

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

*Η Πόλις και οι νόμοι* είναι ο δεύτερος τόμος με τα σεμινάρια που αφιέρωσε ο Κορνήλιος Καστοριάδης στην αρχαία Ελλάδα, στο πλαίσιο της διδασκαλίας του στην Ανώτατη Σχολή Κοινωνικών Επιστημών (EHESS) του Παρισιού. Ο τόμος εγγράφεται σε σχέδιο δημοσιεύσεως του συνόλου των σεμιναρίων υπό τον γενικό τίτλο *Η ανθρώπινη δημιουργία*, σχέδιο του οποίου τις γενικές γραμμές είχαμε παρουσιάσει στην Εισαγωγή του *Sujet et vérité dans le monde social-historique* (Seuil 2002) και στον Πρόλογο του τόμου Α΄ της *Ελληνικής ιδιαιτερότητας*. Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο (Κριτική 2007).

Παρά τη θεματική ενότητα που μας ώθησε να δημοσιεύσουμε χωριστά τον τόμο Α΄ της *Ελληνικής ιδιαιτερότητας*, ήταν προφανές ότι το βιβλίο αποτελούσε την εισαγωγή ενός ευρύτερου έργου. Το 1982, μετά από διαδρομή σαράντα σχεδόν χρόνων, κατά την οποία αντιμετώπισε ορισμένα από τα μεγάλα προβλήματα του 20ού αιώνα και ανέπτυξε έναν γενικότερο φιλοσοφικό στοχασμό πάνω στο στοιχείο που ονομάζει *κοινωνικο-ιστορικό*, η ουσία του οποίου αναλύεται στη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* (1965-1975), ο Καστοριάδης, με αφετηρία την αρχαία Ελλάδα, προσπαθεί να δώσει απάντηση στο ερώτημα: πώς μπορεί μια κοινωνία να αμφισβητήσει την ίδια της τη θέσμιση; Στο πλαίσιο της διδασκαλίας του, η οποία αποτέλεσε το υλικό του τόμου Α΄, προσπαθεί να κατανοήσει την ιδιαιτερότητα της διπλής δημιουργίας πριν από δύομιση χιλιετίες σε συγκεκριμένο τόπο της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας, τις απαρχές ενός κινήματος που

συνίσταται στην «άνευ ορίων αναζήτηση της αλήθειας, στην ατέρομνη αμφισβήτηση της δικαιοσύνης». Προσπαθεί προς τούτο να διακρίνει καταρχάς –στην ελληνική θρησκεία και μυθολογία, στα ομηρικά έπη, στο έργο του Αναξίμανδρου και του Ηράκλειτου– τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της θεώρησης του κόσμου, η οποία αποτέλεσε πρόσφορο έδαφος γι’ αυτή την ανάδυση. Στον πυρήνα της βρίσκεται η ιδέα ότι υπάρχει «γέννηση και καταστροφή, υποκείμενες σε έναν νόμο επέκεινα του ανθρώπινου νοήματος και του μη-νοήματος». Είναι και αξία δεν συγχέονται και, σε αντίθεση με ό,τι σχεδόν ομόφωνα ασπάστηκε η μετέπειτα παράδοση, δεν υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στις επιθυμίες και στις αποφάσεις μας αφενός, και στο ίδιο το *είναι* αφετέρου. Χάος και κόσμος, τέλος, συνυπάρχουν μέσα στη φύση και στον ανθρώπινο κόσμο. (Βλ. τις «Περιλήψεις της διδασκαλίας 1980-1982 και 1982-1984» στο Παράρτημα του τόμου Α΄ της *Ελληνικής ιδιαιτερότητας*.)

Υπενθυμίζουμε τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξε ο Καστοριάδης, όπως αυτά εκτίθενται στο κείμενο που επεξεργάστηκε μεταξύ 1979 και 1982, «Η ελληνική Πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας» (δημοσιευμένο το 1986 στο *Χώροι του ανθρώπου\**), όπου εξέθεσε για πρώτη φορά τις ιδέες αυτές: «Αυτή η θέα ρυθμίζει, για να το πούμε έτσι, την δημιουργία της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία, έτσι όπως την δημιούργησαν και την εφάρμοσαν οι Έλληνες, είναι δυνατή επειδή το σύμπαν δεν είναι εντελώς τακτοποιημένο. Αν ήταν τέτοιο δεν θα υπήρχε καθόλου φιλοσοφία, αλλά μόνον ένα μοναδικό και οριστικό σύστημα ειδέναι. Και αν ο κόσμος ήταν καθαρά και ξάστερα χάος, δεν θα υπήρχε καμιά δυνατότητα για σκέπτεσθαι. Ρυθμίζει όμως επίσης και την δημιουργία της πολιτικής. Αν το ανθρώπινο σύμπαν ήταν τέλεια τα-

---

\* *Χώροι του ανθρώπου*, ελλ. μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον 2007. (Σ.τ.Μ.)

κτοποιημένο, είτε από τα έξω, είτε διά της “αυθόρμητης δραστηριότητάς” του (“αόρατο χέρι” κλπ.), αν οι ανθρωπίνοι νόμοι ήταν υπαγορευμένοι από τον Θεό ή από την φύση, ή ακόμη από την “φύση της κοινωνίας” ή από τους “νόμους της ιστορίας”, δεν θα υπήρχε καμιά θέση για την πολιτική σκέψη ούτε ανοιχτό πεδίο για την πολιτική δράση, και θα ήταν παράλογο να διερωτώμαστε τι είναι ένας καλός νόμος ή η φύση της δικαιοσύνης [...]. Και αν ήταν δυνατή μια σίγουρη και ολική γνώση (έπιστήμη) του ανθρωπίνου πεδίου, η πολιτική θα έπαιρνε αμέσως τέλος, και η δημοκρατία θα ήταν συγχρόνως αδύνατη και παράλογη, διότι η δημοκρατία υποθέτει ότι όλοι οι πολίτες έχουν την δυνατότητα να φτάσουν σε μια ορθή δόξα, και ότι κανείς δεν κατέχει μια έπιστήμη των πολιτικών πραγμάτων» (ό.π., σ. 186).

\* \* \*

Διερώτηση για την αλήθεια και για τη δικαιοσύνη: τα σεμινάρια του ακαδημαϊκού έτους 1983-1984 που δημοσιεύονται εδώ (καθώς και τα σεμινάρια της περιόδου 1984-1986 που αποτελούν τη συνέχειά τους και θα δημοσιευτούν αργότερα) αφιερώνονται κατά κύριο λόγο στο δεύτερο σκέλος και ιδιαίτερα στη δημιουργία της δημοκρατικής πόλεως και στις διάφορες πλευρές της. Είναι βέβαιο ότι όταν ο Καστοριάδης καταπιάνεται για μία ακόμα φορά από το 1982 ως το 1984 με αυτά τα θέματα (διότι η εργασία του έχει αρχίσει πολύ πριν, βλ. τον Πρόλόγό μας στον τόμο Α΄ της *Ελληνικής ιδιαιτερότητας*), τα ουσιώδη στοιχεία της μελέτης προϋπάρχουν: από τον Grote ως τον Glotz ή τον Finley, υφίσταται πλούσιο υλικό για να τροφοδοτηθεί ο στοχασμός σχετικά με τη γέννηση της δημοκρατίας. Όμως το τέταρτο του αιώνα που πέρασε από τα πρώτα σεμινάρια του Καστοριάδη με θέμα την Ελλάδα χαρακτηρίζεται από πολύ σημαντική πρόοδο της αρχαιολογικής

και γενικότερα της ιστορικής έρευνας γύρω από την ελληνική πόλη, τη γέννησή της και τον τρόπο λειτουργίας της. Προσπαθήσαμε να δώσουμε μια ιδέα γι' αυτή στις συμπληρωματικές μας σημειώσεις και αναπόφευκτα μπορεί να μας προσάψει κανείς είτε ότι επιμένουμε σε πολλές λεπτομέρειες είτε ότι δεν παρέχουμε αρκετές. Σε κάθε περίπτωση και παρά τη χρησιμότητα της εργασίας των ειδικών, είναι προφανές ότι ο Καστοριάδης δεν φιλοδοξούσε να σφραγίσει την ιστορία της φιλολογίας ή των ελληνικών σπουδών. Οι αναγνώστες του τόμου Α' θυμούνται ίσως την παρατήρηση – από την οποία λείπει δυστυχώς το υπομειδίαμα που αναμφίβολα τη συνόδευε – για «τους φιλολόγους χωρίς τους οποίους δεν θα μπορούσε κανείς να πει τίποτα αλλά που ενίοτε λένε και οι ίδιοι τερατώδη πράγματα»... Αυτό δεν τον εμπόδισε να εκδηλώσει μεγάλο θαυμασμό και κάποτε να αναπτύξει εγκάρδια φιλία με αρκετούς εκπροσώπους αυτής της «συντεχνίας». Τον απασχολούσε εξάλλου ιδιαίτερα η ακρίβεια στο χειρισμό των πηγών του. Αλλά είχε τις δικές του προτεραιότητες: αυτό που τον ενδιέφερε πάνω απ' όλα ήταν να κατανοήσει και να βοηθήσει τους άλλους να κατανοήσουν την απίστευτη καινοτομία του στοιχείου που αναδύθηκε εκείνη τη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή. Διότι η δημοκρατική ιδέα, η ιδέα της ισότιμης συμμετοχής όλων στα κοινά (το πρόταγμα, όπως έχει γράψει αλλού, μιας «κοινωνίας της οποίας οι θεσμοί, άπαξ και εσωτερικευθούν από τα άτομα, διευκολύνουν τα μέγιστα την ατομική τους αυτονομία και την αποτελεσματική συμμετοχή τους σε κάθε ρητή εξουσία που ενυπάρχει στην κοινωνία») παραμένει εξίσου καινοτόμος σήμερα – και στα μάτια των «λογιότατων» εξίσου παράλογη ή επικίνδυνη – όσο ήταν τους τελευταίους 25 αιώνες. Υπενθυμίζουμε ότι πριν από το τελευταίο μισό του περασμένου αιώνα, η αθηναϊκή δημοκρατία δεν έχαιρε ιδιαίτερης εκτίμησης στο χώρο των ελληνιστών, με κάποιες αξιοσημείωτες εξαιρέσεις, όπως ο

Grote και ο εκκεντρικός Ménard τον 19ο αιώνα, ο Glotz, ο Hatzfeld ή ο Zimmern αργότερα. Και μάλιστα μεταξύ αυτών των τελευταίων η άμεση δημοκρατία προκαλούσε έκπληξη ή ενόχληση. Η επιτυχία της σχολής των Gernet, Vernant και Vidal-Naquet κατά τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 και στη συνέχεια, για μία εικοσαετία, η πληθώρα μελετών που προσέγγισαν την αθηναϊκή δημοκρατία από ευνοϊκή ή τουλάχιστον όχι εχθρική οπτική, εξαιτίας εν μέρει της θετικής επίδρασης του έργου του Moses Finley, υπήρξαν κατά βάθος αρκετά εκπληκτικά φαινόμενα. Λιγότερο εκπληκτικό είναι το γεγονός ότι, συμπλέοντας με το πνεύμα των καιρών, ορισμένοι ελληνιστές επιδίδονται σήμερα σε μια προσπάθεια να υπογραμμίσουν πόσο έχει υποτιμηθεί το βάρος των οικονομικών παραμέτρων και η θέση της «εμπορικής πόλης» στον αρχαίο ελληνικό κόσμο από την παράδοση που εκπροσωπούν ο Polanyi και ο Finley και καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι πρέπει τώρα να αναλυθούν κυρίως όσα «είναι προβληματικά» στη ριζική αθηναϊκή δημοκρατία (αναφέρουμε εδώ τους τίτλους δύο σημαντικών έργων, απόλυτα αντιπροσωπευτικών αυτού του «νέου» – δηλαδή πολύ παλαιού – προσανατολισμού). Η κοινή γνώμη – που συμμορφώνεται στο σημείο αυτό με την πραγματικότητα όλων των λεγόμενων ανεπτυγμένων χωρών, ακόμη και αυτών που θέλουν να θεωρούνται «δημοκρατικές» – αποδέχεται εξάλλου ότι δεν υπάρχει στο βάθος άλλη αξία εκτός της οικονομικής και ότι κυβερνούν οι ολίγοι και όχι οι πολλοί, ενώ η μάζα των πολιτών περιορίζεται να συμμετέχει (ή να μη συμμετέχει) περιοδικά στην εκλογική διαδικασία. Και ότι η «δημοκρατία» είναι αυτό ακριβώς. *Η Πόλις και οι νόμοι* ασφαλώς δεν συμπλέει με το πνεύμα των καιρών. Άμεσα ή έμμεσα – μέσα από πολυάριθμες παρεκβάσεις, όπως είναι λογικό, που τις περισσότερες φορές συνιστούν λίγο αναπάντεχες διαδρομές, οι οποίες οδηγούν πάντα προς την ίδια κατεύθυνση –, αυτό που λέει ο Καστοριάδης περιστρέφεται

συνεχώς γύρω από το ίδιο ζήτημα: το ζήτημα του παρελθόντος και του μέλλοντος μιας «κοινωνίας όπου όλοι οι πολίτες έχουν πραγματική δυνατότητα ισότιμης συμμετοχής στη νομοθεσία, στη διακυβέρνηση, στη δικαστική εξουσία και τελικά στη θέσμιση της κοινωνίας», εν ολίγοις το ζήτημα της πραγματικής δημοκρατίας, αρχαίας και σύγχρονης.

\* \* \*

*Η Πόλις και οι νόμοι* συγκεντρώνει σχεδόν όλα τα σεμινάρια των τελευταίων μηνών του ακαδημαϊκού έτους 1982-1983, καθώς και τρία σεμινάρια του έτους 1983-1984 λόγω της προφανούς θεματικής συνάφειάς τους. Από το τέλος της ακαδημαϊκής χρονιάς 1982-1983 λείπουν δύο σεμινάρια: τα δύο τελευταία, της 8ης και της 15ης Ιουνίου 1983, των οποίων δεν μπορέσαμε δυστυχώς να βρούμε ούτε απομαγνητοφώνηση ούτε μαγνητοφώνηση. Το ίδιο ισχύει για το έτος 1983-1984, για τα σεμινάρια της 2ας Δεκεμβρίου και της 11ης Ιανουαρίου 1984. Από το έτος 1983-1984 αφαιρέσαμε επτά σεμινάρια, παρά το γεγονός ότι τα κείμενά τους υπάρχουν. Πρόκειται για τα τέσσερα πρώτα (9, 16, 23 και 30 Νοεμβρίου 1983), αφιερωμένα σε μια γενική εισαγωγή στη σκέψη του Καστοριάδη, η οποία μέσα σε αυτό το νέο πλαίσιο διαρρήγνυε τη συνέχεια της παρουσίας, καθώς και τα σεμινάρια της 18ης Απριλίου και της 9ης Μαΐου 1984, αφιερωμένα ως επί το πλείστον στη Σαμφώ και στην ανθρωπογονία του Αισχύλου και του Σοφοκλή, διότι αυτά τα σεμινάρια, επεξεργασμένα ξανά από το συγγραφέα, έχουν ήδη δημοσιευτεί μετά θάνατον το 1999 σε μια συλλογή κειμένων με τίτλο *Figures du pensable*.<sup>\*</sup> Έχουμε την πρόθεση να δημοσιεύσουμε τις απομαγνητοφωνήσεις αυτών των επτά σεμιναρίων στην ιστοσελίδα της Association Castor-

---

<sup>\*</sup> *Figures du pensable*, Paris, Seuil 1999. (Σ.τ.Μ.)

iadis, παραπέμποντας στα δημοσιευμένα κείμενα που πραγματεύονται τα ίδια θέματα.

Όπως και στον προηγούμενο τόμο, τομήσαμε να εισάγουμε μορφολογικές αναδιατυπώσεις, όταν το θεωρήσαμε αναγκαίο, φροντίζοντας ταυτόχρονα να αποδώσουμε με τη μεγαλύτερη δυνατή πιστότητα τη σκέψη του συγγραφέα. Ο αναγνώστης, το επαναλαμβάνουμε, δεν διαβάζει πάντα αυτό που κατά λέξη «είπε» ο Καστοριάδης ούτε αυτό που θα είχε «γράψει». Έχει όμως αναμφίβολα μπροστά του αυτό που σκεφτόταν ο Καστοριάδης. Έχουμε εξηγήσει αρκετά το θέμα αυτό στον πρόλογο του *Sujet et vérité*.

Η γενικότερη τυποποίηση είναι ως επί το πλείστον ίδια με αυτή του τόμου Α΄ της *Ελληνικής ιδιαιτερότητας*. Τα Αρχαία Ελληνικά αποδίδονται με πλάγιους χαρακτήρες και πολυτονικά: οι σημειώσεις του συγγραφέα στο περιθώριο των απομαγνητοφωνήσεων της Ζωής Καστοριάδη ενσωματώθηκαν τις περισσότερες φορές στο κυρίως κείμενο, ενώ μερικές φορές παρατίθενται σε υποσημείωση. Προηγείται πάντοτε η ένδειξη *Σημ. περιθ.* και εμφανίζονται μέσα σε αγκύλες ώστε να διακρίνονται από τις σημειώσεις των επιμελητών (κυρίως βιβλιογραφικές) που υποδεικνύονται με κυρτές αγκύλες. Υποδεικνύονται επίσης με κυρτές αγκύλες, μέσα στο κυρίως κείμενο, ορισμένα κενά στην απομαγνητοφώνηση ή μερικές επιλογές των επιμελητών στα σημεία όπου η απομαγνητοφώνηση δημιουργεί προβλήματα ανάγνωσης.

Ο Michel Casevitz και η Alice Pechriggl είχαν και πάλι την καλοσύνη να ξαναδιαβάσουν τη δουλειά μας. Τους ευχαριστούμε για τις παρατηρήσεις και τις συμβουλές τους. Ευχαριστούμε επίσης τη Ζωή Καστοριάδη, οι απομαγνητοφωνήσεις της οποίας πρόσφεραν, και αυτή τη φορά, την πρώτη ύλη της εργασίας μας: το ίδρυμα Ι.Φ. Κωστόπουλου και το Ίδρυμα Σταύρου Σ. Νιάρχου για την οικονομική τους συμβολή, καθώς και τον Philippe Raynaud, που μας επέτρεψε να δημοσιεύ-

σουμε το κείμενο της παρέμβασής του στο Συνέδριο του Cerisy το 2003, αφιερωμένο στο έργο του Καστοριάδη.

Ο Pierre Vidal-Naquet δυστυχώς δεν βρίσκεται πλέον μαζί μας. Είναι αναμφίβολα περιττό να πούμε πόσο μας λείπει.

*E.E., M.G. και P.V.*



## XIV

### Σεμινάριο της 16ης Μαρτίου 1983

Το κεντρικό θέμα του σεμιναρίου μας, όπως γνωρίζετε, είναι η γέννηση της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας στην Ελλάδα, δύο φαινόμενα που για μένα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα. Οι πρώτες εβδομάδες αφιερώθηκαν κυρίως στη μελέτη ποιητικών ή φιλοσοφικών κειμένων. Τώρα όμως θα ασχοληθούμε ουσιαστικά με ιστορικά ζητήματα. Δεν χρειάζεται να υπενθυμίσω και πάλι την τεράστια πολυπλοκότητά τους, την αδιάκοπη ροή δημοσιεύσεων που ανέλυσαν και εξακολουθούν να αναλύουν τα ζητήματα αυτά. Είναι προφανές ότι αυτό που κάνουμε εδώ αποτελεί απλώς μια προσπάθεια να διαυγάσουμε ορισμένες πλευρές τους, ιδιαίτερα σημαντικές για μας. Εξάλλου, το επαναλαμβάνω, δεν αναζητούμε ένα οποιοδήποτε μοντέλο, αλλά προσπαθούμε να εντοπίσουμε τα σπέρματα μιας καινούργιας ιστορικής δημιουργίας και των σημασιών, που σε τελική ανάλυση αποτελούν το θεμέλιο του ευρωπαϊκού και του δυτικού κόσμου.

Ας επανέλθουμε, πριν προχωρήσουμε παρακάτω, στο πρόβλημα της στάσης των Νεότερων απέναντι στα ζητήματα που θέτει η αρχαία Ελλάδα, κυρίως απέναντι στη δημοκρατία, βεβαίως, αλλά και γενικότερα στην ελληνική πολιτική συγκρότηση και θέσμιση. Πρόκειται για ένα ζήτημα που από κάποια στιγμή και μετά αποτέλεσε αντικείμενο τεράστιας επένδυσης,

προβολής, αν όχι απλά φαντασματικής, τουλάχιστον ιδεολογικο-φαντασματικής, αν μπορεί να πει κανείς, και αυτό σε εξαιρετικά σημαντικό βαθμό. Από την άποψη αυτή, θα ήταν χρήσιμο να ακολουθήσουμε τα χνάρια, αρκετά σπάνια τελικά, της κριτικής που έχει ασκηθεί στην αρχαϊκή και στην κλασική περίοδο από την εποχή του Πολύβιου, ήδη από τους ρωμαϊκούς χρόνους μέχρι την Αναγέννηση, περνώντας από τον Ιερό Αυγουστίνο στο *De civitate Dei* (*Περί της πολιτείας του Θεού*). Δυστυχώς δεν μπορούμε να κάνουμε κάτι τέτοιο τώρα, αλλά πρόκειται για μια πολύ ενδιαφέρουσα και σημαντική εργασία, η οποία, απ' όσο γνωρίζω, δεν έχει πραγματοποιηθεί ακόμα ικανοποιητικά.

Όπως και να έχει το πράγμα, βλέπουμε να κάνει την εμφάνισή της από την Αναγέννηση και μετά μια πρώτη τοποθέτηση σχετικά με την πολιτική θέσμιση του ελληνικού κόσμου και ιδιαίτερα της πόλεως και της δημοκρατίας. Θα έπρεπε εξάλλου να αποσαφηνιστεί: της δημοκρατίας κατά την ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα, διότι για ένα πολύ μεγάλο διάστημα η Ρώμη θεωρούνταν δημοκρατία χωρίς να είναι ούτε και να έχει υπάρξει ποτέ ως δημοκρατία. Αν και αληθεύει ότι οι πληβείοι διεξήγαν πολύ σημαντικούς αγώνες, που έφτασαν στο απόγειό τους με τους Γράκχους, είναι γεγονός ότι η Ρώμη υπήρξε πάντοτε ολιγαρχία, ακόμη και κατά την αποκαλούμενη ρεπουμπλικανική περίοδο, και δεν υπήρξε ποτέ δημοκρατία. Παρ' όλα αυτά, οι Νεότεροι τη θεωρούν δημοκρατία. Γιατί; Ιδού ένα ακόμη ζήτημα που θα ήταν ενδιαφέρον να διερευνηθεί. Κατά τη γνώμη μου, πίσω από αυτή την αυταπάτη βρίσκεται το ζήτημα της κυριαρχίας του νόμου στη Ρώμη, η ίδια η ιδέα της νομιμότητας: αυτό είναι κυρίως το θέμα που θόλωσε την κρίση των παρατηρητών. Ας επανέλθουμε στην πρώτη θέση, ξεκινώντας λοιπόν από την Αναγέννηση. Η θέση αυτή εμφανίζεται στο πλαίσιο του αγώνα, αφενός εναντίον των πολιτικών καθεστώτων της εποχής – δηλαδή μιας εν γένει μοναρχίας που

τείνει καθαρά να εξελιχθεί, ήδη από τον 15ο-16ο αιώνα, προς τον τύπο του καθεστώτος που θα αποτελέσει το χαρακτηριστικό μιας ολόκληρης περιόδου της ευρωπαϊκής ιστορίας: τη συγκεντρωτική και απολυταρχική μοναρχία–, και αφετέρου του αγώνα εναντίον των κατάλοιπων του κόσμου που θα ονομάζαμε κληρικό-φεουδαρχικό, της φεουδαρχικής συγκρότησης της κοινωνίας. («Κατάλοιπο» βέβαια δεν είναι ίσως δόκιμος όρος προκειμένου να μιλήσει κανείς για την Καθολική Εκκλησία στην αρχή της παραπάνω περιόδου.) Ο πλέον διάσημος εκπρόσωπος αυτής της στάσης είναι προφανώς ο Machiavelli τον 16ο αιώνα, ο οποίος στους περίφημους *Λόγους για την πρώτη δεκάδα του Τίτου Λίβιου* παρουσιάζει πράγματι τη Ρώμη ως πρότυπο, υπό την τριπλή έννοια της (πολιτειακής) αρετής, της ελευθερίας και *last but not least\** της ισχύος. Ο Machiavelli που επιθυμεί την ενοποίηση της Ιταλίας, η οποία βρισκόταν εγκαταλελειμμένη στο έλεος εισβολέων που συγκρούονται στο έδαφός της, οικτίρει, απευθυνόμενος στους Ιταλούς, τις διενέξεις και τη διαφθορά των ηθών τους και τους καλεί να αναλογιστούν το ρωμαϊκό παράδειγμα και να εμπνευστούν από αυτό. Αυτή η επίκληση του αρχαίου κόσμου – της Ρώμης, αλλά επίσης, όλο και περισσότερο, της Ελλάδας– θα συνεχιστεί σε πιο χαμηλούς τόνους σε όλη τη διάρκεια του 17ου αιώνα, θα διευρυνθεί κατά τον 18ο αιώνα και θα φτάσει στο απόγειό της, θα ξεσπάσει θα μπορούσε να πει κανείς, κατά τη Γαλλική Επανάσταση. Έχουμε πράγματι να κάνουμε εδώ με ένα είδος ιδεολογικής φαντασίωσης, στο πλαίσιο της οποίας τρεις πόλεις, η Ρώμη, η Σπάρτη και η Αθήνα, έρχονται διαδοχικά στο προσκήνιο. Για να συνειδητοποιήσετε μέχρι πού μπορεί να φτάσει αυτό, σκεφτείτε την περίφημη πολύ όμορφη φράση του Saint-Just, η οποία κρύβει εξάλλου κάποια αλήθεια: «Ο κόσμος είναι άδειος μετά

---

\* Αγγλικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

τους Ρωμαίους<sup>(α)</sup>...» Μπορείτε να συμβουλευτείτε στο σημείο αυτό την εξαιρετική μελέτη της Nicole Loraux και του Pierre Vidal-Naquet «La formation de l'Athènes bourgeoise». <sup>1</sup> Οι αρχαίοι θεσμοί χρησιμοποιούνται σαν οθόνη πάνω στην οποία προβάλλονται οι ιδεολογικές ανάγκες του παρόντος· αποσιωπώνται έτσι πολλές σημαντικές πλευρές τους – σημαντικές όχι από την άποψη της «φιλολογικής», ας πούμε, ακρίβειας, αλλά κυρίως από την άποψη των σημασιών.

Ο Rousseau αναφέρεται διαρκώς στην Αρχαιότητα<sup>(β)</sup> με ακόμη πιο ενδιαφέροντα τρόπο, διότι κατ' αυτόν η Αρχαιότητα δεν αποτελεί πάντοτε «πρότυπο» ή, εν πάση περιπτώσει, όχι το μόνο πρότυπο. Αν δεν κάνω λάθος, πρόκειται για τον πρώτο σημαντικό συγγραφέα που τονίζει –στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*– το ρόλο της άμεσης δημοκρατίας στον αρχαίο κόσμο και επιμένει στο γεγονός ότι δεν υπάρχει αντιπροσωπευτική δημοκρατία. <sup>2</sup> Γνωρίζετε την περιφημη παρατήρησή του για τους Άγγλους που νομίζουν ότι είναι ελεύθεροι επειδή εκλέγουν περιοδικά εκπροσώπους, ενώ είναι ελεύθεροι μόνο για μια φευγαλέα στιγμή, όσο διαρκεί δηλαδή η εκλογική διαδικασία. <sup>3</sup> Στην καρδιά της πολιτικής φιλοσοφίας του

1. <«La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie 1750-1850», στο R.R. Bolgar (επιμ.), *Classical Influences on Western Thought, A.D. 1650-1850*, Cambridge, Cambridge UP 1978, αναδημοσιευμένο στο P. Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion 1990, σ. 161-209. Βλ. επίσης του ίδιου, *Les Grecs, les Historiens, la Démocratie. Le grand écart*, Paris, La Découverte 2000, σ. 200, καθώς και François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade 2005, σ. 45-76.>

2. <Το κοινωνικό συμβόλαιο, Βιβλίο III, κεφ. 12 και 15, ελλ. μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, Αθήνα, Πόλις 2004, σ. 153-154, 160-162.>

3. <«Ο αγγλικός λαός νομίζει ότι είναι ελεύθερος· απατάται οικτρά· είναι ελεύθερος μόνο κατά τη διάρκεια της εκλογής των

Rousseau θα βρούμε την ιδέα ότι δεν είναι δυνατό να υπάρξει ενδιάμεσος μεταξύ του ατόμου και του εαυτού του, ότι ο κυρίαρχος (με την έννοια που δίνει ο Rousseau σε αυτό τον όρο) δεν μπορεί να ασκήσει την κυριαρχία του παρά μόνο όταν ο λαός συνέρχεται και αποφασίζει. Υπάρχει εδώ ένα είδος τάλαντευσης και μια τραγική πλευρά στη σκέψη του Rousseau, διότι έχει συναίσθηση του αποφασιστικού χαρακτήρα της ποσοτικής διάστασης για την ίδια την άμεση δημοκρατία, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται: ως συνέλευση στον ίδιο χώρο, την ίδια στιγμή του συνόλου των ατόμων που συγκροτούν τον κυρίαρχο· αναφέρει εξάλλου εντελώς ρητά ότι μια τέτοια δημοκρατία θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί στον σύγχρονο κόσμο μόνο σε ολιγάριθμες κοινότητες.<sup>4</sup> Εξ ου και το ενδιαφέρον του για χώρες όπως η Ελβετία ή η Κορσική, για την οποία και ετοιμάζει σχέδιο συντάγματος.<sup>5</sup> Το ενδιαφέρον όμως που έχει για μας ο Rousseau –πολύ σημαντικός πολιτικός συγγραφέας, παρά την κριτική που μπορεί να ασκηθεί σε ποικίλες πτυχές του έργου του<sup>6</sup>– στο πλαίσιο της συζήτησης αυτής είναι ότι επιμένει όχι μόνο στη νομική και συνταγματική πλευρά των πολιτικών θεσμών, αλλά και στο γεγονός ότι δεν είναι δυνατό να διαχωριστεί ο πολιτικός θεσμός υπό τη στενή έννοια από αυτό που θα αποκαλούσαμε καθολικό θεσμό της κοινωνίας, στον οποίο αναφέρεται με την ορολογία της επο-

---

μελών του κοινοβουλίου· μόλις εκλεγούν, είναι δούλος, δεν είναι τίποτα» (στο ίδιο, Βιβλίο III, κεφ. 15, σ. 160).>

4. <Στο ίδιο, (Βιβλίο III, κεφ. 4 και 15, σ. 125, 162).>

5. <Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική, ελλ. μτφρ. Κατερίνα Κέη, επιμ. Αλέξανδρος Α. Χρύσης, Αθήνα, Πολύτροπον 2006.>

6. <Βλ. C. Castoriadis, «Héritage et révolution» (1985-1996), στο *Figures du pensable*, Paris, Seuil 1999, ιδιαίτερα σ. 136-138· «Quelle démocratie?», ό.π., σ. 145-146 και *Sujet et vérité dans le monde social-historique (Séminaires 1986-1987)*, Paris, Seuil 2002, σ. 193-197.>

χής του μιλώντας για «ήθη». Ως προς αυτό, ο Rousseau παραμένει κλασικός: είναι ίσως ο τελευταίος από τους κλασικούς στην πολιτική φιλοσοφία, απόγονος του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, αλλά επίσης του Machiavelli και του Montesquieu. Αυτός που αναλαμβάνει να δώσει νόμους ή θεσμούς σε ένα λαό, γράφει ο Rousseau, πρέπει «να αισθανθεί ικανός να αλλάξει, κατά το λεγόμενο, την ανθρωπίνη φύση», και αυτό που εννοεί εδώ είναι: πρέπει να αρχίσει από τη μεταρρύθμιση των ηθών τους, διότι αυτό που «συντηρεί το πνεύμα των θεσμών στον λαό»<sup>7</sup> είναι τα ήθη. (Πρέπει να γίνει σαφώς κατανοητό ότι ο όρος «ήθη» δεν παραπέμπει σε αυτό που θα αποκαλούσαμε «ηθική» με τη στενή έννοια: πρόκειται για τρόπους του είναι και τρόπους του ζην – η *Sittlichkeit* του Hegel, και περίπου το *ἦθος* του Ηρόκληιτου –, η στάση απέναντι στη ζωή και στον κόσμο, η συμπεριφορά με την καθολική έννοια – και τελικά, στη δική μας γλώσσα, η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας.) Όλα αυτά έχουν πράγματι ξεχαστεί μετά το 1800 ή – αν θέλετε – μετά το 1831. Μετά τον Hegel, οι πτυχές αυτές εξαφανίζονται από το οπτικό πεδίο μιας πολιτικής φιλοσοφίας απίστευτα κοντόφθαλμης ή αντικαθίστανται από έννοιες που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «αντικειμενιστικές», όπως στους επιγόνους του Marx, παραδείγματος χάρη. Το μόνο που θα βρούμε πλέον στους φιλόσοφους αυτούς, παρά κάποιες διακηρύξεις, είναι ένα είδος ντετερμινιστικής μηχανικής μεταξύ διαφόρων παραγόντων, όπως οι παραγωγικές δυνάμεις, οι παραγωγικές σχέσεις και η δράση των κοινωνικών τάξεων. Για τον Rousseau, υπάρχει ένας απαρασάλευτος παράγοντας: το ήθος των ατόμων που ζουν στην κοινωνία. Από αυτή ακριβώς την άποψη θαυμάζει τον αρχαίο κόσμο και αυ-

---

7. <Κοινωνικό συμβόλαιο, Βιβλίο II, κεφ. 7, ό.π., σ. 92, Βιβλίο II, κεφ. 12, ό.π., σ. 110· βλ. επίσης Βιβλίο IV, κεφ. 7, ό.π., σ. 200-201, και τις *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne...*, ό.π., σ. 960.>

τό ακριβώς τον κάνει ιδιαίτερα απαισιόδοξο σε ό,τι αφορά τις πραγματικές πιθανότητες για την εγκαθίδρυση μιας αληθινής δημοκρατίας στην Ευρώπη του 18ου αιώνα: πού να βρίσκονται άραγε τα ήθη τα οποία θα επέτρεπαν τη θεμελίωση μιας τέτοιας δημοκρατίας;

Αυτή η εξιδανίκευση, αυτή η μεταμόρφωση της Αρχαιότητας σε πρότυπο κατά τον 18ο αιώνα δεν έλαβε χώρα μόνο στη Γαλλία με τη φιλοσοφία του Διαφωτισμού και την Επανάσταση· τη βρίσκουμε επίσης στη Γερμανία. Βρίσκουμε καταρχάς την καθαυτό αισθητική της διατύπωση στον Winckelmann,<sup>(7)</sup> στη συνέχεια στο φιλολογικό και φιλοσοφικό επίπεδο κατά την περίοδο του *Sturm und Drang* με τους Schiller, Schelling, Hölderlin και τον νεαρό Hegel. Η γοητεία της Ελλάδας ειδικότερα δεν ασκείται μέσω των ίδιων πόλων έλξης στις δύο χώρες. Υπάρχει όμως ένα κοινό στοιχείο: η ελευθερία, τόσο με τη φιλοσοφική όσο και με την πολιτική έννοια. Στη Γερμανία η τελευταία αυτή πτυχή λαμβάνει ακόμη μεγαλύτερη σημασία, διότι το ζητούμενο δεν είναι απλώς η ελευθερία των πολιτών, αλλά και η ελευθερία της χώρας απέναντι στις ξένες απειλές, η εθνική ανεξαρτησία. Η Γερμανία την εποχή αυτή είναι ασφαλώς έθνος, αλλά δεν αποτελεί Κράτος· απαρτίζεται από πληθώρα κρατιδίων, ανίκανων να υιοθετήσουν εθνική πολιτική, και ως αντίδραση σε αυτή ακριβώς την κατάσταση θα έρθει η αφύπνιση του γερμανικού έθνους. Παράλληλα, μια άλλη πτυχή θα προκαλέσει ιδιαίτερα το ενδιαφέρον των Γερμανών, πτυχή που σύμφωνα με τις προβολές των Γάλλων στοχαστών της εποχής εμφανίζεται πολύ λιγότερο καθαρά. Πρόκειται για την ιδέα του ανήκειν του ατόμου σε μια κοινότητα. Στην περίπτωση της Ελλάδας, η ελευθερία του ατόμου θεωρείται –δικαίως κατά τη γνώμη μου– κάτι που όχι μόνο δεν αποκλείει, αλλά συνεπάγεται πολύ έντονο αίσθημα του ανήκειν σε μια πολιτική κοινότητα, επομένως μια συνείδηση πολύ διαφορετική από αυτή που προϋποθέτει η ιδέα του ατό-

μου ως υποκειμένου δικαίου, ως αφηρημένης πραγματικότητας της οποίας ο μόνος δεσμός με τους άλλους περνά από την, επίσης αφηρημένη, διαμεσολάβηση ενός νόμου που επιβάλλεται ισότιμα σε όλους. Προϋποθέτει επομένως την ιδέα μιας ζωντανής αλληλεγγύης μεταξύ των ατόμων, μιας οργανικής κοινότητας, η οποία προεκτείνεται στη φιλοσοφική ιδέα της «ωραίας ολότητας» του Hegel.<sup>(8)</sup> Πρόκειται ασφαλώς για μια σημαντική στιγμή στην εξέλιξη της ευρωπαϊκής σκέψης, και για όσους από εσάς ενδιαφέρονται, υπάρχουν για το θέμα αυτό δύο καλά βιβλία, το ένα του Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, και το άλλο του Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*,<sup>8</sup> όπου θα βρείτε βιβλιογραφία για περαιτέρω εμβάθυνση.

Η ιδέα της «ωραίας ολότητας» αποτελεί φαντασίωση του Hegel, μια φαντασίωση όμως που επιδρά στη φιλοσοφία του: η Ελλάδα υποτίθεται ότι υπήρξε η στιγμή της «ωραίας ελευθερίας» στην εξέλιξη του πνεύματος<sup>9</sup> – ιδέα εντελώς μονόπλευρη, περιοριστική και εντέλει λανθασμένη. Ειρήσθω εν παρόδω, έχει ήδη επισημανθεί ότι μπορεί ακόμη να βρει κανείς στο έργο του νεαρού Marx, αν όχι ρητά, τουλάχιστον ανάμεσα στις γραμμές των γραπτών του, αυτή τη ρυθμιστική ιδέα της πόλης, της πολιτικής κοινότητας ως μέτρου, ως νόρμας, σε σχέση με την οποία αποκαλύπτονται η κατάτμηση, ο διαχωρισμός, η αλλοτρίωση της αστικής κοινωνίας και της πολιτικής της συγκρό-

---

8. <Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, Martinus Nijhoff 1967· Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin 1975, επανέκδ. 2000.>

9. <Πρβλ. Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, γαλλ. μτφρ., εισαγωγή και σημειώσεις από τον Κ. Παπαϊωάννου (κατά την έκδ. Hoffmeister, 5η έκδ.), Paris, «10/18» 1965 (πολλές επανεκδόσεις), σ. 287-288. Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία*, ελλ. μτφρ. Παναγιώτης Θανασάς, Αθήνα, Μεταίχμιο 2006.>



τησης.<sup>(ε)</sup> Η αποτυχία της Γαλλικής Επανάστασης, ή μάλλον η άμεση πολιτική της αποτυχία, η Παλινόρθωση, διακόπτει για ένα διάστημα αυτή τη «μόδα» επίκλησης του ελληνικού προτύπου. Πρόκειται για το ρεύμα της «επιστροφής στο Μεσαίωνα» και στο χριστιανισμό, με το *Génie du christianisme* του Chateaubriand, και στο σύνολο των φαινομένων που επικαλύπτει ο ρομαντισμός. Είναι οι Bonald και de Maistre στη Γαλλία και η ιστορική σχολή του δικαίου με τον Savigny στη Γερμανία, εν ολίγοις ένα ολόκληρο ρεύμα που μπορούμε να αποκαλέσουμε αντιδραστικό με την πιο κοινή σημασία του όρου. Είναι ωστόσο ενδιαφέρον να δει κανείς πώς η ίδια νοσταλγία, ο ίδιος θρήνος για το χαμένο άτομο στον σύγχρονο κόσμο καταλήγει να τροφοδοτείται εναλλάξ από δύο πηγές. Έχουμε από τη μία το όνειρο της «ωραίας» αρχαίας κοινότητας στον Hölderlin και σε πολλούς άλλους, όπου μια σχέση οργανικής αλληλεγγύης ενώνει όλους τους πολίτες (και λίγο ενδιαφέρει για τη συζήτησή μας αν η εικόνα δεν είναι πολύ πιστή). Ακόμη και αν ο άλλος όρος της σύγκρισης δεν είναι ο ίδιος, αυτό που αισθάνονται και λένε οι αντιδραστικοί κριτικοί, ο Chateaubriand ή ο Bonald, δεν είναι κατά βάθος πολύ διαφορετικό. Ας πάρουμε έναν ακόμη συγγραφέα, τον Tocqueville. Δεν είναι καθόλου αντιδραστικός, βεβαίως, δεν είναι αυτό το ζήτημα: μας ενδιαφέρουν κυρίως τα συναισθήματα που διαφαίνονται μέσα από κάποιες θέσεις του. Μιλά και αυτός επίσης για τον χαμένο κόσμο, όπου «η κοινωνία, μέσα στη δυστυχία της, απολάμβανε πολλά είδη ευτυχίας που δύσκολα μπορούμε να συλλάβουμε και να εκτιμήσουμε στις μέρες μας»,<sup>10</sup> όπου ο καθένας είχε τη θέση του στο πλαίσιο μιας οργάνωσης ασφαλώς ιεραρχικής, όπου όμως διαμορφωνόταν μια ισορροπία ανάμεσα στα δι-

---

10. <Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I [1835], βιογρ., εισαγωγή και βιβλιογρ. από τον F. Furet, Paris, GF-Flammarion 1981, σ. 62-63.>

καιώματα και τις υποχρεώσεις, ανάμεσα στην προσφορά υπηρεσίας στο κράτος και προστασίας εκ μέρους του. Πρόκειται βέβαια για έναν κοινό τόπο στα γραπτά της εποχής, είναι όμως εντυπωσιακό το γεγονός ότι ο Tocqueville, που γράφει το 1835, επανέρχεται σε αυτό· ο Tocqueville είναι εξάλλου πεπεισμένος για τον αναπόφευκτο χαρακτήρα της ανάπτυξης της δημοκρατίας, της «ισότητας των όρων», όπως την αποκαλεί. Προφανώς –και το διαπιστώνει κανείς ακόμη και σήμερα– τα πράγματα δεν είναι απλά. Υπάρχει σε αυτή την αντιδραστική νοσταλγία ένα στοιχείο κριτικής απέναντι στη νέα τάξη –στην εμφάνιση και την ανάπτυξη του βιομηχανικού καπιταλισμού, στη ραγδαία αστυφιλία, στην εξαθλίωση, στην αλλοτρίωση με όλες τις έννοιες του όρου– που εγκαθίσταται με ταχύτητα, την οποία οι άνθρωποι της εποχής θεωρούν, δικαίως, αστραπιαία σε σχέση με τους όρους σύγκρισης που διαθέτουν. Αυτό το στοιχείο κριτικής αναγνωρίζεται εξάλλου ρητά από τον ίδιο τον Marx και τον Engels, οι οποίοι στο *Κομμουνιστικό μανιφέστο* κάνουν λόγο για «αντιδραστικό σοσιαλισμό» αναφερόμενοι στους επικριτές του καπιταλισμού που, ενώ απορρίπτονται δικαίως μερικές πλευρές του κόσμου τον οποίο βλέπουν να γεννιέται, θέλουν να επιστρέψουν σε μια πραγματικότητα πολύ λιγότερο ωραία από την ανάμνηση που αυτή έχει αφήσει – πράγμα εξάλλου εντελώς προφανές.

Μπαίνουμε τώρα στους δαιδάλους του μάγματος των φαντασιακών σημασιών της νέας εποχής, διότι αν μπορεί να πει κανείς ότι η επίκληση της αρχαίας «δημοκρατίας» έπαιξε πράγματι θεμελιώδη ρόλο στον αγώνα εναντίον της μοναρχίας και υπέρ της εγκαθίδρυσης των δικαιωμάτων του πολίτη, τώρα τείνει να υποχωρήσει προς όφελος μιας τάσης η οποία αντιθέτως δεν είναι καθόλου νοσταλγική και αντιπροσωπεύει τον πραγματικό νεωτερισμό της εποχής: τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό με την πλήρη έννοια του όρου. Νεωτερισμός, διότι το ρεύμα αυτό προβάλλει καθαρά και έντονα