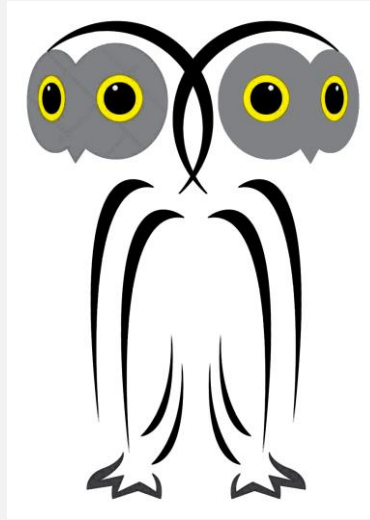


ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
«σὺν Ἀθηνᾶς»

---

## *Σύμμεικτα Πολιτικού Στοχασμού*

Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας



Επιστημονική και φιλολογική επιμέλεια

ΜΑΡΙΝΑ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ – ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΓΕΩΡΓΙΑΔΗΣ



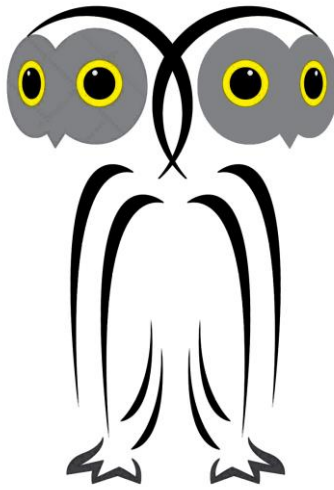
ΚΑΒΑΛΑ 2016

ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
«σὺν Ἀθηνᾶ»

---

## *Σύμμεικτα Πολιτικού Στοχασμού*

Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας



Επιστημονική και φιλολογική επιμέλεια

ΜΑΡΙΝΑ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ – ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΓΕΩΡΓΙΑΔΗΣ



ΚΑΒΑΛΑ 2016

«Σύμμεικτα Πολιτικού Στοχασμού»,  
Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας  
ISBN: 978-618-5147-90-7  
Δεκέμβριος 2016

Την ευθύνη για τη σελιδοποίηση του έργου φέρουν οι Επιμελητές της έκδοσης.

Σειρά: Philosophia Ancilla/ Concilium I  
Επιστημονικός υπεύθυνος σειράς:  
Κωνσταντίνος Ιω. Γεωργιάδης,  
<http://kigeorgiad.wix.com/philipporum>

Η σειρά αυτή δημιουργήθηκε από κοινού με τον Σύλλογο Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας «ΣΥΝ ΑΘΗΝΑ»: <http://synathena.gr/>

Εκδόσεις Σαΐτα  
Αθανασίου Διάκου 42, 652 01, Καβάλα  
Τ.: 2510 831856  
Κ.: 6977 070729  
e-mail: [info@saitapublications.gr](mailto:info@saitapublications.gr)  
website: [www.saitapublications.gr](http://www.saitapublications.gr)



Άδεια Creative Commons

Αναφορά Δημιουργού – Μη Εμπορική  
χρήση

Όχι Παράγωγα έργα 3.0 Ελλάδα

Επιτρέπεται σε οποιονδήποτε αναγνώστη η αναπαραγωγή του έργου (ολική, μερική ή περιληπτική, με οποιονδήποτε τρόπο, μηχανικό, ηλεκτρονικό, φωτοτυπικό, ηχογράφησης ή άλλο), η διανομή και η παρουσίαση στο κοινό υπό τις ακόλουθες προϋποθέσεις: αναφορά της πηγής προέλευσης, μη εμπορική χρήση του έργου. Επίσης, δεν μπορείτε να αλλοιώσετε, να τροποποιήσετε ή να δημιουργήσετε πάνω στο έργο αυτό.

Αναλυτικές πληροφορίες για τη συγκεκριμένη άδεια cc, μπορείτε να διαβάσετε στην ηλεκτρονική διεύθυνση:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/g>

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ</b>	I
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b>	II-IV
<b>ΚΑΤΕΡΙΝΑ Δ. ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ:</b> <i>Η χρησιμότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στην κοινωνικοπολιτική σκέψη</i>	1-24
<b>ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Ζ. ΝΙΚΗΤΑΣ:</b> <i>Πολιτικώς φιλοσοφούσα ποίηση στον ρωμαϊκό κόσμο</i>	25-42
<b>ΜΑΡΙΝΑ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ:</b> <i>Η πολιτική ανθρωπολογία του Tzvetan Todorov: προς έναν σύγχρονο κριτικό ουμανισμό</i>	43-50
<b>ΜΑΡΙΟΣ ΠΑΝΙΕΡΑΚΗΣ:</b> <i>Από τη θεωρητική διαμάχη του επαναστατικού υποκειμένου στο επαναστατημένο υποκείμενο: όψεις προεικονιστικής πολιτικής στους «αγανακτισμένους» της πλατείας Συντάγματος</i>	51-68
<b>ΙΩΑΝΝΗΣ ΑΘ. ΠΑΡΑΒΑΝΤΗΣ:</b> <i>Περιορισμοί της Ορθολογικότητας κατά τη Λήψη Αποφάσεων στη Διεθνή Πολιτική: Γνωσιακή Επιστήμη, Διαίσθηση, Παίγνια και Πολύπλοκα Συστήματα</i>	69-87
<b>ΜΙΧΑΗΛ Κ. ΜΑΝΤΖΑΝΑΣ:</b> <i>Η πλατωνική και αριστοτελική απάντηση στο διαχρονικό ερώτημα: είναι το νόμιμο και ηθικό;</i>	88-106
<b>ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ:</b> <i>Άμεση δημοκρατία και πολιτικό υποκείμενο κατά τον Κορνήλιο Καστοριάδη</i>	107-125
<b>ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΕΥΘ. ΚΑΤΣΑΡΟΥ - ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΓΕΩΡΓΙΑΔΗΣ:</b> <i>Κοραΐς και Καποδίστριας για τη Νέα Ελληνική Πολιτεία</i>	126-141
<b>ΜΑΡΙΑ ΧΑΤΖΗΑΠΟΣΤΟΛΟΥ:</b> <i>Οι πολιτικές για την Εκπαίδευση ενηλίκων στην Ελλάδα από τη μεταπολεμική περίοδο στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης</i>	142-151
<b>ΜΑΡΙΑ ΖΑΦΡΑΝΑ:</b> <i>Νευροεπιστήμες και Εκπαίδευση: Μια σύγχρονη εκπαιδευτική πρόταση με στόχο την κοινωνική πρόοδο και αλλαγή</i>	152-156
<b>ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΩΡΑΪΤΗΣ:</b> <i>Τοπίο πολιτικό: Το πολιτικό ήθος της νεωτερικής και σύγχρονης τοπιακής θεώρησης και η εμβληματική πολιτική αναφορά στο Ελληνικό τοπίο</i>	157-170

## ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Δύο χρόνια μετά την πραγματοποίηση του Α΄ Πανελλήνιου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας, τον Απρίλιο του 2014 στην πόλη της Καβάλας, και μετά την επιτυχή ολοκλήρωση και του Β΄, το Νοέμβριο του 2016, ο Σύλλογος Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας «σὺν Ἀθηνᾶς» παραδίδει στο ελληνόγλωσσο κοινό τα *Σύμμεικτα Πολιτικού Στοχασμού*, τα Πρακτικά του πρώτου του συνεδρίου. Ευγνωμοσύνη οφείλουμε σε όλους τους συμμετέχοντες ομιλητές και συνέδρους, εξέχοντες ακαδημαϊκούς και ανερχόμενους επιστήμονες και σε όλους τους συμβαλλόμενους στο παρόν συλλογικό έργο. Προγραμματικός στόχος του Συλλόγου Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας «σὺν Ἀθηνᾶς» απετέλεσε η ανακίνηση του *φιλοσοφεῖν*, η σπουδή και διάδοση της αρχαίας ελληνικής σκέψης ως περιεχόμενο και ως νοοτροπία, ως στάση θετική προς τον κόσμο και προς τον άνθρωπο, που αποτελεί μέρος του κόσμου. Τα κοινωνικά-ανθρώπινα σύνολα υπάγονται στα φυσικά σύνολα. Ο αρχαίος στοχασμός στρέφεται με ενδιαφέρον τόσο στα φυσικά όσο και στα κοινωνικά φαινόμενα και στο κομμάτι του πολιτικού στοχασμού, που αποτελεί ελληνική ιδιαιτερότητα στον βαθμό αφαίρεσης που απαντά, ο αρχαιοελληνικός στοχασμός περιγράφει και αναλύει τη συμπεριφορά του ανθρώπου εντός των κοινωνικών συνόλων, από τους Επτά Σοφούς μέχρι τον Επίκουρο και τους Στωικούς. Η στροφή στην αρχαία ελληνική σκέψη, συνδυασμένη με τον ανεκτίμητο και πολλά υποσχόμενο εμπλουτισμό από τους ταχύτατα εξελισσόμενους χώρους των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών, αποτελεί αντίδραση στον πολιτικό μηδενισμό, καθώς και σε φθίνουσες και εσχατολογικές κοσμοθεάσεις. Η λογική και συμφιλίωση με την πραγματικότητα, η ηρωική ανθρώπινη προϊστορία, που πλέον γνωρίζουμε ότι υπερβαίνει τα 200.000 χρόνια, υπαγορεύουν υπεύθυνο μακροπρόθεσμο σχεδιασμό και οργάνωση του μέλλοντος. Η Ελλάδα ως γενέτειρα του πολιτικού στοχασμού, με τον τρόπο που γίνεται αντιληπτή αυτή η έννοια σήμερα, μπορεί και ίσως οφείλει να δώσει παράδειγμα περαιτέρω εξορθολογισμού της κοινωνικής οργάνωσης και φιλοσοφικής διακυβέρνησης. Όλα τα άλλα τα δοκιμάσαμε.

Καβάλα, Νοέμβριος 2016

Κατερίνα Δ. Χατζοπούλου,

Δρ. Γλωσσολογίας University of Chicago/ Καθηγήτρια New York College  
Πρόεδρος Συλλόγου Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας «σὺν Ἀθηνᾶς»

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τα παρόντα *Πρακτικά* συγκεντρώνουν ένδεκα συμβολές που προέρχονται από διαφορετικούς τομείς του επιστημονικώς σκέπτεσθαι. Συνδέονται μεταξύ τους με το πολυσύνθετο νήμα του πολιτικώς φιλοσοφείν.

Κατ'αρχάς, η εισήγηση της Κατερίνας Χατζοπούλου, με τίτλο «Χρησιμότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στην κοινωνικοπολιτική σκέψη», αντικατοπτρίζει συνολικά τους κύριους στόχους του Συνεδρίου εμπεριέχοντας σπερματικά πληθώρα επόμενων προβληματικών. Μέσα από το κείμενο αυτό επιβεβαιώνεται εκ νέου ως αναντίρρητη η διαχρονική και διαπολιτισμική αξία του *Έλληνας λόγου*, όχι όμως και η απολυτοποίησή του, σε μian ανάγνωση που ούτως ή άλλως ποικίλλει ανάλογα με το εκάστοτε περιβάλλον· άλλωστε, επιβεβλημένη θεωρείται η μεταφορά του λόγου αυτού από τον ακαδημαϊκό χώρο, όπου ερμηνεύεται επιστημονικά, στον φυσικό του χώρο, δηλαδή στην ίδια την *κοινότητα*.

Μετά την αρχαιοελληνική, έπεται η ρωμαϊκή σκέψη και ειδικότερα η «Πολιτικώς φιλοσοφούσα ποίηση στον ρωμαϊκό κόσμο» που αποτελεί το επικεντρωμένο στον Οράτιο θέμα πραγμάτευσης του εξαίρετου δοκιμίου του Δημητρίου Νικητά· ο εισηγητής εστιάζει σε μια λογοτεχνική προσωπικότητα που αγκαλιάζει τον ηθικοπλαστικό ρόλο του ποιητή στην κοινωνία, ενσαρκώνει τον συγκερασμό ελληνικών και ρωμαϊκών αρετών και τελικά θεωρεί μοναδικό τρόπο σωτηρίας της πατρίδας την επιστροφή στα πατρογονικά ήθη και μοναδικό φορέα της σωτηρίας αυτής τη νέα γενιά πολιτών, παραπέμποντας έμμεσα σε στιγμές κρίσης όλων των λαών της γης και όλων των περιόδων της ιστορίας.

Σαφώς επίκαιρη είναι «Η πολιτική ανθρωπολογία του Tzvetan Todorov: προς έναν σύγχρονο κριτικό ουμανισμό», συμβολή της Μαρίνας Γρηγοροπούλου· στην εισήγηση αυτή αρχικά διερευνάται στον καθρέφτη του Διαφωτισμού η σημαίνουσα μετάβαση του γαλλοβούλγαρου διανοητή από τη λογοτεχνική θεωρία στην πολιτική φιλοσοφία και κατόπιν αναδύεται η πολυσχιδής σκέψη του που εμπνέει τον στοχασμό κάθε συνειδητού πολίτη, Έλληνα και μη, για τις ιδεολογικο-πολιτικές συνθήκες της ύπαρξής του σε τούτη τη δυσοίωνα συγκυρία εθνικής και παγκόσμιας κλίμακας.

Σε συναφή προοπτική τίθεται και η εισήγηση του Μάριου Πανιεράκη σχετικά με το πρόσφατο πολύπτυχο κίνημα των «Αγανακτισμένων» στη χώρα μας, το οποίο πιθανότατα θα απασχολήσει τον ιστορικό του μέλλοντος. Λογικές ερμηνείες αναστοχασμού και άμεσες καταγραφές δράσης του κινήματος προσφέρει, λοιπόν, το πρωτότυπο κείμενο «Από τη θεωρητική διαμάχη του

επαναστατικού υποκειμένου στο επαναστατημένο υποκείμενο: όψεις προεικονιστικής πολιτικής στους “αγανακτισμένους” της πλατείας Συντάγματος»· γιατί πέραν της σύλληψης, ο εισηγητής πλεονεκτεί και ως προς την ιδιότητα: δεν είναι μονάχα ο έγκυρος ερευνητής, αλλά και ο αυτόπτης μάρτυρας και το δρων μες στο όλο πολιτικό φαινόμενο άτομο.

Το δρων υποκείμενο αναδύεται, στη συνέχεια, στη *Θεωρία Παιγνίων* που τοποθετείται εύλογα στον πυρήνα των Πολιτικών –και όχι μόνο– Επιστημών. Μέσω της αναλυτικής και έμπειρης ματιάς του Ιωάννη Παραβάντη στο κείμενο «Περιορισμοί της Ορθολογικότητας κατά τη Λήψη Αποφάσεων στη Διεθνή Πολιτική: Γνωσιακή Επιστήμη, Διάσθηση, Παίγνια και Πολύπλοκα Συστήματα», φωτίζονται τα ζητήματα απόφασης του εκάστοτε δρώντος υποκειμένου και οι επιδράσεις πολλαπλών παραγόντων στην αποτελεσματικότητά του, ενώ παράλληλα επιτυγχάνεται η σύνδεσή τους με *το πνεύμα του καιρού* μας.

Μιαν άλλη σημαντική διάσταση της εποχής μας αναδεικνύεται και στο ενδιαφέρον κείμενο του Μιχαήλ Μαντζανά που παρουσιάζει την «Πλατωνική και αριστοτελική απάντηση στο διαχρονικό πολιτικό ερώτημα: είναι το νόμιμο και ηθικό;»· κατά την εξέταση του διλήμματος του τίτλου, ο εισηγητής εκκινεί από την πολιτική και ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, συνεχίζει με τον πολιτικό στοχασμό των Rawls, Popper και Elster και εν τέλει υπογραμμίζει την προτεραιότητα του θεσμικού έναντι του ατομικού παραδίδοντας μαθήματα ήθους στο σύγχρονο πολιτικό και πολιτειακό γίγνεσθαι.

Η αυθεντική νοηματοδότηση του παρεξηγήσιμου όρου *δημοκρατία* με τον απεγκλωβισμό του από τα στεγανά του ευνοημένου εκ της *φιλελεύθερης* ή της *μαρξικής-μαρξιστικής* αντίληψης κοινοβουλευτισμού ως είδους ολιγαρχίας, εκφράζεται από τον Γιώργο Οικονόμου στη συμβολή του με τίτλο «Άμεση δημοκρατία και πολιτικό υποκείμενο κατά τον Κορνήλιο Καστοριάδη». Ο ορθός λόγος τεκμηριώνεται πρωτότυπα και η δυνατότητα μετάβασης προς την αληθή *άμεση δημοκρατία* συζητείται εδώ γόνιμα.

Ο αναστοχασμός για τις αρχές γένεσης της Νέας Ελληνικής Πολιτείας ή η επανεξέταση των σχετικών προεπαναστατικών ζυμώσεων με αναδρομή στις ίδιες τις ιστορικές πηγές, έπειτα, αποτελεί σε πρώτο επίπεδο τη στόχευση της Κωνσταντίνας Κατσαρού και του Κωνσταντίνου Γεωργιάδη· σε δεύτερο επίπεδο, οι συγγραφείς του κειμένου «Κοραής και Καποδίστριας για τη Νέα Ελληνική Πολιτεία» ανάγουν τους *πατέρες του έθνους* σε αντιπροσωπευτικούς τύπους των αντίθετων ροπών, αφενός προς τον εθνικό φονταμενταλισμό και την ξενομανία και αφετέρου προς την υγιή αφομοίωση του ετεροπολιτισμικού στοιχείου.

Με δεδομένη την αξία της εκπαίδευσης σε κάθε πολιτεία και με θέαση την εκπαίδευση όσων δεν είναι πια παιδιά, προσεγγίζονται από τη Μαρία Χατζηαποστόλου οι «Πολιτικές για την Εκπαίδευση ενηλίκων στην Ελλάδα από τη μεταπολεμική περίοδο στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης»· διά μέσου της θεσμικής εξέλιξης, του περιεχομένου και των στρατηγικών της καταδεικνύεται, λοιπόν, με εύγλωττο τρόπο η καθοριστική σημασία της εκπαίδευσης ενηλίκων για τη διαμόρφωση της φυσιογνωμίας μιας χώρας.

Η εκπαίδευση όλων ως πρωταρχικό μέσο ατομικής βελτίωσης και συλλογικής ευημερίας βρίσκεται στην καρδιά και της συμβολής της Μαρίας Ζαφρανά· η εισηγήτρια, όχι μόνο συνδέει περίτεχνα «Νευροεπιστήμες και Εκπαίδευση» μελετώντας τους μηχανισμούς καλλιέργειας των πνευματικών ικανοτήτων σε συσχετισμό με την εξέλιξη της τεχνολογίας, αλλά και τονίζει δημιουργικά την ανάγκη ριζοσπαστικών καινοτομιών στον προγραμματισμό των μελλοντικών εκπαιδευτικών συστημάτων καταλήγοντας σε «Μια σύγχρονη εκπαιδευτική πρόταση με στόχο την κοινωνική πρόοδο και αλλαγή».

Αν η εκπαίδευση ως *σημείο* κοινωνικό, πολιτικό, πολιτιστικό και εθνικό ενέχει μηνύματα με πολλούς αποδέκτες, εξίσου εξακτινωμένα προς πολλές κατευθύνσεις είναι τα μηνύματα που εκπέμπει η τέχνη ως *γλώσσα* με ευρεία πολυσημία. Έτσι, μέσα από το «Τοπίο πολιτικό: το πολιτικό ήθος της νεωτερικής και σύγχρονης τοπιακής θεώρησης και η εμβληματική πολιτική αναφορά στο Ελληνικό τοπίο», ο Κωνσταντίνος Μωραΐτης παραθέτει καλλιτεχνικά δείγματα ανάγνωσης του ελληνικού *πολιτικού τοπίου* στην αναγεννησιακή και στη νεώτερη ευρωπαϊκή τέχνη, υποδεικνύοντας ότι η τέχνη όχι μόνο αντανακλά, αλλά και συλλογιέται το φυσικό και μη περιβάλλον αναφοράς της.

Κατά συνέπεια, τα κείμενα αυτής της νεαρής διεπιστημονικής και διαθεματικής συνεδριακής συνάντησης και κατ' επέκταση της αντίστοιχης εκδοτικής μας απόπειρας περιστρέφονται ουσιαστικά γύρω από έναν κοινό άξονα, τον *Πολιτικό Στοχασμό*. Επιθυμία μας είναι, λοιπόν, τούτα τα *Σύμμεικτα* να διεκδικήσουν μιαν *εντός της διαφοράς ενότητα* απηχώντας τον τόνο, σκιαγραφώντας τη διάθεση και αποτυπώνοντας τη σκέψη ποικίλων επιστημόνων-πολιτών του σήμερα για τις πολιτικές συνιστώσες του σύγχρονου βίου· ασφαλώς, όμως, η τελική κρίση επαφίεται πάντοτε «τοῖς έντευξομένοις».

Οι επιμελητές της έκδοσης,

Δρ Μαρίνα Γρηγοροπούλου και Δρ Κωνσταντίνος Γεωργιάδης



Η ΧΡΗΣΙΜΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

*Κατερίνα Δ. Χατζοπούλου*

Δρ Γλωσσολογίας University of Chicago/ Καθηγήτρια New York College

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Το άρθρο περιγράφει δειγματοληπτικά αντιπροσωπευτικά ρεύματα και εκπροσώπους της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τους προσωκρατικούς μέχρι τα ρεύματα της ελληνιστικής φιλοσοφίας. Ο ετερογενής χώρος των αρχαίων Ελλήνων στοχαστών συγκλίνει στην αποστασιοποίηση από παραδοσιακές ερμηνείες του κόσμου, στην καλλιέργεια του λογιστικού και στην τοποθέτηση της αλήθειας ως υπέρτατης αξίας, ανεξάρτητα από το αν ο άνθρωπος μπορεί ή όχι να την προσεγγίσει. Εξετάζονται θεμελιώδη χαρακτηριστικά που είναι κοινά στους αρχαίους Έλληνες στοχαστές και υποστηρίζεται η χρησιμότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας εν γένει στην κοινωνικοπολιτική σκέψη και κατ' επέκταση συμπεριφορά. Συγκεκριμένα η μετριοπαθής αλλά σταθερή προώθηση ενός χρήσιμου και μη αντικοινωνικού συστήματος αξιών που να συνδέει την ευτυχία και την πρόοδο του πολίτη με την ευτυχία και την πρόοδο του κοινωνικοπολιτικού συνόλου εκτιμούμε ότι θα είχε μεγάλη σημασία και ευεργετικά αποτελέσματα μεσοπρόθεσμα. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, πέρα από το γεγονός ότι αποτελεί μία από τις πιο αξιόλογες εκφάνσεις του εγχώριου πολιτισμού και συνεπώς συνδέεται γεωγραφικά και γλωσσικά με τη χώρα μας, έχει από πλευράς περιεχομένου σημαντικά στοιχεία που είναι πολύτιμα στην παρούσα συγκυρία, αλλά και γενικότερα, εφόσον καλλιεργηθούν με κατάλληλο βιωματικό τρόπο, όχι μόνο ως γνωστικό αντικείμενο, αλλά παράλληλα ως στάση προς τον άνθρωπο και στάση προς τον κόσμο.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*πολιτικός στοχασμός, φιλοσοφική άσκηση, δυναμική της ομάδας*

---

Γνωστοί κυρίως ως ονόματα, αυθεντίες του παρελθόντος ή πρόσωπα παγκοσμίου κύρους, οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι, από τον Θαλή τον Μιλήσιο μέχρι τον Παναίτιο τον Ρόδιο, αλλά και μετά, είναι στο περιεχόμενο του στοχασμού τους άγνωστοι στην νεοελληνική κοινωνία. Στο παρόν άρθρο υποστηρίζεται η χρησιμότητα της προοδευτικής γνωριμίας με το περιεχόμενο της σκέψης των αρχαίων Ελλήνων στοχαστών στην Ελλάδα σήμερα, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη στάση προς τον άνθρωπο και τη στάση προς τον κόσμο, με στόχο τη συνέχεια και την ανασυγκρότηση του κατακερματισμένου σώματος του αρχαιοελληνικού στοχασμού (λογική, μεταφυσική, ηθική). Τα κείμενα των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων αποτελούν αυτή τη στιγμή αντικείμενο μελέτης κυρίως του ακαδημαϊκού χώρου, εγχώριου και διεθνή, του οποίου βέβαια η προσφορά είναι ανυπολόγιστη στην αποκατάσταση των κειμένων, στην ερμηνεία και αξιόπιστη μετάφραση και τον κατάλληλο σχολιασμό. Ωστόσο το φυσικό περιβάλλον του αρχαιοελληνικού φιλοσοφικού στοχασμού είναι η κοινότητα, το ευρύτερο κοινωνικό σύνολο, δεδομένου πως παραμένουν σε σημαντικό βαθμό ζωντανά τόσο τα ερωτήματα των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, όσο και σε απλοϊκότερο ίσως σήμερα βαθμό και οι απαντήσεις που έδωσαν και οι θέσεις που πήραν.

Η νέα ανάγνωση των αρχαιοελληνικών φιλοσοφικών κειμένων εκτιμούμε ότι μπορεί να αποφέρει πολύτιμους καρπούς μεσοπρόθεσμα και μακροπρόθεσμα, καθώς σήμερα υπάρχουν οι προϋποθέσεις για το έργο αυτό, λόγω (i) της διαθεσιμότητας των κειμένων σε αξιόπιστες μεταφράσεις και (ii) της εγγραμματοσύνης πλέον των ανθρώπων. Τα αρχαιοελληνικά φιλοσοφικά κείμενα περιέχουν σκέψη και συλλογιστική. Υπάρχουν απόψεις και τοποθετήσεις, οι οποίες ούτε πρωτόγνωρες είναι ούτε και αποκλειστικές στον χώρο των αρχαίων Ελλήνων στοχαστών. Αυτό που είναι χρήσιμο όμως είναι ο λογικός δρόμος που ακολουθήθηκε, η πορεία της σκέψης, η ερμηνεία των δεδομένων και αρκετά συχνά η διαλλακτικότητα και η επιφύλαξη, η οποία είναι αλληλένδετη με τη διανοητική εγρήγορηση και τη φιλομάθεια (πβ. *τό γε φιλομαθές και φιλόσοφον ταυτόν* «Η φιλομάθεια ταυτίζεται με την φιλοσοφία» Πλάτων, *Πολιτεία* II 376b).

Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία καλύπτει περισσότερο από επτά αιώνες στοχασμού και είναι χώρος ευρύς και ετερογενής, εντός του οποίου αναδύθηκε ποικιλία φιλοσοφικών/ιδεολογικών ρευμάτων και πρακτικών: η φυσική φιλοσοφία (μελέτη των φυσικών φαινομένων, κοσμολογία, αναζήτηση της πρώτης αιτίας, ορθολογισμός), οι Πυθαγόρειοι (ηθική φιλοσοφία, ασκητισμός, σημασία των μαθηματικών), πλατωνισμός (ιδεαλισμός), Κυνικοί φιλόσοφοι (αντικομφορμισμός, πατέρες της αναρχικής ιδεολογίας), Επικούρειοι (η ηδονή είναι το ανώτατο αγαθό), Στωικοί φιλόσοφοι (η ηδονή δεν είναι το ανώτατο αγαθό, με διαφορετικούς ωστόσο ορισμούς για την ηδονή) κ.ά. Παρά την διαφορετικότητά τους τα φιλοσοφικά είδη που εμφανίστηκαν στην αρχαία Ελλάδα έχουν σημεία σύγκλισης: τη διερεύνηση, την αναζήτηση της αλήθειας και την επιδίωξη της γνώσης, με απώτερο σκοπό κατά κανόνα την ευδαιμονία για τον άνθρωπο, ως μέλος μιας ευρύτερης ή στενότερης κοινωνικής ομάδας (φίλων, συσχολαστών, συμπολιτών ή συνανθρώπων). Στο παρόν άρθρο παρουσιάζονται δείγματα φιλοσοφικού στοχασμού από όλο το ετερογενές φάσμα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και επιχειρούνται συνδέσεις με το σήμερα.

## 1. Ο Θαλής ο Μιλήσιος για τους σεισμούς

Η έναρξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας σηματοδοτείται με τη μετάβαση από τον μύθο στον λόγο, όπως έχει ονομαστεί<sup>1</sup>, και τοποθετείται τον 6<sup>ο</sup>-5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Τότε συντελείται προοδευτικά η στροφή στην αρχαία ελληνική σκέψη από τη μυθολογική στη λογική ερμηνεία των φυσικών φαινομένων και την αναζήτηση πιθανών αιτιών στα φαινόμενα, άλλων από την επέμβαση υπερφυσικών οντοτήτων (θεών). Ένα παράδειγμα είναι η ερμηνεία που πρότεινε για τους σεισμούς ο Θαλής ο Μιλήσιος (7<sup>ο</sup>-6<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.), ο πρώτος των επτά σοφών. Σύμφωνα με τη θεωρία του Θαλή, η Γη επιπλέει πάνω στα νερά και οι σεισμοί προκαλούνται, όταν δημιουργούνται αναταράξεις στα υπόγεια ρεύματα των υδάτων<sup>2</sup>. Αν θα ήταν υπερβολικός ο παραλληλισμός με την τρέχουσα απόδοση των σεισμών στην κίνηση των λιθοσφαιρικών πλακών, ο οποίος κατά την κυρίαρχη σύγχρονη θεωρία καλύπτουν τον φλοιό της Γης, η βέβαιη συμβολή του Θαλή – αντιπροσωπευτική του ρεύματος των φυσικών φιλοσόφων – είναι ότι επιδιώκει να εξηγήσει το φυσικό φαινόμενο των σεισμών με συνδυασμό δεδομένων της αντιληπτής σ' αυτόν πραγματικότητας και με λογικούς συλλογισμούς. Απομακρύνεται έτσι από τη μυθολογική παράδοση και δεν επικαλείται επέμβαση για παράδειγμα του Ποσειδώνα (θεότητα που συνδεόταν και με τους σεισμούς) ή του Εγκέλαδου (γίγαντας που κατά τη μυθολογία συνδέεται επίσης με τους σεισμούς και τα ηφαίστεια).

Η μαγική/μεταφυσική σκέψη ανήκει στις παγκόσμιες πολιτισμικές αρχές που ορίζονται στον Brown (1991), δηλαδή είναι κοινωνικό φαινόμενο που απαντά σε όλους τους σύγχρονους και προγενέστερους γνωστούς ανθρώπινους πολιτισμούς. Η προσκόλληση σε μεταφυσικές πεποιθήσεις και η ερμηνεία του κόσμου (των φυσικών και κοινωνικών φαινομένων) ως αποτέλεσμα επέμβασης – αρχικής ή διαρκούς – άορατων οντοτήτων ή η θεοποίηση στοιχείων της φύσης, τα οποία πρέπει ο άνθρωπος να εξευμενίσει ή να διαπραγματευτεί κάπως μαζί τους, αποτέλεσε βασική ανθρώπινη παρηγορία, που φαίνεται πως έδωσε ελπίδα και βασικές κατευθύνσεις στις ανθρώπινες ομάδες, συντελώντας στην ελάχιστη απαραίτητη κοινωνική συνοχή για συνύπαρξη και συνέχεια του ανθρώπινου πολιτισμού. Άλλοτε βέβαια η μεταφυσική αναφορά χρησιμοποιήθηκε και για τον έλεγχο των ανθρώπινων ομάδων. Η λογική και ο εμπειρισμός παρολαυτά ήταν πάντα παρόντα, εφόσον ο άνθρωπος δεν μπορεί να πάει ούτε για κυνήγι ούτε για ψάρεμα, παραβλέποντας τα δεδομένα των αισθήσεών του (την όραση, την ακοή κτλ.), ούτε εργαλεία θα μπορούσε να κατασκευάσει και να βελτιώσει προοδευτικά, παραβλέποντας τους κανόνες της λογικής και την αμεσότητα της σύνδεσης αιτίου και αιτιατού, που είναι συστηματικότερη σε αυτές τις περιπτώσεις<sup>3</sup>. Η αναζήτηση

---

<sup>1</sup> Βλ. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung Homer bis auf die von und Sokrates Sophistik*, Kröner, Stuttgart 1940. Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York 1945. Richard Buxton (ed.), *From Myth to Reason?*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999.

<sup>2</sup> Σενέκας, *Naturales Quaestiones*. III.14; 6.6.

<sup>3</sup> Για τον διαχρονικό ρόλο της θρησκείας από ανθρωπολογική σκοπιά αλλά και το αλληλένδετο με τη λογική, μεταξύ άλλων βλ. Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, τ. I-II. Murray, London 1871. Bronisław Kasper Malinowski, *Myth in primitive psychology*, Norton, London 1926. *Magic, Science and*

λοιπόν λογικών ερμηνειών, κατανοητών από τον άνθρωπο και η στροφή με ενδιαφέρον στην πραγματικότητα δεν συνεπάγεται απόρριψη το μεταφυσικού στοιχείου, άλλωστε στον ίδιο τον Θαλή και πάλι αποδίδεται η θέση ότι ο κόσμος είναι ό,τι ωραιότερο, επειδή είναι δημιούργημα του θεού (*κάλλιστον κόσμος: ποίημα γάρ θεοῦ* (= «Το ωραιότερο πράγμα είναι ο κόσμος, διότι είναι έργο του θεού»))<sup>4</sup>.

Η συνύπαρξη του λογικού με το μη λογικό στοιχείο, η συνύπαρξη της εμπειρίας, της λογικής και της φαντασίας, ευθύς εξαρχής, απ' όσο έχουμε στοιχεία για τις ανθρώπινες ομάδες, ανήκει στο πεδίο έρευνας της ανθρωπολογίας, που αναδύεται και συστηματοποιείται με τον σημερινό της γενικό προσανατολισμό τον 19<sup>ο</sup> με 20<sup>ο</sup> αιώνα<sup>5</sup>. Οι αρχαίες ελληνικές κοινωνίες δεν αποτέλεσαν εξαίρεση σε αυτό. Ο Θαλής ο Μιλήσιος, εκπρόσωπος των φυσικών φιλοσόφων, χωρίς να έρχεται σε ευθεία αντίθεση με την παράδοση, παίρνει αποστάσεις από τις παραδοσιακές ερμηνείες ή δεν αρκείται σε αυτές. Ο Θαλής είναι ο πρώτος χρονικά των προσωκρατικών φιλοσόφων<sup>6</sup>, που προτείνουν τρόπους κατανόησης της πραγματικότητας εναλλακτικούς των παραδοσιακών, αμφισβητώντας (i) είτε τις κυρίαρχες θρησκευτικές πεποιθήσεις (Ξενοφάνης, 6<sup>ος</sup>-5<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), (ii) είτε και την εμπειρική πραγματικότητα και την αξιοπιστία των αισθήσεων, με την έννοια ότι οι

---

*Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1948. Stanley J. Tambiah, *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990. Ariel Glucklich, *The end of magic*, Oxford University Press, Oxford 1997. Susan Greenwood, *The anthropology of magic*, Berg, Oxford-New York 2009. Επίσης, ειδικά για το μεταφυσικό στοιχείο στους προσωκρατικούς, το οποίο ωστόσο δεν αναιρεί τον κυρίαρχο ορθολογιστικό χαρακτήρα του κινήματος, βλ. Andrew Gregory, *The Presocratics and the Supernatural: Magic, Philosophy and Science in Early Greece*, Bloomsbury Academic, London-New York 2013.

<sup>4</sup> Βλ. Διογένης Λαέρτιος, 1.1.35.

<sup>5</sup> Θεμελιωτές του χώρου της κοινωνικής ανθρωπολογίας θεωρούνται οι Tylor (βλ. Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, ό.π.), Frazer (βλ. James George Frazer, *The Golden Bough*, τ. I-II, Macmillan, London 1906-1915), Boas (βλ. Franz Uri, *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York 1911. "An Anthropologist's Credo", *The Nation* 147 (1938), σσ. 201-204. *Race and Democratic Society*, J. J. Augustin, New York 1945. *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1883-1911*, University of Chicago Press, Chicago 1989), Freud (βλ. Sigmund Freud, "Totem and Taboo", *Standard Edition* 13 (1912), σσ. 1-162. "Group Psychology and the Analysis of the Ego". *Standard Edition* 18 (1948), σσ. 67-145, Hogarth, London 1921) και Malinowski (βλ. Bronisław Kasper Malinowski, *The family among the Australian Aborigines: a sociological study*, University of London Press, London 1913. *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge and Kegan Paul, London 1922. *Myth in primitive psychology*, Norton, ό.π. *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, N. Carolina 1944. *Magic, Science and Religion and Other Essays*, ό.π. *Sex, Culture, and Myth*, Harcourt, Brace & World, New York 1962). Για πιο σύγχρονες προσεγγίσεις, βλ. Jaan Valsiner, *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2012.

<sup>6</sup> Βλ. William K. C Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, τ. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962. *A History of Greek Philosophy*, τ. III: *The Fifth Century Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1969. *Οι σοφιστές* (μτφρ. Δαμιανός Τσεκουράκης), ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989. Παράλληλα, βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, (μτφρ. Δ. Κούρτοβικ), ΜΙΕΤ, Αθήνα 1988.

θέσεις τους υπερβαίνουν την δυνατή τότε ανθρώπινη εμπειρία (Αναξίμανδρος, 7<sup>ος</sup>-6<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Αναξίμενης, 6<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Ηράκλειτος, 6<sup>ος</sup>-5<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Παρμενίδης, 6<sup>ος</sup>-5<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Εμπεδοκλής, 5<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Αναξαγόρας, 5<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Λεύκιππος 5<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Δημόκριτος 5<sup>ος</sup>-4<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), (iii) είτε και την ύπαρξη αντικειμενικής αλήθειας επί ποικίλων θεμάτων (βλ. το κίνημα των σοφιστών, Πρωταγόρας, 5<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Ιππίας, 5<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Πρόδικος 5<sup>ος</sup>-4<sup>ος</sup> αι. π.Χ., Γοργίας, 5<sup>ος</sup>-4<sup>ος</sup> αι. π.Χ.)<sup>7</sup>, ενώ αργότερα, και στον Πυρρώνειο και στον Ακαδημαϊκό Σκεπτικισμό, θα αμφισβητηθεί ακόμη και (iv) η ικανότητα της ίδιας της λογικής να οδηγήσει στην αλήθεια (Τίμων ο Φλιάσιος, 4<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup>, Καρνεάδης, 3<sup>ος</sup>-2<sup>ος</sup> αι. π.Χ.).

Η αμφισβήτηση παγιωμένων πεποιθήσεων και αντιπρόταση στηριγμένων, σε όποιο βαθμό, εναλλακτικών, ένα κάποιο ξεδιάλεγμα, θα μπορούσαμε να πούμε, της παράδοσης, είναι σχεδόν ο ορισμός της προόδου του πολιτισμού. Χαρακτηριστικά των προσωκρατικών φιλοσόφων είναι ότι (i) χρησιμοποίησαν σε μεγάλο βαθμό τη γεωμετρία και μαθηματικούς υπολογισμούς, (ii) δεν θεώρησαν τις παραδεδομένες και 'εσφαλμένες' ή διαφοροποιούμενες έστω κοινωνικές αντιλήψεις προϊόν σκευωρίας, (iii) είχαν επιδράσεις και από πολιτισμούς άλλους από τον ελληνικό, καθώς είχαν ταξιδέψει πολλοί σε χώρες, όπως η Αίγυπτος και η Ινδία, όπου μέρος των ιδεών που μετέφεραν στον ελλαδικό χώρο, υπήρχε στις χώρες αυτές σε πρακτικό/προθεωρητικό επίπεδο<sup>8</sup>, (iv) δεν φαίνεται να επεδίωξαν να επιβάλουν ή να διαδώσουν επιθετικά τις απόψεις τους ευρύτερα στους άλλους, απλά τις κατέστησαν γνωστές και διαθέσιμες σε όποιον θα ήθελε να τις εξετάσει. Κίνητρο ήταν η κατανόηση του κόσμου και η αναζήτηση της αλήθειας. Η αλήθεια υψώθηκε έτσι σε ανώτατο αγαθό και σε μια στιγμή εντιμότητας και διαύγειας του ανθρώπινου είδους εξετάζεται το ενδεχόμενο, μήπως κάνουμε λάθος σε βασικά πράγματα ή καλύτερα μήπως υπάρχουν περιθώρια καλύτερης κατανόησης των πραγμάτων.

## 2. Η πυθαγόρεια σιγή και η δυναμική της ομάδας

Στους προσωκρατικούς εντάσσεται και ο Πυθαγόρας ο Σάμιος (6<sup>ος</sup>-5<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), κεντρική μορφή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, ιδρυτής του ρεύματος των πυθαγορείων. Γνήσια συγγράμματα του Πυθαγόρα και των πυθαγορείων δεν σώζονται, έχουμε όμως πληροφορίες από έμμεσες πηγές, όπως ο Αριστοτέλης και ο Πλάτωνας, στον οποίο μάλιστα η πυθαγόρεια φιλοσοφία φαίνεται πως άσκησε ιδιαίτερη επίδραση<sup>9</sup>, αλλά και από μεταγενέστερες πηγές, κάποιες από τις οποίες περιέχουν και αντιφατικές ή λιγότερο αξιόπιστες πληροφορίες, όπως συμβαίνει συχνά στα κινήματα που αποκτούν φήμη και ευρύτερη διάδοση. Με σχετική

<sup>7</sup> Βλ. Guthrie William K. C., *Οι σοφιστές*, ό.π.

<sup>8</sup> Βλ. Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, ό.π. Επίσης για την παράλληλη και κατά περιπτώσεις ανεξάρτητη ανάπτυξη αρχαίων πολιτισμών στην Κίνα, την Αίγυπτο, την Ελλάδα και την Ινδία, βλ. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (transl. by Bullock Michael) Routledge & Keegan Paul, London 1949, επανέκδ. στο *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1953 και πιθανή νεότερη ερμηνεία στο David Graeber, *Debt: The First 5000 Years*, Melville House, Brooklyn 2011 = *Χρέος: τα πρώτα 5.000 χρόνια* (μτφρ. Γιάννης Βογιατζής, Γιώργος Καράμπελας & Γιάννης Πεδιώτης), Στάσει Εκπύπτοντες, Αθήνα 2013.

<sup>9</sup> Πβ. Πλάτων, *Πολιτεία* 10.600b.

βεβαιότητα γνωρίζουμε πως ο Πυθαγόρας και ακολούθως οι πυθαγόρειοι (i) έδωσαν έμφαση στα μαθηματικά και στον ρόλο των αριθμών στην κατανόηση του κόσμου, όσον αφορά τόσο τη φυσική, όσο και την ηθική φιλοσοφία<sup>10</sup>, (ii) θεμελίωσαν και ακολούθησαν έναν ασκητικό τρόπο ζωής, που αφορούσε τους συμμετέχοντες στην ομάδα, άνδρες και γυναίκες, και έχει συνδεθεί με τον έλεγχο της βούλησης και των επιθυμιών, τη χορτοφαγία, αλλά και την εκπλήρωση της ερωτικής επιθυμίας αποκλειστικά για τη διαιώνιση και την απόκτηση τέκνων<sup>11</sup>. Ένας κάποιος εσωτερισμός αποδίδεται στο ρεύμα των πυθαγορείων, μαζί με την πεποίθηση ότι δεν πρέπει να λέγονται όλα τα πράγματα σε όλους τους ανθρώπους (*μη εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά*)<sup>12</sup>. Ιδιαίτερα χαρακτηριστικός μεταξύ των πυθαγορείων είναι ο έλεγχος του λόγου και η περίφημη πυθαγόρεια σιγή. Είναι γνωστό πως όσοι ήθελαν να γίνουν μαθητές του Πυθαγόρα έπρεπε να τηρήσουν σιγή πενταετίας, ακούγοντας μόνο τις διδασκαλίες του από άλλους πυθαγορείους και εφόσον περνούσαν τη δοκιμασία, γίνονταν δεκτοί στη σχολή και γνώριζαν τον ίδιο τον Πυθαγόρα.

*πενταετίαν θ' ἠσύχαζον, μόνον τῶν λόγων κατακούοντες καὶ οὐδέπω Πυθαγόραν ὀρῶντες εἰς ὃ δοκιμασθεῖεν.*

( = «Τηρούσαν σιγή για μία πενταετία, ακούγοντας μόνο τις διδασκαλίες του, χωρίς να δουν καθόλου τον Πυθαγόρα, πριν ολοκληρώσουν αυτή τη δοκιμασία»)

(Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* 8.1.10)<sup>13</sup>

Η άσκηση αυτή είναι κάτι που προφανώς επέλεξαν οι ίδιοι οι συμμετέχοντες, εφόσον θέλαν να γίνουν μαθητές του Πυθαγόρα, και πέρα από τον αυτοέλεγχο και την άσκηση της βούλησης, η πρακτική αυτή οπωσδήποτε απηχεί και από τα δελφικά παραγγέλματα το *λέγε εἰδώς* «Να μιλάς, όταν έχεις γνώση»<sup>14</sup>. Ο έλεγχος του λόγου, ωστόσο, ήταν κάτι που δεν τελείωνε μετά την πενταετία, αλλά ήταν σταθερό και αξιοθαύμαστο χαρακτηριστικό των πυθαγορείων, όπως πληροφορούμαστε από τον Ισοκράτη<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> John P. Anton, «Ο πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου: θρησκεία καὶ ἠθική», *Πρακτικά Γ' Διεθνoῦς Συνεδρίου Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, Πυθαγόρεια φιλοσοφία - Pythagorean Philosophy* (Τόμος Β'), σσ. 9-19, Πυθαγόρειο Σάμου 1992. Μάρω Παπαθανασίου, «Η πυθαγορική διανόηση και τα μαθηματικά», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 3 (1986), σσ. 15-26.

<sup>11</sup> Ενδεικτικά, βλ. Kathy Gaca, *The Making of Fornication: Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, University of California Press, Berkeley CA 2003

<sup>12</sup> Πηγή: Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* 8.1.15. Υπάρχουν ωστόσο και αντιρρήσεις όσον αφορά τον βαθμό μυστικότητας των διδαχών της πυθαγόρειας σχολής, καθώς κάποια πράγματα φαίνεται να είναι ευρύτερα γνωστά, για το οποίο περισσότερα βλ. Zhmud Leonid, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012.

<sup>13</sup> Πβ. επίσης Ιάμβλιχος, *Περί του πυθαγορείου βίου* 72.

<sup>14</sup> Βλ. Στοβαίος, *Ανθολόγιον* 3.1.172-173.

<sup>15</sup> Βλ. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Pythagoras,

στο <<http://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/>> (πρόσβαση: 19-8-2016).

τοσοῦτον γὰρ εὐδοξία τοὺς ἄλλους ὑπερέβαλεν, ὥστε καὶ τοὺς νεωτέρους ἅπαντας ἐπιθυμεῖν αὐτοῦ μαθητὰς εἶναι, καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἥδιον ὄραν τοὺς παῖδας τοὺς αὐτῶν ἐκείνῳ συγγιγνομένους ἢ τῶν οἰκείων ἐπιμελουμένους. καὶ τούτοις οὐχ οἷόν τ' ἀπιστεῖν: ἔτι γὰρ καὶ νῦν τοὺς προσποιουμένους ἐκείνου μαθητὰς εἶναι μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζουσιν ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίστην δόξαν ἔχοντας<sup>16</sup>.

( = «Τόσο πολύ ξεχώριζε (ο Πυθαγόρας) στο καλό όνομα από τους άλλους, ώστε και όλοι οι νέοι θέλαν να γίνουν μαθητές του και οι μεγαλύτεροι χαίρονταν περισσότερο να βλέπουν τα παιδιά τους να συναναστρέφονται μαζί του παρά να ασχολούνται με την οικογένειά τους. Και αυτά επιβεβαιώνονται, αφού ακόμη και σήμερα, αυτοί που εμφανίζονται ως μαθητές του θαυμάζονται περισσότερο για τη σιγή τους, παρά οι μεγάλοι ρήτορες για τον λόγο τους»)

Παρά την σιγή ή και χάρη σ' αυτήν και στον τρόπο ζωής που τη συνόδευε, το ρεύμα των πυθαγορείων είχε και σημαντικές πολιτικές προεκτάσεις και είναι γνωστό ότι αρκετοί πυθαγόρειοι φιλόσοφοι διαδραμάτισαν καίριο πολιτικό ρόλο στις ελληνικές πόλεις όπου βρέθηκαν<sup>17</sup>. Έχει υποστηριχτεί πως και η ίδια η Πολιτεία του Πλάτωνα είναι εμπνευσμένη σε κάποιο βαθμό από το πρότυπο της ομαδικής ζωής των Πυθαγορείων, με σημαντικές βέβαια διαφορές, εφόσον ο διάλογος του Πλάτωνα αφορά τη συγκρότηση ολόκληρης πολιτείας/κράτους. Όπως και στην πλατωνική Πολιτεία, έτσι και στους πυθαγόρειους χαρακτηριστικό είναι το στοιχείο της κοινοκτημοσύνης. Γνωρίζουμε πως πριν γίνουν δεκτοί στη σχολή του Πυθαγόρα, παρέδιδαν τις περιουσίες και τα αποκτήματά τους σε ένα κοινό ταμείο. Ο Διογένης Λαέρτιος διασώζει αυτές τις πληροφορίες:

εἶπέ τε πρῶτος [...] κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα. αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν<sup>18</sup>.

( = «Πρώτος (ο Πυθαγόρας) εἶπε [...] ότι οι φίλοι τα έχουν όλα κοινά και ότι η φιλία είναι ισότητα. Οι μαθητές του παρέδιδαν τις περιουσίες τους σε ένα ταμείο»).

Η εκούσια αυτή κοινοκτημοσύνη είναι ένα μόνο από τα στοιχεία που περιγράφουν την ομαδική ζωή των μαθητών της σχολής του Πυθαγόρα στον Κρότωνα της Κάτω Ιταλίας τον 6<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.<sup>19</sup> Η δυναμική της ομάδας φαίνεται να έχει καταλυτικό ρόλο όσον αφορά την επιδίωξη εξωτερικών στόχων, αλλά και την απόκτηση ἔξεων/συνηθειών, την αλλαγή εντέλει της συμπεριφοράς. Πόσο πιο εύκολο είναι να επηρεαστεί ο άνθρωπος, όταν είναι μέλος ομάδας, αναλύει ο Freud (1921), διερευνώντας κυρίως παθολογικά φαινόμενα, όταν για παράδειγμα υπάρχει δυσπιστία προς το πρόσωπο του αρχηγού ή της ηγεσίας, δικαίως ή

<sup>16</sup> Ισοκράτης, Βούσιρις 29.

<sup>17</sup> Για παράδειγμα ο Αρχύτας (5<sup>ος</sup>-4<sup>ος</sup> αι. π.Χ.) στον Τάραντα της Κάτω Ιταλίας, αλλά και ο ίδιος ο Πυθαγόρας στον Κρότωνα, για το οποίο βλ. Kurt von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, Columbia University Press, New York 1940. Edwin L. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Waverly Press, Baltimore 1942. Frank Vatai, *Intellectuals in Politics in the Greek World: From Early Times to the Hellenistic Age*, Routledge, New York 1984. Πιο πρόσφατα, βλ. Vilen Vardanyan, *Panorama of Psychology*, AuthorHouse, Milton Keynes 2011.

<sup>18</sup> Πηγή: Διογένης Λαέρτιος 8.1.10.

<sup>19</sup> Η λέξη *κοινόβιος* καταγράφεται για πρώτη γνωστή φορά στην ελληνική γραμματεία, προκειμένου να περιγράψει τη ζωή των Πυθαγορείων, βλ. Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορείου βίου* 5.29.

αδίκως. Αυτό που ονομάζεται ομαδική ψυχολογία και το ευάλωτο στον επηρεασμό εξετάζεται και στον Janis (1982), όσον αφορά τη λήψη κυρίως παρορμητικών ή εσφαλμένων αποφάσεων, ενώ πιο ουδέτερα η Sherif (1967, 1965) μελέτησε μεταξύ άλλων την επίδραση της ομάδας στην αλλαγή συμπεριφοράς του ατόμου και τη σχέση ατομικών πεποιθήσεων και αξιών με τις πεποιθήσεις του ευρύτερου συνόλου.

Η ψυχολογία της ομάδας είναι θέμα ευρύ και γρήγορα αναπτυσσόμενη ερευνητική περιοχή τα τελευταία χρόνια<sup>20</sup>. Είναι γνωστό και από τον χώρο της εκπαίδευσης και τη σχετική έρευνα ότι η συμπεριφορά του ανθρώπου διαφέρει όταν συμπεριφέρεται ως άτομο και όταν συμπεριφέρεται ως μέλος ομάδας<sup>21</sup>. Αυτό που είναι σημαντικό να επισημάνουμε στην προκειμένη περίπτωση είναι πως η ομαδική ζωή των πυθαγορείων, η ενότητα γύρω από έναν δάσκαλο και κοινό γενικό προσανατολισμό—σχήμα που ακολουθούν με διαφοροποιήσεις όλες οι επόμενες φιλοσοφικές σχολές της αρχαίας Ελλάδας—ήταν είδος κοινωνικής συσσωμάτωσης με λογικά και όχι συναισθηματικά κριτήρια. Η ομάδα των πυθαγορείων, όπως και οι προηγούμενοι και οι επόμενοι φιλόσοφοι, είχε πρώτο στόχο την άσκηση του λογιστικού, την καλλιέργεια της κρίσης και τον έλεγχο του παρορμητισμού και του συναισθήματος. Αξιοποιήθηκε έτσι για πρώτη γνωστή φορά η δυναμική της ομάδας για την επίτευξη έλλογων, θετικών και μη επιθετικών στόχων, χωρίς η συσπείρωση της ομάδας να επιτυγχάνεται με την προβολή αντίπαλου δέους, χωρίς να αντιπροβάλεται κάποιος εξωτερικός εχθρός, ιδεατός ή υπαρκτός, επικίνδυνος ή έστω διαφοροποιούμενος. Παρά την ύπαρξη και μεταφυσικών στοιχείων, που όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, είναι χαρακτηριστικό που ανήκει στις παγκόσμιες πολιτισμικές αρχές, τους πυθαγόρειους κατά βάση ενώνει η επιθυμία αυτοβελτίωσης και η φιλομάθεια.

### 3. Σωκράτης και σωκρατικές σχολές

Ο Σωκράτης (5<sup>ος</sup> - 4<sup>ος</sup> αι. π.Χ.) είναι ίσως η κεντρική και πιο γνωστή φυσιογνωμία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Γνωρίζουμε ότι έδωσε ιδιαίτερη έμφαση όχι στη φυσική, αλλά στην ηθική φιλοσοφία, μέρος της οποίας είναι και η πολιτική φιλοσοφία, και εστίασε στην ανάλυση των φαινομένων που σχετίζονται με τη συμβίωση του ανθρώπου εντός των κοινωνικών συνόλων. Χαρακτηριστική είναι η διαλεκτική ή μαιευτική μέθοδος, που έχει συνδεθεί με τον Σωκράτη, η μέθοδος δηλαδή των ερωταποκρίσεων. Δεν προσέφερε έτοιμη κάποια γνώση ή πρακτική, αλλά με τη συζήτηση οδηγούνταν μαζί με τους συνομιλητές σε διαπιστώσεις, με μετριοπάθεια και επιφύλαξη, αλλά και με γνήσιο φιλοσοφικό ενδιαφέρον σε όλα τα στάδια. Στον Σωκράτη επίσης αποδίδεται και η πρακτική

---

<sup>20</sup> Ιδιαίτερα για την πολιτισμική ψυχολογία και τη σχετικά με αυτήν βιβλιογραφική ενημέρωση, βλ. Ioannis Tsoukalas, "Exploring the microfoundations of group consciousness", *Culture and Psychology* 13/1 (2007), σσ. 39-81.

<sup>21</sup> Μεταξύ άλλων και για το μοντέλο Redl και Wattenberg, βλ. C. M. Charles, *Building classroom discipline: from models to practice*. Longmans, New York 1989. William Wattenberg, "The Ecology of Classroom Behavior", *Theory Into Practice* 16/4 (1977), σσ. 256-261. Redl Fritz, "Group emotion and leadership", *Psychiatry* 5 (1942), σσ. 513-596.



των ορισμών (ὀρίζεσθαι)<sup>22</sup>, με την έννοια ότι η συζήτηση ξεκινούσε με ορισμό των εννοιών, που επρόκειτο να απασχολήσουν τους συνομιλητές (τί ἐστὶ Χ;), εξασφαλίζοντας έτσι ότι δεν θα συνδιαλέγονται χρησιμοποιώντας τους ίδιους όρους με άλλη όμως ο καθένας σημασία.

Αυτό όμως για το οποίο είναι ευρύτερα γνωστός ο Σωκράτης είναι για το ότι κατηγορήθηκε για αθεΐα/αλλοδοξία και διαφθορά των νέων και καταδικάστηκε σε θάνατο με κώνειο από το αθηναϊκό πολίτευμα το 399 π.Χ.<sup>23</sup> Αυτό είναι το κεντρικό γεγονός που φαίνεται να ανακαλείται πρώτο στη μνήμη όλων σήμερα με απλή αναφορά του ονόματος 'Σωκράτης': μια ιστορία αδικίας, μια καταδίκη ενός άξιου ανθρώπου, απλά για να μας θυμίζει 'τι κακός που είναι ο κόσμος'. Η θεώρηση αυτή πολύ απέχει από τη θεώρηση του ίδιου του Σωκράτη, καθώς και της πλειονότητας των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, για τον κόσμο. Για τον Σωκράτη, τους δασκάλους του και τους μαθητές του, ο κόσμος είναι άξιος ενασχόλησης και όχι απόρριψης. Ο κόσμος είναι άξιος μελέτης και ερμηνείας. Είναι ο κόσμος άξιος θαυμασμού, ενώ ο άνθρωπος αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του κόσμου. Ο Σωκράτης βάδισε στον θάνατο σε ηλικία 70 περίπου ετών. Είχε την ευκαιρία να αποδράσει, όπως μαθαίνουμε στον πλατωνικό διάλογο *Κρίτων*<sup>24</sup>, αλλά δεν το έκανε, για να συμμορφωθεί με τους νόμους της πόλης. Προσέγγισε το αναπόφευκτο του θανάτου σχεδόν με φιλοπεριέργεια και με εμπιστοσύνη πως είτε θα μετέβαινε, σαν σε ύπνο, χωρίς αίσθηση, στην ανυπαρξία, είτε σε μια διαφορετική μορφή ύπαρξης, όπου θα συναντούσε την πραγματική δικαιοσύνη και όλους τους περίφημους ήρωες και ανθρώπους του παρελθόντος που διακρίθηκαν στην αρετή. Ακολουθούν αποσπάσματα από την *Απολογία Σωκράτους*, που διασώζεται μεταξύ των πλατωνικών έργων, ενδεικτικά της στάση του φιλοσόφου προς την καταδίκη και τον θάνατο.

*δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάαι: ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον. [...] καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἴσθησις ἐστὶν ἄλλ' οἷον ὕπνος ἐπειδὴν τις καθεύδων μηδ' ὄναρ μηδὲν ὄρα, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος [...] εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαι ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστὶν τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσι πάντες οἱ τεθνεῶτες, τί μείζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἂν, ὃ ἄνδρες δικασταί; [...] εὐδαιμονέστεροί εἰσιν οἱ ἐκεῖ τῶν ἐνθάδε, καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν χρόνον ἀθάνατοί εἰσιν, εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ. [...] ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρή, ὃ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον, καὶ ἐν τι τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα: [...] διὰ τοῦτο [...] ἔγωγε τοῖς καταψηφισαμένοις μου καὶ τοῖς κατηγοροῖς οὐ πάνυ χαλεπαίνω. [...] ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὦρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένω, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις: ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἀδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ<sup>25</sup>.*

<sup>22</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* 12. 4. 1078b 27-32.

<sup>23</sup> Πλάτων, *Απολογία* 19b4-19c1, 24b-c.

<sup>24</sup> Πλάτων, *Κρίτων* 45c-e.

<sup>25</sup> Πλάτων, *Απολογία* 40c-42a.

( = «Ο θάνατος είναι ένα από δύο πιθανά πράγματα: ή είναι όπως η ανυπαρξία, χωρίς να έχει αίσθηση κανενός πράγματος ο πεθαμένος ή κατά την παράδοση είναι είδος αλλαγής κατάστασης και μετάβαση της ψυχής από τον τόπο τον εδώ σε άλλο τόπο. [...] Και αν λοιπόν είτε δεν υπάρχει αίσθηση καμία, αλλά είναι σαν ύπνος, όταν κανείς κοιμάται και δεν βλέπει ούτε καν όνειρο, τότε είναι μεγάλο όφελος ο θάνατος [...] είτε πάλι αν είναι είδος μετεγκατάστασης ο θάνατος από εδώ σε άλλο τόπο και αν είναι αληθή τα λεγόμενα, ότι εκεί είναι όλοι οι πεθαμένοι, ποιο μεγαλύτερο καλό θα μπορούσε να υπάρξει από αυτό, άνδρες δικαστές; [...] Είναι πιο ευτυχισμένοι οι εκεί των εδώ και είναι αθάνατοι για όλο τον υπόλοιπο καιρό, αν βέβαια όσα λέγονται είναι αληθή. [...] Αλλά και εσείς πρέπει, άνδρες δικαστές, να έχετε αγαθή προσδοκία όσον αφορά τον θάνατο και να θεωρείτε αληθές ένα πράγμα: ότι ο ενάρετος άνθρωπος δεν παθαίνει κανένα κακό ούτε ζωντανός ούτε όταν πεθάνει, ούτε παραμελούν οι θεοί τις υποθέσεις του. [...] Γι αυτό [...] δεν θυμώνω με όσους με καταδίκασαν ούτε με τους κατηγορούς μου. [...] όμως έφτασε ήδη η ώρα να φύγουμε, εγώ για τον θάνατο, εσείς για τη ζωή. Ποιος πορεύεται προς το καλύτερο κανείς δεν ξέρει παρά μόνο ο θεός»)

Μεταξύ άλλων βλέπουμε πως ο Σωκράτης δεν δείχνει μνησικακία προς τους κατηγορούς του, ούτε προς τους Αθηναίους δικαστές που πείστηκαν προσωρινά, αλλά καθοριστικά για την έκβαση των πραγμάτων, από τους κατηγορούς για την ενοχή του. Το μόνο που φαίνεται να τον απασχολεί και το αναθέτει στην πόλη των Αθηνών είναι η ανατροφή των παιδιών του και η κατάλληλη διαπαιδαγώγηση προς τον ενάρετο βίος<sup>26</sup>. Ο Σωκράτης δεν έφερε βαρέως την καταδίκη του και σεβάστηκε τους θεσμούς της πόλης. Η ήσυχη συνείδησή του, η συναίσθηση ότι δεν διέπραξε κάτι κακό, φάνηκε επαρκές θεμέλιο σταθερής και ήρεμης αντιμετώπισης της θανατικής του καταδίκης. Χαρακτηριστικό είναι αυτό που διασώζει ο Διογένης Λαέρτιος στους *Βίους φιλοσόφων*, για το παράπονο που εξέφρασε η γυναίκα του Σωκράτη, Ξανθίπη: *τῆς γυναικὸς εἰπούσης, "ἀδίκως ἀποθνήσκεις," "σὺ δέ," ἔφη, "δικαίως ἐβούλου;"* «Όταν του είπε η γυναίκα του 'Άδικα σε καταδίκασαν.' απάντησε: 'Θα προτιμούσες να με είχαν καταδικάσει δίκαια;»<sup>27</sup>. Η συναίσθηση της αξίας της δικαιοσύνης και η πεποίθηση ότι η αδικία βλάπτει τον άδικο είναι εμφανείς σε κάθε έκφανση της συμπεριφοράς του Σωκράτη.

Ο Σωκράτης έτσι κι αλλιώς θα πέθαινε. Θα ήταν χρήσιμο να ξεπεράσει ο καθένας την τραγικότητα αυτού του συμβάντος, όπως άλλωστε έκανε άμεσα και ο ίδιος ο φιλόσοφος, και να πληροφορηθούμε για το περιεχόμενο της διδασκαλίας του, να διερωτηθούμε τι είπε και πως έζησε όλα τα χρόνια πριν τον θάνατό του. Από ποιο σκεπτικό, από ποια γενικότερη κοσμοθέαση προέκυψε αυτή η θαρραλέα μετριοπάθεια, η έλλογη επιείκεια, η εμπιστοσύνη στην πορεία των πραγμάτων και η αγάπη για την προσέγγιση της αλήθειας; Πέντε σωκρατικές σχολές συνεχίζουν το έργο του Σωκράτη, περισσότερο ή λιγότερο μακρόβιες, διασώζοντας, τεκμηριώνοντας και εξελίσσοντας περαιτέρω την προφορική του διδασκαλία: (i) Πλατωνική σχολή (Ακαδημία), (ii) Κυνική σχολή, (iii) Κυρηναϊκή σχολή, (iv) Μεγαρική σχολή, (v) Ηλειακή σχολή. Με ομοιότητες και διαφορές, σημεία σύγκλισης στην επιδίωξη της αρετής και της αλήθειας, αλλά και απόκλισης στις

<sup>26</sup> Πλάτων, *Απολογία* 41e.

<sup>27</sup> Διογένης Λαέρτιος 2.5.35.

προτεραιότητες, τα μέσα και τις τεχνικές. Ο πίνακας 1 συνοψίζει τον βασικό προσανατολισμό κάθε σχολής, ως εναρκτήρια ενημέρωση και εικόνα.

Πίνακας 1. Οι Σωκρατικές Σχολές<sup>28</sup>.

ΣΧΟΛΗ	ΙΔΡΥΤΗΣ	ΒΑΣΙΚΕΣ ΘΕΣΕΙΣ
Ακαδημία	Πλάτων	Ιδεαλισμός (δυϊσμός, ύλη και πνεύμα, πίστη στην αθανασία της ψυχής)
Μεγαρική σχολή	Ευκλείδης ο Μεγαρεύς	Ενότητα της αρετής, ανυπαρξία του κακού, επιρροή και από την ελεατική φιλοσοφία (Παρμενίδης)
Κυνικοί φιλόσοφοι	Αντισθένης ο Αθηναίος	Εγκράτεια, ασκητισμός, κατά της ηδονής, κατά της δεισιδαιμονίας, κατά των θεσμών
Κυρηναϊκή σχολή	Αρίστιππος ο Κυρηναίος	Ηδονισμός (με εγκράτεια), η αρετή μπορεί να συνδυαστεί με την ευχαρίστηση
Ηλειακή σχολή	Φαίδων ο Ηλιεύς	Ομοιότητα με τη Μεγαρική σχολή, ταύτιση του αγαθού με το αληθές

Η ετερογένεια των σχολών είναι κατανοητή, εφόσον οι μαθητές του Σωκράτη είχαν επιρροές και από άλλους δασκάλους, αλλά και εφόσον η πιο φημιστή ίσως θέση του Σωκράτη και αφετηρία έρευνας και προβληματισμού ήταν η προσωπική του ομολογία άγνοιας «ένα ξέρω ότι τίποτε δεν ξέρω»<sup>29</sup>. Αξιοσημείωτα είναι άλλωστε και κάποια από τα τελευταία λόγια του Σωκράτη στον πλατωνικό διάλογο *Φαίδωνα* (91c):

*ὕμεις μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, ἐάν μὲν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθές λέγειν, συνομολογήσατε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε, εὐλαβούμενοι ὅπως μὴ ἐγὼ ὑπὸ προθυμίας ἅμα ἐμαυτὸν τε καὶ ὑμᾶς ἐξαπατήσας, ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον ἐγκαταλιπὼν οἰχήσομαι.*

( = «Εσείς όμως, αν πειστείτε στα λόγια μου, θα δώσετε μικρή σημασία στον Σωκράτη και πολύ μεγαλύτερη σημασία στην αλήθεια. Αν λοιπόν σας φαίνεται ότι λέω κάτι το αληθές, να συμφωνήσετε, αν όμως όχι, να με αντικρούσετε με κάθε δυνατό επιχείρημα, προσέχοντας μη τυχόν εγώ μέσα στην προθυμία μου εξαπατήσω και εμένα και εσάς και φύγω, όπως η μέλισσα που αφήνει πίσω το κεντρί»)

<sup>28</sup> Επίσης, βλ. Κατερίνα Δ. Χατζοπούλου, *Θέματα αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας Ι*, Ξυράφι, Καβάλα 2014, επανεκδ. Ρώμη, Θεσσαλονίκη 2016.

<sup>29</sup> Από συγκεκριμένες διατυπώσεις έχουμε τα εξής: ἄ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶμαι εἶδέναι «Δεν υποστηρίζω ότι γνωρίζω αυτά που δεν γνωρίζω.» (Πλάτων, Απολογία 21d), επίσης *ipse se nihil scire id unum sciat* (= «Ότι τίποτε δεν γνωρίζει, αυτό μόνο γνώριζε.») (Κικέρων, *Academica* 1.1.16).

Παρότρυνση λοιπόν του ίδιου του φιλοσόφου στους μαθητές του είναι η περαιτέρω αναζήτηση της αλήθειας, η διαλλακτικότητα, η επιφύλαξη, αλλά και η επίμονη συνέχιση της έρευνας. Έτσι λοιπόν ήταν άλλη η αναλυτικότητα και αφαιρετική σκέψη του Πλάτωνα και άλλη η καρτερία του Αντισθένη, διαφορετικές οι προτεραιότητες του Αρίστιππου, ενώ σε άλλα στοιχεία από την σωκρατική παρακαταθήκη έδιναν έμφαση ο Ευκλείδης ο Μεγαρεύς και ο Φαίδων από την Ηλεία. Με εξαίρεση το έργο του Πλάτωνα που σώζεται σχεδόν ακέραιο και τα εσωτερικά συγγράμματα του Αριστοτέλη, για τα υπόλοιπα ρεύματα έχουμε έμμεσες και μεταγενέστερες πληροφορίες<sup>30</sup>. Μέσα σε αυτό το πνευματικό κλίμα, πυροδοτημένο σε σημαντικό βαθμό ακριβώς από την καταδίκη και τον θάνατο του Σωκράτη, αναδύονται μετά τις σωκρατικές σχολές τα μείζονα ρεύματα της ελληνιστικής φιλοσοφίας: (i) Στωικοί, (ii) Επικούρειοι, (iii) Σκεπτικοί (Πυρρώνειοι και Ακαδημαϊκοί), τα οποία μαζί και με όλα τα προγενέστερα φιλοσοφικά ρεύματα της αρχαίας Ελλάδας, επρόκειτο να έχουν μεγάλη επίδραση κατά κύματα στον ρωμαϊκό και μεταρωμαϊκό κόσμο.

#### 4. Η ελληνιστική φιλοσοφία

Η ελληνιστική περίοδος, που προσδιορίζεται συμβατικά από τον θάνατο του Μεγάλου Αλεξάνδρου το 323 π.Χ. μέχρι την ναυμαχία του Ακτίου (31 π.Χ.), υπήρξε περίοδος μεγάλων πολιτισμικών αλλαγών, διαπολιτισμικών επαφών και ριζικού μετασχηματισμού του αρχικού κοινωνικοπολιτικού πλαισίου εντός του οποίου γεννήθηκε ο αρχαιοελληνικός στοχασμός<sup>31</sup>. Βασικότερη αλλαγή για το θέμα που εξετάζουμε ήταν η κατάρρευση της πόλης-κράτους και η συρρίκνωση έτσι του ρόλου και της επιρροής του ατόμου στα πολιτικά πράγματα. Ο φιλοσοφικός στοχασμός ωστόσο συνεχίζεται και μετεξελίσσεται ακόμη πιο συστηματοποιημένα από όλο το ανομοιογενές φάσμα των πνευματικών απογόνων του Σωκράτη, εμπλουτισμένο άμεσα ή έμμεσα και από τη γραμμή του Δημόκριτου (5<sup>ος</sup>-4<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), ο οποίος εντάσσεται στους προσωκρατικούς φιλοσόφους, ήταν όμως σύγχρονος του Σωκράτη. Η πλατωνική φιλοσοφία εξακολουθεί και θα εξακολουθεί να διδάσκεται και να εξελίσσεται και η αριστοτελική γραμμή αυτονομείται, ενώ από τα εναλλακτικά φιλοσοφικά ρεύματα λίγα πράγματα επιβιώνουν από πρωτότυπα έργα<sup>32</sup>. Έχουμε όμως πληροφορίες από έμμεσες πηγές και στην ελληνική γλώσσα, αλλά και στη λατινική γραμματεία, με εξέχουσα την πολύπλευρη συμβολή του Κικέρωνα στη διάσωση και κατάλληλη μεταφορά του

---

<sup>30</sup> Βλ. Βασίλης Κάλφας & Γιώργος Ζωγραφίδης, *Οι αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι*, Ίδρυμα Μανώλη Τριανταφυλλίδη, Θεσσαλονίκη 2006.

<sup>31</sup> Βλ. Johann G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg 1836-1843. Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*. Για θεματική προσέγγιση της ελληνιστικής φιλοσοφίας, βλ. Algra Keimpe, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld & Malcolm Schofield (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

<sup>32</sup> Για το ζήτημα γενικώς της διάσωσης της αρχαιοελληνικής γραμματείας, βλ. Leighton D. Reynolds & Nigel G. Wilson, *Scribes and Scholars: a guide to the transmission of Greek and Latin literature*, Oxford University Press, Oxford 2013<sup>4</sup> (1968<sup>1</sup>).

αρχαιοελληνικού στοχασμού στη Ρώμη<sup>33</sup>. Στην ενότητα αυτή παρουσιάζονται δείγματα στοχασμού από ένα ρεύμα σωκρατικής πατρότητας: τους Στωικούς, και δύο ρεύματα δημοκρίτειας αφετηρίας: τους Επικούρειους και τους Πυρρώνειους Σκεπτικούς<sup>34</sup>.

#### 4.1. Από τους Στωικούς: τα *έφ' ἡμῖν* και τα *οὐκ ἔφ' ἡμῖν*

Ο Στωικισμός είναι ένα από τα μείζονα ρεύματα της ελληνιστικής φιλοσοφίας, το οποίο επρόκειτο να ασκήσει επίδραση, με διάφορες μορφές στον μετέπειτα κόσμο. Ιδρυτής του Στωικισμού ήταν ο Ζήνων ο Κιτιεύς από τη Λάρνακα της Κύπρου το 301 π.Χ. Ωστόσο την απώτερη πατρότητα του ρεύματος αποδίδει ο Διογένης Λαέρτιος στον ίδιο τον Αντισθένη, μαθητή του Σωκράτη και ιδρυτική φυσιογνωμία της Κυνικής φιλοσοφίας, καθώς ο Ζήνων ήταν μαθητής του Κυνικού φιλοσόφου Κράτη (3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.). Οι κυνικοί γνωρίζουμε ότι απέρριπταν όλες τις συμβατικές απολαύσεις και κοινωνικές προτεραιότητες της εποχής και πρότειναν μία ζωή ασκητική που περιφρονεί τις κοινωνικές συμβάσεις.

*δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωικῆς κατάρξαι [...]. οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας<sup>35</sup>.*

( = «Αυτός (ο Αντισθένης) θεωρείται ότι έκανε το ξεκίνημα του αυστηρότατου Στωικισμού [...]. Αυτός έδωσε πρώτος το παράδειγμα όσον αφορά και την έλλειψη παθών του Διογένη και την εγκράτεια του Κράτη και την καρτερία του Ζήωνα»)

Ο Ζήνωνας, όμως εκτός από μαθητής της κυνικής φιλοσοφίας, μαθήτευσε επίσης και στη σωκρατική σχολή των Μεγαρικών, όπως επίσης και στην πλατωνική Ακαδημία και ο Στωικισμός διαφοροποιήθηκε σημαντικά από τα ρεύματα που τον επηρέασαν, ώστε να γίνει ανεξάρτητο φιλοσοφικό ρεύμα, που γνώρισε εσωτερική εξέλιξη και διάδοση κατά τους επόμενους αιώνες.

**Πίνακας 2. Περίοδοι και κύριοι εκπρόσωποι του Στωικισμού**

<b>Αρχαία Στοά</b>	3 <sup>ος</sup> αιώνας π. Χ.	Ζήνων, Κλεάνθης, Χρύσιππος
<b>Μέση ή Πλατωνική Στοά</b>	2 <sup>ος</sup> -1 <sup>ος</sup> αιώνας π. Χ.	Διογένης Βαβυλώνιος, Αντίπατρος ο Ταρσέας, Παναίτιος, Ποσειδώνιος
<b>Νεότερη Στοά</b>	1 <sup>ος</sup> -2 <sup>ος</sup> αιώνας μ. Χ.	Σενέκας, Μουσώνιος, Επικτήτος, Μάρκος Αυρήλιος

<sup>33</sup> Βλ. Algra Keimpe, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld & Malcolm Schofield (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ό.π. Σημαντικό ρόλο στη μεταφορά και διάσωση του φιλοσοφικού στοχασμού της ελληνιστικής περιόδου διαδραμάτισαν ανά ρεύμα και ο Γαληνός, ο Σενέκας, ο Λουκρήτιος και ο Σέξτος Εμπειρικός (βλ. M. Andrew Holowchak, *The Stoics: A Guide for the Perplexed*. Continuum Books, London 2008).

<sup>34</sup> Βλ. περισσότερα Βασίλης Κάλφας & Γιώργος Ζωγραφίδης, *Οι αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι*, ό.π.

<sup>35</sup> Διογένης Λαέρτιος 6.1.14-15.

Στον Ζήνωνα και στους Στωικούς φιλοσόφους γενικότερα αποδίδεται και ο ρητός διαχωρισμός της φιλοσοφίας σε λογική, ηθική και φυσική φιλοσοφία, αλλά και η επισήμανση του αλληλένδετου μεταξύ των τριών<sup>36</sup>. Κατά τον Ζήνωνα και τους Στωικούς σκοπός του ανθρώπου είναι να ζει σύμφωνα με την πραγματική του φύση που είναι η αρετή, ενώ θεμέλια έκφραση ανθρώπινης ελευθερίας θεωρούσαν την απαλλαγή από τα πάθη (φόβος, λύπη, επιθυμία, ηδονή) και την επιδίωξη των αρετών<sup>37</sup>. Όλα αυτά απαιτούσαν εγρήγορση και άσκηση, σωματική και ψυχική, πρακτική η οποία ξεκινά ήδη από τους Κυνικούς φιλοσόφους, αλλά αναπτύχθηκε και συστηματοποιήθηκε από τους Στωικούς. Οι ασκήσεις των Στωικών αφορούσαν την εγκράτεια, τη συγγραφή ή και την απομνημόνευση των δογμάτων, τη συγκέντρωση (αναχώρηση εις εαυτόν), αλλά και γενικώς τον έλεγχο της επιθυμίας<sup>38</sup>. Όλα αυτά απέβλεπαν στην προσέγγιση των αρετών<sup>39</sup>.

Άξιος ιδιαίτερης εξέτασης είναι ο διαχωρισμός που πραγματοποιείται στη φιλοσοφία των Στωικών, όσον αφορά τα *ἐφ' ἡμῖν* (όσα εξαρτώνται από μας) και τα *οὐκ ἐφ' ἡμῖν* (όσα δεν εξαρτώνται από μας) και την ιδιαίτερη έμφαση που δινόταν στην προαίρεση, δηλαδή την εσωτερική συνειδητή βούληση του ατόμου, της οποίας κύριος είναι μόνο ο ίδιος ο άνθρωπος (ο καθένας της δικής του). Η ορολογία αυτή απαντά ήδη στον Αριστοτέλη, για να αναφερθεί στο τι είναι και τι δεν είναι στη δύναμη του ανθρώπου, ενώ η ίδια η προαίρεση συνδέεται ήδη στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη με την αρετή και την ενάρετη πράξη, που είναι αλληλένδετη με την ευδαιμονία<sup>40</sup>. Στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας των Στωικών καλλιεργήθηκαν και συστηματοποιήθηκαν ιδιαίτερα αυτές οι έννοιες, με βασική πηγή σήμερα πρωτίστως τον Επίκτητο (1<sup>ος</sup>-2<sup>ος</sup> αι. μ. Χ.), ο οποίος εστιάζει και αναπτύσσει τον διαχωρισμό: «*τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*» (= «Από τα πράγματα που υπάρχουν, άλλα είναι στη δύναμή μας και άλλα δεν είναι στη δύναμη μας»)<sup>41</sup>. Ο Επίκτητος στα *ἐφ' ἡμῖν* συγκαταλέγει ουσιαστικά μόνο την προαίρεση<sup>42</sup>, το τι θέλει και τι επιλέγει να κάνει καθένας. Όλα τα υπόλοιπα, όπως η φυσική κατάσταση του σώματος, ο πλούτος, η εξουσία, οι τιμές, καθώς και η προαίρεση των άλλων, ανήκουν κατά τον Επίκτητο στα *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*. Όμως ανεξάρτητα από το τι μπορεί να θεωρείται *ἐφ' ἡμῖν* και *οὐκ ἐφ' ἡμῖν* ανά εποχή και ανά άνθρωπο, η γενικότερη προτροπή των Στωικών είναι η ενασχόληση με τα *ἐφ'*

<sup>36</sup> Βλ. Διογένης Λαέρτιος 7.1.92.

<sup>37</sup> Βλ. Κατερίνα Δ. Χατζοπούλου, *Θέματα Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας Ι*, ό.π.

<sup>38</sup> Χριστίνα Κούρφαλη, *Η στωική τέχνη του βίου*, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2013.

<sup>39</sup> Για την έννοια της αρχαιοελληνικής αρετής, βλ. Βλάσης Γ. Ρασσιάς, *Αρετή. Το Αξιακό Σύστημα των Ελλήνων*, τ. 4, Ανοιχτή Πόλη, Αθήνα 2012<sup>2</sup>.

<sup>40</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 2.1105a, επίσης 2.1107a.

<sup>41</sup> Επίκτητος, *Εγχειρίδιον* 1.1, βλ. επίσης Επίκτητος, *Διατριβαί* 1.1.

<sup>42</sup> Για τη σημασία που έδιναν οι Στωικοί στην προαίρεση χαρακτηριστικό είναι αυτό που διασώζεται στις *Διατριβές* του Επίκτητου, έργο που περιλαμβάνει τη διδασκαλία του φιλοσόφου και κατέγραψε ο μαθητής του Φλάβιος Αρριανός, όπου επισημαίνεται η δύναμη της προαίρεσης: «*ἀλλὰ δήσω σε. ἄνθρωπε. τί λέγεις; ἐμέ; τὸ σκέλος μου δήσεις, τὴν προαίρεσιν δὲ οὐδ' ὁ Ζεὺς νικῆσαι δύναται.*» (Αν μας πει κάποιος) 'Θα σε δέσω'. (Θα πούμε) 'Άνθρωπε, τι λες; Εμένα θα δέσεις; Το πόδι μου θα δέσεις. Γιατί την προαίρεσή μου δεν μπορεί να νικήσει ούτε ο Δίας.' (Επίκτητος, *Διατριβαί* 1.1.23-24.).

ἡμῖν, με αυτά τα οποία είναι στη δική μας εξουσία και στον δικό μας έλεγχο. Προτείνεται από τον Στωικισμό η ενασχόληση με πράγματα, όπου μπορεί ο άνθρωπος να κάνει κάτι και να έχει κάποιο αποτέλεσμα. Αυτό είναι πάρα πολύ σημαντικό ειδικά όσον αφορά το θέμα των ορίων του ανθρώπου, φυσικών και κοινωνικών. Η επίγνωση των αρμοδιοτήτων σε κάθε περίπτωση, η συναίσθηση ότι και η λογική και τα δεδομένα μας έχουν όρια. Η αποδοχή ότι κάποια πράγματα είναι πέρα από την εξουσία μας, έχει κομβική σημασία και στο θέμα της απάθειας (έλλειψης παθών). Η συνειδητοποίηση ότι δεν είμαστε υπόλογοι για τη συμπεριφορά των άλλων και πιθανόν δεν είναι ούτε εκείνοι υπόλογοι σε μας. Ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης, μέρος του κόσμου, ο οποίος σταθερά, από τον Θαλή μέχρι τους Στωικούς φαίνεται να είναι καθ' ολοκληρίαν καλός, κατά τη διατύπωση και του Χρυσίππου του Ταρσέα, τρίτου επικεφαλής της αρχαίας Στοάς: *μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν ἐν τῷ κόσμῳ, κατὰ τὴν ἀρίστην φύσιν ἀπάντων παραγομένων*<sup>43</sup>.

( = «Τίποτε δεν είναι αξιοκατάκριτο στον κόσμο. Όλα ολοκληρώνονται κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο»)

Διαφαίνονται στα κείμενα αυτά εντυπωσιακά επίπεδα λογικής και ψυχολογικής υγείας, μια ισορροπημένη, μετριοπαθής κοσμοθέαση και συμφιλίωση με τον κόσμο, μια δυναμική εμπιστοσύνη στην πορεία των πραγμάτων, παρόμοια με εκείνη του Σωκράτη, με επίγνωση των ορίων των δικών μας και των άλλων, με έλεγχο της επιθυμίας και της παρόρμησης και με διαρκή προσπάθεια εκλογίκευσης των καταστάσεων και των φαινομένων. Η στωική ηθική άλλωστε βασίζεται στη φυσική μελέτη του κόσμου. Πρόκειται για μία κοσμοθέαση, που δεν θα προσποιηθούμε ότι έχουμε κατανοήσει πλήρως ή συμεριζόμαστε γενικευτικά, είναι όμως εντυπωσιακή πρωτίστως για την ποιότητα των ανθρώπων που διαμορφώνει. Στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας αξιοσημείωτο είναι ότι οι Στωικοί διέθεταν και πολιτικό στοχασμό με προσανατολισμό προς την καθολική αναρχία (κατά του νομίσματος, κατά των ναών, κατά του διαχωρισμού των φύλων, υπέρ της φρόνησης και της ζωής σύμφωνα με τη φύση, που είναι η αρετή), με τοποθετήσεις που θα ήταν μάλλον κατάλληλες μόνο για κοινωνίες Στωικών.

#### 4.2. Η επικούρεια *ηδονή* και πολιτικός αναχωρητισμός

Οι Επικούρειοι στάθηκαν παραδοσιακά το μεγάλο αντίπαλο ρεύμα του Στωικισμού, για λόγους που ίσως φαίνονται υπερβολικοί ή δευτερεύοντες σε μία σύγχρονη προσέγγιση των δύο ρευμάτων. Στωικοί και Επικούρειοι φαίνεται να είχαν παραπλήσιους στόχους και παραπλήσια μέσα από την απόσταση που βρισκόμαστε σήμερα εμείς. Το όνομά της έλαβε η σχολή των Επικουρείων από τον ιδρυτή της Επίκουρο (4<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), ο οποίος συγκαταλέγεται μεταξύ των πνευματικών απογόνων του Δημόκριτου από τη γραμμή του φιλοσόφου Ναυσιφάνη. Ο Επίκουρος γεννήθηκε και μεγάλωσε μακριά από την Αθήνα, στην αθηναϊκή αποικία της Σάμου. Αξιοποιεί τη δημοκρίτεια φυσική φιλοσοφία, αλλά και διαφοροποιείται από αυτήν. Η φυσική φιλοσοφία στον Επίκουρο εξυπηρετεί την ηθική φιλοσοφία. Προβληματίστηκε γύρω από τους λόγους της ανθρώπινης

<sup>43</sup> Χρυσίππος, πηγή: Πλούταρχος, *De Stoicorum repugnantiis* 1051b 9-11.

δυστυχίας και πως θα μπορούσαν αυτοί να αντιμετωπιστούν. Παρατηρεί ότι η ηδονή, ως έλλειψη σωματικού και ψυχικού πόνου, είναι και οφείλει να είναι κριτήριο επιλογής και αποφυγής των πραγμάτων, με τον περιορισμό παράλληλα της φρόνησης, της λογικής εξέτασης των πραγμάτων, όσον αφορά τα μακροπρόθεσμα ευχάριστα ή δυσάρεστα αποτελέσματα της κάθε επιλογής ή αποφυγής.

*Όταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, [...] λέγομεν [...] τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν. [...] ἡδὺν γεννᾷ βίον [...] νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος. τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις<sup>44</sup>.*

( = «Όταν λέμε πως η ηδονή είναι ο απώτερος στόχος, [...] εννοούμε [...] το να μην πονά κανείς στο σώμα, και να μην ταραζεται στην ψυχή. Ευτυχισμένη ζωή [...] φέρνει ο νηφάλιος λογισμός, ο οποίος εξερευνά τις αιτίες κάθε επιλογής και αποφυγής και αποβάλλει τις πεποιθήσεις που φέρνουν τόση ταραχή στις ψυχές. Αρχή όλων αυτών και ύψιστο αγαθό είναι η φρόνηση»<sup>45</sup>)

Η επιδίωξη συνεπώς της ευχαρίστησης και τη ηρεμίας είναι βασική κατεύθυνση της επικούρειας φιλοσοφίας, όχι όμως ως ατομισμός, αλλά εντός της παρέας των φίλων. Η ομάδα των φίλων, που μοιράζονται κάποιους βασικούς τρόπους και κατευθύνσεις διαβίωσης, που περνάν τη μέρα τους ευχάριστα μαζί, είναι βασική αξία της επικούρειας φιλοσοφίας. Τρεις φορές μετακινήθηκε γεωγραφικά και εγκαθίδρυσε σχολή ο Επίκουρος για τη φιλία των φίλων: στη Μυτιλήνη, στη Λάμψακο και τέλος στην Αθήνα, όπου ιδρύει τον Κήπο το 306 π.Χ. και εγκαθίσταται μαζί με την αυξανόμενη παρέα των φίλων: ανδρών, γυναικών και δούλων. Βλέπει κανείς πως επανέρχεται στο σημείο αυτό η έννοια της δυναμικής της ομάδας, που διαπιστώθηκε νωρίτερα και στους Πυθαγορείους και στάθηκε σε διάφορους βαθμούς χαρακτηριστικό όλων των φιλοσοφικών ρευμάτων της αρχαίας Ελλάδας. Στους φιλοσόφους και ιδιαίτερα στους Επικούρειους, που εξετάζουμε σε αυτό το σημείο, η επιλογή του ευχάριστου για το άτομο δεν μπορεί να έρχεται σε αντίθεση με ό,τι είναι ευχάριστο για την παρέα των φίλων, της ομάδας των ανθρώπων με τους οποίους συνδέεται κάποιος όχι μόνο με συναισθηματικούς δεσμούς, αλλά και με δεσμούς κοινών ενδιαφερόντων.

<sup>44</sup> Διογένης Λαέρτιος 10.131-132.

<sup>45</sup> Πβ. επίσης *οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερές ἐκ τούτων ἔπηται: καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῆ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας.* «Δεν επιλέγουμε κάθε ηδονή, αλλά κάποιες φορές αποφεύγουμε πολλές ηδονές, όταν είναι περισσότερη η δυσκολία που τις συνοδεύει. Και πολλές δυσκολίες τις θεωρούμε καλύτερες από τις ηδονές, όταν είναι περισσότερη η ηδονή που συνοδεύει μετά από πολύ καιρό τις δυσκολίες.» (Επίκουρος, πηγή: Διογένης Λαέρτιος 10.129). Ιδιαίτερη ομοιότητα παρουσιάζει η προσέγγιση αυτή με τη *μετρητική τέχνη* την οποία περιγράφει ο Σωκράτης στον πλατωνικό διάλογο *Πρωταγόρα* (356a-357a), κατά την οποία σταθμίζει ο άνθρωπος το άμεσο και απώτερο όφελος και κόστος κάθε επιλογής και αποφυγής σε ηδονή και λύπη και διαμορφώνει τη συμπεριφορά του κατάλληλα.



*Ἐπὶ μὲ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν. οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις<sup>46</sup>.*

( = «Σε όλες τις άλλες ασχολίες ο καρπός των προσπαθειών ἔρχεται μόνο όταν ολοκληρωθούν, στην φιλοσοφία όμως η χαρά συμπορεύεται με την μάθηση. Γιατί η ευχαρίστηση δεν ἔρχεται μετά την μάθηση, ἀλλά μάθηση και ευχαρίστηση πάνε μαζί»)

Η χαρά της μάθησης, ἀλλά και το ίδιο το πρόσωπο του Επίκουρου συνέδεσε τους Επικούρειους με ισχυρούς δεσμούς, που εξασφάλισαν ευστάθεια και μακροβιότητα στο ρεύμα των Επικουρείων. Μακριά ωστόσο από τον δημόσιο βίο και την πολιτική. Ενσαρκώνοντας ένα είδος πολιτικού αναχωρητισμού και απομάκρυνσης από τη δημόσια σφαίρα και τις αξίες της<sup>47</sup>. Η αντίδραση, δυσφήμιση και συκοφαντία σε διάφορες περιπτώσεις, που αντιμετώπισε το ρεύμα των Επικουρείων, ήδη από την αρχαιότητα, κίνησε τη διάθεση του ίδιου του Διογένη Λαερτίου να υπερασπιστεί και την ηθική και την ευσέβεια του Επίκουρου και των Επικουρείων. Η κριτική και δυσφήμιση προς το ρεύμα των Επικουρείων, η οποία επρόκειτο μόνο να ενταθεί κατά τους επόμενους αιώνες, συνέβαλε και στον αφανισμό των εκατοντάδων συγγραμμάτων του Επίκουρου, οπότε ό,τι γνωρίζουμε είναι ἔμμεσο και ενίοτε παραμορφωμένο. Όμως ο ίδιος ο τρόπος ζωής των Επικουρείων, όπως και ο τρόπος ζωής, που προωθούσαν τα περισσότερα φιλοσοφικά ρεύματα της αρχαίας Ελλάδας και ακολούθως της Ρώμης, αμφισβητούσε τις καθιερωμένες προτεραιότητες και αξίες της κατεστημένης κοσμοθέασης (πλούτος, δόξα, πολυτέλεια κ.ά.). Κεντρική μορφή της Επικούρειας φιλοσοφίας για όλους τους επόμενους αιώνες και παρά τις επίμονες φωνές της πολεμικής παρέμεινε ο ίδιος ο Επίκουρος και η διδασκαλία του. Το ρεύμα δεν γνώρισε εσωτερική περαιτέρω εξέλιξη, σε αντίθεση με τη φιλοσοφία των Στωικών, των Ακαδημαϊκών και λοιπών ρευμάτων. Από τον Διογένη Λαέρτιο πληροφορούμαστε για τα τελευταία λόγια του Επίκουρου στον Κήπο πιθανότατα τον Φεβρουάριο του 270 π.Χ.: «Χαίρετε καὶ μέμνησθε τὰ δόγματα»<sup>48</sup> (= «Χαίρετε (να ἔχετε χαρά) και να θυμάστε τις διδασκαλίες.»).

### 4.3 Ο Πύρρωνας και η αταραξία του σοφού

Πνευματικός απόγονος του Δημόκριτου θεωρείται και ο Πύρρωνας (4<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.) από την Ηλεία, ιδρυτής του Πυρρωνείου Σκεπτικισμού, του φιλοσοφικού ρεύματος που κατά βάση πρεσβεύει και τεκμηριώνει την άγνοια όσον αφορά το εφικτό ή μη της γνώσης από τον άνθρωπο. Ο Πυρρωνισμός έχει κεντρική μορφή το πρόσωπο του Πύρρωνα, ο οποίος θεωρείται ότι δέχτηκε επιδράσεις και από φιλοσοφικά συστήματα της Ινδίας και της ανατολής, συστηματοποιήθηκε όμως σε φιλοσοφικό σύστημα από τον Αινησίδημο τον 1<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., ενώ κατατοπιστικά γραπτά κείμενα διασώζονται σε ακόμη μεταγενέστερη εποχή από τον Σέξτο

<sup>46</sup> *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, Ἐπικούρου προσφώνησις 27.

<sup>47</sup> Βλ. Alain de Botton, *History of ideas: Monasticism. The School of Life*, στο [www.youtube.com/watch?v=LtU5hzfHvd0](http://www.youtube.com/watch?v=LtU5hzfHvd0)>2015 (πρόσβαση: 4-9-2016).

<sup>48</sup> *Epigrammata* 7.106.1.

Εμπειρικό (2<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.). Κατά τους Πυρρώνειους δεν ξέρουμε αν η κατάκτηση της αλήθειας από τον άνθρωπο είναι ή δεν είναι εφικτή. Τόσο οι αισθήσεις όσο και ο νους μπορούν να μας εξαπατούν. Η θέση αυτή διαφοροποιούσε τους Πυρρώνειους από τους Ακαδημαϊκούς Σκεπτικούς, καθώς οι δεύτεροι υποστήριζαν ότι η γνώση (κατάκτηση της αλήθειας) είναι όντως ανέφικτη, με ευθεία απόρριψη της αξιοπιστίας και των αισθήσεων και της φαντασίας και της λογικής. Χαρακτηριστική είναι η φράση, που αποδίδεται στον Πυρρώνειο φιλόσοφο Τίμωνα Φλιάσιο (4<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), ο οποίος αναφερόμενος στην απατηλότητα τόσο των αισθήσεων όσο και των λογισμών, έλεγε: «*συνήλθεν Ατταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος*»<sup>49</sup> (= «Συνάντησε ο Ατταγᾶς τον Νουμήνιο») (πβ. *βρήκε ο Φίλιππος τον Ναθαναήλ*). Ο Ατταγᾶς και ο Νουμήνιος ήταν περίφημοι ληστές της αρχαιότητας και η φράση λεγόταν παροιμιακά όταν σμίγαν άνθρωποι με παραπλήσια, αρνητικά συνήθως, χαρακτηριστικά. Επομένως ούτε οι αισθήσεις ούτε και ο νους επαρκούν για την κατάκτηση της αλήθειας. Συστήνεται άρα η αναστολή τοποθέτησης στα πράγματα. Επιδιωκόμενος στόχος της πυρρώνειας επιφύλαξης για το εφικτό της γνώσης και της αναστολής τοποθέτησης (*έποχή*) ήταν η αταραξία. Η αταραξία ήταν η υπέρτατη αξία του πυρρώνειου τρόπου ζωής, προσανατολισμός και παρότρυνση που αποδίδεται στο ίδιο το πρόσωπο του Πύρρωνα.

*Ποσειδώνιος δὲ καὶ τοιοῦτόν τι διέξεισι περὶ αὐτοῦ. τῶν γὰρ συμπλεόντων αὐτῷ ἐσκυθρωπακότων ὑπὸ χειμῶνος, αὐτὸς γαλήνως ὦν ἀνέρρωσε τὴν ψυχὴν, δείξας ἐν τῷ πλοίῳ χοιρίδιον ἐσθίον καὶ εἰπὼν ὡς χρὴ τὸν σοφὸν ἐν τοιαύτῃ καθεστάναι ἀταραξίᾳ*<sup>50</sup>.

(= «Ο Ποσειδώνιος αναφέρει και το εξής γι αυτόν (τον Πύρρωνα). Όταν έπλεε μαζί με άλλους και είχε πιάσει καταιγίδα, αυτός γαλήνιος έδειξε ψυχική δύναμη, δείχνοντας ένα ποντικάκι στο πλοίο να τρώει και λέγοντας πως ο σοφός σε τέτοια αταραξία πρέπει να βρίσκεται»)

Ενδιαφέρον έχει στον Πυρρώνειο Σκεπτικισμό και η σύνδεση της ταραχής με τη βεβαιότητα και αντίστροφα συνεπώς της αβεβαιότητας με την αταραξία: «*τῷ βεβαίως καὶ πεπεισμένως διεγγυωμένῳ ἐπακολουθεῖν ἄτην*»<sup>51</sup> (= «Όσα μας είναι εγγυημένα ως βέβαια και σίγουρα συνοδεύει σύγχυση/ταραχή.»). Η φράση αυτή, που πιθανόν να αναφέρεται και στην έννοια του όρκου, ο οποίος θεωρούσαν ότι επιφέρει κατάρρα, μπορεί να δημιουργεί προβληματισμό σήμερα, καθώς η γενική αίσθηση κατά τις κυρίαρχες ιδεολογίες είναι πως η αβεβαιότητα συνδέεται με την ανασφάλεια του ανθρώπου και δημιουργείται άρα το ερώτημα: πως είναι δυνατό να οδηγεί η ανασφάλεια στην αταραξία; Φαίνεται ωστόσο ότι τους Πυρρώνειους η αβεβαιότητα δεν τους οδηγούσε σε καμία ανασφάλεια. Μεγαλύτερη ανασφάλεια δημιουργούσε το ενδεχόμενο της εσφαλμένης τοποθέτησης, της πλανημένης βεβαιότητας. Η αναστολή τοποθέτησης επέφερε ηρεμία, ενώ ταυτόχρονα υποκρύπτει και μια αίσθηση ασφάλειας για την αγαθότητα της αλήθειας, έστω και αν αυτή δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή από τον άνθρωπο. Η στάση αυτή έχει πιθανόν ιδιαίτερη χρησιμότητα σήμερα, ειδικά σε σχέση με βεβαιότητες που

<sup>49</sup> Διογένης Λαέρτιος 9.12.114.

<sup>50</sup> Διογένης Λαέρτιος 9.68.1-4.

<sup>51</sup> Διογένης Λαέρτιος 9.71.5-6.

υπερβαίνουν τα εκάστοτε δεδομένα και μπορεί να οδηγούν σε αποτέλεσμα ταραχής και αγωνιώδους βεβαιότητας για κάτι κακό. Συχνά οι βεβαιότητες που υπερβαίνουν τα δεδομένα, δεν αφορούν απλά τον χώρο των θρησκειών, όπου μπορεί να είναι και θεμιτό ως ένα βαθμό, καθώς συνδέεται το θέμα της θρησκευτικής πίστης με την εμπιστοσύνη του ανθρώπου σε μια ανώτερη τάξη πραγμάτων, αλλά παρατηρούμε φαινόμενα διαμόρφωσης και προώθησης αυθαίρετων βεβαιοτήτων σε πλήθος περιοχών, με το φαινόμενο αυτό να επεκτείνεται σε μια ευρύτερη διαισθησιοκρατία («μου φάνηκε, άρα είναι αλήθεια») και παγίωση μηδενιστικών πεποιθήσεων για την κακή έκβαση των πραγμάτων, τα ευτελή κίνητρα των ανθρώπων και μια ευρύτερη αποδόμηση της πραγματικότητας και αναμονή δεινών. Οι Πυρρώνειοι Σκεπτικοί μας δίνουν προσανατολισμό και παράδειγμα ατάραχης αβεβαιότητας, ότι κάτι μπορεί να είναι έτσι, μπορεί και να μην είναι, ακόμη και όταν όλες οι ενδείξεις και τα δεδομένα υποδεικνύουν τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Προτεραιότητα του Πυρρώνειου Σκεπτικισμού είναι η διατήρηση της ηρεμίας και η συνέχεια της έρευνας, η εγρήγορση στην αναζήτηση της αλήθειας, η οποία είναι κάτι καλό, ακόμη και αν δεν είναι βέβαιο αν και σε ποιο βαθμό μπορεί ο άνθρωπος να την προσεγγίσει.

### 5. Συγκεφαλαίωση

Η συνοπτική αυτή περιδιάβαση σχολών και εκπροσώπων δειγματοληπτικά από τον αρχαιοελληνικό στοχασμό δεν μπορεί να αντικαταστήσει την εκτενέστερη και μακροχρόνια ίσως ενασχόληση που χρειάζεται για σαφέστερη εικόνα του χώρου. Ευελπιστούμε όμως ότι παρουσιάστηκε μια συνεπής εικόνα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας ως θετικής στάσης προς τον άνθρωπο και θετικής στάσης προς τον κόσμο. Όλες οι σχολές συγκλίνουν στην άσκηση του λογιστικού, την καλλιέργεια της σκέψης, η οποία ωστόσο δύσκολα μπορεί να επιτευχθεί χωρίς την παράλληλη άσκηση του συνολικού ανθρώπου.<sup>52</sup> Ο συνολικός άνθρωπος περιλαμβάνει εκτός από τη διάνοια, το συναίσθημα και το ένστικτο, τα οποία όταν δεν ελέγχονται παρεμβαίνουν στις λογικές διαδικασίες και διαταράσσεται έτσι ο μηχανισμός προσέγγισης της αλήθειας και της γνώσης. Για αυτό βλέπουμε πως όλα τα ρεύματα φαίνεται να επέμεναν παράλληλα και σε διάφορα είδη αυτοελέγχου και περιορισμού των παθών. Σχετική είναι στο σημείο αυτό η παρατήρηση που διασώζει για άλλη μία φορά ο Διογένης Λαέρτιος και αποδίδεται στον Διογένη τον Κυνικό:

*Διττήν δ' ἔλεγεν εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν*<sup>53</sup>.

(= «*Η άσκηση, έλεγε, είναι δύο ειδών, η μία ψυχική, η άλλη σωματική*»)

Η καλλιέργεια του λογιστικού ωστόσο φαίνεται πως ήταν ο απώτερος στόχος για την κατάκτηση του αγαθού της αλήθειας. Η τοποθέτηση αυτή βρίσκεται σε ευθεία αντίθεση με τον σύγχρονο πολύμορφο και πολυφωνικό μηδενισμό, στον δυτικό κυρίως κόσμο, όπου λανθάνει η πεποίθηση πως η αλήθεια είναι *πικρή*, κάτι κακό κτλ., καθώς η βεβαιότητα για το αγαθό της αλήθειας είναι που κινεί ολόκληρη την αρχαία ελληνική σκέψη. Οι φιλόσοφοι είναι υπερασπιστές της

<sup>52</sup> Πβ. την προσέγγιση για τον ενιαίο άνθρωπο στο Ρίζος (1990).

<sup>53</sup> Διογένης Λαέρτιος 6.70.1-2.

πραγματικότητας, φίλοι των προβλημάτων, στα οποία στρέφονται με ενδιαφέρον για να τα ερμηνεύσουν, άλλοτε και για να επέμβουν ευεργετικά, ενώ παίρνουν αποστάσεις από κατεστημένες ερμηνείες της πραγματικότητας<sup>54</sup>. Οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι αποτελούν μια έντιμη και φωτεινή στιγμή της ανθρώπινης ιστορίας, ένας ανθρώπινος χώρος ελπίζουμε όχι αζεπέραστος. Σε κάθε περίπτωση νομίζουμε είναι πηγή χαράς και αισιοδοξίας ότι αυτοί οι άνθρωποι υπήρξαν.

---

<sup>54</sup> Ακόμη και ο λεγόμενος μηδενισμός του Γοργία είναι πηγή αισιοδοξίας σε σχέση με τον σύγχρονο, εφόσον αποδίδει το πιθανόν αγεφύρωτο μεταξύ ανθρώπινης σκέψης και πραγματικότητας εντέλει στην αδυναμία της ανθρώπινης γλώσσας να το επικοινωνήσει στους άλλους. Για την αμφισβήτηση και την ιδιαιτερότητα γενικώς όσον αφορά τον μηδενισμό του Γοργία, βλ. Olof Gigon, "Gorgias' Über das Nichtsein", *Hermes* 71 (1936), σσ. 186-213. Hans-Joachim Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin 1973. Gisela Striker, *Methods of sophistry, Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Victor Caston, "Gorgias on Thought and its Objects", *Presocratic philosophy: Essays in honor of Alexander Mourelatos*, V. Caston and D. W. Graham (eds), σσ. 205-232, Ashgate, Burlington VT 2002. Robert Wardy, *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*, Routledge, London 2005.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Κείμενα-Μεταφράσεις

Isocrates, στο *Isocrates with an English Translation in three volumes*, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge MA, Harvard University Press, William Heinemann, London 1980.

*Platonis Opera*, John Burnet (ed.) Oxford University Press, Oxford 1903, στο [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu).

Πλάτων, *Πολιτεία* (εισαγ. σημειώμα, μτφρ., ερμηνευτικά σημειώματα Ν. Μ. Σκουτερόπουλος), Πόλις, Αθήνα 2002.

*Πυθαγόρου Βίος*, Πορφύριος, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1978.

Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειες υποτυπώσεις Α'* (εισαγ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, μτφρ. Σ. Δημόπουλος), Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2002.

Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορείου βίου*, Νέα Θέσις, Αθήνα 1997.

### Διαδικτυακές Πηγές

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Pythagoras, στο <http://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/> (πρόσβαση: 19-8-2016)

### Ξενόγλωσση

Keimpe, Algra – Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap – Schofield Malcolm (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Boas, Franz Uri., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York 1911.

\_\_\_\_\_ : "An Anthropologist's Credo", *The Nation* 147 (1938), σσ. 201-204.

\_\_\_\_\_ : *Race and Democratic Society*, J. J. Augustin, New York 1945.

\_\_\_\_\_ : *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1883-1911*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

Botton, Alain de, *History of ideas: Monasticism. The School of Life*, στο [www.youtube.com/watch?v=LtU5hzhfHvd0](http://www.youtube.com/watch?v=LtU5hzhfHvd0)>2015 (πρόσβαση: 4-9-2016).

Brown, Donald, *Human Universals*, Temple University Press, Philadelphia 1991.

Buxton, Richard (ed.), *From Myth to Reason?*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999.

Caston, Victor, "Gorgias on Thought and its Objects", *Presocratic philosophy: Essays in honor of Alexander Mourelatos*, V. Caston and D. W. Graham (eds), σσ. 205-232, Ashgate, Burlington VT 2002.

Charles, C. M., *Building classroom discipline: from models to practice*. Longmans, New York 1989.

Droysen, Johann G., *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg 1836-1843.

Frazer, James George, *The Golden Bough*, τ. I-II, Macmillan, London 1906-1915.

Freud, Sigmund, "Totem and Taboo", *Standard Edition* 13 (1912), σσ. 1-162.

\_\_\_\_\_: "Group Psychology and the Analysis of the Ego". *Standard Edition* 18 (1948), σσ. 67-145, Hogarth, London 1921.

Fritz, Kurt von, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, Columbia University Press, New York 1940.

Gaca, Kathy, *The Making of Fornication: Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, University of California Press, Berkeley CA 2003.

Gigon, Olof, "Gorgias' Über das Nichtsein", *Hermes* 71 (1936), σσ. 186-213.

Glücklich, Ariel, *The end of magic*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Graeber, David, *Debt: The First 5000 Years*, Melville House, Brooklyn 2011.

Greenwood, Susan, *The anthropology of magic*, Berg, Oxford-New York 2009.

Gregory, Andrew, *The Presocratics and the Supernatural: Magic, Philosophy and Science in Early Greece*, Bloomsbury Academic, London-New York 2013.

Guthrie, William K. C., *A History of Greek Philosophy*, τ. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

\_\_\_\_\_: *A History of Greek Philosophy*, τ. III: *The Fifth Century Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

Hollowchak, M. Andrew, *The Stoics: A Guide for the Perplexed*. Continuum Books, London 2008.

Janis, Irving L., *Groupthink: psychological studies of policy decisions and fiascoes*, Houghton Mifflin, Boston 1982.

Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History* (transl. by Bullock Michael) Routledge & Keegan Paul, London 1949. Επανάκδ. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1953.

Malinowski, Bronisław Kasper, *The family among the Australian Aborigines: a sociological study*, University of London Press, London 1913.

\_\_\_\_\_ : *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Achipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge and Kegan Paul, London 1922.

\_\_\_\_\_ : *Myth in primitive psychology*, Norton, London 1926.

\_\_\_\_\_ : *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, N. Carolina 1944.

\_\_\_\_\_ : *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1948.

\_\_\_\_\_ : *Sex, Culture, and Myth*, Harcourt, Brace & World, New York 1962.

Minar, Edwin L., *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Waverly Press, Baltimore 1942.

Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos. Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung Homer bis auf die von und Sokrates Sophistik*, Kröner, Stuttgart 1940.

Newiger, Hans-Joachim, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin 1973.

Redl, Fritz, "Group emotion and leadership", *Psychiatry* 5 (1942), σσ. 513-596.

\_\_\_\_\_ : "Discipline and group psychology", *Journal of the National Association of Deans of Women* 11 (1947), σσ. 3-15.

Reynolds, Leighton D. & Wilson Nigel G., *Scribes and Scholars: a guide to the transmission of Greek and Latin literature*, Oxford University Press, Oxford 2013<sup>4</sup> (1968<sup>1</sup>).

Russell, Bertrand, *The History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York 1945.

Sherif, Carolyn W., *Attitude and attitude change the social judgment-involvement approach*, Saunders, Philadelphia 1965.

\_\_\_\_\_ : *Attitude, ego-involvement and change*, Wiley, New York 1967.

Striker, Gisela, *Methods of sophistry, Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Tambiah, Stanley J., *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Tsoukalas, Ioannis, "Exploring the microfoundations of group consciousness", *Culture and Psychology* 13/1 (2007), σσ. 39-81.

Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture*, τ. I-II. Murray, London 1871.

Valsiner, Jaan, *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2012.

Vardanyan, Vilen, *Panorama of Psychology*, AuthorHouse, Milton Keynes 2011.

Vatai, Frank, *Intellectuals in Politics in the Greek World: From Early Times to the Hellenistic Age*, Routledge, New York 1984.

Wardy, Robert, *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*, Routledge, London 2005.

Wattenberg, William, "The Ecology of Classroom Behavior", *Theory Into Practice* 16/4 (1977), σσ. 256-261.

Zhmud, Leonid, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012.

### Ελληνόγλωσση

Anton, John P., «Ο πυθαγόρειος τρόπος του βίου: θρησκεία και ήθικη», *Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Έλληνικής Φιλοσοφίας, Πυθαγόρεια φιλοσοφία - Pythagorean Philosophy* (Τόμος Β'), σσ. 9-19, Πυθαγόρειο Σάμου 1992.

Graeber, David, *Χρέος: τα πρώτα 5.000 χρόνια* (μτφρ. Γιάννης Βογιατζής, Γιώργος Καράμπελας & Γιάννης Πεδιώτης), Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2013.

Guthrie, William K. C., *Οι σοφιστές* (μτφρ. Δαμιανός Τσεκουράκης), ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989.

Κάλφας, Βασίλης - Ζωγραφίδης, Γιώργος, *Οι αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι*, Ίδρυμα Μανώλη Τριανταφυλλίδη, Θεσσαλονίκη 2006.

Κούρφαλη, Χριστίνα, *Η στωική τέχνη του βίου*, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2013.

Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, (μτφρ. Δ. Κούρτοβικ), ΜΙΕΤ, Αθήνα 1988.

Παπαθανασίου, Μάρω, «Η πυθαγορική διάνοηση και τα μαθηματικά», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 3 (1986), σσ. 15-26.

Ρασσιάς, Βλάσης Γ., *Αρετή. Το Αξιακό Σύστημα των Ελλήνων*, τ. 4, Ανοιχτή Πόλη, Αθήνα 2012<sup>2</sup>.

Ρίζος, Γιώργος, *Εισαγωγή στην ψυχολογία του ενιαίου ανθρώπου*, Δανιάς, Αθήνα 1990.

Χατζοπούλου, Κατερίνα Δ., *Θέματα αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας I*, Ξυράφι, Καβάλα 2014, επανεκδ. Ρώμη, Θεσσαλονίκη 2016.



ΠΟΛΙΤΙΚΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΣΑ ΠΟΙΗΣΗ  
ΣΤΟΝ ΡΩΜΑΪΚΟ ΚΟΣΜΟ

*Δημήτριος Ζ. Νικήτας*  
Καθηγητής Λατινικής Φιλολογίας/ Τμήμα Φιλολογίας ΑΠΘ

---

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στον ρωμαϊκό κόσμο η πολιτικώς φιλοσοφούσα ποίηση εκπροσωπείται κυρίως από τον κορυφαίο λυρικό Οράτιο. Η πολιτικοφιλοσοφική στάση του Ορατίου διατυπώνεται με πυκνό τρόπο σε ένα διακεκριμένο ποιητικό σύνολο, τις *Ρωμαϊκές Ωδές* (είναι οι έξι πρώτες Ωδές του τρίτου βιβλίου της συλλογής *Carmina*). Πρόκειται για ένα ιδεολογικό «πρόγραμμα» *Περί ηθών* (*de moribus*) που στόχευε στην ανασυγκρότηση της ρωμαϊκής κοινωνίας και συνδυάζει αριστοτελικές απόψεις με αντιλήψεις της ρωμαϊκής παράδοσης. Κατά τον ποιητή, ο μοναδικός τρόπος σωτηρίας της πατρίδας είναι η επιστροφή στα πατρογονικά ήθη, κάτι που μπορεί και πρέπει να ξεκινήσει όχι από τους πολιτικούς ούτε από τους μεγαλύτερους στην ηλικία πολίτες –που είναι ένοχοι για την κατάρρευσή της– αλλά από την «αμόλυντη» νέα γενιά πολιτών, αρκεί αυτή να ενστερνιστεί τις ακόλουθες έξι αρετές που προβάλλονται ιεραρχημένες στις *Ρωμαϊκές Ωδές*: σωφροσύνη, ανδρεία, δικαιοσύνη, φρόνηση, τιμή και ευσέβεια.

---

ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ

*Οράτιος, Ρωμαϊκές Ωδές, ρωμαϊκή λυρική ποίηση, ρωμαϊκή πολιτική φιλοσοφία, Αριστοτέλης, Κικέρων*

---

Τους σκαπανείς της πολιτικής ποίησης θα πρέπει να τους αναζητήσουμε σε μια από τις πιο λαμπρές περιόδους της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας: στην αρχαϊκή λυρική ποίηση. Γύρω στον 7<sup>ο</sup> - 6<sup>ο</sup> αιώνα, σε μια εποχή που χαρακτηρίζεται από έντονες κοινωνικές και πολιτικές ταραχές, οι Έλληνες ποιητές αρθρώνουν ισχυρό πολιτικό ποιητικό λόγο. Η αδίστακτη απληστία της αριστοκρατίας του αίματος και του χρήματος είχε σωρεύσει τον πλούτο στα χέρια των ολίγων, ενώ ο πολυς λαός – εργάτες και γεωργοί – δεινοπαθούσε από τα χρέη σε βαθμό που τελικά να χάνει και την προσωπική του ελευθερία. Επιδέξιοι πολιτικοί, εκμεταλλευόμενοι τη γενική οργή, γίνονται επικεφαλής λαϊκών μαζών και τελικά ανακηρύσσονται «*τύραννοι*», δηλαδή δικτάτορες. Ανάμεσα στις κοινωνικές ομάδες ξεσπούν έριδες («*στάσεις*»). Συχνά γίνονται αιματηροί εσωτερικοί ή εξωτερικοί πόλεμοι. Ευαίσθητοι δέκτες του θλιβερού αυτού κλίματος οι ποιητές, μιλούν στο όνομα της κοινότητας αλλά και προς όλη την κοινότητα με πατριωτικές προθέσεις. Επιπλέον, όμως, αναλαμβάνουν και ενεργό πολιτική δράση, ακόμη και αν κάτι τέτοιο θα μπορούσε να τους κοστίζει την ίδια τους τη ζωή. Ενίοτε χρίζονται «*αισυμνήτες*» ή «*διαλλακτά*», δηλαδή αιρετοί διαμεσολαβητές που αναλαμβάνουν να οδηγήσουν την κοινότητα στην καταλλαγή. Ο παλαιότερος είναι ίσως ο Αθηναίος Σόλων, ο πρώτος Έλληνας, κατά τον Κωνσταντίνο Τρυπάνη, που χρησιμοποίησε την ελεγειακή του ποίηση ως όργανο πολιτικής σκέψης. Το όνομά του συνδέεται με σφοδρούς κοινωνικούς αγώνες για ανακατανομή του πλούτου και απόσχιση των χρεών (*σεισάχθεια*), αλλά και με αγώνες κατά των τυράννων. Αλλά και τον απλό πολίτη δεν τον θεωρεί άμοιρο ευθυνών, επειδή πολύ εύκολα παραπλανάται από τους κόλακες πολιτικούς. Ο περίπου σύγχρονος Λέσβιος μελικός ποιητής Αλκαίος δραστηριοποιείται πολιτικά και συνθέτει ρωμαλέα «στασιωτικά» μέλη, δηλαδή «τραγούδια του αγώνα» (Enzo Degani). Σ' αυτόν οφείλουμε μια από τις παλαιότερες πολιτικές αλληγορίες<sup>1</sup>: την αλληγορία του πλοίου της πολιτείας που κλυδωνιζόμενο στη θαλασσοταραχή των εμφύλιων πολέμων διατρέχει τον έσχατο κίνδυνο, μια αλληγορία που έμελλε να διατρέξει την αρχαιότητα, τον μεσαίωνα και τη νεότερη εποχή. Στα πρόθυρα των Περσικών Πολέμων ο ελεγειακός Θέογνις βιώνει ο ίδιος φτώχεια και εξορία, είναι όμως διαπρύσιος κήρυκας πολιτικών ιδεών. Δηλώνει την απογοήτευσή του από την κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει η πολιτεία: οι ηγεμόνες έχουν φτάσει στην ύβρη και οδήγησαν τον τόπο στην καταστροφή. «*Φορτηγοί δ' ἄρχουσι, κακοὶ δ' ἔσθλων καθύπερθεν*» («Έγιναν άρχοντες οι αχθοφόροι και οι κακοί ανέβηκαν πάνω από τους καλούς»)<sup>2</sup>, παρατηρεί καυστικά.

Συνειδητά αναφέρθηκα, έστω και πολύ ενδεικτικά, στην αρχαϊκή ελληνική λυρική ποίηση, γιατί μ' αυτήν συνδέεται στενότατα ο κυριότερος ρωμαίος εκπρόσωπος πολιτικής ποίησης με φιλοσοφικές διαστάσεις, ο κορυφαίος λυρικός Οράτιος, ο οποίος για τον λόγο αυτό θα αποτελέσει και το επίκεντρο του παρόντος κειμένου.

Βέβαια, ο κόσμος του πρώτου προχριστιανικού αιώνα μέσα στον οποίο ζει ο Οράτιος είναι ολότελα διαφορετικός. Έναντι των ελληνικών πόλεων-κρατών των προκλασικών και κλασικών χρόνων, ήδη από τις κατακτήσεις του μεγάλου Αλεξάνδρου και κυρίως με την εξάπλωση της ρωμαϊκής εξουσίας *urbi et orbi*, είχε

<sup>1</sup> Απόσπ. 326.

<sup>2</sup> *Ελεγεία* 1.679.

δημιουργηθεί μια παγκοσμιοποιημένη κοινωνία ανάλογη με τη δική μας. Οι σιδηρόφρακτες ρωμαϊκές λεγεώνες είχαν υποτάξει τον ελληνιστικό κόσμο, αλλά και σκληροτράχηλους λαούς του βορρά, του νότου, της και ανατολής και της δύσης, και το *imperium Romanum* απλωνόταν από την Πορτογαλία μέχρι τον Καύκασο και την Περσία, και από τη Σκωτία μέχρι τη Σαχάρα.

Ωστόσο, η φαινομενικά αήττητη Ρώμη ήδη από το 133 π.Χ. σπαράσσεται από εμφύλιες διαμάχες. Ο Οράτιος, γεννημένος το 65 π.Χ. θα βιώσει τη σύγκρουση γιγάντων στρατηγών, του Πομπήιου, του Αντωνίου και του Οκταβιανού Αυγούστου, τη δολοφονία του Ιουλίου Καίσαρα από τον Βρούτο και τον Κάσσιο, της πολύνεκρες εμφύλιες μάχες των Φαρσάλων και των Φιλίππων, τις αιματηρές προγραφές της Δεύτερης Τριανδρίας και την επακόλουθη φρικάλέα κατατόμηση του Πατέρα της Πατρίδας Κικέρωνα, τη φοβερή ναυμαχία Αντωνίου και Αυγούστου στο Άκτιο και έπειτα τον θάνατο του Αντωνίου και της Κλεοπάτρας στην Αίγυπτο. Ήταν μια σχεδόν εκατόχρονη εμφυλιακή περίοδος που έμελλε να λήξει με την πλήρη κατίσχυση του Οκταβιανού Αυγούστου και τη μεταβολή του ρωμαϊκού καθεστώτος από *res publica* (ελεύθερη πολιτεία ή δημοκρατία) σε *imperium* (αυτοκρατορία). Η ρωμαϊκή νεολαία είχε αποδεκατιστεί, ο λαός είχε περιέλθει σε οικονομική εξαθλίωση, τα πατρογονικά ιδεώδη είχαν καταβαρθρωθεί.

Όλα αυτά ήταν εξόχως οδυνηρά για τον Οράτιο. Σε μια από τις *Ωδές* του (*Carmina*) απορεί με σπαραγμό<sup>3</sup>:

«Ποιον να φωνάξει από τους θεούς μας ο λαός  
βοήθεια για την επικράτεια που κατρακυλάει;

... ..

Ποιον θα ορίσει ο Δίας να μας εξαγνίσει απ' την ανομία;»

Προσλαμβάνοντας ο ρωμαίος ποιητής τον Έλληνα Αλκαίο επαναδιατυπώνει με έξοχο τρόπο μια δική του αλληγορία του πλοίου της πολιτείας. Το ποίημά του (η *Ωδή* 1.14), ένα διάσημο αριστούργημα λυρικής τέχνης, μαρτυρά την αγωνία και την έγνοια για την πατρίδα του:

«Ω πλοίο, μες στο πέλαγος καινούργια  
θα ξανάρθει ανεμοζάλη να σε βγάλει.  
Ω, μα τι κάνεις; Βιάσου  
και τράβηξε να πιάσεις  
γερά λιμάνι για ν' αράξεις. Μη δεν θωρείς  
πώς το πλευρό γυμνό είναι απ' τα κουπιά σου,  
πώς είναι το κατάρτι σου κι εκείνο λαβωμένο  
απ' το γοργό το Λίβα,  
πώς οι αντένες σου στενάζουν...;  
Σκίστηκαν τα πανιά σου.  
Μήτε θεοί σου μείναν,  
σα νέα συφορά σε βρει,  
να τους παρακαλέσεις...

<sup>3</sup> *Ωδή* 1.2.25-26, 29-30.

Κι ο ναύτης φοβισμένος  
 πρύμνες δεν εμπιστεύεται  
 που 'ναι ζωγραφισμένες.  
 Πρόσεξε μη σου μέλλεται παιχνίδι των ανέμων  
 να γενείς. Πιο πριν σιχασιά που εσύ  
 για μένα ήσουν γεμάτη ανησυχίες  
 και τώρα πόθος κι έγνοια μου δεν είσαι ανάλαφρή μου,  
 τράβα μακριά από θάλασσες που τα νερά τους έχουν  
 ανάμεσα χυμένα απ' τις αστραφτερές Κυκλάδες».

Η αγωνία που αποπνέουν οι παραπάνω στίχοι του Οράτιου δεν ήταν η αγωνία ενός απλά πολιτικοποιημένου λογίου, αλλά είχε πολύ βαθύτερες διαστάσεις. Σχετιζόταν με την όλη του φιλοσοφική και κοσμοθεωριακή θεώρηση, για την οποία ερχόμαστε ευθύς αμέσως να κάνουμε λόγο.

Σε νεαρή ηλικία, μόλις στα είκοσί του χρόνια, ο Οράτιος έρχεται στην Αθήνα, την «*Ελλάδος παιδευσι*», κι εδώ σκύβει διψασμένος στις ζωηφόρες πηγές της ελληνικής σοφίας και στο ασύγκριτο κάλλος της ελληνικής λογοτεχνίας. Προπάντων λατρεύει την αρχαϊκή λυρική ποίηση και πλάθει το όνειρο να την κατακτήσει για την πατρίδα του. Συνάμα ρουφάει αχόρταγα τανάματα της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης από μεγάλους δασκάλους όλων των σχολών: του Περιπάτου, της Στοάς, του Επικουρισμού και κυρίως της Ακαδημίας, με μόνο στόχο την ανεύρεση της αλήθειας. «Μέσα στους κήπους της Ακαδημίας συνήθιζα νέος να αναζητώ την αλήθεια», δηλώνει σε μια επιστολή του<sup>4</sup>.

Αυτός ο συνδυασμός θα τον οδηγήσει στην προσωπική του απάντηση σε ένα παλαιό και βασικό ζήτημα: το πρόβλημα της συνύπαρξης ποίησης και φιλοσοφίας. Για τον Οράτιο η ποίηση όχι μόνο μπορεί, αλλά πρέπει να συνυπάρχει με τη φιλοσοφία. Η φιλοσοφία αποτελεί για την ποίηση *conditio sine qua non*, μια φιλοσοφία όμως που είναι στενά συνυφασμένη με την ανθρώπινη καθημερινότητα, δηλαδή η Ηθική. Είναι χαρακτηριστικά όσα διαπιστώνει με απαισιοδοξία στην περίφημη *Ποιητική Τέχνη* του:

«Τα παιδιά των Ρωμαίων μαθαίνουν  
 με ατέλειωτους υπολογισμούς  
 πώς να διαιρούν το ασσάριο (ρωμαϊκό νόμισμα μικρής αξίας)  
 σε εκατό μέρη...  
 Όταν όμως ποτίσει τις ψυχές τους  
 η φιλαργυρία και η δίψα του κέρδους,  
 ελπίζουμε πως είναι δυνατόν ποτέ  
 να γράψουν ποιήματα άξια να φυλαχτούν  
 μέσα σε κυπαρισσένια κιβώτια (δηλαδή άξια αθανασίας);»<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Επιστολή 2.2.45.

<sup>5</sup> *Ποιητική Τέχνη* 325-332.

Σε άλλο σημείο του ίδιου έργου<sup>6</sup> θα δηλώσει ρητά τη σύνδεση ηθικής και ποιήσης: αυτό που μαθαίνει στον ποιητή να γράφει σωστά είναι η *sapientia* (σοφία-φρόνηση), και αυτήν μπορείς να την καλλιεργήσεις με τη μελέτη των φιλοσόφων, από τους οποίους θα διδαχθείς μαθήματα σχετικά με τη ζωή.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα αυτήν την αντίληψη του λυρικού μας πρέπει να συνυπολογίσουμε το ευρύτερο πνευματικό γίγνεσθαι εντός του οποίου δημιουργεί: το φιλοσοφικό κλίμα της εποχής αφενός και τις συναφείς αντιλήψεις συγχρόνων ρωμαίων διανοουμένων αφετέρου.

Αυτήν την εποχή, και υπό την επίδραση των πολιτικοκοινωνικών μεταβολών, από τους τρεις κύριους κλάδους της φιλοσοφίας, τη Λογική, τη Φυσική και την Ηθική, το κύριο ενδιαφέρον των φιλοσόφων είλκυε η Ηθική, δηλαδή η πρακτική φιλοσοφία. Η φιλοσοφία αντιμετωπίζεται ως «*ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη*» που αποσκοπεί στον «*εὐδαίμονα βίον*». Τέλειος ηθικά θεωρείται ο εσωτερικά ολοκληρωμένος άνθρωπος, ο «*μηδενός ένδεής*». Η Στοά θα προβάλλει ως «*ὀρθὸν τέλος*», δηλαδή ως αληθινό σκοπό της ζωής την *αρετή*, ο Κήπος το «*καθ' ἡδονὴν ζῆν*» και την «*ἀταραξίαν*», ενώ πολλοί διακεκριμένοι φιλόσοφοι επιλέγουν τη στάση του «εκλεκτικού», δηλαδή της κατ' επιλογήν αποδοχής αντιλήψεων που προέρχονταν από διάφορες «Σχολές».

Από την άλλη μεριά, οι μορφωμένοι Ρωμαίοι της εποχής, μέσα στο κλίμα των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών εξελίξεων που περιγράψαμε παραπάνω, στρέφονται στην πρακτική φιλοσοφία των Ελλήνων, στην οποία πιστεύουν ότι μπορούν να βρουν καταφύγιο και παραμυθία για τα βάσανα της ζωής και γιατρεία για τα ψυχικά τραύματα και πάθη.

Έτσι, στο επικούρειο φιλοσοφικό έπος του Λουκρητίου *Η φύση των πραγμάτων* (*De rerum natura*) κυριαρχεί η αντίληψη περί «*ιαματικής φιλοσοφίας*» (*philosophia medicans*). Ο άνθρωπος θεραπευόμενος με τη βοήθεια της φιλοσοφίας από τα πάθη θα μπορέσει να κατακτήσει την υψηλή κορυφή της γαλήνης.

Την έννοια της φιλοσοφίας ως οδηγού και καταφυγίου της ζωής την εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο ο μεγάλος ρωμαίος ρήτορας, πολιτικός, στρατιωτικός και φιλόσοφος Κικέρων. Στο έργο του *Συζητήσεις στο Τούσκουλο* (*Tusculanae disputationes*) εξομολογείται<sup>7</sup>:

«Με ζήλο στα νεανικά μου χρόνια προσέτρεξα στο λιμάνι της (της φιλοσοφίας) για να ανακουφιστώ και σε στιγμές μεγάλων συμφορών ξαναγύρισα στο ίδιο λιμάνι. Εκεί βρήκα καταφύγιο χτυπημένος από μεγάλη θύελλα.»

<sup>6</sup> *Ποιητική Τέχνη* 309-311.

<sup>7</sup> *Συζητήσεις στο Τούσκουλο* 5.5.

Αυτή η εμπειρία θα τον οδηγήσει να πλάσει έναν υπέροχο ύμνο της φιλοσοφίας<sup>8</sup>:

«Ω φιλοσοφία, οδηγέ της ζωής, ω εξερευνητριά της αρετής και εκδιώκτρια των αδυναμιών! Τι θα είχαμε καταφέρει να είμαστε όχι μόνο εμείς αλλά όλη γενικά η ζωή των ανθρώπων χωρίς εσένα; ...

Σε σένα καταφεύγουμε, από σένα ζητούμε βοήθεια, σε σένα ... παραδίδουμε εντελώς τους εαυτούς μας! Ακόμη και μία μέρα που περνάει όμορφα κάτω από τις δικές σου εντολές αξίζει πιο πολύ από την αθανασία!»

Μέσα σ' αυτό λοιπόν το ελληνικό και ρωμαϊκό φιλοσοφικό περιβάλλον διαμορφώνει τις απόψεις του ο Οράτιος. Πνεύμα όμως ανένταχτο και ελεύθερο, δεν υποτάσσεται σε καμιά από τις φιλοσοφικές Σχολές. Την πνευματική του αυτονομία τη δηλώνει απερίφραστα ο ίδιος σε μια επιστολή του<sup>9</sup>:

«Τι είναι αληθινό και τι πρόπον φροντίζω και το μαθαίνω ...:  
αποταμιεύω και συνάγω ....

Και μη ρωτήσεις ποιον έχω αρχηγό ...:

δεν είμαι υποχείριος κανενός,

δεν υπακούω τυφλά σε κανέναν διδάσκαλο.»

Μαζεύει, όπως θα πει αλλού<sup>10</sup>, σαν την ταπεινή μέλισσα του Ματίνου, μέλι από όλα τα άνθη. Αποθησαυρίζει από τους θησαυρούς της ελληνικής σοφίας και συγκροτεί μια δική του ολοκληρωμένη βιοθεωρία που αποσκοπεί στο *recte vivere*, στο «*ὀρθῶς ζῆν*»<sup>11</sup>. Και μέσα στα υψηλῆς καλλιτεχνίας ποιήματά του εναποθηκεύει τεχνηέντως πολυποίκιλες πτυχές της πρακτικής του φιλοσοφίας, όπως τη διάσημη αριστοτελική αρχή της «*χρυσῆς μεσότητος*» (*aurea mediocritas*)<sup>12</sup> και το «*μέτρο στα πράγματα*» (*est modus in rebus*)<sup>13</sup>, το επικούρειο «*δρέψιμο της ημέρας*» (*carpe diem*)<sup>14</sup> και την αταραξία του πνεύματος (*aequam servare mentem*)<sup>15</sup>, το στωϊκό «*πρόπον*» (*decorum*)<sup>16</sup>.

Η φιλοσοφική μετεξέλιξη της πολιτικοποίησης του ποιητή, αντικατοπτρίζεται, μεταξύ άλλων, στους δύο αντιθετικούς χαρακτηρισμούς που επιλέγει απευθυνόμενος στο πλοίο της πολιτείας.

Την παλαιότερη πολιτική φάση του ποιητή δηλώνει η έκφραση «*απέχθεια γεμάτη ανησυχίες*»: είναι η χρονική περίοδος, κατά την οποία ο Οράτιος, έχοντας μετάσχει το 42 π.Χ. ως χιλιάρχος στη μάχη των Φιλίππων εναντίον του Αυγούστου και έχοντας ηττηθεί και μετά βίας διαφύγει τον θάνατο, επιστρέφει ταπεινωμένος

<sup>8</sup> Συζητήσεις στο Τούσκουλο 5.5-6.

<sup>9</sup> Επιστολή 1.1.11-14.

<sup>10</sup> Ωδή 4.2.27-30.

<sup>11</sup> Ωδή 2.10.1.

<sup>12</sup> Ωδή 2.10.5.

<sup>13</sup> Σάτιρα 1.1.106.

<sup>14</sup> Ωδή 1.11.8.

<sup>15</sup> Ωδή 2.3.1-2.

<sup>16</sup> π.χ. Ωδή 3.2.13.

στη Ρώμη, όπου, λόγω της δήμευσης της πατρικής του περιουσίας, δίνει τη μάχη της επιβίωσης. Η οικονομική του κατάσταση, αλλά και η διαφαινόμενη μεταβολή του καθεστώτος τον πικραίνουν και τον εξοργίζουν. Προσχωρεί τότε στις τρέχουσες επικούρειες αντιλήψεις περί καταφρόνησης της πολιτικής και περί αποχής από τα δημόσια.

Σταδιακά όμως η «γεμάτη ανησυχίες απέχθεια» μεταβάλλεται σε «πόθο και βαριά έγνοια». Ο ποιητής προσχωρεί στην αντίληψη που ήθελε τον σοφό να ενδιαφέρεται για τα κοινά και να μετέχει στη δημόσια ζωή, αντίληψη που πρέσβευε πριν από περίπου τριάντα χρόνια ο μεγάλος πολιτικός φιλόσοφος Κικέρων.

Πρόκειται για την άποψη ότι η υπηρεσία προς την πολιτεία αποτελεί οφειλόμενο καθήκον προς την χώρα που μας γέννησε<sup>17</sup>, γι' αυτό είναι απολύτως φυσικό ο ενάρετος να θέλει εμπλέκεται στα πολιτικά και να ασκεί πολιτική<sup>18</sup>. Η ίδια η ονομασία της πολιτείας άλλωστε, που είναι *res publica* («δημόσια πράγματα»), σημαίνει *res populi* (δηλαδή «υπόθεση του λαού») και λαός δεν σημαίνει μια απλή σύναξη ανθρώπων, αλλά μια κοινωνία πολιτών ενωμένων με μια κοινή συμφωνία όσον αφορά τους νόμους και τα δικαιώματα<sup>19</sup>, με τελικό στόχο μια έντιμη και ευτυχισμένη κοινή ζωή<sup>20</sup>.

Ειδικότερα, η ρωμαϊκή πολιτεία, ενώ διαθέτει το ιδανικό πολίτευμα, στο οποίο συνδυάζονται αρμονικά και οι τρεις μορφές των αριστοτελικών πολιτευμάτων, δηλαδή η βασιλεία, η αριστοκρατία και η δημοκρατία, κρίνεται αναγκαίο να διέπεται από τη μεγάλη αρχή της δικαιοσύνης και να βασίζεται σε δύο άξονες: τους θεσμούς και τους άρχοντες, δηλαδή τους πολιτικούς. Σύμφωνα με τον πατριάρχη της ρωμαϊκής ποίησης Έννιο

«Τα ρωμαϊκά πράγματα βασίζονται στέρεα  
πάνω στα αρχαία ήθη και στους άνδρες του χρέους»<sup>21</sup>.

Με τον όρο «αρχαία ήθη» εννοούνται τα «πατροπαράδοτα ήθη» (*mores maiorum*), μια έννοια που έπαιξε καταλυτικότερο ρόλο στην πολιτική ζωή και φιλοσοφία της Ρώμης των δημοκρατικών, αλλά και των αυτοκρατορικών χρόνων. Στη ρωμαϊκή πολιτεία, τονίζει, δεν μπορεί να υπάρξουν μεγάλοι άνδρες χωρίς τα αρχαία ήθη, ούτε όμως αρχαία ήθη δίχως άνδρες αρετής.

---

<sup>17</sup> *De republica* 1.1.

<sup>18</sup> *De finibus* 3.68: *consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam.*

<sup>19</sup> *De republica* 1.39.

<sup>20</sup> *De republica* 4,3: *ad illam civium beate et honeste vivendi societatem.*

<sup>21</sup> *De republica* 5.1: *Moribus antiquis res stat Romana virisque.*

Τη σύγχρονη κατάσταση την απεικονίζει ο Κικέρων με μια καταπληκτική παρομοίωση<sup>22</sup>:

«Η πολιτεία μας, όταν την παρέλαβε η δική μας εποχή, ήταν σαν έναν πανέμορφο πίνακα που τα χρώματά του είχαν κάπως ξεθωριάσει από την πολυκαιρία. Η δική μας εποχή όμως όχι μόνο αμέλησε να φρεσκάρει αυτόν τον πίνακα ανανεώνοντας τα αρχικά χρώματα, αλλά δεν έκανε ούτε καν τον κόπο να διατηρήσει τις μορφές και ακόμη και το γενικό περίγραμμα. Γιατί τι μένει από τα αρχαία ήθη...; Έχουν τόσο ξεχαστεί, που όχι μόνο δεν ασκούνται αλλά και αγνοούνται. Και τι να πω για τους μεγάλους άνδρες; Τα πατροπαράδοτα ήθη χάθηκαν, επειδή έλειψαν οι μεγάλοι άνδρες. Και γι' αυτό το μεγάλο κακό όχι μόνο πρέπει να δώσουμε λόγο, αλλά και να θεωρηθούμε ένοχοι εσχάτης προδοσίας. Και από τα λάθη μας είναι θέμα τύχης ότι έχουμε ακόμη την δημοκρατία μας, στην πραγματικότητα όμως την έχουμε απολέσει εδώ και καιρό.»

Ήδη, λοιπόν, στα χρόνια του Κικέρωνα, δηλαδή ούτε δύο δεκαετίες πριν περιέλθει η εξουσία όλης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας στα χέρια του Αυγούστου, οι πνευματικοί άνθρωποι ανησυχούσαν πολύ για την πορεία του πλοίου της πολιτείας.

Η καταβαράθρωση, όμως, των πατροπαράδοτων αξιών δεν είχε γίνει παρά βαθμιαία. Οι αρχαίοι Ρωμαίοι επιμελούνταν οι ίδιοι την ανατροφή των παιδιών τους. Ειδικά τα αγόρια τα είχε υπό την προσωπική του επίβλεψη ο *paterfamilias*, μέχρις ότου φορέσουν την ανδρική τήβεννο, δηλαδή ενηλικιωθούν, και στη συνέχεια είτε ο πατέρας είτε κάποιο άλλο σεβαστό πρόσωπο τα μούσε στη δημόσια ζωή. Η διαπαιδαγώγηση αυτή, που αφορούσε πλευρές στρατιωτικές, πολιτικές, θρησκευτικές, λατρευτικές και άλλες, βασιζόταν όχι μόνο στη θεωρητική διδασκαλία, αλλά (όπως μας διαβεβαιώνει ο Πλίνιος ο Νεότερος)<sup>23</sup> και στην ίδια την καθημερινή πράξη και στο παράδειγμα των μεγαλύτερων.

Σταδιακά, όμως, η πατρική επιρροή είχε ξεθωριάσει, η παιδαγωγία είχε αφεθεί σχεδόν πλήρως στους δούλους ή επαγγελματίες δασκάλους, είχαν πληθύνει τα διαζύγια και είχαν ατονήσει οι παραδοσιακές αρχές στον ιδιωτικό και δημόσιο βίο.

Στην περίπτωση, όμως, του Ορατίου τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Τον ανέθρεψε προσωπικά και υποδειγματικά ο πατέρας του, ένας φτωχός απελεύθερος, δηλαδή πρώην δούλος. Σε έναν ξέχειλο από ευγνωμοσύνη προς τον πατέρα του αυτοβιογραφικό χωρίο<sup>24</sup> ο ποιητής λέει:

«Εάν δεν είμαι φιλάργυρος ούτε ανήθικος,  
αλλά καθαρός, άκακος, αγαπητός,  
αιτία όλων αυτών ήταν ο πατέρας μου,  
που, αν και φτωχός με άγονα χωράφια,  
δεν με έστειλε στο σχολείο της περιοχής,  
αλλά στη Ρώμη για να πάρω την παιδεία

<sup>22</sup> *De republica* 5.2.

<sup>23</sup> *Επιστολή* 8.14.4-6.

<sup>24</sup> *Σάτιρα* 1.6.68-87.



που παίρνουν οι ιππείς και οι συγκλητικοί.  
 Και όποιος έβλεπε το ντύσιμό μου  
 και τους ακολούθους δούλους νόμιζε  
 ότι όλα αυτά προέρχονται από την πατρική περιουσία.  
 Αυτός ήταν ο πατέρας μου:  
 ακέραιος φύλακας που ήταν πλάι μου  
 σ' όποιον δάσκαλο κι αν πήγαινα.  
 Με φύλαξε αγνό, που είναι το πρώτο κόσμημα της αρετής,  
 όχι μόνο από κάθε αισχρή πράξη  
 αλλά ακόμη και από αισχρές κατηγορίες...  
 Και γι' αυτό τώρα του χρωστώ έπαινο και πολύ μεγάλη ευγνωμοσύνη.»

Αυτή η εκ βαθέων προσωπική κατάθεση του Ορατίου για τον πατέρα του εμπεριέχει και ένα σύντομο περίγραμμα της αγαθής προσωπικότητάς του, η οποία βρισκόταν σε πλήρη αντιστοιχία με τις πολιτικοφιλοσοφικές του αντιλήψεις. Άνθρωπος αφιλάργυρος, ηθικός, καθαρός, άκακος, αγαπητός, ακτινοβολούσε γύρω του τον πλούτο της αγάπης που εισέπραξε από τον πατέρα του. Και παρά το γεγονός ότι δεν απέκτησε δική του οικογένεια και παιδιά, αλλά ασχολούνταν αποκλειστικά με την ποίηση, αποτραβηγμένος σε ένα κτήμα βορειοανατολικά της Ρώμης που του είχε χαρίσει ο ισχυρός προστάτης των λογοτεχνών Μαικήνας, είχε συναίσθηση του χρέους και της αποστολής της ποίησης προς την κοινωνία και προπαντός προς στους νέους.

Σε μια επιστολή του<sup>25</sup> αναφέρεται στον παιδαγωγικό και γενικότερα στον κοινωνικό προορισμό της ποίησης:

«Ο ποιητής διαμορφώνει τα χείλη των παιδιών  
 που είναι τρυφερά και ακόμη ψελλίζουν.  
 Ήδη στη μικρή ηλικία τους  
 αποστρέφει τα αφτιά τους από την κακολογία.  
 Αμέσως έπειτα διαπλάθει την ψυχή με ευγενικά διδάγματα,  
 διορθώνει την τραχύτητα, την πονηριά και την οργή.  
 Μιλάει για κατορθώματα,  
 εκπαιδεύει τις νέες ηλικίες  
 παρέχοντας φημισμένα παραδείγματα.  
 Στον αδύναμο και στον πονεμένο προσφέρει παρηγοριά.»

Ο αληθινός ποιητής, λοιπόν, για τον Οράτιο πρέπει να παίζει ενεργό ευεργετικό ρόλο στη διαπαιδαγώγηση των παιδιών και των εφήβων και παραμυθητικό ρόλο έναντι των αδυνάτων και των πονεμένων. Αυτό συνάδει με την αγαθή φύση του ποιητή. Γιατί, όπως σημειώνει αλλού<sup>26</sup>, ο ποιητής δεν είναι δούλος των υλικών αγαθών, δεν τον αγγίζουν οι υλικές απώλειες και συμφορές, δεν έχει δολιότητα και γενικά είναι ωφέλιμος στην κοινωνία.

<sup>25</sup> Επιστολή 2.1.126-131.

<sup>26</sup> Επιστολή 2.1.119-125.

Η ευεργετική διάσταση της προσωπικότητας του ποιητή ενυπάρχει στον εκπληκτικό ορισμό του ποιητή που διατυπώνει ο Οράτιος σε κάποια σάτιρά του<sup>27</sup>:

«Θεώρησε ποιητή αυτόν  
που διαθέτει τρία στοιχεία:  
*ingenium* (ποιητική ιδιοφυΐα),  
*mens diviniior* (θείο νου)  
και *os magna sonaturum* (στόμα που θα εξαγγείλει μεγάλα).»

Το πρώτο από τα τρία αυτά χαρακτηριστικά, το *ingenium*, αφορά την προικισμένη φύση του πραγματικού ποιητή· το δεύτερο, η *mens diviniior*, είναι το θείο στοιχείο που του δόθηκε άνωθεν· στο τρίτο στοιχείο (*os magna sonaturum*) δηλώνεται η υψηλή και ευεργετική ποιότητα του ποιητικού λόγου.

Επομένως, η ευεργετική και διδακτική δύναμη του ποιητή συνδέεται με το θείο στοιχείο που έχει μέσα του. Σε άλλα σημεία του έργου του ο Οράτιος διακηρύσσει ότι είναι *vates*, δηλαδή, ταυτόχρονα εμπνευσμένος ποιητής, προφήτης και διδάσκαλος. Ακροάται τις θείες βουλές και βλέπει και τις μελλοντικές εξελίξεις και είναι ως εκ τούτου σε θέση να γίνει *os divina sonaturum*, στόμα που θα εξαγγείλει στο λαό θείες ρήσεις. Κατά συνέπεια, ο Οράτιος είναι εκείνος που μπορεί να αναλάβει την αποστολή του οδηγού και διδασκάλου του ρωμαϊκού λαού.

Αυτήν την αποστολή, ο Οράτιος αισθάνεται ότι πρέπει να την επιτελέσει κατ' αρχάς απέναντι στον ηγεμόνα. Έτσι, σε μια από τις ιδιαίτερα πολιτικοποιημένες Ωδές του (το 2<sup>ο</sup> ποίημα του 1<sup>ου</sup> βιβλίου της συλλογής *Carmina*), η οποία γράφηκε περίπου δέκα χρόνια μετά την ταπεινωτική εμπειρία του ποιητή στους Φιλίππους, και ενώ ακόμη διατηρούσε πολλές επιφυλάξεις για τον πανίσχυρο Αύγουστο, τον καλεί στο τέλος του ποιήματος<sup>28</sup> να έχει ως στόχο του να αποκαλείται από τους Ρωμαίους «πατέρας» και «πρώτος» (επομένως όχι τύραννος ή δυνάστης) και να στραφεί εναντίον των εξωτερικών εχθρών της Ρώμης (επομένως όχι εναντίον των εσωτερικών του αντιπάλων). Παρόμοια «σωφρονιστική» στάση απέναντι στον αυτοκράτορα διαπιστώνουμε και σε ένα άλλο, περίπου σύγχρονο, ποίημα<sup>29</sup>, στο οποίο εύχεται ο ηγεμόνας να βασιλεύει σε έναν «χαρούμενο κόσμο», «δεύτερος» μετά τον «πατέρα και φύλακα του ανθρώπινου γένους», τον Δία: με αυτά, εμμέσως πλην σαφώς, αφενός υπενθυμίζει στον αυτοκράτορα την εποπτεύουσα παρουσία του «*πατρός θεών τε ανθρώπων τε*», και αφετέρου του υποδεικνύει, ως βασική επιδίωξη της διακυβερνήσεώς του, τη χαρούμενη διαβίωση όλου του κόσμου υπό την εξουσία του. Είναι, επιπλέον, χαρακτηριστικό ότι και στα δύο πολιτικά αυτά ποιήματα δεν αποκαλεί τον αυτοκράτορα «Αύγουστο», δηλαδή με τον επιβλητικό τίτλο (σήμαινε «σεβαστός») που του είχε απονεμηθεί από την Σύγκλητο πριν από περίπου τέσσερα χρόνια, αλλά με το κοινό του όνομα: «Καίσαρα».

<sup>27</sup> Σάτιρα 1.4.43-45.

<sup>28</sup> Ωδή 1.2.49-52.

<sup>29</sup> Ωδή 1.12.49-53, 57.

Απέναντι, λοιπόν, στον πανίσχυρο ηγεμόνα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ο ποιητής μας δεν τηρεί υποτακτική ή κολακευτική στάση, αλλά στέκεται στο ύψος ενός αξιοπρεπούς πνευματικού ανδρός που έχει χρέος να δίνει στην εξουσία μαθήματα πολιτικής δεοντολογίας, παρά το γεγονός ότι αυτό μπορούσε να εγκυμονεί κινδύνους. Το υψηλό αίσθημα αξιοπρέπειας που τον χαρακτηρίζει αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι, όταν ο Αύγουστος του προσέφερε μια επίζηλη θέση, να γίνει δηλαδή προσωπικός του γραμματέας, ο ποιητής αρνήθηκε να τη δεχτεί. Αρνήθηκε επίσης σταθερά να συνθέσει ποιήματα στα οποία να εξυμνείται ο αυτοκράτορας.

Στο σημείο αυτό αξίζει να υπογραμμιστεί ότι οι κύριοι αποδέκτες της διδακτικής πρόθεσης του Ορατίου είναι οι νέοι της εποχής του. Προς αυτούς εκπέμπει μέσα από τα λυρικά του αριστουργήματα πολυποίκιλα φιλοσοφικά μηνύματα που αφορούν τη ζωή τους: για την ψύχραιμη και αισιόδοξη αντιμετώπιση του μέλλοντος, για την εκμετάλλευση του παρόντος, για τη στάση τους απέναντι στον έρωτα, για την επιδίωξη απλής και χαρούμενης ζωής κ.ά.

Η ιδιαίτερη μέριμνά του για τους νέους αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι σε καίριο σημείο των *Ωδών* του (στην αρχή του τρίτου βιβλίου της συλλογής) συγκροτεί ένα συμπαγές οικοδόμημα πολιτικής φιλοσοφίας, γνωστό με την χαρακτηριστική ονομασία *Ρωμαϊκές Ωδές*, το οποίο έχει ως αποδέκτες τους νέους συμπολίτες του.

Πρόκειται για έξι εκτενή ποιήματα που έχουν συντεθεί στο ίδιο μέτρο: είναι αλκαϊκές ωδές, δηλωτικό και αυτό των σοβαρών προθέσεων του ποιητή. Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί σύγχρονος μελετητής,

«στα έξι τούτα ποιήματα αναπτύσσεται ένας “κανών” αρετών, οι άριστες ιδιότητες που ο βενουσίνος ποιητής νομίζει ότι πρέπει να κοσμοούν το σωστό ρωμαίο πολίτη» (Κ. Γρόλλιος).

Και συνεχίζει ο ίδιος μελετητής:

«Μελετώντας κανείς σήμερα τις Ρωμαϊκές Ωδές γνωρίζει πώς οι αξίες αυτές διατυπώνονται από έναν μεγάλο λυρικό του πρώτου προχριστιανικού αιώνα ως διδάγματα ηθικής σκέψης για τη νεολαία της εποχής του· πώς η αποκορύφωση αυτή της λυρικής ποίησης του Ορατίου υψώνει, θα λέγαμε, ένα παραινετικό σάλπισμα κοινωνικής ευθύνης σε χρόνια που είχε αρχίσει στους Ρωμαίους να ατονεί η ηθική ακμή που εκείνοι διέθεταν σε καιρούς παλαιότερους».

Είναι χαρακτηριστική η πρώτη στροφή του πρώτου ποιήματος<sup>30</sup>, η οποία προλογίζει όχι το πρώτο ποίημα αλλά όλες τις *Ρωμαϊκές Ωδές*:

«Μισώ τον βέβηλο όχλο  
και τον κρατώ μακριά μου.  
Σιγή ευλαβικά κρατείστε.  
Ιερέας των Μουσών  
πρόκειται εγώ να ψάλλω  
ωδές που πριν δεν ακουστήκαν  
γι’ αγόρια και κορίτσια.»

<sup>30</sup> *Ωδή* 3.1.1-4.

Σ' αυτήν την εισαγωγική στροφή ο Οράτιος ομιλεί ως *vates*, δηλαδή ως ιερέας των Μουσών, και δηλώνει ότι αποδέκτες του επιθυμεί να είναι οι νέοι και οι νέες της Ρώμης. Αντίθετα, με σκληρό τρόπο διακηρύσσει ότι απεχθάνεται και γι' αυτό κρατάει μακριά του τον «αμήτητο όχλο»: με αυτόν τον χαρακτηρισμό εννοεί, σε αντιδιαστολή προς τους αγνούς νέους, τους μεγαλύτερους στην ηλικία Ρωμαίους που είχαν την ευθύνη της καταστροφής της πατρίδας με τους εμφυλίους πολέμους. Όλοι αυτοί –το λέει κι αλλού– είχαν επιτελέσει ένα μίasma, είναι μολυσμένοι, όχι άξιοι να μετάσχουν στην πατριωτική ιερουργία που αρχίζει τώρα ο ιερέας των Μουσών Οράτιος. Ο *vates* θέλει κοντά του τα παλικάρια και τις νεαρές κοπέλες· σ' αυτούς θα πει άσματα που δεν ξανακούστηκαν, δηλαδή λυρικά ποιήματα με ηθική φιλοσοφία. Αυτό το αγνό εκκλησίασμα ας παρακολουθήσει το μυστήριο με ευλαβική σιωπή. «*Έκας, έκας*», φωνάζει στους αμήητους και βέβηλους πατριδοκτόνους ο σεβάσμιος ιερέας.

Στους νέους λοιπόν και αγνούς μελλοντικούς συμπολίτες του θα προβάλει ο εμπνευσμένος διδάσκαλος το ηθικοπολιτικό μανιφέστο του: μια εξαμερή ιδεολογική διακήρυξη *Περί ηθών (de moribus)*, που καλούνται οι νέοι να ενστερνιστούν προκειμένου να στηριχθεί και να ανορθωθεί η καταρρέουσα πατρίδα. Ουσιαστικά στις *Ρωμαϊκές Ωδές* θα συμπυκνώσει ο Οράτιος όλη του την πολιτική φιλοσοφία με πρακτική όμως πάντοτε στόχευση, δηλαδή με σκοπό την έμμεση εφαρμογή της.

Το μανιφέστο του μεγάλου λυρικού περιέχει έξι μεγάλες αρετές, που, κατά την εκτίμησή του, συναποτελούν τους *mores maiorum*, τα πατροπαράδοτα ήθη. Οι αρετές αυτές είναι η σωφροσύνη, η ανδρεία, η δικαιοσύνη, η φρόνηση, η τιμή και η ευσέβεια. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Οράτιος κατά βάση υιοθετεί το δίπολο που προαναφέραμε, δηλαδή τους δύο άξονες «άνδρες αρετής» και «πατροπαράδοτα ήθη». Με τη διαφορά ότι ο άξονας των προσώπων έχει τώρα κατ' αρχάς παιδαγωγικό προσανατολισμό: οι νέοι Ρωμαίοι καλούνται να γίνουν τα πρόσωπα αρετής πάνω στα οποία θα στηριχθεί η πολιτεία. Η κύρια όμως διαφοροποίηση του διπόλου αυτού είναι ότι ο Οράτιος δεν ενδιαφέρεται για τον πολιτικό –έχει χάσει μάλλον την εμπιστοσύνη του σ' αυτόν– αλλά για τον πολίτη: αυτός θα σώσει την πολιτεία εφαρμόζοντας τα πατρώα ήθη.

Εκεί όμως που αξίζει να εστιάσουμε περισσότερο την προσοχή μας είναι το ιδεολογικό περιεχόμενο του πολιτικού μανιφέστου του ποιητή μας. Πρόκειται, όπως είπαμε προηγουμένως, για την αρεταλογική εξάδα «σωφροσύνη, ανδρεία, δικαιοσύνη, φρόνηση, τιμή και ευσέβεια».

Οι τέσσερις πρώτες από αυτές τις αρετές της ρωμαϊκής φιλοσοφικής διάνοησης (δηλαδή η φρόνηση, η δικαιοσύνη, η ανδρεία και η σωφροσύνη) ανάγονται βέβαια στον Αριστοτέλη<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Βλ. π.χ. *Διαιρέσεις* 16-17.

Ας θυμηθούμε συνοπτικά το περιεχόμενό τους<sup>32</sup>:

- Φρόνηση (στα λατινικά *prudencia*) είναι το να μπορεί κανείς να διαχωρίζει το καλό από το κακό και να επιδιώκει το πρώτο και να αποφεύγει το δεύτερο. Αφορά το παρελθόν (ως μνήμη), το παρόν (ως ικανότητα διάκρισης) και το μέλλον (ως πρόνοια).
- Δικαιοσύνη είναι η έξη της ψυχής να αποδίδει στον οποιοδήποτε και σε οτιδήποτε αυτό που του αξίζει, δηλαδή να πράττει κανείς κάθε φορά το δίκαιο.
- Ανδρεία είναι η συνειδητή αντιμετώπιση των κινδύνων και υπομονή των μόχθων. Μέρη της είναι η μεγαλοφροσύνη, η αυτοπεποίθηση, η υπομονή και η επιμονή.
- Σωφροσύνη (στα λατινικά *frugalitas, temperantia, modestia*), τέλος, είναι η σταθερή και σώφρων κυριαρχία της λογικής απέναντι στις ηδονές και στις κακές ορμές. Μέρη της είναι η εγκράτεια, η επιείκεια, η μετριοπάθεια.

Ο έλληνας Αριστοτέλης, ο δημιουργός της παραπάνω αρετολογικής τετράδας, συσχετίζει τη φρόνηση με το λογιστικό μέρος της ψυχής, την ανδρεία με το θυμικό, τη σωφροσύνη με το επιθυμητικό, ενώ η δικαιοσύνη αφορά και τα τρία μέρη της ψυχής.

Στο πολιτικό μανιφέστο του Ορατίου, λοιπόν, παρατηρούμε μια αναδιάταξη των τεσσάρων αυτών αρετών. Συγκεκριμένα, ως πρώτη προτάσσεται η σωφροσύνη, δεύτερη ακολουθεί η ανδρεία, τρίτη η δικαιοσύνη και τέταρτη η φρόνηση. Και το ερώτημα που προκύπτει είναι γιατί ανατρέπει ο Οράτιος την παραδοσιακή σειρά των τεσσάρων αυτών αρετών.

Θα επιχειρήσουμε μια σύντομη απάντηση.

Το προβάδισμα δίδεται στη *σωφροσύνη* για δύο, πιστεύουμε, λόγους:

1. Ο πρώτος λόγος είναι η προσήλωσή του Ορατίου στα πατροπαράδοτα ρωμαϊκά ιδεώδη. Η λιτή και απέριττη ζωή ήταν το βασικό χαρακτηριστικό των προγόνων. Αρκούνταν να καλλιεργούν τα χωράφια τους και περιφρονούσαν τις ηδονές, τα συμπόσια και παρόμοιες απολαύσεις. Αντίθετα, στα χρόνια του οι Ρωμαίοι δεν χορταίνουν να αποχτούν πλούτη και να ικανοποιούν ατελείωτες επιθυμίες.

2. Ο δεύτερος λόγος σχετίζεται με την πλατωνίζουσα ηθική φιλοσοφία του Ορατίου. Κατά τον Πλάτωνα<sup>33</sup> από τα τρία μέρη της ψυχής, το *λογιστικόν*, το *θυμοειδές* και το *έπιθυμητικόν*, το πιο δυσυπότακτο είναι το τελευταίο. Γι' αυτό το παρομοιάζει με το ανυπότακτο μαύρο άλογο του άρματος της ψυχής που δύσκολα δαμάζει ο ηνίοχος λογισμός<sup>34</sup> ή με πολύμορφο και πολυκέφαλο άγριο θηρίο<sup>35</sup>. Η αρετή, λοιπόν, που αφορά την υποταγή αυτού του θηρίου πρέπει να έχει την προτεραιότητα.

<sup>32</sup> Πρβ. ενδεικτικά Κικέρωνα, *De inventione* 2.159-165, *De finibus bonorum et malorum* 2.51, 5.36, *De legibus* 5.57.

<sup>33</sup> *Φαίδρος* 246a-b.

<sup>34</sup> *Φαίδρος* 246e.

<sup>35</sup> *Πολιτεία* 588c, πρβ. *Τίμαιος* 70e.

Ως δεύτερη εξάλλου μέγιστη αρετή ενός πολίτη προβάλλει ο Οράτιος (διαφορετικά από τον Κικέρωνα και τον Αριστοτέλη) την *ανδρεία*, πάλι, πιστεύουμε, για έναν πατριωτικό και έναν φιλοσοφικό λόγο. Πρώτα πρώτα η ανδρεία ήταν η δεύτερη μεγάλη αρετή των προγόνων: με αυτήν διατήρησαν την πατρίδα σώα και την επεξέτειναν. Στα χρόνια, εξάλλου, του Ορατίου η ανδρεία ήταν απαραίτητη τόσο για την αντιμετώπιση των εσωτερικών και εξωτερικών εχθρών, όσο και για την βελτίωση των βιοτικών συνθηκών με υπομονή και επιμονή μετά από έναν μακρόχρονο εμφύλιο πόλεμο. Αλλά και φιλοσοφικά η αρετή αυτή έχει, κατά τον Οράτιο, προτεραιότητα: σχετίζεται με το πλατωνικό θυμοειδές της ψυχής, τον δεύτερο «ίππο» που σέρνει το άρμα της ψυχής.

Η *δικαιοσύνη*, η μέγιστη, κατά τον Πλάτωνα και τον Κικέρωνα, αρετή που διακρίνει μια ευνομούμενη πολιτεία, δεν μπορούσε παρά να παρουσιαστεί ως η τρίτη μεγάλη ηθικοπολιτική αρετή που πρέπει να διαθέτει ο ρωμαίος πολίτης. Ήδη όμως από τα χρόνια του Κικέρωνα, στο εννοιολογικό εύρος αυτής της αρετής υπαγόταν ένας μεγάλος αριθμός επιμέρους αρετών και καθηκόντων, όπως η συμπάθεια για τον αθώο και τον ικέτη, η ευγνωμοσύνη προς αυτόν που την αξίζει, η τιμωρία αυτού που αδικοπράγησε, η τήρηση των νόμων της πολιτείας, η φιλία.

Την *φρόνηση*, η οποία στην παραδοσιακή αριστοτελική τετράδα αρετών προβαλλόταν ως πρώτη, ο Οράτιος τη μεταθέτει στην τέταρτη θέση, θεωρώντας πιθανόν ως ευκολότερη την κατάκτησή της, εάν κερδηθούν οι πολύ δύσκολες δύο πρώτες αρετές, οι δύο «ίπποι του άρματος της ψυχής», η σωφροσύνη και η ανδρεία.

Σ' αυτό το αναδομημένο τετραμερές παραδοσιακό αρεταλογικό οικοδόμημα ο Οράτιος θα προσθέσει δύο επιπλέον αρετές, την *τιμή* (*honestum - honestas*) και την *ευσέβεια* (*pietas*).

Η *τιμή* είναι μια σύνθετη αρετή, μια οιονεί «υπεραρετή», την οποία άλλωστε παρουσιάζει εκτενώς ήδη ο Κικέρων στα φιλοσοφικά του συγγράμματα *Περί των τελών των αγαθών και των κακών*<sup>36</sup> και *Περί των καθηκόντων*<sup>37</sup>. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η ηθική ωριμότητα και τελείωση στην οποία οδηγείται όποιος κατέχει και εφαρμόζει τις τέσσερις παραδοσιακές αρετές. Ο «έντιμος» εφαρμόζει το αγαθό αδιαφορώντας για τις ενδεχόμενες οδυνηρές για τον ίδιο συνέπειες. Οι Ρωμαίοι περηφανεύονταν ότι η ιστορία τους είναι γεμάτη από παραδείγματα «εντίμων» ανδρών. Πρόκειται για το ύψιστο αγαθό, για το οποίο έχουμε γεννηθεί. Ο Οράτιος, λοιπόν, μετά τις τέσσερις παραδοσιακές αρετές παρέχει στον νέο Ρωμαίο ένα «κάτοπτρο» ηθικής τελείωσης που μπορεί να τον οδηγήσει στην πολιτική τελείωση.

<sup>36</sup> *De finibus bonorum et malorum*, 2.45-48.

<sup>37</sup> *De officiis*, 1.152, 3.35, 3.47.

Η έκτη και έσχατη βαθμίδα του εξαμερούς ηθικοπολιτικού προγράμματος του Ορατίου, η *ευσέβεια*, αποτελεί τη σύνδεση της πολιτικής με την υπερβατική ηθική. Ο ποιητής θα μιλήσει τώρα για την μεταφυσική πηγή και ρίζα της πολιτικής ακμής και δύναμης ή παρακμής και αδυναμίας. Απευθύνεται στον Ρωμαίο ακροατή του ως ιερέας και προφήτης, με λόγια «*τομώτερα υπέρ πάσαν μάχαιραν δίστομον*». Υπενθυμίζει την εγκατάλειψη της θείας λατρείας και προειδοποιεί για επερχόμενη νέμεση, αν δεν υπάρξει μεταστροφή<sup>38</sup>:

«Τις αμαρτίες των προγόνων σου, Ρωμαίε, εσύ,  
κι ας μη φταις, θα τις πληρώσεις,  
ωσότου ναούς πάλι να χτίσεις...

.....  
Πολλά κακά γεμάτα θρήνους  
στην Ιταλία δώσανε  
οι θεοί που αμεληθήκανε.»

Η θρησκευτική αποστασία συνοδεύτηκε αναπόδραστα από ηθική παραλυσία στον γάμο, στην οικογένεια, στα γένη, στον λαό, στην πατρίδα<sup>39</sup>:

«Αιώνες γόνιμοι σε αμαρτήματα  
τους γάμους πρώτα πρώτα μόλειψαν  
και ύστερα το γένος και τις οικογένειες.  
Απ' την πηγή αυτή η συφορά  
πά' στο λαό ξεχύθηκε και πάνω στην πατρίδα.»

Η πολιτική φιλοσοφία του βάρδου είναι εντέλει θεολογική. Θέτει ως προϋπόθεση της διακυβέρνησης του κόσμου το *se dis minore gerere*, δηλαδή το να λειτουργεί κανείς ως ήσων του θεού, και το «*ἀπό θεοῦ ἄρχεσθαι καὶ εἰς θεὸν λήγειν*<sup>40</sup>»:

«Τον κόσμο εσύ τον κυβερνάς,  
εφόσον κάτω απ' τους θεούς  
τον εαυτό σου βάζεις.  
Απ' τους θεούς κάθε αρχή ξεκίνα,  
σ' εκείνους ν' αποδίδεις κάθε τέλος.»

Πολύ καλά μελετημένο και συγκροτημένο το εξαπτέρυγο πολιτικό πρόγραμμα του μεγάλου λυρικού ποιητή της Ρώμης. Μέσα στα σκοτεινά αδιέξοδα της εποχής του έδειχνε έναν δρόμο σίγουρης παλινόρθωσης και ακμής. Μέσα στο τέλμα της οικονομικής, πολιτικής, κοινωνικής και ηθικής σήψης ύψωσε ο ρωμαίος βάρδος μια κλίμακα που οδηγούσε βαθμιαία τον πολίτη από τα χαμηλότερα στα υψηλότερα: από τη χαλιναγώγηση των επιθυμιών και παθών (με τη σωφροσύνη), στη δυναμική αντιμετώπιση των πάσης φύσεως δεινών (με την ανδρεία), στον έμπρακτο σεβασμό του δικαίου σε προσωπικό και κοινωνικό επίπεδο (με τη δικαιοσύνη) και εν τέλει στην εγκαθίδρυση εντός της ψυχής της παντεπόπτριας

<sup>38</sup> Ωδή 3.6.1-4, 7-8.

<sup>39</sup> Ωδή 3.6.17-20.

<sup>40</sup> Ωδή 3.6.5-6.

φρόνησης και στην κατάκτηση της «εντιμότητας», της αταλάντευτης ηθικής ολοκλήρωσης. Τα πέντε πρώτα σκαλιά της κλίμακας αυτής, μια πορεία ηθικοπολιτικής τελείωσης, τελούν, έτσι πιστεύει ο Οράτιος, υπό την αιγίδα και ισχυρή σκέπη του μεταφυσικού προσανατολισμού. Η ευσέβεια αποτελεί την ακλόνητη βάση και τη βέβαιη κορυφή της ηθικοπολιτικής του κλίμακας.

\*\*\*\*\*

Το ποιητικό ιδεολογικό «πρόγραμμα» του Ορατίου συνιστά μια φιλοσοφική πρόταση για την ανασυγκρότηση της καταρρέουσας κοινωνίας: μια πρόταση που απευθύνεται κατεξοχήν όχι στους πολιτικούς, ούτε στους ένοχους για την κατάρρευση της πατρίδας μεγαλύτερους στην ηλικία πολίτες, αλλά στην «αμόλυντη» νέα γενιά πολιτών. Σε μια εποχή σαν τη δική μας, που έχει να παρουσιάσει τόσες ομοιότητες με εκείνη του Ορατίου, η στάση του ποιητή θα μπορούσε να αποτελέσει ένα μοντέλο σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας και πράξης. Εν τέλει φαίνεται ότι έχει *κάτι* να μας πει η ίσως όχι και τόσο γνωστή στους πολλούς φωνή του ποιητή της Βενουσίας.



**ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

Στην παρούσα εισήγηση θίγονται πολλές και σημαντικές πτυχές, για τις οποίες υπάρχει πλουσιότατη βιβλιογραφία. Θα παραθέσουμε επιλεκτικά ορισμένα μόνο από τα σημαντικότερα σχετικά βοηθήματα:

Adcock, Frank E., *Roman Political Ideas and Practice*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1959.

Von Albrecht, Michael, *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας* (μτφρ. - επιμ. Δ. Ζ. Νικήτας), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2002.

\_\_\_\_\_ : *Große römische Autoren*, Bd. 1-3, Winter, Heidelberg 2013 (ιδιαίτερα το κεφάλαιο «Horazens Römeroden», στον τόμ. 2: *Vergil und seine Nachfolger*, σσ. 69-76).

Amudsen, Leiv, «Die Römeroden des Horaz», στο H. Oppermann (ed.), *Wege zu Horaz* (Wege der Forschung 99), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, σσ. 111-138.

Bonner, Stanley F., *Education in Ancient Rome*, Routledge, London 1977.

Bowra, Cecil Maurice, *Ποίηση και πολιτική* (μτφρ. Α. Στεφάνου), Παπαδήμας, Αθήνα 1982.

Breuer, Johannes, *Der Mythos in den Oden des Horaz* (Hypomnemata 178), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Clarke, Martin Lowther, *The Roman Mind. Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*, The Norton Library, New York et al. 1968 (= *Το ρωμαϊκό πνεύμα*, ελλ. μτφρ. Π. Δημητριάδου, Λ. Τρομάρας, επιμ. Λ. Τρομάρας, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004).

Γρόλλιος, Κωνσταντίνος, *Οράτιος. Οι Ωδές*, τόμ. 1-4, Εστία, Αθήνα 1986-2003.

\_\_\_\_\_ : *Οράτιος, ο ελληνικότατος ποιητής* (Από τον κόσμο των Λατίνων 2), Αθήνα 1969.

\_\_\_\_\_ : *Η Αρχαία Ελλάδα, η Ρώμη και ο νεώτερος κόσμος*, Αθήνα 1995.

Doblhofer, Ernst, «Horaz und Augustus», *ANRWII*, 31, 3 (1981), σσ. 1922-1986.

Fraenkel, Eduard, *Horace*, Clarendon Press, Oxford 1957.

Gigon, Olof, «Horaz und die Philosophie», στο *Die Antike Philosophie als Maßstab und Realität*, München 1974, σσ. 437-487.

Graf, Fritz, *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία*, τ. II: *Ρώμη* (μτφρ. Δ. Ζ. Νικήτας), Παπαδήμας, Αθήνα 2001.

Heinze, Richard, «Der Zyklus der Römeroden», *Neue Jahrbücher* 5 (1929), σσ. 675-687.

Klingner, Friedrich, *Römische Geisteswelt*, Ellermann, München 1961<sup>4</sup> (1943<sup>1</sup>).

Lebek, Wolfgang Dieter, «Horaz und die Philosophie: Die Oden», *ANRWII*, 31, 3 (1981), σσ. 2031-2092.

Lesky, Albin, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας* (μτφρ. Α. Τσοπανάκης), Θεσσαλονίκη 1984.

Little, D.. «Politics in Augustan Poetry», *ANRWII*, 30, 1 (1982), σσ. 254-368.

Long, Antony Arthur, *Η ελληνιστική φιλοσοφία* (μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου), Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1987.

Oksala, Teivas, *Religion und Mythologie bei Horaz: Eine Literarhistorische Untersuchung* (Commentationes humanarum litterarum, 51), Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1973.

Oppermann, Hans (ed.), *Römische Wertbegriffe*, (Wege der Forschung 34), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

Reitzenstein, Richard, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, Heitz, Straßburg 1907.

Syndicus, Hans Peter, *Die Lyrik des Horaz*, Bd. 1-2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972-1973.

Witke, Charles, *Horace's Roman Odes. A Critical Examination*, Brill, Leiden 1983.

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΤΖΒΕΤΑΝ ΤΟΔΟΡΟΝ:  
ΠΡΟΣ ΕΝΑΝ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΚΡΙΤΙΚΟ ΟΥΜΑΝΙΣΜΟ

*Μαρίνα Γρηγοροπούλου*

Δρ Πανεπιστημίου Σορβόνης/ Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Στο παρόν κείμενο επιδιώκουμε να περιγράψουμε τη μετάβαση του Tzvetan Todorov από τη λογοτεχνική θεωρία στην πολιτική ανθρωπολογία. Στα δοκίμια *Η λογοτεχνία σε κίνδυνο* και *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*, λοιπόν, ο φημισμένος γαλλοβούλγαρος διανοητής δείχνει ότι αν η έμφαση στη μορφή, η παραμέληση του περιεχομένου και η υπερθεωρητικοποίηση απειλούν σήμερα τη λογοτεχνία, ο πολιτικός μεσσιανισμός, ο υπερφιλελευθερισμός και ο ξενόφοβος λαϊκισμός απειλούν αντίστοιχα τη δημοκρατία. Διερευνώντας τα σύγχρονα προβλήματα στον καθρέφτη του Γαλλικού Διαφωτισμού, πιστεύουμε ότι ο Todorov οδηγείται τελικά σε έναν *κριτικό ουμανισμό* που δίνει το στίγμα της σκέψης του ως προς την ανάγνωση της αφήγησης του κόσμου.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*Todorov, λογοτεχνική θεωρία, λογοτεχνία,  
πολιτική ανθρωπολογία, δημοκρατία, Διαφωτισμός, ουμανισμός*

---

Το άρθρο αυτό συνίσταται στην προσέγγιση δύο σχετικά πρόσφατων δοκιμίων του Tzvetan Todorov. Πρόκειται για μια συνανάγνωση των σημαντικών κειμένων *Η λογοτεχνία σε κίνδυνο* και *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*. Αν η μεγάλη προσφορά του Todorov στον χώρο της ποιητικής και της αφηγηματολογίας είναι ευρέως γνωστή, διόλου συστηματικά δεν έχει μελετηθεί στη χώρα μας το έργο του φημισμένου γαλλοβούλγαρου διανοητή από τη σκοπιά της πολιτικής ανθρωπολογίας. Σε πρώτο επίπεδο, λοιπόν, με την εισήγηση αυτή επιδιώκουμε να περιγράψουμε τη μετάβαση του Todorov από τη λογοτεχνική θεωρία και τη σημειολογία στον φιλοσοφικό στοχασμό και ιδίως στην ουμανιστική σκέψη· σε δεύτερο επίπεδο, αναλύοντας την περίτεχνη γεφύρωση της πρώιμης φιλοσοφίας του μοντερνισμού με τα επίκαιρα ζητήματα του δυτικού κόσμου, επιθυμούμε να δείξουμε τη διαδικασία που καθιστά τον συγγραφέα «ποιητή στην πολιτεία»<sup>1</sup> και να υπογραμμίσουμε τη σημασία που προσλαμβάνει ο πολιτικός λόγος του για εμάς τους Έλληνες σε τούτη τη χρονική συγκυρία.

Αρχικά, εκκινώντας από τη νιτσεική θέση ότι είναι αδύνατη η θεώρηση των γεγονότων ανεξάρτητα από τις ερμηνείες τους, ο Todorov επιτίθεται στη λογοτεχνική θεωρία. Στο κρυφίως πολιτικό, κατά την άποψή μας, δοκίμιο *Η λογοτεχνία σε κίνδυνο*, ο στοχαστής αντιτίθεται στη μοντέρνα ακαδημαϊκή προσέγγιση της λογοτεχνίας, επισημαίνοντας ότι αντικείμενο της λογοτεχνίας δεν είναι τόσο οι τρόποι παραγωγής ενός έργου, όσο «η ανθρώπινη κατάσταση»<sup>2</sup>. Κατά συνέπεια, αντικείμενο της ερμηνείας δεν είναι μόνο η μελέτη των τρόπων αυτών, αλλά κυρίως το νόημα των έργων· «για να ανεγερθεί ένα κτίριο χρειάζεται μια σκαλωσιά, αλλά δεν πρέπει αυτή να το αντικαταστήσει: όταν κτιστεί το κτίριο, η σκαλωσιά φεύγει»<sup>3</sup>, τονίζει χαρακτηριστικά. Μολονότι δεν καταδικάζει συλλήβδην τη θεωρία, στην οποία φυσικά θήτευσε κι ο ίδιος επί μακρόν με τον φορμαλισμό και τον δομισμό, ο δοκιμιογράφος εκφράζει την πεποίθηση ότι η έμφαση στη μορφή, η παραμέληση του περιεχομένου και η υπερθεωρητικοποίηση συνιστούν τρεις κύριες πηγές κινδύνου για τη λογοτεχνία, δεδομένου ότι αποσυνδέουν τον λόγο της θεωρίας της από εκείνον των ανθρωπιστικών επιστημών συνολικά. Έπειτα, επιχειρηματολογεί υπέρ των δεσμών της λογοτεχνίας με την πολιτική και τη φιλοσοφία. Ασφαλώς ο Todorov εμπνέεται από την αισθητική του Διαφωτισμού<sup>4</sup> που χωρίς να προσκολλάται στο θέμα της μίμησης, υποστηρίζει τη σχέση των έργων με την πραγματικότητα, καθώς και από τη σκέψη του Benjamin Constant<sup>5</sup> που δίχως να λησμονά την ουσία της λογοτεχνίας, θέτει τη λογοτεχνική πρακτική στη χορεία των δημόσιων λόγων. «Η λογοτεχνία αφορά τα πάντα. Δεν μπορεί να διαχωριστεί από την πολιτική, τη

<sup>1</sup> Karine Zbinden, «Éloge de la nuance: un entretien avec Tzvetan Todorov», *Canadian Review of Comparative Literature*, τ. 29, τχ. 2-3 (2002), σ. 6.

<sup>2</sup> Τσβετάν Τοντορόφ, *Η λογοτεχνία σε κίνδυνο (La littérature en péril)* (μτφρ. Χρύσα Βαγενά, εισαγωγή Νάσος Βαγενάς), Πόλις, Αθήνα 2013, σ. 107.

<sup>3</sup> *Το ίδιο*, σ. 37.

<sup>4</sup> Βλ. περισσότερα στο εξής: Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris 2006.

<sup>5</sup> Βλ. περισσότερα στο εξής: Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant: la passion démocratique*, Hachette, Paris 1997.

θηρσεία, την ηθική», υπογραμμίζει ο ελβετός φιλόσοφος<sup>6</sup>. Έτσι, στη *φορμαλιστική, μηδενιστική και σολιψιστική* τάση που επικράτησαν τον 20ό αιώνα στις λογοτεχνικές σπουδές και που θεμελιώνονται στην κοινή ιδέα ότι βασική διαχωριστική γραμμή τέμνει τη λογοτεχνία και τον κόσμο, ότι δηλαδή κοινός κόσμος ανάμεσά τους δεν υφίσταται, ο στοχαστής μας αντιπαραθέτει την *ύπαρξη ενός κειμένου* που πρωτίστως αποτελεί «έναν λόγο για τον κόσμο»<sup>7</sup>, έναν λόγο για την πολιτεία, δηλαδή έναν λόγο πολιτικό. Στην εποχή μας, όμως, εποχή των ρευστών ισορροπιών, ο λόγος αυτός αντανάκλα πλέον την αδυναμία σύνδεσης ανάμεσα στην πραγματικότητα και στα εργαλεία ερμηνείας της. Κι όπως η λογοτεχνία μας απειλείται από τις κακές της χρήσεις, κατά τον ίδιο τρόπο, τηρουμένων των αναλογιών, η δημοκρατία μας απειλείται από τις καταχρήσεις της.

Στο ακραιφνώς πολιτικό του δοκίμιο *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*, ο Todorov μελετά, λοιπόν, τους κινδύνους που αντιμετωπίζει το «καλύτερο δυνατό πολίτευμα» ως κατεξοχήν πολιτικός φιλόσοφος. Σύμφωνα με τον διανοούμενο που στη νεότητα βίωσε την έλλειψη της δημοκρατίας στην πατρίδα του Βουλγαρία και στην ωριμότητα ζει το έλλειμμα της δημοκρατίας στη θετή του πατρίδα Γαλλία, παραδόξως η δημοκρατία στις μέρες μας δεν καταστρατηγείται έξωθεν, αλλά διαστρεβλώνεται εκ των έσω. Ο φασισμός, ο κομμουνισμός κι η τρομοκρατία αποτελούν ως επί το πλείστον φαντάσματα του παρελθόντος για το πολίτευμα που γέννησε η αρχαία Αθήνα και αναγέννησε ο Διαφωτισμός. Σε αντίθεση με το παρελθόν, λοιπόν, η δημοκρατία απειλείται σήμερα από την εκτροπή των οικειών της αρχών. Δεδομένου ότι η κυριαρχία του λαού και η ελευθερία των ατόμων συνιστούν της εγγενείς αρχές της με όραμα την πρόοδο των κοινωνιών, η παρέκκλιση από αυτές εγκυμονεί τεράστιους κινδύνους για τη δημοκρατία, οι οποίοι εκδηλώνονται στις περιπτώσεις που απομονώνεται και προβάλλεται μία από τις ανωτέρω αρχές του πολιτεύματος ενσαρκώνοντας την απώλεια του μέτρου ή αλλιώς την ύβρη. Έτσι, αν ο λαός, η ελευθερία ή η πρόοδος χειραφετηθεί «ξεφεύγοντας από κάθε προσπάθεια περιορισμού και αναδειχθεί σε μοναδική αρχή, κινδυνεύει να μετατραπεί σε λαϊκισμό, υπερφιλελευθερισμό, μεσσιανισμό – τους εσωτερικούς εχθρούς της δημοκρατίας»<sup>8</sup>, τονίζει ο Todorov. Προς επίρρωση των απόψεών του, ο συγγραφέας ανατρέχει στη θεολογικο-φιλοσοφική αντιπαράθεση του 4<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. για τη σωτηρία του ανθρώπου μεταξύ του ιεροκήρυκα Πελαγίου που ήταν υπέρμαχος της ανθρώπινης βούλησης και του επισκόπου Ιπώνος Αυγουστίνου<sup>9</sup> που υπεραμυνόταν της θείας χάρις. Σε αυτήν την αντιπαράθεση που έλαβε χώρα μέσω δημόσιων τοποθετήσεων, εφόσον οι δύο άνδρες ουδέποτε συναντήθηκαν, επικράτησαν τελικά τότε οι θέσεις του Αυγουστίνου.

<sup>6</sup> Benjamin Constant, «Esquisse d'un essai sur la littérature du XVIIIe siècle», *Œuvres Complètes*, III, τ. 1. M. Niemeyer, Tübingen 1995, σ. 257.

<sup>7</sup> Τσβετάν Τοντορόφ, *Η λογοτεχνία σε κίνδυνο*, σ. 45. Δική μας η υπογράμμιση.

<sup>8</sup> Τσβετάν Τοντορόφ, *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας (Les ennemis intimes de la démocratie)* (μτφρ. Σώτη Τριανταφύλλου - Μαριάννα Κουτάλου), Πατάκης, Αθήνα 2012, σ. 21.

<sup>9</sup> Ο Todorov μελέτησε τις θέσεις του ιερού Αυγουστίνου και στο άρθρο «A propos de la conception augustinienne du signe», *Revue des Études Augustiniennes*, n° 31 (1985), σσ. 209-214.

Παρ' όλα αυτά, ο Todorov θεωρεί ότι κατ'ουσίαν η διαμάχη αυτή ποτέ δεν έλαβε τέλος, αλλά μεταφέρθηκε από το θρησκευολογικό στο πολιτικό πεδίο· έτσι, από τη σκέψη του Montaigne και του Descartes μέχρι τον ουμανισμό των Montesquieu και Rousseau που αντιμάχονται ντετερμινιστές και συντηρητικοί<sup>10</sup> και έως την εποχή μας, το δίλημμα ανάμεσα στη βουλησιαρχία και στη μετριοπάθεια αντανακλάται ιστορικά σε κάθε δημόσιο λόγο. Παράλληλα, η διαμάχη αυτή μεταφέρθηκε κι από το ατομικό στο συλλογικό πεδίο και αντικατοπτρίζεται διαχρονικά σε κάθε πολιτική πρακτική. Επικράτησε, λοιπόν, σταδιακά η ιδέα ότι η ανθρώπινη βούληση δύναται να επιβάλει το καλό, με οποιοδήποτε όμως μέσο και τίμημα· κυριάρχησε δηλαδή ο πολιτικός μεσσιανισμός, μια εκκοσμικευμένη μορφή του χαμένου Παραδείσου. Τα κύρια γνωρίσματα αυτού του κοσμικού μεσσιανισμού, ενός μεσσιανισμού χωρίς Μεσσία, κυμαίνονται από το πλούσιο σε παροχές πρόγραμμα, την ασύμμετρη κατανομή των ρόλων και τη διαμόρφωση ενός υποτιθέμενου ενεργού πολίτη που στην πραγματικότητα είναι παθητικός δέκτης, μέχρι και τα στρατιωτικά μέσα στην υπηρεσία του γενικότερου σχεδίου<sup>11</sup>. Ο Todorov διακρίνει τρεις φάσεις πολιτικού μεσσιανισμού στην ευρωπαϊκή ιστορία. Η πρώτη αρχίζει την επαύριον της Γαλλικής Επανάστασης, όταν κάποιοι λαοί, νιώθοντας ανώτεροι από κάποιους άλλους, αναλαμβάνουν τη διαχείριση της τύχης τους· έτσι ξεκινούν ποικίλοι επαναστατικοί κι αποικιακοί πόλεμοι που αναμφισβήτητα παραβιάζουν την αρχή της παγκόσμιας ισότητας. Η δεύτερη έγκειται στη μετατόπιση από το εξωτερικό στο εσωτερικό, δηλαδή από τον πόλεμο στη μεταβολή «της δικής μας» κοινωνίας· η φάση αυτή εγκαινιάζεται θεωρητικά με το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* των Marx και Engels το 1848 και εφαρμόζεται έμπρακτα στις χώρες με τα κομμουνιστικά καθεστώτα. Μια τόσο καταλυτική αλλαγή, όμως, όσο εκείνη που απορρέει από το κομμουνιστικό σχέδιο, δεν μπορεί να έλθει χωρίς ανθρώπινα θύματα. Αυτό το εγχείρημα να εισαχθεί «η ουτοπία στην πραγματικότητα θα γεννήσει ένα νέο κοινωνικό σχήμα, το ολοκληρωτικό κράτος»<sup>12</sup>. Βαθμιαία, μάλιστα, από τις ίδιες εν μέρει δομικές αιτίες θα αναπτυχθούν κι άλλα μορφώματα ολοκληρωτισμού και ιδίως ο ναζισμός. Η τρίτη φάση πολιτικού μεσσιανισμού σηματοδοτείται από την κατάρρευση του κομμουνισμού και την πτώση του τείχους του Βερολίνου, εφόσον η Σοβιετική Ένωση έπαψε να αποτελεί το αντίπαλον δέος κι η «ισορροπία του τρόμου» που εγκαθιδρύθηκε μετά τον Ψυχρό Πόλεμο δεν υφίσταται πλέον· η φάση αυτή βρίσκεται σήμερα στο αποκορύφωμά της και συνίσταται στην επιβολή της δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων διά της βίας. Σε τούτο το πλαίσιο, τα μεγάλα κέντρα λήψης αποφάσεων είτε διαμορφώνουν τη θεωρία του «δικαιώματος επέμβασης» (π.χ. η παρέμβαση του NATO στη Γιουγκοσλαβία) ή «του δικαιώματος μεσολάβησης» (π.χ. η περίπτωση της Ρουάντας), είτε εφευρίσκουν το πρόσχημα της «ευθύνης προάσπισης» (π.χ. ο πόλεμος της Λιβύης) ή της πολιτειακής μεταβολής μιας χώρας με στρατιωτική κατοχή (π.χ. ο πόλεμος του Αφγανιστάν), είτε προβάλλουν ως άλλοθι της εμπλοκής τους την καταστροφή

<sup>10</sup> Βλ. Karim E. Bitar, «Entretien avec Tzvetan Todorov: Humanisme, Liberalisme et Esprit de Lumieres», *ENA*, juin 2007, n° 372.

<sup>11</sup> Βλ. Τσβετάν Τοντορόφ, *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*, σ. 59.

<sup>12</sup> *Το ίδιο*, σ. 65.

όπλων μαζικής καταστροφής (π.χ. ο πόλεμος του Ιράκ), ενσωματώνοντας ουσιαστικά τη ρητορική του πολέμου στον επίσημο λόγο της δημοκρατίας. Εκείνοι που μεθοδεύουν και ακολουθούν αυτό το σχέδιο, όπως άλλοτε έπραττε ο κομμουνισμός, χρησιμοποιούν «το κατάλληλο καμουφλάζ»<sup>13</sup> της δημοκρατικής επιταγής, ενώ η πολιτική τους αποτελεί σαφή υπέρβαση των δημοκρατικών αρχών. Στην καμπάνια τους προωθούν αυτή την πολιτική ως υπερασπιστική γραμμή της ελευθερίας, της ισότητας και της αλληλεγγύης, ενώ η πρακτική της συνηγορεί και αποσκοπεί στα ακριβώς αντίθετα που συμπυκνώνονται στην περίφημη παγκόσμια διακυβέρνηση. Κι «η υποταγή της αρχής της εθνικής κυριαρχίας στην αρχή της παγκόσμιας διακυβέρνησης», επισημαίνει ευθαρσώς ο Todorov, «είναι μια πράξη που από μόνη της συνεπάγεται ανισότητα, αφού ο κόσμος διαιρείται στο εξής σε δύο ομάδες κρατών: σε αυτά που μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν στη χώρα τους και στις χώρες των άλλων και σε εκείνα που τίθενται υπό την κηδεμονία των πρώτων και τιμωρούνται για κάθε παραβίαση των κανόνων»<sup>14</sup>. Διεθνή και εγχώρια τα παραδείγματα... Επιστημονικά και τεχνολογικά μέσα χρησιμοποιούνται προς την κατεύθυνση αυτή και φυσικά οι θιασώτες τους επικαλούνται την αναγκαιότητα, τη νομιμότητα και την ορθότητα της χρήσης τους. Κατά συνέπεια, στρεβλώνεται το ιδεώδες της προόδου και ο επιφανής μαθητής του Διαφωτισμού Todorov προτείνει να σταματήσει οριστικά η επιβολή σε όλους του κοινού καλού της Δύσης και να γίνει αποδεκτός ο πλουραλισμός των ιδανικών και η κυριαρχία των λαών.

Αν ο πολιτικός μεσσιανισμός πρεσβεύει την κρατική παρέμβαση, την εξάλειψή της επιδιώκει ο κοινωνικός φιλελευθερισμός: κι αν στα ολοκληρωτικά καθεστώτα η συλλογική βούληση υπερίσχυε καταφανώς της ατομικής, στα φιλελεύθερα συστήματα ο ατομικός βολονταρισμός υπερτερεί σαφώς του συλλογικού. Έτσι, η αντίφαση που χαρακτηρίζει σήμερα τον δυτικό κόσμο και αρθρώνεται από τον Todorov είναι η εξής: «ενώ ασκείται μεγάλος κρατικός έλεγχος στις πολιτικές ελευθερίες, αφήνεται ταυτόχρονα πλήρης ελευθερία σε ατομικούς οικονομικούς παράγοντες»<sup>15</sup>. Τον κοινωνικό φιλελευθερισμό διαδέχεται, λοιπόν, ο υπερ-φιλελευθερισμός που υποβιβάζει το πολιτικό και συγχρόνως αναδεικνύει το οικονομικό στοιχείο. Διαχωρίζοντας την οικονομία από τους λοιπούς βασικούς τομείς της ζωής και αποσταθεροποιώντας την πολιτική αυτονομία, η στρατηγική του «προωθεί την εθνοτική και πολιτισμική ομογενοποίηση και την τάση για συγχώνευση και μονοπώλιο»<sup>16</sup> στερώνοντας το άτομο από την πολιτική διάσταση της οντότητάς του και εξαρτώντας το από το χρήμα, ο υπερ-φιλελευθερισμός το υποτάσσει με ευχέρεια στα κελεύσματα της παγκόσμιας αγοράς. Επειδή, όμως, η απόλυτη εξάρτηση του ανθρώπου από την οικονομική δράση κι η συνακόλουθη επιθυμία του πλουτισμού μετέχει της υπερβολής, η κοινωνία της ελεύθερης αγοράς φθίνει σταδιακά προς την «κοινωνία του ρίσκου»<sup>17</sup> του Γερμανού κοινωνιολόγου

<sup>13</sup> Tzvetan Todorov, στο Carine Zbinden, *όπ.*, σ. 14.

<sup>14</sup> Τσβετάν Τοντορόφ, *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*, σ. 92.

<sup>15</sup> *Το ίδιο*, σ. 131.

<sup>16</sup> A. Heywood, *Πολιτικές ιδεολογίες* (μτφρ. Χ. Κουτρής), Αθήνα, Επίκεντρο, 2007, σ. 122.

<sup>17</sup> *Risikogesellschaft*. Βλ. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft-Auf dem Wek in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

Beck, δηλαδή γίνεται ένα παγκόσμιο καζίνο με ανυποψίαστους παίκτες τους ανθρώπους που δεν σχετίζονται με την εξουσία κάθε μορφής. Άλλωστε, στις τρεις παραδοσιακές εξουσίες του Montesquieu, προστίθενται σήμερα κι άλλες δύο που καθορίζουν τα όρια του δημόσιου λόγου, προσδιορίζουν τη σκέψη και προσανατολίζουν τη δράση, η εξουσία των Μ.Μ.Ε. και η επιβεβλημένη οικονομική εξουσία. Συνεπώς, «ο υπερφιλελευθερισμός θέτει την ηγεμονία των οικονομικών δυνάμεων, που ενσαρκώνονται στη θέληση ατόμων, υπεράνω πάσης φύσεως πολιτικής ηγεμονίας»<sup>18</sup>. Κι «οι σχέσεις εξουσίας, καλά κρυμμένες στο κοινωνικό σώμα»<sup>19</sup>, για να θυμηθούμε τον Foucault, υποβάλλουν και επιβάλλουν την πραγματικότητά μας. Γι' αυτό σήμερα, τόσο στο ελληνικό γίγνεσθαι, όσο και στην παγκόσμια σκηνή, η ευημερία των κοινωνιών μοιάζει με αστικό μύθο του παρελθόντος που παραχωρεί τη θέση του στην τυραννία των αγορών υπό το άνευ συγκεκριμένου νοήματος μήνυμα της λέξης «κρίση». Είναι αξιοσημείωτο, μάλιστα, ότι όπως η ρητορική του πολιτικού μεσσιανισμού, ομοίως κι η ρητορική του υπερφιλελευθερισμού, με τη συνδρομή ορισμένων μέσων ενημέρωσης άμεσα εξαρτημένων από οικονομικά συμφέροντα, μετέρχεται καθολικές αξίες του ανθρωπισμού και ιδίως την ελευθερία προκειμένου να προωθήσει το επιθυμητό της μήνυμα. Ωστόσο, στην πραγματικότητα ο υπερφιλελευθερισμός παραβαίνει τη θεμελιώδη αρχή της φιλελεύθερης σκέψης που σημαίνει περιορισμό μιας εξουσίας από μια άλλη και διαστρεβλώνει την έννοια της ελευθερίας ως ιδεώδες του Διαφωτισμού<sup>20</sup>· για τους λόγους αυτούς θα έπρεπε τουλάχιστον να οριοθετηθεί, διαπιστώνει ο Todorov<sup>21</sup>.

Τούτο το πλέγμα συνθηκών προκαλεί πενία και δυστυχία στην πλειονότητα των ανθρώπων, θέτει σε αμφισβήτηση την επιτυχία της πολυπολιτισμικής συνύπαρξης και διαβρώνει την εθνική ταυτότητα, ενώ βιώνεται από έναν ενεό πολίτη που δύσκολα διαβάζει ανάμεσα στις γραμμές μην έχοντας εξοικείωση με τη νέα αφήγηση των πραγμάτων<sup>22</sup>. Κι η κατάσταση αυτή ευνοεί την ανάδειξη στη Γηραιά Ήπειρο πολλών λαϊκιστικών κομμάτων. Ερειδόμενα επί της οργής και του φόβου των περισσότερων για το παρόν και το μέλλον, τα κόμματα αυτά δημαγωγούν προτείνοντας άτοπες λύσεις στα καίρια ζητήματα που ευκαιριακά ικανοποιούν μέρος του λαού. Επιπλέον, τα κόμματα αυτά δήθεν διαγιγνώσκουν τον αίτιο των προβλημάτων στο πρόσωπο του ξένου στραγγαλίζοντας ρατσιστικά την ήδη ασθμαίνουσα δημοκρατική κοινωνία. Διά μέσου του λαϊκιστικού λόγου τους, λοιπόν, που δεν ταυτίζεται με καμία υπάρχουσα πολιτική ιδεολογία και πρακτική, όπως σημειώνει ο Todorov, επιχειρούν να πείσουν τον λαό ότι υπεύθυνος των δεινών του είναι «ο ξένος, ο μετανάστης, ένα πολύμορφο πρόσωπο που πήρε τη θέση» κάθε παλαιότερης και ανίσχυρης πια «ιδεολογικής απειλής»<sup>23</sup>. Παρά το

<sup>18</sup> Τσβετάν Τοντορόφ, *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*, σ. 136.

<sup>19</sup> Michel Foucault, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική* (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας), Ύψιλον / Βιβλία, Αθήνα 1987, σ. 80.

<sup>20</sup> Βλ. Τσβετάν Τοντορόφ, *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*, σσ. 141-147.

<sup>21</sup> Βλ. *Το ίδιο*, σ. 192 κ.ε.

<sup>22</sup> Βλ. περισσότερο στο έργο: Tzvetan Todorov, *La peur des barbares: au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, Paris 2008.

<sup>23</sup> Τσβετάν Τοντορόφ, *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*, σ. 199.



γεγονός ότι η ρητορική του τον παρουσιάζει ως υπέρμαχο της δημοκρατίας, στο βάθος ο ξενόφοβος λαϊκισμός λειτουργεί ως διαφθορέας του πολιτεύματος, αλλοιώνοντας τη φύση και τον προορισμό του. Ο στοχαστής καταλήγει, λοιπόν, στην άποψη ότι οι σύγχρονες ευρωπαϊκές δημοκρατίες καλούνται να περιορίσουν το επικίνδυνο αυτό φαινόμενο<sup>24</sup> σε όλα τα ποικιλόμορφα υβρίδιά του, γιατί με την περιθωριοποίηση μιας μερίδας του πληθυσμού η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας καταλύεται και η αρχή της ισότητας του Διαφωτισμού καταστρατηγείται.

Η διατάραξη και διάρρηξη των ήδη εύθραυστων ισορροπιών, σύμφωνα με τον Todorov, καταδεικνύει ότι πρέπει «να εξελιχθεί η νοοτροπία μας»<sup>25</sup> προς εξισορρόπησή τους που θα σημάνει και εξισορρόπηση της δημοκρατίας προς όφελος του ανθρώπου. Γιατί και οι τρεις εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας, πολιτικός μεσσιανισμός, υπερφιλευθερισμός και ξενόφοβος λαϊκισμός, ουσιαστικά είναι πολέμιοι του ανθρωπισμού<sup>26</sup>, διότι αντιμάχονται τη θέση του που θέλει τον άνθρωπο νόμιμο σκοπό του ανθρώπου.

Συμπυκνώνοντας την πολιτική σκέψη του στο σύνθημα «Δημοκρατία τώρα»<sup>27</sup>, ο Todorov εισηγείται την πολιτική δράση του ανθρώπου για τη μεταβολή των ατομικών και κοινωνικών συνθηκών. Θεωρεί, όμως, ότι η δράση αυτή πρέπει να γίνει στη βάση του ανθρωπισμού, με κριτικό πνεύμα, ρεαλιστική επίγνωση των ορίων της και διαρκή θέαση τη μέγιστη δυνατή ελευθερία. Αναζητώντας, λοιπόν, ένα άλλο κοινωνικό συμβόλαιο, ο διανοητής οδεύει προς έναν σύγχρονο *κριτικό ουμανισμό*<sup>28</sup>: πιστεύουμε ότι μονάχα μέσα σε μια τέτοια συνθήκη δύναται να *αναγνωστούν* ωφέλιμα και συνδυαστικά το νόημα της ύπαρξης του ανθρώπου στον κόσμο και η σημασία της αφήγησης του κόσμου ως κειμένου. Υπερβαίνοντας, όμως, την ίδια την πολιτική ανθρωπολογία του συγγραφέα, φρονούμε ότι η πλέον σημαίνουσα συνεισφορά των δοκιμίων *Η λογοτεχνία σε κίνδυνο* και *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας* είναι τελικά η εξής: ανεξάρτητα από το αν ο αναγνώστης ή ο μελετητής συμφωνεί ή όχι μαζί του, ο Tzvetan Todorov υποβάλλει στην κρίση των πολιτών τις ιδεολογικές και πολιτικές συνθήκες της ύπαρξής τους, εμπνέοντας κάθε πολίτη του σύγχρονου κόσμου και ιδιαίτερα κάθε πολίτη της σημερινής Ελλάδας.

---

<sup>24</sup> Για το φαινόμενο του λαϊκισμού, βλ. επίσης: Cas Mudde και Cristóbal Rovira Kaltwasser (επιμ.), *Λαϊκισμός στην Ευρώπη και την Αμερική: Απειλή ή διόρθωση για τη δημοκρατία;* (μτφρ. Π. Ασλανίδης), Επίκεντρο, Αθήνα 2013.

<sup>25</sup> Τσβετάν Τοντορόφ, *όπ.*, σ. 261.

<sup>26</sup> Για τον ανθρωπισμό στα χρόνια του Γαλλικού Διαφωτισμού, βλ. περισσότερα στο εξής έργο του συγγραφέα: Tzvetan Todorov, *Le jardin imparfait: la pensée humaniste en France*, Grasset, Paris 1998.

<sup>27</sup> Τσβετάν Τοντορόφ, *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας*, σ. 266.

<sup>28</sup> Βλ. περισσότερα: Tzvetan Todorov, *Devoirs et délices. Une vie de passeur-entretiens avec Catherine Portevin*, Seuil, Paris 2002.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft-Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

Bitar, Karim E., «Entretien avec Tzvetan Todorov: Humanisme, Liberalisme et Esprit de Lumieres», *ENA*, juin 2007, n° 372.

Constant, Benjamin, «Esquisse d'un essai sur la littérature du XVIIIe siècle», *Œuvres Complètes, III*, τ. 1. M. Niemeyer, Tübingen 1995.

Foucault, Michel, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική* (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας), Ύψιλον / Βιβλία, Αθήνα 1987.

Heywood, Andrew, *Πολιτικές ιδεολογίες* (μτφρ. Χαρίδημος Κουτρής), Επίκεντρο, Αθήνα 2007.

Mudde, Cas – Rovira, Kaltwasser Cristóbal (επιμ.), *Λαϊκισμός στην Ευρώπη και την Αμερική: Απειλή ή διόρθωση για τη δημοκρατία;* (μτφρ. Πάρις Ασλανίδης), Επίκεντρο, Αθήνα 2013.

Todorov, Tzvetan, «A propos de la conception augustinienne du signe», *Revue des Études Augustiniennes*, n° 31 (1985), σσ. 209-214.

\_\_\_\_\_ : *Benjamin Constant: la passion démocratique*, Hachette, Paris 1997.

\_\_\_\_\_ : *Le jardin imparfait: la pensée humaniste en France*, Grasset, Paris 1998.

\_\_\_\_\_ : *Devoirs et délices. Une vie de passeur-entretiens avec Catherine Portevin*, Seuil, Paris 2002.

\_\_\_\_\_ : *L'Esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris 2006.

\_\_\_\_\_ : *La peur des barbares: au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, Paris 2008.

Zbinden, Karin, «Éloge de la nuance: un entretien avec Tzvetan Todorov», *Canadian Review of Comparative Literature*, τ. 29, τχ. 2-3 (2002), σσ. 1-22.

Τοντορόφ, Τσβετάν, *Οι εσωτερικοί εχθροί της δημοκρατίας (Les ennemis intimes de la démocratie)* (μτφρ. Σώτη Τριανταφύλλου - Μαριάννα Κουτάλου, Πατάκης, Αθήνα 2012.

\_\_\_\_\_ : *Η λογοτεχνία σε κίνδυνο (La littérature en péril)* (μτφρ. Χρύσα Βαγενά, εισαγωγή Νάσος Βαγενάς), Πόλις, Αθήνα 2013.

**ΑΠΟ ΤΗ ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΔΙΑΜΑΧΗ ΤΟΥ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΤΟ  
ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΗΜΕΝΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ:  
ΟΨΕΙΣ ΠΡΟΕΙΚΟΝΙΣΤΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΤΟΥΣ «ΑΓΑΝΑΚΤΙΣΜΕΝΟΥΣ»  
ΤΗΣ ΠΛΑΤΕΙΑΣ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΟΣ**

*Μάριος Πανιεράκης*

Κοινωνιολόγος/ Μτπ. Κοινωνικής & Ιστορικής Ανθρωπολογίας Πανεπιστημίου Αιγαίου

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Στο παρόν άρθρο ασχολούμαι με τη συλλογική δράση των «αγανακτισμένων» της Πλατείας Συντάγματος. Το ενδιαφέρον μου εστιάζει στον προσδιορισμό των επαναστατικών υποκειμένων και κατ' επέκταση στον εντοπισμό της έκφρασης ενός επαναστατικού πράττειν. Στην προσπάθειά μου να κινηθώ ανάμεσα στο «πλήθος» και την εργατική τάξη, θα αρνηθώ να «ταξι-νομήσω» τους συλλογικούς δρώντες. Εκφράζοντας, έτσι, τη θέση ότι το επαναστατικό υποκείμενο βρίσκεται σε μια συνεχή διαδικασία συγκρότησης και επανασυγκρότησης. Τέλος, θα εμβολιάσω αυτόν τον μη-ορισμό με τις πρακτικές των υποκειμένων καταλήγοντας στην κεντρική θέση: οι συλλογικοί δρώντες συνθέτουν επαναστατημένα υποκείμενα, καθώς πραγματώνουν στο εδώ-και-τώρα έναν διαφορετικό κόσμο.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*«αγανακτισμένοι», συλλογική δράση,  
προεικονιστική πολιτική, εργατική τάξη, πλήθος*

---

### 1. Τρεις εικόνες από «το δικό μας χώρο», τον χώρο της πλατείας Συντάγματος

Φημολογείται ότι κατά τη διάρκεια των απεργιακών κινητοποιήσεων (28-29 Ιουνίου 2011) μια ηλικιωμένη κυρία, παρούσα στην Πλατεία Συντάγματος και συνοδευόμενη από την αγανάκτησή της, έγνεψε, σχεδόν λιπόθυμη από τα σύννεφα χημικών, προς τους νεότερους συντρόφους της: «αφήστε εμένα, πηγαίνετε να υπερασπιστείτε την Πλατεία, μόνο αυτή μας έμεινε»<sup>1</sup>. Τα λόγια αυτά της ηλικιωμένης αγωνίστριας, είναι ενδεικτικά για τη σημασία που είχε αποκτήσει ο χώρος, κατά τη διάρκεια των κινητοποιήσεων των «αγανακτισμένων». Αν και στο παρόν κομμάτι δε θα ασχοληθούμε με τον χώρο, θα ήταν αδύνατο να μην έχουμε ως αφηγηριακό σημείο (και συνάμα ως προορισμό) τρεις εικόνες, οι οποίες έχουν καρφωθεί στη συλλογική μνήμη από το κίνημα των πλατειών και συνδέονται με τον χώρο της Πλατείας Συντάγματος.

Η πρώτη εικόνα, έρχεται από την απεργία της 15<sup>ης</sup> Ιουνίου 2011, ημέρα ψήφισης του *Μεσοπρόθεσμου*. Οι συλλογικοί δρώντες «πλημμύρισαν την ελληνική Βασίλη και τα περιχώρά της», (...), και κατάφεραν «με μόνο ύστατο μέσο το σώμα τους» να περικυκλώσουν τη Βουλή<sup>2</sup>. Αν και οι κινητοποιήσεις παρέμεναν ειρηνικές, σηματοδεύτηκαν από τη βίαιη απώθηση των συλλογικών δρώντων εκ μέρους των δυνάμεων καταστολής. Το πλήθος των δακρυγόνων, εν τούτοις, αντιμετώπιστηκε από τα κοινωνικά υποκείμενα των πλατειών με τόλμη. Οι συλλογικοί δρώντες κατάφεραν να εξουδετερώσουν τα χημικά και να καθαρίσουν την Πλατεία με νερό, επιστρατεύοντας ανθρώπινες αλυσίδες.

Η δεύτερη εικόνα, φανερώνεται πάλι στις μέρες των απεργιακών κινητοποιήσεων. Παρά το γεγονός ότι οι συλλογικοί δρώντες βίωναν έναν κόσμο χωρίς διάλογο, έναν κόσμο χημικών, έναν κόσμο βίας, επέμεναν να πατούν στην Πλατεία. Το, εκ πρώτης όψεως, παράδοξο είναι ότι η παρουσία αυτή συνοδευόταν, πλέον, από χαμόγελα, χορό και τραγούδι.

Τέλος, η τρίτη εικόνα προέρχεται από την καθημερινή παρουσία των συλλογικών δρώντων στην Πλατεία και δεν είναι άλλη από τη διαδικασία της Ανοιχτής Λαϊκής Συνέλευσης της Πλατείας Συντάγματος. Από τις 25 του Μάη, στιγμή που η αγανάκτηση ξεχύνεται στις πλατείες, ως τα τέλη Ιουλίου και τις αρχές Σεπτεμβρίου, όταν το κίνημα παύει τη ρητή του έκφραση, οι συλλογικοί δρώντες παρέμεναν στην Πλατεία Συντάγματος πραγματοποιώντας συνελεύσεις.

Τρεις εικόνες, όχι τόσο διαφορετικές, με κύριο κοινό τους σημείο ότι συμβαίνουν στον χώρο των αγανακτισμένων, την Πλατεία Συντάγματος. Τρεις εικόνες, που φαίνεται να προσθέτουν νέο ενδιαφέρον στις διάφορες θεωρίες των συλλογικών δράσεων, αλλά κατά κύριο λόγο τρεις εικόνες που θα αποτελέσουν προορισμό στη διερεύνηση του αφηγηριακού ερωτήματός μου, για το παρόν άρθρο: ποιοι ήταν στην Πλατεία Συντάγματος; Για να θέσω, όμως, ψήγματα μιας απάντησης, οφείλω πρώτα να αμφισβητήσω τις κυριότερες αντιλήψεις που

<sup>1</sup> Γιώργος Λιερός, *Σκέψεις για την άμεση δημοκρατία*, Οι εκδόσεις των συναδέλφων, Αθήνα 2012, σ. 45.

<sup>2</sup> Για τη σχετική ανακοίνωση της 15<sup>ης</sup> Ιουνίου του 2011 του media center, βλ. Χρήστος Γιοβανόπουλος & Δημήτρης Μητρόπουλος (επιμ.), *Δημοκρατία Under Construction*, Α-Συνέχεια, Αθήνα 2011, σ. 285.

αναπτύχθηκαν στη φιλολογία γύρω από το κίνημα των πλατειών. Οφείλω να αναμετρηθώ με τις θέσεις εκείνες που ισχυρίζονται ότι στην Πλατεία Συντάγματος βρίσκεται το «πλήθος», η μετανεωτερική κατηγορία των Hardt και Negri, όπως επίσης και με αυτές που υποστηρίζουν ότι στις πλατείες «επιστρέφει» η εργατική τάξη.

## 2. Συλλογικά υποκείμενα

### 2.1. Πλήθος;

«Χωρίς σημαίες και πλακάτ, χωρίς κόμματα και οργανώσεις. Αυθόρμητα!», «Ο καθένας [...] εκφράζει τον εαυτό του και μόνον αυτόν». Οι φράσεις αυτές, δανεισμένες από το πρώτο διαδικτυακό κάλεσμα των αγανακτισμένων<sup>3</sup>, σημειώνουν δύο πρώιμα χαρακτηριστικά του κινήματος, το γεγονός ότι δεν υπάκουε σε κάποια ιδεολογική ή πολιτική δέσμευση<sup>4</sup> αλλά και τη συνύπαρξη ενός ετερογενούς συνόλου ανθρώπων, των οποίων, ίσως, μοναδικό ενοποιητικό σημείο ήταν η παρουσία τους στην Πλατεία. Συνεπώς, θα ήταν αποδεκτό το συμπέρασμα ότι οι συλλογικοί δρώντες αυτοπροσδιορίζονταν ως μεμονωμένα, μοναδικά, άτομα με τις δικές τους (ή μη) πολιτικές πεποιθήσεις.

Τα γεγονότα αυτά ώθησαν αρκετούς μελετητές αυτών των κινήματων να υποθέσουν ότι στις πλατείες υλοποιείται το «πλήθος». Αν και μια τέτοια θεωρητική προσέγγιση απαντούσε στις αδυναμίες της αριστεράς ως προς την ερμηνεία αυτής της συλλογικής δράσης, οφείλω παρά τη ριζοσπαστικότητά της να αναδείξω τις αδυναμίες της. Πριν όμως, οφείλω να παραθέσω αυτή τη θεωρητική προσέγγιση.

Οι πιο σύγχρονοι αντιπρόσωποι αυτού του ρεύματος (Hardt-Negri) προσδιορίζουν το πλήθος αντιθετικά με τη μάζα, το λαό και την εργατική τάξη. Έτσι, ενώ ο λαός εμφανίζεται ενοποιημένος σα να έχει μια ταυτότητα, το πλήθος διαχωρίζεται στο βαθμό που είναι πολλαπλό και πληθυντικό, συντίθεται από αναρίθμητες εσωτερικές διαφορές, οι οποίες δε μπορούν να αναχθούν σε μια οντότητα. «Το πλήθος απαρτίζεται από ένα σύνολο μοναδικότητων»<sup>5</sup>.

Σε αντίθεση με τη μάζα, η οποία αδυνατεί να δράσει αυτοβούλως και δεν συναποτελείται από κανένα κοινό στοιχείο, το πλήθος βασίζεται στα κοινά των μοναδικότητων που το συναποτελούν, παράλληλα εμφανίζεται να έχει βούληση. Αποτελεί δηλαδή ένα ενεργό κοινωνικό υποκείμενο<sup>6</sup>.

Τέλος, σε αντίθεση με την εργατική τάξη, η οποία αρνείται να συμπεριλάβει στους κόλπους της το σύνολο των εργαζομένων, το πλήθος αποτελεί μια ευρεία έννοια, ανοιχτή και περιεκτική, η οποία αντιλαμβάνεται τις αλλαγές της

<sup>3</sup> ό.π., σ. 277.

<sup>4</sup> Κώστας Δουζίνας, *Αντίσταση και φιλοσοφία στην κρίση: Πολιτική, ηθική και Στάση Σύνταγμα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011, σ. 154.

<sup>5</sup> Michael Hardt & Antonio Negri, *Πλήθος: πόλεμος και δημοκρατία στην εποχή της Αυτοκρατορίας* (μτφρ. Γ. Καράμπελας), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011, σ. 117.

<sup>6</sup> Βλ. ό.π., σ. 118.

παγκόσμιας οικονομίας<sup>7</sup>. Συνεπώς, τα υποκείμενα που το συνθέτουν καλύπτουν ολόκληρο το φάσμα των «από κάτω»<sup>8</sup>.

Προσεγγίζοντας τα χαρακτηριστικά του πλήθους οι συγγραφείς επισημαίνουν, πρώτα από όλα, ότι η εργασία του δημιουργεί δίκτυα συνεργασίας και επικοινωνίας (ή καλύτερα παράγει κοινωνικότητα). Έτσι, το μοντέλο αυτό θα το ονομάσουν «*Βιοπολιτική παραγωγή*»: «*παραγωγή του ίδιου του κοινωνικού βίου, κατά την οποία το οικονομικό, το πολιτικό και το πολιτισμικό [πεδίο ] ολοένα περισσότερο επικαλύπτονται και επενδύουν το ένα στο άλλο*»<sup>9</sup>. Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό που παραθέτουν είναι η πολιτική οργάνωση του πλήθους. Εντός των αντιστάσεων, των εξεγέρσεων και των επαναστάσεων που αναπτύσσονται στη μετανεωτερική συνθήκη, η εσωτερική οργάνωση του πλήθους δεν μπορεί να διαπνέεται παρά από δημοκρατικότητα. Αυτό συνεπάγεται ότι η αντίσταση δεν είναι μόνο μέσο για την επίτευξη μιας δημοκρατικής κοινωνίας αλλά δημιουργεί και εσωτερικά δημοκρατικές σχέσεις<sup>10</sup>.

### 2.1.1. Κριτική στην κατηγορία του «πλήθους»

Η θεωρητική αυτή προοπτική φαίνεται πράγματι δελεαστική. Οι συλλογικοί δρώντες εμφανίζονται σαν ένα ετερογενές σύνολο ανθρώπων που ενεργούν από κοινού χωρίς αντιπροσώπηση, κομματική ταυτότητα ή ενιαία ιδεολογία<sup>11</sup>. Η ενοποίηση αυτού του συνόλου συντελείται μονάχα στη δράση του. Οι εσωτερικές διαδικασίες του κινήματος χαρακτηρίζονται από δημοκρατικότητα, ισότητα και ελευθερία, όπως επίσης η δράση των συλλογικών υποκειμένων δεν μπορεί να πιστωθεί μονάχα σε πολιτικό επίπεδο<sup>12</sup>.

Η κριτική που θα ασκήσω εδώ, η οποία έχει τις ρίζες της στην εσωτερική διαμάχη του θεωρητικού ρεύματος του *open marxism*, εκκινεί από τη θέση της εσωτερικής δημοκρατικής οργάνωσης του πλήθους. Ενώ είναι πολλά υποσχόμενη, η επεξεργασία των Hardt και Negri, οδηγεί σε μια «από τη φύση» πραγμάτωση της δημοκρατίας, ισότητας και ελευθερίας. Έτσι το πλήθος μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια οντολογική κατηγορία. Το πρόβλημα σε μια τέτοια κατανόηση εντοπίζεται

<sup>7</sup> Βλ. ό.π., σσ. 13-15.

<sup>8</sup> Βλ. ό.π., σσ. 122-158,

<sup>9</sup> Hardt Michael & Negri Antonio, *Αυτοκρατορία* (μτφρ. Ν. Καλαϊτζής), Scripta, Αθήνα 2000, σ.16

<sup>10</sup> Michael Hardt & Antonio Negri, *Πλήθος: πόλεμος και δημοκρατία στην εποχή της Αυτοκρατορίας*, σσ. 15-16.

<sup>11</sup> Βλ. Κώστας Δουζίνας, *Αντίσταση και φιλοσοφία στην κρίση*, σ. 190.

<sup>12</sup> Για μια παραστατική μεταφορά του θεωρητικού σχήματος του «πλήθους» στα κινήματα των πλατειών, βλ. Michael Hardt & Antonio Negri, *The fight for real democracy*. Ανακτήθηκε 26 Μαΐου 2012, από <http://www.zcommunications.org/the-fight-for-real-democracy-by-michael-hardt>.

Παρόμοια, βλ. Nikos Sotirakopoulos, «The notion of the multitude and the lessons from the present cycle of struggles: the case of Greece», στο Β. Tejerina – I. Perugorria (eds), *From Social to Political: New Forms of Mobilization and Democratization*, Argitalpen Zerbitzua, Bilbao 2012, σσ. 138-153.

στη θέση ότι το πλήθος, ως οντότητα, κατασκευάζει «a priori» έναν ολόκληρο κόσμο<sup>13</sup>.

Με αυτή την έννοια το θεωρητικό παράδειγμα του πλήθους κατανοεί την πάλη με όρους θετικούς, με όρους που προσπαθεί να ανακαλύψει μια νέα κοινωνία, δίχως να τοποθετήσει την άρνηση της υπάρχουσας σε πρώτο πλάνο. Συνεπώς, το ζήτημα που προκύπτει σε θεωρητικό αλλά κυρίως σε πρακτικό επίπεδο, με την έννοια του πλήθους, αποτελεί το γεγονός ότι υποβαθμίζει τον πρωταρχικό ρόλο της άρνησης στην πάλη. Πράγματι, αν και το κίνημα των πλατειών οικοδομήθηκε στη δραματοποίηση ενός διαφορετικού κόσμου, του κόσμου της άμεσης δημοκρατίας, είχε ως πρωταρχικό και ενοποιητικό σημείο την άρνηση του υπάρχοντος κόσμου.

Κάτι τέτοιο, είναι εμφανές στα λόγια των ίδιων των συλλογικών δρώντων. Χαρακτηριστικά αναφέρω τις διατυπώσεις: «...ήρθαμε στην Πλατεία αγανακτισμένοι με την υπάρχουσα κατάσταση»<sup>14</sup>, «...μας ενώνει η αγανάκτηση για όσα συμβαίνουν...»<sup>15</sup>, «ας ενωθούμε με το ΟΧΙ»<sup>16</sup>. Κατά γενική ομολογία, λοιπόν, οι συλλογικοί δρώντες της Πλατείας Συντάγματος έθεταν σε πρώτο πλάνο την άρνηση του υπάρχοντος συστήματος. Συνεπώς, η θεωρητική έννοια του πλήθους κρίνεται ανεπαρκής να ερμηνεύσει τη συλλογική δράση των «αγανακτισμένων», καθώς αγνοεί το στοιχείο της άρνησης.

Το σημείο αυτό τεκμαίρεται, πέρα από τα πρακτικά της Πλατείας, και από τον ίδιο το χαρακτηρισμό του κινήματος. Η έννοια των «αγανακτισμένων» ενσωματώνει κοινά αισθήματα (αγανάκτηση και οργή). Αισθήματα που προέρχονται από βιώματα<sup>17</sup>, βιώματα που βρισκόντουσαν (και βρίσκονται) διάχυτα στην ελληνική κοινωνία και σαφώς βιώματα μη επιθυμητά, βιώματα από τα οποία οι συλλογικοί δρώντες της Πλατείας ήθελαν να απαλλαγούν<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> John Holloway, «Going to the wrong direction. Or, Mephistopheles – Not Saint Francis of Assisi», *Historical materialism* 10 (2002), σ. 82.

<sup>14</sup> Ψήφισμα Ομάδα Υγείας 29<sup>ης</sup> Αυγούστου 2011.

<sup>15</sup> Ψηφίσματα Πλατείας Συντάγματος 2<sup>ας</sup> Ιουνίου 2011.

<sup>16</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 9<sup>ης</sup> Ιουνίου 2011.

<sup>17</sup> Χαρακτηριστική είναι η φράση «βιώνουμε την ανεργία την ακρίβεια, την ισοπέδωση των εργασιακών σχέσεων και την αποξένωση στην καθημερινότητά μας», στο Κείμενο Ομάδας Καλλιτεχνών της 13<sup>ης</sup> Ιουνίου 2011.

<sup>18</sup> Οφείλω εδώ να θέσω μια επιπρόσθετη παρατήρηση για την έννοια των «αγανακτισμένων». Κεντρική ερμηνεία για την προέλευση του «ονόματος» είναι η θέση της απρόσεκτης μετάφρασης (*Indignados* → *Αγανακτισμένοι*). Είναι γνωστό ότι η χρήση της έννοιας του «αγανακτισμένου πολίτη» γινόταν ως τότε από την άκρα δεξιά, ήταν ένας χαρακτηρισμός που έκρυβε ουσιαστικά το πρόσωπό τους, και τους φανέρωνε σαν «αθώους» πολίτες, ενοχλημένους με κάποια κατάσταση. Η επιστράτευση αυτού του χαρακτηρισμού φανέρωσε τη δυνατότητα που έχουν τα κινήματα να αλλάζουν τα νοήματα, για το οποίο βλ. Μιχάλης Ψημίτης, *Εισαγωγή στα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα*, Ατραπός, Αθήνα 2006, σ. 17. Το αντιδραστικό νόημα που είχε αυτή η έννοια στην πολιτική, αναπλαισιώθηκε και απέκτησε καινούργιο.

## 2.2. Εργατική τάξη;

Αντίστοιχοι προβληματισμοί εντοπίζονται και στην υπόθεση ότι στις πλατείες βρίσκεται η εργατική τάξη. Αυτή η ερμηνεία έρχεται αντιμέτωπη με το παλιό ζήτημα του ορισμού.

Η *ταξι-νόμηση*<sup>19</sup> ενός κοινωνικού υποκειμένου στην τάξη των εργατών, για τους κλασικούς μαρξιστές, εξαρτάται από το ρόλο του κοινωνικού υποκειμένου στην οικονομική ανάπτυξη και από τη θέση στην παραγωγή. Η *ταξι-νόμηση* αυτή αποτελεί κάτι προς εξύμνηση (κάτι θετικό), καθώς τα ταξινομημένα κοινωνικά υποκείμενα της εργατικής τάξης αποτελούν μέρος της ταξικής πάλης ενάντια στο κεφάλαιο<sup>20</sup>. Τα κοινωνικά υποκείμενα που δεν εμπίπτουν σε αυτή τη κατηγορία μπορούν να *ταξι-νομηθούν* ως μικροαστοί, μεσαία τάξη κλπ. Συνεπώς, το ζήτημα που έχει τεθεί, είναι ζήτημα του «ανήκειν», έχει να κάνει με το ποιοι αποτελούν την εργατική τάξη. Ο ομιλητής της πρώτης λαϊκής συνέλευσης που προσδιόρισε τον εαυτό του ως φορέα του AIDS ταξινομείται στην εργατική τάξη; Τα κοινωνικά υποκείμενα που, ενώ αναγνώριζαν τις ανησυχίες του κινήματος των πλατειών, βρισκόντουσαν στον καναπέ ανήκουν στην εργατική τάξη; Οι άνθρωποι που εργάζονται στο πανεπιστήμιο ταξινομούνται στην εργατική τάξη;

Το ζήτημα του ορισμού, με όποιον τρόπο και αν τίθεται, αντιμετωπίζει μια κεντρική αδυναμία, ιδιαίτερα για την ερμηνεία των κοινωνικών κινήματων. Έχει, εκ των προτέρων, αποδεχτεί ότι η εργατική τάξη είναι υποταγμένη στο κεφάλαιο<sup>21</sup>. Η εργατική τάξη, λοιπόν, μπορεί να οριστεί ως τέτοια επειδή υπάγεται στο κεφάλαιο. Άρα η θέση ότι στις πλατείες βρίσκεται η εργατική τάξη σημαίνει αυτόματα αποδοχή της θέσης ότι τα κοινωνικά υποκείμενα των πλατειών δε μπορούν να εξεγερθούν, δε μπορούν να αρνηθούν το status quo, καθώς αδυνατούν (όντας προσδιορισμένοι ως μια διακριτή ομάδα ανθρώπων) να αρνηθούν την οντολογική τους ταυτότητα.

Εν αντιθέσει, οι συλλογικοί δρώντες της Πλατείας Συντάγματος δεν υποστήριξαν σε καμιά περίπτωση ότι αποτελούν κάποια εργατική τάξη ή άλλη επαναστατική πρωτοπορία. «*Είμαστε εργαζόμενοι, άνεργοι, συνταξιούχοι, νεολαίοι...*», τονίζουν στην πρώτη τους ανακοίνωση. Δηλαδή; Δηλαδή όλοι<sup>22</sup> Άνθρωποι απλοί, καθημερινοί, που συνάντησαν την οργή στα βιώματά τους<sup>23</sup>. Άνθρωποι απλοί, καθημερινοί, που τους ενώνει η άρνηση στην αδικία, στην εκμετάλλευση, στον υποβιβασμό της ανθρώπινης ζωής. Πέρα όμως από αυτή την άρνηση, οι συλλογικοί δρώντες της Πλατείας συντάγματος πέρασαν και σε μια άλλη άρνηση, αυτή της προηγούμενης κατάστασής τους. Αρνήθηκαν την παρουσία

<sup>19</sup> Η λέξη χρησιμοποιείται ως τεχνικός όρος σε μεταφραστική αντιστοιχία με το «*Class-ification*».

<sup>20</sup> John Holloway, *Ας αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία: το νόημα της επανάστασης σήμερα* (μτφρ. Α. Χόλογουεϊ), Σαββάλας, Αθήνα 2006, σσ. 274-275.

<sup>21</sup> Βλ. ό.π., σ. 274.

<sup>22</sup> Όπως υποστηρίζει και ο Αχιλλέας Σταύρου «χωρίς δόση υπερβολής: όλοι!», στο Αχιλλέας Σταύρου, «*Η πάνω πλατεία ή όταν μιλάνε οι μάζες*», στο Χρήστος Γιοβανόπουλος & Δημήτρης Μητρόπουλος (επιμ.), *Δημοκρατία Under Construction*, σ. 31.

<sup>23</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων, 11<sup>ης</sup> Ιουνίου 2011.



τους στον καναπέ, αρνήθηκαν να παρακολουθούν τη ζωή τους από τα Μ.Μ.Ε., αρνήθηκαν να μην έχουν πρωταγωνιστικό ρόλο στη ζωή τους. Συνεπώς, αυτή η άρνηση είναι διττή. Γίνεται αναγνωρίσιμη, τόσο από τη δημόσια αμφισβήτηση της υπάρχουσας κοινωνικοπολιτικής κατάστασης όσο και από την δημόσια αμφισβήτηση των προηγούμενων πράξεων των ίδιων των κοινωνικών υποκειμένων που βρέθηκαν στην Πλατεία Συντάγματος (την άρνηση του *καναπέ*).

### 3. Κραυγή

#### 3.1. Άρνηση

Έχω κάνει, ως τώρα, κριτική σε μια από τις πιο σύγχρονες και παράλληλα δημοφιλείς αντιλήψεις για τη σύνθεση του υποκειμένου, όπως επίσης και στην αντίληψη μιας εκ των πιο ορθόδοξων αναλύσεων της ταξικής πάλης. Εστίασα σε δύο σημεία. Στο πρώτο, επέμεινα ότι αφετηριακό σημείο της συλλογικής δράσης των αγανακτισμένων οφείλει να προσληφθεί η άρνηση. Όπως υποστηρίζει ο Holloway, «η *πάλη μας είναι μια άρνηση, ένα "ΟΧΙ" στον καπιταλισμό*»<sup>24</sup>. Στο δεύτερο στάθηκα στο γεγονός ότι η έννοια της τάξης αν γίνει κατανοητή ως κάτι που «είναι», ως κάτι οντολογικό, αδυνατεί να θέσει το ζήτημα της χειραφέτησης.

Επομένως, αν συγκροτούνται κάπως τα υποκείμενα των πλατειών, αυτή η συγκρότηση γίνεται, από τη μία, στη βάση της άρνησης της υπάρχουσας κατάστασης. Οι συλλογικοί δρώντες, λοιπόν, έβγαζαν μια κραυγή που φανέρωνε την αντίθεσή τους στα καθημερινά τους βιώματα· χαρακτηριστικά αναφέρω τις διατυπώσεις: «*Είμαστε πολίτες αγανακτισμένοι με το υπάρχον κοινωνικοπολιτικό και οικονομικό σύστημα το οποίο καταστρέφει καθημερινά κάθε δυνατότητα για την αξιοπρεπή διαβίωσή μας*»<sup>25</sup>, «*μας στερούν την αξιοπρέπεια*»<sup>26</sup>, «*βιώνουμε την ανεργία, την ακρίβεια την ισοπέδωση των εργασιακών σχέσεων και την αποξένωση στην καθημερινότητά μας*»<sup>27</sup>.

Συνεπώς, οι συλλογικοί δρώντες της Πλατείας Συντάγματος εκκινούν με ένα «όχι»<sup>28</sup>. Το «όχι» αυτό, θυμίζει στους συλλογικούς δρώντες ότι βρίσκονται εντός της καταστρεπτικής δύναμης του κεφαλαίου, γι' αυτό δεν αρκεί να σκέπτονται απλώς με όρους κατασκευής ενός άλλου κόσμου. Οι συλλογικοί δρώντες της Πλατείας Συντάγματος εξέφρασαν διαφορετικές αντιλήψεις για το πώς μια ονειρική κοινωνία θα μπορούσε να είναι και διαφορετικές ιδέες στο πώς θα φτάσουν εκεί. Ωστόσο, αυτό που τους ένωσε (και τους ενώνει ακόμα) είναι το ίδιο όχι, το όχι στην εφαρμογή αυτής της πολιτικής, το όχι σε αυτή τη μορφή

---

<sup>24</sup> John Holloway, «Going to the wrong direction. Or, Mephistopheles – Not Saint Francis of Assisi», σ. 90.

<sup>25</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 7<sup>ης</sup> Ιουλίου 2011.

<sup>26</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 25<sup>ης</sup> Μαΐου 2011.

<sup>27</sup> Κείμενο Ομάδας Καλλιτεχνών 13<sup>ης</sup> Ιουνίου 2011.

<sup>28</sup> Ένα «όχι» που σπάνια τυγχάνει εκτίμησης εντός των κοινωνικών επιστημών, καθώς είναι πολύ δύσκολο να το αποκόψεις από τις ρίζες του, να το εκπολιτίσεις, να το ενσωματώσεις στη γλώσσα των πολιτικών. Το όχι επιστρέφει πάντα στην αρχική οργή, δεν αγγίζει κάποια ορθολογικότητα, για το οποίο βλ. John Holloway, «No!», *Historical Materialism* 13 (2005), σ. 266.

διακυβέρνησης, το όχι στις νεοφιλελεύθερες πολιτικές. Το όχι με αυτή την έννοια αποτέλεσε κλειδί, για να ανοίξουν οι πόρτες της οργής και της αγανάκτησης<sup>29</sup>.

Από την άλλη, τα υποκείμενα των πλατειών συγκροτούνται στη βάση της άρνησης του προηγούμενου πράττειν τους. Την εσωτερική αυτή άρνηση θα ονομάσω «*άρνηση του καναπέ*»<sup>30</sup>. Ένα μεγάλο μέρος των συλλογικών δρώντων της Πλατείας Συντάγματος, πριν βγει στις πλατείες, δεν αμφισβητούσε την καπιταλιστική πραγματικότητα «μένοντας στον καναπέ του/της». Κατά τη διάρκεια της ρητής έκφρασης του κινήματος συντελείται μια αμφισβήτηση αυτού του συμβιβασμού, μια αμφισβήτηση που εκφράστηκε με το ερώτημα «*είμαστε η γενιά του καναπέ*» ή με την αγωνία ενός 19χρονου «*πιο πολύ από το κλομπ του μπάτσου φοβάμαι μη γίνω 50 χρονών και γεράσω στον καναπέ μου*»<sup>31</sup>.

Έτσι, πέρα από άμεσους στόχους, οι συλλογικοί δρώντες των πλατειών, έθεσαν και προτάγματα που αφορούσαν τη δική τους ταυτότητα: «*να πάψουμε να είμαστε αδιάφορο*», «*να πάρουμε τη ζωή στα χέρια μας*», «*να ξεκινήσουμε με την προσωπική μας αλλαγή...*»<sup>32</sup>. Από το «*συνγνώμη στους νεότερους*»<sup>33</sup> ως το «*ευχαριστώ που με ξυπνήσατε και με σηκώσατε από τον καναπέ*»<sup>34</sup>, ο Λόγος των αγανακτισμένων αποτελούσε ένα κατηγορώ στην πολιτική της ανάθεσης, στην αντίληψη «*μένω στον καναπέ μου και δεν συμμετέχω στα κοινά*».

Με την παραπάνω έννοια, τα πρακτικά των συνελεύσεων αναδεικνύουν ότι «*η ύπαρξή μας είναι διχασμένη, αλλοτριωμένη, σχιζοφρενική. Εμείς που κραυγάζουμε είμαστε επίσης εμείς που συναινούμε*»<sup>35</sup>. Σημειώνουν επίσης, τη συνεχή αμφισβήτηση που έσπειρε η δράση του κινήματος των αγανακτισμένων στην καθημερινότητα των συλλογικών δρώντων.

### 3.1.1. Σημείωση σχετικά με την ταξική πάλη

Στο σημείο αυτό, λοιπόν, θα προσπαθήσουμε να περάσουμε από την κριτική, σε ορισμένες κριτικά προσδιορισμένες σημειώσεις πάνω στο ζήτημα της ταξικής πάλης. Όταν ο Μαρξ αναφέρει ότι «*Το κεφαλαιοκρατικό προτσές παραγωγής [...], παράγει [...] όχι μονάχα εμπόρευμα, όχι μονάχα υπεραξία, παράγει και αναπαράγει την ίδια τη σχέση του κεφαλαίου, από τη μία μεριά τον κεφαλαιοκράτη και από την άλλη το μισθωτό εργάτη*»<sup>36</sup>, τότε αυτό με όρους που παραθέσαμε πριν θα σήμαινε ότι ο «*καπιταλισμός είναι η συνεχώς επαναλαμβανόμενη γένεση των τάξεων, η*

<sup>29</sup> Βλ. ό.π., σσ. 265-269.

<sup>30</sup> Τον όρο αυτό οφείλω (και) στις διαλέξεις του Μιχάλη Ψημίτη, τον οποίο και ευχαριστώ ειλικρινά.

<sup>31</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 1<sup>ης</sup> και 25<sup>ης</sup> Ιουνίου 2011 αντίστοιχα.

<sup>32</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 25<sup>ης</sup> Μαΐου 2011.

<sup>33</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 31<sup>ης</sup> Μαΐου 2011.

<sup>34</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 15<sup>ης</sup> Ιουνίου 2011.

<sup>35</sup> John Holloway, *Ας αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία: το νόημα της επανάστασης σήμερα*, σ. 284.

<sup>36</sup> Καρλ Μαρξ, *Το κεφάλαιο, κριτική της πολιτικής οικονομίας* (μτφρ. Χρ. Μπαλωμένου), Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2002, σ. 599.

συνεχώς επαναλαμβανόμενη ταξι-νόμηση των ανθρώπων»<sup>37</sup>. Κατ' επέκταση η ταξική πάλη μπορεί να γίνει κατανοητή ως πάλη για ταξινόμηση και πάλη ενάντια στην ταξινόμηση<sup>38</sup>.

Οι συλλογικοί δρώντες των πλατειών δεν πάλεψαν (και παλεύουν) ως εργατική τάξη, αλλά εναντιωμένοι στην επιθυμία του κεφαλαίου να είναι εργατική τάξη, να δουλεύουν περισσότερες ώρες με λιγότερους μισθούς και υπό άθλιες συνθήκες, να τους αρπάζουν τα πεπραγμένα τους κλπ. Ένα από τα σημεία που κάνουν σημαντικό το κίνημα των πλατειών είναι ακριβώς ότι εναντιώνεται στην καπιταλιστική ταξινόμηση. Συνεπώς, οι «πολίτες των πλατειών», όπως το έθεσε ένας συλλογικός δρών, είναι και δεν είναι εργατική τάξη. Το γεγονός αυτό αφήνει ανοιχτό το ζήτημα της χειραφέτησης.

Επομένως, το ερώτημα ποιοί ήταν στις πλατείες απαντήθηκε με το γενικό «όλοι», για την ακρίβεια με το «εν δυνάμει όλοι». Πράγματι, η σύγκρουση ανάμεσα στο να είμαστε και να μην είμαστε εργατική τάξη διέπει το σύνολο των κοινωνικών υποκειμένων στις καπιταλιστικές κοινωνίες. Με τα λόγια του Holloway «Υπάρχουμε όλοι μέσα σε αυτή τη σύγκρουση, όπως ακριβώς αυτή η σύγκρουση υπάρχει μέσα σε όλους μας»<sup>39</sup>. Έτσι, λοιπόν, δε μπορούμε να ορίσουμε το υποκείμενό μας, καθώς συντίθεται και επανασυντίθεται διαρκώς. Σίγουρα όμως μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι τα υποκείμενα των πλατειών δεν είναι υποταγμένα, αντιθέτως επαναστατούν ενάντια στην υποταγή, αρθρώνουν μια κραυγή ενάντια. Τα δύο ζητήματα που τέθηκαν πριν, η άρνηση της υπάρχουσας κατάστασης και η άρνηση του προηγούμενου πράττειν (η *άρνηση του καναπέ*) αποτελούν κομμάτι της διαδικασίας συγκρότησης του επαναστατικού υποκειμένου ή αν θέλετε της *ταξι-νόμησης*.

### 3.2. Ελπίδα

Έτσι λοιπόν, το μόνο που μπορούμε να υποστηρίξουμε για τα υποκείμενα των πλατειών είναι ότι αρθρώνουν μια κραυγή ενάντια. Αυτή η κραυγή άρνησης είναι διττή, έχει σαν εκκίνηση την άρνηση της υποταγής, την άρνηση των μνημονίων, την άρνηση του κυρίαρχου τρόπου άσκησης πολιτικής, την άρνηση της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, παράλληλα αποτελεί μια κραυγή που αρνείται ότι η μοναδική δράση του υποκειμένου μπορεί να είναι το πάτημα ενός κουμπιού στην τηλεόραση. Η κραυγή αυτή όμως, δε μένει μονάχα στην αμφισβήτηση αλλά προσφέρει και μια ελπίδα στα κοινωνικά υποκείμενα, μια ελπίδα ότι αυτός ο κόσμος μπορεί να αλλάξει. Η κραυγή των συλλογικών δρώντων είναι «*ταυτόχρονα κραυγή φρίκης και κραυγή ελπίδας*»<sup>40</sup>. Η μορφή πολιτικής που πρόκριναν οι συλλογικοί δρώντες αποτελούσε ταυτόχρονα κριτική στο ίδιο το πολιτικό σύστημα και έκφραση ενός αντιπαραδείγματος, ενός εναλλακτικού παραδείγματος άσκησης

---

<sup>37</sup>. John Holloway, *Ας αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία: το νόημα της επανάστασης σήμερα*, σσ. 277-278.

<sup>38</sup>. Βλ. ό.π., σ. 279.

<sup>39</sup>. Βλ. ό.π., σ. 286.

<sup>40</sup>. Βλ. ό.π., σ. 31.

πολιτικής. Αυτές οι δύο όψεις της κραυγής δεν μπορούν να διαχωριστούν, δεν νοούνται ξέχωρες, η μία όψη προϋποθέτει την άλλη.

Επιπλέον, η ελπίδα δεν είναι απλά μια λέξη που ομορφαίνει την παρούσα τοποθέτηση, είναι αντιθέτως μια κατηγορία που ερμηνεύει την ψυχική ανάταση των συλλογικών δρώντων. Πράγματι, ουκ ολίγες φορές στις διαδικασίες τους εκφράστηκαν λόγια όπως: «*Τα πρόσωπά μας φωτίστηκαν με ένα χαμόγελο. Έχουμε όλοι μια ψυχική ανάταση. Ας το κρατήσουμε αυτό και ας προχωρήσουμε*»<sup>41</sup>, «*Μπορούμε να αλλάξουμε τα πράγματα, είναι εφικτό. Να καταλάβουμε ότι εμείς μπορούμε να ανατρέψουμε αυτήν την πολιτική*»<sup>42</sup>, «*όλοι που βρισκόμαστε εδώ δίνουμε ελπίδα*»<sup>43</sup>, «*...πλέον μπορούμε να ελπίζουμε*»<sup>44</sup>.

Ισχυρίζομαι, λοιπόν, ότι αυτή η κραυγή δεν ήταν μονάχα κραυγή άρνησης αλλά και κραυγή ελπίδας. Αυτή η ελπίδα παίρνει μορφή στις ίδιες τις διαδικασίες που χρησιμοποιούν τα συλλογικά υποκείμενα των πλατειών και είναι φανερή στις τρεις εικόνες που περιέγραψα στην αρχή.

#### **4. Προς ένα νέο παράδειγμα συλλογικής δράσης;**

##### **4.1. «Επαν-εφευρίσκοντας» τη Δημοκρατία**

Τα κοινωνικά κινήματα, ισχυρίζεται η della Porta, δεν περιορίζουν τον εαυτό τους στην παράθεση αιτημάτων, αλλά εκφράζουν παράλληλα μια κριτική στον τρόπο που ασκείται η πολιτική<sup>45</sup>. Αντίστοιχα, η συλλογική δράση των «αγανακτισμένων» αποτέλεσε μια μορφή κριτικής στο ίδιο το πολιτικό σύστημα. Όχι απλά ένα αίτημα μεταρρύθμισής του, αλλά ακόμη περισσότερο μια προβολή ενός εναλλακτικού παραδείγματος άσκησης πολιτικής. Ενός παραδείγματος που βρίσκεται σε (διαλεκτική) σύγκρουση με το κυρίαρχο.

Ακολούθως, η αμφισβήτηση του status quo, δεν έγινε μονάχα στα λόγια αλλά, φανερώθηκε και στο ίδιο το πράττειν των υποκειμένων, οι οποίοι επέλεξαν έναν τρόπο άσκησης πολιτικής που από τα θεμέλιά του έρχεται αντιμέτωπος με τη λογική της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Η αμφισβήτηση αυτή, περνούσε μέσα από τη διαδικασία της Ανοιχτής και Λαϊκής Συνέλευσης της Πλατείας Συντάγματος, τη διαδικασία της άμεσης Δημοκρατίας.

Δε θα περιγράψω εδώ τη συλλογική διαδικασία, καθώς κάτι τέτοιο έχει γίνει με επιτυχία σε άλλες εκδόσεις (π.χ. βλ. το Συλλογικό Τόμο «Δημοκρατία under construction»). Θα αρκεστώ μονάχα σε δύο παρατηρήσεις, που χαρακτηρίζουν τη συνελευσιακή διαδικασία ως δυναμική. Πρώτον, η διαδικασία δεν ήταν σταθερή, μεταβαλλόταν συνεχώς ανάλογα με τις ανάγκες και τις επιθυμίες των

<sup>41</sup>. Πρακτικά Συνελεύσεων 25<sup>ης</sup> Μαΐου 2011.

<sup>42</sup>. Πρακτικά Συνελεύσεων 31<sup>ης</sup> Μαΐου 2011.

<sup>43</sup>. Πρακτικά Συνελεύσεων 2<sup>ας</sup> Ιουνίου 2011.

<sup>44</sup>. Ψήφισμα Ομάδας Υγείας 29<sup>ης</sup> Ιουλίου 2011.

<sup>45</sup>. Donatella della Porta, *Organizational Structures and Visions of Democracy in the Global Justice Movement: An Introduction*, in Donatella della Porta, *Democracy in Social Movements*, Palgrave Macmillan, 2009, σ. 1.

συμμετεχόντων (π.χ. χρόνος ομιλίας, τρόπος επιλογής ομιλητών κλπ). Δεύτερον, η συνέλευση προκαλούσε επιτακτικά το συλλογικό υποκείμενο να αναγνωρίσει τις διαφορές της αστικής και αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας με τη Δημοκρατία που πραγματώνει η συνέλευση του Συντάγματος. Αυτή η διαδικασία φανέρωσε, όπως προείπα, μια ελπίδα ότι ένας διαφορετικός κόσμος μπορεί να είναι εφικτός. Για την ακρίβεια αυτή η διαδικασία διαμόρφωσε, με τις επιθυμίες και το πράττειν των συμμετεχόντων, τη μορφή αυτών των διαφορετικών κοινωνικών σχέσεων στο εδώ-και-τώρα. Ουσιαστικά, η συνελευσιακή διαδικασία της Πλατείας Συντάγματος αποτελούσε μια «επαν-εφεύρεση»<sup>46</sup> της Δημοκρατίας.

Με τα λόγια των ίδιων των πρωταγωνιστών: «είμαστε ένα εργαστήρι Δημοκρατίας εδώ», «ένα εργαστήρι νέου κόσμου»<sup>47</sup>, «επανοικειοποιούμε την πραγματική Δημοκρατία», «Εδώ υπάρχει η άμεση Δημοκρατία και αυτό είναι νίκη ανεξάρτητα από την έκβαση»<sup>48</sup>, «η Δημοκρατία θα έρθει από αυτήν την Πλατεία, όχι από αντιπροσώπους»<sup>49</sup>, «η Πλατεία Συντάγματος αποτελεί φάρο ελπίδας για όλους τους λαούς του κόσμου που θέλουν να πάρουν τη ζωή στα χέρια τους. Είμαστε η αφετηρία μιας νέας πορείας»<sup>50</sup>, «γεννιέται ένας νέος πολιτισμός σε όλα τα επίπεδα της ζωής»<sup>51</sup>, «Το κίνημα μεστώνει στις πλατείες και στους δρόμους μέσα από πειραματισμούς άμεσης Δημοκρατίας»<sup>52</sup>.

#### 4.2. Προεικονίζοντας την αλλαγή

Ως τώρα, λοιπόν, έχω υποστηρίξει ότι οι συλλογικοί δρώντες του Συντάγματος βρέθηκαν στην Πλατεία αρνούμενοι τις αρνητικές παραστάσεις που βίωναν στην καθημερινή ζωή, αλλά και αρνούμενοι την ταξι-νόμησή τους από το κεφάλαιο. Έτσι άρθρωναν μια κραυγή, μια κραυγή όχι μονάχα άρνησης αλλά και ελπίδας. Η κραυγή αυτή, αρθρωμένη σε κοινή θέα, περισσότερο πραγματώνει παρά διεκδικεί έναν διαφορετικό κόσμο. Τα κοινωνικά υποκείμενα προκρίνουν έναν πολιτισμό συμμετοχής στα κοινά σε αντίθεση με την απάθεια που προβάλλει η σημερινή «δημοκρατία», με αυτόν τον τρόπο καλλιεργούνται διαφορετικές αξίες σε σχέση με τις κυρίαρχες. Ο στόχος του κινήματος δε μεταδίδεται τόσο από φυλλάδια, αφίσες

---

<sup>46</sup> Όρος που χρησιμοποιεί και η Maeckelbergh για τις εσωτερικές διαδικασίες του κινήματος εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης. Η εθνογράφος εκκινεί από τη θέση ότι η αστική δημοκρατία αποτελεί ένα φάσμα νομιμοποίησης της κυριαρχίας των εθνών-κρατών και συνεχίζει ότι η μόνη εναλλακτική στην αστική δημοκρατία είναι η ίδια η Δημοκρατία, μια νέα μορφή Δημοκρατίας, μια Δημοκρατία, η οποία θα ενσωματώνει τη σύγκρουση, καθώς αυτή μπορεί να οδηγήσει σε δημιουργικές λύσεις, για το οποίο βλ. Marianne Maeckelbergh, *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*, Pluto Press, New York 2009, σσ. 140 & 142-143. Η έννοια της επαν-εφεύρεσης δηλώνει επίσης μια μετατόπιση αξιών από την αντιπροσωπευση προς τη συμμετοχή.

<sup>47</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 31ης Μαΐου 2011.

<sup>48</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 1ης Ιουνίου 2011.

<sup>49</sup> Πρακτικά Συνελεύσεων 22ας Ιουνίου 2011.

<sup>50</sup> Ψήφισμα Πλατείας 29ης Ιουλίου 2011.

<sup>51</sup> Ψήφισμα Πλατείας 17ης Ιουλίου 2011.

<sup>52</sup> Ψήφισμα Πλατείας 30ης Ιουνίου 2011.

ή μέσα ενημέρωσης όσο από το ίδιο το πράττειν των συλλογικών δρώντων. Σημαντικότερα, η άμεση πραγμάτωση ενός, μερικού αλλά συνάμα διαφορετικού, κόσμου αναδεικνύει την πεποίθηση ότι οι αλλαγές δε μπορούν να προκληθούν «από τα πάνω» παρά μονάχα από τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι εντός των πλατειών αναδύεται μια νέα μορφή πολιτικής. Το κέντρο αυτής της νέας αντίληψης αρκετοί στοχαστές το έχουν ονομάσει προεικονιστική πολιτική. Αυτή πολύ σύντομα μπορεί να περιγραφεί ως η πραγμάτωση του μέλλοντος στο τώρα, ή το κτίσιμο ενός νέου κόσμου μέσα στο καβούκι του παλιού<sup>53</sup>.

Οι συλλογικοί δρώντες, στην πρώτη τους ανακοίνωση έκαναν έκκληση για άμεση Δημοκρατία, στα χνάρια της «πραγματικής Δημοκρατίας» των Ισπανών. Αυτή η έκκληση, εν τούτοις, δεν αποτέλεσε ποτέ ένα αίτημα προς τους «από πάνω». Αντιθέτως, αποτέλεσε το ίδιο το διακύβευμα των κινητοποιήσεων. Τα κοινωνικά υποκείμενα επιθυμούσαν την άμεση Δημοκρατία και πραγμάτωναν στο εδώ-και-τώρα την άμεση Δημοκρατία<sup>54</sup>. Με αυτή την έννοια ισχυρίζομαι ότι, η πολιτική των πλατειών ήταν μια προεικονιστική πολιτική. Ουσιαστικά, ο όρος αναφέρεται στη στενή συνάφεια, αν όχι ταύτιση, των σκοπών και των μέσων<sup>55</sup>, για την ακρίβεια ο σκοπός εμπνέει τα μέσα. Η άσκηση της άμεσης Δημοκρατίας στο Σύνταγμα, «φώτισε σαν αστραπή ένα διαφορετικό κόσμο, ένα κόσμο που υπάρχει μόνο για λίγο, αλλά αποτυπώνει στο νου και τις αισθήσεις μας μια ιδέα του σύμπαντος που μπορούμε να δημιουργήσουμε»<sup>56</sup>. Με τα δικά τους λόγια, «Αναζητάμε έναν καινούργιο κόσμο μέσα από τις μορφές πάλης που εμείς οι ίδιοι θα επινοήσουμε»<sup>57</sup>.

Σημαντικό πλεονέκτημα αυτής της πολιτικής αποτελεί το γεγονός ότι «αναθερμαίνει τη θέληση» των υποκειμένων καθώς δεν αναλώνονται, πλέον, σε

<sup>53</sup> Βλ. David Graeber, *Αποσπάσματα μιας Αναρχικής Ανθρωπολογίας* (μτφρ. Σπ. Κουρούκλη), Στάσι Εκπίπτοντες, Αθήνα 2007, σ. 10.

<sup>54</sup> Για να απαντήσω εδώ, έστω ελλειπτικά και καθυστερημένα, σε μια αξιομνημόνευτη ερώτηση που μου έγινε κατά τη διάρκεια της παρουσίας σχετικά με τη μήμη. Οφείλω να σημειώσω ότι το παρόν γίνεται αντιληπτό εδώ ως «κατηγορία επαναστατικής μεταμόρφωσης», για το οποίο βλ. Sergio Tischler, *Χρόνος και χειραφέτηση: Ο Μιχαήλ Μπαχτίν και ο Βάλτερ Μπενγιαμίν στη Ζούγκλα Λακαντόνα* (μτφρ. Α. Χόλογουεη), Futura Αθήνα 2011, σ. 48. Αυτό σημαίνει ότι η μήμη αποκτά εξέχουσα σημασία σε μια τέτοια συλλογική δράση, όχι όμως ως ένα παρελθόν αποκρυσταλλωμένο, αλλά ως μια ακόμα συνιστώσα ενάντια στη λησμονιά της δημοκρατίας και των δικαιωμάτων, δηλαδή ως ένα ακόμα παράδειγμα που μπορούν να αξιοποιήσουν τα κοινωνικά υποκείμενα στη συλλογική τους δράση.

<sup>55</sup> Βλ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, *Πολιτικές της Ελευθερίας: αγωνιστική δημοκρατία, μετα-αναρχικές ουτοπίες και η ανάδυση του πλήθους*, Εκκρεμές, Αθήνα 2011, σ. 168 και Marianne Maeckelbergh, *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*, σ. 67.

<sup>56</sup> John Holloway, *Ρωγμές στον καπιταλισμό* (μτφρ. Α. Χόλογουεη), Σαββάλας, Αθήνα 2011, σ. 59.

<sup>57</sup> Ψήφισμα Πλατείας Συντάγματος 9<sup>ης</sup> Ιουνίου 2011.

μια θυσιαστική λογική για ένα μέλλον που μπορεί να μη ζήσουν ποτέ<sup>58</sup>. Αντιθέτως, οικοδομούν αυτό που ονειρεύονται στο εδώ-και-τώρα. «Ο κομμουνισμός (ή όπως αποφασίσουμε να τον ονομάσουμε) καθίσταται άμεση ανάγκη και όχι μελλοντικό στάδιο ανάπτυξης»<sup>59</sup>. Η πρόγνωση του κόσμου που οραματίζονται αποτελεί ταυτόχρονα και πηγή έμπνευσης. Κατ' επέκταση άλλο ένα θετικό που απορρέει από την προεικονιστική αντίληψη αποτελεί η απτή, αλλά ελλειπτική, ενσάρκωση του οράματος, προσφέροντας έτσι μια υπόσχεση για μια άλλη κοινωνία. Συνεπώς, η διαφαινόμενη ουτοπία γίνεται αντιληπτή ως ένας φάρος ελπίδας μέσα στις κοινωνίες που πραγματώνεται.

Άλλο σημείο της προεικονιστικής πολιτικής που αξίζει να σημειωθεί είναι το γεγονός ότι επιτρέπει ανοιχτούς και πολλαπλούς στόχους<sup>60</sup>. Κατά την εκκίνηση των διαμαρτυριών δεν μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι γνώριζε το περιεχόμενό τους, αντιθέτως αυτό ήταν κάτι το ανοιχτό. Εξαρτιόταν αποκλειστικά από την επιλογή των δρώντων να βρεθούν στις διαδικασίες και να τις επηρεάσουν. Παράλληλα, θεμελιώδης αξία κινητοποίησης ήταν η αποδοχή όλων των συμμετεχόντων ανεξάρτητα από τις πολιτικές τους πεποιθήσεις -πλην από κοινωνικά υποκείμενα που χρησιμοποιούσαν ρατσιστικές ή άλλες πρακτικές που εμπίπτουν στην ακροδεξιά. Αυτό το γεγονός, είναι προφανές ότι μπορεί να δημιουργήσει συγκρούσεις, ωστόσο, η σύγκρουση εδώ ευνοείται επειδή ακριβώς μπορεί να αποδειχθεί ευεργετική. Η σύγκρουση εδώ, δεν αποτελεί μια διαδικασία που δημιουργεί ηττημένους και νικητές, αλλά μια διαδικασία που κατασκευάζει το συλλογικό πράττειν, στη βάση της αντίληψης ότι δεν υπάρχουν έτοιμες λύσεις<sup>61</sup>. Επομένως, η σύγκρουση αναγνωρίζεται ως ένας τρόπος που μπορεί να οδηγήσει στην προσφορά νέων λύσεων<sup>62</sup>. Υπό αυτή την έννοια, προκρίνεται η ποικιλομορφία, η συνύπαρξη πολλών και διαφορετικών, ακόμα και συγκρουόμενων, στοιχείων εντός του κινήματος.

## 5. Επαναστατημένα υποκείμενα

Στη συμπερασματική αυτή παράγραφο θα επιδιώξω τη σύνδεση της προεικονιστικής πολιτικής με την έννοια των συλλογικών υποκειμένων που ανέπτυξα πιο πριν. Ισχυρίστηκα ότι οι συλλογικοί δρώντες αρθρώνουν μια κραυγή άρνησης και ελπίδας, όπως επίσης έδειξα ότι αυτή η ελπίδα δεν είναι ένα συναίσθημα για το μέλλον, αλλά μια απτή πραγματικότητα<sup>63</sup>. Υπό την έννοια αυτή,

---

<sup>58</sup>. Βλ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, *Πολιτικές της Ελευθερίας: αγωνιστική δημοκρατία, μετα-αναρχικές ουτοπίες και η ανάδυση του πλήθους*, σσ. 169-170.

<sup>59</sup>. John Holloway, *Ρωγμές στον καπιταλισμό*, σ. 52.

<sup>60</sup>. Marianne Maeckelbergh, «Doing is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement», *Journal of Social, Cultural and Political Protest* 10 (2011), σ. 2.

<sup>61</sup>. Βλ. Marianne Maeckelbergh, *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*, σσ. 101-102.

<sup>62</sup>. Βλ. Marianne Maeckelbergh, «Horizontal Democracy Now: From Alterglobalization to Occupation», *A journal for and about social movements* 4 (2012), σ. 225.

<sup>63</sup>. Ακόμα περισσότερο, η ελπίδα δε μπορεί να είναι απλά ένα σύνθημα. Όταν δεν αποτελεί κομμάτι του πράττειν, χάνει το περιεχόμενό της.

κάνω λόγο για επαναστατημένα υποκείμενα. Για συλλογικούς δρώντες, δηλαδή, που από τη μία βιώνουν αυτόν τον διαφορετικό κόσμο στα κοινωνικά σώματά τους – που η εμπειρία ενός διαφορετικού πράττειν εγκαθίσταται πάνω τους- και από την άλλη αποτελούν ένα αντι-παράδειγμα προς την επίσημη κοινωνία, μια εναλλακτική. Διαδίδουν, επομένως, αυτή τη διαφορετική κοινωνία, είτε με το πράττειν τους τη στιγμή εκείνη, είτε υλοποιώντας μια διαφορετική αντίληψη από την οποία οι επόμενες γενιές μπορούν να αντλήσουν έμπνευση<sup>64</sup>. Συνεπώς, γίνονται οι ίδιοι φορείς των νέων κοινωνικών σχέσεων.

Η επιχειρηματολογία αυτή έχει δύο θεωρητικές (και πρακτικές) συνέχειες. Πρώτον, οι συλλογικοί δρώντες (τα επαναστατημένα, πλέον, υποκείμενα) απορρίπτουν την αντίληψη ότι ο κόσμος θα αλλάξει «όταν οι συνθήκες ωριμάσουν». Δεύτερον και ως συνέπεια του πρώτου, τα συλλογικά υποκείμενα βιώνουν αυτή τη διαδικασία αλλαγής, στα *κοινωνικά σώματά* τους, στο *εδώ-και-τώρα*. Αυτό σημαίνει ότι αλλάζουν οι ίδιοι, ενώ ταυτόχρονα πραγματώνουν με το πράττειν τους όψεις ενός χειραφετημένου χρόνου στο τώρα<sup>65</sup>.

Υπό αυτές τις παρατηρήσεις, αποκτούν νόημα οι αρχικές εικόνες του άρθρου αυτού. Η εικόνα της δημιουργίας ανθρώπινων αλυσίδων, για να καθαριστεί ο χώρος της Πλατείας Συντάγματος, αποτυπώνει τη σύγκρουση που υπάρχει ανάμεσα στο πράττειν των επαναστατημένων υποκειμένων και αυτό της πολιτικής εξουσίας. Παράλληλα, εκπέμπει ένα συμβολισμό ότι όλοι οι συλλογικοί δρώντες είναι ίσοι. Οι νέες κοινωνικές σχέσεις που πραγματώνονται εντός του κινήματος είναι οριζόντιες. Η εικόνα του γέλιου και του χορού αποτελεί την πιο αισιόδοξη εξέλιξη της σκυθρωπής καθημερινότητας, της πραγματοποιημένης καθημερινής ζωής, των κατεστημένων κοινωνικών σχέσεων. Το γέλιο εδώ αποκτά, πράγματι, μια επαναστατική ιδιότητα, καθώς δημιουργεί μια ρωγμή στο χρόνο (και στον χώρο) της «επίσημης» κοινωνίας. Η πολιτισμική αυτή μορφή άρνησης δείχνει με τον πιο άμεσο τρόπο το εύθραυστο των κοινωνικών σχέσεων που αναπτύσσονται εντός της κυριαρχίας του κεφαλαίου. Τέλος, η εικόνα της αμεσοδημοκρατικής συνέλευσης επιστεγάζει την απτή δυνατότητα να γκρεμιστούν αυτές οι «επίσημες»

---

<sup>64</sup>. Ακολουθώντας την κεντρική θεματολογία του συνεδρίου, αλλά και την έντονη αναφορά της αμεσοδημοκρατικής διαδικασίας στην Πνύκα, από τους συλλογικούς δρώντες. Οφείλω να σημειώσω ότι το ενδιαφέρον για την αμεσοδημοκρατική διαδικασία του παρελθόντος, ήταν ένα ενδιαφέρον πολιτικό που αναζητούσε έμπνευση για το συλλογικό πράττειν. Η συνελευσιακή διαδικασία στην Πνύκα αποτελούσε ένα σπέρμα, το οποίο μετέφερε από το παρελθόν ψήγματα ριζοσπαστικότητας ή καλύτερα (για να αποφύγω και να θηλυκοποιήσω την Καστοριαδική παρομοίωση) ένα ωάριο, όπου τα συλλογικά υποκείμενα οφείλουν να ανατρέξουν και να γονιμοποιήσουν στο εδώ-και-τώρα μια διαφορετική εμπειρία. Διαφορετική από το παρελθόν, καθώς η παρελθοντική εμπειρία δε μπορεί να μεταφερθεί αυτούσια, δε μπορεί να αποτελέσει πρότυπο. Διαφορετική και από το παρόν, καθώς έρχεται να συγκρουστεί με την επίσημη κοινωνία, να αποτελέσει ένα αντι-παράδειγμα.

<sup>65</sup>. Όπως υποστηρίζει ο Jean-Luc Nancy : «*Η “δημοκρατία” αποτελεί επίσης το όνομα της έλευσης του “χειραφετημένου” ανθρώπου, του αυτόνομου, κύριου του κόσμου και του εαυτού του (...)*» για το οποίο βλ. Miguel Abensour, Jean-Luc. Nancy, Jacques Ranciere, *Εμμένοντας στη δημοκρατία. Συνέντευξη στους Stany Grelet, Jerome Lebre, Sophie Wahnich*, (μτφρ. Β. Ιακώβου - Κ. Τσαλακού), Σύγχρονα θέματα 116 (2012), σ. 32.



κοινωνικές σχέσεις και να οικοδομηθούν νέες, στο *εδώ-και-τώρα*<sup>66</sup>. Αποδεικνύει, με άλλα λόγια, ότι το ίδιο μας το πράττειν δημιουργεί ρωγμές στην κυρίαρχη κοινωνία, ρωγμές που δίνουν την ευκαιρία στον χρόνο να σκοντάψει και με αυτή του την πτώση, να αναδυθούν οι δυνατότητες υλοποίησης διαφορετικών κοινωνιών.

Κλείνοντας, οι εικόνες αυτές, που εκφράστηκαν λίγα χρόνια πριν στις πλατείες, μάς ψιθυρίζουν από το παρελθόν όχι μόνο την επιτακτική ανάγκη να αλλάξουμε τον κόσμο αλλά και τη σημασία που έχει ο τρόπος που προσπαθούμε να τον αλλάξουμε, τη σημασία που έχει η μορφή του δικού μας πράττειν. Οι συλλογικοί δρώντες της Πλατείας Συντάγματος όχι μόνο φώναξαν «φτάνει πια», όχι μόνο έθεσαν υπό αμφισβήτηση τον ίδιο τους τον εαυτό, αλλά κατά μείζονα λόγο μετατράπηκαν σε επαναστατημένα υποκείμενα μεταφέροντας στο *εδώ-και-τώρα* όψεις ενός διαφορετικού κόσμου.

## 6. Με το βλέμμα στην Πλατεία:

### Αποσπάσματα επιστημολογικών στοχασμών

Αναπτύσσοντας ορισμένους τερματικούς στοχασμούς, θα ήθελα να θέσω δύο επιστημολογικές παρατηρήσεις ως απόρροια της μελέτης των πρακτικών και των ανακοινώσεων της Ανοιχτής και Λαϊκής Συνέλευσης της Πλατείας Συντάγματος.

Η πρώτη παρατήρηση αποτελεί παράλληλα και επιστημολογική θέση του συγγραφέα. Τα παραπάνω λόγια δεν συνθέτουν σε καμία περίπτωση κάποια «απόλυτη αλήθεια», αλλά μονάχα μια ερμηνεία των γεγονότων. Και αυτό δεν είναι μια πρόφαση για να δικαιολογήσω τυχόν ελλείψεις στην έρευνά μου, αλλά μια πρόταση που αναγνωρίζει ότι κάθε υλικό είναι πολιτισμικά διαμεσολαβημένο. Έτσι, ένα επιστημονικό κείμενο, όπως και αυτό, δεν αντανακλά μια «αντικειμενική πραγματικότητα», αλλά μια υποκειμενική μορφή όπως τη γνωρίζει ο ερευνητής. Αυτός είναι και ο λόγος που επέλεξα το πρώτο ενικό πρόσωπο στη συγγραφή.

Η παραδοχή αυτή συνδέεται άρρηκτα με την εμπειρία της αμεσοδημοκρατικής συνέλευσης της Πλατείας Συντάγματος. Δεν ήταν λίγες οι φορές που ακούστηκε: «*να μη μιλούν για πολιτικά μονάχα οι πολιτικοί*», «*να μην έχουν λόγο μόνο οι ειδικοί*». Με αυτόν τον τρόπο αμφισβητήθηκε η εξουσιαστική ταυτότητα του ειδικού και τα μικρόφωνα άνοιξαν προς όλους τους συλλογικούς δρώντες<sup>67</sup>.

Η δεύτερη, και τελευταία, επιστημολογική παρατήρηση έρχεται ως απόρροια του περιεχομένου της έρευνας. Η κριτική στο «πλήθος» και την «εργατική τάξη», συνθέτει, κατά μια έννοια, την υποβάθμιση της θεωρητικής διαμάχης για το επαναστατικό υποκείμενο. Με αυτόν τον τρόπο επιθυμώ να θυμίσω ότι ο κόσμος

---

<sup>66</sup>. Σε συνάρτηση με τις προηγούμενες παρατηρήσεις, η αμεσοδημοκρατική Συνέλευση της Πλατείας Συντάγματος φανερώνει ότι η προεικόνιση δεν είναι απλώς μια θεωρία, αλλά ένα πράττειν ή καλύτερα μια διαφορετική τύπου θεωρία, μια θεωρία που ερμηνεύει μέσω της δράσης. Βλ. Marianne Maeckelbergh, *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*, σ. 68. Επομένως, η προεικόνιση σχετικοποιεί τη διάκριση θεωρίας-πράξης.

<sup>67</sup> Υπό αυτή την έννοια, θα πρόσθετα ότι η συνάντηση του συνεδρίου αυτού ήταν ελπιδοφόρα, καθώς υπήρχαν στοιχεία που φανέρωναν την άρση του διαχωρισμού *ειδικός* και *μη-ειδικός*.

δε βρίσκεται μόνο μέσα στα γραφεία και τις ακαδημαϊκές αίθουσες. Επιχειρώ, λοιπόν, να ασκήσω, έμμεσα, κριτική στο κλείσιμο της ακαδημαϊκής κοινότητας σε μια γυάλα<sup>68</sup>, μακριά από τα προβλήματα της κοινωνίας<sup>69</sup>. Να αφήσω, συνεπώς πίσω, την ακαδημαϊκή διαμάχη για το επαναστατικό υποκείμενο και να προτρέψω να γίνουμε εμείς τα επαναστατημένα υποκείμενα. Η παρούσα, λοιπόν, εισήγηση είναι μια πρόσκληση σε όλους τους αναγνώστες να αρθρώσουμε κραυγές *ενάντια-και-πέραν* του κεφαλαιοκρατικού συστήματος, να γίνουμε το «πλήθος» ή η «εργατική τάξη» ή αν προτιμάτε να μεταμορφωθούμε σε επαναστατημένα υποκείμενα.

---

<sup>68</sup> Ιστορικά, εξάλλου, η εγκατάσταση της ακαδημαϊκής κοινότητας εκτός κατοικημένων περιοχών επιτελούσε την ανάγκη της πολιτικής εξουσίας για αποσύνδεση της άμεσης επαφής της κοινωνίας με τον ριζοσπαστισμό των πανεπιστημίων.

<sup>69</sup> Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, δεν εννοώ σε καμία περίπτωση ότι οφείλει να επιτευχθεί η σύνδεση των πανεπιστημίων με την «ελεύθερη αγορά».

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## Ελληνόγλωσση

Abensour, Miguel – Nancy, Jean-Luc. – Ranciere, Jacques, *Εμμένοντας στη δημοκρατία. Συνέντευξη στους Stany Grelet, Jerome Lebre, Sophie Wahnich*, (μτφρ. Β. Ιακώβου - Κ. Τσαλακού), Σύγχρονα θέματα 116 (2012), σσ. 30-40.

Γιοβανόπουλος, Χρήστος – Μητρόπουλος, Δημήτρης (επιμ.), *Δημοκρατία Under Construction*, Α-Συνέχεια, Αθήνα 2011.

Graeber, David, *Αποσπάσματα μιας Αναρχικής Ανθρωπολογίας* (μτφρ. Σπ. Κουρούκλη), Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2007.

Δουζίνας, Κώστας, *Αντίσταση και φιλοσοφία στην κρίση: Πολιτική, ηθική και Στάση Σύνταγμα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011.

Hardt, Michael – Negri Antonio, *Αυτοκρατορία* (μτφρ. Ν.Καλαϊτζής), Scripta, Αθήνα 2000.

\_\_\_\_\_ : *Πλήθος: πόλεμος και δημοκρατία στην εποχή της Αυτοκρατορίας* (μτφρ. Γ.Καράμπελας), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011.

Holloway, John, *Ας αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία: το νόημα της επανάστασης σήμερα* (μτφρ. Α. Χόλογουση), Σαββάλας, Αθήνα 2006.

\_\_\_\_\_ : *Ρωγμές στον καπιταλισμό* (μτφρ. Α. Χόλογουση), Σαββάλας, Αθήνα 2011.

Tischler, Sergio, *Χρόνος και χειραφέτηση: Ο Μιχαήλ Μπαχτίν και ο Βαλτερ Μπενγιαμιν στη Ζούγκλα Λακαντόνα* (μτφρ. Α. Χόλογουση), Futura, Αθήνα 2011.

Κιουπκιολής, Αλέξανδρος, *Πολιτικές της Ελευθερίας: αγωνιστική δημοκρατία, μετα-αναρχικές ουτοπίες και η ανάδυση του πλήθους*, Εκκρεμές, Αθήνα 2011.

Λιερός, Γιώργος, *Σκέψεις για την άμεση δημοκρατία*, Οι εκδόσεις των συναδέλφων, Αθήνα 2012.

Μαρξ, Καρλ, *Το κεφάλαιο, κριτική της πολιτικής οικονομίας* (μτφρ. Χρ. Μπαλωμένου), Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2002.

Σταύρου, Αχιλλέας, «Η πάνω πλατεία ή όταν μιλάνε οι μάζες», στο Χρήστος Γιοβανόπουλος & Δημήτρης Μητρόπουλος (επίμ.), *Δημοκρατία Under Construction*, Α-Συνέχεια, Αθήνα 2011, σσ. 31-40.

Ψημίτης, Μιχάλης, *Εισαγωγή στα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα*, Ατραπός, Αθήνα 2006.

### Ξενόγλωσση

Della Porta, Donatella, *Organizational Structures and Visions of Democracy in the Global Justice Movement: An Introduction*, στο Donatella della Porta, *Democracy in Social Movements*, Palgrave Macmillan, 2009, σσ. 1-15.

Hardt, Michael – Negri Antonio, *The fight for real democracy*. Ανακτήθηκε 26 Μάιος 2012, από <http://www.zcommunications.org/the-fight-for-real-democracy-by-michael-hardt>.

Holloway, John, «*Going to the wrong direction. Or, Mephistopheles – Not Saint Francis of Assisi*», *Historical materialism* 10 (2002), σσ. 79-91.

\_\_\_\_\_ : «No!», *Historical Materialism* 13 (2005), σσ. 265–284.

Maeckelbergh, Marianne, *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*, Pluto Press, New York 2009.

\_\_\_\_\_ : «Doing is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement», *Journal of Social, Cultural and Political Protest* 10 (2011), σσ. 1-20.

\_\_\_\_\_ : «Horizontal Democracy Now: From Alterglobalization to Occupation», *A journal for and about social movements* 4 (2012), σσ. 207–234.

Sotirakopoulos, Nikos, «The notion of the multitude and the lessons from the present cycle of struggles: the case of Greece», στο B. Tejerina - I. Perugorría (εκδ.), *From Social to Political: New Forms of Mobilization and Democratization*, Argitalpen Zerbitzua, Bilbao 2012, σσ. 138-153.

### Πρωτογενείς αναφορές

Πρακτικά Συνελεύσεων Πλατείας Συντάγματος. Ανακτήθηκε 14 Δεκεμβρίου 2011, από <http://real-democracy.gr/minutes>.

Πρακτικά Συνελεύσεων Ομάδων. Ανακτήθηκε 18 Δεκεμβρίου 2011, από <http://real-democracy.gr/teamminutes>.

Ψηφίσματα θεματικών Ομάδων. Ανακτήθηκε 18 Δεκεμβρίου 2011, από <http://real-democracy.gr/teamvotes>.

Ψηφίσματα Συνελεύσεων Πλατείας Συντάγματος. Ανακτήθηκε 18 Δεκεμβρίου 2011, από <http://real-democracy.gr/content/praktika-psifismata>.

**ΠΕΡΙΟΡΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗ ΛΗΨΗ ΑΠΟΦΑΣΕΩΝ  
ΣΤΗ ΔΙΕΘΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ: ΓΝΩΣΙΑΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ, ΔΙΑΙΣΘΗΣΗ, ΠΑΙΓΝΙΑ  
ΚΑΙ ΠΟΛΥΠΛΟΚΑ ΣΥΣΤΗΜΑΤΑ**

*Ιωάννης Αθ. Παραβάντης*

Αν. Καθηγητής/ Τμήμα Διεθνών & Ευρωπαϊκών Σπουδών Πανεπιστημίου Πειραιώς

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Στην ανάλυση προβλημάτων αποφάσεων της καθημερινής ζωής, της οικονομίας και επιχειρηματικότητας, ιδίως δε των διεθνών σχέσεων, γίνεται συχνά χρήση της Θεωρίας Παιγνίων, όπου τα συμπεράσματα της ανάλυσης παιγνίων λίγων παικτών, γενικεύονται σε συστήματα πολλών δρώντων. Στην παρούσα εργασία εξετάζονται αποκλίσεις από την υπόθεση της τέλει ορθολογικότητας μέσω: (1) Προτύπων της διοικητικής θεωρίας, που παραπέμπουν σε περιορισμένη ορθολογικότητα και ελλιπή πληροφόρηση. (2) Ευρημάτων της γνωσιακής επιστήμης, που δείχνει ότι η σκέψη είναι μεταφορική και σωματοποιημένη. (3) Αυτοματισμών της προπαγάνδας, της θεωρίας της πειθούς, και της διαισθητικής λήψης αποφάσεων. (4) Αναδυόμενων φαινομένων, που ανακύπτουν σε πολύπλοκα συστήματα με δρώντες που είναι διασυνδεδεμένοι μεταξύ τους σε πολλαπλά επίπεδα, ιδίως αυτά της διεθνούς πολιτικής.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*διεθνής πολιτική, ορθολογικότητα, θεωρία παιγνίων, γνωσιακή επιστήμη,  
διαισθητική λήψη αποφάσεων, πολύπλοκα συστήματα*

---

*«Εθισμός, εθισμός, εθισμός. Υπάρχουν δύο είδη ανθρώπων, αυτοί που όταν αγκιστρώνουν κάπου προσπαθούν να βγάλουν το αγκίστρι, να ξεγαντζώσουν, κι αυτοί που συνηθίζουν τον γάντζο, λατρεύουν το αγκίστρι τους, κάνουν την αδυναμία τους αρετή και την υπερασπίζονται με πάθος. Γι αυτούς τους τελευταίους γίνεται όλη η συζήτηση. Για να φτάσουν στην αυτογνωσία και να ξεπεράσουν τον εθισμό και την εξάρτηση.»*

—Α. Σαμαράς, Επίκουρος Καθηγητής, Πανεπιστήμιο Πειραιώς

### 1. Προλεγόμενα

Στην ανάλυση των αποφάσεων της καθημερινής ζωής, της οικονομίας και της επιχειρηματικότητας, καθώς και των διεθνών σχέσεων, συχνά υιοθετείται η υπόθεση ότι οι λήπτες αποφάσεων (decision makers) επιλέγουν με ορθολογικό τρόπο. Ειδικά σε περιβάλλον περισσοτέρων του ενός δρώντων (agents), θεωρείται ότι η Θεωρία Παιγνίων (Game Theory) αποτελεί καταλληλότερη βάση ανάλυσης, στη δε περίπτωση μεγάλου αριθμού δρώντων, η επιστήμη πολυπλοκότητας (complexity science) λογίζεται ως η ενδεδειγμένη θεωρητική προσέγγιση.

Εν τούτοις, η υπόθεση της ορθολογικότητας δεν φαίνεται να αποτελεί πάντα ένα ακριβές πλαίσιο ανάλυσης, όπως δείχνουν προσεγγίσεις της διοικητικής επιστήμης. Επίσης, η γνωσιακή επιστήμη (cognitive science) μας δείχνει ότι η σκέψη είναι μεταφορική και σωματοποιημένη (embodied). Ακόμα, η προπαγάνδα (propaganda) και η θεωρία της πειθούς (influence science), που χρησιμοποιούνται από όλους (ακόμα και ασυναίσθητα), φέρονται να είναι εξαιρετικά αποτελεσματικές, ειδικά στην αρένα των προσωπικών σχέσεων και της επιχειρηματικότητας. Η δε διαισθητική λήψη αποφάσεων (judgmental decision making) αποκαλύπτει ότι η διαίσθηση παίζει πολύ μεγαλύτερο ρόλο από όσο γενικά γίνεται παραδεκτό.

Στην παρούσα εργασία παρουσιάζονται επιλεγμένα θεωρητικά ευρήματα, που αφορούν γνωστικά πεδία σχετικά με τις ανωτέρω διαπιστώσεις, και σκιαγραφείται η εφαρμογή τους στη διεθνή πολιτική.

## 2. Θεωρία Παιγνίων

Όταν ένας δρών (agent ή actor) λαμβάνει μια απόφαση μόνος του, και η έκβαση δεν επηρεάζεται από άλλους δρώντες, τότε γίνεται αναφορά στη θεωρία λήψεως αποφάσεων, και ο δρών ονομάζεται λήπτης απόφασης (decision maker). Σπανίως όμως οι δρώντες αποφασίζουν μόνοι τους. Όμως, ενώ συνήθως η λήψη μιας απόφασης αναλύεται σαν γεγονός που αφορά έναν μεμονωμένο δρώντα, η πραγματικότητα είναι ότι συνήθως οι λήπτες αποφάσεων είναι περισσότεροι του ενός, και λειτουργούν ταυτόχρονα και διαδραστικά. Όταν συνυπάρχει ένας μικρός αριθμός δρώντων, που λαμβάνουν αποφάσεις ταυτόχρονα, τότε αυτοί οι λήπτες αποφάσεων ονομάζονται παίκτες (players) και η περίπτωση αποτελεί παίγνιο (game), δηλαδή αντικείμενο της Θεωρίας Παιγνίων.

Η Θεωρία Παιγνίων εξετάζει προβλήματα ταυτόχρονων (simultaneous) ή διαδοχικών (sequential) κινήσεων, όπου δυο ή περισσότεροι δρώντες (παίκτες) επιλέγουν ανάμεσα σε εναλλακτικές στρατηγικές. Βασική προϋπόθεσή της Θεωρίας Παιγνίων είναι η ορθολογική συμπεριφορά (rational behavior) ή ορθολογικότητα (rationality), που σημαίνει ότι κάθε παίκτης (player) επιλέγει εκείνη τη στρατηγική (strategy) που τον οδηγεί στη μεγαλύτερη ανταμοιβή (payoff). Τέτοιου τύπου προβλήματα αποκαλούνται στρατηγικά παίγνια, για να τονίσουν τη διαδραστική αλληλεξάρτηση των παικτών, που από κοινού καθορίζουν την τελική έκβαση<sup>1</sup>.

Τα παίγνια λύνονται όταν οι παίκτες καταλήξουν σε ένα σημείο ισορροπίας (equilibrium). Συνήθεις έννοιες επίλυσης (solution concepts) αποτελούν τα κοινά είδη ισορροπίας, που περιλαμβάνουν: την ισορροπία επικρατουσών στρατηγικών (dominant strategy equilibrium), η επιλογή της οποίας είναι μονόδρομος για τους ορθολογικούς παίκτες· την ισορροπία Nash, η οποία καθορίζεται από τις κινήσεις που αποτελούν βέλτιστη απόκριση των παικτών στις κινήσεις των άλλων παικτών· και την ισορροπία εστιακού σημείου (focal point equilibrium)<sup>2</sup>, που βρίσκεται στην έκβαση που φαίνεται πιο εύλογη στους δρώντες. Στις διεθνείς σχέσεις<sup>3</sup> αλλά και στον επιχειρηματικό κόσμο<sup>4</sup>, έχει γίνει αντιληπτό ότι πολύ λιγότερα παίγνια (από όσα θεωρούνταν παλαιότερα) είναι παίγνια σταθερού (ή μηδενικού) αθροίσματος (constant ή zero sum games), δηλαδή τα περισσότερα παίγνια επιτρέπουν εκβάσεις που να ωφελούν όλους τους παίκτες από την διανομή της πρόσθετης αξίας που δημιουργεί η στρατηγική τους αλληλεπίδραση.

Οι Dixit & Nalebuff, σε νεότερη έκδοση του κλασσικού βιβλίου τους<sup>5</sup>, παρουσιάζουν παραδείγματα από τα τρία παραδοσιακά πεδία στα οποία βρίσκεται

---

<sup>1</sup> Βλ. Avinash K. Dixit & Susan Skeath, *Games of strategy*, W.W. Norton and Company, New York 2004.

<sup>2</sup> Βλ. Thomas C. Schelling, *The strategy of conflict*, Harvard University Press, Cambridge MA 1980.

<sup>3</sup> Ο.π.

<sup>4</sup> Βλ. Adam M. Brandenburger & Barry J. Nalebuff, *Co-opetition*, Currency Doubleday, New York 1996

<sup>5</sup> Βλ. Avinash K. Dixit & Barry J. Nalebuff, *Thinking strategically: the competitive edge in business, politics and everyday life*, W.W. Norton and Company, New York 1991.

εφαρμογή η Θεωρία Παιγνίων: (α) τις καθημερινές σχέσεις, (β) τις επιχειρήσεις και την οικονομία, και (γ) την πολιτική επιστήμη και τις διεθνείς σχέσεις.

### 2.1. Παίγνια στην καθημερινή ζωή

Τα παίγνια αποτελούν χρήσιμο μοντέλο για τις διαπροσωπικές σχέσεις της καθημερινής ζωής. Ο Stevens παρουσιάζει τέσσερα κλασικά παίγνια, τα οποία ονομάζει *στοιχειακά* (atomic games)<sup>6</sup>, και τα οποία είναι ιδιαίτερα κατάλληλα για την προτυποποίηση των καθημερινών ανθρωπίνων σχέσεων: το παίγνιο του συντονισμού (coordination game), τη μάχη των φύλων (battle of the sexes), το παίγνιο της κότας (chicken game, όπου χάνει μεγαλύτερη ανταμοιβή όποιος δειλιάσει πρώτος) και το δίλημμα των φυλακισμένων (prisoner's dilemma, που δείχνει τη δυσκολία συνεργασίας όταν το ατομικό συμφέρον δεν συμπορεύεται με το ομαδικό). Παραδείγματα παιγνίων της καθημερινής ζωής, που παρουσιάζονται από τον Miller<sup>7</sup>, περιλαμβάνουν αυτά της συνεννόησης ανάμεσα σε ένα γονέα και την αντίθεση κόρη του (όπου μπορεί να συμφέρει η υποκριτική παραφροσύνη του γονέα), της επιβολής ενός καθηγητή στους ανήλικους μαθητές του (η πειθαρχική συμμόρφωση των οποίων, προσκρούει στην επιθυμία μεταφοράς καλών εντυπώσεων στους γονείς), και διαφόρων πιέσεων και εκβιασμών (όπου μπορεί να συμφέρει ακόμα και η διακοπή της επικοινωνίας).

### 2.2. Παίγνια στην οικονομία και τις επιχειρήσεις

Όπως έδειξε το κλασικό βιβλίο των Von Neumann & Morgenstern<sup>8</sup>, το ευρύτερο γνωστικό αντικείμενο της οικονομικής επιστήμης αποτελεί πρόσφορο πεδίο εφαρμογής των εργαλείων της Θεωρίας Παιγνίων.

Στο πρωτοπόρο σύγγραμμα τους, οι Brandenburger & Nalebuff αναλύουν την εφαρμογή παιγνιακών μοντέλων στις επιχειρήσεις και την οικονομία<sup>9</sup>. Ο βασικός ισχυρισμός τους είναι ότι όταν οι επιχειρήσεις προσπαθούν να *αυξήσουν την πίτα*, π.χ. να ανοίξουν νέες αγορές, τότε τις συμφέρει να συνεργάζονται· όταν όμως επιχειρούν να αυξήσουν το μερίδιό τους στην πίτα, τότε τις συμφέρει να ανταγωνίζονται. Αυτή, την μικτού τύπου αλληλεπίδραση των επιχειρήσεων, την ονομάζουν συνεργατικό ανταγωνισμό (co-opetition).

Άλλες σύγχρονες πηγές αναλύουν παραδείγματα από τον ευρύτερο χώρο της οικονομίας και των επιχειρήσεων, είτε σε εκλαϊκευμένο<sup>10</sup>, είτε σε επαγγελματικό<sup>11</sup>,

---

<sup>6</sup> Βλ. Scott P. Stevens, *Games people play: game theory in life, business and beyond*, Parts I and II, The Teaching Company, Chantilly VA 2008.

<sup>7</sup> Βλ. James D. Miller, *Game theory at work: how to use game theory to outthink and outmaneuver your competition*, McGraw-Hill, New York 2003.

<sup>8</sup> Βλ. John Von Neumann & Oskar Morgenstern, *Theory of games and economic behavior*, Princeton University Press, Princeton NJ 1944.

<sup>9</sup> Βλ. Adam M. Brandenburger & Barry J. Nalebuff, *Co-opetition*.

<sup>10</sup> Βλ. Avinash K. Dixit & Barry J. Nalebuff, *Thinking strategically: the competitive edge in business, politics and everyday life*. Των Ιδίων, *The art of strategy: a game theorist's guide to success*



είτε σε πανεπιστημιακό επίπεδο<sup>12</sup>. Στην ηλεκτρονική σειρά διαλέξεών του<sup>13</sup>, ο Stevens αφιερώνει σημαντικό μέρος στην παιγνιακή ανάλυση εννοιών όπως τον απόλυτο ανταγωνισμό (pure competition), την παροχή κινήτρων για αυξημένη παραγωγικότητα, τα ολιγοπώλια (oligopolies), τις διαπραγματεύσεις (bargaining), και τις δημοπρασίες (auctions), που αποτελούν κλασσικό αντικείμενο της Θεωρίας Παιγνίων. Σε μια πρωτότυπη προσπάθεια, οι Bennett & Miles δείχνουν ότι η προσέγγιση της επαγγελματικής καριέρας σαν παίγνιο πολλών παικτών, με τη δυναμικότητα των παιγνίων να υπογραμμίζει το γεγονός ότι οι βέλτιστες αποκρίσεις ενός παίκτη εξαρτώνται από τις κινήσεις των άλλων παικτών, επιτρέπει την εξαγωγή χρήσιμων συμπερασμάτων για όλους τους επαγγελματίες, είτε βρίσκονται στην αρχή, είτε στο τέλος της καριέρας τους<sup>14</sup>. Τέλος, στο κλασσικό σύγγραμμά τους, οι Fisher & Ury παρουσιάζουν μια στρατηγική ανάλυση των διαπραγματεύσεων, ως παίγνιο μη μηδενικού αθροίσματος (non zero sum game), στο οποίο όλοι οι συμμετέχοντες μπορούν να αποκομίσουν ικανοποιητικά οφέλη<sup>15</sup>.

### 2.3. Παίγνια σε πολιτική επιστήμη και διεθνείς σχέσεις

Ενώ οι Von Neumann και Morgenstern έβαλαν τα θεμέλια της εφαρμογής της Θεωρίας Παιγνίων στην οικονομική επιστήμη, ο Schelling είναι αυτός που υπέδειξε τη χρήση της ως εργαλείο ανάλυσης των διεθνών συγκρούσεων<sup>16</sup>, ακολούθησαν δε αρκετοί άλλοι συγγραφείς<sup>17</sup>.

Το δίλημμα των φυλακισμένων (prisoner's dilemma) είναι το πιο γνωστό παιγνιακό μοντέλο διακρατικής συνεργασίας. Δυο κρατούμενοι, που δεν επιτρέπεται να έλθουν σε επαφή, μπορούν είτε να κρατήσουν το στόμα τους κλειστό είτε να καταδώσουν το σύντροφό τους. Εάν και οι δυο κρατήσουν το στόμα τους κλειστό, μπαίνουν στη φυλακή για ένα μικρό χρονικό διάστημα. Εάν μόνο ένας καταδώσει τον άλλο (και ο άλλος κρατήσει το στόμα του κλειστό), ο καταδότης αφήνεται ελεύθερος ενώ ο άλλος μπαίνει στη φυλακή για μεγάλο χρονικό διάστημα. Είναι τέτοια η δομή των ανταμοιβών αυτού του παιγνίου, που και οι δυο επιλέγουν να καταδώσουν ο ένας τον άλλο με την ελπίδα να μην τους έχει καταδώσει ο άλλος και να αφεθούν ελεύθεροι, έτσι όμως καταλήγουν και οι

---

*in business and life*, W.W. Norton and Company, W.W. Norton and Company, New York 2008. James D. Miller, *Game theory at work: how to use game theory to outthink and outmaneuver your competition*.

<sup>11</sup> Βλ. John McMillan, *Games, strategies and managers*, Oxford University Press, New York 1992.

<sup>12</sup> Βλ. Avinash K. Dixit & Susan Skeath, *Games of strategy*.

<sup>13</sup> Βλ. Scott P. Stevens, *Games people play: game theory in life, business and beyond*.

<sup>14</sup> Βλ. Nathan Bennett & Stephen A. Miles, *Your career game: how game theory can help you achieve your professional goals*, Stanford University Press, Stanford, California 2010.

<sup>15</sup> Βλ. Roger Fisher & William L. Ury, *Getting to yes: negotiating agreement without giving in*, Random House Business Books, London 1999.

<sup>16</sup> Βλ. Thomas C. Schelling, *The strategy of conflict*.

<sup>17</sup> Για παράδειγμα, βλ. Duncan Snidal, "The game theory of international politics", *World Politics* 38/1 (1985), σσ. 25-57. James I. Walsh, "Do states play signaling games?", *Cooperation and Conflict*, 42/4 (2007), σσ. 441-459.

δυο στη φυλακή για ένα μεσαίο χρονικό διάστημα. Και μάλιστα η επιλογή τους γίνεται με εξαιρετική βεβαιότητα επειδή η έκβαση αυτή αποτελεί ισορροπία επικρατουςών στρατηγικών (dominant strategy equilibrium), που είναι η ισχυρότερη έννοια επίλυσης (solution concept) στα παίγνια. Το παίγνιο αυτό ανήκει στην ευρύτερη κατηγορία των κοινωνικών διλημμάτων (social dilemmas)<sup>18</sup>, τα οποία χαρακτηρίζονται από την ύπαρξη συνεργατικής λύσης (cooperative solution) διάφορης από την έκβαση που αποτελεί την ισορροπία του παιγνίου.

Η κρίση των πυραύλων στην Κούβα (Cuban missile crisis), τον Οκτώβριο του 1962, είναι ίσως εκείνη η διεθνής κρίση που έχει αναλυθεί περισσότερο από όλες τις άλλες με εργαλεία της Θεωρίας Παιγνίων. Οι κυβερνήσεις των John F. Kennedy (από την πλευρά των Αμερικανών) και του Nikita Khrushchev (από την πλευρά των Σοβιετικών) ήρθαν σε αντιπαράθεση για δεκατρείς μέρες, που έφερε τον κόσμο πολύ κοντά στην πυρηνική σύρραξη. Στην κλασσική τους αναφορά, οι Allison και Zelikow<sup>19</sup> εξετάζουν τρία εννοιολογικά πρότυπα πολιτικής ανάλυσης για την κατανόηση της κρίσης: (1) το μοντέλο του (μοναδικού) ορθολογικού δρώντα (rational actor model), συνηθισμένο στη δημόσια πολιτική, (2) το μοντέλο της οργανωσιακής συμπεριφοράς (organizational behavior model), που δίνει έμφαση στην αλληλεπίδραση σύνθετων οργανωτικών συσπειρώσεων, και (3) το μοντέλο της κυβερνητικής πολιτικής (governmental policy model), που δίνει έμφαση σε διαδικασίες. Οι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι και τα τρία μοντέλα είναι απαραίτητα προκειμένου να εξηγηθεί η συμπεριφορά των δυο αντίπαλων κρατών στην κρίση της Κούβας. Η καινοτομία τους έγκειται στο γεγονός ότι εφαρμόζονται μοντέλα λήψεως αποφάσεων σε κρίση εξωτερικής πολιτικής.

Ο Brams αναλύει αρκετές περιπτώσεις εθνικής και διεθνούς πολιτικής ως παίγνια διαπραγματεύσεων<sup>20</sup>: τη Διάσκεψη της Γενεύης (Geneva Conference) για την Ινδοκίνα (1954) που ανέδειξε την προνομιακή θέση του status quo<sup>21</sup>, την κρίση της Κούβας ως παίγνιο της κότας, το σκάνδαλο Watergate (1973-4) που κατέληξε στην παραίτηση του Προέδρου Nixon, τη στρατηγική του Προέδρου Carter στις διαπραγματεύσεις του Camp David μεταξύ Ισραηλινών και Αράβων (Σεπτέμβριος 1978), το ρόλο του Kissinger ως διαμεσολαβητή (arbitrator) ανάμεσα σε Ισραηλινούς και Άραβες κατά τον πόλεμο Yom Kippur (Οκτώβριος 1978), και το ρόλο των απειλών στη σύγκρουση ανάμεσα στο εργατικό συνδικάτο Αλληλεγγύη (Solidarity) του Lech Walesa και την κυβέρνηση του Πολωνικού κομμουνιστικού κόμματος (1980-81). Άξιο σημειώσεως είναι ότι υπέρ της χρήσης επαγγελματικών

<sup>18</sup> Βλ. Roger A. McCain, *Game theory: a non-technical introduction to the analysis of strategy*, Thomson South-Western, Mason, Ohio 2004.

<sup>19</sup> Βλ. Graham Allison & Philip Zelikow, *Essence of decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, Longman, New York <sup>2</sup>1999.

<sup>20</sup> Βλ. Steven J. Brams, *Negotiation games: applying game theory to bargaining and arbitration*, Revised Edition, Routledge, New York 2005.

<sup>21</sup> Βλ. Frank C. Zagare, "The Geneva conference of 1954: a case of tacit deception", *International Studies Quarterly*, 23/3 (1979), σσ. 390-411.

πρακτικών διαμεσολάβησης (mediation) τάσσεται ο Noll<sup>22</sup>, που εξηγεί ότι η πρακτική αυτή μπορεί να βοηθήσει σε πολλά διαφορετικά είδη διεθνών συγκρούσεων. Η θεωρία Παιγνίων έχει επίσης χρησιμοποιηθεί για την διερεύνηση της τρομοκρατίας<sup>23</sup>. Τέλος, οι Brams & Kilgour κάνουν χρήση παιγνιοθεωρητικών εργαλείων για να αναλύσουν προβλήματα εθνικής ασφάλειας<sup>24</sup>, όπως την κούρσα των εξοπλισμών (arms race) ως παίγνιο κότας, ή τον “Πόλεμο των Άστρων” (Star Wars), πρωτοβουλία που ξεκίνησε ο Πρόεδρος Ronald Reagan.

### 3. Αποκλίσεις από την ορθολογικότητα

Η προσοχή τώρα στρέφεται σε θεωρητικά ευρήματα και εμπειρικά παραδείγματα, που αφορούν αποκλίσεις από την ορθολογικότητα, που αποτελεί βασική αρχή της Θεωρίας Παιγνίων.

#### 3.1. Διοικητική θεωρία

Αναφερόμενος σε πρότυπα που προέρχονται από το γνωστικό αντικείμενο της διοικητικής θεωρίας (administrative theory) και μπορούν να φανούν χρήσιμα στην κατανόηση της παραγωγής της παγκόσμιας πολιτικής (ιδιαίτερα για προβλήματα περιβάλλοντος και ενέργειας), ο Fiorino<sup>25</sup> αναφέρει ως χρήσιμες τις έννοιες της περιορισμένης ορθολογικότητας (bounded rationality)<sup>26</sup>, της βαθμιαίας προσέγγισης στην τελική επιλογή (incrementalism)<sup>27</sup>, και του μοντέλου του κάδου απορριμμάτων (garbage can model)<sup>28</sup>, που για παράδειγμα μπορεί να σημαίνουν ότι οι δρώντες έχουν μια έτοιμη φαρέτρα λύσεων και ψάχνουν για προβλήματα να τις εφαρμόσουν (παρά το ανάποδο). Και οι τρεις αυτές προσεγγίσεις υποδεικνύουν

---

<sup>22</sup> Βλ. Douglas E. Noll, *Elusive peace: how modern diplomatic strategies could better resolve world conflicts*, Prometheus Books, Amherst MA 2011.

<sup>23</sup> Βλ. Todd Sandler & M. Daniel G. Arce, “Terrorism & game theory”, *Simulation and Gaming* 34/3 (2003), σσ. 319-337.

<sup>24</sup> Βλ. Steven J. Brams & D. Marc Kilgour, *Game theory and national security*, Basil Blackwell, New York 1988.

<sup>25</sup> Βλ. Daniel J. Fiorino, *Making environmental policy*, University of California Press, Los Angeles 1995.

<sup>26</sup> Βλ. Herbert A. Simon, *A behavioral model of rational choice*, in *Models of Man, Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, Wiley, New York 1957. Του Ιδίου, “A mechanism for social selection and successful altruism”, *Science* 250/4988 (1990), σσ. 1665-1668. Του Ιδίου, “Bounded rationality and organizational learning”, *Organization Science* 2/1 (1991), σσ. 125-134.

<sup>27</sup> Βλ. Charles E. Lindblom, “The science of muddling through”, *Public Administration Review* 19 (1959), σσ. 79-88. Του Ιδίου, “Still muddling, not yet through”, *Public Administration Review* 39 (1970), σσ. 517-526

<sup>28</sup> Βλ. Michael D. Cohen, James G. March & Johan P. Olsen, “A garbage can model of organizational choice”, *Administrative Science Quarterly* 17/1 (1972), σσ. 1-25. John W. Kingdon, *Bridging research and policy: Agendas, alternatives, and public policies*, Longman, New York 1995.

ότι οι πραγματικές αποφάσεις λαμβάνονται σε ένα καθεστώς περιορισμένης ορθολογικότητας και ελλιπούς πρόσβασης σε πληροφορίες.

### 3.2. Γνωσιακή επιστήμη

Τέτοιες προσεγγίσεις επιβεβαιώνονται και από εμπειρικά ευρήματα στους χώρους της κοινωνικής ψυχολογίας (social psychology) και των συμπεριφορικών οικονομικών (behavioral economics). Καταρχήν, σύμφωνα με βασικές αρχές της γνωσιακής επιστήμης (cognitive science)<sup>29</sup>, οι άνθρωποι σκέφτονται σε πλαίσια (frames), υπάρχουν δε επιφανειακά πλαίσια, που συχνά προϋποθέτουν την ύπαρξη βαθύτερων πλαισίων για να εδραιωθούν (έτσι λειτουργεί η προπαγάνδα). Επίσης, οι άνθρωποι σκέφτονται μεταφορικά, όπως δείχνουν εκφράσεις, που προσωποποιούν έννοιες όπως: *η αγάπη είναι πόλεμος· ο γάμος είναι η τέχνη του συμβιβασμού· ο χρόνος είναι χρήμα· ο σκοπός αγιάζει τα μέσα· η Κίνα είναι στο δρόμο για τη δημοκρατία· η Ελλάδα ανήκει στη δύση· η ζωή είναι ένα ταξίδι*. Συχνά, γίνεται συνδυασμός των αρχών της γνωσιακής επιστήμης με μηχανισμούς της Θεωρίας της Πειθούς (influence science)<sup>30</sup>, όπως με το σλόγκαν διαφήμισης κάρτας αλυσίδας σουπερμάρκετ: *όσοι έχουμε κάρτα Carrefour ανήκουμε στην μεγάλη οικογένεια του Carrefour*.

Η μεγάλη σημασία των μεταφορών υπογραμμίζεται από το γεγονός ότι αυτές εμπλέκονται ασυνείδητα και αυτόματα στην καθημερινότητά των δρώντων, διαμορφώνοντας τη σκέψη τους και επηρεάζοντας τις ενέργειές τους. Για να γίνει κατανοητή μια έννοια, συχνά πρέπει πρώτα να εξηγηθεί με όρους κάποιας άλλης που έχει ήδη ενταχθεί στο γνωσιακό σύμπαν ενός δρώντα: αυτός είναι ο συνήθης επαγωγικός τρόπος που αποκτάται νέα γνώση. Οι μεταφορές αποτελούν τον κύριο τρόπο εγκεφαλικής λειτουργίας των ανθρώπων, ενεργούν δε επί των εννοιών και όχι απλά επί των λέξεων<sup>31</sup>. Και μάλιστα, ο μεταφορικός αυτός τρόπος λειτουργίας του γνωσιακού συστήματος των ανθρώπων, είναι βαθύς, δηλαδή αφορά τον τρόπο που σκέπτεται ένας δρώντας και όχι μόνο την επιλογή λέξεων.

Τα χαρακτηριστικά αυτά του γνωσιακού συστήματος, συμβάλουν και με άλλο τρόπο σε αποκλίσεις από την ορθολογικότητα. Το ίδιο αυτό μεταφορικό σύστημα, που αναδεικνύει και αποκαλύπτει ορισμένες πτυχές μιας έννοιας, αποκρύπτει κάποιες άλλες που δεν είναι συμβατές με το μεταφορικό σχήμα που έχει ενεργοποιηθεί, περιορίζοντας έτσι τη γνώση των δρώντων και κατευθύνοντας τις αποφάσεις τους. Για παράδειγμα, σε μια διαπραγμάτευση, που αποτελεί ανταλλαγή επιχειρημάτων και συχνά γίνεται σε ανταγωνιστική ατμόσφαιρα, είναι δύσκολο να ενεργοποιηθούν πλαίσια συνεργασίας. Αυτά τα χαρακτηριστικά του γνωσιακού συστήματος εξηγούν γιατί συχνά δεν επιτυγχάνεται επικοινωνία ανάμεσα σε διαφορετικές κουλτούρες και πολιτισμούς, καθώς είναι δύσκολο για ένα δρώντα να δει πέρα από τις αλήθειες της δικής του κουλτούρας. Σε ένα άλλο παράδειγμα, αν και το κάπνισμα είναι υπεύθυνο για τουλάχιστον 30% όλων των

<sup>29</sup> Βλ. George Lakoff, *The political mind*, Penguin Books, New York 2009.

<sup>30</sup> Βλ. Robert B. Cialdini, *Influence: science and practice*, Pearson, Boston 52009.

<sup>31</sup> Βλ. George Lakoff, *The political mind*.

θανάτων από καρκίνο και 87% των θανάτων από καρκίνο του πνεύμονα<sup>32</sup>, είναι εξαιρετικά δύσκολο για έναν καπνιστή να παραδεχτεί τη σημασία αυτής της αλήθεια γιατί έρχεται σε αντίθεση με βασικές γνωσιακές του δοξασίες<sup>33</sup>.

Μπορεί κάποιος να εκμεταλλευτεί αυτές τις αρχές της γνωσιακής επιστήμης, για να επιτύχει συγκεκριμένους σκοπούς. Αν, για παράδειγμα, μια εταιρεία επιθυμεί να πουλήσει κάποια νέα προϊόντα σε οδοντιάτρους, αντί να στείλει τους πωλητές της στα γραφεία τους, ενεργοποιώντας έτσι το πλαίσιο του ενοχλητικού επισκέπτη που διακόπτει το γιατρό από τη δουλειά του, θα μπορούσε να τους καλέσει σε σεμινάριο δωρεάν εκπαίδευσης. Βάζοντας έτσι τους οδοντιάτρους να καθίσουν σε θρανία, ενεργοποιείται ασυνείδητα το πλαίσιο του σχολείου, όπου οι ομιλητές της εταιρείας θα έχουν μεγαλύτερη δύναμη πειθούς, γιατί αυτοί πλαισιώνονται ως δάσκαλοι και οι οδοντίατροι ως μαθητές. Σε ένα πραγματικό παράδειγμα από την πρόσφατη πολιτική ζωή, μια πολιτικός δήλωσε ότι «δεν παριστάνω την ωραία» (σε παράφραση, για λόγους προστασίας της ιδιωτικότητας). Στην πραγματικότητα, η αναφορά αυτή επικαλείται το πλαίσιο της γυναικείας ομορφιάς, ενισχύοντας ασυνείδητα την εικόνα που έχουν οι ψηφοφόροι της πολιτικού, με αντίστοιχα κέρδη στην κάλπη.

Συμπερασματικά, είναι μεγάλη η σημασία του τρόπου λειτουργίας του γνωσιακού συστήματος στην καθημερινότητα, την οικονομία, ακόμα και στις διεθνείς σχέσεις. Ο μεταφορικός τρόπος λειτουργίας του γνωσιακού μας συστήματος αφορά και συνδέει λέξεις και έννοιες από διαφορετικά γνωστικά αντικείμενα και αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, την έκτη αίσθηση των ανθρώπων, η οποία μάλιστα εκφράζεται μέσω του σώματός τους, είναι δηλαδή απολύτως σωματοποιημένη και αυτόματη.

### 3.3. Διαισθητική λήψη αποφάσεων

Πέραν των αρχών της γνωσιακής επιστήμης, υπάρχουν και άλλα θεωρητικά ευρήματα, που αναφέρονται σε αποκλίσεις από την υπόθεση της (τέλειας) ορθολογικότητας των δρώντων. Σε ατομικό επίπεδο, ιδιαίτερα εντυπωσιακό είναι ότι η λήψη αποφάσεων συχνά γίνεται ασυνείδητα<sup>34</sup>, γεγονός που σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι ούτε η απεριόριστη ορθολογικότητα ούτε η πλήρης πληροφόρηση αποτελούν κατάλληλα υποθέσεις για παιγνιακά πρότυπα στη διαπροσωπική επικοινωνία και τις διαπραγματεύσεις. Η εικόνα περιπλέκεται ακόμα περισσότερο από το γεγονός ότι η επικοινωνία συχνά μπλοκάρεται από την ένταση μιας

---

<sup>32</sup> Βλ. American Cancer Society (ACS), *Cancer facts and figures*, 2013, στο <http://www.cancer.org/acs/groups/content/@epidemiologysurveillance/documents/document/acspc-036845.pdf>.

<sup>33</sup> Βλ. Raymond S. Nickerson, "Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises", *Review of General Psychology* 2/2 (1998), σσ. 175-220.

<sup>34</sup> Βλ. Dan Ariely, *Predictably irrational: the hidden forces that shape our decisions*, Harper Collins e-books 2008. Antonio R. Damasio, *Descartes' error: emotion, reason and the human brain*, Avon Books, New York 1994. Malcolm Gladwell, *Blink: the power of thinking without thinking*, Little, Brown and Company, New York 2005. Jonah Lehrer, *How we decide*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2009.

συνομιλίας<sup>35</sup>, ή ότι μεγάλο μέρος της πληροφόρησης δεν περιλαμβάνεται στα κλασσικά κανάλια (προφορικής ή γραπτής) επικοινωνίας, αλλά μεταδίδεται με τη γλώσσα του σώματος (body language)<sup>36</sup>. Τέτοιες ασυμμετρίες δημιουργούνται συχνά κατά την επικοινωνία μεταξύ ατόμων διαφορετικού φύλου, συνιστούν πρόσθετα κανάλια επικοινωνίας, και ονομάζονται μεταμηνύματα (metamessages)<sup>37</sup>. Εντυπωσιακό είναι ότι συχνά οι αποφάσεις μας διαμορφώνονται όχι μόνο υποσυνείδητα αλλά σε δευτερόλεπτα, και ενδέχεται να είναι πιο ενημερωμένες από ότι τείνουμε να θεωρούμε<sup>38</sup>. Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα αναφέρεται από τον Lehrer: στρατιωτικός σε πόλεμο στον Περσικό Κόλπο αντελήφθη ότι ένδειξη στο ραντάρ του ήταν εχθρικός πύραυλος (και όχι φιλικό αεροπλάνο) και έδωσε εντολή να καταρριφθεί πολύ πριν συνειδητοποιήσει ότι αυτό οφειλόταν σε μια πολύ μικρή αλλά ασυνήθιστη καθυστέρηση στην εμφάνιση της φωτεινής κουκίδας του πυραύλου στην άκρη της οθόνης του ραντάρ<sup>39</sup>.

### 3.4. Θεωρία πειθούς

Η επιρροή των ατομικών αποφάσεων από εξωγενείς παράγοντες αναδεικνύεται από την επιστήμη της πειθούς (influence science)<sup>40</sup>, που δείχνει ότι η ορθολογικότητα περιορίζεται από την ύπαρξη αυτόματων αντιδράσεων, που δεν αφορούν μόνο το ζωικό βασίλειο αλλά και τον άνθρωπο. Τέτοιοι αυτοματισμοί προκαλούνται από έξι αρχές της πειθούς: (1) ανταπόδοση σε όσους μας έχουν ήδη ωφελήσει (reciprocation), (2) συνέπεια με πρότερες δεσμεύσεις μας (commitment and consistency), (3) συμμόρφωση με τις πρακτικές του ευρύτερου κοινωνικού συνόλου (social validation), (4) συμφωνία με αυτά που κάνουν οι φίλοι μας και αυτοί που μας αρέσουν (liking and friendship), (5) υπακοή προς αυτό που γίνεται αντιληπτό ως εξουσία και κύρος (authority), και (6) προτίμηση προς ότι είναι σπάνιο ή σε ανεπάρκεια (scarcity). Αυτοί οι μηχανισμοί της πειθούς βρίσκουν εφαρμογή και σε διαπραγματεύσεις<sup>41</sup>, και μάλιστα σε αυτές ενδέχεται να γίνεται στρατηγική χρήση ψευδών, που καθιστούν τα παίγνια διεθνών διαπραγματεύσεων δραστηριότητες με ελλιπή πληροφόρηση<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> Βλ. Kerry Patterson, Joseph Grenny, Ron McMillan & Al Switzler, *Crucial conversations: tools for talking when stakes are high*, McGraw-Hill, New York 2002.

<sup>36</sup> Βλ. Joe Navarro & Marvin Karlins, *What every body is saying: an ex-FBI agent's guide to speed reading people*, HarperCollings e-books 2008.

<sup>37</sup> Βλ. Deborah Tannen, *You just don't understand*, Balantine Books, New York 1990.

<sup>38</sup> Βλ. Malcolm Gladwell, *Blink: the power of thinking without thinking*.

<sup>39</sup> Βλ. Jonah Lehrer, *How we decide*.

<sup>40</sup> Βλ. Robert B. Cialdini, *Influence: science and practice*.

<sup>41</sup> Βλ. Noah J. Goldstein, Steve J. Martin & Robert B. Cialdini, *Yes! 50 scientifically proven ways to be persuasive*, Free Press, New York 2008.

<sup>42</sup> Βλ. Eric Alterman, *When presidents lie: a history of official deception and its consequences*, Viking, New York 2004. John J. Mearsheimer, *Why leaders lie: the truth about lying in international politics*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Συχνά οι μηχανισμοί της πειθούς συνδέονται με μηχανισμούς προπαγάνδας (propaganda), που επίσης είναι παρόντες στην κοινωνική καθημερινότητα<sup>43</sup>. Για παράδειγμα, συχνά ακούγονται αστήριχτες διαβεβαιώσεις (assertions) ακόμα και σε δημόσιες συζητήσεις, που θα έπρεπε να αντιμετωπίζονται με ερωτήματα όπως: ποιος το λέει αυτό; Ποια είναι η πηγή ή οι πηγές; Ποια είναι τα συμφέροντα του επικαλούμενου; Ποιες πτυχές της αλήθειας αναδεικνύονται εις βάρος άλλων, με συνθηματικής φύσεως αναφορές; Σε κάθε περίπτωση, δεν είναι επιτρεπτό να υποτιμάται η δύναμη της προπαγάνδας.

Οι προαναφερθείσες αποκλίσεις από την κλασική υπόθεση της απόλυτης ορθολογικότητας, κάνουν τους δρώντες να επιλέγουν εκβάσεις με ανταμοιβές που δεν είναι βέλτιστες (suboptimal) και μάλιστα, όπως εξηγεί ο Ariely<sup>44</sup>, όχι μόνο διαπράττουν οι δρώντες τέτοια συστηματικά σφάλματα αλλά και τα επαναλαμβάνουν κατά τρόπο προβλέψιμο. Στο ερώτημα κατά πόσον αυτά τα συστηματικά σφάλματα ατομικής κρίσεως μεταφέρονται και σε συλλογικό επίπεδο, απαντά καταφατικά ο Baron κάνοντας χρήση εννοιών της κοινωνικής ψυχολογίας<sup>45</sup>. Ο Baron δείχνει ότι διάφοροι διαισθητικοί κανόνες (intuitive rules), στους οποίους βασιζόμαστε για να πάρουμε αποφάσεις σε ατομικό επίπεδο, έχουν επιπτώσεις και σε επίπεδο κοινωνίας και πολιτικής. Για παράδειγμα, οι δρώντες προτιμούν την απραξία από ενέργειες οι οποίες μπορεί να έχουν εξαιρετικά απίθανες αλλά δυσμενείς συνέπειες, ακόμα και εάν αυτές οι ενέργειες είναι πολύ πιο πιθανό να μας αποφέρουν σημαντικά οφέλη. Επίσης, οι δρώντες αποφεύγουν τη διατάραξη της ισχύουσας κατάστασης των πραγμάτων (status quo) ή αυτού που γίνεται αντιληπτό ως περιβαλλοντικά φυσικό (natural). Τέλος, ευνοούνται έθνη, φυλές ή άλλες ομάδες στις οποίες ανήκουν οι δρώντες, χωρίς να ενδιαφέρει αν αυτό ζημιώσει τρίτους. Αναμφίβολα, η λανθασμένη χρήση αυτών των διαισθητικών κανόνων, επηρεάζει τη δημόσια ζωή και οδηγεί σε συλλογικές αποφάσεις που δεν είναι βέλτιστες. Τέτοια σφάλματα εμπλέκονται στην διαχείριση θεμάτων ισότητας, θρησκευτικών συγκρούσεων, αντίστασης σε αλλαγές και πυρηνικής ενέργειας αλλά και στην αντιμετώπιση παγκόσμιων περιβαλλοντικών προβλημάτων όπως της υπεραλίευσης (overfishing) και της παγκόσμιας κλιματικής αλλαγής (global climate change).

#### 4. Πολύπλοκα συστήματα

Όπως εξηγήθηκε στις προηγούμενες ενότητες, η θεωρία Παιγνίων παραδοσιακά αναλύει παίγνια λίγων παικτών, και στη συνέχεια γενικεύονται τα συμπεράσματά της σε συστήματα πολλών δρώντων, ουσιαστικά πολύπλοκα συστήματα (complex system), με χρήση των αρχών της επιστήμης της πολυπλοκότητας (complexity science). Η λειτουργία των πολύπλοκων συστημάτων, ιδίως δε η ανάδυση (emergence) αναπάντεχων φαινομένων, καθιστά

---

<sup>43</sup> Βλ. Anthony Pratkanis & Elliot Aronson, *Age of propaganda: The everyday use and abuse of persuasion*, Holt Paperbacks, New York 2001.

<sup>44</sup> Βλ. Dan Ariely, *Predictably irrational: the hidden forces that shape our decisions*.

<sup>45</sup> Βλ. Jonathan Baron, *Judgment misguided: intuition and error in public decision making*, Oxford University Press, Oxford 1998.

αδύνατη την ανάλυσή τους, με μόνο όπλο τα κλασσικά εργαλεία της ορθολογικότητας (Θεωρία Αποφάσεων και Θεωρία Παιγνίων).

Όσον αφορά τη διεθνή πολιτική, ο κόσμος είναι ένα σύστημα πολλών φορέων, που συμπεριλαμβάνει 206 κυρίαρχα κράτη<sup>46</sup>, υπερεθνικούς οργανισμούς όπως την Ευρωπαϊκή Ένωση (ΕΕ), την ζώνη ελεύθερων συναλλαγών στη Βόρεια Αμερική (North American Free Trade Association ή NAFTA), τον Οργανισμό Ηνωμένων Εθνών (ΟΗΕ), και πολλούς άλλους μη κρατικούς φορείς και θεσμικά όργανα. Στο παγκόσμιο αυτό σύστημα, λείπει μια παγκόσμια υπερκυβέρνηση, οπότε ο κόσμος αποτελεί μια άναρχη κοινότητα κυρίαρχων εθνών-κρατών, που προσπαθούν να επιβιώσουν<sup>47</sup>. Πόλεμοι και συγκρούσεις ξεσπούν ως αποτέλεσμα αυτής της διεθνούς αναρχίας<sup>48</sup>. Ο νεορεαλισμός<sup>49</sup> υποστηρίζει ότι δεν είναι ανάγκη να καταφύγουμε στην ελαττωματικότητα της ανθρώπινης φύσης<sup>50</sup>, για να εξηγήσουμε τις συγκρούσεις που παρατηρούνται ανάμεσα στα κράτη. Είναι η ίδια η οργάνωση των διεθνών σχέσεων (international relations) και όχι η φύση του ανθρώπου, που προκαλούν τις συγκρούσεις<sup>51</sup>. Ανταποκρινόμενα στη διεθνή αναρχία, τα κράτη συνειδητοποιούν ότι η κυρίαρχη εξωτερική στρατηγική τους είναι να προσπαθήσουν να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους, αυξάνοντας την ισχύ τους. Μόνο στο εσωτερικό τους, τα κράτη μπορούν να επικεντρωθούν στην ποιότητα ζωής των πολιτών τους<sup>52</sup>.

Ο Ψυχρός Πόλεμος (Cold War), που διήρκεσε από το 1947 έως το 1991 περίπου<sup>53</sup>, αποτελεί το κλασσικό παράδειγμα μιας ολοένα εντεινόμενης (σχεδόν παρανοϊκής) κούρσας εξοπλισμών των δύο παγκόσμιων υπερδυνάμεων (Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής και Σοβιετικής Ένωσης), καθώς το ένα προσπαθούσε να γίνει πιο ισχυρό από το άλλο. Παρόλα αυτά, όπως σημειώνει ο Weber<sup>54</sup>, αντί να εκδηλωθεί πυρηνικός πόλεμος που θα κατέστρεφε τον πλανήτη, ο κόσμος απόλαυσε μια απροσδόκητη ειρήνη, που διήρκεσε για σχεδόν τεσσαρισημίσι δεκαετίες. Τέτοια ισορροπία δυνάμεων ίσως να είναι πιθανότερο να επικρατήσει όταν στον κόσμο παρατηρούνται μόνο δύο πόλοι ισχύος, όταν δηλαδή ο κόσμος είναι ένα διπολικό σύστημα (όπως στον Ψυχρό Πόλεμο). Όταν υπάρχουν περισσότεροι από δύο πόλοι, ίσως η ισορροπία να γίνεται πιο ασταθής και να είναι έτσι δυσκολότερο να επικρατήσει ειρήνη (βασισμένη στην ισορροπία ισχύος).

<sup>46</sup> Βλ. [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_sovereign\\_states](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_sovereign_states).

<sup>47</sup> Βλ. Kenneth Waltz, *Realism and international politics*, Routledge, New York 2008.

<sup>48</sup> Βλ. Kenneth Waltz, *Man, the state, and war: A theoretical analysis*, Columbia University Press, New York 1954.

<sup>49</sup> Βλ. Kenneth Waltz, *Theory of international politics*, Waveland Press Incorporated, Long Grove IL 2010.

<sup>50</sup> Βλ. Hans J. Morgenthau, *Politics among nations*, McGraw-Hill, New York 2005.

<sup>51</sup> Βλ. Cindy Weber, *International relations theory: A critical introduction*, Taylor and Francis, Abingdon UK 32009.

<sup>52</sup> Ο.π.

<sup>53</sup> Βλ. [https://en.wikipedia.org/wiki/Cold\\_War](https://en.wikipedia.org/wiki/Cold_War).

<sup>54</sup> Βλ. Cindy Weber, *International relations theory: A critical introduction*.



Η απρόσμενη αυτή «πυρηνική ειρήνη» που επικράτησε στον Ψυχρό πόλεμο όπως και άλλα αναπάντεχα γεγονότα που συχνά εμφανίζονται στην παγκόσμια πολιτική, παρέχουν κίνητρο για την προσέγγιση του συστήματος των διεθνών σχέσεων με εργαλεία της επιστήμης της πολυπλοκότητας. Με βάση την εμπειρία του στο Παγκόσμιο Οικονομικό Φόρουμ (World Economic Forum) και το Μηνιαίο Βαρόμετρο<sup>55</sup>, ο Malleret αναφέρει ότι η παγκόσμια κοινότητα των επτά δισεκατομμυρίων ανθρώπων και άνω των 200 κρατών, έχει γίνει ένας ταραχώδης στίβος μεταβλητότητας, τυχαίων γεγονότων, αβεβαιότητες και προκλήσεων που είναι αδύνατον να προβλεφθούν<sup>56</sup>. Παραδείγματα κρίσεων που ξεπέρασαν τα όρια των εθνών και τα σύνορα των κρατών συμπεριλαμβάνουν την κρίση δανεισμού (subprime lending) στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής (ΗΠΑ), το δημόσιο χρέος της Ευρωπαϊκής Ένωσης (ΕΕ), την Αραβική Άνοιξη (Arab Spring) και το πυρηνικό πρόγραμμα του Ιράν. Ο Malleret προειδοποιεί ότι ο κόσμος αλλάζει από έναν κόσμο μετρήσιμων (οικονομικών, κοινωνικών, τεχνολογικών, γεωπολιτικών και περιβαλλοντικών) κινδύνων σε έναν κόσμο ασυνεχών αβεβαιοτήτων, που δεν μπορούν ούτε να είναι γνωστές εκ των προτέρων ούτε να μετρηθούν<sup>57</sup>.

Όπως έχει λεχθεί από τον φυσιοδίφη John Muir, το κάθε τι συνδέεται με οτιδήποτε άλλο στο σύμπαν. Πράγματι, το πρωταρχικό χαρακτηριστικό του σημερινού κόσμου είναι η διασύνδεση (interconnectedness). Οι παγκόσμιες υποθέσεις είναι πολυδιάστατες, διασυνδεδεμένες, αλληλεξαρτώμενες και κυριαρχούμενες από πλήθος διασυνοριακών σχέσεων<sup>58</sup>. Πολλά κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά φαινόμενα μπορούν να θεωρηθούν ως σύνθετα προσαρμοστικά συστήματα. Μάλιστα, η παγκόσμια κοινότητα μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει γίνει, όχι μόνο ένα πολύπλοκο σύστημα, αλλά ένα σύστημα πολύπλοκων συστημάτων, όπου ο καθένας είναι διασυνδεδεμένος με όλους τους άλλους και το σύνολο είναι μεγαλύτερο από το άθροισμα των μελών<sup>59</sup>.

Η μελέτη των σύνθετων παγκόσμιων δικτύων δεν αποτελεί εύκολη υπόθεση. Η πολυπλοκότητα γεννά μεγαλύτερη πολυπλοκότητα, καθώς μια αριθμητική αύξηση του αριθμού των στοιχείων ενός συστήματος, οδηγεί σε γεωμετρική αύξηση του αριθμού των πιθανών συνδέσμων (links) και σε εκθετική αύξηση του αριθμού των πιθανών μοτίβων<sup>60</sup>. Έτσι, δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι η πολυπλοκότητα δοκιμάζει την ικανότητα των αναλυτών να κατανοήσουν τα συστήματα που

<sup>55</sup> Βλ. <http://monthlybarometer.com>.

<sup>56</sup> Βλ. Thierry Malleret, *Disequilibrium: A world out of kilter*, Amazon Kindle edition 2012.

<sup>57</sup> Ό.π.

<sup>58</sup> Βλ. Neil E. Harrison, "Thinking about the world we make", στο *Complexity in world politics: Concepts and methods of a new paradigm*, Harrison N. E. (ed.), State University of New York (SUNY), New York 2006a, Series in Global Politics, James N. Rosenau (ed.). Του Ιδίου, "Complexity systems and the practice of world politics", στο *Complexity in world politics: Concepts and methods of a new paradigm*, Harrison N. E. (ed.), State University of New York (SUNY), New York 2006a, ό.π.

<sup>59</sup> Βλ. Nicholas A. Christakis & James H. Fowler, *Connected: The surprising power of our social networks and how they shape our lives - How your friends' friends' friends affect everything you feel, think, and do*, Reprint edition, Back Bay Books, Boston 2011.

<sup>60</sup> Βλ. Thierry Malleret, *Disequilibrium: A world out of kilter*.

μελετούν και υπερβαίνει τις ικανότητες των πολιτικών να αναλύσουν τα προβλήματα και να προτείνουν τις κατάλληλες πολιτικές για την επίλυσή τους.

Ο Jervis υιοθετεί μια συστημική (systemic) προσέγγιση της διεθνούς πολιτικής, υποστηρίζοντας ότι η κοινωνική και πολιτική ζωή αποτελούν πολύπλοκα συστήματα, με πολλά απροσδόκητα φαινόμενα να αποτελούν αναδυόμενες (emergent) επιπτώσεις της πολυπλοκότητας<sup>61</sup>. Επίσης, ο Jervis ισχυρίζεται ότι τα περισσότερα κοινωνικά φαινόμενα καθορίζονται περισσότερο από τις επιλογές και την αλληλεπίδραση μεμονωμένων δρώντων παρά σε συστημικό επίπεδο, παρέχοντας έτσι υποστήριξη στην προσέγγιση της παγκόσμιας πολιτικής με εργαλεία της επιστήμης πολυπλοκότητας<sup>62</sup>. Η άναρχη παγκόσμια κοινότητα μπορεί να θεωρηθεί ως ένα πολύπλοκο σύστημα, στο οποίο τα κράτη αποτελούν δρώντες, που ανταγωνίζονται για ασφάλεια (security) και ισχύ (power). Επίσης, το πολύπλοκο δίκτυο της παγκόσμιας κοινότητας χαρακτηρίζεται από μνήμη, δηλαδή η συμπεριφορά του καθορίζεται από την ιστορική εμπειρία της αλληλεπίδρασης των παραγόντων των διεθνών σχέσεων (που επηρεάζονται και από την ανάδραση ή feedback) καθώς επίσης και από συμβάντα που λαμβάνουν χώρα σε άλλα μέρη του κόσμου (αλυσιδωτές επιπτώσεις ή knock-on effects).

Σημαντικό χαρακτηριστικό των πολύπλοκων συστημάτων είναι η εμφάνιση αναδυόμενων φαινομένων (emergent phenomena) και συμπεριφορών. Τα πολύπλοκα προσαρμοστικά συστήματα έχουν πολλά αλληλένδετα στοιχεία, που αλληλεπιδρούν σε τοπικό επίπεδο και είναι υπεύθυνα για τη δημιουργία και διατήρηση καθολικών αναδυόμενων μοτίβων (patterns), τη στιγμή που το σύστημα παραμένει αιγιματικά συνεκτικό<sup>63</sup>. Μάλιστα, όπως γράφει ο ίδιος συγγραφέας<sup>64</sup>, η αναδυόμενη συμπεριφορά αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για να χαρακτηριστεί ένα σύστημα ως πολύπλοκο. Όπως επισημαίνει ο Rihani<sup>65</sup>, οι αλλαγές σε μικροσκοπικό (τοπικό) επίπεδο είναι συνεχείς, ενώ σε μακροσκοπικό επίπεδο ένα πολύπλοκο προσαρμοστικό σύστημα περνάει από πολλές μικροσκοπικές καταστάσεις καθώς αναδύονται συστημικά μοτίβα και ελκυστές (attractors). Φαινόμενα ανάδυσσης (emergence) λαμβάνουν χώρα σε όλα τα επίπεδα ενός πολύπλοκου συστήματος<sup>66</sup>, μπορεί δε να αναδυθούν διαφόρων τύπων συμπεριφορές, ανάλογα με τη θέση και τη δομή των στοιχείων του συστήματος<sup>67</sup>.

---

<sup>61</sup> Βλ. Robert Jervis, *System effects: Complexity in political and social life*, Princeton University Press, Princeton NJ 1997.

<sup>62</sup> Ό.π.

<sup>63</sup> Βλ. John H. Holland, *Hidden order: How adaptation builds complexity*, Helix Books, 1996.

<sup>64</sup> Βλ. John H. Holland, *Complexity: A very short introduction*, Oxford University Press, 2014.

<sup>65</sup> Βλ. Samir Rihani, *Nonlinear systems*, 2014, στο [www.globalcomplexity.org/nonlinear-systems](http://www.globalcomplexity.org/nonlinear-systems).

<sup>66</sup> Steven F. Railsback & Volker Grimm, *Agent-based and individual-based modeling: a practical introduction*, Princeton University Press, Princeton NJ 2012.

<sup>67</sup> Robert Jervis, *System effects: Complexity in political and social life*.

### **5. Ανασκόπηση και συμπεράσματα**

Στην εργασία αυτή εξηγήθηκε πως στην ανάλυση προβλημάτων αποφάσεων της καθημερινής ζωής, της οικονομίας και επιχειρηματικότητας, ιδίως δε των διεθνών σχέσεων, συνήθως προϋποτίθενται ορθολογικοί δρώντες, γίνεται χρήση της θεωρίας Παιγνίων, και τα συμπεράσματα των αναλύσεων γενικεύονται από παίγνια λίγων παικτών σε συστήματα πολλών δρώντων.

Όμως, η υπόθεση της ορθολογικότητας δεν αποτελεί πάντα ένα ακριβές πλαίσιο ανάλυσης. Εννοιολογικά πρότυπα της διοικητικής θεωρίας οδηγούν σε περιορισμένη ορθολογικότητα, ενώ η γνωσιακή επιστήμη δείχνει ότι οι κοινωνικοί δρώντες σκέφτονται σε εννοιολογικά πλαίσια, η δε σκέψη είναι μεταφορική και σωματοποιημένη. Σημαντική επιρροή στις αποφάσεις έχουν επίσης η προπαγάνδα και η θεωρία της πειθούς, με αυτόματους μηχανισμούς που χρησιμοποιούνται ασυναίσθητα ιδίως στην αρένα των προσωπικών σχέσεων και της επιχειρηματικότητας. Επίσης, η διαίσθηση παίζει μεγαλύτερο ρόλο στη λήψη ακόμα και συλλογικών αποφάσεων από όσο ενδεχομένως γίνεται παραδεκτό. Τέλος, τα αναδυόμενα φαινόμενα, που εμφανίζονται σε πολύπλοκα συστήματα στα οποία οι δρώντες είναι διασυνδεδεμένοι μεταξύ τους σε πολλαπλά επίπεδα, ιδίως αυτά της διεθνούς πολιτικής, αποτελούν μια ακόμα αιτία αποκλίσεων από τις προβλέψεις που μπορεί να παραγάγει η προσέγγιση της τέλει ορθολογικότητας σε περιβάλλον λίγων δρώντων.

Η νέα αυτή ορθολογικότητα αποτελεί κεντρική έννοια στην κοινωνική ψυχολογία, τα συμπεριφορικά οικονομικά, την πολιτική επιστήμη και τις διεθνείς σχέσεις, όπου είναι πλέον σαφές ότι ο κόσμος δεν θα γίνει καλύτερος με επίκληση των αρχών δικαίου και ηθικής αλλά με εκμετάλλευση των ανωτέρω μηχανισμών από αυτούς που τον οραματίζονται.

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Allison, Graham – Zelikow Philip, *Essence of decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, Longman, New York 21999.

Alterman, Eric, *When presidents lie: a history of official deception and its consequences*, Viking, New York 2004.

American Cancer Society (ACS), *Cancer facts and figures*, 2013, στο <http://www.cancer.org/acs/groups/content/@epidemiologysurveillance/documents/document/acspc-036845.pdf>.

Ariely, Dan, *Predictably irrational: the hidden forces that shape our decisions*, Harper Collins e-books 2008.

Baron, Jonathan, *Judgment misguided: intuition and error in public decision making*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Bennett, Nathan – Miles Stephen A., *Your career game: how game theory can help you achieve your professional goals*, Stanford University Press, Stanford, California 2010.

Brams, Steven J. – Kilgour, D. Marc, *Game theory and national security*, Basil Blackwell, New York 1988.

Brams, Steven J., *Negotiation games: applying game theory to bargaining and arbitration*, Revised Edition, Routledge, New York 2005.

Brandenburger, Adam M. – Nalebuff Barry J., *Co-opetition*, Currency Doubleday, New York 1996.

Christakis, Nicholas A. – Fowler, James H., *Connected: The surprising power of our social networks and how they shape our lives - How your friends' friends' friends affect everything you feel, think, and do*, Reprint edition, Back Bay Books, Boston 2011.

Cialdini, Robert B., *Influence: science and practice*, Pearson, Boston 52009.

Cohen, Michael D., March James G. & Olsen Johan P., "A garbage can model of organizational choice", *Administrative Science Quarterly* 17/1 (1972), σσ. 1-25.

Damasio, Antonio R., *Descartes' error: emotion, reason and the human brain*, Avon Books, New York 1994.

Dixit, Avinash K. – Nalebuff Barry J., *Thinking strategically: the competitive edge in business, politics and everyday life*, W.W. Norton and Company, New York 1991.

\_\_\_\_\_ : *The art of strategy: a game theorist's guide to success in business and life*, W.W. Norton and Company, W.W. Norton and Company, New York 2008.

Dixit, Avinash K. – Skeath, Susan, *Games of strategy*, W.W. Norton and Company, New York 2004.

Fiorino, Daniel J., *Making environmental policy*, University of California Press, Los Angeles 1995.

Fisher, Roger – Ury William L., *Getting to yes: negotiating agreement without giving in*, Random House Business Books, London 1999.

Gladwell, Malcolm, *Blink: the power of thinking without thinking*, Little, Brown and Company, New York 2005.

Goldstein, Noah J., Martin Steve J. & Cialdini Robert B., *Yes! 50 scientifically proven ways to be persuasive*, Free Press, New York 2008.

Harrison, Neil E., “Thinking about the world we make”, στο *Complexity in world politics: Concepts and methods of a new paradigm*, Harrison N. E. (ed.), State University of New York (SUNY), New York 2006a, Series in Global Politics, James N. Rosenau (ed.).

\_\_\_\_\_ : “Complexity systems and the practice of world politics”, στο *Complexity in world politics: Concepts and methods of a new paradigm*, Harrison N. E. (ed.), State University of New York (SUNY), New York 2006a, Series in Global Politics, James N. Rosenau (ed.).

Holland, John H., *Hidden order: How adaptation builds complexity*, Helix Books, 1996.

\_\_\_\_\_ : *Complexity: A very short introduction*, Oxford University Press, 2014.

Jervis, Robert, *System effects: Complexity in political and social life*, Princeton University Press, Princeton NJ 1997.

Kingdon, John W., *Bridging research and policy: Agendas, alternatives, and public policies*, Longman, New York 2000.

Lakoff, George, *The political mind*, Penguin Books, New York 2009.

Lehrer, Jonah, *How we decide*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2009.

Lindblom, Charles E., “The science of muddling through”, *Public Administration Review* 19 (1959), σσ. 79-88.

\_\_\_\_\_ : “Still muddling, not yet through”, *Public Administration Review* 39 (1970), σσ. 517-526.

Malleret, Thierry, *Disequilibrium: A world out of kilter*, Amazon Kindle edition 2012.

McCain, Roger A., *Game theory: a non-technical introduction to the analysis of strategy*, Thomson South-Western, Mason, Ohio 2004.

McMillan, John, *Games, strategies and managers*, Oxford University Press, New York 1992.

Mearsheimer, John J., *Why leaders lie: the truth about lying in international politics*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Miller, James D., *Game theory at work: how to use game theory to outthink and outmaneuver your competition*, McGraw-Hill, New York 2003.

Morgenthau, Hans J., *Politics among nations*, McGraw-Hill, New York 2005.

Navarro, Joe – Karlins, Marvin, *What every body is saying: an ex-FBI agent's guide to speed reading people*, HarperCollings e-books 2008.

Nickerson, Raymond S., "Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises", *Review of General Psychology* 2/2 (1998), σσ. 175-220.

Noll, Douglas E., *Elusive peace: how modern diplomatic strategies could better resolve world conflicts*, Prometheus Books, Amherst MA 2011.

Patterson, Kerry – Grenny, Joseph – McMillan, Ron – Switzler, Al, *Crucial conversations: tools for talking when stakes are high*, McGraw-Hill, New York 2002.

Pratkanis, Anthony – Aronson, Elliot, *Age of propaganda: The everyday use and abuse of persuasion*, Holt Paperbacks, New York 2001.

Railsback, Steven F. – Grimm, Volker, *Agent-based and individual-based modeling: a practical introduction*, Princeton University Press, Princeton NJ 2012.

Rihani, Samir, *Nonlinear systems*, 2014, στο [www.globalcomplexity.org/nonlinear-systems](http://www.globalcomplexity.org/nonlinear-systems).

Sandler, Todd – Arce, M. Daniel G., "Terrorism & game theory", *Simulation and Gaming* 34/3 (2003), σσ. 319-337.

Schelling, Thomas C., *The strategy of conflict*, Harvard University Press, Cambridge MA 1980.

Simon, Herbert A., *A behavioral model of rational choice*, στο *Models of Man, Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, Wiley, New York 1957.

\_\_\_\_\_ : "A mechanism for social selection and successful altruism", *Science* 250/4988 (1990), σσ. 1665-1668.

\_\_\_\_\_ : "Bounded rationality and organizational learning", *Organization Science* 2/1 (1991), σσ. 125-134.

Snidal, Duncan, "The game theory of international politics", *World Politics* 38/1 (1985), σσ. 25-57.

Stevens, Scott P., *Games people play: game theory in life, business and beyond*, Parts I and II, The Teaching Company, Chantilly VA 2008.

Tannen, Deborah, *You just don't understand*, Balantine Books, New York 1990.

Von Neumann, John – Morgenstern, Oskar, *Theory of games and economic behavior*, Princeton University Press, Princeton NJ 1944.

Walsh, James I., "Do states play signaling games?", *Cooperation and Conflict*, 42/4 (2007), σσ. 441-459.

Waltz, Kenneth, *Man, the state, and war: A theoretical analysis*, Columbia University Press, New York 1954.

\_\_\_\_\_ : *Realism and international politics*, Routledge, New York 2008.

\_\_\_\_\_ : *Theory of international politics*, Waveland Press Incorporated, Long Grove IL 2010.

Weber, Cindy, *International relations theory: A critical introduction*, Taylor and Francis, Abingdon UK 2009.

Zagare, Frank C., "The Geneva conference of 1954: a case of tacit deception", *International Studies Quarterly*, 23/3 (1979), σσ. 390-411.

**Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΑΠΑΝΤΗΣΗ  
ΣΤΟ ΔΙΑΧΡΟΝΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ:  
ΕΙΝΑΙ ΤΟ ΝΟΜΙΜΟ ΚΑΙ ΗΘΙΚΟ;**

*Μιχαήλ Κ. Μαντζανάς*

Επ. Καθηγητής Φιλοσοφίας/ Ανώτατη Εκκλησιαστική Ακαδημία Αθηνών

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η πολιτική και ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνος (*Πολιτεία*), όπως και του Αριστοτέλους (*Πολιτικά* και *Ηθικά Νικομάχεια*), διέπονται από το χαρακτηριστικό ιδίωμα, ότι αφορούν σε λειτουργικά κοινωνιολογικά μοντέλα που δεν διολισθαίνουν την πολιτική κοινότητα σε πολιτική χρεοκοπία. Προς επίρρωση της ανωτέρω απόφασής μας θα παραθέσουμε μια σύντομη επιχειρηματολογία. Ο μεν Πλάτων ασκεί κριτική στο δημαγωγικά και στο λαϊκιστικά διαρθρωμένο δημοκρατικό πολίτευμα, το οποίο το υπερβαίνει η εγωπάθεια και η ατομικότητα της ανθρώπινης φύσης, αφού δεν μπορούν να ισχύσουν οι αρχές του ανοικονόμητου βίου και της ανιδιοτέλεια και κατά τούτο είναι *sine qua non* η παρουσία του ειδικού αρχηγέτη, του φιλοσόφου, προς επέλευση των τιθέμενων πολιτικών στόχων. Τόσο στην *Πολιτεία* όσο και στους *Νόμους* προέβαλε ιδανικά, δυνατά, αλλά όχι ανεφάρμοστα-μεταφυσικά, κοινωνιολογικά-πολιτικά μοντέλα, αφού μόνο μέσα από μια ηθική λειτουργικότητα της διανοίας, το άτομο μπορεί να αποχαρακτηρίσει την ύπαρξή του από τις δέσμιες βιολογικές διαρθρώσεις των φυσικών επιθυμιών και τις πλεονεκτικές τάσεις των βουλήσεων του και των συναισθημάτων του και να πολιτικοποιηθεί. Πολιτικοποίηση και κατά Πλάτωνα και κατά Αριστοτέλη, σημαίνει κοινωνική συνοχή, κοινωνική σύγκρουση, αλλά και κοινωνική ευδαιμονία. Οι σύγχρονοι πολιτικοί φιλόσοφοι Rawls και Elster, ταυτιζόμενοι με τον Πλάτωνα προάγουν την ιδέα του πολιτικού κριτηρίου της έλλογης κρίσης.

Η αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία, με την οποία κατά βάση συντάσσονται και οι Popper και Rawls, όπως ιδίως αυτή προβάλλεται μέσα από τα *Πολιτικά*, προτάσσει τον πολιτικό φιλελευθερισμό και αντιτίθεται στην προβολή του ενοποιητικού στοιχείου της πλατωνικής φιλοσοφίας. Αν και η φύση συστήνει ή πραγματικότητες ή υπεροχές(κανείς φύσει ελεύθερος, αν δεν ισχύει και το φύσει δούλος), η πόλη κατά Αριστοτέλη τελειοποιεί τον άνθρωπο, τον αγαθοποιεί, τον παιδεύει, του εμβολιάζει την αρχή, ότι η κοινωνική δικαιοσύνη της πόλης είναι σε υπέρτερη αξιολογική διαβάθμιση από την δικαιοσύνη του ατόμου και κατά τούτο από άτομο καθίσταται πολίτης. Η αριστοτελική προσφορά στην πολιτική φιλοσοφία έγκειται στη διασύνδεση της πολιτικής με την ηθική και την ψυχολογία. Αυτή η διασύνδεση συνεπιφέρει στην κοινωνία την πολιτική συναλληλία και την πολιτική δράση.



Στο ερώτημα αν είναι το νόμιμο, δηλαδή η επέλευση μιας πολιτικής επιλογής, και ηθικό, οι Πλάτων και Αριστοτέλης απάντησαν με τη επιχειρηματολογία της φυσικής προτεραιότητας της πόλης και την αρχή της συμβασιοκρατίας εκ μέρους του πολίτη. Οι σύγχρονοι φιλόσοφοι, άλλοι προσέδωσαν έμφαση στην πολιτική διάσταση του ερωτήματος, όπως ο Locke (Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως), ο Rousseau (Κοινωνικό συμβόλαιο), ο Kant (Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών) και ο Mill (Ωφελιμισμός) και άλλοι προεβήσαν στην συνεξέταση των δύο ζητημάτων, της πολιτικής και της ηθικής, όπως ο Rawls (Θεωρία περί της δικαιοσύνης), ο οποίος διατείνεται, ότι η αρετή της δικαιοσύνης σχετίζεται με τους θεσμούς.

Η πολιτική ηθική των Πλάτωνα και Αριστοτέλη δεν αφορμάται από αδιάλλακτες, ανεδαφικές και ουτοπικές προτάσεις για να καταλήξει στην συνέχεια σε συμβιβαστικούς συμψηφισμούς, οι οποίοι έχουν υπερβαθεί από τη προηγούμενη αρνητική δυναμική. Η πολιτική ηθική τους δεν ταλαντεύεται μεταξύ του ατόμου και του όλου, δεν διέπεται από ατομισμό, αλλά από κοινοτισμό και επικυρώνει την δυναμική της ενότητας στα πλαίσια της πόλης. Η πολιτική ηθική τους ευοδώνει την έγκαιρη αντιμετώπιση των πολιτικών κρίσεων, αφού προσδιορίζει τις αρνητικές εξελίξεις. Επιπροσθέτως η πολιτική ηθική τους δεν χαρακτηρίζεται, δεν επιβραβεύει και δεν επανεκκινεί την ιδιοτελή αδράνεια και την πολιτική εσωστρέφεια, δεν σκηνοθετεί πολιτικές κρίσεις και σενάρια αντιπαράθεσης, δεν εφεύρει θεωρίες συνομωσίας, δεν υιοθετεί λύσεις προς αναζήτηση πολιτικών ισορροπιών και προς συντήρηση του υπάρχοντος πολιτικού συστήματος, μόνο προασπίζεται την πολιτική κίνηση και την μεταβολή, την ανώλεθρη ενότητα, η οποία δεν είναι ούτε πανάκεια, ούτε αυτοσκοπός. Η πλατωνική και αριστοτελική απάντηση στο διαχρονικό πολιτικό ερώτημα, αν είναι το νόμιμο και ηθικό, αφορά στην προτεραιότητα της θεσμικότητας έναντι της ατομικότητας και προσπερνά σκοπέλους πολιτικής αναβλητικότητας και ηθικής υστέρησης, ανοίγοντας σαν ένας άλλος Αννίβας δρόμους, ακόμη και εκεί που δεν υπάρχουν. Αυτό άραγε δεν σημαίνει πολιτική προοπτική;

---

#### ΛΕΞΕΙΣ - ΚΛΕΙΔΙΑ

*νόμιμο, ηθική, ερμηνευτική, ωφελιμισμός, συμφέρον, καθήκον, δίκαιο, προαίρεση, εκλογή, πολιτική*

---

Αποτελεί εύλογη και ανέκκλητη διενέργεια η μεθόδευση της απορίας, ποιά θα μπορούσε να είναι η πλατωνική και αριστοτελική απάντηση στο διαχρονικό πολιτικό ερώτημα: είναι το νόμιμο και ηθικό; Αν συναρτήσει κανείς την ανάφλεξη αυτής της απορίας με τη σύγχρονη διατύπωσή της, σίγουρα, αν όχι διαλειμματικά, θα κηδεμονευθεί από το βάρος της μεταγενέστερης προβληματικής, χωρίς την επανεκτίμηση της αρχαίας προσφοράς. Κατά τούτο, κάνουμε έκκληση και επισημαίνουμε τον κίνδυνο της περιπτώσιολογίας, μια και η εν λόγω έκφραση έχει φορτιστεί με μια περίπλοκη δυναμική. Στην πραγμάτευση της φιλοσοφικής απορίας, αν είναι το νόμιμο και ηθικό, θα ασχοληθούμε με την αυτονόητη πεποίθηση της σφαίρας επιρροής των Πλάτωνα και Αριστοτέλη στην προσπέλαση της αλήθειας του εν λόγω ερωτήματος.

Η φιλοσοφική απορία, αν είναι το νόμιμο και ηθικό, έχει δύο πόλους που έλκουν ο ένας τον άλλο. Το ενεργειακό πεδίο της απορίας συστήνει την πολιτική ηθική και στον πολλαπλασιασμό του επιγεννά προεκτάσεις που φτάνουν ακόμη και στη Βιοηθική<sup>1</sup>, η οποία ερευνά της σχέση της επιστήμης και της τεχνολογίας με την Ηθική. Αξίζει να ληφθεί υπόψη η επισήμανση του Knight, ο οποίος χαρακτηριστικά συνάπτει την ηθική του νόμιμου με την ορθότητα της δικαιοσύνης πράξης και συναρτά την ανθρώπινη ηθική πρακτική με τους κανόνες της ηθικής<sup>2</sup>.

Η άποψη ότι το δίκαιο αποτελεί προϊόν συναίνεσης, και γι' αυτό οφείλουν οι πολίτες να το τηρούν, δεν είναι κοινής αποδοχής τόσο στον χώρο της νομικής σκέψης, όσο και στον χώρο της πολιτικής επιστήμης. Στην *Πολιτεία* ο Πλάτων αναφέρει τη σύγκρουση του σοφιστή Θρασύμαχου με τον Σωκράτη, σχετικά με τον ορισμό της έννοιας της δικαιοσύνης. Διαφωνώντας με τη σωκρατική λογική, ο Θρασύμαχος αντιτάσσει την άποψη ότι στην κοινωνική πραγματικότητα δικαιοσύνη είναι η έκφραση της θέλησης της ισχυρότερης πολιτικής ομάδας που συγκεκριμενοποιεί και υλοποιεί τα συλλογικά της συμφέροντα<sup>3</sup>. Στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα έχουμε μια εκτενή αναφορά στην έννοια της δικαιοσύνης. Πρόκειται κατ' ουσίαν για συμβάσεις των ανθρώπων να μην αδικούν και να μην αδικούνται με κριτήριο τον νόμο, όποτε δίκαιο και νόμιμο καθίσταται εκείνο που προστάζει ο νόμος και αυτό αποτελεί και την ουσία της δικαιοσύνης<sup>4</sup>. Κατά Πλάτωνα η δικαιοσύνη συναρτάται με τις φυσικές προδιαθέσεις, καθώς και με τη μορφοποίηση του λογιστικού και του θυμοειδούς, τα οποία λαμβάνουν υπό την καθοδήγησή τους το επιθυμητόν. Επιπροσθέτως, η δικαιοσύνη είναι η υγεία της ψυχής, ενώ η αδικία αποτελεί την αρρώστια της<sup>5</sup>.

Ο Πλάτων συναρτά την έννοια της δικαιοσύνης με την έννοια της αναλογικής ισότητας. Η αξιολογική προτεραιότητα μιας πράξης έγκειται στην ικανότητα

<sup>1</sup> Τάκης Κ. Βιδάλης, *Η βιοηθική της δημοκρατικής κοινωνίας*, στο *Θέματα Βιοηθικής*, Σταυρούλα Τσινόρεμα, Κίτσος Λούης (επιστ. επιμ.), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη 2013, σσ. 75-91.

<sup>2</sup> Carl Knight (ed.), *Responsibility and Distributive Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>3</sup> Νικόλαος Τάτσης, *Η διδασκαλία της κοινωνιολογικής θεωρίας*, Gutenberg, Αθήνα 1986, σσ. 151-152.

<sup>4</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 359 a.

<sup>5</sup> Karl Bormann, *Πλάτων*, μτφρ. Ι. Καλογεράκος, Αθήνα, Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, 2006, σ. 219.

κάποιου να μην αδικεί, ενώ έχει τη δυνατότητα να διενεργήσει την αδικία. Εδώ εδράζεται κατά Πλάτωνα και η αξιολογική ανωτερότητα της δίκαιης ηθικής πράξης και ο προβληματισμός του κατά πόσο το νόμιμο είναι και ηθικό<sup>6</sup>. Στην *Πολιτεία* του ο Πλάτων, εκθέτει εμφανώς την αντίληψη περί δικαίου, ηθικού και νομίμου. Γίνεται αναφορά από τον Γλαύκωνα και από τον Αδείμαντο, ότι δεν είναι δίκαιος αυτός που δεν πράττει αδικίες από δειλία και φόβο, διότι αν του έδιναν ισχύ θα έκανε τα ίδια με τους άλλους, δίκαιος είναι εκείνος που έχει την ισχύ, εντούτοις πράττει ενάρετα. Αυτή τη διάσταση της αρχής –η εξουσία αποδεικνύει τον πραγματικό χαρακτήρα του ανθρώπου– προτάσσει ο Πλάτων διά μέσου του πλατωνικού μύθου με το δαχτυλίδι του Γύγη, ο οποίος καθίσταται παντοδύναμος, όταν αντιλαμβάνεται ότι το δαχτυλίδι τον καθιστά αθέατο, οπότε και επενεργεί με γνώμονα τη αδικία. Το συμπέρασμα του μύθου είναι ότι οι άνθρωποι είτε αγαθοί είτε μη αγαθοί, αν αποκτήσουν εξουσία, όπως συγκεκριμένα δόθηκε στον Γύγη με το μαγικό δαχτυλίδι, μπορούν να καταστούν άδικοι και να ενδώσουν σε πανουργίες και φαυλότητες. Η πολιτική πεποίθηση του Πλάτωνα για τη σχέση δύναμης, εξουσίας δικαίου και ηθικής μας παραδίδεται στο τέλος της διήγησης: ο άνθρωπος ή θεατός ή αθέατος ή έχων ή μη έχων εξουσία, οφείλει να είναι δίκαιος, προκειμένου να διαφυλάξει την ενότητα και τη συνοχή του προσώπου του, ώστε να μην υφίσταται ανακολουθία σε αυτό που φαίνεται και σε αυτό που πραγματικά είναι. Αυτή η συνέπεια μεταξύ είναι και φαίνεσθαι επιγεννά κατά Πλάτωνα και την ευδαιμονία<sup>7</sup>.

Την ορθολογική κατά Πλάτωνα προτεραιότητα του νόμου και την έκφρασή του ως διαπραγματευτική προοπτική τονίζουν πολλοί διανοητές. Κατά Σούρλα, το θετό δίκαιο, δηλαδή η νομοθεσία, στον Πλάτωνα εμφανίζεται ως προϊόν ορθού λόγου, ενός λόγου που μειώνει την αυστηρότητα της άμεσης και ανυποχώρητης μετατροπής της ηθικής σε πολιτικό σύστημα, έτσι όμως ταυτόχρονα αφενός μεν την κάνει πιο ανθρώπινη και πιο πραγματοποιήσιμη, αλλά και αφετέρου δέχεται ίσως κάποιους συμβιβασμούς στο θέμα της ανάδειξης και προαγωγής της αρετής στην πιο εμφατική της μορφή<sup>8</sup>. Με τον ενοποιητικό ρόλο του δικαίου συντάσσεται και ο Wolff: «Το δίκαιο και το άδικο, πριν καταστούν κοινό κτήμα, προσφέρονται στην προσωπική εμπειρία, “την αίσθησιν” και αποκτούν ύπαρξη μέσα από την κοινωνική ζωή αποκλειστικά και μόνο με τον διάλογο, που προϋποθέτει λόγο και αντίλογο και συνεπάγεται διαρκή αμφισβήτηση. Αυτός είναι ο φυσικός δρόμος για την πρόσβαση στο κοινό αγαθό, την πολιτική δικαιοσύνη: η κατάκτησή της από κοινού και όχι η ατομική μόρφωση ορισμένων ή η ανώτερη επιστημονική κατάρτιση των αρίστων, όπως ήθελε ο Πλάτων. Για τον Αριστοτέλη, πόλη άξια του ονόματος παύει να υπάρχει, όταν λείπει ο διάλογος, η από κοινού προβολή και ανταλλαγή αλληλοσυγκρουόμενων κρίσεων για το τι είναι καλό, κακό, δίκαιο, άδικο. Η πρακτική των συνελεύσεων με χαρακτήρα βουλευτηρίου και η δημοκρατική αρχή της “ισηγορίας”, του ίσου δικαιώματος όλων των πολιτών να

<sup>6</sup> Πλάτων, *Γοργίας* 526a, 508 a.

<sup>7</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 366b-367e4.

<sup>8</sup> Παύλος Σούρλας, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, τ. Α', εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 2000, σ. 82.

εκφράζουν δημόσια την άποψή τους ή να προτείνουν ωφέλιμες συμβουλές για την πόλη»<sup>9</sup>.

Ο Αριστοτέλης<sup>10</sup> υπογραμμίζει τη δυνατότητα του ανθρώπου να μεταπλαστεί ελλείψει δικαίου σε ανθρωπόμορφο κτήνος και να υπερβεί την κτηνωδία των όντων του ζωικού βασιλείου<sup>11</sup>. Κατά Πελεγρίνη και Schofield<sup>12</sup>, η υιοθέτηση εκ μέρους ενός ανθρώπου αυτής ή εκείνης της αρχής είναι καθαρά θέμα εκλογής. Ότι χαρακτηρίζει το ηθικό πρόσωπο είναι η ευθύνη που αναλαμβάνει για τις πράξεις του, η οποία δεν νοείται χωρίς την ελευθερία επιλογής των αρχών, από τις οποίες εκπορεύεται, σε τελευταία ανάλυση, το χρέος του για την τέλεση των πράξεών του. Καθένας, ως φυσικό πρόσωπο, είναι ελεύθερος και έχει το δικαίωμα να επιλέγει τις αρχές του. Κάθε ιδεολογία, φιλελεύθερη ή φανατική, θα μπορούσε να είναι ηθικώς θεμιτή, εάν παρέμενε εντός των ορίων και δεν επεδίωκε την ηθική αλλοτρίωση των ετεροδόξων<sup>13</sup>. Από τα παραπάνω εξάγεται ως συμπέρασμα, ότι ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει ως δίκαιη και νόμιμη πρακτική εκείνη, η οποία δεν αντιβαίνει το κοινό συμφέρον, αγαθό και καλό της πόλης. Ο Williams προβαίνει στον έλλογο χαρακτηρισμό της εμπλοκής του λάθους με την ηθική: «πολλά φιλοσοφικά σφάλματα εμπλέκονται στην ηθικότητα. Παρερμηνεύει τις υποχρεώσεις μη βλέποντας πως αποτελούν έναν μόνο τύπο ηθικής θεώρησης. Παρανοεί την ηθική πρακτική αναγκαιότητα, θεωρώντας την ίδιον των υποχρεώσεων. Όμως πέρα από όλα αυτά η ηθικότητα κάνει τους ανθρώπους να σκεφτούν ότι, χωρίς την πολύ ιδιαίτερή της υποχρέωση, υπάρχουν μόνο ψυχικές κλίσεις. Χωρίς την απόλυτη αμιγή δικαιοσύνη της, δεν υπάρχει δικαιοσύνη· τα φιλοσοφικά της σφάλματα είναι απλώς οι πιο αφηρημένες εκφράσεις μιας βαθιά και ακόμη πιο ισχυρής, ριζωμένης παρανόησης του ανθρώπινου βίου»<sup>14</sup>. Σύμφωνα με τον Πολίτη, οι απόπειρες τεκμηρίωσης της θέσης κατά την οποία η πολιτική εξουσία αποτελεί εκ προοιμίου τον αυθεντικό εκφραστή των αξιών του δικαίου, του ορθού, του ηθικού, είναι μάταιες. Η πολιτική εξουσία θεσμοθετήθηκε αρχικά επειδή κρίθηκε ότι έτσι διαφυλάσσονταν πιο αποτελεσματικά τα δικαιώματα των ανθρώπων και αυτή η βεβαιότητα τη συντηρεί και αιτιολογεί ως σήμερα την άσκηση της<sup>15</sup>. Το δίκαιο κλείνει μέσα του στοιχεία αντιφατικά. Κοντά στη βασική λειτουργία του να εξασφαλίζει τους κοινωνικούς όρους, μέσα στους οποίους πραγματοποιείται η

<sup>9</sup> Fransis Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική* (μτφρ. Κώστας Ν. Πετρόπουλος), Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995, σσ. 94-95.

<sup>10</sup> Jean Roberts, «Excellences of the Citizen and of the Individual», στο Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, σσ. 555-65.

<sup>11</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a 31-33. Συγχρόνως βλ. Fransis Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, ό. π., σ. 100.

<sup>12</sup> Malcolm Schofield, «Sharing in the Constitution», *The Review of Metaphysics* 49 (1996), σσ. 831-858. Επανάκδ. στο Richard O. Brooks and James Bernard Murphy (eds), *Aristotle and Modern Law*, Ashgate Publishing Co., Aldershot Hants UK 2003, σσ. 353-380.

<sup>13</sup> Θεοδόσιος Πελεγρίνης, *Ηθική Φιλοσοφία*, Παπασωτηρίου, Αθήνα 2012, σ. 180.

<sup>14</sup> Bernard Williams, *Η Ηθική και τα όρια της Φιλοσοφίας* (μτφρ. Χρυσούλα Γραμμένου, επιμ. Αντώνης Χατζημουσής), Αρσενίδη, Αθήνα 2009, σ. 314.

<sup>15</sup> Γιώργος Πολίτης, *Το δικαίωμα της πολιτικής ανυπακοής. Η νόμιμη άμυνα στην αυθαίρετη εξουσία*, Ψυχογιός, Αθήνα 2012, σ. 296.

εκμετάλλευση, έχει και μια λειτουργία: να σκεπάζει, να κρύβει αυτό τον ταξικά μεροληπτικό ρόλο του, να μοιάζει απρόσωπο, αμερόληπτο, αταξικό. Έτσι είναι υποχρεωτικό, η μορφή, οι διατυπώσεις του, να είναι γενικές· το δίκαιο είναι η δύναμη. Η αυθαιρεσία και το πραξικόπημα της κυρίαρχης τάξης είναι η από τη δική της μεριά έμπρακτη κριτική του δικαίου<sup>16</sup>.

Στο πρόβλημα της ηθικοποίησης του δικαίου, που εκδηλώνεται σε δύο διαφορετικά επίπεδα θα εκθέσει τις επισημάνσεις του και ο Μπέης, σύμφωνα με τον οποίο, ως ιστορικό φαινόμενο και ως αίτημα των καιρών μας, η ηθικοποίηση του δικαίου δεν είναι για κανένα λόγο αυτοσκοπός. Εντάσσεται στην εξυπηρέτηση της κύριας αποστολής των κανόνων του δικαίου, που σημαίνει ότι συνδράμει στη διαφύλαξη της κοινωνικής ειρήνης. Η ηθικοποίηση του δικαίου αναδεικνύει τον ευεργετικό χαρακτήρα της κοινωνικής ηθικής στις σχέσεις της με τους δικαϊκούς κανόνες. Το σύγχρονο αίτημα για ηθικοποίηση του δικαίου έχει ως αποδέκτες εκείνα τα όργανα της κρατικής εξουσίας, τα οποία είναι αρμόδια για τη θέσπιση κανόνων δικαίου (η βουλή, τα κόμματα που αποφασίζουν στο όνομά της, η πολιτική ηγεσία των υπουργείων και της τοπικής αυτοδιοίκησης, ενώ συγχρόνως αποδέκτες είναι και τα δικαστήρια). Η ηθικοποίηση των κανόνων δικαίου ως αίτημα των καιρών μας είναι προβληματική. Και αυτό γιατί η κοινωνία δεν διαρρέεται από ενιαίο ηθικό ρεύμα, αλλά από περισσότερα, τα οποία πολλές φορές αλληλοσυγκρούονται, όπως είναι η ατομική ηθική του καθενός, η συλλογική ηθική των κοινωνικών ομάδων, η θεολογική ηθική διαφορετικών θρησκειών και ένα πλήθος από επιστημονικές ηθικές θεωρίες<sup>17</sup>. Κατά Duverger, η εξουσία διαφθείρει διότι επιτρέπει στους κυβερνώντες να ικανοποιήσουν τα πάθη τους εις βάρος των κυβερνωμένων. Η εξουσία διαφθείρει, ενώ η απόλυτη εξουσία διαφθείρει απόλυτα. Η εξουσία είναι ένας διαρκής πειρασμός και σε αυτό το σημείο ο Duverger αναφέρει τον Γάλλο φιλόσοφο Alain (Émile-Auguste Chartier), κατά τον οποίο δεν υπάρχει άνθρωπος στον κόσμο που μπορώντας να κάνει το παν ανεξέλεγκτα, να μη θυσιάσει τη δικαιοσύνη στα πάθη του. Εξάλλου σε μια κοινωνία, όπου τα διαθέσιμα αγαθά είναι λιγότερα από τις προς ικανοποίηση ανάγκες, κάθε άνθρωπος προσπαθεί να αποκτήσει για τον εαυτό του το *maximum* των πλεονεκτημάτων σε βάρος των άλλων. Η απόκτηση της εξουσίας είναι το δραστικότερο μέσο για να το επιτύχει. Αυτή η συνοπτική ψυχολογία ενός *homo politicus*, παρακινούμενου από το προσωπικό συμφέρον, κατά το πρότυπο του *homo economicus*, περιπλέκεται και εμπλουτίζεται σήμερα από τη συμβολή της ψυχανάλυσης που αποδίδει πολιτικές διαμάχες σε αίτια περιπλοκότερα<sup>18</sup>.

Η Ηθική στην ιδεατή της έκφανση δεν συνάδει σε καμία περίπτωση με την πολιτική διαφθορά και με την καταπάτηση στοιχειωδών κανόνων δικαίου, οι οποίοι προφυλάσσουν το κράτος και τους πολίτες από την ασυδοσία της εκάστοτε εξουσιαστικής αρχής. Κατά Badiou, το ότι η διαφθορά, η αδιαφορία ή η ωμότητα

<sup>16</sup> Μανώλης Λαμπρίδης, *Η σύγκρουση με το νόμο ως έμπρακτη κριτική του Δικαίου και το συναίσθημα της ενοχής*, Έρασμος, Αθήνα 2003, σσ. 32-33.

<sup>17</sup> Κώστας Μπέης, *Το πρόβλημα του δικαίου και των ηθικών αξιών. Η περιπέτεια του ανθρώπου ανάμεσα στο καλό και στο κακό*, EUNOMIA Verlag, Αθήνα 1997, σσ. 485-487.

<sup>18</sup> Maurice Duverger, *Εισαγωγή στην πολιτική* (μτφρ. Στάθης Οικονόμου), εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1985, σ. 10.

των πολιτικών ιθυνόντων, είναι οι μείζονες αιτίες της αναξιοπιστίας τους, είναι κάτι το οποίο είχαν ήδη διαπιστώσει οι Έλληνες θεωρητικοί της τυραννίας. Αυτή η ηθική, η οποία συνοδεύεται από την πολιτική μεγαλαυχία, είναι κατά τον Γάλλο φιλόσοφο ασυνεπής ως προς την ολοκλήρωση της ύπαρξής της<sup>19</sup>. Ο Strauss θα συναιρέσει τις παραπάνω επισημάνσεις τονίζοντας ότι η αγανάκτησή μας στην καλύτερη περίπτωση αποδεικνύει πως έχουμε καλές προθέσεις. Δεν αποδεικνύει πως έχουμε δίκιο. Η απέχθειά μας για το φανατικό σκοταδισμό δεν πρέπει να μας οδηγεί στο να ενστερνιζόμαστε το φυσικό δίκαιο μ' ένα πνεύμα φανατικού σκοταδισμού<sup>20</sup>. Κατά Coleman, «σύμφωνα με τον Πλάτωνα σκοπός της πολιτικής εξουσίας δεν είναι η αλλαγή της φύσης του ανθρώπινου όντος, που είναι ικανό για το καλό και για το κακό. Όπως δεν είναι και η αλλαγή στο είδος του χαρακτήρα που έχουν οι πολίτες. Σκοπός της εξουσίας είναι η διάπλαση και ο αναπροσανατολισμός των χαρακτήρων που διαθέτουν ήδη οι άνθρωποι, τους οποίους κάθε κοινωνία είναι σε θέση να τροποποιήσει μέσω των αξιών της»<sup>21</sup>. Η Coleman, διερευνώντας διαχρονικά τις πολιτικές θεωρίες, ανακαλύπτει τη συναίρεση της αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας, *mutatis mutandis*, στη σύγχρονη πολιτική σκέψη και επισημαίνει, ότι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη: «όταν οι άνθρωποι μιλούν για δικαιοσύνη με γενικό ή καθολικό τρόπο, εννοούν την ηθική κατάσταση ή έξη του χαρακτήρα που όχι μόνο προδιαθέτει κάποιον να εκτελεί δίκαιες πράξεις, αλλά και εξασφαλίζει ότι αυτός ενεργεί δίκαια και επιθυμεί το δίκαιο». Στην ευρύτερή της έννοια η δικαιοσύνη ταυτίζεται εν γένει με το ενάρετο και καλύπτει κάθε μορφή ορθής συμπεριφοράς προς τους άλλους. Παρόλα αυτά ο Αριστοτέλης γνωρίζει ότι η «δικαιοσύνη» και η «αδικία» χρησιμοποιούνται και με πολλές άλλες έννοιες. Για παράδειγμα μας λέει ότι εμείς αποκαλούμε άδικο τον παραβάτη του νόμου και δίκαιο τον νομοταγή πολίτη. Άρα, όλα τα σύννομα πράγματα είναι δίκαια με βάση την έννοια της λέξης, καθώς το σύννομο καθορίζεται από νομοθέτες (σε κάθε είδος πολιτεύματος) και οι αποφάσεις τους αποκαλούνται κανόνες της δικαιοσύνης (για τη συγκεκριμένη πολιτεία). Ο νόμος αποφαινεται για όλες τις σφαίρες της ζωής και όλες οι επιταγές του νόμου στοχεύουν εξ ορισμού στο κοινό συμφέρον, είτε όλων των πολιτών, είτε των καλύτερων από αυτούς, είτε της κυρίαρχης τάξης, είτε με κάποιον άλλο παρόμοιο τρόπο ανάλογα με το πολίτευμα και το κριτήριο που εφαρμόζει για να οριοθετήσει τη συμμετοχή στην πολιτική κοινότητα. Αυτό σημαίνει κατά μία έννοια, ότι ο όρος «δίκαιο» ισχύει για οτιδήποτε έχει ως στόχο να επιφέρει και να διαφυλάξει την ευδαιμονία, ή την ευδαιμονία των συστατικών μερών της πολιτικής κοινότητας<sup>22</sup>. Όσον αφορά στον Αριστοτέλη, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι η θεωρία του περί διανεμητικής δικαιοσύνης<sup>23</sup>, η οποία αφορά

<sup>19</sup> Alain Badiou, *Η ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του κακού* (μτφρ. Βλάσης Σκολίδης-Κώστας Μπόμπας), Scripta, Αθήνα 1998, σσ. 19-20.

<sup>20</sup> Leo Strauss, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία* (μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος), Γνώση, Αθήνα 1984, σ. 21. Πρβλ. Leo Strauss, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago 1964.

<sup>21</sup> Janet Coleman, *Ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους* (μτφρ. Γιώργος Ε. Χρηστίδης), Κριτική, Αθήνα 2005, σ. 215.

<sup>22</sup> *Το ίδιο*, σσ. 346-347.

<sup>23</sup> Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1130b 2 30-35.

την απονομή τιμών και αξιωμάτων, των υλικών αγαθών, της ασφάλειας, της κατανομής του κοινωνικού πλούτου, των κοινωνικών αγαθών και βαρών και του καταμερισμού τους στα μέλη της πολιτικής κοινότητας με ίσο ή άνισο τρόπο, αποτέλεσε «σημείον αντιλεγόμενον», ως προς την ερμηνεία του από πολλούς σύγχρονους διανοητές.

Όπως διαφαίνεται από τις ανωτέρω ερμηνευτικές επισημάνσεις των εννοιών δίκαιο, ηθικό και νόμιμο, η πλατωνική πολιτική και ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνος (*Πολιτεία*), καθώς και του Αριστοτέλους<sup>24</sup> (*Πολιτικά* και *Ηθικά Νικομάχεια*), διέπονται από το χαρακτηριστικό ιδίωμα ότι αφορούν σε λειτουργικά κοινωνιολογικά μοντέλα που δεν διολισθαίνουν την πολιτική κοινότητα σε πολιτική χρεοκοπία. Αυτό το αποδεικνύει η πολιτική προμετωπίδα των αρχαίων πολιτικών συστημάτων, σύμφωνα με τα οποία το ατομικό ταυτίζεται και με το κοινό αγαθό ή συμφέρον. Η αρχαία πολιτική ταυτότητα εδράζεται στην κοινότητα των αρχών του ατόμου και του πολίτη. Και αν η ιδεαλιστική άποψη του Hegel<sup>25</sup> για το κράτος φέρει μια μεταφυσική προοπτική, εφόσον χαρακτηρίζεται ως ο ερχομός του Θεού στον κόσμο, οι ορθολογιστικές θέσεις των Πλάτωνα και Αριστοτέλη<sup>26</sup> προσδιορίζουν τις παρεκκλίνουσες μορφές μεταπήδησης από τη νομιμότητα στην απόκλιση. Προς επίρρωση της ανωτέρω απόφασής μας θα παραθέσουμε μια σύντομη επιχειρηματολογία. Ο μεν Πλάτων<sup>27</sup> ασκεί κριτική στο δημαγωγικά και στο λαϊκιστικά διαρθρωμένο δημοκρατικό πολίτευμα, που το υπερβαίνει η εγωπάθεια και η ατομικότητα της ανθρώπινης φύσης, δεδομένου ότι δεν μπορούν να ισχύσουν οι αρχές του ανοικονόμητου βίου και της ανιδιοτέλειας, άρα είναι απαραίτητη η παρουσία του ειδικού αρχηγέτη, του φιλοσόφου. Τόσο στην *Πολιτεία*<sup>28</sup>, όσο και στους *Νόμους*, πρόεβαλε ιδανικά δυνατά, αλλά όχι ανεφάρμοστα μοντέλα μεταφυσικά, κοινωνιολογικά-πολιτικά, αφού μόνο μέσα από μια ηθική λειτουργικότητα της διανοίας, το άτομο θα μπορούσε να αποχαρακτηρίσει την ύπαρξή του από τις δέσμιες βιολογικές διαρθρώσεις των φυσικών επιθυμιών και τις πλεονεκτικές τάσεις των βουλήσεων του και των συναισθημάτων του και να πολιτικοποιηθεί. Πολιτικοποίηση και κατά Πλάτωνα και κατά Αριστοτέλη<sup>29</sup>, σημαίνει κοινωνική συνοχή, κοινωνική σύγκρουση, αλλά

<sup>24</sup> Susan D. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

<sup>25</sup> Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας (μτφρ.-εισαγ.-επιμ.), *T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, G.W.F. Hegel, Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα-Σαβάλλας, Αθήνα 2005σσ. 225-372.

<sup>26</sup> Clifford A. Bates, *Aristotle's «Best Regime»: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 2003.

<sup>27</sup> Eugenia-Vana Nicolaidou-Kyrianidou, *Les fondements métaphysiques de la politique de Platon, Des premiers dialogues jusqu'à la République*, Doctorat de 3ème Cycle, Université de Paris IV-Sorbonne-Université Nationale et Capodistriaque d'Athènes, Faculté de Philosophie, Bibliothèque Sophie N. Saripolos, Athènes 1992, σσ. 34-68. Πρβλ. Karl, Bormann, *Πλάτων*.

<sup>28</sup> Robert Mayhew, «Rulers and Ruled», στο Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, σσ. 526-539.

<sup>29</sup> Joshua Ober, «Aristotle's Natural Democracy», στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 223-243.

και κοινωνική ευδαιμονία. Οι σύγχρονοι πολιτικοί φιλόσοφοι Rawls<sup>30</sup> και Elster<sup>31</sup>, ταυτιζόμενοι με τον Πλάτωνα, ευαγγελίζονται την ιδέα του πολιτικού κριτηρίου της έλλογης κρίσης, μέσα από ένα πνεύμα κοινωνικής αντινομίας και με αρχές που θα προάγουν την κοινωνική ευνομία και σύνθεση. Ο Πλάτων με την πολιτική του θεωρία διέκρινε, σίγουρα διαισθητικά, την εφαρμοσιμότητα της δημοκρατίας στην πόλη από την εφαρμοσιμότητα της δημοκρατίας στο κράτος. Το ήθος των ανθρώπων διαχρονικά είναι όμοιο, άρα και προσδιορισμός της σχέσης αν είναι το νόμιμο και ηθικό, διέπεται από διαχρονικότητα.

Η αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία, με την οποία κατά βάση συντάσσονται και οι Popper<sup>32</sup> και Rawls<sup>33</sup>, όπως ιδίως αυτή προβάλλεται μέσα από τα *Πολιτικά*, προτάσσει τον πολιτικό φιλελευθερισμό και αντιτίθεται στην προβολή του ενοποιητικού στοιχείου της πλατωνικής φιλοσοφίας. Αν και η φύση συστήνει είτε πραγματικότητες είτε υπεροχές (κανείς φύσει ελεύθερος, αν δεν ισχύει και το φύσει δούλος), η πόλη κατά Αριστοτέλη<sup>34</sup> τελειοποιεί τον άνθρωπο, τον αγαθοποιεί, τον παιδεύει, του εμβολιάζει την αρχή, ότι η κοινωνική δικαιοσύνη της πόλης είναι σε υπέρτερη αξιολογική διαβάθμιση από την δικαιοσύνη του ατόμου και κατά τούτο από άτομο καθίσταται πολίτης. Η αριστοτελική προσφορά στην πολιτική φιλοσοφία<sup>35</sup> έγκειται στη διασύνδεση της πολιτικής με την ηθική και την ψυχολογία. Αυτή η διασύνδεση συνεπιφέρει στην κοινωνία την πολιτική συναλληλία και την πολιτική δράση.

Στο ερώτημα αν είναι το νόμιμο, δηλαδή η επέλευση μιας πολιτικής επιλογής, και ηθικό, οι Πλάτων και Αριστοτέλης απάντησαν με την επιχειρηματολογία της φυσικής προτεραιότητας της πόλης και την αρχή της συμβασιοκρατίας εκ μέρους του πολίτη. Από τους σύγχρονους φιλοσόφους, κάποιοι προσέδωσαν έμφαση στην πολιτική διάσταση του ερωτήματος. Για παράδειγμα, ο Locke<sup>36</sup> με το δοκίμιό του *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως* επικέντρωσε το ενδιαφέρον του στην

---

<sup>30</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard MA 1971. Του Ιδίου, «The Independence of Moral Theory», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1974), σσ. 5-22, στο *Collected Papers*, 1999, σσ. 286-302. Του Ιδίου, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993. Του Ιδίου, *Collected Papers*, Sam Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge 1999. Του Ιδίου, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge 2001.

<sup>31</sup> Jon Elster, *Securities Against Misrule: Juries, Assemblies, Elections*, Cambridge University Press, New York 2013.

<sup>32</sup> Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, Princeton University Press, Princeton 1966.

<sup>33</sup> J. H. Wellbank, *John Rawls and his critics: an annotated bibliography*, Garland, New York 1982.

<sup>34</sup> Andres Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2005.

<sup>35</sup> Jeremy Waldron, «The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics*», *Political Theory* 20 (1992), σσ. 613-641. Επανεκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 145-165.

<sup>36</sup> John Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως* (μτφρ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης), Πόλις, Αθήνα 2010.



αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας. Ο Rousseau<sup>37</sup> με το *Κοινωνικό συμβόλαιο* καθόρισε τις καταστατικές αρχές μιας πολιτείας δικαίου, τη λειτουργία των θεσμών της και τον τρόπο σύναψης της ηθικής με την πολιτική πράξη. Κατά Rousseau πρέπει να κατισχύουν: η ακηδεμονεύσιμη αρχή της ενότητας της βούλησης και του νόμου, η επικυριαρχία του λαού, η συμμετοχή του πολίτη στα κοινά, η διενέργεια της πολιτικής με γνώμονα το γενικό συμφέρον και οι σχέσεις της ελευθερίας, της ισότητας, της ανεκτικότητας και του αλληλοσεβασμού. Ο Kant<sup>38</sup> με *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, ασχολείται με ηθικά προβλήματα και με τα κριτήρια της ηθικής αποτίμησης των ανθρώπινων πράξεων. Ο Kant αποποιείται την εμπειρική γνώση ως ενδεχόμενο ηθικό κριτήριο και τη σχετικότητα που επικρατεί στις εκάστοτε ηθικές πράξεις και στις τρέχουσες ηθικές αξίες. Κατά Kant, κάθε ηθικό πρότυπο και κάθε ηθική αξία ισχύουν για περιορισμένα χρονικά και τοπικά πλαίσια, οπότε δεν μπορούν να ισχύσουν ως θεμέλια, αντιθέτως πρέπει να προαχθούν τα ηθικά αξιώματα που ισχύουν απόλυτα και διυποκειμενικά για κάθε άνθρωπο. Ο Mill<sup>39</sup> στον *Ωφελιμισμό* του φαίνεται και φέρεται να προβαίνει στην αξιολόγηση των πράξεων με κριτήριο τις συνέπειες ως προς την προαγωγή της ηδονιστικά εννοούμενης γενικής ευτυχίας. Ο Παιονίδης όμως ανθίσταται και εφιστά μια διεσταλμένη οπτική, επισημαίνοντας ότι: «μια προσεκτική ανάγνωση και των άλλων σχετικών έργων του Mill, αναδεικνύει μια τελειοκρατική προσέγγιση. Ο ωφελιμισμός και ο ηδονισμός έρχονται να στηρίξουν, να συμπληρώσουν και να ολοκληρώσουν αυτή τη διάσταση της σκέψης του, δίδοντάς μας μια ιδιαίτερα σύνθετη και επεξεργασμένη εικόνα ατομικής ηθικής τελείωσης. Αυτό που απασχολεί τον Mill είναι ένα πρότυπο ζωής που θα συνδυάζει την καλλιέργεια του εαυτού με την εκτέλεση των υποχρεώσεων προς τους άλλους». Τέλος άλλοι διανοητές προέβησαν στη συνεξέταση της πολιτικής και της ηθικής, όπως ο Rawls<sup>40</sup> στη *Θεωρία περί της δικαιοσύνης*, όπου και διατείνεται ότι η εύλογη επιθυμία και η εφικτή προσδοκία συστήνουν δικαίωμα, καθώς και ότι η αρετή της δικαιοσύνης σχετίζεται με τους θεσμούς και δεν συνάπτεται με τους φυσικούς και κοινωνικούς προκαθορισμούς.

Οι παραπάνω αναφορές και επισημάνσεις εκτέθηκαν, προκειμένου να αποδειχθεί η καθοριστική συμβολή της πλατωνικής και αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας στη διατύπωση της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας. Οι Πλάτων<sup>41</sup> και Αριστοτέλης<sup>42</sup> καθόρισαν ως νόμιμο ό,τι δεν αντιβαίνει στα κριτήρια της έννομης κοινωνικής διακυβέρνησης, ό,τι δεν παρεκτρέπει την κοινωνία από την εύρυθμη

<sup>37</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο* (επιμ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αλβέρτος Σταϊνχάουερ), Πόλις, Αθήνα 2004.

<sup>38</sup> Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών* (μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1984.

<sup>39</sup> John Stuart Mill, *Ωφελιμισμός* (μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης), Πόλις, Αθήνα 2002.

<sup>40</sup> John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης* (επιμ. Ανδρέας Τάκης, μτφρ. Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης κ.ά.), Πόλις, Αθήνα 2001.

<sup>41</sup> Julia Annas, «Politics in Plato's *Republic*: His and Ours», στο Charlotte Witt and Mohan Matthen (eds), *Ancient Philosophy and Modern Ideology*, *Apeiron* 37/4 (2000), σσ. 303-326.

<sup>42</sup> Dorothea Frede, «Citizenship in Aristotle's *Politics*», στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 167-184.

λειτουργία της. Στην εισήγησή μας διερευνούμε τη σχέση ηθικού και νομίμου. Κατά τους Πλάτωνα<sup>43</sup> και Αριστοτέλη<sup>44</sup> το ηθικό ταυτίζεται με το νόμιμο. Όση ηθική έχει η παρέκκλιση από την ορθότητα της δημοκρατικής διακυβέρνησης, τόση νομιμότητα έχει και η επανάσταση προς επαναφορά της ορθής διακυβέρνησης. Στην αρχαία πολιτική ηθική η πόλη-κράτος ταυτίζεται με το καθολικό συμφέρον. Στη σύγχρονη πολιτική ηθική η έννοια του κράτους ταυτίζεται με το ατομικό συμφέρον και την εκλογίκευσή του σε ηθικό δικαίωμα, το οποίο εξάγεται από τη θέση που κατέχει κανείς στην κοινωνική συνοδόντωση. Εδώ ακριβώς έγκειται και ο προσδιορισμός της σχέσης νομίμου και ηθικού. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα<sup>45</sup>, όταν ο άνθρωπος διαταράσσει την εσωτερική ενότητα του βίου με τα συναισθήματά του, τότε το εξαγόμενο αποτέλεσμα είναι η σύγχυση νομίμου και ηθικού και τούτο διότι οι επιθυμίες υπερβαίνουν το λογιστικό της ψυχής προκειμένου να ικανοποιηθούν υλόφρονες τάσεις και κίνητρα. Ο πλατωνικός λόγος αφορά την κοινότητα και την κοινή αντίληψη του αγαθού και τούτο φυσικά κατά Πλάτωνα<sup>46</sup> προϋποθέτει παιδεία προκειμένου να επέλθει μια κοινή, τηρουμένων των αναλογιών, θεώρηση για το τι είναι κοινό αγαθό. Ο Πλάτων<sup>47</sup> πασχίζει μέσα από την πολιτική θεωρία του να ανεύρει τη χρυσή τομή του πολιτικού λειτουργισμού και της εύρυθμης λειτουργίας της πόλης. Η κοινωνική δυσλειτουργία οφείλεται στην παραποίηση των εννοιών νόμιμο και ηθικό. Τι είναι νόμιμο κατά Πλάτωνα; Είναι ο ορθολογικός καταμερισμός ευθυνών και αντικειμένων με γνωσιολογικά κριτήρια, καθώς και η δικαιοσύνη. Αυτό το αποδεικνύει και ο πλατωνικός ορισμός περί δικαιοσύνης ως *τά εαυτού πράττειν καί μή πολυπραγμονείν*<sup>48</sup>. Το ηθικό ταυτίζεται κατά Πλάτωνα<sup>49</sup> με το δίκαιο και το δίκαιο ταυτίζεται με το ηθικό. Ταυτίζεται όμως το δίκαιο με το νόμιμο; Εδώ υπάρχει μια εννοιολογική ένσταση, εφόσον μολονότι η έννοια της δικαιοσύνης τίθεται σε υπέρτερη αξιολογική διαβάθμιση, αυτή η υπερτέρησή της δεν ισοσταθμίζει την έννοια του δικαίου στη σχέση της με το νόμιμο.

Ας πρακτικοποιήσουμε και ας επικαιροποιήσουμε την πλατωνική πολιτική, θεωρία της σχέσης νομίμου και ηθικού, με ένα φανταστικό παράδειγμα σύγχρονης

<sup>43</sup> Donald Morrison, «The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato's Republic», *Ancient Philosophy* 21 (2001), σσ. 1-25.

<sup>44</sup> Jonathan Barnes, «Aristotle and Political Liberty», στο Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, σσ. 249-263. Επανάκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 185-201.

<sup>45</sup> Susan Sauvé Meyer, «Class Assignment and the Principle of Specialization in Plato's Republic», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 20 (2004), σσ. 229-243.

<sup>46</sup> Dominic Scott, «Plato's critique of the democratic character», *Phronesis* 45 (2000), σσ. 19-37.

<sup>47</sup> Rachana Kamtekar, «Social Justice and Happiness in the Republic: Plato's Two Principles», *History of Political Thought* 22 (2001), σσ. 189-220.

<sup>48</sup> Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 443c 4-5.

<sup>49</sup> Rachana Kamtekar, «What's the Good of Agreeing?: *Homonoia* in Platonic Politics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004), σσ. 131-170.

πολιτικής πρακτικής. Κατά Πλάτωνα<sup>50</sup>, το ηθικό είναι δίκαιο και το δίκαιο είναι ηθικό. Άρα το μέτρο της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνος είναι η δικαιοσύνη. Ένας κυβερνήτης μπορεί να έχει τη δυνατότητα εξαιτίας της θέσης του, αφού εκτελέσει διάφορες οικονομικές πράξεις, να αποκομίσει διάφορα οφέλη, τα οποία θα του αποφέρουν μια νόμιμη οικονομική ευχέρεια. Εντούτοις, κατά Πλάτωνα, η ηθική της πράξης του αντιβαίνει στον λόγο, που όσον αφορά τη διακυβέρνησή του σημαίνει την προαγωγή του κοινού συμφέροντος. Άρα, κατά πλατωνική παραδοχή, το νόμιμο της πράξης του δεν είναι και ηθικό. Και τούτο διότι προτάσσεται το ατομικό συμφέρον έναντι του καθολικού συμφέροντος. Ο έλλογος κυβερνήτης ιεραρχεί ενσυνείδητα τις ανάγκες του, αυτοαναιρώντας ατομικές του τάσεις και υπερβαίνοντας το ατομικό και υλιστικό οντολογικό μοντέλο της ηθικής πρακτικής. Η ατομικότητα δίδει τη θέση της στην καθολικότητα και τα κοντόφθαλμα, καθώς και μικροπρόθεσμα οικονομικά οφέλη, δίνουν τη θέση τους στο κοινό αγαθό. Η ενότητα της πόλης είναι, κατά Πλάτωνα<sup>51</sup>, η αφετηρία και το κριτήριο της βιωσιμότητάς της, ενώ ο ατομικιστικός ωφελιμισμός αποτελεί το κύτταρο της διάσπασής της. Δεν είναι τυχαίο, ότι και κατά Πλάτωνα, όπως και κατά Αριστοτέλη, η πολιτεία προηγείται του ατόμου και το όλον προηγείται του μέρους. Δεν είναι τυχαίο επιπλέον, ότι η αρχή της κοινοκτημοσύνης δεσπόζει στην πολιτική σκέψη του Πλάτωνα<sup>52</sup> και αποδεικνύει την προτεραιότητα της καθολικότητας και της ισομέρειας έναντι της ατομικότητας και της ανισομέρειας. Δεν είναι τυχαίο που ο Karl Popper στο *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* υποστηρίζει ότι ο Πλάτων μάχεται τον οικονομικό ατομισμό και υπερασπίζει τον κολεκτιβισμό, που είναι το κοινωνικοοικονομικό σύστημα, το οποίο θέτει τα μέσα παραγωγής στα χέρια του κοινωνικού συνόλου. Κατά τούτο, ο Πλάτων κατηγορήθηκε για πολιτική τελειομανία και πολιτική ομοφροσύνη, ενώ στην πραγματικότητα προήγαγε την ιδέα της πολιτικής αρμονίας μεταξύ του ατόμου και της πόλης. Ο Πλάτων<sup>53</sup> τόνισε την αξία και την έννοια της δικαιοσύνης, ή αλλιώς της οικειοπραγίας<sup>54</sup>, προκειμένου να επέλθει η αρμονική κοινωνική συμβίωση, όπου η ατομική ευδαιμονία τίθεται στην υπηρεσία της καθολικής ευδαιμονίας. Εκείνο που αποτελεί ιδίωμα της πολιτικής θεωρίας του Πλάτωνος, είναι η ευελιξία, αφού την προτεραιότητα του προσώπου στην *Πολιτεία*, τη λαμβάνει η προτεραιότητα των νόμων στους *Νόμους*. Ο αξιοκρατικός ελιτισμός του Πλάτωνα<sup>55</sup> είναι παρών και στην ηθική αξιολόγηση της δημοκρατικής διακυβέρνησης, η οποία κατά τον ιδεαλιστή φιλόσοφο υπόκειται στη δικαιοκρατία, στην ελευθεριοκρατία και

<sup>50</sup> Eric Brown, «Minding the Gap in Plato's *Republic*», *Philosophical Studies* 117 (2004), σσ. 275-302.

<sup>51</sup> David Roochnik, *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

<sup>52</sup> Jessica Moss, «Shame, Pleasure, and the Divided Soul», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 (2005), σσ. 137-170.

<sup>53</sup> Hendrik Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Clarendon, Oxford 2006.

<sup>54</sup> Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 443c9-444a.

<sup>55</sup> Stephen Menn, «On Plato's ΠΟΛΙΤΕΙΑ», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 21 (2005), σσ. 1-55.

στην αμαυρωμένη επιρροή των παθών, στην επιρροή του αδικαιολόγητου πλουτισμού, στην επικράτηση του νεποτισμού, της οικογενειοκρατίας καθώς και στην υπερτέρηση της κοινωνικής ανισότητας<sup>56</sup>.

Στο ίδιο μήκος κύματος κινούμενος και ο Αριστοτέλης<sup>57</sup>, ανυψώνει την πόλη σε ύψιστο αγαθό, το οποίο παρέχει στον άνθρωπο την ευδαιμονία. Ο Αριστοτέλης τόσο στα *Πολιτικά* του, όσο και στα *Ηθικά Νικομάχεια* του, θεωρεί αδύνατο μια κοινωνία να διέπεται από ενότητα και ομοιομορφία, δεδομένου ότι η κεντρική για τον Σταγειρίτη έννοια της αυτάρκειας, σε συνδυασμό με το δίκαιο<sup>58</sup> και τη διανεμητική δικαιοσύνη, εκλαμβάνονται και ερμηνεύονται διαφορετικά από την κάθε κοινωνική ομάδα. Και αυτό ισχύει διότι, ενώ όλοι αναγνωρίζουν το ίσον ως δίκαιο και ως πρώτιστο αξιολογικό διανεμητικό κριτήριο, εντούτοις διαφωνούν στην αξιολογική αποτίμηση του κριτηρίου και ιδιαίτερα στην ταυτότητα της αξίας του προς μερισμό αγαθού. Δηλαδή, κατά τους δημοκρατικούς, αξία είναι η ελευθερία, κατά τους ολιγαρχικούς, αξία είναι ο πλούτος, κατά τους αξιοκρατικούς, αξία είναι η αρετή και κατά τους αριστοκρατικούς, αξία είναι η καταγωγή<sup>59</sup>. Η διαφορετική λοιπόν, σύλληψη των εννοιών της αυτάρκειας, του δικαίου και της διανεμητικής δικαιοσύνης, συνεπάγεται εχθρότητες, αντεγκλήσεις και συγκρούσεις<sup>60</sup>, οπότε κατά τούτο, έλλογα κατά τον Σταγειρίτη, όπως η υπεροχή γεννά φθόνο, κατά τούτο και η αδικία έλλογα συνεπάγεται τις αντιπαραθέσεις, τις στάσεις και τις επαναστάσεις, των οποίων η επέλευση είναι απόρροια της ανισομέρειας, της ανομοιομορφίας και της ανισότητας ως προς τα αξιώματα, τα δικαιώματα, τις υποχρεώσεις, τα κεκτημένα, την εξουσία και τα συμφέροντα<sup>61</sup>.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ούτε στον Πλάτωνα, ούτε και στον Αριστοτέλη ο ατομικός πλουτισμός και το ιδιοτελές συμφέρον συστήνουν τα συνιστάμενα κριτήρια της κοινωνικής και της ηθικής πράξης, διότι αμφοτέρωτεροι προάγουν ως κριτήριο της διανομής του κοινωνικού πλούτου το κοινό συμφέρον της πόλης<sup>62</sup>. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι η πλατωνική πολιτική ηθική προσδίδει αξιολογική προτεραιότητα στη δικαιοσύνη<sup>63</sup> έναντι των άλλων αρετών και διέπεται από

<sup>56</sup> Malcolm Schofield, «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», στο Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, σσ. 1-27. Επανάκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 91-119.

<sup>57</sup> Fred D. Miller, «Aristotle's Philosophy of Law», στο Fred D. Miller and Carrie-Ann Biondi (eds), *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics* [vol. 6 of *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*], Enrico Pattaro (ed.), Springer, Dordrecht 2007, σσ. 79-110.

<sup>58</sup> Jean Roberts, «Justice and the Polis», στο Christopher J. Rowe and Malcolm Schofield (eds), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, σσ. 344-365.

<sup>59</sup> Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1131a 25-31.

<sup>60</sup> *Το ίδιο*, 1131a 10-24.

<sup>61</sup> *Το ίδιο*, 1160a 11-30.

<sup>62</sup> Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1283b 40.

<sup>63</sup> Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 433b-e, 443c, 472c.

κομφορμισμό<sup>64</sup>, ενώ η αριστοτελική πολιτική ηθική διέπεται από αντικομφορμισμό και αντισυμβατισμό. Πυρήνα της αριστοτελικής πολιτικής ηθικής αποτελούν οι έννοιες της κίνησης και της μεταβολής, οι οποίες διαρθρώνουν τόσο τη φυσική, όσο και την πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους και αφορούν και συμπεριλαμβάνουν τις αστάθμητες μεταβολές του φυσικού κόσμου, ακόμη –θα τολμούσε να ισχυριστεί κανείς– και του βιοηθικού κόσμου, ιδίως όσον αφορά τον ρόλο της Βιοηθικής κατά τη θέσπιση και εφαρμογή του δικαίου<sup>65</sup>. Ο σκοπός της αριστοτελικής πολιτικής ηθικής και ο ύψιστος αντικομφορμισμός της είναι η επέλευση της κοινωνικής ευδαιμονίας μέσω της αμεταβλητότητας των νόμων. Ενώ, λοιπόν, ο Αριστοτέλης πρεσβεύει τη μεταβλητότητα των πολιτευμάτων, θεωρεί ότι οι νόμοι δεν πρέπει να αναθεωρούνται σε τακτά χρονικά διαστήματα (μια πολιτεία, ένα πολίτευμα και στο αντίστοιχο πολίτευμα, οι αντίστοιχοι νόμοι), αλλά οι πολίτες να εκπαιδεύονται στην καθ' ἑξιν πρακτική τους<sup>66</sup>, δηλαδή στην έννοια, αλλά και στην ουσία της νομιμότητας.

Ως διύλιση των ανωτέρω ως εκληφθεί η θεώρηση ότι η δυστοκία της επίλυσης της φιλοσοφικής απορίας, αν είναι το νόμιμο και ηθικό, δεν οφείλεται στους Πλάτωνα και Αριστοτέλη<sup>67</sup>, αλλά στο γεγονός ότι είμαστε εμβολιασμένοι με την πεποίθηση ότι *η αλήθεια δεν είναι της μόδας*. Όπως επισημάνθηκε από τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη, όλοι επιθυμούμε σφοδρά την προσπέλαση της αλήθειας, την αναζητούμε φαινομενικά και τελικά την εκλαμβάνουμε ως δυσθεώρητη και δυσεξήγητη. Ως προς τη σχέση του ηθικού με το νόμιμο, όπως προείδαμε κατά την πολιτική πεποίθηση του Πλάτωνα, πρόκειται για μια αμφίδρομη και διαδραστική σχέση δύναμης, εξουσίας, δικαίου και ηθικής. Όπως μας παραδίδεται στο τέλος της πλατωνικής διήγησης του μύθου του Γύγη: αν και ο άνθρωπος έχει την τάση της ροπής στην αδικία (*concupiscentia*), είτε θεατός είτε αθέατος, είτε έχων είτε μη έχων εξουσία, οφείλει να είναι δίκαιος άρα και ηθικός, προκειμένου να διαφυλάξει την ενότητα και τη συνοχή της προσωπικότητάς του, ώστε να μην υφίσταται αντίφαση σε αυτό που φαίνεται και σε αυτό που πραγματικά είναι. Αυτή η κατά Πλάτωνα συνέπεια του είναι και του φαίνεσθαι επιγεννά και την ευδαιμονία<sup>68</sup>.

Ως προς την σχέση του ηθικού με το νόμιμο, ο Αριστοτέλης<sup>69</sup> αφορμάται από την πεποίθησή του για τη δικαιοσύνη ως δικαιοπρακτική ἔξη-συνήθεια και ως

<sup>64</sup> Jessica Moss, «Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008), σσ. 35-68.

<sup>65</sup> Γιώργος Κουμάντος, *Βιοηθική και βιοδίκαιο*, στο *Θέματα Βιοηθικής*, Σταυρούλα Τσινόρεμα, Κίτσος Λούης (επιστ. επιμ), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη 2013, σσ. 167-170.

<sup>66</sup> Fred D. Miller, «Property Rights in Aristotle», στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds) *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 121-144.

<sup>67</sup> John M. Cooper, «Political Animals and Civic Friendship», στο Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, σσ. 220-241. Επανάκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 65-89.

<sup>68</sup> Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 366b-367e4.

<sup>69</sup> Timothy Chappell, «Naturalism' in Aristotle's Political Philosophy», στο Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, σσ. 382-398.

βουλευτική πράξη<sup>70</sup>. Με βάση αυτήν τη θεώρησή του, συνάπτει το ηθικό με το νόμιμο, με γνώμονα την έλλογη καθ' έξιν πολιτική πράξη και με την καθ' έξιν ατομική πολιτική ηθική<sup>71</sup>. Οι άνθρωποι, κατά Αριστοτέλη<sup>72</sup>, πρέπει να εκπαιδεύονται να πράττουν το ηθικό, ώστε να αποβαίνουν ηθικοί ή αλλιώς να παιδεύονται στην κατ' εμπειρία ηθική πράξη. Η ισότητα, η ελευθερία και η διανεμητική δικαιοσύνη, οι οποίες συνθέτουν το κύτταρο της αριστοτελικής πολιτικής ηθικής, δεν είναι εγγενείς δυνατότητες και προνόμια της ατομικής φύσης, αλλά διδάσκονται. Κανείς δεν γεννιέται δίκαιος, χωρίς να παραγνωρίζονται οι ατομικές δυνατότητες κάποιου ανθρώπου. Άρα, το ηθικό είναι νόμιμο και το νόμιμο είναι ηθικό, όχι περιγραφικά, κατά Αριστοτέλη<sup>73</sup>, αλλά εθιστικά, ως καθ' έξιν κοινωνική πρακτική που δεν είναι ευεπίφορη σε μη ηθικές πρακτικές, διότι εμφορείται από την ένοχη πεποίθηση της συμμετοχής στην αδικία. Κατά Αριστοτέλη, το έθος των λανθασμένων ηθικών προσλαμβανουσών ή αλλιώς το λανθασμένο ήθος, συνεπάγεται το ήθος<sup>74</sup> των παραπτωματικών και επιλήψιμων πράξεων ή αλλιώς το παραπτωματικό έθος. Κατά τούτο κατά Kymlicka, «οι θεωρητικοί της δικαιοσύνης έχουν κατασκευάσει εντυπωσιακά οικοδομήματα εκλεπτύνοντας τις παραδοσιακές ιδέες της ακριβοδικίας και της ευθύνης»<sup>75</sup>. Στην πολιτική ηθική και στην αξιολογική διερεύνηση του αν το νόμιμο είναι και ηθικό, και κατά Πλάτωνα και κατά Αριστοτέλη, δεν υφίστανται ούτε αστάθμητοι παράγοντες, ούτε στρατηγοί άνεμοι. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης που ταυτίζει τη δικαιοσύνη με την ισότητα<sup>76</sup>, ο ίδιος κάνει λόγο για στάση, για επιείκεια και για επανόρθωση νόμου, όμως, συστήνει μηδενική ανοχή στην έκπτωση των ηθικών αξιών, ιδίως σε θέσεις ευθύνης και εξουσίας, διότι αυτές οι ηθικές αξίες συστήνουν την πολιτική φιλία μεταξύ αρχόντων και αρχομένων και την πολιτική ομόνοια<sup>77</sup>.

---

<sup>70</sup> Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1129a 8-9.

<sup>71</sup> *Το ίδιο*, 1129a 6-9.

<sup>72</sup> Stephen G. Salkever, «Aristotle's Social Science», *Political Theory* 9 (1981), σσ. 479-508. Επανεκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 27-64.

<sup>73</sup> David J. Depew, «The Ethics of Aristotle's *Politics*», στο Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, σσ. 399-418.

<sup>74</sup> Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1165b 5- 6.

<sup>75</sup> Will Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας* (εισαγ.-μτφρ. Γρηγόρης Μολύβας), Πόλις, Αθήνα 2014, σ. 556.

<sup>76</sup> Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1131a 13-14.

<sup>77</sup> *Το ίδιο*, 1167b 2-4.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

*Scriptorum Classicorum Bibliotheca oxoniensis*, Oxford University Press (Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, *Ηθικά Νικομάχεια* και Πλάτωνος, *Πολιτεία*, *Γοργίας*).

Annas, Julia, «Politics in Plato's Republic: His and Ours», στο Charlotte Witt and Mohan Matthen (eds), *Ancient Philosophy and Modern Ideology*, *Apeiron* 37/4 (2000), σσ. 303-326.

Badiou, Alain, *Η ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του κακού* (μτφρ. Βλάσης Σκολίδης-Κώστας Μπόμπας), *Scripta*, Αθήνα 1998.

Barnes, Jonathan, «Aristotle and Political Liberty», στο Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, σσ. 249-263. Επανεκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 185-201.

Bates, A. Clifford, *Aristotle's «Best Regime»: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 2003.

Bormann, Karl, *Πλάτων* (μτφρ. Ι. Καλογεράκος), Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006.

Brown, Eric, «Minding the Gap in Plato's Republic», *Philosophical Studies* 117 (2004), σσ. 275-302.

Chappell, Timothy, «Naturalism' in Aristotle's Political Philosophy», στο Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, σσ. 382-398.

Coleman, Janet, *Ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους* (μτφρ. Γιώργος Ε. Χρηστίδης), Κριτική, Αθήνα 2005.

Collins, Susan D., *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Cooper, John M., «Political Animals and Civic Friendship», στο Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, σσ. 220-241. Επανεκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 65-89.

Depew, David J., «The Ethics of Aristotle's Politics», στο Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, σσ. 399-418.

Duverger, Maurice, *Εισαγωγή στην πολιτική* (μτφρ. Στάθης Οικονόμου), εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1985.

Elster, Jon, *Securities Against Misrule: Juries, Assemblies, Elections*, Cambridge University Press, New York 2013.

Frede, Dorothea, «Citizenship in Aristotle's Politics», στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 167-184.

Kamtekar, Rachana, «Social Justice and Happiness in the Republic: Plato's Two Principles», *History of Political Thought* 22 (2001), σσ. 189-220.

\_\_\_\_\_ : «What's the Good of Agreeing?: Homonoia in Platonic Politics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004), σσ. 131-170.

Kant, Immanuel, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών* (μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας), Δωδώνη, Αθήνα 1984.

Knight, Carl (ed.), *Responsibility and Distributive Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Kymlicka, Will, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας* (εισαγ.-μτφρ. Γρηγόρης Μολύβας), Πόλις, Αθήνα 2014.

Locke, John, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως* (μτφρ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης), Πόλις, Αθήνα 2010.

Lorenz, Hendrik, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Clarendon, Oxford 2006.

Mayhew, Robert, «Rulers and Ruled», στο Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, σσ. 526-539.

Menn, Stephen, «On Plato's ΠΟΛΙΤΕΙΑ», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 21 (2005), σσ. 1-55.

Mill, John Stuart, *Ωφελιμισμός* (μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης), Πόλις, Αθήνα 2002.

Miller, Fred D., «Property Rights in Aristotle», στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds) *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 121-144.

\_\_\_\_\_ : «Aristotle's Philosophy of Law», στο Fred D. Miller and Carrie-Ann Biondi (eds), *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics* [vol. 6 of *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*], Enrico Pattaro (ed.), Springer, Dordrecht 2007, σσ. 79-110.

Morrison, Donald, «The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato's Republic», *Ancient Philosophy* 21 (2001), σσ. 1-25.

Moss, Jessica, «Shame, Pleasure, and the Divided Soul», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 (2005), σσ. 137-170.

\_\_\_\_\_ : «Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008), σσ. 35-68.

Nicolaidou-Kyrianiidou, Eugenia-Vana, *Les fondements métaphysiques de la politique de Platon, Des premiers dialogues jusqu'à la République*, Doctorat de 3ème Cycle, Université de Paris IV-Sorbonne-Université Nationale et Capodistriaque d'Athènes, Faculté de Philosophie, Bibliothèque Sophie N. Saripolos, Athènes 1992.

Ober, Joshua, «Aristotle's Natural Democracy», στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 223-243.



Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, Princeton University Press, Princeton 1966.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard MA 1971.

\_\_\_\_\_ : «The Independence of Moral Theory», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1974), σσ. 5-22, στο *Collected Papers*, 1999, σσ. 286-302.

\_\_\_\_\_ : *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

\_\_\_\_\_ : *Collected Papers*, Sam Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge 1999.

\_\_\_\_\_ : *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge 2001.

\_\_\_\_\_ : *Θεωρία της δικαιοσύνης* (επιμ. Ανδρέας Τάκης, μτφρ. Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης κ.ά.), Πόλις, Αθήνα 2001.

Roberts, Jean, «Justice and the Polis», στο Christopher J. Rowe and Malcolm Schofield (eds), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, σσ. 344-365.

\_\_\_\_\_ : «Excellences of the Citizen and of the Individual», στο Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, σσ. 555-565.

Roochnik, David, *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

Rosler, Andres, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2005.

Rousseau, Jean-Jacques, *Το κοινωνικό συμβόλαιο* (επιμ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αλβέρτος Σταϊνχάουερ), Πόλις, Αθήνα 2004.

Salkever, Stephen G., «Aristotle's Social Science», *Political Theory* 9 (1981), σσ. 479-508. Επανεκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*. Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 27-64.

Sauvé, Meyer Susan, «Class Assignment and the Principle of Specialization in Plato's Republic», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 20 (2004), σσ. 229-243.

Schofield, Malcolm, «Sharing in the Constitution», *The Review of Metaphysics* 49 (1996), σσ. 831-858. Επανεκδ. στο Richard O. Brooks and James Bernard Murphy (eds) *Aristotle and Modern Law*, Ashgate Publishing Co., Aldershot Hants UK 2003, σσ. 353-380.

\_\_\_\_\_ : «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», στο Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, σσ. 1-27. Επανεκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 91-119.

Scott, Dominic, «*Plato's critique of the democratic character*», *Phronesis* 45 (2000), σσ. 19-37.

Strauss, Leo, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago 1964.

\_\_\_\_\_ : *Φυσικό δίκαιο και ιστορία* (μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος), Γνώση, Αθήνα 1984.

Waldron, Jeremy, «The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics», *Political Theory* 20 (1992), σσ. 613-641. Επανεκδ. στο Richard Kraut and Steven Skultety (eds) *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2005, σσ. 145-165.

Wellbank, J. H., *John Rawls and his critics: an annotated bibliography*, Garland, New York 1982.

Williams, Bernard, *Η Ηθική και τα όρια της Φιλοσοφίας* (μτφρ. Χρυσούλα Γραμμένου, επιμ. Αντώνης Χατζημωυσής), Αρσενίδη, Αθήνα 2009.

Wolff, Fransis, *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική* (μτφρ. Κώστας Ν. Πετρόπουλος), Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995.

Αγγελίδης, Μανόλης – Γκιούρας Θανάσης (μτφρ.-εισαγ.-επιμ.), *T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, G.W.F. Hegel, Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα-Σαβάλλας, Αθήνα 2005.

Βιδάλης, Τάκης Κ., *Η βιοηθική της δημοκρατικής κοινωνίας*, στο *Θέματα Βιοηθικής*, Σταυρούλα Τσινόρεμα, Κίτσος Λούης (επιστ. επιμ.), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη 2013, σσ. 75-91.

Κουμάντος, Γιώργος, *Βιοηθική και βιοδίκαιο*, στο *Θέματα Βιοηθικής*, Σταυρούλα Τσινόρεμα, Κίτσος Λούης (επιστ. επιμ.), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη 2013, σσ. 167-170.

Λαμπρίδης, Μανώλης, *Η σύγκρουση με το νόμο ως έμπρακτη κριτική του Δικαίου και το συναίσθημα της ενοχής*, Έρασμος, Αθήνα 2003.

Μπέης, Κώστας, *Το πρόβλημα του δικαίου και των ηθικών αξιών. Η περιπέτεια του ανθρώπου ανάμεσα στο καλό και στο κακό*, EUNOMIA Verlag, Αθήνα 1997.

Πελεγρίνης, Θεοδόσιος, *Ηθική Φιλοσοφία*, Παπασωτηρίου, Αθήνα 2012.

Πολίτης, Γιώργος, *Το δικαίωμα της πολιτικής ανυπακοής. Η νόμιμη άμυνα στην αυθαίρετη εξουσία*, Ψυχογιός, Αθήνα 2012.

Σούρλας, Παύλος, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, τ. Α', εκδ. Σάκκουλα Αθήνα-Κομοτηνή 2000.

Τάτσης, Νικόλαος, *Η διδασκαλία της κοινωνιολογικής θεωρίας*, Gutenberg, Αθήνα 1986.

**ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ  
ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ**

*Γιώργος Ν. Οικονόμου*

Δρ Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης/ Συγγραφέας

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η δημοκρατία κατά τον Κορνήλιο Καστοριάδη δεν μπορεί παρά να είναι άμεση, ενώ τα κοινοβουλευτικά πολιτεύματα είναι φιλελεύθερες ολιγαρχίες. Το ερώτημα που ευλόγως τίθεται είναι πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί η δημοκρατία στις σημερινές συνθήκες και ποιό είναι το υποκείμενο προς τούτο. Εξετάζω λοιπόν την άποψη του Κορνήλιου Καστοριάδη για τη συγκρότηση του πολιτικού δημοκρατικού υποκειμένου. Η άποψη αυτή σχηματίζεται σε αντιπαράθεση τόσο με την φιλελεύθερη αστική αντίληψη της νεωτερικότητας, που επιβλήθηκε στα δυτικά κράτη μέχρι τις ημέρες μας, όσο και με την μαρξιστική λενινιστική που επιβλήθηκε στα κομμουνιστικά καθεστώτα της Ανατολικής Ευρώπης και Ασίας και επιβιώνει ακόμη σε ορισμένα.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*άμεση δημοκρατία, πολιτικό υποκείμενο, πλήθος,  
φιλελευθερισμός, μαρξισμός, αυτοσυγκράτηση, αυτονομία*

---

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης ορίζει τη δημοκρατία ως την εξουσία του δήμου, ως τη ρητή αυτοθέσμιση της συλλογικότητας, την κυριαρχία του «λαού» που μπορεί να αλλάζει τον νόμο, τη θέσμιση. Δημοκρατία είναι όταν οι πολλοί συμμετέχουν άμεσα στην εξουσία υπό όλες τις μορφές της: «δημοκρατία σημαίνει την πραγματική δυνατότητα συμμετοχής όλων των ατόμων στην εξουσία και μια τέτοια συμμετοχή επιβάλλει την ανάπτυξη πολιτών με ατομική κρίση»<sup>1</sup>. Με τον ορισμό αυτό ο Καστοριάδης επανέρχεται στο αρχικό νόημα της δημοκρατίας (την κυριαρχία του κοινωνικού πλήθους) που είχε στην αρχαιοελληνική σκέψη και πρακτική, ιδίως στην αθηναϊκή δημοκρατία<sup>2</sup>, καθώς και στη σκέψη των στοχαστών των Νέων Χρόνων, Σπινόζα, Χομπς, Μοντεσκιέ, Ρουσσώ, Αμερικανών «Ιδρυτών Πατέρων».<sup>3</sup> Είναι σαφής συνεπώς ο πολιτικός χαρακτήρας του ορισμού καθώς και η απουσία αναφοράς σε μέσα παραγωγής, παραγωγικές δυνάμεις ή παραγωγικές σχέσεις, στα οποία επιμένουν οι μαρξιστές, οι κομμουνιστές και ποικίλοι αριστεροί. Αυτά είναι προβλήματα μεταδημοκρατικά, με την έννοια ότι απαιτούν μία δημοκρατική ενημερωμένη κοινωνία, συζήτηση και διαβούλευση<sup>4</sup>.

Ωστόσο, θα πρέπει να αναφερθεί για ιστορικούς λόγους πως ο Καστοριάδης στην μαρξιστική του περίοδο μέχρι το 1964, αν και αναφέρεται σε μαρξικές έννοιες και εκφράζεται με μαρξικούς όρους, όπως «επανάσταση», «προλεταριάτο», «κόμμα», «σοσιαλισμός», εν τούτοις αποδίδει στον τελευταίο τα χαρακτηριστικά της άμεσης δημοκρατίας ή της αυτονομίας. Εν συνεχεία όταν εγκαταλείπει τον μαρξισμό και το παραδοσιακό περιεχόμενο του σοσιαλισμού, που χρησιμοποιούσαν τα διάφορα αριστερά κόμματα, διατηρεί ακόμη την παραδοσιακή ορολογία. Ενώ, δηλαδή, διαρρηγνύει το εννοιολογικό πλαίσιο παραμένει εν τούτοις εντός του λεκτικού πλαισίου.<sup>5</sup> Είναι οι αμφισημίες της

---

<sup>1</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η πολιτική σήμερα» (1991), στο *Ό θρυμματισμένος κόσμος* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Ύψιλον, Αθήνα 1992, σ. 150. Του Ιδίου, «Quelle démocratie» (1990), στο *Figures du pensable*, Seuil, Paris 1999, σσ. 150-151. Του Ιδίου, *Ό θρυμματισμένος κόσμος*, σ. 168. Του Ιδίου, *Démocratie et relativisme: Débats avec le MAUSS*, Paris 2010, σ. 31. Του Ιδίου, *Fait et a faire*, Seuil, Paris 1997, σ. 65.

<sup>2</sup> Δύο παραδείγματα από τους φιλοσόφους: 1) από την *Αθηναίων Πολιτεία* (41) του Αριστοτέλη: «...άφ' ἧς διαγεγνήηται μέχρι τῆς νῦν, αἰεὶ προσεπιλαμβάνουσα τῷ πλήθει τὴν ἐξουσίαν. Ἀπάντων γὰρ αὐτὸν πεποίηκεν ὁ δῆμος κύριον καὶ πάντα διοικεῖται ψηφίσμασιν καὶ δικαστηρίοις, 2) Από τον *Πολιτικό* (291d) του Πλάτωνα: «τρίτον δὲ σχῆμα πολιτείας... ἢ τοῦ πλήθους ἀρχή, δημοκρατία τὸννομα κληθεῖσα. Περισσότερα, βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Παπαζήσης, Αθήνα 2007.

<sup>3</sup> Χωρίς αυτό να σημαίνει πως όλοι αυτοί την αποδέχονταν, όμως ήταν ελικρινείς και σαφείς. Αντιθέτως, οι σύγχρονοι συγγραφείς έχουν, και δημιουργούν, πολλές συγχύσεις. Κάποια παραδείγματα βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, Παπαζήσης, Αθήνα 2009, ιδιαίτερα το Παράρτημα. Τελευταίο παράδειγμα συγχύσεων είναι λ.χ. ο συνταγματολόγος Ν. Αλιβιζάτος στο Νίκος Κ. Αλιβιζάτος, *Ποια δημοκρατία για την Ελλάδα μετά την κρίση*, Πόλις, Αθήνα 2013.

<sup>4</sup> Βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Άμεση Δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, Παπαζήσης, Αθήνα 2014, κεφ. 10.

<sup>5</sup> Σε ένα λ.χ. κομβικό κείμενό του, το 1957, γράφει πως «ο σοσιαλισμός δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί παρά με την αυτόνομη δράση της εργατικής τάξης, δεν είναι τίποτε άλλο από αυτή την αυτόνομη δράση. Η σοσιαλιστική κοινωνία είναι η οργάνωση αυτής της αυτονομίας, οργάνωση που

μεταβατικής περιόδου που φαίνονται και σε συνέντευξη του 1975, στην οποία λέει πως «ο σοσιαλισμός προϋποθέτει, βέβαια, την απαλλοτρίωση των καπιταλιστών, αλλά προϋποθέτει κύρια και κεντρικά την άσκηση της εξουσίας, αυτόνομα, από τις αυτοοργανωμένες μάζες»<sup>6</sup>. Εδώ το βάρος δίνεται κυρίως στην άσκηση της εξουσίας από το αυτοοργανωμένο πλήθος, άρα και στην εξουσία να αποφασίζει τι καθεστώς θέλει και τι μεταρρυθμίσεις επιθυμεί. Συνεπώς το πρώτο σκέλος (η απαλλοτρίωση των καπιταλιστών) επαφίεται αναγκαστικώς στη βούληση της πλειοψηφίας, με άλλα λόγια, ο πιθανός «σοσιαλισμός» προϋποθέτει την άμεση δημοκρατία. Στα τέλη της δεκαετίας του 1970 εγκαταλείπει ρητώς και οριστικώς την κύρια αναφορά σε δυνάμεις παραγωγής, καθώς και τον όρο «σοσιαλισμός» αντικαθιστώντας τον με τον όρο «αυτονομία».<sup>7</sup>

Το ουσιαστικό ζήτημα λοιπόν για τον Καστοριάδη, ήδη από τη δεκαετία του 1950, είναι η κυριαρχία του πλήθους, των πολλών, πρωτίστως στο πολιτικό επίπεδο και εν συνεχεία στα άλλα επίπεδα - φυσικά πρόκειται για την άμεση δημοκρατία. Σημειωτέον πως ο Καστοριάδης θεωρεί πως τα σημερινά κοινοβουλευτικά πολιτεύματα δεν είναι δημοκρατίες, αλλά φιλελεύθερες ολιγαρχίες (ζήτημα στο οποίο θα επανέλθω πιο κάτω). Επίσης είναι ο μόνος στοχαστής στη Γαλλία και ίσως στην Ευρώπη του 20<sup>ου</sup> αιώνα που μιλάει για άμεση δημοκρατία. Τα άμεσα σχετιζόμενα με αυτήν ζητήματα είναι η δυνατότητά της, η μορφή της και ο τρόπος πραγματοποίησής της στις σύγχρονες κοινωνίες. Προϋπόθεση για τη συζήτηση αυτών των ζητημάτων είναι η διαύγηση του πολιτικού υποκειμένου, με την οποία ασχολείται το παρόν κείμενο.

Το ζήτημα που αφορά στο πολιτικό υποκείμενο είναι βασικό τόσο για την κοινωνική-πολιτική αλλαγή όσο και για μετά από αυτήν, πράγμα που είχε τονίσει ο Καστοριάδης από τη δεκαετία του 1950. Άπτεται της εξουσίας, της φύσης της, της οργάνωσής της καθώς και της δυνατότητας άσκησής της αποτελεσματικώς από τη συλλογικότητα. Για να κατανοηθεί η ιδιαιτερότητα και η σημασία του ζητήματος για την πραγματοποίηση της άμεσης δημοκρατίας, καθώς και η πρωτότυπη συμβολή του Καστοριάδη στο υπό εξέταση ζήτημα, επιβάλλεται ως εισαγωγή να εκτεθούν συνοπτικώς δύο αντιδημοκρατικές αντιλήψεις περί αυτού, οι οποίες επηρέασαν αρνητικώς πάνω από δύο αιώνες την ανθρωπότητα. Έχει μεγάλη

---

την προϋποθέτει και ταυτοχρόνως την αναπτύσσει». Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού II» (1957), στο *Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού* (μτφρ. Γ. Δ. Ιωαννίδη, Δ. Λαμπρίδη, Μ. Παπαντωνίου), Ύψιλον, Αθήνα 1986, σ. 91. Βλ., επίσης, και του Ιδίου, «Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία» (1965), στο *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας* (μτφρ. Γ. Σπαντιδάκη, Σ. Χαλικιά, Κ. Σπαντιδάκη), Ράππας, Αθήνα 1981, σ. 141.

<sup>6</sup> Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Τό επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Βέργος, Αθήνα 1976, σσ. 19-20. Οι υπογραμμίσεις δικές μου. Πρβλ. Του Ιδίου, «Νά ξαναρχίσουμε τήν επανάσταση» (1964), στο *Η πείρα του έργατικού κινήματος*, Αμφορέας, Αθήνα 1978, σ. 223 «η ουσία του σοσιαλισμού είναι η κυριαρχία των ανθρώπων πάνω σε όλες τις όψεις της ζωής τους και κατά πρώτο λόγο πάνω στην εργασία τους. Από αυτό απορρέει, ότι ο σοσιαλισμός είναι αδιανόητος έξω από τη διεύθυνση της παραγωγής από τους συνεργαζόμενους παραγωγούς και από την εξουσία των εργατικών συμβουλίων».

<sup>7</sup> Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*. Του Ιδίου, «Σοσιαλισμός και αυτόνομη κοινωνία» (1979), στο *Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, σ. 9 κ.ε.

σημασία να κατανοηθεί η σύγχυση που επέφεραν και επιφέρουν αυτές οι δύο παραδόσεις στο εργατικό και ευρύτερο κίνημα και εν γένει στις πολιτικές αντιλήψεις. Πρόκειται για την αστική φιλελεύθερη και την μαρξική-μαρξιστική αντίληψη στις οποίες ο Καστοριάδης ασκεί ριζική κριτική και αντιπαρατίθεται, συγκροτώντας τη δική του αντίληψη περί πολιτικής και πολιτικού υποκειμένου.

### 1. Η φιλελεύθερη αντίληψη

Η νεωτερική αντίληψη με τον Διαφωτισμό και τις αστικές επαναστάσεις έφερε στο προσκήνιο τον «λαό» και το «έθνος» ως πολιτικά υποκείμενα. Προέβη στην ανάδειξη του «λαού» και της «λαϊκής κυριαρχίας», που καθιερώθηκαν με τις ιδεολογίες των φιλοσόφων και λοιπών διανοουμένων των Νέων Χρόνων (Hobbes, Locke, Montesquieu, Αμερικανοί Ιδρυτές Πατέρες), βρήκε δε δικαίωση και πραγματοποίηση στα νεωτερικά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, στις διακηρύξεις τους και στα Συντάγματά τους. Στην ουσία πρόκειται για υποστασιοποίηση του αντιπροσωπευτικού σώματος και απαξίωση των πολλών, για την εξορία του πλήθους στο περιθώριο των αποφάσεων και της εξουσίας. Η απαξίωση και η εξορία του πλήθους δεν ήταν μόνο πρακτικό ζήτημα των πολιτικών, αλλά και θεωρητικό. Από τους πρώτους στοχαστές που συνέβαλαν στην απαξίωση του πλήθους ήταν ο Thomas Hobbes το 17<sup>ο</sup> αιώνα.

Στο βιβλίο τους *Πλήθος*, ο M. Hardt και ο A. Negri γράφουν: «Στην αυγή της νεωτερικότητας, ο Χομπς όρισε στο *De Cive* τη φύση του κοινωνικού σώματος και τις μορφές της ιδιότητας του πολίτη που ανταποκρίνονταν στην εκκολλαπτόμενη αστική τάξη. Η νέα τάξη δεν μπορούσε να εγγυηθεί από μόνη της την κοινωνική ευταξία· χρειαζόταν μία πολιτική εξουσία να στέκει υπεράνω της, μία απόλυτη αυθεντία, έναν επί γης θεό. Ο *Λεβιάθαν* του Χομπς περιγράφει τη μορφή της κυριαρχίας που θα αναπτυσσόταν μετέπειτα στην Ευρώπη υπό τη μορφή του έθνους-κράτους»<sup>8</sup>. Για να νομιμοποιήσει αυτή την εξουσία του έθνους-κράτους ο Χομπς έπρεπε πρώτα να απονομιμοποιήσει το «πλήθος»· έθεσε ως πρώτο μέλημα την υποτίμησή του, έτσι ώστε να θεμελιώσει την έννοια του «λαού». Στο έργο του *De cive* (1642) γράφει: «ο λαός είναι ένα σώμα, ένα πρόσωπο, στο οποίο μπορούμε να αποδώσουμε μία θέληση, μία ιδιαίτερη πράξη, αλλά δεν μπορούμε να πούμε τίποτε παρόμοιο για το πλήθος». «Ο λαός είναι κάτι που συνιστά *ένα*, που έχει *μοναδική* βούληση»<sup>9</sup>. «Αυτό που κάνει το πλήθος είναι τα άτομα και οι υπήκοοι». Σύμφωνα με τον Χομπς, στο αριστοκρατικό πολίτευμα «πλήθος» είναι οι κάτοικοι της χώρας ως όχλος, ενώ «λαός είναι οι αριστοκράτες. Επίσης με τα ίδια τα λόγια του «στη μοναρχία οι υπήκοοι αντιπροσωπεύουν το πλήθος, ο δε βασιλεύς (έστω και αν αυτό φαίνεται εξαιρετικώς παράξενο) αυτό που ονομάζω λαό»<sup>10</sup>. Μάλιστα ο Χομπς υπογραμμίζει πως το πλήθος είναι χαρακτηριστικό της κατάστασης πριν

<sup>8</sup> Michael Hardt – Antonio Negri, *Πλήθος* (μτφρ. Γ. Καράμπελα), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011, σ. 17.

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *De cive (Le citoyen)*, Flammarion, Paris 1982, ch. XII, 8.

<sup>10</sup> Ό.π., ch. VI, 1, σ. 149. Η υποτίμηση του πλήθους και της δημοκρατίας έχει τις ρίζες της στους φιλοσόφους της αρχαιότητας Σωκράτη, Πλάτωνα, Αριστοτέλη. Βλ. ενδεικτικώς Πλάτων, *Απολογία* 31c. *Πολιτικός* 291d, 292a, 297b. *Πολιτεία* 7, 493e-494a. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 3, 1279a37-40. *Αθηναίων Πολιτεία* 41.

από το κράτος, ενώ μετά την εγκαθίδρυση του κράτους υπάρχει ο «λαός». Άρα το πλήθος είναι αντικρατικό και συνεπώς αντιλαϊκό: «Όταν οι πολίτες εξεγείρονται κατά του κράτους, είναι το πλήθος κατά του λαού» (*De cive*).

Ο Χομπς μεταμορφώνει το πλήθος σε «λαό», σε πολιτικό υποκείμενο, μέσω της αντιπροσώπευσης. Η διαδικασία αυτής της μεταμόρφωσης περιγράφεται παραδειγματικώς στο βασικό του έργο *Leviathan* (1651) (κεφ. 16): «Ένα πλήθος ανθρώπων γίνεται *ένα μόνο πρόσωπο* όταν οι άνθρωποι αυτοί αντιπροσωπεύονται από έναν μόνον άνθρωπο ή από ένα μόνο πρόσωπο, και αυτό συμβαίνει με την ιδιαίτερη συναίνεση του κάθε ενός ατόμου, που αποτελεί μέρος αυτού του πλήθους. Διότι, είναι η ενότητα του αντιπροσώπου (αυτού που αντιπροσωπεύει) και όχι η έννοια του αντιπροσωπευομένου που καθιστά *ένα* το πρόσωπο και είναι αυτός που αντιπροσωπεύει που αποκτά προσωπικότητα και δεν αποκτά παρά μόνο *μία*. Δεν μπορεί να νοηθεί διαφορετικά η ενότητα του πλήθους».

Έτσι το ανόμοιο, ετερόκλητο πλήθος μεταμορφώνεται από τον Χομπς σε «λαό», σε ένα τυπικό πλάσμα δικαίου, απογυμνωμένο από τα κοινωνικά του χαρακτηριστικά, από τις οικονομικές ανισότητες και τις ταξικές διαφορές. Έτσι και ο «λαός» της νεωτερικότητας είναι μία αφηρημένη νομική κατασκευή ενός συνόλου ίσων τυπικώς ατόμων, μία κατασκευή απονευρωμένη από τις αντιθέσεις, τις διαφορές, τις κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες, από τις πραγματικές του ποιότητες, από την ουσία του θα λέγαμε. Αυτή η κατασκευή θεωρεί τον «λαό» ενιαίο, ομογενοποιημένο, άρα μπορεί και πρέπει να αντιπροσωπευθεί – από το κράτος, τον ηγεμόνα, το κόμμα, το κοινοβούλιο, το έθνος. Με την πλατωνική ορολογία είναι η μαγική/μεταφυσική μετατροπή της πολλαπλότητας, των πολλών σε *ένα*<sup>11</sup>.

Επίσης οι κήρυκες της αντιπροσώπευσης για να νομιμοποιήσουν και να δικαιολογήσουν τον σφετερισμό της εξουσίας προς όφελος των ολίγων, υποστηρίζουν ότι οι πολλοί (το πλήθος) παρασύρονται από τα πάθη και τις αδυναμίες τους και γι' αυτό είναι προτιμότερο να αποφασίζουν οι ολίγοι «εκλεκτοί». Προς τούτο αρκεί η αντιπροσώπευση, οι εκλογές, τα κόμματα και όλα τα συμπαρομαρτούντα. Οι αντιλήψεις αυτές είναι εμφανείς, μεταξύ άλλων, σε ένα απόσπασμα των Αμερικανών «Ιδρυτών Πατέρων» το 1787, το οποίο προσπαθεί να δικαιολογήσει την αναγκαιότητα του θεσμού της Γερουσίας: «Δεν θα διστάσω να προσθέσω ότι ένας τέτοιος θεσμός [η Γερουσία] μπορεί μερικές φορές να είναι αναγκαίος, για να προστατεύσει τους ανθρώπους από τα ίδια τους τα πρόσκαιρα λάθη και τις πλάνες τους... Υπάρχουν κάποιες συγκεκριμένες στιγμές στις δημόσιες υποθέσεις, στις οποίες οι άνθρωποι, υποκινημένοι από *κάποιο αχαλίνωτο πάθος ή κάποιο αθέμιτο όφελος*, μπορεί να απαιτήσουν ορισμένα πολιτικά μέτρα, για τα οποία οι ίδιοι αργότερα θα θρηνήσουν και θα τα καταδικάσουν. Σε αυτές τις κρίσιμες στιγμές δεν θα ήταν ευπρόσδεκτη η *παρέμβαση ενός ψύχραιμου και σεβαστού σώματος πολιτών*, προκειμένου να ελέγξει την παραπλανημένη ορμή

<sup>11</sup> Βλ. επίσης το «ένας θεός, ένας αυτοκράτωρ» των χριστιανών Βυζαντινών, το «e pluribus unum» (από τα πολλά το ένα) που υπάρχει στο αμερικανικό χαρτονόμισμα του ενός δολαρίου, και το «ein Volk, ein Reich, ein Furher» της χιτλερικής ναζιστικής ιδεολογίας.

των ανθρώπων και να αναστείλει την έκρηξή τους, μέχρι να επικρατήσουν ξανά η λογική, η δικαιοσύνη και η αλήθεια στο μυαλό του λαού;»<sup>12</sup>.

Οι απόψεις αυτές εισάγουν στους νεώτερους χρόνους την απαξίωση της (άμεσης) δημοκρατίας και των πολλών («μάζα», «πλέμπα», «πεζοδρόμιο», «όχλος»), επαναλαμβάνοντας ουσιαστικά τις πλατωνικές πολεμικές και τις αριστοτελικές κριτικές<sup>13</sup>. Αποτελούν την ιδρυτική αρχή του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος, διακηρύσσουν ως πολιτικό υποκείμενο το «έθνος» και τη συνταγματική κατασκευή «λαός», στον οποίο τη μόνη ικανότητα που αναγνωρίζουν είναι να ψηφίζει, να αναθέτει την εξουσία στους αντιπροσώπους και στο κράτος, που επιβάλλουν τη θέλησή τους ως νόμο του «έθνους» με εργαλείο το «κράτος». Η καθιέρωση αυτή επέβαλε τη νομιμοποίηση της εξουσίας των ολίγων με μία ιδεολογική χρήση των όρων «λαός» και «λαϊκή κυριαρχία»: ο «λαός» είναι κάπου εκεί έξω για να προσέλθει στις κάλπες σε τακτά χρονικά διαστήματα, να εκλέξει τους «αντιπροσώπους» που ενσαρκώνουν δια μαγικού τρόπου τη «λαϊκή κυριαρχία», και κατόπιν να απέλθει οίκαδε· για να μείνει εσαεί εκτός, εκτός του κοινοβουλίου και της κυβέρνησης, εκτός της εξουσίας και των κέντρων λήψεως των αποφάσεων. Οι αποφάσεις λαμβάνονται φυσικά μετά τις εκλογές από τους «αντιπροσώπους» του έθνους ή του λαού, χωρίς τον «κυρίαρχο λαό», ερήμην του «λαού» και τις περισσότερες φορές κατά του «λαού»<sup>14</sup>.

Ο Καστοριάδης στην κριτική του σε αυτή την αστική πρακτική και ιδεολογία, ακολουθεί εν πολλοίς τη ρουσσική κριτική, χωρίς όμως να ταυτίζεται πλήρως με τον Ρουσσώ<sup>15</sup>. Δηλώνει σαφώς πως η αντιπροσωπευση (οι εκλογές) δεν συνιστά ίδιον της δημοκρατίας, αλλά της ολιγαρχίας, και χαρακτηρίζει τα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα «φιλελεύθερες ολιγαρχίες», επειδή, σε αυτά την εξουσία ασκούν οι ολίγοι επιφέροντας έτσι στην κοινωνία έναν πολιτικό διαχωρισμό, έναν πολιτικό καταμερισμό εργασίας, ανάμεσα σε αυτούς που κατέχουν την εξουσία και αποφασίζουν, από τη μια, και σε αυτούς που είναι αντικείμενα της εξουσίας και εκτελούν τις αποφάσεις, από την άλλη. Το

<sup>12</sup> *Federalist Papers*, No 63. Δεν είναι σίγουρο αν είναι του Madison ή του Hamilton. Οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου.

<sup>13</sup> Βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*.

<sup>14</sup> Στην ιστορία της πολιτικής σκέψης δεν συναντάται συχνά η θετική αντίληψη για το πλήθος και την άμεση δημοκρατία. Πράγματι, στον 17<sup>ο</sup> αι. μόνο ο Σπινόζα αποκαθιστά το πλήθος (*multitudo*) και τη δημοκρατία στα έργα του *Πολιτική πραγματεία* και *Θεολογική πολιτική πραγματεία*, και στον 18<sup>ο</sup> αι. μόνο ο Ρουσσώ στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Για τον Σπινόζα στο *Tractatus politicus* το πλήθος «εκφράζει μία *πολλαπλότητα που εμμένει ως τέτοια* στη δημόσια σκηνή, στη συλλογική δράση, στη φροντίδα για τις κοινές υποθέσεις, χωρίς να συγκλίνει σε Ένα, χωρίς να εξατμίζεται σε μία κεντρομόλα κίνηση. Το πλήθος είναι η μορφή της κοινωνικής και πολιτικής ύπαρξης των πολλών ως πολλών: μορφή διαρκής, όχι επεισοδιακή ή ενδιάμεση. Για τον Σπινόζα, η *multitudo* είναι η ακρογωνιαία λίθος των πολιτικών ελευθεριών». Βλ. Paolo Virno, *Γραμματική του πλήθους* (μτφρ. Β. Πασσάς), Αλεξάνδρεια-Οδυσσέας, Αθήνα 2007, σ. 12.

<sup>15</sup> Από τα πολλά χωρία του Ρουσσώ επιλέγω ένα ενδεικτικό: «Η κυριαρχία εφ' όσον είναι η άσκηση της γενικής βούλησης, δεν μπορεί να αντιπροσωπευθεί, και ο κυρίαρχος, ως συλλογική οντότητα, δεν είναι δυνατόν να αντιπροσωπευθεί παρά μονάχα από τον εαυτό του. Η πολιτική ισχύς μπορεί κάλλιστα να μεταβιβασθεί, η βούληση όμως όχι». Βλ. Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο* (μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Αλ. Σταϊνχάουερ), Πόλις, Αθήνα 2004, βιβλ. 2, κεφ. 1, σ. 73.



αντιπροσωπευτικό σύστημα είναι άρνηση της δημοκρατίας, που επιτελείται μέσω της απάτης των εκλογών<sup>16</sup>.

Αυτός ο καταμερισμός εργασίας στην πολιτική επέτρεψε την αυτονόμηση των πολιτικών αποφάσεων προς όφελος εν τέλει των μεγάλων συμφερόντων, προς όφελος των ολίγων ισχυρών και πλουσίων, των ανώτερων κοινωνικο-οικονομικών στρωμάτων, με αποτέλεσμα την αποτυχία του κοινοβουλευτισμού να μεριμνήσει για το γενικό συμφέρον. Η αποτυχία αυτή ολοκληρώνεται με την αυτο-μετατροπή του στα τέλη του 20<sup>ου</sup> αι. σε ένα κατ' όνομα κοινοβουλευτικό καθεστώς, αφού οι αποφάσεις για τα βασικά ζητήματα της κοινωνίας δεν λαμβάνονται εντός του κοινοβουλίου, αλλά εκτός αυτού, από τις αγορές, τις τράπεζες, τα μεγάλα οικονομικά συμφέροντα, τα ΜΜΕ, το χρηματοπιστωτικό σύστημα, στις συνθήκες του παγκοσμιοποιημένου χρηματιστικοποιημένου καπιταλισμού. Ο κοινοβουλευτισμός έχει έτσι μετατραπεί σε ένα *μετακοινοβουλευτικό* καθεστώς, το οποίο κλονίζεται μαζί με το έθνος-κράτος. Στο καθεστώς αυτό, το πλήθος είναι αδύνατον να «αντιπροσωπευθεί», όπως γινόταν – με τον τρόπο που γινόταν – στον κοινοβουλευτισμό<sup>17</sup>.

## 2. Η μαρξική αντίληψη

Η άλλη μεγάλη παράδοση που επέδρασε στις αντιλήψεις για το πολιτικό υποκείμενο ήταν η μαρξική, η οποία επέμενε στην ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και έδινε προτεραιότητα στην ανατροπή του καπιταλισμού για την «κοινωνικοποίηση» των μέσων παραγωγής. Έδινε έτσι προτεραιότητα στο οικονομικό στοιχείο, τονίζοντας την αντίφαση ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και τις παραγωγικές σχέσεις. Οι τελευταίες, κατά τον Μαρξ, ως καπιταλιστικές σχέσεις ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής και ιδιωτικής οικειοποίησης του κοινωνικού προϊόντος (υπεραξίας) εμποδίζουν την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων. Αυτή είναι, κατά τον Μαρξ, η κύρια αντίφαση του καπιταλιστικού συστήματος, η οποία τον οδήγησε να δώσει έμφαση στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, που αποτελούσε και επιδίωξη της αστικής τάξης και του καπιταλισμού. Ο μεγάλος στοχαστής παρέμεινε έτσι δέσμιος του καπιταλιστικού φαντασιακού, και από την άλλη απέτυχε στις προγνώσεις του, αφού από τον 20<sup>ο</sup> αιώνα ο καπιταλισμός έχει επιτύχει απεριόριστη «ανάπτυξη» και εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων.

Άμεση συνέπεια του οικονομισμού του Μαρξ είναι η εξήγηση της ιστορίας και της κοινωνίας αποκλειστικώς με βάση «νόμους» ανεξάρτητους από τη δράση των ανθρώπων, των ομάδων ή των τάξεων, δηλαδή η υποτίμηση της πολιτικής και του πολιτικού υποκειμένου. Ο συγγραφέας του *Κεφαλαίου* επέμενε στην αλήθεια της θεωρίας του και στην πίστη πως ανακάλυψε τους «νόμους» της ιστορίας και της αδήριτης εξέλιξης προς τον κομμουνισμό και την αταξική κοινωνία, εγκαινιάζοντας την μαρξική ιστορική τελεολογία («ιστορικός υλισμός»). Αν και *ανέπτυξε* την

<sup>16</sup> Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα* (επιμ. Ζ. Καστοριάδη – μτφρ. Ξ. Γιαταγάνα), Κριτική, Αθήνα 2007, σ. 449.

<sup>17</sup> Βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Άμεση δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, σσ. 131, 197 κ.ε., 223 κ.ε., 242, 251 κ.ε.

«πάλη των τάξεων», εν τούτοις έδωσε προτεραιότητα στις «αντικειμενικές» δυνάμεις της παραγωγής και της οικονομίας. Ενώ έχει γράψει πως «η απελευθέρωση της εργατικής τάξης είναι έργο της ίδιας της εργατικής τάξης»<sup>18</sup>, εν τούτοις δεν αμφισβήτησε ρητώς τον ρόλο του καθοδηγητικού κέντρου ή του κόμματος. Υπάρχουν ενδείξεις προς τούτο. Στο Καταστατικό της Διεθνούς Ένωσης Εργατών (1864) διατυπώνεται η ανάγκη για τη δημιουργία κόμματος της εργατικής τάξης. Επίσης η Διεθνής ήταν στην αντίληψη του Μαρξ «η πρώτη προσπάθεια δημιουργίας ενός κεντρικού οργάνου για τη διεθνή δράση των εργατών»<sup>19</sup>. Η Διεθνής λειτούργησε και ως οιονεί κόμμα αν σκεφθεί κανείς τη διαγραφή του ελευθεριακού Μπακούνιν από τη μαρξική πλειοψηφία (1872). Από την πλευρά του ο Ένγκελς αποκαλεί το Γερμανικό Εργατικό Κόμμα «το κόμμα μας»<sup>20</sup>.

Ο Μαρξ εν τέλει αντικατέστησε τον «λαό» και τους «αντιπροσώπους» της αστικής ιδεολογίας και πρακτικής με το «προλεταριάτο» και το «κομμουνιστικό κόμμα». Ήδη από το *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* (1848), ανέθεσε στο προλεταριάτο τον ηγετικό ιστορικό ρόλο για τη «σοσιαλιστική επανάσταση», που θα εγκαθίδρυε τη «δικτατορία του προλεταριάτου», ως μεταβατικό μετά τον καπιταλισμό στάδιο, με σκοπό την κομμουνιστική-αταξική κοινωνία<sup>21</sup>. Υποτίμησε έτσι τις άλλες κοινωνικές τάξεις και κοινωνικά στρώματα, και εγκαινίασε τον «επιστημονικό σοσιαλισμό», τη σοσιαλιστική-κομμουνιστική εσχολογία. Σε όλα αυτά πρυτανεύει η «αλήθεια» της «επιστημονικής θεωρίας», η οποία εξασφαλίζει την απόλυτη γνώση των κοινωνικών και ανθρωπίνων πραγμάτων που προχωρούν αναπόφευκτα στο προδιαγεγραμμένο τέλος, σύμφωνα πάντα με την θεωρία.

Ο Καστοριάδης πιστεύει πως η εισαγωγή στο εργατικό κίνημα της «επιστημονικής θεωρίας», της ορθοδοξίας, υπήρξε η καταστροφικότερη ιδέα του Μαρξ, διότι στέρησε από το εργατικό κίνημα τη δημοκρατική πλευρά του. Μέχρι τότε αυτό ήταν δημοκρατικό, όπως στην αρχαιοελληνική αντίληψη, με την έννοια ότι στηριζόταν στην ιδέα πως στα πολιτικά θέματα δεν υπάρχει επιστήμη, παρά μόνο γνώμη (*δόξα*), και ως εκ τούτου οι διάφορες γνώμες είναι ισότιμες<sup>22</sup>. Έτσι στη μαρξική λογική η πολιτική κατέληξε να σημαίνει μία τεχνική που εφαρμόζεται επί

<sup>18</sup> Η φράση υπάρχει και στο καταστατικό της Α΄ Διεθνούς Ένωσης Εργατών (1864).

<sup>19</sup> Βλ. Καρλ Μαρξ – Φρίντριχ Ένγκελς, *Κριτική του προγράμματος Γκότα* (1875) (μτφρ. Κ. Σκλάβου), Κοροντζής, Αθήνα 2004, σ. 45.

<sup>20</sup> Φρ. Ένγκελς, στο Καρλ Μαρξ, *Κριτική του προγράμματος Γκότα*, σσ. 69, 70, 79. Ο Καστοριάδης πάντως γράφει πως ο Μαρξ και ο Ένγκελς δεν μιλούν για το Κόμμα ως «όργανο» ή «διευθύνον όργανο» της «δικτατορίας του προλεταριάτου» στο Κορνήλιος Καστοριάδης, «Σοσιαλισμός και αυτόνομη κοινωνία», στο *Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, σ. 23. Πάντως, ο Μπακούνιν στη διένεξή του με τον Μαρξ στα πλαίσια της Α΄ Διεθνούς, προέβλεψε πως οι συγκεντρωτικές απόψεις του Μαρξ θα κατέληγαν σε ένα κράτος παρόμοιο με αυτό που υπήρξε στα ανατολικά σταλινικά γραφειοκρατικά καθεστώτα (βλ. Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, Freedom Press, London 1950).

<sup>21</sup> Καρλ Μαρξ, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* (1848) (μτφρ. Κ. Κουτσουρέλη), Το Βήμα, Αθήνα 2010, σ. 35, 44. Του Ιδίου, *Γράμμα στον Weydemeyer*, Λονδίνο 5 Μαρτίου 1852. Καρλ Μαρξ – Φρίντριχ Ένγκελς, *Κριτική του προγράμματος Γκότα* (1875), σ. 58.

<sup>22</sup> Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η πολιτική σήμερα» (1991), στο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σ. 162.

της εργατικής τάξης και επί της κοινωνίας, ως εφαρμογή της «σωστής θεωρίας» και της «επιστημονικής αλήθειας», τις οποίες υποτίθεται πως κατέχουν οι κομματικοί γραφειοκράτες και οι μαρξιστές διανοούμενοι (θεωρητικοκεντρισμός, θεωρητικοκρατία).

Με τον τρόπο αυτό ο Μαρξ από τη μία υπερτίμησε τη θεωρία (του) και την εργατική τάξη και από την άλλη υποτίμησε το πολιτικό ζήτημα και το πλήθος, αφού πίστευε πως όλα τα προβλήματα θα λυθούν από τη στιγμή που θα συνέβαινε η αλλαγή των παραγωγικών σχέσεων με την απαλλοτρίωση των καπιταλιστών και τη «δικτατορία του προλεταριάτου». Υποτίμησε τη δημιουργική πολιτική πράξη που αποτελεί τη γενεσιουργό πηγή θεσμών, νόμων και σημασιών. Ο Καστοριάδης σημειώνει σχετικά: «ο Μαρξ δεν κατορθώνει να σεβασθεί τη μη αναγωγιμότητα της πράξεως· για να μιλήσω ωμά, αποδεικνύεται ανίκανος να συλλάβει τον δημιουργικό χαρακτήρα της, αναζητώντας αντιθέτως στέρεες αιτίες, δηλαδή εγγυήσεις της επανάστασης και για την επανάσταση. Το άμεσο αποτέλεσμα είναι ότι ελάχιστα ενδιαφέρεται για τα προβλήματα της δράσης και της πολιτικής οργάνωσης καθ' αυτές. Αντί γι' αυτά αναζητεί τους κατάλληλους οικονομικούς "νόμους" που θα οδηγήσουν στην κατάρρευση του καπιταλισμού»<sup>23</sup>. Το αποτέλεσμα όλων αυτών ήταν οι συγχύσεις στο μαρξιστικό στρατόπεδο περί του πολιτικού υποκειμένου και της πολιτικής, περί του πλήθους και της δημοκρατίας.

### 3. Οι μαρξιστές

Οι συγχύσεις κληροδοτήθηκαν και στους επιγόνους, οι οποίοι κινήθηκαν στην ίδια λογική· στηρίχθηκαν στην αδιαμφισβήτητη «επιστημονική θεωρία» του ιδρυτή, με τις μαγικές συνταγές του ιστορικού υλισμού και του «διαλεκτικού υλισμού», περιπλέκοντας έτι περαιτέρω τα πράγματα. Αρκετοί Αριστεροί και μαρξιστές, εμπνεόμενοι από το όραμα του σοσιαλισμού και του κομμουνισμού, και παραμένοντες πιστοί στη μαρξική ορθοδοξία, επέμειναν στις παραγωγικές δυνάμεις και τις παραγωγικές σχέσεις, δίνοντας προτεραιότητα, στην ανατροπή του καπιταλισμού, στη σοσιαλιστική επανάσταση από την εργατική τάξη, στην κατάληψη της εξουσίας, στο κόμμα οδηγό, στη γραφειοκρατία, στην αλήθεια της θεωρίας. Η αρχή έγινε με τον Kautsky και συνεχίστηκε με τον Λένιν, ο οποίος επέβαλε τον μαρξισμό ως Ιδεολογία, με την αρνητική σημασία που κατήγγειλε ο ίδιος ο Μαρξ, δηλαδή της ψευδούς συνείδησης που δημιουργεί ένα σύστημα ιδεών

---

<sup>23</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Héritage et révolution», στο *Figures du pensable*, σσ. 139-140. Εν τούτοις ο Μαρξ σε κάποια σημεία εκφράζει διαφορετικές απόψεις, στις οποίες δεν μένει εν τέλει πιστός. Λόγου χάριν στην 3<sup>η</sup> θέση για τον Φόουερμαχ (1848) σημειώνει πως «η υλιστική διδασκαλία για τη μεταλλαγή των πραγμάτων και για τη μόρφωση ξεχνάει ότι τα πράγματα πρέπει να μεταλλαχθούν από τους ανθρώπους και ότι ο διαμορφωτής πρέπει και αυτός ο ίδιος να διαμορφωθεί... Η σύμπτωση της αλλαγής των πραγμάτων και της αλλαγής της ανθρώπινης δραστηριότητας, με άλλα λόγια η αυτομεταλλαγή δεν μπορεί να νοηθεί και να γίνει λογικά κατανοητή παρά μόνο ως επαναστατική πράξη». Επίσης γράφει πως «η εργατική τάξη δεν πρόκειται να εφαρμόσει με απόφαση του λαού έτοιμες, επεξεργασμένες ουτοπίες. Ξέρει (!) ότι για να πετύχει την απελευθέρωσή της...πρέπει να περάσει από μακρόχρονους αγώνες και μία σειρά από ιστορικές πορείες, που θα αλλάξουν εντελώς και τις συνθήκες και τους ανθρώπους». Καρλ Μαρξ, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία* (1871) (επιμ. Λ. Αξελού), Στοχαστής, Αθήνα 32001, σ. 85.

και συντελεί στη συγκάλυψη της πραγματικότητας αντί για την κατανόησή της. Ο Λένιν με την ιδεολογικοποίηση της μαρξικής θεωρίας, επέβαλε την έννοια της κομματικής πρωτοπορίας, των κατόχων της σωστής θεωρίας και την έξωθεν εισαγωγή της «ταξικής συνείδησης» στην εργατική τάξη από τους κομματικούς γραφειοκράτες<sup>24</sup>.

Όλες όμως οι συνταγές των πάσης φύσεως λενινιστών κομμουνιστών έχουν αποτύχει παταγωδώς, διότι στις χώρες που επεκράτησαν ήταν πρωτίστως αντιδημοκρατικές, στηρίχθηκαν σε ένοπλες μειοψηφίες, τις οποίες ονόμαζαν «λαό» ή «εργατική τάξη» ή «αντιπροσώπους» τους και επέβαλαν αυταρχικά και ανελεύθερα καθεστώτα χωρίς δικαιώματα, χωρίς συμμετοχή της κοινωνίας, με μόνα μέσα τη βία, την τρομοκρατία, τον φόβο, την καταστολή, τον χαφιεδισμό και αποκλειστικά εργαλεία τον κομματικό και τον κρατικό μηχανισμό, τον στρατό, την αστυνομία και την μυστική αστυνομία - εν ολίγοις ο λενινισμός οδήγησε στον τερατώδη σταλινισμό. Ο Καστοριάδης από πολύ ενωρίς, από τη δεκαετία του 1950, άσκησε κριτική στα καθεστώτα των ανατολικών χωρών θεωρώντας τα γραφειοκρατικά, ανελεύθερα και δικτατορικά.

Οι σημερινοί μαρξιστές παρακάμπτουν το θεμελιώδες ζήτημα που αφορά στο πώς θα πραγματοποιηθεί η ανατροπή του καπιταλισμού, από ποιον και με ποιον τρόπο θα γίνει η μετάβαση στο μετακαπιταλιστικό στάδιο, το οποίο αυτοί αποκαλούν σοσιαλιστικό και μετέπειτα κομμουνιστικό. Πιστεύουν επίσης, παρά τις συνεχείς αποτυχίες, διαψεύσεις και έκδηλες αδυναμίες της, πως η μαρξική θεωρία αποτελεί τη «μία και μοναδική θεωρία για την υπέρβαση του καπιταλισμού», συμπληρωμένη ή διορθωμένη από τους μεταμαρξιστές θεωρητικούς του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Τη θεωρία αυτή υποτίθεται πως κατέχουν οι «γνώστες» του Πολιτικού Γραφείου, οι κομματικοί γραφειοκράτες της Κεντρικής Επιτροπής, οι μαρξιστές διανοούμενοι, το ιδεολογικό ιερατείο. Έτσι όμως, κατά τον Καστοριάδη, η θεωρία γίνεται ένα κλειστό και απολιθωμένο σύστημα, που έχει ως αποτέλεσμα την απολυτότητα, την απόλυτη γνώση για τα πολιτικά, άρα και την εξάλειψη της αυτόνομης δράσης των ανθρώπων. Πράγματι, η μαρξική θεωρία κατάντησε μία ερμηνεία του κόσμου - αντί για τον μετασχηματισμό του που διεκήρυσσε ο Μαρξ στην 11<sup>η</sup> θέση για τον Φόουερμαχ - και μάλιστα η μοναδική ερμηνεία με βάση την οποία θα γίνει ο μετασχηματισμός αυτός. Η θεωρία δηλαδή μετατράπηκε από τους μαρξιστές σε Ιδεολογία, αρχής γενομένης με τον Λένιν, όπως ήδη ανέφερα· σε Ιδεολογία του νέου κυρίαρχου στρώματος στο νέο καθεστώς, της γραφειοκρατίας - κομματικής, κρατικής, στρατιωτικής, αστυνομικής, πνευματικής<sup>25</sup>.

Όμως η «υπέρβαση του καπιταλισμού» που οραματίζονται οι σημερινοί μαρξιστές - εννοείται φυσικά διαφορετική από αυτήν που έγινε στις πρώην «σοσιαλιστικές» χώρες - δυστυχώς δεν έχει γίνει μέχρι σήμερα και ούτε θα γίνει ποτέ, για τον λόγο ότι δεν μπορεί να προκαθορισθεί η μελλοντική ιστορική-κοινωνική εξέλιξη, από θεωρητικές, ιδεολογικές ή «επιστημονικές» αναλύσεις. Αν

<sup>24</sup> Βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Άμεση δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, κεφ. 10. Για την ιδεολογικοποίηση της μαρξικής θεωρίας σε ένα κλειστό σύστημα βλ., επίσης, το πρώιμο (αδημοσίευτο) κείμενο του Π. Κονδύλη του 1964, στο Παναγιώτης Κονδύλης, «Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός», στο *Μελαγχολία και πολεμική*, Θεμέλιο, Αθήνα 2002.

<sup>25</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, σ. 99.

θα γίνει κάτι θα υπερβαίνει οπωσδήποτε τη θεωρία του Μαρξ και τις φαντασιώσεις των επιγόνων, οι οποίοι με την άκριτη επανάληψη των θεωριών περί κόμματος, σοσιαλισμού, κομμουνισμού και αταξικής κοινωνίας υποτιμούν πάλι το θεμελιώδες ζήτημα της πολιτικής, του κοινωνικού πλήθους και της συγκρότησης του πολιτικού υποκειμένου. Αν και οι μαρξιστές μιλούσαν εξ ονόματος του «λαού», εν τούτοις τον απαξίωσαν, όταν έγιναν εξουσία. Αλλά και στα κοινοβουλευτικά πολιτεύματα οι πάσης φύσεως αριστεροί και μαρξιστές, σοσιαλιστές και κομμουνιστές, έβλεπαν και βλέπουν ουσιαστικώς τον «λαό» ως παθητικό ψηφοφόρο ή εργαλείο για τους σκοπούς του Κόμματος και του Κράτους. Υπέταξαν δηλαδή το πλήθος στην θεωρητική και μονοδιάστατη αντίληψή τους.

#### 4. Η καστοριαδική αντίληψη

Ο Καστοριάδης ασκώντας συνεχή κριτική και στις δύο αυτές αντιδημοκρατικές θεωρίες και πρακτικές συγκροτεί τη δική του αντίληψη. Κατ' αρχάς για τη θεωρία του Μαρξ γράφει πως «η ιστορία, οι κοινωνικές μορφές και τα κοινωνικά συστήματα δεν είναι καθορισμένα από “ιστορικούς” νόμους, ούτε υπακούουν σε καμία γενική νομοτέλεια. Ούτε ακόμα είναι καθορισμένα, ή εξηγούνται, από τη φύση του ανθρώπου σαν βιολογικού οργανισμού. Είναι *δημιουργίες* ανθρώπινες, δημιουργίες κοινωνικο-ιστορικές»<sup>26</sup>. Επομένως σαν μια τέτοια δημιουργία πρέπει να σκεφθούμε ένα μετα-αντιπροσωπευτικό ή μετακαπιταλιστικό καθεστώς. Αντίθετα, δηλαδή, από αυτό που προτείνει ο μαρξισμός, ότι μπορούμε βάσει μιας “επιστημονικής θεωρίας” – που είναι κατ' ουσίαν μυθική – να προβλέψουμε τη μελλοντική εξέλιξη της ιστορίας και να διατυπώσουμε το Σύνταγμα μίας άλλης ελεύθερης κοινωνίας.

Α. Κατά τον Καστοριάδη λοιπόν, η θεωρία και η φιλοσοφία δεν μπορούν να θεμελιώσουν την πολιτική και τη δημοκρατία. Αυτό που μπορούν να κάνουν είναι να διαυγάσουν τις έννοιες και την πραγματικότητα, να οδηγήσουν στην κατανόησή τους. Ο συγγραφέας της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* τονίζει πως το βασικό στην δημοκρατική πολιτική αντίληψη είναι η πολιτική *πράξις*, που αποτελεί τη γενεσιουργό πηγή θεσμών, νόμων και σημασιών, δημιουργεί πρωτογενώς και καθορίζει χωρίς να ετεροκαθορίζεται. Έτσι η θεωρία - καμία θεωρία - δεν μπορεί να προκαθορίσει το πολιτικό υποκείμενο. Η ελευθερία και η δημοκρατία προέρχονται από πρωτοβουλίες ατομικές και συλλογικές, είναι βιώματα, όχι θεωρία και ανάθεση σε «ειδικούς» επιστήμονες ή φιλοσόφους, κομματικούς γραφειοκράτες ή τεχνοκράτες. Το πρώτο λοιπόν στοιχείο για την συγκρότηση του πολιτικού υποκειμένου είναι η απόρριψη της θεωρητικοκρατίας που επέβαλε ο μαρξισμός, παρουσιάζοντάς την μάλιστα ως επιστήμη.

Β. Στο πλαίσιο αυτό, ο Καστοριάδης θεωρεί πως η βασική αντίφαση του συστήματος δεν είναι αυτή που νόμιζε ο Μαρξ ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και τις παραγωγικές σχέσεις, αλλά η αντίφαση ανάμεσα σε διευθύνοντες και εκτελεστές, σε αυτούς που αποφασίζουν και σε εκείνους που εκτελούν, ανάμεσα στην εξουσία και στην κοινωνία. Η θέση αυτή επαναλαμβάνεται διαρκώς ήδη από

---

<sup>26</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Τό επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, σ. 27.

το 1949<sup>27</sup>, και βασίζεται στην αντίληψη πως κεντρική δομή της σύγχρονης κοινωνίας δεν είναι η καπιταλιστική αγορά, αλλά η γραφειοκρατική-ιεραρχική οργάνωση που είναι η ρίζα της εκμετάλλευσης, της καταπίεσης και της αλλοτρίωσης<sup>28</sup>. Η προτεραιότητα δίνεται έτσι στο πολιτικό στοιχείο και όχι στο οικονομικό, στην ελευθερία και όχι στα οικονομικά προβλήματα. Επομένως προέχει η αλλαγή του πολιτικού συστήματος με κατάργηση της διαίρεσης ανάμεσα σε διευθύνοντες και εκτελεστές, με πολιτική ισότητα των ατόμων, με συμμετοχή τους στην εξουσία, στη λήψη των αποφάσεων και στη θέσπιση των νόμων. Πριν από οτιδήποτε, το ουσιαστικό είναι η πολιτική πράξις, η οποία αναφέρεται και προσανατολίζεται στο θεμελιώδες ζήτημα: ποιός πρέπει να λαμβάνει τις αποφάσεις, ποιος είναι αρμόδιος να νομοθετεί, να ασκεί την εξουσία (*τί δεῖ τό κύριον τῆς πόλεως εἶναι*, με την ορολογία του Αριστοτέλη); Στην καστοριαδική αντίληψη προηγείται λοιπόν η πολιτική και έπεται η οικονομία - το αντίθετο δηλαδή από την μαρξική αντίληψη. Αυτό σημαίνει πως η οικονομία είναι πολιτικό ζήτημα, πως υπάγεται στη δικαιοδοσία της πολιτικής. Συνεπώς, το δεύτερο στοιχείο του πολιτικού υποκειμένου είναι η προτεραιότητα της πολιτικής.

Γ. Η κατάργηση αυτής της αντίφασης ανάμεσα σε διευθύνοντες και εκτελεστές, δεν μπορεί να γίνει παρά ακριβώς με την ταύτιση των διευθυνόντων και εκτελεστών, εξουσίας και κοινωνίας. Αυτή μπορεί να επιτευχθεί με την αυτοσυγκρότηση του κοινωνικού πλήθους σε πολιτικό υποκείμενο ικανό να ενστερνισθεί κατ' αρχάς την έννοια της δημοκρατίας ως αυτοκυβέρνησης, εν συνεχεία να διεκδικήσει την αυτοκυβέρνησή του, να θεσμίσει την άμεση δημοκρατία. Το δημοκρατικό πολιτικό υποκείμενο, κατά τον Καστοριάδη, δεν είναι προκαθορισμένο, δεδομένο εκ των προτέρων, αλλά αυτοσυγκροτείται με πολιτικό και κοινωνικό αγώνα<sup>29</sup>. Αυτοσυγκρότηση σημαίνει αυτοκαθορισμός και αυτοοργάνωση, όχι ετεροκαθορισμός και ετερο-οργάνωση από κάποιο κόμμα ή ηγέτη, από κάποια θεωρία, επιστήμη ή ιδεολογία. Όχι προ-καθορισμός από τεχνοκράτες και θεωρητικές «αυθεντίες», από διανοουμενίστικες, κομματικές, γραφειοκρατικές μειοψηφίες, από «ειδικούς» της αλλαγής, θεωρητικούς της επανάστασης και τεχνικούς της εξουσίας. Η ελευθερία και η δημοκρατία στηρίζονται στο ατομικό και συλλογικό αυτεξούσιο, όχι στην παραίτηση σε οποιονδήποτε πληρεξούσιο. Προϋποθέτουν ρήξη με την υπάρχουσα αστική και λενινιστική ιδεολογία του κόμματος, ρήξη με τις κυρίαρχες σημασίες της ανάθεσης σε «αντιπροσώπους», σε γραφειοκράτες, διότι αυτοί συγκροτούν ένα ιδιαίτερο σώμα που σφετερίζεται την εξουσία προς όφελος δικό του και που θέλει να

---

<sup>27</sup> Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», στο *Socialisme ou barbarie* 1 (1949). Του Ιδίου, «Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ II» (1957), στο *Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ*, σσ. 78, 80, 190. Του Ιδίου, «Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό» (1960-61), στο *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση* (μτφρ. Κ. Κουρεμένου, Α Στίνα), Ύψιλον, Αθήνα 1987, σ. 219 κ.ε. Του Ιδίου, «Νά ξαναρχίσουμε τήν επανάσταση» (1964), στο *Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος*, σσ. 222, 223 και αλλού.

<sup>28</sup> Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ II» (1957), στο *Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ*, σ. 150.

<sup>29</sup> Βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, «Ἡ άμεση δημοκρατία και οι προϋποθέσεις της», στο *Άμεση δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, σσ. 103-107.

δαιωνισθεί. Τρίτο λοιπόν στοιχείο του πολιτικού υποκειμένου είναι η αυτοσυγκρότηση, χωρίς κόμματα, γραφειοκρατίες και αντιπροσώπους.<sup>30</sup>

Δ. Έτσι, το δημοκρατικό υποκείμενο είναι συλλογικό κοινωνικό, είναι όλη η κοινωνία ή το μεγαλύτερο μέρος της που επιθυμεί την αλλαγή και συμμετέχει, όχι κάποιος ηγέτης, κάποια κοινωνική τάξη, κάποιο κόμμα ή προνομιούχο κοινωνικό στρώμα – οπωσδήποτε όχι αποκλειστικά η εργατική τάξη ή οποιαδήποτε άλλη, ούτε το Κομμουνιστικό ή το Σοσιαλιστικό Κόμμα.<sup>31</sup> Η πραγματοποίηση της άμεσης δημοκρατίας δεν είναι υπόθεση κατάληψης της εξουσίας από κάποιον φορέα ή αποτέλεσμα αλλαγής της νομοθεσίας. Είναι αποτέλεσμα της αυτόνομης δράσης του πλήθους, της ικανότητας των ανθρώπων να συνειδητοποιήσουν την ανάγκη για αλλαγές και τη συλλογική δύναμή τους, να επιδείξουν την αναγκαία αλληλεγγύη και αποφασιστικότητα για κοινωνικές και πολιτικές διεκδικήσεις.

Η δημοκρατία υφίσταται από τη στιγμή που δια της αυτόνομης πολιτικής πράξεως έχει αυτοσυγκροτηθεί το συλλογικό σώμα σε πηγή και φορέα των αποφάσεων και των νόμων. Ίσως εδώ βρίσκεται μία δυσκολία, διότι πρέπει να συγκροτηθεί ένα ετερόκλητο, ανόμοιο, ετερογενές πλήθος, μία πολλαπλότητα που δεν μπορεί ούτε θέλει να αντιπροσωπευθεί. Γι' αυτό ακριβώς πρέπει να συγκεντρωθεί, να συνευρεθεί, για να συζητήσει, να διαβουλευθεί σε λαϊκές συνελεύσεις και να αποφασίσει.<sup>32</sup> Στην περίπτωση αυτή το πολιτικό υποκείμενο ταυτίζεται με το κοινωνικό. Είναι η μόνη περίπτωση στην οποία υπάρχει σύμπτωση του κοινωνικού και του πολιτικού, της κοινωνίας με την εξουσία. Υπερβαίνεται έτσι η κληρονομημένη αντίληψη πως η εξουσία πρέπει να είναι διακριτή από την κοινωνία, εκπεφρασμένη σε έναν ηγεμόνα, σε ένα κόμμα, σε ένα κράτος, σε μία τάξη ή σε ένα κοινοβούλιο «αντιπροσώπων». Αντιθέτως, σε ένα δημοκρατικό καθεστώς η εξουσία μπορεί και πρέπει να ασκείται από την κοινωνία, η οποία είναι ο μοναδικός φορέας της πολιτικής. Τέταρτο στοιχείο, επομένως, του πολιτικού υποκειμένου είναι η πρωταρχική σημασία και προτεραιότητα της κοινωνικής πολλαπλότητας, του πλήθους.

Ε. Με την αντίληψη αυτή υπονομεύεται ο μεγάλος ιδεολογικός μύθος των δύο τελευταίων αιώνων, που οφείλεται και στον Μαρξ και έχει τις ρίζες του στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, πως τα κοινωνικο-οικονομικά συστήματα αρκούν να λύσουν μόνα τους τα ανθρώπινα και κοινωνικά προβλήματα. Όπως έχει σωστά

---

<sup>30</sup> Αυτή είναι άλλωστε η αντίληψη που διαπνέει τον ύμνο της Διεθνούς (1871): «Il n' est pas de sauveurs supremes/ni dieu ni cesar ni tribun./Producteurs sauvons-nous nous-memes».

<sup>31</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η προδρομική επανάσταση», στο *Η γαλλική κοινωνία* (μτφρ. Μπ. Λυκούδη), Ύψιλον, Αθήνα 1986, σ. 142-143. «Τον Μάιο του '68 στη Γαλλία το βιομηχανικό προλεταριάτο δεν υπήρξε η επαναστατική πρωτοπορία της κοινωνίας παρά η βραδυκίνητη οπισθοφυλακή της. Αν το φοιτητικό κίνημα πραγματικά έκανε έφοδο στον ουρανό, αυτό που ακινητοποίησε καταγής την κοινωνία ήταν η στάση του προλεταριάτου, η παθητικότητά του απέναντι στις ηγεσίες του και στο καθεστώς, η αδράνειά του, η αδιαφορία του για οτιδήποτε δεν είναι οικονομική διεκδίκηση». Πρβλ. και Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ακυβέρνητη κοινωνία* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Ευρασία, Αθήνα 2010, σ. 238.

<sup>32</sup> Ο Καστοριάδης αναπτύσσει αναλυτικά την διακυβέρνηση από τα ποικίλα συμβούλια, τοπικά, εργοστασιακά, περιφερειακά και στο σύνολο της επικράτειας. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού II» (1957), στο *Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού*.

παρατηρηθεί «με παρόμοιες ιδέες ξεχάσαμε πως τα συστήματα, όσο καλά κι αν φαίνονται, λειτουργούν χάρη στον άνθρωπο, και πως η βασική τροφή για τον άνθρωπο είναι η ελευθερία και η δυνατότητα κριτικής»<sup>33</sup>. Οι θεσμοί από μόνοι τους, χωρίς τα δρώντα υποκείμενα που θα τους εμπνέουν, δεν μπορούν να λειτουργήσουν προς όφελος της κοινωνίας. Χρειάζονται λοιπόν άτομα με δημοκρατικές ιδέες, πεποιθήσεις και ικανότητες (*αρετές*). Οι ικανότητες αυτές δεν υπάρχουν εκ φύσεως (*φύσει*), εκ γενετής ή εκ θεού, δεν είναι ανθρωπολογικό ή «ειδολογικό» δεδομένο, αλλά αποκτώνται, όπως γράφει ο Καστοριάδης, «δια της απόλυτης κατοχύρωσης και επέκτασης των ατομικών ελευθεριών και δια μιας παιδείας που είναι, κατά μέγιστο λόγο, παιδεία ελευθέρων ανθρώπων, και κατά ελάχιστο λόγο, κατασκευή επαγγελματιών και τεχνικών»<sup>34</sup>.

Η παιδεία αυτή, στις σημερινές συνθήκες, δεν προσφέρεται, και είναι αδύνατον να προσφερθεί, από τα εκπαιδευτικά ιδρύματα του συστήματος, από τους θεσμούς του και τα ΜΜΕ. Μπορεί να αναπτυχθεί δια της αυτομόρφωσης και να επεκταθεί δια της άμεσης, αυτόνομης πολιτικής συμμετοχής και πολιτικής *πράξεως*. Η αυτόνομη δράση οργανώνει την κοινωνία και ταυτοχρόνως αναπτύσσεται και η ίδια - η κοινωνία μετασχηματίζεται μετασχηματίζοντας τις συνθήκες εντός των οποίων βρίσκεται, διαμορφώνεται διαμορφώνοντας τις ποικίλες σχέσεις. Τα δημοκρατικά άτομα δημιουργούνται δημιουργώντας το δημοκρατικό πολιτικό υποκείμενο. Η βασική τροφή για τον πολίτη του δημοκρατικού πολιτεύματος είναι η πολιτική παιδεία, που συντελεί στην ικανότητά του να πράττει πολιτικώς, δηλαδή να συμμετέχει, να λαμβάνει αποφάσεις, να νομοθετεί, να κρίνει, να αμφισβητεί. Με άλλα λόγια, το ουσιαστικό ζήτημα της δημοκρατίας είναι η δυναμική αυτοσυγκρότηση του αυτόνομου πολιτικού υποκειμένου δια της αυτοεκπαίδευσης, που αποτελεί το πέμπτο στοιχείο του<sup>35</sup>.

Τα πέντε βασικά και αδιαίρετα χαρακτηριστικά του πολιτικού υποκειμένου (όχι θεωρητικοκρατία - προτεραιότητα της πολιτικής - οριζόντια αυτοσυγκρότηση χωρίς κόμματα, αρχηγούς, «ειδικούς», γραφειοκράτες, ιδεολογίες - κοινωνικό συλλογικό πλήθος, πληθυντική πολλαπλότητα, - δυναμική αυτοεκπαίδευση) δεν συναντώνται ούτε στη φιλελεύθερη έννοια του «λαού» ούτε στη μαρξική έννοια της «εργατικής τάξης». Συνεπώς η καστοριαδική αντίληψη για το πολιτικό υποκείμενο είναι εντελώς διαφορετική τόσο από την αστική φιλελεύθερη όσο και από την μαρξική κομμουνιστική αντίληψη. Βεβαίως ο Καστοριάδης, όταν μιλά για το πολιτικό υποκείμενο, αναφέρεται αδιαφοροποίητα στις έννοιες «λαός», «κοινωνία», «πολίτες». Όμως, όπως προκύπτει από την όλη επεξεργασία του ζητήματος, τα συμφραζόμενα και τη δυναμική με την οποία εννοεί το υποκείμενο, είναι εύλογο να συμπεράνουμε πως πρόκειται για το κοινωνικό πλήθος. Το πλήθος, που δεν είναι *ένα*, που δεν είναι ο «λαός» ή το «έθνος» των αστικών «αντιπροσωπευτικών» πολιτευμάτων, ούτε το παραδοσιακό προλεταριάτο υπό

<sup>33</sup> Λάμπρος Κουλουμπαρίτης, «Προϋποθέσεις για τη σύμπραξη φιλοσοφίας και πολιτικής», στον τόμο της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας *Φιλοσοφία και πολιτική*, Αθήνα 1982, σ. 56.

<sup>34</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η πολιτική σήμερα» (1991), στο *Όθρυμματισμένος κόσμος*, σ. 168. .

<sup>35</sup> Στη δική του λογική και οπτική ο Μαρξ έλεγε πως οι εργάτες συγκροτούνται σε τάξη και αποκτούν ταξική συνείδηση μέσα από τους αγώνες τους. Βλ. και υποσημ. 23.



την καθοδήγηση του Κομμουνιστικού Κόμματος και της «αλάνθαστης» μαρξικής θεωρίας.

### 5. Η πολιτική

Είναι το κοινωνικό πλήθος που αυτο-διαμορφώνεται σε πλειοψηφικό «δήμο» σε δημιουργό και καθοριστικό παράγοντα της πολιτικής, που δεν γίνεται και δεν θέλει να «αντιπροσωπευθεί», που δεν είναι εκλογικό και κομματικό αντικείμενο, αλλά πολιτικό υποκείμενο. Που δεν ανατρέχει σε αντιπροσώπους και αρχηγούς, σε ιδεολογίες και κόμματα, σε ιερά κείμενα, σε προφήτες ή σωτήρες, σε παλαιές ή καινές διαθήκες, σε ιερατεία και «επιστημονικές» θεωρίες. Μόνο τότε υπάρχει πολιτική με τη δημοκρατική έννοια. Η πολιτική δεν δημιουργείται από ραδιουργίες και συνωμοσίες στους πύργους των δυτικών φεουδαρχών και στα παλάτια των βυζαντινών αυτοκρατόρων, από αυλικούς και ευνούχους, ούτε από κόμματα, θεωρίες, γραφειοκρατίες, εκλογές και «ειδικούς» της νεωτερικότητας και της μαρξικής θεωρίας, αλλά από την κοινωνική συλλογικότητα· όταν αυτή αμφισβητεί εμπράκτως την υπάρχουσα θέσμιση της κοινωνίας και επιδιώκει σαφώς μία άλλη. Δημιουργείται από πολίτες – από υποκείμενα που συμμετέχουν εξ ίσου στις κοινές υποθέσεις με συνδιαμόρφωση των αποφάσεων και των νόμων. Οι πολίτες είναι οι μόνοι αρμόδιοι να αποφασίζουν, να νομοθετούν και να κυβερνούν. Τότε γίνονται πραγματικά ελεύθεροι και ίσοι. Μόνο τότε γίνονται πολίτες. Ο Αριστοτέλης από την πλευρά του το διατυπώνει ως εξής: «ή δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή».<sup>36</sup>

Φυσικά η πολιτική έχει πάντοτε σχέση με το εκάστοτε παρόν, τη συγκυρία και την επικαιρότητα (*καιρός*), εκφράζει το πνευματικό επίπεδο του πλήθους στη δεδομένη ιστορική στιγμή, εξαρτάται και εμποτίζεται από τους συσχετισμούς δυνάμεων. Αναδύεται σε συγκεκριμένες συνθήκες, στις οποίες πρέπει να εκτιμηθούν και να αξιολογηθούν όλες οι παράμετροι και οι μεταβλητές. Όμως η πολιτική δεν έχει σχέση με αναγκαιότητες, ντετερμινισμούς, *a priori* αλήθειες, αλλά με το ανοικτό και το ενδοχόμενο, το «ένδεχόμενον ἄλλως ἔχειν». Γι' αυτόν τον λόγο δεν μπορεί να εγκλωβισθεί σε προκατασκευασμένα θεωρητικά και ιδεολογικά πλαίσια, κομματικές και τελεολογικές αναγκαιότητες, ντετερμινιστικές και θεολογικές κατασκευές, νομοτελειακές και μεταφυσικές πίστεις, απόλυτα προγράμματα και σχέδια. Πολιτική δεν είναι η αναζήτηση της αλήθειας, αλλά η διαμάχη των *δοξῶν* (γνωμών), η αμφισβήτηση κάθε παραδεδομένης «αλήθειας» και θεσμισμένης εξουσίας, είναι ο αγώνας για την ελευθερία, την ισότητα και τη δημοκρατία. Δεν είναι εγγυημένη από τους «νόμους της Ιστορίας» ή τις επιταγές του ορθού λόγου, ούτε από το θέλημα του θεού ή τις αναγκαιότητες της φύσεως.

Είναι ένα διακύβευμα, ακαθόριστης έκβασης, ένα πρόταγμα που δημιουργείται, καθορίζεται, αναπτύσσεται από το κοινωνικό πλήθος, που δεν υποτάσσεται σε κόμματα, πολιτικούς, κεντρικές ηγεμονίες, συνδικάτα, ιεραρχίες, αντιπροσώπηση, γραφειοκρατίες, εθνικισμούς, θρησκευτικές εσχατολογίες,

---

<sup>36</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1, 1255b20. Ο Αριστοτέλης εκφράζει την αντίληψη και πρακτική που δέσποζε στις αρχαίες ελληνικές πόλεις και δη στις δημοκρατικές, αποτυπώνοντάς την στα έργα του *Πολιτικά*, *Ηθικά Νικομάχεια*, *Αθηναίων Πολιτεία*.

ιδεολογίες, θεωρητικοκρατία<sup>37</sup>. Η πολιτική του πλήθους αποσκοπεί στην κυριαρχία του δήμου (δημοκρατία) και όχι σε κάποιο νεφελώδες εθνικό ή κρατικό συμφέρον. Μάλιστα, στο πλαίσιο που αναλύθηκε πιο πάνω, στρέφεται κατά του κράτους και του έθνους. Αν προσθέταμε και την τεχνική, θα είχαμε τη «μεγάλη κυρίαρχη τριάδα» (Κράτος, Έθνος, Τεχνική), όπως την αποκαλεί ο Ζακ Ελλύλ, εναντίον της οποίας πρέπει, κατά τη γνώμη του, να στρέφονται οι εξεγέρσεις<sup>38</sup>. Με την έννοια αυτή η πολιτική δεν υπάρχει στις άλλες αρχαιοελληνικές πόλεις ούτε στα ελληνιστικά βασίλεια, πολλώ δε μάλλον στον Μεσαίωνα, δυτικό καθολικό και ανατολικό βυζαντινό. Οι θρησκείες και οι εκκλησίες δεν δημιουργούν πολίτες, αλλά υπηκόους, ποιμνία, πιστούς, δηλαδή αλλοτριωμένα, εξαρτημένα, φοβισμένα και εν τέλει υποταγμένα άτομα. Η πολιτική ξαναδημιουργήθηκε τον 17<sup>ο</sup>-18<sup>ο</sup> αι. στη Δυτική Ευρώπη με την επανεμφάνιση του πλήθους στις αστικές επαναστάσεις στην Αγγλία, στις ΗΠΑ και στη Γαλλία. Εν τέλει, η πολιτική είναι το μοναδικό μέσον που έχουν οι άνθρωποι και το οποίο τους επιτρέπει, μέσω της συλλογικής δράσης, να διαμορφώνουν και να αλλάζουν τους θεσμούς, τους νόμους, τις αξίες και τις συνθήκες που καθορίζουν τη ζωή τους<sup>39</sup>.

Η έννοια αυτή της πολιτικής δεν έχει καμία σχέση με αυτό που παρουσιάζεται ως πολιτική στα σημερινά πολιτεύματα, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά προσπάθειες των κομμάτων για απόκτηση της εξουσίας και διατήρησή της με οποιοδήποτε μέσον και τίμημα. Πολιτική δεν είναι οι εκλογές, και ποιο κόμμα ή ποιον πολιτικό θα ψηφίσουμε, δεν ευδοκimei στα ποικίλα ποιμνιοστάσια (κομματικά, συντεχνιακά, θρησκευτικά, εκκλησιαστικά, κρατικά, ιδεολογικά). Γι αυτόν τον λόγο στα σημερινά πολιτεύματα δεν υπάρχουν πολίτες. Ο «λαός» και το «έθνος» των αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων, όπως το «προλεταριάτο» και το «κόμμα» των μαρξιστικών σοσιαλιστικών δεν περιλαμβάνουν πολίτες, αλλά ψηφοφόρους, οπαδούς, υπηκόους, εκτελεστές αποφάσεων.

---

<sup>37</sup> Αυτά ισχύουν σε πιο έντονο βαθμό για την ελληνική περίπτωση, αφού πολιτική ηγεσία και κοινωνία είναι βαθιά διαποτισμένες από εθνικισμό, ελληνοκεντρισμό, θρησκεία, βυζαντινισμό και κομματισμό, τα οποία έχουν οδηγήσει σε αιματηρά αδιέξοδα, βαρβαρότητες, διχασμούς, εμφυλίους, δικτατορίες, σφαγές αόπλων, εθνικές απώλειες και καταστροφές, με τεράστιο κόστος και οπισθοδρόμηση σε όλους τους τομείς.

<sup>38</sup> Βλ. Jacques Ellul, *Από την επανάσταση στις εξεγέρσεις* (μτφρ. Β. Τομανά), Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2012. Ο Καστοριάδης στηρίζεται σε αναλύσεις του Ζακ Ελλύλ στο κείμενό του στο Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τεχνική», στο *Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Ύψιλον, Αθήνα 1991.

<sup>39</sup> Περισσότερα για την έννοια της πολιτικής, βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Pouvoir, politique, autonomie», στο *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, κεφ. 4. Του Ιδίου, *Πολυτεχνείο 1973. Η απαρχή του αυτόνομου κινήματος*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 59-61.

### Συμπέρασμα

Για τη συγκρότηση του δημοκρατικού πολιτικού υποκειμένου, του δημιουργού της πολιτικής και της δημοκρατίας, υπάρχουν, εκτός των εθνικιστικών και θρησκευτικών αντιλήψεων, δύο μεγάλα εμπόδια που θα πρέπει να υπερβθούν: η αστική κοινοβουλευτική και η μαρξική-μαρξιστική αντίληψη, οι οποίες ουσιαστικώς συναντώνται στην αντιπροσώπευση και τον κομματισμό, με ολιγαρχικό εν τέλει και οι δύο χαρακτήρα, που αντιμετωπίζουν τον «λαό» ως αντικείμενο δημαγωγίας, χειραγώγησης και ποικίλων εκμεταλλεύσεων. Έχουν δε καταφέρει πολλαπλά πλήγματα και αλλοιώσεις στο πρόταγμα της δημοκρατίας, ακυρώνοντας την αυτοσυγκρότηση του κοινωνικού πλήθους σε πολιτικό υποκείμενο<sup>40</sup>. Η πρωταρχική όμως προϋπόθεση για τη συγκρότηση αυτή είναι η παραδοχή πως τα σημερινά κοινοβουλευτικά πολιτεύματα του υπαρκτού καπιταλισμού δεν είναι δημοκρατίες, αλλά ολιγαρχίες – από φιλελεύθερες που τις ονόμασε ο Καστοριάδης, έχουν μετεξελιχθεί σε νεοφιλελεύθερες.

---

<sup>40</sup> Η αλήθεια αυτή, όσον αφορά στην Ελλάδα, διαπιστώθηκε εμπράκτως σε δύο μείζονα πολιτικά γεγονότα, στα οποία υπήρξε δημιουργία πολιτικής και εμφάνιση του πλήθους ως πολιτικού υποκειμένου με στόχο τη δημοκρατία. Το πρώτο στο Πολυτεχνείο το 1973 και το δεύτερο στις πλατείες το 2011. Και στις δύο περιπτώσεις όλες οι κομματικές δυνάμεις όλων των αποχρώσεων, καθεστωτικές και μη, όπως και οι μιντιακές, κρατικές επιδόθηκαν σε δυσφήμιση και απαξίωση ή διαστρέβλωση και εκμετάλλευσή τους. Για το Πολυτεχνείο βλ. Γιώργος Ν. Οικονόμου, *Πολυτεχνείο 1973. Η απαρχή του αυτόνομου κινήματος*. Για τις πλατείες, αρκεί να ρίξει κανείς μία ματιά στις εφημερίδες και στα έντυπα της Δεξιάς, του Κέντρου και της Αριστεράς το καλοκαίρι του 2011 για να δει τις απίθανες διαστρεβλώσεις και εκμεταλλεύσεις, που συνεχίστηκαν και μετέπειτα. Από τα πολλά παραδείγματα, θα αναφέρω ένα, που δημοσιεύθηκε στην εφημερίδα της Αριστεράς *Η Αυγή* (9. 2. 2014, σ. 30): «Στην Ελλάδα η μεταμόρφωση του πλήθους των πλατειών σε λαό που υποστηρίζει την Αριστερά έχει δημιουργήσει τις συνθήκες ριζικής αλλαγής». Δηλαδή το κίνημα των πλατειών, κατά τον διανοούμενο της Αριστεράς, έγινε «λαός» (!) για να αντιπροσωπευθεί από την Αριστερά (!) Έγινε για να υποστηριχθεί η Αριστερά, η οποία θα φέρει τη «ριζική αλλαγή»(!) Ποιά είναι αυτή η αλλαγή, δεν διευκρινίζεται. Μήπως το ανέφικτο και νεφελώδες όραμά της, για τον «σοσιαλισμό»; Κανένας υπαινιγμός για το κύριο πρόταγμα της πλατείας, την άμεση δημοκρατία. Εδώ εκδηλώνονται τα μόνιμα χαρακτηριστικά των αριστερών διανοουμένων, η γενικολογία, η διαστρέβλωση των γεγονότων και η αναγωγή τους στις κομματικές και ιδεολογικές σκοπιμότητες.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλιβιζάτος, Νίκος Κ., *Ποια δημοκρατία για την Ελλάδα μετά την κρίση*, Πόλις, Αθήνα 2013.
- Bakunin, Mikhail, *Marxism, Freedom and the State*, Freedom Press, London 1950.
- Ellul, Jacques, *Από την επανάσταση στις εξεγέρσεις* (μτφρ. Β. Τομανά), Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2012.
- Hardt, Michael – Negri Antonio, *Πλήθος* (μτφρ. Γ. Καράμπελα), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011.
- Hobbes, Thomas, *De cive (Le citoyen)*, Flammarion, Paris 1982.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος, «Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», στο *Socialisme ou barbarie* 1 (1949).
- \_\_\_\_\_ : *Τό επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Βέργος, Αθήνα 1976.
- \_\_\_\_\_ : *Η πείρα του εργατικού κινήματος*, Αμφορέας, Αθήνα 1978.
- \_\_\_\_\_ : *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας* (μτφρ. Γ. Σπαντιδάκη, Σ. Χαλικιά, Κ. Σπαντιδάκη), Ράππας, Αθήνα 1981.
- \_\_\_\_\_ : *Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού* (μτφρ. Γ. Δ. Ιωαννίδη, Δ. Λαμπρίδη, Μ. Παπαντωνίου), Ύψιλον, Αθήνα 1986.
- \_\_\_\_\_ : *Η γαλλική κοινωνία* (μτφρ. Μπ. Λυκούδη), Ύψιλον, Αθήνα 1986.
- \_\_\_\_\_ : *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση* (μτφρ. Κ. Κουρεμένου, Α Στίνα), Ύψιλον, Αθήνα 1987.
- \_\_\_\_\_ : *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990.
- \_\_\_\_\_ : *Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Ύψιλον, Αθήνα 1991.
- \_\_\_\_\_ : *Ο θρυμματισμένος κόσμος* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Ύψιλον, Αθήνα 1992.
- \_\_\_\_\_ : *Fait et a faire*, Seuil, Paris 1997.
- \_\_\_\_\_ : *Figures du pensable*, Seuil, Paris 1999.
- \_\_\_\_\_ : *Η ελληνική ιδιαιτερότητα* (επιμ. Ζ. Καστοριάδη – μτφρ. Ε. Γιαταγιάνα), Κριτική, Αθήνα 2007.
- \_\_\_\_\_ : *Démocratie et relativisme: Débats avec le MAUSS*, Paris 2010.
- \_\_\_\_\_ : *Ακυβέρνητη κοινωνία* (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Ευρασία, Αθήνα 2010.

Κονδύλης, Παναγιώτης, *Μελαγχολία και πολεμική*, Θεμέλιο, Αθήνα 2002.

Κουλουμπαρίτσης, Λάμπρος, «Προϋποθέσεις για τη σύμπραξη φιλοσοφίας και πολιτικής», στον τόμο της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας *Φιλοσοφία και πολιτική*, Αθήνα 1982.

Μαρξ, Καρλ, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* (1848) (μτφρ. Κ. Κουτσουρέλη), Το Βήμα, Αθήνα 2010.

\_\_\_\_\_ : *Γράμμα στον Weydemeyer*, Λονδίνο 5 Μαρτίου 1852.

\_\_\_\_\_ : *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία* (1871) (επιμ. Λ. Αξελού), Στοχαστής, Αθήνα 32001.

Μαρξ, Καρλ – Ένγκελς, Φρίντριχ, *Κριτική του προγράμματος Γκότα* (1875) (μτφρ. Κ. Σκλάβου), Κοροντζής, Αθήνα 2004.

Οικονόμου, Γιώργος Ν., *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Παπαζήσης, Αθήνα 2007.

\_\_\_\_\_ : *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, Παπαζήσης, Αθήνα 2009.

\_\_\_\_\_ : *Πολυτεχνείο 1973. Η απαρχή του αυτόνομου κινήματος*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2013.

\_\_\_\_\_ : *Άμεση Δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, Παπαζήσης, Αθήνα 2014.

Ρουσσώ, Ζαν-Ζακ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο* (μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Αλ. Σταϊνχαουερ), Πόλις, Αθήνα 2004.

Virno, Paolo, *Γραμματική του πλήθους* (μτφρ. Β. Πασσά), Αλεξάνδρεια-Οδυσσεάς, Αθήνα 2007.

**ΚΟΡΑΗΣ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΣ  
ΓΙΑ ΤΗ ΝΕΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ**

*Κωνσταντίνα Ευθ. Κατσαρού -*

Υπ. Δρ. Θεολογίας ΑΠΘ

*Κωνσταντίνος Ι. Γεωργιάδης*

Δρ Θεολόγος – Νομικός ΑΠΘ/ Εκπαιδευτικός

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Καθολική είναι η διαπίστωση ότι ο Ιωάννης Καποδίστριας και ο Αδαμάντιος Κοραΐς υπήρξαν βασικοί συντελεστές της πνευματικής και πολιτικής αναγέννησης του νέου ελληνισμού, δίνοντας αμοιβαία πρωταρχική σημασία στην ευρωπαϊκή πολιτισμική ταυτότητα των Ελλήνων. Από τη μία μεριά, ο Αδαμάντιος Κοραΐς, που φεύγει οριστικά από τον ελλαδικό χώρο για την *πεφωτισμένη* Ευρώπη, 39 χρόνια πριν από την Ελληνική Επανάσταση, προσπαθεί να *μετακενώσει* στην πατρίδα του τη χαμένη πνευματική παράδοση της κλασικής αρχαιότητας, την οποία κατά μία γνώμη, που παρακάμπει το Βυζάντιο, φέρει στους νεότερους χρόνους μόνον ο δυτικός πολιτισμός, ιδίως δε η Γαλλία. Εμπνεόμενος από τις δημοκρατικές αρχές της Γαλλικής Επανάστασης, οραματίζεται την απολύτρωση του Γένους από την τουρκική τυραννία, πράγμα που πρώτα απ' όλα προϋποθέτει τον πνευματικό διαφωτισμό του. Έτσι, μετά την Επανάσταση επιδιώκει με πάθος να πείσει τους Έλληνες να στραφούν προς τους Γάλλους, για να ζητήσουν πολιτική στήριξη, αποβλέποντας όμως στη σύσταση «*φραγκογραικικού*» κρατικού μορφώματος. Επιπλέον, ο θαυμασμός του για την Ευρώπη φαίνεται και από την επιθυμία του να μεταφερθούν στους Έλληνες οι δυτικές προοδευτικές παιδαγωγικές ιδέες με εκσυγχρονισμένες μεθόδους αγωγής, καθώς πίστευε ότι η ελληνική παιδεία, που για αιώνες βρισκόταν στα χέρια της Εκκλησίας, έπρεπε πλέον να αποκτήσει ως πρότυπο τη γαλλική.

Από την άλλη μεριά, ο Ιωάννης Καποδίστριας καλείται να αναλάβει τη διακυβέρνηση της Ελλάδας, τη στιγμή που από νωρίς είχε δείξει εξαιρετικά δείγματα πολιτικής γραφής και διπλωματικής ευστροφίας (Ιόνιος Πολιτεία, Υπουργός Εξωτερικών της Ρωσίας, από τους πρώτους θεωρητικούς της Ενωμένης Ευρώπης, θεμελιωτής του πρώτου Συντάγματος της Ελβετίας κτλ). Ως Κυβερνήτης εργάζεται συστηματικά υπέρ της δημιουργίας μίας νεοελληνικής Πολιτείας εκ του μηδενός (Πρωτόκολλο του Λονδίνου). Έχοντας επίγνωση των όποιων προθέσεων των ξένων δυνάμεων, κινείται σταθερά με αυτοσκοπό το συμφέρον της πατρίδας του. Οι πολιτικές του μαρτυρούν τον απώτερο στόχο εδραίωσης ενός τυπικά και ουσιαστικά κυρίαρχου Κράτους. Είναι ο εκσυγχρονιστής που σέβεται όμως

απόλυτα τόσο το αρχαίο όσο και το μεσαιωνικό ελληνικό παρελθόν, πράγμα που φαίνεται και στο υπό σύσταση εκπαιδευτικό του σύστημα.

Ποιά *ευρωπαϊκά φώτα*, λοιπόν, έπρεπε να λάβουν οι Έλληνες και ποιά πολιτειακή πραγματικότητα να συστήσουν κατά τον Κοραή και τον Καποδίστρια; Η πολιτική σκέψη των δύο, και κατ' επέκταση οι απόψεις τους για την κρατική και εκπαιδευτική οργάνωση, συγκλίνει ή είναι εκ διαμέτρου αντίθετη; Ακόμη περισσότερο, πώς εξελίχτηκαν οι μεταξύ τους προσωπικές σχέσεις με γνώμονα μια ετερόκλητη πολιτική φιλοσοφία; Ποιά θα ήταν η ενδεδειγμένη νεοελληνική πολιτισμική ταυτότητα, αυτή που κατά τον Κοραή ειδωλοποιεί και *μετακενώνει* ξένα πρότυπα ή αυτή, που διατηρώντας την αυτοσυνειδησία της, τα αφομοιώνει εκλεκτικά στο εσωτερικό της; Ποιού το πολιτικό όραμα επικράτησε τελικά στην ελλαδική επικράτεια, τη στιγμή που υποθετικά μόνον μπορούμε να εικάσουμε την τύχη του ετέρου, αυτού που τελικά έμεινε μόνον στα σχέδια;

---

#### ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ

*Κοραής, Καποδίστριας, Νέος Ελληνισμός,  
Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Νεοελληνικό Κράτος, Εκκλησία*

---

Καθολική είναι η διαπίστωση ότι τόσο ο Αδαμάντιος Κοραΐς όσο και ο Ιωάννης Καποδίστριας υπήρξαν οι κινητήριοι μοχλοί στην πνευματική αναγέννηση και πολιτειακή οντότητα του νέου ελληνισμού. Διακρίνονται, ωστόσο, ουσιώδεις μεταξύ τους διαφορές ως προς το περιεχόμενο που επρόκειτο να δώσουν σε μία νεοελληνική ταυτότητα, που, ενώ ρίζωνε στο ίδιο της το παρελθόν, το αρχαίο και μεσαιωνικό, έτεινε να αναλώσει το δεύτερο χάριν μιας *ελληνικότητας* που αντέγραφε από τη Δύση. Σε αυτή μάλλον τη βάση στήθηκε η νεοελληνική Πολιτεία, με τις διαστάσεις που όλοι γνωρίζουμε και πορεία δύο αιώνων από τη σύστασή της.

Μόλις από την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, το υπόδουλο Γένος, έστρεφε έντονα και σταθερά το βλέμμα του προς τα *Φώτα της Δύσεως*. Το ζήτημα είναι αν αυτό σηματοδοτούσε την αφομοίωση ετεροπολιτισμικών στοιχείων, το μπόλιασμα σε έναν προϋπάρχοντα αλλά και συνεχή στο χρόνο γηραιό πολιτισμό, ή την αντιγραφή ξένων στοιχείων εν είδει ενός κακώς εννοούμενου μιμητισμού. Διερευνάται το κατά πόσον εκφραστής της πρώτης τάσης υπήρξε ο Ιωάννης Καποδίστριας, υπό την ιδιότητα μάλιστα του πρώτου Κυβερνήτη της Ελλάδας, ενώ της δεύτερης ο επιφανής έλληνας λόγιος της *Εσπερίας* Αδαμάντιος Κοραΐς.

Ο Κοραΐς γεννήθηκε στη Σμύρνη το 1748. Φοίτησε στην εκεί Ευαγγελική Σχολή και το 1771 μετέβη για εμπορικές δραστηριότητες στο Άμστερνταμ, που, εκτός από ευρωπαϊκή πρωτεύουσα του εμπορίου, ήταν και κέντρο ευρωπαϊκής παιδείας. Απέκτησε μοναδική γλωσσομάθεια, εντρύφησε στην αρχαιοελληνική σκέψη εκδίδοντας αρχαίους έλληνες συγγραφείς, ενώ διδάχτηκε τα στοιχεία του Ευκλείδη και τη λογική επιστήμη από τον πάστορα Αδριανό Buurt και τη σύζυγό του Καρολίνα. Το 1777 επέστρεψε στη Σμύρνη έως το 1782, οπότε και αναχώρησε για το Montpellier, όπου σπούδασε Ιατρική, για να εγκατασταθεί από το Μάιο του 1788 στο Παρίσι, ζώντας εκεί μέχρι το τέλος της ζωής του<sup>1</sup>.

Σε όλο αυτό το διάστημα της βιοτής του, ο Κοραΐς ουδέποτε φαίνεται να εμπλέκεται άμεσα είτε με τις προετοιμασίες είτε με τη διεξαγωγή της Ελληνικής Επανάστασης στο βαθμό που θα ανάλωνε τον ίδιο του τον εαυτό σε πολεμικές φερ' ειπείν επιχειρήσεις, όπως ίσχυε για τους *αμαθείς* οπλαρχηγούς του τύπου του Κολοκοτρώνη, του Καραϊσκάκη ή του Μακρυγιάννη. Παράλληλα δεν μετέχει σε διπλωματικά παρασκήνια, την ευρύτερη σφαίρα της πολιτικής, ή δεν αφιερώνει, επί παραδείγματι, την προσωπική του περιουσία κατά το πρότυπο του έτερου ιστορικού αναστήματος που εξετάζεται στην παρούσα Εισήγηση, του Ιωάννη Καποδίστρια<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Η όρθόδοξη σκέψη στον Αδαμάντιο Κοραΐ*, Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὀφελίμων Βιβλίων, Ἀθήνα 2002, σσ. 14-18, 20-21.

<sup>2</sup> Προφανώς, ο Κοραΐς σφόδρα (όσο μάλλον και αδικαιολόγητα) αντικαποδιστριακός δεν είχε ιδέα του τί διημιέβeto μεταξύ του πέριξ του Καποδίστρια Ελλήνων και των ισχυρών κύκλων της Ευρώπης στους χρόνους πριν το ξέσπασμα της Ελληνικής Επανάστασης. Οι προσπάθειες για σύσταση Ελληνικού Κράτους μέσα από το διπλωματικό παρασκήνιο και τους βασιλικούς οίκους της Ευρώπης, συμπεριλαμβανομένου και του Ναπολέοντα, χωρίς δηλαδή να χρειαστεί η προσφυγή των υπόδουλων Ελλήνων στις πολεμικές επιχειρήσεις, ήταν συνεχείς, με κέντρο έναν *δαιμόνιο* πολιτικό νου. Αρκεί να είναι αληθείς οι μισές από τις σχετικές πληροφορίες που μας δίνει ο *ιερολοχίτης*, Φιλικός και *μυστικοσύμβουλος* του πρώτου Κυβερνήτη της Ελλάδας Π. Καλεβράς. Βλ. Παναγιώτης Καλεβράς,



Η επισήμανση αυτή δίδεται σε σχέση με κάτι που πρόσφατα ειπώθηκε εκφράζοντας την ιστορική αίσθηση μερίδας της νεοελληνικής διανόησης, το ότι η Ελληνική Επανάσταση αποτέλεσε έργο των αστών και όχι των οπλαρχηγών ή μιας Εκκλησίας που την αφόρισε<sup>3</sup>. Η ίδια αίσθηση τροφοδοτείται από την εντύπωση ότι οι Έλληνες περίμεναν την *αφύπνιση* του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, ώστε να εξεγερθούν κατά των Τούρκων, σαν να μην προηγήθηκαν συνεχή επαναστατικά κινήματα μετά την Άλωση του 1453. Είναι άλλο βέβαια το ότι ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός υπήρξε ο συντρέχων αποφασιστικός παράγοντας στην επιτυχία της τελευταίας εθνεγέρσεως, αυτής του 1821.

Πριν και καθόλη τη διάρκεια της Ελληνικής Επανάστασης, ο Κοραΐς, ως κατεξοχήν εκπρόσωπος μιας ανερχόμενης κατά την περίοδο του Διαφωτισμού ελληνικής αστικής τάξης, παραμένει εγκατεστημένος στην Ευρώπη. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι από το χώρο της παιδείας δεν συμβάλλει στην πνευματική αφύπνιση του ελληνικού λαού ή στο αναπτυσσόμενο φιλελληνικό πνεύμα της Ευρώπης. Γι' αυτό, ο ελληνικός λαός δια της Γ' Εθνοσυνελεύσεως της Τροιζήνας, το 1827, θα εκφράσει επίσημα την ευγνωμοσύνη του προς τη συμβολή του στην ανάσταση της Ελλάδας, ειδικότερα δε «...για τόν έρωτα «πρός τήν παιδείαν», τόν όποιο ένέπνευσε στους Έλληνες μέ τά Προλεγόμενά του, για τά βιβλία, μέ τά όποια προμήθευσε τήν πατρίδα ό πατριωτισμός του, για τά σχολεία «όσα ήγειραν αί σοφά συμβουλαί» του»<sup>4</sup>.

Τα γεγονότα της Γαλλικής Επανάστασης και οι συνακόλουθες ιδέες της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας μπορούσαν, για τον Κοραΐ, να σηματοδοτήσουν την απαρχή της πνευματικής και πολιτικής αφύπνισης των υπόδουλων Ελλήνων. Το Γένος έπρεπε να φωτιστεί, για να αποκτήσει την ελευθερία του. Έτσι, ξεκίνησε την έκδοση αρχαίων ελληνών Συγγραφέων αλλά και την εκπόνηση θεολογικών μελετών, με στόχο τη «μετακένωση» στο υπόδουλο Γένος του αρχαιοελληνικού πνεύματος και της μεταμορφωτικής δυναμικής του Ευαγγελίου<sup>5</sup>. Το πρόγραμμα αυτής της «μετακένωσης» αφορούσε και στον εξωτερικό πολιτισμό της Ευρώπης, δηλαδή στα επιστημονικά φώτα και επιτεύγματα<sup>6</sup>.

Ο Κοραΐς επέμενε ότι τα *φώτα* της Ευρώπης ήταν ελληνικά<sup>7</sup>, καθώς «*οι Ευρωπαίοι μετέφεραν την παλαιάν Ελλάδα εις την Ευρώπην*»<sup>8</sup>. Υπ' αυτήν την

---

*Πολιτικός βίος του άοιδίμου Ίω. Καποδίστρια... και αί κατά καιρούς προσπάθειαι αύτου περί τής άπελευθερώσεως του Έλληνικού Έθνους*, Δ. Αθ. Μαυρομαμάτη, έν Αθήναις 1873, σ. ζ', ιδίως σ. 4.

<sup>3</sup> Βλ. Νίκος Δήμου, *Πότε θα διδαχθούν τα παιδιά την αλήθεια για το 21*, στο [www.protagon.gr](http://www.protagon.gr). Εξάλλου, όπως σημειώνει ο Π. Κιτρομηλίδης, «*ή Έπανάσταση δέν άρχισε από τούς διανοουμένους του Διαφωτισμού, αλλά από τίς άγροτικές μάζες στην Ήπειρο και στην Πελοπόννησο, που είχαν φτάσει σέ άπόγνωση έξαιτίας τών δηώσεων τών όθωμανικών στρατευμάτων μετά τήν καταστολή τής άνταρσίας του Άλη Πασά*», στο Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1996, σ. 408.

<sup>4</sup> Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Η όρθόδοξη σκέψη στον Αδαμάντιο Κοραΐ*, σ. 32.

<sup>5</sup> Βλ. ό.π., σσ. 23, 26-27.

<sup>6</sup> Βλ. Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και ή Ευρώπη*, Ιστορικές Έκδόσεις Στέφ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1984, σ. 111.

<sup>7</sup> Βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Η όρθόδοξη σκέψη στον Αδαμάντιο Κοραΐ*, σ. 214.

έννοια, ο ελληνισμός θα ανακτούσε την προγονική του κληρονομιά μόνο μέσω της δυτικής παιδείας<sup>9</sup>. Αυτό, λοιπόν, που έπρεπε να μεταφυτευτεί στην πατρίδα του ήταν η πνευματική παράδοση της κλασικής αρχαιότητας, που υποτίθεται ότι συντηρούσε και καλλιεργούσε αυθεντικότερα ο δυτικός πολιτισμός, ιδιαίτερα δε η Γαλλία, σύμφωνα με ένα είδος πνευματικής συγγένειας μεταξύ του ελληνικού και του γαλλικού πνεύματος<sup>10</sup>. «*Από τους Γάλλους δέν έχομεν να φοβώμεθα τίποτε*»<sup>11</sup>, τόνιζε ο Κοραΐς. Ο δυτικός πολιτισμός εξάλλου ήταν γέννημα της ελληνικής σοφίας και σκέψης<sup>12</sup>. Έτσι, αντιλήφθηκε την ανάγκη να εκσυγχρονιστεί η ελληνική παιδεία (ως η κυριότερη από τις εκφάνσεις ενός ολόκληρου υπό ριζική μεταβολή πολιτισμού), να μνηθούν οι Έλληνες στις ευρωπαϊκές μεθόδους των φυσικών και θετικών επιστημών και να μεταφερθούν οι σύγχρονες μέθοδοι αγωγής στον ελληνικό χώρο. Συνεπώς, έπρεπε να περάσουν στην Ελλάδα τα ευρωπαϊκά παιδαγωγικά συστήματα με σκοπό μία αποδοτικότερη αγωγή, από κοινού ασφαλώς και με το σχετικό περιεχόμενο της μάθησης<sup>13</sup>.

Εν ολίγοις, ο Κοραΐς στόχευε στη σύζευξη των ιδεών της ελληνικής παράδοσης με τις ιδέες του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και υπ' αυτό το πρίσμα αντιλαμβανόταν το σύνολο του ελληνικού πολιτισμικού παρελθόντος<sup>14</sup>. Πρότυπα των Ελλήνων θα έπρεπε να είναι οι αρχαίοι τους πρόγονοι<sup>15</sup> και βάση της παιδείας τους η μελέτη των αρχαιοελληνικών κειμένων<sup>16</sup>.

Ωστόσο, για την αληθινή παιδεία, σύμφωνα πάντα με τον χαρακτηριζόμενο ως *Διαφωτιστή του Γένους*, χρειάζονταν και η χριστιανική πίστη και ηθική<sup>17</sup>. Πρότυπο επ' αυτού, όμως, θα αποτελούσε μόνον η *άρχαία Έκκλησία*<sup>18</sup>, σε μια θεώρηση των πραγμάτων όπου η λέξη και μόνο *Βυζάντιο* σηματοδοτούσε τη ρωμαϊκή παρακμή και κατάπτωση<sup>19</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Κοραΐς διακήρυξε έναν *φωτισμένο*

<sup>8</sup> Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η Εύρώπη*, σ. 47.

<sup>9</sup> Βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Η όρθόδοξη σκέψη στον Αδαμάντιο Κοραΐ*, σ. 197.

<sup>10</sup> Βλ. Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η Εύρώπη*, σσ. 49, 63.

<sup>11</sup> Ό.π., σ. 65.

<sup>12</sup> Βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Η όρθόδοξη σκέψη στον Αδαμάντιο Κοραΐ*, σ. 244.

<sup>13</sup> Βλ. Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η Εύρώπη*, σσ. 49, 112, «*Η εύρύτατα διαδεδομένη στην Εύρώπη αλληλοδιδασκτική μέθοδος προεκάλεσε τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Κοραΐ, ὁ ὁποῖος ἐπανειλημμένως διετύπωσε τὴν ἄποψη ὅτι ἦταν ἐντελῶς ἀναγκαῖο νὰ εἰσαχθῆ ἡ μέθοδος αὐτὴ στὰ κοινὰ σχολεῖα*». Ελένη Μπελιά, «Απόψεις τοῦ Κοραΐ διὰ τὴν ὀργάνωση τῆς ἐκπαιδύσεως», *Πρακτικά Συνεδρίου «Κοραΐς καὶ Χίος» (Χίος 11- 15 Μαΐου 1983)*, Ὁμήριον Πνευματικὸν Κέντρον, Αθήνα 1984, σ. 151.

<sup>14</sup> Βλ. Ελένη Μπελιά, «Απόψεις τοῦ Κοραΐ διὰ τὴν ὀργάνωση τῆς ἐκπαιδύσεως», σ. 157.

<sup>15</sup> Βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Η όρθόδοξη σκέψη στον Αδαμάντιο Κοραΐ*, σ. 67.

<sup>16</sup> Βλ. Ελένη Μπελιά, «Απόψεις τοῦ Κοραΐ διὰ τὴν ὀργάνωση τῆς ἐκπαιδύσεως», σσ. 152- 153.

<sup>17</sup> Βλ. Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η Εύρώπη*, σ. 104.

<sup>18</sup> Βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Η όρθόδοξη σκέψη στον Αδαμάντιο Κοραΐ*, σ. 225.

<sup>19</sup> Την άποψη αυτή εκφράζει ο Τωμαδάκης στα εισαγωγικά σχόλια του στη δεύτερη έκδοση της *Ελληνικής Νομαρχίας*, για το οποίο βλ. Άνωνύμου τοῦ Ἑλληνοσ, *Ελληνική Νομαρχία*, (εἰς.-ἐπιμ. Ν. Β. Τωμαδάκη), Βαγιονάκης, Αθήνα 21948, σ. ιδ'. Σύμφωνα με τη Γρηγοριάδου, ο Κοραΐς επικρίνει το Βυζάντιο κυρίως ὅσον αφορά στην πολιτική και κοινωνική ζωή, αν και αποδέχεται την αξία της

χριστιανισμό, πιστεύοντας πως η Εκκλησία έχρηζε μεταρρυθμίσεων και μάλιστα κατά το προτεσταντικό πρότυπο<sup>20</sup>, προκειμένου να επανέλθει στην υποτιθέμενα αρχική της αγνότητα και ταπεινοφροσύνη<sup>21</sup>.

Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, ο Κοραΐς εξέφρασε για πρώτη φορά στα τέλη του 18ου αιώνα την ιδέα μιας «*γραικογαλλικής δημοκρατίας*»<sup>22</sup>. Εμπνεόμενος πάντοτε από τις δημοκρατικές αρχές της Γαλλικής Επανάστασης, απεχθανόταν τους βασιλείς, τους τυράννους, τους αριστοκράτες και τις απολυταρχικές κυβερνήσεις<sup>23</sup>. Επιθυμούσε την εγκαθίδρυση μιας δημοκρατικής ισονόμου πολιτείας δικαίου, όπως το δημοκρατικό πολίτευμα των ΗΠΑ, με ισχυρή τη βούληση των ελεύθερων πολιτών της<sup>24</sup>. Το 1826 προσπαθούσε να πείσει τους Έλληνες να στραφούν προς τους Γάλλους, ώστε να ζητήσουν την πολιτική τους στήριξη<sup>25</sup>, παρόλο που τα Πρωτόκολλα των τριών Μεγάλων Δυνάμεων περιλάμβαναν ήδη τη συμφωνία για την εγκαθίδρυση μοναρχικής κυβέρνησης<sup>26</sup>. Επ' αυτού, ο Κ. Κούμας σημειώνει: «*εις τήν νέαν ταύτην πολιτείαν ἔδωκαν αἱ τρεῖς δυνάμεις εἶδος μοναρχικῆς κυβερνήσεως, καὶ ἐφρόντιζαν νὰ εὗρουν κυριάρχην Ἄνακτα, τοῦ ὁποῖου τὸ γένος νὰ διαδέχεται κληρονομικῶς τὴν ἐξουσίαν, ἀλλὰ μόνον οἱ ἀρσενικοὶ αὐτοῦ ἀπόγονοι κατὰ τὰ πρεσβεῖα τῆς συγγενείας*»<sup>27</sup>. Ωστόσο, μεταγενέστερα και σε ωριμότερη ηλικία, ο Κοραΐς θα αλλάξει στάση απορρίπτοντας κάθε είδους κηδεμονίας της Ελλάδας από τους Ευρωπαίους<sup>28</sup>.

Το ἕτερο πρόσωπο της παρούσας Εισήγησης, ο Ιωάννης Καποδίστριας, γεννήθηκε στην Κέρκυρα το 1776, καταγόμενος από επιφανή οικογένεια που είχε μετοικήσει το 14ο αιώνα από την Ίστρια της Δαλματίας. Μετά τις εγκύκλιες σπουδές στη γενέτειρά του, μεταβαίνει στην Ραδονα της Ιταλίας και σπουδάζει Ιατρική. Το 1797 αναγορεύεται διδάκτορας στο Πανεπιστήμιο της Ραδονα και σε

---

πολιτιστικής του παράδοσης, για το οποίο βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Ἡ ὀρθόδοξη σκέψη στὸν Ἀδαμάντιο Κοραῖ*, σσ. 239- 240.

<sup>20</sup> Βλ. Κωνσταντίνα Ευθ. Κατσαρού, *Εκκλησιαστική πίστη και Διαφωτισμός*, (Διπλωματική Εργασία), Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 2010, σ. 95.

<sup>21</sup> Βλ. Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῖς καὶ ἡ Εὐρώπη*, σσ. 105- 107.

<sup>22</sup> Βλ. ὁ.π., σ. 146. Ελένη Ε. Κούκκου, «Κοραῖς καὶ Καποδίστριας», *Σύναξη* 54 (1995), σ. 58.

<sup>23</sup> Βλ. Απόστολος Β. Δασκαλάκης, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῖς καὶ ἡ ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, Βογιανάκη, Ἀθήναι 1979, σ. 525.

<sup>24</sup> Βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Ἡ ὀρθόδοξη σκέψη στὸν Ἀδαμάντιο Κοραῖ*, σ. 32. Απόστολος Β. Δασκαλάκης, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῖς καὶ ἡ ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, σ. 527.

<sup>25</sup> Βλ. Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῖς καὶ ἡ Εὐρώπη*, σ. 75. Ακόμα και την περίοδο που ο Καποδίστριας ήταν Κυβερνήτης διέδιδε την ιδέα να προσκληθούν Γάλλοι πολιτικοί σύμβουλοι και στρατιωτικοί, για να συντάξουν το νέο πολιτικό χάρτη της Ελλάδας και να οργανώσουν τον ελληνικό στρατό, για το οποίο βλ. ὁ.π., σ. 143.

<sup>26</sup> Βλ. Κωνσταντίνος Μ. Κούμας, *Οἱ Ἕλληνες: Διαφωτισμός- Ἐπανάστασις*, (Ἱστορία τῶν Ἀνθρωπίνων Πράξεων, τόμ. ΙΒ', ἐν Βιέννῃ 1832, σελ. 518-677, 736-744), Ἀρχεῖον Ἱστορικῶν Μελετῶν 13, Βιβλιοπολεῖον Νότη Καραβία, Ἀθήναι 1966, σσ. 673- 675.

<sup>27</sup> Ὁ.π., σ. 674.

<sup>28</sup> Βλ. Βασίλειος Στ. Καραγεώργος, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῖς καὶ ἡ Εὐρώπη*, σ. 148.

ηλικία 21 ετών επιστρέφει στην Κέρκυρα με τρία Διδακτορικά Διπλώματα: της Ιατρικής, της Φιλοσοφίας και της Νομικής<sup>29</sup>.

Η πολιτική του σταδιοδρομία είναι τόσο λαμπρή, ώστε να δικαιολογείται ο χαρακτηρισμός του ως της λαμπρότερης πολιτικής φυσιογνωμίας του 19ου αιώνα, όχι μόνο εντός των ορίων του ελληνισμού αλλά και σε πανευρωπαϊκό επίπεδο<sup>30</sup>. Συνοψίζεται ως εξής:

α) ξεκινά με την ανάληψη των καθηκόντων του Γενικού Γραμματέα της Επικρατείας στην Επτανησιακή Δημοκρατία, ενώ από το 1803 του Κυβερνήτη της Ιονίου Πολιτείας, όπου θα δώσει βαρύτητα στα θέματα της παιδείας, ιδίως των κληρικών, ιδρύοντας παράλληλα πολλά σχολεία, την Ιόνιο Ακαδημία και την ανώτερη Σχολή της Τενέδου,

β) το Μάρτιο του 1807 οργανώνει τη στρατιωτική άμυνα της Λευκάδας εναντίον του Αλή Πασά, που απειλούσε να την καταλάβει, αφού ήρθε σε επαφή με τους ονομαστούς οπλαρχηγούς της Ηπείρου και συνδέθηκε άμεσα με τον Μητροπολίτη Άρτης και μετέπειτα Ουγγροβλαχίας Ιγνάτιο, με τον οποίο θα συνεργαστεί στενά για το συμφέρον της Ελλάδας<sup>31</sup>.

γ) όταν οι Γάλλοι του Ναπολέοντα κυριαρχούν και στα Επτάνησα, αρνείται να αναλάβει δημόσιες γαλλικές θέσεις, καθώς, σε αντίθεση με τον Κοραή, πίστευε ότι η Γαλλία δεν θα βοηθούσε ποτέ στην αποτίναξη του οθωμανικού ζυγού<sup>32</sup>.

δ) το 1809 ξεκινά τη σταδιοδρομία του στη ρωσική πολιτική<sup>33</sup>. Από τη θέση αυτή εργάζεται με επιτυχία για την κατοχύρωση της ελβετικής ανεξαρτησίας και ουδετερότητας, συγκροτώντας μάλιστα και το πολίτευμά της, για την καθιέρωση της Γερμανικής Ομοσπονδίας και για την αποκατάσταση του γαλλικού έθνους<sup>34</sup>,

<sup>29</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος για την Ελλάδα*, «Χριστιανική Έλπις» Όρθόδοξη Αδελφότητα, Θεσσαλονίκη 2009, σσ. 22- 23.

<sup>30</sup> Ενδεικτικά, βλ. Ηρακλής Νικολάου, «Ιωάννης Καποδίστριας, ο πρώτος Κυβερνήτης της Ελλάδος», *Έρῶ* 18/2 (2014), σσ. 4-13. Κώστας Χατζηαντωνίου, «Ο Ιωάννης Καποδίστριας πρότυπο Κυβερνήτη», *Έρῶ* 18/2 (2014), σσ. 14-26. Εμμανουήλ Α. Γιαννούλης, «Η ζωή, οι αγῶνες και τὸ ἐγκώμιο τοῦ πρώτου εθνικοῦ Κυβερνήτη τῆς Ἑλλάδας», *Έρῶ* 18/2 (2014), σσ. 27-31. Μαρία Μαντουβάλου, «Η ζωή, οι αγῶνες και τὸ ἐγκώμιο τοῦ πρώτου εθνικοῦ Κυβερνήτη τῆς Ἑλλάδας», *Έρῶ* 18/2 (2014), σσ. 32-37.

<sup>31</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος για την Ελλάδα*, σσ. 25- 28.

<sup>32</sup> Βλ. ό.π., σ. 29. Ιωάννης Καποδίστριας, *Απομνημονεύματα. Επισκόπηση της πολιτικής μου σταδιοδρομίας*, (μτφρ. Μιχ. Θ. Λάσκαρις), Μπάυρον, Αθήνα 1986, σσ. 26- 27.

<sup>33</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος για την Ελλάδα*, σ. 32. Ο Δημαράς λανθασμένα ισχυρίζεται στον Πρόλογο των *Απομνημονευμάτων* του Καποδίστριας ότι ο Καποδίστριας τότε δεν είχε να παρουσιάσει ανάλογη διοικητική εμπειρία, στο Ιωάννης Καποδίστριας, *Απομνημονεύματα. Επισκόπηση της πολιτικής μου σταδιοδρομίας*, σ. 11, αφού ήδη το 1803 αναλαμβάνει τις τύχες της Ιονίου Πολιτείας, για το οποίο βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος για την Ελλάδα*, σ. 26.

<sup>34</sup> Βλ. Παύλος Β. Πετρίδης, *Η Ευρωπαϊκή πολιτική του Ιωάννη Καποδίστρια. Θέσεις και προτάσεις για μια προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη 1814- 1821*, σ. 121.

ώστε να δικαιολογείται απόλυτα η πρόταση ότι ο Καποδίστριας έχτισε την ευρωπαϊκή ειρήνη μέχρι τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο<sup>35</sup>.

Όσον αφορά στα καθ' ημάς, η επαναστατημένη Ελλάδα άρχισε να εμφανίζεται επίσημα με κρατικό κύρος τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό, όταν ο Ιωάννης Καποδίστριας ανέλαβε τη διακυβέρνηση της χώρας το 1827<sup>36</sup>. Τότε ο αυστριακός διπλωμάτης και ιστορικός Πρόκες Όστεν θα σημειώσει ότι ήταν πιθανότερο να στηρίξει ο Καποδίστριας την Ελλάδα, παρά η Ελλάδα τον Καποδίστρια<sup>37</sup>.

Ο πρώτος Κυβερνήτης του νέου Ελληνικού Κράτους δεν αγωνίστηκε απλά για την αποτίναξη του στυγερού οθωμανικού ζυγού, αλλά κυρίως για μία εν τοις πράγμασι εθνική κυριαρχία και ανεξαρτησία, για ένα Κράτος χωρίς κηδεμόνες<sup>38</sup>. Εξάλλου, η παρεμπόδιση της παρέμβασης των ξένων στη θέσπιση των νόμων και την κρατική διαχείριση αποτελούσε έναν από τους βασικούς του στόχους<sup>39</sup>. Τι άλλο θα μπορούσε να φανερώσει η απάντησή του στον Συνταγματάρχη Εϊδέκω όταν το 1829 οι συμμαχικές δυνάμεις καθυστερούσαν να στείλουν τρόφιμα στην Ελλάδα: «*Πλήν ἂν τοῦτο ποιοῦντες φρονῶσι νὰ μᾶς κάμωσι νὰ ἀλλάξωμεν δρόμον, λάθος ἔχουσι, διότι μέχρι τῆς 15 Φεβρουαρίου ἔχομεν νὰ ζήσωμεν, καὶ δυνάμεθα νὰ προσμείνωμεν ἂν δὲ ἕως τότε οὐδεμίαν βοήθειαν λάβωμεν, βλέπομεν τί ἔχομεν νὰ γείνομεν τῶρα ὅμως κἀθημαὶ ἄσειστος*»<sup>40</sup>; Αυτός ήταν ο λόγος για τον οποίο συγκρούστηκε με τις όποιες δυνάμεις επιζητούσαν έναν κακώς εννοούμενο εξευρωπαϊσμό μιας μηδαμινής τότε Ελλάδας<sup>41</sup>, συντηρώντας το όραμά του για την

<sup>35</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα*, σ. 34.

<sup>36</sup> Βλ. Κωνσταντίνος Α. Βακαλόπουλος, *Νεοελληνική Ιστορία (1204-1940)*, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 138.

<sup>37</sup> Βλ. Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, *Ο πολιτικός Καποδίστριας μάρτυρας της Ρωμησοσύνης*, στο [www.impantokratoros.gr/metallhnos-kapodistriass-romiosynh.el.aspx](http://www.impantokratoros.gr/metallhnos-kapodistriass-romiosynh.el.aspx).

<sup>38</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα*, σ. 156. Ο ίδιος σημειώνει σχετικά: «*Περὶ τῶν ἰδιαιτέρων μου φρονημάτων, τὰ συνάγω εἰς μίαν μόνην γνώμην νὰ κάμωμεν ὅλα τὰ δυνατὰ νὰ φυλάξωμεν τὴν Πελοπόννησον καὶ τὰς νήσους τοῦ Ἀρχιπελάγους νὰ συστήσωμεν μίαν ἰσχυράν καὶ καλὴν κυβέρνησιν νὰ ἐμφανίσωμεν εἰς τὸν πολιτικὸν κόσμον τὸν τόπον μας μέ τὴν ἐθνικὴν του στολὴν, καὶ χωρὶς νὰ δανεισθῶμεν κανέν σχῆμα τῶν νεωτέρων, ἀλλ' οὔτε τὴν γλῶσσαν τῶν*», στο Παύλος Β. Πετρίδης, *Ἡ Ευρωπαϊκὴ πολιτικὴ του Ἰωάννη Καποδίστρια. Θέσεις καὶ προτάσεις γιὰ μίαν προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη 1814- 1821*, σ. 171. Ο Κωνσταντίνος Κούμας γράφει για τον Καποδίστρια: «*Ἡ Ἑλλάς ὅλη ἀνεζώθη βλέπουσα εἰς τὸ μέσον τῆς τοῦτον τὸν κτίστην τῆς εὐδαιμονίας τῆς, ὅς τις ἐγνωρίσθη καὶ ἐτιμήθη ἀπὸ τοὺς ἐνδοξοτάτους Μονάρχους τῆς Εὐρώπης, καὶ ἤξευρε τί καὶ πῶς νὰ διατάξῃ πρὸς ἀνάστασιν χώρας, ἣτις ἐγεμίσθη ἀπὸ ἐρείπια*», στο Κ. Μ. Κούμα, *Οἱ Ἕλληνες: Διαφωτισμός- Ἐπανάστασις*, σ. 672.

<sup>39</sup> Βλ. Παύλος Β. Πετρίδης, *Ἡ Ευρωπαϊκὴ πολιτικὴ του Ἰωάννη Καποδίστρια. Θέσεις καὶ προτάσεις γιὰ μίαν προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη 1814- 1821*, σ. 65.

<sup>40</sup> Ιωάννης Καποδίστριας, *Τῷ Συνταγματάρχῃ κ. Εἰδέκῳ*, στο Ιωάννης Σ. Κορνιλιάκης, *Ιωάννης Α. Καποδίστριας. Ο Ἅγιος τῆς Πολιτικῆς*, Ελαία, Αθήνα 2011, σ. 381.

<sup>41</sup> Βλ. Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, *Ο πολιτικός Καποδίστριας μάρτυρας της Ρωμησοσύνης*.

ανασύσταση της Αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης, δηλαδή της ΚΠόλεως<sup>42</sup>. Η ανασύσταση δε αυτή, στην ολοκλήρωσή της θα ήταν προφανώς δημοκρατική<sup>43</sup>, σύμφωνα και με το πνεύμα του ελβετικού πολιτειακού μοντέλου, του οποίου άλλωστε την πατρότητα φέρει ο Καποδίστριας, και μάλιστα προς την άμεση και όχι απλά τη συνταγματική Δημοκρατία<sup>44</sup>.

Ωστόσο, για χάρη της εθνικής ενότητας και ομόνοιας, υπό την απειλή φερ' ειπείν των αντικρουόμενων συμφερόντων μεταξύ των πελοποννησίων μεγαλοκτηματιών και των νοικοκυραίων της Ύδρας, η συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια του ήταν γι' αυτόν μονόδρομος<sup>45</sup>. Η νομοθετική, λοιπόν, εξουσία τέθηκε

<sup>42</sup> Βλ. Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, «Το όνομα Ρωμής και η ιστορική του σημασία», *Έρῶ* 1 (2010), σ. 8. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι το σύνταγμα της Ιονίου Πολιτείας ονομάστηκε *βυζαντινό* με σκοπό να θυμίσει τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία.

<sup>43</sup> Αν και ο Καποδίστριας εργάστηκε δίπλα στον Τσάρο και ήταν εξοικειωμένος με το καθεστώς της τσαρικής απολυταρχίας, όπως σημειώνει ο Κ. Θ. Δημαράς στον Πρόλογο των *Απομνημονευμάτων* του Καποδίστρια, για το οποίο βλ. Ιωάννης Καποδίστριας, *Απομνημονεύματα. Επισκόπηση της πολιτικής μου σταδιοδρομίας*, σ. 11, ο ίδιος ήταν βαθιά φιλελεύθερος και δημοκράτης. Ο Πετρίδης σημειώνει ότι «παρά τις φιλελεύθερες όμως τοποθετήσεις του έναντι πολλών ζητημάτων ήταν μοιραία υπεύθυνος για την τήρηση των «συμπεφωνημένων», αφού προς τα εκεί έκλινε ο επίσημος ρωσικός εξωτερικός προσανατολισμός που κατηύθυνε προσωπικά ο τσάρος Αλέξανδρος», στο Παύλος Β. Πετρίδης, *Η Ευρωπαϊκή πολιτική του Ιωάννη Καποδίστρια. Θέσεις και προτάσεις για μια προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη 1814- 1821*, Αφοί Τολίδη, Αθήνα 1988, σ. 35.

<sup>44</sup> Βλ. Γεώργιος Κοντογιώργης, «Τὸ Κράτος τοῦ Καποδίστρια», *Έρῶ* 18/2 (2014), σ. 48, «ὁ Καποδίστριας εἶχε κατὰ νοῦν ἕνα κράτος, τὸ ὁποῖο ἐγγραφόταν στὸ ἱστορικὸ κεκτημένο τῆς ἑλληνικῆς οἰκουμενικῆς κοσμοπόλης, πού συγκέντρωνε ἄλλωστε τὴν ὁμοθυμία τῶν προεπαναστατικῶν Ἑλλήνων. Ἕνα κράτος πού δὲν ἐνσάρκωνε μονοσήμαντα τὸ πολιτειακὸ σύστημα, ἀλλὰ τὸ ἐπιμέριζε ἀνάμεσα στὴν κεντρικὴ κυβέρνηση καὶ στὰ κοινά, ἀφενὸς καὶ ἀφετέρου ἀνάμεσα στὴν κοινωνία τῶν πολιτῶν, συγκροτημένη σὲ Δῆμο, στὸ πλαίσιο τῶν κοινῶν, καὶ στὴν ἀναφορικὴ στὸ κοινὸ συμφέρον κεντρικὴ πολιτικὴ ἐξουσία».

<sup>45</sup> Βλ. Κωνσταντῖνος Α. Βακαλόπουλος, *Νεοελληνικὴ Ἱστορία (1204- 1940)*, σ. 139. Υπ' αυτές τις συνθήκες, ο Καποδίστριας επισημαίνει στο *Υπόμνημα περί της τύχης της Ελλάδας*: «ἡ πληθὺς τῶν ἀρχηγῶν γεννᾷ πληθὺν συμφερόντων καὶ ἐκείθεν προκύπτει ἡ διάστασις τῶν γνωμῶν καὶ ἡ ἐξασθένεισις τῆς ἠθικῆς καὶ στρατιωτικῆς δυνάμεως», στο Παύλος Β. Πετρίδης, *Η Ευρωπαϊκή πολιτική του Ιωάννη Καποδίστρια. Θέσεις και προτάσεις για μια προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη 1814- 1821*, σ. 170. Επίσης, η Πρασόα σημειώνει: «Ἡ συγκεντρωτικὴ ἐξουσία τοῦ Καποδίστρια καὶ ὁ περιορισμὸς τῶν τοπικῶν ἰσχυρῶν φυγόκεντρων δυνάμεων υποβοηθοῦσε τὴν προαγωγή τῆς ζητούμενης εθνικῆς ενότητας καὶ ομόνοιας. Οἱ ὁποῖες ἀντιθέσεις μέσα στὴν κοινωνία ἔπρεπε νὰ παραμεριστοῦν ἢ ξεπεραστοῦν γιὰ χάρη αὐτῆς τῆς ενότητας», στο Αννίτα Πρασόα, «Ἡ εθνικὴ διαπαιδαγώγησις στὸ σχολεῖο τῆς καποδιστριακῆς περιόδου», *Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου «Ἰωάννης Καποδίστριας: 170 χρόνια μετὰ 1827- 1997*, Νομαρχιακὴ Αυτοδιοίκηση Αργολίδας, Ναύπλιο 1998, σσ. 75-76. Ὅμως, δὲν πρέπει νὰ ἀγνοοῦμε τὸ μακρόπνοο σχέδιο τοῦ Καποδίστρια που ἦταν ἡ θέσπιση δημοκρατικῶν θεσμῶν, γιὰ τὸ ὁποῖο βλ. Παύλος Β. Πετρίδης, *Η Ευρωπαϊκή πολιτική του Ιωάννη Καποδίστρια. Θέσεις και προτάσεις για μια προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη 1814- 1821*, σ. 70. Εξάλλου, ἡ κυβερνητικὴ του πορεία στὴν Ἰόνιο Πολιτεία καὶ ἡ σύνταξη νέου συνταγματικοῦ κειμένου, τοῦ πρώτου μετὰ τὴν Ἄλωση Συντάγματος, δείχνουν τὴν ἰδεολογικὴν του πεποιθῆσις, γιὰ τὸ ὁποῖο βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ἰωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα*, σ. 26. Οἱ δημοκρατικὲς ἀρχές τοῦ Καποδίστρια οδήγησαν τὸν Kissinger νὰ ομολογήσει ὅτι ὁ τσάρος Αλέξανδρος ἀποτελοῦσε πηγὴ ἀνησυχίας γιὰ τοὺς συμμάχους ἐξαιτίας τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Καποδίστριας κατόρθωνε νὰ συνδυάζει τὴν φιλελεύθερη ἀρχὴν τοῦ Διαφωτισμοῦ με

αρχικά κάτω από την εποπτεία του Καποδίστρια με τη θεσμοθέτηση του *Πανελληνίου*, το οποίο αντικαθιστώντας το *Βουλευτικόν* είχε αποκλειστικά γνωμοδοτικό χαρακτήρα. Το νέο πολίτευμα ονομάστηκε *Ελληνική Πολιτεία*. Προτεραιότητα στο έργο του είχε η οργάνωση του στρατού και του στόλου. Για το σκοπό αυτό ίδρυσε το *Γενικό Φροντιστήριο*, το *Πολεμικό Συμβούλιο*, το *Τυπικόν* και το *Ταξιαρχικόν*. Στον διοικητικό τομέα, ο Καποδίστριας διαίρεσε τη χώρα σε 13 γεωγραφικά τμήματα. Ίδρυσε ταχυδρομεία, τελωνεία, λιμεναρχεία και οργάνωσε την αστυνομία<sup>46</sup>.

Επιπλέον, επειδή θεωρούσε την παιδεία στυλοβάτη του Έθνους<sup>47</sup>, ίδρυσε στην Αίγινα, το *Όρφανοτροφείον*, το οποίο αποτέλεσε το πρώτο δημόσιο εκπαιδευτικό ίδρυμα, το *Κεντρικόν Σχολείον*<sup>48</sup> και το *Πρότυπο Σχολείον*<sup>49</sup>. Καθώς όλη η πολιτική του υπαγορευόταν από το αυθεντικό εκκλησιαστικό του φρόνημα, το ίδιο συνέβη και στις εκπαιδευτικές εκκλησιαστικές του μέριμνες<sup>50</sup>, όπου για τη μόρφωση του κλήρου ίδρυσε στον Πόρο την *Εκκλησιαστική Σχολή*<sup>51</sup>. Πέρα από την εγκύκλιο μόρφωση, κεντρική του επιδίωξη ήταν η παροχή ελληνορθόδοξης παιδείας στα ελληνόπουλα<sup>52</sup>, όπως επίσης και η πάσης φύσεως προστασία τους. Το 1829 γράφει στον Κοραή: «*Κρίνω αναγκαιότατο νά συλλέξουμε καί νά επαναφέρουμε στήν*

---

την παροχή υπηρεσιών στο ρώσο μονάρχη, για το οποίο βλ. Παύλος Β. Πετρίδης, *Η Ευρωπαϊκή πολιτική του Ιωάννη Καποδίστρια. Θέσεις και προτάσεις για μια προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη 1814- 1821*, σ. 114. Ο π. Γεώργιος Μεταλληνός αναφέρει σχετικά: «*Κατανοώντας δε την εκλογή του, ως του «ενός ανδρός αρχήν», θέλησε μεν να συγκεντρώσει στα χέρια του όλες τις εξουσίες, αλλά, κατά τη δική μας τουλάχιστον εκτίμηση όχι λόγω των απολυταρχικών φρονημάτων του – διότι ήταν φύση δημοκρατική και λαϊκή – αλλά για να μπορέσει να πραγματώσει τους στόχους του, που ήταν η σύγκραση των συγχρόνων Ευρωπαϊκών πολιτειολογικών δεδομένων με την παράδοση του Γένους, την ελληνορθοδοξία*», στο Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, *Ο πολιτικός Καποδίστριας μάρτυρας της Ρωμηοσύνης*.

<sup>46</sup> Βλ. Κωνσταντίνος Α. Βακαλόπουλος, *Νεοελληνική Ιστορία (1204- 1940)*, σσ. 139- 143. Ο Κ. Κούμας σημειώνει για το έργο του Καποδίστρια: «*Ο άγρυπνος Καποδίστριας, αληθώς έργον κυβερνήτου έκπληρών, διευθύνει εις τοῦτο τὸ μεταξύ τήν πολιτικὴν ναῦν τῆς Ἑλλάδος με ὄλας του τὰς δυνάμεις. Διὰ τῆς φροντίδος του ἀνακτίζονται πόλεις καὶ χωρία, καλλιεργεῖται ἡ χῶρα, συνιστῶνται σχολεῖα, διατάσσονται δικαστήρια, καὶ ἐκτελεῖται πᾶν ὅ,τι εἶναι ἀναγκαῖον νά θεραπεύσῃ τὰς πολλὰς πληγὰς τοῦ πολυπαθοῦς ἔθνους. Ὁ λαὸς τὸν σέβεται καὶ τὸν ἀγαπᾷ ὡς κοινὸν πατέρα, καὶ ἐάν τὰ εἰς τὴν ἀνθρωπότητα ἔμφυτα πάθη ἐκβάλλουσι κάποτε ἀηδεῖς κραυγὰς, τὰς κοιμίζει εὐκόλως ἡ ἰλαρότης καὶ ἡ φρόνησις τοῦ σοφοῦ Κυβερνήτου*», στο Κ. Μ. Κούμα, *Οἱ Ἕλληνες: Διαφωτισμός- Ἐπανάστασις*, σ. 677.

<sup>47</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα*, σ. 108.

<sup>48</sup> Βλ. Κωνσταντίνος Α. Βακαλόπουλος, *Νεοελληνική Ιστορία (1204- 1940)*, σ. 143.

<sup>49</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα*, σ. 150.

<sup>50</sup> Βλ. Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, *Ο πολιτικός Καποδίστριας μάρτυρας της Ρωμηοσύνης*.

<sup>51</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα*, σ. 151. «*...σαφῆς εἶναι ἡ ἐπίδραση τοῦ Κοραῖ καὶ γενικῶς τῆς ἰδεολογίας τοῦ Διαφωτισμοῦ στὰ σχέδια διὰ τὴν ὀργάνωση τοῦ Ὁρφανοτροφείου καὶ τοῦ Προτύπου καὶ Κεντρικοῦ Σχολείου καὶ τὰ σχετικὰ προγράμματα σπουδῶν τὰ ὁποῖα ἀπεδέχετο ὁ Καποδίστριας*». Παράλληλα, βλ. Ελένη Μπελιά, «*Ἀπόψεις τοῦ Κοραῖ διὰ τὴν ὀργάνωση τῆς ἐκπαιδεύσεως*», σ. 163.

<sup>52</sup> Βλ. Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα*, σσ. 151- 152.

*Ἑλλάδα τούς νέους Ἕλληνας πού μέ πρόφαση τή μάθηση διαφθείρονται στήν Εὐρώπη, ἀλλά ἔχουμε ἀνάγκη ἀπό οἰκήματα γιά νά τούς βάλουμε»<sup>53</sup>.*

Κοινό στοιχείο του Κοραή<sup>54</sup> και του Καποδίστρια ήταν η βαρύτητα που έδωσαν στη θρησκευτική αγωγή των μαθητών κατά τη διάρκεια της στοιχειώδη τους, τουλάχιστον, εκπαίδευσης<sup>55</sup>. Ωστόσο, ο Κυβερνήτης προχώρησε περαιτέρω, παρέχοντας στα σχολεία μοναστηριακή οργάνωση, όπου συνδυαζόταν η παιδεία με τη λατρεία<sup>56</sup>. Ως βάση της κοινωνικής και πολιτικής ανόρθωσης του έθνους έθεσε την ηθική διαμόρφωση των πολιτών «*διὰ τῆς ἱεραῆς θρησκείας καί τῆς ὀρθῆς παιδείας*»<sup>57</sup>. Το σπουδαιότερο κεφάλαιο της εκκλησιαστικής του πολιτικής αφορούσε στην προσπάθεια αποκατάστασης των σχέσεων της Ελλαδικής Εκκλησίας με το Οικουμενικό Πατριαρχείο, αντίθετα με το Κοραή που αξίωνε την αυτονομία της Ελλαδικής Εκκλησίας<sup>58</sup>.

Αναφορικά με τη σφοδρή σύγκρουση μεταξύ των δύο ανδρών, αρκεί γενικά να ειπωθεί ότι αναπτύχθηκε τόσο σε πολιτικό όσο και σε προσωπικό επίπεδο. Καταρχήν, ακόμη και ο τίτλος του κόμητος για τον Καποδίστρια ήταν ικανός να προκαλέσει την αντιπάθεια του Κοραή. Λόγω της προηγούμενης πρωταγωνιστικής πολιτικής δραστηριότητας του πρώτου στην απολυταρχική Ευρώπη, ο δεύτερος δικαιολογημένα φοβόταν μήπως η Ελλάδα απομακρυνόταν από τη γαλλική πολιτική<sup>59</sup>. Όλα αυτά συνδυάζονταν με το γεγονός ότι ο Καποδίστριας βρισκόταν

<sup>53</sup> Ο.π., σ. 165.

<sup>54</sup> Βλ. Ελένη Μπελιά, «Απόψεις του Κοραή δια τήν ὀργάνωση τῆς ἐκπαιδευσεως», σ. 149.

<sup>55</sup> Βλ. Αννίτα Πρασά, «Η εθνική διαπαιδαγώγηση στο σχολείο της καποδιστριακής περιόδου», σ. 76.

<sup>56</sup> Βλ. Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, *Ο πολιτικός Καποδίστριας μάρτυρας της Ρωμηοσύνης*.

<sup>57</sup> Αννίτα Πρασά, «Η εθνική διαπαιδαγώγηση στο σχολείο της καποδιστριακής περιόδου», σ. 80.

<sup>58</sup> Βλ. Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, *Ο πολιτικός Καποδίστριας μάρτυρας της Ρωμηοσύνης*. Παράλληλα, βλ. Εμμανουήλ Ι. Κωνσταντινίδης, *Ἰωάννης Καποδίστριας καί ἡ ἐκκλησιαστική του πολιτική*, στο Ἔρευνα περὶ τὴν ἱστορίαν τῆς Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 1983, σ. 83, «*Ἐκ τῆς διεξαχθείσης ἀλληλογραφίας Πατριάρχου καί Κυβερνήτου διαπιστοῦται ἐπὶ ποίων κανονικῶν βάσεων ἐξίτηι ὁ Καποδίστριας νὰ θεμελιώσῃ τὴν διοίκησιν τῶν ἐν τῷ νεοδημιουργηθέντι κράτει Ἐκκλησιαστικῶν Ἐπαρχιῶν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἦσαν δὲ αἱ βάσεις αὗται οἱ ἱεροὶ τῆς Ἐκκλησίας κανόνες καί ἡ παραχώρησις αὐτοδιοικήσεως ὑπὸ τὴν ἀνωτάτην ἐποπτεῖαν τοῦ Πατριαρχείου, ἐκ τοῦ ὁποῦ ἐξηκολούθουν νὰ ἐξαρτῶνται ἐκκλησιαστικῶς, ὅπως καὶ πρὸ τῆς Ἐπαναστάσεως. Οὐδ' ἐπὶ στιγμὴν ἐσκέφθη ὁ Κυβερνήτης νὰ ἀποσπάσῃ «πραξικοπηματικῶς» ἐκ τοῦ Πατριαρχείου τὰς ἐν Ἑλλάδι Ἐπαρχίας τοῦ Θρόνου καὶ νὰ δημιουργήσῃ Αὐτοκέφαλον Ἐκκλησίαν, ὡς ἐπραξεν ἡ Ἀντιβασιλεία κατὰ τὸ 1833. Δυστυχῶς ἡ δολοφονία του ἐτερμάτισεν ὅλας τὰς προσπάθειάς καὶ τὰ ὀρθὰ σχέδιά του».*

<sup>59</sup> Βλ. Απόστολος Β. Δασκαλάκης, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραΐς καί ἡ ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, σ. 528. Το γεγονός ότι ο Καποδίστριας υπηρέτησε τον Τσάρο δεν σημαίνει ότι ο πρώτος βρισκόταν απόλυτα υπό τον έλεγχό του. Ο Τ. Ευαγγελίδης μαρτυρεί: «*Ὁ αὐτοκράτωρ σὺν τῇ ἀποδοχῇ τῆς ἀπὸ τῆς ρωσικῆς ὑπηρεσίας παραιτήσεως τοῦ Ἑλλήνου διπλωμάτου ἠδύοκῆσε νὰ ἀπονείμῃ αὐτῷ σύνταξιν ἰσόβιον ἐξ 60,000 φράγκων, ἀλλ' ὁ ἀγέρωχος Καποδίστριας φρονίμως σκεπτόμενος ἀπεποιήθη αὐτὴν θέλων νὰ ἔξη πλήρη τὴν ἀπὸ τῆς ρωσικῆς ἐπιρροῆς ἀνεξαρτησίαν καὶ ὁ Νικόλαος θαυμάσας τὴν ἀφιλοχρηματίαν τοῦ ἀνδρὸς ἐδικαίωσεν αὐτόν, στο Τρύφων Ε. Ευαγγελίδης, *Ἱστορία τοῦ Ἰωάννου Καποδιστρίου Κυβερνήτου τῆς Ἑλλάδος (1828- 1831)*, Μάτι, Κατερίνη 2005, σ. 87. Αυτό φαίνεται, επίσης, και από το γεγονός ότι προσπάθησε να πείσει τον Τσάρο να μην υπογράψει το κείμενο της*



πάντα σε άμεση επαφή με τους Φαναριώτες, τους οποίους ο Κοραΐς απεχθανόταν, πιστεύοντας ότι μπορούσαν να καταστήσουν την Ελλάδα όργανο της ρωσικής απολυταρχίας<sup>60</sup>.

Μέχρι το 1830, η σχέση μεταξύ των δύο αντρών ήταν, τουλάχιστον ως προς τα προσχήματα, φιλική, σε σημείο που ο Κοραΐς χαρακτήριζε τον Καποδίστρια ως καύχημα της Ελλάδας, πιστεύοντας ότι θα κυβερνούσε την Ελλάδα με βάση τις νουθεσίες του για μία δημοκρατική διακυβέρνηση, όπως αυτές που περιείχονταν στο *Διάλογο του Επικτήτου*. Έως τότε, εξάλλου, θεωρούσε ασύστατες τις σε βάρος του Κυβερνήτη κατηγορίες που αφορούσαν στις δήθεν απολυταρχικές του συνήθειες<sup>61</sup>.

Η ρήξη μεταξύ των δύο αντρών επήλθε, όταν ο Κοραΐς πίστεψε ότι ο Καποδίστριας δεν επρόκειτο να κάνει πράξη τη δημοκρατία στην Ελλάδα. Τότε δημοσίευσε ψευδώνυμα δύο αντικαποδιστριακούς λόγους<sup>62</sup>. Από τη μία μεριά, ο Κοραΐς ως γνήσιο τέκνο της Γαλλικής Επανάστασης παρέμενε ακλόνητα οπαδός των δημοκρατικών αρχών. Από την άλλη, ο Καποδίστριας δεν ήταν δυνατόν να θέσει τα θεμέλια μιας Νεοελληνικής Πολιτείας, αν δεν συγκέντρωνε για κάποιο διάστημα την εξουσία στα χέρια του. Η υποδούλωση της Χίου, η πτώση του δεσποτικού καθεστώτος των Βουρβώνων στη Γαλλία με τον παράλληλο θρίαμβο των φιλελεύθερων ιδεών και της λαϊκής κυριαρχίας ενίσχυαν την εχθρότητα του Κοραΐ κατά του Καποδίστρια. Στη σκέψη του, ο Κυβερνήτης ήταν πλέον παράνομος κάτοχος της εξουσίας, ο τύραννος, ο εκτελεστής των ρωσικών

---

Ιεράς Συμμαχίας, διατηρώντας πάντα έναν προσωπικό στιβαρό λόγο στα πολιτικά δρώμενα, για το οποίο βλ. Δέσποινα Ι. Δαμανίδου, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος για τήν Ελλάδα*, σ. 19.

<sup>60</sup> Βλ. Απόστολος Β. Δασκαλάκης, *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η έλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, σ. 528. Ωστόσο, ο Καποδίστριας γνώριζε πολύ καλά τις προθέσεις των Φαναριωτών, καθώς σε συζητήσεις σχετικά με τη δράση της *Ἐταιρίας τῶν Φιλομούσων* και τις τουρκικές αντιδράσεις μαρτυρεί: «*δεν λέγουν τίποτε, ἀλλ' ὅταν θα ξυπνήσουν μια μέρα και θα σφάξουν μερικούς – οι ἄλλοι θα σωθούν. Η Ἐταιρία ὁμως θα εξαπλωθεῖ και σιγά σιγά θα μπορέσει η Ελλάδα να ξεσηκωθεῖ. Το ἔθνος παραμένει πάντοτε ἴδιο, δεν αναπνέει παρά την ελευθερία. Ἕλληνες σκλάβοι δεν υπάρχουν, εκτός ἀπό εκείνους των Πριγκηπονῆσων, ἀπέναντι στην Κωνσταντινούπολη (δηλ. οι Φαναριώτες). Αυτοί οι ἀξιολύπητοι που θέλουν να πλουτίσουν και ν' ἀνέβουν και καταλήγουν να χάσουν το κεφάλι τους ὅταν γίνουν ἰσχυροί. Οι Ἕλληνες, των βουνών, είναι ἕνα ἄλλο εἶδος ἀνθρώπου. Και σ' αυτούς ἀκριβῶς στηρίζεται και ἀπευθύνεται η Ἐταιρία των Φιλομούσων*», στο Παύλος Β. Πετρίδης, *Η Ευρωπαϊκή πολιτική του Ιωάννη Καποδίστρια. Θέσεις και προτάσεις για μια προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη 1814-1821*, σ. 32. Ὅταν ἀπεσταλμένοι ἀπό τη Μολδοβλαχία τον παρακάλεσαν να πείσει το ρώσο Αυτοκράτορα να περάσουν τα ρωσικά στρατεύματα τον ποταμό Προῦθο, αὐτός ἀπάντησε: «*Νομίζετε, λοιπόν... ὅτι θὰ τὸν διέβαινον διὰ τὰ σᾶς ἀνυψώσουν εἰς τὸ ἀξίωμα ἀνεξάρτητων ἡγεμόνων; ...καὶ πρὸς τίνα σκοπὸν; Διὰ τὰ ἀντικαταστήσετε τὸ τουρκικὸν σαρίκι μὲ πῖλον εὐρωπαϊκόν;*», για το οποίο βλ. Ιωάννης Καποδίστριας, *Απομνημονεύματα. Ἐπισκόπηση της πολιτικῆς μου σταδιοδρομίας*, σ. 99.

<sup>61</sup> Βλ. Απόστολος Β. Δασκαλάκης, *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η έλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, σσ. 528-529, 535, 543-544.

<sup>62</sup> Βλ. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Ἡ ὀρθόδοξη σκέψη στὸν Αδαμάντιο Κοραῖ*, σ. 31. Επιπλέον, αντικαποδιστριακή εκστρατεία ὀργάνωσε και η Αγγλία, για το οποίο βλ. Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, *Ο πολιτικός Καποδίστριας μάρτυρας της Ρωμησοσύνης*.

συμφερόντων, ο στραγγαλιστής της ιδέας της ελευθερίας και ο διώκτης της ελληνικής παιδείας<sup>63</sup>.

Στον ίδιο τον Κοραή ανάγονται οι ακόλουθοι χαρακτηρισμοί σε βάρος ενός Καποδίστρια που μόλις είχε δολοφονηθεί από τους Μαυρομιχαλαίους: «*ἡ πατρίς, ἀντὶ νὰ στεφανώσῃ τὸν φονέα, ὡς τυραννοκτόνον, ἔχει νὰ τὸν ὀνειδίζῃ διότι δὲν ἀφῆκε τὴν ἐκδίκασιν εἰς αὐτὴν ἣτις ἔμελλε νὰ τὸν κρίνῃ καὶ νὰ τὸν κολάσῃ μὲ ἀσυγκρίτως φρικότεραν τοῦ φόνου ποινὴν. Ἡ πρέπουσα ποινὴ εἰς τὸν Καποδίστριαν δὲν ἦτο ὁ φόνος, ἀλλ' ἡ ἐξώσις ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα, συνοδευόμενη ἀπὸ πολλὰς εὐχὰς νὰ ζήσῃ καὶ νὰ μακροζωήσῃ διὰ νὰ βλέπῃ τὴν ὁποῖαν κατὰ πάντας τρόπους ἐσπούδασε νὰ ἐμποδίσῃ μέλλουσας τῆς Ἑλλάδος εὐδαιμονίαν*»<sup>64</sup>. Ἐτσι ἐξηγείται το ὅτι πρόσωπα του καποδιστριακού κύκλου, ὅπως ο Σπυρίδων Καίσαρης, κατηγορήσαν τον Κοραή ως αυτουργό του φόνου του Καποδίστρια<sup>65</sup>, μέχρι που ο Εὐνάρδος αναφώνησε: «*ὁ κακοῦργος ὅστις ἐδολοφόνησε τὸν Καποδίστριαν, ἐδολοφόνησε τὴν πατρίδα του*»<sup>66</sup>.

Ἐν κατακλείδι, ἡ σκιαγράφηση δύο πρωταγωνιστικῶν μορφῶν στὴν πνευματικὴ αναγέννηση καὶ τὴν ἀκόλουθη πολιτειακὴ συγκρότηση τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, τοῦ Ἀδαμάντιου Κοραΐ καὶ τοῦ Ἰωάννη Καποδίστρια, δὲν ἐγίνε χάριν προσθήκης νεότερων ιστορικῶν στοιχείων στα ἤδη υπάρχοντα. Στόχος ἦταν ἡ ἀνάδειξη δύο ἀνταγωνιστικῶν τάσεων, που ἐνυπάρχουν στο νεοέλληνα, εἴτε σε ἀτομικὸ ἐπίπεδο εἴτε στὸν πολιτικὸ του βίος: ἀφενὸς τῆς λήψης, ὕστερα ἀπὸ ἐπιλογή, ἑτεροπολιτισμικῶν δανείων καὶ τῆς ἀφομοίωσής τους σε μιὰ ἤδη υπάρχουσα πολιτισμικὴ ταυτότητα καὶ ἀφετέρου ἐνὸς κακῶς ἐννοούμενου μιμητισμοῦ.

<sup>63</sup> Βλ. Απόστολος Β. Δασκαλάκης, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραΐς καὶ ἡ ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, σσ. 553-554, 556-557, 569-570, 584-585. Ὡστόσο, ὁ Κοραΐς, χωρὶς νὰ ἔχει ἀμεση ἀντίληψη τῆς κατάστασης τοῦ νεοσύστατου κράτους, διαμορφώνει τὴν ἀποψή του γιὰ τὸν Καποδίστρια μὲσω τῶν πληροφοριῶν που του ἔδιναν οἱ φίλοι του καὶ ὅσοι τον ἐπισκέπτονταν. Ἡ Ε. Κούκκου ἐπισημαίνει: «*Ὅπως εἶναι γνωστὸ, ὁ Κοραΐς δὲν ἐπισκέφθηκε ποτὲ τὴν Ἑλλάδα καὶ ποτὲ δὲν εἶχε προσωπικὴ ἀντίληψη γιὰ ὅλα ὅσα ἔγραφε καὶ ὑποστήριζε, σχετικὰ μὲ τὴν ἐκεῖ κατάσταση. Κλεισμένος ἐρμητικὰ στὸ γραφεῖο του, διαμόρφωνε γνώμη ἀπὸ τὶς πληροφορίες πού του ἔδιναν οἱ ἐπισκέπτες του καὶ οἱ διάφοροι φίλοι καὶ θαυμαστὲς του πού ἀλληλογραφουῦσαν μαζί του. Καὶ φυσικὰ οἱ περισσότεροι ἀπ' αὐτοὺς, γνωρίζοντας τὶς ἀπόψεις καὶ τὶς προτιμήσεις του, φρόντιζαν νὰ μὴ συγκρούονται μαζί του*», στο Ελένη Ε. Κούκκου, «*Κοραΐς καὶ Καποδίστριας*», σσ. 54-55. Ὁ Π. Πετρίδης υποστηρίζει ὅτι ὁ Καποδίστριας ἦταν ἰδεολογικὰ πολέμιος τῶν ἐπαναστάσεων καὶ τῆς βίας, γιὰ ἐπιθυμοῦσε ριζικὲς ἀλλαγές με εἰρηνικὰ μέσα, στο Παύλος Β. Πετρίδης, *Ἡ Ἑυρωπαϊκὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰωάννη Καποδίστρια. Θέσεις καὶ προτάσεις γιὰ μιὰ προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στὴν Ἑυρώπη 1814- 1821*, σ. 100. Ἐπιπρόσθετα, σύμφωνα με τὴ Μπελιά, «*Ὁ Κοραΐς καὶ ὁ Καποδίστριας συννητήθησαν στὸ αὐτὸ σημεῖο, δηλ. στὴν προσπάθεια διὰ τὴν παιδεία. ...Ὁ Κοραΐς ἦταν ὁ θεωρητικὸς ὁ ὁποῖος ὠραματιζέτο στὸ γραφεῖο του τὴν ἐφαρμογὴ τῶν ἀπόψεών του στὴν ἰδανικὴ τους μορφή, χωρὶς νὰ ἔχῃ οὐδὲ ἀμυδρὰ ἀντίληψη τῶν συνθηκῶν πού ἐπικρατοῦσαν στὸ νέο κράτος. Ὁ Καποδίστριας ἦταν ὁ ἄνθρωπος τῆς πράξεως, ὁ ὑπέροτρα ρεαλιστής, ὁ ὁποῖος ἔπρεπε νὰ ἐφαρμόσῃ τὴν θεωρίαν ἀντιμετωπίζοντας τὴν πραγματικότητα*», στο Ελένη Μπελιά, «*Ἀπόψεις τοῦ Κοραΐ διὰ τὴν ὀργάνωση τῆς ἐκπαιδευσεως*», σ. 164.

<sup>64</sup> Απόστολος Β. Δασκαλάκης, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραΐς καὶ ἡ ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, σ. 575.

<sup>65</sup> Βλ. Ὁ.π., σσ. 579, 593. Σοφία Θ. Γρηγοριάδου, *Ἡ ὀρθόδοξη σκέψη στὸν Ἀδαμάντιο Κοραΐ*, σ. 31.

<sup>66</sup> Δέσποινα Ι. Δαμιανίδου, *Ἰωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα*, σ. 231.

Το Νεοελληνικό Κράτος, ενταγμένο σταθερά στο φυσικό του χώρο, την Ευρώπη, και καθόλη την ιστορική του πορεία από τη Βαυαροκρατία έως και σήμερα, αναπτύχθηκε μάλλον ως ένα ευρωπαϊκό προτεκτοράτο, παρά ως μία αυθύπαρκτη οντότητα, από την οποία οι υπόλοιποι Ευρωπαίοι θα είχαν κάτι πρωτότυπο να αντλήσουν. Προφανώς δεν θα είχε καμία σπουδαιότητα, δίχως την επίκληση του ένδοξου αρχαιοελληνικού του παρελθόντος και σχετικά πρόσφατα και του μεσαιωνικού του. Εν, προκειμένω, το όραμα του Κοραή για την ίδρυση *γαλλογραικικού* κράτους ίσως να παρεξέκλινε *κατά τι*, αλλά όχι ουσιωδώς, καθώς το κράτος στην πλειονοψηφία των θεσμών του διαμορφώθηκε τελικά ως *γερμανογραικικό*. Παράλληλα με αυτό το εκφραστικό λογοπαίγνιο, αναπάντητο θα μείνει το ερώτημα πώς θα διαμορφωνόταν το Νεοελληνικό Κράτος, εάν το πολιτειακό όραμα και η αρχική πολιτική πράξη του Καποδίστρια είχε συνέχεια. Δείγματα γραφής, πάντως, δόθηκαν ήδη εκτός Ελλάδος, ανά την Ευρώπη, ειδικά δε σε ένα κράτος που παραμένει έως και σήμερα πρότυπο, την Ελβετία.

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Άωνύμου του Έλληνο, *Ελληνική Νομαρχία*, (εισ.-επιμ. Ν. Β. Τωμαδάκη), Βαγιονάκης, Αθήναι 21948.

Βακαλόπουλος, Κωνσταντίνος Α., *Νεοελληνική Ιστορία (1204- 1940)*, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1999.

Γιαννούλης, Εμμανουήλ Α., «Η ζωή, οι αγώνες και τὸ ἐγκώμιο τοῦ πρώτου εθνικοῦ Κυβερνήτη τῆς Ἑλλάδας», *Ἐρῶ* 18/2 (2014).

Γρηγοριάδου, Σοφία Θ., *Ἡ ὀρθόδοξη σκέψη στὸν Ἀδαμάντιο Κοραΐ*, Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὀφελίμων Βιβλίων, Αθήναι 2002.

Δαμιανίδου, Δέσποινα Ι., *Ἰωάννης Καποδίστριας. Ζητιάνος γιὰ τὴν Ἑλλάδα, «Χριστιανικὴ Ἐλπίς» Ὀρθόδοξη Ἀδελφότητα*, Θεσσαλονίκη 2009.

Δασκαλάκης, Απόστολος Β., *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραΐς καὶ ἡ ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, Βογιανάκη, Αθήναι 1979.

\_\_\_\_\_ : *Κοραΐς καὶ Καποδίστριας: οἱ κατὰ τοῦ κυβερνήτου λίβελλοι*, Αθήνα 1958.

Ευαγγελίδης, Τρύφων Ε., *Ἱστορία τοῦ Ἰωάννου Καποδιστρίου Κυβερνήτου τῆς Ἑλλάδος (1828- 1831)*, Μάτι, Κατερίνη 2005.

Καλεβράς, Παναγιώτης, *Πολιτικὸς βίος τοῦ ἀοιδίμου Ἰω. Καποδίστρια... καὶ αἱ κατὰ καιροὺς προσπάθειαι αὐτοῦ περὶ τῆς ἀπελευθερώσεως τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, Δ. Αθ. Μαυρομμάτη, ἐν Αθήναις 1873.

Καποδίστριας, Ἰωάννης, *Απομνημονεύματα. Ἐπισκόπηση τῆς πολιτικῆς μου σταδιοδρομίας*, (μτφρ. Μιχ. Θ. Λάσκαρις), Μπάυρον, Αθήνα 1986.

\_\_\_\_\_ : *Τῷ Συνταγματάρχῃ κ. Εἰδέκῳ*, στο Ἰωάννης Σ. Κορνιλάκης, *Ἰωάννης Α. Καποδίστριας. Ὁ Ἅγιος τῆς Πολιτικῆς*, Ελαία, Αθήνα 2011.

Καραγεώργος, Βασίλειος Στ., *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραΐς καὶ ἡ Εὐρώπη*, Ἱστορικὲς Ἐκδόσεις Στέφ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1984.

Κατσαρού, Κωνσταντίνα Ευθ., *Ἐκκλησιαστικὴ πίστη καὶ Διαφωτισμός*, (Διπλωματικὴ Ἔργασία), Τμήμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 2010.

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ., *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1996.

Κοντογιώργης, Γεώργιος, «Τὸ Κράτος τοῦ Καποδίστρια», *Ἐρῶ* 18/2 (2014).

Κούκκου, Ελένη Ε., «Κοραΐς καὶ Καποδίστριας», *Σύναξη* 54 (1995).

Κορνιλάκης, Ἰωάννης Σ., *Ἰωάννης Α. Καποδίστριας. Ὁ Ἅγιος τῆς Πολιτικῆς*, Ελαία, Αθήνα 2011.

Κούμας, Κωνσταντίνος Μ., *Οι Έλληνες: Διαφωτισμός- Επανάστασις*, (Ιστορία τῶν Ἀνθρωπίνων Πράξεων, τόμ. ΙΒ', ἐν Βιέννη 1832, σελ. 518-677, 736-744), Ἀρχεῖον Ἱστορικῶν Μελετῶν 13, Βιβλιοπολεῖον Νόττη Καραβία, Ἀθήναι 1966.

Κωνσταντινίδης, Εμμανουήλ Ι., *Ἰωάννης Καποδίστριας καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ τοῦ πολιτικῆς*, Ἔρευνα περὶ τὴν ἱστορίαν τῆς Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 1983.

Μαντουβάλου, Μαρία, «Ἡ ζωὴ, οἱ ἀγῶνες καὶ τὸ ἐγκώμιο τοῦ πρώτου εθνικοῦ Κυβερνήτη τῆς Ἑλλάδος», *Ἐρῶ* 18/2 (2014).

Μεταλληνός, Γεώργιος Δ., *Ο πολιτικός Καποδίστριας μάρτυρας τῆς Ρωμηοσύνης*, στο [www.impantokratoros.gr/metallhnos-kapodistriass-romiosynh.el.aspx](http://www.impantokratoros.gr/metallhnos-kapodistriass-romiosynh.el.aspx).

\_\_\_\_\_ : «Το ὄνομα Ρωμῆός καὶ ἡ ἱστορικὴ τοῦ σημασία», *Ἐρῶ* 1 (2010).

Μπελιά, Ελένη, «Ἀπόψεις τοῦ Κοραῖ διὰ τὴν ὀργάνωση τῆς ἐκπαιδεύσεως», *Πρακτικὰ Συνεδρίου «Κοραῖ καὶ Χίος» (Χίος 11- 15 Μαΐου 1983)*, Ὀμήρειον Πνευματικὸν Κέντρον, Ἀθήνα 1984.

Νικολάου, Ηρακλῆς, «Ἰωάννης Καποδίστριας, ὁ πρῶτος Κυβερνήτης τῆς Ἑλλάδος», *Ἐρῶ* 18/2 (2014).

Πέππα, Ντορέτα, *Ἰωάννης Καποδίστριας, Ἡ χάραξη τῆς σύγχρονης ἐλληνικῆς καὶ διεθνούς πολιτικῆς (μέσα ἀπὸ τὴν ἀλληλογραφία τοῦ ὡς Κυβερνήτη τῆς Ἑλλάδος)*, ΦΡΥΔΑ, Ἀθήνα 2001.

Πετρίδης, Παῦλος Β., *Ἡ Ευρωπαϊκὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰωάννη Καποδίστρια. Θέσεις καὶ προτάσεις γιὰ μιὰ προοδευτικότερη τάξη πραγμάτων στὴν Ευρώπη 1814-1821*, εκδ. Ἀφῶν Τολίδη, Ἀθήνα 1988.

Πρασά, Αννίτα, «Ἡ εθνικὴ διαπαιδαγώγηση στὸ σχολεῖο τῆς καποδιστριακῆς περιόδου», *Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου «Ἰωάννης Καποδίστριας: 170 χρόνια μετὰ 1827- 1997*, Νομαρχιακὴ Αυτοδιοίκηση Ἀργολίδας, Ναύπλιο 1998.

Χατζηαντωνίου, Κώστας, «Ὁ Ἰωάννης Καποδίστριας πρότυπο Κυβερνήτη», *Ἐρῶ* 18/2 (2014).

**ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΕΝΗΛΙΚΩΝ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ  
ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΤΑΠΟΛΕΜΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΠΟΛΙΤΕΥΣΗΣ**

*Μαρία Χατζηαποστόλου*

Φιλολόγος/ Μτπ. ΕΑΠ: Παιδαγωγική, Εκπαίδευση Ενηλίκων

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η ιδέα της εκπαίδευσης ενηλίκων έχει τις ρίζες της στην αρχαία Ελλάδα και πιο συγκεκριμένα στο έργο του Πλάτωνα *Πολιτεία*. Στην νεότερη Ελλάδα οι πρώτες δραστηριότητες άρχισαν να οργανώνονται στα τέλη του 19<sup>ου</sup> και στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι., ενώ το επίσημο Κράτος εκδήλωσε έμπρακτα, δια νόμων, το ενδιαφέρον του για την εκπαίδευση ενηλίκων μόλις το 1929.

Η συμβολή της εκπαίδευσης ενηλίκων στην κοινωνική και οικονομική ζωή της χώρας είναι νευραλγικής σημασίας. Πρόκειται ωστόσο για μια σχέση αμφίδρομη καθώς και οι ίδιες οι κοινωνικοπολιτικές αλλά και οικονομικές συνθήκες επηρεάζουν με τη σειρά τους τη θεσμική της εξέλιξη, το περιεχόμενό της αλλά και τις στρατηγικές των φορέων της. Με βάση λοιπόν τις εξελίξεις στο πεδίο της εκπαίδευσης ενηλίκων προτάθηκαν έξι τύποι στρατηγικών δράσης. Πρόκειται για:

- την πολιτικο-ιδεολογική στρατηγική,
- τη στρατηγική της συμπληρωματικής εκπαίδευσης και κατάρτισης,
- της επιστημονικής εξειδίκευσης,
- της κοινωνικής και επαγγελματικής ένταξης και της αντιμετώπισης του αποκλεισμού,
- της προσωπικής και κοινωνικο-πολιτιστικής ανάπτυξης και
- της ολοκληρωμένης τοπικής ανάπτυξης.

Κάνοντας μια ιστορική ανασκόπηση της εκπαίδευσης ενηλίκων στην Ελλάδα από τα πρώτα της βήματα μέχρι την Μεταπολίτευση, συνάγεται το συμπέρασμα ότι χρησιμοποιήθηκε πρωτίστως με στόχο την ιδεολογική καθοδήγηση του λαού και δευτερευόντως για τον αλφαριθμητισμό και την επαγγελματική κατάρτιση, που θα συντελούσαν στην ανοικοδόμηση του κράτους. Τόσο η βασιλική οικογένεια όσο και το Κράτος, που ήταν οι δύο βασικότεροι φορείς που θεμελίωσαν την εκπαίδευση ενηλίκων, οργάνωσαν προγράμματα υιοθετώντας την πολιτικο-ιδεολογική στρατηγική, προκειμένου να εξυπηρετήσουν συγκεκριμένα συμφέροντα. Μόνο μετά την μεταπολίτευση και τον εκσυγχρονισμό της χώρας η

πολιτική αυτή αποδυναμώθηκε αισθητά χωρίς βέβαια να εξαλειφθεί ολοκληρωτικά. Ψήγματα της πολιτικο-ιδεολογικής στρατηγικής εντοπίζονται και σε μεταγενέστερες περιόδους με τη διαφορά ότι το ρόλο αυτό πλέον έχουν επωμιστεί τα μέσα μαζικής ενημέρωσης.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*εκπαίδευση ενηλίκων, στρατηγικές,  
μεταπολεμική περίοδος, Μεταπολίτευση*

---

Όποιος επιχειρήσει να αναζητήσει τις αρχές της εκπαίδευσης ενηλίκων δεν έχει παρά να ανατρέξει στο αρχαιοελληνικό πνεύμα και πιο συγκεκριμένα στον Πλάτωνα ο οποίος, στο έβδομο βιβλίο της Πολιτείας του, παρουσιάζει ενδελεχώς τον τρόπο ανάπτυξης της συνεχιζόμενης εκπαίδευσης<sup>1</sup>. Η συμβολή της εκπαίδευσης ενηλίκων στην αντιμετώπιση ποικίλων κοινωνικών, πολιτικών και κυρίως οικονομικών ζητημάτων υπήρξε υψίστης σημασίας και είχε γίνει αντιληπτή τόσο από οργανώσεις πολιτών όσο και από το ίδιο το κράτος, από τα πρώτα ακόμη χρόνια της σύστασής του. Η επιρροή ωστόσο ήταν αμφίδρομη καθώς και οι ίδιες οι κοινωνικο-πολιτικές και οικονομικές συνθήκες έπαιξαν καταλυτικό ρόλο στη θεσμική εξέλιξη της εκπαίδευσης ενηλίκων, στο περιεχόμενό της αλλά κυρίως στη στρατηγική που υιοθέτησαν οι φορείς της ανάλογα με τους σκοπούς που κάθε φορά επεδίωκαν να εκπληρώσουν.

Με βάση λοιπόν την καταγραφή και ταξινόμηση των δραστηριοτήτων των φορέων της εκπαίδευσης ενηλίκων, υπό το πρίσμα της ιστορικής εξέλιξης του θεσμού και των παραγόντων που τη διαμόρφωσαν, και κυρίως με βάση τους στόχους που επεδίωκαν, οι στρατηγικές δράσεις που διαμορφώθηκαν ήταν οι εξής:

- α) Η στρατηγική της συμπληρωματικής κατάρτισης, στόχος της οποίας ήταν η κάλυψη των αδυναμιών του εκπαιδευτικού συστήματος,
- β) της επιστημονικής εξειδίκευσης που στόχευε στην κάλυψη της ανάγκης να καταρτιστούν τα στελέχη των επιχειρήσεων σε θέματα οργάνωσης και διοίκησης,
- γ) της κοινωνικής ένταξης και αντιμετώπισης του αποκλεισμού για την αντιμετώπιση της ανεργίας,
- δ) της κοινωνικο-πολιτιστικής ανάπτυξης,
- ε) της ολοκληρωμένης τοπικής ανάπτυξης, στόχος της οποίας ήταν η ανάπτυξη ολοκληρωμένων δράσεων και οργανωμένων πρωτοβουλιών σε τοπικό επίπεδο και τέλος

στ) η πολιτικο-ιδεολογική στρατηγική, η οποία κατέχει ιδιαίτερη θέση και στην οποία εντάσσεται το μεγαλύτερο μέρος των δραστηριοτήτων της εκπαίδευσης ενηλίκων στην Ελλάδα, από το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου μέχρι και τη Μεταπολίτευση. Στο πλαίσιο αυτής της στρατηγικής δράσης ευνοήθηκε η ανάπτυξη των εκδηλώσεων και προγραμμάτων πολιτικο-ιδεολογικού περιεχομένου τα οποία οργανώνονταν κυρίως από δημόσιους φορείς και ιδιαιτέρως από το δίκτυο Λαϊκής επιμόρφωσης και στόχευαν στην εξυπηρέτηση πρωτίστως πολιτικών σκοπών και έπειτα εκπαιδευτικών<sup>2</sup>.

Ο βασικότερος λόγος δημιουργίας Εκπαίδευσης Ενηλίκων ήταν η εξάλειψη της μορφωτικής υστέρησης και της πολιτιστικής περιθωριοποίησης των εργατών και των φτωχών αγροτών, λόγω της μαζικής εγκατάλειψης της υπαίθρου στο όνομα της εκβιομηχάνισης. Μέχρι τότε, όσοι επιθυμούσαν να ασκήσουν κάποιο βιοτεχνικό-εμπορικό επάγγελμα μαθίτευαν κοντά σε κάποιον τεχνίτη-μάστορα,

<sup>1</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης - Ε. Πρόκου, *Σχεδιασμός, διοίκηση, Αξιολόγηση προγραμμάτων εκπαίδευσης ενηλίκων*, ΕΑΠ, Πάτρα 2005.

<sup>2</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης - Θ. Καραλής, «Τυπολογίες και στρατηγικές στην εκπαίδευση ενηλίκων», *Εκπαίδευση Ενηλίκων 2* (2004).



προκειμένου να αποκτήσουν τις απαραίτητες γνώσεις καθώς οι οργανωμένες τεχνικές σχολές ήταν ακόμα ανύπαρκτες<sup>3</sup>.

Τα πρώτα βήματα οργάνωσης της εκπαίδευσης ενηλίκων στον ελλαδικό χώρο εντοπίζονται το δεύτερο μισό του 19<sup>ου</sup> αι. Πρόκειται ωστόσο για μεμονωμένες προσπάθειες χωρίς θεσμικό χαρακτήρα. Την πρωτοβουλία είχαν αναλάβει διάφοροι μορφωτικοί σύλλογοι, όπως ο Φιλολογικός Σύνδεσμος «Παρνασσός», η «Εταιρεία των φίλων του λαού», ο «σύλλογος προς διάδοσιν των ελληνικών γραμμάτων» και κάποιες γυναικείες οργανώσεις. Βασικό τους στόχο είχαν την καταπολέμηση του αναλφαβητισμού και την παροχή γνώσεων επαγγελματικής και κοινωνικής κατάρτισης στον πληθυσμό που στην πλειοψηφία του ήταν αγράμματος, δίνοντας ωστόσο ιδιαίτερη βαρύτητα και στην ηθική διαπαιδαγώγηση. Ενώ δηλαδή η βασική στρατηγική που υιοθετήθηκε ήταν αυτή της συμπληρωματικής κατάρτισης, επιχειρήθηκε παράλληλα, πίσω από την εκπαίδευση, η ηθική διαπαιδαγώγηση και ιδεολογική χειραγώγηση των λαϊκών στρωμάτων<sup>4</sup>.

Στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι. οι προσπάθειες αρχίζουν να πληθαίνουν. Και επειδή η κρατική εκπαίδευση ήταν αυστηρά προσανατολισμένη στις κλασικές σπουδές, η ανερχόμενη αστική τάξη ανέλαβε να καλύψει τα κενά της τεχνικής εκπαίδευσης με την κατάρτιση των εργαζομένων.

Το εργατικό κίνημα οργανώνει και αναπτύσσει μορφωτικούς θεσμούς και προγράμματα, με σκοπό την χειραφέτηση και την εκπαίδευση των εργαζομένων. Τα επιμελητήρια της Αθήνας και του Πειραιά άρχισαν να ιδρύουν νυχτερινά τεχνικά σχολεία. Το 1911, ιδρύθηκε το Λύκειο Ελληνίδων, ενώ το Εργατικό Κέντρο ίδρυσε «Κυριακό Σχολείον Εργατριών» με πρωταρχικό σκοπό τον αλφαβητισμό τους. Επίσης οργάνωσε βραδινά μαθήματα για τους εργάτες με στόχο την άνοδο του μορφωτικού τους επιπέδου. Το πρόγραμμα διδασκαλίας περιελάμβανε μαθήματα όπως η Κοινωνιολογία του Εργάτη, η Κοινωνική Οικονομία, η Θρησκεία, η Εργατική Ιστορία, η Υγιεινή και η Φυσική. Την περίοδο αυτή η εκπαίδευση ενηλίκων στρέφεται στη στρατηγική της συμπληρωματικής κατάρτισης ενώ η πολιτικο-ιδεολογική στρατηγική χάνει προσωρινά έδαφος<sup>5</sup>.

Το Ελληνικό Κράτος ενδιαφέρθηκε για την εκπαίδευση ενηλίκων μόλις το 1929, καθώς με τον νόμο 4397, «Περί στοιχειώδους εκπαίδευσεως» καθιερωνόταν η ίδρυση νυχτερινών σχολείων για τον αλφαβητισμό των ενηλίκων. Η μαζική εισροή προσφύγων με την ανταλλαγή των πληθυσμών αύξησαν ακόμη περισσότερο τα ήδη υψηλά επίπεδα του αναλφαβητισμού. Το γεγονός αυτό καθιστούσε επιτακτική την ανάγκη της γλωσσικής αφομοίωσης των ξενόγλωσσων και της ομογενοποίησης του πληθυσμού, τα οποία αντιμετωπίστηκαν με τα μαθήματα ελληνικής γλώσσας και τα νυχτερινά σχολεία. Βέβαια η δράση των σχολείων δεν περιορίστηκε μόνο στον αλφαβητισμό των ενηλίκων αλλά

<sup>3</sup> Βλ. Χ. Κωσταντινόπουλος, *Η μαθητεία στις κομπανίες των χτιστών της Πελοποννήσου*, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, Αθήνα 1987.

<sup>4</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης - Ε. Πρόκου, *Σχεδιασμός, διοίκηση, Αξιολόγηση προγραμμάτων εκπαίδευσης ενηλίκων*.

<sup>5</sup> Βλ. ό.π.

επεκτεινόταν και σε θέματα της καθημερινής ζωής. Σύμφωνα με άρθρο του νόμου «...διδάσκεται ανάγνωσις, γραφή και αριθμητική, έρμηνεία τών κατά την Κυριακήν άναγιγνωσκομένων Εύαγγελίων και Πράξεων τών Άποστόλων, έθνική ιστορία και γεωγραφία και παρέχονται στοιχειώδεις επαγγελματικές γνώσεις». Σύμφωνα λοιπόν με το Νομοθετικό Διάταγμα πρωταρχικός στόχος του κράτους ήταν η διαμόρφωση πολιτικο-ιδεολογικού προσανατολισμού των πολιτών και η χειραγώγηση του πλήθους των προσφύγων και δευτερευόντως η συμπληρωματική κατάρτιση. Οι εκπαιδευτικές πολιτικές προς την κατεύθυνση της αφομοίωσης των προσφύγων εντάθηκαν μέχρι την περίοδο της δικτατορίας της 4<sup>ης</sup> Αυγούστου 1936<sup>6</sup>.

Οι προσπάθειες δημιουργίας ενός δικτύου επιμόρφωσης ενηλίκων στην Ελλάδα ξεκίνησαν κατά τη διάρκεια της γερμανικής κατοχής. Από την μία πλευρά υπήρχαν - οι Αριστερές κυρίως - αντιστασιακές οργανώσεις με βλέψεις που, εκτός από τον προφανή στόχο της απελευθέρωσης από τους Γερμανούς, είχαν σαφή ιδεολογική και πολιτική χροιά. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η Ε.Π.Ο.Ν. (Ενιαία Πατριωτική Οργάνωση Νέων) που ιδρύθηκε τον Φεβρουάριο του '43 και εκτός της πλούσιας επιμορφωτικής της δράσης, η οποία σύμφωνα με τον Βεργίδη εστίασε κυρίως στον αγροτικό πληθυσμό και στην γενικότερη άνοδο του μορφωτικού επιπέδου<sup>7</sup>, πρόβαλε παράλληλα, κοινωνικά και πολιτικά αιτήματα. Έτσι κατά την περίοδο 1943-1944, στις πόλεις και τα χωριά της Ελλάδας εκδόθηκαν εκατοντάδες έντυπες και χειρόγραφες εφημερίδες από τις κατά τόπους οργανώσεις της ΕΠΟΝ, διανεμήθηκαν προκηρύξεις και φυλλάδια, διοργανώθηκαν θεατρικές παραστάσεις, μορφωτικές εκδηλώσεις, μαθήματα, ομιλίες και εκδρομές<sup>8</sup>. Εκτός της Ε.Π.Ο.Ν., κατά τη διάρκεια της Εθνικής Αντίστασης στις απελευθερωμένες περιοχές, ιδρύθηκαν από το Ε.Α.Μ. (Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο) γεωργικές σχολές για την κατάρτιση των αγροτών και νυχτερινά σχολεία για τον αλφαριθμητισμό των ενηλίκων<sup>9</sup>.

Από την άλλη μεριά η Κυβέρνηση, προκειμένου να περιορίσει τη δράση του ΕΑΜ, κατά τη διάρκεια της γερμανικής Κατοχής ίδρυσε τη Διεύθυνση Λαϊκής Επιμόρφωσης (ν. 837/1943, «Περί συστάσεως Διευθύνσεως Λαϊκής Έπιμόρφωσης»), η οποία ανήκε στο Υπουργείο Παιδείας. Στο πλαίσιο των δραστηριοτήτων της Διεύθυνσης Λαϊκής επιμόρφωσης ανήκε η δημιουργία ραδιοφωνικών εκπομπών και διαλέξεων καθώς και η κυκλοφορία έντυπου υλικού. Η Διεύθυνση Λαϊκής επιμόρφωσης ωστόσο, στελεχώθηκε μόλις το 1951 καθώς, τόσο κατά τη διάρκεια της απελευθέρωσης όσο και του Εμφυλίου παρέμενε στην αδράνεια, πιθανότατα εξαιτίας της δράσης του Βασιλικού Εθνικού Ιδρύματος<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης - Ε. Πρόκου, *Σχεδιασμός, διοίκηση, Αξιολόγηση προγραμμάτων εκπαίδευσης ενηλίκων*.

<sup>7</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης, *Υποεκπαίδευση, κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές διαστάσεις*, Ύψιλον, Αθήνα 1995.

<sup>8</sup> Βλ. <http://istorika-ntokoumenta.blogspot.gr/2013/06/23-1943.html>.

<sup>9</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης - Ε. Πρόκου, *Σχεδιασμός, διοίκηση, Αξιολόγηση προγραμμάτων εκπαίδευσης ενηλίκων*.

<sup>10</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης - Α. Κόκκος, (επιμ.), *Εκπαίδευση ενηλίκων. Διεθνείς προσεγγίσεις και ελληνικές διαδρομές*, Μεταίχμιο, Αθήνα 2010.

Μετά το τέλος του Παγκόσμιου πόλεμου η Ελλάδα έρχεται αντιμέτωπη με τη σκληρή πραγματικότητα. Στην οικονομία δεσπόζει ο τομέας των υπηρεσιών, ενώ η βιομηχανία αναπτύσσεται ελλιπώς. Χαρακτηριστικό της περιόδου είναι η μαζική μετακίνηση του πληθυσμού της υπαίθρου στα μεγάλα αστικά κέντρα ο οποίος όμως δεν είχε καμία εξειδίκευση και το εκπαιδευτικό του επίπεδο ήταν πολύ χαμηλό. Άμεση λοιπόν προτεραιότητα είχε η οικονομική στήριξη της χώρας με την κατάρτιση φτηνού εργατικού δυναμικού αλλά και η χειραγώγηση του πληθυσμού που προήλθε από την εσωτερική μετανάστευση.

Το κλίμα του *ψυχρού πολέμου* που επικρατούσε σε παγκόσμιο επίπεδο, δεν άφησε ανεπηρέαστη την εκπαίδευση ενηλίκων, καθώς ο κύριος στόχος των προγραμμάτων που εκπονήθηκαν την περίοδο αυτή στη χώρα είχαν στόχο την ιδεολογική καθοδήγηση του πληθυσμού. Η εθνική μόρφωση από το 1950 έως και τη μεταπολίτευση (1974), σύμφωνα με το Ν.Δ. 3094/54, στόχευε στην ανύψωση του εθνικού φρονήματος, στην καλλιέργεια της εθνικής συνείδησης μέσα από το τρίπτυχο «πατρίς, θρησκεία, οικογένεια»<sup>11</sup>, στην προπαγάνδα κατά του κομμουνισμού και στην προώθηση του υγιούς τμήματος του πληθυσμού, αφού αυτό ήταν χρήσιμο για την οικονομική ανάπτυξη, αποκλείοντας από την εκπαίδευση «*φορείς μεταδοτικών ασθενειών, σωματικώς ανάπηρους και άνεπίδεκτους μαθήσεως*».

Με το ίδιο ν.δ., «Περὶ μέτρων πρὸς καταπολέμησιν τοῦ ἀναλφαβητισμοῦ», καθορίστηκε το οργανωτικό πλαίσιο της λαϊκής επιμόρφωσης, το πεδίο δραστηριοποίησης της και ο πληθυσμός-στόχος. Δημιουργήθηκε στο Υπουργείο Παιδείας η Κεντρική Επιτροπή Καταπολέμησης του αναλφαβητισμού (ΚΕΚΑ) και οι αντίστοιχες επιτροπές σε νομαρχιακό επίπεδο (ΝΕΚΑ). Τα μέλη που συγκροτούν τις επιτροπές καταπολέμησης του αναλφαβητισμού προέρχονται από το χώρο της εκκλησίας, των υπουργείων, της εισαγγελίας, της χωροφυλακής ακόμα και από το Βασιλικό Εθνικό Ίδρυμα. Η ίδρυση νυχτερινών σχολείων ήταν η βασική αρμοδιότητα των ΝΕΚΑ, ενώ μέχρι την ηλικία των 20 ετών η φοίτηση ήταν υποχρεωτική και οι κυρώσεις που επιβάλλονταν σε γονείς και κηδεμόνες που δεν ακολουθούσαν τις διατάξεις του νόμου ήταν πολύ αυστηρές. Ενώ όμως ο επίσημος σκοπός των επιτροπών ήταν η καταπολέμηση του αναλφαβητισμού, η ίδια η σύσταση των ΝΕΚΑ αλλά και η εξαναγκαστική και εκφοβιστική λογική του νόμου φανερώνουν τον χειραγωγικό και αυστηρό χαρακτήρα της λαϊκής επιμόρφωσης, η οποία χρησιμοποίησε τον εξαναγκασμό εκεί που χρειαζόταν η πειθώ, και την απειλή των διοικητικών και ποινικών κυρώσεων, εκεί που χρειαζόταν η ανάλυση των κοινωνικών και οικονομικών αιτιών του αναλφαβητισμού<sup>12</sup>. Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι η δομή και η λειτουργία της λαϊκής επιμόρφωσης, όπως θεσμοθετήθηκε στην Ελλάδα, χαρακτηρίζονταν από συγκεντρωτισμό και αυστηρό κρατικό έλεγχο και που επιχείρησε με τη βία και την επιβολή κυρώσεων να καλύψει τα κενά του μετεμφυλιακού κράτους λειτουργώντας ως μηχανισμός χειραγώγησης, κυρίως στις αγροτικές περιοχές της χώρας.

<sup>11</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης, *Υποεκπαίδευση, κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές διαστάσεις*, Ύψιλον, Αθήνα 1995.

<sup>12</sup> Βλ. ό.π., σσ. 586-587.

Ο πρώτος, ωστόσο, επίσημος φορέας που οργάνωσε συστηματικά στην Ελλάδα εξωσχολικό εκπαιδευτικό δίκτυο για εφήβους και ενηλίκους ήταν η βασιλική οικογένεια στη διάρκεια του εμφύλιου πολέμου. Ο πυρήνας αυτού του δικτύου ήταν το Βασιλικό Εθνικό Ίδρυμα που ιδρύθηκε το 1947, με πρόεδρο τον τότε βασιλιά Παύλο. Το ίδιο το Βασιλικό Ίδρυμα το 1957 δημιούργησε την Κεντρική Επιτροπή Κοινοτικής Αναπτύξεως, Νομαρχιακές επιτροπές Κοινοτικής αναπτύξεως και δύο χιλιάδες Τοπικές Επιτροπές Κοινοτικής Αναπτύξεως. Για το μεγαλύτερο αυτό σχέδιο επιστρατεύτηκαν δάσκαλοι, ιερείς, πρόεδροι κοινοτήτων και συνεταιρισμών, διοικητές χωροφυλακής και πολλοί άλλοι. Το Βασιλικό Εθνικό Ίδρυμα ίδρυσε επίσης, «πρακτικά γεωργικά σχολεία, σχολεία μηχανικής καλλιέργειας, πρακτικά σχολεία οικόδομῶν, ξυλουργῶν καὶ τὰς τεχνικὰς σχολὰς Λέρου διὰ τῶν ὁποίων παρέχεται ἐκτὸς τῆς τεχνικῆς εἰδικῆς μορφώσεως καὶ ἡ ἀπαραίτητος Ἐθνικὴ καὶ Θρησκευτικὴ τοιαύτη». Αξίζει ωστόσο στο σημείο αυτό να σημειωθεί ότι η απαραίτητη "Εθνική μόρφωση" που παρέχονταν στόχευε στην ιδεολογική ηγεμονία των νικητῶν του εμφύλιου πολέμου και αποτελούσε προέκταση του λεγόμενου ψυχρού πολέμου. Η διοργάνωση λοιπὸν των δραστηριοτήτων ανταποκρινόταν αφενὸς στην ἀνάγκη κατάρτισης φτηνοῦ εξειδικευμένου εργατικῶν δυναμικῶν για την μεταπολεμική ανοικοδόμηση αφετέρου ὁμως εἶχαν και προπαγανδιστικὸ χαρακτήρα<sup>13</sup>.

Σημαντικὸ ἔργο εκπονήθηκε ἀπὸ τὴ βασίλισσα Φρειδερίκη, ἡ ὁποία, με ἐράνους που οργάνωνε, ἰδρυσε Παιδουπόλεις για τα ὄρφανὰ παιδιά, ἐνὼ μερίδα τοῦ τύπου τῆς ἐποχῆς χρησιμοποιούσε γι' αὐτὴν τὸν χαρακτηρισμὸ «Μεγάλῃ Μάνα». Επιπλέον λειτουργούσαν τὰ Σπίτια τοῦ παιδιοῦ, τὰ ὁποία διέθεταν ἐργαστήρια για τοὺς νέους τοῦ χωριοῦ και παρείχαν συμβουλές και τεχνικὴ βοήθεια σε αγροτικὰ και ἄλλα θέματα και σχολές ταπητουργίας και κεντήματος για τὰ κορίτσια. Ὁ τότε βασιλιάς Παύλος, ἀπὸ τὴ μεριά του, ἰδρυσε τὴν οργάνωση «Ἑλληνικὸ Φῶς» που ὡς κύριο σκοπὸ εἶχε τὴν διαπαιδαγώγηση τῆς νεολαίας σύμφωνα με τὰ ἰδανικὰ τοῦ ἐλληνοχριστιανικοῦ πολιτισμοῦ. Στους κόλπους τῆς οργάνωσης φοιτοῦσαν ετησίως 400 νέες κοπέλες οἱ ὁποῖες ὁμως μετὰ τὴν ἀποφοίτησή τους προσλαμβάνονταν ὡς ἀρχηγοὶ στα Σπίτια τοῦ παιδιοῦ ἢ ὡς κοινωνικοὶ λειτουργοὶ σε ἄλλες υπηρεσίες. Δηλαδή ἡ βασιλικὴ οικογένεια εἶχε ἀναλάβει τὴ στελέχωση τῶν κρατικῶν υπηρεσιῶν με άτομα που ἀποφοιτοῦσαν ἀπὸ μὴ οργάνωση που τὴν ἔλεγε ἡ ἴδια<sup>14</sup>.

Σύμφωνα ὁμως με μελετητές, τὰ κίνητρα τῆς βασιλικῆς οικογένειας πίσω ἀπὸ ὅλες αὐτὲς τὶς εκπαιδευτικὲς δομές δεν ἦταν τόσο ἀνιδιοτελεῖ. Ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ἐνδιαφέρον και τὴ φύλαξη τῶν παιδιῶν, με τὶς παιδουπόλεις, μέχρι τὶς σχολές ἐκπαίδευσης και κατάρτισης, ἡ βασιλικὴ οικογένεια οἰκοδόμησε ἓνα ολόκληρο δίκτυο, για νὰ στηρίξει τὴν ἡγεμονία τῆς δίνοντας τὴν ἐντύπωση ὅτι ὅλο τὸ σύστημα κοινωνικῆς πρόνοιας ξεκινά ἀπὸ τὸν μονάρχη, που ἐνδιαφέρεται για τὸν

<sup>13</sup> Βλ. Δ. Βεργίδη - Ε. Πρόκου, *Σχεδιασμός, διοίκηση, Αξιολόγηση προγραμμάτων ἐκπαίδευσης ἐνηλίκων*.

<sup>14</sup> Βλ. Α. Ανδρέου, Σ. Ηλιάδου-Τάχου - Γ. Μπέτσας, «Απὸ τὸ "παιδομάζωμα" στο βασιλικὸ "παιδοφύλαγμα": μεταπολεμικὲς ὄψεις κοινωνικῆς δικαιοσύνης στὶς Βόρειες Ἐπαρχίες τῆς χώρας», Πρακτικὰ 5<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου «Ἱστορίας Ἐκπαίδευσης», Πάτρα 2008 (<http://www.eriande.elemedu.upatras.gr/?section=985&language=el&itemid706=1112>).

λαό. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι πολίτες εκπαιδεύτηκαν με την ιδέα ότι την κοινωνική δικαιοσύνη και την ευημερία θα την εξασφάλιζε η βασιλική οικογένεια<sup>15</sup>.

Εκτός από τη βασιλική οικογένεια, πολλές ήταν και οι δραστηριότητες που οργανώθηκαν από τη Λαϊκή επιμόρφωση κυρίως το διάστημα από το 1967 ως το 1976, στη διάρκεια της στρατιωτικής δικτατορίας. Η επιβολή της στρατιωτικής δικτατορίας έπαιξε καθοριστικό ρόλο στον προσανατολισμό της Λαϊκής επιμόρφωσης, η οποία λειτούργησε ως ένας από τους κυριότερους ιδεολογικούς μηχανισμούς του καθεστώτος.

Οργανώθηκε πλήθος επιμορφωτικών εκδηλώσεων ενώ τα θέματα που συζητούνταν στις εκδηλώσεις των πολιτών ήταν Εθνικά και κοινωνικά και πολλά είχαν σχέση με τη θρησκεία και την οικογένεια, ενώ η μόρφωση του λαού ταυτίστηκε με την εθνική διαφώτιση. Με το 1<sup>ο</sup> άρθρο του Α.Ν. 129/67, «Περί οργάνωσης και διοικήσεως τής Γενικής Έκπαιδεύσεως και άλλων τινών διατάξεων», ο *Ελληνοχριστιανικός πολιτισμός* ανάγεται σε βασικό ιδεώδες της Γενικής Εκπαίδευσης (Δημοτικής, Μέσης, Επαγγελματικής), προκειμένου οι εκπαιδευόμενοι να καταστούν ικανοί «*όπως εκπληρώσι τας υποχρεώσεις των ως άνθρωποι και πολίται {...}*». Η διαρκής μάλιστα επίκληση της ελληνικής ιστορικής κληρονομιάς ή της ανάγκης διαμόρφωσης ενός Νέου Ανθρώπου με χριστιανικές αρετές, καταδεικνύει την πρόθεση των στελεχών να χαράξουν την εκπαιδευτική πολιτική του καθεστώτος. Προκειμένου μάλιστα να διασφαλιστεί η αποδοτικότητα του εκπαιδευτικού έργου το διδακτικό προσωπικό ενημερώνεται για τις αρχές και το περιεχόμενο της «αποδοτικής» εκπαίδευσής, λαμβάνοντας ανάλογο ενημερωτικό/διαφωτιστικό υλικό. Η συμμετοχή στις εκδηλώσεις -οι οποίες στην πλειονότητά τους ήταν προπαγανδιστικές ομιλίες- είχε υποχρεωτικό χαρακτήρα<sup>16</sup>.

Καθίσταται λοιπόν φανερή η χειραγώγηση που επιδιωκόταν μέσα από το εκπαιδευτικό έργο το οποίο ήταν εναρμονισμένο με τις ιδεολογικές επιδιώξεις του καθεστώτος. Σύμφωνα μάλιστα με τις ετήσιες εκθέσεις της Υπηρεσίας Λαϊκής επιμόρφωσης παρατηρήθηκε ραγδαία αύξηση των επιμορφωτικών εκδηλώσεων, για τις ανάγκες της προπαγανδιστικής εκστρατείας, λίγο πριν το δημοψήφισμα του 1968, με το οποίο εγκρίθηκε το Σύνταγμα του δικτατορικού καθεστώτος. Δεν είναι τυχαίο όμως και το γεγονός ότι παρόμοια αύξηση των επιμορφωτικών εκδηλώσεων παρατηρήθηκε και το 1972-73, όταν η δικτατορία οργάνωσε ένα ακόμη ανάλογο «δημοψήφισμα». Από τα παραπάνω στοιχεία καταφαίνεται ότι η Υπηρεσία λαϊκής επιμόρφωσης εξελίχθηκε σε έναν από τους κυριότερους ιδεολογικούς μηχανισμούς της δικτατορίας για την προάσπιση των συμφερόντων του καθεστώτος<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Βλ. ό.π.

<sup>16</sup> Βλ. Ν. Παπαδάκης - Α. Σπαθαράκη, «Ο κανόνας της απόλυτης βεβαιότητας των αποτελεσμάτων: εξουσία και έλεγχος στην εκπαιδευτική και πανεπιστημιακή πολιτική της απριλιανής δικτατορίας», *Πρακτικά 3<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου «Ιστορίας Εκπαίδευσης»*, Πάτρα 2005 ([www.eriande.elemedu.upatras.gr/eriande/synedria/synedrio3/praktika%2011/papadakis.htm](http://www.eriande.elemedu.upatras.gr/eriande/synedria/synedrio3/praktika%2011/papadakis.htm)).

<sup>17</sup> Βλ. Δ. Βεργίδης - Ε. Πρόκου, *Σχεδιασμός, διοίκηση, Αξιολόγηση προγραμμάτων εκπαίδευσης ενηλίκων*.

Τόσο λοιπόν η βασιλική οικογένεια όσο και το Κράτος, με την υπηρεσία λαϊκής επιμόρφωσης οργάνωσαν μηχανισμούς σε όλη την χώρα από τα αστικά κέντρα μέχρι και τα πιο απομακρυσμένα χωριά κυρίως για να χειραγωγήσουν ιδεολογικά και να ελέγξουν πολιτικά τους κατοίκους της υπαίθρου και των αστικών κέντρων, καθώς είχε ήδη αρχίσει να παρατηρείται το φαινόμενο της αστυφιλίας με την μετακίνηση των κατοίκων από το χωριό προς την πόλη. Δεσπόζουσα στρατηγική παραμένει η πολιτικο-ιδεολογική, παρά την κάποια ποσοτική αύξηση των δραστηριοτήτων.

Από το τέλος της δεκαετίας του '50 όμως είχε ήδη αρχίσει να προκύπτει η ανάγκη κατάρτισης στελεχών επιχειρήσεων που οδήγησε στην ίδρυση νέων φορέων εκπαίδευσης ενηλίκων και στην αναβάθμιση των προσόντων των ήδη υπαρχόντων με στόχο την αύξηση της παραγωγικότητας. Έτσι, ο πληθυσμός – στόχος ήταν στελέχη επιχειρήσεων που είχαν την ανάγκη εξειδίκευσης σε θέματα μάρκετινγκ, οργάνωσης και διοίκησης. Οι δύο βασικοί φορείς που στήριξαν τον τριτογενή τομέα της οικονομίας ήταν το Ελληνικό Κέντρο Παραγωγικότητας (ΕΛΚΕΠΑ) και η Ελληνική Εταιρεία Διοίκησης Επιχειρήσεων (ΕΕΔΕ). Πέρα από αυτούς τους φορείς, σημαντικές είναι οι πρωτοβουλίες ορισμένων επιχειρήσεων για τη συνεχιζόμενη κατάρτιση των στελεχών τους και που σε συνδυασμό με τη θεσμοθέτηση του ΟΑΕΔ και τη χρηματοδότηση της Ευρωπαϊκής Ένωσης οδήγησαν στην αύξηση των προγραμμάτων κατάρτισης. Έτσι η στρατηγική της επιστημονικής εξειδίκευσης αρχίζει να κερδίζει συνεχώς έδαφος και να συμπληρώνεται από τη στρατηγική της κοινωνικής ένταξης και της αντιμετώπισης του αποκλεισμού<sup>18</sup>.

Δύο χρόνια μετά τη Μεταπολίτευση ο αριθμός των επιμορφωτικών εκδηλώσεων εξακολουθεί να παραμένει αρκετά υψηλός, ενώ μετά το 1977 περιορίστηκε σημαντικά ο ιδεολογικός χαρακτήρας της Λαϊκής επιμόρφωσης και έγινε μια προσπάθεια ανανέωσης και εκσυγχρονισμού των δραστηριοτήτων της. Με την ένταξη της χώρας στην ΕΟΚ και τη χρηματοδότηση της δια βίου εκπαίδευσης αλλάζει ριζικά το τοπίο, καθώς αναδιοργανώνεται το θεσμικό πλαίσιο και ο τρόπος οργάνωσης και υλοποίησης των προγραμμάτων εκπαίδευσης ενηλίκων.

---

<sup>18</sup> Βλ. ό.π.

**ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

Ανδρέου, Α. – Ηλιάδου-Τάχου Σ. – Μπέτσας Σ., «Από το “παιδομάζωμα” στο βασιλικό “παιδοφύλαγμα”: μεταπολεμικές όψεις κοινωνικής δικαιοσύνης στις Βόρειες Επαρχίες της χώρας», Πρακτικά 5<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου «Ιστορίας Εκπαίδευσης», Πάτρα 2008

(<http://www.eriande.elemedu.upatras.gr/?section=985&language=el&itemid706=1112>).

Βεργίδης, Δ., «Η διαρκής εκπαίδευση στην Ελλάδα στα πλαίσια του θεσμού της λαϊκής επιμόρφωσης», Επίμετρο στο Debesse-Mialaret, *Οι παιδαγωγικές επιστήμες*, β. Δίπτυχο, 1985.

\_\_\_\_\_ : *Υποεκπαίδευση, κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές διαστάσεις*, Ύψιλον, Αθήνα 1995.

Βεργίδης, Δ. – Καραλής, Θ., «Τυπολογίες και στρατηγικές στην εκπαίδευση ενηλίκων», *Εκπαίδευση Ενηλίκων 2* (2004), σσ. 11-16.

Βεργίδης, Δ. – Κόκκος, Α., (επιμ.), *Εκπαίδευση ενηλίκων. Διεθνείς προσεγγίσεις και ελληνικές διαδρομές*, Μεταίχμιο, Αθήνα 2010.

Βεργίδης, Δ. – Πρόκου Ε., *Σχεδιασμός, διοίκηση, Αξιολόγηση προγραμμάτων εκπαίδευσης ενηλίκων*, ΕΑΠ, Πάτρα 2005.

Κωσταντινόπουλος, Χ., *Η μαθητεία στις κομπανίες των χτιστών της Πελοποννήσου*, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, Αθήνα 1987.

Παπαδάκης Ν. – Σπαθαράκη Α., «Ο κανόνας της απόλυτης βεβαιότητας των αποτελεσμάτων: εξουσία και έλεγχος στην εκπαιδευτική και πανεπιστημιακή πολιτική της απριλιανής δικτατορίας», *Πρακτικά 3<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου «Ιστορίας Εκπαίδευσης»*, Πάτρα 2005 ([www.eriande.elemedu.upatras.gr](http://www.eriande.elemedu.upatras.gr)).

23 Φλεβάρη ιδρύεται. (χ.η.) Ανακτήθηκε 5 Απριλίου 2014 από <http://istorika-ntokoumenta.blogspot.gr/2013/06/23-1943.html>

**ΝΟΜΟΙ-ΔΙΑΤΑΓΜΑΤΑ**

A.N. 129/19-9-67

N.Δ. 3094/1954

N.Δ. 4327/1929

N. 837/1943

**ΝΕΥΡΟΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ: ΜΙΑ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΤΑΣΗ  
ΜΕ ΣΤΟΧΟ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΟΟΔΟ ΚΑΙ ΑΛΛΑΓΗ**

***Μαρία Ζαφρανά***

Ομ. Καθηγήτρια Ψυχολογίας/ Παιδαγωγική Σχολή ΑΠΘ

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Στην παρούσα εισήγηση παρουσιάζουμε τις βασικές αρχές στις οποίες θα έπρεπε να στηριχτεί μια ουσιαστική αλλαγή του εκπαιδευτικού μας συστήματος. Οι προτάσεις μας εδράζονται στις θαυμαστές ανακαλύψεις που αφορούν τη δομή και λειτουργία του ανθρώπινου εγκεφάλου. Σήμερα γνωρίζουμε τους μηχανισμούς της μάθησης, της μνήμης, της προσοχής, καθώς και την εμπλοκή των συγκινήσεων στους μηχανισμούς της μάθησης. Τα εκπαιδευτικά συστήματα που θα έχουν μέλλον είναι όσα προχωρήσουν σε ριζοσπαστικές αλλαγές οι οποίες θα λαμβάνουν υπόψη τους τις γνώσεις μας για τον εγκέφαλο.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*νευροεπιστήμες, εγκέφαλος, βιωματική μάθηση,  
σύγχρονη εκπαιδευτική πρόταση*

---



Ο 20<sup>ος</sup> αιώνας έφερε σαρωτικές αλλαγές στη ζωή μας, επηρεάζοντας όλους σχεδόν τους τομείς του δημόσιου βίου, καθώς και τις παραδοσιακές αξίες και στάσεις ζωής. Στον τομέα της εκπαίδευσης, ωστόσο, το σχολείο εξακολουθεί να διατηρεί σε μεγάλο βαθμό τις παλιές, στατικές μορφές και οι προσπάθειες για μεταρρυθμίσεις και ουσιαστικές αλλαγές υπήρξαν, μέχρι σήμερα, αποσπασματικές, σποραδικές και στην ουσία αναποτελεσματικές.

Μπαίνοντας, όμως, στον 21<sup>ο</sup> αιώνα και στην κοινωνία της πληροφορίας, το αίτημα για ουσιαστική αλλαγή του εκπαιδευτικού συστήματος έγινε πλέον επιτακτικό. Ο κόσμος σήμερα κινείται προς μια κοινωνία που απαιτεί όλο και περισσότερη γνώση, μεγαλύτερη εξειδίκευση και δια βίου εκπαίδευση. Η εκπαίδευση αναδεικνύεται σε θεσμό-κλειδί για κοινωνική πρόοδο και προκοπή.

Παράλληλα με την συνδρομή πρόσφατων τεχνολογικών εξελίξεων, έχουμε θαυμαστές αποκαλύψεις όσον αφορά τη δομή και τη λειτουργία του ανθρώπινου εγκεφάλου. Σήμερα γνωρίζουμε τον τρόπο με τον οποίο ο εγκέφαλος προσλαμβάνει, αποκωδικοποιεί και ερμηνεύει τις πληροφορίες που δέχεται από το περιβάλλον.

Γνωρίζουμε τους μηχανισμούς της μάθησης, της μνήμης και της προσοχής, όπως και την εμπλοκή των συγκινήσεων στους μηχανισμούς της μάθησης. Τα εκπαιδευτικά συστήματα που θα έχουν μέλλον είναι εκείνα τα οποία θα προχωρήσουν σε ριζοσπαστικές αλλαγές.

Οι βασικές αρχές στις οποίες θα πρέπει να στηριχτούν είναι οι ακόλουθες: Τα παιδιά, αλλά και οι ενήλικες οικοδομούν μόνοι τους τις γνώσεις, μέσα από διαδικασίες ενεργητικής, βιωματικής μάθησης, για παράδειγμα μέσω σχεδίων δράσης (*projects*), καθώς έρχονται σε επαφή με αντικείμενα και επιλύουν προβλήματα.

Μια τέτοια προσέγγιση στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στα ευρήματα για τον εγκέφαλο. Σύμφωνα με αυτήν τη θεώρηση, ο εγκέφαλος δεν είναι ένας παθητικός δέκτης και η μάθηση δεν είναι μια παθητική καταγραφή πληροφοριών που προσφέρει το περιβάλλον. Αντίθετα, η μάθηση είναι μια δημιουργική διαδικασία που επηρεάζεται από τις προϋπάρχουσες γνώσεις, καθώς και από τα ενδιαφέροντα και τα εσωτερικά κίνητρα του μαθητή.

Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ένα σημαντικό στοιχείο προσωπικής δημιουργίας σε αυτό που αποκαλούμε μάθηση. Με βάση τα παραπάνω, η σημερινή σχολική πρακτική, η οποία θεωρεί ότι αρκεί ο δάσκαλος να παραδώσει το μάθημα για να το μάθει ο μαθητής, θα πρέπει να αναθεωρηθεί ως βασικά λαθεμένη.

Το σχολικό περιβάλλον ασκεί καθοριστική επίδραση στα παιδιά και στους ενήλικες και για τον λόγο αυτό θα πρέπει να είναι κατάλληλα οργανωμένο και πλούσια εξοπλισμένο με σωστά επιλεγμένα παιδαγωγικά υλικά. Επομένως, η χρήση επιστημονικά σχεδιασμένου παιδαγωγικού υλικού, μουσικής και οπτικοακουστικών μέσων ενισχύει τη μάθηση και βοηθά στη σύνδεση της καινούργιας γνώσης με τα ήδη υπάρχοντα νευρωνικά κυκλώματα του εγκεφάλου. Επίσης, η παρουσίαση νέων δεδομένων με τρόπο πρωτότυπο και καινοφανή είναι ιδιαίτερα αποτελεσματική και αυτό γιατί ο εγκέφαλος φαίνεται πως ανιχνεύει το

περιβάλλον του για να εντοπίσει και να εξηγήσει το επικίνδυνο για την επιβίωση στοιχείο, άρα και το ασυνήθιστο.

Τόσο ο δάσκαλος, όσο και ο μαθητής, λοιπόν, αντιμετωπίζονται ως «φορείς γνώσης» σε ένα μαθησιακό περιβάλλον φιλικό προς τον εγκέφαλο. Το να δημιουργεί π.χ. κανείς ιστορίες, να καλλιεργεί φυτά, ή και να προσεγγίζει έργα τέχνης, είναι δραστηριότητες που θα πρέπει να προστίθενται στο πρόγραμμα.

Ανταλλάσσοντας ιδέες μέσα στην ομάδα για τη λύση ασκήσεων και τη συγγραφή εργασιών, οι μαθητές μαθαίνουν να συνεργάζονται και να χαίρονται τους καρπούς της δουλειάς τους. Συνεργατικότητα, ομαδικές εργασίες και έμμεση καθοδήγηση είναι, επομένως μερικές από τις αποτελεσματικές μεθόδους εκπαίδευσης. Επίσης, έκθεση στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον μπορεί να οδηγήσει μεγαλύτερους μαθητές και ενήλικες σε ακόμα αποτελεσματικότερη μάθηση, καθώς θα μπορούν να «μαθαίνουν» μαζί με άλλους ενήλικες, στα μουσεία, στα γραφεία, στα νοσοκομεία και στους λοιπούς χώρους κοινωνικής δραστηριότητας.

Στο σχολείο δημιουργούμε τάξεις που μοιάζουν με εργαστήρια, κατάλληλα εξοπλισμένα με πλούσιο εκπαιδευτικό και τεχνολογικό υλικό, με το οποίο δημιουργούν, ανάλογα με τη βαθμίδα εκπαίδευσης και την ηλικία των εκπαιδευόμενων. Μέσα σε ένα τέτοιο περιβάλλον, τα παιδιά αλλά και οι ενήλικες, συνδέονται *συναισθηματικά* κατά τρόπο θετικό με τη γνώση, καθώς μέσα από πράξεις βιώνουν τη χαρά της ανακάλυψης των δυνατοτήτων τους και της προσωπικής δημιουργίας.

Η δουλειά όλων των μαθητών θα πρέπει να υποβοηθείται από τη σύγχρονη τεχνολογία, αλλά να μην κυριαρχείται από αυτήν. Η τεχνολογία θα πρέπει να αντιμετωπιστεί ως εργαλείο για την καταχώρηση, οργάνωση και κατανόηση της πληροφορίας.

Η μάθηση, λοιπόν, είναι εξατομικευμένη και ξεκινά από τα εν-διαφέροντα του μαθητή, τα οποία θα έχει αυτός τη δυνατότητα να διερευνήσει, ακολουθώντας το δικό του ρυθμό και σχεδιάζοντας με τη βοήθεια και τη συμπαράσταση του δασκάλου το δικό του πρόγραμμα. Όπως υποστηρίζει και ο Greenough (1978), η εκπαίδευση έχει επιπτώσεις στη δομή του εγκεφάλου. Οι επιπτώσεις όμως αυτές είναι μεγαλύτερες, αν το ίδιο το άτομο εξερευνά το περιβάλλον του.

Η εξατομικευμένη μάθηση είναι βέβαια δυνατή με την προϋπόθεση ότι προσφέρεται στο παιδί ή στον ενήλικα πλούσιο εποπτικό παιδαγωγικό υλικό, που το (τον) βοηθά να παρατηρήσει διαφορές και ομοιότητες, να συγκρίνει και να κατανοήσει. Η σταδιακή αυτή κατανόηση του περιβάλλοντος βασίζεται στην αρχή της διαδοχικής μετάβασης από το συγκεκριμένο στο συμβολικό και τέλος στο αφηρημένο.

Δουλεύοντας σε ομάδες, προσφέρεται στο παιδί ή στον ενήλικα η δυνατότητα να εμπλακεί στην υλοποίηση *projects* (σχεδίων δράσης), που το (τον) ενδιαφέρουν και το (τον) οδηγούν σταδιακά και μέσα από συνεργασίες, σε όλο και συνθετότερα επίπεδα κατανόησης των προβλημάτων. Με τον τρόπο αυτό, το παιδί, όπως και ο ενήλικας μαθαίνει να μην ανταγωνίζεται, αλλά να συνεργάζεται δημιουργικά με άλλους.

Ακόμα, τα *projects* του δίνουν τη δυνατότητα, ιδιαίτερα στο χώρο της επιστήμης, να διατυπώνει υποθέσεις, να πειραματίζεται και να μαθαίνει, περνώντας από το ένα επίπεδο κατανόησης στο άλλο. Έτσι, διευρύνεται το πεδίο γνώσης και εξαφανίζονται τα σύνορα μεταξύ των διαφόρων επιστημών, αναδεικνύοντας με τον τρόπο αυτό τον πολυεπίπεδο, όσο και ενιαίο, χαρακτήρα της γνώσης.

Έτσι, δημιουργείται μια κοινότητα μαθητών με πολλά επίπεδα γνώσης, ικανότητας και δυνατότητας να μαθαίνει ο ένας από τον άλλο. Η γνώση μέσω βιωματικής μάθησης και συνεργασίας οδηγεί σε ένα πολύ δυνατό αίσθημα ευφορίας, καθώς βλέπει ο μαθητής έναν άλλο μαθητή να λύνει δύσκολα προβλήματα ή να προχωρεί σε τολμηρές υποθέσεις.

Δουλεύοντας σε μικρές ομάδες, οι μαθητές μαθαίνουν να συνεργάζονται και να βιώνουν τη μάθηση ως κάτι το πολύ σημαντικό, αλλά ταυτοχρόνως και πολύ ευχάριστο. Πρόκειται για μια μορφή κοινωνικοποίησης που οδηγεί σταδιακά τους μαθητές σε συνεργασίες και φιλίες που μπορεί να διαρκέσουν μια ζωή.

Το πρόγραμμα θα πρέπει να είναι έτσι δομημένο, ώστε να επιτρέπει στον μαθητή να εργάζεται χωρίς διακοπές και περισπασμούς στο αντικείμενο που τον ενδιαφέρει. Το αποτέλεσμα είναι ότι αισθάνεται άνετα, χαίρεται κάθε νέα πρόκληση και συγκεντρώνεται και εμπισθύνει σε ό,τι τον ενδιαφέρει.

Αλλά και ο ρόλος του δασκάλου αλλάζει. Δεν είναι πλέον ο παντογνώστης. Είναι ο άνθρωπος που προετοιμάζει το κατάλληλο σχολικό περιβάλλον, εξοπλίζοντάς το με τα κατάλληλα παιδαγωγικά υλικά. Είναι ο άνθρωπος που προκαλεί γεγονότα και εισάγει στην τάξη ιδέες που υποβοηθούν τη μάθηση.

Είναι ο μάεστρος που δημιουργεί την κατάλληλη ατμόσφαιρα και ενθαρρύνει την ανάπτυξη των αισθήσεων, της νόησης και των συναισθημάτων των μαθητών. Έτσι, η τάξη γίνεται παραγωγική και οι μαθητές οικοδομούν το προσωπικό νόημα από τις πληροφορίες που τους προσφέρονται και τις δραστηριότητες στις οποίες εμπλέκονται.

Ο δάσκαλος, αλληλεπιδρώντας θετικά με τα παιδιά, τα βοηθά να αναπτύξουν αυτονομία και εμπιστοσύνη στον εαυτό τους, αλλά και να κατανοούν τα συναισθήματα και τις απόψεις των άλλων. Η χρήση της σύγχρονης τεχνολογίας – βασική σε τέτοιου είδους εκπαιδευτικές προσεγγίσεις – δεν αποσκοπεί στο να εκπαιδεύσει στην απλή χρήση των συγκεκριμένων εργαλείων, αλλά στο να εμπλέξει τους μαθητές σε όσο το δυνατόν βαθύτερη κατανόηση των δυνατοτήτων που προσφέρει στον άνθρωπο η σύγχρονη τεχνολογία.

Το πρόγραμμα περιλαμβάνει το τρίπτυχο «σχεδιασμός-πραγματοποίηση και συζήτηση των πεπραγμένων». Με άλλα λόγια, κάθε παιδί και κάθε ενήλικας μαθητής προγραμματίζει με τί θέλει να ασχοληθεί, συζητώντας τις ιδέες του με τον δάσκαλο. Και ο ρόλος του παιδαγωγού είναι να παρατηρεί τους μαθητές, να τους βοηθά και, όταν τελειώσουν τη δραστηριότητά τους, να συζητά μαζί τους για τη δουλειά τους.

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Greenough, William T., "Development and Memory: The synaptic connection", στο *Brain and Learning*, T. Teyler (επιμ.), Greylock Publishers, Stamford CT. 1978, σσ. 127-145.

Newberger, Juice, "New brain development research - a wonderful window of opportunity to build public support for early, childhood education", *Young Children* 52/4 (1997), σσ. 4-9.

Rudel, Rita G., "Neuroplasticity: Implications for Development and Education", στο J. S. Chall and A. F. Mirsky (eds), *Education and the Brain*, University of Chicago Press, Chicago 1978, σσ. 269-307.

Sylwester, Robert, *A Celebration of Neurons: An Educators Guide to the Human brain*, Virginia. Association for Supervision and Curriculum Development, Alexandria 1995.

Zafrana, Maria, *The Implications of Brain Functioning To Learning and the Process of Educating*, Unpublished Doctoral Dissertation, The Ohio State University 1979.

Κάτσιου-Ζαφρανά, Μαρία, *Εγκέφαλος και Εκπαίδευση*, εκδ. Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2001.

**ΤΟΠΙΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ:  
ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΗΘΟΣ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΤΟΠΙΑΚΗΣ ΘΕΩΡΗΣΗΣ  
ΚΑΙ Η ΕΜΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΝΑΦΟΡΑ ΣΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΤΟΠΙΟ**

*Κωνσταντίνος Μωραΐτης*

Καθηγητής Σχολής Αρχιτεκτόνων Μηχανικών ΕΜΠ

---

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η υπόδειξη του τοπίου ως πεδίου πολιτικού στοχασμού δικαιολογείται από τρεις τουλάχιστον ομάδες επιχειρημάτων. Κατ' αρχάς από την πολιτική απαίτηση για περιβαλλοντική ποιότητα και αειφόρα προσέγγιση. Αλλά η θεώρηση του τοπίου και τα επίσημα παραδείγματα διαμόρφωσής του, δεύτερη ομάδα επιχειρημάτων, σε όλο το εύρος της Ευρωπαϊκής και Δυτικής ιστορίας, παρακολουθούν κατά πόδας την ανάπτυξη των νεότερων Δυτικών αστικών πολιτευμάτων. Αναλαμβάνουν να αποδώσουν την αίγλη των πολιτικών θεσμών, ενώ συσχετίζονται επιπλέον ρητά με τη μετάβαση από απολυταρχικότερες σε δημοκρατικότερες μορφές διακυβέρνησης. Σε αυτήν την ιδιαίτερη προσέγγιση, οι διαμορφώσεις της αρχιτεκτονικής τοπίου ακολουθούν την εμβληματική υπόδειξη του νεοκλασικισμού, ως ιδιαίτερου εκφραστικού ιδιώματος συναρτημένου με την αστική δημοκρατία, προσφέροντας μια τρίτη ομάδα επιχειρημάτων για την υποστήριξη της πολιτικής διερεύνησης του τοπίου. Επανεγγράφουν κατά τον τρόπο αυτό, οι διαμορφώσεις τοπίου, στον πραγματικό τόπο των νεότερων Ευρωπαϊκών και Δυτικών κοινωνιών, την αναφορά στο υποθετικό αρχαίο Ελληνικό τοπίο ως υπόδειγμα συνολικής αίγλης αρχικά και, στη συνέχεια, ως ευθεία υπόδειξη της αρχαίας Ελληνικής καταγωγής των νεότερων αστικών δημοκρατικών ηθών.

---

**ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ**

*τοπίο, τοπιακό ήθος, πολιτικό τοπίο,  
νεοκλασικισμός, ελληνικό τοπίο*

---

### **1.0. Τέχνες διαμόρφωσης του χώρου και ήθος πολιτικό**

Η απόφαση να διεκδικήσει τη συμμετοχή του, σε ένα συνέδριο πολιτικής φιλοσοφίας, ένας αρχιτέκτονας επαγγελματίας της κατασκευαστικής πράξης, της διαμόρφωσης του χώρου, εμφανίζεται κατ' αρχάς παράδοξη. Δικαιολογείται εντούτοις, στοιχειωδώς έστω, από τον τρόπο με τον οποίο η κτηριακή αρχιτεκτονική, η αρχιτεκτονική της πόλης ή αστικός σχεδιασμός και η αρχιτεκτονική του τοπίου υποστηρίζουν έμπρακτα τη δημόσια ζωή των πολιτών, ενώ μετέχουν ταυτόχρονα στη συγκρότηση της πολιτικής εποπτείας, στην εποπτική παρουσίαση των πολιτικών θεσμών, στην εμβληματική τους πλαισίωση.

Δεν πρόκειται προφανώς για συνθήκη παράπλευρη, για έναν λόγο πλάγιο που εμφανίζεται παρεμπιπτόντως σε τυχαίο μόνο συσχετισμό με τα κοινωνικά ήθη. Τουναντίον, σε εξαιρετικά εκτεταμένο εύρος ιστορικών παραδειγμάτων, οι τέχνες του χώρου, τις οποίες θα συμπεριλάβουμε, όλες μαζί, στην ευρύτερη κατηγορία των διαμορφώσεων του τοπίου, στην κατηγορία δηλαδή της πολιτισμικής επεξεργασίας του τόπου, συμμετέχουν ενσυνείδητα και εν πολλοίς ρητά στην υποστήριξη των πολιτικών θεσμών.

### **2.0. Εξετάζοντας την εμπρόθετη πολιτική αναφορά των νεότερων διαμορφώσεων τοπίου**

Με τα προηγούμενα δεν υπαινισσόμαστε μόνο το αυτονόητο: πως η αρχιτεκτονική πρακτική, η συγκρότηση δηλαδή των κελυφών στέγασης της ιδιωτικής και δημόσιας ζωής, αποτελεί κατ' ουσίαν κεντρική πολιτική πράξη. Δεν υπαινισσόμαστε μόνο πως, καθώς η πόλη προσφέρεται ως κύριο χωρικό πεδίο ανάδυσης πολιτικών συσχετισμών, ο σχεδιασμός της αποτελεί εκ των πραγμάτων σημαντική πολιτική συνιστώσα. Δεν υπαινισσόμαστε μόνο πως ο συσχετισμός της κοινωνικής κατασκευής με το φυσικό της υπόβαθρο αναφέρεται πάντα σε ό,τι με σύγχρονους όρους περιγράφουμε ως «οικο»-πολιτική, οικολογική-πολιτική, διάσταση. Επιμένουμε να δηλώσουμε, ειδικότερα, με την αστόχαστη έστω αυτή συμμετοχή μας σε ένα συνέδριο πολιτικής φιλοσοφίας, τη θέση πως οι τέχνες διαμόρφωσης του χώρου που ακριβέστερα χαρακτηρίζουμε ως τοπιοτεχνία ή αρχιτεκτονική τοπίου, εννοώντας τις διαμορφώσεις εξωαστικού και αστικού τοπίου με έμφαση στην επεξεργασία των φυσικών στοιχείων, εμφανίζουν εμπρόθετη πολιτική φυσιογνωμία σε μεγάλο χρονικό εύρος της νεότερης παρουσίας τους. Εμπρόθετη πολιτική φυσιογνωμία που αποδίδεται τόσο με την καταδήλωση της πρακτικής πολιτικής συμμετοχής, όσο και με τη συμπαραδήλωση του πολιτικού τους συμβολισμού.

Στην παρουσίαση αυτή θα επιμείνουμε σε αναφορές που συνδέονται με τη νεότερη Ευρωπαϊκή ιστορία. Θα υποδείξουμε πως η αρχιτεκτονική του τοπίου, νοούμενη με την περιορισμένη χρήση του όρου ως διαμόρφωση εκτεταμένων

περιοχών με έμφαση στην παρουσία φυσικών στοιχείων<sup>1</sup>, κατά τη χρονική περίοδο που εκκινεί από την Ιταλική Αναγέννηση για να αποδώσει έναν σημαντικό κύκλο προσεγγίσεων έως την περίοδο συγκρότησης των Ρομαντικών θεωρήσεων, διαθέτει πρόσημο πολιτικό. Αποδίδει με συνταρακτική ακρίβεια συνειδητών εν πολλοίς χειρισμών τα πολιτικά ήθη των κοινωνιών. Μπορούμε επομένως να αναφερθούμε σε τοπίο «πολιτικό», εξειδικεύοντας ακόμη περισσότερο τη θεώρηση του τοπίου, όπως την προτείνει η ανθρωπογεωγραφία. Εξειδικεύοντας, δηλαδή, προς την πολιτική κατεύθυνση τη θεώρηση της ανθρωπογεωγραφίας, η οποία δηλώνει ότι δεν μπορούμε να εξετάσουμε το τοπίο παρά μόνο θεωρώντας το ως «τοπίο πολιτισμικό»<sup>2</sup>.

Στη συνέχεια της προηγούμενης βασικής θέσης θα εισάγουμε τον χαρακτηρισμό «πολιτικό τοπίο» ή ακόμη ισχυρότερα «εμπρόθετο πολιτικό τοπίο», επιμένοντας στο πολιτικό ήθος της νεότερης και της σύγχρονης τοπιακής θεώρησης. Θα προσθέσουμε επιπλέον στη διερεύνησή μας την επισήμανση της πολιτικής σημασίας που διαθέτει η αναφορά στο ελληνικό τοπίο, στο μεγαλύτερο τμήμα της περιόδου που εξετάζουμε<sup>3</sup>. Ας εξηγήσουμε, ειδικότερα, ότι δεν πρόκειται για αφηρημένη αναφορά αόριστων περιγραφών, αλλά για τη σαφέστατη προσπάθεια εικονιστικής, ζωγραφικής παρουσίασής του, έστω και με τη μορφή φανταστικών αναπαραστάσεων και, πολύ περισσότερο, για την προσπάθεια «ανακατασκευής» του σε τόπους συχνότατα κλιματικά απρόσφορους. Αυτή η παράδοση, από άποψη άμεσης περιβαλλοντικής ένταξης, διαδικασία μεταφοράς τοπιακών προτύπων –προτύπων συσχετισμού μιας νεωτερικής πολιτικής πρότασης εν τέλει με ένα εξιδανικευμένο υπόβαθρο πολιτικών και φυσικών αναφορών– εμφανίζεται σε πολλά σημεία της ανάλογη με την εγκαθίδρυση των κλασικιστικών παραδειγμάτων στη νεωτερική Ευρωπαϊκή ή και Δυτική αρχιτεκτονική και στον αστικό πολεοδομικό σχεδιασμό.

Αποδίδεται στον Ludwig Wittgenstein η θέση ότι «ηθική και αισθητική» συνιστούν προσεγγίσεις ταυτόσημες. Ακόμη και η αισθητική των ελάχιστων αισθητικών λεπτομερειών –υποδεικνύει η εμπλοκή του Wittgenstein με την αρχιτεκτονική πρακτική– αποδίδει τα κοινωνικά ήθη<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Με ευρύτερο περιεχόμενο το τοπίο αντιστοιχεί σε κάθε τόπο που διαθέτει πολιτισμική εκφορά. Τότε όμως μπορούμε να αναφερθούμε σε αστικό τοπίο, έστω και αν δεν έχει υπάρξει έντεχνη παρέμβαση με τον σχεδιασμό φυσικών στοιχείων· αστικής φύτευσης για παράδειγμα.

<sup>2</sup> Ο όρος «πολιτισμικό τοπίο», «*cultural landscape*», περιγράφει τη διφυή φυσική και πολιτισμική ταυτόχρονα σημασία του τοπίου και εισάγεται με έμφαση από την επιστημονική περιοχή της Ανθρωπογεωγραφίας, ιδιαίτερα από τη σχολή του Berkeley και τον γεωγράφο Carl Sauer, στις αρχές του προηγούμενου αιώνα.

<sup>3</sup> Κωνσταντίνος Μωραΐτης, «Greek landscape and the formation of modern Western civilization», *Sustainable Development, Culture, Traditions Journal* 2 (2013) (ISSN 2241-4010), Ινστιτούτο Έρευνας Βιώσιμης Ανάπτυξης, Πολιτισμού και Παράδοσης Κέντρου Ιστορικών Μελετών Καθολικής Επισκοπής Σύρου (ΚΙΜΚΕΣ), Σύρος 2013.

<sup>4</sup> Πρβλ. σχετική αναφορά του συγγραφέα: Κωνσταντίνος Μωραΐτης, «Ηθική και Αισθητική. Το παράδειγμα της διφυούς αξιολόγησης του Τοπίου», Πρακτικά συνεδρίου «*Ηθική / Αισθητική*», Εκδ. ΑΑΟ, Αθήνα 2011.

Στην περίπτωση των κλασικιστικών εκφραστικών ιδιωμάτων στις τέχνες, η πρόθεση προβολής και υποβολής του κοινωνικού ήθους σαρώνει την Ευρωπαϊκή και Δυτική έκφραση για μισή χιλιετία. Υποδεικνύει άλλοτε γενικότερα την πρόθεση προβολής της πολιτικής ισχύος και άλλοτε ειδικότερα την προβολή συγκεκριμένων πολιτικών μορφωμάτων, εν τέλει την ανάδυση της αστικής τάξης και των νεότερων αστικών πολιτευμάτων. Εξειδικεύοντας αυτήν την παρατήρηση στην περίοδο ωρίμανσης των θέσεων του Διαφωτισμού, στην περίοδο της Εποχής των Φώτων, ο Jean Starobinsky θα χαρακτηρίσει τη νεοκλασική έκφραση «*έμβλημα του Λόγου*»<sup>5</sup>.

### **3.0. Συγκεντρώνοντας επιχειρήματα για τον χαρακτηρισμό του πολιτικού τοπίου**

Αν επιστρέψουμε σε μια τακτικότερη, συντεταγμένη παρουσίαση του αντικείμενου του τοπίου ως πεδίο πολιτικού στοχασμού, μπορούμε να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας σε τρεις ομάδες επιχειρημάτων.

#### **3.1. Πρώτη ομάδα επιχειρημάτων για τον χαρακτηρισμό του πολιτικού τοπίου:**

##### **Η πολιτική κρισιμότητα των νεότερων και σύγχρονων τοπιακών ή περιβαλλοντικών απαιτήσεων**

Η πρώτη ομάδα επιχειρημάτων για τον χαρακτηρισμό του πολιτικού τοπίου, οικεία στις κοινωνίες του καιρού μας, αναφέρεται στο ενδιαφέρον για το περιβάλλον και την αειφόρα προσέγγιση· ενδιαφέρον που έχει ήδη από καιρό αποκτήσει εύρος παγκόσμιο.

Αυτό το ενδιαφέρον των σύγχρονων κοινωνιών για το περιβάλλον αναφέρεται σε όρους συνολικής πολιτισμικής εγρήγορσης. Διαπερνά τις επιστημονικής προσεγγίσεις, την έκφραση των τεχνών, την καθημερινότητα των κοινωνιών και εγκαθίσταται ως πνεύμα εποχής, συσπειρώνοντας γύρω του σημαντικότερες πολιτικές διεκδικήσεις. Συγκροτεί επομένως μιαν ευρύτερη πολιτισμική-πολιτική θεώρηση των περιβαλλοντικών θεμάτων, υπερβαίνοντας την αρχική, περιορισμένη στην καταγραφή των φυσικών κυρίως παραμέτρων, αναφορά του όρου «περιβάλλον». Συσχετίζει, επομένως, το περιβαλλοντικό ήθος με την ποιότητα των τόπων κατοίκησης και αναφοράς των κοινωνιών συνολικά, με το σύνολο της κοινωνικής εκφοράς, επιμένοντας σε όρους όπως «κοινωνική» ή «πολιτισμική» οικολογία, και άρα προσεγγίζοντας τους ποιοτικούς προσδιορισμούς που χαρακτηρίζουν το πολιτισμικό και πολιτικό τοπίο.

Σε σχέση με την προηγούμενη επίκαιρη συνθήκη, αξίζει βέβαια να τονίσουμε επιμένοντας στο ιστορικό παρελθόν ανάλογων διεκδικήσεων, ότι η σύγχρονη ευαισθητοποίηση δεν είναι χωρίς ιστορικό προηγούμενο. Η ανάπτυξη αντίθετα των

---

<sup>5</sup> Πρβλ. τον τίτλο του βιβλίου Starobinski Jean, *1789, Les emblèmes de la raison*, Éd. Flammarion, Paris 1979.



ρομαντικών ιδεολογημάτων, στα τέλη του 18<sup>ου</sup> και κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, υποδεικνύει ανάλογο κύκλο προβληματισμού, ανάλογη ανησυχία προς τη σημερινή, ανάλογη διάθεση «οικοσοφίας», ανάλογη προσπάθεια απόδοσης σεβασμού προς το μη διαμορφωμένο φυσικό περιβάλλον. Ας θυμηθούμε: Η πρώτη βιομηχανική ανάπτυξη είχε ήδη προκαλέσει εκτενέστατες περιβαλλοντικές καταστροφές, ενώ η εκρηκτική ανάπτυξη των αστικών κέντρων είχε ωθήσει προς τις σκοτεινές Ευρωπαϊκές παραγκουπόλεις, κύματα πρώην αγροτικού πληθυσμού αναγκασμένου να επιβιώσει σε συνθήκες εξαιρετικής ένδειας.

### 3.2. Δεύτερη ομάδα επιχειρημάτων:

#### Η πολιτική σημασία των τοπιακών διαμορφώσεων κατά τη νεώτερη Ευρωπαϊκή και Δυτική ιστορία

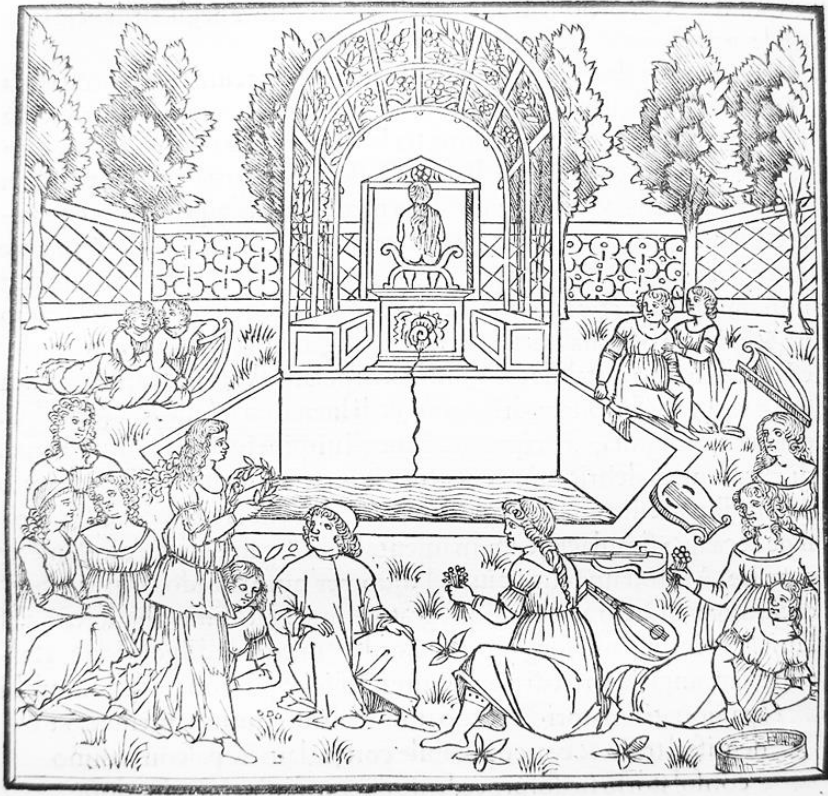
Έχουμε μόλις αποσπάσει, από το σύνολο των ιστορικών παραδειγμάτων που μας αφορούν, ένα συγκεκριμένο, ιδιαίτερα επίκαιρο σε συσχετισμούς και άμεσα κατανοητό από άποψη πρακτική τμήμα. Η πολιτική ιστορία των τοπιακών διαμορφώσεων κατά τη νεώτερη Ευρωπαϊκή και Δυτική ιστορία διαθέτει εντούτοις πολύ ευρύτερο πεδίο παραδειγματικής παρουσίας και συνολικότερο πλαίσιο πολιτικών συσχετισμών ικανών να συγκροτήσουν μια δεύτερη ομάδα επιχειρημάτων υποστήριξης για την πολιτική θεώρηση του τοπίου που προτείνει η εισήγηση αυτή.

Η πρώτη προς την κατεύθυνση αυτή σημαντική ανάπτυξη της νεότερης Ευρωπαϊκής τοπιοτεχνίας πρέπει να συσχετιστεί με την ανάδυση των πρώτων πολιτικών κοινωνικών ομάδων, αστικών ως προς την πολιτική τους κατεύθυνση αλλά και ως προς την αστική - «*urbaine*» καταγωγή τους, στην Ιταλική χερσόνησο. Η τοπιοτεχνία και η κηποτεχνία της περιόδου θα ακολουθήσουν τη διαχειριστική έξοδο και την οικονομική ανάπτυξη των ενδιαφερόντων της τάξης αυτής στον χώρο της αγροτικής παραγωγής και θα επενδύσουν την έξοδο από τα μεσαιωνικά τείχη με την αισθητική ποιότητα και την απαίτηση προβολής των νέων θεσμών. Κατά την ειδικότερη αυτήν έκφρασή της, όπως και κατά τη συνολική πολιτιστική συγκρότησή της, η καινοτομική Ιταλική αφετηρία των νέων χρόνων θα υποδυθεί και εν τέλει θα ταυτιστεί με την «αναγέννηση» αρχαίων, πολιτιστικών και πολιτικών, παραδειγμάτων. Έτσι η ζωγραφική παράσταση τοπίων, όπως και η υλοποιημένη τοπιοτεχνία και κηποτεχνία, παραπέμπουν άμεσα σε αρχαία παραδείγματα, πλήρη παγανιστικών αναφορών, νυμφών, μυθικών ηρώων και αρχαίων θεών.



Ε.1.: Antonio del Pollaiuolo: *Ercole e l'Idra*, Ο Ηρακλής και η Υδρα. Αν και στο βάθος εικονίζεται η κοιλάδα του Αρνο, σε πρώτο επίπεδο ο καλλιτέχνης παρουσιάζει έναν αρχαίο ελληνικό μύθο.

Στο χαρακτηριστικό παράδειγμα της *Hypnoerotomachia Poliphili*, αναγεννησιακού ερωτικού ποιήματος που αποτελούσε ταυτόχρονα οδηγό κηποτεχνικών και τοπιοτεχνικών αναφορών, έναν έμμεσο σχεδιασμό κήπων και τοπίου, ο ήρωας Πολύφιλος περιηγείται σε αρχαία τοπιακά πεδία και μετέχει σε αρχαίες συχνά οργιαστικές τελετές, καταλήγοντας στον ναό της Αφροδίτης στο κέντρο του νησιού των Κυθήρων. Το κείμενο που αποδίδεται στον Francesco Collonna<sup>6</sup> ή ίσως και στον Leon Battista Alberti, εισηγητή των κλασικών ρυθμών στην αρχιτεκτονική της Αναγεννησιακή Ιταλίας, εκδίδεται στα 1499 από τον γνωστό για τη σχέση του με την αρχαία ελληνική γραμματεία Aldus Manutius.



Ε.2.: *Hypnoerotomachia Poliphili*. Ένα ερωτικό κείμενο και ταυτόχρονα μια περιήγηση σε υποθετικά αρχαία τοπία και κηποτεχνικές διαμορφώσεις.

<sup>6</sup> Francesco Collonna, *Hypnerotomachia Poliphili*, Aldus, Venezia 1499 (= *Hypnerotomachia Poliphili: The Strife of Love in a Dream* (transl. by Joscelyn Godwin), Thames & Hudson, New York and London, 1999).



Ε.3.: Μία από τις *Tapisseries des Valois*. Η Αικατερίνη των Μεδίκων με μαύρη περιβολή, απεικονίζεται στο κέντρο μιας βασιλικής εορτής, στους βασιλικούς κήπους των Tuileries, περιτριγυρισμένη από μέλη της βασιλικής της Αυλής και από εκπροσώπους ξένων ηγεμόνων. Η γιορτή που περιγράφεται αναφέρεται στο πραγματικό γεγονός της εορταστικής υποδοχής Πολωνών διπλωματών (1573).

Ας επιστρέψουμε στην περιοχή των αρχικών μας ενδιαφερόντων, τονίζοντας πως η αναφορά μας στον αρχαίο κλασικισμό δεν αποτελεί απλό αισθητικό εφεύρημα. Απηχεί επιπλέον το ενδιαφέρον για την πολιτική ισχύ των αρχαίων πολιτικών θεσμών, με τον ίδιο τρόπο που οι κήποι των Μεδίκων, κάποιοι απ' αυτούς προσαρτημένοι στη Νεοπλατωνική Ακαδημία της Villa Careggi αποδίδουν το ενδιαφέρον της ισχυρής οικογένειας της Φλωρεντίας για την πολιτική της προβολή.

Οι πολιτικοί γάμοι ανάμεσα σε κόρες των Μεδίκων, όπως την Αικατερίνη, Caterina de' Medici και την Μαρία με βασιλικούς συζύγους του οίκου των Valois, μεταφέρει στη Γαλλική επικράτεια την Ιταλική τοπιακή παιδεία, με τρόπο που παραπέμπει πάντα στην προβολή και επίδειξη της πολιτικής ισχύος. Έτσι η πρώτη, η Caterina de' Medici, γνωστή από την αιματηρή νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου, συνδέεται επίσης με μεγαλοπρεπείς συγκεντρώσεις Ευρωπαίων εστεμμένων και διπλωματών που οργανώνονται στο περιβάλλον των βασιλικών κήπων. Οι γιορτές αυτές, καταγραμμένες με τρόπο λεπτομερή στις περίφημες *Tapisseries de Valois*, προορίζονταν βέβαια να προβάλλουν το κύρος της γαλλικής βασιλικής οικογένειας και να ευνοήσουν την ανάπτυξη των σχέσεων με άλλες βασιλικές αυλές<sup>7</sup>.

Ανάλογης πολιτικής σημασίας αποδεικνύονται και οι μεγαλόπρεποι κήποι της εποχής του Baroque, κατασκευασμένοι ώστε να προβάλλουν την ισχύ των ηγεμόνων και ευγενών της Ευρώπης γενικά και στη Γαλλία ειδικότερα, με τα σημαντικότερα παραδείγματά τους. Είναι για τους κήπους αυτούς που θα χρησιμοποιηθεί ο χαρακτηρισμός του «*πολιτικού θεάτρου - theatrum politicum*»<sup>8</sup>, ώστε να περιγράψει την εμπρόθετη, ακραία υπαγωγή τους στη σκηνοθεσία της ηγεμονικής προβολής, όπως και την παρουσία τους ως χωρικής σκηνής εκδήλωσης πολιτικών ανταγωνισμών και συγκρούσεων. Ας θυμηθούμε επιπλέον ότι η ισχύς αυτή προσωποποιείται, ως άλλος Ηρακλής, στο πέρας του κεντρικού άξονα στους κήπους του Vaux le Vicomte και πως ο Βασιλεύς Ήλιος αναδύεται, ως άλλος Απόλλων αρματηλάτης, από την κρήνη των κήπων των Βερσαλλιών. Με τρόπο αντίστοιχο ο πολιτικός και στρατιωτικός αντίπαλος του Louis XIV, ο Γουλιέλμος πρίγκιπας της Οράγγης, κυβερνήτης αρχικά της Ολλανδίας θα απαντήσει στη Γαλλική πρόκληση προβολής διαμορφώνοντας τους κήπους του δικού του ανακτόρου στο Het Loo της Ολλανδίας και επιλέγοντας να τους ταυτίσει και αυτός με τη μυθική Ηράκλεια δύναμη και τον κήπο των Εσπερίδων.

Ας θυμηθούμε, επιπλέον, πως η πολιτική πρωτοπορία των Κάτω Χωρών κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, η ανάπτυξη δηλαδή ισχυρής αστικής τάξης και καινοτόμων μορφών διακυβέρνησης, θα συνδεθεί επίσης με νέους όρους διαχείρισης της ιδιοκτησίας της γης και εκμετάλλευσης των αγροτικών εκτάσεων, νέους όρους ανάπτυξης των πόλεων και, αυτό μας αφορά ιδιαίτερα, με νέους όρους θεώρησης και χρήσης των

---

<sup>7</sup> Κωνσταντίνος Μωραΐτης, *Το τοπίο πολιτιστικός προσδιορισμός του τόπου - Παρουσίαση και θεωρητικός συσχετισμός των σημαντικότερων νεότερων προσεγγίσεων της τοπιακής επεξεργασίας του τόπου*, Διδακτορική Διατριβή στη Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών ΕΜΠ, Αθήνα 2012.

<sup>8</sup> «Theatrum politicum», χαρακτηρισμός στον οποίο επιμένει ο E. de Jong, στο De Jong Erik, *Nature and Art. Dutch Garden and Landscape Architecture, 1650-1740*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001.

τοπιοτεχνημένων εκτάσεων. Ό,τι προβάλλεται ως κεντρική πολιτιστική πρόταση είναι η παράσταση των καλλιεργημένων χωραφιών, ιδιοκτησία πολλών μικρών ιδιοκτητών. Επιπροσθέτως, ό,τι εμφανίζεται ως νέα μορφή συγκρότησης και χρήσης του αστικού τοπίου, απόλυτα καινοτομική, είναι η πολιτική στην ουσία της πρόταση των πρώτων δημόσιων πάρκων και η οργάνωση των πρώτων κηπουπόλεων, συντεθειμένων από τη σύνδεση πολλών μικρών αστικών ιδιοκτησιών κατά μήκος των καναλιών.

Ο Γουλιέλμος της Οράγγης, αναφερθήκαμε σε αυτόν ήδη, θα στεφθεί πρώτος μετά την «*Ενδοξη Επανάσταση - Glorious Revolution*» βασιλεύς της Βρετανίας, με την επωνυμία William III, ως εγγυητής νέων πολιτικών ελευθεριών. Από πλευράς πολιτιστικής συνεισφοράς, ο William θα συσχετιστεί με την εισαγωγή νέων καινοτομικών τοπιακών συνηθειών στα Βρετανικά νησιά.

Στη συνέχεια των καιρών θα αναπτυχθεί στον χώρο αυτό της Αγγλικής Επικράτειας, η προσέγγιση της φυσικότροπης διαμόρφωσης του τοπίου, του κήπου-πάρκου, ρητά συσχετισμένη με την ευαισθησία για την παρατήρηση του φυσικού κόσμου που εισηγείται ο Εμπειρισμός και με την ανάπτυξη νέων δημοκρατικών ηθών. Ο σεβασμός στην αισθητική των φυσικών υποδειγμάτων, σε αντιπαράθεση με τον γεωμετρικό φορμαλισμό του ηγεμονικού Baroque θα παρουσιαστεί τότε ως υπόδειγμα νέου πολιτικού ήθους. Συγγραφείς όπως ο Horace Walpole, στο *The Modern Taste of Gardening* (1771) θα παραβάλουν την ελεύθερη ανάπτυξη των δένδρων, στην Αγγλική αρχιτεκτονική τοπίου, με την ελεύθερη ανάπτυξη του ατόμου και τα ελικοειδή μονοπάτια με την ελευθερία της σκέψης, ενώ αργότερα ο John Claudius Loudon (1840) θα δηλώσει ρητά πως «*η καθαρότητα, η απλότητα και η κομψότητα της Αγγλικής κηπευτικής τέχνης έχουν κερδίσει την έγκριση του παρόντος αιώνα, με τον ίδιο τρόπο που το Αγγλικό σύνταγμα είναι το ευχάριστο ενδιάμεσο μεταξύ της ελευθερίας των αγρών και των περιορισμών της δεσποτικής διακυβέρνησης*».

Στα πράσινα πεδία των Αγγλικών τοπιοτεχνήσεων νεοκλασικά περίπτερα, υποθετικοί ναΐσκοι χωρίς άμεση πρακτική λειτουργία συμπληρώνουν τον τοπιακό σχεδιασμό. Πλάι σε ειδυλλιακές ονομασίες, όπως «*Ναός του Έρωτα*», άλλοι χαρακτηρισμοί, όπως «*Ναός της Αρχαίας Αρετής*», υποδεικνύουν αυστηρότερους συμβολισμούς αυτών των κατασκευών. Στο πάρκο του Stowe, σχεδιασμένο από κορυφαίους αρχιτέκτονες τοπίου της περιόδου, όπως ο John Vanbrough, ο William Kent, ο Lancelot «Capability» Brown, ο «*Ναός της Αρχαίας Αρετής*» είναι αφιερωμένος σε αρχαίους διανοητές και πολιτικούς άνδρες, στον Όμηρο, στον Σωκράτη, στον Λυκούργο και στον Επαμεινώνδα. Πρόκειται για Αρετή πνευματική και πολιτική, για χώρο αφιερωμένο στο αρχαίο πολιτιστικό και πολιτικό ήθος. Ας θυμηθούμε, άλλωστε, ότι γύρω από τη σημαδιακή χρονιά της Γαλλικής Επανάστασης οι αναφορές στον κλασικισμό και στο ελληνικό τοπίο πυκνώνουν εξαιρετικά, αποδεικνύοντας την εμβληματική τους πολιτική υπόδειξη.

### 3.3. Τρίτη ομάδα επιχειρημάτων:

#### Η υπόδειξη του ελληνικού τοπίου συσχετισμένη με το πολιτικό παράδειγμα της αρχαίας δημοκρατίας

Μια άμεση παρατήρηση από την προηγούμενη σύντομη αναφορά στη νεότερη πολιτική ιστορία των διαμορφώσεων της αρχιτεκτονικής τοπίου, υποδεικνύει ότι εκείνες, πέρα από τις γενικότερες πολιτικές τους προθέσεις, επανεγγράφουν, ειδικότερα, στον πραγματικό τόπο των νεότερων Ευρωπαϊκών και Δυτικών κοινωνιών, την αναφορά στο υποθετικό αρχαίο ελληνικό τοπίο. Στο πλαίσιο αυτό το ελληνικό τοπίο εμφανίζεται ως υπόδειγμα συνολικής πολιτιστικής αίγλης και πολιτικής ισχύος αρχικά και, στη συνέχεια, ως ευθεία υπόδειξη της αρχαίας ελληνικής καταγωγής των νεότερων αστικών δημοκρατικών πολιτευμάτων. Φθάσαμε αίσίως στην τρίτη ομάδα επιχειρημάτων που στηρίζουν την εισήγησή μας για την πολιτική σημασία των νεωτερικών διαμορφώσεων του τοπίου, στην επισήμανση δηλαδή ότι το αρχαίο ελληνικό τοπίο και σε συσχέτισμό με αυτό το νεότερο ελληνικό τοπίο, προβάλλει, στη δυτική πολιτική ιστορία, ως τοπίο-τροφός πολιτικών θέσεων.



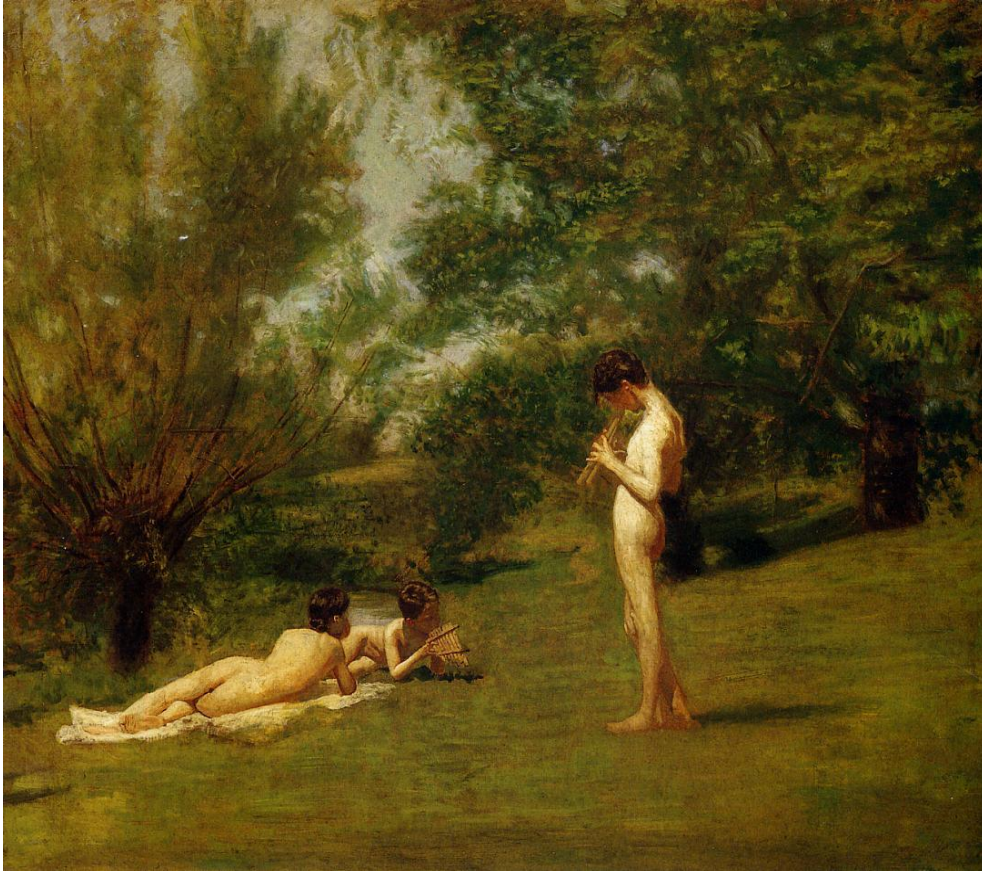
Ε.4.: *The Temple of Ancient Virtue, Ο Ναός της Αρχαίας Αρετής*, στο Stowe Park στο Buckinghamshire της Αγγλίας (αρχιτέκτονας και αρχιτέκτονας τοπίου ο William Kent, το 1734 περίπου). Στο εσωτερικό, δεξιά εικόνα ανδριάντες σημαντικών ανδρών της ελληνικής αρχαιότητας: Επαμεινώνδας, Λυκούργος, Όμηρος, Σωκράτης.

Η ανάπτυξη εθνικιστικών κατευθύνσεων θα αναδείξει παγκόσμια, ξεκινώντας από τον 18<sup>ο</sup> ήδη αιώνα, το εθνικό ενδιαφέρον για την εδαφική επικράτεια, προωθώντας την πραγματική ή συχνότερα την πλασματική υπόδειξη της ιδιαίτερης, εθνικά χαρακτηριστικής τοπιακής ταυτότητας. Υπερβαίνοντας αυτήν την τοπικιστική εμμονή, η αναφορά στο ελληνικό τοπίο θα προβάλλει το αντιθετικό παράδειγμα της ευρύτερης, κοινής Ευρωπαϊκής και Δυτικής καταγωγής, καταγωγής πολιτισμού όσο και καταστατικών πολιτικών υποδείξεων. Αυτό το συνολικό ιδεολογικό πλαίσιο εξακολουθεί πιστεύουμε να αναδύεται από τους οικείους σε εμάς ελληνικούς «τόπους τοπίου»<sup>9</sup>. Ιστορικά αιτιολογημένη ή πλασματικό μόρφωμα, παρατεταμένης εντούτοις νεωτερικής ιστορικής διεργασίας, η σημασία του ελληνικού τοπίου για τη συγκρότηση του Ευρωπαϊκού, Δυτικού και παγκόσμιου πολιτισμού και των νεότερων πολιτευμάτων αποτελεί, σε κάθε περίπτωση, κεντρικό χαρακτηριστικό της ελληνικής τοπιακής ιδιοσυγκρασίας. Χαρακτηριστικό το οποίο οφείλουμε να συνυπολογίσουμε στις σύγχρονες απαιτήσεις για φυσική περιβαλλοντική υποστήριξη. Οφείλουμε να κατανοήσουμε, εν τέλει, ότι πέρα από την οικολογία των φυσικών επιδιώξεων, πολιτική ως προς τις προθέσεις της σίγουρα, μπορούμε να αναπτύξουμε επίσης την «πολιτισμική» οικολογική θεώρηση, ιστορικού υποβάθρου, πολιτική και αυτή βέβαια ως προς τις επιδιώξεις της και ευρύτατης παιδευτικής σημασίας. Μπορούμε, επομένως, ακολουθώντας αυτήν την πορεία σκέψης, να επιμείνουμε στην «οικο-πολιτική», στην οικολογική-πολιτική σημασία του τοπίου και να απαιτήσουμε τελικά μian «οικο-πολιτική», οικολογική-πολιτική τοπιακή προσέγγιση.

---

<sup>9</sup> «Τόπος Τοπίου»: τίτλος κειμένου του Ανδρέα Εμπερικού από τη συλλογή *Γραπτά ή Προσωπική Μυθολογία* (1988).





Ε.5.: Thomas Eakins: *Arcadia*, 1883 περίπου.

### 3.0. Καταληκτική υπόμνηση: Η διφυής φυσιογνωμία του ελληνικού τοπίου

Σε αυτήν τη διπλή πολιτική ταυτότητα του ελληνικού τοπίου θα επιμείνουμε καταληκτικά, επισημαίνοντας για μια επιπλέον φορά την απαίτηση αναφοράς στο ιστορικό βάθος και ταυτόχρονα την απαίτηση τοπιακής και περιβαλλοντικής αναβάθμισης των ελληνικών πόλεων.

Σύμφωνα με αυτήν τη δεύτερη απαίτηση η συμπαγής παρουσία της κτηριακής υποδομής στα ελληνικά αστικά κέντρα οφείλει να αποδεχθεί τη σπουδαιότητα της «πράσινης» τοπιακής υποδομής, οφείλει να διαρραγεί από την ανάπτυξη, περιβαλλοντική και τοπιακή, της αστικής φύτευσης. Σε κάθε σημείο εντούτοις αυτών των επιθυμητών συσχετισμών, αναδύεται επίσης η αναντίρρητη επιρροή ενός πλούσιου ιστορικά υποβάθρου, εν πολλοίς καθοριστικού για τη συγκρότηση της νεότερης Δυτικής πολιτιστικής, πολιτισμικής και πολιτικής πραγματικότητας. Η παρέμβασή μας στο αστικό, όσο και στο εξωαστικό τοπίο του ελληνικού χώρου, οφείλει να περισώσει και τις δυο αυτές πλευρές της ελληνικής τοπιακής πραγματικότητας. Αφενός τη φυσική, αφετέρου την πολιτιστική-πολιτισμική και εν τέλει πολιτική.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Collonna, Francesco, *Hypnerotomachia Poliphili*, Aldus, Venezia 1499 (= *Hypnerotomachia Poliphili: The Strife of Love in a Dream* (transl. by Joscelyn Godwin), Thames & Hudson, New York and London, 1999).

De Jong, Erik, *Nature and Art. Dutch Garden and Landscape Architecture, 1650-1740*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001.

Loudon, John Claudius. 1840. *Landscape Gardening and Landscape Architecture*. London: Longman and Co.

Starobinski, Jean, 1789, *Les emblèmes de la raison*, Éd. Flammarion, Paris 1979.

Walpole Horace, *Essay on Modern Gardening*, 1771, (επαν.) The Kirgate Press, Pennsylvania 1904.

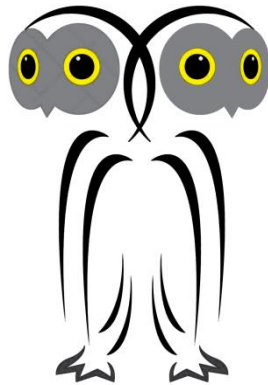
Εμπειρικός, Ανδρέας, *Γραπτά ή Προσωπική Μυθολογία*, Εκδ. Άγρα, Αθήνα 1988.

Μωραΐτης, Κωνσταντίνος, «Ηθική και Αισθητική. Το παράδειγμα της διφυούς αξιολόγησης του Τοπίου», Πρακτικά συνεδρίου «*Ηθική / Αισθητική*», Εκδ. ΑΑΟ, Αθήνα 2011.

\_\_\_\_\_ : *Το τοπίο πολιτιστικός προσδιορισμός του τόπου - Παρουσίαση και θεωρητικός συσχετισμός των σημαντικότερων νεότερων προσεγγίσεων της τοπιακής επεξεργασίας του τόπου*, Διδακτορική Διατριβή στη Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών ΕΜΠ, Αθήνα 2012.

\_\_\_\_\_ : "Greek landscape and the formation of modern Western civilization", *Sustainable Development, Culture, Traditions Journal* 2 (2013) (ISSN 2241-4010), Ινστιτούτο Έρευνας Βιώσιμης Ανάπτυξης, Πολιτισμού και Παράδοσης Κέντρου Ιστορικών Μελετών Καθολικής Επισκοπής Σύρου (KIMKEΣ), Σύρος 2013.





Ὁ σύλλογος «*σὺν Ἀθηνᾶ*» ιδρύθηκε στὴν Καβάλα τὸ Σεπτέμβριο τοῦ 2012 μὲ σημεῖο ἀναφορᾶς τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ κύριους στόχους του: 1) τὴν προώθηση τοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ τῆς ἐπιστήμης καὶ 2) τὴν καλλιέργεια τῆς πολιτικῆς ἠθικῆς. Σὲ σχέση μετὰ τὴ Δημόσια Ἐκπαίδευση, ἰδίως τὴν Τριτοβάθμια, ἀποβλέπει στὴν ἐκλαΐκευση τῆς σχετικῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης καὶ τὴν προώθησή της στὴν κοινωνία. Μέλη του εἶναι κυρίως ἐπιστήμονες, ὄχι μόνον τῶν λεγόμενων ἀνθρωπιστικῶν σπουδῶν. Στὶς προγραμματικὲς του δραστηριότητες ἐντάσσονται: 1) τὰ σὲ ἐβδομαδιαία βάση μαθήματα ἀρχαίων ἑλληνικῶν καὶ ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ποὺ παρέχονται στὸ κτίριο «Πυθαγόρας» τοῦ Δήμου Καβάλας, 2) οἱ σὲ μηνιαία βάση Διαλέξεις πρὸς τὸ εὐρὺ κοινό, ποὺ δίνονται κατὰ κύριο λόγο στὴν αἴθουσα «Βασίλης Βασιλικὸς» τῆς Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Καβάλας καὶ 3) τὰ σὲ ἐτήσια σχεδὸν βάση πανελλήνια Συνεδριά του, τὸ Α' τῆς *Πολιτικῆς Φιλοσοφίας* (25-27/04/2014) καὶ τὸ Α' τῆς *Ἐπιστημολογίας* (22-24/05/2015), ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Δήμου Καβάλας, τὸ δὲ Β' τῆς *Πολιτικῆς Φιλοσοφίας* (18-20/11/2016), ὑπὸ τὴν πνευματικὴ αἰγίδα τοῦ Οἴκουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου καὶ τὴ στήριξη τοῦ Δήμου Καβάλας.

Website «ΣΥΝ ΑΘΗΝΑ»: <http://synathena.gr/>



Η ιδέα για τις **Εκδόσεις Σαΐτα** ξεπήδησε τον Ιούλιο του 2012 με πρωταρχικό σκοπό τη δημιουργία ενός χώρου όπου τα έργα νέων συγγραφέων θα συνομιλούν άμεσα, δωρεάν και ελεύθερα με το αναγνωστικό κοινό.

Μακριά από το κέρδος, την εκμετάλλευση και την εμπορευματοποίηση της πνευματικής ιδιοκτησίας, οι **Εκδόσεις Σαΐτα** επιδιώκουν να επαναπροσδιορίσουν τις σχέσεις Εκδότη-Συγγραφέα-Αναγνώστη, καλλιεργώντας τον πραγματικό διάλογο, την αλληλεπίδραση και την ουσιαστική επικοινωνία του έργου με τον αναγνώστη δίχως προϋποθέσεις και περιορισμούς.

Ο ισχυρός άνεμος της **αγάπης** για το βιβλίο,  
το γλυκό αεράκι της **δημιουργικότητας**,  
ο ζέφυρος της **καινοτομίας**,  
ο σιρόκος της **φαντασίας**,  
ο λεβάντες της **επιμονής**,  
ο γραίγος του **οράματος**,  
καθοδηγούν τη σαΐτα των Εκδόσεών μας.

Σας καλούμε λοιπόν να αφήσετε τα βιβλία να πετάξουν ελεύθερα!

ISBN: 978-618-5147-90-7