μύθου, της φιλοσοφίας, υπό την έννοια του λόγου, και της Πόλεως. Μόλις χρειάζεται να ειπωθεί πως στην πρώτη περίπτωση αντιστοιχεί η *Theologia Mythica*, στη δεύτερη η *Naturalis*, οπότε από αυτές τις πηγές απορρέει η *Civilis*. Η συνολική, επιπλέον, διάκριση διατυπώνεται στο υπόβαθρο διαμόρφωσης του Ρωμαϊκού Δικαίου από το Διευθυντή της Βιβλιοθήκης της Ρώμης, Marcus Terentius Varro, και μάλιστα στους κλασικούς χρόνους του Ιουλιού Καίσαρα.

Για τη διάκριση της *Theologia Tripartita*, και τα είδη της *Mythica* (= θεός της μυθολογίας), της *Naturalis* (= θεός των φιλοσοφίας) και της *Civilis* (θεός της Πόλεως), βλ. G. Lieberg, «*Die theologia tripartita in Forschung und Bezeugung*», ANRW I/4 (1973), 63-115. W. Geerlings, «*Die theological mythica des M. Terentius Varro, Mythos*», G. Binder and B. Effe (eds), Trier 1990, 205-222. J. Assmann, «*Monotheism and Polytheism*», S. I. Johnston (ed.), *Religions of ancient world: a guide*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2004, 17-18. M. Kahlos, «*Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures*», c. 360-430, Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies, Ashgate Publishing Ltd, Aldershot 2007. Στη βάση του Αυγουστίνου Ιπώνος, ο οποίος στην τήρηση της αρχής της *Theologia Tripartita* εμφανίζεται ακόμη πιο αυστηρός και από τον πρώτο της εκφραστή Βάρωνα, βλ. M. von Albrecht, «*Latin Literature and Roman Scholarship*», ἐν I. Taifacos (ἔκδ.), *The Origins of European Scholarship: The Cyprus Millennium International Conference*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GmbH 2006, 68, «*While Varro separates state religion from mythology, Augustine insists on their closeness to each other; myth and polytheism are inseparable. As for natural philosophy (theologia physica or naturalis), Augustine accepts its truthfulness, although he prefers Platonic Philosophy to Varro's Stoic views... It is not surprising that Augustine is much more critical of Roman state religion than Varro... Christianity was not afraid of scholarship and science but heavily relied on the liberating force of intellectual pursuits... It might be worth considering that both the great builders of the Roman State and of the Christian Church deliberately relied on scholarship and intellectuals qualities rather than on the shaky ground of racial or warlike emotions*». Συνεπώς, εάν δηλαδή η *Theologia Naturalis* ακολουθείται ρητά και συστηματικά από τον Αυγουστίνου, εκτιμούμε πόσω μάλλον είναι αυτή που αναπτύσσεται, υπό μη λατινική μεν ορολογία, στους ελληνόφωνους Αλεξανδρινούς, Αντιοχειανούς και Καπαδόκες πατέρες, τον Ωριγένη και τὸ Διονύσιο Αρεοπαγίτη.

ταυτότητα, αποβλέποντας πάντα στην «εὐδαιμονία». Ούτως ἢ ἄλλως και ο μύθος, ενώ σαγηνεύει τα πλήθη, φτάνει να υφίσταται ως «λόγος ψευδής», αφετέρου δε ως «εἰκονίζων ἀλήθειαν»<sup>26</sup>. Αν και η δυναμική του πλατωνικού αυτού «γενναίου ψεύδους» δεν βρίσκει σύμφωνο τον Αριστοτέλη, με το επιχείρημα της βέβαιης πρόκλησης πολιτικής αναταραχής, ουδείς το αμφισβητεί ως αξίωμα αξίωμα εφαρμόσιμο στην όποια πολιτειακή πραγματικότητα.

Ένα ἀφήγημα, λοιπόν, περί θεού, κόσμου και ανθρώπου προηγείται, διαμορφώνει συνειδήσεις και εφόσον εδραιώνεται ως κοινή ἔννοια ευρείας λαϊκής μάζας διαμορφώνει την πολιτειολογία ως αρχέτυπό της<sup>27</sup>. Εθνικοί ὕμνοι και σημαίες, ημερολόγιο και αργίες τίθενται ως σύμβολα των αξιών του ἔθνους. Και πάλι όμως αυτά είναι η επιφάνεια. Αναζητείται τί κρύβεται πίσω από αυτά, το οποίο ουσιωδώς μορφοποιεί την «πόλιν» σε πολίτευμα: η συλλογική συνείδηση που θέτει θεσμούς και νόμους και ανά πάσα στιγμή τους επαναξιολογεί. Στις σύγχρονες Συνταγματικές Δημοκρατίες δεν είναι άλλο από το πνεύμα του Συντάγματος.

Το αν προηγείται αναγκαία η Theologia Mythica της Civilis είναι σχετικό. Η ιστορία δείχνει ότι στα αρχαιοελληνικά πολιτεύματα, από την απόλυτη μοναρχία των μυκηναϊκών χρόνων έως τη δημοκρατία των Αθηνών, απαντά μια γενική συνεξέλιξη του μύθου προς το λόγο. Η τραγωδία του Προμηθέα Δεσμώτη ή η αριστοφανική διακωμώδηση των θεών δείχνει πως ταυτόχρονα με τη δημοκρατία, όπου ο πολίτης αμφισβητεί τη βασιλεία και την αριστοκρατία, η ίδια αμφισβήτηση ισχύει και σε θρησκευτικό επίπεδο, αφορά στο δεσποτισμό των θεών. Το δίλημμα πάντως του τί προηγείται, η Civilis ή η Mythica είναι ψευδές, υπό την ακόλουθη ερμηνευτική αρχή: η ανθρώπινη συνείδηση είναι αυτή που φέρει εντός της και ενιαία τις εικόνες του «θεού» και της «πόλεως», κοινώς θα λέγαμε ότι όλα είναι στο μυαλό μας, και αυτό, εν τέλει, είναι που εξελίσσεται<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Βλ. *Suida Lexicon*, Graece & Latinae, Tomus II, A. Porti & L. Kusterus (eds), Cambridge 1705, 586, λήμμα: «μῦθος».

<sup>27</sup> Για μια τέτοια ερμηνευτική προέκταση του πλατωνικού «γενναίου ψεύδους», βλ. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, repr. Routledge, Abington, New York 2010, σ. 149, «No kind of State, ancient or modern, can endure and be stable unless its members believe in it and grow up in that belief. Every nation has its story and the patriotism of its people is partly a reflection of the belief in that story. The story itself may change, little or much, in the course of time and there will be variations in historical exactitude. But there must be a history and it must be accepted as true. Plato's imaginary city could not have a history in fact, so it must have one in fiction».

<sup>28</sup> Σχολιάζοντας υπό αυτή την ἔννοια τη διάκριση μεταξύ της Theologia Mythica και Naturalis, θα λέγαμε ότι μπορεί να μην έχει σημασία ποιά από τις δύο μπορεί τελικά να παράγει την Civilis. Παρόλο που ο θεός της ελληνικής μυθολογίας αντικαθίσταται από το θεό της ελληνικής φιλοσοφίας, η πρώτη παραμένει σεβαστή ως πατρώα θρησκεία της Πόλεως από το σύνολο του αρχαιοελληνικού κόσμου. Αρκεί ο μύθος να παραμένει μεν «λόγος ψευδής», αλλά «εἰκονίζων ἀλήθειαν». Αυτό σημαίνει ότι και να αμφισβητείται σε μεταφυσικό επίπεδο, η ηθική του μπορεί να παραμένει κοινή ἔννοια της πόλεως.

### 5. Από το «κύριον τῆς πόλεως» στον κατά παράφραση λόγου «κύριον τῆς πόλεως», ἄλλως τον ιστορικό πολιτικό ηγέτη

Προηγουμένως επιχειρήθηκε να δοθεί απάντηση στο ερώτημα του «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως» εστιάζοντας στο «νοῦ» και ταυτοποιώντας το «κύριον» με τη γενική έννοια αυτού που σήμερα προσδιορίζεται ως συλλογική συνείδηση, τη συστατική και συνεκτική της «πόλεως». Στην ίδια βάση επιχειρείται ακολούθως και η απάντηση στο ποιος μπορεί να είναι ο κύριος της πόλεως, φέροντας στα χέρια του αυτό το «κύριον» της.

Κάθε συλλογική συνείδηση εμπεριέχει καταβολές του παρελθόντος και οράματα για το μέλλον. Η ιστορία όμως δείχνει ότι το περιεχόμενό της δεν είναι κάτι το αμετάβλητο στις συνθήκες της ιστορίας, ἔστω και αν διατηρεῖ πάντοτε ἕναν πυρήνα κλασικῶν αξιών, πολιτισμικές ρίζες, που και αυτές βέβαια επανερμηνεύονται διαφορετικά από κάθε γενιά. Το πρόσωπο, πάντως, που εκφράζει αυθεντικά αυτή τη συνείδηση, σε μια σύζευξη του παρελθόντος με το παρόν και το μέλλον, και μπορεί να την επαναμορφοποιεί, καθίσταται ο κύριος της Πόλεως. Η πολιτική του πράξη χαρακτηρίζεται από διαχρονία, που δεν αίρεται, παρά μόνον από την αλλαγή πολιτισμικού πλαισίου, ενώ το πολιτικό του στίγμα εκθειάζεται εσαεί από τις επόμενες του γενεές ως ἔνδοξο ιστορικό γεγονός. Πρόκειται για τον ιστορικό Ηγέτη της Πόλεως. Αλλιώς θα γινόταν λόγος για τον πρόσκαιρο στην εποχή του και στιγματισμένο εσαεί τύραννο.

Ο ιστορικός λοιπόν Ηγέτης είναι αυτός που εκφράζει την κοινή συνισταμένη της Πόλεως, ἔχοντας μεν στέρεο πάτημα στο παρελθόν αλλά και ανοικτές διόδους προς το μέλλον<sup>29</sup>. Θα λέγαμε ότι είναι αυτός στον οποίο προσωποποιείται το θεολογικό αφήγημα που προηγείται της «πόλεως» και τη διαμορφώνει, αυτός που διεγείρει τα πλείθει, πείθει το λαό σύμφωνα με το πλατωνικό «γενναῖον ψεύδος». Ως μελέτη περίπτωσης, τίθενται δυο κλασικά ιστορικά παραδείγματα, ο Μέγας Αλέξανδρος και ο Μέγας Κωνσταντίνος, τα οποία η ιστορική έρευνα πασχίζει να κατηγοριοποιήσει. Ο πρώτος ἔνωσε ὄχι μόνον «τὰς ἑλληνίδας πόλεις» αλλά ετερογενεῖς πολιτισμούς, πολλῶ μάλλον που πέτυχε να αποθεωθεῖ «πλήν Λακεδαιμονίων». Ουσιαστικά το πρόσωπό του συγκέντρωνε ὅλα αυτά τα στοιχεία αλλά συνάμα τα απέκλειε κίόλας. Ο δεύτερος προβάλλει ως ορόσημο για το πέρασμα από την παγανιστική αρχαιότητα στο χριστιανικό μεσαίωνα. Αξιώνεται δε ὅτι αποτελεί μια κοινή συνισταμένη μεταξύ παγανισμού και χριστιανισμού, εκφράζοντας και τα δύο, αλλά παράλληλα τίποτα από αυτά, τη στιγμή που αξιολογείται στη βάση της συγκεκριμένης ηθικής και του δικαίου του πολιτισμικού του πλαισίου<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Τολμώντας να επεξηγήσουμε αυτή την κοινή συνισταμένη με ὄρους νεοελληνικής μεταπολιτευτικής επικαιρότητας, θα αναφερόμασταν σε ἕνα πολιτικό αφήγημα που θα μπορούσε να εμπνεύσει την πολιτική ἐνότητα μεταξύ των περιχαρακωμένων αριστερών και δεξιών, ἀκόμη δε και των αρχαιολατρών, βυζαντινολατρών και εκμοντερνιστών, σε ἕναν πολιτικό ηγέτη θα ἦταν συνάμα ὅλα αυτά μαζί αλλά και τίποτα ἀπό αυτά.

<sup>30</sup> Υπό την αξία του ως Pontifex Maximus, κυρίως δε ως σύμβολο του Sol Invictus, εἶχε ἐνώπιον τουλάχιστον του ειδωλολάτρη και πιστοῦ υπηκόου του Imperium Romanum θεία δικαιοδοσία για το

Στα παραδείγματα αυτά προστίθεται και ένα τρίτο, εξαιρετικά επίκαιρο: η παρούσα Ελληνική Κυβέρνηση, που συντίθεται από τα κόμματα των ΣΥΡΙΖΑ και ΑΝΕΛ. Σύμφωνα με την προαναφερόμενη συζήτηση, θα μπορούσε να ειπωθεί πως η Κυβέρνηση αυτή τείνει να συνδυάσει αντιφατικά πράγματα, μια αριστερή και μια δεξιά ιδεολογία, από τις παρυφές μάλιστα των ακραίων ορίων τους. Θα έλεγε κανείς πως είναι και προοδευτική και συντηρητική, διεθνιστική και εθνικιστική αλλά και τίποτα από αυτά<sup>31</sup>. Μένει στον ιστορικό του μέλλοντος να αποδείξει αν αυτό το (προεκλογικό) «ψεύδος» της, που ούτως ή άλλως υπάρχει στη φύση της πολιτικής, ήταν τουλάχιστον «γενναϊόν».

## 6. Theologia Civilis, ως το «κύριον είναι τῆς πόλεως»

Υποστηρίχτηκε προηγουμένως πως «κύριον» του «πολιτεύματος» είναι η «πόλις», ενώ «κύριον» της «πόλεως» η αρχή που δύναται να συνέχει τους πολίτες διαμορφώνοντας τη μεταξύ τους ενιαία συλλογική συνείδηση. Το μείζον ερώτημα είναι γιατί αυτό το πρωταρχικό κεφάλαιο της πολιτικής επιστήμης θα χαρακτηριζόταν ως θεολογικό, κατά έναν δε κλασικό λατινικό όρο ως Theologia Civilis (= Θεολογία της «πόλεως» ή Πολιτική Θεολογία). Η εξήγηση είναι απλή: ιδίως στο Βιβλίο Α' των *Μεταφυσικῶν* του Αριστοτέλη η «ἐνέργεια» του «νοῦ» ταυτίζεται ρητά με το θεό, επεξηγούμενη ως «τελικὸν αἴτιον» του παντός, ενώ το επίπεδο της επιστημονικής έρευνας καλείται «θεολογία», άλλως «πρώτη φιλοσοφία» ή «μεταφυσική»<sup>32</sup>. Εν ολίγοις η όλη προσέγγιση διεξάγεται στο επίπεδο του απολύτου με αντικείμενο το «νοῦ», όπου ήδη οι έλληνες φιλόσοφοι έχουν αναζητήσει το θείον. Κατά συνέπεια, και τυπικά ομιλούμε για έρευνα του θείου και θεολογία, πολλῶ μάλλον για μια επιστήμη που επειδή ερευνά το «κυριώτατον τῶν ὄντων», καθίσταται αντίστοιχα η «κυριωτάτη» των επιστημῶν, με προεκτάσεις οπουδήποτε άρα και στην πολιτική επιστήμη<sup>33</sup>.

Στο σημείο αυτό και αναφορικά με το συγκεκριμένο νόημα που συνειδητά δίνεται στον όρο Πολιτική Θεολογία ή Theologia Civilis, σύμφωνα τουλάχιστον με τις προϋποθέσεις της ελληνικής φιλοσοφίας, διευκρινίζονται δύο πράγματα: α) δεν πρόκειται για Πολιτική Φιλοσοφία, διότι αυτή ως σκέψη πάνω στην ίδια τη

---

στιδήποτε επί πολιτικοθρησκευτικού πεδίου. Ένας υποτιθέμενος θεός δεν θα ήταν άδικο κατ' αυτόν τον τρόπο να αποφαίνεται ίδια βουλήσει για το αν θα παραμένει θεός αυτοκράτωρ ή θα μεταβαίνει στο «έλέω Θεοῦ αυτοκράτωρ».

<sup>31</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι την ώρα που ο έλληνας Πρωθυπουργός εκφωνεί επικήδειο στο Φιντέλ Κάστρο, μεταβαίνει στις ΗΠΑ για να εκθειάσει δημοσίως την Κυβέρνηση Τραμπ.

<sup>32</sup> Για τη θεολογία του Αριστοτέλη, σε μια εξαντλητική γενική και ειδική διερεύνηση, βλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Ἡ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ βιβλίο Α' τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά, ἐν Ἀριστοτέλει, Μετὰ τὰ Φυσικά, Βιβλίο Α', ΖΗΤΡΟΣ*, Αθήνα 2015.

<sup>33</sup> Η πολιτική θεωρία υπό μία οντολογική ιεράρχηση των πάντων κατά το ελληνικό πρότυπο δεν θα μπορούσε να μην ανάγεται στο νοῦ. Ο άνθρωπος είναι το μοναδικό ουσιαστικά υποκείμενο της πολιτικής θεωρίας. Πρόκειται για τη συνείδηση που ενώ εξατομικεύεται στον κάθε άνθρωπο, έχει θεία καταγωγή, καθώς απορρέει πάντοτε από μια προϋπάρχουσα ανεξιχνίαστη στο χώρο και στο χρόνο κοσμική ή συλλογική συνείδηση, στην οποία και επιστρέφει.



σκέψη ή ευρισκόμενη πάνω ή κάτω από τις επιστήμες και όχι δίπλα σε αυτές, κινείται σε ένα ευρύτατο πλαίσιο που συμπεριλαμβάνει τα πάντα εξετάζει, όπως και μια Πολιτική Θεολογία που διερευνά ειδικά την πρώτη, απώτατη αρχή της Πολιτικής θεωρίας και β) δεν πρόκειται, επίσης, ούτε για μια «Πολιτική Θεολογία» με το ειδικότερο νόημα που λαμβάνει σήμερα διεθνώς ως Political Theology, αναφερόμενη εξάπαντος σε μια μετά Χριστόν πολιτισμική πραγματικότητα, που ακόμη και μετά έναν άθεο Διαφωτισμό συνεχίζεται κατά τρόπο εξίσου θεϊστικό<sup>34</sup>. Πέραν από το Χριστιανισμό, η θεολογία δεν παύει να αναπτύσσεται, ακόμη δε και από τους θεωρητικούς της αθεΐας που έστω και *αποφατικά* σκέπτονται στο επίπεδο ενός *απολύτου*, πόσω μάλλον σε έτερες θρησκείες ή φιλοσοφίες. Αφενός λοιπόν υπάρχει άλλη γενικότερη θεολογική αρχή της πολιτικής σκέψης, ο ίδιος ο «νοῦς», ενώ έναντι αυτού δεν μπορεί να βρεθεί άλλη απώτατη, εν είδει *υπερσυνείδησης*, που θα έκρινε ως ορθή η λανθασμένη την όποια συλλογική συνείδηση παρατηρείται στους πολιτισμούς της ανθρωπότητας<sup>35</sup>. Με άλλα λόγια, ερωτάται γιατί στην καθαυτή ανθρώπινη

<sup>34</sup> Υποστηρίζεται πως ακόμη και το πολιτειακό πρότυπο του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, όσο ουδετερόθησκο, αθεϊστικό και αντιθρησκευτικό και αν εμφανίζεται, είναι το ίδιο θεϊστικό και θρησκευτικό. Η ευθεία και απόλυτη σύγκρουσή του με τον Καθολικισμό δεν σημαίνει ουσιωδώς κάτι διαφορετικό, καθώς, έπειτα φερ' ειπείν από τη Γαλλική ή την Οκτωβριανή Επανάσταση στη θέση του Θεού τοποθετούνται νεωτερικά ιδεώδη, με κυρίαρχο αυτό της Λογικής, αντί των αγίων οι ήρωες του έθνους ή της τάξεως και αντί του χριστιανικού θεού μνημειακά κτίρια, όπως το Πάνθεον στο Παρίσι ή το Κρεμλίνο στην πρώην ΕΣΣΔ. Είναι χαρακτηριστικές, μεταξύ άλλων, οι ακόλουθες διατυπώσεις του Alister McGrath αναφορικά με τη Γαλλική Επανάσταση «Yet for many at the time of the Revolution, such antitheological abstractions were of little value. If there is no God, there must be something or someone that can act as a focus of worship or object of inspiration. The Panthéon provided this, in effect becoming a cathedral of the religion of humanity. More significantly, however, it provided a place of burial for the great heroes of the republic. Voltaire's remains were transferred to the Panthéon... in an elaborate ceremony, accompanied by an estimated cortège of 100,000 people. To be "panthéonized" was virtually the secular equivalent of the canonization of a Christian saint. Some contemporary sources went further, and used the term *apothéose*—a term that has its origins in classical Roman history», στο A. McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, 43.

<sup>35</sup> Η ανθρώπινη συνείδηση καθαυτή αποτελεί την απώτατη θεολογική αρχή, κρίνοντας η ίδια τα πάντα χωρίς η ίδια να μπορεί να κρίνεται. Ως αντικείμενο έρευνας πώς και από ποιο άλλο υποκείμενο θα μπορούσε να αξιολογηθεί θετικά ή αρνητικά; Και πάλι, η ίδια θα ήταν είτε το κριτήριο είτε το υποκείμενο έρευνας του εαυτού της. Με άλλα λόγια, είναι σαν να τίθενται πολιτισμοί με τις δεδομένες αξίες τους και αντί να αξιολογούνται στο εσωτερικό τους να επιδοκιμάζονται ή να αποδοκιμάζονται ως καλύτεροι ή χειρότεροι. Ποιός όμως θα έκανε αυτή την τελευταία αξιολογική κρίση; Μήπως κάποιος που θα μπορούσε να μην εντάσσεται και αυτός εντός συγκεκριμένου πολιτισμού, βάσει του οποία αντιλαμβάνεται και τα πράγματα; Όλα τα παραπάνω μπορεί να συμπεράνει κανείς, άμεσα ή έμμεσα, αναγιγνώσκοντας το Άριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 5, 1135a3-13, «ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταυτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη. τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει: τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκεῖνων δ' ἕκαστον ἓν. καθόλου γάρ. διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ δίκαιωμα καὶ τὸ δίκαιον. ἄδικον μὲν γάρ ἐστι τῆ φύσει ἢ τάξει: αὐτὸ δὲ τοῦτο, ὅταν πραχθῆ, ἀδίκημά ἐστι, πρὶν δὲ πραχθῆναι,

συνείδηση οφείλει να ταυτοποιείται η Πολιτική Θεολογία, και όχι στο όποιο περιεχόμενο η ίδια η συνείδηση μορφοποιεί, μπορεί να αφηγηθεί και να θέσει ως πολιτικό μοντέλο. Η απάντηση είναι πως αυτή και μόνον είναι το κοινό στοιχείο στη φύση όλης της ανθρωπότητας, οπότε τίθεται και ως γενικώτατον γένος του παντός. Το παράγωγό της, ως κατά περίπτωση αντίληψη του δικαίου και του αδικού, ποικίλλει από άνθρωπο σε άνθρωπο, κυρίως δε από πολιτισμό σε πολιτισμό<sup>36</sup>.

Κατά συνέπεια, η όλη συζήτηση χαρακτηρίζεται ως θεολογική, αφού διεξάγεται στο επίπεδο του απολύτου με αντικείμενο το «νοῦ», όπου ήδη οι έλληνες φιλόσοφοι, με άξονα τον Αριστοτέλη, έχουν αναζητήσει το θείον. Η από μέρους του Αριστοτέλη αναγωγή στον καθαυτό νοῦ και όχι στο πώς αυτός πλάθει ποικίλη πολιτική θεωρία ανά εποχή και πολιτισμό, διευρύνει τα όρια της σκέψης στην απώτατη και καθαυτό θεολογική αρχή της. Επικεντρώνει την έρευνα στο υποκείμενο άνθρωπος και όχι στο κοινωνικό ή ιδεολογικό του περιβάλλον, το οποίο τον μορφοποιεί μορφοποιούμενο όμως αμφίδρομα και από τον ίδιο.

#### 7. Συμπερασματικές προεκτάσεις έναντι της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας

Ο Αριστοτέλης στη θεολογία του, άλλως «πρώτη φιλοσοφία», μας ανάγει στο «νοῦ», τον οποίο προσεγγίζει υποδειγματικά ως αρχαίος διδάσκαλος της ανθρωπότητας. Στη συνείδηση, που ως ατομική εκάστου ανθρώπου συγκεφαλαιώνεται σε κάποια συλλογική, εμπεριέχονται οι κοινές έννοιες μεταξύ των πολιτών, όπου μπορούν είτε να θεμελιώνονται οι πρώτες αδιαμφισβήτητες γενικές αρχές μιας επίσης συλλογικά αποδεκτής πολιτειολογίας είτε και να επαναξιολογείται κατά περίπτωση η ορθότητα των νόμων και των θεσμών.

Επ' αυτού, είναι άλλο μια καθαυτό Πολιτική Θεολογία που ταυτίζεται με την ίδια τη φύση του «νοῦ», άλλως της συνειδήσεως, ως του μοναδικού κοινού στοιχείου όλης της ανθρωπότητας, και άλλο το ποικίλλο πολιτειολογικό ιδεώδες που ο «νοῦς» μορφοποιεί ανά εποχή και πολιτισμό. Αυτό ισχύει, ενώ δευτερογενώς η κρατούσα κάθε φορά θεολογία, κοσμολογία και ανθρωπολογία, το πώς εν γένει ο άνθρωπος βλέπει τον κόσμο, δεν παύει να λειτουργεί ως αρχέτυπο της πολιτειολογίας, το πώς θέλει να μορφοποιήσει την «πόλιν». Σε κάθε περίπτωση, προέχει ο «νοῦς».

Η αναγωγή στον καθαυτό «νοῦ» και όχι στο πώς αυτός πλάθει πολιτική θεωρία ανά εποχή και πολιτισμό, διευρύνει τα όρια της σκέψης στην απώτατη και καθαυτό θεολογική της αρχή. Η έρευνα επικεντρώνεται στο υποκείμενο άνθρωπος και όχι στο πολιτισμικό, κοινωνικό ή ιδεολογικό του περιβάλλον, το οποίο, αν και τον μορφοποιεί, μορφοποιείται αμφίδρομα αλλά και κυριαρχικά από τον ίδιο.

---

οὔπω, ἀλλ' ἄδικον. ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα. καλεῖται δὲ μᾶλλον δικαιοπράγημα τὸ κοινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος». Το μόνον που θα μπορούσε πανανθρώπινα να κριθεί ως δίκαιο ή ηθικό θα ήταν το αν η ατομική συνείδηση υπακούει στη συλλογική συνείδηση από την οποία προέρχεται.

<sup>36</sup> Ενδεικτικά, βλ. Ἠθικά Νικομάχεια, 1, 1094b11-16.1096a19-23.

Στο σημείο, λοιπόν, αυτό τίθεται το ερώτημα γιατί η σύγχρονη πολιτική σκέψη ουδέποτε εκκινεί από το κατ' ουσία μοναδικό υποκείμενο της πολιτικής, τον άνθρωπο, ή τουλάχιστον δεν τον λαμβάνει υπόψη. Κάτι τέτοιο άλλωστε είναι αυτονόητο για την ελληνική φιλοσοφική σκέψη. Καμία πολιτική ιδεολογία δεν μπορεί να διερευνηθεί, αν δεν τεθεί υπό το φως της ποιότητας του ανθρώπου ή της Πόλεως που τη νοηματοδοτεί, πόσω μάλλον αν στην πράξη αποδεικνύεται πως την επικαλείται κανείς ψευδώς.

Το είδος λοιπόν των προσωπικών πεποιθήσεων του πολίτη, ιδίως του άρχοντος, κάθε άλλο παρά μέγεθος αδιάφορο όφειλε να είναι για τη σύγχρονη πολιτική επιστήμη. Στη βάση, λοιπόν, του κυρίου, ακριβέστερα δε του κατ' ουσίαν μοναδικού υποκειμένου της πολιτικής, του ανθρώπου, θα μπορούσε να εξετάζεται πιο έγκυρα κάθε ζήτημα πολιτικής φύσεως. Ενώ φερ' ειπείν μια συλλογική συνείδηση ή ιδεολογία δεν θα μπορούσε να κριθεί αντικειμενικά ως δίκαιη ή ηθική συγκριτικά προς άλλη, θα μπορούσε να διερευνηθεί το κατά πόσον μπορεί να είναι συμβατή η μία προς την άλλη. Το σχετικό ζήτημα είναι επίκαιρο στο μεταμετανεωτερικό παρόν και μέλλον, όπου μέσω ενός δόγματος πολυπολιτισμικότητας επιχειρείται ανεπιτυχώς η διέξοδος στην εν δυνάμει και ενεργεία σύγκρουση μεταξύ πολιτισμών. Ουδείς άλλωστε θα μπορούσε να υποστηρίξει την εκ φύσεως ύπαρξη και αντικειμενική ισχύ μιας υπερπολιτισμικής αρχής δικαίου, πάνω στην οποία θα όφειλε να υποτάσσεται ο άνθρωπος οιασδήποτε πολιτισμικής πραγματικότητας. Στη βάση, επίσης, του «κυρίου» της «πόλεως», κάθε επίσης πολιτικό ιδεώδες θα μπορούσε να προσεγγίζεται και να τυποποιείται με βάση αυτόν που το επικαλείται, ο οποίος είναι ουσιαστικά ο μόνος που δίνει νόημα στα πράγματα, ανεξάρτητα με πώς αυτά, γνήσια ή νόθα, ονοματίζονται. Η ίδια η πολιτική πράξη έχει δείξει ότι φιλελεύθερος με φιλελεύθερο, κομμουνιστής με κομμουνιστή και τα παρόμοια μπορεί να διαφέρουν ριζικά, με την κοινή σε κάθε περίπτωση ονομασία να αποτελεί επίφαση ταύτισης. Για την ελληνική, εξάλλου, σοφία αλλά και για ετεροπολιτισμικές όπως η αρχαία κινεζική, ένας ηγέτης κρίνεται πρώτα ως προσωπικότητα, ειδικά αν όντως αποδεικνύει μια γνησιότητα στις ιδεολογικές αρχές που επικαλείται<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Βλ. Confucius, *Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean* (transl. by James Legge), Dover Publications, New York 1971, 357, «To know what is first and what is last will lead near to what is taught in the *Great Learning*. The ancients who wished to illustrate illustrious virtue throughout the kingdom, first ordered well their own States. Wishing to order well their States, they first regulated their families. Wishing to regulate their families, they first cultivated their persons. Wishing to cultivate their persons, they first rectified their hearts», όπου τονίζεται ρητά από τον Κομφούκιο κάτι που υποδηλούμενο διατρέχει το σύνολο της πολιτικής θεωρίας της ελληνικής φιλοσοφίας: ο πολιτικός Ηγέτης αξιολογείται πρώτα σαν ολοκληρωμένη προσωπικότητα, κατά την πράξη του ιδιωτικού του βίου και τη λειτουργία της συνειδήσεώς του. Δίχως αυτήν την πρωταρχική προϋπόθεση, ουδεμία αξία έχει ο όποιος ιδεολογικός προσανατολισμός, τον οποίο, ακόμη και αν κάποιος επικαλείται επιζητώντας την πολιτική εξουσία, ούτε και αυτόν μπορεί αυθεντικά να εκφράζει και να εκπροσωπεί.

Με σημείο αναφοράς το «νοῦ», άλλως συνείδηση, μπορεί να δοθεί σαφής και κοινώς παραδεκτή λύση στο μείζον θεωρητικό πρόβλημα μεταξύ φυσικού δικαίου, άλλως αγράφου, και νομικού ή θετού, άλλως γραπτού. Όπως ειπώθηκε, μεταξύ της συνειδήσεως και του περιεχομένου το οποίο η ίδια μορφοποιεί, το μόνον αισθητόν και άρα αντικειμενικά υπαρκτό στοιχείο, είναι η πρώτη. Το ίδιο επίσης ισχύει και για το γραπτό θετό δίκαιο συγκριτικά προς το εννοούμενο μόνον φυσικό. Κατά συνέπεια, μπορεί να γίνει λόγος μόνον για ατομικές συνειδήσεις ανθρώπων, που, εφόσον συμπίπτουν σε ενιαία συλλογική συνείδηση, επινοείται συμβολικά το χαρακτηριζόμενο ως φυσικό δίκαιο, που παράγει ακολούθως το νομικό. Επ' αυτού τίθενται και τα ερωτήματα: α) τί ακριβώς είναι οι λεγόμενες πανανθρώπινες αξίες, πόσω μάλλον σε μια μετα-μετανεωτερικότητα χαώδους πανσπερμίας πολιτισμών<sup>38</sup>, β) είναι κάτι απτό και μετρήσιμο οπότε και αντικειμενικά υπαρκτό και γ) ως πλάσμα τελικά του «νοῦ» μπορεί να παραπέμψει σε κάτι άλλο άσχετο προς την κοινή φύση όλης της ανθρωπότητας; Η αρνητική απάντηση στη βάση της μεταβλητότητας του φυσικού δικαίου κατά τον Αριστοτέλη δίνει έδαφος στην ανθρώπινη συνείδηση, που όσο αποκτά συλλογικότητα είναι αυτή που κατά συνθήκη παράγει θεσμούς και νόμους<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Το πρόβλημα σε θεωρητικούς του Διαφωτισμού όπως ο Locke και σε κεντρικές τους ιδέες όπως ο φιλελευθερισμός είναι ότι ομιλούν υπό το πρίσμα ενός απόλυτα ομοιογενούς πολιτισμού. Η προσέγγισή τους δεν συνάδει με τη σημερινή πολυπολιτισμική πραγματικότητα. Βλ. K. A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2005, XV.

<sup>39</sup> Εάν λοιπόν μπορούσε να γίνει λόγος για φυσικό δίκαιο, θα εντοπιζόταν περιοριστικά στην έντιμη τήρηση αυτής της συνθήκης, την οποία, εν τέλει, αυτή και μόνο αξιολογεί η εκάστοτε δικαστική εξουσία εκάστης Πόλεως.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΠΗΓΕΣ

- Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Immanuel Bekker (ἔκδ.), *Aristoteles*, Vol. II, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1831, 980-1093.
- *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Immanuel Bekker (ἔκδ.), *Aristoteles*, Vol. II, 1094-1181.
  - *Πολιτικά*, ἐν Immanuel Bekker (ἔκδ.), *Aristoteles*, Vol. II, 1252-1342.
  - *Πολιτικά I-II* (εισ.-μτφρ.-σχόλια Π. Λεκατσάς), Ζαχαρόπουλος, Αθήνα [1939] Χ.Χ.
  - *Πολιτικά I-II* (μτφρ. Β. Μοσκόβης), Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1989.
- Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, στο *Corpus Christianorum, Series Latina* 47-48, Brepolis, Turnhout 1955.
- Augustine, *The City of God against the Pagans*, R. W. Dyson (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Confucius, *Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean* (transl. by J. Legge), Dover Publications, New York 1971.
- Θουκυδίδου, *Ἱστορίαι*, στο Thucydides, *Historiae in Two Volumes, Vol. II*, H. St. Jones & J. E. Powell (eds), Oxford University Press, Oxford 1942.
- Πλάτωνος, *Πολιτεία*, J. Adam (ἔκδ.), *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1902.

### ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Angus, Samuel (1906), *The Sources of the First Ten Books of Augustine's "De Civitate Dei"*, Princeton.
- Appiah, Kwame Anthony (2005), *The Ethics of Identity*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (2006), *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W.W. Norton & Co.
  - (2001), "The State and the shaping of identity", in Peterson, Grethe B. Peterson, *The Tanner lectures on human values XXIII*, Salt Lake City: University of Utah Press, 235-297.
  - (1996), "Race, culture, identity: misunderstood connections", in Grethe B. Peterson, *The Tanner lectures on human values XVII*, Salt Lake City: University of Utah Press, 51-136.
- Barnes, Timothy D. (1982), "Aspects of the Background of the *City of God*", *University of Ottawa Quarterly* 52, 64-80.
- Butler, Judith, Habermas, Jurgen, Taylor, Charles & West, Cornel (2011), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Mendieta Eduardo & VanAntwerpen Jonathan (eds.), New York.

- Caveney, Cathleen (2016), *A Culture of Engagement: Law, Religion, and Morality*, Moral Traditions Series, Washington DC: Georgetown University Press.
- (2015), "Law and Christian Ethics: Singposts for a Fruitful Conversation", *Journal of the Society of Christian Ethics* 3/2, 3-32.
- Desmond, William (2016), *The Intimate Universal, The Hidden Porosity Among Religion, Art, Philosophy and Politics*, New York: Columbia University Press.
- Fortin, Ernest L. (1979), "Augustine's "City of God" and the Modern Historical Consciousness", *Rev. of Politics* 41, 323-343.
- Μακρής, Σπύρος (2014), *Hannah Arendt, Ολοκληρωτισμός, ανθρώπινη κατάσταση και παράδοση*, Αθήνα: Εκδόσεις Ι. Σιδέρης.
- McGrath, Alister (2004), *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τερέζα (2015), *Ἡ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ βιβλίο Α΄ τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά, ἐν Ἀριστοτέλης, Μετὰ τὰ Φυσικά, Βιβλίο Α΄*, Αθήνα: ΖΗΤΡΟΣ.
- Popper, Karl Raimund (<sup>5</sup>1966), *The Open Society and Its Enemies: The spell of Plato*, Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Raschke, Carl A. (2016), *Critical Theology: Introducing an Agenda for an Age of Global Crisis*, Illinois: Downers Grove.
- Ross, William David (<sup>2</sup>1993), *Αριστοτέλης* (μτφρ. Μ. Μητσού-Παππά), Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Sinclair, Thomas Alan (2010 repr.), *A History of Greek Political Thought*, New York, Abington: Routledge.

## ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ HANNAH ARENDT

Σπύρος Μακρής

Επίκουρος Καθηγητής Πολιτικής Θεωρίας// Πανεπιστήμιο Μακεδονίας

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην παρούσα Ανακοίνωση επιχειρείται να αναδειχτεί η θεολογική διάσταση στην πολιτική και ηθική σκέψη της Hannah Arendt. Συγκεκριμένα, εκτός από τις επιδράσεις που δέχτηκε σε νεαρή ηλικία από τον καθολικό θεολόγο Romano Guardini, η Arendt επηρεάστηκε μέσω της διδακτορικής διατριβής της από τη φιλοσοφική, οντολογική και θεολογική σκέψη του Αγίου Αυγουστίνου. Τόσο η έννοια της *γεννησιμότητας* (*natality*) όσο και η έννοια του *amor mundi*, καθώς και η φαινομενολογική αντίληψη του χρόνου (παρελθόν, παρόν, μέλλον) σε ένα μεγάλο βαθμό (με τις προφανείς βέβαια επιδράσεις του Martin Heidegger) έχουν άμεση σχέση με τον αυγουστίνειο στοχασμό. Η Hannah Arendt, όπως ο Marx με τον Hegel, αναποδογυρίζει κατ' ουσίαν την αυγουστίνεια έννοια της αγάπης (*love*) διαμορφώνοντας ένα εγκόσμιο πεδίο αγάπης, με αριστοτελικές και εν τέλει σωκρατικές προδιαγραφές, που οριοθετείται ως εγκόσμια ελευθερία ή δημόσια ευτυχία ή δημόσια σφαίρα εν γένει.

---

### ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ

αγάπη, *amor mundi*, *ακοσμικότητα*,  
*γεννησιμότητα*, *ευθύνη*

---

### 1. Θεολογία και ρεπουμπλικανισμός στη Hannah Arendt

Η Johanna Vecchiarelli Scott, που μαζί με την Judith Chelius Stark επιμελήθηκαν την οριστική (μεταφραστική) αγγλική εκδοχή της διδακτορικής διατριβής της Hannah Arendt πάνω στην έννοια της αγάπης (*love*) στον Αυγουστίνο<sup>1</sup>, σημειώνει, σε ένα κείμενο το οποίο δημοσιεύτηκε το 2010, ότι η «Big Hannah» είναι η γυναίκα του 21<sup>ου</sup> αιώνα. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι το ερώτημα που θέτει στην κατάληξη της εν λόγω διαπίστωσης: «πόσες Hannah Arendt», γράφει εμφατικά, «υπάρχουν»; Για να απαντήσει, με νόημα: «τόσες όσες εμείς επιλέγουμε να διαβάσουμε και να γράψουμε»<sup>2</sup>. Το *corpus* της Hannah Arendt, σε μεγάλο βαθμό και με τη βοήθεια του μαθητή της Jerome Kohn, βρίσκεται σήμερα σε κοινή θέα. Η σκέψη της τελεί υπό έναν νέο ερμηνευτικό κύκλο, ανανεωτικό και ριζοσπαστικό, με πολλές αναθεωρήσεις όπως στο πεδίο του φεμινισμού<sup>3</sup>, ο οποίος συνιστά ήδη ένα πολύ σημαντικό γεγονός στη σύγχρονη πολιτική και ηθική θεωρία, με πλειάδα εκδόσεων, που όλες μαζί συνθέτουν αυτό που πλέον έχει πολιτογραφηθεί στη σχετική βιβλιογραφία και ως Αρεντιανές Σπουδές (*Arendtian Studies*). Το αρεντιανό *opus*, σαν ένα ανοιχτό κείμενο (*open text*), δίνει τη δυνατότητα ενός επικαιροποιημένου αναστοχασμού, κάτι που και η ίδια η Hannah Arendt θα επιθυμούσε σφόδρα, εφόσον η αρεντιανή δημόσια σφαίρα δεν συνιστά παρά την κοινή υπόσταση και αλληλόδραση ομιλιών, δοξασιών και πράξεων μέσα στον κόσμο, ο οποίος προκύπτει, κάθε φορά, ως μία εύθραυστη ενδιάμεση σχέση μεταξύ των ανθρώπων· ως *amor mundi*, μία κατεξοχήν ρεπουμπλικανική αρετή à la Montesquieu, δηλαδή μία εγκόσμια κατοικία που διακαώς κινδυνεύει από τις αμμοθύελλες και την έρημο του ολοκληρωτισμού<sup>4</sup>. Ο αρεντιανός κόσμος υπάρχει μόνο τη στιγμή που η *ενορχηστρωμένη δράση των ανθρώπων (acting in concert)* τον οικοδομεί, ή τον κατοικεί, κατά το Martin Heidegger<sup>5</sup>, ή τον εγκατοικεί, σύμφωνα με τον Emmanuel Levinas<sup>6</sup>. Κάθε στιγμή που οι άνθρωποι απομακρύνονται, γυρίζοντας ο ένας την πλάτη του στον άλλο, ο κόσμος, ως ενδιάμεσος χώρος, αυτό το *in-between* του Martin Buber<sup>7</sup>, καταστρέφεται και χάνεται κάτω από τα ερείπια που σωριάζονται στα πόδια του μπενγιαμινικού Angelus Novus<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996.

<sup>2</sup> J. Vecchiarelli Scott, "What St. Augustine Taught Hannah Arendt about «how to live in the world»: Caritas, Natality and the Banality of Evil", in Mika Ojakangas (ed.), *Hannah Arendt. Practice, Thought and Judgement*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki 2010, 8.

<sup>3</sup> Σπ. Μακρής, *Φεμινισμός και Δημοκρατία. Από τη Mary Wollstonecraft στην Judith Butler*, Ένεκεν, Θεσσαλονίκη 2015, 12 κ.ε.

<sup>4</sup> Σπ. Μακρής, *Hannah Arendt. Ολοκληρωτισμός, Ανθρώπινη Κατάσταση και Παράδοση*, Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2014.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Κτίζειν, Κατοικείν, Σκέπτεσθαι* (μτφρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης), Πλέθρον, Αθήνα 2008.

<sup>6</sup> E. Levinas, *Ολότητα και Άπειρο. Δοκίμιο για την Εξωτερικότητα*, Εξάντας, Αθήνα 1989, 188 κ.ε.

<sup>7</sup> Cl. E. Katz, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, I. B. Tauris, London, New York 2014, 95 κ.ε.

<sup>8</sup> W. Benjamin, *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας, Λέσχη Κατασκόπων του 20<sup>ου</sup> αιώνα*, Αθήνα 2014, 15 κ.ε.



Η εγκόσμια πολιτική φαινομενολογία της Hannah Arendt και γενικότερα αυτό το οποίο έχει πλέον πολιτογραφηθεί ως αρεντιανός ρεπουμπλικανικός πολιτικός ουμανισμός<sup>9</sup> έχει δεχτεί κρίσιμες επιδράσεις από τη δεσπόζουσα θεολογική ατμόσφαιρα της βαϊμαρικής αναγέννησης (*Weimar culture*)<sup>10</sup>, με επίκεντρο αφενός την ιδιότυπη θεμελιώδη οντο-θεολογία του δασκάλου της Martin Heidegger<sup>11</sup>, οι διακριτές θεολογικές αναζητήσεις του οποίου στα θρησκευτικά πεδία του καθολικισμού και του προτεσταντισμού είναι πια προσδιορισμένες επακριβώς<sup>12</sup>, αφετέρου τη σκέψη και άλλων σπουδαίων θεολόγων της εποχής, όπως ο καθολικός ιερέας Romano Guardini<sup>13</sup>, μέσω του οποίου φαίνεται ότι, από πολύ νωρίς στα κρίσιμα εφηβικά χρόνια της, η 'Big Hannah' γοητεύτηκε από τις εικόνες του Σωκράτη, του Kierkegaard<sup>14</sup> και του Augustine<sup>15</sup>. Ο James Bernauer S. J. επισημαίνει ότι η Arendt, τόσο μέσα από τις διαλέξεις του Romano Guardini στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου<sup>16</sup>, όσο και αργότερα ως κανονική φοιτήτρια πια στο Πανεπιστήμιο του Marburg, μέσα σε ένα πανεπιστημιακό περιβάλλον πολύ υψηλού επιπέδου, όπου δέσποζαν μείζονες πνευματικές μορφές της σύγχρονης υπαρξιστικής θεολογίας, όπως ο προτεστάντης θεολόγος, διανοητής και καθηγητής Rudolf Bultmann<sup>17</sup>, αφομοίωσε δημιουργικά και, κυρίως, αναστοχαστικά και κριτικά τις θεολογικές συνάψεις της σκέψης της μέσα στον σκληρό εννοιολογικό πυρήνα του έργου της, μετασχηματίζοντας, ουσιαστικά, μία σειρά από χριστιανικές και εβραϊκές βέβαια έννοιες<sup>18</sup>, στον βαθμό όπου δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι, μολονότι κοσμική εβραία, η Arendt επηρεάστηκε και από τον

<sup>9</sup> Σπ. Μακρής, *Hannah Arendt...*, 195 κ.ε.

<sup>10</sup> Π. Γκαίυ, *Η πνευματική ζωή στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης (Γερμανία 1919-1933)*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2010, 15. Heinz R. Kuehn, *Fires in the Night: Germany 1920-1950*. R. A. Krieg (ed.), in R. A. Krieg (ed.), *Romano Guardini: Proclaiming the Sacred in a Modern World*, Versa Press, Inc., Chicago 1995, 1 κ.ε.

<sup>11</sup> Γ. Τζαβάρας, *Θεολογία & Φιλοσοφία κατά τον πρώιμο Χάιντεγκερ*, Ίνδικτος, Αθήνα 2007. M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*; (μτφρ. Π. Κ. Θανασάς), Πατάκη, Αθήνα 2014, 172.

<sup>12</sup> Th. F. O'Meara, O.P., "Heidegger and His Origins: Theological Perspectives", *Theological Studies* 47 (1986), 205-226.

<sup>13</sup> R. Guardini, *Μπροστά στον κίνδυνο του πολιτισμού*, Αθήνα 1979. Του Ιδίου, *The End of the Modern World*, ISI Books, Wilmington, Delaware 1998. R. A. Krieg, "Romano Guardini on Sacred Integration", *Comment. Public Theology for the Common Good*, September 1<sup>st</sup> 2008.

<sup>14</sup> M. Gimenes de Paula, "Hannah Arendt: Religion, Politics and the Influence of Kierkegaard", in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, Volume 14, Ashgate Publishing Limited, Surrey 2011, 29 κ.ε.

<sup>15</sup> Σπ. Μακρής, *Hannah Arendt...*, 142 κ.ε.

<sup>16</sup> C. Shannon, "Romano Guardini: Father of the New Evangelization", *Crisis Magazine. A Voice for the Faithful Catholic Laity*, February 17<sup>th</sup> 2014.

<sup>17</sup> R. Gibellini, *Η Θεολογία του Εικοστού Αιώνα*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2009, 39 κ.ε.

<sup>18</sup> R. A. Krieg, "German Catholic Views of Jesus and Judaism, 1918-1945", in Kevin P. Spicer, C. S. C. (ed.), *Antisemitism, Christian Ambivalence, and the Holocaust*. Bloomington, Indiana University Press, Indiana 2007, 50 κ.ε.

εβραϊκό μεσσιανισμό<sup>19</sup>, όπως είναι η αλληλεγγύη, η συγχώρηση κ.λπ., σε ένα είδος εγκόσμιας πίστης (*wordly faith*), η οποία μετουσιώνεται, ολιστικά, και εν συνεχεία εστιάζεται, ατομικά/βιωματικά και συλλογικά/ιστορικά, στη *human condition* της ανθρώπινης εγκοσμιότητας (*worldliness*)<sup>20</sup>. Ο James Bernauer S. J. τολμά, μάλιστα, να φέρει σε σχέση εποικοδομητικής συνάφειας την εγκόσμια σκέψη της Arendt με τη θεολογία της ελπίδας και της ευθύνης του ηρωικού και μαρτυρικού γερμανού λουθηρανού πάστορα Dietrich Bonhoeffer<sup>21</sup>, που ως γνωστόν αντιστάθηκε στον ναζισμό και εκτελέστηκε τελικά από το χιτλερικό καθεστώς το 1945 λίγο πριν από την κατάρρευση του<sup>22</sup>, διατυπώνοντας το επιχείρημα ότι το αρεντιανό *amor mundi* διέπεται από μία ρητή θρησκευτική αύρα (*religious aura*)<sup>23</sup>. Η έννοια της συγχώρησης (*forgiveness*) είναι μία χαρακτηριστική περίπτωση του πώς η Hannah Arendt αξιοποίησε, πολιτικά, μία κοσμοθεωρία που εκπηγάει από τον ίδιο το βιωματικό κύκλο του Ιησού του Ναζωραίου, θεμελιώνοντας πάνω στη χριστολογία της συγχώρησης (ενδεχομένως και το αντίστροφο) τη *human condition* της οντολογικής και συμβολικής αυγουστίνειας έννοιας της γεννησιμότητας (*natality*)<sup>24</sup> ως μίας νέας, κάθε φορά, ρεπουμπλικανικής πολιτειακής αφετηρίας<sup>25</sup> («*Initium ut esset homo creatus est*»/«Ο άνθρωπος δημιουργήθηκε για να υπάρξει μια αρχή», στο Augustine, *De Civitate Dei*, Βιβλίο 12, Κεφάλαιο 20)<sup>26</sup>. Η Liisi Keedus, συγκρίνοντας τις παράλληλες πορείες της Hannah Arendt και του Leo Strauss, διευκρινίζει ότι αν και οι δύο εκπόνησαν τις διδακτορικές διατριβές τους πάνω σε μείζονες θρησκευτικούς στοχαστές, στον Augustine και στο Friedrich Jacobi αντίστοιχα, ο Leo Strauss παρέμεινε πιο κοντά στον εβραϊσμό, σε αντίθεση από τη Hannah Arendt, η οποία ανα-νοηματοδότησε τη χριστιανική και δη χριστολογική προοπτική προς μία καθαρά πολιτική κατεύθυνση<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> S. Y.-Ah Gottlieb, *Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003. D. Brandes, "On Messianic Strains in Arendt's Theory of Political Action", *Journal of Jewish Thought* 1 (2013), 1-23.

<sup>20</sup> J. Bernauer S. J., "A Catholic Conversation with Hannah Arendt", in Thomas Michel, S. J. (ed.), *Friends on the Way. Jesuits Encounter Contemporary Judaism*, Fordham University Press, USA 2007, 142 κ.ε.

<sup>21</sup> Στ. Ζουμπουλάκης, «Ντήτριχ Μπονχάιφερ: η χριστιανική ηθική ως ηθική της ευθύνης», στο Του Ιδίου (επιμέλεια), *Η επιστροφή της ηθικής. Παλαιά και νέα ερωτήματα*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2013, 331.

<sup>22</sup> R. Gibellini, *Η Θεολογία του Εικοστού Αιώνα*, 131 κ.ε.

<sup>23</sup> J. Bernauer S. J., "Bonhoeffer and Arendt at One Hundred", *Studies in Christian-Jewish Relations* 2/1 (2007), 82.

<sup>24</sup> R. S. Jacobson, *Born Again: Natalty, Normativity and Narrative in Hannah Arendt's the Human Condition*, Dissertation thesis, University of Hertfordshire, 2012.

<sup>25</sup> St. P. Ferguson, *Political Forgiveness: A Religious Interpretation of Arendt's Views (Volume I)*, A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School, University of the Southern California, May 2006, 60.

<sup>26</sup> H. Arendt, *Το Ολοκληρωτικό Σύστημα. Το Τρίτο Μέρος από το Έργο Πηγές του Ολοκληρωτισμού* (μτφρ. Γιάννης Λάμψας), Ευρύαλος, Αθήνα 1988, 280.

<sup>27</sup> L. Keedus, *The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, 13.

Ωστόσο, αξίζει να λάβουμε σοβαρά υπόψη μας και τις πιθανές επιρροές, έστω και έμμεσες, που, ενδεχομένως, να δέχτηκε ο αρεντιανός ρεπουμπλικανισμός από τον εβραϊκό εσχατολογικό μυστικισμό. Μολονότι, δηλαδή, η Hannah Arendt δεν φαίνεται ότι έχει επηρεαστεί άμεσα από τον εβραϊκό μυστικισμό, η έννοια του θαύματος (*miracle*) στο έργο της αντλεί έμπνευση τόσο από την πολιτική ανάγνωση του βίου του Ιησού, όσο και από την εβραϊκή εσχατολογία, όπου το θαύμα δεν είναι, απλώς, ένα άρθρο της ομολογίας πίστεως, αλλά, όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά ο φίλος της Gerschom Scholem, «ένα δημόσιο γεγονός που μέλλει να συμβεί στην ιστορική σκηνή και στην καρδιά της (...) κοινότητας, ένα γεγονός δηλαδή που πρόκειται να επέλθει κατά τρόπον ορατό και είναι μάλιστα αδιανόητο δίχως αυτή την εξωτερική του εκδήλωση»<sup>28</sup>. Η Sussanah Young-Ah Gottlieb διερευνά σε βάθος, μέσα από μία συγκριτική προσέγγιση του αρεντιανού *opus* –κυρίως του *The Human Condition* και του ποιητικού έργου του επιστήθιου φίλου της Hannah Arendt, γνωστού μείζονα νεοτερικού ποιητή, W. H. Auden– τη βαθύτερη σχέση της με τον εβραϊκό μεσσιανισμό, μέσα από την ενδεχομενικότητα, την αβεβαιότητα και τη σφαλερότητα της ανθρώπινης κατάστασης, που ανέδειξε το φαινόμενο του ναζιστικού ολοκληρωτισμού και η Shoah<sup>29</sup>. Στα πλαίσια αυτής της προσέγγισης, εξετάζεται και η επίδραση του *sui generis* μπενγιαμινικού επαναστατικού μεσσιανισμού στη σκέψη της Hannah Arendt<sup>30</sup>. Η Danielle Celermajer, μάλιστα, υποστηρίζει ότι η επίδραση της αρχαίας Αθήνας στην αρεντιανή σκέψη δεν είναι τόσο μεγάλη όσο της Ιερουσαλήμ, ακόμη και σε έννοιες όπως αυτή της αυγουστίνειας γεννησιμότητας, η οποία ανιχνεύεται στην εβραϊκή Βίβλο και στην ιδέα της καθαρής δημιουργίας (*pure creation*)<sup>31</sup>. Ο Daniel Brandes, από την πλευρά του, υποστηρίζει ότι η έννοια του αρεντιανού θαύματος ως το *locus classicus* της ανθρώπινης πράξης σχετίζεται όχι τόσο με τον σμιτιανό ντεσιζιονισμό όσο με τη μεσσιανική θεολογία του Franz Rosenzweig<sup>32</sup>. Τέλος, ο Oliver Marchart αντιλαμβάνεται τον αρεντιανό μεσσιανισμό με την έννοια μίας πολιτικής χρονικότητας μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος ως ένα χάσμα: μία άβυσσος· ένα μη-χρόνο· ένα αιώνιο παρόν· μία *τωρινότητα* (*todayness*)· ως ένα μικρό χρονικό ρήγμα μέσα στην καρδιά του χρόνου· ως τον χρόνο της έναρξης και της ίδρυσης της πολιτικής κοινότητας, αυτό το *nunc stans*: δηλαδή, η αιωνιότητα, τελικά, ως ένα αιώνιο παρόν<sup>33</sup>.

Συνεπώς, καθίσταται προφανές ότι η θεολογική παιδεία της Hannah Arendt είναι ένα κρίσιμο στοιχείο στη συνολική διαμόρφωση και εξέλιξη της σκέψης της, που συναρτάται και με τις εβραϊκές καταβολές της, κυρίως, όμως, με τις

<sup>28</sup> G. Scholem, *Ο Ιουδαϊκός Μεσσιανισμός*, Έρασμος, χ.χ., Αθήνα, 15.

<sup>29</sup> S. Y.-Ah Gottlieb, *Regions of Sorrow...* .

<sup>30</sup> R. Eddon, “Arendt, Schcolem, Benjamin. Between Revolution and Messianism”, *European Journal of Political Theory* 5/3 (2006), 261-279.

<sup>31</sup> D. Celermajer, “Hannah Arendt: Athens or Perhaps Jerusalem?”, *Thesis Eleven* 102/1 (2010), 24-38.

<sup>32</sup> D. Brandes, “On Messianic Strains in Arendt’s Theory of Political Action”.

<sup>33</sup> O. Marchart, *Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality*, [www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Marchart\\_06.pdf](http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Marchart_06.pdf).

χριστιανικές επιρροές που δέχτηκε ήδη από την ύστερη εφηβεία της, στα πανεπιστημιακά έδρανα της βαϊμαρικής αναγέννησης. Θεολογία και φιλοσοφία, χριστιανισμός, υπαρξισμός και φαινομενολογία αποτελούν ένα κοινό και ευρύτερο στοχαστικό πεδίο, πάνω στο οποίο εδράζεται η πνευματική ζύμωση του ευρωπαϊκού και δη του γερμανικού Μεσοπολέμου<sup>34</sup>, λίγο προτού όλα ενταφιαστούν κάτω από την αμμοθύελλα (*sandstorm*: όρος της Hannah Arendt από μία διάλεξη που έδωσε το 1955<sup>35</sup>) του ναζισμού και οι σπουδαίοι στοχαστές της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης (1919-1933)<sup>36</sup>, ιδίως βέβαια οι Εβραίοι<sup>37</sup>, αναχωρήσουν για το μεγάλο ταξίδι της μακράς εξορίας στην άλλη άκρη του ατλαντικού ωκεανού<sup>38</sup>, εκεί που έδωσαν στη σύγχρονη πολιτική και ηθική σκέψη τη σημερινή αίγλη της<sup>39</sup>, μέσα από μία θεσμική και πνευματική διαδικασία που οριοθετήθηκε ως «*University in Exile*»<sup>40</sup>. Ιδιαίτερα, ο Αυγουστίνος στέκεται ως θεολογική ενδοχώρα μέσα στο αρεντιανό *corpus*, στο οποίο, τόσο ο Ιησούς ο Ναζωραίος όσο και οι μεγάλοι εβραίοι μυστικιστές συνιστούν τα δύο άκρα ενός νοητού συνεχούς, από το οποίο η Arendt αντλεί τα σημαντικότερα (μαζί με την επίδραση του Αριστοτέλη)<sup>41</sup> εννοιολογικά στοιχεία του έργου της. Το αρεντιανό πρόταγμα έχει, έτσι, σαφείς θεολογικές αναφορές, που πρέπει πάντα να θίγονται με την πρέπουσα έμφαση, ώστε η φαινομενολογική και πολιτική πρότασή της για την εγκοσμιότητα να αποκτά τις πραγματικές μεταφυσικές και ρεαλιστικές διαστάσεις της. Η γεννησιμότητα και το *amor mundi* ως εγκόσμια πια αγάπη για τον πλησίον (*neighbourly love*) είναι οι μείζονες οφειλές της Hannah Arendt στον Ιερό Αυγουστίνο και αυτές που, τελικά, την ορίζουν στοχαστικά και πολιτικά και την ξεχωρίζουν απέναντι στην ηρακλείτεια, σκοτεινή και απαισιόδοξη θανατολαγνεία του δασκάλου της Martin Heidegger (όπου δεσπόζει το Dasein-προς-θάνατο)<sup>42</sup>. Με τον Ιερό Αυγουστίνο (υπό μία αριστοτελική σκοπιά)<sup>43</sup>, επισημαίνει η Johanna Vecchiarelli Scott, η Arendt δοκιμάζεται εφ' όρου ζωής με το κεντρικό αναφανδόν ζήτημα και ερώτημα/διακύβευμα στην πολιτική και

<sup>34</sup> L. V. Kaplan & R. Kosher (eds), *The Weimar Moment. Liberalism, Political Theology, and Law*, Lexington Books, Plymouth 2012.

<sup>35</sup> H. Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005, 201.

<sup>36</sup> P. A. Gordon & J. P. McCormick (eds), *Weimar Thought. A Contested Legacy*, Princeton University Press, Princeton 2013.

<sup>37</sup> M. Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, Yale University Press, New Haven 1998. D. L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, Transaction Publishers, New Jersey 2000.

<sup>38</sup> P. Kielmansegg et al., *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American political thought after World War II*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

<sup>39</sup> G. Loewenberg, "The Influence of European Émigré Scholars on Comparative Politics, 1925-1965", *American Political Science Review* 100/4 (2006), 597-604.

<sup>40</sup> Σπ. Μακρής, *Πολιτική Επιστήμη, Κοινωνικός Μετασχηματισμός & Θεωρίες της Δημοκρατίας. Κλασικές, Νεοτερικές και Σύγχρονες Αφηγήσεις. Εισαγωγικές Προσεγγίσεις*, Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2015, 41 κ.ε.

<sup>41</sup> Στο ίδιο, 361 κ.ε.

<sup>42</sup> Σπ. Μακρής, *Hannah Arendt...*, 308 κ.ε.

<sup>43</sup> Σπ. Μακρής, *Πολιτική Επιστήμη, Κοινωνικός Μετασχηματισμός...*, 361 κ.ε.

ηθική σκέψη της: πώς μπορούμε να κατοικήσουμε, με σχετική ασφάλεια, μέσα στον κόσμο, θέτοντας ως θεμελιώδη πολιτικό σκοπό και τον στόχο μας το *eu ζην*<sup>44</sup>; Η απάντηση αν μη τι άλλο, όπως συμφωνούν οι περισσότεροι μελετητές του έργου της σήμερα, βρίσκεται καλά κρυμμένη μέσα στην παραγνωρισμένη, δυστυχώς, διδακτορική διατριβή της. Το κιτρινισμένο κείμενο της διδακτορικής διατριβής της (*the battered text of the dissertation*) τη συνόδευσε ως πνευματική κιβωτός σε όλες τις πόλεις-καταφύγια που διέμεινε μετά την περιπετειώδη φυγή της από τη ναζιστική Γερμανία το 1933 (αρχικά Παρίσι και τελικά Νέα Υόρκη)<sup>45</sup>, όπου από το 1941 και μετά αρχίζει η αμερικανική φάση του έργου της<sup>46</sup>, ώσπου από τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1950 και εντεύθεν [την ίδια εποχή, δηλαδή, που είχε δημοσιεύσει το *Origins of Totalitarianism* (1951) και είχε αρχίσει να δουλεύει πάνω στο περίφημο «The Marx Project», όπου κατέληξε, ως μία εκδοχή, στο μνημειώδες έργο της *The Human Condition*/1958] άρχισε να το επεξεργάζεται εκ νέου, διαμορφώνοντας, καταλυτικά, τη φαινομενολογική, υπαρξιστική και ρεπουμπλικανική πολιτική ανθρωπολογία της γύρω από τη σχέση *vita activa* και *vita contemplativa*<sup>47</sup>.

Ο Rodrigo Chacón, επεκτείνοντας το βασικό επιχείρημα των Johanna Vecchiarelli Scott και Judith Chelius Stark, σχετικά με τη σημασία του *Love and Saint Augustine* μέσα στο αρεντιανό *corpus* συνολικά, επισημαίνει ότι το γεγονός της παραγνώρισης και ενίοτε της αποσιώπησης της κομβικής επίδρασης που άσκησε ο Ιερός Αυγουστίνος στην πολιτική και ηθική θεωρία της Hannah Arendt δεν οφείλεται μόνο στο ότι το εν λόγω κείμενο κατέστη ευρύτερα γνωστό και εύκολα προσεγγίσιμο μόλις το 1996<sup>48</sup>, αλλά κυρίως γιατί υπάρχει μία συνειδητή άρνηση στους ακαδημαϊκούς κύκλους που μελετούν το έργο της, και ιδιαίτερα τη δομή και τη φύση του αρεντιανού κανόνα (*canon*), να αναγνωριστούν, ευθέως, οι θεολογικές αναφορές της σκέψης της. Υπό αυτήν την έννοια, συνεπώς, μπορεί κανείς να μελετήσει το αρεντιανό *opus* στα πλαίσια μίας ρητής θεολογικο-πολιτικής προσέγγισης, όπως συμβαίνει, ξεκάθαρα ωστόσο, με την περίπτωση του ομογάλακτου της (*Weimar Renaissance*) πλην όμως οντολογικά και ιδεολογικά συντηρητικού Leo Strauss<sup>49</sup>. Ο Rodrigo Chacón ανασυνθέτει την επίδραση του Αγίου Αυγουστίνου στη Hannah Arendt, μέσω της φιλελεύθερης, διαλεκτικής και υπαρξιστικής θεολογίας του Rudolf Bultmann<sup>50</sup>, που μαζί με το Martin Heidegger, στο Πανεπιστήμιο του Μάρμπουργκ, από το 1923 μέχρι το 1929, συνδιαμόρφωσαν, σε ένα βαθμό, μέσω μίας φαινομενολογικής αποδόμησης (*Destruktion*)

<sup>44</sup> J. Vecchiarelli Scott, "What St. Augustine Taught Hannah Arendt...", 8.

<sup>45</sup> J. Vecchiarelli Scott & J. Chelius Stark, "Rediscovering Hannah Arendt", in Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996, 115.

<sup>46</sup> R. King, *Arendt and America*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2015.

<sup>47</sup> Σπ. Μακρής, *Hannah Arendt...*, 154 κ.ε.

<sup>48</sup> H. Arendt, *Love and Saint Augustine*.

<sup>49</sup> M. P. Zuckert & C. H. Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2014, 267 κ.ε.

<sup>50</sup> R. Gibellini, *H Θεολογία του Εικοστού Αιώνα*, 39 κ.ε.

της δυτικής οντο-θεολογίας, τις στοχαστικές προϋποθέσεις μίας νεο-ορθόδοξης πρόσληψης του χριστολογικού νοήματος και των συναφών εγκόσμιων υποθέσεων, όπου το *Είναι-μέσα-στον κόσμο* (*Being-in-the-world*), ως η συμπύκνωση της ανθρώπινης ανεσιτότητας και ανασφάλειας, αποκτά, τελικά, συνείδηση της ύπαρξής του μέσα από τον Άλλο και την αγάπη για τον πλησίον<sup>51</sup>. Πίσω από αυτήν τη διάχυτη εσχατολογική αίσθηση μίας καταρρέουσας νεοτερικότητας, όπως απεικονίζεται στο *Origins of Totalitarianism*, με την ιστορική αποκρυστάλλωση του ολοκληρωτισμού στους δομικούς πυλώνες του ιμπεριαλισμού, του αντισημιτισμού και του ρατσισμού<sup>52</sup>, η Hannah Arendt αναζητά, μέσα από την αυγουστίνηα (ιστορική και συμβολική) αναλογία του *City of God* με τη Ρώμη που καταρρέει κάτω από το αλλοτριωτικό *libido dominandi*, μία διέξοδο από την καταστροφική και επιθανάτια *ακοσμικότητα ή έλλειψη κόσμου* (*worldlessness*), η οποία ταλανίζει τη σύγχρονη ανθρωπότητα<sup>53</sup>.

Ο αυγουστίνειος νεοπλατωνικός υπαρξισμός της *γεννησιμότητας* («Initium ut esset homo creatus est») οδήγησε την 'Big Hannah', μέσω του Martin Heidegger και της βαϊμαρικής αναγέννησης, στην εγκόσμια πολιτική φαινομενολογία της *πολλότητας* (*plurality*), της *ευθύνης* (*responsibility*)<sup>54</sup> και της *διευρυμένης νοημοσύνης* (*enlarged mentality*)<sup>55</sup>. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος γίνεται μείζον ζήτημα για τον ίδιο τον εαυτό του (*Quaestio mihi factus sum*), το αναστοχαστικό συνειδέναι (όχι, δηλαδή, το μεθοδολογικά διερωτητικό καρτεσιανό *cogito*) τίθεται στην προμετωπίδα της ιστορίας<sup>56</sup>. Η θεωρία περί χρόνου του Ιερού Αυγουστίνου, στο ενδέκατο κεφάλαιο των *Εξομολογήσεων*<sup>57</sup>, με την πολύτιμη βοήθεια του Σωκράτη και του Immanuel Kant, μετασχηματίζεται, προοπτικά, σε μία πολιτική και ηθική θεωρία της ιστορικής συνείδησης ως πλήρους συναίσθησης, όπως γράφει ο Hans-Georg Gadamer, «της ιστορικότητας κάθε παρόντος χρόνου» και «της σχετικότητας κάθε φρονήματος ή γνώμης»<sup>58</sup>, με άλλα λόγια ως μίας αντίληψης του παρόντος ως ανάμνησης του παρελθόντος και προσδοκίας του μέλλοντος. Όπως το αυγουστίνειο παρόν γίνεται «χρόνος/χοάνη», χρόνος ερμηνευτικός και σημασιολογικός μέσα από την ενθύμηση και την προσδοκία, έτσι και ο Ιερός Αυγουστίνος καθίσταται για την Arendt ένα «πρόσωπο/χοάνη» ενός εννοιολογικού εκλεκτικισμού, που θυμίζει εν πολλοίς τη σχέση του Marx με τον Έγελο. Αυτό σημαίνει ότι ξαναστήνοντας η Hannah Arendt τον Αυγουστίνo (και

<sup>51</sup> R. Chacón, "Hannah Arendt in Weimar Beyond the Theological-Political Predicament?", in Leonard V. Kaplan & Rudy Koshar (eds), *The Weimar Moment. Liberalism...*, Lexington Books, Plymouth 2012, 73 κ.ε.

<sup>52</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 2004.

<sup>53</sup> J. Vecchiarelli Scott, "What St. Augustine Taught Hannah Arendt...", 8.

<sup>54</sup> Σπ. Μακρής, "Emmanuel Levinas και Hannah Arendt. Βίοι Παράλληλοι ή μία φαινομενολογία της ευθύνης ως υπευθυνότητας για τον Άλλο", *Ένεκεν* 38 (2015) (Αφιέρωμα στον Emmanuel Levinas), 69-82.

<sup>55</sup> H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003.

<sup>56</sup> J. Vecchiarelli Scott, "What St. Augustine Taught Hannah Arendt...", 9-14.

<sup>57</sup> Αγίου Αυγουστίνου, *Εξομολογήσεις, Δεύτερος Τόμος, Βιβλία VIII-XIII*, Πατάκη, Αθήνα 2013, 151 κ.ε.

<sup>58</sup> Χ.-Γκ. Γκάνταμερ, *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, Ίνδικτος, Αθήνα 1998, 35.

συνακόλουθα τον Heidegger) στα πόδια του ξαναπιάνει το νήμα της παράδοσης (*Tradition*) από εκεί ακριβώς όπου η αριστοτελική *vita activa* είχε υποταχθεί, ουσιαστικά, στις θεωρησιακές και αλλόκοσμες ορέξεις της *vita contemplativa*. Η Hannah Arendt, έτσι, «μαζί με τον Αυγουστίνου και εναντίον του Αυγουστίνου» δημιουργεί μία κοσμογονική αναστροφή (*reverse*) στην παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης, που στοχεύει, με τους όρους του εβραϊκού μυστικισμού, στην αποκατάσταση (*tikkoun*) όχι, απλώς, των λησμονημένων φιλοσοφικών εννοιών<sup>59</sup>, αλλά, πολύ περισσότερο, στην ανασυγκρότηση των ίδιων των διαρρηγμένων και απαξιωμένων ανθρώπινων σχέσεων, μετά το ανοσιούργημα του Άουσβιτς και το πάθος της *Shoah*. Η πολιτική ανάγνωση του Ιερού Αυγουστίνου, που ολοκληρώνεται στην Αμερική, στις αρχές της δεκαετίας του 1950, καταδεικνύει, επομένως, με σαφήνεια, ότι η Arendt είχε ήδη αρχίσει πολύ πριν από το 1933 και την πολιτικοποίηση που υφίσταται μέσα από το εβραϊκό ζήτημα να στρέφεται προς τα εγκόσμια πράγματα<sup>60</sup>, συγκροτώντας σταδιακά αλλά σταθερά ένα νέο πολιτικό και ηθικό βλέμμα, το οποίο μετά το 1941 στις ΗΠΑ απόκτησε μία σαφή ρεπουμπλικανική προοπτική. Μπορεί κανείς, συνεπώς, να υποστηρίξει με μεγάλη βεβαιότητα ότι η Arendt άρχισε να γίνεται η ίδια ως αποβλεπτικό και αναστοχαστικό υποκείμενο *homo politicus* ήδη μέσα από το διαρκές και δυστυχώς μη ολοκληρωμένο αυγουστίνειο *project* της.

## 2. Η ριζοσπαστική πολιτική ανάγνωση της αυγουστίνειας θεολογίας της *caritas*

Το 2014, υπό την καθηγητική επίβλεψη του *maître* στις αρεντιανές σπουδές Dana R. Villa, υποστηρίχτηκε στις ΗΠΑ, στο Πανεπιστήμιο Notre Dame, ένα σχετικό διδακτορικό πάνω στο *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Ένας μεγάλος κύκλος έκλεισε έτσι, κατοχυρώνοντας πλέον και στην ευρύτερη ακαδημαϊκή κοινότητα την καθοριστική επίδραση της θεολογικής σκέψης του Αγίου Αυγουστίνου στην πολιτική και ηθική θεωρία της Arendt. Η Sarah Elizabeth Spengeman αποτυπώνει στην αρχή της διδακτορικής διατριβής της την εκλεκτική συγγένεια Αυγουστίνου/Arendt, με τον εξής επιγραμματικό, τρόπο: «αυτή η διατριβή», συνοψίζει, «υποστηρίζει ότι η αρχική μελέτη της Hannah Arendt πάνω στον Αυγουστίνου, στη διδακτορική διατριβή της *Der Liebesbegriff bei Augustin*, το 1929, είχε μία διαρκή και σημαντική επίδραση στην εξέλιξη της πολιτικής θεωρίας της. Ήταν στα πλαίσια της διατριβής της που ενδιαφέρθηκε για τη 'σχέση με τον άλλο' ή αυτό που εν συνεχεία αποκάλεσε ανθρώπινη κατάσταση της πολλότητας (...) Από εκεί εκκινώντας, από τις αυγουστίνειες πηγές, αναπτύσσει τις έννοιες του (...) μόχθου, της εργασίας, της

<sup>59</sup> M. Löwy, *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A study in elective affinity*, Stanford University Press, Stanford, California 1992.

<sup>60</sup> G. Piterberg, "Zion's Rebel Daughter. Hannah Arendt on Palestine and Jewish Politics", *New Left Review* 48 (2007), 39-57.

πολλότητας και της γεννησιμότητας»<sup>61</sup>, χρησιμοποιώντας αυτές τις πηγές ως βάση για το ρεπουμπλικανικό πρόταγμα της. Για την ακρίβεια, μετατρέποντας την αυγουστίνηα χριστιανική υπερβατική φιλανθρωπία (*charity*) σε ένα αριστοτελικό ρεπουμπλικανικό *amor mundi* μέσα στο εγκόσμιο (αιώνιο) παρόν, μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος<sup>62</sup>, η Hannah Arendt ανα-νοηματοδότησε, άρδην, το περιεχόμενο της πολιτικής δράσης, σε μία εποχή όπου η μετα-ολοκληρωτική μαζική κοινωνία τείνει να εμπεδώσει την έλλειψη κόσμου και τη μοναχικότητα (*loneliness*) ως τις προαιώνιες εκδοχές της *human condition*. Μέσα από αυτήν την οπτική γωνία, η ιδιότυπη σχέση της Hannah Arendt με τον Ιερό Αυγουστίνο πρέπει να εκλαμβάνεται ως μία πολύ κρίσιμη στιγμή στην ιστορία της δυτικής παράδοσης, η οποία, αναντίλεκτα, επηρεάζει εφεξής και τον ίδιο τον αναγνωστικό κανόνα του αρεντιανού *corpus*.

Ο Samuel Moyn, διερευνώντας τις κοσμικές παραμέτρους της σκέψης της Hannah Arendt, αναπτύσσει, ουσιαστικά, το επιχείρημα περί μίας *sui generis* αρεντιανής πολιτικής θεολογίας<sup>63</sup>. Η Liisi Keedus, αναζητώντας τις απώτατες πνευματικές καταβολές της Arendt από τα πρώτα εφηβικά χρόνια της, αναφέρεται, χαρακτηριστικά, στον έντονο διεπιστημονικό χαρακτήρα (*intensely interdisciplinary character*) της ακαδημαϊκής εκπαίδευσης που έλαβε. Εκτός από την επιρροή του Rudolf Bultmann επισημαίνει και την περίπτωση του θεολόγου Martin Dibelius<sup>64</sup>, καθηγητή στη Heidelberg, από όπου η Hannah Arendt έλαβε το 1929 το διδακτορικό της πάνω στον Αυγουστίνο υπό την επίβλεψη του Karl Jaspers, και εισηγητή της λεγόμενης μορφοϊστορικής μεθόδου (*form criticism*), σύμφωνα με την οποία τα συνοπτικά Ευαγγέλια δεν είναι ιστορικά κείμενα, αλλά κείμενα που απηχούν τον λόγο του Θεού μέσα στο ζωτικό περιβάλλον των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων<sup>65</sup>. Παρόλα αυτά, δεν πρέπει να παραγνωρίζουμε το γεγονός ότι όλη η σχετική συζήτηση διαπνέεται από μία ερμηνευτική πολυφωνία, στον βαθμό όπου υπάρχουν και οι αντίθετες φωνές. Για παράδειγμα, ο Nathan Van Camp υποστηρίζει ότι η Arendt δεν πρέπει να θεωρείται, απλώς, ως το αντίπαλο δέος της ντεσιζιονιστικής πολιτικής θεολογίας του Carl Schmitt, αλλά ως μία, νεοαριστοτελικής έμπνευσης, θεωρητικός της ρεπουμπλικανικής πράξης, όπου η *vita activa* τίθεται, ιστορικά και φιλοσοφικά, απέναντι σε μία δεσπόζουσα πολιτική τεχνολογία (*political technology*), που από τον Πλάτωνα και μετά επιχείρησε να υπαγάγει το *homo politicus* στη θεωρησιακή

<sup>61</sup> Βλ. S. E. Spengeman, *Saint Augustine and Hannah Arendt on Love of the World: An Investigation into Arendt's Reliance on and Refutation of Augustinian Philosophy*, Dissertation, University of Notre Dame 2014, στο εισαγωγικό σημείωμα που προτάσσει στην αρχή της διδακτορικής διατριβής της.

<sup>62</sup> H. Arendt, *Between Past and Future. Eight exercises in political thought*, Penguin Books, London 2006.

<sup>63</sup> S. Moyn, "Hannah Arendt on the Secular", *New German Critique* 35/3 (2008), 71-96.

<sup>64</sup> L. Keedus, "Thinking Beyond Philosophy: Hannah Arendt and the Weimar Hermeneutic Connections", *Trames* 18/4 (2014), 308.

<sup>65</sup> R. Gibellini, *Η Θεολογία του Εικοστού Αιώνα*, 56.



κατάσταση της *vita contemplativa*<sup>66</sup>. Ως γνωστόν, σε αυτήν την καθαρά μηχανικιστική και ντετερμινιστική διαλεκτική μέσω/σκοπών, η Arendt, στα πλαίσια του «The Marx Project», τοποθέτησε και τον Marx, καταλήγοντας ότι, ενώ είχε την πρόθεση να απελευθερώσει την πράξη από τον θανάσιμο εναγκαλισμό της με την παράδοση της *vita contemplativa*, τελικά συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός νέου ιδεαλιστικού συστήματος, που εκφυλίστηκε στον σταλινισμό<sup>67</sup>.

Η πλούσια πλέον ερμηνευτική και συνακόλουθα βιβλιογραφική παραγωγή πάνω στις βαθύτερες πνευματικές και αναστοχαστικές καταβολές της Hannah Arendt δεν μπορεί επ' ουδενί λόγο να αναιρέσει το δεδομένο αρεντιανό αυγουστιανισμό (*Augustianism*)<sup>68</sup>. Αν και το διδακτορικό πόνημα της Sarah Elizabeth Spengeman είναι η πρώτη *mainstream* έρευνα πάνω στο *Der Liebesbegriff bei Augustin*, για την ακαδημαϊκή ιστορία του πράγματος πρέπει να επισημάνουμε ότι η πρώτη ακαδημαϊκή διατριβή για το διδακτορικό της Arendt έλαβε χώρα το 2005, στη Ρώμη, στο Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, από τον Stephen Kampowski, που, σε ένα πιο ολιστικό ερμηνευτικό ορίζοντα, θέτει το αυγουστίνειο «Initium ut esset homo creatus est» στο επίκεντρο της αρεντιανής πολιτικής και ηθικής θεωρίας. Η Arendt, για τον Kampowski, συγκροτεί, επηρεασμένη προφανώς και από τον Martin Heidegger, μία ριζοσπαστική ερμηνευτική της (πολιτικής) πράξης ως μίας νέας αρχής, τόσο από την πλευρά του ατόμου (εδώ έχουμε μία εκλεκτικιστική σύνθεση με τις χαϊντεγκεριανές έννοιες της *χρονικότητας/temporality* και της *γεγονότητας/facticity*), όσο και από την πλευρά της ίδιας της ανθρώπινης κατάστασης (*περατότητα/finitude*). Ο άνθρωπος ως πεπερασμένο και χρονικά ιστορικό ον θέτει τη φαντασία του, δηλαδή τη διευρυμένη νοημοσύνη του, μέσα από την οπτική γωνία των άλλων (η καντιανή πλευρά της αρεντιανής σκέψης), και τη μνήμη του (η *γεγονότητά* του) στην υπηρεσία του *amor mundi*. Με αυτόν τον τρόπο, η Arendt, μέσω της αυγουστίνειας έννοιας της *γεννησιμότητας* (*natality*), ως μίας δημιουργίας *ex nihilo*, κατά τα χριστιανικά θεολογικά πρότυπα, αποκαθιστά την πολιτική πράξη ως μία νέα αρχή, δημιουργική και αναστοχαστική, απρόβλεπτη και μη αναστρέψιμη ως ένα καθαρό συμβάν· ως το ρεπουμπλικανικό αντίστοιχο του χριστιανικού θεολογικού θαύματος (*miracle*), με την προοπτική, μέσα από την πολλότητα και τη δημόσια σφαίρα, να αναστρέψει την παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης προς την κατεύθυνση μίας νέας

---

<sup>66</sup> N. Van Camp, "Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter", *Revista Pléyade* 8, 19-35 (2011), 19-35.

<sup>67</sup> T. Weisman, *Hannah Arendt and Karl Marx, On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth UK, 2014. Σπ. Μακρής, *Hannah Arendt...*, 195 κ.ε.

<sup>68</sup> J. Vecchiarelli Scott, "What St. Augustine Taught Hannah Arendt ...", 16.

σύνθεσης μεταξύ *vita activa* και *vita contemplativa*, έτσι ώστε η πράξη να θεωρείται ένας δημιουργικός αναστοχασμός και η σκέψη η κατεξοχήν πράξη<sup>69</sup>.

Το *Love and Saint Augustine* επανέρχεται στο προσκήνιο την εποχή που η Arendt ετοιμάζει το *The Human Condition*, ουσιαστικά, ως μία πολιτικοποίηση της αυγουστίνειας ρήσης «Initium ut esset homo creatus est». Υπό αυτήν τη σκοπιά, γίνεται λόγος για μία αρεντιανή πολιτική θεολογία. Η Arendt, στα πλαίσια αυτής της νέας συγκυρίας, όπου τώρα μπροστά της βρίσκεται η απειλή μίας *μαζικής κοινωνίας* (*mass society*) ως ενός μετα-ολοκληρωτικού ερημωμένου κόσμου, επινοεί την έννοια της γεννησιμότητας για να αναδείξει τη σημασία της πολλότητας και της ετερότητας στη συναρμογή της δημόσιας σφαίρας (*republic*). Σύμφωνα με τον George McKenna, στη διατριβή της Arendt δεσπόζουν τρεις αναγνώσεις σχετικά με την αυγουστίνεια *caritas* (εδώ μπορεί κανείς να αλιεύσει και τις επιδράσεις από τη συναφή χαϊντεγκεριανή *sorge*). Η *Caritas I* συνιστά τη χριστιανική επιθυμία για τον Θεό. Η *Caritas II* είναι η αγάπη για τον πλησίον, ενώ η *Caritas III* είναι η αγάπη για τον άνθρωπο ως απόγονο του Αδάμ και του προπατορικού αμαρτήματος. Ουσιαστικά, η Arendt επιχειρήσει να θέσει την αυγουστίνεια αγάπη για τον Θεό μέσα από την αγάπη για τον πλησίον ως *amor mundi*, με θεμελιώδη άξονα αναφοράς την *Caritas III*: με την έννοια μίας *human condition*, όπου η ανθρώπινη κοινότητα ως πολλότητα συντίθεται ως ένα σύνολο από ισότητες, που οντολογικά είναι μοναδικές<sup>70</sup>. Η ανεστραμμένη αυγουστίνεια *γεννησιμότητα* συμπυκνώνει, επομένως, τη ρεπουμπλικανική πολιτική ανθρωπολογία του *The Human Condition*. Η Julia Reinhard Lupton διευκρινίζει ότι η αρεντιανή *γεννησιμότητα* μεταφράζει, οντολογικά και πολιτικά, τη θεολογική σύλληψη της *δημιουργίας* (*creation*) μέσα στο κοσμικό ιδίωμα της φιλοσοφίας. Η *γεννησιμότητα*, ως η ανθρώπινη *κτιστότητα* (*createdness*), σηματοδοτεί, επακριβώς, αυτήν την *ενδεχομενικότητα* και το αίνιγμα της ύπαρξής μας μέσα στον κόσμο, αναδεικνύοντας την ίδια στιγμή το στοιχείο της *γεγονότητας* ως χρονικότητας και ιστορικότητας και θέτοντας έτσι την ανθρώπινη ελευθερία ή, αλλιώς, την ανθρώπινη *liberum arbitrium* (*free will*, ελεύθερη βούληση) μέσα σε έναν ορίζοντα ετερότητας, πολλότητας και εγκοσμότητας (δηλαδή δημόσιας σφαίρας, σύμφωνα με την Arendt)<sup>71</sup>. Αυτό το στοιχείο του συμβάντος και του θαύματος της γεννησιμότητας συνιστά ακόμη ένα ισχυρό επιχείρημα υπέρ μίας αρεντιανής πολιτικής θεολογίας όχι με την ουσιολογική έννοια, εφοσον η Hannah Arendt δεν αναφέρεται σε κάποια ανθρώπινη φύση, αλλά μίας οιονεί υπερβατικότητας της εγκοσμότητας, η οποία προσιδιάζει, αρκετά, στην εξωτερικότητα του Emmanuel

<sup>69</sup> L. Melina, "Foreword", in Stephen Kampowski (ed.), *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2008, p. xiii.

<sup>70</sup> G. McKenna, "Augustine Revisited", *First Things* 72 (1997), 43-47.

<sup>71</sup> J. R. Lupton, "Hannah Arendt's Renaissance: Remarks on Natality", *Journal for Cultural and Religious Theory*, 7/2 (2006), 12.

Levinas. Ο άνθρωπος, για την Arendt, κατοικεί σε αυτόν τον κόσμο<sup>72</sup>, δεσμεύεται μαζί του μέσω του *amor mundi*, αλλά, σε τελευταία ανάλυση, δεν προέρχεται από αυτόν τον κόσμο. Κατά συνέπεια, στο στοιχείο της *creatio ex nihilo* πάντα λανθάνει μία θεϊκή παρουσία ως ένα εξωκοσμικό σύστημα αναφοράς, που, μέσα στη ρεπουμπλικανική ανάγνωση της Arendt, αποκτά τα χαρακτηριστικά μίας μεσσιανικής και θαυματουργικής πολιτικής χρονικότητας του αιώνιου παρόντος (*nunc aeternum*) à la Walter Benjamin<sup>73</sup>. Ας μην ξεχνάμε ότι και στον Άγιο Αυγουστίνο, το παρόν, ως ένα συνεχώς διαφεύγον και ρευστό χρονικό διάστημα μεταξύ παρόντος και μέλλοντος (*between past and future*), ενσαρκώνει αυτό το οποίο η Arendt οριοθετεί ως *nunc stans*, δηλαδή ως ένα «διαρκές Τώρα» ως ένα *nunc aeternitatis* ως ένα εγκόσμιο μοντέλο και μία προσήκουσα μεταφορά της θεϊκής αιωνιότητας, μέσα στην οποία συγχωνεύονται, θεολογικά, οντολογικά και πολιτικά, η ενθύμηση και η προσδοκία: η χριστιανική, αλλά και η εβραϊκή μετάνοια και μεταμέλεια/*teshuvah*<sup>74</sup>, η συγχώρηση και η ρεπουμπλικανική αμοιβαία υπόσχεση<sup>75</sup>.

Το *Der Liebesbegriff bei Augustin* σηματοδοτεί την απαρχή της μακράς ακαδημαϊκής καριέρας της Hannah Arendt, η οποία, ωστόσο, διακόπηκε βίαια στη ναζιστική Γερμανία το 1933, για να συνεχιστεί έως και τον πρόωρο θάνατό της, το 1975, στις ΗΠΑ. Μετά το διδακτορικό της, που υποστηρίχτηκε το 1928 και δημοσιεύτηκε το 1929, στο Βερολίνο (J. Springer Verlag), η Arendt ετοίμασε (ως υφηγεσία) ένα βιβλίο με αυτοβιογραφικό τόνο, το οποίο κυκλοφόρησε αργότερα στην Αμερική (1958) και εν συνεχεία στη γερμανική γλώσσα το 1959<sup>76</sup>. Το εν λόγω βιβλίο αφορά στη Rahel Varnhagen, μία ξεχωριστή εβραία κυρία των βερολινέζικων σαλονιών του ύστερου γερμανικού Διαφωτισμού, μέσα από το βίο της οποίας η Hannah Arendt δεν προβάλλει απλώς της δική της ζωή, αλλά, πολύ περισσότερο, θέτει το Εβραϊκό Ζήτημα σε ένα καθαρά κοινωνιολογικό και πολιτικό επίπεδο<sup>77</sup>. Τα δύο αυτά πρώτα έργα της σημάδεψαν, αναφανδόν, την περαιτέρω σκέψη και το ρεπουμπλικανικό πρόταγμά της για τη δημόσια σφαίρα συνολικά. Το *Der Liebesbegriff bei Augustin*, μέσα σε ένα κλίμα, σταδιακά εχθρικό, όχι μόνο για κάθε κοσμικό ή θρησκευόμενο εβραίο, αλλά και για κάθε δημοκράτη πολίτη στη μεσοπολεμική βαϊμαρική Γερμανία, δεν προωθεί, απλά, την αγωνία

<sup>72</sup> Σπ. Μακρής, «Η Φιλοξενία στον Εμμανουέλ Λεβινάς. Ηθικές και Πολιτικές Όψεις», *Ένεκεν* 42 (2006) (Αφιέρωμα στη Φιλοξενία), 178-209.

<sup>73</sup> O. Marchart, *Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality*.

<sup>74</sup> A. Topolski, *Arendt, Levinas and the Politics of Relationality*, Rowman & Littlefield International, London and New York 2015, 84.

<sup>75</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, A Harvest Book Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London 1978, 202 κ.ε.

<sup>76</sup> E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven & London 2004, 536.

<sup>77</sup> H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1997.

της Arendt να απαντήσει στο κρίσιμο ερώτημα «πώς να ζούμε μέσα στον κόσμο», αλλά, από ένα σημείο και μετά, μετασχηματίζει την αυγουστίνη επιθυμία για τον Θεό και τον πλησίον (*caritas*) σε αγάπη για τον κόσμο (*amor mundi*)<sup>78</sup>. Μέσα από τις κιτρινωμένες σελίδες αυτού του βιβλίου, η Arendt ακολουθεί μία πορεία μακράς και επίπονης εξορίας, μία ερμηνευτική της απόστασης, κατά τον Enzo Traverso, που τη μεταμόρφωσε από μία εξόριστη, και τα πρώτα χρόνια περιθωριακή, στοχαστική περσόνα<sup>79</sup>, αρχικά σε μία γυναίκα του κόσμου και, εν συνεχεία, σε μία από τις σημαντικότερες πολιτικές φιλοσόφους (*feminini generis*) όλων των εποχών<sup>80</sup>. Σύμφωνα με τον Benjamin Aldes Wurgaft, η Hannah Arendt, μεταφέροντας στις ΗΠΑ το πρότυπο της γερμανικής *Bildung*, κατάφερε να ανασυγκροτήσει το προφίλ του νεοτερικού φιλοσόφου ως *homo universalis* σε ένα σύγχρονο διανοούμενο της δημόσιας σφαίρας, στρατευμένο, πολλές φορές μέσα από τον ημερήσιο και περιοδικό Τύπο, στις αξίες και τις αρχές της *republic*. Ο βίος της αποτελεί, πλέον, σήμερα ένα υψηλό δεδομένο για το πώς πρέπει να συμπεριφέρεται και να δρα ο σύγχρονος ενεργός πολίτης: το παράδειγμα μίας δημοκρατικής *πολιτειότητας* (*citizenship*)<sup>81</sup>.

Μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι το *Origins of Totalitarianism*, όπως το *City of God* του Ιερού Αυγουστίνου για τη Ρώμη, ανακεφαλαιώνει τα δεινά και τις συμφορές του πρώτου μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα, κυρίως στην ευρωπαϊκή ήπειρο, θέτοντας υπό διερεύνηση τις ιδεολογικές και πολιτικές κοσμοθεωρίες του ιμπεριαλισμού, του αντισημιτισμού και του ολοκληρωτισμού. Μολονότι σφόδρα, φιλοσοφικά και οντολογικά, αντι-νεοτερική, η Arendt δεν εγκατέλειψε ποτέ τη ρεπουμπλικανική αρετή της δημόσιας σφαίρας, επιχειρώντας, στο μεγαλύτερο μέρος του έργου της, να εμπνεύσει την αγάπη για τη δημοκρατία ως *δημόσια ευτυχία* (*public happiness*)<sup>82</sup> και, γενικότερα, την αγάπη για τον κόσμο ως *amor mundi*. Το ίδιο, σε έναν βαθμό, επιδίωξε και ο Αυγουστίνος, που απέδωσε τη ρωμαϊκή παρακμή στο πάθος του *libido dominandi* και, σε καμία περίπτωση, στους νόμους και τους θεσμούς της αρχαίας Ρώμης<sup>83</sup>. Στην επανέκδοση του *Origins of Totalitarianism*, το 1958, δηλαδή, την ίδια χρονιά που κυκλοφορεί και το *The Human Condition*, η Arendt στο τέλος του βιβλίου της, εν είδει συμπερασμάτων, τοποθετεί ένα καταληκτικό κεφάλαιο, υπό τον σημειολογικό τίτλο «Ideology and Terror: A Novel Form of Government»<sup>84</sup>, στο οποίο, η αυγουστίνη θεωρία του *initium* προτάσσεται, πια, στο μεταπολεμικό αμερικανικό, ρεπουμπλικανικό και δημοκρατικό, συγκείμενο ως η ίδια η υπόσχεση της πολιτικής, αφενός με την οντολογική έννοια της

<sup>78</sup> J. Vecchiarelli Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt...”, 8.

<sup>79</sup> E. Traverso, *Η Ιστορία ως Πεδίο Μάχης. Ερμηνεύοντας τις βιαιότητες του 20<sup>ου</sup> αιώνα* (μτφρ. Νίκος Κούρκουλος), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2016, 270.

<sup>80</sup> J. Vecchiarelli Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt...”, 8.

<sup>81</sup> B. A. Wurgaft, *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*; University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016, σσ. 2 και 153 κ.ε. αντίστοιχα.

<sup>82</sup> H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, London 1985, 115 κ.ε.

<sup>83</sup> J. Vecchiarelli Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt...”, 8.

<sup>84</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 593 κ.ε.

γεννησιμότητας, αφετέρου με την πολιτειακή και πολιτική έννοιας της νέας αρχής (όχι ως άρχειν, αλλά ως νέο ξεκίνημα). Κάθε τέλος (εν προκειμένω της παράδοσης) οδηγεί σε μία νέα αρχή. Το *initium* συμβολίζει ως γεννησιμότητα την ανθρώπινη ετερότητα και ως εκ τούτου την απόλυτη ενδεχομενικότητα (καντιανά, τόσο για το απόλυτο καλό όσο και για το απόλυτο κακό) της ανθρώπινης ελευθερίας. Αν και οι όροι *natality*, *plurality*, *community* κ.λπ. αναδύονται υπό το φως της αμερικανικής ρεπουμπλικανικής εμπειρίας, είναι σαφές ότι η Hannah Arendt μεταφράζει στο νέο κείμενο που επεξεργάζεται, σχετικά με το *Love and Augustine*, τις οντολογικές και θεολογικές αυγουστίνειες κατηγορίες της *caritas* σε *amor mundi*. Μπορεί το εγχείρημα, συνολικά, να αποπνέει έναν πρόδηλο χαϊντεγκεριανό τρόπο προσέγγισης του Αυγουστίνου, ωστόσο η πολιτική και δη ρεπουμπλικανική θεωρία της δημόσιας σφαίρας ως αγάπης για τον κόσμο και νέας αρχής δεσπόζει καταλυτικά<sup>85</sup>. Ο χριστιανικός υπαρξισμός (*Christian existentialism*), διάχυτος, μέσω του Søren Kierkegaard, σε όλη τη βαιμαρική πνευματική σκηνή, ως αγωνία και άγχος (*agnt*) για το ίδιο το βάρος της ανθρώπινης ύπαρξης, μετασχηματίζεται σε μία δημόσια αγωνία για την αποξένωση του ανθρώπου από τον κόσμο, για μία *ακοσμικότητα*, η οποία, με αποκορύφωμα, φυσικά, τον ολοκληρωτισμό, οδήγησε στη μεταπολεμική μαζική κοινωνία: ένα μετα-ολοκληρωτικό δείγμα της απομόνωσης του σύγχρονου ατόμου υπό το άχθος του κομπορμισμού και της απομόνωσης μέσα στο απρόσωπο πλήθος. Με τον Αυγουστίνου, η Arendt ξεπερνά την καθαρή φαινομενολογία του Edmund Husserl και τον φορμαλιστικό υπαρξισμό του Martin Heidegger και προσανατολίζεται εκ νέου στην αγάπη για τον πλησίον και τον κόσμο. Ο άνθρωπος τίθεται και πάλι ως *Quaestio* στο επίκεντρο της πολιτικής θεωρίας, μέσα από το θεολογικό ένδυμα της αυγουστίνειας *caritas/natality*. Υπό αυτήν τη σκοπιά, δεν είναι άστοχο να μιλήσουμε για μία *αρεντιανή πολιτική θεολογία*<sup>86</sup>.

Η Hannah Arendt επαναγράφει τον Αυγουστίνου μέσα στον ιστορικό ορίζοντα μίας εποχής μεταβατικής, όπως ήταν, προφανώς, και η αυγουστίνεια εποχή, όπου το *nunc stans* δεσπόζει μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος. Στη θέση του χαϊντεγκεριανού *Είναι* (*Being*) τίθεται ο αυγουστίνειος *Δημιουργός* (*Creator*) και, παράλληλα, τη θέση της χαϊντεγκεριανής *θνησιμότητας* (*mortality*) καταλαμβάνει η αυγουστίνεια γεννησιμότητα ως *initium*<sup>87</sup>. Η νέα αρχή υποδηλώνει, ωστόσο, μία ρήξη με την *παράδοση* (*Tradition*), θρησκευτική, φιλοσοφική και πολιτική, ή, ορθότερα, μία ανακάλυψη εκ νέου του παρελθόντος. Η ανακάλυψη, συν τοις άλλοις, και του Αυγουστίνου συντελείται στα πλαίσια αυτής της μακράς πορείας προς την ανάδυση μίας άλλης παράδοσης μίας αντι-παράδοσης: όπου το κρίσιμο διακύβευμα, όπως και στον Emmanuel Levinas, δεν είναι η φαινομενολογική αναγωγή στα πράγματα *per se*, αλλά η σχέση μας με τον γείτονα: η σχέση μας με τον Άλλο. Η εν λόγω διαδικασία αποσπά την Arendt από το πεδίο της καθαρής

<sup>85</sup> J. Vecchiarelli Scott, "What St. Augustine Taught Hannah Arendt...", 9-10.

<sup>86</sup> Στο ίδιο, 11.

<sup>87</sup> Στο ίδιο, 12-16.

φιλοσοφίας και την εισάγει, ουσιαστικά, στο πεδίο της δημόσιας σφαίρας ως μία πνευματική προσωπικότητα (*public intellectual*) με παρεμβατικό και ενίοτε καταγγελτικό δημόσιο λόγο. Μετά το 1941, στις ΗΠΑ, τα πρώτα χρόνια, η Hannah Arendt καθιερώνεται στη δημόσια σκηνή ως μία ριζοσπαστική στοχαστική μορφή, η οποία μεταφέρει το κέντρο βάρους της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας στο βιοπολιτικό ζήτημα των ναζιστικών στρατοπέδων εξόντωσης και, ιδίως, στο ζήτημα της γερμανικής ενοχής (*guilt*) και της προσωπικής ευθύνης (*personal responsibility*). Το *initium* ενόψει του απόλυτου κακού μετασχηματίζεται σε ένα *Quaestio* για τον ίδιο τον Άνθρωπο (*quaestio mihi factus sum*), όχι, όμως, πια με την αφηρημένη έννοια, αλλά με την έννοια της απερισκεψίας (*thoughtlessness*), δηλαδή της αδυναμίας του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά να ασκήσει το ηθικώς κρίνειν· να αναστοχαστεί για τη θέση του μέσα στον κόσμο· κυρίως να αντιληφθεί τη σημασία και τις συνέπειες των έξεων, των πράξεων και των συμπεριφορών του (*habitus*) στους Άλλους. Το κακό, έτσι, προκύπτει αρνητικά, από μία ορισμένη αδυναμία να σκεφτούμε διευρυμένα· να φανταστούμε τον Άλλο· να μπούμε φαντασιακά στη θέση του· με αυγουστίνειους όρους, να αναζητήσουμε συνειδησιακά την τάξη μίας αγάπης (*ordo amoris*) μέσα στον κόσμο· μίας εγκόσμιας αγάπης, που μετασχηματίζει τη θεϊκή δημιουργία σε αφετηρία (*initium*) της ισότιμης σχέσης μου με τους Άλλους ενώπιον του Θεού. Η αρεντιανή συνείδηση, παρόλα αυτά, δεν είναι μία, απλά, ορθολογική διεργασία εργαλειακού χαρακτήρα μέσων/σκοπών. Η ανθρώπινη βούληση δοκιμάζεται, διαρκώς, από έντονες διλημματικές στιγμές, όπου το καλό και το κακό συγκρούονται μετωπικά, συγκλονίζοντας τις ίδιες τις μύχιες οντολογικές βάσεις του ατόμου. Η παράλογη ή, ηρωική ενίοτε, κίρκεγκωριανή επιλογή (*choice*) δεν είναι<sup>88</sup>, κατά συνέπεια, προϊόν μίας ισχυρής καρτεσιανής βούλησης. Αντιθέτως, κάθε ανθρώπινη απόφαση δοκιμάζεται, σχεδόν τραγικά, από ένα καθεστώς εντασιακής απορίας και μη αποφασισιμότητας (*undecidability*), όπου η τελική κατανόηση και κρίση συνιστά μία πράξη θάρρους (*courage*), με άλλα λόγια αδιάλειπτης έκθεσης στη δημόσια σφαίρα, όπου τα πάντα είναι φανερά και υπό το φως μίας διαπεραστικής ορατότητας (*visibility*), με την έννοια της πλήρους ανάληψης της προσωπικής ευθύνης για τις τύχες του κόσμου συνολικά<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> H. P. Sjurssen, *Hannah Arendt on Kierkegaard*, στο [www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/112.%20Hannah%20Arendt%20on%20Kierkegaard.pdf](http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/112.%20Hannah%20Arendt%20on%20Kierkegaard.pdf) (2003).

<sup>89</sup> Στο ίδιο, 17 κ.ε.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγίου Αυγουστίνου (2013), *Εξομολογήσεις, Δεύτερος Τόμος. Βιβλία VIII-XIII*, Αθήνα: Πατάκης.
- Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind*. San Diego, New York, London: A Harvest Book Harcourt Brace & Company.
- (1985), *On Revolution*, London: Penguin Books.
  - (1996), *Love and Saint Augustine*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
  - (1997), *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
  - (2003), *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books.
  - (2004), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Schocken Books.
  - (2005), *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books.
  - (2006), *Between Past and Future. Eight exercises in Political Thought*, London: Penguin Books.
  - (1988), *Το Ολοκληρωτικό Σύστημα. Το Τρίτο Μέρος από το Έργο Πηγές του Ολοκληρωτισμού* (μτφρ. Γιάννης Λάμπας), Αθήνα: Ευρύαλος.
- Benjamin, Walter (2014), *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Αθήνα: Λέσχη Κατασκόπων του 20<sup>ού</sup> Αιώνα.
- Bernauer, S. J. James (2007), "A Catholic Conversation with Hannah Arendt", in Thomas Michel, S. J. (ed.), *Friends on the Way. Jesuits Encounter Contemporary Judaism*, USA: Fordham University Press.
- (2007), "Bonhoeffer and Arendt at One Hundred", *Studies in Christian-Jewish Relations* 2/1, 77-85.
- Brandes, Daniel (2013), "On Messianic Strains in Arendt's Theory of Political Action", *Journal of Jewish Thought* 1, 1-23.
- Brenner, Michael (1998), *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven: Yale University Press.
- Γκαίου, Πήτερ (2010), *Η Πνευματική Ζωή στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης (Γερμανία 1919-1933)*, Θεσσαλονίκη: Νησίδες.
- Γκάνταμερ, Χανς-Γκέοργκ (1998), *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνείδησης*, Αθήνα: Ίνδικτος.
- Celermajer, Danielle (2010), "Hannah Arendt: Athens or Perhaps Jerusalem?", *Thesis Eleven* 102/1, 24-38.
- Chacón, Rodrigo (2012), "Hannah Arendt in Weimar Beyond the Theological-Political Predicament?", in Leonard V. Kaplan & Rudy Koshar (eds), *The Weimar Moment. Liberalism, Political Theology, and Law*, Plymouth: Lexington Books.
- Eddon, Racula (2006), "Arendt, Scholem, Benjamin. Between Revolution and Messianism", *European Journal of Political Theory* 5/3, 261-279.
- Ferguson, Steven Prescott (2006), *Political Forgiveness: A Religious Interpretation of Arendt's Views (Volume I)*. Dissertation thesis, Faculty of the Graduate School, University of the Southern California.

- Gibellini, Rosino (2009), *Η Θεολογία του Εικοστού Αιώνα*, Αθήνα: Άρτος Ζωής.
- Gimenes, de Paula Marcio (2011), “*Hannah Arendt: Religion, Politics and the Influence of Kierkegaard*”, in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard’s Influence on Social-Political Thought*, Volume 14, Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- Gordon, Peter A. & McCormick, John P. (eds) (2013), *Weimar Thought. A Contested Legacy*, Princeton: Princeton University Press.
- Guardini, Romano (1979), *Μπροστά στον Κίνδυνο του Πολιτισμού*. Αθήνα.  
 - (1998). *The End of the Modern World*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Ζουμπουλάκης, Σταύρος (επιμ.) (2013), «*Νητήριχ Μπονχάιφφερ: η χριστιανική ηθική ως ηθική της ευθύνης*», στο Του Ιδίου (επιμέλεια), *Η επιστροφή της ηθικής. Παλαιά και νέα ερωτήματα*, Αθήνα: Άρτος Ζωής.
- Heidegger, Martin (2008), *Κτίζειν, Κατοικείν, Σκέπτεσθαι* (μτφρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης), Αθήνα: Πλέθρον.  
 - (2014), *Τι είναι μεταφυσική;* (μτφρ. Π. Κ. Θανασάς), Αθήνα: Πατάκης.
- Jacobson, Rebecca Seté (2012), *Born Again: Natality, Normativity and Narrative in Hannah Arendt’s the Human Condition*, Dissertation thesis, University of Hertfordshire.
- Kampowski, Stephen (2008), *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Kaplan, Leonard V. & Koshar Rudy (eds) (2012), *The Weimar Moment. Liberalism, Political Theology, and Law*, Plymouth: Lexington Books.
- Katz, Claire Elise (2014), *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, London, New York: I. B. Tauris.
- Keedus, Liisi (2014), “*Thinking Beyond Philosophy: Hannah Arendt and the Weimar Hermeneutic Connections*”, *Trames* 18/4, 307–325.  
 - (2015), *The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kielmansegg, Peter et al. (1995), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought After World War II*, Cambridge: Cambridge University Press.
- King, Richard (2015), *H. Arendt and America*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Krieg, Robert A. (2007), “*German Catholic Views of Jesus and Judaism, 1918-1945*”, in Kevin P. Spicer, C. S. C. (ed.), *Antisemitism, Christian Ambivalence, and the Holocaust*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.  
 - (2008), “*Romano Guardini on Sacred Integration*”, *Comment. Public Theology for the Common Good*, September 1<sup>st</sup>.
- Kuehn, Heinz R. (1995), “*Fires in the Night: Germany 1920-1950*”, in Robert A. Krieg (ed.), *Romano Guardini: Proclaiming the Sacred in a Modern World*, Chicago: Versa Press, Inc.



- Levinas, Emmanuel (1989), *Ολότητα και Άπειρο. Δοκίμιο για την Εξωτερικότητα*, Αθήνα: Εξάντας.
- Loewenberg, Gerhard (2006), "The Influence of European Émigré Scholars on Comparative Politics, 1925-1965", *American Political Science Review* 100/4, 597-604.
- Löwy, Michael (1992), *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Lupton, Julia Reinhard (2006), "Hannah Arendt's Renaissance: Remarks on Natality", *Journal for Cultural and Religious Theory*, 7/2, 7-18.
- Μακρής, Σπύρος (2006), «Η Φιλοξενία στον Εμμανουέλ Λεβινάς. Ηθικές και Πολιτικές Όψεις», *Ένεκεν* 42 (Αφιέρωμα στη Φιλοξενία), 178-209.
- (2014), *Hannah Arendt. Ολοκληρωτισμός, Ανθρώπινη Κατάσταση και Παράδοση*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
  - (2015), *Φεμινισμός και Δημοκρατία. Από τη Mary Wollstonecraft στην Judith Butler*, Θεσσαλονίκη: Ένεκεν.
  - (2015), *Πολιτική Επιστήμη, Κοινωνικός Μετασχηματισμός & Θεωρίες της Δημοκρατίας. Κλασικές, Νεοτερικές και Σύγχρονες Αφηγήσεις. Εισαγωγικές Προσεγγίσεις*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
  - (2015), "Emmanuel Levinas και Hannah Arendt. Βίοι Παράλληλοι ή μία φαινομενολογία της ευθύνης ως υπευθυνότητας για τον Άλλο", *Ένεκεν* 38 (Αφιέρωμα στον Emmanuel Levinas), 69-82.
- Marchart, Oliver (2006), *Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality*, [www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Marchart\\_06.pdf](http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Marchart_06.pdf).
- McKenna, George (1997), "Augustine Revisited", *First Things* 72, 43-47.
- Melina, Livio (2008), "Foreword", in Stephen Kampowski (ed.), *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Moyn, Samuel (2008), "Hannah Arendt on the Secular", *New German Critique* 35/3, 71-96.
- Niewyk, Donald L. (2000), *The Jews in Weimar Germany*, New Jersey: Transaction Publishers.
- O'Meara Thomas F. (1986), "Heidegger and His Origins: Theological Perspectives", *Theological Studies* 47, 205-226.
- Piterberg, Gabriel (2007), "Zion's Rebel Daughter. Hannah Arendt on Palestine and Jewish Politics", *New Left Review* 48, 39-57.
- Scholem, Gershom. χ.χ. *Ο Ιουδαϊκός Μεσσιανισμός*, Αθήνα: Έρασμος.
- Shannon, Cristopher (2014), "Romano Guardini: Father of the New Evangelization", *Crisis Magazine. A Voice for the Faithful Catholic Laity*, February 17<sup>th</sup>.

- Sjursen, Harold P. (2003), *Hannah Arendt on Kierkegaard*, στο [www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/112.%20Hannah%20Arendt%20on%20Kierkegaard.pdf](http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/112.%20Hannah%20Arendt%20on%20Kierkegaard.pdf).
- Spengeman, Sarah Elizabeth (2014), *Saint Augustine and Hannah Arendt on Love of the World: An Investigation into Arendt's Reliance on and Refutation of Augustinian Philosophy*, Dissertation, University of Notre Dame.
- Τζαβάρας, Γιάννης (2007), *Θεολογία & Φιλοσοφία κατά τον πρώιμο Χάιντεγκερ*, Αθήνα: Ίνδικτος.
- Topolski, Anya (2015), *Arendt, Levinas and the Politics of Relationality*, London and New York: Rowman & Littlefield International.
- Traverso, Enzo (2016), *Η Ιστορία ως Πεδίο Μάχης. Ερμηνεύοντας τις βιαιότητες του 20<sup>ού</sup> αιώνα* (μτφρ. Νίκος Κούρκουλος), Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Vecchiarelli Scott, Johanna (2010), "What St. Augustine Taught Hannah Arendt about «how to live in the world»: Caritas, Natalty and the Banality of Evil", in Mika Ojakangas (ed.), *Hannah Arendt. Practice, Thought and Judgement*, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Vecchiarelli Scott, Johanna & Chelius Stark, Judith (1996), "Rediscovering Hannah Arendt", in Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Van Camp, Nathan (2011), "Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter", *Revista Pléyade* 8, 19-35.
- Weisman, Tama (2014), *Hannah Arendt and Karl Marx, On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books.
- Wurgaft, Benjamin Aldes (2016), *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2004), *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven & London: Yale University Press.
- Young-Ah, Gottlieb Sussanah (2003), *Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Zuckert, Michael P., & Zuckert, Catherine H. (2014), *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

**ΜΕΡΟΣ Δ΄**  
**ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ**



ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΣ ΑΡΙΘΜΟΛΟΓΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΙΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑΤΩΝ  
ΚΑΙ ΤΩΝ ΜΟΥΣΙΚΩΝ ΔΙΑΣΤΗΜΑΤΩΝ

**Χαράλαμπος Χ. Σπυρίδης**

Αφ. Καθηγητής Μουσικής Ακουστικής, Πληροφορικής Τμήματος Μουσικών  
Σπουδών ΕΚΠΑ// Κοσμήτωρ της Διεθνούς Επιστημονικής Εταιρείας της Αρχαίας  
Ελληνικής Φιλοσοφίας

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Ὁ Πλάτων θεωρεῖ ἀπαραίτητον οἱ ἄνθρωποι νὰ θεσπίζουν νόμους καὶ νὰ ζοῦν συμφώνως πρὸς αὐτούς. Τὰς τυπικὰς μορφὰς πολιτεύματος τὰς ἀξιολογεῖ βάσει τοῦ νόμου, ἐὰν δηλαδὴ οἱ κυβερνῶντες εἶναι νόμιμοι ἢ παράνομοι, καὶ τὰς κατατάσσει εἰς ὀρθὰς καὶ φαύλους (παρεκβάσεις τοῦ ὀρθοῦ). Ἀνέκαθεν οἱ Πυθαγόρειοι ἐπαραλλήλιζον θέματα Φιλοσοφίας καὶ Πολιτικῆς μὲ θέματα Μουσικῆς. Τὴν ὀλιγαρχίαν, τὴν δημοκρατίαν καὶ τὴν αριστοκρατίαν ὁ Πυθαγόρειος Ἀρχύτας τὰς ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὰς ἀνάλογας, ἀριθμητικὴν, γεωμετρικὴν καὶ ἀρμονικὴν. Ὁ Πυθαγόρειος Πλάτων, ταξινομῶν τοὺς πολιτικοὺς ἄνδρας κατ' ἀλληγορίαν διὰ τῆς Πυθαγορείου Ἀρμονικῆς, κατατάσσει Ψυχοακουστικῶς κατ' εὐφωνίαν ἰσάριθμα θεμελιώδη μουσικὰ διαστήματα.

---

**ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ**

*πολίτευμα, αναλογία, εἰδωλον ηδονῆς, τρίτονον, diabolus in musica*

---

Ἐκ προοιμίου ἀποκαλύπτω ὅτι τὸ φιλοσοφικὸν συμπέρασμα ἐκ τῆς εἰσηγήσεώς μου ἔμπερικλείεται ἐν γενικαῖς γραμμαῖς εἰς φράσιν τινὰ τοῦ Πρόκλου («Ἐπόμνημα εἰς τὰς Πλατωνικὰς Πολιτείας, 1, 54, 17-18):

**«ἄρα δεῖ μήτε τὸν πολιτικὸν ἄμουσον εἶναι μήτε τὸν μουσικὸν ἀπολίτευτον».**

### 1. Ἡ ἔννοια «πολιτεία»

Ἡ λέξις «πόλις» προέρχεται ἐκ τοῦ ρήματος «πολέω/-ῶ», ὅπερ σημαίνει «περιφέρομαι», «περιπλανῶμαι», «συχνάζω», «κατοικῶ». Σημαίνει «σύμπηξιν συνοικισμοῦ ἐκ τῆς συνενώσεως οἰκισμῶν κειμένων πέριξ ἐνὸς ἐξ αὐτῶν».

Ὁ θειότατος Πλούταρχος εἰς τὸ ἔργον του *Περὶ Μοναρχίας καὶ Δημοκρατίας καὶ Ὀλιγαρχίας*, πραγματευόμενος τὰς βασικὰς μορφὰς τῶν πολιτευμάτων, ἀναλύει τὰς σημασίας τοῦ ὅρου «Πολιτεία». Διὰ τῆς ἐννοίας «Πολιτεία» ἐννοεῖται:

- Ἡ ζωὴ τοῦ λαοῦ («ἔστι καὶ δήμου ἢ πολιτεία βίος»).
- Ἡ συμμετοχὴ εἰς τὰ δίκαια τῆς πόλεως («λέγεται μὲν δὴ πολιτεία καὶ μετάληψις τῶν ἐν πόλει δικαίων»).
- Ἡ ζωὴ πολιτικοῦ ἀνδρὸς ἀσχολουμένου μὲ τὰ δημόσια πράγματα («λέγεται δὲ καὶ βίος ἀνδρὸς πολιτικοῦ καὶ τὰ κοινὰ πράττοντος πολιτεία»).
- Μεμονωμένη πράξις τις ἀποσκοποῦσα εἰς τὸ δημόσιον συμφέρον («ἐνιοὶ δὲ καὶ μίαν πρᾶξιν εὖστοχον εἰς τὰ κοινὰ καὶ λαμπρὰν πολιτείαν προσαγορεύουσιν, οἷον χρημάτων ἐπίδοσιν, διάλυσιν πολέμου, ψηφίσματος εἰσήγησιν»).
- Τὸ πολίτευμα ἢ ἡ μορφή διακυβερνήσεως («λέγεται πολιτεία τάξις καὶ κατάστασις πόλεως διοικοῦσα τὰς πράξεις»).

### 2. Νόμος καὶ εἶδη πολιτικοῦ δικαίου

Ὁ Πλούταρχος (*Δημήτριος*, 42, 8, 3) μᾶς μεταφέρει τὸν πινδάρειον τίτλον τοῦ νόμου: «νόμος δὲ πάντων βασιλεὺς κατὰ Πίνδαρόν ἐστι» (fr. 169, 1). Ὁ Πλάτων (*Νόμοι*, 874 E-875 A), ὡς μᾶς μεταφέρει ὁ Στοβαῖος (*Ανθολόγιον*, 4, 1, 131, 1-4), ὑποστηρίζει ὅτι εἶναι ἀπαραίτητον οἱ ἄνθρωποι νὰ θεσπίζουσιν νόμους καὶ νὰ ζοῦν συμφώνως πρὸς αὐτούς· ἐν ἐναντίᾳ περιπτώσει δὲν θὰ διαφέρουσιν εἰς τίποτα ἀπὸ τὰ ἐξαιρετικῶς ἄγρια θηρία (= «Ὡς ἄρα νόμους ἀνθρώποις ἀναγκαῖον τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους ἢ μηδὲν διαφέρειν τῶν πάντη ἀγριωτάτων θηρίων»).

«Δὲν ὑπάρχει μεγαλύτερο κακὸν ἀπὸ τὴν ἀναρχίαν» ἀναφωνεῖ ὁ Κρέων εἰς τὴν τραγωδίαν *Ἀντιγόνη* τοῦ Σοφοκλέους (= «Ἀναρχίας δὲ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν» (fr. 851 N.2. Στοβαῖος, *Ανθολόγιον*, 4, 1, 26, 1-2)). Πάμπρωτος ὁ Ἡρόδοτος (*Ἱστορίαι*, 3, 82, 26) ἀναφέρεται εἰς τρεῖς τύπους πολιτεύματος· τὸν «δῆμον», τὴν «ὀλιγαρχίην» καὶ τὴν «μοῦναρχον», τουτέστιν τὴν δημοκρατίαν, τὴν ὀλιγαρχίαν καὶ τὴν μοναρχίαν. Ὁ Αἰσχίνης στὸ *Κατὰ Τιμάρχου* (βλ. *Ανθολόγιον* του Στοβαίου (4, 1, 62, 1-2)) μᾶς πληροφορεῖ: «Ὁμολογοῦνται τρεῖς εἶναι πολιτεῖαι ἐν ἅσιν ἀνθρώποις, τυραννίς καὶ ὀλιγαρχία καὶ δημοκρατία».

«Ἄρχειν δ' ἀναγκαῖον τῶν πόλεων ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ πάντας. Τούτων δ' ἕκαστον ὀρθῶς ἢ φαύλως ἔχειν. Ὅρθῶς μὲν, ὅταν οἱ ἄρχοντες τοῦ κοινῆ συμφέροντος στοχάζωνται· φαύλως δέ, ὅταν τοῦ ἰδίου. Τὸ δὲ φαῦλον παρέκβασιν εἶναι τοῦ ὀρθοῦ. Βασιλείαν μὲν οὖν καὶ ἀριστοκρατίαν καὶ δημοκρατίαν ἐφίεσθαι τοῦ ὀρθοῦ· τυραννίδα δὲ καὶ ὀλιγαρχίαν καὶ ὄχλοκρατίαν τοῦ φαύλου. Γίνεσθαι δέ τινα καὶ μικτὴν ἐκ τῶν ὀρθῶν πολιτείαν ἀρίστην. Μεταβάλλειν δὲ τὰς πολιτείας πολλάκις πρὸς τὸ ἄμεινον καὶ τὸ χειρὸν. Καθόλου δ' ἀρίστην εἶναι πολιτείαν τὴν κατ' ἀρετὴν διακεκοσμημένην, χειρίστην δὲ τὴν κατὰ κακίαν»

(= «Εἶναι ἀναγκαῖον ἢ ἕνας ἢ ὀλίγοι ἢ ὅλοι νὰ ἐξουσιάζουν τὰς πόλεις. Ἐκαστος ἐξ αὐτῶν ἐνεργεῖ ἢ κατὰ τὸν σωστὸ ἢ κατὰ τὸν φαῦλον τρόπον. Σωστὸς εἶναι ὁ τρόπος κατὰ τὸν ὁποῖον οἱ ἄρχοντες ἐπιδιώκουν τὸ κοινὸν συμφέρον· φαῦλος εἶναι ὁ τρόπος κατὰ τὸν ὁποῖον οἱ ἄρχοντες ἐπιδιώκουν τὸ προσωπικὸν των συμφέρον. Τὸ φαῦλον ἀποτελεῖ παρέκβασιν τοῦ σωστοῦ. Ἡ βασιλεία, λοιπόν, ἢ ἀριστοκρατία καὶ ἢ δημοκρατία ἐπιθυμοῦν τὸ ὀρθόν· ἢ τυραννίς, ἢ ὀλιγαρχία καὶ ἢ ὄχλοκρατία ἐπιθυμοῦν τὸ φαῦλο. Καθίσταται ἄριστον καὶ κάποιον πολίτευμα ἐξ ἀναμείξεως τῶν σωστῶν πολιτευμάτων. Μεταβάλλονται πολλάκις τὰ πολιτεύματα πρὸς τὸ καλύτερον καὶ πρὸς τὸ χειρότερον. Ἐν γένει ἄριστον εἶναι τὸ πολίτευμα τὸ ἐστολισμένον διὰ τῆς ἀρετῆς καὶ χειρίστον τὸ ἐστολισμένον διὰ τῆς κακίας»)

Στοβαῖος, Ἄνθολόγιον, 2, 7, 26, 63-74.

Τίνι τρόπῳ θὰ ἐπικρατήσῃ τὸ ἰδανικὸν πολίτευμα εἰς μίαν πολιτείαν; Εἰς τὸ ἐρώτημα αὐτὸ ὁ Πλάτων ἀπαντᾷ ὡς ἑξῆς:

«Ἐὰν μὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ᾧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἢ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν.

(= «Ἐὰν δὲν βασιλεύσωσιν εἰς τὰς πόλεις οἱ φιλόσοφοι ἢ ἐὰν αὐτοὶ οἱ ὁποῖοι σήμερον ἀποκαλοῦνται βασιλεῖς καὶ δυνάσται δὲν καταρτισθοῦν μετὰ μεγάλης φιλοσοφικῆς γνώσεως, καὶ δὲν συμπέσει εἰς τὸ ἴδιο πρόσωπον καὶ ἢ πολιτικὴ ἐξουσία καὶ ἢ φιλοσοφία, καὶ δὲν ἀποκλεισθοῦν κατ' ἀνάγκην αἱ διαφορετικαὶ φύσεις αὐτῶν πρὸς σήμερον πορεύονται ξέχωρα πρὸς τὰ δύο αὐτά, δὲν θὰ ὑπάρξει τελειωμὸς τῶν κακῶν, ἀγαπητὲ Γλαύκων, εἰς τὰς πόλεις καὶ εἰς ὀλόκληρον, νομίζω, τὸ ἀνθρώπινον γένος, οὔτε αὐτὸ τὸ πολίτευμα, τὸ ὁποῖον τῶρα δὰ ἐξετάσαμε λεπτομερῶς, θὰ πραγματοποιηθεῖ, ὅσον εἶναι δυνατόν, οὔτε θὰ ἴδῃ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου»)

Πλάτων, *Πολιτεία*, 473 c11-e2.

Κατὰ τὸν Πλάτωνα (*Πολιτεία*, 487a, 1-6), ὁ ἰδανικὸς πολιτικὸς ἀνὴρ φύσει ὦν μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὐχαρῖς, φίλος τε καὶ συγγενῆς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης, θὰ κρίνεται ἄψογος καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Μώμου, τοῦ θεοῦ τῆς χλεύης, τοῦ σκώμματος, τῆς εἰρωνίας, τοῦ σαρκασμοῦ, τῆς κοροϊδίας καὶ τῆς ἀποδοκίμασίας.

Ἐκάστην τυπικὴν μορφήν πολιτεύματος ὁ Πλάτων τὴν ἀξιολογεῖ βάσει τοῦ νόμου, ἐὰν δηλαδὴ εἶναι νόμιμος ἢ παράνομος. Εἰς τὴν μοναρχίαν, ἐὰν ὁ μονάρχης ὑπακούει εἰς ἐντίμους καὶ σωστοὺς νόμους, ἡ μοναρχία εἶναι βασιλική καὶ, κατὰ Πλάτωνα, τὸ ἄριστον πολίτευμα (*Πολιτικός*, 302e). ἐὰν δὲν τηρεῖ τοὺς νόμους, ἡ μοναρχία εἶναι τυραννίς. Εἰς τοὺς Ὀρισμούς του (βλ. 415, b3 καὶ c8) ἀναφέρει: «Βασιλεὺς ἄρχων κατὰ νόμους ἀνυπεύθυνος· πολιτικῆς κατασκευῆς ἄρχων... Τύραννος ἄρχων πόλεως κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν».

Εἰς τὴν πολιτείαν τῶν μὴ πολλῶν καὶ δὴ τῶν πλουσίων, ἐὰν οἱ κυβερνῶντες τηροῦν τοὺς νόμους, ἡ μορφή τοῦ πολιτεύματος εἶναι ἀριστοκρατική. Ἐάν, ὅμως, οἱ νόμοι καταπατῶνται, τὸ πολίτευμα εἶναι ὀλιγαρχικόν. Εἰς τὴν πολιτείαν τῶν πολλῶν μὲ τὴν αὐστηρὰν τήρησιν τῶν νόμων ἔχομεν τὴν δημοκρατίαν. Παραφράζων μίαν ἀριστοτελικὴν ρῆσιν θὰ ἔλεγον ὅτι ἡ δημοκρατία εἰς τὴν *Πολιτείαν* τοῦ Πλάτωνος «μεσότης ἐστὶ ἔχουσα πιθανὴν ἀρχὴν καὶ πέρας· ἀρχὴν τὴν ὀλιγαρχίαν καὶ πέρας τὴν ἀριστοκρατίαν».

Εἰς τὸ ὄγδοον βιβλίον τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας* περιγράφονται αἱ ἐξῆς *παρεκβατικαὶ* μορφαὶ πολιτευμάτων:

- Τιμοκρατία· πρόκειται γιὰ τὴν ἀρχὴν τοῦ ἑνὸς προσώπου, συνήθως στρατιωτικοῦ.
- Ὀλιγαρχία· ἄρχουν ὀλίγοι πλούσιοι.
- Δημοκρατία· ἄρχουν πολλοὶ μὲ ἐλευθερία καὶ ἰσότητα.
- Τυραννίς· πρόκειται περὶ τοῦ βαρυτέρου νοσήματος τῆς πόλεως, περὶ τῆς χειροτέρας μορφῆς διακυβερνήσεως.

Περὶ τῆς «σπουδαίας» Ἀθηναϊκῆς Δημοκρατίας θὰ ἐπεθύμουν νὰ παραθέσω ἓνα πρόκλειον χωρίον ἐκ τοῦ Πλατωνικοῦ Ἀλκιβιάδου, ὅπου ὁ Σωκράτης διακρίνει τὴν ὀχλοκρατίαν ἀπὸ τὴν δημοκρατίαν, ὡς *παρέκβασίς* της. Εἰς ἀμφοτέρω τὰ προμνημονευθέντα πολιτεύματα τὴν διοίκησιν ἀσκεῖ τὸ πλῆθος, ὁ λαός.

«τίς οὖν ὁ ὄχλος ἐστίν; ὅτι μὲν πλῆθος, παντὶ καταφανές· ἀλλὰ πλῆθος ἀόριστον, πλῆθος συγκεχυμένον, πλῆθος ἀσύντακτον· οὐ γὰρ οἶον ὁ χορὸς οὐδὲ οἶον ὁ δῆμος. ὁ μὲν γὰρ δῆμος πλῆθος ἐστὶ πρὸς ἑαυτὸ συνδούμενον, ὁ δὲ ὄχλος διεσπασμένον πλῆθος, ὅθεν δὴ καὶ ἐν ταῖς πολιτείαις διαφέρειν λέγουσι τὴν ὀχλοκρατίαν τῆς δημοκρατίας· ἐστὶ γὰρ ἡ μὲν ἄτακτος καὶ παράνομος καὶ πλημμελής, ἡ δὲ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένη»

Πρόκλος, *Πλατωνικὸς Ἀλκιβιάδης*, 56, 17 -57, 5.



Ὁ κυβερνῶν λαός, ὅμως, δυνατὸν νὰ ἀποτελεῖ καταφανῶς ὄχλον, ἥτοι πλῆθος ἀδιοργάνωτον, ἀσύντακτον· μίαν λαομάζαν, ἕναν συρφετόν. Εἰς τὴν περίπτωσιν ταύτην τὸ πολίτευμα εἶναι ὀχλοκρατία, ἄτακτος, παράνομος καὶ πλημμελής. Ὁ κυβερνῶν λαός, ἐπίσης, δυνατὸν νὰ εἶναι αὐτοοργανωμένος μετὰ συνοχῆς, πειθαρχημένος ὡς ὁ χορὸς εἰς τὴν τραγωδίαν ἢ ὁ δῆμος μιᾶς εὐνομουμένης πόλεως. Εἰς τὴν περίπτωσιν ταύτην τὸ πολίτευμα εἶναι δημοκρατία. Νὰ ἐπισημάνω ὅτι ἡ ὀχλοκρατία, ὡς παρέκβασις ἢ διαφθορὰ τῆς δημοκρατίας, ἐθανάτωσεν τὸν Σωκράτην καὶ ἡ δημοκρατία ἐξωστράκισεν τὸν δίκαιον Ἀριστείδην, ὡς ὄντα ὑπὲρ τὸ δέον δίκαιος.

### 3. Ἡ «ἀθηναϊκή» πολιτεία τῶν παλαιῶν καὶ τῶν σημερινῶν χρόνων

«Καὶ μὴν ἐγὼ πολλῶν παρόντων οὐκ ἔχω τί λέξω.  
οὕτω σφόδρ' ἀλγῶ τὴν πολιτείαν ὄρων παρ' ἡμῖν.  
ἡμεῖς γὰρ οὐχ οὕτω τέως ὠκοῦμεν οἱ γέροντες,  
ἀλλ' ἦσαν ἡμῖν τῇ πόλει πρῶτον μὲν οἱ στρατηγοὶ  
ἐκ τῶν μεγίστων οἰκιῶν, πλούτῳ γένει τε πρῶτοι,  
οἷς ὡσπερὶ θεοῖσιν ἠυχόμεσθα· καὶ γὰρ ἦσαν·  
ὥστ' ἀσφαλῶς ἐπράττομεν· νυνὶ δ', ὅταν τύχωμεν,  
στρατευόμεσθ' αἰρούμενοι καθάρματα στρατηγούς»

Στοβαῖος, Ἀνθολόγιον, 4, 1, 9, 1-9.

Ὁ κωμωδιογράφος ποιητῆς Εὐπολις, καυτηριάζων πᾶν ὅ,τι ἐθεώρει μεμπτόν σχετικῶς μὲ τὴν διακυβέρνησιν τῆς πόλεως καὶ τὸ μορφωτικὸν ἐπίπεδον τῶν κυβερνῶντων ταύτην, ἔλεγεν διὰ τὴν ἐποχὴν του αὐτὰ τὰ ὁποῖα καὶ εἷς σύγχρονος ἡμῶν θὰ ἔλεγε γιὰ τὴν ἰδικὴν μας ἐποχὴν: «Μολονότι τόσα πολλὰ ὑπάρχουν, δὲν εὐρίσκω κάτι νὰ εἶπω, διότι τόσο πολὺ πονῶ βλέπων τὸν τρόπον τῆς πολιτικῆς σας ζωῆς. Ἡμεῖς οἱ παλαιοὶ δὲν ἐζούσαμε κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον. Πρῶτα-πρῶτα εἶχομεν εἰς τὴν πόλιν μας στρατηγοὺς προερχομένους ἐκ μεγάλων τζακιῶν (=σπιτικῶν, οἰκογενειῶν), πρῶτους εἰς τὰ πλούτη καὶ εἰς τὴν καταγωγὴν· προσευχόμεσταν εἰς αὐτοὺς ὡσὰν νὰ ἦσαν θεοί· καὶ ἦσαν. Τοιοῦτοτρόπως προχωρούσαμε σίγουροι. Σήμερον, ἀντιθέτως, ὑπάρχει περίπτωσις νὰ ἐκστρατεύωμεν ἔχοντες ἐκλέξει στρατηγοὺς τιποτένιους».

Τοὺς «θεοὺς» ἡγέτας των, οἵτινες ἐνέπνεον τοὺς πολίτας, τοὺς ἐδημιουργούσαν ἀνέκαθεν τὰ τζάκια. Τζάκια ὑπῆρχον καὶ τότε, ὑπάρχουν καὶ σήμερον· τὸ γνωρίζομεν λίαν καλῶς. Τὰ τζάκια διέθετον τὰ χρήματα, τὰς διασυνδέσεις, τὴν ἐμπειρίαν καὶ ἐξησφάλιζον εἰς τὸν ἰδικὸν των πολιτικὸν τὴν ἀπαραίτητον παιδείαν, γνῶσιν καὶ προσόντα περὶ τοῦ πολιτεύεσθαι καθὼς ἐπίσης καὶ ὑποστήριξιν.

«Παῦσαι· τὸ γάρ <τοι> συνέχον ἀνθρώπων πόλεις  
τοῦτ' ἔσθ', ὅταν τις τοὺς νόμους σῶζῃ καλῶς»

Στοβαῖος, Ἀνθολόγιον, 4, 1, 29, 1-3.

Εἰς τὴν τραγωδίαν *Ἰκέτιδες*, ὁ Εὐριπίδης θέτει εἰς τὸ στόμα τῆς Αἴθρας τοὺς συμβουλευτικούς λόγους πρὸς τὸν υἱὸν τῆς, Θησέα: «Πάψε· διότι ὁ συνδεδετικὸς ἴστος ὁ συγκρατῶν τὰς πόλεις εἶναι ὁ ὀρθὴ τήρησις τῶν νόμων». Δὲν ἐννοεῖ, βεβαίως, τὴν ἀριθμητικὴν πολυαπειρίαν τῶν ὑπαρχόντων σήμερον νόμων διὰ τῆς ὁποίας οἱ ἡμίσεις νόμοι καθίστανται ἀνενεργοὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ἡμίσεων.

#### 4. Μουσικὴ καὶ πολιτεύματα

Πάντοτε οἱ Πυθαγόρειοι παραλληλίζουν θέματα Φιλοσοφίας καὶ Πολιτικῆς μὲ θέματα Μουσικῆς.

«Νόμος ποτ' ἀνθρώπῳ ψυχάν τε καὶ βίον ὅπερ ἀρμονία ποτ' ἀκοάν τε καὶ φωνάν... φημί δὴ ἐγὼ πᾶσαν κοινωνίαν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένῳ συνεστάμεν καὶ τρίτον νόμων. νόμων δὲ ὁ μὲν ἔμψυχος βασιλεὺς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα. πρῶτος ὢν ὁ νόμος· τούτῳ γὰρ <ἐμμονᾶ> ὁ μὲν βασιλεὺς νόμιμος, ὁ δ' ἄρχων ἀκόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος ἐλεύθερος, ὁ δ' ὅλα κοινωνία εὐδαίμων· καὶ τούτῳ παραβάσει <ὁ> μὲν βασιλεὺς τύραννος, ὁ δ' ἄρχων ἀνακόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος δοῦλος, ὁ δ' ὅλα κοινωνία κακοδαίμων»

Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον*, 4, 1, 135, 1- 14.

Εἰς τὸ παρατιθέμενον χωρίον ὁ Ἰωάννης Στοβαῖος μεταφέρει ἀπόψεις τοῦ πυθαγορείου Ἀρχύτου τοῦ Ταραντίνου (*Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης*), ὅστις θεωρεῖ τὸν νόμον γιὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν βίον τοῦ ἀνθρώπου ὡσάν τὴν ἀρμονίαν γιὰ τὴν ἀκοὴν καὶ τὴν φωνήν. Δέον ὅπως διευκρινισθεῖ ὅτι διὰ τοὺς Πυθαγορείους ἀρμονία σημαίνει τὸ διπλάσιον διάστημα, τὸ διάστημα τῆς ὀκτάβας. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοιαν ὁ πολίτης δύναται νὰ κινεῖται ἐντὸς τοῦ πλαισίου τοῦ καθοριζομένου ὑπὸ τοῦ νόμου, ἐνῶ ἡ ἀκοὴ καὶ ἡ φωνὴ δύναται νὰ λειτουργοῦν ἐντὸς τοῦ πλαισίου τοῦ διαστήματος τῆς ὀκτάβας.

Διατείνομαι ὅτι πᾶσα κοινωνικὴ ὀργάνωσις συνίσταται πρῶτον ἐκ τῶν ἀρχόντων, δευτέρον ἐκ τῶν ἀρχομένων καὶ τρίτον ἐκ τῶν νόμων. Τῶν νόμων ἔμψυχον στοιχεῖον ἀποτελεῖ ὁ βασιλεὺς καὶ ἄψυχον τὸ «γράμμα τοῦ νόμου». Πρῶτος εἶναι ὁ νόμος· διὰ τῆς ἐμμονῆς εἰς αὐτὸν ὁ βασιλεὺς εἶναι νόμιμος, ὁ ἄρχων ἀκόλουθος, ὁ ἀρχόμενος ἐλεύθερος καὶ πᾶσα ἡ κοινωνία εὐτυχῆς. Παραβαίνοντες τὸν νόμον ὁ βασιλεὺς καθίσταται τύραννος, ὁ ἄρχων συνακόλουθος, ὁ ἀρχόμενος δοῦλος καὶ πᾶσα ἡ κοινωνία δυστυχῆς.

Ὁ Στοβαῖος (*Ἀνθολόγιον*, 4, 1, 94, 30-32) μᾶς διασώζει τὴν παρατιθεμένην ρῆσιν τοῦ Ἰπποδάμου τοῦ Πυθαγορείου (*Περὶ πολιτείας*):

«Ἐπεὶ δὲ πᾶσα πολιτικὴ κοινωνία λύρας παντελήα ποτέοικεν, <ποθεκτέον> τῷ ἐξαρτύσιός τε δέεσθαι καὶ συναρμογᾶς καὶ τὸ τελευταῖον ἐπαφᾶς τινος καὶ προσχράσιος μουσικᾶς»

= «Πᾶσα πολιτικὴ κοινωνία ὁμοιάζει μὲ μίαν παναρμόνιον λύραν, ἀπαιτοῦσα ὑλικά κατασκευῆς καὶ συναρμογᾶς καί, τὸ τελευταῖον, ἀπαιτοῦσα τὸν χειρισμὸν καὶ τὴν μουσικὴν δεξιότητιαν λυρωδοῦ τινός»

Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον*, 4, 1, 94, 30-32.

### 5. Πυθαγόρειος Ἀριθμολογία καὶ Δίκαιον

Διὰ τῆς ἐννοίας «δίκαιον» οἱ Πυθαγόρειοι ἐθεώρουν τὴν παροχὴν ἀμοιβαίων ὑπηρεσιῶν, τουτέστιν τὴν κατ' ἀμοιβαιότητα δικαιοσύνην, ἥτις ἀσκεῖται ἐκουσίως ὑφ' ὄλων τῶν μελῶν τῆς κοινωνίας καί, τοιοῦτοτρόπως, συνέχεται ἡ πολιτικὴ κοινωνία.

Διὰ τοὺς Πυθαγορείους ἡ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης καθορίζετο ὡς ἡ δύναμις τῆς διανομῆς τοῦ ἴσου, τοῦ ἀνήκοντος εἰς ἕκαστον. Αὐτὸ εἶναι τὸ λεγόμενον «ἀναλογοῦν δίκαιον». Τὸ «ἀναλογοῦν δίκαιον» γιὰ τοὺς φυσικοὺς ἀριθμοὺς τῆς δεκάδος εἶναι ὁ μέσος ὅρος αὐτῶν, ἥτοι:

$$\frac{\sum_{i=1}^9 x_i}{i} = \frac{1+2+3+4+5+6+7+8+9}{9} = \frac{45}{9} = 5$$

Διὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ θεμέλιον καὶ ἡ φύσις τῆς δικαιοσύνης ἐμφανίζονται εἰς πάντα τὰ τετράγωνα τῶν ἀριθμῶν (ἀριθμοὶ ἰσάκις ἴσοι), ὡς τὸ γινόμενον δύο ἴσων ἀριθμῶν, ἀλλὰ ἰδιαιτέρως ἡ φύσις τῆς δικαιοσύνης ἀποκαλύπτεται εἰς τὰ τετράγωνα τῶν περιττῶν ἀριθμῶν, ὡς ἔχοντα μέσον τὴν μονάδα.

$3^2 = 9 = 4 + 1 + 4$
$5^2 = 25 = 12 + 1 + 12$
$7^2 = 49 = 24 + 1 + 24$
.....
.....
$27^2 = 729 = 364 + 1 + 364$

### 6. Τὰ μαθηματικὰ τῶν πολιτευμάτων

Ὁ Στοβαῖος (Ἀνθολόγιον, 4, 1, 137, 7-17) μᾶς διασώζει τὴν πυθαγόρειον ἀρχύτειον πληροφορίαν (Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης) ὅτι τὸ Σύνταγμα ἐνὸς κράτους δύναται νὰ καθορισθεῖ κατὰ τρεῖς διαφορετικοὺς τύπους τοῦ πολιτικοῦ δικαίου, ἥτοι τὸν δημοκρατικόν, τὸν ὀλιγαρχικόν καὶ τὸν ἀριστοκρατικόν.

Ἐκαστος τῶν τύπων αὐτῶν περιγράφεται ὑπὸ συγκεκριμένης μαθηματικῆς ἀναλογίας ἐμφανιζούσης μεταξὺ τῶν ἀριθμῶν αὐτῆς ὠρισμένας σχέσεις βάσει τῶν ὁποίων τὸ Σύνταγμα κατανέμει ἐξουσίας καὶ δικαιώματα εἰς τὰς πολιτικὰς ὑπηρεσίας καὶ τὰς τάξεις τῶν πολιτῶν.

«τὸ δίκαιον τοὶ μὲν ἀριστοκρατικὸν τοὶ δὲ δαμοκρατικὸν τοὶ δὲ ὀλιγαρχικὸν ποιοῦντι· καὶ τὸ ἀριστοκρατικὸν κατὰ τὰν ὑπεναντίαν μεσότατα· τοῖς μὲν γὰρ μέζοσι μέζονας τῶς [δὲ] λόγως, τοῖς δὲ μήσοσι μήονας διανέμει ἡ ἀναλογία αὐτά· τὸ δὲ δαμοκρατικὸν κατὰ τὰν γεωμετρικάν· ἐν γὰρ ταύτῃ τοὶ λόγοι ἴσοι τῶν μεζόνων καὶ μόνων μεγεθέων· τὸ δὲ ὀλιγαρχικὸν καὶ τυραννικὸν κατὰ τὰν ἀριθμητικάν· ἀντιάζει γὰρ αὐτὰ τῇ ὑπεναντίᾳ· τοῖς γὰρ μήσοσι μέζονας τῶς λόγως, τοῖς δὲ μέζοσι μήονας· ταὶ μὲν ὧν ἰδέαι τὰς διανομᾶς τοσαῦται».

Τὸ δίκαιον ἄλλοι τὸ χαρακτηρίζουν ἀριστοκρατικόν, ἄλλοι δημοκρατικόν, ἄλλοι ὀλιγαρχικόν. Τὸ ἀριστοκρατικόν, ἔνθα κυβερνοῦν οἱ πλούσιοι ἐνῶ οἱ πτωχοὶ δὲν ἔχουν δικαίωμα εἰς τὴν διακυβέρνησιν, τὸ χαρακτηρίζουν κατὰ τὴν ὑπεναντίαν ἢ ἀρμονικὴν μεσότητα· εἰς τὴν ἀναλογίαν ταύτην οἱ μείζονες ὄροι ἔχουν μείζονας λόγους καὶ οἱ ἐλάσσονες ὄροι ἔχουν ἐλάσσονας λόγους.

Όνομασία αναλογίας	Μαθηματικός Ορισμός	Αριθμητικὸν Παράδειγμα
Αρμονική ἢ Ὑπενάντιος τῆς Αριθμητικῆς	<p>Εάν  <math>\alpha &gt; \beta &gt; \gamma</math>  <math>\alpha, \beta, \gamma \in \mathbb{N}</math>,  τότε ἰσχύει:  <math>\frac{\alpha - \beta}{\beta - \gamma} = \frac{\alpha}{\gamma}</math></p> <p>Αρμονικὸς μέσος  <math>\beta = \frac{2\alpha\gamma}{\alpha + \gamma}</math></p>	<p>6, 4, 3</p> $\left(\frac{4}{3} < \frac{6}{4} = \frac{3}{2}\right)$

Ὦντως εἰς τὸ ἀνωτέρω παράδειγμα ὁ ἐπίτριτος λόγος εἶναι μικρότερος τοῦ ἡμιολίου. Τὸ δημοκρατικὸν δίκαιον τὸ χαρακτηρίζουν κατὰ τὴν γεωμετρικὴν ἀναλογίαν· διότι εἰς τὴν ἀναλογίαν ταύτην ἴσοι εἶναι οἱ λόγοι τῶν μείζονων καὶ τῶν ἐλασσόνων ὄρων.

Όνομασία αναλογίας	Μαθηματικός Ορισμός	Αριθμητικὸν Παράδειγμα
Γεωμετρική	<p>Εάν  <math>\alpha &gt; \beta &gt; \gamma</math>  <math>\alpha, \beta, \gamma \in \mathbb{N}</math>,  τότε ἰσχύει:  <math>\frac{\alpha - \beta}{\beta - \gamma} = \frac{\alpha}{\beta} = \frac{\beta}{\gamma}</math></p> <p>Γεωμετρικὸς μέσος  <math>\beta = \sqrt{\alpha\gamma}</math></p>	<p>4, 2, 1</p> $\left(\frac{2}{1} = \frac{4}{2}\right)$

Ἐν ἄλλοις λόγοις, καὶ ὁ πλούσιος καὶ ὁ πτωχὸς ἐπὶ ἴσοις ὄροις συμμετέχουν εἰς τὴν διακυβέρνησιν τῆς Πολιτείας.

Τὸ δὲ ὀλιγαρχικὸν καὶ τυραννικὸν δίκαιον τὸ χαρακτηρίζουν κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν· εἰς τὴν ἀναλογίαν ταύτην συμβαίνουν τὰ ἀντίθετα ἀπὸ τὴν ὑπενάντιον ἢ ἀρμονικὴν ἀναλογίαν· διότι οἱ ἐλάσσονες ὄροι ἔχουν μείζονας λόγους καὶ οἱ μείζονες ὄροι ἔχουν ἐλάσσονας λόγους, δεδομένου ὅτι ὁ διπλάσιος λόγος εἶναι μεγαλύτερος τοῦ ἡμιολίου.

Όνομασία ἀναλογίας	Μαθηματικὸς Ορισμὸς	Αριθμητικὸν Παράδειγμα
	Εάν $\alpha > \beta > \gamma$ $\alpha, \beta, \gamma \in \mathbb{N}$ , τότε ἰσχύει:	3, 2, 1
Αριθμητικὴ	$\alpha - \beta = \beta - \gamma$	$\left(\frac{2}{1} > \frac{3}{2}\right)$
	Αριθμητικὸς μέσος $\beta = \frac{\alpha + \gamma}{2}$	

Εἰς τὸ Ὀλιγαρχικὸν Δίκαιον οἱ ὀλίγοι καὶ εἰς τὸ Τυραννικὸν ὁ εἷς κυβερνοῦν τὴν Πολιτείαν, ἐπιδιώκοντες τὸ ἴδιον ὄφελος καὶ οὐχὶ τὸ καλὸν τῆς Πολιτείας. Τοσαῦται λοιπὸν εἶναι αἱ μορφαὶ ἀπονομῆς δικαιωμάτων.

### 7. Ὅποια ἡ ὕψις, ὁ χαρακτήρ καὶ ἡ οὐσία τοῦ πολιτεύματος τῶν Ἀθηνῶν ἐπὶ Περικλέους;

Ὁ Ἐμμανουὴλ Μικρογιαννάκης, πρώην Κοσμήτωρ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, εἰς τὴν ἐργασίαν του ὑπὸ τὸν τίτλον «Δημοκρατία κέκληται. Ἀλλὰ τί ἦταν;» εἰς τὴν Διεθνήν Ἐπιστημονικὴν Ἐπιθεώρησιν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας «Σωκράτης» τονίζει ὅτι τὸ ἐρώτημα τοῦτο ἀποτελεῖ πελώριον καὶ δυσεπίλυτον πρόβλημα.

Κατὰ τὸν Ἐπιτάφιον τοῦ Περικλέους τὸ πολίτευμα τῶν Ἀθηνῶν «Δημοκρατία κέκληται» ὀρισμὸς δηλῶν συντέλειαν ἐνεστῶσα. Εἰς τὴν πράξιν ἡ πολιτεία αὕτη ἦτο ἢ ἔτεινεν εἰς Μοναρχίαν τοῦ «πρώτου ἀνδρός». Πῶς δύναται νὰ συμβαίνει τοῦτο; Θὰ προσπαθῆσω νὰ δώσω μίαν ἀπάντησιν ἐδραζομένην ἐπὶ τῆς προαναφερθείσης θεωρίας τῶν Μαθηματικῶν τῶν Πολιτευμάτων.

Μεταξὺ τῶν ἀκεραίων (φυσικῶν) ἀριθμῶν 6 καὶ 12, οἵτινες δομοῦν διπλὸν Πυθαγόρειον διάστημα (= ὀκτάβα) ἐντίθενται:

α) ὁ ἀρμονικὸς μέσος αὐτῶν, ὁ ἀριθμὸς ὁ παριστῶν τὸ Ἀριστοκρατικὸν Πολίτευμα καὶ ὁ ἀριθμητικὸς μέσος αὐτῶν, ὁ ἀριθμὸς ὁ παριστῶν τὸ Ὀλιγαρχικὸν Πολίτευμα· ἀμφότεροι ἀκέραιοι (φυσικοὶ) ἀριθμοὶ καί, κατὰ τοὺς Πυθαγορείους, ρητοί, ἦτοι ἐπετρέπετο νὰ εἰπωθοῦν πρὸς ἀκροατήριον.

β) καὶ ὁ γεωμετρικὸς μέσος αὐτῶν «8,48528...» ὅστις, ἄρρητος ὢν, ἀποφεύγεται εἰς τὰς συζητήσεις λόγῳ δοθέντος ὄρκου σιωπῆς. Αὐτὸς ὁ γεωμετρικὸς μέσος παριστᾷ τὴν Δημοκρατίαν: «6 8 < 8,48528... > 9 12».

Στὸ ἴδιο σχῆμα, ἐὰν ὁ «πρῶτος ἀνήρ» ἐστρογγυλοποιῇ τὸν ἄρρητον ἀριθμὸν τῆς Δημοκρατίας «8,48528...» εἰς τὸν ρητὸν ἀκέραιον (φυσικὸν) ἀριθμὸν 8, ἀντικαθίστη αὐτομάτως καὶ ὀριακῶς τὴν Δημοκρατίαν ὑπὸ τῆς Ἀριστοκρατίας. Ἐάν, ὅμως, ὁ «πρῶτος ἀνήρ» ἐστρογγυλοποιῇ τὸν ἴδιο ἄρρητον ἀριθμὸν τῆς Δημοκρατίας «8,48528...» εἰς τὸν ρητὸν ἀκέραιον (φυσικὸν) ἀριθμὸν 9, ἀντικαθίστη αὐτομάτως καὶ ὀριακῶς τὴν Δημοκρατίαν ὑπὸ τῆς Ὀλιγαρχίας. Τοιοῦτοτρόπως, εἰς ἀμφοτέρας τὰς περιπτώσεις ἢ κεκλημένη Δημοκρατία καθίστατο ἐνὸς μόνον «ἀνδρὸς ἀρχή».

### 8. Πλάτωνος ψυχοακουστικὴ διὰ τῶν πολιτευμάτων

Κατὰ τὸν Θέωνα τὸν Σμυρναῖον (Τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρῆσιμα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν, 87, 4-7) ὑπῆρχον ἔνδεκα τετρακτύες. Αἱ τετρακτύες ἀπετέλουν ἐπινοηθέντα πολύμορφα ἀριθμητικὰ ἐργαλεῖα διὰ τὴν ἐπίλυσιν φιλοσοφικῶν – μαθηματικῶν – μουσικῶν – ἀστρονομικῶν κ.α. προβλημάτων.

Ἡ δευτέρα κατὰ σειρὰν τετρακτὺς εἶναι ἡ ὀνομαζομένη «μεγίστη τετρακτὺς τοῦ Πλάτωνος», ἣτις ἀπαρτίζεται ἐκ τῶν ἀριθμῶν «1, 2, 3, 4, 9, 8, 27» καὶ δι' αὐτῆς ὁ Πλάτων δημιουργεῖ τὴν «Ψυχὴν τοῦ Κόσμου» εἰς τὸν Διάλογόν του *Τίμαιος* (35a1-36b6), ἣτοι μίαν ἀλληλουχίαν μουσικῶν φθόγγων ὀλικοῦ συχνοτικοῦ εὔρους τεσσάρων διαπασῶν, ἐνὸς διὰ πέντε καὶ ἐνὸς ἐπογδόου τόνου.

Ὁ Πλάτων εἰς τὸ *Η΄ Βιβλίον* τῆς *Πολιτείας* (587b, 8 κ.έξ.) χρησιμοποιεῖ τὴν τετρακτὺν τοῦ ὑπὸ τὴν μορφήν

$$\langle (1 \cdot x)^1, (2 \cdot x), (3 \cdot x), (2 \cdot x)^2, (9 \cdot x), (8 \cdot x), (3 \cdot x)^3 \rangle,$$

προκειμένου νὰ παράγει τὰς ἐκφράσεις τῶν εἰδώλων ἡδονῆς

$$\langle (1 \cdot x)^1, (2 \cdot x)^2, (3 \cdot x)^3 \rangle,$$

τῶν συγκατοικούντων μεθ' ἐνὸς ἐκάστου πολιτικοῦ ἀνδρός.

Ὁ Πλάτων εἰς τὴν *Πολιτείαν* τοῦ ἀναφέρει τὸ ἀκόλουθον πενταμερὲς πολιτειακὸν σχῆμα:

- **Πλατωνικὴ πολιτεία, ἀριστοκρατία**, ὅπου κυβερνοῦν περισσότερα τοῦ ἐνὸς πρόσωπα ἀνήκοντα εἰς τὴν τάξιν τῶν ἀρίστων.
- **Κρητικολακωνικὴ, τιμοκρατία ἢ φιλαρχία**, ὅπου ὁ ὄρος «τιμὴ» ἐσήμαινε ἐν πολίτευμα εἰς τὸ ὁποῖον ἡ ἐξουσία ἀπεδίδετο βάσει περιουσιακῶν ὄρων.
- **Ὀλιγαρχία**, ὅπου κυβερνοῦν οἱ πλούσιοι, ἐνῶ οἱ φτωχοὶ δὲν φέρουν μερίδιον εἰς τὴν ἐξουσίαν.
- **Δημοκρατία**, ὅπου τὸ ἀνώτατον ὄργανον ἐξουσίας εἶναι τὸ πειθαρχημένο σύνολο τῶν πολιτῶν· τὸ κατὰ Σωκράτην «συνδούμενον πλῆθος»).
- **Τυραννίς**, τὸ «ἔσχατον νόσημα τῆς πόλεως».

Ὁ Πλάτων δι' ἐνὸς αὐστηρῶς μαθηματικοῦ ἀλγορίθμου, ἀναδιπλούμενου εἰς δύο φάσεις, προσδιορίζει τὰς ἀριθμητικὰς τιμὰς τῶν εἰδώλων τῆς ἡδονῆς τῶν συνοικούντων μεθ' ἐκάστου πολιτικοῦ ἀνδρός καὶ κατὰ σχέσιν ἀντιστρόφως ἀνάλογον ἐκφράζουν τὴν ἐκτίμησιν τοῦ λαοῦ πρὸς τὸν ἀντίστοιχον πολιτικὸν ἄνδρα.

Ἐκ τοῦ ἀλγορίθμου τούτου προκύπτει ὅτι ὁ Πλάτων προσδίδει εἰς τοὺς πολιτικούς ἄνδρας πὺν φέρουν τὸν τίτλο «Βασιλικός», «Ἀριστοκρατικός», «Ὀλιγαρχικός», «Δημοκρατικός», «Τύραννος», ὡς εἶδωλα ἡδονῆς τὰς ἀριθμητικὰς τιμὰς «1», «2», «3», «36» καὶ «729», ἀντιστοίχως.

Δι' αὐτῶν τῶν εἰδῶλων ἡδονῆς ἀντιστοιχεῖ εἰς ἕκαστον πολιτικὸν ἄνδρα ἓν Πυθαγόρειον μουσικὸν διάστημα ἀνηγμένον ἐντὸς ἐνὸς διαπασῶν.

Πολιτικός Ανὴρ	Ἀπόλυτον Εἶδωλον Ἡδονῆς	Ἀνηγμένον Μουσικὸν Διάστημα ἐντὸς ἐνὸς διαπασῶν
Βασιλικός	1	Ταυτοφωνία
Ἀριστοκρατικός	2	Διαπασῶν
Ὀλιγαρχικός	3	Διαπέντε
Δημοκρατικός	36	Ἐπόγδοος τόνος
Τύραννος	729	Ἡυξημένη Τετάρτη ἢ Πυθαγόρειον Τρίτονον

Ἡ ἁρμονία μεταξὺ κυβερνῶντος πολιτικοῦ ἀνδρὸς καὶ κυβερνωμένου λαοῦ μειοῦται, καθὼς αὐξάνει ἡ ἀριθμητικὴ τιμὴ τοῦ εἰδώλου ἡδονῆς. Παραλλήλως, μειοῦται καὶ ἡ εὐφωνία τοῦ ἀντιστοιχοῦντος πυθαγορείου μουσικοῦ διαστήματος τοῦ ἀνηγμένου ἐντὸς ἐνὸς διαπασῶν καὶ τοῦτο ἀποτελεῖ σοβαρὸν ψυχοακουστικὸν ἀποτέλεσμα.

Τὸ πλέον εὐφωνον εἶναι τὸ διάστημα τῆς ταυτοφωνίας (1), ἔπεται τὸ διάστημα τοῦ διαπασῶν, ἀκολουθεῖ τὸ διάστημα τοῦ διαπέντε, συνεχίζει τὸ διάστημα τοῦ ἐπογδόου τόνου

$$36 = 4 \cdot 9 = 4 \cdot 8 \cdot \left(\frac{9}{8}\right) = 2^2 \cdot 2^3 \cdot \left(\frac{9}{8}\right) = 2^5 \cdot \left(\frac{9}{8}\right)$$

καὶ ἡ ἀκολουθία ὀλοκληροῦται μὲ τὸ διάστημα τοῦ πυθαγορείου τριτόνου

$$\left(\frac{9}{8}\right)^3$$

$$729 = 9^3 = \frac{9^3}{8^3} \cdot 8^3 = \left(\frac{9}{8}\right)^3 \cdot (2^3)^3 = \left(\frac{9}{8}\right)^3 \cdot \left(\frac{2}{1}\right)^9$$

Τὸ πυθαγόρειον τρίτονον ἦτο τὸ πλέον διάφωνον μουσικὸν διάστημα τοῦ μουσικοῦ συστήματος, τὸ ὁποῖον ἐγνώριζεν ὁ Πλάτων. Ἐξακολουθεῖ καὶ σήμερον νὰ φέρει τὸν ἴδιον οἰκτρῶς «διάφωνον χαρακτήρα» («diabolo in musica») εἰς τὸ δυτικὸν τονικὸν σύστημα 2.500 ἔτη μετὰ ἀπ' αὐτόν.

Αλληγορικῶς ὁ ἀριθμὸς 729 σημαίνει τὴν τυραννίδα καὶ ἀντιστρόφως. Αὐτὸ τὸ ὅποιον ὁ Πλάτων μάς δηλώνει διὰ τοῦ ἀριθμοῦ 729 εἶναι τὸ ἑξῆς:

**ὅπως τὸ ἀνθρώπινον οὐδὲν δύναται νὰ ἀνεχθεῖ τὸ ἄκουσμα τοῦ μουσικοῦ τρίτονου, οὕτω καὶ ὁ πολίτης δὲν δύναται νὰ ἀνεχθεῖ τὴν τυραννίδα ὡς ἓν πεπολιτισμένον σύστημα.**

Θὰ καταλήξω τὴν εἰσήγησή μου σχολιάζων τὰ λεγόμενα τοῦ Κοσμήτορος Ἐμμανουήλ Μικρογιαννάκη, ὅστις σημειώνει:

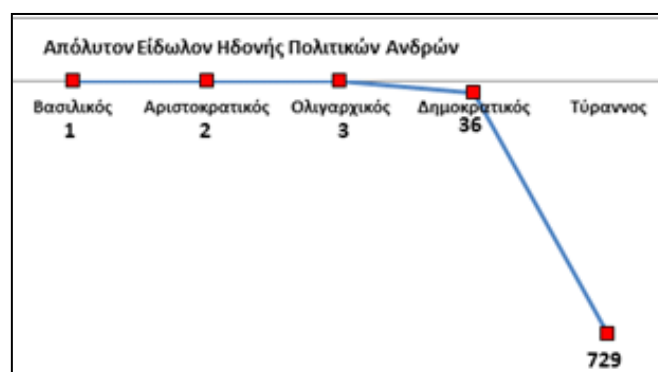
«Ἡ ἐκτροπὴ τῶν πολιτευμάτων προχωρεῖ ὅλοεν πρὸς κατώτερα διαζώματα. Συγκεκριμένως ἀπὸ τὴν τιμοκρατίαν προχωρεῖ πρὸς νοσηροτέρας μορφὰς καὶ φθάνει διὰ μιᾶς κατακορύφου καθοδικῆς πορείας εἰς τὴν τυραννίδα. Αἱ μεταβάσεις εἶναι μονοσήμαντοι. Ἐκάστη μεταβολὴ πραγματοποιεῖται πρὸς συγκεκριμένον ὑποδεέστερον πολιτειακὸν τύπον μὲ κατάληξιν τὴν τυραννίδα».

Ἡ τυραννὶς προέρχεται μόνον ἐκ τῆς δημοκρατίας. Τὸ χειρότερον μὲ τὴν τυραννίδα εἶναι ὅτι περιερχόμεθα εἰς ἀδιέξοδον, εἰς ἀπορίαν. Κατὰ τὸν Πλάτωνα ὁ τύραννος εἶναι ὄχι ἀπλῶς δοῦλος, ἀλλὰ ὁ δουλικώτερος πάντων.

Προσωπικῶς, εἰς τὸ σχόλιον τοῦ κυρίου Κοσμήτορος ἐντοπίζω τὸ ἀκόλουθον ἀλληγορικὸν μουσικολογικὸν περιεχόμενον, ὑπὸ τὴν προϋπόθεσιν ὅτι προηγουμένως θὰ προβῶμεν εἰς τὰς ἀκολουθοῦσας ἀλληγορικὰς ἀντιστοιχίσεις:

Εἶδωλον ἡδονῆς	Δυσαρμονία
Ἰδανικὴ Πολιτεία ἢ τέλειον Πολίτευμα	Εὐφῶνος ἀκρόασις

Πολιτικός Ανὴρ	Ἀπόλυτον Εἶδωλον Ἠδονῆς	Ἀνηγμένον Μουσικὸν Διάστημα ἐντὸς ἐνὸς διαπασῶν
Βασιλικός	1	Ταυτοφωνία
Αριστοκρατικός	2	Διαπασῶν
Ολιγαρχικός	3	Διαπέντε
Δημοκρατικός	36	Ἐπόγδοος τόνος
Τύραννος	729	Ἡυξημένη Τετάρτη ἢ Πυθαγόρειον Τρίτονον



Γραφικὴ παράστασις τῶν «εἰδώλων ἡδονῆς» τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν



Τὸ πυθαγόρειον τρίτονον, τὸ «διαφωνέστερο» πάντων τῶν διαστημάτων («diabolo in musica»), εὐκόλως καθίσταται ἀντιληπτὸν ὅτι προέρχεται μόνον ἐκ τοῦ ἐπογδόου τόνου, ἀφοῦ δομεῖται ἀποκλειστικῶς ἐκ τριῶν ἐπογδῶν τόνων.

$$\left(\frac{9}{8}\right) - \left(\frac{9}{8}\right)^3$$

Τὸ ἀλληγορικὸν νόημα αὐτῆς τῆς προτάσεως εἶναι ὅτι τὸ «ἔσχατον νόσημα τῆς πόλεως», ἥτοι ἡ τυραννίς, τὸ πλέον ἀντιδημοφιλὲς εἰς τὸν ἀρχαιοελληνικὸν κόσμον πολίτευμα, προέρχεται κατ' αὐτόματον τρόπον ἐκ τῆς δημοκρατίας. Ὁ Πλάτων, ἐξάλλου, διὰ βίου ἐπίστευεν ὅτι αἰτία τῆς τυραννίδος ἦτο ἡ δημοκρατία («οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννίς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας» (Πολιτεία, 564a, 6-7)).

Κατὰ τὴν ἀλληγορικὴν ἐρμηνευτικὴν προοπτικὴν τῆς Πολιτείας, ἡ τυραννίς προέρχεται κατὰ πολυπλοκώτερον τρόπον καὶ ὄχι ἄνευ τῆς παρεμβάσεως ἀλλοτρίου τινὸς παράγοντος, λ.χ. τοῦ λείμματος

$$\left(\frac{256}{243}\right)$$

ἐκ τοῦ πυθαγορείου ἡμιολίου διαστήματος,

$$\left(\frac{3}{2}\right)$$

τὸ ὁποῖον -κατὰ Πλάτωνα- ἐκφράζει τὴν ὀλιγαρχίαν, σχηματοποιημένη ὡς:

$$\left[\left(\frac{9}{8}\right)^3 = \left(\frac{\frac{3}{2}}{\frac{256}{243}}\right)\right]$$

Τὸ ἀλληγορικὸν νόημα αὐτῆς τῆς προτάσεως εἶναι ὅτι **διὰ νὰ προέλθει ἐκ τῆς ὀλιγαρχίας τὸ «ἔσχατον νόσημα τῆς πόλεως», ἥτοι ἡ τυραννίς, ἀπαιτεῖται «ξένος δάκτυλος».**

Ἡ μουσικολογικὴ ἀλληγορία τῆς πλατωνικῆς Πολιτειολογίας κρίνεται ὡς ἐξαιρετικῶς ἐνδιαφέρουσα καὶ ἀποκαλυπτικὴ διὰ τὰς γνώσεις τοῦ Πλάτωνος -καὶ τῶν μουσικῶν τῆς ἐποχῆς του- ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὸ ψυχοακουστικὸν καὶ τὸ ἀρμονικὸν περιεχόμενον τῶν μουσικῶν διαστημάτων. Ὅντως, ἀξιολογεῖ καὶ κατατάσσει διὰ τῆς ἐννοίας τοῦ «εἰδώλου ἡδονῆς» τὰ μουσικὰ διαστήματα τῆς ταυτοφωνίας, τοῦ διαπασῶν, τοῦ διαπέντε, τοῦ ἐπογδόου καὶ τοῦ τριτόνου βάσει τῆς δυσαρμονίας (παραφωνίας), ἥντινα προκαλοῦν κατὰ τὴν ἀκρόασίν των κατὰ τρόπον πρωτόφαντον, ἀνταγωνιζόμενον ὅλας τὰς συγχρόνους Ψυχοακουστικὰς θεωρίας.

Διὰ τοῦτο ἰσχυρίζομαι ὅτι «ὁ Πλάτων ἐν ταῖς ἑαυτοῦ ἀλληγορικαῖς Πολιτεῖαις τοῖς μὲν μεμνημένοις τὴν Πυθαγόρειον μουσικὴν περὶ ἀρμονικῆς παθολογίας λέγει τοῖς δὲ μὴ περὶ Πολιτειακῆς»

\*

Ὁ ΠΛΑΤΩΝ ΕΝ ΤΑΙΣ ΕΑΥΤΟΥ ΑΛΛΗΓΟΡΙΚΑΙΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΙΣ ΤΟΙΣ ΜΕΝ  
ΜΕΜΥΗΜΕΝΟΙΣ ΤΗΝ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΝ ΜΟΥΣΙΚΗΝ ΠΕΡΙ ΑΡΜΟΝΙΚΗΣ  
ΠΑΘΟΛΟΓΙΑΣ ΛΕΓΕΙ· ΤΟΙΣ ΔΕ ΜΗ ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΗΣ.

## ΘΕΣΜΟΣ: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΔΙΑΠΑΙΔΑΓΩΓΗΣΗ ΤΩΝ ΚΥΒΕΡΝΩΝΤΩΝ<sup>1</sup>

*Κατερίνα Δ. Χατζοπούλου*

Δρ. Γλωσσολογίας Chicago University, Μτδρ. Ερευνήτρια Γλωσσολογίας ΑΠΘ

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το παρόν άρθρο προτείνει συγκεκριμένη μορφή της παλαιότερης σκέψης για εκπαίδευση των κυβερνώντων πριν την ανάληψη του συγκεκριμένου αξιώματος. Η πολιτική τέχνη είναι κατά τον Αριστοτέλη η πρώτη των επιστημών και είναι αυτό κατανοητό, εφόσον από αυτήν, από την ύπαρξη και την ποιότητα της πολιτικής οργάνωσης σε ένα σύνολο, εξαρτώνται όλες οι άλλες τέχνες, επιστήμες και επαγγέλματα, καθώς εντέλει και η επιβίωση και συνέχεια του συνόλου. Ξεκινώντας με ευγνώμονα προσέγγιση και αποδοχή του ευεργετικού διαχρονικά χαρακτήρα της κοινωνικής οργάνωσης, το άρθρο προτείνει με βάση την αρχή της ελάχιστης απαραίτητης μεταβολής εκπαίδευση των πολιτευτών σε δύο στάδια: στο πρώτο στάδιο θα φιλοσοφήσουν οι κυβερνώντες και στο δεύτερο στο δεύτερο θα κυβερνήσουν οι φιλόσοφοι.

---

### ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ

*εκπαίδευση πολιτευτών, ηθική φιλοσοφία,  
πλατωνική φιλοσοφία, πολιτικός μηδενισμός*

---

<sup>1</sup> Το παρόν άρθρο, που ήταν το βασικό υλικό παρουσίασης του 2<sup>ου</sup> Πανελληνίου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας, δημοσιεύτηκε σε προηγούμενες μορφές στα Χατζοπούλου (2015, 2016).

## 1. Εισαγωγή

Το παρόν άρθρο προτείνει συγκεκριμένη μορφή της παλιάς και νεότερης και για πολλούς αυτονόητης σκέψης για εκπαίδευση των κυβερνώντων πριν την ανάληψη του συγκεκριμένου αξιώματος. Στην πρόταση αυτή δεν μας οδηγεί η απαξίωση του υπάρχοντος πολιτικού συστήματος, αλλά η επιθυμία βελτίωσης και επικουρίας σε όλες τις θέσεις της κοινωνικοπολιτικής δομής, ώστε να γίνει το σύστημα πιο λειτουργικό. Αυτό μπορεί να γίνει με βέλτιστη διαχείριση και διοχέτευση της κοινωνικής ενέργειας και της πρωτογενούς πολιτικής προαίρεσης όλων των χώρων με συναίνεση και επιμερισμό έργου. Η πολιτική τέχνη είναι κατά τον Αριστοτέλη η πρώτη των επιστημών και είναι αυτό κατανοητό, εφόσον από αυτήν, από την ύπαρξη και την ποιότητα της πολιτικής οργάνωσης σε ένα σύνολο, εξαρτώνται όλες οι άλλες τέχνες, επιστήμες και επαγγέλματα, καθώς εντέλει και η επιβίωση και συνέχεια του συνόλου<sup>2</sup>. Είναι παράδοξο να υπάρχει εκπαίδευση και διαλογή για πλήθος άλλων επαγγελμάτων και κοινωνικών ρόλων, αλλά να μην υπάρχει συστηματοποιημένη και καθολικά προσβάσιμη εκπαίδευση για την κορωνίδα των επιστημών: την πολιτική τέχνη.

Η δομή του άρθρου είναι η ακόλουθη: στην ενότητα 2 παρουσιάζεται συνοπτικά η αφετηρία ευγνωμοσύνης που υπαγορεύει η ρεαλιστική και φιλοσοφική προσέγγιση των πραγμάτων. Στην ενότητα 3 επιχειρείται αποδόμηση του πολιτικού μηδενισμού και της δαιμονοποίησης των δομών. Στην ενότητα 4 ερμηνεύεται το επιτακτικό και αυτονόητο αυτής της προσέγγισης, εφόσον επιτρέπουν πλέον οι εθνικές συνθήκες και αναπτύσσεται το σκεπτικό και τα δύο στάδια της πρότασης φιλοσοφικής διαπαιδαγώγησης των εκάστοτε κυβερνώντων και γενικότερα των πολιτικών προσώπων με βάση την προτεινόμενη αρχή της ελάχιστης απαραίτητης μεταβολής.

## 2. «Ευγνωμοσύνη»

Κάθε εγχείρημα, όταν υπάρχει η πολυτέλεια της ψυχραιμίας, είναι σημαντικό να ξεκινά με την ευγνωμοσύνη προς τους προηγούμενους, αλλά και την αίσθηση οφειλής και μέριμνας για τους επόμενους (πβ. «esse gratum et videri [...] est una virtus non solum maxima sed etiam mater virtutum omnium reliquarum» (= «Το να είναι και να δείχνει κανείς ευγνώμων [...] δεν είναι μόνο η μεγαλύτερη αρετή, αλλά είναι και μητέρα όλων των υπολοίπων αρετών»), στο Κικέρων, *Pro Plancio* 33). Αποφεύγει κανείς έτσι το ολίσθημα της αγνωμοσύνης, το οποίο είναι πιθανό να αδικεί, δεδομένου πως η συγγραφέουσα ανήκει στις γενιές που έζησαν και μεγάλωσαν χάρη στην κοινοβουλευτική δημοκρατία και το πολυφωνικό

<sup>2</sup> Πβ. *Ηθικά Νικομάχεια* I 1094a, «εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν [...] δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰ γὰθόν καὶ τὸ ἄριστον. [...] δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς, τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται» (= «Ἄν λοιπὸν πράγματι ὑπάρχει κάποιος ἀπώτερος σκοπὸς σε ὅλες τις πράξεις μας [...] εἶναι φανερό ὅτι αὐτὸς ὁ σκοπὸς εἶναι τὸ ἀγαθὸ καὶ μάλιστα τὸ ὑπέρτατο ἀγαθόν. [...] Φαίνεται ὅτι ἀποτελεῖ (αὐτὸ) ἀντικείμενο τῆς κυριότερης τέχνης, αὐτῆς που εἶναι πρώτη σὲν ἱεραρχικῇ σειρά τῶν επιστημῶν. Αὐτὴ ἡ τέχνη φαίνεται πως εἶναι ἡ πολιτικὴ»).

καθεστώς του πολυκομματισμού, γενιές συνεπώς που ανατράφηκαν από τους 'πράσινους' και τους 'μπλε' υπό την αυστηρή κριτική των 'κόκκινων', για να το πούμε πιο χρωματικά («έπονται [...] τῆ δὲ δικαιοσύνη ἰσότης καὶ εὐγνωμοσύνη» (= «την δικαιοσύνη συνοδεύει η ισότητα και η ευγνωμοσύνη»), κατά τον Ζήνωνα τον Κιτιέα).<sup>3</sup>

Όταν κάποιος σε έζησαν, όπως και αν σε έζησαν, με λίγη γνώση ή πολύ, με λίγη προνοητικότητα ή περισσότερη, με λίγη ή περισσότερη διαπλοκή, με λίγη ή περισσότερη ηθική, με λιγότερη ή περισσότερη λογική είναι αγνωμοσύνη η στείρα κριτική ή η μηδενιστική απαξίωση. Ας δούμε εμείς, το προϊόν αυτού του 'ένοχου' ή 'αποτυχημένου' συστήματος, που παράγει μέλη επαρκώς ικανά για να το αναιρέσουν ή να το απαξιώσουν, πως θα μπορούσαμε να συμβάλουμε στην βελτίωση των πραγμάτων. Είναι άλλωστε μη ρεαλιστικό και άδικο να μην αναγνωρίσει κανείς ότι καμία γενιά ως τώρα δεν έζησε καλύτερα από τη σύγχρονη γενιά στη συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή, τόσο από πλευράς τεχνολογικών ανέσεων, όσο και από πλευράς κοινωνικών δικαιωμάτων, ότι γενικώς συνθέτει την ποιότητα ζωής ενός συνόλου. Υπάρχουν περιθώρια βελτίωσης που είναι χρήσιμο να εξετάσει κανείς πως θα πραγματοποιηθούν, χωρίς να λησμονούμε ότι δεν μας χρωστούσε και κανένας κάτι, ούτε οι νεότεροι έχουν προσφέρει ήδη ώστε να αναμένουν στο πλαίσιο της κυρίαρχης δοσοληπτικής προσέγγισης των πραγμάτων.

### 3. Αποδαιμονοποίηση της κοινωνικής οργάνωσης

Η έννοια της εξουσίας και της δομής είναι συχνά μια απωθητική έννοια, διότι σχεδόν πάντα νιώθουμε απομακρυσμένοι από τα κέντρα λήψης αποφάσεων που επηρεάζουν σε ποικίλους βαθμούς τη ζωή και την καθημερινότητά μας. Η εικόνα και ερμηνεία που έχουμε για τα πράγματα σε ένα άλλο επίπεδο είναι άγνωστο αν είναι αξιόπιστη, γιατί δεν έχουμε κριτήριο αλήθειας. Συνήθως είμαστε βέβαιοι για αυθαίρετες ή μερικώς στηριγμένες θέσεις και συνήθως ξένες -όχι προσωπικά δικές μας- θεάσεις των πραγμάτων, που μπορεί να είναι έτσι, μπορεί και να μην είναι.

Εκτιμούμε πως η απαξίωση της κοινωνικής οργάνωσης εν γένει είναι μια μη παραγωγική κατεύθυνση, δεδομένου πως η διάρκεια και η ποιότητα ζωής των ανθρώπων έχουν αυξηθεί με τη συγκρότηση ολοένα και πιο καλά οργανωμένων κοινωνιών και κοινωνικοπολιτικών δομών<sup>4</sup>. Οι κοινωνίες μας υπερτερούν σε σχέση με παλαιότερες εποχές από πλευράς ανθρωπίνων ελευθεριών και κοινωνικής δικαιοσύνης, μολονότι απέχουμε ακόμη από το ιδεώδες ή καλύτερα, το ιδεώδες σήμερα απέχει από μας, καθώς έχει αυξηθεί η κοινωνική ευαισθησία, η αντίληψη και η οξύτητα στην διαπίστωση της αδικίας και είναι ισχυρότερο και

<sup>3</sup> Βλ. Ζήνων ο Κιτιεύς, στο Διογένης Λαέρτιος 7.126.

<sup>4</sup> Για τον ρόλο της κρατικής οργάνωσης στη βελτίωση της ποιότητας ζωής στις κοινωνίες, βλ. Pinker (2011).

πολυφωνικό το αίτημα για ολοένα καλύτερες συνθήκες διαβίωσης για όλους. Επιπλέον, αν μη τι άλλο, οι υπάρχουσες δομές στον δυτικό κυρίως κόσμο, όπως προαναφέραμε, φτιάχνουν ανθρώπους επαρκώς ικανούς για να τις επικρίνουν και αυτό είναι επιτυχία. Είναι μια πρώτη επιτυχία η αποδόμηση, που δεύτερο στάδιο είναι σημαντικό να έχει την αναδόμηση, γιατί η δαιμονοποίηση των δομών συνιστά δαιμονοποίηση της κοινωνικής οργάνωσης. Η δαιμονοποίηση των δομών κάνει το κοινωνικό μέλος να νιώθει παγιδευμένο και περιθωριοποιημένο μέσα σε ένα αναπόδραστο σύστημα (γεγονός το οποίο συντηρεί το συγκεκριμένο σύστημα), όπου η συμμετοχή στην πολιτική ζωή επιφέρει στιγματισμό και γενικώς, η προοπτική αυτή –η δαιμονοποίηση των δομών– αν την λάβουμε σοβαρά υπόψη, μας ανοίγει διάπλατα την πόρτα προς το βουνό. Επομένως μιλάμε εδώ για βελτίωση της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης προς λειτουργικότερες και δικαιότερες κατευθύνσεις με βάση την αρχή της ελάχιστης απαραίτητης μεταβολής σε κάθε στάδιο. Την αρχή της ελάχιστης απαραίτητης παρέμβασης και μεταβολής προτείνουμε, γιατί κάθε αλλαγή έχει ενεργειακή δαπάνη και όταν δεν είναι βέβαιο ότι τα αγαθά αποτελέσματα υπερβαίνουν σε αξία το ενεργειακό κόστος, είναι καλή η συντηρητικότητα και η αποφυγή μεγάλων αλλαγών (πβ. οι διαρκείς μεταβολές στο εκπαιδευτικό σύστημα όλες τις τελευταίες δεκαετίες δεν φαίνεται να μειώνουν την ανεργία, ίσως επειδή τα δύο δεν είναι, και δεν θα έπρεπε να είναι, αλληλένδετα).

#### 4. Φιλοσοφική διαπαιδαγώγηση σε δύο στάδια

Η κατεύθυνση που προτείνουμε είναι εμπνευσμένη από τη σκέψη των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, σε μια πρώτη προσέγγιση, επιπλέον προσαρμοσμένη στη σύγχρονη πραγματικότητα και παρουσιάζεται εδώ σε αδρές γραμμές. Εκτιμούμε ότι η πρόταση αυτή είναι ρεαλιστική και εφαρμόσιμη, με συγκρατημένη φιλοδοξία και χωρίς καμία υπόσχεση άλλη από τη θέση των φιλοσόφων όσον αφορά το διδακτό της αρετής. Θυμίζουμε ότι η αρχαιοελληνική αρετή αφορά τόσο τις ηθικές αρετές, όσο και τις διανοητικές αρετές και απευθύνεται σε όλους αδιακρίτως. Το διδακτό και των δύο επιβεβαιώνει πλέον και ο χώρος της σύγχρονης Παιδαγωγικής και ειδικότερα της Διδακτικής, γεγονός το οποίο νοηματοδοτεί και την ύπαρξή τους, με απτά επιμέρους αποτελέσματα.

Δεν θα πούμε ότι είναι σκανδαλώδες το να μην είναι γνωστή η σκέψη, οι τοποθετήσεις και η επιχειρηματολογία των αρχαίων Ελλήνων στοχαστών από τους κυβερνώντες και κυβερνώμενους στη γενέτειρα του πολιτικού στοχασμού. Θα πούμε ότι σήμερα είμαστε σε καλύτερη θέση να γνωρίσουμε και να αξιοποιήσουμε περαιτέρω αυτή τη σημαντική παρακαταθήκη για τρεις βασικούς λόγους:

(α) Μάθαμε γράμματα χάρη στο πολυετές επιμορφωτικό έργο από οργανωμένους και μη χώρους, κρατικούς και μη, πολιτικοϊδεολογικούς και μη. Ενδεικτικά αναφέρουμε μεμονωμένους φορείς που επιδίωξαν τον περιορισμό του αναλφαβητισμού από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα και πέρα: Φιλολογικός Σύνδεσμος 'Παρνασσός', η Εταιρεία των φίλων του λαού, η Εταιρεία προς

διάδοσιν των ελληνικών γραμμάτων, το Λύκειο Ελληνίδων, το Κυριακό Σχολείο Εργατριών, ενώ οργανωμένα από το ελληνικό κράτος η εκπαίδευση ενηλίκων ξεκινά το 1929 με την ίδρυση νυχτερινών σχολείων. Δίκτυα επιμόρφωσης ενηλίκων συγκροτήθηκαν και κατά τη διάρκεια της κατοχής από αντιστασιακές οργανώσεις (Ενιαία Πατριωτική Οργάνωση Νέων – Ε.Π.Ο.Ν. και Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο – Ε.Α.Μ.) και ακολούθως από το κράτος με συμβολή και της Εκκλησίας (Διεύθυνση Λαϊκής Επιμόρφωσης, Κεντρική Επιτροπή Καταπολέμησης του Αναλφαβητισμού – Κ.Ε.Κ.Α. και στο νομαρχιακό επίπεδο, οι Ν.Ε.Κ.Α.), ενώ οργανωμένα με την επιμόρφωση ενηλίκων και τον περιορισμό του αναλφαβητισμού ασχολήθηκε και το Βασιλικό Εθνικό Ίδρυμα.<sup>5</sup> Φυσικά οι περισσότεροι από τους χώρους αυτούς προσέφεραν παράλληλα και ιδεολογική καθοδήγηση, κοσμοείδωλο και σύστημα αξιών. Βλέπουμε εδώ πως μπήκαν τα θεμέλια του σύγχρονου ιδεολογικού πανοράματος. Επειδή η γνώση δίνεται πάντα σε πλαίσια<sup>6</sup> και ο συμμετέχων δεν θέλει απλά να μάθει ανάγνωση και γραφή,<sup>7</sup> αλλά και το πώς μπορεί να ζήσει με ασφάλεια, ποιοι θα τον προστατεύσουν σε περίπτωση ανάγκης. Πάντως έτσι περιορίστηκαν τα ποσοστά του αναλφαβητισμού στην Ελλάδα σήμερα στο 1,1% (UNESCO 2015).

(β) Έχουμε πρόσβαση σε αξιόπιστη νέα και παλαιότερη γνώση, λόγω της εγγραμματοσύνης, που άνοιξε περαιτέρω τον δρόμο στην πολυγλωσσία, αλλά και παράλληλα λόγω της τεχνολογίας και του διαδικτύου. Άρα σήμερα η γνώση αυτή (φιλοσοφική και επιστημονική) είναι διαθέσιμη και προσβάσιμη σε μας. Παλαιότερα και δεν ήταν προσβάσιμη (φιλοσοφική) και σε πολλά θέματα δεν υπήρχε (επιστημονική).

(γ) Έχουμε ειρήνη, λόγος εξίσου βασικός με τους προηγούμενους.

Είναι γνωστή η θέση του Σωκράτη και των συνομιλητών (Γλαύκων και Αδείμαντος, αδέρφια του Πλάτωνα), όπως περιγράφεται στο πέμπτο βιβλίο της πλατωνικής *Πολιτείας* ότι

«ἐὰν μὴ [...] ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία [...] οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει»

= «Αν δεν κυβερνήσουν οι φιλόσοφοι στις πολιτείες ή αν όσοι ονομάζονται σήμερα κυβερνήτες και εξουσιαστές δεν στραφούν στη φιλοσοφία με ειλικρινή πρόθεση και σε επαρκή βαθμό, ώστε να συμπέσει σε ένα η πολιτική δύναμη και η φιλοσοφία [...] δεν θα υπάρξει τέλος νομίζω στα δεινά, καλέ μου Γλαύκων, ούτε στις πολιτείες, ούτε και στο ανθρώπινο γένος»

Πλάτων, *Πολιτεία* V 473cd.

<sup>5</sup> Βλ. ειδικότερα Βεργίδης και Πρόκου (2005), Χατζηαποστόλου (2014).

<sup>6</sup> Βλ. Παραβάντης (2014).

<sup>7</sup> Συχνά ο συμμετέχων δεν θέλει καθόλου να μάθει ανάγνωση και γραφή, αλλά η εκμάθηση και συμμετοχή γίνεται υπό την απειλή κυρώσεων στην περίπτωση των κρατικών φορέων (βλ. Βεργίδης, 1985, Χατζηαποστόλου, 2014).

Το προνόμιο εύκολης πλέον πρόσβασης στη μετάφραση αυτών των κειμένων<sup>8</sup> και επειδή η ελευθερία που προηγήθηκε όλες τις προηγούμενες δεκαετίες<sup>9</sup> μας επέτρεψε να σκεφτούμε καθαρότερα πολλά πράγματα, προτείνουμε εδώ δύο στάδια βελτίωσης της ελληνικής κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης:

- ΣΤΑΔΙΟ Α΄ (μεταβατικό): Να φιλοσοφήσουν οι κυβερνώντες.
- ΣΤΑΔΙΟ Β΄ (στόχος): Να κυβερνήσουν οι φιλόσοφοι.

Το περιεχόμενο για τον όρο φιλοσοφία και το ρήμα φιλοσοφώ νοηματοδοτείται εδώ τόσο γνωστικά (εξέταση και κατανόηση φιλοσοφικών κειμένων), όσο και πρακτικά (επιλογή και αποφυγή φάσματος συμπεριφορών) και πρέπει να εξασφαλίζει από ένα σημείο και πέρα, ειδικά όσον αφορά το Β΄ στάδιο, τεκμηριωμένη επάρκεια διανοητικών και ηθικών αρετών. Συνδέεται το φιλοσοφείν ιδιαίτερα με τη φιλομάθεια, η οποία (i) προστατεύει από τη νοητική πόρωση που συνοδεύει ακραίες εκφάνσεις ιδεολογικών ρευμάτων, αλλά και (ii) αντανακλά την πεποίθηση για την αγαθότητα της αλήθειας. Ξεκινάμε με την περιγραφή του σταδίου Β΄ (στόχος), ώστε να εκτιμηθεί η μεταβατικότητα του σταδίου Α΄, που θα περιγραφεί ακολούθως, τιμώντας επίσης και τη σειρά στην διατύπωση του Πλάτωνα.

#### 4.1 Στάδιο Β΄ (στόχος)

Προτείνουμε τη συγκρότηση φορέα που θα εστιάζει στην κατάλληλη προετοιμασία και θα προσφέρει ενιαία εκπαίδευση στους κρατικούς αξιωματούχους σε όλη την κρατική δομή, πριν από την ανάληψη και κατά τη διάρκεια του έργου τους. Ο βασικός κορμός της επιμόρφωσης είναι σημαντικό να περιλαμβάνει μεγάλο μέρος του αρχαιοελληνικού στοχασμού, δεδομένου ότι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία είναι το εκλεκτότερο κομμάτι του εγχώριου πολιτισμού. Η Ελλάδα είναι γενέτειρα της πολιτικής φιλοσοφίας, εντός της

<sup>8</sup> Πίσω από αυτή τη μετάφραση είναι ο Σωκράτης που τη διατύπωσε, οι συνομιλητές που συζητήσαν μαζί του, ο Πλάτωνας που τη διέσωσε ή/και την επεξεργάστηκε περαιτέρω, οι στρατιές των καλογήρων που επέλεξαν να διασώσουν το συγκεκριμένο έργο και να το αντιγράψουν ξανά και ξανά επί αιώνες, το πλήθος των φιλολόγων, παπυρολόγων, παλαιογράφων και άλλων, ξένων αρχικά και ακολούθως Ελλήνων μελετητών, που αποκατέστησαν το κείμενο με το επίπονο έργο της αντιπαραβολής χειρογράφων, οι μεταφραστές του έργου σε διάφορες γλώσσες (και από διάφορες γλώσσες), οι μεταφραστές του έργου και στην νέα ελληνική γλώσσα, οι εκδότες όλων αυτών των αξιόλογων, αλλά όχι ιδιαίτερα δημοφιλών βιβλίων, οι μελετητές του έργου και των μεταφράσεων που το ξαναμετέφρασαν, οι δάσκαλοι όλων των προηγούμενων (συμπεριλαμβανομένων και των δασκάλων του Σωκράτη), πιο πρόσφατα οι φιλόλογοι που πέρασαν τα αρχαία ελληνικά κείμενα στο διαδίκτυο, οι φιλόλογοι και λοιποί μελετητές που εκπόνησαν, τροποποίησαν και ανάρτησαν ηλεκτρονικές μεταφράσεις βασιζόμενοι στις εκδόσεις των προηγούμενων μεταφράσεων σε διάφορες γλώσσες, και στην ελληνική. Έτσι έφτασε αυτή η μετάφραση σε μας. Η πρόοδος του πολιτισμού δεν είναι έργο ενός ανθρώπου και δεν φτάνει άμεσα.

<sup>9</sup> Η ελευθερία είναι λογικό ότι είναι προϋπόθεση της εκμάθησης κατάλληλης διαχείρισής της. Πρέπει πρώτα να έχουμε ελευθερία για να μάθουμε να την διαχειριζόμαστε. Δεν μπορεί κανείς να μάθει να διαχειρίζεται κάτι που δεν διαθέτει.



οποίας εκπροσωπούνται όλοι οι πολιτικοϊδεολογικοί χώροι (αριστοκρατία, σοσιαλισμός, αναρχία). Ο πολιτικός στοχασμός των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, ξεκινά ήδη από τους επτά σοφούς. Στόχο έχει την κοινωνική ευδαιμονία<sup>10</sup> και συνδέεται με το βασικό ερώτημα «τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως» (= «Ποια πρέπει να είναι η κυρίαρχη εξουσία της πολιτείας;», στο Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 3.1281a11). Στο ερώτημα αυτό έχουν δοθεί από την αρχαιότητα πλήθος ετερογενείς και στηριγμένες απαντήσεις. Αυτό που ενδιαφέρει στο συγκεκριμένο εγχείρημα δεν είναι οι απαντήσεις και η τελετουργική εφαρμογή κάποιου μανιφέστου (δεν υπάρχουν κείμενα με τον χαρακτήρα μανιφέστου στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, σε ό,τι έχουμε δει ως τώρα), αλλά το σκεπτικό, ιδιαίτερα εφόσον ανανεωθεί και εμπλουτιστεί με νεότερα δεδομένα από τους χώρους των κοινωνικών επιστημών («τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταυτόν» = «η φιλομάθεια ταυτίζεται με την φιλοσοφία», στο Πλάτων, *Πολιτεία* II 376b). Συγκεκριμένα το προτεινόμενο εγχείρημα περιλαμβάνει την επίταξη ιδιαίτερα των κοινωνικών επιστημών στην υπηρεσία της ευδαιμονίας ανθρώπου στο κοινωνικό επίπεδο.

Προτείνουμε λοιπόν τη συγκρότηση οργανωμένου φορέα που θα προσφέρει συστηματικά την ενιαία αυτή εκπαίδευση και προετοιμασία στους εκάστοτε κυβερνώντες, πριν από την ανάληψη του έργου τους, ανεξάρτητα από άλλες σχετικές ή όχι σπουδές που μπορεί οι υποψήφιοι κρατικοί αξιωματούχοι να έχουν ή να μην έχουν. Οι εισερχόμενοι στη συγκεκριμένη σχολή μπορούν να είναι κληρωτοί από όλη την Ελλάδα (όσοι επιθυμούν) και η φοίτηση, στέγαση και σίτιση να παρέχονται από το κράτος. Αυτό είναι ένα στοιχείο που φέρνει πλησιέστερα το προτεινόμενο σύστημα διακυβέρνησης στον χαρακτήρα της άμεσης δημοκρατίας της αρχαίας Αθήνας, που βασικό χαρακτηριστικό είχε τις κληρώσεις και όχι τις εκλογές («δημοκρατικὸν μὲν εἶναι τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς, τὸ δ' αἰρετὰς ὀλιγαρχικόν» (= «Γνώρισμα της δημοκρατίας είναι η μετοχή στην εξουσία μέσω κλήρωσης, ενώ οι εκλογές είναι γνώρισμα της ολιγαρχίας»), στο Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1294b8-9). Μέσω των κληρώσεων εκτιμούμε ότι εκπληρώνεται η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, ενώ εάν είναι επιθυμητό από την πλειονότητα του ελληνικού λαού, μετά την κλήρωση και διετή τουλάχιστον – προτείνουμε– επιμόρφωση των κυβερνώντων από έναν πολυφωνικό φορέα, ο οποίος στεγάζει ήδη ιδεολογικά όλο το ετερογενές φάσμα των σύγχρονων πολιτικών τοποθετήσεων, μπορούν να ακολουθούν και εκλογές, τηρώντας και εδώ, όπως προαναφέραμε, την αρχή της ελάχιστης απαραίτητης μεταβολής στο υπάρχον σύστημα.

Η συγκρότηση του προγράμματος των ειδικών και γενικών μαθημάτων και η διαμόρφωση τομέων και τμημάτων είναι αρκετά σύνθετο έργο, που υπερβαίνει

---

<sup>10</sup> Ενδεικτικά αναφέρουμε το έργο του Βία του Πριηνέα (6<sup>ος</sup> αιώνας π. Χ.), ενός από τους επτά σοφούς, όπου διασώζεται μόνο ο τίτλος «περὶ Ἰωνίας, τίνα μάλιστα ἂν τρόπον εὐδαιμονοίη» (= «Για την Ιωνία, με ποιόν τρόπο μπορεί να οδηγηθεί όσο γίνεται καλύτερα στην ευδαιμονία») για το οποίο βλ. Διογένης Λαέρτιος 1.8510-11).

αυτή τη στιγμή και την αρμοδιότητά μας και την πρόθεση του παρόντος άρθρου να παραμείνει συνοπτικό και εισαγωγικό. Αυτό που μπορούμε να πούμε είναι πως πέρα από τους εξειδικευμένους ακαδημαϊκούς σε όλους τους σχετικούς τομείς, είναι σημαντικό να συμμετέχουν στη διαμόρφωση του προγράμματος πρώην και νυν κρατικοί αξιωματούχοι, που έχουν διατελέσει σε καίριες θέσεις κατά καιρούς στο ελληνικό κράτος, γνωρίζουν τα σταθερά προβλήματα της ελληνικής συγκεκριμένα πραγματικότητας και οι προτάσεις που μπορούν να καταθέσουν στο συγκεκριμένο εγχείρημα είναι σημαντικές. Το πρόγραμμα πρέπει να είναι ευέλικτο και ζωντανό, με την έννοια ότι έχουμε την προσδοκία πως όσοι θα το ολοκληρώσουν θα είναι σε καλύτερη θέση από εμάς σήμερα να διαμορφώσουν κάτι ακόμη καταλληλότερο.

Τα πλεονεκτήματα αυτής της συντομότερης ή διαρκέστερης φιλοσοφικής και κατάλληλης επιστημονικής κατάρτισης των κυβερνώντων είναι τα ακόλουθα:

i. Εξασφαλίζει τον πολίτη, ώστε να γνωρίζει ότι κυβερνάται από στοιχειωδώς ενήμερους κληρωτούς συμπολίτες του. Ο πολίτης μπορεί να κοιμάται το βράδυ χωρίς καμία πολιτική ψύχωση, καλλιεργημένη εμπάθεια ή αγωνία ότι είναι τα πράγματα έτσι ή αλλιώς, αλλά να γνωρίζει αξιόπιστα ότι κάποιος έχουν την ευθύνη, την πρόθεση και την ικανότητα να κάνουν το καλύτερο δυνατό για αυτόν.

ii. Έχει τη δυνατότητα να επιφέρει στοιχειώδη ομοιογένεια στο πολιτικό σώμα, όσον αφορά την επαφή με την πραγματικότητα (τοπική και παγκόσμια), ενημέρωση και κατανόηση όσον αφορά τις εξελίξεις σε επιστημονικούς χώρους που αφορούν τη διοίκηση του κράτους (οικονομία, παιδεία κτλ.), καθώς και άλλες γνώσεις (ξένες γλώσσες, ανθρωπολογία) και τον κατάλληλο εξοπλισμό των πολιτικών προσώπων, ώστε να μην αποστέλλονται 'ξυπόλυτοι στ' αγκάθια' και να είναι όχι απλά εξίσου καλοί με τους ξένους εκπροσώπους, αλλά – διαβεβαιώνουμε – καλύτεροι. Όπως αναφέρθηκε και στην αρχή του άρθρου, ίσως δεν έχει τόση σημασία το προς τα πού θα πορευτούμε, αρκεί να πορευτούμε όλοι μαζί και να αξιοποιηθούν όλες οι δυνάμεις της μικρής μας χώρας προς την ίδια παραγωγική κατεύθυνση.

iii. Έχει τη δυνατότητα να καλλιεργήσει αμοιβαία εμπιστοσύνη και σεβασμό μεταξύ των κρατικών αξιωματούχων, σε όποιον ιδεολογικό χώρο και αν τοποθετούνται, κάνοντας υπέρβαση της κατάταξης (αριστεροί, δεξιοί, κεντρώοι), που προέκυψε από τη Γαλλική Επανάσταση και μετά. Και αυτό διότι καρδιά της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, που αποτελεί τον κορμό της προτεινόμενης σχολής, είναι τα Μαθηματικά. Παγκοσμίως, συγχρονικά και διαχρονικά, ποτέ κανείς δεν μάλωσε για τα Μαθηματικά. Κανένας πόλεμος δεν έγινε ποτέ για τα Μαθηματικά (βλ. Cresswell 2014), πράγμα το οποίο εξηγεί και το γιατί κανένας πόλεμος δεν υποκινήθηκε ποτέ από τους φιλοσόφους.

iv. Καθιστά τους κρατικούς αξιωματούχους στοιχειωδώς ενήμερους όσον αφορά το εκλεκτότερο κομμάτι του εγχώριου πολιτισμού, την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η οποία, όπως είπαμε, είναι γενέτειρα του πολιτικού στοχασμού και μας δίνει όχι τα τελικά συμπεράσματα έτοιμα προς εφαρμογή, αλλά το σκεπτικό,

την προαίρεση, τα λογικά εργαλεία και την εγρήγορση για την καλύτερη δυνατή διαχείριση της εξελισσόμενης πραγματικότητας.

Όσοι έχουν διατελέσει σε οποιαδήποτε υπεύθυνη θέση, γνωρίζουν ότι τα πράγματα δεν γίνονται μαγικά, και ιδιαίτερα στην πολιτική, δεν επαρκεί ούτε η οξυμένη αντίληψη, ούτε η καλή προαίρεση, αλλά είναι απαραίτητη επιπρόσθετα η ευρύτερη και ειδικότερη δεξιότητα και γνώση. Αφήνουμε ασχολίαστο ότι το παρόν πολιτικό σύστημα και το σύστημα ανάδειξης κυβέρνησης δεν έχει τρόπο να διαγνώσει ούτε την αντίληψη, ούτε την ικανότητα, ούτε την προαίρεση, παρά άγνωστοι, αναθέτουν σε αγνώστους να κάνουν πράγματα άγνωστα σε όλους. Αλλά και όπως υπονοήθηκε και στην αρχή και το λέμε σαφέστερα εδώ, δεν υποτιμάμε την αποτελεσματικότητα και το έργο των κομματικών στρατών, ούτε και των εκπροσώπων διακρατικών ή παγκόσμιων δικτύων συνεργασίας, αλληλεγγύης και καθοδήγησης των επιμέρους πολιτικών πραγμάτων. Η ταχύτητα στα αποτελέσματα που επιφέρει η εγχώρια ή/και διακρατική δικτύωση είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί να το συναγωνιστεί αυτή τη στιγμή ο ικανός, επιστημονικά ενήμερος και καλοπροαίρετος πολιτικός επιστήμων-φιλόσοφος. Απλά δεν είναι βέβαιο ότι τα αποτελέσματα που επέρχονται με αυτόν τον τρόπο συντείνουν πάντα προς το εθνικό συμφέρον ή ακόμη προτιμότερα προς το *άγαθόν*. Η διαπίστωση αυτή, καθώς και η εκτίμηση πως ούτε ο πλούτος, ούτε η εξουσία είναι δείκτες ευδαιμονίας του ατόμου, μας φέρνουν αβίαστα στην περιγραφή του σταδίου Α (μεταβατικό) του προτεινόμενου εγχειρήματος: να φιλοσοφήσουν οι κυβερνώντες.

#### 4.2 Στάδιο Α' (μεταβατικό)

Με βάση την αρχή της ελάχιστης απαραίτητης μεταβολής και των μικρών βημάτων, καθώς και τη συναίσθηση ότι το πολιτικό έργο μπορεί να γίνεται αυτή τη στιγμή καλύτερα από όσους έχουν εμπειρία, πρακτικές γνώσεις και λεπτομερέστερη εικόνα των επιμέρους προβλημάτων στον πολιτικό χώρο σήμερα, το πρώτο στάδιο στο προτεινόμενο εγχείρημα, είναι η φιλοσοφική ενημέρωση όσων έχουν ήδη πολιτικό αξίωμα. Η φιλοσοφική αυτή ενημέρωση, δηλαδή σταδιακή και συστηματική παρουσίαση του περιεχομένου της σκέψης των αρχαίων Ελλήνων στοχαστών, μπορεί να πάρει διάφορες μορφές: είτε με παρακολούθηση συνοπτικών βίντεο, που θα έχουν γίνει για τον συγκεκριμένο σκοπό, είτε με συστηματικές και συνοπτικές συναντήσεις και παρουσιάσεις φιλοσοφικών θεμάτων από τις πηγές. Είναι προτιμότερη ωστόσο από κάποιο σημείο και έπειτα η ζωντανή συμμετοχή και ο μετριοπαθής διάλογος επί συγκεκριμένων θεμάτων. Δεν επαρκεί η απλή ανάγνωση σχετικών κειμένων ή η παρακολούθηση σχετικού υλικού. Στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία δεν 'φιλοσοφεί' ο καθένας μόνος του, είναι σημαντικός ο συνομιλητής ή οι συνομιλητές.

Η κεντρική και επαναστατική θέση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας σήμερα, όσον αφορά την θάλλουσα μηδενιστική κοσμοθέαση του δυτικού πολιτισμού, είναι ότι ο κόσμος είναι επαρκώς καλός για να μας απασχολήσει, η

πραγματικότητα δηλαδή είναι επαρκώς καλή για να μας απασχολήσει, και τα πράγματα και οι καταστάσεις είναι επαρκώς καλά για να γίνουν καλύτερα. Αυτή προφανώς είναι και η θεμελιώδης πεποίθηση οποιουδήποτε ανθρώπου αναλαμβάνει ένα πολιτικό αξίωμα, διαφορετικά δεν θα έκανε τον κόπο, δεν θα διέθετε την προσπάθεια και τον χρόνο. Ειδικά σήμερα που είναι ίσως από τις δυσκολότερες στιγμές του κοινωνικοπολιτικού βίου. Συνεπώς η βαθιά αισιόδοξη και ρεαλιστική αντιμετώπιση του κόσμου που είναι στην καρδιά της αρχαίας ελληνικής σκέψης, διαπιστώνεται ήδη αυτή τη στιγμή στους κυβερνώντες σήμερα ως κινητήριοις προδιάθεση. Οι κυβερνώντες είναι ήδη σε κάποιο βαθμό φιλόσοφοι με βάση τον προηγούμενο διαγνωστικό συλλογισμό, ότι θεωρούν πως τα πράγματα είναι επαρκώς καλά για να τους απασχολήσουν. Η περαιτέρω καλλιέργεια και ενίσχυση της στάσης αυτής με συγκεκριμένη επιχειρηματολογία και με τον φιλοσοφικό εξοπλισμό που προσφέρει η αρχαία ελληνική σκέψη, μπορεί να συντείνει κλιμακωτά σε αποφόρτιση του πολιτικού τοπίου και να αυξήσει την αποτελεσματικότητα στην εκπλήρωση του πολιτικού λειτουργήματος, που είναι ευνοϊκό για ολόκληρη την κοινωνία, το οποίο είναι και το ζητούμενο.

Γνωρίζουμε πως είναι πολλά τα στερεότυπα και οι πεποιθήσεις που συνδέουν την κατάληψη δημόσιων και κρατικών αξιωμάτων με την επιδίωξη για εξουσία και χρήμα. Αυτό μπορεί να στηρίζεται μερικώς από εγχώρια και παγκόσμια δεδομένα, αλλά ο γενικευτικός αυτός αφορισμός, αποτελεί αυθαίρετη θέση που απλά επιδιώκει να ευτελίσει τα κίνητρα όσων επιτελούν κρατικό λειτουργήμα και να στιγματίσει όχι τα μεμονωμένα πρόσωπα, αλλά τον ρόλο του πολιτικού προσώπου. Η θέση αυτή συνιστά πολιτικό μηδενισμό και δαιμονοποίηση της κοινωνικής οργάνωσης, θέμα για το οποίο μιλήσαμε σε προηγούμενο σημείο. Αποτελεί άδικη και κυρίως αδιέξοδη προοπτική που παραβλέπει την συνολική πραγματικότητα.

Με βάση την αρχή της ελάχιστης απαραίτητης μεταβολής, οι κοινωνίες μας δεν φαίνεται να είναι ώριμες αυτή τη στιγμή για διαφορετική μορφή κοινωνικής οργάνωσης, οργάνωση δηλαδή χωρίς κάθετη δόμηση. Επιπρόσθετα επισημαίνουμε εδώ ότι στην πλατωνική *Πολιτεία* (που μόνο αν την διαβάσει κανείς από την αρχή μέχρι το τέλος μπορεί να έχει ολοκληρωμένη εικόνα) οι ηγέτες προτείνεται να μην έχουν δικαίωμα περιουσιακών στοιχείων, να μην έχουν δηλαδή κανένα απόκτημα, αλλά να είναι αφοσιωμένοι στο λειτουργήμα τους και αν τύχει να αποκτήσουν κάποιο περιουσιακό στοιχείο προτείνεται να αποκλείονται από το συγκεκριμένο έργο. Αυτό το αναφέρουμε για να φανεί η στάση που αναδύεται από την αρχαία ελληνική σκέψη προς τον πλούτο, ο οποίος είναι έως και ανεπιθύμητος. Παραθέτουμε μόνο τη θέση του Δημόκριτου σε σχέση με την εξουσία και τον πλούτο: «ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὐρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι» (= «Ἐλεγε ὅτι προτιμοῦσε να βρει ἔστω μία ερμηνεία (για ἕνα φαινόμενο), παρά να γίνει δικό του το βασίλειο της Περσίας»)¹¹. Ὑψιστο αγαθό είναι ἡ σταδιακή κατάκτηση τῆς ἀρετῆς, ἠθικῆς

¹¹ Βλ. Ευσέβιος Καισαρείας, *Ευαγγελική προπαρρασκευή* XIV 27.4-5.

και διανοητικής, η οποία συνδέεται με την ευδαιμονία του ατόμου και του κοινωνικού συνόλου.

Μεταβαίνοντας, εν κατακλείδι, στο εξίσου πονεμένο θέμα των κυβερνωμένων, παραθέτουμε εδώ μόνο το ακόλουθο απόσπασμα από την επιστολή του Αντίγονου Β΄ Γονατά προς τον δάσκαλό του Ζήνωνα Κιτιέα (ιδρυτή της στωικής φιλοσοφίας):

«οἷος γὰρ ἂν ὁ ἡγούμενος ᾗ, τοιούτους εἰκὸς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεσθαι καὶ τοὺς ὑποτεταγμένους»

= «Ὅ,τι εἶδους ἄνθρωπος εἶναι ὁ επικεφαλῆς, τὸ πιθανότερο εἶναι πως τέτοιου εἶδους θα εἶναι καὶ οἱ υποτεταγμένοι»<sup>12</sup>.

Συνεπώς, ὅπως εἶναι οἱ ηγέτες, ἔτσι εἶναι κι ὁ λαός.

### 5. Συμπεράσματα

Η υπονόμευση των εκάστοτε ηγετών στα μάτια ενός λαού είναι μια από τις παγκόσμιες τεχνικές φθοράς και αποδυνάμωσης μιας χώρας. Το σύστημα που προτείνουμε και παρουσιάστηκε σε αδρές γραμμές, το οποίο περιλαμβάνει δύο βασικά στάδια, τα οποία μπορεί να υλοποιηθούν ευέλικτα με περισσότερα υποστάδια και φάσεις, είναι σύμφωνο με τον εγχώριο πολιτισμό. Επιπλέον είναι σύμφωνο με τη λογική, ότι όσοι αναλαμβάνουν ένα έργο είναι σημαντικό να είναι αξιόπιστα αξιολογημένοι και προετοιμασμένοι, για τη βέλτιστη επιτέλεση του έργου και για την προστασία τη δική τους, προκειμένου να οδηγηθούμε σταδιακά στη συγκρότηση σεβαστής και αξιοσέβαστης πολιτικής δομής.

Η έννοια της ευδαιμονίας στην αρχαία ελληνική πολιτική σκέψη αφορά όλη την κοινωνία και η ευδαιμονία του ατόμου είναι αλληλένδετη με την ευδαιμονία του συνόλου. Δεν προτείνουμε εδώ βίαιες παρεμβάσεις και απόσπαση του έργου κανενός, το οποίο δεν είναι βέβαιο ότι θα έφερνε αγαθά αποτελέσματα ή θα οδηγούσε σε ένα μέλλον καλύτερο από το παρόν. Ο προσανατολισμός προς τη λογική και τη μετριοπάθεια και η προοδευτική άνοδος του πνευματικού επιπέδου των λαών παγκοσμίως -παρά τα επιμέρους μεμονωμένα φαινόμενα στα οποία μπορεί να εστιάζουμε ή να προσανατολιζόμαστε- θα καθιστά τον εκπολιτισμό της πολιτικής ένα διαρκές αίτημα. Η πρόοδος θα έρθει έτσι κι αλλιώς, με την αξιοποίηση της νέας γνώσης στους τομείς των κοινωνικών επιστημών, επ' αγαθώ του κοινωνικού συνόλου. Με τους επιστήμονες να προετοιμάζουν εκ των προτέρων τα πράγματα κατά το δυνατό, και όχι απλά να τα περιγράφουν εκ των υστέρων και με ενστερνισμό του σωκρατικού συμπεράσματος «ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονός τε καὶ ἄρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς» (= «Ἄρα καμία (πραγματική) ἐπιστήμη δεν ἀποβλέπει καὶ δεν προστάζει τὸ συμφέρον του ἰσχυροῦ, ἀλλὰ τὸ συμφέρον του ἀσθενεστεροῦ, ὁ ὁποῖος βρίσκεται ὑπὸ τὴν ἀρμοδιότητά της», στο Πλάτων, *Πολιτεία* I 342c<sub>11</sub>-d<sub>1</sub>). Εἶναι κρίμα σε ὅλα αὐτὰ ἡ σύγχρονη Ελλάδα να μείνει πίσω.

<sup>12</sup> Βλ. Αντίγονος Β΄ Γονατάς, στο Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* 7.7.

**ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

- Βεργίδης, Δημήτρης (1985), Η διαρκής εκπαίδευση στην Ελλάδα στα πλαίσια του θεσμού της λαϊκής επιμόρφωσης, Επίμετρο στο Debesse-Mialaret, *Οι παιδαγωγικές επιστήμες*, 8. Δίπτυχο.
- Βεργίδης, Δημήτρης & Πρόκου, Ελένη (2005), *Σχεδιασμός, διοίκηση και αξιολόγηση προγραμμάτων εκπαίδευσης ενηλίκων*. Πάτρα. ΕΑΠ.
- Cresswell, Clio (2014), *Mathematics and sex*: Clio Cresswell. Παρουσίαση στο TEDxSydney 2014. <<https://www.youtube.com/watch?v=H2vN2QXZGnc>> (πρόσβαση 1 Αυγούστου 2015).
- Παραβάντης, Γιάννης (2014), Περιορισμοί της ορθολογικότητας κατά τη λήψη αποφάσεων στη διεθνή πολιτική: γνωσιακή επιστήμη, διαίσθηση, παίγνια, και πολύπλοκα συστήματα. Παρουσίαση στο 1<sup>ο</sup> Πανελλήνιο Συνέδριο Πολιτικής Φιλοσοφίας, 25-27 Απριλίου 2014, Καβάλα.
- Pinker, Steven (2011), *The better angels of our nature: why violence has declined*. Viking.
- Χατζηαποστόλου, Μαρία (2014), Οι πολιτικές για την εκπαίδευση ενηλίκων στην Ελλάδα. Παρουσίαση στο 1<sup>ο</sup> Πανελλήνιο Συνέδριο Πολιτικής Φιλοσοφίας, 25-27 Απριλίου 2014, Καβάλα.
- Χατζοπούλου, Κατερίνα (2013α), Ο μεταδυϊσμός και η κατάδειξη της συναίνεσης. Ηλεκτρονικό περιοδικό *Αντίφωνο*.
- (2013β), Η αυτοεκτίμηση των Ελλήνων. Ηλεκτρονικό περιοδικό *Αντίφωνο*.
  - (2014), Η χρησιμότητα του αρχαίου σκεπτικισμού στην κοινωνικοπολιτική σκέψη. Ηλεκτρονικό περιοδικό *Αντίφωνο*.
  - (2015), Θεσμός: η φιλοσοφική διαπαιδαγώγηση των κυβερνώντων. 2015.respublica.gr
  - (2016), *Θέματα αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας I*. Θεσσαλονίκη: Ρώμη.

**«ΑΡΧΟΜΕΝΟΣ ΑΡΧΕΙΣ» (ΠΛΟΥΤ. ΗΘ. 813Ε): ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΠΛΟΥΤΑΡΧΕΙΑΣ  
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΟ ΜΟΝΤΕΛΟ ΤΟΥ ΙΔΑΝΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ**

**Παναγιώτης Βαρδάκας**

Υποψ. Δρ. Κλασικής Φιλολογίας ΑΠΘ

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Στην παρούσα Ανακοίνωση, επιχειρείται η προσπάθεια να αποτυπωθεί και να περιγραφεί η εικόνα του ιδανικού πολιτικού, μέσα από το έργο του Πλουτάρχου *Πολιτικά Παραγγέλματα*. Προσδιορίζονται και αναλύονται η πολιτική ιδεολογία και οι φιλοσοφικές αντιλήψεις του Πλουτάρχου, με κριτήριο τη χάραξη μιας υπεύθυνης πολιτικής στάσης και διακυβέρνησης: πώς δηλαδή να ασκείται η εξουσία σε καθεστώς ξένης εποπτείας. Η πλουτάρχεια πολιτική σκέψη, επηρεασμένη από την προγενέστερη πολιτική θεωρία και πράξη, κινείται στο πλαίσιο του ρεαλισμού, και αναλαμβάνει, κατά κάποιο τρόπο, το ρόλο του πνευματικού καθοδηγητή στο νέο κόσμο της ρωμαϊκής ηγεμονίας.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*Πλούταρχος, Πολιτική φιλοσοφία, Ελλάδα και Ρώμη,  
Ιδανικός πολιτικός, Πολιτικά Παραγγέλματα*

---

Το θέμα της παρούσας Εισήγησης στρέφεται γύρω από τις πολιτικές ιδέες του Πλούταρχου, όπως αυτές ανιχνεύονται και συνάγονται μέσα από την ανάγνωση της σημαντικότερης, ίσως, πολιτικής πραγματείας του, γνωστής ως *Πολιτικά Παραγγέλματα* (= *Praecepta Gerendae Rei Publicae*)<sup>1</sup>. Πρόκειται ουσιαστικά για μια διδασκαλία επί χάρτου που στοχεύει στην ηθικοπλαστική διαπαιδαγώγηση και προετοιμασία ενός πλούσιου νέου που φιλοδοξεί να ασχοληθεί με την πολιτική. Το έργο ανήκει στον ευρύ κύκλο των ηθικό-φιλοσοφικών πραγματειών του Πλούταρχου, που έγιναν γνωστά υπό τον γενικό τίτλο *Ηθικά* ή *Φιλοσοφικά*<sup>2</sup>, και που μαζί με τους *Παράλληλους Βίους* συνθέτουν το κύριο σώμα της πλουτάρχειας εργογραφίας<sup>3</sup>. Είναι αξιοσημείωτο πως ο Πλούταρχος, ο οποίος έζησε στον 1<sup>ο</sup> με 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. (περίπου 50-120 μ.Χ.)<sup>4</sup>, συνδυάζει τον αρχαίο ελληνικό και σύγχρονο ρωμαϊκό κόσμο, καθώς υπήρξε κληρονόμος τόσο της ελληνικής όσο και της ρωμαϊκής λογοτεχνικής παράδοσης και σκέψης, κάτι που είναι πρόδηλο σε ολόκληρο το έργο του.

Όπως προαναφέρθηκε, το έργο αποτελεί ένα διδακτικό εγχειρίδιο πολιτικής πρακτικής, ή καλύτερα ένας «μπούσουλας» περί «του πολιτεύεσθαι». Το κύριο ζητούμενο είναι να τεθούν οι βάσεις και να δοθούν οι κατευθυντήριες γραμμές πολιτικής συμπεριφοράς και δράσης, προς ένα φιλόδοξο νέο που πληροί τις προϋποθέσεις για κάτι τέτοιο, μιας και κατάγεται από οικογένεια με ανάλογη

<sup>1</sup> Για στερεότερες εκδόσεις βλ. J. C. Carriere, *Plutarque, Oeuvres Morales*, Tome XI, Bude, Paris 1984· M. Pohlenz & C. Hubert, *Plutarchi Moralia*, Vol. V, Fasc. 1, Teubner, Lipsia 1988 (repr.). Για σύγχρονες εκδόσεις με μετάφραση και σχόλια, βλ. A. Caiazza, Antonio, *Plutarco, Precetti Politici*, Napoli 1993· E. Valgiglio, *Plutarco, Praecepta Gerendae Rei Publicae*, Milano 1976, όπου παρέχεται πλούσια βιβλιογραφία.

<sup>2</sup> Βλ. K. Ziegler, “*Plutarchos*”, XXI, 1 (1951), σ. 636 κ.ε.

<sup>3</sup> Ο Πλούταρχος υπήρξε ένας από τους πολυγραφότερους συγγραφείς του αρχαίου κόσμου. Έχοντας ως παρακαταθήκη τις λαμπρές σπουδές του και τον τεράστιο όγκο των σημειώσεών του, ασχολήθηκε με τον πεζό λόγο, πάνω σε πλείστα όσα θέματα: την πολιτική, τη θεολογία, την ηθική και τη φιλοσοφία, τα ρητορικά γυμνάσματα, τη φυσική και τη βιογραφία. Για τον πλήρη κατάλογο των έργων που αποδίδονται στον Πλούταρχο αλλά και την ανάλυση ενός εκάστου των ειδών του πεζού λόγου με τα οποία ασχολήθηκε, βλ. K. Ziegler, “*Plutarchos*”, σ. 697 κ.ε.

<sup>4</sup> Ο Πλούταρχος γεννήθηκε στη Χαιρώνεια της Βοιωτίας γύρω στα 46 μ.Χ.. Αν και ο ίδιος υπήρξε βιογράφος άλλων, για τον ίδιο δεν σώθηκε καμία βιογραφία, και μπορεί να πει κανείς πως ο ίδιος ανέλαβε να δώσει στοιχεία για τη ζωή του, κάνοντας μια αυτοβιογραφία. Ανήκε σε εύπορη και θεοσεβούμενη οικογένεια, γνωστή και ονομαστή στη Χαιρώνεια. Ο πατέρας του λεγόταν Αυτόβουλος ή Νίκαρχος, ενώ πιο πολλά πράγματα είναι γνωστά για τον παππού του Λαμπρία. Σπούδασε φιλοσοφία και ρητορική στην Αθήνα, και αργότερα ταξίδεψε σε πολλά μέρη, ιδιαίτερα στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου και τη Ρώμη, όπου συνέχισε τις σπουδές του και ήρθε σε επαφή με σημαντικές προσωπικότητες της εποχής του. Χάριν των προσωπικών γνωριμιών του και των ικανοτήτων του, πολιτογραφήθηκε Ρωμαίος, με το όνομα Μέστριος Πλούταρχος. Μετά από μακρά παραμονή σε ρωμαϊκό έδαφος, επέστρεψε στην πατρίδα του, όπου κατά πάσα πιθανότητα έγραψε και το μεγαλύτερο μέρος του έργου του. Έλαβε διάφορα αξιώματα στη Χαιρώνεια, με το μεγαλύτερο να είναι αυτό του ιερέα του Απόλλωνα στους Δελφούς. Απεβίωσε γύρω στο 120 μ.Χ. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. K. Ziegler, “*Plutarchos*”, σ. 640 κ.ε.



παράδοση<sup>5</sup> και συνδυάζει την ευγλωττία με την πολιτική πράξη<sup>6</sup>. Είναι ο ιδεώδης τύπος του πολιτικού, όπως αποτυπώθηκε στον Όμηρο και καθιερώθηκε στην κατοπινή πολιτική πρακτική στην αρχαία Ελλάδα, ο οποίος έπρεπε να συνδυάζει την ικανότητα του δημιουργού αλλά και του ρήτορα. Για τον Πλούταρχο, η καθαρά και μονόπλευρα θεωρητική προπαρασκευή και ενασχόληση είναι, κατά κάποιον τρόπο, ανώφελη και λειψή. Ο πολιτικός έχει την ανάγκη της εμπειρικής εμβάπτισης στην πολιτική, διότι μόνον τότε θα είναι σε θέση να κατανοήσει τα πράγματα σε βάθος και να συμπεριφερθεί αναλόγως των περιστάσεων. Στο κομμάτι αυτό, μιας και ο δέκτης των *Πολιτικών Παραγγελμάτων* είναι πολύ νέος, ο Πλούταρχος αναλαμβάνει να καλύψει, ως καθοδηγητής, το κενό αυτό, με πλείστα όσα ιστορικά παραδείγματα καλής και κακής πολιτικής πράξης.

Στα μάτια του Πλουτάρχου, η ενασχόληση με την πολιτική, δεν αποτελεί απλώς την βασική ανθρώπινη δραστηριότητα στο πλαίσιο της διαβίωσης σε μια κοινότητα, αλλά θεωρεί πως η πολιτική είναι καθήκον του πολίτη<sup>7</sup> και αποτέλεσμα δράσης υψίστης σημασίας<sup>8</sup>. Αντιδρώντας στις φιλοσοφικές τάσεις της εποχής του, απορρίπτει τη στωική οπτική της ενασχόλησης του σοφού με τα κοινά που παραμένει σε θεωρητικό επίπεδο<sup>9</sup>, ενώ αδιαφορεί πλήρως για την ιδιαίτερα δημοφιλή, στον καιρό του, επικούρεια στάση ζωής, που προβάλλει τον κοσμοπολιτισμό και την πολιτική αδιαφορία. Ο πεπαιδευμένος πολιτικός είναι υποχρεωμένος από τη φύση του<sup>10</sup> να μετέχει στα κοινά και να αναλαμβάνει την εξουσία, όπως η βασίλισσα στο μελίσσι. Δίνει μεγάλη έμφαση στο ηθικό ποίον και το χαρακτήρα εκείνου που αναλαμβάνει τα ηνία είτε στην πολιτική είτε σε οποιαδήποτε θέση εξουσίας στην πόλη. Όντας βαθύτατος γνώστης του ιστορικού και πολιτικού παρελθόντος, είναι σε θέση να σταχυολογήσει τα προτερήματα ενός πολιτικού άνδρα, θεμελιώνοντας την επιχειρηματολογία του σε παραδείγματα.

Ο πολιτικός, για τον Πλούταρχο, είναι ένας ιδεολόγος που εισέρχεται στα δημόσια πράγματα για να προσφέρει στο κοινό συμφέρον, και όχι ένας τυχοδιώκτης που στοχεύει στη δόξα και στο προσωπικό όφελος. Είναι ένας άνδρας με άρτια φιλοσοφική προπαρασκευή, πράγμα που σημαίνει πως μέσα του

<sup>5</sup> Βλ. Πλουτ. Ηθ. 798b, «Ὅρων οὖν σε παρωρημένον ἀξίως τῆς εὐγενείας ἐν τῇ πατρίδι».

<sup>6</sup> Βλ. Πλουτ. Ηθ. 798b, «Μύθων τε ῥητῆρ ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων».

<sup>7</sup> Βλ. *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον*, 791c, «λειτουργία γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πολιτεία τὴν χρεῖαν ἔχουσα πέρας, ἀλλὰ βίος ἡμέρου καὶ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῶου καὶ πεφυκότος ὅσον χρῆ χρόνον πολιτικῶς καὶ φιλοκάλως καὶ φιλανθρώπως ζῆν. Διὸ πολιτεύεσθαι καθήκον ἔστιν οὐ πεπολιτεῦσθαι, καθάπερ ἀληθεύειν οὐκ ἀληθεῦσαι καὶ δικαιοπραγεῖν οὐ δικαιοπραγήσαι καὶ φιλεῖν οὐ φιλεῖσαι τὴν πατρίδα καὶ τοὺς πολίτας».

<sup>8</sup> Βλ. G. J. D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, (transl. A. M. Manekofsky), Elsevier Science Ltd, Amsterdam, Oxford, New York 1982, σ. 5.

<sup>9</sup> Βλ. M. Baldassari, «L' Incoerenza della Polemica Plutarchea contro gli Stoici sul tema dell' Attivita Politica», στο I. Gallo, B. Scardigli (ed.), *Teoria é Prassi Politica nelle Opere di Plutarco*, Atti del 5<sup>o</sup> Congresso della International Plutarch society, Napoli 1993, σσ. 29-39.

<sup>10</sup> Βλ. Πλουτ. Ηθ. 813d, «Φύσει μὲν οὖν ἄρχων ἀεὶ πόλεως ὁ πολιτικός ὥσπερ ἡγεμῶν ἐν μελίτταις...».

είναι αυξημένα το αίσθημα του δικαίου, η ευσέβεια και η αρετή. Το ξεκίνημα της πολιτικής του καριέρας γίνεται με σεμνότητα και σιγουριά, πλάι σε κάποιον έμπειρο και εγνωσμένης αξίας πολιτικό<sup>11</sup>. Θα πρέπει να ξεκινήσει από τα χαμηλά αξιώματα και με υπομονή να αναρριχηθεί στα ανώτερα, καθώς με τον τρόπο αυτό, αποφεύγει το φθόνο εναντίον του, και δίνει αξία ακόμη και στις, θεωρητικά, άσημες ενασχολήσεις<sup>12</sup>. Είναι πολύ σημαντικό και για τον ίδιο αλλά και για την πόλη, αφενός να δίνει αξία με τον ευσυνείδητο τρόπο δράσης του στα αξιώματα εκείνα που θεωρούνται ταπεινά, και αφετέρου να μην αναγάγει σε αυτοσκοπό τα ανώτερα και σημαντικότερα αξιώματα, πράγμα που προκαλεί το φθόνο και το μίσος του λαού. Επίσης θα πρέπει να είναι οργανωτικός και ικανός να ρυθμίζει τα του οίκου του με τον ίδιο τρόπο που ασκεί την πολιτική του δράση. Αποφεύγει τις τιμές και τις υλικές παροχές, απολαμβάνοντας μόνον την ηθική επιβράβευση και την ικανοποίηση που προέρχεται από την ευημερία των συμπολιτών του, στο πλαίσιο της ομόνοιας και της ειρήνης.

Οι τελευταίες παίζουν κομβικό ρόλο στο οικοδόμημα της πλουτάρχειας πολιτικής σκέψης. Μια κοινωνία μπορεί να ευημερεί και να προοδεύει μόνο στο πλαίσιο της ειρηνικής διαβίωσης, και αυτό αποτελεί το πρωταρχικό μέλημα του σοφού πολιτικού, με οποιοδήποτε κόστος. Στη νέα τάξη πραγμάτων που εδραιώθηκε με τη ρωμαϊκή κυριαρχία<sup>13</sup>, ο ελλαδικός χώρος δεν απολαμβάνει πλέον το προνόμιο της ελευθερίας. Συνεπώς, θα πρέπει ο πολιτικός, πριν αναλάβει τα καθήκοντά του, να υπενθυμίζει στον εαυτό του όχι τα λόγια του Περικλή, σχετικά με το ελεύθερο και ασυμβίβαστο πνεύμα των Ελλήνων, αλλά τη δυσάρεστη πραγματικότητα του «*Ἀρχόμενος ἄρχεις*»<sup>14</sup>. Οι περιστάσεις πλέον, δεν είναι ίδιες με εκείνες της μεγάλης δόξας που έζησαν οι Έλληνες στο λαμπρό παρελθόν. Η ελευθερία είναι σχετική και με προϋποθέσεις που καθορίζει ο κατακτητής. Δεν υπάρχει χώρος για λαοπλάνους και δημαγωγούς πολιτικούς που θα βάλουν σε κίνδυνο την ασφάλεια και την ευημερία των Ελλήνων. Αυτή επιτυγχάνεται μόνο με τη διατήρηση της περιορισμένης ανεξαρτησίας και

<sup>11</sup> Βλ. Πλουτ. *Ηθ.* 805f-806a-c.

<sup>12</sup> Βλ. Πλουτ. *Ηθ.* 812c-e.

<sup>13</sup> Η χρονική περίοδος κατά την οποία ζει και γράφει ο Πλούταρχος είναι η λεγόμενη αυτοκρατορική ή αυγουστέια περίοδος. Η ρωμαϊκή κυριαρχία έχει εδραιωθεί στη λεκάνη της Μεσογείου και η Ελλάδα αποτελεί τμήμα και επαρχία της ρωμαϊκής διοικήσεως. Το ρωμαϊκό «*imperium*» νοείται ως ικανότητα και δικαίωμα εξουσίας και καταναγκασμού επί των επικρατειών που ελέγχονταν από τον αυτοκράτορα ή τη Σύγκλητο. Το νέο καθεστώς επέφερε αλλαγές στον τρόπο διακυβέρνησης των πόλεων, που παρά το γεγονός ότι κράτησαν ένα επίπεδο σχετικής αυτονομίας διατηρώντας τις παλαιότερες οργανωτικές και πολιτειακές δομές (εκκλησία του Δήμου, Βουλή κτλ.), εξακολουθούσαν να είναι υποτελείς στον ρωμαίο διοικητή. Αυτό βεβαίως είχε αντίκτυπο και στην κοινωνική διαστρωμάτωση, καθώς τα διάφορα αξιώματα περιορίστηκαν σε μια ολιγαρχική ελίτ που πολλές φορές, λόγω της προσωπικής φιλοδοξίας και φιλαρχίας, οδηγούσε σε ωμή ρωμαϊκή επέμβαση στα πολιτικά πράγματα. Βλ. L. de Blois & R. J. van der Spek, *An introduction to the ancient World* (transl. S. Mellor), Routledge, Abington, New York <sup>2</sup>2008, σ. 151 κ.ε. & σσ. 208-256.

<sup>14</sup> Βλ. Πλουτ. *Ηθ.* 813e, «*Ἀρχόμενος ἄρχεις, ὑποτεταγμένης πόλεως ἀνθυπάτοις, ἐπιτρόποις Καίσαρος (...)*».

αυτονομίας που επιτρέπει το *imperium*, και η οποία εγγυάται την αξιοπρέπεια του πολιτικού και κοινωνικού γίνεσθαι. Ο πεπαιδευμένος πολιτικός πρέπει τώρα να αναδειχθεί σε μετριοπαθή και συστημικό παράγοντα που διασφαλίζει την πολιτική και κοινωνική ομαλότητα, τη διατήρηση της τάξης και την κατάπαυση κάθε αμυντικής στάσης. Σε αντίθετη περίπτωση, ο ρωμαϊκός παρεμβατισμός, πέρα από τις φυσικές και υλικές καταστροφές, θα σηματοδοτήσει την άνευ όρων, και γι' αυτό ατιμωτική, υποτέλεια στον κυρίαρχο.

Σε μια πρώτη ανάγνωση, ο ιδανικός πολιτικός άνδρας, κατά τον Πλούταρχο, είναι ένας πεφωτισμένος, πνευματικός άνδρας. Η θεώρηση της φιλοσοφίας ως ιδιότητας που διαπλέκεται με την πολιτική παραπέμπει σχεδόν, στην πλατωνική πρόσληψη του ηγέτη – φιλοσόφου. Ο ιδανικός πολιτικός, διαθέτει την αίσθηση του καθήκοντος να αφυπνίσει και να καθοδηγήσει πνευματικά και ηθικά τους συμπολίτες του, ούτως ώστε να αποφύγουν τα δεινά της τυφλωμένης προσκόλλησης σε μια κακώς εννοούμενη ηρωική κληρονομιά. Όπως ο Πλάτων στο Γοργία απομακρύνει το Σωκράτη του από την κακή φιλοδοξία<sup>15</sup>, αλλά όταν χρειαστεί αναλαμβάνει δράση για το κοινό καλό, όπως στη μάχη της Ποτίδαιας<sup>16</sup>, ο Πλούταρχος υιοθετεί τη στάση αναμονής, όχι ως αδιαφορία, αλλά ως πρώιμο στάδιο της πολιτικής ωρίμανσης. Ωστόσο, αν και θαυμαστής του Πλάτωνα, ασπάζεται την αριστοτελική αντίληψη για τη χρησιμότητα της ρητορικής και την εφαρμογή της στην πολιτική κόνιστρα. Η ευγλωττία και η ικανότητα της πειθούς συνιστούν βασικά γνωρίσματα του πολιτικού ανδρός, που στην ιδιάζουσα ιστορική συγκυρία αποβαίνουν σωτήρια για το κοινό καλό. Μόνον έτσι θα επικρατήσει ενός αδίστακτου λαοπλάνου, αποφεύγοντας τα φαινόμενα πολιτικού ανταγωνισμού που ενδεχομένως θα οδηγήσουν στη λύση των ισχυρότερων. Η φιλοσοφική παιδεία του, του επιτρέπει να αφουγκράζεται τη μάζα με την οποία έρχεται σε επαφή και να ψυχολογεί το πλήθος, όταν σε αυτό επικρατούν τα κατώτερα μέρη της ψυχής.

Ο μεγαλύτερος κίνδυνος για την πολιτεία που υπόκειται σε ξένη κυριαρχία, είναι η «στάσις», οι κοινωνικές ταραχές και οι εμφύλιες διαμάχες που σφαλώς θα καταλήξουν στην ξένη παρέμβαση. Το αντίδοτο σε αυτή τη νοσηρή κατάσταση είναι η ομόνοια και η αρμονική συμβίωση. Ο ιδανικός πολιτικός πρέπει να επιδεικνύει μια σχεδόν μακιαβελική ετοιμότητα συναίνεσης και συμβιβασμού με τον κυρίαρχο. Είναι υποχρεωμένος να δημιουργεί και να διατηρεί φιλικές σχέσεις με τους Ρωμαίους αξιωματούχους, αποβλέποντας μόνο στο συμφέρον του λαού, που διασφαλίζεται με την παροχή ευεργετικών προνομίων. «Είναι καλό να έχει κανείς φιλίες με τους Ρωμαίους, γιατί υποστηρίζουν τα πολιτικά συμφέροντα των φίλων τους»<sup>17</sup>, διατείνεται ο Πλούταρχος, μιλώντας εξ ιδίας πείρας, μιας και ήταν και ρωμαίος πολίτης, με ισχυρούς φίλους μεταξύ των διανοουμένων.

<sup>15</sup> Πλατ. Γοργ. 482c-486d.

<sup>16</sup> Πλατ. Συμπ. 219e-221c.

<sup>17</sup> Πλουτ. Ηθ. 814c.

Παρά ταύτα, δεν θα πρέπει να εξαχθεί το βεβιασμένο συμπέρασμα ότι η πλουτάρχεια πολιτική σκέψη προσδιορίζεται από μια υποτελή διάθεση στον ξένο παράγοντα. Πάνω από όλα, ο πολιτικός άνδρας πρέπει να θυσιάζει τις αρχές του και την προσωπική του θέληση, αλλά και να ενεργεί πρωτίστως για το κοινό συμφέρον. Σε οποιοδήποτε ιστορικό-κοινωνικό πλαίσιο, δε θα πρέπει να μένει αδρανής, όταν γνωρίζει πως αυτό μπορεί να οδηγήσει στην καταστροφή, όπως ο Νικίας, ή δε θα πρέπει να αφήνει τη φιλοδοξία να καθοδηγεί τις πολιτικές επιλογές του, όπως ο Αλκιβιάδης ή ο Κοριολανός. Η σημασία που δίνει ο Πλούταρχος στο ιστορικό παράδειγμα, πρέπει να κατανοηθεί στο πλαίσιο της αναντιστοιχίας μεταξύ του ένδοξου ελληνικού παρελθόντος και της σύγχρονης πραγματικότητας κατά την περίοδο της Δεύτερης Σοφιστικής<sup>18</sup>. Για τον συγγραφέα αυτό που είναι επικίνδυνο δεν είναι η ανάμνηση του ηρωικού παρελθόντος ως βάση πατριωτικού συναισθήματος, αλλά η πατριωτική έξαρση ως αυτοσκοπός μιας επικίνδυνης παρελθοντολογίας που οδηγεί με ασφάλεια στην ταπείνωση από τη ρωμαϊκή επέμβαση στα ελληνικά πράγματα.

Κινούμενος σε ένα πεδίο φιλοσοφικού εκλεκτικισμού, που προσδιορίζεται από μια στιβαρή πλατωνική ηθική, την πρακτική αριστοτελική εφαρμογή της φιλοσοφικής παιδείας, και με την βοήθεια της ρητορικής τέχνης, ο Πλούταρχος όντας στυγνός ρεαλιστής, αναδεικνύει τον ιδανικό πολιτικό στη σφαίρα που συνυπάρχουν δυσδιάκριτα και συνεπικουρούμενα, ο θεωρητικός ιδεαλισμός και η πρακτική εφαρμογή. Η πλατωνική απογοήτευση για τη συμμετοχή στα κοινά, όπως αποτυπώνεται στην έβδομη επιστολή<sup>19</sup>, δε θα μπορούσε να καλύψει τις ανάγκες μια ταραγμένης και ιδιαίτερης πολιτικής κατάστασης, όπως αυτή που ζει ο Πλούταρχος. Ο ιδανικός πολιτικός είναι πάνω από όλα πεπαιδευμένος, ανώτερου ηθικού και πνευματικού επιπέδου, και γι' αυτό είναι υποχρεωμένος να αναλαμβάνει δράση, εφαρμόζοντας τις αρετές του στο παιχνίδι της πολιτικής, προς όφελος πάντα της πολιτείας.

Οι επιδράσεις στην πολιτική σκέψη του Πλουτάρχου ανιχνεύονται πρωτίστως στον Πλάτωνα<sup>20</sup> και τον Περίπατο<sup>21</sup>, ωστόσο μπορεί κανείς να συμπεράνει με ασφάλεια πως η αριστοκρατική και ενάρετη πολιτική προσωπικότητα που προβάλλει, παραπέμπει και σε προγενέστερα πολιτικά πρότυπα, αυτά της αρχαϊκής εποχής, όπως για παράδειγμα αυτό του Σόλωνα. Ούτως ή άλλως, ο Πλούταρχος αντιλαμβάνεται πως η εξουσία δεν είναι προνόμιο των πολλών, και

<sup>18</sup> Ενδεικτικά για τη συγκεκριμένη εποχή, βλ. T. Whitmarsh, *Second Sophistic*, Cambridge University Press, Cambridge 2008. Th. A. Schmitz, «Plutarch and the Second Sophistic», στο M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Wiley Blackwell, Chichester 2014, σ. 32 κ.ε.

<sup>19</sup> Πλατ. *Επ.* 325e-326a.

<sup>20</sup> Βλ. G. J. D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, σ. 33 κ.ε.

<sup>21</sup> J. P. Hershbell, «Plutarch's Political Philosophy: Peripatetic and Platonic», στο L. de Blois, J. Bons, T. Kessels, D. M. Schenkeveld (eds), *The Statesman in Plutarch's Works*, vol. I, Brill (Leiden), Boston 2004, σ. 151 κ.ε.

δεν θα χαρακτηριζόταν υπέρμαχος του δημοκρατικού πολιτεύματος<sup>22</sup>. Αντίθετα υποτιμά τη λαϊκή κυριαρχία, στο βαθμό που η οχλοκρατία δύναται να αναδεικνύει σε θέσεις εξουσίας δημαγωγούς και λαοπλάνους, που με παρόμοιες πρακτικές, οδηγούν την πόλη στον αφανισμό. Και σε αυτό το κομμάτι είναι εκλεκτικός. Γνωρίζει πως και η ολιγαρχία μπορεί να προκαλέσει δεινά στο κοινωνικό σύνολο, εφόσον η πολιτική ασκείται με γνώμονα το προσωπικό όφελος ορισμένων ανθρώπων<sup>23</sup>. Οι λέξεις «ὀλιγαρχία» και «ὀλιγαρχικός», τις περισσότερες φορές συνδυάζονται με αρνητικό πρόσημο από το συγγραφέα, και χαρακτηρίζονται «επιρρεπείς» για την έκλυση παθών όπως η πλεονεξία και η φιλοχρηματία<sup>24</sup>. Με ελιτίστικο προσανατολισμό, ο Πλούταρχος προτάσσει την αναγκαιότητα ανάληψης της εξουσίας από σοφούς και ενάρετους πολιτικούς, των οποίων ο τρόπος ζωής και οι αξίες συνταυτίζονται με αυτές των φιλοσόφων, όχι στη σφαίρα της θεωρίας αλλά της ενεργού δράσης, με απώτερο σκοπό το κοινό συμφέρον. Για τον συγγραφέα, ο ιδανικός πολιτικός πρέπει να διαθέτει εκείνες τις αρετές του χαρακτήρα, που τον καθιστούν κοινωνό της πλατωνικής «δικαιοσύνης», όχι μέσα από θεόπνευστους νόμους και θεσμούς αλλά μέσα από την προσωπική του ακτινοβολία και προσωπικότητα<sup>25</sup>.

Στο πολιτικό γίνεσθαι του Πλουτάρχου επικρατούν δυο πολιτικά συστήματα: το ένα ιδωμένο μακροσκοπικά και το άλλο μικροσκοπικά. Το πρώτο δεν είναι άλλο από το ρωμαϊκό «imperium» που εδραιώνει και διασφαλίζει την ειρηνική διαβίωση των πολιτών, σε συνθήκες περιορισμένης αυτονομίας και αυτοδιάθεσης. Το δεύτερο και σημαντικότερο είναι το πολιτικό σύστημα που επιλέγει ο κάθε λαός, και εν προκειμένω αυτός των ελληνικών πόλεων, που πρέπει να πορευθεί και να επιβιώσει σε συνθήκες αξιοπρέπειας και αυτοεξυπηρέτησης. Επαφίεται στην ανάδειξη εκείνων των ιδανικών πολιτικών ανδρών που θα μπορέσουν να τον καθοδηγήσουν με σύνεση και υπευθυνότητα στην αρμονική συμβίωση και την ομόνοια. Στο νέο κόσμο της μοναρχικής αυτοκρατορικής εξουσίας, ο Πλούταρχος αναλαμβάνει το ρόλο του πνευματικού καθοδηγητή των συμπατριωτών του, προτείνοντας ένα μοντέλο διακυβέρνησης, στο οποίο η προσαρμοσμένη στις ανάγκες διπλωματία, η απομάκρυνση κάθε είδους ανταγωνιστικής διάθεσης και η προσεκτικά μετριάσμενη και ενάρετη άσκηση πολιτικής, φαίνεται να αποτελούν μονόδρομο για την ασφαλή επιβίωση του ελληνικού λαού.

<sup>22</sup> Βλ. Ch. Pelling, «Political Philosophy», στο M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Wiley Blackwell, Chichester 2014, σ. 157 κ.ε.

<sup>23</sup> Πλουτ. Ηθ. 805d.

<sup>24</sup> Βλ. G. J. D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, σ. 31.

<sup>25</sup> Βλ. ό.π., σ. 45.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Aalders, Gerhard Jean Daniël (1982), *Plutarch's Political Thought*, (transl. A. M. Manekofsky), Amsterdam, Oxford, New York: Elsevier Science Ltd.
- Baldassari, Mariano (1993), «L' Incoerenza della Polemica Plutarchea contro gli Stoici sul tema dell' Attivita Politica», στο I. Gallo, B. Scardigli (ed.), *Teoria é Prassi Politica nelle Opere di Plutarco*, Atti del 5<sup>o</sup> Congresso della International Plutarch society, Napoli.
- De Blois, Lukas & Van der Spek, R. J. (2008), *An introduction to the ancient World* (transl. S. Mellor), Abington, New York: Routledge.
- Caiazza, Antonio (1993), *Plutarco, Precetti Politici*, Napoli.
- Carriere, Jean-Claude (1984), *Plutarque, Oeuvres Morales*, Tome XI, Paris: Bude.
- Hershbell, Jackson P. (2004), «Plutarch's Political Philosophy: Peripatetic and Platonic», στο L. de Blois, J. Bons, T. Kessels, D. M. Schenkeveld (eds), *The Statesman in Plutarch's Works*, vol. I, Leiden - Boston: Brill.
- Pelling, Christopher (2014), «Political Philosophy», στο M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester: Wiley Blackwell.
- Pohlenz, Max & Hubert, Curt Ernst Hermann (1988 repr.), *Plutarchi moralia*, Vol. V, Fasc. 1, Lipsia: Teubner.
- Schmitz, Thomas A. (2014), «Plutarch and the Second Sophistic», στο M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester: Wiley Blackwell.
- Whitmarsh, Tim (2008), *Second Sophistic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Valgiglio, Ernesto (1976), *Plutarco, Praecepta Gerendae Rei Publicae*, Milano.
- Ziegler, Konrat (1951), «Plutarchos», RE XXI, 1, 638-692.

ΜΕΡΟΣ Ε΄  
ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ





**ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ VERSUS ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ:  
ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΙΣΧΥΟΣ  
ΣΤΗΝ ΑΘΕΣΠΙΣΤΗ ΔΙΕΘΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ**

**Παναγιώτης Ήφαιστος**  
Ομότιμος Καθηγητής Πανεπιστημίου Πειραιώς

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Το ανά χείρας κείμενο θίγει κύριες πτυχές του γεγονότος ότι τους δύο τελευταίους αιώνες, τόσο στο πεδίο της πολιτικής σκέψης όσο και στην εμπράγματη κρατική και διεθνή ζωή, αντιπαρατίθενται δύο διαφορετικές και κάθετα διαφορετικές προσεγγίσεις. Πρώτον, η πολιτική θεολογία η οποία είτε νεφελοβατεί διεθνιστικά είτε, συχνότερα, αποτελεί οικουμενικίστικη μεταμφίεση ηγεμονικών αξιώσεων ισχύος. Δεύτερον, η περιγραφική και αξιολογικά ουδέτερη πολιτική θεωρία που διαθέτει οντολογική αναφορά και που εστιάζει το ενδιαφέρον στη διαφορετικότητα των τυπικών λογικών κάθε οντότητας, στις προϋποθέσεις πολιτικού ορθολογισμού και στις προϋποθέσεις ισορροπίας και σταθερότητας ή το αντίθετο. Συγκεκριμένα, οι κοινωνίες διαθέτουν οντολογικές υποστάσεις ποικίλων βαθμίδων. Η πολιτική θεωρία και ιδιαίτερα του διεθνούς συστήματος δεν είναι πολιτική θεολογία, μόνο αν διαθέτει οντολογική αναφορά και δεν εξυφαίνεται ιδεολογικά. Η μεγάλη πρόσκληση συνίσταται στην κατανόηση του γεγονότος πως, λόγω της ύπαρξης πολλών κοινωνικών οντοτήτων, η πολιτική ηθική στη διεθνή πολιτική είναι μηδενική.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*διεθνείς σχέσεις, πολιτική θεωρία, οντολογία, πολιτική θεολογία*

---

Το κείμενο, που ακολουθεί, σκοπό έχει να θίξει κύριες πτυχές του γεγονότος ότι τους δύο τελευταίους αιώνες, τόσο στο πεδίο της πολιτικής σκέψης όσο και στην εμπράγματο κρατική και διεθνή ζωή, αντιπαρατίθενται δύο διαφορετικές και κάθετα διαφορετικές προσεγγίσεις<sup>1</sup>:

- Η πολιτική θεολογία<sup>2</sup>, η οποία είτε νεφελοβατεί διεθνιστικά είτε, συχνότερα, αποτελεί οικουμενικίστικη μεταμφίεση ηγεμονικών αξιώσεων ισχύος<sup>3</sup>.
- Η περιγραφική και αξιολογικά ουδέτερη πολιτική θεωρία, που διαθέτει οντολογική αναφορά και που εστιάζει το ενδιαφέρον στη διαφορετικότητα των

<sup>1</sup> Η ανάλυση του παρόντος κειμένου αντλεί από τις σημειώσεις της προφορικής εισήγησης στο συνέδριο πολιτικής φιλοσοφίας του Συλλόγου Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας «συν Αθηνά», Καβάλα, στις 18-21 Νοεμβρίου 2016. Το ζήτημα 'ηθική/πολιτική ηθική' βρίσκεται στο επίκεντρο των επιστημονικών μας ενδιαφερόντων των δύο τελευταίων δεκαετιών, καθότι ανεξαρτήτως επιπέδου, για το οποίο μιλάμε, αποτελεί τον πυρήνα της πολιτικής συγκρότησης και της πολιτειακής νομιμοποίησης. Ως προς τα κράτη, επίσης, αφορά τα εθνικά συμφέροντα, τους εθνικούς σκοπούς και τη σχέση πολιτικών σκοπών, μέσων και πολέμου. Για το τελευταίο ζήτημα εδώ και τρεις δεκαετίες βρέθηκε στο επίκεντρο των αναλύσεών μας στο βιβλίο Ifestos 1988 το οποίο εστίασε το ενδιαφέρον στη σχέση πολέμου και πολιτικών σκοπών σε αναφορά, κυρίως, με τον Clausewitz. Η ηθική μεταφυσικά προσδιορισμένη είναι ουσιαστικά πολιτική θεολογία. Τους τελευταίους αιώνες, δύο κυρίαρχες εκδοχές πολιτικής ιδεολογίας πάλεψαν για την πολιτική πρωτοκαθεδρία: Η θρησκευτική πολιτική θεολογία η οποία εξασθένησε με την επικράτηση των μηδενιστικών τάσεων τους νέους χρόνους και η ιδεολογικά εκπορευμένη πολιτική θεολογία, που κατά βάση αφορά όλα τα μοντερνιστικά ιδεολογικά δόγματα και στην ύστερη εκδοχή της ρέπει προς τον συνεπή μηδενισμό και την αντί-πνευματική νοσηματοδότηση της «πολιτικής» οργάνωσης των ανθρώπων. Για τις τάσεις αυτές, βλ. Κονδύλης 1987, 1995. Για τις ρίζες των αντί-Αριστοτελικών τάσεων κατά τη διάρκεια των Νέων Χρόνων και τα αίτια της διολίσθησης στον μηδενιστικό-ωφελμιστικό υλισμό, βλ. Κονδύλης 2012.

<sup>2</sup> Η πολιτική θεολογία αναφέρεται τόσο σε θρησκευτική πολιτική θεολογία όσο και σε «ορθολογιστική» πολιτική θεολογία. Αμφότερες οι εκδοχές και όλες οι ενδιάμεσες αποχρώσεις τους, βέβαια, δεν είναι νέο φαινόμενο. Σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό και ανάλογα με την εποχή ή την περιφέρεια στην οποία αναφερόμαστε, συνόδεψαν τον πολιτικό πολιτισμό και το γίνεσθαι του Κοινωνικού και Πολιτικού γεγονότος. Η μεταφυσικά προσδιορισμένη ηθική των θρησκευτικών δογμάτων, επισημαίνεται παρενθετικά, όταν εμπλακεί στο Πολιτικό γεγονός με τον ένα ή άλλο τρόπο και στη μια ή άλλη βαθμίδα ολοκληρώνεται μέσα στην πολιτική δίνη που διαμορφώνει την πολιτική ηθική. Μια θεμελιώδης διαφορά, η οποία ενέχει βαθύτατες πολιτικές προεκτάσεις –και όσον αφορά τον πολιτικό στοχασμό μεθοδολογικές και επιστημολογικές προεκτάσεις–, είναι μεταξύ ανθρωποκεντρικής μεταφυσικής πίστης (ελάχιστη ή καθόλου πρόταξη θρησκευτικών δογμάτων στην πολιτική ζωή), θεοκεντρικής πίστης (ο πιστός είναι περίπου προέκταση του Θεού στην Γη) και θεοκρατικών θέσεων (επίγειοι άνθρωποι ισχυρίζονται ότι γνωρίζουν τη βούληση του Θεού και αξιώνουν να την επιβάλλουν εξ ονόματός του στην Γη με θεοκρατική πολιτική οργάνωση). Δεν είναι του παρόντος, πλην υπογραμμίζεται ότι καταμαρτυρείται ιστορικά πως η εμπράγματο κύμανση της σχέσης πολιτικής και μεταφυσικής συμπλέκει τις τρεις αυτές εκδοχές με συχνά αζεδιάλυτο δυσδιάκριτο τρόπο. Ιστορικά, επίσης, τεκναιείται ότι ναι μεν τα θρησκευτικά δόγματα διολισθαίνουν προς θεοκρατικές στάσεις και αντιλήψεις πλην κάποια δόγματα περισσότερο από κάποια άλλα.

<sup>3</sup> Για τα μοντερνιστικά ιδεολογικά δόγματα, βλ. κεφ. 4 και 5 του Ήφαιστος 2009. Για μια συντομότερη παρέμβαση, βλ. Ήφαιστος 2017 και για τη συμπύκνωση της σχετικής κριτικής μου, βλ. Μικέλης 2013: 159-163.

τυπικών λογικών κάθε οντότητας, στις προϋποθέσεις πολιτικού ορθολογισμού και στις προϋποθέσεις ισορροπίας και σταθερότητας ή το αντίθετο.

Οι σκέψεις, που θα αναπτύξω με συντομία, εντάσσονται σε μια μακροχρόνια προσπάθεια προσανατολισμένη προς την ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ με οντολογική αναφορά. Τουτέστιν, μία θεωρία μη ιδεολογικά εκπορευμένη που αναφέρεται σε υπαρκτά όντα του παρελθόντος ή του παρόντος και που είναι συμβατή με τα θουκυδίδια αξιώματα<sup>4</sup>. Η πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος λοιπόν –για να είναι θεωρία και όχι πολιτική θεολογία– απαιτείται να συναρτάται με υπαρκτά συλλογικά όντα και όχι μελλοντικά, τα οποία η μία ή η άλλη ιδεολογία επιζητεί να «κατασκευάσει» στη βάση προγραμματικών δογματικών προδιαγραφών<sup>5</sup>.

Στη σύγχρονη πολιτική σκέψη, ελάχιστοι κατάφεραν να συνδυάσουν βάσιμα και χωρίς μεθοδολογικά κενά και επιστημολογικές αντιφάσεις τα τρία επίπεδα ανάλυσης, δηλαδή του Ανθρώπου, του Κράτους και του Διεθνούς Συστήματος, τα οποία –σωστά συνδεδεμένα– συγκροτούν την Πολιτική Θεωρία του Διεθνούς Συστήματος. Ενδεικτικά, αναφέρω τον Θουκυδίδη (ο Πελοποννησιακός Πόλεμος είναι το Παράδειγμα και περιέχει όλα τα αξιώματα ενός κρατοκεντρικού διεθνούς συστήματος<sup>6</sup>), τον Kenneth Waltz, τον Παναγιώτη Κονδύλη και τον Γιώργο Κοντογιώργη. Οι δύο τελευταίοι, σε όλα τους σχεδόν τα βιβλία και υπό το πρίσμα μάλλον διαφορετικών προσεγγίσεων<sup>7</sup>, φωτίζουν τους προσανατολισμούς, τους σταθμούς και τις αξονικές πτυχές του ιστορικού γίγνεσθαι.

Ο Kenneth Waltz, ως αναλυτής που άρχισε και αναπτύχθηκε επιστημονικά μέσα στον μοντερνιστικό στοχασμό, και με δεδομένη την άρτια επιστημονική του κατάρτιση, αυτό-περιορίστηκε αφενός αρχικά στο να περιγράψει τα τρία επίπεδα<sup>8</sup> και αφετέρου, στο κύριο θεωρητικό του κείμενο, διαφυλάσσοντας<sup>9</sup> την

<sup>4</sup> Ήφαιστος 2014. Αναλυτικότερα για τον προσδιορισμό και τα αρχέτυπα της Θουκυδίδιας Παράδοσης από τη νεότερη γενιά των διεθνολόγων, βλ. Τσιριγώτης 2010: 23-39; Mikelis 2015: 21-23; Τρούλης 2016.

<sup>5</sup> Ήφαιστος 2015.

<sup>6</sup> Βλ. Ήφαιστος 2014.

<sup>7</sup> Ο Παναγιώτης Κονδύλης εστιάζεται σε μια περιγραφή και ερμηνεία των Νέων Χρόνων με καταβυθίσεις στην κλασική εποχή πλην χωρίς να έχει εντυπώσει στις φάσεις των κοσμοσυστημάτων. Δεδομένης της πρόωρης αποχώρησής του από τα εγκόσμια, το γεγονός ότι δεν ασχολήθηκε με τη Βυζαντινή Οικουμένη είναι ένα ζήτημα που αξίζει να διερευνηθεί. Ο Γιώργος Κοντογιώργης, εκτός του ότι αποτυπώνει μια γνωσιολογία με οντολογική αναφορά στις διαμορφωτικές δυνάμεις και στα γεγονότα της διαχρονίας, συνδέει τις διάφορες εποχές και εστιάζει το ενδιαφέρον στην κοσμοσυστημική φάση της Βυζαντινής Οικουμένης αλλά και στις κοσμοσυστημικές τάσεις πριν και μετά μέχρι και τις μέρες μας.

<sup>8</sup> Το έργο του Kenneth Waltz (2011α) θεωρείται κλασικό και για τον ενδιαφερόμενο προσφέρει μια πλήρη και βάσιμη περιγραφή των τριών επιπέδων ανάλυσης.

<sup>9</sup> Η στάση αυτή του Kenneth Waltz δεν είναι τυχαία. Η ανάπτυξη θεωρίας με οντολογική αναφορά στα πεδία της δυτικής πολιτικής σκέψης δεν είναι εύκολη και πάντα ριψοκίνδυνη. Αυτό, κυρίως, επειδή υπάρχει γνωστικό έλλειμμα όσον αφορά τη σύνδεση του κλασσικού κεκτημένου –το οποίο υποτίθεται ότι η Αναγέννηση και ο Διαφωτισμός ήθελε να αναβιώσει– και των κοινωνικοπολιτικών

επιστημολογία του από καταβυθίσεις στα πεδία των διαμορφωτικών δυνάμεων και της οντολογίας. Τόνισε την κατανομή ισχύος εντός των δομών του διεθνούς συστήματος και την αυτοσυντήρηση-επιβίωση ως κεντρικό ερώτημα<sup>10</sup>.

Υπό ένα αυστηρό επιστημολογικό και μεθοδολογικό πρίσμα που συνεκτιμά δεόντως τα πιο πάνω, προσεγγίζουμε την ανάλυση του Ανθρώπου, του Κράτους και του Διεθνούς Συστήματος στη βάση των εξής προγραμματικών επιστημολογικών και μεθοδολογικών δεσμεύσεων:

1<sup>ο</sup> Αναφερόμαστε σε υπαρκτά όντα και ως αναλυτές δεν φιλοδοξούμε να κατασκευάσουμε ιδεολογικά, θρησκευτικά, γνωσιολογικά ή άλλως πως το ένα ή το άλλο είδος ανθρωπολογίας. Ούτε μπορεί –έστω και αν αυτό αποτελεί τον κανόνα και όχι την εξαίρεση μέσα στον ωκεανό των ιδεολογικών συζητήσεων– ένας αναλυτής να είναι επιστημονικά μεταμφιεσμένος ακτιβιστής. Είναι ένα πράγμα ο στρατευμένος πολιτικός ακτιβισμός που υποχρεωτικά ενδύεται αξιώσεις ισχύος<sup>11</sup> και άλλο η προσπάθεια αξιολογικά ελεύθερης περιγραφής και ερμηνείας των φαινομένων στα τρία επίπεδα ανάλυσης. Επιπλέον, ενδιαφέρει μόνο να καταλάβουμε, σε πρώτη τουλάχιστον φάση, πώς προσανατολίζονται και τι κάνουν τα πολυκύμαντα ατομικά και συλλογικά όντα<sup>12</sup>.

γεγονότων της μετά-θεοκρατικής ιστορικής φάσης. Η κυριαρχία του ιδεολογικού φαινομένου, όπως υποστηρίζεται σε άλλα σημεία του παρόντος, επισκίασε τόσο τις αναλύσεις που διαθέτουν οντολογική αναφορά όσο και την κοσμοσυστημική φάση της Βυζαντινής Οικουμένης. Μέσα στον ωκεανό των ιδεολογικών κειμένων, κατά συνέπεια, κανείς μπορεί να διαφυλαχθεί αναπτύσσοντας θεωρήσεις μέχρι το σημείο που του επιτρέπει το κυρίαρχο στοχαστικό περιβάλλον. Όταν δεν το κάνει οι επιθέσεις, οι δολοφονίες του επιστημονικού χαρακτήρα και οι κακόπιστες κριτικές είναι ενίοτε εξοντωτικές. Ως προς αυτό, πρόβλημα υπάρχει τόσο λόγω γνωστικού ελλείμματος όσο και λόγω αβάστακτης πολεμικής προερχόμενης από όλο το ιδεολογικό φάσμα. Οι φορείς ιδεολογιών, πρέπει να τονιστεί, είναι φορείς μεταμφιεσμένων αξιώσεων ισχύος, δικές τους, του κράτους τους, της συμμαχίας τους ή των φανατικών φαντασιόπληκτων ευσεβών τους πόθων. Αναμφίβολα, μεταψυχροπολεμικά η εξ αντικειμένου αποδυνάμωση των ιδεολογιών ως μεταμφιέσεις των ηγεμονικών αξιώσεων ισχύος και εξελίξεις εντός των ίδιων κοινωνιών που τις απομακρύνει από τη μετά-μεσαιωνική κατάσταση –αλλά και η ανάδυση μεγάλων εθνών ως μεγάλων δυνάμεων οι οποίες διαθέτουν μεγάλο πλούτο πολιτισμών και πολιτικών παραδόσεων– σταδιακά θα οδηγήσουν σε αναγέννηση της πολιτικής σκέψης προς κατευθύνσεις που θα αναζητούν υπαρκτά όντα και όχι μελλοντικά και ιδεολογικά κατασκευασμένα. Οι συνειδητές ή ανεπίγνωστες μεταμφιεσμένες αξιώσεις ισχύος, εν τούτοις, δεν πρέπει να αναμένεται να εξαφανιστούν. Στη μια πλευρά πάντα θα βρίσκεται η σπάνια αξιολογικά ελεύθερη περιγραφή και ερμηνεία και στην άλλη οι ιδεολογικά ή άλλως πως μεταμφιέσεις αξιώσεων ισχύος. Ο ενδοκρατικός και διακρατικός πολιτικός ορθολογισμός εξαρτάται με την κυριαρχία της πρώτης. Αυτό γιατί κάθε δρώντας απαιτείται να έχει γνώση και επίγνωση πριν λάβει αποφάσεις και ενεργήσει.

<sup>10</sup> Θεωρία υπό το πρίσμα που εξηγώ βρίσκεται στο Waltz 2011β.

<sup>11</sup> Βλ. Κονδύλης 1991, 1992.

<sup>12</sup> Για την «προσανατολιστική θεώρηση» ο υποφαινόμενος έχει γράψει σε πολλά κείμενα. Για στοιχειώδη περιγραφή της, Ήφαιστος 2014. Συντομογραφικά, το μείζον είναι η διάγνωση και διαπίστωση του προσανατολισμού των πραγμάτων. Στην Οδύσσεια των ανθρώπων, των κρατών και του κόσμου το καράβι προσανατολίζεται προς την Ιθάκη και ποιες οι προϋποθέσεις. Το ίδιο ισχύει εάν ο προσανατολισμός δεν κατευθύνει το καράβι προς την Ιθάκη. Αυτό προϋποθέτει αναζήτηση ως προς το ποια είναι η Ιθάκη κάθε περίπτωσης (Οικογένεια; κρατική επιβίωση; Κρατική ευνομία;

2<sup>ον</sup> Ως εκ τούτου, η ανάλυση δεν μπορεί να εκπορευείται από κάποια ιδεολογία και δεν σχετίζεται με ιδεολογικά δόγματα τα οποία προγραμματικά αξιώνουν την «κατασκευή» ανθρωπολογίας.

3<sup>ον</sup> Κατά συνέπεια, μεθοδολογικά, η ανάλυση αυτοπεριορίζεται ή καταβάλλει κάθε δυνατή προσπάθεια να αυτοπεριοριστεί στην αξιολογικά ελεύθερη περιγραφή και ερμηνεία. Συχνά, ανθρωπίνως μιλώντας, αυτό δεν επιτυγχάνεται, πλην κάνει η διαφορά εάν ένας αναλυτής είναι έτσι προσανατολισμένος.

4<sup>ον</sup> Εξ αντικειμένου εάν όχι αναγκαστικά, επίσης, μια ανάλυση επιβάλλεται να είναι ηθικά ουδέτερη. Αυτό γιατί υπάρχουν τόσες δέσμες πολιτικών ηθικών όσα και τα κράτη ή καλύτερα όσες και οι κοινωνίες. Σίγουρα όσα και τα άτομα καθότι κάθε άτομο εμφορείται από τη δική του ατομική ηθική, με πολιτικές προεκτάσεις και όχι μόνο όσον αφορά τον αθέατο κόσμο των διαπροσωπικών σχέσεων. Σκοπός της πολιτικής είναι, πρωτίστως, ο προσδιορισμός της κοινής πολιτικής ηθικής των πολιτών μιας πολιτείας και η νομιμοποίηση, έτσι, των κανονιστικών δομών. Για τις δυσκολίες προσδιορισμού της διακρατικής πολιτικής ηθικής, που μπορεί να αφορά μόνο τη διεθνή τάξη, θα αναφερθούμε πιο κάτω.

Υποχρεωτικά, λοιπόν, στο επίκεντρο της έρευνας τίθεται η κοινωνικοπολιτικά εκπορευμένη πολιτική ηθική, επειδή δεν εντοπίζεται κάποια παγκόσμια κοινωνία και κάποιο παγκόσμιο κοινωνικοπολιτικό σύστημα, οπότε και βάσιμα απορρίπτεται η ύπαρξη πλανητικής πολιτικής ηθικής. Η πολιτικά άξια λόγου πολιτική ηθική στο παγκόσμιο επίπεδο είναι μηδενική. Σίγουρα διαμέσου των κρατών συγκροτούνται ομάδες των οποίων οι συμμετέχοντες συμφωνούν γύρω από δέσμες κριτηρίων πολιτικής ηθικής –επιστήμονες, ακτιβιστές διαφόρων ειδών ή και διεθνικοί τρομοκράτες– πλην για να ενταχθούν σε πολιτικά πλαίσια και για να υπάρξει Κοινωνικό και Πολιτικό γεγονός απαιτείται να διαθέτουν κράτος-πολιτεία.

Όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, ο προσδιορισμός διακρατικής πολιτικής ηθικής αντιμετωπίζει πολλά προβλήματα. Θα ήταν μεγάλο επιστημονικό και πραγματολογικό λάθος, για παράδειγμα, εάν θεωρηθούν οι διακρατικές συνθήκες ως ηθικά θεμελιωμένες, διότι αφορούν την οριοθέτηση της διεθνούς τάξης η οποία ιστορικά δεν χαράσσεται με κάποιο κριτήριο ηθικής ή δικαιοσύνης. Εξ ου και η διεθνής τάξη αμφισβητείται συχνά και ποικιλότροπα. Ακόμη και μια προσπάθεια προσδιορισμού εννοιών όπως «σύστημα κρατών», όπου πρυτανεύει το κριτήριο της ισχύος, «κοινότητα κρατών», όπου υπάρχουν συμφωνίες και εν πολλοίς ή εν μέρει τηρούνται, και «κοινωνία κρατών», όπου εκδηλώνονται και

---

Κρατική ευημερία; Κρατική ασφάλεια; Εγκατάλειψη του κράτους-πατρίδας και ένωση του πλανήτη; κλπ.) Στη συνέχεια επιχειρείται ο φωτισμός των προϋποθέσεων εντός αυτού του προσανατολισμού, όχι για να μετρήσουμε οτιδήποτε –η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν επιδέχεται μετρήσεις με σκοπό προβλέψεις για το μέλλον– αλλά για να αυξήσουμε τις δυνατότητές μας να διατυπώνουμε βάσιμες εκτιμήσεις. Η προσανατολιστική θεώρηση είναι Ομηρικών καταβολών και αποτυπώνεται στην Οδύσσεια, τον προσανατολισμό ή όχι προς την Ιθάκη την πατρίδα του Οδυσσέα και τη διατύπωση παρατηρήσεων και εκτιμήσεων για τα συμβάντα, ιδιαίτερα αυτά που ενέχουν διαχρονική σημασία και είναι διδακτικά.

φαινόμενα αλληλεγγύης, θα διαπιστωθεί ότι τα σύνορα αυτών των εννοιών συμπλέκονται ρευστά και αστάθμητα<sup>13</sup>. Συμβάσεις που αδιαμφισβήτητα προάγουν

<sup>13</sup> Κανείς θα μπορούσε να ισχυριστεί κανονιστικά, βέβαια, ότι η διεθνής τάξη ενέχει οικουμενικές ηθικές προεκτάσεις, με την έννοια ότι τα κράτη με το να συνάψουν συνθήκες με τις οποίες οριοθετούν τα σύνορά τους συγκροτούν κριτήρια διεθνούς πολιτικής ηθικής. Ακόμη και εάν δεχτούμε ότι έτσι έχουν τα πράγματα, βρίσκονται υπό την αίρεση συγκεκριμένων προβλημάτων: 1. Τα κράτη συνάπτοντας συνθήκες διατηρούν το δικαίωμα αποχώρησης όταν τα συμφέρετά τους ενώ η μη τήρησή τους γίνεται χωρίς την παραμικρή αιτιολόγηση. 2. Για να υπάρξει κριτήριο διεθνούς πολιτικής ηθικής απαιτείται να συμφωνούν τα εμπλεκόμενα κράτη και οι κοινωνίες τους για το τι είναι δικαιοσύνη ως προς τη χάραξη των συνόρων, την κατοχή πλουτοπαραγωγικών πόρων και τα γεωπολιτικά κριτήρια που υπεισέρχονται. Εάν κάτι τέτοιο ίσχυε θα είχαμε δυνατότητα δικαιοσύνης διεθνούς αλλαγής και οι πιθανότητες πολέμου θα εκμηδενίζονταν. Όπως όλοι ξέρουμε ενώ δεν απουσιάζουν εξαιρέσεις συμπεφωνημένων συννοριακών αλλαγών και οριοθετήσεων όπως εξελίσσονται τα πράγματα (πχ χωρικά ύδατα, υφαλοκρηπίδα, ΑΟΖ) ο κανόνας είναι η μη ύπαρξη συμφωνίας για διεθνείς αλλαγές. Οπότε, η σταθερότητα είναι συνάρτηση της ισορροπίας δυνάμεων και οι αλλαγές εάν συντελεστούν λαμβάνουν χώρα με πόλεμο ή με καταναγκαστική απειλή. Ως προς αυτούς τους προβληματισμούς, θα μπορούσαμε να ορίσουμε τρεις ρευστές και αλληλένδετες καταστάσεις του διεθνούς συστήματος: ισορροπία δυνάμεων, κοινότητα κρατών και κοινωνία κρατών. Πρώτον, την ύπαρξη ενός «συστήματος κρατών» στο πλαίσιο του οποίου η τήρηση των συμφωνιών είναι ρευστή, βρίσκεται υπό την αίρεση της ισχύος και ουσιαστικά είναι βιώσιμη μόνο υπό συνθήκες ισορροπίας δυνάμεων και συμμαχικών εξισορροπήσεων. Βασικά αυτό ήταν το διεθνές σύστημα της περιόδου μετά τη συνθήκη της Βεσφαλίας του 1648. Η σταθερότητα ήταν συναρτημένη με ένα αμιγές σύστημα ισορροπίας δυνάμεων και διαρκών συμμαχικών εξισορροπήσεων. Δεύτερον, ενώ το σύστημα ισορροπίας δυνάμεων παρέμεινε ως βασικό χαρακτηριστικό της διεθνούς πολιτικής μέχρι και τις μέρες μας, μετά τον 19ο αιώνα έγιναν προσπάθειες δημιουργίας δομών συλλογικής ασφάλειας για την τήρηση της διεθνούς τάξης (Κοινωνία των Εθνών τον μεσοπόλεμο και ΟΗΕ το 1945). Τονίζεται, για την τήρηση της διεθνούς τάξης και διεθνούς σταθερότητας και όχι για τον προσδιορισμό της δικαιοσύνης στις διασυννοριακές διαφορές ή οτιδήποτε σχετικό και συναφές. Έτσι, συμφωνήθηκε (στον ΟΗΕ το 1945) ότι, εάν και όταν οι μεγάλες δυνάμεις του ΣΑ συμφωνούν, να λαμβάνονται αποφάσεις τήρησης της διεθνούς τάξης. Στον βαθμό που αυτό εντείνει την τήρηση των υποσχέσεων και συμφωνιών, την εμπέδωση διακρατικών κωδίκων και τη σύναψη συμβάσεων (πχ για τους εγκληματίες πολέμου), έχουμε μια «ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΚΡΑΤΩΝ» που συνυπάρχει με την ισορροπία δυνάμεων η οποία για τα κράτη παραμένει ύστατο και έσχατο κριτήριο. Τρίτον, μπορούμε να σκεφτούμε εντός του συστήματος κρατών και της κοινότητας κρατών την ύπαρξη μιας «ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΡΑΤΩΝ». Η κοινωνία κρατών προϋποθέτει παντελή αποχή από τη χρήση μονομερούς βίας, την επίδειξη μεγάλου βαθμού αλληλεγγύης μεταξύ των κρατών και των κοινωνιών τους, την υποχρεωτική ειρηνική επίλυση των διαφορών, την αποδοχή διεθνών θεσμών που διασφαλίζουν, εμπεδώνουν και αναπτύσσουν το κράτος δικαίου και την αντιμετώπιση σε μόνιμη συμφωνημένη βάση προβλημάτων όπως η άνιση ανάπτυξη, οι φυσικές καταστροφές, τα περιβαλλοντολογικά προβλήματα και τα μέσα μαζικής καταστροφής. Αναμφίβολα, εάν και όταν το διεθνές σύστημα αναδείξει τέτοιες (ιδεατές και μάλλον απόμακρες υπό το πρίσμα του πραγματικού κόσμου της ύστερης εποχής) διεθνείς ηθικο-κανονιστικές δομές που βασικά είναι εφικτές μόνο αν εξαλειφτούν τα αίτια πολέμου θα ήταν ευκολότερο να χαλαρώσουν τα σύνορα, να αναπτυχθούν νομιμοποιημένες διεθνικές συσπειρώσεις, να καταστούν εφικτοί «διαφανείς διεθνικοί κοινωνικοπολιτικοί έλεγχοι και εξισορροπήσεις» και να δημιουργηθούν διεθνικές δομές διακυβέρνησης επαρκώς νομιμοποιημένες ούτως ώστε να μην υποσκάπτουν τον πολιτικό ορθολογισμό και να μην υπονομεύουν την άσκηση λαϊκής κυριαρχίας. Και πάλιν, όμως, αυτά λέγοντας, απαιτείται ξεκάθαρο μυαλό για τη θεμελιώδη διαφορά μεταξύ

τον ενδοκρατικό και διακρατικό πολιτισμό όπως των «Ανθρωπίνων<sup>14</sup>» Δικαιωμάτων ή των εγκληματιών πολέμου αναμφίβολα αφορούν θέσφατα του πολιτικού πολιτισμού τα οποία ενσωματώνονται στην ενδοκρατική διακαιοταξία. Υιοθετώντας τέτοιους κοινούς κανόνες, εάν και όταν βέβαια οι δεσμεύσεις τηρούνται, η κρατική κυριαρχία ενισχύεται δεν αποδυναμώνεται<sup>15</sup>.

Το μέγα ζήτημα των διεθνών σχέσεων, υπογραμμίζεται είναι η «αλλαγή» στο εσωτερικό του διεθνούς συστήματος<sup>16</sup>. Ενώ καθημερινά εντός των κρατών ακόμη και των πιο δεσποτικών λειτουργεί ένα κοινωνικοπολιτικό σύστημα, το οποίο – όπως εξελίσσονται τα πράγματα– αλλάζει ή τροποποιεί τα κριτήρια πολιτικής ηθικής, τη διανεμητική δικαιοσύνη και τις κανονιστικές δομές, αυτό είναι ανέφικτο στη διεθνή πολιτική για εγγενείς αντικειμενικούς λόγους. Η ύπαρξη συμφωνημένης διανεμητικής δικαιοσύνης στη διεθνή πολιτική είναι εξαιρετικά δύσκολη ή ανέφικτη.

Η ύπαρξη κοινωνίας, κοινωνικοπολιτικού συστήματος, διανεμητικής δικαιοσύνης και κανονιστικών δομών που διαρκώς νομιμοποιούνται και διαρκώς αλλάζουν, είναι και η βασική ειδοποιός διαφορά μεταξύ ενδοκρατικής και διακρατικής τάξης. Συντομογραφικά, η δυνατότητα δικαϊκά θεμελιωμένης και (νομιμοποιημένα) κανονιστικά προσδιορισμένης αλλαγής της διεθνούς τάξης δεν υφίσταται<sup>17</sup> επειδή, ακριβώς, απουσιάζει μια νομιμοποιητική κοινωνική και

---

μετακρατικού και μετακρατοκεντρικού διεθνούς συστήματος. Το δεύτερο είναι κοσμοσύστημα όπου η ετερότητα και το αυτεξούσιο των κοινωνιών δεν αναιρείται ενώ το πρώτο είναι διεθνιστικό και προϋποθέτει ανθρωπολογική εξομείωση και πολιτική εξίσωση (βλ. εντός σημειώσεων πιο κάτω).

<sup>14</sup> Εντός εισαγωγικών καθότι περί πολιτικών δικαιωμάτων πρόκειται ανεξάρτητα της ονοματολογίας των σχετικών διακρατικών συμβάσεων. Εκτός του ότι πρόκειται για ένα περιορισμένο αριθμό συγκεκριμένων πολιτικών δικαιωμάτων που τα κράτη συμφωνούν να ενσωματώσουν στην εσωτερική δικαιοταξία τους, η εμπράγματη πολιτική εφαρμογή τους εντάσσεται σε διαφορετικό κάθε φορά πλαίσιο.

<sup>15</sup> Γραμμική ερμηνεία και εφαρμογή των προνοιών τέτοιων συμβάσεων δεν υπάρχει και αυτό καταμαρτυρείται καθημερινά. Κύριοι λόγοι, μεταξύ άλλων, είναι τα αίτια πολέμου που δικαιολογούν επικλήσεις έκτακτης ανάγκης, οι διαφορετικές ερμηνείες διακρατικών διενέξεων και οι διαφορετικές ερμηνείες απόρροια διαφορετικών κοσμοθεωρητικών και πολιτισμικών κριτηρίων εντός κάθε κράτους. Ο ενδιαφερόμενος μπορεί να εξετάσει πόσο και πώς εφαρμόστηκε η Ευρωπαϊκή Σύμβαση Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων –της οποίας είναι μέλη η Κυπριακή Δημοκρατία, η Τουρκία, η Ελλάδα και όλα τα κράτη της ΕΕ και οι διατάξεις της οποίας είναι εσωτερικό δίκαιο των μελών– στην Κύπρο ή πώς, τότε και σε ποια διακρατική σύρραξη, παρομοίως, εφαρμόζεται η συνθήκη της Γενεύης για τους επόικους και η συνθήκη για τα εγκλήματα πολέμου.

<sup>16</sup> Για μια συγκριτική ανάλυση του ζητήματος της ενδοσυστημικής αλλαγής στην εποχή της πλανητικοποίησης, υπό το πρίσμα των κεντρικών ρευμάτων των Διεθνών Σχέσεων, βλ. Τσιριγώτης, 2009: 433-504.

<sup>17</sup> Όταν υπάρχουν αξιώσεις αλλαγής οι Καταστατικός Χάρτης του ΟΗΕ ορίζει ότι τα μέλη είναι υποχρεωμένα να προχωρήσουν σε ειρηνική επίλυση των διαφορών. Εάν δεν υιοθετούν αυτή την προσέγγιση μπορούν να υποχρεωθούν μόνο εάν το Συμβούλιο Ασφαλείας αποφασίσει ότι «κινδυνεύει η διεθνής ειρήνη και ασφάλεια». Για να ληφθεί μια τέτοια απόφαση απαιτείται ομοφωνία των μονίμων μελών, δηλαδή των μεγάλων δυνάμεων. Οι ηγεμονικές δυνάμεις οι οποίες έχουν δικαίωμα αρνησικυρίας και οι οποίες πολύ συχνά ευθύνονται για τη διατάραξη της διεθνούς

πολιτική δομή και επειδή μεταξύ των συνθηκών και των συμβάσεων παρεμβάλλονται πλήθος ανεξάρτητων μεταβλητών που σχετίζονται με τα αίτια πολέμου<sup>18</sup>.

Τρία είναι λοιπόν τα επίπεδα ανάλυσης, του Ανθρώπου, του Κράτους και του Διεθνούς Συστήματος. Στο πρώτο επίπεδο, του Ανθρώπου, η ατομική ηθική είναι ανεξερεύνητη καθότι κρύβεται μέσα στον υπαρξιακό πυρήνα της κάθε ανθρώπινης οντότητας και κυμαίνεται αστάθμητα και απρόβλεπτα πάνω στο εκκρεμές της ανθρώπινης φύσης κάθε ατόμου<sup>19</sup>. Στο δεύτερο επίπεδο, το Κρατικό, η κοινωνικοπολιτικά εκπορευμένη πολιτική ηθική σκοπό έχει να προσαρμόζει την ατομική ηθική στις επιταγές του συλλογικού βίου. Για να παραφράσω τον Κονδύλη, η κοινωνικοπολιτικά προσδιορισμένη πολιτική ηθική, ανεξαρτήτως

---

ειρήνης, δεν μπορούν να πειθαναγκαστούν να κινηθούν με βάση τον Χάρτη. Συχνά οι αξιώσεις αλλαγής είναι αναθεωρητικές ενώ ακόμη και σε ξεκάθαρες περιπτώσεις όπου υπάρχουν διατάξεις του διεθνούς δικαίου (πχ το δίκαιο της θάλασσας για τα 12 μίλια, την ΑΟΖ και την υφαλοκρηπίδα) οι στάσεις, θέσεις και αξιώσεις των εμπλεκόμενων δημιουργούν αμφιλεγόμενες καταστάσεις και αντιθετικές θέσεις. Ένα ζήτημα γίνεται ακόμη πιο αμφιλεγόμενο όταν άλλα κράτη και ιδιαίτερα μεγάλες δυνάμεις για στρατηγικούς λόγους, που αφορούν την κατανομή ισχύος και τις ηγεμονικές διενέξεις, υιοθετούν αυθαίρετες και αναιτιολόγητες αμφίσημες και αμφίπλευρες θέσεις.

<sup>18</sup> Όπως τονίζει ο Gilpin 2007: 351, «Ο τερματισμός ενός ηγεμονικού πολέμου είναι η απαρχή ενός ακόμη κύκλου μεγέθυνσης-ανάπτυξης, επέκτασης και τελικής παρακμής. Ο νόμος της άνισης ανάπτυξης συνεχίζει να ανακατανέμει την ισχύ υπονομεύοντας έτσι το *status quo* που εγκαθιδρύθηκε από τον τελευταίο ηγεμονικό αγώνα. Η ανισορροπία αντικαθιστά την ισορροπία και ο κόσμος κινείται προς ένα νέο γύρο ηγεμονικής σύγκρουσης. Πάντα ήταν και πάντα θα είναι έτσι, μέχρις ότου οι άνθρωποι είτε καταστραφούν είτε μάθουν να αναπτύσσουν ένα αποτελεσματικό μηχανισμό ειρηνικής αλλαγής». Ο μηχανισμός αυτός δεν μπορεί παρά να είναι κάποιου είδους νομιμοποιημένη «κυβέρνηση των κυβερνήσεων» προικισμένη με προνόμια να αποφαινεται, να αποφασίζει και να ενεργεί. Μια παγκόσμια κυβέρνηση είναι ανέφικτη γιατί απουσιάζει μια παγκόσμια κοινωνία.

<sup>19</sup> Ένα μεγάλο πρόβλημα του πολιτικού στοχασμού είναι η κατακλυσμιαία παραγωγή επιστημονικά μεταμφιεσμένων και σπουδαιοφανώς διατυπωμένων γνώμων, ιδεολογιών και φαντασιόπληκτων θέσεων για τον υπαρκτό κόσμο, την εξέλιξή του και τους πασιφανείς και καθημερινά καταμαρτυρούμενους διαχρονικούς προσανατολισμούς των τάσεων. Έτσι, αντί με γυμνό οφθαλμό, χωρίς δηλαδή μεγεθυντικούς ή στρεβλωτικούς φακούς, κανείς μπορεί να διαπιστώσει καθημερινά δύο πράγματα: Πρώτον, ότι η ανθρώπινη φύση κυμαίνεται μαζί και η πολιτική ηθική του ατόμου. Δεύτερον, ότι αυτό προκαλεί μεταλλάξεις, προσαρμογές, διαφορετικές πολιτικές επιλογές και ενίοτε εγκλήματα από άτομα που κανονικά κανείς δεν θα το περίμενε. Έτσι, ως και κανείς να μπορεί να μετρήσει τις επιθυμίες των ερωτικών κυμάνσεων, τις κυμάνσεις των ψυχόρμητων και τις κυμάνσεις των πνευματικών κριτηρίων και παραγόντων, φορείς σπουδαιοφανών τίτλων που μεταμφιέζουν τα λεγόμενά τους με σπουδαιοφανείς όρους και έννοιες, διατείνονται ότι η φύση του ανθρώπου είναι σταθερά κακή ή καλή ή κάτι ενδιάμεσο που αυτοί μόνο γνωρίζουν, ότι η φύση του ανθρώπου με πολιτικά στερημένο τρόπο (αυτό είναι τα κατασκευαστικά ιδεολογικά δόγματα) μπορεί να μπει στα δικά τους καλούπια ή στα καλούπια του ιδεολογικού μοντερνιστικού ινδάλματός τους και ότι ο πλανήτης όλος παρά την ανθρωπολογική διαφοροποίησή του μπορεί βάσει δόγματος να εξομοιωθεί ανθρωπολογικά και να εξισωθεί πολιτικά. Στην πορεία βέβαια των συμμορφώσεων με τα εκάστοτε δόγματα, σπάρθηκαν μεγάλα νεκροταφεία. Αυτός είναι ο επαναστατισμός προς τον οποίο ρέπουν όλα τα ρεύματα σκέψης όταν επιχειρούν να εξισώσουν και εξομοιώσουν τον πλανήτη. Για μια αριστουργηματική και εμβληματική ανάλυση βλ. Wight 2011.



μύχιων επιθυμιών του καθενός, κατευθύνει και προσαρμόζει τον πολίτη σε μια σταθμητή και ελέγξιμη τροχιά, καθιστώντας εφικτή την πολιτισμένη συλλογική ζωή<sup>20</sup>. Η πολιτική ηθική είναι τα κοινωνικοπολιτικά σμιλευμένα κριτήρια και παράγοντες που συγκροτούν και νομιμοποιούν τα ανά πάσα στιγμή «συστήματα» δικαιοσύνης και που καλούν τους πολίτες να συμμορφωθούν με αυτά στο όνομα της συλλογικής ευημερίας, ευταξίας, αυτοσυντήρησης και ασφάλειας. Η πολιτική ηθική για να υπάρχει εντάσσεται σε ένα Κοινωνικό και Πολιτικό γεγονός, διαθέτει, δηλαδή, οντολογική αναφορά. Λογικά και εξ αντικειμένου, λοιπόν, η πολιτική ηθική και τα συμπαρομαρτούντα θεσμικά ζητήματα ή άλλες πτυχές της πολιτικής ζωής ανάγονται σε κάποιο κοινωνικό ον. Πολιτική και κοινωνικό ον είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος του πολιτικά πολιτισμένου βίου. Οι βαθμίδες δημοκρατικής συγκρότησης ποικίλουν και προσδιορίζουν ανάλογα και αντίστοιχα τις βαθμίδες που οι πολίτες είναι εντολείς της εξουσίας και η κοινωνία κάτοχος του κράτους<sup>21</sup>. Στο τρίτο επίπεδο ήτοι της διεθνούς πολιτικής, όπως ήδη υπογραμμίστηκε, η πολιτική ηθική είναι ανέφικτο να προσδιοριστεί επειδή απουσιάζει μια παγκόσμια κοινωνία, ένα παγκόσμιο κοινωνικοπολιτικό σύστημα και ως εκ τούτου μια παγκόσμια διανεμητική δικαιοσύνη που θα νομιμοποιεί και θα ρυθμίζει τον για πολλούς ποθητό παγκόσμιο πολιτικό βίο. Ο παγκόσμιος πολιτικός βίος σε αντιδιαστολή με τον πολιτειακό βίο είναι μια επικίνδυνη ουτοπία ενίοτε και θανατηφόρα<sup>22</sup>.

Η πολιτική ηθική για να μην απορρέει από κάποια ιδεολογία ορίζεται ή πρέπει να ορίζεται πάντα κοινωνικά από συλλογικές οντότητες των οποίων η οντολογική ετερότητα δεν βιάστηκε πολιτικά αλλά εξελίχθηκε στη βάση των οικείων ιστορικών ανθρωπολογικών δεδομένων<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Στο Κονδύλης 1992.

<sup>21</sup> Για τις βαθμίδες αυτές οι ενδιαφερόμενος μπορεί να ανατρέξει σε πολλά κείμενα του Γιώργου Κοντογιώργη, για παράδειγμα, το Κοντογιώργης 2007.

<sup>22</sup> Το αριστούργημα του Edward H. Carr (2011) έχει στο επίκεντρο της εμβληματικής του ανάλυσης την ιδεαλιστική ουτοπία και θεμελιώνει αυτή τη θέση επαρκώς.

<sup>23</sup> Χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι της ΕΣΣΔ και της ΕΕ. Διαφορετικού περιεχομένου και διαφορετικών προσεγγίσεων ανθρωπολογικής εξομίωσης είναι εν τούτοις μορφικά πανομοιότυπες. Δηλαδή, παρακάμπτοντας τις ιστορικές εθνικές ανθρωπολογικές δομές και τους εθνικούς πολιτισμούς και τις εθνικές πολιτικές παραδόσεις που τις θεμελίωσαν επιχείρησαν βάσει δόγματος –κομμουνιστικού στη μια πλευρά και λειτουργιστικού στην άλλη– να κατασκευάσουν βάσει δόγματος νέα πολιτική (;) ανθρωπολογία υλιστικά διαμορφωμένη και υλιστικά κινούμενη. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις αλλά και σε άλλες όπως η πρώην Γιουγκοσλαβία, η ιστορική εθνική ανθρωπολογία κάθε κοινωνικής οντότητας όχι μόνο έμεινε άθικτη αλλά υπό την απειλή εκμηδένισής της ενίσχυσε τις αντιστάσεις της και παρέμεινε ο κύριος συντελεστής. Η μεταψυχροπολεμική βιβλιογραφία, μετά τα πρώτα σοκ που υπέστησαν τα κυρίαρχα κομμουνιστικά και φιλελεύθερα μοντερνιστικά ρεύματα, άρχισε να τα εξετάζει. Για ένα εμβληματικό κείμενο ως προς την ευρωπαϊκή ολοκλήρωση, βλ. Hoffmann 1966. Επίσης, Aron, 1966. Για τις παραδοχές του νεολειτουργιστή Ernst Haas όσον αφορά τις αντιστάσεις του έθνους, με τις οποίες δεχόταν ότι ο Stanley Hoffmann είχε δίκαιο, βλ. Haas 1967: 327-8. Το θέμα αυτό το έχουμε εξετάσει σε όλα σχεδόν

Η πολιτική ηθική, κατά βάση, ουσιαστικά και εμπράγματα, ενδοκρατικά οριοθετεί την ανά πάσα στιγμή διανεμητική δικαιοσύνη επί όλων των ζητημάτων της κοινωνικοπολιτικής ζωής, νομιμοποιεί τις πολιτικοοικονομικές ιεραρχίες, αλλάζει σύμφωνα με τις προϋποθέσεις του κοινωνικοπολιτικού συστήματος, στο οποίο ανήκει, και αποτυπώνεται στους νόμους, τα Συντάγματα και κάθε άλλη κανονιστική δομή, όπως είναι ανά πάσα στιγμή και όπως αλλάζει στον τόπο και στον χρόνο.

Μια παγκόσμια πολιτική και κατά συνέπεια ηθική/πολιτική/δικαιακή τυπολογία είναι ανέφικτη καθότι στον πλανήτη Γη υπάρχουν πολλές ετερογενείς και ανομοιογενείς κοινωνίες διαφορετικής κοσμοθεωρητικής, ηθικής και πολιτικής συγκρότησης.

Από μεθοδολογική και επιστημολογική άποψη, οι υποθέσεις εργασίας μιας μη ιδεολογικής πολιτικής σκέψης θα μπορούσαν να είναι οι εξής:

1. Οι κοινωνίες προϋπάρχουν ημών και διαθέτουν οντολογική ετερότητα οι ανθρωπολογικές ρίζες της οποίας αναζητούνται στην αφετηριακή φάση της γένεσής τους.

α. Εάν υπάρχει κοινωνία έχουμε οντολογία και εάν δεν υπάρχει βρισκόμαστε σε προ-πολιτική κατάσταση.

β. Η διαδρομή του πολιτικού πολιτισμού της γνωστής ιστορίας, πρέπει να σημειώσουμε, υπολογίζεται στα 5 περίπου χιλιάδες χρόνια. Στην πορεία γεννήθηκαν πολλές κοινωνικές οντότητες που διαιώνισθηκαν επί αιώνες. Μερικές κοινωνίες αποδείχθηκαν θνησιγενείς ή κάποιες άλλες που ατύχησαν ιστορικά καταλήφθηκαν και εξοντώθηκαν ή ενσωματώθηκαν και ολοκληρώθηκαν βίαια εντός ισχυρότερων κοινωνιών.

γ. Εάν μια κοινωνία υπάρχει ως διακριτή οντότητα, εξ ορισμού διαθέτει υπόσταση που γεννιέται στην αφετηρία της και που στη συνέχεια, επειδή εξ αντικειμένου βρίσκεται σε ένα ανταγωνιστικό και συχνά θανάσιμα εχθρικό περιβάλλον για να συνεχίσει να υπάρχει και να μην αφομοιωθεί ή εξαφανιστεί, αγωνίζεται διαρκώς να αυτοσυντηρηθεί, κάτι που συνδέεται με την υπόστασή της και την ισχύ της<sup>24</sup>.

Τα σύγχρονα ιδεολογικά δόγματα κάνουν την υπόθεση ότι οι κοινωνίες δεν διαθέτουν ανθρωπολογική υπόσταση ή ότι μπορεί να μεταλλαχθεί εύκολα σύμφωνα με τις επιταγές του κάθε δόγματος. Επίσης, ότι είναι πολιτικο-ανθρωπολογικά αδιαμόρφωτες –ή, ένας πιο συνήθης ισχυρισμός κατά τον φορέα του εκάστοτε δόγματος, κακά διαμορφωμένες– και ότι θα πρέπει να συμμορφωθούν σύμφωνα με τις επιταγές της μιας ή άλλης ιδεολογίας ή κάποιας απόχρωσής της ή ακόμη και τις επιταγές του υποκειμενισμού του εκάστοτε φορέα του δόγματος<sup>25</sup>. Όμως,

τα κείμενά μας για την ευρωπαϊκή ολοκλήρωση, βλ. επισκόπηση στο Ήφαιστος 2016 (Πβ. Μικέλης 2016). Για μια σύγκριση ΕΣΣΔ και ΕΕ, βλ. το τελευταίο κεφάλαιο του Ήφαιστος 2001.

<sup>24</sup> Αυτή είναι μια βασική θέση του Waltz 2011β όσον αφορά τα βιώσιμα κράτη.

<sup>25</sup> Βασικά, καταληκτικά, η κατασκευή και συμμόρφωση στο εκάστοτε δόγμα καταλήγει να επιβάλλεται διατακτικά από κάποιο ηγέτη ο οποίος επειδή υπάρχουν δυσκολίες αναδεικνύεται σε

αα) Τα πράγματα δεν είναι έτσι καθότι οι κοινωνίες, αφότου γεννηθούν και εάν επιβιώνουν ως διακριτές οντότητες, διαθέτουν πάντα τη δική τους οικεία οντολογική ετερότητα και τη δική τους ανθρωπολογική υπόσταση, που διαρκώς αναπτύσσεται σύμφωνα με τις προϋποθέσεις τους και κυρίως σύμφωνα με τον πολιτισμό τους και τις πολιτικές τους παραδόσεις<sup>26</sup>.

ββ) Μια κοινωνία δεν ταξινομείται ως κακή ή καλή γιατί η ανθρώπινη οντολογία συνιστά γεγονός πέραν υποκειμενισμών ή αξιολογικών κρίσεων του καθενός. Κάθε κοινωνική οντότητα δικαιούται και ουσιαστικά πάντα υποβόσκει η αξίωση συλλογικής ελευθερίας για να επιδίεται απερίσπαστα στην πολιτική της συγκρότηση και την πολιτική της θέσπιση σύμφωνα με τις οντολογικές της προϋποθέσεις<sup>27</sup>.

Αναφορικά δε με την ελευθερία ισχύουν τα ακόλουθα:

αα) Αριστοτελικά σκεπτόμενοι, ως Ελευθερία ορίζεται η δυνατότητα μιας συλλογικής οντότητας να απολαύσει την ετερότητά της σύμφωνα με τις οντολογικές της προϋποθέσεις όπως είναι και όπως εξελίσσονται.

ββ) Αυτό προϋποθέτει αυτοδιάθεση και ο προσεκτικός αναγνώστης του Χάρτη του ΟΗΕ θα προσέξει ότι όλα τα κράτη επικύρωσαν την εσωτερική και εξωτερική κυριαρχία και τη μη επέμβαση που διασφαλίζουν την εσωτερική αυτοδιάθεση ως υψηλές αρχές του διεθνούς δικαίου.

γγ) Αντίστοιχες ήταν και οι διακρατικές θεσπίσεις της κλασικής εποχής όταν το «δεώδες της Ανεξαρτησίας» θεωρείτο αναγκαία προϋπόθεση εσωτερικής αυτοδιάθεσης και δημοκρατίας.

2. Μετά την γένεσή τους, υπό συνθήκες που βασικά μας είναι άγνωστες, οι κοινωνίες διαρκώς συγκροτούνται και διαμορφώνονται εντός ενός κοσμοθεωρητικά συγκεκριμένου προσανατολισμού που θεμελιώνεται στις έσχατες λογικές της φάσης του αγώνα για απόκτηση πολιτικής κυριαρχίας.

---

κίνσορα και δικτάτορα. Οι περιπτώσεις της σύγχρονης ιστορίας είναι πολλές. Αφήνοντας κατά μέρος την ενδεικτική αλλά χαρακτηριστική περίπτωση του Διαφωτισμού, μπορούν να αναφερθούν οι Αμερικανοί ηγέτες και ιδεολόγοι υπέρ της συμμόρφωσης των αυτοχθόνων στα αγγλοσαξονικά δόγματα (με αποτέλεσμα την εξόντωσή τους), η περίπτωση των Λένιν, Στάλιν, Τίτο και Μάο Τσε Τουνγκ. Η επιχείρηση συμμόρφωσης μαθηματικά κατέληγε στην εξόντωση των ατίθασων και αρνητών του ιδεολογικού δόγματος. Το μέγα ζήτημα της Πολιτικής, υποστήριξε σωστά ο Martin Wight (2011), είναι η συμμόρφωση και στο όνομα της μη συμμόρφωσης σε δόγματα προερχόμενα εκτός πολιτικής διαπράχτηκαν τα πιο φρικτά εγκλήματα. Αναμφίβολα, ακόμη και στην περίπτωση ύπαρξης Κοινωνικού και Πολιτικού γεγονότος, η συγκρότηση δικαιοσύνης και κανονιστικών δομών δεν κινείται πάντα γραμματικά οι δε βαθμίδες δημοκρατικής λειτουργίας ποικίλουν ανάλογα και αντίστοιχα με την κοινωνική και πολιτική ανάπτυξη μιας κοινωνίας. Βλ. Κοντογιώργης 2007.

<sup>26</sup> Για μια εξαιρετική ανάλυση, βλ. Ζιάκας 1992. Για την γνωσιολογία που συστηματικά εντάσσει τους πολιτισμούς και τις πολιτικές παραδόσεις στο διαχρονικό εθνικό γίγνεσθαι βλ. τα βιβλία του Γιώργου Κοντογιώργη (π.χ. 2014).

<sup>27</sup> Δική μας θέση είναι ότι μια πλήρως αναγνωρίσιμη καταστατική φάση μιας διακριτής εθνικής κοινωνίας και η αφετηρία της συμβολίζεται από τις αξιώσεις πολιτικής κυριαρχίας/συλλογικής ελευθερίας (δηλαδή εθνικής ανεξαρτησίας που αποτελεί την κοσμοθεωρία όλων των κοινωνιών). Βλ. κεφ. 2 του Ήφαιστος 2003.

Για έναν ακόμη λόγο, αυτές οι κοσμοθεωρητικές παραδοχές έχουν εξαρχής ως άξονα την αξίωση συλλογικής ελευθερίας, δηλαδή πολιτικής κυριαρχίας, δηλαδή εθνικής ανεξαρτησίας.

3. Κάθε συλλογική οντότητα όταν γεννηθεί, όπως πορεύεται σε ένα εξαρχής εγγενώς ανταγωνιστικό κόσμο, παλεύει για επιβίωση.

Εξ ου και αενάως, όπως ήδη αναφέρθηκε, επιδιώκει να αποκτήσει ισχύ σε επαρκή βαθμό που θα διασφαλίσει την αυτοσυντήρησή της, την επιβίωσή της και τη συλλογική της ελευθερία.

4. Μια κοινωνική οντότητα, όπως κινείται στον τόπο και στον χρόνο, διαρκώς διαμορφώνεται από αναρίθμητες σμίλες με αποτέλεσμα να βαθαίνουν τη συλλογική ανθρωπολογική ετερότητα και να δημιουργούν κοινωνικο-οντολογικά, κοινωνικο-ανθρωπολογικά και πολιτικο-ανθρωπολογικά γεγονότα που συγκροτούν την ανά πάσα στιγμή ιδιοσυστασία και την ιδιομορφία κάθε κοινωνίας<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Οι νομιμοποιητικές βαθμίδες των αποτελεσμάτων της σμίλευσης και ακατάπαυστης διαμόρφωσης των οικείων ηθικών κριτηρίων, του συστήματος διανεμητικής δικαιοσύνης και του τρόπου ζωής μιας πολιτικά κυρίαρχης οντότητας συναρτώνται με τις βαθμίδες δημοκρατικής κοινωνικοπολιτικής συγκρότησης σύμφωνα με την ετερότητα και τις πολιτικές παραδόσεις κάθε κοινωνικής οντότητας. Η δημοκρατία εξ αντικειμένου δεν συναρτάται με ιδεολογικά κατασκευασμένα διοικητικά εποικοδομήματα και άλλους προκαθορισμούς που εκπορεύονται ιδεολογικά εκτός πολιτικής. Η δημοκρατία είναι ευθέως ανάλογη των βαθμίδων που οι πολίτες είναι εντολείς της ανακλητής εντολοδόχου εξουσίας, κάτοχοι του κράτους και αυτεξούσιοι/αυτοτελείς διαμορφωτές του οικείου τρόπου ζωής. Η δημοκρατία συνεπάγεται φορά κίνησης της κοινωνικοπολιτικής συγκρότησης σταθερά προσανατολισμένης προς ολοένα μεγαλύτερη εκπλήρωση της ατομικής, κοινωνικής και πολιτικής ελευθερίας σύμφωνα με τις πολιτικο-ανθρωπολογικές προϋποθέσεις κάθε κοινωνικής οντότητας όπως διαρκώς αναπτύσσεται, εξελίσσεται, διαμορφώνεται και ανά-διαμορφώνεται. Η πολιτική συγκρότηση κάθε κοινωνικής οντότητας συναρτάται με αυτές τις προϋποθέσεις και όχι με κατασκευαστικούς δογματικούς ιδεολογικούς προκαθορισμούς. Όπως ήδη υπογραμμίστηκε, οι τελευταίοι, όπως σφέστατα καταμαρτυρούν απτά κοινωνικο-οντολογικά γεγονότα της μεταπολεμικής περιόδου –και πρωτίστως της πρώην Σοβιετικής Ένωσης και της λειτουργικά, ωφελιμιστικά, εξισωτικά και εξομοιωτικά νοούμενης ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης– όταν εισρέουν απλά διαταράσσουν και μερικούς αναστέλλουν το κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι. Το κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι εξελίσσεται και διαμορφώνεται σύμφωνα με τις κοινωνικές προϋποθέσεις κάθε εθνοκράτους –στο πλαίσιο του οποίου παρατηρούμε ότι με τον ένα ή άλλο τρόπο επιδιώκεται ακατάπαυστα ο προσδιορισμός των συλλογικών πολιτικών ηθικών, των συναρτημένων με αυτές κανονιστικών δομών, του κοινού τρόπου ζωής και των τρόπων αλλαγής τους– ενώ συντελείται με σύμμιξη και μέθεξη των πνευματικών και αισθητών κριτηρίων και παραγόντων. Η απόπειρα εκδίωξης του πνεύματος από τη δημόσια σφαίρα και οι γραμμικές θεωρήσεις περί συγκρότησης μιας μονοσήμαντης ωφελιμιστικά κινούμενης πολιτικής ανθρωπολογίας ποτέ δεν επαληθεύτηκαν. Παρά τις ανατροπές και τις καταστροφές που προκαλούν, τα εκάστοτε ιδεολογικά επινοημένα και οντολογικά στερημένα διοικητικά εποικοδομήματα –εντός των οποίων επιδιώκεται να κατασκευαστεί μια πνευματικά στερημένη (δηλαδή ωφελιμιστική-υλιστική) πολιτική ανθρωπολογία βάση δόγματος και όχι με σύμμιξη και μέθεξη πνευματικών και αισθητών– αποδεικνύονται ξανά και ξανά ότι είναι, ιστορικά μιλώντας, εφήμερης σημασίας. Στην πορεία οι κοινωνικές οντότητες συγκροτούνται σύμφωνα με τις προϋποθέσεις τους.

5. Κριτήρια και παράγοντες που εισρέουν μέσα στη δίνη του κοινωνικού γίνεσθαι όπου και συμπλέκονται δυναμικά και αστάθμητα είναι, μεταξύ άλλων, τα μεταφυσικά δόγματα, οι κοσμοεικόνες και κοσμοαντιλήψεις, οι παραστάσεις εχθρών και φίλων που διαρκώς εναλλάσσονται με σκοπό την αυτοσυντήρηση, τα συστήματα διανεμητικής δικαιοσύνης που διαρκώς ορίζουν και διαρκώς αλλάζουν τις δικαιοακές αντιλήψεις, τις πολιτικοοικονομικές ιεραρχίες και τις κανονιστικές δομές, ο συλλογικός τρόπος ζωής που και αυτός διαρκώς αλλάζει σύμφωνα με τις ανάγκες και τις δυνατότητες και τις προϋποθέσεις που προσφέρουν ασφάλεια και ευταξία. Ασφαλώς όλα αυτά και πολλά άλλα συντελούνται υπό την επήρεια του οικείου πολιτισμού και των οικείων πολιτικών παραδόσεων<sup>29</sup>.

6. Οι εθνικές πολιτικές παραδόσεις είναι διαμορφωτικά κρίσιμες. Ο Θεόδωρος Ζιάκας, περιγράφει παραστατικά την εθνική συγκρότηση και τη σχέση με άλλα έθνη, όταν αναφέρει ότι οι εθνικές πολιτικές παραδόσεις και ο εθνικός πολιτισμός κάθε κοινωνίας είναι ένας μεγάλος ποταμός, μέσα στον οποίο εισρέουν και πολιτικές παραδόσεις άλλων εθνών και από τον οποίο εκρέουν πολιτικές παραδόσεις προς άλλους εθνικούς ποταμούς<sup>30</sup>.

7. Όμως, για να υπάρχει διακριτή εθνική κοινωνική οντότητα, ο κύριος εθνικός ποταμός πολιτικών παραδόσεων απαιτείται να διαθέτει διακριτά κοινωνικο-οντολογικά χαρακτηριστικά, οικείες έσχατες κοσμοθεωρητικές λογικές, οικεία ιδιοσυστασία και συνολικότερα οντολογική ετερότητα σε όλο το απέραντο φάσμα των πολιτικο-ανθρωπολογικών διαμορφώσεων. Ειδικότερα:

α) Παρά το ότι είναι δύσκολο ή ανέφικτο να οριστούν με ακρίβεια τα κριτήρια και οι παράγοντες που συγκροτούν και συγκρατούν συνεκτικά μια κοινωνική οντότητα, μπορούμε εν τούτοις με βάση τις αποφάσεις των μελών μιας κοινωνίας στον τόπο και στον χρόνο να προσδιορίσουμε αξονικές πτυχές. Για παράδειγμα, μεταξύ άλλων, εδραιωμένα και κοινώς αποδεκτά κοσμοθεωρητικά θέσφατα ενός έθνους, που προσφέρουν στα μέλη κοινό στρατηγικό προσανατολισμό, είναι ο πολιτισμός, οι πολιτικές παραδόσεις, τα γλωσσικά συστήματα και τα μεταφυσικά δόγματα.

β) Κύριο και για κάποιους τα μόνα σταθμητά –και αυτό εκ του αποτελέσματος– είναι η δύναμη της αρχικής αξίωσης Ελευθερίας και στη συνέχεια τα συλλογικά αντανάκλαστικά επιβίωσης με επίδειξη πράξεων αυτοθυσίας, εάν και όταν η κοινωνία κινδυνεύσει<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Για μια έξοχη και εμβληματική περιγραφική ανάλυση αξιωματικών προδιαγραφών, βλ. Κονδύλης 1991.

<sup>30</sup> Βλ. Ζιάκας 1992, επίσης το Ζιάκας 2012.

<sup>31</sup> Όπως ήδη αναφέρθηκε εντός σημειώσεων, αυτή είναι βασική θεώρηση του Kenneth Waltz (2011β). Για μια εξέταση στο πλαίσιο μιας προσανατολιστικής θεώρησης πέραν αυτού, βλ. Ήφαιστος 2013. Το κείμενο γράφτηκε στη συνέχεια μιας προσωπικής συζήτησης με τον Kenneth Waltz κατά τη διάρκεια συμμετοχής του σε συνέδριο στην Ελλάδα. Η συζήτηση αφορούσε, κυρίως, την έννοια της προσανατολιστικής θεώρησης η οποία προχωρεί χωρίς να αναιρεί τον Γουέλτζιανό πολιτικό

8. Οι διακριτές κοινωνικές οντότητες, εάν είναι εθνικά ανεξάρτητες, διαθέτουν μια μορφικά πανομοιότυπη πολιτική κυριαρχία που τους επιτρέπει να αυτοθεσπίζονται και να αυτοσυγκροτούνται στο εσωτερικό τους (εσωτερική αυτοδιάθεση).

Η εσωτερική διαμόρφωση στον τόπο και στον χρόνο, όμως, εξαρτάται από τις προϋποθέσεις κάθε κοινωνίας, εξ ου και έχουμε διαφορετικά κοινωνικο-οντολογικά και κοινωνικο-ανθρωπολογικά γεγονότα.

Για παράδειγμα, η Κίνα και η Αίγυπτος, η Σουηδία και το Ιράν, η Κύπρος και η Γαλλία και κάθε άλλο εθνοκράτος μορφικά μιλώντας διαθέτουν όλα του ίδιου τύπου εσωτερική και εξωτερική κυριαρχία, πλην συγκροτούνται και διαιωνίζονται ως συλλογική οντότητα με διαφορετικό και ιδιαίτερο τρόπο σύμφωνα με τις αφετηριακές κοσμοθεωρίες τους, τους πολιτισμούς τους, τις πολιτικές παραδόσεις τους και τα μεταφυσικά τους δόγματα.

9. Η περιγραφή αυτή οδηγείται στο καταμαρτυρούμενο συμπέρασμα ότι ο πλανήτης αποτελείται από πολλές κοινωνικές οντότητες προικισμένες με διαφορετικές έσχατες και θεμελιώδεις κοσμοθεωρητικές λογικές που προσδιορίζουν τόσο τους στρατηγικούς προσανατολισμούς όσο και τις στάσεις, θέσεις και αποφάσεις μιας εκάστης οντότητας σε αναφορά με τον υπόλοιπο κόσμο.

Για να το περιγράψω με τα λόγια του Κονδύλη, «οι συλλογικές στάσεις απέναντι στον υπόλοιπο κόσμο βρίσκονται οι ίδιες πέραν κάθε λογικής αιτιολόγησης: Μονάχα η εκλογίκευση της θεμελιώδους στάσης ή απόφασης μπορεί να πραγματοποιηθεί με «λογική» συνέπεια και όχι η ίδια η θεμελιώδης στάση: στα έσχατα ερωτήματα η απάντηση δίνεται με αξιωματικές αποφάνσεις. Υπάρχουν τόσες μορφές λογικής συνέπειας όσες και οι θεμελιώδεις στάσεις. Μολονότι τα τυπικά λογικά μέσα παραμένουν τα ίδια, ωστόσο υπηρετούν κάθε φορά την εκλογίκευση θεμελιωδών αποφάσεων με διαφορετικό περιεχόμενο»<sup>32</sup>.

10. Ο κόσμος λοιπόν αποτελείται από πολλές ετερογενείς και ανομοιογενείς κοινωνίες που συγκροτούν έναν εθνικά διαφοροποιημένο πλανήτη πολλών και διαφορετικών συλλογικών οντοτήτων οι οποίες, μία εκάστη εξ αυτών, διαθέτει την οικεία ιστορικά διαμορφωμένη συλλογική τυπική λογική η οποία, τυπική λογική, συνίσταται σε μονιμότερου χαρακτήρα έσχατες κοσμοθεωρητικές λογικές και σε καθημερινές συμβατές θέσεις και αποφάσεις που συνάδουν με τα συμφέροντά τους, την επιβίωσή τους και τη συλλογική τους ελευθερία. Για την τελευταία μπορούν να αγωνίζονται να τη διασφαλίζουν εάν διαθέτουν εσωτερική και εξωτερική (πολιτική) κυριαρχία, δηλαδή κράτος.

---

στοχασμό περί τα διεθνή. Βλ. σύντομη περιγραφή σε άλλο σημείο του παρόντος και στο Ήφαιστος 2014.

<sup>32</sup> Οι αναφορές στο παρόν κείμενο στον Παναγιώτη Κονδύλη, μερικές *verbatim*, αντλούν από το Κονδύλης 2011. Επίσης Κονδύλης 1995, 1998α, 1998β.

Έτσι ήταν επί πέντε χιλιάδες χρόνια γνωστής ιστορίας και έτσι είναι σήμερα<sup>33</sup>.

Έτσι θα είναι μελλοντικά; Προφήτες δεν είμαστε, πλην ο προσανατολισμός των τάσεων αυτός ήταν στο παρελθόν και αυτός φαίνεται να είναι στη σύγχρονη εποχή.

Αναμφίβολα, τους τελευταίους μετά-μεσαιωνικούς αιώνες, την ανθρωπολογική εξομοίωση και την πολιτική εξίσωση των περιφερειών ή και του πλανήτη στο σύνολό του πολλοί επιδίωξαν πλην κανείς δεν την πέτυχε. Ένα αποτέλεσμα πάντως, όπως ήδη γράψαμε, είναι ότι, στο όνομα της συμμόρφωσης σε επαναστατικά δόγματα, το ιστορικό γίνεσθαι/η ιστορία έχει αναρίθμητα μεγάλα νεκροταφεία<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Ως προς τούτο, κρίνεται ότι είναι σημαντική η παρατήρηση του Robert Gilpin (1986: 304-5). Εκείνος επισήμανε καταρχάς ότι, ως αφετηρία κάθε σοβαρής διεθνολογικής συζήτησης, απαιτείται να υπάρχει συναίνεση για το γεγονός πως οι διεθνείς σχέσεις είναι ουσιαστικά συγκρουσιακού χαρακτήρα: Κανόνας είναι η αναρχία και εξαίρεση η τάξη, η δικαιοσύνη και η ηθική. Αυτή η αντικειμενική διαπίστωση δεν προκρίνει την πολιτική και ηθική στάση κάποιου αλλά μια ρεαλιστική εκτίμηση των διεθνών σχέσεων απαιτεί ανάλυση του κόσμου όπως είναι και όχι όπως θα θέλαμε να είναι και πως η ισχύς είναι ο καθοριστικός παράγων των διεθνών πολιτικών δρώμενων. Δεύτερον, καθ' όλη τη διάρκεια της γνωστής ιστορίας, βασική μονάδα κοινωνικής οργάνωσης στον διεθνή χώρο και θεμέλιο των πολιτικών σχέσεων είναι η «ομάδα» και όχι τα άτομα ή οι τάξεις. Αυτή η παραδοχή παραπέμπει σε μια άλλη πραγματικότητα, δηλαδή πως σ' ένα κόσμο με ανεπάρκεια πόρων οι άνθρωποι βρίσκονται αντιμέτωποι για τη διανομή τους ως ομάδες και όχι ως άτομα. Ο «*homo sapiens*» είναι είδος ανήκων σε φυλές στις οποίες, για τους περισσότερους από εμάς, η πίστη και νομιμοφροσύνη είναι υπεράνω όλων των άλλων κριτηρίων ή παραγόντων εκτός της οικογένειας. Στα νεότερα χρόνια, αυτές τις ανταγωνιζόμενες ομάδες-φυλές τις ονομάσαμε «έθνη-κράτη» και την πίστη-νομιμοφροσύνη σ' αυτά «εθνικισμό»... Αν και η μορφή και ο χαρακτήρας αυτών των ομάδων μεταβάλλεται –φυλές, βασιλεία, αυτοκρατορίες, έθνη-κράτη– κατά καιρούς λόγω οικονομικών, δημογραφικών και τεχνολογικών αλλαγών, ατυχώς, η θεμελιώδης συγκρουσιακή φύση της μεταξύ τους σχέσης δεν μεταβάλλεται». Κατά συνέπεια, ανεξάρτητα της μορφής διεθνούς οργάνωσης που προκρίνει κάποιος λόγω ιδεολογικών ή άλλων πεποιθήσεων, αναπόφευκτα απαιτείται παραδοχή της «ομάδας» ως βασικής συλλογικής μονάδας οργάνωσης του διεθνούς συστήματος. Τρίτον, στις πολιτικές σχέσεις όλων των ειδών και όλων των επιπέδων παρατηρείται πως η ισχύς και η ασφάλεια είναι πρωταρχικής σημασίας στον προσδιορισμό των ανθρωπίνων κινήτρων. Παραπέμποντας στον Θουκυδίδη, ο Gilpin συνεχίζει αναφέροντας πως η συμπεριφορά των ανθρώπων επηρεάζεται από διάφορους παράγοντες ή κριτήρια όπως τιμή, απληστία και προπαντός φόβο τα οποία συναρτώνται άμεσα με την ισχύ, τη θέση και τον ρόλο. Η ισχύς δεν είναι το μόνο κριτήριο. Είναι αλήθεια ότι οι άνθρωποι, επιβραβεύουν, επίσης, την αλήθεια, την αρετή, την καλοσύνη και την ομορφιά. Πλην όμως, υπό συνθήκες συνεχών και έντονων αγώνων ισχύος μεταξύ των κοινωνικών ομάδων, όλες οι πιο πάνω αγαθές επιδιώξεις και ηθικά κριτήρια χάνονται εάν δεν διασφαλιστούν κατά της υπέρτερης, επιθετικής και καταχρηστικής χρήσης της ισχύος από άλλες συλλογικές οντότητες. Αυτά τα τρία θεμελιώδη χαρακτηριστικά του διεθνούς συστήματος, τα οποία ως αντικειμενικές ιστορικές παρατηρήσεις αντέχουν στον ιστορικό χρόνο, εκτιμάται ότι συνιστούν προϋποτιθέμενη συνθήκη κάθε σοβαρής ανάλυσης των διεθνών σχέσεων». Ο Gilpin, κάνοντας αυτή την τρίπτυχη επισήμανση αποσκοπούσε στο να προσδιορίσει τις θεμελιώδεις παραδοχές του θουκυδίδειου παραδείγματος στην ανάλυση των διεθνών σχέσεων (πάνω στο οποίο εδράζεται η περιγραφική Ρεαλιστική, όπως επικράτησε να ονομάζεται, θεωρία).

<sup>34</sup> Verbatim συναφούς διατύπωσης του Martin Wight (2011).

Πρόσφατα τρανταχτά παραδείγματα μπροστά στα οποία κανένας πολιτικός στοχαστής ή και οποιοσδήποτε άλλος δεν έχει την πολυτέλεια να μην βλέπει, είναι, όπως ήδη τονίστηκε, η πρώην Σοβιετική Ένωση και η διαδικασία ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης.

Επειδή τους δύο τελευταίους αιώνες η πολιτική σκέψη ήταν κατά κύριο λόγο ιδεολογικά προσανατολισμένη και κινούμενη μέσα σε οχήματα ιδεολογικών δογμάτων αναρίθμητων εκδοχών και αποχρώσεων, το αποτέλεσμα είναι ότι απουσιάζει ένα κοινό επιστημολογικό και μεθοδολογικό έδαφος.

Παραμένει καταμαρτυρούμενο γεγονός, βέβαια, ότι τα κοινωνικο-οντολογικά και κοινωνικο-ανθρωπολογικά γεγονότα κινούνται ερήμην της ιδεολογικής σκέψης –και της πολιτικής σκέψης εν γένει– με αποτέλεσμα να την καθιστούν προγραμματικά παρωχημένη πλην όχι εξαφανισμένη. Μεταψυχροπολεμικά, η ιδεολογική σκέψη δεν εξαφανίστηκε λόγω κεκτημένης ταχύτητας και επειδή κυριάρχησε στον πολιτικό στοχασμό κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, κυρίως επειδή χρησίμευσε ως μεταμφίεση των εκατέρωθεν ηγεμονικών αξιώσεων ισχύος<sup>35</sup>.

Το 1990 όταν εισήλθαμε στη μεταψυχροπολεμική εποχή, αργά αλλά σταθερά γίνονται ευδιάκριτες δύο διαφορετικές εκδοχές ασυμβίβαστων ειδών πολιτικής σκέψης οι οποίες στέκονται η μια απέναντι στην άλλη κινούμενες προς δύο αντίθετους προσανατολισμούς.

Εντός του πρώτου προσανατολισμού είναι η πολιτική θεολογία κάθε είδους και κάθε απόχρωσης. Όχι πλέον τόσο η θρησκευτική πολιτική θεολογία όσο η μοντερνιστική ιδεολογικά εκπορευμένη πολιτική θεολογία. Εντός του δεύτερου προσανατολισμού είναι η πολιτική σκέψη που διαθέτει οντολογική αναφορά και που δεν επιδιώκει την κατασκευή μιας μελλοντικής οντολογίας ή τον μετασηματισμό μιας υπάρχουσας.

Ένα κύριο γνώρισμα της ιστορικής διαδρομής είναι, ακριβώς, η διαρκής αναζήτηση τελειωτικών λύσεων εσχατολογικά διατυπωμένων. Οι θρησκείες, όταν διολισθαίνουν στη θεοκρατία, καλλιεργούν τον επίγειο ενάρετο βίο συσχετίζοντάς τον με τον επουράνιο. Πίστη και επίγειος βίος ισορροπούν επηρεάζοντας τη διαμόρφωση του δημόσιου και ιδιωτικού βίου. Για τους πιστούς, στον παράδεισο πάνε οι ενάρετοι και στην κόλαση οι αμαρτωλοί. Στο παρελθόν και ιδιαίτερα στον δυτικό μεσαίωνα οι θρησκείες διολίσθησαν, έτσι, στη θεοκρατία. Το τέλος της θεοκρατίας ταυτόχρονα και τα αδιέξοδα που

---

<sup>35</sup> Χαρακτηριστικά, ο Κονδύλης (1998α) παρατηρεί ότι εάν ο κομμουνισμός δεν επικρατούσε σε μια μεγάλη δύναμη, τη Σοβιετική Ένωση, αλλά μόνο στην Αλβανία, πολλοί είναι αυτοί που θα έψαχναν τα ράφια των βιβλιοθηκών για να μάθουν ποιος ήταν ο Μάρξ. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί για τον αμερικανικό φιλελευθερισμό εάν οι επαναστάτες της αμερικανικής επανάστασης είχαν ηττηθεί από τη βρετανική αυτοκρατορία. Για το πώς ο ιδεαλισμός εξελίχθηκε σε μεταμφίεση αξιώσεων ισχύος, επέκταση και στη συνέχεια μεταμφίεση των στρατηγικών των ΗΠΑ βλ. Ήφαιστος 1994 (υπό επανέκδοση το 2018, συμπληρωμένο για να καλύψει και τη μετά το 1945 περίοδο).



δημιουργούσε η μετά-μεσαιωνική ανθρωπολογία οδήγησε σταδιακά στο ιδεολογικό φαινόμενο που κορυφώθηκε τον 18ο και 19ο αιώνα.

Αφού η πολιτική σκέψη μετά τον 15ο αιώνα κινήθηκε στην αρχή αντί-θεοκρατικά, μετά αντί-εκκλησιαστικά και αντιθρησκευτικά και στη συνέχεια αντί-πνευματικά, δηλαδή αμιγώς υλιστικά, οι ιδεολογίες άδραξαν την ευκαιρία για να μιλήσουν εσχατολογικά και να προσφέρουν επίγειους υλιστικούς παραδείσους που θα αντικαθιστούσαν τους θρησκευτικούς. Εύστοχα ο Κονδύλης έγραψε ότι, για να αντιμετωπιστεί η υστερία μπροστά στον αμετάκλητο θάνατο οι ιδεολογίες, νομιμοποίησαν την υστερία της επίγειας υλιστικής εσχατολογίας<sup>36</sup>.

Το γεγονός, ότι τον 20ο αιώνα αμφοτέρωτα τα δήθεν εχθρικά, πλην όπωσ είπαμε μορφικά πανομοιότυπα, ιδεολογικά δόγματα ή μια από τις πολλές ή και ανάμεικτες αποχρώσεις τους έγιναν με κλασικό τρόπο μεταμφιέσεις των εκατέρωθεν ηγεμονικών αξιώσεων ισχύος, δεν είναι κάτι άγνωστο στη θουκυδίδεια πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος. Ήδη το 1939, ο Edward H. Carr τεκμηρίωσε ότι –καθ’ όλη τη διάρκεια της γνωστής ιστορίας– τα εκάστοτε εξομοιωτικά και εξισωτικά οικουμενικά δόγματα ήταν μεταμφιέσεις των αξιώσεων ισχύος των εκάστοτε μεγάλων δυνάμεων<sup>37</sup>. Στην πορεία βέβαια, όλοι ανακαλύπτουν ότι επίγειοι παράδεισοι δεν υπάρχουν και ότι δεν υπάρχει ευτυχία που να μην διατρέχει κινδύνους.

Η εκατέρωθεν μορφικά πανομοιότυπη ιδεολογική πολιτική θεολογία των σύγχρονων δογμάτων και κυρίως της πολιτικής σκέψης των δύο τελευταίων αιώνων, επειδή είναι εγγενώς αντί-πνευματική και ως προς το κοινωνικό γίνεσθαι υλιστικών προδιαγραφών, αναζητεί τον πολιτικό ορθολογισμό όχι στην αριστοτελικά νοούμενη σύμμετρη και μέθεξη των πνευματικών με τα αισθητά αλλά στην κατασκευή μιας οικονομικής ανθρωπολογίας υλιστικά κινούμενης.

Η «μετατόπιση πίστης, νομιμοφροσύνης, προσδοκιών και εξουσιών από το εθνικό επίπεδο στο υπερεθνικό ούτως ώστε να δημιουργηθεί μια νέα πολιτική κοινότητα», που πρέσβευαν οι νεολειτουργιστές στην ευρωπαϊκή ολοκλήρωση,

<sup>36</sup> Βλ. Κονδύλης 1998β: 69. Το ζήτημα της μετάβασης από τον θεοκρατικό Μεσαίωνα στους Νέους Χρόνους και οι διαμορφωτικοί παράγοντες που οδήγησαν στον αντί-αριστοτελισμό, περιγράφονται στο εξαιρετικό έργο του Κονδύλη (2012). Το ίδιο εξετάζεται και στο κεφ. 4 του Ήφαιστος 2009.

<sup>37</sup> Βλ. Carr (2011). Παραθέτω ένα απόσπασμα (127): «Η ‘διεθνής τάξη πραγμάτων’ και η ‘διεθνής αλληλεγγύη’ θα είναι πάντοτε τα συνθήματα εκείνων που αισθάνονται αρκετά ισχυροί ώστε να τα επιβάλουν στους άλλους. [Αναφορικά με αφηρημένες, διεθνιστικές, κοσμοπολίτικες ή άλλες οικουμενικές αρχές που πολλοί επικαλούνται κατά καιρούς] ... αυτό που έχει σημασία είναι ότι αυτές οι δήθεν απόλυτες και οικουμενικές αρχές δεν συνιστούσαν καν αρχές αλλά υποσυνείδητες σκέψεις μιας εθνικής πολιτικής, η οποία βασιζόταν σε μια συγκεκριμένη ερμηνεία του εθνικού συμφέροντος σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή ... Μόλις όμως γίνει προσπάθεια να εφαρμοστούν αυτές οι αρχές σε μια συγκεκριμένη πολιτική κατάσταση, αποδεικνύονται ότι είναι τα διαφανή προσώπια των εγωιστικών κεκτημένων συμφερόντων. Η χρεοκοπία της ουτοπικής θεωρίας έγκειται όχι στην αποτυχία της να ανταποκριθεί στις αρχές της, αλλά στην αποκάλυψη της ανικανότητάς της να παράσχει κάποιο απόλυτο και ανιδιοτελές κριτήριο για τον χειρισμό των διεθνών υποθέσεων».

αφορούσε την οικονομική ολοκλήρωση και όχι τις κοσμοθεωρίες, τους πολιτισμούς και τις πολιτικές παραδόσεις<sup>38</sup>.

Ούτε βέβαια οι αναλυτές αυτοί ήταν –όπως τουλάχιστον τεκταίνεται από τα κείμενά τους– ή είναι υποψιασμένοι για τη μεγάλη διαφορά μεταξύ μετακρατικών δομών (διεθνιστικών) και μετακρατοκεντρικών που ήταν οι αυτοκρατορίες του παρελθόντος και πρωτίστως του κοσμοσυστήματος της Βυζαντινής Οικουμένης<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Εξ ου και οι παραδοχές λάθους του Haas στη διαμάχη του με τον Hoffmann: «η ακολουθία γεγονότων δείχνει πως κάτι λείπει από τη διερεύνηση της διαδικασίας ολοκλήρωσης όπως εκτέθηκε στο *The Uniting of Europe*. Το φαινόμενο Ντε Γκωλ είχε παραληφτεί. (...) Ο Ντε Γκωλ απέδειξε πως είχαμε λάθος» (Haas 1967: 327). Πρέπει να πούμε, επίσης, ότι οι αρχικοί λειτουργιστές προειδοποιούσαν ότι η ολοκλήρωση πρέπει να παραμείνει στους τομείς χαμηλής πολιτικής διαφορετικά θα αναδειχθεί ο επίπλαστος χαρακτήρας του εγχειρήματος: «η κοινωνική αλληλεξάρτηση που θα επεκτείνεται και θα αναπτύσσεται θα διαβρώνει ούτως ώστε η πολιτική εξουσία θα αναπτυχθεί ως αναπόσπαστο μέρος της. Τα στοιχεία ενός λειτουργικού συστήματος θα μπορούσαν να αρχίσουν να αναπτύσσονται χωρίς την ύπαρξη μιας γενικής πολιτικής εξουσίας. Όμως μια πολιτική εξουσία χωρίς κοινωνικές λειτουργίες θα είναι όπως ένας άδειος ναός. Η Κοινωνία θα αναπτυχθεί μέσα από τη ζωή, όχι με αστυνομικά μέτρα» και «Η έννοια μιας κλειστής περιφερειακής ένωσης βρίσκεται σε αντίθεση με την ευρωπαϊκή ιδέα όπως αυτή είναι αντιληπτή ιστορικά. Όσο περισσότερο απομακρύνεται από τους απλούς καταναλωτικούς τομείς, τόσο περισσότερο θα φανερώνεται και θα εκτίθεται ο επίπλαστος χαρακτήρας της» (Mitraný 1966: 122, 126).

<sup>39</sup> Η ανάλυση εδώ αφορά το κρατοκεντρικό σύστημα της αρχαιότητας και των Νέων Χρόνων και όχι τα κοσμοσυστημικά περιβάλλοντα του παρελθόντος καθότι δεν είναι του παρόντος να επεκταθούμε. Για το ζήτημα αυτό ο ενδιαφερόμενος μπορεί να ανατρέξει στην πρωτοπόρα στοχαστική προσπάθεια του Γιώργου Κοντογιώργη και, όσον αφορά μερικά συναφή ζητήματα, του Θόδωρου Ζιάκα. Σημειώνουμε μόνο ότι μια από τις μεγαλύτερες προκλήσεις του πολιτικού στοχασμού και της πολιτικής πράξης είναι να θεμελιωθεί η βαθύτατη διαφορά μεταξύ μιας μετακρατοκεντρικής κοσμοσυστημικής τάξης πραγμάτων και μετακρατικής. Η τελευταία αφορά τα μοντερνιστικά διεθνιστικά ιδεολογικά δόγματα και σε αντίθεση με την πρώτη κατατείνει προς την πολιτική εξομοίωση και την ανθρωπολογική εξομοίωση. Το κύριο αίτημα των μοντερνιστικών δογμάτων όλων των εκδοχών είναι μορφικά πανομοιότυπο, επιζητείται δηλαδή μια υλιστική-ωφελμιστική ανθρωπολογία η οποία στις λογικές απολήξεις της είναι πνευματικά στερημένη. Βλ. Ήφαιστος 2009: κεφ. 4 και 5, ανάλυση η οποία στηρίχθηκε πρωτίστως στη μοναδική προσανατολιστική εξέταση των μεταμοντέρνων τάσεων από τον Παναγιώτη Κονδύλη, κυρίως στο Κονδύλης 1995. Συναρτήσεις έγιναν, επίσης, με το έργο του Γιώργου Κοντογιώργη, κάτι για το οποίο θα επανέλθουμε σε επερχόμενες δημοσιεύσεις. Το έργο του Γιώργου Κοντογιώργη, πάντως, θέτει επί τάπητος επιτακτικά το ζήτημα της βαθύτατων προεκτάσεων διαφοράς μεταξύ μετακρατικού (διεθνιστικής εξίσωσης και εξομοίωσης όσων συμμετέχουν) και μετακρατοκεντρικού (κοσμοσυστήματος όπου οι συμμετέχουσες κοινωνίες αυτοθεσπίζονται σύμφωνα με την ανθρωπολογική ετερότητά τους). Εδώ, επειδή το κύριο ερώτημά μας είναι εάν και τότε η ισχύς είναι κοινωνικοπολιτικά θεσπισμένη ή εάν είναι αθέσπιστη, στην πρώτη περίπτωση (μετακρατοκεντρικό) το κύριο ζήτημα που τίθεται είναι η δημοκρατική οργάνωση του κοσμοσυστήματος και η νομιμοποίηση των ενδο-κοσμοσυστημικών ιεραρχιών. Κάτι τέτοιο απαιτεί συντελεστικές κοσμοσυστημικές προϋποθέσεις. Στον σύγχρονο κόσμο, πρέπει να υπογραμμιστεί, δεν υπάρχουν οργανωμένα κοσμοσυστήματα ενώ η Σοβιετική Ένωση και η ΕΕ ήταν και είναι, αντίστοιχα, μετά-κρατικά εγχειρήματα προσανατολισμένα προς εξομοίωση και εξίσωση που προκρίνει μια

Το ότι όλες οι ιδεολογίες είναι υλιστικές και συνάμα ίσαμε τη λογική απόληξη τους διεθνιστικές, ανθρωπολογικά εξομοιωτικές και πολιτικά εξισωτικές είναι στη φύση κάθε αντί-πνευματικής προσέγγισης της πολιτικής, δηλαδή κάθε προσέγγισης που μεθοδεύει την εκδίωξη του (ταραχοποιού) πνεύματος από την πολιτειακή σφαίρα. Η λογική αλληλουχία συλλογισμών είναι ως εξής: αφού μπορεί να υπάρξει κατά κράτος μια δημόσια σφαίρα, παραμερίζοντας τις καταγωγικές ιδιότητες των ανθρώπων, τους πολιτισμούς, τις γλώσσες, τη μεταφυσική πίστη, τις κοσμοαντιλήψεις και οτιδήποτε άλλο συγκροτεί τον πνευματικό κόσμο, γιατί το ίδιο να μην είναι εφικτό και παγκόσμια;

Αυτές είναι οι ρίζες του σύγχρονου διεθνισμού, της σύγχρονης δηλαδή πολιτικής θεολογίας: όλες οι εκδοχές των υλιστικών διεθνισμών δογματικά και προγραμματικά στηρίζονται στην εξωπραγματική και μεταφυσική θέση ότι, ως άτομα και ως κοινωνίες, οι άνθρωποι είναι εφικτό να κατασκευαστούν σε κάτι άλλο από αυτό που είναι και ότι τα υπάρχοντα κοινωνικο-οντολογικά γεγονότα μπορούν να μετασχηματιστούν ή καλύτερα να εξομοιωθούν ανθρωπολογικά και να εξισωθούν πολιτικά.

Στο σημείο αυτό καλά κάνουμε να επεκταθούμε με συντομία σε κάτι που ήδη υπαινιχθήκαμε προηγουμένως σε αναφορά με την γένεση του ιδεολογικού φαινομένου, δηλαδή στη δυσδιάκριτη αλληλουχία μεταξύ μοντερνισμού και μεταμοντερνισμού, όπως αναλύεται αριστουργηματικά στο μνημειώδες έργο του Κονδύλη «Η Παρακμή του Αστικού Πολιτισμού»<sup>40</sup>.

Στη μοντέρνα εποχή συγκεχυμένα και σπασμωδικά οι προσπάθειες επικεντρώνονταν στη δημιουργία μιας δημόσιας σφαίρας με την κατασκευή της μετά-μεσαιωνικής ανθρωπολογίας με όρους πρώτα αντί-θηρησκευτικούς, στη συνέχεια αντί-πνευματικούς και στο τέλος αποκλειστικά υλικούς. Ο άνθρωπος μέσα στην προσωπική του σφαίρα μπορεί να είναι ότι θέλει πλην μέσα στη δημόσια σφαίρα θα προσαρμοζόταν στους ιδεολογικά προκατασκευασμένους θεσμούς και θα συμπεριφερόταν με κριτήριο το κέρδος, το όφελος και το ιδιοτελές του συμφέρον.

Στη μεταμοντέρνα εποχή περίπου μετά το 1900, βοήθους της έλευσης της μαζικοπαραγωγής και της μαζικοκατανάλωσης το ταραχοποιό πνεύμα έπρεπε να εκδιωχθεί όχι μόνο από τη δημόσια σφαίρα αλλά και από την ιδιωτική, να συρρικνωθεί δηλαδή ανθρωπολογικά εάν όχι εκμηδενιστεί η υπόσταση του πολίτη. Το «μαντρωμένο» μέσα στα αστικά κέντρα άτομο να κινείται γραμμικά, επίπεδα, προβλέψιμα και εν πολλοίς μηχανικά εκπληρώνοντας τις λειτουργικές ανάγκες της μαζικοπαραγωγής και μαζικοκατανάλωσης. Αν και αυτό πλην

---

ωφελμιστική ανθρωπολογία ως επαρκή συνθήκη υπερεθνικών δομών (οι οποίες στη συνέχεια λογικότατα, αναμενόμενα και καταμαρτυρημένα εξελίσσονται σε υπερκρατικές και κατεξουσιαστικές, κατιτί το οποίο είναι πλέον τόσο πασιδηλο που είναι περιττό να εξεταστεί περαιτέρω).

<sup>40</sup> Το ζήτημα του μεταμοντερνισμού και ως προς τούτο η αναγωγή του Κονδύλη στο διεθνές επίπεδο επιχειρήθηκε στο Έφαιστος, 2009: κεφ. 4 και 5.

Κονδύλη και μερικών ακόμη δεν έτυχε εκτεταμένης συζήτησης, ο εθνομηδενιστικός (συνεπής) μηδενισμός είναι κατά βάση η μετεξέλιξη και η προσαρμογή των υλιστικών ιδεολογικών δογμάτων στα οικονομικά και τεχνολογικά φαινόμενα της πλανητικής εποχής τα οποία ιδεοτυπικά απαιτούν συγκεκριμένο ανθρωπότυπο μηδενιστικά ορμώμενο και μηχανικά κινούμενο. Απαιτείται όχι πολιτική ανθρωπολογία υψηλής υπόστασης αλλά αγελαία άτομα, με κύριο κίνητρο το κέρδος, το όφελος και τον ηδονισμό, κάτι που ίσαμε τις λογικές του απολήξεις απαιτεί συνοδευτικές ιδιότητες ατομισμού, ιδιωτείας, φιλοτομαρισμού και φιλαυτίας ή τον κατά Ζιάκα «ολοκληρωμένο μηδενισμό». Η απόληξη των ιδεολογιών στα ανάμεικτα μεταμοντέρνα πεδία σημαίνει και απόληξη στην απόλυτη υλικότητα και εκκένωση από ουσίες, νοήματα και ανθρωπολογίες πνευματικά ισχυρές.

Συνολικότερα και ευρύτερα, το σύγχρονο ιδεολογικό φαινόμενο, παρά το ότι μετά τον Ψυχρό Πόλεμο πρέπει να θεωρείται παρωχημένο, καθότι όπως είπαμε τα ιδεολογικά δόγματα έπαψαν να χρησιμεύουν ως μεταμφιέσεις ηγεμονικής ισχύος, συνεχίζουν να είναι παρόντα ως ένα συνονθύλευμα τυπολογιών πολιτικής οργάνωσης που, κινούμενες στα φαντασιακά μεταφυσικά πεδία, κηρύττουν τον ισχυρισμό πως, εάν οι επινοημένες δογματικές θέσεις εφαρμοστούν στην πράξη, θα μπορούσαν, δήθεν, να εξομοιώσουν ανθρωπολογικά όλες τις κοινωνίες ανεξαρτήτως οντολογικής ετερότητας. Πρόκειται, επαναλαμβάνουμε, για αξιοθρήνητη κεκτημένη ταχύτητα ιδεολογημάτων και θεωρημάτων δεύτερης τάξης των ιδεολογικών δογμάτων του Ψυχρού Πολέμου.

Εντάσσοντας τον ψυχοπνευματικά απέραντο άνθρωπο μέσα σε υλιστικές θεσμικές δομές συμβατές με το ένα ή άλλο δόγμα θα τον ευθυγραμμίσουν, ισχυρίζονταν όλα τα μοντέρνα και όλα τα ύστερα ανάμεικτα μεταμοντέρνα ιδεολογικά δόγματα, με τις προδιαγραφές της δογματικής τους τυπολογίας για τη δυνατότητα ύπαρξης μιας αποκλειστικά οικονομικής/υλιστικής/ωφελιμιστικής ανθρωπολογίας που θα αποτελείται από καλοκουρδισμένους αστικοποιημένους καταναλωτές μειωμένης ή και εκμηδενισμένης υπόστασης. Από κεκτημένη ταχύτητα αλλά και επειδή στη στρατηγική των κρατών χρησιμεύει ως μέσο αποδυνάμωσης λιγότερο ισχυρών κρατών, δεύτερης τάξης απομεινάρια των παρωχημένων ιδεολογικών δογμάτων συνεχίζουν να ακούγονται, κυρίως στα πανεπιστήμια.

Οι πιο πάνω τάσεις, όμως, δεν δημιουργούν μονόδρομο. Εάν δεχθούμε ότι όντως η πορεία των πραγμάτων τους τελευταίους δύο αιώνες –κυρίως λόγω μαζικής παραγωγής, μαζικής κατανάλωσης και αστικοποίησης– δημιούργησε τάσεις κοινωνικο-ανθρωπολογικά αποδυναμωτικές, ισχύει και το αντίθετο. Ότι δηλαδή υπάρχουν και αξιοπρόσεκτες αντιστάσεις.

Αντιστάσεις με την έννοια στάσεων και αποφάσεων αυτοσυντήρησης του πολιτικά πολιτισμένου βίου που συνίσταται στην πολιτική οργάνωση σύμφωνα με τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις μιας εκάστης κοινωνικής οντότητας, την ενδοκρατική διασφάλιση ηθικά θεμελιωμένων και πολιτικά ορθολογιστικών πολιτικοοικονομικών αποφάσεων και τη διακρατική διασφάλιση προϋποθέσεων

ισορροπίας και σταθερότητας στις διακρατικές σχέσεις. Τη διαφύλαξη και ενίσχυση, επίσης, της ανθρωπολογικής υπόστασης των μελών μιας κοινωνίας με την καλλιέργεια του πολιτισμού της και των πολιτικών της παραδόσεων.

Ακόμη, ένα ιστορικά καταμαρτυρούμενο γεγονός, είναι ότι στην ιστορική τους διαδρομή οι κοινωνικές οντότητες ανεξαρτήτως περιστάσεων, συμπεριλαμβανομένων υποδουλώσεων ή ποικιλόμορφων δεσποτικών εγκλωβισμών μέσα σε επίπλαστες υπερκρατικές κατασκευές, συνεχίζουν να θεσπίζονται και να συγκροτούνται σύμφωνα με τη φύση τους και με κύριο σκοπό την αυτοσυντήρησή τους υπό συνθήκες ασφάλειας και ευημερίας.

Συνοψίζοντας επισημαίνεται ότι το κοινωνικό Ον, ιδιαίτερα εκείνο το οποίο είναι προικισμένο με μακραίωνες πολιτικές παραδόσεις και μεγάλα επιτεύγματα στα πεδία του πολιτισμού, είναι πανίσχυρο. Δεν κατασκευάζεται αλλά προϋπάρχει όλων μας, για να μην πούμε ότι εξελίσσεται ερήμην όλων μας, κυρίως των κατά καιρούς υπερεθνικών εποικοδομημάτων τα οποία είτε επιχειρούν να εξομοιώσουν, να εξισώσουν και να μεταλλάξουν τις υποκείμενες κοινωνικές οντότητες είτε και να τις εξολοθρεύσουν, εάν δεν συμμορφώνονται.

Θέση εδώ είναι ότι μετά από μια διαδρομή πέντε περίπου χιλιάδων ετών πολιτικού πολιτισμού η αυτοτελής και ερήμην των εποικοδομημάτων θεμελίωση της πολιτικο-ανθρωπολογικής υπόστασης των ετερογενών και ανομοιογενών κοινωνιών αποτελεί το πεδίο αναφοράς της περιγραφικής και αξιολογικά ελεύθερης πολιτικής θεωρίας.

Υπό αυτό το πρίσμα το οποίο θεωρεί άξονα της πολιτικής σκέψης και πεδίο αναφοράς τα κοινωνικο-οντολογικά και κοινωνικοπολιτικά γεγονότα της ιστορίας, υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ πολιτικής θεωρίας και πολιτικής θεολογίας. Η πρώτη διαθέτει οντολογία και απλά περιγράφει αξιολογικά ελεύθερα και ερμηνεύει, η δεύτερη επιδιώκει να κατασκευάσει οντολογία.

Η οντολογία προσδιορίζει τα αξιώματα του Παραδείγματος<sup>41</sup> με τα οποία για να έχει νόημα, ουσία και περιεχόμενο η πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος, απαιτείται να περιγράφει υπαρκτά και όχι φανταστικά ή υποθετικά μελλοντικά όντα. Γι' αυτό θεωρούμε ως το κυριότερο ζήτημα της πολιτικής σκέψης, ιδιαίτερα της μετά-ιδεολογικής εποχής, τη διαφορά μεταξύ δύο ασύμβατων θεωρήσεων.

Αφενός της οντολογικής προσέγγισης του Κοινωνικού και Πολιτικού γεγονότος, στο πλαίσιο μιας αυστηρής περιγραφικής και ερμηνευτικής επιστημολογίας και μεθοδολογίας, η οποία αναλύει τα υπαρκτά όντα σύμφωνα με τα αξιώματα που απορρέουν από την οντολογική δομή του κόσμου. Σύμφωνα επίσης με τη δεδομένη ιστορική συγκρότηση και διαμόρφωση του κόσμου και το γεγονός ότι οι κοινωνίες εξελίσσονται όχι βάση δόγματος αλλά σύμφωνα με τις πολιτικο-ανθρωπολογικές προϋποθέσεις μιας εκάστης κοινωνίας. Εισροές και

---

<sup>41</sup> Για την έννοια του Παραδείγματος στην πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος και την προσανατολιστική Ομηρική προσέγγιση, βλ. το δοκίμιο 'Ηφαιστος 2014. Επίσης για την ενδο-παραδειγματική συζήτηση στην πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος, βλ. Tsirigotis 2013.

καταστολές σίγουρα επηρεάζουν σε κάποιο βαθμό, αλλά η ιστορία διδάσκει ότι τα βιώσιμα έθνη επιβιώνουν και εξελίσσονται σύμφωνα με τις προϋποθέσεις τους.

Αφετέρου της ιδεολογικής προσέγγισης η οποία είτε παρακάμπτει και παραβλέπει την οντολογία είτε επιχειρεί να κατασκευάσει νέα οντολογία, συμμορφώνοντας τα διαφορετικά όντα με τις ανθρωπολογικές προδιαγραφές των διαφόρων ιδεολογικών δογμάτων ή κάποιες από τις αναρίθμητες αποχρώσεις τους.

Χωρίς να διολισθαίνουμε στην ανιστόρητη θέση πως ένας κόσμος διαφορετικών κυρίαρχων οντοτήτων είναι ανθόσπαρτος -αντίθετα ήταν, είναι και πάντα θα είναι Οδύσσεια- υπογραμμίζουμε, ξανά, ότι καταμαρτυρείται πως η ιστορία είναι σπαρμένη με μεγάλα νεκροταφεία στον βωμό αυτής της συμμόρφωσης.

Η μη ιδεολογική πολιτική θεωρία αναζητεί πρωτίστως και πρωταρχικά τις οντολογικές ρίζες της ισχύος και τις βαθμίδες θέσπισης των διανεμητικών δικαιοδοσιών των κατόχων της ισχύος<sup>42</sup>. Μια πιο περιεκτική πολιτική θεωρία, που συμπεριλαμβάνει το διεθνές επίπεδο, απαιτείται να λαμβάνει υπόψη την ειδοποιό διαφορά του διεθνούς από το κρατικό επίπεδο.

Θα ήταν, για παράδειγμα, άκρως αντι-επιστημονική μια αναγωγή στο διεθνές πεδίο, η οποία θα αγνοούσε την κρατοκεντρική οντολογία, ότι δηλαδή τα κράτη είναι το «ον», οι «υποστάσεις» του διεθνούς πεδίου. Από αυτό το κρατικό «ον» απορρέουν στάσεις και αντιλήψεις αισθητού και πνευματικού χαρακτήρα που αφορούν την αυτοσυντήρησή του, την νομιμοποίηση της κατοχής ισχύος και την οντολογική νομιμοποίηση της άσκησής της στις δια-συλλογικές στάσεις. Κάθε εξισωτική και εξομοιωτική αντίληψη είναι λογικό να αντιπαθεί την οντολογικά

---

<sup>42</sup>Οι παράγραφοι, που ακολουθούν, αντλούν από το δοκίμιο 3 σελίδων που γράφτηκε σε πρώτη φάση το 2012 και ολοκληρώθηκε το 2013. Το κείμενο έτυχε ανάγνωσης από μερικούς πολιτικούς στοχαστές για τους οποίους η εκτίμησή μου είναι μεγάλη. Ο Θόδωρος Ζιάκας, συμφωνώντας με τους βασικούς άξονες της επιχειρηματολογίας, έκανε μερικές παρεμβάσεις επί συγκεκριμένων ζητημάτων υφολογικού κυρίως χαρακτήρα και μερικές αναδιατυπώσεις που μετρίασαν κάποιες εξάρσεις πολεμικού χαρακτήρα. Ο ΘΖ, επίσης, έκανε δύο σχόλια τα οποία δεν παραθέτω εδώ. Στο πρώτο σημείωσε τη διάκριση γνωσιολογικής και οντολογικής θεμελίωσης του Πολιτικού στον Άχμετ Νταβούτογλου. Ο Νταβούτογλου, σημείωσε ο ΘΖ, «δεν αντιλαμβάνεται ότι οριοθετεί την ουσιαστικότερη διαφορά ατομοκεντρισμού και κολεκτιβισμού». Στο δεύτερο σχόλιο έκανε την πολύ σημαντική διάκριση μεταξύ φιλοσοφίας, θεωρίας και πράξης. Μεταξύ άλλων: «Η φιλοσοφική προσέγγιση είναι η ευκολότερη, η θεωρητική δυσκολότερη και χρησιμότερη, η δε πρακτική ακόμα πιο δύσκολη και ακόμα πιο χρήσιμη. Η φιλοσοφική προσέγγιση, η οποία σκέπτεται με πολύ γενικές ιδέες, κυρίως επί δυνατοτήτων και όχι γεγονότων, είναι προπαρασκευαστική για τη θεωρητική-επιστημονική προσέγγιση. Η θεωρητική προσέγγιση ασχολείται με εμπειρικά δεδομένα-γεγονότα, υπολογίζει τις διάφορες παραμέτρους τους, προσπαθεί να ανακαλύψει τους νόμους που τα διέπουν και είναι προπαρασκευαστική για την πρακτική-επιχειρησιακή προσέγγιση, βάσει της οποίας θα καθοριστεί η πολιτική πράξη. Οι διαφορές είναι στην κλίμακα της σκέψης, αλλά πολύ ουσιώδεις («άλλου γένους»). Για παράδειγμα μια άψογη φιλοσοφική σύνθεση, κατεβαίνοντας στο θεωρητικό επίπεδο μπορεί να αποδειχθεί βλακεία, στο δε πρακτικό απλώς έγκλημα. Εννοείται ότι οι φιλοσοφικές προσεγγίσεις είναι ιδιαίτερα χρήσιμες εκεί που δεν έχουμε ακόμη θεωρία. Και επίσης εκεί που η θεωρία είναι αδύνατο να δοκιμαστεί πειραματικά και αρκείται στη σύγκρισή της με τις άλλες ομόλογες θεωρίες».

προσανατολισμένη επιστήμη και επιστημολογία. Είναι λογικό διότι η οντολογία αυτό-περιορίζει την πολιτική σκέψη δεοντολογικά.

Από πού λοιπόν πηγάζει η κρατική ισχύς, πώς νομιμοποιείται, πώς σχετίζεται η άσκηση της εξουσίας με την πολιτική συγκρότηση, ποιος ο ρόλος και οι πηγές της νομιμοποίησης της ισχύος στην πολιτική συγκρότηση, ποια η σχέση του ατόμου με τη συλλογικότητα και αντιστρόφως, ποιος προσδιορίζει τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις, ποιος τη νομιμοποιητική διανεμητική δικαιοσύνη και ποιος τις κανονιστικές προεκτάσεις της;

Σ' αυτό το τελευταίο εντοπίζεται και η ειδοποιός διαφορά μεταξύ του ενδοκρατικού και του διακρατικού πεδίου. Στο ενδοκρατικό πεδίο και ανάλογα με τη δομή της πολιτικής συγκρότησης και της συνεπαγόμενης κοινωνικής νομιμοποίησης και συνοχής, υφίσταται σύστημα διανεμητικής δικαιοσύνης. Στο διεθνές επίπεδο, υπογραμμίσαμε ήδη, απουσιάζουν οι αντίστοιχες προϋποθέσεις και η αθέσπιστη ισχύς είναι το κύριο διανεμητικό μέσο. Αυτό εξάλλου υπογραμμίζει η παρεξηγημένη αλλά αμάχητη μακιαβελική θέση ότι «η ηθική είναι προϊόν πολιτικής».

Άλλοι στοχαστές όπως ο Waltz<sup>43</sup>, όντας βαθύτατα υποψιασμένοι, θεωρούν αυτονόητη την οντολογία του κρατοκεντρικού συστήματος και ούτε καν την αγγίζουν ή αναφέρουν, ενώ θεωρούν εξίσου αυτονόητο το γεγονός πως στο διεθνές επίπεδο η σταθερότητα συναρτάται με την ισορροπία ισχύος καθότι απουσιάζει –όπως είπαμε– παγκόσμια κοινωνία, παγκόσμιο κοινωνικοπολιτικό σύστημα και παγκόσμια διανεμητική δικαιοσύνη.

Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, τη θεωρία της ισχύος και την πολιτική θεωρία ως οντολογικά συναρτημένες με την αντικειμενική πραγματικότητα του εθνοκρατοκεντρικού συστήματος, όπως συγκροτήθηκε ιστορικά και όπως εξελίχθηκε, διαμορφώθηκε και δομήθηκε τους τελευταίους αιώνες<sup>44</sup>. Το κρατοκεντρικό σύστημα της αρχαιότητας και της νεοτερικότητας, και όχι τα κοσμοσυστημικά περιβάλλοντα του παρελθόντος, καθότι δεν είναι του παρόντος να επεκταθούμε<sup>45</sup>.

Στη βάση αυτή, όπως και ο Θουκυδίδης εξάλλου, θεωρούμε την πολιτειακή ισχύ και την ελευθερία άρρηκτα συνδεμένες, καθότι σε ένα εξ ορισμού ανταγωνιστικό και άναρχο διεθνές σύστημα η απόλαυση της συλλογικής οντολογικής ετερότητας υπό συνθήκες ελευθερίας είναι συναρτημένη με τη δυνατότητα υπεράσπισής της.

Είναι σχεδόν αστείο να αμφισβητηθεί, ότι κατά τη διάρκεια της γνωστής ιστορίας το διακρατικό γίνεσθαι κυριαρχείται από τους νόμους της ισχύος στις ποικίλες εκφάνσεις της και εκδοχές της και στις ποικίλες περιστάσεις, οι οποίες διαφέρουν φυσικά από εποχή σε εποχή και από περίπτωση σε περίπτωση. Το να αμφισβητηθεί η ισχύς, ως η βαθύτερη διαμορφωτική δύναμη του διακρατικού

<sup>43</sup> Waltz 2011β.

<sup>44</sup> Βλ. σχετικά Tsirigotis, 2013.

<sup>45</sup> Για μερικές νύξεις για τη διαφορά μεταξύ μετακρατικών και μετακρατοκεντρικών δομών, βλ. εντός σημειώσεων πιο πάνω.

γίνεσθαι, είναι, υπογραμμίζουμε ξανά, παντελώς άτοπο ή και αστείο. Στην ιστορία των ιδεών, πάντως, υπάρχουν πολλοί που κάνουν επιστημονικοφανή αστεία (εξαιρούμε τους προπαγανδιστές που ξέρουν πολύ καλά τι κάνουν).

Εάν ο κρατοκεντρικός κόσμος κυριαρχείται από τους νόμους της ισχύος ενδιαφέρουν οι οντολογικές συναρτήσεις μεταξύ κανονιστικών θέσεων και της τυπικής λογικής των όντων (βλ. πιο πάνω), όπως αυτές απορρέουν από τις αισθητές και πνευματικές τους ιδιότητες και προδιαγραφές και όπως εξελίσσονται και επηρεάζονται καθώς κινούνται μέσα στην κινούμενη ρευστή ενδοκρατική και διακρατική δίνη.

Εάν σταθούμε ξανά στο μέχρι τούδε επιστημονικά προκλητικό και εν πολλοίς αδιερεύνητο πεδίο της σχέσης οντολογίας και τυπικής λογικής των πολιτικά κυρίαρχων όντων, ακαριαία καλούμαστε να σκεφτούμε την κρατική οντολογία και τις ποικίλες βαθμίδες της, που την καθιστούν ασθενή ή ισχυρή στο διεθνολογικό πλαίσιο, όπου λόγω της εκεί δεδομένης αναρχίας υποχρεωνόμαστε να ασχοληθούμε με την αυτοσυντήρηση, τα πολιτικο-ανθρωπολογικά και πολιτικοοικονομικά ερείσματα και τις εν γένει νομιμοποιητικές βάσεις των κρατικών δρώντων.

Οι κρατικοί δρώντες, άλλωστε, είναι οι μόνοι που διαθέτουν συγκροτημένη κοινωνία και συναρτημένη με αυτήν πολιτική, ενώ οι υπόλοιποι διεθνείς δρώντες είναι είτε εξαρτημένες μεταβλητές είτε ανεξάρτητες μεταβλητές, οι οποίες δυνητικά αγγίζουν την ιδιωτεία ή και την προ-πολιτική βαρβαρότητα.

Στο πλαίσιο αυτό, ο συνειδητός πολίτης γνωρίζει ότι η ιδιότητά του ως πολίτη, και δεδομένου ότι η αυτοσυντήρησή του συναρτάται με την ισχύ του δικού του κράτους (και μόνο), διακρίνει τη δική του αυθυπέμβαση ως προϋπόθεση επιβίωσης σε έναν διεθνώς άναρχο ανταγωνιστικό κόσμο, όπου ο διαμορφωτικός και διανεμητικός ρόλος της ισχύος είναι νομοτέλεια («το κυριότερο νόμισμα της διεθνούς πολιτικής» σύμφωνα με τον γνωστό και σωστό αφορισμό του Waltz).

Αυτές είναι, εξ αντικειμένου, οι οριοθετήσεις της πολιτικής θεωρίας του διεθνούς συστήματος. Προφανώς η πολιτική θεωρία του κράτους θα είναι αποσπασματική και περιορισμένης εμβέλειας, εάν δεν τις λαμβάνει υπόψη.

Το κράτος είναι κυρίαρχο και οντολογικά αυτόρκες (ή έτσι το θέλει το διεθνές δίκαιο και οι αποφάσεις των κοινωνιών) και λειτουργεί καθημερινά στη διεθνή πολιτική της οποίας και αποτελεί αναπόσπαστο μέρος. Όποιος έχει εμβαθύνει, ιδιαίτερα στα πεδία των σκοπών της στρατηγικής, αντιλαμβάνεται ότι η αξιολογικά ελεύθερη θεωρία διεθνών σχέσεων, είναι μια αμιγής πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος, κάτι δηλαδή πολύ σύνθετο, δυναμικό και στοχαστικά προκλητικό. Πολύ πιο προκλητική, βέβαια, είναι η πολιτική διαχείριση των κρατικών υποθέσεων.

Εξ αντικειμένου η συμβατή με τα αξιώματα του Παραδείγματος πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος είναι ασύμβατη με την ιδεολογική ή



θηρσκευτική πολιτική θεολογία. Περνά μέσα από τη ρεαλιστική εξέταση των δομών και προϋποθέσεων του κρατοκεντρικού συστήματος<sup>46</sup>.

Η υψηλών προδιαγραφών περιγραφική, ερμηνευτική και αξιολογικά ελεύθερη πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος αυτοπεριορίζεται αυστηρά στην αρχή της κρατοκεντρικής αυτοσυντήρησης και επιζητεί να προσδιορίσει στον τόπο και στον χρόνο τους προσανατολισμούς των κρατικών στρατηγικών. Τις προϋποθέσεις των στάσεων, συμπεριφορών και αποφάσεων, επίσης, εντός αυτών των προσανατολισμών.

Η αρχιμήδειος αφετηρία της πολιτικής θεωρίας του συγκαρινού διεθνούς συστήματος είναι το βεστφαλιανό κρατοκεντρικό σύστημα, όπως θεμελιώθηκε το 1648, διαβαθμίστηκε και αναπτύχθηκε οντολογικά, για να επικυρωθεί κοσμοθεωρητικά στον Καταστατικό Χάρτη του ΟΗΕ, το 1945.

Οι προϋποθέσεις, που τέθηκαν στη Βεστφαλία το 1648 μ.Χ., και τα κοινωνικο-οντολογικά γεγονότα των τελευταίων αιώνων θέτουν μεγάλες πολιτικο-στοχαστικές προκλήσεις των οποίων η μελέτη απαιτεί όχι μόνο σκληρή δουλειά αλλά και σκληρά νεύρα. Ασθενείς ψυχές, όμως, δεν αντέχουν την τραγικότητα των κρατοκεντρικών λογικών, που τόσο καλά περιέγραψε ήδη ο Θουκυδίδης. Το στοίχημα πάντως είναι ανάλυση που διαθέτει οντολογική αναφορά βασισμένη στην πραγματικότητα και όχι η σπασμωδική και φοβική ανάλυση ή και φαντασιόπληκτη κατασκευαστική ιδεολογική σκέψη.

Σίγουρα μια τέτοια σκληρή δουλειά περιδιάβασης, πάνω στα δύσβατα και πλήρη συγκρούσεων σύνορα του κρατοκεντρικού συστήματος, δεν συνεπάγεται το επιστημονικά αυτοκτονικό αναμάρτημα ιδεολογημάτων για προπαγανδιστικούς λόγους. Όμως, αυτό δεν είναι επιστήμη αλλά αξιώσεις ισχύος του ενός ή άλλου. Η ιδεαλιστική ουτοπία και η μεταμφιεσμένη προπαγάνδα των αξιώσεων ισχύος διόλου συχνά συναντώνται, συχνά συνδυάζονται και πολύ συχνότερα ενθαρρύνονται με τρόπους που εκπληρώνουν στρατηγικούς σκοπούς των κρατών, ιδιαίτερα των ηγεμονικών δυνάμεων<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Βλ. σύνοψη των θεωρήσεων του Waltz (2011β) σε δέκα σημεία, σ. 10 ε.ε.

<sup>47</sup> Είναι οι μεθοδεύσεις «soft power» η ανάλυση των οποίων δεν πρέπει να συνδέεται με συνομοσιολογικές ερμηνείες των διεθνών φαινομένων. Αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της στρατηγικής των κρατών, ιδιαίτερα των ηγεμονικών, και μυστικές ή συναφείς πρακτικές δεν είναι συνομοσία αλλά μεθοδεύσεις ενταγμένες στα στρατηγικά σχέδια και την εκπλήρωσή τους. Για να το πούμε διαφορετικά, η στρατηγική των κρατών πάντα συμπεριελάμβανε μυστικά μέσα και αποστολές. Γράφοντας αυτά, υπογραμμίζουμε, είναι περιγραφή και όχι αξιολογική ή υποκειμενική θέση του γράφοντος. Η γνώση για το soft power αφορά ζωτικά τις υποθέσεις εργασίας του παρόντος κειμένου καθότι σε διάφορα σημεία πιο πάνω υποστηρίχθηκε ότι η επιστημονικά μεταμφιεσμένη πολιτική θεολογία που εκπορεύεται από τα ιδεολογικά δόγματα, διακρίνεται και διαχωρίζεται πλήρως από την αξιολογικά ελεύθερη περιγραφή και ερμηνεία του Ανθρώπου, του Κράτους και της Διεθνούς Πολιτικής. Υποστηρίξαμε επίσης ότι κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου τα ιδεολογικά δόγματα καμιά άλλη σημασία δεν είχαν παρά μόνο να μεταμφιέζουν τις αξιώσεις ισχύος των εκατέρωθεν ηγεμονικών δυνάμεων με οικουμενικίστικες προσδοκίες, κατά κύριο λόγο εσχατολογικές και εξωπραγματικές. Για μια σύντομη ανάλυση, βλ. περίληψη εισήγησης με τίτλο «έξυπνη ή μαλακή ισχύς στο υπογάστριο των ανυποψίαστων κοινωνιών» που συμπεριλήφθηκε ως

---

σημείωση τέλους στο Ήφαιστος 2009: 381-84. Οι πρακτικές *soft power* αποτελούν, ιδιαίτερα στο επίπεδο των ηγεμονικών δυνάμεων, σημαντικό μέρος των στρατηγικών τους μεθοδεύσεων. Για να το πούμε διαφορετικά, μπορεί η περιγραφική και αξιολογικά ελεύθερη και συμβατή με το Παράδειγμα πολιτική θεωρία του διεθνούς συστήματος να είναι χρήσιμη σε όλους καθότι αυξάνει την γνώση και καλλιεργεί τον πολιτικό και στρατηγικό ορθολογισμό, πλην στο επίπεδο της εφαρμοσμένης στρατηγικής αυτή η γνώση «συμπληρώνεται» και «ενισχύεται» με μεθοδεύσεις των θεσμών του κράτους και με συνειδητή ή ανεπίγνωστη συνοδοιπορία φορέων επιστημονικών τίτλων στα πεδία της εξ αντικειμένου ελάχιστα επιστημονικής ιδεολογικής σκέψης. Για να το πούμε διαφορετικά, η ιδεολογία και προπαγάνδα δεν είναι επιστήμη αλλά μεθόδευση πειθούς για την εκπλήρωση αξιώσεων ισχύος. Συντομογραφικά, πρακτικές *soft power* σημαίνουν ότι, με το να επηρεάζονται κρίσιμοι συντελεστές άλλων κρατών και ιδιαίτερα με το να καλλιεργείται συγκεκριμένος προσανατολισμός πολιτικής σκέψης και πολιτικών αποφάσεων, εξυπηρετούνται τα εθνικά συμφέροντα και ταυτόχρονα εξοικονομούνται πόροι. Για παράδειγμα, σε σύγκριση με τις δαπάνες συγκρότησης ενός μεγάλου στρατού για εισβολή σε μια χώρα, από οικονομική άποψη είναι πολύ πιο συμφέρον να επηρεαστούν οι στρατηγικές λιγότερο ισχυρότερων κρατών μέσω διανοουμένων, φορέων επιστημονικών τίτλων, πολιτικών προσώπων και συντελεστών των μέσων επικοινωνίας. Για ένα εξαιρετικό βιβλίο που περιγράφει αυτή την πολιτική στράτευση χιλιάδων επιστημονικών φορέων και ινστιτούτων πολιτικής στις ΗΠΑ βλ. Simpson 1994/*Science of Coercion*. Το συγκεκριμένο βιβλίο, όταν κυκλοφόρησε, προκάλεσε μεγάλη αίσθηση και συζητήσεις στις ΗΠΑ αλλά και ευρύτερα. Προχωρεί σε μια εξονυχιστική διερεύνηση, περιγραφή και ερμηνεία του ρόλου της CIA, του Πενταγώνου και άλλων θεσμών εθνικής ασφάλειας των ΗΠΑ στην ανάπτυξη στον επιστημονικό χώρο της έρευνας που αφορά ζητήματα όπως ο ψυχολογικός πόλεμος, η παραπλάνηση των πολιτών για την εξέλιξη των διεθνών υποθέσεων και οι κατασκοπευτικές πρακτικές. Περιγράφει επίσης το πώς ινστιτούτα και φορείς επιστημονικών τίτλων ανεξαρτήτως θεωρητικών τους διαφορών λειτουργούν με τρόπο που προκαλούν συγκλίνοντα αποτελέσματα υπέρ των στρατηγικών επιλογών των ΗΠΑ. Για μια δική μας συντομότερη παρέμβαση βλ. Ήφαιστος 2014β. Βλ. επίσης συλλογή κειμένων για τη *soft power*, εκ των οποίων του Jonathan Mowat το σημαντικότερο καθότι συμπεριλαμβάνει πολλές βιβλιογραφικές παραπομπές, στη διεύθυνση <https://wp.me/P30qMa-FM>.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Aron, Raymond (1966), "The Anarchical Order of Power". *Daedalus* 95(2): 479-502.
- Carr, Edward H (2011), *Η Εικοσαετής Κρίση. Εισαγωγή στην Μελέτη των Διεθνών Σχέσεων*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Gilpin, Robert (2007), *Πόλεμος και Αλλαγή στην Διεθνή Πολιτική*. Αθήνα: Ποιότητα.
- (1986), "The Richness of the Tradition of Political Realism". In Keohane, Robert (ed.). *Neorealism and its Critics*. New York: Columbia University Press, 301-321.
- Haas, Ernst (1967), "The Uniting of Europe and the Uniting of Latin America." *Journal of Common Market Studies* 5(4): 315-343.
- Hoffmann, Stanley (1966), "Obstinate or Obsolete? The Fate of the Nation-State and the Case of Western Europe." *Daedalus* 95(3): 862-915.
- Ifestos, Panagiotis (1988), *Nuclear Strategy and European Security Dilemmas*. London: Gower.
- Mikelis, Kyriakos (2015), "Realist Stronghold in the Land of Thucydides? Appraising and Resisting a Realist Tradition in Greece." *European Quarterly of Political Attitudes and Mentalities*, 4(4), 15-32.
- Mitrany, David (1966), "The Prospect of Integration: Federal or Functional." *Journal of Common Market Studies* 4(2): 119-149.
- Simpson, Christopher (1994), *Science of Coercion, Communication, Research and Psychological Warfare 1945-1960*. New York: Oxford University Press.
- Tsirigotis, Dionysis (2013), "Here and There in International Relations Theory". Στο Bitzenis, Aristidis & Vlachos, Vasileios (eds) *17-19 May 2012 ICIB Conference Proceedings*. Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, 165-177
- Wight, Martin (2011), *Διεθνής Θεωρία. Τα Τρία Ρεύματα Σκέψης*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Waltz, Kenneth (2011α), *Άνθρωπος, Κράτος, Πόλεμος. Μια Θεωρητική Ανάλυση*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Waltz, Kenneth (2011β), *Θεωρία Διεθνούς Πολιτικής*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Ήφαιστος, Παναγιώτης (2017), *Αριστοτελισμός, Διαδρομές των Νέων Χρόνων και το Μοντερνιστικό Ιδεολογικό Δηλητήριο*. <http://wp.me/p3OqMa-1jx>.
- (2016), *Διεθνής Πολιτική - Ευρωπαϊκή Πολιτική. Βιβλιογραφικές Αναφορές*. <http://wp.me/p3OqMa-19l>.
- (2015), *Μοντερνισμός, το Ιδεολογικό Φαινόμενο και η Μεταμοντέρνα Διολίσθηση προς τα Ανθρωπολογικά Σόδομα και Γόμορρα*. <http://wp.me/p3OIPy-Zv>.
- (2014α), *Το Θουκυδίδειο «Παράδειγμα» της Επιστημονικής Μελέτης της Διεθνούς πολιτικής και οι «Επιστημονικές Επαναστάσεις»*. <http://wp.me/p3OIPy-Lb>.
- (2014β), *Soft Power. Δήθεν «Ήπια» Ισχύς, Εκλογικεύσεις Περί «Έξυπνης Ισχύος» και Μαλακή (που Μαλακώνει Όπως Όταν τα Φίδια με Σάλιο Μαλακώνουν το Θύμα Πριν το Καταβροχθίσουν) Ισχύς*. <http://wp.me/p3OIPy-M8>.
- (2013), "Ο ρόλος της κρατικής ισχύος στον μετά-Αποικιακό εθνοκρατοκεντρικό κόσμο του Εικοστού Πρώτου Αιώνα". Στο Μάζης, Ι. (επιμ.) *Εξεγέρσεις στον Αραβομουσουλμανικό Κόσμο: Ζητήματα Ειρήνης και Σταθερότητας στη Μεσόγειο. Λειμών*.

- (2009), *Κοσμοθεωρία των Εθνών*. Αθήνα: Ποιότητα.
  - (2003), *Οι Διεθνείς Σχέσεις ως Αντικείμενο Επιστημονικής Μελέτης*. Αθήνα: Ποιότητα.
  - (2001), *Κοσμοθεωρητική Ετερότητα και Αξιώσεις Πολιτικής Κυριαρχίας*. Αθήνα: Ποιότητα.
  - (1994), *Αμερικανική Εξωτερική Πολιτική. Από την Ιδεαλιστική Αθωότητα στο Πεπρωμένο του Έθνους 1776-1917*. Αθήνα: Οδυσσεάς (υπό επανέκδοση το 2018 συμπληρωμένο για να καλύψει και τη μετά το 1945 περίοδο).
- Ζιάκας, Θεόδωρος (2012), *Πατριδεγωφάγος*. Αθήνα: Αρμός.
- (1993), *Έθνος και Παράδοση*. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Κονδύλης, Παναγιώτης (2012), *Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη (τόμ. Α και Β)*. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- (1998α), *Από τον 20ο στον 21ο Αιώνα. Τομές στην Πλανητική Πολιτική περί το 2000*. Αθήνα: Θεμέλιο.
  - (1998β), *Το Αόρατο Χρονολόγιο της Σκέψης*. Αθήνα: Νεφέλη.
  - (1995), *Η Παρακμή του Αστικού Πολιτισμού*. Αθήνα: Θεμέλιο.
  - (1992), *Η Ηδονή, η Ισχύς η Ουτοπία*. Αθήνα: Στιγμή.
  - (1991), *Ισχύς και Απόφαση*. Αθήνα: Στιγμή.
  - (1987), *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Κοντογιώργης, Γιώργος (2014), *Το Ελληνικό Κοσμοσύστημα. τόμος Β'*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- (2007), *Η Δημοκρατία ως Ελευθερία*. Αθήνα: Πατάκης.
- Μικέλης, Κυριάκος (2016), "Αυτο-αναστοχασμός ως τα Άκρα; Η Ανάλυση του Λόγου στη Διεθνή Θεωρία και στην Ιστοριογραφία της Επιστήμης των Διεθνών Σχέσεων". Τετράδια Πολιτικής Επιστήμης, τ. 8, 137-161.
- (2013), "Βαλκανικά Επιστημονικά Μονοπάτια; Δύο Παραδείγματα της Διεθνολογίας της Περιφέρειας". Στο Bitzenis, Aristidis & Vlachos, Vasileios (eds). 17-19 May 2012 ICIB Conference Proceedings. Θεσσαλονίκη, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας (Εργαστήριο Διεθνών Σχέσεων και Ευρωπαϊκής Ολοκλήρωσης), 156-164.
- Τρούλης, Μάρκος (2016), "Ζητήματα Οντολογίας και Επιστημονικότητας του Πεδίου των Διεθνών Σχέσεων: Υπενθύμιση των Καταβολών". Πολιτικές και Κοινωνικές Επιστήμες, τ. 2, 7-22.
- Τσιριγώτης, Διονύσιος (2010), *Η Ελληνική Στρατηγική στη Μικρά Ασία, 1919-1922. Σύγχρονη Ελληνική Ιστορία και Εξωτερική Πολιτική*. Αθήνα: Ποιότητα.
- (2009), "Παγκοσμιοποίηση και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική: Κύριες Τάσεις των Εναλλακτικών Ρευμάτων Σκέψης της Θεωρίας Διεθνών Σχέσεων". Στο Σιούσιουρας, Πέτρος & Χαζάκης, Κωνσταντίνος (επιμ.) *Παγκοσμιοποίηση, Ευρωπαϊκή Ένωση και Ελλάδα*. Αθήνα: Ποιότητα, 433-497.

## ΣΤΕΝΕΣ ΕΠΑΦΕΣ ΤΡΙΤΟΥ ΤΥΠΟΥ; Η ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΣΤΙΣ ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

**Κυριάκος Μικέλης**  
Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Μακεδονίας/  
Τμήμα Διεθνών & Ευρωπαϊκών Σπουδών

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το παρόν πόνημα συνοψίζει -με αναστοχαστική διάθεση- την ενσωμάτωση της έννοιας της κουλτούρας στη διεθνή πολιτική και στην οικεία επιστήμη των Διεθνών Σχέσεων. Ο σύνδεσμος της διεθνολογίας με τις σπουδές για τον πολιτισμό/κουλτούρα και ειδικότερα για την τέχνη σχετίζεται προφανώς με την πολιτιστική εξωτερική πολιτική και με την κουλτούρα ως εργαλείο της διεθνούς πολιτικής, αλλά δεν εξαντλείται εκεί. Ενδεικτικά, επεκτείνεται στην πολιτική διαχείριση των ζητημάτων σχετικά με την πολιτιστική ποικιλότητα, στην αναγνώριση της διεθνούς πολιτικής ως φαινομένου, που επηρεάζεται από το πολιτισμικό υπόβαθρο των δρώντων, και στην ανάδειξη της κουλτούρας ως ερμηνευτικού πλαισίου για την κατανόηση της συμπεριφοράς στο διεθνές γίγνεσθαι.

---

### ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ

*διεθνείς σχέσεις, πολιτισμός/κουλτούρα, τέχνη, πολιτισμική διαφορά,  
πολιτιστική εξωτερική πολιτική*

---

## 1. Εισαγωγή

Ο πολιτισμός/κουλτούρα αποτελεί αξιοσημείωτα αναπτυγμένη έννοια, θεματική και αναλυτικό εργαλείο στο πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών και των ανθρωπιστικών σπουδών, με χαρακτηριστικά τα παραδείγματα της κοινωνιολογίας/κοινωνικής ανθρωπολογίας και του κλάδου της ιστορίας, έχοντας ωστόσο προκύψει πλέον ως αυτόνομη προβληματική και δη ως ανάλυση με όρους κουλτούρας ή πολιτισμού (στα αγγλικά: *cultural analysis* και *civilizational analysis*). Από εκεί και πέρα, υφίσταται αμοιβαία και ποικιλότητα επιρροή, ως προς το ότι ο πολιτισμός/κουλτούρα υπεισέρχεται αναλυτικά στις διάφορες επιστήμες, οι οποίες ενίοτε ανατροφοδοτούν τις εξειδικευμένες προβληματικές. Μία αντίστοιχη διαδικασία έχει λάβει χώρα και στην περίπτωση της διεθνολογίας. Αυτό δεν χρειάζεται να αξιολογηθεί *a priori* θετικά ή αρνητικά. Συμβαίνει. Εν προκειμένω, εξετάζεται η ενσωμάτωση της έννοιας της κουλτούρας στη διεθνή πολιτική και στην οικεία επιστήμη των Διεθνών Σχέσεων, γλαφυρά διατυπωμένη ως 'η κουλτούρα στις Διεθνείς Σχέσεις'.

Ξεκινώντας με τους απαραίτητους ορισμούς, επίκεντρο της διεθνολογίας είναι οι διεθνείς σχέσεις. Κατά μία θεμελιώδη οπτική, αυτές αφορούν καταρχάς τις διακρατικές σχέσεις ή έστω τις σχέσεις μεταξύ κρατών και οργανισμών ή και ομάδων που επηρεάζουν ή επηρεάζονται από τα κράτη, σύμφωνα με τον χαρακτηριστικό αφορισμό ότι «[ο] όρος 'Διεθνείς Σχέσεις'... νοηματοδοτεί κυρίως τις σχέσεις μεταξύ κρατών. Λόγω όμως της εξέλιξης της εκτός του κράτους ανθρώπινης οργάνωσης μπορεί να σημαίνει και τις σχέσεις μεταξύ διεθνών οργανισμών (κυβερνητικών και μη) ή και τις σχέσεις μεταξύ διεθνών οργανισμών και κρατών» (Κουσκουβέλης 2004: 21).

Με τη σειρά της, η 'κουλτούρα' αφορά ποικίλες διαστάσεις όπως η πνευματική καλλιέργεια, ο τρόπος ζωής, η τέχνη ή και τα συστήματα ιδεών και πεποιθήσεων (Williams 1981: 10-14. Βλ. Jordan & Weedon 1995: 6-8). Σε μία σχετική αναφορά, είναι τα συμφραζόμενα που αναδεικνύουν την έμφαση σε κάποια εκ των ανωτέρω διαστάσεων. Το ίδιο ισχύει και με τον 'πολιτισμό' που στα ελληνικά συχνά ταυτίζεται με την έννοια της κουλτούρας (στα αγγλικά: *culture*)· όμως δύναται να υποδηλώνει και κάτι συναφές (στα αγγλικά: *civilization*) ωστόσο διαφορετικό και εξίσου ποικιλόμορφο, αφορώντας ιδιότητες ατόμων και κοινωνιών (με όρους αυτοελέγχου και κατοχής καλών τρόπων), καταστάσεις ή διαδικασίες (π.χ. έναντι μίας βάρβαρης/άγριας ή πρωτόγονης συμπεριφοράς) και συλλογικότητες (Yurdusev 2003: κεφ. 4). Αναλόγως των συμφραζομένων, είναι δυνατή η χρήση αμφότερων των όρων, ενώ άλλοτε ενδείκνυται ή επιβάλλεται η χρήση μόνο του ενός. Για παράδειγμα, οι τρόποι ζωής αλλά και η καλλιέργεια αποτελούν κοινό πεδίο αναφοράς για αμφοότερες τις έννοιες, αλλά υπάρχουν και περιπτώσεις που αρμόζει η χρήση μόνο της μίας εξ αυτών.

Η εν λόγω πολυσημία αντανακλά το εύρος των ποικίλων διεθνολογικών προβληματισμών που έχουν ρητά αναδειχθεί με όρους πολιτισμού/κουλτούρας. Ειδικότερα, δικαιολογεί τη διαφοροποιημένη πραγμάτευση στην ανάλυση της διεθνούς πολιτικής, ιδίως με όρους τρόπου διαβίωσης ή πνευματικής ανάπτυξης

αλλά και τέχνης. Χαρακτηριστική είναι η ανάδειξη πλήθους σχετικών θεμάτων όπως ενδεικτικά η ποικιλότητα κατανόηση ή αξιοποίηση της κουλτούρας από τις μεγάλες δυνάμεις, η σύνδεσή της με την προώθηση του πολιτισμού ή η χρήση της ως εργαλείου του εθνικισμού (Reeves 2004: 36) αλλά και ο ρόλος της στην ανάπτυξη των εθνικών κινημάτων της Ευρώπης του 19<sup>ου</sup> αιώνα, των οποίων μάλιστα η αλληλεπίδραση και συνεργασία σηματοδότησε την ανάπτυξη του πολιτισμικού εθνικισμού ως διεθνούς κινήματος (Leerssen 2006). Η πολιτισμική διάσταση της παγκόσμιας πολιτικής περιλαμβάνει κεντρικά, χωρίς να εξαντλείται εκεί, την πολιτιστική διπλωματία, εν προκειμένω νοούμενη ως πολιτιστική εξωτερική πολιτική καθώς και ως διεθνείς αλληλεπιδράσεις και οργάνωση σε θέματα πολιτισμού (Τζουμάκα 2005; Κωστάκης 2008; Paschalidis 2009; Βασιλειάδης & Μπουτσιούκη 2015).

Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος εκ μέρους των ποικίλων και διαφοροποιημένων δρώντων βρίσκονται διάφορες πτυχές όπως η γλωσσική επέκταση, η αναμόρφωση της διεθνούς εικόνας, η ανανέωση των δεσμών με τείως αποικίες, η καλλιέργεια της εικόνας του κράτους ως δύναμης με όρους ήπιας ισχύος, η προώθηση των οικονομικών και πολιτικών επιδιώξεων ιδίως από περιφερειακές δυνάμεις, η καλλιέργεια των περιφερειακών συμφερόντων, η διατήρηση σχέσεων με τη διασπορά (Paschalidis 2009: 285; Cf. Mitchell 1986; Kitsou 2011; Μικέλης 2017), ενώ εδώ σχετικός είναι και ο ρόλος της στρατηγικής επικοινωνίας/δημόσιας διπλωματίας (Σαμαράς 2014). Υπό μία δε γενικότερη οπτική, είναι εξίσου ενδεικτική η αναγνώριση του κοινωνικού τομέα (συμπεριλαμβανομένων των κοινωνικών και πολιτισμικών σχέσεων, της γλώσσας και των ηθών-εθίμων) ως ενός εκ των βασικών τομέων στην εξέλιξη των διεθνών συστημάτων (Buzan, & Little 2000: 72-77) αλλά και του πολιτισμού/κουλτούρας ως ενός εκ των πυλώνων της συστημικής γεωπολιτικής ανάλυσης, μαζί με την άμυνα, την οικονομία και την πολιτική (Mazis 2016: 53).

Μετά-ψυχροπολεμικά, το ανανεωμένο ενδιαφέρον της διεθνολογίας για την κουλτούρα αντανakλάται στη γενικότερη σημασία του πολιτισμού στις διεθνείς σχέσεις και την παγκόσμια πολιτική (Stroikos 2014; Μακρής 2015; Μικέλης 2015α, 2015β; Mikelis 2017) και πιστοποιείται από την ανάδειξη ποικίλων θεματικών όπως «πολιτισμικές δυνάμεις στην παγκόσμια πολιτική» (Mazruí 1990), «κουλτούρα στις παγκόσμιες υποθέσεις» (Murden, 2001), «λογική, κουλτούρα, θρησκεία: η μεταφυσική της παγκόσμιας πολιτικής» (Pettman 2004), «κουλτούρα και διεθνείς σχέσεις» (Reeves 2004), «κουλτούρα και συγκείμενο στην παγκόσμια πολιτική» (Lawson 2006), «κουλτούρα και ασφάλεια» (Williams 2007), «η άλλη πολιτική των κουλτουρών, των θρησκειών και των πολιτισμών στις διεθνείς σχέσεις» (Michael & Petito 2009) ή «κουλτούρα και ανθρώπινα δικαιώματα» (Wiesand et al. 2016).

Κατόπιν των ανωτέρω, δικαιολογείται το ενδιαφέρον για τον ρόλο της κουλτούρας στη διεθνή πολιτική και αντίστοιχα για τη χρήση της πολιτισμικής ανάλυσης εντός της διεθνολογίας, όπως η προώθηση μιας ρητά πολιτισμικής θεωρίας των διεθνών σχέσεων, το περιεχόμενο και η σημασία της στρατηγικής

κουλτούρας και της γεωκουλτούρας, η κατανόηση των διεθνών σχέσεων ως διαπολιτισμικών σχέσεων, ο ρόλος της πολιτισμικής διαφοράς και τα διαπειθαρχικά σταυροδρόμια της τέχνης και της διεθνούς πολιτικής. Σε αυτό το πλαίσιο, το επόμενο τμήμα συνοψίζει την ιστορική παρουσία της έννοιας της κουλτούρας στη διεθνολογία, ακολουθούμενο από τμήματα που εστιάζουν στην ανάλυση της διεθνούς πολιτικής με όρους κουλτούρας.

## **2. Η ιστορική εξέλιξη της κουλτούρας στη διεθνολογία**

Σύμφωνα με μία συστηματική πραγμάτευση της έννοιας της κουλτούρας εντός της διεθνολογίας, ο εν λόγω κλάδος χαρακτηρίστηκε –όπως και άλλες επιστήμες– από την αντίστιξη δύο βασικών προσεγγίσεων της κουλτούρας. Πρόκειται για την ανθρωπιστική θεώρηση και την ανθρωπολογική. Εκ των δύο ως άνω θεωρήσεων, η πρώτη δίνει έμφαση στην αίσθηση της αυτοεπίγνωσης ή την πνευματική ανάπτυξη και βελτίωση. Εδώ, η κουλτούρα αποτελεί στοιχείο που καλλιεργείται. Ο προσανατολισμός της δεύτερης θεώρησης συνίσταται στους τρόπους ζωής και αρχικά βασιζόταν σε ουσιοκρατικά θεμέλια (δηλ. με έμφαση στις ιδιότητες παρά στις διεργασίες), που αργότερα τέθηκαν υπό αμφισβήτηση. Εδώ, η κουλτούρα δεν είναι αντικείμενο καλλιέργειας αλλά προσδιοριστικό του εαυτού. Η μείωση του ενδιαφέροντος για την πρώτη διάσταση έναντι της δεύτερης έλαβε χώρα γενικότερα στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, αντανακλώμενη στον συγκεκριμένο κλάδο-συμπεριλαμβανομένης της ρεαλιστικής θεώρησης. Ειδικότερα, ενδιέφερε η επιρροή της έννοιας (νοούμενης πλέον περισσότερο ανθρωπολογικά και λιγότερο ανθρωπιστικά) και η επιρροή στις εσωτερικές (εθνικές) ή τις διεθνείς υποθέσεις. Πρακτικό αποτέλεσμα; Η χρήση της κουλτούρας ως όπλου στον Ψυχρό Πόλεμο, δεδομένου ακριβώς ότι σήμαινε και αντιπροσώπευε συγκεκριμένες (εν προκειμένω, αμερικανικές) αξίες και τρόπο ζωής αντί την πορεία προς την προσωπική καλλιέργεια και την αμοιβαία κατανόηση. Από την άλλη πλευρά, διεθνολόγοι δρώντες στη Μ. Βρετανία (ιδίως στο όνομα της αγγλικής σχολής των Διεθνών Σχέσεων) πραγματεύτηκαν τη σχέση της διεθνούς κοινωνίας και μιας κοινής κουλτούρας, δίνοντας έμφαση στην έννοια του πολιτισμού και καταρχάς στην ανθρωπιστική διάσταση της κουλτούρας αλλά και στην ανθρωπολογική. Ειδικά από τη δεκαετία 1990, το πλέον εκτενές ενδιαφέρον για τη σχέση κοινότητας, κουλτούρας και διαφοράς εκτονώθηκε ακριβώς σε ποικίλες κατευθύνσεις όπως ενδεικτικά η στρατηγική κουλτούρα επικεντρωμένη σε εθνικά στυλ πολιτικής και στρατιωτικής οργάνωσης, η κουλτούρα ως πηγή προκλήσεων για τη διεθνή αλληλεπίδραση (π.χ. το επιχείρημα περί σύγκρουσης των πολιτισμών) και η επίκριση της ουσιοκρατικής διάστασης της κουλτούρας (κάτι που ξεκίνησε στην κοινωνική ανθρωπολογία, για να ακολουθήσει και η διεθνολογία). Εν τέλει, οι σχετικές με την παγκοσμιοποίηση διεργασίες θέτουν πρόκληση για αμφοότερες διαστάσεις της κουλτούρας. Η παγκοσμιοποίηση υπό μία έννοια αναδεικνύεται ως μορφή παγκόσμιων πολιτισμικών ανταλλαγών, χωρίς πάντως να ανατρέπει απαραίτητα ένα κλίμα αμοιβαίας κατανόησης. Στο εν λόγω πλαίσιο, η διατύπωση συγκεκριμένων διεθνολογικών επιχειρημάτων για την



κουλτούρα εξακολουθεί να συναρτάται με τον ακριβή τρόπο εννοιολόγησης της κουλτούρας, με χαρακτηριστική την αντιπαραβολή μίας κοσμοπολίτικης αφήγησης και μίας που πριμοδοτεί οντολογικά τις επί μέρους κοινότητες (Reeves 2004).

Σε αυτό το σημείο, είναι αξιοπρόσεκτη η καμπή που υπέστη μία σημαντική θεώρηση των Διεθνών Σχέσεων και δη ο πολιτικός ρεαλισμός, καθόσον συνιστά τον συνήθη 'κατηγορούμενο' ότι συνέβαλε στο περιορισμένο –αν όχι σχεδόν μηδαμινό– ενδιαφέρον για τον πολιτισμό/κουλτούρα, ιδίως στην ψυχροπολεμική διεθνολογία. Η εκδοχή του που είναι γνωστή ως κλασσικός ρεαλισμός δεν αγνόησε τον παράγοντα 'κουλτούρα'. Το έργο ενός κορυφαίου εκπροσώπου της, του H. Morgenthau, έδινε προσοχή στις πολιτισμικές διαφορές ιδίως μέσω της έννοιας του εθνικού χαρακτήρα. Ήταν μία μεταγενέστερη εκδοχή του πολιτικού ρεαλισμού, ήτοι ο δομικός ρεαλισμός ή νεορεαλισμός, του οποίου η έμφαση καθαυτό στη δομή και λειτουργία του διεθνούς συστήματος συνοδεύτηκε από την αυστηρότερη διάκριση μεταξύ του εσωτερικού και του διεθνούς, αποδίδοντας την κουλτούρα ως σημείο ενδιαφέροντος στην πρώτη διάσταση (Lawson 2006: 129-130. Πβ. Ήφαιστος 2009). Έπρεπε να έρθει ο πολιτικός επιστήμονας S. Huntington, με τη διατύπωση του επιχειρήματος περί σύγκρουσης των πολιτισμών, για να αναδειχθεί ρητά ο προσανατολισμός στο ενδεχόμενο της ανάδειξης αυτού θα μπορούσε κάλλιστα να περιγραφεί γλαφυρά ως «πολιτιστική (civilizational) realpolitik» (Buzan 1997).

Στη μετά-ψυχροπολεμική εποχή, η αναγνώριση της σημασίας των σχετικών θεμάτων, εκ μέρους της διεθνολογίας ιδίως όπως έχει λάβει χώρα πρόσφατα, περιγράφεται γλαφυρά ως η «πολιτισμική στροφή» στις διεθνείς σπουδές ή στην παγκόσμια πολιτική (Lawson 2006: κεφ. 2; Jackson 2008; Valbjorn 2008. Πρβλ. Κουτσοπανάγου 2013: 12-16). Ως βασικά σημεία της καταγράφονται τα ακόλουθα (Jackson 2008: 156-157):

- ο ρόλος της κουλτούρας ως εργαλείου της διεθνούς πολιτικής,
- οι πολιτιστικές επαφές εκτός των επίσημων κρατικών δομών,
- η χρήση της κουλτούρας και της πολιτιστικής ποικιλότητας ως ερμηνευτικού πλαισίου για την κατανόηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

Παρεμφερώς, το ενδιαφέρον για τη θεματική περί συλλογικών ταυτοτήτων παρουσιάστηκε εξίσου γλαφυρά και ως «η επιστροφή της κουλτούρας και της ταυτότητας στη θεωρία διεθνών σχέσεων» (Lapid & Kratochwil 1996) ευρύτερα δε ως «η επιστροφή της κουλτούρας, της ταυτότητας, του πολιτισμού και των βαρβάρων στις διεθνείς σχέσεις» (Salter 2002: κεφ. 8). Η χρήση του όρου 'πολιτιστική στροφή' (στα αγγλικά: *civilizational turn*) είναι λιγότερο διαδεδομένη. Εδώ, είναι αξιοσημείωτη η αναφορά γενικότερα στην ταυτότητα και στην ανάδειξη/λειτουργία της, λαμβανομένης υπόψη της εμπλοκής κρίσιμων διαστάσεων όπως η πολλαπλότητα, η διαφορετικότητα, η ρευστότητα και ο τρόπος οικοδόμησής της (Goff & Dunn 2004). Στη σχετική προβληματική, εντάσσονται «ο Εαυτός και ο Άλλος στις διεθνείς σχέσεις» ή αλλιώς οι «διεθνείς σχέσεις και το πρόβλημα της διαφοράς», δηλαδή η διαχείριση του δίπολου

Εαυτός/Άλλος στη διαμόρφωση της ταυτότητας (Neumann 1996; Inayatullah & Blaney 2004).

Ένας ενδεικτικός κατάλογος για θέματα περί την παγκόσμια πολιτική υπό το πρίσμα της πολιτισμικής ανάλυσης, ειδικά εν όψει της μεταψυχροπολεμικής εποχής, περιλαμβάνει τα ακόλουθα στοιχεία ως συνεισφορά της περαιτέρω ενσωμάτωσης της εν λόγω ανάλυσης στη διεθνολογία (Jacquin et al., 1993, όπως καταγράφεται στο Lawson, 2006: 32-33):

- Σε μεταθεωρητικό (ήτοι γνωσιοθεωρητικό) επίπεδο, είναι δυνατή η φανέρωση υποκρυπτόμενων και λανθανόντων στοιχείων και διαστάσεων του ευρωκεντρισμού των διεθνολογικών θεωρήσεων και επιχειρημάτων ως προς τις θεμελιώδεις παραδοχές τους και ενδεχόμενες μεροληψίες, με αποτέλεσμα τη μεθοδολογική εκλέπτυνση.
- Σε θεωρητικό επίπεδο, αναδεικνύονται και απαντώνται ερωτήματα περί την ταυτότητα και τη διάκριση Εαυτός/Άλλος, αν μη τι άλλο με έμφαση στα έθνη-κράτη ως βασικές μονάδες του διεθνούς συστήματος.
- Σε επίπεδο πρακτικής, δίνεται εκτενέστερη προσοχή σε πολιτισμικές ευαισθησίες, λ.χ. κατά τις διαδικασίες σχετικά με τη διεθνή διαπραγμάτευση ή με τις ειρηνευτικές αποστολές.
- Σχετικά με τη σχέση των κλάδου των Διεθνών Σχέσεων και του κλάδου της Συγκριτικής Πολιτικής, είναι εφικτή η γεφύρωση ή ο περιορισμός του κενού/απόστασης ανάμεσά τους με τον ταυτόχρονο εμπλουτισμό τους.
- Σχετικά με το κέντρο βάρους του διεθνούς συστήματος, ενισχύεται η κατανόηση της επιρροής μη δυτικών ιδεατικών και υλικών παραγόντων στη διαμόρφωση του διεθνούς γίγνεσθαι και της ανάδειξης των κορυφαίων δυνάμεών του.

### **3. Η ανάλυση της διεθνούς πολιτικής με όρους κουλτούρας (I): Η διεθνής πολιτική ως πολιτισμικά εμποτισμένο φαινόμενο**

Έχοντας προηγουμένως αναφέρει τα γενικά χαρακτηριστικά της εξέλιξης της 'κουλτούρας' στις διεθνείς σχέσεις, είναι δυνατή η επικέντρωση στο πώς εκείνη έχει ρητά συμπεριληφθεί στην ανάλυση της διεθνούς πολιτικής. Δεδομένου του ότι σε μεγάλο βαθμό οι έννοιες του πολιτισμού και της κουλτούρας έχουν κοινό πεδίο αναφοράς και συχνά ταυτίζονται, η ειδική αναφορά σε εκείνη αντανακλά το εξειδικευμένο ενδιαφέρον του κλάδου και δη της διεθνούς βιβλιογραφίας ρητά για την κουλτούρα (στα αγγλικά: *culture*). Η τέχνη περιλαμβάνεται στην τελευταία αλλά δεν εξαντλείται σε εκείνη. Όπως καταδεικνύεται παρακάτω, ο κλάδος των Διεθνών Σχέσεων έχει πλέον συμπεριλάβει την τέχνη στα ενδιαφέροντά του, μάλιστα όχι μόνο σε εμπειρικό επίπεδο αλλά και σε γνωσιοθεωρητικό. Όπως ήδη επισημάνθηκε, η πολιτισμική διάσταση της διεθνούς πολιτικής σαφώς περιλαμβάνει την πολιτιστική εξωτερική πολιτική και τη διεθνή οργάνωση για τα πολιτιστικά θέματα, αλλά γενικότερα η «κουλτούρα στις παγκόσμιες υποθέσεις» αφορά τη σχέση της διεθνούς ασφάλειας και των προκλήσεων για την πολιτισμική διατήρηση ή μεταβολή (Murden 2001),

ενδεικτικά συμπεριλαμβάνοντας την ανάδειξη και λειτουργία ποικίλων κουλτουρών για το πώς οι άνθρωποι και τα κράτη σκέφτονται και πράττουν για τις διεθνείς υποθέσεις. Απλούστερα, ενώ η κουλτούρα είναι εν πολλοίς υπεύθυνη για την ύπαρξη πολλών εθνών, η διεθνής συμπεριφορά τους υπόκειται σε γενικούς κανόνες ή μήπως επηρεάζεται άμεσα από συγκεκριμένες πολιτισμικές διαφορές; Προφανώς, δεν υπάρχουν τόσοι τρόποι διεξαγωγής των διεθνών σχέσεων (ή αντίστοιχες νοοτροπίες) όσοι και τα έθνη του κόσμου. Ωστόσο, τα οικουμενικά αναλυτικά πλαίσια και πρακτικές προκύπτουν όχι από το μηδέν αλλά από μία συνεχή όσμωση ποικίλων προσεγγίσεων συχνά με διαφορετική πολιτισμική προέλευση.

Από το σχετικό εύρος, ξεχωρίζει η ενσωμάτωση της πολιτισμικής ανάλυσης στη διεθνολογία ιδίως με όρους κατανόησης της διεθνούς πολιτικής ως πολιτισμικά εμποτισμένου φαινομένου, δηλαδή ως φαινομένου που επηρεάζεται από το πολιτισμικό υπόβαθρο των δρώντων. Στα πλέον χαρακτηριστικά παραδείγματα της ανωτέρω ενσωμάτωσης ανήκει το αναλυτικό πλαίσιο που προτάθηκε ρητά από τον R.N. Lebow ως «μία πολιτισμική θεωρία των Διεθνών Σχέσεων» (Lebow 2008). Το αντίστοιχο βιβλίο τιτλοφορήθηκε σε προφανή αντίστιξη με άλλα θεωρητικά πλαίσια προτεινόμενα ως «θεωρία της διεθνούς πολιτικής» (Waltz 1979) ή «κοινωνική θεωρία της διεθνούς πολιτικής» (Wendt 1999) ή «πόλεμος και το κράτος: η θεωρία της διεθνούς πολιτικής» (Wagner 2007) ή «ορθολογική θεωρία της διεθνούς πολιτικής» (Glaser 2010). Από την ως άνω καταγραφή, ξεχωρίζει το πρώτο έργο όχι επειδή αναφέρεται στις 'διεθνείς σχέσεις' και όχι ειδικά στη 'διεθνή πολιτική' αλλά επειδή προτείνει ρητά την προσθήκη της πολιτισμικής διάστασης.

Εν προκειμένω, η έμφαση δίνεται στην πολιτισμικά και ιστορικά διευρυμένη κατανόηση της ανθρώπινης φύσης και των οικείων κινήτρων. Σε αυτό το πλαίσιο, εντοπίζονται βασικά κίνητρα που αντανάκλουν τις ανθρώπινες ανάγκες: η επιθυμία/όρεξη, το πνεύμα (θυμός) ή ο λόγος/λογική καθώς και ο φόβος (Lebow 2008: κεφ. 2-3). Έτσι, η στρατιωτική κλιμάκωση δεν περιορίζεται στη στρατηγική ή οργανωσιακή λογική, συμπεριλαμβάνοντας πολιτισμικούς προσδιοριστικούς παράγοντες της πολιτικό-στρατιωτικής συμπεριφοράς (σ. 532). Σύμφωνα με το οικείο σκεπτικό, η κουλτούρα καθορίζει τον βαθμό επιρροής των κινήτρων και ρυθμίζει την ανάπτυξή τους όπως και τις διεργασίες με τις οποίες αναδεικνύεται το κύρος. Συνολικά, προκύπτει μία αλυσίδα από τα κίνητρα, στην ταυτότητα, στα συμφέροντα και τελικά στην οικεία συμπεριφορά (σ. 563). Ο ίδιος ο Lebow διευκρινίζει ότι πρόκειται για μία προσέγγιση ρητά προσδιορισμένη ως 'πολιτισμική' η οποία ωστόσο «ξεχωρίζει από μία θεωρία της κουλτούρας» (Lebow 2009: 153). Στην ένσταση ότι το εμπειρικό υπόβαθρό της είναι μονοπολιτισμικό (ως προς το ότι αντλεί από τη δυτική ιστορία), εκείνος απαντά ότι η θεμελίωση του οικείου αναλυτικού οπλοστασίου σε δυτικές εμπειρίες δεν συνεπάγεται την αγνόηση/υποτίμηση των μη δυτικών εμπειριών ούτε την επίκρισή τους (σ. 157).

Στην ως άνω περίπτωση, αναδεικνύεται η λειτουργία του πολιτισμικού πλαισίου στη διαμόρφωση των αποφάσεων. Η πολλαπλότητα του εν λόγω πλαισίου, ιδίως ως υπόβαθρου όπου λαμβάνουν χώρα οι πολιτικές και δη οι στρατηγικές αποφάσεις, απασχόλησε ειδικά τον επί μέρους κλάδο των στρατηγικών σπουδών με όρους της λεγόμενης στρατηγικής κουλτούρας. Εν προκειμένω, οι διεθνολόγοι/πολιτικοί επιστήμονες αποκάλεσαν «στρατηγική κουλτούρα» –από τη δεκαετία 1970– περίπου κάτι συναφές με αυτό που στις ιστορικές σπουδές είχε αποκληθεί νωρίτερα «τρόποι του πολέμου» (Sondhaus 2006) και αφορά τον διαφοροποιημένο τρόπο οριοθέτησης των στρατηγικών θεμάτων σε ποικίλα χωροχρονικά πλαίσια. Παρότι δεν είναι της παρούσης η εξιστόρηση της έννοιας και των σχετικών διαμαχών ακόμα και ανάμεσα στους μελετητές της (ιδίως κεφ. 1 & 5), το εφελτήριο της σχετικής συζήτησης έγκειται στην αναγνώριση της σημασίας του τρόπου με τον οποίο το πολιτισμικό πλαίσιο επηρεάζει τις αποφάσεις στρατηγικού περιεχομένου.

Ο ερευνητικός προσανατολισμός σε αυτό έχει κατανοηθεί δεικτικά ως μία «πολιτισμική επανάσταση» ή «πολιτισμική στροφή στις στρατηγικές σπουδές», αν και το εύρος της εν λόγω στροφής δεν έφτασε το αντίστοιχο σε άλλους υπό-κλάδους των Διεθνών Σχέσεων. Από τη μία πλευρά, ενδιαφέρον ζήτημα συνιστά η σχέση της ωφελμιστικής λογικής με τα συστήματα των στρατηγικών πεποιθήσεων, αναφορικά με το κατά πόσο εκείνα έχουν την εγγενή τους δυναμική ή απλώς λειτουργούν ως ρητορική συγκάλυψη αποφάσεων που προκύπτουν από την ανωτέρω λογική. Από την άλλη πλευρά, παραμένει σημαντικό το γεγονός ότι τα κράτη με ιδιαίτερες αξιώσεις ισχύος παγκοσμίως επιδεικνύουν χαρακτηριστική πίστη στην ‘αγνότητα’ των σκοπών και των πράξεών τους, μέσω ανάλογων συστημάτων ιδεών που συμβάλλουν στη νομιμοποίηση της δράσης τους (σ. 123 & 130). Συναφής είναι η ανάπτυξη αυτού που προσδιορίζεται ως «κουλτούρα της εθνικής ασφάλειας», εμπεριέχοντας τους «κανόνες/νόρμες και ταυτότητα στην παγκόσμια πολιτική». Η ανωτέρω έννοια αναδείχθηκε στο πλαίσιο μίας κοινωνιολογικά εμποτισμένης ανάλυσης ειδικά των θεμάτων σχετικά με την εθνική ασφάλεια (Katzenstein 1996α). Με όλη του την πολυσημία εντός των κοινωνικών επιστημών, εδώ ο όρος ‘κουλτούρα’ αφορά ειδικά σε αξιολογικά και γνωστικά κριτήρια καθορισμού των δρώντων, του τρόπου συμπεριφοράς τους και των σχέσεών τους (Katzenstein 1996β: 6). Εν προκειμένω, αναδεικνύεται η συσχέτιση της εθνικής ασφάλειας και γενικότερα της πολιτικής κουλτούρας, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τη μελέτη της πολιτικής κουλτούρας στις ΗΠΑ και την επιρροή της από το παραγόμενο έργο για την εθνική ασφάλεια αλλά και τη σύνδεση της με την άσκηση πολιτικής (Oren 2000).

Στην έμφαση της πολλαπλότητας και της πολυπλοκότητας των διεθνών σχέσεων αποσκοπεί και η έννοια της γεωκουλτούρας. Εκείνη έχει συχνά κατανοηθεί ως η υπερδομή της παγκόσμιας οικονομίας, όμως κάλλιστα περιγράφεται δεικτικά ως «η κάτω πλευρά της γεωπολιτικής». Πρόκειται για ένα τμήμα ίσως κάπως λιγότερο θεατό αλλά αναπόσπαστο για τη λειτουργία του

παγκόσμιου (οικονομικού) συστήματος, παρέχοντας το πολιτισμικό υπόβαθρο της εν λόγω λειτουργίας (Wallerstein 1991: μέρος 2). Εξίσου αξιοπρόσεκτη είναι η περιπτωσιολογική αναφορά στις διεθνείς σχέσεις εντός της πολιτισμικής θεωρίας, η οποία συνιστά ένα εξειδικευμένο αναλυτικό πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών και ειδικότερα της πολιτικής επιστήμης. Η εν λόγω προσέγγιση επικεντρώνει στους τρόπους με τους οποίους τα άτομα δεσμεύονται μεταξύ τους και οι οποίοι συνδέονται με συγκεκριμένα μοτίβα πεποιθήσεων και αξιών, που έχουν γλαφυρά σχηματοποιηθεί σε ορισμένες κατηγορίες (π.χ. ατομικισμός, εξισωτισμός, ιεραρχία, φαναλισμός). Εφαρμοσμένη ως μέθοδος στην ανάλυση της διεθνούς πολιτικής και ειδικά των διεθνών καθεστώτων, η πολιτισμική θεωρία εκλαμβάνει τη διεθνή συνεργασία όχι ως *a priori* χαμηλή ή υψηλή αλλά ως εξάρτηση των κυρίαρχων λογικών στο διεθνές σύστημα (Verweij 1999).

Τα ως άνω παραδείγματα αναδεικνύουν τη διεθνή πολιτική ως φαινόμενο που επηρεάζεται από το πολιτισμικό υπόβαθρο των δρώντων. Χαρακτηριστικό είναι το πρίσμα υπό το οποίο ειδικά η ιδεολογία και η τεχνολογία (βασικές διαστάσεις αντιπαράθεσης στη ψυχροπολεμική εποχή) έχουν τις ρίζες τους στην κουλτούρα, ως στοιχείου που σχετίζεται άμεσα με την αντίληψη και με την αξιολόγηση και συνεπώς με τα κίνητρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς (Mazrui 1990). Κατά μία ακραία εκδοχή, οι διεθνείς σχέσεις ταυτίζονται με τις πολιτισμικές σχέσεις. Παρότι δεν είναι αναγκαία η υιοθέτηση μιας τέτοιας εκδοχής, είναι δυνατή και χρήσιμη η εξέταση των διεθνών σχέσεων ως αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε πολιτισμικά συστήματα και ανάμεσα σε συστήματα ισχύος. Οι εν λόγω μορφές δεν ταυτίζονται, δεδομένης της δυνατότητας για συνύπαρξη της παγκόσμιας σταθερότητας με όρους πολιτικής ισχύος και της πολιτισμικής σύγχυσης ή αντίστροφα. Μάλιστα, ένα χάσμα στις δύο διαστάσεις (διαπολιτισμικές σχέσεις και πολιτικές σχέσεις) ενέχει αποσταθεροποιητική λειτουργία. Υπό αυτή την έννοια, η διάρκεια της ισορροπίας ισχύος συναρτάται με την πολιτισμική σταθερότητα τόσο εντός των κρατών όσο και μεταξύ τους (Iriye 1979: 128). Ταυτόχρονα, διατηρεί τη σημασία της η πορεία προς έναν πολιτισμικό ορισμό των διεθνών σχέσεων» (Iriye 1997: κεφ. 'συμπεράσματα'). Η πολιτισμική ανταλλαγή αξιολογείται θετικά με βάση συγκεκριμένες κανονιστικές παραδοχές ότι συνιστά μία καθαυτό καλή δραστηριότητα, ότι φέρει οφέλη και ότι συντελεί στην αμοιβαία κατανόηση. Εδώ αντιτάσσονται εγγενείς ερευνητικές δυσκολίες: τι είδους κουλτούρα ακριβώς χρειάζεται για την ενίσχυση της αμοιβαίας κατανόησης, πώς προκύπτει, μετριέται και αναλύεται η αποτελεσματικότητα των διεθνών πολιτισμικών σχέσεων, τέλος δε πώς εμπλέκονται τα κίνητρα και από ποιο σημείο και μετά μεταπίπτει σε προπαγάνδα; Παρολαυτά, υφίσταται ένα εύρος σχετικών δραστηριοτήτων, ορισμένες εκ των οποίων δίνουν λαβή για τη διερεύνηση του βαθμού της εκ νέου ανασυγκρότησης της ανθρωπιστικής διάστασης της κουλτούρας ακόμα και ενός πολιτιστικού διεθνισμού (Reeves 2004: 55-61).

#### 4. Η ανάλυση της διεθνούς πολιτικής με όρους κουλτούρας (II): Η διεθνής πολιτική και η πολιτισμική διαφορά

Με δεδομένη τη σχέση μεταξύ ετερότητας και αξιώσεων πολιτικής κυριαρχίας (Ήφαιστος 2001), ο ρόλος της πολιτισμικής διαφοράς δεν μπορεί να αγνοηθεί, ιδίως εφόσον ληφθούν υπόψη οι θεμελιώδεις παράμετροι (προσδιοριστικές μεταβλητές) της ιστορικής ταυτότητας, κατά μία ενδεικτική ταξινόμηση: εθνοτική, γλωσσική, θρησκευτική/πολιτισμική, πολιτιστική (Κωτούλας 2018). Γενικά, είναι αξιοσημείωτη μια σειρά σημείων υπό τα οποία η πολιτική και δη οι διεθνείς σχέσεις έχουν επηρεαστεί από τις ιστορικές και σύγχρονες διαφορές στην κουλτούρα (Gong 1984: 244-248):

- Η συνύπαρξη των περιπτώσεων πολιτισμικής σύνθεσης και της αυξανόμενης πίστης στις αυτόχθονες πολιτισμικές ρίζες.
- Η άρρηκτη σύνδεση του εκμοντερνισμού με την αντίστοιχη διαδικασία του εκπολιτισμού, χωρίς ωστόσο την ανάδειξη αξιολογικά ουδέτερων/ελεύθερων μοντέλων ανάπτυξης και με συχνή την επίκληση του μη πολιτισμένου χαρακτήρα των μη Ευρωπαίων.
- Η ανάδειξη των πολιτισμικών κριτηρίων ως κεντρικού θέματος αντιπαράθεσης, με πρόδηλο παράδειγμα τη θεώρηση των δυτικών πρωτοβουλιών για τους διεθνείς κανόνες ως μεταμφιεσμένου πολιτιστικού ιμπεριαλισμού, τουλάχιστον από μια μη δυτική σκοπιά.
- Η εμπλοκή των εθνοτικών διαφορών με τον πολιτισμικό πλουραλισμό.

Από την ποικιλότητα σύνδεση της πολιτισμικής διαφοράς με τη διεθνή πολιτική, ξεχωρίζει η θεματική για την ανάδειξη των εθνών ως συλλογικοτήτων και των εθνικισμών ως των αντίστοιχων κινήματων, περιλαμβάνοντας την κουλτούρα ως βασική διάσταση. Ορισμένες θεωρήσεις της αποδίδουν πρώτιστο ρόλο, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τη θεματική σχετικά με τα «πολιτισμικά θεμέλια των εθνών» που προσανατολίζεται στην ανάλυση των κοινωνικών και συμβολικών διεργασιών και πολιτισμικών πόρων και στην εξάρτηση των μορφών του έθνους από τις πολιτισμικές παραδόσεις που έχουν βαθιές ρίζες. Σε αυτό το πλαίσιο, η ανάδειξη μιας κοινότητας ως έθνους βασίζεται στην ανάπτυξη κοινωνικών και συμβολικών διεργασιών-κλειδιών όπως ο αυτοπροσδιορισμός, η συμβολική καλλιέργεια, η εδαφικοποίηση, η διάχυση της δημόσιας κουλτούρας και η καθιέρωση νόμων ή ηθών. Αυτές είναι οι συνθήκες που επιτρέπουν την ανάδειξη των εθνών. Η διατήρησή τους περιλαμβάνει την εμπλοκή πολιτισμικών πόρων όπως οι μύθοι (π.χ. ως προς την καταγωγή), η σύνδεση με μια 'ιερή πατρίδα', οι μνήμες (ειδικά χρυσών εποχών) και ιδανικά που αφορούν την εθνική αποστολή αλλά και τη θυσία. Έτσι, το έθνος προκύπτει ως μία ανθρώπινη κοινότητα της οποίας τα μέλη εμπλέκονται σε μία διαδικασία αυτοπροσδιορισμού μέσω της καλλιέργειας κοινών μύθων, μνημών, συμβόλων, αξιών και παραδόσεων. Με την επικέντρωση στα εν λόγω στοιχεία, χαρτογραφούνται οι διεργασίες και οι πολιτισμικοί πόροι που ενθαρρύνουν τη διαμόρφωση και τη διατήρηση των εθνών. Εδώ, δεν αμφισβητείται το ότι η ανάδειξη των σημερινών εθνών έλαβε χώρα στους τελευταίους δύο αιώνες ή πως συχνά έλαβε τη μορφή

μιας κοσμικής θρησκείας των λαών που τασσόταν εναντίον της ιεραρχίας/μοναρχίας, στο όνομα της υιοθέτησης ενός ριζοσπαστικού προγράμματος. Ωστόσο, επισημαίνεται πως οι νεωτερικές μορφές και ιδεολογίες του έθνους χρησιμοποιούν τα σύμβολα, αξίες και παραδόσεις των παλαιότερων εθνών, χτίζοντας πάνω στο παράδειγμά τους. Υπό αυτή την έννοια, τονίζεται η πολυδιάστατη φύση των εθνών και των εθνικισμών, ο πολλαπλός χαρακτήρας των πολιτισμικών παραδόσεων και τέλος το γεγονός ότι το έθνος εξακολουθεί να αποτελεί την κραταιά βάση για την κοινωνική και πολιτική αλληλεγγύη, προς πείσμα των προκλήσεων που τίθενται από τη μαζική μετανάστευση και επικοινωνία (Smith 2008).

Επιπλέον, σημαντικό είναι το ερώτημα για τη σχέση μεταξύ κουλτούρας και διεθνούς κοινωνίας (ήτοι της κοινωνίας των κρατών), ως προς το κατά πόσο η επέκταση της τελευταίας απειλείται από έναν περιορισμένο βαθμό πολιτισμικής ενότητας. Το γεγονός ότι η ανθρωπότητα δεν έχει φτάσει σε επίπεδο ομογενοποίησης δεν αναιρεί έναν σεβαστό βαθμό εμβάθυνσης και αποδοχής ορισμένων διεθνών θεσμών. Βεβαίως, η αξίωση για την οικουμενική ισχύ ενός συγκεκριμένου (δυτικού) πολιτισμού προκαλεί αντιδράσεις, οι οποίες ωστόσο λαμβάνουν περισσότερο τη μορφή διατήρησης μιας διακριτής ταυτότητας σε συγκεκριμένες περιφέρειες παρά την ομοίως οικουμενική αντιπαράθεση ενός αντίστοιχου πολιτισμού. Αυτό τι σημαίνει απλά; Ο βαθμός επιτυχίας και συνέχισης της διαμορφωμένης επί του παρόντος κατάστασης δεν φαίνεται να έχει καθαυτό ιδεολογική βάση ούτε πολιτισμική αλλά πολιτική, υπό την έννοια ότι εξακολουθεί να συνιστά εξάρτηση της συμβατότητας των διεθνών θεσμών με τη διασφάλιση της ακεραιότητας των κρατών (Buzan 2010). Από την άλλη πλευρά, η «πολιτισμική πολιτική σε μια παγκόσμια εποχή» περιγράφεται ως η αυξανόμενη επιρροή της κουλτούρας ως κινητηρίου δύναμης σε μεταμορφώσεις κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής φύσης, υπό την έννοια ότι εμπλέκεται στη αμφισβήτηση, ενίσχυση και μεταβολή των διεργασιών της παγκοσμιοποίησης (Held & Moore 2007. Cf. Tomlinson 1991), στο πλαίσιο της οποίας συγχωνεύονται ολοένα και περισσότερο η «πολιτική της κουλτούρας» και «η κουλτούρα ως πολιτική» (Schechter 2007).

Συναφώς, τονίζεται η αναδιαμόρφωση του τομέα της ασφάλειας, ιδίως κατά τη μεταψυχροπολεμική εποχή, ως προς τη συνύπαρξη προφανώς της στρατιωτικής και γενικά της υλικής ισχύος με πολιτισμικές και συμβολικές μορφές της ισχύος. Υπό το συγκεκριμένο πρίσμα, η βαθιά κατανόηση της ισχύος προϋποθέτει την επιβεβαίωση της στρατηγικής φύσης της κουλτούρας, χωρίς αυτή να νοείται αμιγώς με λειτουργικούς όρους. Έτσι, δικαιολογείται η τοποθέτηση της κουλτούρας και της ταυτότητας στο κέντρο της ανάλυσης της ασφάλειας, βάσει του ότι η πρώτη συνδέεται αναπόδραστα με την ασφάλεια (Williams 2007).

Το θέμα με την πολιτισμική διαφορά (στην κοινωνία, στη διεθνή πολιτική, στην επιστήμη κλπ.) έγκειται στο ότι δεν πρόκειται για κάτι που απλώς διερευνάται αλλά για κάτι που συνδέεται άρρηκτα με την αξιολόγηση. Όλες οι αξιώσεις στο πλαίσιο της κοινωνικής γνώσης εδράζονται σε συγκεκριμένους τρόπους ζωής και

αντανακλούν τις οικείες αξίες και συμφέροντα. Δεν φαίνεται να υπάρχει ανεξάρτητο σημείο αναφοράς για αξιολόγηση, όπου δεν αντανακλώνται ούτε πριμοδοτούνται αξίες και συμφέροντα ενός τρόπου ζωής. Ενδεικτικά, διαπολιτισμικές αξιολογήσεις, που προϋποθέτουν τη χρήση ορισμένων κριτηρίων από έναν τρόπο ζωής ώστε να αξιολογηθούν πρακτικές συνδεδεμένες με άλλον (ηθικός μονισμός), είναι απορριπτέες. Σε μία ακραία περίπτωση, λαμβάνει χώρα ένας ηθικός σχετικισμός που καθιστά ανέφικτη τη διαπολιτισμική κριτική. Σε σχέση με τη δυτική κατανόηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και με το οικουμενικό τους εύρος, αυτό σημαίνει το εύλογο της άσκησης κριτικής στην επιβολή της έννοιας σε κοινωνίες που έχουν αναπτύξει τους δικούς τους τρόπους κατανόησης του ανθρώπου. Όμως, δεν ταυτίζεται με την παραδοχή ότι κάθε μακρόχρονη πολιτισμική πρακτική πρέπει να γίνεται αποδεκτή. Ούτως ή άλλως, η οικοδόμηση των θεμελίων για μία ηθική συζήτηση –στη βάση της ιδέας μιας συναίνεσης υπό ιδεατές συνθήκες για τα κανονιστικά θέματα– είναι εφικτή με την πολυφωνία (Brown 2000: 207-208 & 212-213. Cf. Wiesand et al. 2016). Θέτοντάς το διαφορετικά, η πολιτισμική πολλαπλότητα του κόσμου συνιστά όχι μία ουδέτερη συνθήκη αλλά το υπόβαθρο υπό το οποίο προκύπτουν κρίσιμα ερωτήματα για το περιεχόμενο ή τον ρόλο της δικαιοσύνης, της κοινότητας και του διάλογου σε παγκόσμιο επίπεδο εν όψει της πολιτισμικής διαφοράς (Sharpcott 2001). Εφαλτήριο συνιστά η διάκριση κοινοτισμού/κοσμοπολιτισμού, αναφορικά με το αν στο επίκεντρο της ηθικής αξιολόγησης βρίσκεται μία κάποιου είδους κοινότητα ή αντιθέτως τα άτομα και συνολικά η οικουμένη (κεφ. 1. Βλ. και Held & Moore 2007: μέρος 3). Εν προκειμένω, μεγάλο στοίχημα για τις διεθνείς σχέσεις αποτελεί η δυνατότητα για την ακρόαση των ποικίλων φωνών για τις διεθνείς υποθέσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει την άνευ κριτικής αποδοχή τους, και για την κατανόηση των μορφών επιβολής συγκεκριμένων πολιτικών ιδεών αλλά και των μηχανισμών της παγκόσμιας εκμάθησης στους οποίους εμπλέκονται οι κοινωνίες (Pettman 2004).

Εξάλλου, η εμπλοκή της κουλτούρας, της εξωτερικής πολιτικής και της συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας καταδεικνύεται χαρακτηριστικά από ένα συγκεκριμένο αναλυτικό εργαλείο και ειδικότερα την «πολιτισμική οικειότητα στις διεθνείς σχέσεις», η οποία αφορά τον σύνδεσμο της αυτοκατανόησης μίας κοινωνίας και του βαθμού κριτικής που ενδεχομένως δέχεται το οικείο κράτος για πτυχές της ταυτότητας ή της συμπεριφοράς του. Με άλλα λόγια, πρόκειται για το απλό, αλλά αμείλικτο γεγονός, ότι η οικοδόμηση/προώθηση της ταυτότητας στο εξωτερικό δεν βρίσκεται πάντα και απόλυτα εναρμονισμένη με την αντίστοιχη διαδικασία στο εσωτερικό. Σε αυτό το πλαίσιο, η διαχείριση της αρνητικής διεθνούς εικόνας του κράτους σχετίζεται με το πώς η σύγχρονη δομική θέση αλλά και η ιστορική σχέση με τη διεθνή κοινωνία επηρεάζουν τις διεργασίες που καταλήγουν σε ποικίλα αισθήματα όπως ντροπή, αμηχανία ή ενοχή κ.ά. (Subotic & Zarakol 2013). Η αντίδραση των κρατών εν όψει της διεθνούς κριτικής περιλαμβάνει μία ενδιαφέρουσα ποικιλία αντιδράσεων με διάφορους μηχανισμούς και αποτελέσματα για την ίδια την εσωτερική ταυτότητα. Εξίσου



ενδιαφέρουσα είναι και η εμπλοκή της πολυπολιτισμικής διάστασης στη διαμόρφωση της εξωτερικής πολιτικής και η πρόκληση για την εξωτερική δράση ενός κράτους να μην προκαλεί ή να αντιμετωπίζει εμπράκτως τυχόν διεργασίες περιθωριοποίησης ή πριμοδότησης μία μειονοτικής ομάδας. Εδώ, αναδεικνύεται η ανάγκη για ισορροπία μεταξύ της αποδοτικότητας και της λογοδοσίας στην άσκηση της εξωτερικής πολιτικής (Hill 2007).

Τέλος, ένας σημαντικός σύνδεσμος της διεθνολογίας με την κουλτούρα συνίσταται στο ενδιαφέρον για την αναπαράσταση της διεθνούς πολιτικής στην τέχνη, όπως στον κινηματογράφο και στη λογοτεχνία, σε μία διαδικασία διεξαγωγής συμπερασμάτων για την κοινωνική και πολιτική αλληλεπίδραση (Weldes 2003; Sheeran 2007; Κουσκουβέλης 2012; Λαλαγιάννη 2012; Sachleben 2014). Εξάλλου, η χρήση έργων της λογοτεχνίας ή της μυθολογίας σε αφηγήσεις πτυχών και διακυβευμάτων της διεθνούς πολιτικής είναι όχι σπάνιο φαινόμενο (π.χ. Κεντρωτής 2006, 2010; Litsas 2013). Γενικότερα, η καταφυγή σε έργα επιστημονικής και άλλης φαντασίας έχει αποτελέσει δημοφιλή πλέον μέθοδο για τη συζήτηση και την ανάδειξη των χαρακτηριστικών και προκλήσεων σχετικά με την πολιτική οργάνωση, την παγκόσμια πολιτική και την ηθική, με την κυριαρχία ως χαρακτηριστικό σημείο-κλειδί και το πώς αυτή και οι διακοινοτικές σχέσεις επηρεάζονται σε 'κανονικές' αλλά και εξαιρετικές συνθήκες.

Σε αυτό το πλαίσιο, είναι χαρακτηριστικό το μεθοδολογικό άνοιγμα του επιστημονικού κλάδου των Διεθνών Σχέσεων στις τέχνες και δη στη λογοτεχνία και στις λογοτεχνικές σπουδές με σκοπό την αναδιατύπωση των οντολογικών προβληματισμών του κλάδου και την προώθηση της διεπιστημονικότητας. Μερικές από τις μορφές αυτού του ανοίγματος αφορούν την ανάδειξη της παγκόσμιας λογοτεχνίας ως μιας πηγής για την ιστορική ενόραση, ως τρόπου αποσταθεροποίησης των συμβατικών ταυτοτήτων, ως μιας εγγενώς διαλογικής πολιτισμικής μορφής ή και ως πηγής συμφιλίωσης με την υφιστάμενη κοινωνική τάξη. Ορισμένοι έφτασαν στη φιλόδοξη και 'ακραία' αξίωση της συγκρότησης ενός νέου και ριζοσπαστικού συνδυαστικού πεδίου σπουδών, κάτι που ωστόσο φαίνεται να μη λαμβάνει υπόψη ούτε την ίδια την πολυπλοκότητα των λογοτεχνικών σπουδών (Holden 2003: ιδίως 230). Συναφώς, από ένα πρίσμα προδιατεθειμένο υπέρ των διεργασιών από κάτω προς τα πάνω, προβάλλεται το αίτημα για τον «εκδημοκρατισμό της παγκόσμιας πολιτικής», με την έννοια του οντολογικού ανοίγματος σε δυνάμεις της περιφέρειας/περιθωρίου, με την «κουλτούρα ως μέθοδο» δηλαδή μέσω των ανθρωπιστικών σπουδών και της ίδιας της τέχνης, με αντί-ουσιοκρατικούς όρους δηλαδή με τρόπο που οι οικίες οντότητες δεν νοούνται στατικά αλλά δυναμικά (Chen et al. 2009). Εδώ, εκφράζεται η αισιοδοξία ότι η αισθητική στροφή στις Διεθνείς Σχέσεις βοηθά τους διεθνολόγους και τους εμπλεκόμενους στη διεθνή πολιτική στην ανασυγκρότηση των ορίων της επιστήμης και του εύρους των διεθνών πρακτικών. Σε αυτό πλαίσιο, η μελέτη της παγκόσμιας πολιτικής συναντά εκείνη της παγκόσμιας λογοτεχνίας ή του παγκόσμιου κινηματογράφου, ιδίως ως προς το ενδιαφέρον για την ανάδειξη της παγκοσμιοποίησης και την επιρροή. διανοητικών σχολών όπως

ο μεταδοσιμός και οι μεταποικιακές σπουδές. Ωστόσο, κάθε επιμέρους συζήτηση φαίνεται να διατηρεί τον πυρήνα της (Holden 2010).

### 5. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Συμπερασματικά, η 'κουλτούρα στις διεθνείς σχέσεις' αναφέρεται στην πολυδιάστατη σύνδεση μεταξύ κουλτούρας και διεθνών σχέσεων. Η πολύσημη συμπερίληψή της στη διεθνολογία δικαιολογείται ακριβώς από το ότι η ίδια η κουλτούρα συνιστά πολύσημη έννοια, όπως έχει διαφανεί και με την ιστορική της εξέλιξη εντός της διεθνολογίας. Η ανάλυση της διεθνούς πολιτικής με όρους κουλτούρας περιλαμβάνει τον ρόλο της πολιτισμικής διαφοράς στη διεθνή πολιτική αλλά και την τελευταία ως πολιτισμικά εμποτισμένο φαινόμενο.

Όπως τονίστηκε, η πολιτισμική διαφορά διαδραματίζει σημαντικό ρόλο για την ύπαρξη πολλών εθνών, ενώ κρίσιμο θέμα αποτελεί η εξάρτηση της διεθνούς συμπεριφοράς των κρατών από γενικούς κανόνες ή και από συγκεκριμένες πολιτισμικές διαφορές. Παρά την απουσία τόσων τρόπων διεξαγωγής (& νοοτροπιών) των διεθνών σχέσεων όσων και τα έθνη του κόσμου, δεδομένο παραμένει το γεγονός ότι τα οικουμενικά αναλυτικά πλαίσια και πρακτικές προκύπτουν από μία συνεχή όσμωση ποικίλων προσεγγίσεων, συχνά με διαφορετική πολιτισμική προέλευση.

Σε κάθε περίπτωση, η ανάπτυξη των φορέων της πολιτιστικής εξωτερικής πολιτικής, έχοντας περάσει από ποικίλες φάσεις όπως 'πολιτιστικός εθνικισμός' (δεκαετία 1870-1914), 'πολιτιστική προπαγάνδα' (1914-1945), 'πολιτιστική διπλωματία' (1945-1989), διανύει τη φάση του 'πολιτιστικού καπιταλισμού' (1989-σήμερα). Σε αυτήν τη φάση, είναι εμφανής η συμμετοχή στο σχετικό παιχνίδι όχι μόνο των καθιερωμένων δυνάμεων αλλά και πολλών κρατών στο πλαίσιο της εθνικής αντιπροσώπευσης και προβολής, ενίοτε και με όρους διαπολιτισμικής κατανόησης, σε ένα πεδίο συνάντησης παλαιών και νέων ή αναγεννημένων εθνικισμών, ισχυρότερων και λιγότερο ισχυρών κρατών/δρώντων. Πρόκειται για μια ενδιαφέρουσα πολυφωνία, χωρίς όμως να επιβεβαιώνεται η γενικευμένη άποψη για τη μείωση του ρόλου του έθνους κράτους με όρους κουλτούρας καθώς και του πολιτιστικού εθνικισμού ως ιδεολογίας (Paschalidis 2009: 277-285).

Η ως άνω διαδικασία επηρεάζεται από τη δυναμική της παγκοσμιοποίησης, χωρίς ωστόσο να απορροφάται πλήρως και να αντικαθίσταται από την τελευταία. Μια από τις πλέον διαδεδομένες συζητήσεις για την παγκοσμιοποίηση αφορά ακριβώς το αν υφίσταται μία παγκόσμια κουλτούρα υπό διαμόρφωση. Μία τέτοια κουλτούρα θα σήμαινε την ομογενοποίηση με την οποία συνάδει ένας διευρυμένος μαζικός και κοσμοπολιτικός καταναλωτισμός. Η πλειονότητα των αναλυτών δεν συντάσσεται με τη συγκεκριμένη φιλόδοξη οπτική, εφόσον αυτή σημαίνει την εξαφάνιση του τοπικού και των επί μέρους ταυτοτήτων. Ακόμα και η καταφανής άνοδος της αγγλικής γλώσσας δεν σημαίνει αυτόματα την απουσία σχετικών περιορισμών ή προκλήσεων, π.χ. ανταγωνιστικών γλωσσών (Guillen 2001: 252-254). Συνεπώς, προέχει η κατανόηση του πώς στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης αναδεικνύονται πολύπλοκες ζυμώσεις μεταξύ των πολιτισμών

και των κουλτουρών. Δεδομένης της σχέσης της τελευταίας με την ταυτότητα, η ανάλυση της διεθνούς πολιτικής περιλαμβάνει αναπόδραστα την πολιτισμική δυναμική της παγκοσμιοποίησης και την εμπλοκή της με τα σχετικά συμφέροντα και τις λογικές της σύγκρουσης, της συνεργασίας και της εξέλιξης (Μικέλης 2015α: 202-209).

Ειδικά υπό το πρίσμα που επικρίνει την κατανόηση της σύγχρονης παγκόσμιας πολιτικής με όρους ‘τέλους της ιστορίας’, είναι δυνατή η ανάδειξη του ότι ένα αντίστοιχο ‘τέλος της κουλτούρας’ φαντάζει είτε ανέφικτο είτε επικίνδυνο. Αλλά το ίδιο ισχύει και για το άλλο άκρο, δηλαδή την αναγωγή της διεθνολογικής ανάλυσης ως πολιτισμικής και των διεθνοπολιτικών θεμάτων αποκλειστικά σε όρους κουλτούρας. Ωστόσο, ανάμεσα στα δύο αυτά άκρα, υπάρχει ένα σημαντικό και ποικιλότροπο περιθώριο όπου έχει νόημα η ‘κουλτούρα στις διεθνείς σχέσεις’.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Brown, Chris (2000), "Cultural Diversity and International Political Theory: From the Requirement to 'Mutual Respect'?" *Review of International Studies* 26(2): 199–213.
- Buzan, Barry (2010), "Culture and International Society." *International Affairs* 86(1): 1–26.
- (1997), "Civilisational Realpolitik as the New World Order?" *Survival* 39(1): 180–183.
- Buzan, Barry & Little, Richard (2000), *International Systems in World History. Remaking the Study of International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Chen, Boyu, Hwang, Ching-Chane, & Ling, L.H.M. (2009), "Lust/caution in IR: Democratizing World Politics With Culture as a Method." *Millennium* 37(3): 743–766.
- Goff, Patricia, & Dunn, Kevin (Eds) (2004), *Identity and Global Politics. Empirical and Theoretical Elaborations*. New York and Houndmills/Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Glaser, Charles (2010), *Rational Theory of International Politics. The Logic of Competition and Cooperation*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Guillen, Mauro (2001) "Is Globalization Civilizing, Destructive or Feeble? A Critique of Five Key Debates in the Social Science Literature." *Annual Review of Sociology* 27: 235–260.
- Held, David, & Moore Henrietta (with Young, Kevin) (Eds) (2007), *Cultural Politics in a Global Age. Uncertainty, Solidarity and Innovation*. Oxford: Oneworld.
- Hill, Christopher (2007), "Bringing War Home: Foreign Policy-making in Multicultural Societies." *International Relations* 21(3): 259–283.
- Holden, Gerald (2010), "World Politics, World Literature, World Cinema." *Global Society* 24(3): 381–400.
- Holden, Gerald (2003), "World Literature and World Politics: In Search of a Research Agenda." *Global Society* 17(3): 229–252.
- Inayatullah, Naeem, & Blaney, David (2004), *International Relations and the Problem of Difference*. New York/London: Routledge.
- Iriye, Akira (1979), "Culture and Power: international Relations as Intercultural Relations." *Diplomatic History* 3(2): 115–128.
- (1997), *Cultural Internationalism and World Order*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Jackson, Peter (2008), "Pierre Bourdieu, the 'Cultural Turn' and the Practice of International History." *Review of International Studies* 34(1): 155–181.
- Jacquin, Dominique, Oros, Andrew, & Verweij, Marco (1993), "Culture in International Relations: An Introduction to the Special Issue." *Millennium* 22(3): 376–377.
- Jordan, Glenn, & Weedon, Chris (1995), *Cultural Politics: Class, Gender and Race in the Postmodern World*. Oxford: Blackwell.
- Katzenstein, Peter (ed.) (1996α) *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. New York: Columbia University Press.

- (1996β), Introduction: Alternative Perspectives on National Security. In Katzenstein (1996α), 1–32.
- Kitsou, S. (2011), “The Power of Culture in Diplomacy: The Case of U.S. Cultural Diplomacy in France and Germany.” *Exchange: The Journal of Public Diplomacy* 2: 21–39.
- Lapid, Yosef, & Kratochwil, Friedrich (Eds) (1996), *The Return of Culture and Identity in Ir Theory*. Boulder: Lynne Rienner.
- Lawson, Stephanie (2006), *Culture and Context in World Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lebow, Richard Ned (2008), *A Cultural Theory of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009), “Culture and International Relations: The Culture of International Relations.” *Millennium* 38(1): 153–159.
- Leerssen, Joep (2006), “Nationalism and the Cultivation of Culture.” *Nations and Nationalism* 12(4): 559–578.
- Litsas, Spyridon (2013). State and Sovereignty: Mythical Talos and the Politics of Conventional Rationality. In Lavdas, Kostas, Litsas, Spyridon, & Skiadas, Dimitrios. (2013). *Stateness and Sovereign Debt: Greece in the European Conundrum*. Lanham: Lexington Books, 41–58.
- Mazis, Ioannis (2016), “L’Analyse Géopolitique Systémique: Propositions Terminologiques et Définitions Méta-théoriques Selon l’Exigence Méta-théorique Lakatienne.” *Civitas Gentium*, 4(1): 49–64
- Mazrui, Ali (1990), *Cultural Forces in World Politics*. London: James Currey.
- Michael, Michális, & Petite, Fabio (Eds) (2009), *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions, and Civilizations in International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mikelis, Kyriakos (2017), From Civilizing Mission to Soft Power? European Powers and the Politics of Attraction. In House, J. & Kaniklidou, Th. (eds), *Proceedings of the 1<sup>st</sup> International Conference. Europe in Discourse: Identity, Diversity, Borders. Athens, September 23–25, 2016*. Hellenic American University, 73–86.
- Mitchell, John (1986), *International Cultural Relations*. London: Allen & Unwin.
- Murden, Simon (2001), Culture in World Politics. In Baylis, John, & Smith, Steve (Eds). *The Globalization of World Politics*, 2<sup>nd</sup> ed., 456–469. Oxford: Oxford University Press.
- Neumann, Iver (1996), “Self and Other in International Relations.” *European Journal of International Relations* 2(2): 139–174.
- Oren, Ido (2000), “Is Culture Independent of National Security?: How America's National Security Concerns Shaped ‘Political Culture’ Research.” *European Journal of International Relations* 6(4): 543–573.
- Paschalidis, Gregory (2009), “Exporting National Culture: Histories of Cultural Institutes Abroad.” *International Journal of Cultural Policy* 15(3): 275–289.
- Pettman, Ralph (2004), *Reason, Culture, Religion. The Metaphysics of World Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Reeves, Julie (2004), *Culture and International Relations: Narratives, Natives and Tourists*. London: Routledge.

- Salter, Mark (2002), *Barbarians and Civilization in International Relations*. London: Pluto.
- Sachleben, Mark (2014), *World Politics on Screen. Understanding IR Through Popular Culture*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- Schechter, Danny (2007), The Politics of Culture and Culture as Politics. In Held & Moore (2007), 98–105.
- Shapcott, Richard (2001), *Justice, Community and Dialogue in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheeran, Paul (2007), *Literature and International Relations: Stories in the Art of Diplomacy*. Aldershot: Ashgate.
- Smith, Anthony (2008), *The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant, and Republic*. Malden: Blackwell.
- Sondhaus, Lawrence (2006), *Strategic Culture and Ways of War*. London: Routledge.
- Stroikos, Dimitrios (2014), Introduction: Rethinking the Standard(s) of Civilisation(s) in International Relations. *Millennium: Journal of International Studies* 42(3): 546–556.
- Subotic, Jelena, & Zarakol, Ayşe (2013), “Cultural Intimacy in International Relations.” *European Journal of International Relations* 19(4): 915–938.
- Tomlinson, John (1991), *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. London: Pinter.
- Valbjorn, Morten (2008), “Before, During and After the Cultural Turn: a ‘Baedeker’ to IR’s Cultural Journey.” *International Review of Sociology* 18(1): 55–82.
- Verweij, Marco (1999), Whose Behaviour is Affected by International Anarchy?. In Thompson, Michael, Grendstad, Gunnar & Selle, Per (Eds) (1999). *Cultural Theory as Political Science*, 25–39. London and New York: Routledge.
- Yurdusev, Nuri (2003), *International Relations and the Philosophy of History: A Civilizational Approach*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wagner, R. Harrison (2007), *War and the State. The Theory of International Politics*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Wallerstein, Immanuel (1991), *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waltz, Kenneth (1979), *Theory of International Politics*. Reading: Addison-Wesley Publishing Company.
- Weldes, Jutta (ed.) (2003), *To Seek Out New Worlds. Science Fiction and World Politics*. Palgrave Macmillan.
- Wendt, Alexander (1999), *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiesand, Andreas; Chainoglou, Kalliopi; Sledzinska-Simon, Anna; Donders, Yvonne (eds) (2016), *Culture and Human Rights: The Wroclaw Commentaries*. Berlin: De Gruyter.
- Williams, Michael (2007), *Culture and Security. Symbolic Power and the Politics of International Security*. London: Routledge.
- Williams, Raymond (1981), *The Sociology of Culture*. Chicago: Chicago University Press.

- Yurdusev Nuri (2003), *International Relations and the Philosophy of History: A Civilizational Approach*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Βασιλειάδης, Νικόλαος και Μπουτσιούκη, Σοφία (επιμ.) (2015), *Πολιτιστική Διπλωματία. Ελληνικές και Διεθνείς Διαστάσεις*. Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα/Πρόγραμμα Κάλλιπος.
- Κεντρωτής, Κυριάκος (2010), *Εξωτερική Πολιτική της Ε.Ε. και Μεταρρυθμιστική Συνθήκη: Ένας Νέος Προμηθεάς Δεσμώτης*; Αθήνα: Παπαζήσης.
- (2006), *Θεωρήσεις και Δράσεις των Εξωτερικών Σχέσεων της Ε.Ε.: Ταξιδεύοντας με Οδηγό τον Μικρό Πρίγκιπα*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Κουτσοπανάγου, Γιούλα (2013), Εισαγωγή στην Ελληνική Έκδοση. Η Παράμετρος 'Κουλτούρα' ως Ερμηνευτικό Εργαλείο στην Ιστορική Ανάλυση. Στο Ninkovich, F. *Η Διπλωματία των Ιδεών. Η Εξωτερική Πολιτική και οι Πολιτιστικές Σχέσεις των ΗΠΑ, 1938-1950*. Αθήνα: Παπαζήσης, 11-38.
- Ήφαιστος, Παναγιώτης (2001), *Κοσμοθεωρητική Ετερότητα και Αξιώσεις Πολιτικής Κυριαρχίας*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Κουσκουβέλης, Ηλίας (2012), Διεθνείς Σχέσεις, Πόλεμος και Πολιτική στον Κινηματογράφο. Στο *Πολιτική και Κινηματογράφος: Μια Ιδιαίτερη Σχέση* (πρακτικά διημερίδας, 26-27/9/2012, Νάουσα), 2-4.
- (2004), *Εισαγωγή στις Διεθνείς Σχέσεις*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Κωστάκης, Μάριος (2008), *Ελληνική Πολιτιστική Εξωτερική Πολιτική*. Οξύ.
- Κωτούλας, Ιωάννης (2018), Παράμετροι της Ιστορικής Ταυτότητας στην Συστημική Γεωπολιτική Ανάλυση, *Civitas Gentium* 6(1): 155-164.
- Λαλαγιάννη, Βασιλική (2012) Το Μυθιστόρημα του Ψυχρού Πολέμου: Το Αγγλικό και το Γαλλικό παράδειγμα. Στο Καρβουναράκης, Θεοδόσιος (Επιμ.). *Ο Ψυχρός Πόλεμος. Μία Διεπιστημονική Προσέγγιση*. Αθήνα: Σιδέρης, σελ. 497-510.
- Μακρής, Σπύρος (2015), Πολιτισμός και Διεθνείς Σχέσεις. Στο Βασιλειάδης & Μπουτσιούκη (op. cit.), σελ. 159-174.
- Μικέλης, Κυριάκος (2015α), Ο Πολιτισμός στην Παγκόσμια Πολιτική: Θεωρία και Πράξη. Στο Βασιλειάδης & Μπουτσιούκη (op. cit.), σελ. 189-215.
- (2015β), Διεθνείς Σχέσεις και Πολιτισμοί: Η Διεθνής Πολιτική με Όρους Πολιτισμού, Κριτηρίου του Πολιτισμού, Εκπολιτιστικής Αποστολής και Ευρωκεντρισμού. Ανακοίνωση στο 2ο Τακτικό Συνέδριο Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σχέσεων 'Αλλάζοντας την Ελλάδα και τον Κόσμο: Ιδέες και Πολιτική', Λουτράκι, 11-13/12/2015 (<https://econtent.pedis.uop.gr/conf/index.php/psirconf/2015/paper/downloadSuppFile/36/100>).
- (2017), Κουλτούρα και Επικοινωνία ως Πόροι Ισχύος στη Διεθνή Πολιτική: Θεωρία και Πράξη της Πολιτικής της Έλξης. Ανακοίνωση στο 3ο Τακτικό Συνέδριο Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σχέσεων 'Δημοκρατία, Ανάπτυξη και Ασφάλεια: Πολιτική σε Συνθήκες Αβεβαιότητας', Λουτράκι, 8-10/12/2017 (<https://econtent.pedis.uop.gr/conf/index.php/psirconf/conf2017/paper/downloadSuppFile/344/217>).
- Τζουμάκα, Ελένη (2005), *Πολιτιστική Διπλωματία: Διεθνή Δεδομένα και Ελληνικές Προοπτικές*. Αθήνα: Σιδέρης.
- Σαμαράς, Αθανάσιος (επιμ.) (2014), *Εικόνες Κρατών. Στρατηγική Επικοινωνία, Ήπια Ισχύς και Μέσα Ενημέρωσης*. Αθήνα: Καστανιωτής.





ΜΕΡΟΣ ΣΤ'

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ: ΣΥΝΤΑΓΜΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΜΜΑΤΑ



**ΑΠΟ ΤΗΝ «ΑΡΙΣΤΟΚΡΑΤΙΑ» ΣΤΗΝ «ΚΩΛΛΕΤΟΚΡΑΤΙΑ»-ΚΟΜΜΑΤΟΚΡΑΤΙΑ.  
ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΕΝΔΗΜΙΚΗΣ ΠΑΘΟΓΕΝΕΙΑΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ  
ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ**

**Διονύσιος Τσιριγώτης**  
Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Πειραιώς/  
Τμήμα Διεθνών & Ευρωπαϊκών Σπουδών

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Το αξονικό ερώτημα και ταυτόχρονα το διηνεκές πρόβλημα στην ιστορική διαχρονία του νεοελληνικού κράτους συνέχεται με την απουσία μιας συγκροτημένης πρότασης εσωτερικής-εξωτερικής πολιτικής για την πλήρωση των στοιχειωδών αναγκών της ελλαδικής κοινωνίας και του εξελλαδικού έθνους. Μιλώντας με αριστοτελικούς όρους, το ερώτημα αποκρυσταλλώνεται στο γιατί οι μετέχοντες της πολιτικής κοινωνίας δεν κοινωνούν του συμφέροντος. Η απάντηση στο εν λόγω ερώτημα είναι διττή: Από τη μια πλευρά προτάσσονται οι φορείς της πολιτικής εξουσίας και ελέγχονται για το εάν και σε ποιον βαθμό προάγουν την ευδαιμονία και επιδιώκουν την ύψιστη αυτάρκεια για την κοινωνία τους. Από την άλλη πλευρά διερευνώνται τα συστατικά στοιχεία της κοινωνικής και πολιτικής δομής υπό το μέτρο των τεσσάρων Πλατωνικών αρχών που την καθιστούν ενάρετη: σωφροσύνη, ανδρεία, σοφία και δικαιοσύνη.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*Ελλάδα, κομματοκρατία, πολιτική, κοινωνία*

---

### 1. Εισαγωγή<sup>1</sup>

Αναδιφώντας στην ιστορική διαδρομή του νεοελληνικού κράτους, ένα ειδοποιό και προσδιοριστικό στοιχείο αναδεικνύεται σε διαρκή σταθερά και αέναο πρόβλημα του ενδοκρατικού κοινωνικοπολιτικού συστήματος. Πρόκειται για την απουσία μιας συγκροτημένης πρότασης εσωτερικής-εξωτερικής πολιτικής για την πλήρωση των στοιχειωδών αναγκών της ελλαδικής κοινωνίας και του εξωελλαδικού έθνους. Με αριστοτελικούς όρους μιλώντας, το ελληνικό πρόβλημα αποκρυσταλλώνεται στο γιατί οι μετέχοντες της πολιτικής δεν κοινωνούν του συμφέροντος. Η απάντηση στο εν λόγω ερώτημα είναι διττή και συνεχεται με την ποιότητα των φορέων της πολιτικής εξουσίας –«κατ' άρετην διαφέροντες», οι ενάρτεροι δηλαδή, που επιδεικνύουν σωφροσύνη, ανδρεία, σοφία και αποδίδουν δικαιοσύνη (Πλάτων, Πολιτεία 427e10) και το συμφέρον το οποίο υπηρετούν –ευδαιμονία-αυτάρκεια για την κοινωνία τους (Πολιτικά 1293b και 1307a9).

Ως εκ τούτου, δεν είναι απορίας άξιο το γεγονός ότι η Ελλάδα, για ακόμη μία φορά (μετά από την περίοδο 1898-1978), τίθεται σε καθεστώς διεθνούς οικονομικού ελέγχου-επιτροπείας, εφόσον οι μετέχοντες της πολιτικής κοινωνίας δεν άρχουν με βάση το κοινό συμφέρον. Αντίθετα, κυβερνούν με γνώμονα το ιδιοτελές συμφέρον, προσβλέποντας στην κατοχή του κράτους, μέσω της νομής του δημόσιου πλούτου για την εξυπηρέτηση μικροπολιτικών σκοπών. Η «κωλλετοκρατία»-κομματοκρατία, δηλαδή η αναγόρευση της πολιτικής λειτουργίας σε άθλημα κατάκτησης-ιδιοποίησης<sup>2</sup> του κράτους για την ικανοποίηση ιδιοτελών-μικροπολιτικών στόχων, αναδεικνύεται σε παθογένεια του ενδοκρατικού κοινωνικοπολιτικού συστήματος. Η παθολογία αυτή εκκινά κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας, με τις περιπτώσεις αυτονομής της πολιτικής εξουσίας της προεστικής τάξης από τα κοινά, και κορυφώνεται με τη δολοφονία του πρώτου Έλληνα κυβερνήτη, Ιωάννη Καποδίστρια. Απόληξη της εξέλιξης αυτής είναι η «άλωση» των κοινωνικοπολιτικών δομών από τους φορείς του προυχοντισμού-κοτζαμπαδισμού και ο παραμερισμός-εξοβελισμός της εξωελλαδικής αστικής τάξης από το ελλαδικό κράτος. Οι όροι που συνώθησαν στην πολιτική, κοινωνική και οικονομική ηγεμονία των εντολοδόχων της πολιτικής λειτουργίας, αν και αναπτύσσονται εμβρυακά κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας, θεμελιώνονται και γιγαντώνονται κατά την περίοδο της Βαυαροκρατίας-βασιλείας του Όθωνα. Με την εισαγωγή του νεοελληνικού κράτους στον νεότερο κανόνα, αναφύονται οι ικανές και αναγκαίες συνθήκες

<sup>1</sup> Μέρος των εξόδων για την παρουσίαση του παρόντος άρθρου καλύπτεται από το Κέντρο Ερευνών του Πανεπιστημίου Πειραιώς.

<sup>2</sup> Η ιδιοποίηση της πολιτικής και κατ' επέκταση του κράτους αποκρυσταλλώνεται στον διαφορισμό μεταξύ του εντολέα και του κατόχου της πολιτικής λειτουργίας, εδραζόμενη στην «αντιπροσωπευτική αρχή ή που περιέχει μίαν έστω αναφορά σε έναν δικαιούχο της πολιτικής άλλον από τον πραγματικό της κάτοχο (νομέα της πολιτικής διαδικασίας)». Βλ. Κοντογιώργης 2007: 745.

για την ιδιοποίηση της πολιτικής από τους κομματικούς σχηματισμούς μέσω της αυτονόμησής τους από την πολιτική κοινωνία και τη μετάθεση της τελευταίας στην περιοχή της ιδιωτείας<sup>3</sup>.

Υπό το πρίσμα της ανωτέρω προβληματικής θα επιχειρήσουμε να περιγράψουμε και να ερμηνεύσουμε τα αίτια-αιτιατά του φαινομένου της κομματοκρατίας<sup>4</sup>. Αναλυτικότερα το μεθοδολογικό σχήμα της μελέτης μας οριοθετείται εντός του ενδοκρατικού πλαισίου διαμόρφωσης-εφαρμογής της πολιτικής σε συνάρτηση με τη διαλεκτική της σχέση με την κοινωνία πολιτών και το μέτρο επιρροής των φορέων της πολιτικής εξουσίας. Με διαφορετικά λόγια, το πεδίο της έρευνας συντίθεται στη σχέση εντολέα-εντολοδόχου και ευρύτερα στη διασύνδεση του πολιτικού με το κοινωνικό γεγονός.

Για να γίνει ευρύτερα κατανοητή η εξέλιξη αυτή κρίνεται σκόπιμη η ανάλυση του περιεχομένου της νεωτερικής έννοιας της δημοκρατίας, η οποία εξισώνεται-εξομοιώνεται με την ύπαρξη και λειτουργία του κοινοβουλευτικού πολιτικού συστήματος<sup>5</sup>. Το γεγονός αυτό εγείρει μια σειρά διλλημάτων-προβλημάτων τόσο σε αναφορά με τη συνολική άρθρωση της πολιτείας, όσο και ως προς το μέτρο της πολιτικής της αποτελεσματικότητας.

Εκκινώντας από την αφετηριακή ανάγνωση του πολιτικού γινομένου της νεωτερικότητας, ως προς την έννοια της δημοκρατίας, δύναται να αποκρυσταλλωθεί η κατάλυση της θεμελιακής της ιδιοσυστασίας (δηλαδή η οργάνωση των πολιτών σε δήμο για την άσκηση εξουσίας-αυτοκυβέρνηση), με απότοκο την ιδιοποίηση της πολιτικής εξουσίας/κράτους από τις πολιτικές δυνάμεις/κόμματα. Αναλυτικότερα, η νεωτερική έννοια της δημοκρατίας ταυτίζεται με το κοινοβουλευτικό πολιτικό σύστημα, αναγνωρίζοντας την ύπαρξη-λειτουργία των πολιτικών κομμάτων ως τον θεμελιώδη-αποκλειστικό θεσμό για την ανάληψη και άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Κατά τούτο, η σύμμεξη της πολιτικής με το κομματικό φαινόμενο, όχι μόνο διαστρεβλώνει τον εννοιολογικό προσδιορισμό και τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της δημοκρατίας,

---

<sup>3</sup> Στο σημείο αυτό οφείλουμε να επισημάνουμε ότι εκφάνσεις της συγκεκριμένης προβληματικής (ιδιοποίηση της πολιτικής εξουσίας) εντοπίζονται και κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας, στις περιπτώσεις εκείνες που συνεχονται με την εξουσιαστική αυτονόμηση της προυχοντικής-προεστικής τάξης μέσω της αποδυνάμωσης «των ερεισμάτων πολιτικής αυτονομίας του κοινοτικού πληθυσμού». Αναλυτικότερα, βλ. Κοντογιώργης 1982: 260, 299-304.

<sup>4</sup> Εκτενέστερα για την έννοια-λειτουργίες της κομματοκρατίας, τις καταβολές-θεμελιακές της συνιστώσες και τον ρόλο της ως «κινούν αίτιο» του νεοτερικού πολιτικού συστήματος, βλ. Κοντογιώργης 2007: 689-713.

<sup>5</sup> Η κλασική έννοια της δημοκρατίας «ως συνολικό διακύβευμα της ελευθερίας» προεπιτάσσει την ολοκληρωτική αυτοκαθοριστική δυνατότητα του ατόμου (του μη άρχεσθαι υπό μηδενός, Αριστοτέλης Πολιτικά. 1317b) ως πολίτη-μέλους δηλαδή της κοινωνίας. Ως πολιτικό σύστημα η δημοκρατία προϋποθέτει την μεταβίβαση της καθολικής πολιτικής αρμοδιότητας στον δήμο-κοινωνία, ο οποίος επενδύεται το πολιτικό σύστημα για να την ασκήσει. Συναφώς η σχέση κοινωνίας-πολιτικής είναι αδιαμεσολάβητη, χωρίς δηλαδή κάποια εξουσιαστική διαφοροποίηση, με συνέπεια η δημοκρατία να απολήγει στην «απόρριψη της εξουσίας», εφόσον η τελευταία «όπου συντρέχει, απομειώνει ανάλογα την ελευθερία» (Κοντογιώργης 2007: 763).

εξισώνοντάς την με την έννοια της αντιπροσώπευσης, αλλά κυρίως με το να νομιμοποιεί τα πολιτικά κόμματα σε μοναδικούς και αποκλειστικούς φορείς της πολιτικής λειτουργίας, συνωθεί στην «πολιτική ηγεμονία του κομματικού κατεστημένου»<sup>6</sup> μέσω της ιδιοποίησης του κράτους και του δημόσιου πλούτου.

Πως ορίζεται όμως και ποια είναι τα προσδιοριστικά χαρακτηριστικά μιας ομάδας υποκειμένων για να αναγνωρισθεί ως πολιτικό κόμμα<sup>7</sup>; Σύμφωνα με το γράμμα της ελληνικής και ξενόγλωσσης βιβλιογραφίας, στα προσδιοριστικά κριτήρια, που ανάγουν μια ομάδα υποκειμένων σε πολιτικό κόμμα, εγγράφονται η οργανωτική δομή, το ευδιάκριτο ιδεολογικό πλαίσιο, η λαϊκή νομιμοποίηση/υποστήριξη, η άσκηση ελαχίστων κανονιστικών λειτουργιών-εκλογική καμπάνια, επιλογή υποψηφίων, κ.ά.<sup>8</sup> Ως εκ τούτου τα «κόμματα είναι οργανώσεις που, εν ονόματι της προώθησης της ιδεολογικά φορτισμένης πολιτικής τους πρότασης (προγράμματος), προσπαθούν να αποσπάσουν τη λαϊκή συγκατάνευση (εκδηλωμένη κυρίως, με εκλογές), ώστε να καταλάβουν την εξουσία ή, τουλάχιστον, να συμβάλουν στη διαμόρφωση των γενικών προσανατολισμών της»<sup>9</sup>.

Με όχημα τον αξονικό στόχο των πολιτικών ομάδων συμφερόντων για την κατάληψη της εξουσίας και τη «διασφάλιση δημοσίων αξιωμάτων στα μέλη τους», το ερώτημα που τίθεται προς εξέταση στις αμέσως επόμενες γραμμές είναι, εάν η ύπαρξη των κομμάτων συνιστά «μια κακοτυχία» για το ελληνικό έθνος ασυμβίβαστη με το συλλογικό-δημόσιο συμφέρον<sup>10</sup>. Το γεγονός ότι εξ υπαρχής, η προεστική ολιγαρχία θα αναγνώσει την πολιτική ως αποκλειστικό και προνομιακό πεδίο δράσης της, για την επίλυση των ιδιοτελών προβλημάτων της και συνάμα ως μέσο παρεμπόδισης της οιασδήποτε συμμετοχής της ελληνικής εξωελλαδικής αστικής τάξης στην ελληνική πολιτεία, συνηγορεί στην καταφατική μας απάντηση.

<sup>6</sup> Κοντογιώργης 2012: 21.

<sup>7</sup> Όπως χαρακτηριστικά περιγράφει ο Γρηγόριος Δαφνής: «Εις την σύγχρονον εποχήν η εξουσία ασκείται υπό της ηγεσίας των ενώσεων ατόμων, αι οποίαι απεκλήθησαν πολιτικά κόμματα. [...] αποτελούν ουσιώδη όργανα της κυβερνήσεως, χαράσσουν, νομίμως, την κατεύθυνσιν της πορείας των πολιτικών πραγμάτων και είναι προικισμένα, είτε κατ' έθιμον, είτε βάσει γραπτών κανόνων δικαίου, με ειδικά δικαιώματα, [...]. Δι' αυτό και το σύγχρονον κράτος είναι κομματικόν» (Δαφνής 1961: 7).

<sup>8</sup> Βλ. σχετικά Chambers 1963; Διαμαντόπουλος 1993: 36, υποσημ. 16.

<sup>9</sup> Βλ. Διαμαντόπουλος, 1993: 61. Ο Γρηγόριος Δαφνής προτάσσει τον ορισμό του CarlFriedrich ως τον πλέον ερμηνευτικό για την φύση των πολιτικών κομμάτων. Ως πολιτικό κόμμα ορίζεται μια ομάδα ατόμων που διαθέτει σταθερή οργάνωση και έχει ως αντικειμενικό σκοπό την κατάληψη ή διατήρηση της εκτελεστικής εξουσίας προς όφελος των ηγετών του, καθώς και την αποκόμιση – μέσω της πολιτικής του κυριαρχίας– υλικών και πνευματικών αγαθών και πλεονεκτημάτων (Friedrich 1958: 450; Δαφνής 1961: 8).

<sup>10</sup> Petropoulos 1985: 13.

## 2. Μακροϊστορική επισκόπηση του κομματικού φαινομένου στο νεοελληνικό κράτος

Ποια είναι όμως η χρονική αφετηρία εμφάνισης του κομματικού φαινομένου στη νεότερη Ελλάδα και ποιες οι θεμελιώδεις-γενεσιουργές του αιτίες; Αν και το σύνολο των μελετών, γύρω από τη χρονική εμφάνιση των πολιτικών κομμάτων στον ελλαδικό χώρο, είναι εξαιρετικά αμφίσημο, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τα πρώτα σημεία ύπαρξής τους περί τα μέσα της περιόδου της ελληνικής παλιγγενεσίας<sup>11</sup>. Τα πρώτα αυτά «ξενικά κόμματα» μορφοποιήθηκαν κατά την Καποδιστριακή περίοδο και ολοκλήρωσαν τον βίο τους, με την έξωση του Όθωνα από την Ελλάδα, το 1862<sup>12</sup>. Τα προσδιοριστικά τους χαρακτηριστικά νοηματοδοτούνται από τις εσωτερικές διαιρέσεις της ελλαδικής κοινωνίας (τόσο κατά την επαναστατική όσο και τη μετέπειτα περίοδο) και ακολουθούν κοινωνικοοικονομικές, γεωγραφικές και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις. Οι πρώτες αναδεικνύονται στην αντιπαράθεση του πολιτικού και στρατιωτικού στοιχείου, οπλαρχηγοί και γαιοκτήμονες-προεστοί. Οι δεύτερες καταδεικνύουν το τοπικιστικό στοιχείο το οποίο συνοδεύεται με την εξαρτησιακή τους λογική. Συγκεκριμένα, τα τρία ξενικά κόμματα θα χωροθετηθούν στα τρία γεωγραφικά τμήματα του επαναστατημένου ελλαδικού ελληνισμού. Οι νησιώτες θα συγκροτήσουν το Αγγλικό κόμμα, ενώ στην περιοχή της Ρούμελης θα κυριαρχήσει το Γαλλικό και στην Πελοπόννησο το Ρωσικό.

Ακολουθεί η περίοδος των «προσωπικών κομμάτων», (1862-1909), όπου χαρακτηρίζεται από τη συγκρότηση δύο μεγάλων κομματικών σχηματισμών – πεδινοί και ορεινοί– παράλληλα με τη δημιουργία πολλών μικρών κομματικών σχηματισμών. Σημείο καμπής στην περίοδο αυτή είναι ο πόλεμος του 1897 και τα παρεπόμενα του κινήματος στο Γουδί με την εισαγωγή της εξωελλαδικής αστικής τάξης στην πολιτική ζωή του ελληνικού κράτους. Αναλυτικότερα, η συγκρότηση του κόμματος των Φιλελευθέρων και η ανάληψη της πολιτικής διακυβέρνησης της χώρας θα οδηγήσει στη συσπείρωση του συνόλου της κομματοκρατίας στην «αντιβενιζελική» αντιπολίτευση, και στην ιδεολογική πόλωση της ελλαδικής κοινωνίας γύρω από το συμπαγές διπολικό πολιτικό σύστημα. Η τρίτη αυτή περίοδος (1909-1936) οριοθετείται από τη συγκρότηση του κόμματος των Φιλελευθέρων, και τη συσπείρωση των «παλαιών» κομμάτων σε μια «ετερογενή 'αντιβενιζελική' αντιπολίτευση, η οποία μέχρι το 1915 κατάφερε να ενισχυθεί με την προσέλευση νέων στελεχών και ψηφοφόρων»<sup>13</sup>.

Εν ολίγοις, ο «όρος 'πολιτικό κόμμα' στην Ελλάδα του 19<sup>ου</sup> και των αρχών του 20<sup>ου</sup> αιώνα συνίστατο σ' ένα σύνολο ανθρώπων, κοινής συνήθως γεωγραφικής

<sup>11</sup> Κατά τον Δαφνή (1961: 20, 26, 51), πριν από την εγκαθίδρυση του συντάγματος, την 3<sup>η</sup> Σεπτεμβρίου 1843, δεν υφίστανται κομματικοί σχηματισμοί. Τα κόμματα θα αποκτήσουν επίσημη νομική αναγνώριση με τον νόμο 3363 του 1926, όπου καθιερώνεται η απλή αναλογική ως εκλογικό σύστημα.

<sup>12</sup> Petropoulos 1985: 11.

<sup>13</sup> Hering 2012: 60-61.

προέλευσης και προσωπικά προσκειμένων σε κάποιον τοπάρχη με προσβάσεις στο κρατικό μηχανισμό, ο οποίος προσπαθούσε να προωθήσει τα προσωπικά ή τοπικά συμφέροντα της εκλογικής του βάσης»<sup>14</sup>.

Τοιουτοτρόπως στις γενεσιουργές αιτίες συγκρότησης-συγκράτησης των πολιτικών σχηματισμών/κόμματος στο νεοελληνικό κράτος εμπεριέχονται η πατρωνία, το ιδιοτελές-εγωιστικό συμφέρον εξουσίας και η ξενική εξάρτηση. Ειδικότερα και κατά τον Φρειδερίκο Τιρς, η δημιουργία των «μη κρατικών κοινοτήτων προστασίας με ισχυρούς αρχηγούς» κατά τη διάρκεια της Οθωμανοκρατίας συνώθησε στην «ομαδοποίηση των συμφερόντων» η οποία και διαμόρφωσε τα κόμματα. Στο πλαίσιο αυτό αναπτύχθηκε η υπόθεση ότι τα ελληνικά κόμματα συνιστούν πελατειακές ενώσεις<sup>15</sup>, με σκοπό την εξυπηρέτηση ιδιοτελών συμφερόντων.

Συνεπαγόμενα η πραγμάτωση ιδιοτελών συμφερόντων αναγάγει την επιδίωξη της πολιτικής εξουσίας σε αυτοσκοπό των κομμάτων. Κατά τούτο ως δεύτερο αίτιο της κομματικής συγκρότησης παρουσιάζεται αυτό που ο Γεώργιος Λουδοβίκος Μάουρερ περιέγραψε ως «εγωιστική επιδίωξη της εξουσίας, του μόνου σκοπού που υπηρετούσαν οι πολιτικές ομάδες».

Πάραυτα η αδυναμία εσωτερικής νομιμοποίησης συνωθούσε τους νεοφανείς ελληνικούς κομματικούς σχηματισμούς στην αναζήτηση ξενική προστασίας και εξάρτησης, ως ικανής και αναγκαίας συνθήκης για την επιβίωσή τους και την ανάρρηση στην εξουσία. Αυτή είναι και η τελευταία, αλλά οπωσδήποτε σημαίνουσα, αιτία της ανάπτυξης του κομματικού φαινομένου στον ελλαδικό χώρο, ενόσω η ομαδοποίηση ετερόκλητων υποκειμένων σε συμπαγής πολιτικούς σχηματισμούς εκκινείται υπό το πρόσχημα της εσωτερικής νομιμοποίησης των πολιτικών των μεγάλων δυνάμεων της εποχής, που διαχειρίζονταν την κατάληξη του ανατολικού ζητήματος.

Έχοντας ήδη περιγράψει τις γενεσιουργές αιτίες του κομματικού φαινομένου στον ελλαδικό χώρο, επανερχόμαστε στο κεντρικό ερώτημα της μελέτης που συνοψίζεται ως εξής: ποιοι ήταν οι παράγοντες που συνώθησαν την προεστική τάξη της ελλαδικής κοινωνίας στην αποκλειστική της ενασχόληση με την πολιτική λειτουργία<sup>16</sup>;

<sup>14</sup> Διαμαντόπουλος 1997: 39. Επίσης, βλ. και Δερτιλής 1999: 135.

<sup>15</sup> Το σύστημα των πελατειακών σχέσεων αναδεικνύεται σε αφετηριακή αρχή κάθε μελέτης για τα ελληνικά κόμματα (Petrooulos, 1985: 66).

<sup>16</sup> Σύμφωνα με τον Γάλλο πρέσβη Piscatory (βλ. Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Memoires et documents, Grèce. T.6, σ.74 επ.) το 1841 ολόκληρο σχεδόν το πολιτικό προσωπικό της Ελλάδας απαρτιζόταν από κοτζαμπάσηδες. Βλ. Διαμαντόπουλος 1997: 40. Ο προσανατολισμός της προουχοντικής τάξης στην ενάσκηση της πολιτικής ως επάγγελμα, θα αποτελέσει την κυρίαρχη δραστηριότητά της για περισσότερο από 100 χρόνια μετά την αναγνώριση της ελληνικής ανεξαρτησίας.



Στην ιδιοποίηση της πολιτικής εξουσίας και κατ' επέκταση του κράτους, μέσω των πελατειακών πρακτικών από την προεστική ολιγαρχία<sup>17</sup>, συνώθησαν μια σειρά από παράγοντες, μεταξύ των οποίων η βαυαροκρατία, με την επιβολή του συγκεντρωτικού δυτικού τύπου κράτους, η κοινωνικό-οικονομική σύνθεση του ελλαδικού πληθυσμού (μικροϊδιοκτήτες και ακτήμονες) καθώς και ο προηγούμενος σφετερισμός των κοινών από τις προυχοντικές ελίτ λίγο πριν και κατά τη διάρκεια του αγώνα της παλιγγενεσίας. Ακολούθως, η επικράτηση-εγκαθίδρυση της κοινοβουλευτικής μοναρχίας με την εισαγωγή του δικαιώματος της καθολικής ψηφοφορίας<sup>18</sup>, θα αποτελέσει το αξονικό μέσο για την επιβολή της οικονομικοπολιτικής και κοινωνικής κυριαρχίας των προεστών και τη διαμόρφωση-άρθρωση της πολιτικής/πολιτειακής δομής υπό το διατακτικό της πελατειακής λογικής<sup>19</sup>.

Με διαφορετικά λόγια, η καθιέρωση της συνταγματικής μοναρχίας με βάση την αρχή της καθολικής ψηφοφορίας είχε διττή λειτουργία για τα κόμματα εξουσίας· το κράτος όχημα και λάφυρο. Από τη μια πλευρά, αποτελεί το όχημα για την ιδιοποίηση της πολιτικής λειτουργίας από την προεστική/προυχοντική τάξη. Από την άλλη πλευρά, το κράτος θα χρησιμοποιηθεί εργαλειακά από τη δεύτερη, για την αύξηση των οικονομικών της πλεονασμάτων και τη μεγέθυνση της κοινωνικοπολιτικής της επιρροής. Συγκεκριμένα, από τη στιγμή που η καταστατική λειτουργία του νεοελληνικού κράτους περιορίζεται στον ρόλο του παρόχου εργασίας (εργοδότης) «οι φορείς του μπορούν άνετα να το χρησιμοποιήσουν για τη διεύρυνση και την εμπέδωση της κοινωνικής τους επιρροής. Αυτό έγινε με το λεγόμενο πελατειακό σύστημα, με τη χρησιμοποίηση δηλαδή των πολιτικών θεσμών για τη σύσφιξη προσωπικών σχέσεων εξάρτησης στο επίπεδο της τοπικής κοινωνίας»<sup>20</sup>.

Όπως χαρακτηριστικά περιγράφει και ο Παναγιώτης Κονδύλης, η ίδρυση της κοινοβουλευτικής μοναρχίας στην περίοδο του Όθωνα έδωσε στο πολιτικό σύστημα τη δυνατότητα κατοχής του κρατικού μηχανισμού και τη μετατροπή του σε κομματικό. Από εδώ και στο εξής, η άσκηση της πολιτικής εξουσίας δεν είναι

---

<sup>17</sup> Το πελατειακό σύστημα χρησιμοποιήθηκε αφενός για τον διαδικαστικό περιορισμό του κοινοβουλευτικού συστήματος και αφετέρου για την απόσχιση της πολιτικής-κοινωνικής ελευθερίας, με απότοκο η σχέση κυβερνώντων-κυβερνωμένων να μετατίθεται στο εξωθεσμικό διαπροσωπικό επίπεδο.

<sup>18</sup> Όπως επισημαίνει ο Θανάσης Διαμαντόπουλος (1997: 42), «η ταχεία εισαγωγή της καθολικής ψήφου- που τυπικά θεσμοθετήθηκε με το σύνταγμα του 1864 αλλά ουσιαστικά, με μικρές αποκλίσεις, ίσχυε και υπό το σύνταγμα του 1844- αντανάκλυνε σε μεγάλο βαθμό τη φροντίδα των προεστών να επιβάλουν, δια των τοπικών πελατειακών δικτύων τους, τη διαρκή παρουσία τους στα δημόσια αξιώματα». Αναλυτικότερα για την εισαγωγή της αρχής της καθολικής ψηφοφορίας με το σύνταγμα του 1843 και την συνταγματική της κατοχύρωση με το Σύνταγμα του 1864, βλ. Πετρίδης 1984; Αλιβιζάτος 1981.

<sup>19</sup> Βεγλερής 1977. Ιδίως τα άρθρα των Κοντογιώργη, Δερτιλή, Μουζέλη, Τσουκαλά.

<sup>20</sup> Κοντογιώργη 1985: 95.

ένας τρόπος για την προάσπιση του κοινού συμφέροντος, αλλά ένας αγώνας για την κατάκτηση και νομή του δημόσιου πλούτου<sup>21</sup>.

### 3. Το ελληνικό κοινωνικοπολιτικό σύστημα. Κεντρικές μεταβλητές και λειτουργία

Η ενδημική αυτή πολιτική παθολογία, η οποία συνιστά και την κεντρική υπόθεση εργασίας της μελέτης μας, αντικατοπτρίζεται εναργώς ως ειδοποιό χαρακτηριστικό του νεοτερικού ελληνικού πολιτικού συστήματος-κωλυτοκρατία. Λόγω εσωτερικών-εξωτερικών αιτίων (αποσυλλογικοποίηση της κοινωνίας πολιτών, εξαρτησιακή λογική) τα κόμματα εξουσίας θα ιδιοποιηθούν το σύνολο της πολιτικής λειτουργίας με σκοπό την εξυπηρέτηση των μικροπολιτικών τους στόχων.

Πως ορίζεται όμως το φαινόμενο της κομματικής ολιγαρχίας-κομματοκρατίας και ποιες είναι οι συμπαρομαρτούσες του απολήξεις; Ως κομματοκρατία ορίζουμε την ταύτιση του κομματικού με το πολιτικό σύστημα και την ολοκληρωτική ιδιοποίηση του δεύτερου από το πρώτο. Πρόκειται για την κατάσταση εκείνη κατά την οποία το/τα κόμμα/κόμματα αυτονομείται/αυτονομούνται από την κοινωνία των πολιτών και κυριαρχεί/κυριαρχούν πάνω στο πολιτικό σύστημα, εγκαθιδρύοντας ένα ολιγαρχικό καθεστώς, το οποίο καταδυναστεύει κάθε πτυχή του κοινωνικού, πολιτικού και οικονομικού δημόσιου βίου<sup>22</sup>. Συναφώς ο Γ. Κοντογιώργης επισημαίνει: «Ως πολιτικό σύστημα, (η κομματοκρατία) μεταθέτει ευρέως το επίκεντρο της πολιτικής λειτουργίας από το περιβάλλον του δημοσίου χώρου, που ενσαρκώνει το κράτος, στην περιοχή του αθέσμητου πεδίου της πολιτικής, το οποίο ο δημόσιος χώρος, υποτασσόμενος, καλείται να υπηρετήσει»<sup>23</sup>.

Η διαδικασία αυτή, η οποία αποτελεί το κύριο χαρακτηριστικό του ελληνικού πολιτικού συστήματος, αποδιαρθρώνει τον συλλογικό κοινωνικό ιστό ενισχύοντας την εκτελεστική εξουσία. Αποτέλεσμα είναι η διαμόρφωση μιας ετεροβαρούς σχέσης μεταξύ μιας αδύναμης φαινομενικά κοινωνίας και ενός ισχυρού κράτους. Το κυβερνών κόμμα ιδιοποιείται τον κρατικό μηχανισμό και μετατρέπεται από εντολοδόχο της κοινωνίας σε αποκλειστικό διαχειριστή του πολιτικού συστήματος. Γενικότερα «η κομματοκρατία προσεγγίζει την πολιτική με όρους αποκλειστικής νομής» παραπέμποντας «σε μία ευρύτερη αναδιανεμητική πρόταση, η οποία δεν αναφέρεται αμέσως στα θεμέλια του συστήματος (τις σχέσεις ιδιοκτησίας, τη φύση της κοινωνίας κτλ.),[...]. Επικεντρώνεται, κυρίως, στη διαχείριση του κοινωνικού γίνεσθαι και στην (ανα-)διανομή του «δημοσίου» αγαθού, στο πλαίσιο ενός περιβάλλοντος πολιτικών ισορροπιών, όπου τα μέλη του κοινωνικού σώματος διαπλέκονται συστατικά με τους συντελεστές των

<sup>21</sup> Κονδύλης 1997: 20-22.

<sup>22</sup> Γιανναράς 2002: 7.

<sup>23</sup> Κοντογιώργης 2007: 699.

πολιτικών δυνάμεων, κατά τρόπο διαρκή, που υπερβαίνει την απλή εκλογική αναμέτρηση»<sup>24</sup>.

Συνεπαγόμενα, η μέθεξη εντολέα-εντολοδόχου, ελεγκτή-ελεγχόμενου, δημιουργεί τις ικανές-αναγκαίες συνθήκες για τη γέννηση και ανάπτυξη της διαφθοράς/διαπλοκής. Δηλαδή, στον βαθμό που η αποκλειστική διαχείριση της κρατικής δομής και η καταχρηστική νομή του δημόσιου αγαθού ανάγεται σε τελικό ζητούμενο της εκάστοτε κυβερνητικής ελίτ, με συνεπακόλουθο τη δημιουργία και συντήρηση μιας κοινωνίας πελατών και όχι πολιτών, η διαφθορά και η διαπλοκή εγγράφονται ως χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ελληνικού πολιτικού συστήματος<sup>25</sup>. Ο πολίτης, που αποτελούσε ενεργό μέρος της πολιτείας, μετατρέπεται σε πελάτη από τη στιγμή που το πολιτικό σύστημα παύει να του εκχωρεί-αναγνωρίζει οποιοδήποτε ρόλο στην πολιτική λειτουργία. Υπό αυτό το πρίσμα, το κόμμα εμφανίζεται όχι ως αντιπρόσωπος αλλά ως διαμεσολαβητής της κοινωνίας με την πολιτική εξουσία, δημιουργώντας ένα αμιγώς πελατειακό σύστημα με το ίδιο διαχειριστή και επικαρπωτή του κράτους το οποίο υποτάσσεται στους σκοπούς του πελατειακού συστήματος<sup>26</sup>. Ως γενικότερα αποτελέσματα της κομματοκρατίας, καταγράφονται η απαξίωση της πολιτικής ως λειτούργημα, η άλωση-κατοχή του κράτους από το κυβερνών κόμμα και τις οικονομικές-πολιτικές ομάδες συμφερόντων, η γιγάντωση του φαινομένου της διαφθοράς/διαπλοκής, ο παραγκωνισμός των κοινωνικών ζητημάτων από τον δημόσιο διάλογο, κ.ά.

#### **4. Περιπτωσιολογική ανάλυση του νεοελληνικού πολιτικού συστήματος της κομματοκρατίας**

Το πόσο συμφυές με το προδιαγεγραμμένο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο της κομματοκρατίας είναι το νεοελληνικό πολιτικό σύστημα, καταδεικνύεται εναργώς μέσα από την περιπτωσιολογική του ανάλυση. Η αναδρομή στην ιστορική διαχρονία του νεοελληνικού κράτους καθιστά εναργείς τις θεμελιακές συνιστώσες της ελληνικής κομματοκρατίας και των συμπαρομαρτούντων αποτελεσμάτων της, στο ενδοκρατικό και διακρατικό επίπεδο.

Πρωταρχικά, η καθολική αποτυχία της ελληνικής επανάστασης –ως προς το διακύβευμα της εθνικής ολοκλήρωσης– και η προκρινόμενη λύση της δοτής ανεξαρτησίας, υπό το καθεστώς της απόλυτης επικυριαρχίας των τριών εγγυητριών δυνάμεων, προδηλώνει τη θεμελιώδη πολιτική στάση της ευρωπαϊκής δεσποτείας στην αποτροπή ανάπτυξης-οργάνωσης ενός ισχυρού-

<sup>24</sup> Ο.π.

<sup>25</sup> Όπως περιγράφει ο Γιώργος Κοντογιώργης: «Ένα κόμμα που φιλοδοξεί να πετύχει στις εκλογές, χρειάζεται πολλά εκατομμύρια. Πού τα βρίσκει; Στη διαπλοκή. Με τον διαμοιρασμό των ιματίων του κράτους στους χορηγούς χρήματος ή επικοινωνίας. Η νομιμοποίηση της διαφθοράς (π.χ. των χορηγιών) οδηγεί συγχρόνως στην εκτροπή της πολιτικής από τον σκοπό της» (Κοντογιώργης 2008).

<sup>26</sup> Βλ. Κοντογιώργης 2012:166-169.

ανεξάρτητου ελληνικού κράτους μέσω της γεωγραφικής του σμίκρυνσης και της πολιτικής-οικονομικής του εξάρτησης<sup>27</sup>.

Ακολούθως, η ανεπάρκεια των εσωτερικών συντελεστών ισχύος και η τραγική απόληξη της πολιτικής πράξης του πρώτου Έλληνα κυβερνήτη, Ι. Καποδίστρια, να συγκροτήσει τις στοιχειώδεις δομές για την ύπαρξη και λειτουργία του νεοελληνικού κράτους, με συστατικό εταίρο την κοινωνία πολιτών, θα οδηγήσουν στην ανάπτυξη-εξάπλωση της πολιτικής παθογένειας. Μέσω του εκφραλισμού της πολιτειακής δομής κατά την οθωνική περίοδο, με πρωτεργάτη τον πρώτο συνταγματικό πρωθυπουργό και ονοματοδότη της «μεγάλης ταύτης ιδέας», Ι. Κωλέττη. Άξιος συνεχιστής της πολιτικής πατρωνίας αναδεικνύεται ο Θ. Δηλιγιάννης, μετατρέποντας το κομματικό συμφέρον σ' εθνικό και απομειώνοντας τους εσωτερικούς συντελεστές ισχύος. Κατά τούτο, δεν είναι τυχαίο ότι το κορυφαίο σημείο του εκφραλισμού της πολιτικής ζωής και της κοινοκρατίας είναι ο πόλεμος του 1897, με την εναργή απόδειξη της εργαλειώδους χρήσης της Μεγάλης Ιδέας για την εξυπηρέτηση των μικροπολιτικών σκοπών της πολιτικής ηγεσίας (εσωτερική νομιμοποίηση για διατήρηση της πολιτικής εξουσίας)<sup>28</sup>. Η ανυπαρξία εθνικής στρατηγικής και η απουσία των στοιχειωδών συντελεστών οικονομικής, πολιτικής και στρατιωτικής ισχύος, για την προάσπιση της εδαφικής ακεραιότητας και την προστασία του ελληνικού έθνους, θα οδηγήσουν τη χώρα στην εθνική της ταπείνωση και στην εισαγωγή της σε καθεστώς διεθνούς οικονομικού ελέγχου (1898)<sup>29</sup>. Τη λύση στο ελληνικό πολιτικό, οικονομικό και στρατηγικό αδιέξοδο θα δώσει το κίνημα του Στρατιωτικού Συνδέσμου στο Γουδί (1909) συνεπικουρούμενο από την κατά «συνθήκη» ελληνική αστική τάξη, μ' επακόλουθο την είσοδο του Ελευθερίου Βενιζέλου στην ελληνική πολιτική σκηνή<sup>30</sup>. Η περίοδος του Βενιζέλου στη διαχείριση του πολιτικού βίου της χώρας δεν σηματοδοτεί μόνο την έναρξη της εσωτερικής κοινωνικοπολιτικής και οικονομικοστρατιωτικής ανασυγκρότησης αλλά και την εξωτερική ανάταση του ελληνικού έθνους-κράτους. Πάραυτα, η εσωτερική υπονόμευση (απόρροια του εθνικού διχασμού) του μικρασιατικού εγχειρήματος, από τους φορείς του παλαιοκομματισμού-κοινοκρατίας και του θρόνου, θα παρωθήσει στην ανάπτυξη των διαδικασιών-λειτουργιών κατάκτησης-μονοπώλησης της κυβερνητικής αρχής από τους εκάστοτε κομματικούς σχηματισμούς, παραμερίζοντας τα μείζονα εθνικά ζητήματα<sup>31</sup>. Για

<sup>27</sup> Ο Βρετανός πρέσβης στην Αθήνα, ναύαρχος Λάιονς έλεγε στον Πρώσο ομόλογό του, το 1839: «Μια πραγματικά ανεξάρτητη Ελλάδα είναι ανοησία. Η Ελλάδα είναι είτε ρωσική είτε αγγλική επειδή δεν επιτρέπεται να είναι ρωσική, πρέπει να είναι αγγλική... Ο ρόλος της Αγγλίας καθορίζεται από αυτά τα λόγια και, να είστε βέβαιοι, η Αγγλία θα παίζει αυτό το ρόλο και θα εκμηδενίσει όλα τα εμπόδια που βρίσκονται στο δρόμο της. Αυτό δεν είναι ζήτημα των Ουίγων ή των Τόρηδων, είναι ζήτημα της Βρετανίας». Παρατίθεται στο Hering 2012: 309-310.

<sup>28</sup> Βλέπε Κοντογιώργης, 2012: 351-369.

<sup>29</sup> Για εκτενή ανάλυση, βλ. Τσιριγώτης 2013: κεφ. 9.

<sup>30</sup> Ο.π., κεφ. 10.

<sup>31</sup> Βλ. εκτενέστερα Τσιριγώτης 2010.

παράδειγμα την περίοδο του μεσοπολέμου, είναι εναργής η σύμπνοια μεταξύ των δυο διαφορετικών ιδεολογικών παρατάξεων –βασιλικοί και βενιζελικοί– στη διαμόρφωση ενός ισχυρού παρεμβατικού κράτους οργανικά εξαρτημένου από την άρχουσα πολιτική τάξη. Τοιούτοτρόπως η σύγκρουση για τη νομή της πολιτικής εξουσίας θα προσλάβει υπέρμετρες διαστάσεις αμέσως μετά το τέλος του Β'Π.Π. όπου ο αντιστασιακός αγώνας των ελληνικών πολιτικοστρατιωτικών ομάδων του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ και του ΕΔΕΣ θα μετατραπεί σ' έναν ολοκληρωτικό και μακροχρόνιο εμφύλιο πόλεμο<sup>32</sup>. Η είσοδος της Ελλάδας στη μεταπολεμική περίοδο σηματοδοτείται από την πολιτική κυριαρχία (δεκαετία 1950 έως και αρχές της δεκαετίας του 1960) της συντηρητικής πολιτικής παράταξης, απότοκο της ήττας του αντίπαλου ιδεολογικά κομμουνισμού. Κύριο χαρακτηριστικό εκείνης της περιόδου είναι η συγκρότηση ισχυρών μονοκομματικών κυβερνήσεων με αντικειμενικό στόχο την εσωτερική οικονομική ανασυγκρότηση μέσω του αποκλειστικού ελέγχου του κρατικού οργανισμού από το κυβερνών κόμμα. Η εξέλιξη αυτή, που μαρτυρά την εσωτερική λογική του ελληνικού πολιτικού φαυλοκρατικού συστήματος, καθίσταται πρόδηλη με την απουσία μιας συγκροτημένης πρότασης εθνικής στρατηγικής για τη διαχείριση των ανοιχτών ζητημάτων του κυπριακού ελληνισμού, απολήγοντας στην τουρκική εισβολή και κατοχή του βόρειου τμήματος της Κύπρου ως το κύκνειο άσμα του αυταρχικού απριλιανού καθεστώτος<sup>33</sup>.

Ακόμη μία νέα σελίδα στο βιβλίο της ελλαδικής πολιτικής παθογένειας διανοίγεται τη μεταπολιτευτική περίοδο, σηματοδοτώντας την ολική επαναφορά στο καθεστώς της νεοελληνικής φαυλοκρατίας του 19ου αιώνα και προαναγγέλλοντας την πρωτογενή αιτία της σύγκαιρης ελληνικής κρίσης. Το πλέον τυπικό παράδειγμα κομματοκρατίας στη σύγχρονη ελληνική πολιτική ιστορία, αποτελεί η τρίτη Ελληνική Δημοκρατία<sup>34</sup>, λόγω του αδιαμφισβήτητου ρόλου των κομμάτων εξουσίας σε αποκλειστικά θεσμικά όργανα κοινωνικοπολιτικής εκπροσώπησης. Με βάση την ενυπάρχουσα θεωρητική και εμπειρική έρευνα, τα δύο κυβερνώντα κόμματα στην Ελλάδα, το ΠΑΣΟΚ και η Νέα Δημοκρατία, τα οποία δέσποζαν στην ελληνική μεταπολιτευτική πολιτική σκηνή, χρησιμοποίησαν τον κρατικό μηχανισμό για την εγκαθίδρυση-ενίσχυση της πολιτικής τους ηγεμονίας<sup>35</sup>. Ειδικότερα, μέσα από την οργάνωση-ανάπτυξη ευμεγεθών πελατειακών δικτύων, αξιοποίησαν την κυρίαρχη πολιτική τους θέση για την ιδιοποίηση-κατοχή του κρατικού μηχανισμού, προάγοντας παράλληλα τα οργανωμένα συμφέροντα μεμονωμένων συντεχνιακών-παραταξιακών ομάδων. Αποτέλεσμα της εξέλιξης αυτής είναι τα συμπτώματα των φαινομένων κοινωνικοπολιτικής παθογένειας: η διαφθορά-διαπλοκή, οι πελατειακές σχέσεις, η αναποτελεσματικότητα, οι ανεπάρκειες της δημόσιας διοίκησης, η απουσία του

<sup>32</sup> Βλ., Τσιριγώτης 2013: κεφ. 14.

<sup>33</sup> Ο.π. κεφ. 15-18.

<sup>34</sup> Βλ. σχετικά, Χαραλάμπης 1989: 323; Κοροβίνης, 2008.

<sup>35</sup> Manolopoulos, 2011: 89-90; Pappas 2013: 35-7.

κράτους πρόνοιας, τα σκάνδαλα, η φοροδιαφυγή<sup>36</sup>. Εν ολίγοις, από το 1974 και μετέπειτα, οι ελληνικές κυβερνήσεις απέτυχαν στην εκπλήρωση του αντικειμενικού τους ρόλου, ως αποκλειστικοί διαχειριστές της πολιτικής και εν μέρει της οικονομικής εξουσίας<sup>37</sup>.

Τουναντίον, αυτό στο οποίο επιδόθηκαν συστηματικά και μεθοδικά ήταν ο «πελατειακός κρατισμός». Από τη μια πλευρά αύξησαν το μέγεθος των δημοσίων οργανισμών-υπηρεσιών (κατά την περίοδο της διακυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ τη δεκαετία του 1980 αριθμός των δημοσίων υπαλλήλων αυξήθηκε κατά 32%)<sup>38</sup>. Από την άλλη πλευρά, υιοθέτησαν έναν παθητικό, καταναλωτικό, δυτικό τρόπο του βίου, απομακρύνοντάς τον από τις προοπτικές μιας υγιούς χρηματοοικονομικής ανάπτυξης μέσω των βιώσιμων επενδύσεων, της υψηλής ανταγωνιστικότητας και της κινητοποίησης των παραγωγικών δυνάμεων του ελλαδικού χώρου (π.χ. εμπόριο, η ναυτιλία, η γεωργία). Οι συνθήκες αυτές επιδεινώθηκαν μετά τη δεκαετία του 1990, ιδιαίτερα με την ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωζώνη, όταν οι ελληνικές κυβερνήσεις ακολούθησαν ως οικονομικό πρόταγμα το δίπολο υπέρμετρος εξωτερικός δανεισμός/εσωτερική κατανάλωση<sup>39</sup>. Τοιουτοτρόπως και οι προ-μνημονιακές ελληνικές κυβερνήσεις στις αρχές του 21<sup>ο</sup> αιώνα ακολούθησαν την ίδια πολιτική- πελατειακός κρατισμός. Όπως καταδεικνύεται από μελέτη της Τράπεζας της Ελλάδας, εάν οι μισθολογικές αυξήσεις την περίοδο 2000-2009 διατηρούνταν στο ύψος του πληθωρισμού και δεν αυξανόταν ο αριθμός των δημοσίων υπαλλήλων, το ελληνικό δημόσιο χρέος το 2009 θα ήταν μειωμένο κατά 31% του ΑΕΠ. Επίσης, εάν τα έσοδα από τη φορολογία δεν κατέρχονταν στο 37,3% το 2009 από το 43,5% το 2000, το δημόσιο χρέος θα αποκλιμακωνόταν κατά 26% του ΑΕΠ, και θα βρίσκονταν κατά 57% χαμηλότερα (άρα κάτω από το όριο του 100%) με συνεπαγόμενα η Αθήνα να απέφευγε τη κρίση δανεισμού. Στο ίδιο πλαίσιο καταγράφεται και η ραγδαία αύξηση της μισθολογικής και συνταξιοδοτικής δαπάνης, κατά την περίοδο 2000-2009, με διπλασιασμό των συντάξεων και πολλαπλασιασμό των μισθών των δημοσίων υπαλλήλων κατά 71%. Οι υψηλότερες μισθολογικές αυξήσεις πραγματοποιήθηκαν σε υπαλλήλους των επιχειρήσεων κοινής ωφελείας που, ειδικά την περίοδο 2002-2004, ξεπέρασαν κατά μέσο όρο το 10%. Ακόμη και το 2008, όταν η οικονομικοπολιτική κρίση ήταν προ των πυλών, πραγματοποιήθηκαν μισθολογικές αυξήσεις κατά 7,1%, στον στενό δημόσιο τομέα και κατά 8,2 % στις ΔΕΚΟ<sup>40</sup>.

Στο σημείο αυτό επιβάλλεται ν' απαντήσουμε και στη δεύτερη πτυχή του τιθέμενου ζητήματος, αναφορικά με τα αποτελέσματα της πολιτικής της κομματοκρατίας στο διακρατικό/διεθνές επίπεδο. Ως κοινή συνισταμένη της ολοκληρωτικής κατίσχυσης της ολιγαρχικής κομματοκρατίας στο ελληνικό

<sup>36</sup>Kaplanoglou&Rapanos 2013: 283-304.

<sup>37</sup> Βλ. Τσιριγώτης 2013.

<sup>38</sup>Sotiropoulos 1993: 43-56.

<sup>39</sup> Pagoulatos & Triantopoulos 2009: 37;Katsimi&Moutos 2010: 569-570.

<sup>40</sup>Λούλης 2012: 85.

κοινωνικοπολιτικό σύστημα, εγγράφεται η εξομίωση του εθνικού με τον κομματικό πατριωτισμό<sup>41</sup>. Απότοκο της εξέλιξης αυτής είναι η κομματικοποίηση των εθνικών θεμάτων, η εσωτερική τους εκμετάλλευση, ο μικροπολιτικός τους χειρισμός και η διασύνδεσή τους με ζητήματα προσωπικού γοήτρου-κύρους και συμφερόντων<sup>42</sup>. Με διαφορετική διατύπωση, το διατακτικό της ελληνικής υψηλής στρατηγικής εμφορείται περισσότερο από εσωτερικές πολιτικές σκοπιμότητες και λιγότερο από το εθνικό συμφέρον· πρόταξη κομματικού έναντι εθνικού πατριωτισμού.<sup>43</sup>

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η πολιτική διαχείριση της ονοματοδοσίας των Σκοπίων τη δεκαετία του 1990. Η απουσία μιας συγκροτημένης πρότασης υψηλής στρατηγικής, από τις κυβερνήσεις των Κ. Μητσοτάκη και Α. Παπανδρέου, εδράζεται στο γεγονός της υποταγής του εθνικού στον κομματικό πατριωτισμό, με απότοκο την αυτό-παγίδευση της πολιτικής τους πράξης σ' έναν φαύλο κύκλο μικροπολιτικών σκοπιμοτήτων<sup>44</sup>. Αποτέλεσμα της εξέλιξης αυτής ήταν η υποβάθμιση της γεωπολιτικής-γεωστρατηγικής σημασία της Ελλάδας και η υπονόμηση των κεντρικών πολιτικών στόχων της ελληνικής υψηλής στρατηγικής-ανάληψη ενεργού πολιτικοοικονομικού ρόλου της Ελλάδας στα Βαλκάνια, εδραίωση της θέσης και του ρόλου της στην Ε.Ε., διεθνής νομιμοποίηση, (εξωτερική πολιτικό-διπλωματική εξισορρόπηση), των ελληνικών κυριαρχικών δικαιωμάτων στο Αιγαίο-Κύπρο.

Ανάλογα και αντίστοιχα διαγιγνώσκουμε την απουσία ενός μακρόπνοου εθνικού προτάγματος -υψηλής στρατηγικής- για την παραγωγή ασφάλειας και την προάσπιση των ζωτικών συμφερόντων του ελληνισμού στην Κύπρο. Οι συνέχεις εναλλαγές της ελληνικής πολιτικο-στρατηγικής πράξης, εκκινώντας με την “θεωρία των χαμένων ευκαιριών”, το δόγμα του “εθνικού κέντρου” και απολήγοντας στα πολλαπλά σχέδια Ανάν, καταδεικνύουν την προτεραιότητα της εσωτερικής έναντι της εξωτερικής πολιτικής<sup>45</sup> και συνεπακόλουθα την υποταγή του εθνικού στον κομματικό πατριωτισμό.

Τέλος, ως κορυφαίο παράδειγμα φαυλοκρατικής-ανορθολογικής διαχείρισης των μείζονων εθνικών ζητημάτων, χαρακτηρίζεται η σύγκαιρη κοινωνικοπολιτική και οικονομική κρίση του ελληνικού κράτους. Η εναργής

<sup>41</sup> Βλέπε σχετικά Κοντογιώργης 2006.

<sup>42</sup> Βλ. Κονδύλης 1992: 170-171.

<sup>43</sup> Χαρακτηριστικά ο Κ. Μητσοτάκης, αναφερόμενος στο ζήτημα της ονοματοδοσίας των Σκοπίων, περιγράφει εναργώς την εν λόγω προβληματική: «Δυστυχώς στην εξέλιξη της υπόθεσης τα πράγματα ξέφυγαν από τα χέρια μου. Δημιουργήθηκε μια ανεξέλεγκτη δυναμική σε ένα λαό που επέδειξε για το συγκεκριμένο θέμα πολύ μεγάλη ευαισθησία. Σηκώθηκε ένα κύμα και μας σκέπασε. Η οριακή πλειοψηφία που είχα στη Βουλή οδήγησε και στη δική μου αναποτελεσματικότητα». Παρατίθεται στο Σκυλακάκης 1995: 4.

<sup>44</sup> Βλ. αναλυτικότερα, Τσιριγώτης 2013: κεφ. 21.

<sup>45</sup> Όπως επισημαίνει ο Γ. Κοντογιώργης (2006): «Η συγκρότηση του προτάγματος της εξωτερικής πολιτικής, έχοντας ως σημείο αναφοράς τις προτεραιότητες και ιδίως τις προϋποθέσεις της εσωτερικής πολιτικής, κάνει την υλοποίησή του εξ αντικειμένου αδιέξοδη».

διάσταση που παρατηρείται μεταξύ της προεκλογικής ρητορείας και της πολιτικής πράξης του συνόλου των ελληνικών κομμάτων που διαχειρίστηκαν τη μνημονιακή πορεία της χώρας, προδηλώνει και επιβεβαιώνει τη σύσταση τη πολιτική τους, ως ένα αμάλγαμα φαυλοκρατίας-λαϊκισμού και πελατειακών πρακτικών.

### 5. Συμπεράσματα

Ολοκληρώνοντας την παρούσα ανάλυση της ελληνικής κομματοκρατίας, εν είδει σταθεράς του ενδοκρατικού κοινωνικοπολιτικού συστήματος, συννωθούμαστε αβίαστα σε ευθεία αντιπαράθεση με τον θεμελιώδη στόχο της ελληνικής πολιτείας: την προάσπιση-προαγωγή του κοινού συμφέροντος. Όπως χαρακτηριστικά ορίζεται από τον Ε. Βενιζέλο: «η ιθύνουσα την πολιτείαν μου κεντρική αρχή είναι, ότι ο πολιτικός ανήρ οφείλει να έχη γνώμονα πάσης αυτού πράξεως το κοινό συμφέρον και εις το συμφέρον τούτο να υποτάσση άνευ ενδοιασμού το συμφέρον του κόμματος εις ο ανήκει και το των μελών του κόμματος τούτου»<sup>46</sup>.

Αντίθετα για την ελληνική πολιτική ολιγαρχία, ως αντικειμενικός πολιτικός στόχος τίθεται η ιδιοποίηση και νομή του δημόσιου αγαθού για ιδιοτελείς μικροπολιτικούς σκοπούς και ειδικότερα για τη συγκρότηση-συγκράτηση της κομματικής της πελατείας. Η αξονική αιτία του διηνεκούς ελληνικού κοινωνικοπολιτικού προβλήματος εντοπίζεται στο έλλειμμα δημοκρατίας και αντιπροσώπευσης<sup>47</sup>, απόρροια της καθολικής ιδιοποίησης της ιδιότητας εντολέα-εντολοδόχου από τις πολιτικές ομάδες-κόμματα της χώρας, δημιουργώντας μια «δυναστική κομματοκρατία». Το κόμμα αποτελεί το αξονικό μέσο για την κατάκτηση-ιδιοποίηση του κράτους μετασχηματίζοντάς το σε κράτος-εργοδότη. Παρεπόμενο είναι η «διόγκωση του κρατικού μηχανισμού για σκοπούς κομματικούς οφέλους» από το σύνολο των ελληνικών πολιτικών κομμάτων. Η ιδιόμορφη αυτή πελατειακή σχέση μεταξύ πολιτικού-ψηφοφόρου καταγράφεται στην εκποίηση του κράτους από τον πρώτο με αντάλλαγμα να το κατέχει ο ίδιος, «θεμελιώνοντας την ισχύ του στη δυνατότητά του να διανέμει [...] προσοδοφόρες θέσεις και αξιώματα», ενώ ο δεύτερος «παρέχει υποστήριξη προσδοκώντας προστασία»<sup>48</sup>.

Στο πλαίσιο αυτής της συλλογιστικής είναι ηλίου φαινότερο γιατί η συγκαιρινή ελληνική πολιτεία δεν μπορεί να χαρακτηριστεί κατά τα 'πλατωνικά' κριτήρια ενάρτη. Ενδεικτικά αναφέρουμε τη «σοφία» της ελληνικής πολιτικής

<sup>46</sup> Ομιλία του Ε. Βενιζέλου στην πλατεία Συντάγματος, 5 Σεπτεμβρίου 1910. Παρατίθεται στο Δαφνής 1961: 113.

<sup>47</sup> Σύμφωνα με τον Γ. Κοντογιώργη (2007), θεμελιώδες γνώρισμα της δημοκρατίας είναι η απόσπαση του πολιτικού συστήματος από το κράτος και η ενσάρκωσή του στην κοινωνία. Στην ελληνική περίπτωση, όπου υπάρχει ταύτιση κράτους-πολιτικού συστήματος, η δημοκρατία είναι ανέφικτη.

<sup>48</sup> Βλ. Κονδύλης 1997: 22.



ηγεσίας για την ένταξη της χώρας στην Οικονομική Νομισματική Ένωση<sup>49</sup>, την «ανδρεία»-«σωφροσύνη» των Ελλήνων πολιτικών αξιωματούχων στην κρίση των Ίμια, στην υπόθεση Οτσαλάν, στην κρίση των S-300. Την απόδοση «δικαιοσύνης» στα μείζονα σκάνδαλα της πολιτικής ζωής του τόπου: Βατοπαίδι, Siemens, χρηματιστήριο, κ.ά. Τη «σωφροσύνη» της πρώτης ελληνικής μνημονιακής κυβέρνησης και των διαδόχων της, που όχι μόνο φρόντισαν να εισάγουν τη χώρα σε καθεστώς διεθνούς επιτροπείας υποθηκεύοντας το δημόσιο πλούτο/δημόσια περιουσία αλλά, ταυτόχρονα, απεμπόλησαν τα χρειώδη κυριαρχικά δικαιώματα της εκάστοτε κρατικής οντότητας για την ύπαρξη-λειτουργία της εσωτερική και εξωτερική κυριαρχία.

Εν κατακλείδι, στο νεότερο ελληνικό κράτος δεν άρχουν οι άριστοι, αυτοί δηλαδή που αποσκοπούν στο άριστο για την κοινωνία τους, αλλά οι ολίγοι, ήτοι οι αποβλέποντες στο ίδιο πολιτικό-οικονομικό συμφέρον, ακυρώνοντας το κοινό-δημόσιο συμφέρον των πολιτών και συνιστώντας θεσμική παρέκβαση της ορθής πολιτείας.

---

<sup>49</sup> Βλ. τη συλλογή κειμένων του Παναγιώτη Ήφαιστου (ΟΝΕ-Ελλάδα. Τρεις έγκαιρες προειδοποιήσεις) στο <https://ifestos.edu.gr/one-ελλάδα-τρεις-έγκαιρες-προειδοποι/> (είσοδος 4 Μαρτίου 2017).

**(ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ) ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

- Chambers, William (1963), "Party Development and Party Action: The American Origins." *Journal of History and Theory* 3(1): 91-120.
- Friedrich, Carl (1958), *La démocratie constitutionnelle*, tr. fr., Paris, P.U.F.
- Hering, Gunnar (2012), *Τα Πολιτικά Κόμματα στην Ελλάδα, 1821-1936*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας.
- Kaplanoglou, Georgia & Rapanos, Vassilis V. (2013), "Tax and Trust. The Fiscal Crisis in Greece." *South European Society and Politics* 18(3): 283-304.
- Katsimi, Margarita and Moutos, Thomas (2010), "EMU and the Greek Crisis: the Political-Economy Perspective." *European Journal of Political Economy* 26(4): 568-576.
- Manolopoulos, John (2011), *Greece's Odious Debt: the Looting of the Hellenic Republic by the Euro, the Political Elite and the Investment Community*. London, New York: Anthem Press.
- Pagoulatos, George & Triantopoulos, Christos (2009), "The Return of the Greek Patient. Greece and the 2008 Global Financial Crisis." *South European Society and Politics* 14(1): 35-54.
- Pappas, Takis S. (2013), "Why Greece is Failed." *Journal of Democracy* 24(2): 31-45.
- Petropoulos, John A. (1985), *Πολιτική και Συγκρότηση Κράτους στο Ελληνικό Βασίλειο, 1833-1843*, τομ. Α'. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας.
- Sotiropoulos, Dimitris A. (1993), A Colossus with Feet of Clay: The State in Post-Authoritarian Greece." In Harry J. Psomiades and Stavros B. Thomadakis (eds) *Greece, the New Europe, and the Changing International Order*. New York: Pella, 43-56.
- Αλιβιζάτος, Νίκος (1981), *Εισαγωγή στην Ελληνική Συνταγματική Ιστορία, Τεύχος Α' (1821-1941)*. Αθήνα- Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας.
- Βεγλερής, Φαίδων [κ.ά.], Γ. Κοντογιώργης (εισαγ-επιμ.) (1977), *Κοινωνικές και Πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*. Αθήνα: Εξάντας.
- Γιανναράς, Χρήστος (2002), *Κομματοκρατία. Όταν οι Πολίτες Υπερψηφίζουν τη Λεηλασία της Ζωής τους*. Αθήνα: Πατάκης.
- Δαφνής, Γρηγόριος (1961), *Τα Ελληνικά Πολιτικά Κόμματα, 1821-1961*. Αθήνα: Γαλαξίας.
- Δερτιλής, Γιώργος Β. (1999), *Κοινωνικός Μετασχηματισμός και Στρατιωτική Επέμβαση, 1880-1909*. Αθήνα: Εξάντας.
- Διαμαντόπουλος, Θανάσης (1997), *Η Ελληνική Πολιτική Ζωή. Εικοστός Αιώνας. Από την Προβενιζελική στη Μεταπαπανδρεϊκή Εποχή*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Διαμαντόπουλος, Θανάσης (1993), *Το Κομματικό Φαινόμενο. Μορφές, Συστήματα και Οικογένειες Κομμάτων*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Κονδύλης, Παναγιώτης (1992), *Πλανητική Πολιτική Μετά τον Ψυχρό Πόλεμο*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- (1997), *Η Παρακμή του Αστικού Πολιτισμού. Από τη Μοντέρνα στη Μεταμοντέρνα Εποχή κι από τον Φιλελευθερισμό στη Μαζική Δημοκρατία*. Αθήνα: Θεμέλιο.

- Κοντογιώργης, Γιώργος Δ. (1982), *Κοινωνική Δυναμική και Πολιτική Αυτοδιοίκηση. Οι Ελληνικές Κοινότητες της τουρκοκρατίας*. Αθήνα: Νέα Σύνορα-Α.Α. Λιβάνης.
- (1985), *Πολιτικό Σύστημα και Πολιτική*. Αθήνα: Πολύτυπο.
  - (2006), “Η Εξωτερική Πολιτική και το Ελληνικό Εσωτερικό Πρόβλημα.” *Αντί* 876.
  - (2007), *Η Δημοκρατία ως Ελευθερία. Δημοκρατία και Αντιπροσώπευση*. Αθήνα: Πατάκης.
  - (2008), *Το Σημερινό Σύστημα δεν Είναι Δημοκρατία. Συνέντευξη στην Καθημερινή* 3.2.2008. <http://www.kathimerini.gr/312323/article/politismos/arxeio-politismoy/to-systhma-shmera-den-einai-dhmokratia>.
  - (2012), *Κομματοκρατία και Δυναστικό Κράτος. Μια Ερμηνεία του Ελληνικού Αδιεξόδου*. Αθήνα: Πατάκης.
- Κοροβίνης, Ευάγγελος (2008), *Η Νεοελληνική Φαυλοκρατία*. Αθήνα: Αρμός.
- Λούλης, Γιάννης (2012), *Που Οδηγείται η Ελλάδα. Η Χρεωκοπία του Κομματικού Συστήματος*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Πετρίδης, Παύλος (1984), *Πολιτικές Δυνάμεις και Συνταγματικοί Θεσμοί στην Νεώτερη Ελλάδα 1844-1936*. Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας.
- Σκυλακάκης, Θόδωρος (1995), *Στο Όνομα της Μακεδονίας*. Αθήνα: Ελληνική Ευρωεκδοτική.
- Τσιριγώτης, Διονύσιος (2013), *Νεότερη και Σύγχρονη Ελληνική Ιστορία. Διεθνείς Σχέσεις και Διπλωματία*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Χαραλάμπης, Δημήτρης (1989), *Πελατειακές Σχέσεις και Λαϊκισμός*. Αθήνα: Εξάντας.



**ΤΑ ΞΕΝΙΚΑ ΚΟΜΜΑΤΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΔΡΥΣΗ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΕΩΣ  
ΤΟΝ ΚΡΙΜΑΪΚΟ ΠΟΛΕΜΟ. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΚΜΗ ΣΤΗΝ ΕΞΑΦΑΝΙΣΗ**

**Τηλέμαχος Καλομοίρης**  
Φιλολόγος (Δρ) – Νομικός ΑΠΘ// Εκπαιδευτικός

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Σκοπός της εισήγησης είναι η ανάδειξη του ρόλου των λεγόμενων ξενικών κομμάτων στην πολιτική ιστορία του ελληνικού κράτους, από την ίδρυσή του μέχρι τον Κριμαϊκό Πόλεμο και την παρακμή τους. Θα αναφερθούν ακροθιγώς οι σημαντικότεροι σταθμοί της εξέλιξης των κομμάτων. Μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους το 1830 επιδιώχθηκε η εγκαθίδρυση ενός κράτους δυτικού τύπου. Κατά την πρώτη δεκαετία διακυβέρνησης του Όθωνα, το πολιτικό σύστημα βασιζόταν στη βασιλική απολυταρχία. Μετά την επανάσταση της 3<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου 1843 αρχίζει η περίοδος της Συνταγματικής Μοναρχίας. Μετά από τον Κριμαϊκό πόλεμο τα ξενικά κόμματα έχασαν την λαϊκή τους επιρροή και παρήκμασαν.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*Αγγλικό κόμμα, γαλλικό κόμμα, ρωσικό κόμμα,  
απόλυτη μοναρχία, παρακμή ξενικών κομμάτων*

---

### 1. Οι πολιτικές παρατάξεις κατά την περίοδο πριν την ανεξαρτησία

Για την κατανόηση της λειτουργίας των ελληνικών πολιτικών κομμάτων, κατά την περίοδο πριν την ανεξαρτησία, είναι απαραίτητο να διερευνηθούν τα συστήματα σχέσεων μεταξύ των κοινωνικών ομάδων των υπόδουλων Ελλήνων. Κυρίαρχο σύστημα, που καθόριζε τη δομή των παραπάνω σχέσεων, μπορεί να θεωρηθεί αυτό της «προστασίας». Τη βάση ολόκληρου του συστήματος αποτελούσε η οικογένεια, στην οποία περιλαμβάνονταν οι επιγαμίες, οι υιοθεσίες, οι κουμπαριές και οι «αδελφοποιτοί»<sup>1</sup>. Μία οικογένεια μπορούσε να αναζητήσει την «προστασία» μίας πιο ισχυρής και πλούσιας οικογένειας. Αυτή η εξάρτηση της μίας οικογένειας από την άλλη δημιουργούσε ενώσεις, τις «φατρίες». Η «φατρία» είχε τοπικό χαρακτήρα κατά την προεπαναστατική περίοδο και δεν διεπόταν από κάποιο ιδεολογικό χαρακτήρα ούτε μπορεί να χαρακτηριστεί ως κόμμα, με τη σημερινή έννοια του όρου.

### 2. Η δημιουργία του καποδιστριακού κόμματος

Τον Ιανουάριο του 1828, έφτασε στην Ελλάδα ο Ιωάννης Καποδίστριας. Ο Καποδίστριας επιδίωξε να συνενώσει κάποιες από τις «φατρίες», για να δημιουργήσει έναν δικό του κομματικό μηχανισμό, χρησιμοποιώντας την κρατική μηχανή. Το κόμμα ονομαζόταν συνήθως «κυβερνητικό» ή των «Ναπαίων» (πιθανόν πήρε αυτό το όνομα από κάποιον Κερκυραίο Νάπα, που ήταν ένθερμος οπαδός του Καποδίστρια). Κύριος πυρήνας του κόμματος ήταν η ρωσική «φατρία». Δύο θεωρούνται τα επιτεύγματα του Καποδίστρια σε σχέση με το κόμμα που δημιούργησε. Πρώτον, συνέστησε ένα κόμμα με ισχυρή συνοχή και δομή. Δεύτερον, το καποδιστριακό κόμμα αναπτύχθηκε σε εθνικό επίπεδο και κάλυπτε όλη την τότε ελληνική επικράτεια. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι το κόμμα επιβίωσε και μετά το θάνατο του Καποδίστρια. Ο Γάλλος πρεσβευτής στην Αθήνα Πισκατόρου θεωρούσε ότι ο μοναδικός πολιτικός σχηματισμός, που έπρεπε να χαρακτηρίζεται ως κόμμα ήταν το «καποδιστριακό»<sup>2</sup>.

### 3. Οι «συνταγματικές» φατρίες

Από την άφιξη του Καποδίστρια και μέχρι την ίδρυση του ελληνικού κράτους λειτουργούσαν τέσσερις ισχυρές συνταγματικές φατρίες. Η πρώτη ομάδα είναι η «αγγλική», η δεύτερη η «γαλλική», η τρίτη η φατρία των Κουντουριωτών και η τέταρτη αυτή των Μαυρομιχαλαίων<sup>3</sup>. Οι παραπάνω «φατρίες», αν και

<sup>1</sup> Ι. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ', *Νεώτερος Ελληνισμός από το 1833 ως το 1881*, Αθήνα 1977, 27. Επίσης, J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1997, 70.

<sup>2</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 144.

<sup>3</sup> Ι. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 29. G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, τόμ. Α', Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2008, 26. Ο Παπαρηγόπουλος ισχυρίζεται ότι η επιθυμία για συνταγματικές ελευθερίες ήταν

διακρίνονταν για τον συνταγματικό και τον αντικαποδιστριακό τους προσανατολισμό, δεν κατάφεραν να συνενωθούν, ώστε να δημιουργήσουν ένα ενιαίο κόμμα<sup>4</sup>. Η «αγγλική» φατρία αποτελούνταν από εμπόρους, άρχοντες και προερχόμενους από τη Δύση Έλληνες, χωρίς να βασίζεται σε πελατειακές σχέσεις<sup>5</sup>. Αντίθετα, η «γαλλική» φατρία στηριζόταν κυρίως σε πελατειακές δομές<sup>6</sup>, όπου κυριαρχούσαν οι Ρουμελιώτες υπό τον Ιωάννη Κωλέττη, αλλά συμμετείχαν και άρχοντες από την Πελοπόννησο<sup>7</sup>.

#### 4. Η περίοδος της Αντιβασιλείας (1833-1835)

Την 30<sup>η</sup> Ιανουαρίου 1833, ο Όθωνας αποβιβάστηκε στο Ναύπλιο από την αγγλική φρεγάτα «Μαδαγασκάρη». Κατόπιν, την 11<sup>η</sup> Ιουλίου 1832 ορίστηκαν τα μέλη της Αντιβασιλείας (ο κόμης Άρμανσπεργκ, ο καθηγητής Μάουρερ και ο στρατηγός Έυδεκ). Ο Άρμανσπεργκ τέθηκε επικεφαλής της Αντιβασιλείας. Είχε την φήμη του φιλελεύθερου στην πατρίδα του, την Βαυαρία. Είχε την υποστήριξη της Αγγλίας και της Γαλλίας<sup>8</sup>. Ο Μάουρερ ήταν εξαιρετικός νομομαθής<sup>9</sup>. Τέλος, ο Έυδεκ είχε έρθει στην Ελλάδα από το 1826 ως απεσταλμένος του βασιλιά της Βαυαρίας Λουδοβίκου. Πολέμησε στον Αγώνα της ανεξαρτησίας και είχε ταυτιστεί με το κόμμα των ρωσόφιλων «Ναπαίων».

Η Αντιβασιλεία τοποθέτησε σε όλες τις σημαντικές θέσεις Βαυαρούς<sup>10</sup>. Ακόμη και στον στρατό, όπου θα περίμενε κανείς να αποκατασταθούν οι αγωνιστές της Επανάστασης, κυριαρχούσαν οι Βαυαροί. Την 15<sup>η</sup> Απριλίου 1833 ορίστηκαν τα μέλη του Υπουργικού Συμβουλίου (Σπυρίδωνας Τρικούπης, Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος, Γεώργιος Ψύλλας, Γεώργιος Πραϊδής και Ιωάννης Κωλέττης).

---

απολύτως ξένη στη συνείδηση του έθνους. Απέδιδε την πίεση για παραχώρηση συντάγματος σε συνωμοσία της βρετανικής διπλωματίας. Ο δε Καρολίδης παρουσιάζει τον κοινοβουλευτισμό ως τον κύριο εχθρό του έθνους, για το οποίο βλ. *ό.π.*, 28.

<sup>4</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 163. Ο εμφύλιος που ακολούθησε τη δολοφονία του Καποδίστρια φανάτισε τους οπαδούς του «γαλλικού» και του «αγγλικού» κόμματος, με αποτέλεσμα να διασπασθεί η συνταγματική παράταξη.

<sup>5</sup> Αν και χρησιμοποιείται ως επιχείρημα για την ύπαρξη πελατειακών σχέσεων στο «αγγλικό» κόμμα ο γάμος του Σπυρίδωνα Τρικούπη με την αδελφή του Μαυροκορδάτου, το γεγονός αυτό δεν αρκεί για να στηρίζει την υπόθεση ότι το κόμμα στηριζόταν στο πελατειακό σύστημα, καθώς αυτή είναι μία μεμονωμένη περίπτωση. Βλ. G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 105.

<sup>6</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 168. Επίσης, το «γαλλικό» κόμμα ήταν σύμπραξη πολλών τοπικών αρχόντων και δεν είχε τόσο μεγάλη συνοχή, όπως το «αγγλικό».

<sup>7</sup> G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 118.

<sup>8</sup> Ι. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 34-35.

<sup>9</sup> Ο Μάουρερ υποστήριζε ότι όπως οι Έλληνες τον 14<sup>ο</sup> και 15<sup>ο</sup> αιώνα έφεραν την ελληνική σοφία στην Ευρώπη, έτσι τώρα οι Ευρωπαίοι έπρεπε να επαναφέρουν το φως στην πατρίδα του από την οποία είχε εκλείψει τόσο καιρό, για το οποίο βλ. J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 194-195.

<sup>10</sup> Το 1834 είχαν έρθει στην Ελλάδα 5.000 Βαυαροί στρατιωτικοί και όλοι οι διοικητές ήταν ξένοι. Αντίθετα στο ναυτικό δεν τοποθετήθηκαν ξένοι, για το οποίο βλ. *ό.π.*, 196.

Στο Υπουργικό Συμβούλιο υπερείχαν οι εκπρόσωποι του «αγγλικού» κόμματος. Ο μοναδικός εκπρόσωπος του «γαλλικού» κόμματος ήταν ο Κωλέττης, ο οποίος ανέλαβε το δευτερεύον Υπουργείο των Ναυτικών<sup>11</sup>. Το «ρωσικό», όμως, κόμμα δεν εκπροσωπήθηκε καθόλου στο Υπουργικό Συμβούλιο<sup>12</sup>. Είχε υποστεί ήδη ισχυρό πλήγμα, όταν δεν τοποθετήθηκε ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης αρχηγός του στρατού, όπως αναμενόταν, και παραμερίστηκαν πολλά στελέχη του καποδιστριακού κόμματος.

Η Αντιβασιλεία έδειχνε ανησυχία για την αυξανόμενη ανάμιξη της Αγγλίας και της Ρωσίας στα ελληνικά πολιτικά πράγματα. Η Γαλλία θεωρήθηκε λιγότερο ανταγωνιστική δύναμη, σε σχέση με τις άλλες δύο, και ότι δεν προκαλούσε κινδύνους για τις ελληνικές υποθέσεις. Έτσι, η Αντιβασιλεία, με κύριο εκφραστή τον καθηγητή Μάουρερ, υποστήριζε το λεγόμενο «γαλλικό» κόμμα και τη γαλλική πολιτική στην Ελλάδα<sup>13</sup>.

Αντίθετα, όμως, από τις προσδοκίες και τις επιδιώξεις της Αντιβασιλείας, τα κόμματα δεν υπέστησαν καίριο πλήγμα. Οι εκπρόσωποι του «ρωσικού» κόμματος στράφηκαν ανοιχτά κατά της Αντιβασιλείας, μέσω της εφημερίδας «Χρόνος», η οποία άσκησε αυστηρή κριτική στις αποφάσεις της Αντιβασιλείας, όπως για την κατάργηση των ατάκτων στρατιωτικών σωμάτων και το κλείσιμο μοναστηριακών κοινοτήτων<sup>14</sup>. Παράλληλα, το «ρωσικό» κόμμα συνέλεγε υπογραφές με σκοπό την αποστολή επιστολής προς τον Τσάρο Νικόλαο Α΄ (1825-1855)<sup>15</sup> ζητώντας την αποχώρηση της Αντιβασιλείας και την ανάληψη της εξουσίας αποκλειστικά από τον βασιλιά Όθωνα<sup>16</sup>.

Η σημαντικότερη, όμως, «συνωμοσία», που είχε και δραματικότερες συνέπειες ήταν αυτή του Βαυαρού καθηγητή Φραντς, που εργαζόταν ως διερμηνέας για την Αντιβασιλεία<sup>17</sup>. Ο καθηγητής Φραντς, με την ανοχή, κατά πάσα πιθανότητα, του κόμη Άρμανσπεργκ, συνέλεγε υπογραφές για την εκδίωξη των άλλων δύο μελών της Αντιβασιλείας, με σκοπό την ανάληψη της εξουσίας εξ ολοκλήρου από τον κόμη Άρμανσπεργκ<sup>18</sup>. Το «ρωσικό» κόμμα υποστήριξε το κείμενο του καθηγητή Φραντς. Τα άλλα δύο, ωστόσο, μέλη της Αντιβασιλείας, έχοντας την πλειοψηφία, έδωσαν εντολή να εκδιωχθεί από την Ελλάδα ο καθηγητής Φραντς.

<sup>11</sup> Ο Κωλέττης είχε στόχο, εκείνη την περίοδο, την εκδίωξη των Βαυαρών και την παραχώρηση Συντάγματος, G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 218.

<sup>12</sup> Η Αντιβασιλεία μεροληπτούσε κατά του «ρωσικού» κόμματος, για το οποίο βλ. J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 235.

<sup>13</sup> I. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, τόμος Β΄, Εστία, Αθήνα 2014, 54.

<sup>14</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 237.

<sup>15</sup> Πολλοί Έλληνες πίστευαν τότε ότι πίσω από την μυστηριώδη ανώτατη αρχή της Φιλικής Εταιρείας βρισκόταν ο τσάρος της Ρωσίας, για το οποίο βλ. G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 222.

<sup>16</sup> I. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 46. J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 237.

<sup>17</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 238.

<sup>18</sup> I. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 46-47.



Η δεύτερη απόφαση της πλειοψηφίας της Αντιβασιλείας ήταν η τραγικότερη: δόθηκε εντολή, τον Σεπτέμβριο του 1833, για την μυστική σύλληψη των επιφανεστέρων μελών του «ρωσικού» κόμματος, μεταξύ των οποίων ο Θ. Κολοκοτρώνης, ο γιός του, Ιωάννης (γνωστός με το προσωνύμιο Γενναίος) Κολοκοτρώνης, ο Δημήτρης Πλαπούτας, ο Κίτσος Τζαβέλλας και άλλοι αγωνιστές. Κατόπιν, η Αντιβασιλεία, για να αποδυναμώσει την επιρροή και άλλων Ελλήνων πολιτικών, απέστειλε τον Σπυρίδωνα Τρικούπη ως πρεσβευτή στην Αγγλία, τον Ανδρέα Μεταξά στο Κάιρο και τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο στην Πρωσία και την Βαυαρία.

Με τον ανασχηματισμό, τον Οκτώβριο του 1833, ο Ιωάννης Κωλέττης ανέλαβε το Υπουργείο των Εσωτερικών και ο, επίσης, γαλλόφιλος Κωνσταντίνος Σχινάς το Υπουργείο της Δικαιοσύνης. Ο Κωλέττης και ο Σχινάς αποδείχθηκαν φανατικοί αντίπαλοι του «αγγλικού», αλλά κυρίως του «ρωσικού» κόμματος, ενώ επιδίωξαν την καταδίκη του Θ. Κολοκοτρώνη<sup>19</sup>. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι η γαλλόφιλη εφημερίδα «Σωτήρ» αποφασίστηκε να οριστεί ως επίσημη κυβερνητική εφημερίδα και να τυπώνεται στο Βασιλικό Τυπογραφείο. Ο καθηγητής Μάουρερ έφτασε να χαρακτηρίζει το «γαλλικό» κόμμα ως «εθνικό» και θεωρούσε τον αρχηγό του, Ιωάννη Κωλέττη, τον δημοφιλέστερο πολιτικό της Ελλάδας εκείνη την χρονική περίοδο.

Τελικά, κάνοντας συνολική αποτίμηση της πολιτικής της Αντιβασιλείας απέναντι στα κόμματα, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι τα μέλη της Αντιβασιλείας έπραξαν αυτό το οποίο ήθελαν, αρχικά, να καταπολεμήσουν: αναμίχθηκαν στις κομματικές διενέξεις της Ελλάδας και έλαβαν θέση υπέρ του «γαλλικού» κόμματος<sup>20</sup>.

Τον Ιούλιο του 1834, στάλθηκε από τον βασιλιά Λουδοβίκο της Βαυαρίας, στη θέση του καθηγητή Μάουρερ, ο Κόμπελ και, του Άμπελ, που ήταν γραμματέας της Αντιβασιλείας, ο Γκράινερ. Αυτή η αλλαγή θεωρήθηκε νίκη της αγγλικής διπλωματίας.

Ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος, αρχηγός του «αγγλικού» κόμματος, επιδίωκε την έκδοση αθωωτικής απόφασης στη δίκη του Θεόδωρου Κολοκοτρώνη. Ο Κλωνάρης, που ανέλαβε την υπεράσπιση των κατηγορουμένων, ήταν φίλος του «αγγλικού» κόμματος και φίλος του Μαυροκορδάτου. Συντόνισαν, με αυτό τον τρόπο, τα δύο κόμματα, το «αγγλικό» και το «ρωσικό», τη δράση τους εναντίον της πλειοψηφίας της Αντιβασιλείας.

## 5. Η περίοδος κυριαρχίας του Άρμανσπεργκ (1835-1837)

Μετά την αντικατάσταση των μελών της Αντιβασιλείας, δύο είχαν μείνει κυρίαρχοι στην ελληνική πολιτική σκηνή: ο κόμης Άρμανσπεργκ και ο Ιωάννης Κωλέττης. Τον Μάιο του 1835 ο Όθωνας ενηλικιώθηκε. Ανέλαβε ο Άρμανσπεργκ

<sup>19</sup> ό.π., 48-49.

<sup>20</sup> ό.π., 51. Το «αγγλικό» και το «ρωσικό» κόμμα είχαν κοινό μέτωπο κατά της Αντιβασιλείας, για το οποίο βλ. J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 241.

Αρχιγραμματέας<sup>21</sup>. Ο Άρμανσπεργκ ευνοούνταν από την αγγλική διπλωματία, γιατί θεωρούνταν το καλύτερο αντίβαρο στην επέκταση της ρωσικής πολιτικής στην Ελλάδα<sup>22</sup>. Ο Μακρυγιάννης ονομάζει τον Άρμανσπεργκ «κατζελάριο» (καγκελάριο δηλαδή) της «αγγλικής» φατριάς<sup>23</sup>. Ο σκωτσέζος ιστορικός Φίνλαιν ισχυριζόταν ότι ο Άρμανσπεργκ και ο Λάουονς κυβερνούσαν την Ελλάδα<sup>24</sup>.

Ο Άρμανσπεργκ, τον Ιανουάριο του 1837, διέλυσε το αντιπολιτευόμενο Δημοτικό Συμβούλιο της Αθήνας, κατέστρεψε τα Πρακτικά του και καταδίκασε τον Μακρυγιάννη σε κατ' οίκον περιορισμό<sup>25</sup>. Ο Μακρυγιάννης είχε στείλει επιστολή στον Όθωνα, ο οποίος βρισκόταν στην Βαυαρία, για να απομακρύνει τον Άρμανσπεργκ και να αναλάβει ο ίδιος την εξουσία<sup>26</sup>. Τον Φεβρουάριο του 1837, ο Όθωνας απομάκρυνε τον Άρμανσπεργκ και διόριζε τον Ιγνάτιο φον Ρούντχαρντ Πρόεδρο του Υπουργικού Συμβουλίου και Υπουργό Εξωτερικών<sup>27</sup>. Ο Ρούντχαρντ, αν και πήρε κάποια ευνοϊκά μέτρα, προκάλεσε την αντιπαλότητα των κομμάτων, που περίμεναν να αναλάβει πρόεδρος του Υπουργικού Συμβουλίου ένας Έλληνας, αλλά και του Άγγλου πρεσβευτή Λάουονς, καθώς θεωρήθηκε ότι είχε στενές σχέσεις με την Αυστρία. Τον Δεκέμβριο του 1837, παραιτήθηκε ο Ρούντχαρντ<sup>28</sup>, εξαιτίας διαφωνιών με τον ίδιο τον Όθωνα, ο οποίος εγκαθίδρυσε καθεστώς «πατερναλιστικής απολυταρχίας» σύμφωνα με τον Άγγλο ιστορικό Ντάγκλας Ντέικιν<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Ι. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 58-59.

<sup>22</sup> Ο Άρμανσπεργκ είχε την απόλυτη εμπιστοσύνη του βασιλιά Λουδοβίκου της Βαυαρίας για τρεις λόγους: α) απολάμβανε την εμπιστοσύνη της Ευρώπης β) είχε άριστη γνώση των ελληνικών πραγμάτων και γ) είχε αναμφισβήτητα διοικητικά προσόντα. Βλ. J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 267.

<sup>23</sup> Ι. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, τόμος Β', 64.

<sup>24</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 293.

<sup>25</sup> Ι. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 65. J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 304-305.

<sup>26</sup> Ι. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, τόμος Β', 67.

<sup>27</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*. Ο Όθωνας τη δεύτερη ημέρα της άφιξης του στην Ελλάδα απέλυσε τον Άρμανσπεργκ. Ο Ρούντχαρντ σε επιστολή του στον Μέττερνιχ, τον Σεπτέμβριο του 1837, υποδεικνύει ότι ο Όθωνας δεν πρέπει να παραχωρήσει σύνταγμα, για το οποίο βλ. G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 194 υποσ. 315.

<sup>28</sup> Ο Ρούντχαρντ είχε υποβάλει στον Όθωνα δύο αιτήσεις παραίτησης, για το οποίο βλ. G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 195-196. Ο Ρούντχαρντ είχε την υποστήριξη της Ρωσίας και την αντιπάθεια της Αγγλίας, εξαιτίας της αντικατάστασης του Άρμανσπεργκ, για το οποίο βλ. J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 312. Η Αγγλία παρουσίαζε τον Ρούντχαρντ δημιουργήμα αυστρωρωσικής διπλωματίας, για το οποίο βλ. *ό.π.*, 335.

<sup>29</sup> D. Dakin, *Η ενοποίηση της Ελλάδας (1770-1923)*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1989, 117.

## 6. Η απόλυτη μοναρχία του Όθωνα (1838-1843)

Ο Όθωνας προσπαθούσε να τηρήσει ουδετερότητα απέναντι στα κόμματα και να μην ευνοήσει κάποιο, χωρίς όμως να το καταφέρει<sup>30</sup>. Την ίδια περίοδο, συντελέστηκαν ανακατατάξεις στο «ρωσικό» κόμμα<sup>31</sup>. Νέοι του αρχηγού αναδείχθηκαν ο Κωνσταντίνος Οικονόμου και ο Γενναίος Κολοκοτρώνης<sup>32</sup>. Ο Ρώσος πρεσβευτής Κατακάζυ προσπάθησε, με κάθε μέσο, να ενισχύσει το κόμμα. Εξαιτίας της ελληνικής καταγωγής του (προερχόταν από μανιάτικη οικογένεια) κατάφερε να κερδίσει την εμπιστοσύνη των Ελλήνων.

Στο Υπουργικό Συμβούλιο, το «ρωσικό» κόμμα εκπροσωπούσαν από τον Γεώργιο Γλαράκη και τον Ανδρέα Πάικο<sup>33</sup>. Ως αντίδραση, συνεργάστηκαν το «γαλλικό» και το «αγγλικό» κόμμα και σχημάτισαν την αντιπολίτευση, με κοινό σύνθημα την παραχώρηση Συντάγματος. Με αυτούς συντάχθηκαν τόσο οπλαρχηγοί του Αγώνα, όπως ο Μακρυγιάννης, όσο και μορφωμένοι Έλληνες, όπως ο Σπυρίδων Τρικούπης, ο ποιητής Αλέξανδρος Σούτσος και άλλοι. Η εφημερίδα του «ρωσικού» κόμματος, ο «Αιών», αρχικά τασσόταν υπέρ του συστήματος της απόλυτης μοναρχίας. Αργότερα, την Άνοιξη του 1839, όμως, αλλάζει πολιτική και τάσσεται υπέρ της παραχώρησης Συντάγματος. Ο Ρώσος πρεσβευτής Κατακάζυ άφηνε να διαφανεί ότι η Ρωσία δεν θα ήταν αντίθετη στη λειτουργία ολιγομελούς κοινοβουλευτικού σώματος.

Τον Φεβρουάριο του 1841, τοποθετήθηκε Υπουργός των Εξωτερικών και Πρόεδρος του Υπουργικού Συμβουλίου ο ηγέτης του «αγγλικού» κόμματος, ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος<sup>34</sup>. Ο Μαυροκορδάτος, ζήτησε από τον Όθωνα την κατάργηση του Ανακτοβουλίου, που αποτελούνταν από Βαυαρούς, και την ανάθεση του Υπουργείου Στρατιωτικών σε Έλληνα και όχι σε Βαυαρό, όπως γινόταν μέχρι τότε. Ο Μαυροκορδάτος μιλούσε για συγκερασμένη απολυταρχία<sup>35</sup>. Κατά τον Πετρόπουλο, το πρόγραμμα Μαυροκορδάτου βρισκόταν ανάμεσα στο

---

<sup>30</sup> Ο Όθωνας, σε επιστολή προς τον πατέρα του, τον Ιανουάριο του 1840, χαρακτηρίζει το «αγγλικό» και «γαλλικό» κόμμα ως «ελευθεριοκαπήλους», G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 194 υποσ. 313. Ι. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 72-73.

<sup>31</sup> Το «ρωσικό» κόμμα χαρακτηριζόταν για την δυσπιστία προς την Δύση. Οπαδοί του ήταν, εκείνη την εποχή, ακτήμονες, αγωνιστές, χαμηλόβαθμοι αξιωματικοί, χαμηλόβαθμοι δημόσιοι υπάλληλοι, φτωχοί και μοναχοί, G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 225. Ι. Πετρόπουλος & Αικ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 73-74.

<sup>32</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 328. Ο Οικονόμος είχε έρθει από την Ρωσία το 1834.

<sup>33</sup> *ό.π.*, 334.

<sup>34</sup> Ο Μαυροκορδάτος υποστήριζε ότι η Ελλάδα έπρεπε πρώτα να εξελιχθεί και να αναπτυχθεί εσωτερικά και ύστερα να επιδιώξει εδαφική επέκταση. Το «αγγλικό» κόμμα πρέσβευε το αντιπροσωπευτικό σύστημα, τη διάκριση των εξουσιών και την παραχώρηση συντάγματος. Ο Hering χαρακτηρίζει τις θέσεις του «αγγλικού» κόμματος ρεαλιστικές, στο G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, *ό.π.*, 199-200.

<sup>35</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 532.

συντηρητισμό των Ελλήνων και στο μετριοπαθή φιλελευθερισμό της Ευρώπης<sup>36</sup>. Ο βασιλιάς δεν δέχτηκε τις προτάσεις του Μαυροκορδάτου. Έτσι, ο Μαυροκορδάτος αναγκάστηκε να οδηγηθεί σε παραίτηση. Κατόπιν, κανένας πολιτικός δεν αναλάμβανε την πρωθυπουργία, αν προηγουμένως δεν γινόταν δεκτές οι θέσεις του Μαυροκορδάτου. Τον Ιούλιο του 1841, ίσως από τον φόβο λαϊκής εξέγερσης, ο Όθωνας ανέθεσε το Υπουργείο των Στρατιωτικών στον Ανδρέα Μεταξά και, με αυτό τον τρόπο, πείστηκε να ορκισθεί ο Μαυροκορδάτος Υπουργός των Εσωτερικών. Τα υπόλοιπα κόμματα αντιπροσωπεύονταν ισότιμα στην κυβέρνηση. Η συνεργασία, όμως, με τον βασιλιά ήταν εξαιρετικά δύσκολη. Αναπόφευκτα, ο Μαυροκορδάτος οδηγήθηκε σε παραίτηση τον Αύγουστο του 1841.

Αυτή η παραίτηση του Μαυροκορδάτου θεωρείται, από πολλούς μελετητές, ότι αποτέλεσε τον καταλύτη, που οδήγησε στην επανάσταση της 3<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου<sup>37</sup>. Ο Μαυροκορδάτος, με τη σθεναρή στάση του απέναντι στο βασιλιά, κατέστησε φανερό ότι ο ίδιος ο Όθωνας ήταν αυτός ο οποίος δεν ήθελε να αποδώσει την εξουσία στους Έλληνες πολιτικούς και όχι οι Βαυαροί σύμβουλοί του. Αμέσως μετά την παραίτηση Μαυροκορδάτου ανέλαβε Υπουργός Εσωτερικών το ηγετικό στέλεχος του «γαλλικού» κόμματος Δημήτριος Χρηστίδης. Το «γαλλικό» κόμμα δεν κατάφερε, κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησης, να ελέγξει την δημόσια διοίκηση, με τον τρόπο που το έκανε το «ρωσικό» κόμμα. Το «γαλλικό» κόμμα περιλάμβανε στις τάξεις του στελέχη που εκπροσωπούσαν σχεδόν όλες τις κοινωνικές τάξεις και δεν αποτελούσε έναν συμπαγή οργανισμό<sup>38</sup>. Ο αρχηγός του «γαλλικού» κόμματος, Ιωάννης Κωλέττης, ήταν αυτός, που κρατούσε ενωμένες τις διάφορες ομάδες. Ο Γάλλος πρεσβευτής Πισκατόρου προσπαθούσε να ενισχύσει την παρουσία του «γαλλικού» κόμματος στην ελληνική πολιτική σκηνή<sup>39</sup>. Το 1842, το «αγγλικό» και το «ρωσικό» κόμμα ενεργούσαν σαν να βρίσκονταν σε κάποιου είδους συνασπισμό με στόχο την παραχώρηση Συντάγματος<sup>40</sup>.

## 7. Η επανάσταση της 3<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου και η παραχώρηση Συντάγματος

Τον Ιανουάριο του 1843, ο Υπουργός Εξωτερικών, Ιάκωβος Ρίζος Νερουλός, ανακοίνωσε στις Μεγάλες Δυνάμεις ότι η Ελλάδα αδυνατούσε να πληρώσει τα τοκοχρεολύσια του δανείου. Οι τρεις Δυνάμεις, από κοινού, αρνήθηκαν να διευκολύνουν την ελληνική Κυβέρνηση και πίεσαν για την σύναψη νέου δανείου. Τον Σεπτέμβριο του 1843, η ελληνική Κυβέρνηση αναγκάστηκε να αποδεχθεί ότι συγκεκριμένα έσοδα θα χρησιμοποιούνταν για την απευθείας αποπληρωμή του

<sup>36</sup> *ό.π.*, 531.

<sup>37</sup> Ι. Πετρόπουλος & Ατκ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 86.

<sup>38</sup> J. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, 551. Η Γαλλία στην Ελλάδα δεν συμμετείχε στους κομματικούς μηχανισμούς, αλλά ασκούσε άμεσο έλεγχο μέσω του Regny, για το οποίο βλ. *ό.π.*, 557.

<sup>39</sup> Ι. Πετρόπουλος & Ατκ. Κουμαριανού, «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», 88.

<sup>40</sup> *ό.π.*, 89.

χρέους, όπως οι φόροι χαρτοσήμου και ιδιοκτησίας. Οι τρεις ξένοι πρεσβευτές και ο εκπρόσωπος του οίκου Ρότσιλντ θα επέβλεπαν όλη τη διαδικασία και τη μεταφορά των χρημάτων στο εξωτερικό. Αυτή η σκληρή αντιμετώπιση επέσπευσε την επανάσταση της 3<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου. Αυτό ισχυρίζονται τόσο οι πρεσβευτές Πισκατόρου και Πρόκες Όστεν όσο και ο Γενναίος Κολοκοτρώνης<sup>41</sup>.

Στην προετοιμασία της επανάστασης συμμετείχαν, ως οργανωτικά και ηγετικά στελέχη, ο Μακρυγιάννης, ο Ανδρέας Μεταξάς, ο Ανδρέας Λόντος, ο Κωνσταντίνος Ζωγράφος, ο Μιχαήλ Σούτσος και Ρήγας Παλαμίδης. Στη «συνωμοσία» εντάχθηκαν οι στρατιωτικοί, μέλη του «ρωσικού» κόμματος, Δημήτριος Καλλέργης, επικεφαλής του ιππικού της Αθήνας, ο Συνταγματάρχης Σκαρβέλης, Διοικητής του πεζικού, ο Συνταγματάρχης Σπυρομήλιος, Διοικητής της Σχολής Ευελπίδων και ο Λοχαγός του πυροβολικού Σχινάς. Οι πρεσβευτές των Μεγάλων Δυνάμεων πιθανόν να γνώριζαν για το κίνημα, όπως ισχυρίζεται ο Μακρυγιάννης<sup>42</sup>. Ο Όθωνας αναγκάστηκε να αποδεχθεί τα αιτήματα των επαναστατών, τα οποία, εκτός από την παραχώρηση Συντάγματος, ήταν κυρίως η απομάκρυνση όλων των Βαυαρών από τη Διοίκηση και ο σχηματισμός Κυβέρνησης που να απολαμβάνει την εμπιστοσύνη του λαού. Πρόεδρος του Υπουργικού Συμβουλίου ανέλαβε ο Ανδρέας Μεταξάς.

## 8. Η συνταγματική περίοδος

Μετά την παραχώρηση Συντάγματος, ο Ανδρέας Μεταξάς ανέλαβε Πρωθυπουργός και Υπουργός των Εξωτερικών. Είναι ο πρώτος που έφερε αυτόν τον τίτλο στη νεότερη ιστορία της Ελλάδας<sup>43</sup>. Στην κυβέρνηση αντιπροσωπεύονταν όλα τα κόμματα. Συμμετείχαν, επίσης, σε αυτήν οι αρχηγοί του «αγγλικού» και του «γαλλικού» κόμματος, δηλαδή ο Μαυροκορδάτος και ο Κωλέττης αντίστοιχα, με την πρόσθετη ιδιότητα και των Υπουργών άνευ χαρτοφυλακίου, θέση, η οποία για πρώτη φορά εμφανίζεται στην ελληνική πολιτική ιστορία. Οι ανταγωνισμοί των κομμάτων και ο παραμερισμός του «ρωσικού» κόμματος, κατά τις διαδικασίες για τη σύγκληση της συνέλευσης, οδήγησαν τον Μεταξά σε παραίτηση. Νέος Πρωθυπουργός ορίστηκε ο Κωνσταντίνος Κανάρης, αλλά μετά την ψήφιση του Συντάγματος ο βασιλιάς όρισε διάδοχό του Πρωθυπουργό τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο.

Στις εκλογές, που ακολούθησαν, το «γαλλικό» κόμμα σχημάτισε Κυβέρνηση σε συνεργασία με το «ρωσικό» κόμμα. Το δεύτερο «αγγλικό» κόμμα αποτέλεσε την αντιπολίτευση. Στις εκλογές αυτές εκλέχθηκαν 243 βουλευτές, οι οποίοι σταδιακά εκδήλωσαν τις κομματικές του προτιμήσεις<sup>44</sup>. Ο Κωλέττης ορίστηκε

<sup>41</sup> ό.π., 90.

<sup>42</sup> Ι. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, τόμος Β', 107.

<sup>43</sup> Ν. Διαμαντούρος, «Περίοδος συνταγματικής μοναρχίας», στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ', *Νεώτερος Ελληνισμός από το 1833 ως το 1881*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1977, 105.

<sup>44</sup> Οι ψηφοφόροι έγραφαν σε ένα χαρτί, εν είδει ψηφοδελτίου, τα ονόματα των βουλευτών, τους οποίους ψήφιζαν. Στο ίδιο χαρτί μπορούσαν να γράψουν ονόματα υποψηφίων από διάφορα

Πρωθυπουργός και Υπουργός Εσωτερικών αλλά και Εξωτερικών και Εκκλησιαστικών. Από το «ρωσικό» κόμμα, ο Μεταξάς έγινε Υπουργός Οικονομικών, ο Κίτσος Τζαβέλλας των Στρατιωτικών, ο Ζαφείριος Βάλβης της Δικαιοσύνης. Ο Κωλέττης κατηγορήθηκε ότι, με την ακύρωση της εκλογής πολλών βουλευτών της αντιπολίτευσης, παρενέβη και επηρέασε το τελικό αποτέλεσμα των εκλογών, πείθοντας, ταυτόχρονα, βουλευτές να στηρίξουν την κυβέρνηση, είτε με δωροδοκία είτε με υποσχέσεις<sup>45</sup>. Δημιουργήθηκε, έτσι, το λεγόμενο «σύστημα» του Κωλέττη, στο στρατό με τον στρατηγό Γαρδικιώτη Γρίβα αλλά και στη δημόσια διοίκηση και τη χωροφυλακή<sup>46</sup>. Ο πρεσβευτής της Αγγλίας Λάουονς, σε αναφορές προς την κυβέρνησή του, κατηγορούσε συνεχώς τις πρακτικές του Πρωθυπουργού Κωλέττη. Ο Υπουργός των Εξωτερικών της Αγγλίας Πάλμερστον χαρακτήριζε τον Κωλέττη «διεφθαρμένο, παράνομο, άσωτο, αντισυνταγματικό και τυραννικό»<sup>47</sup>.

Σταδιακά, όμως, το «ρωσικό» κόμμα απομακρύνθηκε από την πολιτική του «γαλλικού» κόμματος. Τον Ιούλιο του 1845, ο Ανδρέας Μεταξάς αποχώρησε από την κυβέρνηση, λόγω διαφωνιών. Η κυριαρχία του «γαλλικού» κόμματος και της γαλλικής πολιτικής θεωρείται απόλυτη<sup>48</sup>. Χαρακτηριστική είναι η αποστροφή του λόγου του πρώτου Γραμματέα της πρεσβείας της Γαλλίας στην Ελλάδα, Θουβενέλ: «εμείς κυβερνούμε την Ελλάδα». Επίσης χαρακτηριστική είναι και η ομολογία του ίδιου ότι συνέταξε, τον Ιανουάριο του 1846, τον λόγο στην Βουλή τόσο του βασιλιά Όθωνα όσο και του Πρωθυπουργού Κωλέττη<sup>49</sup>. Ο Μακρυγιάννης υποστηρίζει ότι ο Γάλλος πρεσβευτής Πισκατόρυ ήταν αυτός που μαζί με τον Κωλέττη είχε το «δέσε και το λύσε» στην Ελλάδα<sup>50</sup>. Αποτέλεσμα της παραίτησης Μεταξά ήταν η συνεργασία των δύο κομμάτων της αντιπολίτευσης, του «ρωσικού» και του «αγγλικού», απέναντι στην Κυβέρνηση του «γαλλικού»

---

κόμματα, εφόσον δεν υπήρχαν ψηφοδέλτια των κομμάτων. Άλλωστε η έννοια «κόμμα» δεν υπήρχε ούτε στο Σύνταγμα ούτε στον εκλογικό Νόμο, G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 263-264.

<sup>45</sup> Ν. Διαμαντούρος, «Περίοδος συνταγματικής μοναρχίας», 119.

<sup>46</sup> Η βασίλισσα Αμαλία έλεγε για τον Κωλέττη: «δεν μπορεί να παραδεχθεί κανείς ότι είναι πολύ συνταγματικός», G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 294.

<sup>47</sup> Ο Μακρυγιάννης κατηγορούσε τον Κωλέττη για πλουτισμό στον Όθωνα χωρίς να μπορεί να το αποδείξει, στο Ι. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, τόμος Β', 141. Ο Hering θεωρεί την κατηγορία αυτή άκριτη, καθώς, μετά τον θάνατο του Κωλέττη, χρειάστηκε νόμος για να σβηστούν τα χρέη του, για το οποίο βλ. G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 220 υποσ. 87.

<sup>48</sup> Το «γαλλικό» κόμμα στόχο είχε την συνέχιση του αγώνα κατά των Τούρκων, δικαιοσύνη για τους αγωνιστές και διανομή γης στους αγωνιστές. Οι οπαδοί του εξέφραζαν την αντίθεσή τους στους Φαναριώτες και στους διανοούμενους, ενώ οι μάχιμοι αγωνιστές του αρνούσαν να ενταχθούν στον τακτικό στρατό, για το οποίο βλ. G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 209.

<sup>49</sup> Σπ. Μαρκεζίνης, *Πολιτική Ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος (1828-1964)*, τόμος Α' (1828-1862), Πάπυρος, Αθήνα 1966, 214.

<sup>50</sup> Ι. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, τόμος Β', 144. Ο Μακρυγιάννης ονομάζει σκωπτικά τον Κωλέττη «γκενεράλ Κωλέττη».

κόμματος. Η αντιπολίτευση του «ρωσικού» κόμματος εστιάστηκε στο ζήτημα της διαδοχής του Όθωνα από έναν ορθόδοξο ηγεμόνα.

Η Αγγλία άρχισε να πιέζει στο ζήτημα της καταβολής των δόσεων του δανείου των 60 εκατομμυρίων φράγκων. Τον Ιανουάριο του 1847, μοίρα του αγγλικού στόλου, υπό τον ναύαρχο Πάρκερ, εισήλθε στα ελληνικά ύδατα και αξίωσε την αποζημίωση από το ελληνικό κράτος των Άγγλων υπηκόων των Ιονίων νήσων, οι οποίοι έπεσαν θύματα Ελλήνων πειρατών. Ο Κωλέττης δεσμεύτηκε ότι η Κυβέρνηση θα λάμβανε μέτρα για να περιορίσει το φαινόμενο της πειρατείας.

Στις εκλογές, που διεξήχθησαν, το «γαλλικό» κόμμα του Κωλέττη κατάφερε περιφανή νίκη. Ο θάνατος, όμως, του Κωλέττη τον Αύγουστο του 1847, εξαιτίας νεφρικής πάθησης, άλλαξε τα δεδομένα στην ελληνική πολιτική σκηνή. Διάδοχος του Κωλέττη ορίστηκε ο Κίτσος Τζαβέλλας. Ο πρεσβευτής της Αυστρίας Πρόκος Όστεν θεώρησε ότι, με τον θάνατο του Κωλέττη, έχανε ο Όθωνας το σημαντικότερο του στήριγμα στην πολιτική σκηνή καταλήγοντας στην ακόλουθη του θέση: «ο βασιλιάς δεν έχει (άλλη επιλογή) ή να υποκύψει ή να φύγει (να παραιτηθεί)». Ο ίδιος ο Όθωνας, σε επιστολή προς τον αδελφό του, και αναφερόμενος ευθέως στον Κωλέττη έγραφε: «είναι ο δάσκαλός μου»<sup>51</sup>. Αντίθετα, ο Μακρυγιάννης κατηγορούσε τον Κωλέττη ότι συγκέντρωνε γύρω του όλους τους διεφθαρμένους<sup>52</sup>.

Στις 6 Μαρτίου 1848, παραιτήθηκε ο πρωθυπουργός Κίτσος Τζαβέλλας και, κατόπιν, σχηματίστηκε Κυβέρνηση υπό τον Γεώργιο Κουντουριώτη. Η νέα Κυβέρνηση δεν είχε προσανατολισμό προς ένα συγκεκριμένο κόμμα<sup>53</sup>. Στις 12 Οκτωβρίου, η Κυβέρνηση παραιτήθηκε. Στις 15 Οκτωβρίου 1848, ο Κωνσταντίνος Κανάρης αναλάμβανε εκ νέου την Πρωθυπουργία. Τα μέλη της Κυβέρνησης προέρχονταν από το «ρωσικό» και το «γαλλικό» κόμμα. Απουσίαζε το «αγγλικό» κόμμα, γεγονός που έκανε εντονότερη την εχθρότητα της αγγλικής διπλωματίας.

Έτσι, η Αγγλία αξίωσε για λογαριασμό της Ιονίου Πολιτείας, που βρισκόταν υπό την κυριαρχία της, τη διεκδίκηση των νησιών Ελαφονήσου και Σαπιέντζας (βόρεια των Κυθήρων και νότια της Μεθώνης αντίστοιχα). Παράλληλα, η «υπόθεση Πατσίφικο» έδωσε αφορμή στην Αγγλία να παρέμβει στην ελληνική πολιτική<sup>54</sup>. Ο Δαβίδ Πατσίφικο ήταν Εβραίος, ο οποίος χρημάτισε πρόξενος της Πορτογαλίας στην Ελλάδα, μέχρι το 1842, όταν κατηγορήθηκε για κατάχρηση. Κατόπιν, άλλαξε υπηκοότητα και έγινε Άγγλος συνεχίζοντας να διαμένει στην Αθήνα. Τον Απρίλιο του 1849, κατά τους εορτασμούς της Μεγάλης Παρασκευής, επειδή είχε απαγορευτεί το κάψιμο ομοιωμάτων του Ιούδα, λόγω της παρουσίας του Εβραίου τραπεζίτη Ρότσιλδ στην Πρωτεύουσα, πολίτες της Αθήνας εισέβαλαν στην οικία του Πατσίφικο και προέβησαν σε καταστροφές. Ο Πατσίφικο ζήτησε τη

<sup>51</sup> Σπ. Μαρκεζίνης, *Πολιτική Ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος (1828-1964)*, 220.

<sup>52</sup> Ι. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, τόμος Β', 160.

<sup>53</sup> Ν. Διαμαντούρος, «Περίοδος συνταγματικής μοναρχίας», 135.

<sup>54</sup> ό.π., 137-139. Σπ. Μαρκεζίνης, *Πολιτική Ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος (1828-1964)*, 226-227.

βοήθεια της αγγλικής πρεσβείας ισχυριζόμενος ότι, μεταξύ άλλων, καταστράφηκαν και πορτογαλικά αξιόγραφα αξίας 665 χιλιάδων δραχμών.

Τον Ιανουάριο του 1850, ο Άγγλος πρεσβευτής Ουάις εξουσιοδότησε τον ναύαρχο Πάρκερ να αποκλείσει το λιμάνι του Πειραιά. Παρατηρήθηκε, σύμφωνα με αναφορά του Γάλλου πρεσβευτή Θουβενέλ, μετακίνηση των ψηφοφόρων του «αγγλικού» κόμματος προς το «ρωσικό» και το «γαλλικό» κόμμα<sup>55</sup>. Στο μεταξύ, τον Δεκέμβριο του 1849, είχε οριστεί Πρωθυπουργός ο ναύαρχος Αντώνιος Κριεζής. Το Ιούλιο του 1850, ο αποκλεισμός τερματίστηκε. Είναι ενδεικτικό ότι η πορτογαλική κυβέρνηση διαβεβαίωσε ότι τα χρεόγραφα, που είχε στην κατοχή του ο Πατσίφικο ήταν αξίας μόνο 3.850 δραχμών<sup>56</sup>.

### 9. Ο Κριμαϊκός πόλεμος και η παρακμή των «ξενικών» κομμάτων

Αφορμή για το ξέσπασμα του Κριμαϊκού πολέμου θεωρήθηκε η διαμάχη Καθολικών και Ορθοδόξων για τον έλεγχο των Αγίων Τόπων<sup>57</sup>. Αιτία, όμως, ήταν ο ανταγωνισμός των Μεγάλων Δυνάμεων για την επικράτηση στην παρακμάζουσα Οθωμανική Αυτοκρατορία<sup>58</sup>. Η Ρωσία έστειλε τον ναύαρχο πρίγκιπα Μένσικωφ να απαιτήσει από την Πύλη την αναγνώριση του δικαιώματος προστασίας των Ορθοδόξων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που απέρρεε από τη συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή. Οι ρωσικές δυνάμεις, όταν δεν ικανοποιήθηκαν οι απαιτήσεις τους, κατέλαβαν τις παραδουνάβιες ηγεμονίες, ενώ ο ρωσικός στόλος, υπό την διοίκηση του ναυάρχου Νακίμωφ, κατέστρεψε εντελώς τον οθωμανικό. Το Φεβρουάριο η Αγγλία και η Γαλλία υπέγραψαν συνθήκη συμμαχίας με την Οθωμανική Αυτοκρατορία και τον Μάρτιο κήρυξαν τον πόλεμο στην Ρωσία.

Στις 12 Μαΐου 1854, γαλλικό στράτευμα, από 3.000 άνδρες, αποβιβάστηκε και κατέλαβε τον Πειραιά με σκοπό να αποτρέψει την συμμετοχή της Ελλάδας στον πόλεμο. Ο Όθωνας αναγκάστηκε από τις Μεγάλες Δυνάμεις να διακηρύξει ουδετερότητα. Επιβλήθηκε Κυβέρνηση φιλική προς την Αγγλία και την Γαλλία, με Πρωθυπουργό τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο, το «Υπουργείο της κατοχής», όπως το ονόμαζαν οι σύγχρονοι<sup>59</sup>. Ο Άγγλος ιστορικός Ντάγκλας Ντέικιν χαρακτηρίζει τη διακυβέρνηση του Μαυροκορδάτου «δικτατορική»<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Ν. Διαμαντούρος, «Περίοδος συνταγματικής μοναρχίας», 140.

<sup>56</sup> Σπ. Μαρκεζίνης, *Πολιτική Ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος (1828-1964)*, 231.

<sup>57</sup> Μ. Λάσκαρις, *Το Ανατολικό Ζήτημα, τόμος Α' (1800-1923)*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1978, 107-109. Στ. Παπαδόπουλος, «Ο Κριμαϊκός Πόλεμος και ο Ελληνισμός», στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ', *Νεώτερος Ελληνισμός από το 1833 ως το 1881*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1977, 143.

<sup>58</sup> Ο Κολιόπουλος θεωρεί βασικά αιτίες του πολέμου την προκλητική ρωσική πολιτική, που δεν άφηνε περιθώρια οπισθοχωρήσεως στους αντιπάλους της, καθώς και την αδυναμία της βρετανικής κυβέρνησης να ακολουθήσει σταθερή πολιτική αντιστεκόμενη στην πίεση της κοινής της γνώμης εντός της Αγγλίας, για το οποίο βλ. Ι. Κολιόπουλος, *Νεώτερη Ευρωπαϊκή Ιστορία 1789-1945. Από την Γαλλική Επανάσταση στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993, 195.

<sup>59</sup> Στ. Παπαδόπουλος, «Ο Κριμαϊκός Πόλεμος και ο Ελληνισμός», 148.

<sup>60</sup> D. Dakin, *Η ενοποίηση της Ελλάδας (1770-1923)*, 136.



Ο αθηναϊκός λαός, όμως, αγανακτούσε για την παρουσία και την συμπεριφορά των ξένων στρατευμάτων. Το γεγονός, ιδιαίτερα, που έκανε αφόρητη την παρουσία των στρατευμάτων ήταν η επιδημία χολέρας, που μετέφεραν τα γαλλικά στρατεύματα από την Βάρνα. Κατά το ξέσπασμα της επιδημίας, πέθαναν 3.000 κάτοικοι της πρωτεύουσας, το ένα δέκατο του πληθυσμού της Αθήνας. Στις 28 Σεπτεμβρίου 1855, παραιτήθηκε η κυβέρνηση Μαυροκορδάτου. Ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος έκτοτε αποχώρησε οριστικά από την ενεργό πολιτική σκηνή. Στη νέα κυβέρνηση, Πρωθυπουργός ανέλαβε ο Δημήτριος Βούλγαρης. Τα στρατεύματα κατοχής εγκατέλειψαν την Ελλάδα, στις 15 Φεβρουαρίου 1857<sup>61</sup>. Ο Κριμαϊκός πόλεμος είχε καταλυτική επίδραση στην εσωτερική πολιτική κατάσταση της Ελλάδας. Εξαιτίας της ξένης κατοχής και της συμπεριφοράς των συμμαχικών στρατευμάτων, ο ελληνικός λαός έχασε κάθε εμπιστοσύνη στις Μεγάλες Δυνάμεις και πλέον δεν εξαρτούσε την πρόοδο του έθνους και την πραγμάτωση των επιδιώξεών του από την βοήθεια της Αγγλίας, της Γαλλίας και της Ρωσίας<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Στ. Παπαδόπουλος, «Ο Κριμαϊκός Πόλεμος και ο Ελληνισμός», 167.

<sup>62</sup> ό.π..

### Συμπεράσματα

Οι αρχηγοί των ξενικών κομμάτων δεν λειτουργούσαν ως πράκτορες των Μεγάλων Δυνάμεων. Είναι χαρακτηριστικό ότι πολλές φορές συγκρούστηκαν με τις κυβερνήσεις των χωρών που συμπαθούσαν. Ο Μαυροκορδάτος διατύπωνε την εξής άποψη: «είμαστε Έλληνες και όχι Ρώσοι, Άγγλοι ή Γάλλοι». Επίσης, τα γαλλικά στρατεύματα αντιτάχθηκαν στα ρουμελιώτικα σώματα του αρχηγού του «γαλλικού» κόμματος, Ιωάννη Κωλέττη<sup>63</sup>. Ο Hering υποστηρίζει ότι τα ξενικά κόμματα δεν μπορούν να θεωρηθούν ούτε κόμματα προσωπικοτήτων, γιατί αρχηγοί τους γίνονταν ακόμη και αμόρφωτοι αγωνιστές, ούτε κόμματα ενσωμάτωσης μαζών<sup>64</sup>. Και συνεχίζει χαρακτηρίζοντας τα κόμματα «συνδυασμό απολίθωσης ορισμένων παραδόσεων», όπως η Ορθοδοξία, και επιθυμίας ταχύρρυθμου εξευρωπαϊσμού. Κοινές θέσεις και των τριών κομμάτων μπορούμε να θεωρήσουμε: α) την επιθυμία για παραχώρηση συντάγματος, β) την απόδοση αξιωματών σε Έλληνες - όχι στους Βαυαρούς- και γ) την υποστήριξη του αλυτρωτισμού και της απελευθέρωσης των ομογενών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας<sup>65</sup>. Τα κόμματα είχαν πολύ καλά δομημένη τοπική οργάνωση, αν συγκρίνουμε με το γεγονός ότι στην Αγγλία κομματικές οργανώσεις ιδρύθηκαν μόλις το 1860.

Συνολικά, η πολιτική δράση των λεγόμενων ξενικών κομμάτων είχε τόσο θετικές, όσο και αρνητικές συνέπειες. Αυτή την πολιτική περίοδο, κατά πρώτον, επιτεύχθηκε η παραχώρηση του πρώτου Συντάγματος της Ελλάδας. Και, κατά δεύτερον, τέθηκαν οι βάσεις για την ανάληψη της εξουσίας από Έλληνες πολιτικούς και όχι από ξένους. Αρνητικό στοιχείο μπορεί να θεωρηθεί η συνεχής παρέμβαση των τριών Μεγάλων Δυνάμεων στην εσωτερική πολιτική με τις διχαστικές συνέπειες που αυτή συνεπαγόταν. Η πολιτική δράση των ξενικών κομμάτων θα σταματήσει ουσιαστικά μετά την λήξη του Κριμαϊκού Πολέμου και την ξενική κατοχή που την ακολούθησε.

<sup>63</sup> G. Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 267.

<sup>64</sup> *ό.π.*, 268-269.

<sup>65</sup> *ό.π.*, 272, 274.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Διαμαντούρος, Νικηφόρος (1977), «Περίοδος συνταγματικής μοναρχίας», στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ', *Νεώτερος Ελληνισμός από το 1833 ως το 1881*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Κολιόπουλος, Ιωάννης (1993), *Νεώτερη Ευρωπαϊκή Ιστορία 1789-1945. Από την Γαλλική Επανάσταση στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Λάσκαρις, Μιχαήλ (1978), *Το Ανατολικό Ζήτημα*, τόμος Α' (1800-1923), Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά.
- Μακρυγιάννης, Ιωάννης (2014), *Απομνημονεύματα*, τόμοι Α' και Β', Αθήνα: Εστία.
- Μαρκεζίνης, Σπυρίδων (1966), *Πολιτική Ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος (1828-1964)*, τόμος Α' (1828-1862), Αθήνα: Πάπυρος.
- Παπαδόπουλος, Στέφανος (1977), «Ο Κριμαϊκός Πόλεμος και ο Ελληνισμός», στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ', *Νεώτερος Ελληνισμός από το 1833 ως το 1881*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Πετρόπουλος, Ιωάννης & Κουμαριανού, Αικατερίνη (1977) «Περίοδος βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)», στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ', *Νεώτερος Ελληνισμός από το 1833 ως το 1881*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Dakin, Douglas (1989), *Η ενοποίηση της Ελλάδας (1770-1923)*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Hering, Gunnar (2008), *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Petropoulos, John (1997), *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*, τόμοι Α' και Β', Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.



## Η ΠΟΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΜΕΣΑ ΣΤΟ ΣΥΝΤΑΓΜΑ

*Συμεών Μαυρίδης*

Δρ. Κοινωνικής Διοίκησης και Πολιτικής Επιστήμης

- Μεταδιδακτορικός Ερευνητής ΔΠΘ, Δικηγόρος

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το Ελληνικό Σύνταγμα βρίσκεται στην κορυφή των κανόνων δικαίου. Η παρούσα έρευνα αποσκοπεί να διαφωτίσει το μέγεθος της σύνδεσης του λαού, ως κυρίαρχου οργάνου εντός της δημοκρατίας, με τη διαδικασία της αρχικής κατάρτισης του συντάγματος και της παρεπόμενης εν δυνάμει αναθεώρησής του. Δυστυχώς, η έμμεση συμμετοχή του λαού στις ανωτέρω διαδικασίες σε συνδυασμό με τον αυστηρό χαρακτήρα του συντάγματος, τις «ρήτρες αιωνιότητας» και το περιεχόμενο ορισμένων διατάξεων δημιουργεί συν τω χρόνω μια απόσταση από το πραγματικό αυθεντικό λαϊκό αισθητήριο.

---

### ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ

*αναθεώρηση, σύνταγμα, δημοκρατία*

---

Το Σύνταγμα της Ελλάδας βρίσκεται στην κορυφή των κανόνων δικαίου από άποψη τυπικής ισχύος και καθορίζει τα θεμελιώδη δικαιώματα καθώς και τις σχέσεις οργάνωσης και λειτουργίας της πολιτείας. Βασικός πυρήνας του συντάγματος αποτελεί η δημοκρατία καθώς «θεμέλιο του πολιτεύματος είναι η λαϊκή κυριαρχία» (άρ. 1 παρ. 2 Σ.). Εντός μιας δημοκρατίας κρίσιμο στοιχείο θεωρείται η συμμετοχή όσο το δυνατόν περισσότερων ανθρώπων σε όσο το δυνατόν περισσότερα ζητήματα. Η συμμετοχή των πολιτών στην εκλογική διαδικασία δημιουργεί το πλαίσιο άσκησης της νόμιμης εξουσίας. Ακολούθως, από τη μελέτη της εξουσίας οδηγούμαστε αναπότρεπτα στις αποδεκτές μορφές και τους τρόπους άσκησής της, δηλαδή στην έννοια του δημοκρατικού πολιτεύματος που εδράζεται στην ισότητα και στη λαϊκή κυριαρχία (Μανωλεδάκης 2005:54).

Δεδομένης της μέγιστης σημασίας των κανόνων δικαίου του Συντάγματος, το βάρος των αναλύσεων μετατοπίζεται στην αρχική θέσπιση των Συνταγμάτων, δηλαδή στην άσκηση πρωτογενούς συντακτικής εξουσίας καθώς και στη δυνατότητα αναθεώρησής τους μέσω της δευτερογενούς αναθεωρητικής λειτουργίας. Το σύγχρονο όμως Ελληνικό Σύνταγμα είναι ανελαστικό και αυστηρώς τυπικό. Ο λαός είναι πρακτικά αμέτοχος στις διαδικασίες κατάρτισης των Συνταγμάτων, δεν τα επικυρώνει με δημοψηφίσματα ούτε συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία της αναθεώρησης (άρ. 110 Σ.). Δηλαδή, δεν υπάρχει απόλυτη δημοκρατία βάσει της οποίας ο λαός «δύναται να προβαίνει σε συνολική αναθεώρηση του συντάγματος» αλλά περιορισμένη δημοκρατία στην οποία «ο λαός, αυτοπεριοριζόμενος, ψηφίζει σύνταγμα στην αναθεώρηση του οποίου θέτει όρια» (Κοϊμτζόγλου 2005:53).

Αν θέλαμε να σταθούμε στην ποιότητα του ισχύοντος Συντάγματος, σύντομα οι αναλύσεις θα επικεντρωθούν σε τρία προβλήματα καίριας σημασίας. Το πρώτο βασικό πρόβλημα ως οφθαλμαπάτη έγκειται στο γεγονός ότι, ενώ το πρώτο Σύνταγμα ψηφίζεται από τη Βουλή, δεν επικυρώνεται από τον λαό κατά άρθρο ξεχωριστά. Αυτή η πρακτική έχει ως αποτέλεσμα ένας μικρός αριθμός ανθρώπων (όπως είναι για παράδειγμα οι τότε βουλευτές) να δεσμεύουν για ολόκληρες δεκαετίες έναν ολόκληρο πληθυσμό με διατάξεις που απέχουν, συν τω χρόνω, κατά πολύ από το λαϊκό αυθεντικό αισθητήριο αλλά και από τις σύγχρονες εξελίξεις. Παρεμφερές είναι και το πρακτικό ζήτημα της γενικότερης απουσίας του λαού από την κατάρτιση του Συντάγματος. Ταυτόχρονα, το δεύτερο πρόβλημα έγκειται στην αυτοθέωση του ελληνικού συντάγματος. Ειδικότερα, πολλές συνταγματικές διατάξεις χρίζονται ως αιώνιες, δηλαδή ως μη αναθεωρητέες, οι υπόλοιπες δε είναι εξαιρετικά δύσκολο να μεταβληθούν. Δηλαδή, διαθέτουμε ένα αυστηρό, δυσκίνητο και ανελαστικό Σύνταγμα. Ακολούθως, το τρίτο πρόβλημα σχετίζεται με την ίδια την ουσία των συνταγματικών διατάξεων, όπου υπό την κάλυψη του Συντάγματος νομιμοποιούνται είτε εντελώς αντιδημοκρατικές πρακτικές, όπως είναι οι Πράξεις Νομοθετικού Περιεχομένου, είτε αυτοαναπαράγεται ένα πλήρως αναξιοκρατικό μοντέλο άσκησης δημόσιας

εξουσίας. Στην πραγματικότητα η αρχή της διάκρισης των εξουσιών-λειτουργιών είναι ένα γράμμα κενό (αρ. 26 Σ.) καθώς η δικαστική εξουσία<sup>1</sup>, η διοίκηση του κράτους και οι ανεξάρτητες αρχές<sup>2</sup> είναι πλήρως υποταγμένες στην εκάστοτε κυβέρνηση (εκτελεστική εξουσία).

Αναλύοντας το πρώτο πρόβλημα, που είναι και το σοβαρότερο, δηλαδή την απουσία του λαού από την κατάρτιση του Συντάγματος θα πρέπει να σημειώσουμε ότι το εν λόγω πρόβλημα δεν είναι μόνο ελληνικό. Αναμφισβήτητα όμως, από την άλλη, παγκοσμίως γίνονται τα τελευταία χρόνια σοβαρές προσπάθειες υπέρβασής του όπως εσχάτως στην Ισλανδία μετά την εκεί κρίση χρέους το 2008<sup>3</sup>. Πρακτικά, οι διαθέσιμες λύσεις υπάρχουν, απλώς φυσικά η εκτελεστική εξουσία δεν επιθυμεί καμία αλλαγή προς αυτόν το σκοπό. Αντιθέτως το σύστημα διοίκησης γίνεται ολοένα και πιο πρωθυπουργικοκεντρικό και γενικότερα συγκεντρωτικό αρχής γενομένης από την αναθεώρηση του 1986 αλλά και τις τελευταίες συνενώσεις των Δήμων ή και των Πανεπιστημίων.

Η πρώτη και μάλλον η πιο ορθή λύση με την έννοια ότι διαθέτει τόσο αμεσοδημοκρατικά στοιχεία όσο και πρακτικότητα και απλότητα καθώς και μεγαλύτερες πιθανότητες ευδοκίμησης σε νομικό επίπεδο είναι οι προτάσεις κατ' άρθρο να συντελούνται από τα κόμματα της βουλής και οι όποιες τροποποιήσεις να τίθενται στην κρίση του λαού κατά κόμμα και κατ' άρθρο μέσω δημοψηφίσματος (δηλαδή τα κόμματα θα αναφέρουν πώς και αν θέλουν να αλλάξει μια ισχύουσα διάταξη με τη δυνατότητα μεταξύ τους σύμπλευσης). Όσες αλλαγές υπερβούν, σε μια μόνο ψηφοφορία, το 60% (το ποσοστό είναι συζητήσιμο) θα τρέπονται σε συνταγματικές διατάξεις. Σε αυτήν την περίπτωση οι πολίτες θα έχουν τη δυνατότητα να επιλέγουν από όλες τις προτάσεις των

<sup>1</sup> Άρθρο 90 παρ. 5 Συντάγματος - Οι προαγωγές στις θέσεις του Προέδρου και του Αντιπροέδρου του Συμβουλίου της Επικρατείας, του Αρείου Πάγου και του Ελεγκτικού Συνεδρίου ενεργούνται με προεδρικό διάταγμα που εκδίδεται ύστερα από πρόταση του Υπουργικού Συμβουλίου, με επιλογή μεταξύ των μελών του αντίστοιχου ανώτατου δικαστηρίου, όπως νόμος ορίζει. Η προαγωγή στη θέση του εισαγγελέα του Αρείου Πάγου ενεργείται με όμοιο διάταγμα, με επιλογή μεταξύ των μελών του Αρείου Πάγου και των αντεισαγγελέων του, όπως νόμος ορίζει. Η προαγωγή στη θέση του γενικού επιτρόπου του Ελεγκτικού Συνεδρίου ενεργείται με όμοιο διάταγμα με επιλογή μεταξύ των μελών του Ελεγκτικού Συνεδρίου και της αντίστοιχης Γενικής Επιτροπείας, όπως νόμος ορίζει. Η προαγωγή στις θέσεις του γενικού επιτρόπου των διοικητικών δικαστηρίων ενεργείται με όμοιο επίσης διάταγμα με επιλογή μεταξύ των μελών της αντίστοιχης Γενικής Επιτροπείας και των προέδρων εφετών των διοικητικών δικαστηρίων, όπως νόμος ορίζει (...).

<sup>2</sup> Άρθρο 101Α παρ. 2 Συντάγματος - Νόμος ορίζει τα σχετικά με την επιλογή και την υπηρεσιακή κατάσταση του επιστημονικού και λοιπού προσωπικού της υπηρεσίας που οργανώνεται για την υποστήριξη της λειτουργίας κάθε ανεξάρτητης αρχής. Τα πρόσωπα που στελεχώνουν τις ανεξάρτητες αρχές πρέπει να έχουν τα ανάλογα προσόντα, όπως νόμος ορίζει. Η επιλογή τους γίνεται με απόφαση της Διάσκεψης των Προέδρων της Βουλής και με επιδίωξη ομοφωνίας ή πάντως με την αυξημένη πλειοψηφία των τεσσάρων πέμπτων των μελών της. Τα σχετικά με τη διαδικασία επιλογής ορίζονται από τον Κανονισμό της Βουλής.

<sup>3</sup> Π.χ. η κατάρτιση του συντάγματος να συντελείται από κάτω προς τα πάνω, δηλαδή με τη συμμετοχή των πολιτών ή με ανοιχτό ψηφιακό κώδικα.

κομμάτων. Η δεύτερη λύση συνοψίζεται στο γεγονός της διατήρησης πλήρως του υπάρχοντος συστήματος αναθεώρησης, έχοντας ως κύριο πλεονέκτημα την ιστορική εμπειρία, με την απλή προσθήκη στο τέλος της διαδικασίας ενός δημοψηφίσματος όπου πολίτες θα μπορούν να υιοθετούν με ένα ναι ή ένα όχι κατ' άρθρο τις αλλαγές. Αν τα ναι δεν υπερβούν το 60%, η ψηφισθείσα διάταξη από τη βουλή θα αδρανοποιείται. Τέλος, η τρίτη λύση είναι τα κόμματα της βουλής, πέραν της παραδοσιακής διαδικασίας οποτεδήποτε το θελήσουν, να μπορούν να τροποποιούν μια συνταγματική διάταξη, κατά το δοκούν, με πολύ ισχυρή πλειοψηφία π.χ. των 200 βουλευτών<sup>4</sup>.

Όσον αφορά το δεύτερο φλέγον πρόβλημα περί ύπαρξης μη αναθεωρητέων διατάξεων ως αποτέλεσμα της αυτοθέωσης του συντάγματος θα πρέπει να σημειωθούν τα κάτωθι<sup>5</sup>. Οι λεγόμενες από τη θεωρία ως «ρήτρες αιωνιότητας» (eternity clause) υπάρχουν και σε Συντάγματα άλλων κρατών. Το ζήτημα είναι όμως πρέπει να υφίστανται; Η απάντηση μάλλον θα πρέπει να είναι αρνητική. Οι λόγοι είναι πολλοί οι κυριότεροι όμως είναι δύο: α) η ιστορική ερμηνεία των κανόνων δικαίου και β) η ελεύθερη βούληση των λαών. Ιστορικά, ο υπάρχον αστικός συνταγματισμός είναι απόρροια της Αναγέννησης και φυσικά του Διαφωτισμού και ανδρώθηκε μέσω των μεγάλων επαναστάσεων του 18<sup>ου</sup> αιώνα, της αμερικανικής και γαλλικής. Ο σκοπός των επαναστάσεων ήταν διττός. Η αποκαθήλωση-αποδυνάμωση των δύο πάλοι ποτέ πανίσχυρων αυθεντιών, της Εκκλησίας (χριστιανικός κομπορμισμός και σε αμιγώς κοσμικά ζητήματα) και της μοναρχίας (καταχρηστική άσκηση διοίκησης και μη διάκριση των εξουσιών).

<sup>4</sup> Ο τέως Πρόεδρος της Βουλής και τέως πρόεδρος της Αξιωματικής Αντιπολίτευσης κ. Μείμαράκης το Νοέμβριο του 2014 ήταν αφοπλιστικός. «Μιλώντας στα εγκαίνια της έκθεσης του Ιδρύματος της Βουλής για την επταετία 1967-1974 και τη δικτατορία των συνταγματαρχών ανέφερε: «Πρέπει να αναθεωρήσουμε κάποιες απόψεις τις οποίες είχαμε, να αντιμετωπίσουμε τα πράγματα σύμφωνα με τα σημερινά δεδομένα και αντίστοιχα με την κρισιμότητα των περιστάσεων και των καταστάσεων καθώς, τελικά, οι θεσμοί οι οποίοι υπήρχαν υπηρετούσαν μια ήρεμη περίοδο άλλων οικονομικο-πολιτικών συνθηκών οι οποίες όμως μεταβλήθηκαν, κυρίως με την παγκοσμιοποίηση και πρέπει τώρα σε περίοδο κρίσης να συντονιστούμε και να σχηματίσουμε μια ομάδα αντιμετώπισης της κρίσης. Προσωπικά είχα αναφερθεί και στο παρελθόν σε μια πρόταση, για να μπορούμε να αποφεύγουμε τις αγκυλώσεις και την καταθέτω εκ νέου τώρα, σύμφωνα με την οποία ζητώ μη θεμελιώδεις συνταγματικές διατάξεις να μπορούμε να τις τροποποιούμε ανεξάρτητα από το αν η Βουλή είναι Αναθεωρητική ή όχι, με εντολή της προηγούμενης με μια πολύ αυξημένη πλειοψηφία. Δεχόμαστε ή όχι πως η Βουλή είναι το κυρίαρχο Σώμα στην Κοινοβουλευτική Δημοκρατία; Αν λοιπόν υπάρχει ομοφωνία ή τα 4/5 ή τα 3/5 της Βουλής, ανάλογα με το θέμα και συμφωνούμε στην αλλαγή μιας διάταξης όπως για παράδειγμα ο Νόμος Περί Ευθύνης Υπουργών, γιατί να μην δώσουμε το δικαίωμα να είναι πιο ευέλικτο το Συνταγματικό καθεστώς και αντ' αυτού να πρέπει να περιμένουμε πέντε ή δέκα χρόνια για την τροποποίηση της;» (in.gr 19.11.2014).

<sup>5</sup> ΤΜΗΜΑ Β': Αναθεώρηση του Συντάγματος - Άρθρο 110: «1. Οι διατάξεις του Συντάγματος υπόκεινται σε αναθεώρηση, εκτός από εκείνες που καθορίζουν τη βάση και τη μορφή του πολιτεύματος, ως Προεδρευομένης Κοινοβουλευτικής Δημοκρατίας, καθώς και από τις διατάξεις των άρθρων 2, παράγραφος 1, 4 παράγραφοι 1, 4 και 7, 5 παράγραφοι 1 και 3, 13 παράγραφος 1 και 26».



Επομένως, η ύπαρξη μη αναθεωρητέων διατάξεων ουσιαστικά κατασκευάζει μια τρίτη ανθρώπινη αυτή τη φορά αυθεντία την οποία κιόλας τη χρίζει αιώνια, δίνοντάς της δηλαδή και θεϊκά γνωρίσματα! Το σχήμα αυτό όμως όχι μόνο αντίκειται στη λογική<sup>6</sup> και στο πνεύμα του Διαφωτισμού αλλά και στη βίωση της πραγματικότητας καθώς πολλά σιδηρά συντάγματα τα έχει θέσει στο περιθώριο η αυθεντική βούληση των λαών όπως π.χ. με ριζικές αλλαγές (το σοβιετικό σύνταγμα καταργήθηκε με δημοψήφισμα το 1993), με επαναστάσεις (σχετικό το ιρανικό σύνταγμα το 1979 με δημοψήφισμα), με δημιουργία νέων κρατών (νέο σύνταγμα στο Νότιο Σουδάν το 2011), με το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης (νέο σύνταγμα στο Ανατολικό Τιμόρ το 2002) κ.ά. Άλλωστε, «εφόσον χάθηκαν η Σπάρτη και η Ρώμη, ποιο κράτος μπορεί να ελπίζει ότι θα διαρκέσει για πάντα; Αν θέλουμε να σχηματίσουμε έναν μόνιμο θεσμό, ας μην διανοηθούμε λοιπόν καθόλου πώς να τον κάνουμε αιώνιο» (Ρουσσώ [1762] 2004:151-152). Το πρόβλημα είναι ότι η αμετακίνητη αιωνιότητα των συνταγμάτων, ότι δεν προβλέπεται δηλαδή διαδικασία αλλαγής, με το πέρασμα των ετών μπορεί να συσσωρεύσει μεγάλη λαϊκή αντίδραση η οποία να ξεδιπλωθεί με άναρχο, βίαιο και αιματηρό τρόπο.

Ο Καστοριάδης (2006) αναφέρει σχετικώς ότι «καμιά θεσμοθεσία δεν θα μπορέσει ποτέ να περιλάβει την αέναη εξαλλαγή της κοινωνικής και ιστορικής πραγματικότητας. Στην καλύτερη περίπτωση, μια τέτοια θεσμοθεσία θα προσπαθήσει να τη σκοτώσει· σκοτώνοντάς την όμως αναιρεί την ιστορικοκοινωνική πραγματικότητα: αναιρεί και το υποκείμενο και το αντικείμενό της. Συνεπώς, αν αναζητάμε το δρόμο για ένα καλύτερο σύνταγμα, δεν πρέπει να επιθυμούμε την παγιοποίηση των διατάξεών του, αλλά οφείλουμε να ψάχνουμε το σύνταγμα εκείνο που θα επιτρέπει πάντα στην ιστορικοκοινωνική πραγματικότητα, η οποία αυτό-εξαλλάσσεται, να εξοπλίζεται με τους κανόνες που της αντιστοιχούν σε κάθε στιγμή».

Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς σε Πρόλογο Βιδάλη (2015:14-15) αναφέρει αναλόγως ότι: «ακόμα και αν στην πραγματικότητα κανένας συνταγματικός νομοθέτης δεν μπορεί (και σε κάθε περίπτωση δεν 'δικαιούται') να προκαταλαμβάνει το μέλλον προδικάζοντας εις το διηνεκές την καταστατική βούληση των διαδόχων του, οι συντακτικοί νομοθέτες τείνουν συνήθως να αποφαίνονται *sub specie aeternitatis*<sup>7</sup>. Επαγγελλόμενοι μίαν 'αδύνατη αιωνιότητα' θέλουν να παραβλέπουν πως η πανούργα ιστορία ελλοχεύει πάντα στη γωνιά. Αυτό όμως δεν οφείλεται βέβαια σε πλάνη. Στόχος τους είναι να παρεμβάλλουν όσο το δυνατόν λυσιτελέστερα θεσμικά αναχώματα ενάντια σε οποιαδήποτε απόπειρα ριζικής αλλαγής. Στην πραγματικότητα λοιπόν, η μη

<sup>6</sup> Για παράδειγμα, δεν προβλέπεται νόμιμος τρόπος αλλαγής του πολιτεύματος από μοναρχία σε δημοκρατία, από δημοκρατία σε κομμουνισμό, από κομμουνισμό σε προεδρική ή ημιπροεδρική δημοκρατία ή άμεση δημοκρατία κ.λπ., οι δε ισλαμικές δημοκρατίες, τα εμιράτα και τα σουλτανάτα δεν αντέχουν σε σχολιασμό.

<sup>7</sup> Στο πλαίσιο της αιωνιότητας.

αναθεωρησιμότητα των θεμελιωδών κανόνων δεν είναι τίποτε άλλο από μια απόπειρα συντήρησης των θεσμικών κεκτημένων ενάντια στο οποιοδήποτε 'άγνωστο'. Προβάλλοντας την αιωνιότητα, οι θεσμιζουσες εξουσίες επιδιώκουν απλώς να κερδίσουν το 'δικό τους' ιστορικό χρόνο ενάντια στις αβεβαιότητες ενός πάντα αντίξοου μέλλοντος».

Δυστυχώς, πρέπει να σημειώσουμε ότι μια μερίδα ειδικών συνδέει τις ριζοσπαστικές αλλαγές μόνο με την επανάσταση ή το πραξικόπημα (Κασιμάτης 2013, Χρυσόγονος 2013: 214). Όμως, αυτή η θεώρηση αντίκειται στο κατασκευασμένο από τους ανθρώπους για τους ανθρώπους θετό συνταγματικό δίκαιο. Ο Χάρης Οικονομόπουλος σε διάλεξη του το 2011 με τίτλο 'Η πατρίδα απέναντι στην κρίση' έγραφε σχετικώς: «Για να κυβερνηθεί αποτελεσματικά η χώρα, πιστεύω ότι χρειάζεται αναθεώρηση ακόμη και ορισμένων μη αναθεωρητέων διατάξεων. Η αναθεώρηση αυτή δεν μπορεί να γίνει παρά μόνο με δημοψήφισμα. Δεν μπορεί οι επιλογές της Βουλής του 1975 περί 'Μη Αναθεωρητέων Διατάξεων' να δεσμεύουν κάθε Βουλή, εσαεί και επ' άπειρον. Και δεν μπορούμε να ακούμε ότι μόνο με πραξικόπημα μπορούν να αλλάξουν κάποια πράγματα. Μια τέτοια άποψη δεν χωράει στην ουσία της Δημοκρατίας».

Επίσης, αν διαβάσουμε το κείμενο της αμερικανικής και της γαλλικής επανάστασης θα παρατηρήσουμε ότι οι εξεγέρσεις δεν αφορούν τον τύπο του πολιτεύματος αλλά αν αυτός είναι τυραννικός και καταπιεστικός. Ακόμα, όμως, πέρα από τις νομικές αναλύσεις την απάντηση τη δίνει ο Αριστόβουλος Μάνεσης ο οποίος εμμένει στο επιχείρημα της λαϊκής κυριαρχίας και της απόλυτης ελεύθερης βούλησης. Διότι, ποιος είναι αυτός που θα βάλει εμπόδιο στη βούληση ενός κυρίαρχου λαού; Ο Μάνεσης (1980:394) αναφέρει τα εξής «Πράγματι, εις εν δημοκρατικόν καθεστώς ο προς οιαδήποτε κατεύθυνσιν σχηματισμός της λαϊκής θελήσεως δεν είναι νοητόν να τίθεται υπό έλεγχον. Ο λαός, ως κυρίαρχος, δύναται να θέλη οτιδήποτε, αρκεί ότι το θέλει». Η άποψη του Μάνεση πιστοποιείται και από το διεθνές δίκαιο (Khan 1987:3-4)<sup>8</sup>.

Άρα, η λεγόμενη αυτοθέωση του Συντάγματος μάλλον δημιουργεί περισσότερα προβλήματα παρά επιλύει. Στην Ελλάδα για παράδειγμα πολύ μελάνι χύνεται για την ιδέα της ψήφισης του Πρόεδρου της Δημοκρατίας άμεσα από το λαό. Πώς όμως θα ξεπεραστεί ο σκόπελος του άρ. 110 του Σ. το οποίο ομιλεί για Προεδρευόμενη Κοινοβουλευτική Δημοκρατία και όχι για Προεδρική; Τη σημερινή εποχή της κρίσης πολλοί συνταγματολόγοι την αιτιολογούν βάσει της ανωτέρω αυτοθέωσης του συντάγματος, ότι δηλαδή είναι δήθεν πολύ καλό, τη στιγμή που πρέπει να αλλάξει απ' άκρη σ' άκρη. Η ακινησία του ελληνικού Συντάγματος και η έλλειψη αισθητηρίου με την πραγματικότητα αποκαλύφθηκε

<sup>8</sup> Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα του 1948 (άρ. 21 παρ.3), Διεθνές Σύμφωνο για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα του 1966, που κυρώθηκε στη χώρα μας με το Ν 2462/1997 (ΦΕΚ Α' 25/26.2.1997) στο άρ. 1 παρ. 1, Διεθνές Σύμφωνο για τα οικονομικά, κοινωνικά και μορφωτικά δικαιώματα του 1966, που κυρώθηκε στη χώρα μας με το Ν 1532/1985 (ΦΕΚ Α' 45/19-19.3.1985) στο άρ. 1 παρ. 1, Charter of Economic Rights and Duties of States του 1974 (άρ. 1).

στη διαδικασία της συνταγματικής αναθεώρησης του 2008. Ένα έτος πριν από το τελικό ξέσπασμα της κοινωνικο-ηθικο-οικονομικής κρίσης, οι Έλληνες βουλευτές, αντί να αλλάζουν τα πάντα, αποφάσισαν να μην αλλάξουν τίποτα! «Η ολοκλήρωση της αναθεώρησης τον Μάιο του 2008 επέφερε μόνο τέσσερις, ελάσσοнос σημασίας τροποποιήσεις του Συντάγματος» (Κοντιάδης 2015:128). Οι ιστορικές προεκτάσεις αυτού του γυψοειδούς σχήματος φτάνουν στην αρχική θέσπιση του συντάγματος το 1975 όπου με υπερβολικά γρήγορα ρυθμό καταρτίστηκε ένα νέο σύνταγμα στο οποίο αποδόθηκαν υπερβολικές προσδοκίες που ήταν πολύ δύσκολο να ανταποκριθεί.

Επομένως, η *θεία συνταγματική αιωνιότητα* συμπορεύεται λανθασμένα με το τέλος της πολιτειακής οργάνωσης τη στιγμή που το τέλος της ιστορίας του Φράνσις Φουκουγιάμα έχει διαψευστεί. Ακόμα, η ακαμψία προσαρμογής του δημοκρατικού αισθητηρίου των συνταγμάτων με τις κοινωνικές εξελίξεις απασφαλίζουν διαρκώς διόδους αυθεντικής επαναστατικής δράσης μέσα σε αυτοαποκαλούμενες δημοκρατίες (βλ. Δημοκρατία της Τυνησίας, Αραβική Δημοκρατία της Αιγύπτου, Αραβική Δημοκρατία της Συρίας κ.ά.). Δηλαδή, εντός δημοκρατιών όπου έχουν θεσπιστεί συντάγματα ξεσπών βίαια επαναστατικά κινήματα. Με απλά λόγια, η ύπαρξη ενός συντάγματος και ο τίτλος μιας χώρας ως δημοκρατίας δεν σηματοδοτεί τη δημοκρατία ενώ επιπροσθέτως ελλοχεύει περίπτωση βίαιης λαϊκής αντίδρασης λόγω ακριβώς του ευτελισμού της ποιότητας της δημοκρατίας (βλ. πορτοκαλί επανάσταση).

Ο Πιέρο Καλαμαντρέι (Piero Calamandrei), μέλος της Συντακτικής Συνέλευσης του ιταλικού συντάγματος, έλεγε το 1955 ότι το σύνταγμα «δεν είναι μια μηχανή που άπαξ και τεθεί σε λειτουργία συνεχίζει από μόνη της. Το σύνταγμα είναι ένα κομμάτι χαρτί: το αφήνω να πέσει και δεν κινείται. Για να κινηθεί, πρέπει να το τροφοδοτούμε καθημερινά με καύσιμα» (Σαβιάνο 2013:172). «Η δύναμη ενός συντάγματος δεν είναι ποτέ δεδομένη αλλά είναι πάντοτε ζητούμενη, όχι μόνο κατά τη στιγμή της θέσπισής του, αλλά και σε όλη τη διάρκεια του βίου του» (Χρυσόγονος 2013:23). Όπως ειπώθηκε αναλόγως από τον Χριστόπουλο (2014), στην Ελλάδα στη σημερινή εποχή της οικονομικής κατάρρευσης η κανονιστικότητα του συντάγματος εξουθενώνεται καθώς αυτό που πραγματικά συμβαίνει είναι εντελώς αντίθετο από αυτό που το σύνταγμα προσπαθεί να απεικονίσει ως κανόνα. «Ο μαρασμός του Συντάγματος είναι το τίμημα της ακινησίας του. Για διάφορους λόγους, δεν ενσωματώνει τις αλλαγές που εκφράζουν τη νέα κατάσταση πραγμάτων με αποτέλεσμα την παρακμή των βασικών του λειτουργιών. Η εγγυητική του λειτουργία de facto συρρικνώνεται από τους νόμους, πράξεις νομοθετικού περιεχομένου, υπουργικές αποφάσεις κ.λπ. που το 'αδειάζουν' καθημερινά. Το Σύνταγμα όμως επιμένει, με αποτέλεσμα ο κόσμος πλέον να αρχίζει να χάνει την πίστη στην ιδέα ότι το σύνταγμα ρυθμίζει τις ζωές του, διότι απλά βλέπει ότι τις ρυθμίζουν άλλοι» (Χριστόπουλος 2014).

Πέραν της απουσίας ουσιωδών αμεσοδημοκρατικών διαδικασιών στη θέσπιση του συντάγματος και στην ύπαρξη αδιαπέραστων θεσμικών στεγανών που αγκυλώνουν τη γενικότερη μεταρρυθμιστική προσπάθεια προστίθεται και το

πρόβλημα της ίδιας της ουσίας των συνταγματικών διατάξεων. Δυστυχώς, καίριοι θεσμοί της κρατικής λειτουργίας ποδηγετούνται από την εκτελεστική εξουσία με αποτέλεσμα η αναβλύζουσα αναξιοκρατία να χαλυβδώνει ένα σύστημα υποδόριας συναλλαγής και ακινησίας.

Τη σημερινή εποχή, στην Ελλάδα, το έλλειμα δημοκρατίας έγινε εμφανές με την επίταση της ηθικο-οικονομικής κρίσης, ιδίως μετά το 2009, καθώς η χώρα «αναγκάστηκε» να εκχωρεί διαρκώς κομμάτια της κυριαρχίας και της πολιτικής αυτοτέλειάς της, σε υπερεθνικούς και εξωθεσμικούς φορείς! Η συγκεκριμένη ασυμβατότητα μεταξύ συνταγματικής θεωρίας και καθημερινής βίωσης της δημοκρατίας γρήγορα δέχτηκε τα πυρά της επιστήμης (Contiades 2013). Το έλλειμα της δημοκρατίας είναι ορατό έως αυταπόδεικτο παρά τις νομικές και δικαστικές ακροβασίες και αλχημείες (βλ. δικαστικές αποφάσεις). Για δεκαετίες, οι συνταγματικές αβλεψίες<sup>9</sup> υποκρύπτονταν κάτω από το μανδύα μιας ψευδεπίγραφης συναίνεσης και μιας αισθητής βελτίωσης, ιδίως στην ικανότητα κατανάλωσης, οι δε κατά καιρούς αναθεωρήσεις μάλλον αντιμετώπιζονταν από λαό αδιάφορα διότι έπασχαν από γενναιότητα και λαϊκή στήριξη. Είναι πλέον εμφανές ότι θα πρέπει να εστιάσουμε στην ουσία της λειτουργίας της χώρας που είναι το δημοκρατικό πολίτευμα με ειλικρίνεια έχοντας ως άξονα ένα σύγχρονο σύνταγμα που θα αντικατοπτρίζει πάντα το αυθεντικό λαϊκό αίσθημα.

---

<sup>9</sup> Ο Κοντιάδης (2015:19) θα γράψει με απόλυτη ειλικρίνεια την αιτιολογία του προβλήματος στη λειτουργία του ισχύοντος συντάγματος. «Κάθε μύθος έχει ένα τέλος. Το γεγονός ότι η δημοκρατία και το κράτος δικαίου στην Ελλάδα λειτούργησαν από το 1974 μέχρι και σήμερα χωρίς τις μείζονες συνταγματικές κρίσεις του παρελθόντος, δεν οφείλεται στην ποιότητα των συνταγματικών θεσμών, αλλά σε μια σειρά πολιτικών και οικονομικών παραμέτρων, καθώς και στη σοφία που επέδειξαν σε αρκετές περιπτώσεις οι ερμηνευτές του. Αντιθέτως, ορισμένες από τις εγγενείς αδυναμίες του ισχύοντος Συντάγματος κρίνονται (συν)υπεύθυνες για τη σημερινή κρίση του πολιτικού συστήματος και την οικονομική χρεοκοπία».

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Βιδάλης, Τάκης (2015), *Ο Πολίτης Πρόεδρος. Γιατί Πρέπει να Αλλάξουμε Πολίτευμα*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Κασιμάτης, Γεώργιος (2013), «Έχουμε Δημοκρατία... Χωρίς Δήμο», *Ελευθεροτυπία*, 3.2.2013, σ. 9.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (2006), *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, Αθήνα: Πόλις.
- Κοϊμτζόγλου, Ιωάννης (2005), *Στοιχεία Δημοσίου Δικαίου*, γ' εκδ., Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας.
- Κοντιιάδης, Ξενοφών (2015), *Το Ανορθολογικό μας Σύνταγμα. Γιατί Απέτυχαν οι Πολιτικοί Θεσμοί*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Μάνεσης, Αριστόβουλος (1980), «Το Πρόβλημα της Ασφάλειας του Κράτους και η Ελευθερία», *Συνταγματική Θεωρία και Πράξη I*: 390-417.
- Μανωλεδάκης, Ιωάννης (2005), «Δημοκρατία - Ελευθερία - Ασφάλεια. Το Τρίπτυχο της Ιδανικής Πολιτείας», Στο Τιμητικός τόμος I για τον Ιωάννη Μανωλεδάκη, *Δημοκρατία -Ελευθερία - Ασφάλεια*, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας.
- Ρουσσώ, Ζαν Ζακ (1762/2004), *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου* (μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου & Αλ. Σταϊνχάουερ), Αθήνα: Πόλις.
- Σαβιάνο, Ρομπέρτο (2013), *Ο Αγώνας Συνεχίζεται* (μτφρ. Μ. Οικονομίδου), Αθήνα: Πατάκης.
- Χριστόπουλος, Δημήτριος (2014), «Οι Συγκρουσιακές Αποχρώσεις των Σχέσεων της Πραγματικότητας με τους Συνταγματικούς Κανόνες», *Βήμα*, 26.01.2014.
- Χρυσόγονος, Κωνσταντίνος (2013), *Η Καταστρατήγηση του Συντάγματος στην Εποχή των Μνημονίων*, Αθήνα: Λιβάνης.

### ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Contiades, Xenophon (2013), *Constitutions in the Global Financial Crisis - A Comparative Analysis*, Ashgate.
- Khan, Ali (1987), "A Legal Theory of Revolutions", *Boston University International Law Journal* 5: 1-28.



## ΟΙ ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΡΑΤΟΥΣ – ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ

*Ελένη Παλιούρα*

ΠΜΣ Εκκλησιαστικού Δικαίου, Μτπ. Κανονικού Δικαίου/ Δικηγόρος

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Οι σχέσεις Κράτους – Εκκλησίας αποτελούν πεδίο έντονου προβληματισμού, όχι μονάχα στη σύγχρονη εποχή, αλλά ήδη από τους πρώτους αιώνες μ.Χ. και τη διαπλοκή του χριστιανισμού με τη ρωμαϊκή έννομη τάξη. Στην περίπτωση του ελληνικού κράτους, η διερεύνηση των σχέσεων αυτών τυπικά γνωρίζει ως αφετηρία την υπόστασή του ως ανεξάρτητου κράτους· η πρώτη δε νομοθετική πράξη που προκάλεσε αψιμαχίες ήταν η δια της πολιτειακής οδού ανακήρυξη της ελλαδικής Εκκλησίας ως αυτοκέφαλης το 1833. Η διαδρομή των επίμαχων σχέσεων στο ελληνικό κράτος μέχρι σήμερα έχει γνωρίσει μεταβολές ως προς την επιβαλλόμενη προσέγγισή τους, εξαιτίας των εξελίξεων στον χώρο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, στην ευρωπαϊκή νομοθεσία για τις σχέσεις Κράτους – θρησκευτικών κοινοτήτων, καθώς και στη διαπλοκή πολιτειακής και εκκλησιαστικής έννομης τάξης.

---

### ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ

*κράτος, εκκλησία, χωρισμός, θρησκευτικές κοινότητες*

---

### 1. Εισαγωγή: Η εκκλησία εντός του ελληνικού κράτους<sup>1</sup>

Για μία ακόμη φορά, το θέμα των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας απασχολεί έντονα τον διάλογο που εκτυλίσσεται τόσο στη δημόσια όσο και στην ιδιωτική σφαίρα. Σχέσεις που έχουν προκαλέσει προβληματισμούς, έριδες, καθώς και ένα ευρύ φάσμα επιστημονικής βιβλιογραφίας, ειδησεογραφίας και αντικρουόμενων επιχειρημάτων. Σχέσεις δυσχερώς προσεγγίσιμες, καθώς αποτελούν αντικείμενο διερεύνησης του συνόλου σχεδόν των ανθρωπιστικών επιστημών<sup>2</sup>.

Αρχικά, σε οποιοδήποτε εγχείρημα επισκόπησης των σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας, σκόπιμη είναι η εννοιολογική αποσαφήνιση των δύο υποκειμένων των υπό εξέταση σχέσεων, καθώς και η οριοθέτηση του πεδίου έρευνας. Ποιο είναι το Κράτος και ποια η Εκκλησία, ποιοι είναι οι δύο θεσμικοί παράγοντες, η διαπλοκή των οποίων εξετάζεται σε κάθε περίπτωση; Πιο αναλυτικά, η εννοιολογική προσέγγιση της Εκκλησίας απαντά ούτε σε έναν ενιαίο ορισμό, ούτε σε μία μονάχα πνευματική και διοικητική συγκρότηση. Η ένταξη του όρου Εκκλησία στο περιεχόμενο του αρχαιοελληνικού δημόσιου δικαίου, δεν σχετίζεται με τη μετέπειτα εξέλιξή του, που αφετηρία έχει τον πρώτο αποστολικό αιώνα και τη διάδοση του χριστιανισμού<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον καθηγητή μου κ. Σπύρο Τρωιάνο, ομότιμο καθηγητή εκκλησιαστικού δικαίου, για τις πολύτιμες παρατηρήσεις και συμβουλές του τόσο σε επίπεδο γλωσσικό όσο και στο περιεχόμενο του παρόντος άρθρου.

<sup>2</sup> Βλ. Μητραλέξης 2016: «Όταν προκύπτουν στον δημόσιο λόγο οι σχέσεις Εκκλησίας-Κράτους ή το ενδεχόμενο χωρισμού τους, σπάνια τίθενται ως ορθολογικό αιτούμενο επαναπλαισίωσής τους. Αντ' αυτού, εγείρονται ως θορυβώδης μάχη σημαίων, συμβόλων, αρένας για πολέμους αξιών. Σε μια τέτοια αντιπαλότητα, το τελευταίο που μετράει είναι τα πραγματολογικά στοιχεία, το πώς έχει όντως η κατάσταση: συναίσθημα να υπάρχει – και, κυρίως, φωνές...»; Ματσούκας, 2001: 29: «Και λίγο να προσέξει κανείς τις συζητήσεις πάνω σε αυτό το θέμα διαπιστώνει ουκ ολίγες ασάφειες, προχειρότητες και προπαντός ιδεολογικές σκοπιμότητες, χώρια από κάποια αφανή ή λίγο εμφανή προσωπικά πάθη και συμφέροντα».

<sup>3</sup> Βλ. Τρωιάνος και Πουλής 2003: 1-3 · Η διάδοση του Χριστιανισμού στο ρωμαϊκό κράτος διενεργήθηκε κατά τη διάρκεια του Αποστολικού αιώνα. Η μεταφορά του Χριστιανισμού στη Ρώμη από τους Αποστόλους και όχι από τον ίδιο τον Ιησού δικαιολογείται από το γεγονός ότι ο Ιησούς δε δίδαξε πέρα από την Παλαιστίνη, σε αντίθεση με τους μαθητές του που αμέσως ταξίδεψαν σε όλη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία χάριν της διδασκαλίας τους (βλ. de Ste. Croix 2005: xiv. Αρχικά, ο χριστιανισμός δε διαχωριζόταν από τον ιουδαϊσμό, ο οποίος κατείχε τη θέση της νόμιμης θρησκείας («sub umbraculo licitae Judaeorum religionis») στο πλαίσιο της ρωμαϊκής μορφής ανεξιθρησκείας, γι' αυτό και ο πρώτος δε νοήθηκε ως ένα ιδιαίτερο θρήσκευμα. Μάλιστα, αρχικά θεωρούνταν ως αίρεση του ιουδαϊσμού, γεγονός που διαφαίνεται και από το ότι, όταν ο Απόστολος Παύλος βρέθηκε σε διένεξη με τους Ιουδαίους, ουδείς έκανε λόγο για νέα θρησκεία αλλά για «αίρεση των Ναζωραίων» (Πραξ, 24,5). Ωστόσο, με την πάροδο του χρόνου οι χριστιανοί διαφοροποιήθηκαν από τους Ιουδαίους και οι πράξεις τους ως απόρροια της αποστολικής διδασκαλίας προκαλούσαν προβλήματα διοικήσεως. Εύλογα παραδείγματα αποτελούν η άρνησή τους να λαμβάνουν όρκο, να στρατεύονται, να προσφέρουν θυσίες στους θεούς του αυτοκράτορα και να λαμβάνουν δημόσιες υπηρεσίες. Η στάση αυτή αποδίδεται στην αντίληψη εκ μέρους τους Εκκλησίας ως «θείου καθιδρύματος» που δε σχετιζόταν με την κοσμική εξουσία, η οποία ανήκε στο κράτος (βλ. Φειδάς 2002: 129 κ.ε.).



Από την πλευρά, πάντως, του εκκλησιαστικού δικαίου ο όρος εκκλησία ανταποκρίνεται συνοπτικά στο σύνολο των ομοδόξων Χριστιανών, σημασία που προέκυψε μετά την επέλευση του σχίσματος πίστεως μεταξύ Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας το 1054 και τη διασάλευση της εκκλησιαστικής ενότητας<sup>4</sup>. Ποια είναι, όμως, η Εκκλησία μέσα στο ελληνικό κράτος; Όταν μιλάμε για την ελληνική ορθόδοξη Εκκλησία, αναφερόμαστε ουσιαστικά σε πέντε διαφορετικές εκκλησιαστικές δικαιотаξιές, που συνυπάρχουν στην ελληνική επικράτεια. Πρόκειται για την αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος, στην οποία θα επικεντρωθεί και η παρούσα διερεύνηση των σχέσεων Κράτους - Εκκλησίας καθώς είναι η αρχαιότερη ως προς τη συγκρότησή της εντός του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους, το ιδιαίτερο καθεστώς των μητροπόλεων των Νέων Χωρών, την ημιαυτόνομη Εκκλησία της Κρήτης, τις μητροπόλεις της Δωδεκανήσου, που υπάγονται απευθείας στο Οικουμενικό Πατριαρχείο, και το Άγιο Όρος<sup>5</sup>. Είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι το ανεξάρτητο ελληνικό κράτος συγκροτήθηκε το 1830, με το Πρωτόκολλο του Λονδίνου της 3ης Φεβρουαρίου, ενώ η τελική προσάρτηση εδαφών σημειώθηκε μετά το πέρας του Β' Παγκόσμιου Πολέμου, γεγονός που έχει σημασία στη συγκρότηση των ως άνω αναφερόμενων εκκλησιαστικών δικαιотаξιών<sup>6</sup>.

Δεν παραγνωρίζεται, πάντως, από τη νομοθεσία η εκκλησιολογική διάσταση της Εκκλησίας, αφού στον ισχύοντα καταστατικό χάρτη της Εκκλησίας της Ελλάδος, ο οποίος είναι νόμος του Κράτους<sup>7</sup> προερχόμενος εκ της ολομέλειας του κοινοβουλευτικού σώματος, αναφέρεται η εκκλησία ως θείον καθίδρυμα. Η νομική προσωπικότητα που της παρέχεται καθίσταται εμφανές ότι εξυπηρετεί τις νομικές μόνο σχέσεις της, δηλαδή τη διευκόλυνσή της στις συναλλαγές και την προστασία της έναντι τρίτων<sup>8</sup>. Ο πολιτειακός νόμος τόσο ο υπέρτατος μέσα στον

<sup>4</sup> Κονιδάρης 2016: 1 κ.ε.

<sup>5</sup> Μητραλέξης 2015: 114-119.

<sup>6</sup> Ανδρουτσόπουλος 2007: 35-68.

<sup>7</sup> Ν.590/1977, «Περί του Καταστατικού Χάρτη της Εκκλησίας της Ελλάδος» {ΦΕΚ 146/Α/31.5.1977}, όπως ισχύει με τις υφιστάμενες τροποποιήσεις.

<sup>8</sup> Άρθρο 1 ν.590/1977: «Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, οὕσα θεῖον καθίδρυμα καὶ ἔχουσα κεφαλὴν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, εἶναι ἀναποσπαστῶς ἠνωμένη δογματικῶς μετὰ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλῃς καὶ πάσης ἄλλῃς Ὀρθοδόξου τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, στοιχοῦσα τῇ διδασκαλίᾳ τῆς Ἁγίας Γραφῆς καὶ τηροῦσα ἀπαρασαλεύτως, ὡς καὶ πᾶσαι αἱ λοιπαὶ Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι, τὰ δόγματα, τοὺς ἱεροὺς ἀποστολικοὺς καὶ συνοδικοὺς κανόνες καὶ τὰς ἱεράς παραδόσεις {...} Κατὰ τὰς νομικὰς αὐτῶν σχέσεις ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, αἱ Μητροπόλεις, αἱ ἐνορία μετὰ τῶν Ἐνοριακῶν αὐτῶν Ναῶν, αἱ Μοναί, ἡ Ἀποστολικὴ Διακονία, ὁ ΟΔΕΠ, τὸ ΤΑΚΕ, τὸ Διορθόδοξον Κέντρον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, εἶναι Νομικὰ Πρόσωπα Δημοσίου Δικαίου {...}», βλ.καὶ ΣτΕ 502/2011, ΝΟΜΟΣ: «{...}ἡ ἰδιάζουσα φύση καὶ ὁ χαρακτήρας τῶν μονῶν ὡς ἰδιαιτέρης φύσεως νομικῶν προσώπων. Πράγματι, κατὰ τὴ γνῶμην αὐτή, οἱ ἱερέες μονές χαρακτηρίζονται μὲν ρητῶς ἀπὸ τὸν νόμο ὡς νομικὰ πρόσωπα δημοσίου δικαίου κατὰ τὴς νομικῆς τοὺς σχέσεις (ἄρθρο 1 παρ. 4 τοῦ Καταστατικῆς Χάρτη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ, εἰδικῶς γιὰ τὴν καθ' ἣς ἡ αἴτηση ακυρώσεως Ἱερᾶ Μονῆς {...}, ἄρθρο 1β' τοῦ Ἐσωτερικοῦ Κανονισμοῦ), δὲν συνιστοῦν, ὅμως, φορεῖς ασκήσεως τῆς δημόσιας ἐξουσίας».

κρατικό οργανισμό, ήτοι το σύνταγμα, όσο και ο κοινός, καθορίζουν το νομικό περίβλημα και δεν υπεισέρχονται στον καθορισμό της πνευματικής αποστολής της Εκκλησίας.

## 2. Δύο κανονιστικά κείμενα της εκκλησιαστικής δικαιοταξίας – τα θεμέλια των υπό εξέταση σχέσεων

Βασικός σταθμός στη διαμόρφωση των σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας υπήρξε η διά της νομοθετικής οδού<sup>9</sup> ανακήρυξη της Εκκλησίας της Ελλάδος ως αυτοκέφαλης το 1833 με τη διακήρυξη περί ανεξαρτησίας, επί Όθωνος, το περιεχόμενο της οποίας, βέβαια, συνεπαγόταν υποταγή της εκκλησιαστικής διοικήσεως στην κρατική εξουσία<sup>10</sup>. Ο όρος Εκκλησία της Ελλάδος με τον τρόπο που νοείται σήμερα, δηλαδή το σύμπλεγμα της αυτοκέφαλης Εκκλησίας της Ελλάδος και των μητροπόλεων των Νέων Χωρών που διοικούνται από την τελευταία, της αυτοκέφαλης Εκκλησίας της Ελλάδος, όμως, μετά την προσάρτηση σε αυτή των μητροπόλεων της Επτανήσου το 1866 και των μητροπόλεων της Άρτας και της Θεσσαλίας (πλην της Μητρόπολης Ελασσώνας) το 1882, εντυπώθηκε το πρώτον σε πολιτειακό νομοθέτημα του 1931<sup>11</sup>. Στο βασιλικό διάταγμα του Όθωνα, κατ' ακριβολογία του συμβουλίου της αντιβασιλείας, που αποτέλεσε και τον πρώτο καταστατικό χάρτη της Εκκλησίας της Ελλάδος, η τελευταία αναφέρεται ως Εκκλησία του Βασιλείου της Ελλάδος<sup>12</sup>.

Πώς πραγματοποιήθηκε, όμως, η παροχή της αυτοκεφαλίας δια νόμου και όχι διά πράξεως της Συνόδου του Οικουμενικού Πατριαρχείου, που ήταν και το αρμόδιο όργανο για την παροχή αυτοκεφαλίας στην Εκκλησία της Ελλάδος<sup>13</sup>; Η

<sup>9</sup> Το κράτος νομοθετεί διά της νομοπαραγωγικής διαδικασίας που προβλέπει το ισχύον Σύνταγμα του 1975, όπως ισχύει με τις υφιστάμενες αναθεωρήσεις, και κατά τη διαδικασία που ρυθμίζει ο ισχύων Κανονισμός της Βουλής. Η Εκκλησία θεσπίζει κανόνες δικαίου, οι οποίοι σε πολυάριθμες περιπτώσεις έχουν κυρωθεί διά πολιτειακών νομοθετημάτων. Ένα παράδειγμα της βυζαντινής περιόδου αποτελεί η Νεαρά 131 του Ιουστινιανού, με την οποία εξομοιώθηκαν από άποψη τυπικής ισχύος με αυτοκρατορικό νόμο οι ιεροί κανόνες των τεσσάρων πρώτων Οικουμενικών Συνόδων, βλ. Τρωιάνος 2013: 292-293. Παρακάτω θα αναλυθεί συνοπτικώς και η συνταγματική κατοχύρωση των ιερών κανόνων στη σύγχρονη ελληνική έννομη τάξη.

<sup>10</sup> «Διακήρυξης περί της ανεξαρτησίας της Ελληνικής Εκκλησίας» {ΦΕΚ Α' 23/1-13.8.1833}. Το νομοθετικό αυτό κείμενο προέβλεπε ως κεφαλή της ελλαδικής Εκκλησίας κατά το διοικητικό της μέρος το ρωμαιοκαθολικό Όθωνα.

<sup>11</sup> Ν.5438/1932 «Περί τροποποιήσεως και συμπληρώσεως του νόμου 5187 – Καταστατικός Νόμος της αυτοκέφαλου Εκκλησίας της Ελλάδος», {ΦΕΚ 178/Α/1.6.1932}, όπου στο άρθρο 1 αποτυπώνεται η σημερινή συγκρότηση του διαρκούς διοικητικού οργάνου της Εκκλησίας της Ελλάδος, γι' αυτό αναφέρω και τον νόμο αυτό ως καθιερωτικό του σημερινού όρου «Εκκλησία της Ελλάδος» και όχι τον προγενέστερο ν.5187/1931. Βλ. και Βαβούσκος 2001.

<sup>12</sup> Στο άρθρο 1 της διακήρυξης αναγράφεται: «Η Ορθόδοξος Ανατολική Αποστολική Εκκλησία του Βασιλείου της Ελλάδος».

<sup>13</sup> Η αυτοκεφαλία ισοδυναμεί με τη διοικητική ανεξαρτησία. Βλ. Τρωιάνος 2013: 63 κ.ε. όπου χαρακτηριστικά επισημαίνει: «Το θέμα της ανεξαρτησίας και της αυτοτέλειας στο πλαίσιο των διατάξεων που διέπουν την άσκηση της εκκλησιαστικής διοικητικής εξουσίας αποτέλεσε κατ'

κατάσταση είχε ως εξής: η έλευση του Όθωνα και της Αντιβασιλείας διενεργήθηκε τη χρονική περίοδο κατά την οποία οι σχέσεις Οικουμενικού Πατριαρχείου – ελλαδικής Εκκλησίας βρίσκονταν υπό τη σκιά της διακοπής τους, που έλαβε χώρα κατά την έναρξη του επαναστατικού αγώνα του 1821. Υπεύθυνος μεταξύ άλλων και για τα εκκλησιαστικά ζητήματα από τα μέλη της αντιβασιλείας υπήρξε ο Γεώργιος Λουδοβίκος φον Μάουρερ, στενός σύμβουλος του οποίου φέρεται να ήταν ο κληρικός Θεόκλητος Φαρμακίδης. Αμφότεροι υπήρξαν άνθρωποι με εξαιρετική μόρφωση και προέβησαν στην υλοποίηση των πολιτικών σκοπιμοτήτων της Αντιβασιλείας, που ήταν η αποτροπή παροχής συντάγματος, κάτι στο οποίο θα συνέβαλε η αποδυνάμωση του κλήρου διαμέσου της δέσμευσης της ελλαδικής εκκλησίας στο κράτος<sup>14</sup>.

Με αυτή την ενέργεια προκλήθηκαν τριβές τόσο στο εσωτερικό της εκκλησίας και του κράτους, αφού δημιουργήθηκαν δύο πλευρές, μία υπέρ της αυτοκεφαλίας της Εκκλησίας της Ελλάδος με κύριο εκφραστή τον Φαρμακίδη και μία κατά με εκφραστή τον Κωνσταντίνο Οικονόμο τον εξ Οικονόμων, όσο και στις σχέσεις μεταξύ Εκκλησίας της Ελλάδος και Οικουμενικού Πατριαρχείου, το οποίο δεν αναγνώριζε την Ιερά Σύνοδο του Βασιλείου της Ελλάδος. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός της επιστροφής εκ μέρους του Οικουμενικού Πατριάρχη Άνθιμου Δ' άθικτης επιστολής που είχε αποστείλει η προαναφερθείσα σύνοδος εκ μέρους του πρώτου ουσιαστικά προκαθημένου της Εκκλησίας της Ελλάδος Νεοφύτου, όπως παραδόθηκε κατά την απονομή εκ μέρους της ελληνικής κυβερνήσεως του Παρασήμου του Σωτήρος στον Άνθιμο<sup>15</sup>.

Η αποκατάσταση των σχέσεων Εκκλησίας της Ελλάδος – Οικουμενικού Πατριαρχείου επήλθε μετά από αποστολή γράμματος εκ μέρους του ελληνικού κράτους μέσω του υπουργικού συμβουλίου στο Οικουμενικό Πατριαρχείο, το οποίο εμπεριείχε αίτημα για ανεξαρτησία της ελλαδικής εκκλησίας και με τη συνεπακόλουθη έκδοση του Πατριαρχικού και Συνοδικού Τόμου του 1850, με τον οποίο ανακηρυσσόταν το πρώτον η Εκκλησία της Ελλάδος αυτοκέφαλη, όχι αναδρομικά δηλαδή.<sup>16</sup> Η αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος, λοιπόν, υφίσταται κανονικώς από το 1850 και είναι ενωμένη δογματικώς με τη μητέρα Εκκλησία, καθώς και με τις υπόλοιπες ομόδοξες Εκκλησίες, όντας διοικητικώς ανεξάρτητη<sup>17</sup>.

---

ουσίαν ήδη από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, πρόβλημα εκκλησιαστικής πολιτικής και όχι απλώς και μόνο ζήτημα διοικητικής τεχνικής».

<sup>14</sup> Βλ. Τρωιάνος 2006: 7 κ.ε.

<sup>15</sup> Βλ. Παπαγεωργίου 2013: 57 κ.ε. Επίσης Ραμιώτης 1997: 81-82.

<sup>16</sup> Βλ. Ραμιώτης 1997: 83. Για το σώμα της επιστολής βλ. Στράγκας 1969: 164-167.

<sup>17</sup> Πατριαρχικός και Συνοδικός Τόμος Τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἀγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου, τῆς συγκροτηθείσης ἐν ἔτει ἀπὸ Χριστοῦ Σωτῆρος χιλιοστῶ ὀκτακοσιοστῶ πεντηκοστῶ, ἐν μηνὶ Ἰουνίῳ, Ἰνδικτιῶνος Η΄, περὶ τῆς ἐν Ἑλλάδι Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, Ἀμήν. Βλ. Τρωιάνος και Παπαγεωργίου 2009: 73-77.

Ένα άλλο σημαντικό κεφάλαιο των σχέσεων κράτους εκκλησίας αποτελούν οι μητροπόλεις των Νέων Χωρών<sup>18</sup>. Πρόκειται για τις περιοχές που απελευθερώθηκαν μετά τους βαλκανικούς πολέμους και δεν προσαρτήθηκαν στην αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος με Συνοδική και Πατριαρχική Πράξη, όπως συνέβη στην περίπτωση των Επτανήσων, της Άρτας και της Θεσσαλίας. Πρόκειται για τις μητροπόλεις της Ηπείρου, των νησιών του Αιγαίου, της Δυτικής Θράκης, της Μακεδονίας και της Ελασσόνας. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο ανέθεσε επιτροπικώς τη διοίκησή τους στην αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος υπό δέκα ρητούς όρους, όπως αναγράφονται στην Πατριαρχική και Συνοδική Πράξη του 1928, συναινούσης και κυρούσης της ελληνικής πολιτείας<sup>19</sup>. Η κύρωση, βέβαια, από την ελληνική πολιτεία φάνηκε να είναι προγενέστερη της έκδοσης της πατριαρχικής πράξης, αν και αυτό είναι νομικά αδύνατο. Όντως, βέβαια, είχε δημοσιευτεί νόμος με το περιεχόμενο της Πράξης του 1928, ο οποίος όριζε ότι οι μητροπολίτες των Νέων Χωρών εξομοιώνονται ως προς τα πάντα προς τους μητροπολίτες της αυτοκεφάλου Εκκλησίας της Ελλάδος, καθώς και ότι εντάσσονται σε κοινό νομοθετικό πλαίσιο με την τελευταία<sup>20</sup>.

Ο Πατριαρχικός και Συνοδικός Τόμος του 1850 μαζί με την Πατριαρχική και Συνοδική Πράξη του 1928, αποτελούν δύο μη κρατικά κανονιστικά κείμενα, δύο κανονιστικά κείμενα της εκκλησιαστικής δικαιοταξίας, που τυγχάνουν συνταγματικής κατοχύρωσης στο σύνταγμα του 1975, όπως ισχύει με τις υφιστάμενες αναθεωρήσεις. Η συνταγματική αυτή κατοχύρωση λαμβάνει χώρα στο άρθρο τρία, που ρυθμίζει καταρχήν τις σχέσεις κράτους εκκλησίας. Αν και έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η συνταγματική κατοχύρωση αφορά όλο το φάσμα των δύο αυτών κειμένων, άποψη που συμφωνεί με το δικαίωμα της αυτοδιοικήσεως των θρησκευμάτων, η νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, που είναι το ανώτατο διοικητικό δικαστήριο στην Ελλάδα έχει διαπλάσει μια διαφορετική ερμηνεία, που έγκειται στη συνταγματική κατοχύρωση της Πράξης και του Τόμου μόνο στην έκταση που σχετίζεται με τη συγκρότηση του διαρκούς διοικητικού οργάνου της Εκκλησίας της Ελλάδος, δηλαδή της διαρκούς ιεράς συνόδου. Σκόπιμο είναι να αναφερθούν δύο χαρακτηριστικές υποθέσεις. Η πρώτη είναι η περίπτωση της μετάθεσης του μητροπολίτη Άνθιμου από τη μητρόπολη Αλεξανδρουπόλεως στη μητρόπολη Θεσσαλονίκης και η παράβαση του πέμπτου όρου της Πράξης του 1928, που ορίζει την πλήρωση των κενών μητροπολιτικών

<sup>18</sup> Στις 36 Μητροπόλεις των Νέων Χωρών συμπεριλαμβάνεται και η Μητρόπολη, στην έδρα της οποίας διεξήχθησαν οι εργασίες του συνεδρίου, η Μητρόπολη Φιλίππων, Νεαπόλεως και Θάσου.

<sup>19</sup> Πατριαρχική και Συνοδική Πράξη περί της διοικήσεως των Νέων Χωρών (1928), Βασίλειος ελέω Θεού Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ρώμης και Οικουμενικός Πατριάρχης. Βλ. Τρωιάνος και Παπαγεωργίου 2009: 84-88. Βλ. γενικά και Αγγελόπουλος 2005.

<sup>20</sup> Ν.3615/1928 «Περί εκκλησιαστικής διοικήσεως των εν ταις Νέαις Χώραις της Ελλάδος Μητροπόλεων του Οικουμενικού Πατριαρχείου» {ΦΕΚ 123/Α/12.7.1928}, άρθρον 1: «{...}Οι Μητροπολίται των Νέων Χωρών της Ελλάδος, εξομοιούμενοι κατά πάντα προς τους Μητροπολίτας της Αυτοκεφάλου Εκκλησίας της Ελλάδος, επεκτεινομένου γενικώς και επ'αυτών του Καταστατικού Νόμου {...}»

θρόνων των Νέων Χωρών βάσει του καταλόγου εκλογίμων προς αρχιερατεία με πρόβλεψη έγκρισης αυτού εκ του Οικουμενικού Πατριαρχείου, το οποίο δύναται να υποδείξει υποψηφίους. Απαγορεύονται, επίσης, ρητά οι μεταθέσεις των μητροπολιτών των Νέων Χωρών. Στη σχετική προσφυγή που πραγματοποιήθηκε στο Συμβούλιο της Επικρατείας, το τελευταίο έκρινε το 2008 ότι ο ως άνω πέμπτος όρος της Πράξης του 1928 δεν κατοχυρώνεται συνταγματικώς, με τη μειοψηφία, ωστόσο, να υποστηρίζει κατά λέξη ότι «κατοχυρώνονται όλες οι διατάξεις του Πατριαρχικού και Συνοδικού Τόμου του 1850 και της Πατριαρχικής και Συνοδικής Πράξης του 1928 στο σύνολό τους, όχι δε μόνον οι διατάξεις εκείνες των εν λόγω κειμένων, οι οποίες αφορούν τον τρόπο συγκρότησης της Διαρκούς Ιεράς Συνόδου»<sup>21</sup>.

Η δεύτερη υπόθεση εμπεριέχει την προσβολή της εκλογής του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χριστόδουλου στο Συμβούλιο της Επικρατείας, το οποίο απεφάνθη ότι η συνταγματική κατοχύρωση των δύο πατριαρχικών κειμένων συμπεριλαμβάνει μόνο τη συγκρότηση της διαρκούς ιεράς συνόδου, συνεπώς το γεγονός ότι η προσφώνηση του προκαθημένου της Εκκλησίας της Ελλάδος στον Τόμο του 1850 είναι μητροπολίτης Αθηνών, στην Πράξη του 1928 Μακαριώτατος Αρχιεπίσκοπος Αθηνών, ενώ στον ισχύοντα καταστατικό χάρτη Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος, δεν ενέχει σημασία. Επίσης, το δικαστήριο στο σκεπτικό του ανέπτυξε το εννοιολογικό περιεχόμενο του τίτλου Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος, καταλήγοντας στο ότι αποτελεί έναν τιμητικό χαρακτηρισμό του προέδρου των σημαντικότερων συλλογικών οργάνων της Εκκλησίας και ότι δεν του προσδίδει αρμοδιότητες που εκτείνονται πέραν της Αρχιεπισκοπής Αθηνών<sup>22</sup>.

### 3. Διαπλοκή εκκλησιαστικής δικαιοταξίας με την πολιτική

Η ιστορική διαδρομή από τη γέννηση του ελληνικού κράτους έως σήμερα καταδεικνύει την έντονη επιρροή ποιμεναρχών της Εκκλησίας της Ελλάδος στα πολιτικά και κοινωνικά δρώμενα, γεγονός που αμέσως εγείρει προβληματισμό σχετικά με το ποια μπορεί να είναι η θέση της Εκκλησίας στο πολιτικό προσκήνιο. Το φαινόμενο, πάντως, δεν είναι άγνωστο ούτε στη βυζαντινή περίοδο, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Νικόλαο

<sup>21</sup> ΣτΕ 409/2008 και ΣτΕ 410/2008 σχετικά με την πλήρωση της Ιεράς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, δημοσιευμένες σε ΝΟΜΟΣ, όπου συγκεκριμένα στη ΣτΕ 409/2008 (μειοψηφία): {...}κατοχυρώνονται όλες οι διατάξεις του Πατριαρχικού και Συνοδικού Τόμου της 29.6.1850 και της Πατριαρχικής και Συνοδικής Πράξης της 4.9.1928 στο σύνολό τους, όχι δε μόνον οι διατάξεις εκείνες των εν λόγω κειμένων, οι οποίες αφορούν στον τρόπο συγκρότησης της Διαρκούς Ιεράς Συνόδου {...}.

<sup>22</sup> ΣτΕ 3767/2002 δημοσιευμένη σε ΝΟΜΟΣ: {...}κατοχυρώνονται συνταγματικά όχι όλες οι διατάξεις που περιέχονται στον Πατριαρχικό Τόμο και τη Συνοδική Πράξη, αλλά μόνο οι διατάξεις εκείνες των εν λόγω κειμένων, οι οποίες αναφέρονται στον τρόπο συγκρότησης της Διαρκούς Ιεράς Συνόδου κατά τα πρεσβεία της αρχιερωσύνης και κατ' ίσο αριθμό από τις επαρχίες της Παλαιάς Ελλάδας και των Νέων Χωρών {...}.

Μυστικό, που διετέλεσε ηγετικό μέλος της αντιβασιλείας του ανήλικου αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ζ<sup>23</sup>, αλλά και τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Φώτιο, ο οποίος μεταξύ άλλων συνέβαλε στην παραγωγή ενός νομοθετήματος με περιεχόμενο ρυθμιστικό για τις σχέσεις Κράτους – Εκκλησίας, την Εισαγωγή<sup>24</sup>.

Μορφή της εκκλησιαστικής και ταυτοχρόνως της πολιτικής δικαιοταξίας στο νεότερο ελληνικό κράτος αποτέλεσε ο Αρχιεπίσκοπος Δαμασκηνός, ο οποίος ανέλαβε αξιώματα της κοσμικής εξουσίας σε μια περίοδο, ωστόσο, κρίσιμη για το ελληνικό κράτος, την περίοδο από την κατοχή στον εμφύλιο πόλεμο. Βέβαια, ήδη από την περίοδο του θέματος της αρχιεπισκοπικής εκλογής και της πρωτοφανούς ακύρωσής της εκ μέρους του Συμβουλίου της Επικρατείας μετά από αίτηση μελών της ιεραρχίας, η κρατική εξουσία επεδείκνυε έντονο ενδιαφέρον προς την εκκλησιαστική διοίκηση με τις μεγάλες δυνάμεις να λαμβάνουν θέση επί αυτής<sup>25</sup>. Ο Δαμασκηνός διετέλεσε πρωθυπουργός της Ελλάδος για διάστημα δύο περίπου εβδομάδων<sup>26</sup>. Δεν διαθέτουμε πρακτικά συζητήσεως του κοινοβουλίου εκείνης της περιόδου, καθώς οι κοινοβουλευτικές διαδικασίες είχαν διακοπεί για διάστημα δέκα περίπου ετών. Πιο πριν, το 1944 ανατέθηκε η αντιβασιλεία από τον Γεώργιο Β στο πρόσωπο του Δαμασκηνού<sup>27</sup>, έπειτα από παραίνεση του Άγγλου Πρωθυπουργού Ουίνστον Τσόρτσιλ, με αποτέλεσμα η Ιερά Σύνοδος να προεδρεύεται στο εξής από τον αντιπρόεδρο μητροπολίτη Ιωαννίνων Σπυρίδωνα. Η περίοδος της αντιβασιλείας του Δαμασκηνού έληξε μετά την επάνοδο του Γεωργίου διά δημοψηφίσματος το 1946<sup>28</sup>.

Λίγα χρόνια μετά τον αρχιεπισκοπικό θρόνο κατέλαβε ο Ιάκωβος, μονάχα όμως για δεκατρείς ημέρες, αφού υπέβαλε την παραίτησή του στις 25 Ιανουαρίου 1962. Το συμβάν προκλήθηκε εξαιτίας της τεταμένης κατάστασης από την εκλογή του στις 13 Ιανουαρίου και έπειτα, αφού άρχισαν να διαδίδονται φήμες, μέχρι και καταγγελίες εις βάρος του νέου αρχιεπισκόπου «δι' ακατανόμαστους πράξεις». Το θέμα πέρασε αμέσως στο κοινοβούλιο. Ενδεικτικά, πραγματοποιήθηκε ερώτηση του βουλευτή Αθηνών Ηλία Μπρεδήμα, ο οποίος τόνισε μάλιστα τη δυσφορία του πληρώματος της Εκκλησίας, καθώς και ερώτηση των βουλευτών της Ένωσης Κέντρου, οι οποίοι μετέθεσαν το βάρος στην Κυβέρνηση, κατηγορώντας την συνοπτικά ότι είχε επιδείξει εύνοια στο πρόσωπο του Ιακώβου. Ο τύπος υπήρξε ιδιαίτερα σκληρός με το πρόσωπό του, μιλώντας για εκκλησιαστική κρίση, αστυνομικά μέτρα, σχολιάζοντας την απουσία του υπουργού παιδείας από την ενθρόνιση του Ιακώβου, ενώ παράλληλα είχε διαδοθεί η φήμη ότι η κυβέρνηση

<sup>23</sup> Βλ. Κουκουσάς 2014: 393-397.

<sup>24</sup> Βλ. Τρωιάνος 2011: 240-246.

<sup>25</sup> Την ακύρωση της αρχιεπισκοπικής εκλογής προετοίμασε εκ του παρασκηνίου ο Ιωάννης Μεταξάς, όπως ο ίδιος μαρτυρεί στο ημερολόγιό του. Η απόφαση της ακύρωσης είναι η ΣτΕ 936/1938 δημοσιευμένη σε Στράγκας 1972: 2193-2198.

<sup>26</sup> ΦΕΚ 253/Α/17.10.1945 και ΦΕΚ 264/Α/1.11.1945.

<sup>27</sup> ΦΕΚ 40/Α/31.12.1944.

<sup>28</sup> Για τον Αρχιεπίσκοπο Αθηνών και πάσης Ελλάδος Δαμασκηνό, βλ. ενδεικτικά Τσιρώνης 2010: 369 κ.ε. καθώς και Θεοδωρίδης 2011: 814.

επιθυμούσε να ακυρώσει την εκλογή. Μετά την παραίτηση επήλθε εξομάλυνση της κατάστασης, ενώ ο Ιάκωβος απαλλάχθηκε από όλες τις κατηγορίες<sup>29</sup>.

Ενδιαφέρουσα περίπτωση αποτελεί και αυτή του αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου και της δράσης του με χαρακτηριστική τη στάση του απέναντι στην αναγραφή ή μη του θρησκειώματος στα δελτία ταυτότητας, στάση η οποία αποτέλεσε έναυσμα ενός μεγάλου διαλόγου σχετικά με το περιεχόμενο των ομιλιών του προκαθημένου της Εκκλησίας της Ελλάδος και με το αν η τελευταία ασκεί δημόσια εξουσία. Το ζήτημα, βέβαια, των ταυτοτήτων αντιμετωπίστηκε από τα εθνικά και τα διεθνή δικαιοδοτικά όργανα σαφώς υπό το πρίσμα της αρνητικής θρησκευτικής ελευθερίας, δηλαδή του δικαιώματος αποσιώπησης των θρησκευτικών πεποιθήσεων<sup>30</sup>. Παρεμφερής υπόθεση αντιμετωπίστηκε δικονομικά και μέσω ατομικής προσφυγής στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΔΔΑ), κατά του τουρκικού κράτους, από πολίτη που θεώρησε ότι η ταυτότητά του έπρεπε να αναγράφει πως είναι μέλος του Αλεβιτισμού και όχι του Ισλάμ. Το ενδιαφέρον σε αυτή την υπόθεση, είναι ότι η Τουρκία –αν και λαϊκό κράτος, γεγονός κατοχυρωμένο στο κείμενο του συντάγματός της– προέβλεπε αναγραφή του θρησκειώματος στα δελτία ταυτοτήτων. Η διάταξη αυτή κατακρίθηκε από το ΕΔΔΑ ως παράβαση της υποχρέωσης του κράτους για θρησκευτική ουδετερότητα<sup>31</sup>.

#### **4. Σχέσεις Κράτους – Εκκλησίας ή Κράτους – θρησκευμάτων;**

Οι σχέσεις Κράτους – Εκκλησίας στο ελληνικό κράτος ρυθμίζονται κατ' αρχήν στο τρίτο άρθρο του ισχύοντος συντάγματος, του οποίου η πρώτη παράγραφος θέτει τις βάσεις για τη σημερινή διασύνδεση της εκκλησιαστικής με την πολιτειακή έννομη τάξη<sup>32</sup>. Η παράγραφος αυτή αρχικά αποτυπώνει τον όρο επικρατούσα θρησκεία, όρος διαπιστωτικός κατά το ισχύον σύνταγμα, με σοβαρά μεν αντίθετα επιχειρήματα περί κανονιστικού περιεχομένου του, με το γεγονός της σύγκρισης του ισχύοντος συντάγματος δε με το προγενέστερο του 1952 να

<sup>29</sup> Βλ. Καπλανέρης 1991: 21-51 καθώς και Στράγκας 1980: 3799 κ.ε.

<sup>30</sup> Χαρακτηριστική η απόφαση του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Δικαιωμάτων του Ανθρώπου Σοφιανόπουλος κλ. κατά Ελλάδος, 12.12.2002, η απόφαση δημοσιευμένη με επίσημη μετάφραση στα ελληνικά σε [www.nsk.gr](http://www.nsk.gr).

<sup>31</sup> ΕΔΔΑ CASE OF SİNAN İŞİK v. TURKEY 02/05/2010, για το κείμενο της απόφασης βλ. [hudoc.echr.coe.int](http://hudoc.echr.coe.int).

<sup>32</sup> Άρθρο 3, παρ. 1: «Επικρατούσα θρησκεία στην Ελλάδα είναι η θρησκεία της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού. Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδας, που γνωρίζει κεφαλή της τον Κύριο ημών Ιησού Χριστό, υπάρχει αναπόσπαστα ενωμένη δογματικά με τη Μεγάλη Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης και με κάθε άλλη ομόδοξη Εκκλησία του Χριστού τηρεί απαρασάλευτα, όπως εκείνες, τους ιερούς αποστολικούς και συνοδικούς κανόνες και τις ιερές παραδόσεις. Είναι αυτοκέφαλη, διοικείται από την Ιερά Σύνοδο των εν ενεργεία Αρχιερέων και από τη Διαρκή Ιερά Σύνοδο που προέρχεται από αυτή και συγκροτείται όπως ορίζει ο Καταστατικός Χάρτης της Εκκλησίας, με τήρηση των διατάξεων του Πατριαρχικού Τόμου της κθ' (29) Ιουνίου 1850 και της Συνοδικής Πράξης της 4ης Σεπτεμβρίου 1928».

καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ελληνική ορθόδοξη Εκκλησία δεν βρίσκεται σε προνομιακή θέση έναντι των λοιπών δογμάτων και θρησκειών που λειτουργούν εντός της ελληνικής επικράτειας. Σε αυτό το συμπέρασμα συνηγορεί και η εθνική νομολογία, αλλά και η ίδια η ύπαρξη του άρθρου 13 του ισχύοντος συντάγματος που κατοχυρώνει τη θρησκευτική ελευθερία<sup>33</sup>.

Το δεύτερο σημαντικό ζήτημα, που θέτει η πρώτη παράγραφος του ρυθμιστικού των σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας άρθρου του συντάγματος, είναι η συνταγματική κατοχύρωση των ιερών κανόνων. Περί της ερμηνευτικής προσέγγισης των ως άνω αναφερομένων έχουν διαμορφωθεί τρεις κυρίως απόψεις, με την πρώτη να δέχεται την εν συνόλω κατοχύρωση των ιερών κανόνων, τη δεύτερη και επικρατούσα από τη νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας να εμπεριέχει την κατοχύρωση μόνο των δογματικών και των θεμελιωδών διοικητικών κανόνων, και τέλος την τρίτη άποψη να απαντά στη διατήρηση της κανονικής ενότητας Οικουμενικού Πατριαρχείου και Εκκλησίας της Ελλάδος<sup>34</sup>. Παρέλκει η εξέταση του τρίτου ζητήματος που εισάγει το υπό εξέταση άρθρο, δηλαδή της συνταγματικής κατοχύρωσης του Πατριαρχικού Τόμου του 1850 και της Πατριαρχικής και Συνοδικής Πράξης του 1928, καθώς αναλύθηκε παραπάνω.

Ο θεσμικός ρόλος της Εκκλησίας είναι έκδηλος σε όλο το φάσμα του ευρωπαϊκού χώρου. Το γεγονός αυτό απαντά στις διαφορετικές ιστορικοπολιτικές συνθήκες που οδήγησαν σε ένα ορισμένο σύστημα σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας<sup>35</sup> σε κάθε χώρα<sup>36</sup>. Ακριβώς, λοιπόν, επειδή οι ιστορικοπολιτικές συνθήκες διέφεραν

<sup>33</sup> Βλ. Τρωιάνος 2001 καθώς και ενδεικτικά ΣτΕ 2289/2001 (δημοσίευση σε ΝΟΜΟΣ): {...} Το άρθρο 3 του Συντάγματος {...} ούτε εισάγει προνομιακή μεταχείριση υπέρ των Ελλήνων Ορθοδόξων Χριστιανών {...}.

<sup>34</sup> Βλ. ενδεικτικά Παπαγεωργίου 2014: 34-37 καθώς και ΣτΕ 2569/1990 (δημοσιευμένη σε ΝΟΜΟΣ), όπου παραπέμπονται ευθέως ιεροί κανόνες στο αιτιολογικό της απόφασης, όπως συμβαίνει και στην ΑΠ 17/2008 (ΝΟΜΟΣ). Βλ. επίσης και ΟΛΣτΕ 3003/2014 (ΝΟΜΟΣ) για τη συνταγματική κατοχύρωση των βασικών διοικητικών θεσμών της Εκκλησίας προς διασφάλιση του κύρους και της εύρυθμης λειτουργίας της.

<sup>35</sup> Για το ζήτημα αυτό βλ. και Προκόπιος Μητροπολίτης Φιλίππων Νεαπόλεως και Θάσου 1987: 135.

<sup>36</sup> Ένα εύλογο παράδειγμα αποτελεί το καθεστώς κράτους – εκκλησίας που επικρατεί στη Γαλλία: Πιο αναλυτικά, στην Ευρώπη, το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα του πλήρως εκκοσμικευμένου κράτους είναι η Γαλλία («laïcité»), γενικά θεωρημένη, όμως, ως προς το νομικό καθεστώς των θρησκευτικών κοινοτήτων, αφού η πλήρης αποστασιοποίηση που της αποδίδεται από το θρησκευτικό φαινόμενο εκ της εντάξεώς της στις χώρες που υπάγονται σε καθεστώς ολοκληρωτικού χωρισμού, δεν ανταποκρίνεται με απόλυτη ακρίβεια στην πράξη. Στο γαλλικό κράτος οι σχέσεις πολιτείας με τα θρησκευόμενα δε διεπύταν πάντα από πλήρη νομοθετική διάκριση, κατέληξε δε σε αυτό το σημείο μετά από έντονες προστριβές Γαλλίας – Αγίας Έδρας. Συγκεκριμένα, το 1801 υπογράφηκε κονκορδάτο με την Αγία Έδρα, πράξη που αποδίδεται στην προσπάθεια του Ναπολέοντα Βοναπάρτη να εξομαλύνει την κρίση που είχε ξεσπάσει στις σχέσεις του κρατικού οργανισμού με τον εκκλησιαστικό, κρίση που στον πυρήνα της είχε την πολιτειακή νομοθεσία. Ενδεικτικά, το 1789 είχε θεσμοθετηθεί η εθνικοποίηση της περιουσίας της Εκκλησίας με τη συνεπακόλουθη ανάληψη των τρεχόντων εξόδων της εκκλησίας, καθώς και της κάλυψης των



από χώρα σε χώρα, κυρίως του ευρωπαϊκού κόσμου, και γι' αυτό τον λόγο οι σχέσεις Κράτους - Εκκλησίας σε αυτές διακρίνονται από πολυμορφία, εντός του πλαισίου πάντα της διεθνώς πλέον κατοχυρωμένης, τόσο σε επίπεδο νομικών δεσμευτικών κειμένων όσο και σε επίπεδο ηθικοπολιτικής μόνο δεσμευτικών διακηρύξεων, θρησκευτικής ελευθερίας, και ακριβώς λόγω της νομοθετικής και νομολογιακής εξέλιξης όλων των εκφάνσεων του δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας, σήμερα είναι πιο σφαιρικό να εξετάζουμε τις σχέσεις κράτους θρησκευτικών κοινοτήτων και όχι μόνο τις σχέσεις Κράτους - Εκκλησίας, αφού σχεδόν όλα τα ευρωπαϊκά κράτη διαθέτουν ανάλογη νομοθεσία. Στην Ελλάδα ο σχετικός νόμος είναι πρόσφατος και έχουν δημοσιευτεί μόλις δύο δικαστικές αποφάσεις αναφορικά με το καθεστώς της νομικής προσωπικότητας των θρησκευτικών κοινοτήτων, μία του μονομελούς πρωτοδικείου Θηβών και μία του μονομελούς πρωτοδικείου Πειραιά. Και στις δύο περιπτώσεις εξετάστηκε αίτηση

---

χρηματικών αναγκών του κλήρου από το κράτος. Ακολούθησαν μονομερείς πολιτειακές ρυθμίσεις για τη ρύθμιση του θρησκευτικού φαινομένου και της θέσης του στον κρατικό οργανισμό, με χαρακτηριστικές τον Πολιτειακό Καταστατικό Χάρτη του Κλήρου του 1790 που στο σύνολό του κατέστησε την εκκλησία μία δημόσια υπηρεσία, γεγονός που δεν έγινε αποδεκτό από τον πάπα Πίο ΣΤ', καθώς και το διαχωριστικό των σχέσεων κράτους - εκκλησίας διάταγμα του 1795. Ωστόσο, η υπογραφή του κονκορδάτου δεν κατόρθωσε να επιλύσει το πρόβλημα, αφού ακολούθησαν άλλες νομοθετικές παρεμβάσεις που δυσαρέστησαν την Αγία Έδρα και οδήγησαν στη διακοπή των διπλωματικών σχέσεων του με τη Γαλλία το 1904 μετά την άφιξη του γάλλου προέδρου στη Ρώμη, παρά την απαγόρευση εκ μέρους της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας των επίσημων επισκέψεων των αρχηγών των ρωμαιοκαθολικών κρατών στην Ιταλία, για το χρονικό διάστημα κατά το οποίο τα παπικά εδάφη θα βρίσκονταν προσαρτημένα στο ιταλικό βασίλειο. Τελικώς, θεσμοθετήθηκε ο πλήρης χωρισμός με νόμο του 1905 απαγορευτικό της κατάστασης ενός θρησκευόμενου ως αναγνωρισμένου, από τον οποίο νόμο εξαιρούνται οι περιοχές του Άνω και Κάτω Ρήνου και του Μοζέλα, όπου διατηρείται το καθεστώς που ίσχυε πριν από την προσάρτησή τους στη γαλλική επικράτεια το 1918, μετά από τη γερμανική τους κατοχή που έλαβε χώρα το 1870. Σε αυτές τις περιοχές, λοιπόν, που πρόκειται ουσιαστικά για την Αλσατία και τη Λωρραίνη, έχουν αναγνωρισθεί με νόμο του 1924 η διατήρηση του παλαιού καθεστώτος και τέσσερις θρησκευτικές κοινότητες ως νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου (η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, δύο Προτεσταντικές Εκκλησίες, η Λουθηρανική, και η Μεταρρυθμισμένη και η Εβραϊκή κοινότητα). Το ισχύον σύνταγμα της Γαλλίας δεν εξειδικεύει τον νομικό καθεστώς των θρησκευτικών κοινοτήτων που δημιουργούνται και λειτουργούν στην επικράτεια. Τον ρόλο αυτό επιτελούν ειδικά νομοθετήματα, υπουργικές εγκύκλιοι της Υπηρεσίας Θρησκευμάτων του Υπουργείου Εσωτερικών, η νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας και του Συνταγματικού Συμβουλίου. Το 1905 προβλέφθηκε η σύσταση θρησκευτικών σωματείων, που διέπονται κατά βάση από τις διατάξεις για τη λειτουργία των σωματειακών ενώσεων. Η Καθολική Εκκλησία διετύπωσε ήδη πριν από τη σύνταξη του ως άνω αναφερόμενου νόμου ενστάσεις και τελικώς μετά τη δημοσίευσή του δεν προέβη επ' ουδενί σε σύσταση θρησκευτικού σωματείου, με αποτέλεσμα τη σύσταση νέων σωματειακών μορφών για την επίτευξη θρησκευτικών σκοπών, ήτοι τα σωματεία για θρησκευτικούς σκοπούς και τα επισκοπικά σωματεία. Το αν μία σωματειακού χαρακτήρα ένωση έχει αμιγώς θρησκευτικό χαρακτήρα, εναπόκειται στη δικαστηριακή κρίση, ενώ ως προς τη σχέση θρησκευμάτων πολιτικής, πραγματοποιείται συχνά διαβούλευση με εκπροσώπους των σημαντικότερων σε συμμετοχή θρησκευτικών κοινοτήτων σε θέματα που αφορούν την κοινωνία εν γένει. Βλ. ενδεικτικά Robbers 2007: 59 κ.ε.

(κατά τη διαδικασία της εκούσιας δικαιοδοσίας) με περιεχόμενο την αναγνώριση θρησκευτικού νομικού προσώπου. Η απόφαση των δικαστηρίων επί των αιτήσεων προέβλεπαν την αποδοχή τους, αφού κρίθηκε, μετά την εξέταση των προσκομιζόμενων και επικαλούμενων εγγράφων, ότι τηρήθηκαν όλες οι προβλεπόμενες στον νόμο 4301/2014 προϋποθέσεις για τη σύσταση θρησκευτικού νομικού προσώπου και επιπλέον ήταν σύμφωνη με τα χρηστά ήθη και τη δημόσια τάξη η Ομολογία της πίστωσης και ο Κανονισμός τους. Πρόκειται για τα εξής πλέον θρησκευτικά νομικά πρόσωπα: α) «Ιερά Μητρόπολις Αττικής και Βοιωτίας της Εκκλησίας των Γνησίων Ορθοδόξων Χριστιανών (Γ.Ο.Χ.) της Ελλάδος. Θρησκευτικό νομικό πρόσωπο» με έδρα τον Καθεδρικό Ναό των Αγίων Πάντων και με 716 ιδρυτικά μέλη, β) «Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς και Σαλαμίνας της Εκκλησίας των Γνησίων Ορθοδόξων Χριστιανών της Ελλάδος. Θρησκευτικό νομικό πρόσωπο», με έδρα τα γραφεία επί της οδού Ηρώων Πολυτεχνείου και Σωτήρος στον Δήμο Πειραιά και με 449 ιδρυτικά μέλη<sup>37</sup>.

### 5. Συμπεράσματα<sup>38</sup>

Σε μια εποχή, στην οποία η πλειονότητα εκφράζει την επιθυμία για χωρισμό Κράτους – Εκκλησίας, είναι πρωτίστως απαραίτητο να αποσαφηνιστεί το περιεχόμενο της έννοιας χωρισμός. Αν η αναφορά στον ως άνω χωρισμό πηγάζει από την αντίληψη περί προνομιακής μεταχείρισης της Εκκλησίας της Ελλάδος και της ελλαδικής ορθόδοξης Εκκλησίας εν συνόλω, ήδη υπό το καθεστώς του ισχύοντος συντάγματος δεν μπορεί να γίνει λόγος για τέτοιο γεγονός. Αν το αίτημα του χωρισμού αποτελεί ουσιαστικά αίτημα επαναπροσδιορισμού της νομικής προσωπικότητας δημοσίου δικαίου, είναι σκόπιμο να διευκρινισθεί ότι τα εκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα εν συνόλω<sup>39</sup> απαρτίζουν μία ιδιαίτερη κατηγορία δημόσιων νομικών προσώπων, που κατά κανόνα δεν ασκούν δημόσια εξουσία<sup>40</sup>.

Το πρόβλημα, κατά τη γνώμη της γράφουσας, ξεκινάει από τη χαοτική νομοθεσία πάνω στα ζητήματα εκκλησιαστικού δικαίου και δικαίου των

<sup>37</sup> Νόμος 4301/2014 {ΦΕΚ Α/223-7.10.2014}, ΜΠΡ Θηβών 165/215 και ΜΠΡ Πειραιώς 2457/2015 δημοσιευμένες σε ΝΟΜΟΣ.

<sup>38</sup> Η παράγραφος εμπεριέχει προσωπικές απόψεις.

<sup>39</sup> Όχι τα εκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα του άρθρου 12 του νόμου 4301/2014, αλλά τα νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου της ελλαδικής ορθόδοξης εκκλησίας, τα οποία σε αριθμό προσεγγίζουν τα δέκα χιλιάδες (10.000.). Βλ. Μητραλέξης 2015: 11.

<sup>40</sup> Γενική Γραμματεία Θρησκευμάτων 17.11.2016, αρ. πρωτ.: 195863/Θ1, «Περί επικοινωνίας των υπηρεσιών του ΥΠΠΕΘ με την Εκκλησία της Ελλάδος, την Εκκλησία της Κρήτης, τις Ιερές Μητροπόλεις Δωδεκανήσου, τις Ισραηλιτικές Κοινότητες και τις Μουφτείες Θράκης», όπου αναφέρεται ότι τα εν λόγω νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου δεν αποτελούν κρατικά νομικά πρόσωπα, ούτε βρίσκονται στη σφαίρα της δημόσιας διοίκησης, είναι απαραίτητο δε η μορφή νομικής προσωπικότητας, την οποία διαθέτουν, να μην οδηγεί «σε λανθασμένα συμπεράσματα για τη σχέση των εν λόγω νομικών προσώπων με το κράτος, τις υποχρεώσεις που ενδεχομένως αυτά τα εκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα έχουν έναντι της πολιτείας και πολύ περισσότερο, δε θα πρέπει να οδηγεί σε εξομοίωσή τους με τα λοιπά εποπτευόμενα νομικά πρόσωπα».

θρησκευτικών κοινοτήτων, που ισχύει στο ελληνικό κράτος, νομοθεσία που πολλές φορές παρουσιάζει δυσχέρειες ήδη από το γράμμα του νόμου, οι οποίες μεταφέρονται στη δικονομική πρακτική. Δεν είναι τυχαία η πολυάριθμη καταδίκη της Ελλάδας από το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου για παραβίαση της θρησκευτικής ελευθερίας. Μάλιστα, η πρώτη απόφαση του εν λόγω δικαστηρίου, με την οποία αυτό εισήλθε στην ουσία της εξέτασης ζητημάτων θρησκευτικής ελευθερίας αφορούσε τη χώρα μας<sup>41</sup>. Επίσης, τον Σεπτέμβριο 2016 δημοσιεύτηκε ακόμη μία καταδικαστική της Ελλάδος απόφαση με το ίδιο περιεχόμενο<sup>42</sup>.

Εν κατακλείδι, σκόπιμο είναι να σημειωθεί η ευκολία με την οποία χρησιμοποιείται η έννοια του χωρισμού της Εκκλησίας από το Κράτος τόσο στον δημόσιο διάλογο όσο και στις ιδιωτικές συνομιλίες που πραγματοποιούνται σχετικά με αυτό το θέμα καθημερινά. Τι σημαίνει χωρισμός Κράτους - Εκκλησίας; Η άποψη, που διατυπώνεται με την παρούσα, είναι ότι κάθε συζήτηση που έχει ως κεντρικό πυρήνα το ακανθώδες αυτό ζήτημα είναι απαραίτητο να έχει ως αφετηρία αυτό το ερώτημα και τον σαφή προσδιορισμό του, ειδάλλως είναι δυνατόν να οδηγηθεί σε αοριστολογίες και, δυστυχώς, πολλές φορές σε παρουσίαση στοιχείων νομικών ή ιστορικών κατά το συμφέρον του εκάστοτε ομιλητή. Εν τέλει, η έννοια χωρισμός και γενικότερα τα συστήματα ενώσεως ή χωρισμού, που έχουν διαμορφωθεί στη θεωρία, με σκοπό την κατηγοριοποίηση των σχέσεων Εκκλησίας και Κράτους ανά περίοδο και ανά χώρα, ανταποκρίνονται στο νομικό πλαίσιο που επικρατεί ανάμεσα στους δύο διαπλεκόμενους οργανισμούς. Για παράδειγμα, στην Πορτογαλία είναι συνταγματικά κατοχυρωμένο το σύστημα του απόλυτου χωρισμού Κράτους - Εκκλησίας και Κράτους - θρησκευτικών κοινοτήτων, ωστόσο υφίσταται σύνδεση των τελευταίων με τον κρατικό οργανισμό<sup>43</sup>.

Οι σχέσεις Κράτους - Εκκλησίας στην πράξη δεν μπορούν να συμπυκνωθούν αόριστα σε μία θεωρητική ή ιδεολογική κατασκευή, αλλά κρίνεται απαραίτητη η αυτοτελής διερεύνηση των πολυποίκιλων θεμάτων που απορρέουν από αυτές. Η συνταγματική ρύθμιση, η νομοπαραγωγική διαδικασία, αλλά και η σχέση κράτους θρησκευτικών κοινοτήτων είναι ζητήματα που, στη σύγχρονη ελληνική νομική πραγματικότητα σε συνάρτηση με τη νομολογία του ΕΔΔΑ, σκιαγραφούν τον τρόπο με τον οποίο το κράτος διαπλέκεται με την Εκκλησία.

Εκκλησία-Κράτος, Κράτος-Εκκλησία, δύο άξονες εξουσίας πνευματικής ή επίγειας, δύο άξονες πρωτίστως ανθρωπιάς σε μία κοινωνία η οποία υπό τις παρούσες συνθήκες φαντάζει ιδεατή. Σίγουρα, η γράφουσα δεν διαθέτει τη γνώση ή την πείρα ανθρώπων που έχουν αφιερώσει τον βίο τους σε κάποιον από τους δύο αυτούς οργανισμούς, ωστόσο από τη σκοπιά του νέου νομικού και πρωτίστως του μετόχου της οργανωμένης κοινωνίας, στην οποία διαβιώνουμε, επιθυμεί την

<sup>41</sup> ΕΔΔΑ Κοκκινάκης κατά Ελλάδα, 25.5.1993, για το ζήτημα του προσηλυτισμού.

<sup>42</sup> ΕΔΔΑ Παπαβασιλάκης κατά Ελλάδα, 15.9.2016, για το ζήτημα των αντιρρησιών συνείδησης.

<sup>43</sup> Βλ. Αλτάνα Φίλου-Πασαντάρα.

ολοκλήρωση της συνοπτικής αυτής παρουσίασης των σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας στο ελληνικό κράτος ως εξής. Η συζήτηση σε θέματα σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας χρήζει πρωτίστως διαλλακτικότητας, καθώς δεν είναι λίγες οι φορές που η επιθετικότητα είναι αυτή που χαρακτηρίζει τις όποιου είδους σχετικές συνομιλίες, και φυσικά όσο το δυνατόν σφαιρικότερη και αμερόληπτη γνώση του πλέγματος των σχέσεων αυτών, ούτως ώστε να αποφεύγεται η χρήση εννοιών και όρων, όπως «παρεμβάσεις», «εκκοσμίκευση», «προνόμια», «επικρατούσα θρησκεία», με τρόπο είτε εσφαλμένο και μεροληπτικό είτε επηρεασμένο από απολυταρχικές απόψεις, που εδράζονται στην ύπαρξη ή μη του θρησκευτικού συναισθήματος.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελόπουλος, Αθανάσιος (2005), *Το Εκκλησιαστικό Δίκαιο στην Ελλάδα Σήμερα. Τα Πατριαρχικά Δίκαια στην Ελλάδα εν Σχέσει προς τα Δίκαια της Εκκλησίας της Ελλάδος*. Θεσσαλονίκη.
- Ανδρουτσόπουλος, Γεώργιος (2007), "Το Μεταθετό των Επισκόπων στην Εκκλησία της Ελλάδος." *Νομοκανονικά* 2: 35-68.
- Βαβούσκος, Κωνσταντίνος (2001), "Η Εκκλησία της Ελλάδος και οι Σχέσεις της Προς το Οικουμενικό Πατριαρχείο." *Δίκαιο και Πολιτική* 15: 13-23.
- Θεοδωρίδης, Ιωάννης (2011), *Συμπλοκή Νομιμότητας και Κανονικότητας, η περίπτωση του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος Δαμασκηνού*. Θεσσαλονίκη.
- Καπλανέρης, Σωκράτης (επιμέλεια) (1991), *Αναδρομή, Τιμητικόν Αφιέρωμα εις τον Αρχιεπίσκοπον πρ. Αθηνών και Πάσης Ελλάδος Κυρόν Ιάκωβον Βαρβανάτσον*. Μέγαρα.
- Κονιδάρης, Ιωάννης (2016), *Εγχειρίδιο Εκκλησιαστικού Δικαίου*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη.
- Κουκουσάς, Βασίλειος (2014), *Πτυχές της Βυζαντινής και Εκκλησιαστικής Ιστορίας*. Θεσσαλονίκη.
- Ματσούκας, Νικόλαος (2001), «Θεολογική Θεώρηση των Σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας.» *Δίκαιο και Πολιτική* 15.
- Μητραλέξης, Σωτήρης (επιμέλεια) (2015), *Απελευθέρωση της Εκκλησίας από το Κράτος*. Αθήνα.
- Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος (2013), *Εκκλησιαστικό Δίκαιο - Θεωρία και Νομολογία*. Θεσσαλονίκη.
- (2014), *Θεωρία και Πράξη του Εκκλησιαστικού Δικαίου 1*. Θεσσαλονίκη.
- Ραμιώτης, Κωνσταντίνος (1997), *Εκκλησία Μέσα στην Ελληνική Πολιτεία*. Αθήνα.
- Στράγκας, Θεοκλητος (1969), *Εκκλησίας Ελλάδος Ιστορία εκ Πηγών Αψευδών 1817-1967*. Τόμος Α. Αθήνα.
- (1972), *Εκκλησίας Ελλάδος Ιστορία εκ Πηγών Αψευδών 1817-1967*. Τόμος Δ. Αθήνα.
  - (1980), *Εκκλησίας Ελλάδος Ιστορία εκ Πηγών Αψευδών 1817-1967*. Τόμος ΣΤ. Αθήνα.
- Τρωιάνος, Σπύρος (2001), "Ο χωρισμός Πολιτείας και Εκκλησίας στο Σύνταγμα του 1975." *Δίκαιο και Πολιτική* 15: 53-59.
- (2006), *Η Εκκλησιαστική Πολιτική του Ελληνικού Κράτους Κατά το 19ο και τις Αρχές του 20ου αιώνα*. Αθήνα.
  - (2011), *Οι Πηγές του Βυζαντινού Δικαίου*. Αθήνα-Κομοτηνή.
  - (2013), *Ψηφίδες Ιστορίας Δικαίου Απώτερης και Νεότερης*. Αθήνα.
- Τρωιάνος, Σπύρος & Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος (2009), *Βασική Θρησκευτική Νομοθεσία και Νομολογία*. Αθήνα.

- Τρωιάνος, Σπύρος & Πουλής, Γεώργιος (2003), *Εκκλησιαστικό Δίκαιο*. Αθήνα-Κομοτηνή.
- Τσακουμάκας, Προκόπιος (Μητροπολίτης Φιλίππων Νεαπόλεως Θάσου) (1987), *Συστήματα Σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας, Μορφάι του Χωρισμού*. Καβάλα.
- Τσιρώνης, Θεοδόσης (2010), *Εκκλησία Πολιτευομένη, Ο Πολιτικός Λόγος και Ρόλος της Εκκλησίας της Ελλάδος (1913-1941)*. Θεσσαλονίκη.
- Φίλου-Πασαντάρα, Αλτάνα (2012), “Η Νομική Προσωπικότητα των Θρησκευτικών Κοινοτήτων σε Χώρες της Ευρώπης.” *ΕφημΔΔ* 4: 552–572.
- Φειδάς, Βλάσιος (2002), *Εκκλησιαστική Ιστορία Α’*. Αθήνα.
- De Ste Croix, Geoffrey Ernest Maurice (2005), *Ο Χριστιανισμός και η Ρώμη. Διωγμοί, Αιρέσεις και Ήθη*. Αθήνα.
- Robbers, Gerhard (2007), *Κράτη και Θρησκευματα στην Ευρωπαϊκή Ένωση*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη.



ISBN: 978-618-83974-0-8