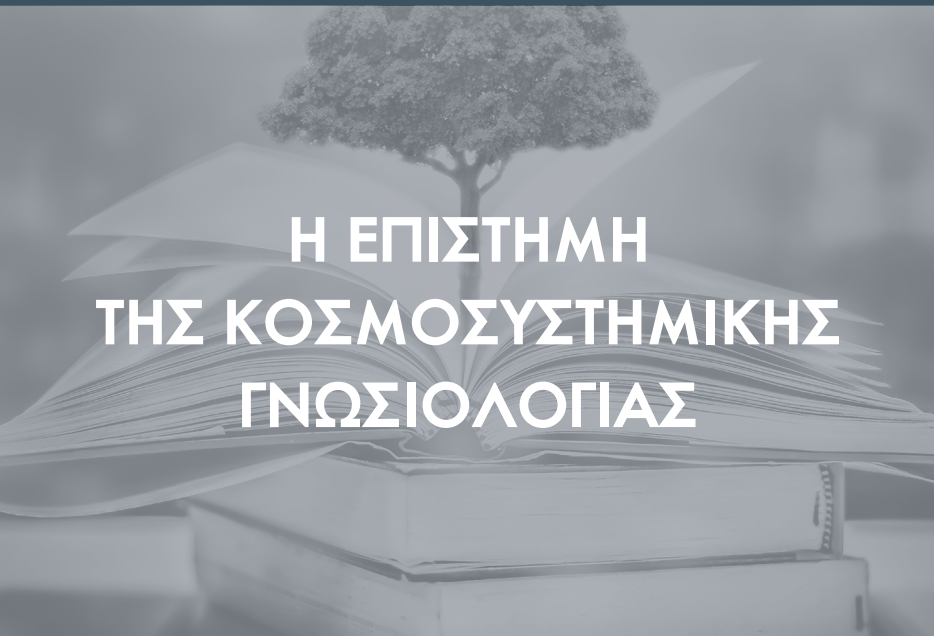




ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ



Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

Α΄ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ
ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ
ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΑΘΗΝΑ 2023

ΠΡΑΚΤΙΚΑ
Α' ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ
ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ
ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

Copyright 2023: Ακαδημία Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας

cosmosystem.democracy@gmail.com

<https://www.facebook.com/groups/cosmosystemacademy>

<https://www.facebook.com/cosmosystemicgnosiology>

Φιλολογική διόρθωση: Βασιλική Γυφτάκη
Βαγγέλης Κάλιοσης
Βανέσσα Ντόμη

Επιμέλεια: Βασιλική Γυφτάκη

Σχεδιασμός εξωφύλλου & σελιδοποίηση: Ηλίας Μασούρης

Κανένα τμήμα του βιβλίου αυτού δεν αναπαράγεται, δεν αποθηκεύεται σε οποιοδήποτε σύστημα ηλεκτρονικό, μηχανικό, φωτοαντιγραφικό και δεν μεταβιβάζεται σε καμία μορφή και με κανέναν τρόπο, χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη.

ISBN: 978-618-86509-0-9

**Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ
ΤΗΣ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΙΚΗΣ
ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ**

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

**Α΄ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ
ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ
ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ
(10-11 ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ 2021)**

ΑΘΗΝΑ 2023

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	11
Γιώργος Κοντογιώργης	
Προεισαγωγικά στο Συμπόσιο για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία.....	13
Γιώργος Ευσταθίου	
Πολιτειότητα και ελευθερία: Ο αριστοτελικός ορισμός του πολίτη ως παράδειγμα της κοσμοσυστημικής προσέγγισης	31
Δήμητρα Γκούτζου	
Το άτομο και η συλλογικότητα: Ατομικότητα ή συλλογικότητα στην ελευθερία;	41
Κατερίνα Μπότσα	
Το έθνος ως ελευθερία, ως ταυτότητα και ως συνείδηση κοινωνίας. Το έθνος του κράτους, το έθνος της κοινωνίας.	75
Γιώργος Δρίτσας, Κωνσταντίνος Βορβής	
Η έννοια και η μορφή της «Κοσμόπολης»	81
Ειρήνη Σαββίδου	
Πολιτικό σύστημα και μέσα επικοινωνίας: Μία αμφίδρομη και αντανakλαστική σχέση.....	95
Διονύσιος Τσιριγώτης	
Από το ελληνικό κοινό στο ελλαδικό κράτος. Μια ερμηνεία των παθολογιών του ελληνικού πολιτικού συστήματος.....	107

Παναγιώτης Ήφαιστος

Το έργο του Γιώργου Κοντογιώργη ως μία μεγάλη δεξαμενή
σκέψης για τις κοσμοϊστορικές διαδρομές,
τους μεγάλους σταθμούς, τα μεγάλα γεγονότα
και τις βαθύτερες διαμορφωτικές δυνάμεις 127

Πολυχρόνης Καρσαμπάς

Το νεοελληνικό κράτος και ο ελληνισμός 133

Βαγγέλης Κάλιοσης

Το εκπαιδευτικό ζήτημα υπό το πρίσμα
της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας 159

Δημήτρης Καραμπούλας

Περιγραφή των πολιτειών και των πολιτικών
συστημάτων που εμφανίστηκαν στον ελληνικό κόσμο
και μία συγκριτική αποτίμηση με το πολιτικό σύστημα
του σύγχρονου Ελλαδικού κράτους 171

Μιχάλης Μελετίου

Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία και βιολογία:
αποσαφηνίσεις και προεκτάσεις 205

Γιώργος Κοντογιώργης

Ένα σχόλιο στην ανακοίνωση του Μιχάλη Μελετίου 219

Κωνσταντίνος Δούνας

Η κριτική στη νεοτερικότητα και στο πολιτικό σύστημα
από την οπτική των ιδεολογιών του διαφωτισμού, της μεταφυσικής
και της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας 225

Πολυβία Παραρά

Κλασική Ανθοδέσμη: Δημοκρατία και Νεωτερικότητα 237

Σωτήρης Αμάραντος

Το μέλλον της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας..... 263

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ/ΔΙΑΛΟΓΟΣ 273

Γιώργος Κοντογιώργης

Κλείσιμο του Α΄ Συμποσίου
για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία..... 279

Γλωσσάρι Όρων Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας 281

Πρόλογος

Αγαπητοί φίλοι,

Με ιδιαίτερη χαρά και ικανοποίηση σας καλωσορίζουμε στο 1ο επισημονικό Συμπόσιο της Ακαδημίας Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Με ιδιαίτερη χαρά γιατί για πρώτη φορά πραγματοποιείται διημερίδα που αφορά το έργο της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας την οποία θεμελίωσε ο Καθηγητής Γιώργος Κοντογιώργης. Με ικανοποίηση επειδή η πρωτοβουλία που πήραμε προ τριετίας για την ίδρυση της Ακαδημίας κορυφώνεται με το εν λόγω 1ο επιστημονικό Συμπόσιο και δηλώνει ότι η πρωτοβουλία αυτή μπορεί να καταστεί θεσμικό γεγονός μακράς πνοής. Η ίδρυση της Ακαδημίας έγινε με πρωτοβουλία πολιτών που μέσα από τις ανησυχίες και τις αναζητήσεις για τα κοινωνικά και πολιτικά θέματα συναντηθήκαμε με το έργο της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Θεωρούμε ότι το έργο αυτό είναι ένα καθολικό σύστημα γνώσης ικανό να ερμηνεύσει το κοινωνικοπολιτικό γεγονός στην ιστορική του διαχρονία και να αναγνωρίσει το μέλλον της εξέλιξης. Είναι η μόνη επιστημονική προσέγγιση που τοποθετεί το σήμερα στις πραγματικές του διαστάσεις και μιλάει για το αύριο.

Επειδή η επιστήμη της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας διαφοροποιείται ουσιαστικά από το φάσμα των ιδεολογιών της νεοτερικότητας * που ενδύονται τον μανδύα της επιστήμης απαιτείται σπουδή για την κατανόσή της. Για τον λόγο αυτόν ζητήσαμε από τον καθηγητή κ. Κοντογιώργη να μας συνδράμει σε αυτήν την προσπάθεια και τον ευχαριστούμε για την ανταπόκρισή του.

Η Ακαδημία επί του παρόντος έχει δύο τμήματα. Το τμήμα για τη *Σπουδή της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας* που την περίοδο αυτήν πραγματοποιείται ο 4ος κύκλος και το τμήμα *Εισαγωγικά στην Πολι-*

* Η συγκεκριμένη ορθογραφία υποδηλώνει την ιδεολογική προσέγγιση της εποχής μας.

τική *Επιστήμη* που αφορά νέους κάτω των 35 ετών και την άνοιξη θα πραγματοποιηθεί ο 2ος κύκλος.

Οι περισσότεροι από τους ομιλητές είμαστε μαθητευόμενοι στην επιστήμη της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Οι ανακοινώσεις που θα πραγματοποιηθούν στη διάρκεια του Συμποσίου αποτελούν πρόκληση και πρόσκληση για διάλογο στο πλαίσιο της σπουδής μας, καθώς η διάδραση και η δημόσια έκθεση συμβάλλουν στην εμβάθυνση στο αντικείμενό της και συνακόλουθα στο κοινωνικό γίνεσθαι το οποίο προσπαθεί να αποκωδικοποιήσει. Η πολιτική είναι θέμα όλων των πολιτών, όχι πρόνόμιο των ειδικών. Η ευθύνη του πολίτη όμως κάνει αναγκαία τη σπουδή της πολιτικής για να μπορέσει να την ασκήσει επωφελώς προς το κοινό συμφέρον. Αυτό άλλωστε μας διδάσκει η ελληνική γραμματεία στη διαχρονία της από την εποχή του Προμηθέα μέχρι το 1832 οπότε η Βαυαροκρατία κατήργησε τη δημοκρατία και τα ίδια τα κοινά των Ελλήνων.

Ο στόχος του 1ου Συμποσίου είναι να τεθούν σε συγκριτική παραβολή οι προσεγγίσεις της νεοτερικότητας με την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία και να διαυγαστούν οι διαφορές ως προς το επιχείρημά τους.

Θα παρακαλούσαμε οι ερωτήσεις που θα γίνουν στον διάλογο που θα ακολουθήσει μετά το πέρας των ομιλιών σήμερα και αύριο να διατυπώνονται γραπτώς από όσους μας παρακολουθούν από το διαδίκτυο. Να ενημερώσουμε ότι το Συμπόσιο θα βιντεοσκοπηθεί.

Ιδιαίτερως θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε τον Ομότιμο καθηγητή του ΠΑΠΕΙ Παναγιώτη Ήφαιστο, τον Επίκουρο καθηγητή του ΠΑΠΕΙ Διονύση Τσιριγώτη, την καθηγήτρια στο Πανεπιστήμιο του Μέριλαντ των ΗΠΑ Πολυβία Παραρά και τον διδάκτορα και διδάσκοντα πολιτική φιλοσοφία στο Ιόνιο Πανεπιστήμιο Σωτήρη Αμάραντο.

Τέλος, θα θέλαμε για μια ακόμη φορά να επισημάνουμε ότι ο σκοπός των δράσεων της Ακαδημίας είναι αποκλειστικά και μόνο η σπουδή και διάδοση της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη δράση μας μπορείτε να επισκέπτεσθε το ιστολόγιο της Ακαδημίας, <https://cosmosysteme.com>

Κωνσταντίνος Δούνας

Γιώργος Κοντογιώργης*

**Προεισαγωγικά στο Συμπόσιο
για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία**

Αγαπητοί φίλοι, ο ρόλος μου είναι, κατά κάποιον τρόπο, αμήχανος. Το να παρευρίσκεται κανείς σε ένα επιστημονικό Συμπόσιο του οποίου το αντικείμενο είναι ο θεμελιωτής του δημιουργεί ένα πρόβλημα που μπορεί να ξεπερασθεί με τη σκέψη ότι δεν αφορά τον ίδιο, αλλά την επιστημονική πειθαρχία που μας ενώνει και μας οδηγεί σε έναν κοινό προβληματισμό. Ευελπιστώ ότι ο διάλογος που θα γίνει δεν θα είναι ωφέλιμος μόνο για τους παριστάμενους αλλά και για εμένα, και μάλιστα σε πολύ σημαντικό βαθμό, διότι αναμένω από τις εργασίες του Συμποσίου κριτικές αποτιμήσεις, γόνιμες προσεγγίσεις οι οποίες θα μπορούσαν να δώσουν μία άλλη διάσταση ή και προεκτάσεις στον στοχασμό που αναπτύσσεται με βάση το αντικείμενο της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας.

Το ερώτημα επανέρχεται. Και επανέρχεται με δυνατή φωνή όσο οι εξελίξεις διαμορφώνουν έναν άλλον πλανητικό χάρτη: γιατί μας χρειάζεται μία νέα επιστήμη; Δεν κάνει καλά τη δουλειά της η επιστήμη της νεοτερικότητας, η σύγχρονη επιστήμη; Έχουμε ανάγκη από μία νέα επιστήμη και γιατί;

Θα προσπαθήσω στη σύντομη παρέμβασή μου να εξηγήσω γιατί δεν βρισκόμαστε μπροστά σε μία επιστήμη με την αυθεντική έννοια του όρου η οποία θα μας επιτρέψει να ανοίξουμε τα μάτια μας, να γνωρίσουμε το παρόν, να δούμε το μέλλον. Γιατί, αντιθέτως, είμαστε αντιμέτωποι με ένα εγχείρημα που κατατείνει στο να νομιμοποιήσει τις πραγματικότητες που βιώνουμε, να αδρανοποιήσει τη σκέψη μας ώστε να μην αντιλαμβανόμαστε τι μας συμβαίνει και, ιδίως, τι καταγράφεται ως προοπτική.

* Ο Γιώργος Κοντογιώργης είναι ομότιμος καθηγητής, πρώην πρύτανης.

Η «επιστήμη» της νεοτερικότητας τοποθετεί την εποχή της σε άλλο εξελικτικό χρόνο έναντι εκείνου τον οποίο βιώνει. Επιπλέον, παραμένει αυστηρά καταγραφική. Δηλαδή, τρέχει ασθμαίνουσα πίσω από τις εξελίξεις –λ.χ. πίσω από την τεχνολογία που εισέρχεται δρομέως στη ζωή μας–, προστρέχει να τις καταγράψει και να τις μελετήσει ως προς τις επιπτώσεις τους στον ιδιωτικό βίο των ανθρώπων.

Συγχρόνως, όμως, επιχειρεί να αποσυνδέσει τις εξελίξεις αυτές από το σύνολο εξελικτικό γίνεσθαι προβάλλοντας τον ισχυρισμό ότι ο χρόνος του κοινωνικού ανθρώπου, της κοσμοϊστορίας, έχει σταματήσει με την είσοδο στη νεοτερικότητα. Η νεοτερικότητα, διδάσκει, δεν έχει παρελθόν, γεννήθηκε εκ του μηδενός, αποτελεί καθόλα διαφορετική εποχή, έναν άλλο πολιτισμό, που όμως, όλως περιέργως, δεν έχει και μέλλον. Το μέλλον της νεοτερικότητας είναι το παρόν. Περίπου μας θυμίζει ότι, σε αντίθεση με την Ιστορία του ανθρώπου, η νεοτερικότητα (δηλαδή η εποχή μας) έχει φτάσει εξελικτικά εκεί όπου βρίσκονται εξ υπαρχής οι κοινωνίες των ζώων. Συμπίπτει ο ισχυρισμός της για τη στατικότητα της εποχής της με το ιδιώνυμο του ζωικού κόσμου: οι κοινωνικοί δρώντες δεν εξελίσσονται, δεν συσσωρεύουν γνώση, δεν αλλάζουν τα δεδομένα της ζωής τους και δεν έχουν άλλους στόχους. Όπως οι κοινωνίες των ζώων επί χιλιάδες ή εκατομμύρια χρόνια από τότε που τις γνωρίζουμε παραμένουν στην ίδια φυσική κατάσταση, έτσι και οι κοινωνίες της νεοτερικότητας προορίζονται να παραμείνουν στα θεμελιώδη στάσιμες.

Από μια άλλη άποψη, ο ισχυρισμός αυτός διατείνεται ότι μπορεί ένα μέλος ενός κοινωνικού/βιολογικού οργανισμού να μεγαλώνει ανεξέλεγκτα, όμως το όλον του σώματος να διατηρεί την αρμονία του χωρίς να επηρεάζεται από την αυτονόμηση του μέλους που διογκώνεται. Αν το συγκεκριμενοποιήσουμε, οφείλουμε να δεχθούμε ότι οι οβιδιακές μεταβολές που συμβαίνουν στην οικονομία ή στην τεχνολογία δεν θα επηρεάσουν τις αξίες (λ.χ. την ελευθερία), τους θεσμούς (λ.χ. την πολιτεία) και οποιαδήποτε πτυχή των κοινωνιών της εποχής μας. Οι κοινωνίες θα εξακολουθήσουν να ζουν στο κλίμα του 18ου/19ου

αιώνα, ενώ η οικονομία και η τεχνολογία θα έχουν μεταβεί στο μέλλον.

Άκουγα πριν από λίγες ημέρες διάλεξη συναδέλφου, ο οποίος κατά τον προεδρεύοντα είναι ο μεγαλύτερος εν ζωή Έλληνας στοχαστής, να καταγράφει τα φαινόμενα –ανεξαρτήτως από τις εσφαλμένες αναγνώσεις του–, αλλά να καταλήγει στο ερώτημα: «...*Τώρα τι κάνουμε αφού διαπιστώσαμε όλα αυτά;...*». Και την απάντηση τη δίνει ο ίδιος πριν του τεθεί το ερώτημα: «*Δεν ξέρω*».

Γιατί συμβαίνει όμως αυτό; Πρώτα-πρώτα διότι η νεοτερικότητα θεωρεί ότι στερεώνει την επιστημονική της πρόταση στην έννοια της αλήθειας. Η έννοια της αλήθειας όμως, όπως ομολογούν οι στοχαστές της νεοτερικότητας, δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα απέραντο νεκροταφείο από αλήθειες οι οποίες διαψεύστηκαν. Η μία αλήθεια έρχεται να διαψεύσει αυτήν που ήταν κρατούσα προηγουμένως και, ως εκ τούτου, να αποτελέσει και αυτή το θύμα σε αναμονή ώσπου κάποια νέα αλήθεια να τη διαψεύσει. Βεβαίως, υπάρχουν και ψήγματα πραγματικότητας στις αλήθειες αυτές. Όμως, τα όποια ψήγματα δεν αλλάζουν τη μεγάλη εικόνα. Όταν μία αλήθεια δεν έχει διάρκεια, δεν έχει δηλαδή πραγματολογική βάση και ερμηνευτική πρόταση και, εξ αυτού του λόγου, διαψεύδεται από μία άλλη αλήθεια, σημαίνει ότι ουσιαστικά στοιχειοθετεί την έννοια του δόγματος, δεν έχει επιστημονική θεμελίωση.

Γιατί άραγε η αλήθεια, όπως γίνεται αντιληπτή από τη νεοτερική φιλοσοφική κοινότητα, δεν έχει επιστημονική αξιοπιστία ή αλλιώς βιωσιμότητα; Διότι βασίζεται στο θεωρείν των πραγμάτων. Το να παρατηρεί κανείς από το γραφείο του ή από το διάστημα –δεν έχει σημασία από πού– τα πράγματα, σημαίνει ότι περιγράφει και ερμηνεύει αυτά τα οποία συλλαμβάνει το οπτικό του πεδίο, μέχρι εκεί που φτάνει ο ορίζοντας της ματιάς του.

Η επισήμανση γεννά το ερώτημα του ιστορικού βάθους ενός φαινομένου. Ποιο είναι πράγματι το ιστορικό βάθος της νεοτερικότητας; Ουσιαστικά δεν ξεπερνάει τον έναν ή το πολύ τους δύο αιώνες. Ως αδιαμφισβήτητη ανθρωποκεντρική πραγματικότητα ο βίος της είναι μικρότερος από μισόν αιώνα. Η περίοδος από το τέλος του 18ου, του

19ου και του πρώτου ημίσεως του 20ού αιώνα είναι μεταβατική. Ο 19ος αιώνας καταπονείται ακόμη από τις απολυταρχίες, ο 20ός αιώνας μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1980 κατατρύχεται από ολοκληρωτισμούς. Η συνταγματική ή, ακόμη, η αιρετή μοναρχία γίνεται αδιαμφισβήτητη μόλις τις τελευταίες δεκαετίες και αυτό μόνο στη λεγόμενη Δύση.

Επομένως, ο ορίζοντας του στοχασμού που εδράζεται στο θεωρείν των πραγμάτων της νεοτερικής φιλοσοφίας είναι αυστηρά περιορισμένος. Το γεγονός αυτό εξηγεί γιατί όλες οι επιστήμες της νεοτερικότητας ξεκινούν το αντικείμενό τους από το σήμερα και τελειώνουν στο σήμερα. Το προ-νεοτερικό παρελθόν, όποιο και αν είναι αυτό, αφήνεται στην Ιστορία.

Γιατί όμως η νεοτερικότητα δεν έχει ιστορικό βάθος; Δεν έχει όντως ή μήπως επέλεξε να μην έχει επειδή απέρριψε τον γεννήτορά της; Το πρόβλημα της νεοτερικότητας έγκειται στο ότι, εντυπωσιασμένη από τα πεπραγμένα της μεγάλης κοσμοσυστημικής κλίμακας που ακούει στο όνομα του κράτους έθνους, δεν θέλησε να παραδεχθεί ότι απέρριψε το ανθρωποκεντρικό κερκτημένο του γεννήτορά της, του ελληνικού κόσμου, επειδή δεν ηδύνατο να το σηκώσει στους ώμους της. Πέραν της συντριπτικής απώλειας για την κοσμοϊστορία, η στοχαστική πλευρά της νεοτερικότητας απώλεσε τη μοναδική ευκαιρία να εντάξει στον οπτικό της ορίζοντα την εξελικτική βιολογία που διδάσκει ο ελληνικός ανθρωποκεντρισμός έτσι ώστε να αποκομίσει τους όρους της γνώσης και να συγκροτήσει μία αξιόπιστη επιστημονική πρόταση. Εν προκειμένω, την εννοιολογία, την τυπολογία, τη βιολογία του κοινωνικού φαινομένου και τη μέθοδο που θα καθιστά τις υποθέσεις εργασίας καθολικό διακύβευμα.

Η νεοτερική «επιστήμη» για να καλύψει το κενό γνωσιολογίας και την ιδεολογική της στόχευση επέλεξε να απορρίψει ουσιαστικά τον ελληνικό κόσμο και, μάλιστα, να επεξεργασθεί ένα πλήρες οπλοστάσιο με προμετωπίδα δύο θεμελιώδεις ρήξεις με το κερκτημένο του. Πρώτον, με την ανθρωποκεντρική βιολογία: παρενέβαλε ως γέφυρα μεταξύ δύο ανθρωποκεντρικών περιόδων, της εποχής μας και της λεγόμενης

αρχαιότητας, τον δεσποτικό εαυτό της, ήτοι τον δεσποτικό Μεσαίωνα στη θέση του ανθρωποκεντρικού Βυζαντίου. Δεύτερον, με τις έννοιες: ενέδυσσε τα φαινόμενα της πρωτο-ανθρωποκεντρικής εποχής (λ.χ. της προσολώνειας εποχής του ελληνικού κόσμου και της αντίστοιχης νεοτερικής) με τις έννοιες της ολοκληρωμένης ανθρωποκεντρικής φάσης, εν προκειμένω της κλασικής εποχής.

Η ρήξη αυτή συγκαλύφθηκε με την προβολή της διαφοράς κλίμακας, συγκεκριμένα με το επιχείρημα ότι η διαφορά μεταξύ των δύο κόσμων λόγω της μεθάρμοσης κλίμακας είναι χαοτική, άρα δεν υπάρχει πεδίο σύγκρισης. Επομένως, το γεγονός ότι ο ελληνικός κόσμος οικοδόμησε ως θεμέλια κοινωνία τη μικρή κλίμακα της πόλης για να εξελιχθεί ανθρωποκεντρικά, ενώ η νεότερη εποχή εδράζεται στη μεγάλη κλίμακα του κράτους έθνους κάνει κατ' αυτήν ανέφικτη τη σύγκριση. Στην πραγματικότητα, η νεοτερικότητα διέρχεται εν σιωπή ότι η διαφορά κλίμακας αφορά στο ίδιο το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα, αποτελεί δηλαδή ενδο-κοσμοσυστημική φάση, συνεπώς δεν οδηγεί στο δεσποτικό κοσμοσύστημα, και, συνακόλουθα, σε άλλον πολιτισμό. Υπό το πρίσμα αυτό, η σύγκριση δεν είναι απλώς εφικτή αλλά και επιβεβλημένη, καθώς αφορά σε αναλογικώς ίδια φαινόμενα.

Παρ' όλ' αυτά, η νεοτερική σκέψη διατείνεται ότι όχι μόνον δεν συντρέχουν οι προϋποθέσεις της σύγκρισης, αλλά, επιπλέον, ότι η κλίμακα (τα φαινόμενα που παράγει, όπως η τεχνολογία, η ανθρωποκεντρική επέκταση στο σύνολο του πλανήτη κ.λπ.) είναι υπεραρκετά για να καλύψουν το σύνολο των ανθρωποκεντρικών σταδίων του ελληνικού κόσμου από τις απαρχές του (τους κρητομυκηναϊκούς χρόνους) μέχρι και τη νεότερη εποχή.

Οι ανωτέρω γνωσιολογικές αποδρομές, αν όχι ιδεολογικές προσημειώσεις της νεοτερικότητας, δεν της επέτρεψαν να ορίσει εαυτήν ως φάση του συνόλου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος και να ενσωματώσει τη γνωσιολογία που απορρέει από την ελληνική εξελικτική βιολογία, με αποτέλεσμα να «κλωθογυρίζει» και να στρουθοκαμηλίζει. Απορρίπτει το παρελθόν της –παρ' όλο που το επικαλείται– αλλά και το

μέλλον, το οποίο εξορκίζει. Στο κλίμα αυτό, εκτιμά ότι νομιμοποιείται να ισχυρισθεί πως ο σημερινός άνθρωπος είναι πιο ολοκληρωμένος από οποιονδήποτε άνθρωπο στην Ιστορία της ανθρωπότητας, ότι η εποχή μας είναι εντέλει το ολοκλήρωμα, η επιτομή του τέλους της Ιστορίας.

Εντούτοις, εάν δοκίμαζε να υποβληθεί προς στιγμήν σε σύγκριση με την εξελικτική διαδρομή του ελληνικού κόσμου, θα διαπίστωνε ότι συντρέχει μεταξύ τους μία διαφορά φύσεως η οποία συνεχεται με το ανθρωποκεντρικό τους βίωμα. Από τη σύγκριση αυτή γίνεται εμφανές ότι η ατομική ελευθερία που ζει και δοξάζει η εποχή μας είναι μερική, δεν καλύπτει καίριες πτυχές της ανθρώπινης κατάστασης. Αν και ανώτερη από τη δουλοπαροικία, απέχει πολλά στάδια έως την καθολική (ατομική, κοινωνική, πολιτική) ελευθερία που γνώρισε ο ελληνικός κόσμος μετά από μια στιγμή, όπως ακριβώς και ο κρατοκεντρισμός έναντι της οικουμένης. Με άλλα λόγια, η νεοτερική σκέψη θα είχε να αποκομίσει πολλά από την εγγραφή της εποχής μας ως φάσης του σύνολου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος για το σύνολο των εννοιών ή της ομόλογης βιολογίας που προκύπτει από την κοσμοσυστημική αποκωδικοποίηση του ελληνικού κόσμου.

Η ρήξη που επιχείρησε η νεοτερική «επιστήμη» δεν είναι ουσιαστικά με τον ελληνικό κόσμο, αλλά με το ίδιο το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Με άλλα λόγια, η νεοτερικότητα, αποκοπτόμενη από την ανθρωποκεντρική γενεαλογία της εξέλιξης, έφθασε μέχρι να ισχυρισθεί ότι έχει υπερβεί τους φυσικούς νόμους που διέπουν την κατάσταση του ανθρώπου και την εξέλιξή του. Κάποιοι διδάσκουν ήδη τη μεθάρμοση του ανθρώπινου είδους μιλώντας για τον μετάνθρωπο, ο οποίος όμως δεν είναι άλλος από τον νεοτερικό άνθρωπο που εγκαταβιώνει στην εποχή του πρωτο-ανθρωποκεντρικού του ιδιώματος, πλην όμως σε περιβάλλον τεχνολογίας. Υπό το πρίσμα αυτό, η νεοτερική «επιστήμη» θα συναγάγει ότι η ελληνική δημοκρατία είναι κατώτερη από την εκλόγιμη μοναρχία της εποχής, διότι στην τελευταία αποφασίζουν για την ανθρώπινη κατάσταση οι ειδικοί, όχι ο όχλος. Κατά τούτο, δικαίως, ορίζει την αιρετή μοναρχία με το προσωνύμιο της δημοκρατίας.

Η οπτική της στασιμότητας του ανθρωποκεντρικού οργανισμού, μολονότι τον προσομοιώνει στις κοινωνίες των ζώων, δεν φαίνεται να απασχολεί τη νεοτερική σκέψη. Αντιθέτως, διατυπώνεται ρητώς ότι η όποια αμφισβήτηση του παρόντος με πρόσημο τη μεταβολή επάγεται την οπισθοδρόμηση. Η κριτική σκέψη στα μάτια της νεοτερικότητας είναι ανεκτή υπό τον όρο ότι είναι ενδοσυστημική. Εάν, για παράδειγμα, αμφισβητήσουμε το κοινοβουλευτικό καθεστώς (την εκλόγιμη μοναρχία) ή εάν θεωρήσουμε ότι δεν μας αρκεί η μονοσήμαντη ατομική ελευθερία, θα ενοχοποιηθούμε από τους ταγούς της νεοτερικότητας ότι ταξινομούμε εαυτούς στην οπισθοδρόμηση. Πέραν της εκλόγιμης μοναρχίας υπάρχει μόνο το αυταρχικό καθεστώς. Δεν προβλέπεται άλλο πεδίο ελευθερίας και πολιτείας στο οποίο θα ηδύνατο να στεγασθεί ο νεοτερικός άνθρωπος.

Από την άλλη, υπάρχει ο ελληνικός ανθρωποκεντρισμός ο οποίος αντιλέγει. Σας προτείνω να σταθούμε ειδικότερα στη λεγόμενη αρχαιότητα, δηλαδή στην κρατοκεντρική εποχή. Η αξία της αρχαιότητας έγκειται στο ότι έχει ιστορικό βάθος, όπως άλλωστε και η οικουμενική αρχαιότητα. Έχει ιστορικό βάθος το οποίο οι στοχαστές της μπορούσαν να διακρίνουν διά γυμνού οφθαλμού και να το αποτιμήσουν. Επιπλέον, το εξελικτικό αυτό βάθος αφορά στην ίδια κλίμακα και, προφανώς, στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Δεν παρεμβάλλεται, επομένως, καμία ρήξη στο συνεχές της εξελικτικής βιολογίας που να εμποδίσει την καταγραφή του. Το γεγονός αυτό επέτρεψε στους στοχαστές της εποχής –με προέχοντες τον Αριστοτέλη και τον Θουκυδίδη– να περιγράψουν αυτό το οποίο έβλεπαν όταν γυρνούσαν τη ματιά τους πίσω στην Ιστορία.

Κατά τούτο, η ελληνική κλασική φιλοσοφία διαφέρει από τη σύγχρονη φιλοσοφία. Και οι δύο εδράζονται στο θεωρείν του κόσμου της αλήθειας, ουδεμία διαθέτει γνωσιολογία, πλην όμως η νεοτερική φιλοσοφία δεν διαθέτει ούτε ιστορικό βάθος προκειμένου να δυνηθεί να συγκροτήσει μια αξιόπιστη επιστημονική πρόταση. Στον αντίποδα, η κλασική ελληνική γραμματεία αποδεικνύεται εξαιρετικά χρήσιμη εάν

την αξιολογήσουμε ως πηγή, ανεξαρτήτως των ηθικών προσεγγίσεών της, καθόσον υπό προϋποθέσεις γίνεται χορηγός της εξελικτικής βιολογίας των κοινωνιών της κρατοκεντρικής εποχής, μόλις συγκροτείται η πόλη ως κοινωνία εν ελευθερία (ως ανθρωποκεντρική κοινωνία) μέχρι την ολοκλήρωσή της. Η εν λόγω συμβολή της κλασικής γραμματείας/φιλοσοφίας είναι καίρια, διότι με την κατάλληλη μέθοδο δυνάμεθα να εφαρμόσουμε τα πορίσματά της για τη συγκρότηση της ομολογης γνωσιολογίας της κρατοκεντρικής εποχής και έτσι να ταξινομήσουμε τη νεότερικότητα αναλογικά στην καθόλα πρώιμη ανθρωποκεντρικά φάση που της αρμόζει. Η αναλογική μέθοδος την οποία εφαρμόζει η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μας επιτρέπει να συγκροτήσουμε το σώμα τόσο των σταθερών όσο και των μεταβλητών από τις οποίες προκύπτει η ομοθετική συνάφεια της εξελικτικής βιολογίας, ανεξαρτήτως κλίμακας.

Τι απουσιάζει από την πληροφοριακή ικανότητα των πηγών της κλασικής γραμματείας; Η οικουμενική περίοδος της ανθρωποκεντρικής γενεαλογίας, η οποία ακολούθησε την εποχή των μεγάλων αφηγήσεων της κλασικής εποχής. Τη συγκεκριμένη περίοδο δεν τη συνάντησε η κλασική ελληνική φιλοσοφία στον δρόμο της. Εντούτοις, αποτελεί την ουσιώδη εξελικτική φάση που συμπληρώνει τον καμβά της ανθρωποκεντρικής βιολογίας. Η οικουμένη αποτελεί, επίσης, τον συνδετικό κρίκο που αιτιολογεί τη διαφορά στο πεδίο της εξελικτικής βιολογίας ανάμεσα στον ελληνικό και στον νεότερο κόσμο. Πώς εξηγείται το γεγονός ότι ενώ ο ελληνικός κόσμος διένυσε όλα τα στάδια της ανθρωποκεντρικής εξέλιξης, από τις απαρχές μέχρι την ολοκλήρωσή της, ο νεότερος κόσμος παρέλαβε μεν την ανθρωποκεντρική σκυτάλη από αυτόν με πρόσημο τη μεγάλη κλίμακα, όμως επανήλθε στη μηδενική αφετηρία που στοιχειοθετεί η μετάβαση από τη δεσποτεία στον πρώιμο ανθρωποκεντρισμό; Η άποψη που θα ηδύνατο να προβάλει κανείς, ότι η μεταστροφή αυτή οφείλεται στη διαφορά κλίμακας, δεν ευσταθεί και οι προϋποθέσεις στην Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία γνωρίζουν καλώς γιατί.

Σπεύδω μόνο να επισημάνω ότι για να δυνηθεί να κατανοήσει κανείς γιατί συνέβη αυτό που στοιχειοθετεί μια κοσμοϊστορικής σημασίας απώλεια για την ανθρωπότητα, πρέπει να εντοπίσει την αιτιώδη συνάφεια της νεοτερικότητας με το ιστορικό παρελθόν του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Η συνάφεια αυτή ανάγεται στην οικουμενική, όχι στην κρατοκεντρική φάση του ελληνικού κόσμου.

Σε ό,τι αφορά στην οικουμενική περίοδο του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, διαθέτουμε όντως μία σφύζουσα γραμματεία – ανάλογη με εκείνη της κρατοκεντρικής εποχής – η οποία, εάν ιδωθεί ως πηγή όπως και η κλασική γραμματεία, δύναται να αποκαλύψει ενώπιόν μας τη φύση του κοινωνικού ανθρώπου εν ελευθερία σε όλο του το εύρος και, ιδίως, την εξελικτική του διαδρομή ως έμβιου οργανισμού από τις απαρχές (τους κρητομυκηναϊκούς χρόνους) έως τη μετάβαση του στη μεγάλη κλίμακα, δηλαδή τον 19ο αιώνα.

Η καθολική αποκωδικοποίηση του ανθρωποκεντρικού χρόνου είναι κρίσιμη γιατί δεν αποδεικνύει μόνο τη γενετική βάση της νεοτερικότητας αλλά και εξηγεί πώς συνέβη η λειτουργία της Δύσης ως εμβρυουλκού για την ολοκλήρωση της μεγάλης κλίμακας να απέληξε στην επανεκκίνηση της ανθρωποκεντρικής κίνησης από το σημείο μηδέν.

Εντούτοις, η περίοδος της οικουμένης παραμένει «ορφανή» τόσο για την ελληνική γραμματεία της κρατοκεντρικής εποχής όσο και για τη νεοτερικότητα. Για τη μεν επειδή δεν την είχε γνωρίσει, για την άλλη διότι την αποκήρυξε ως γεγονός, μη διαθέτουσα καν τα γνωσιολογικά εργαλεία για να τη συλλάβει ως έννοια.

Η επισήμανση αυτή είναι σπουδαία, κατά την κρίση μου, γιατί εξηγεί ότι δεν αρκεί να έχει κανείς ενώπιόν του τις πηγές. Πρέπει να διαθέτει την κατάλληλη γνωσιολογία, δηλαδή το καθολικό σύστημα γνώσης που θα του επιτρέψει την ανάγνωσή τους πέραν της ιδεολογικής ή όποιας άλλης σκοπιμότητας. Σε όποια σχολή σκέψης και αν ενσκήψουμε, από τις μαρξικές/σοσιαλιστικές, των Annales, τις ιστοριογεγονοτολογικές ή παραστατικές/καταγραφικές των φαινομένων, τις φιλελεύθερες, καταλήγουμε στο ίδιο αποτέλεσμα. Ότι δηλαδή προβάλλουν

δίκην αξιολογικού προτύπου την εποχή μας στο παρελθόν ή διέρχονται οριζοντίως τα γεγονότα, ανεξαρτήτως κοσμοσυστημικής ιδιοσυστασίας ή κοσμοσυστημικής φάσης των περί ου ο λόγος κοινωνιών, έχοντας όμως κατά νουν τις δύο εξ αποφάσεως ρήξεις με την κοσμοϊστορία.

Δεν είναι τυχαίο ότι, μολονότι η νεότερική «επιστήμη» επικαλείται την αρχαιότητα, την κρατοκεντρική περίοδο των πόλεων-κρατών, στην πραγματικότητα απορρίπτει ό,τι έχει παραγάγει η μετα-σολώνεια εποχή, επομένως και τη δημοκρατία και την αντιπροσώπευση και την ολιγαρχία, για να μην αναφέρω την οικουμένη. Την απορρίπτει, αν και προβαίνει συγχρόνως σε μια καταχρηστική καταδολίευσή της προκειμένου να πείσει τις κοινωνίες της ότι ανήκουν σε διαφορετικό χρόνο: όχι του μόλις πρώιμου, αλλά του ολοκληρωμένου ανθρωποκεντρισμού.

Από τα ανωτέρω απορρέει ότι εκτός από το σύστημα γνώσης που συνάγεται από τις πηγές, μας χρειάζεται μία μέθοδος που θα καθιστά εφικτή την εγγραφή της μικρής «εικόνας» (της συγκαρινής ματιάς) στη μεγάλη «εικόνα» (την κοσμοσυστημική ματιά). Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία ξεκίνησε να συνδυάσει την αποδεικτική δύναμη των πηγών με την οικοδόμηση του κοσμοσυστημικού της διαβήματος έτσι ώστε να εγγράψει το διακύβευμα του θεωρείν τα πράγματα στο μακροσκοπικό ή, μάλλον, κοσμοϊστορικό του περιβάλλον.

Το διάβημα αυτό μας οδήγησε στην κοσμοσυστημική ανασυγκρότηση της κοσμοϊστορίας με γνώμονα την ελευθερία. Την ελευθερία όχι ως ένα μεταφυσικό φαινόμενο, δηλαδή ως μία θεόθεν ή από έμπνευση και φαντασία δημιουργία, αλλά ως ένα κοινωνικό γεγονός που εμφανίζεται στη ζωή των ανθρώπων κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις. Είναι οι προϋποθέσεις εκείνες οι οποίες ακριβώς μας επιτρέπουν να ταξινομήσουμε τις κοινωνίες, τον κοινωνικό άνθρωπο στην κοσμοϊστορία, με γνώμονα είτε τη μη ελευθερία σε δεσποτικές είτε την ελευθερία σε ανθρωποκεντρικές κοινωνίες.

Με αφετηρία το μέτρο αυτό, διαπιστώνουμε ότι μετά την πρωτόγονη κατάσταση του ανθρώπου –που δεν είμαστε σε θέση να την γνωρίζουμε από το παρελθόν, τη συνάγουμε ουσιαστικά από τις κοι-

νωνίες που ανακαλύφθηκαν στην Αφρική και αλλού στους νεότερους χρόνους–, το μεγαλύτερο μέρος της Ιστορίας της ανθρωπότητας αποτελείται από δεσποτικές κοινωνίες (δηλαδή κοινωνίες μη ελεύθερες). Με όχημα τη δεσποτεία ο κόσμος όλος πορεύεται μέχρι τον 19ο και τις παρυφές του 20ού αιώνα. Μη νομίσουμε, επομένως, ότι η δεσποτεία αποτελεί ένα μακρινό από την εποχή μας γεγονός.

Από την άλλη, σε μία ορισμένη περίοδο που συμπίπτει με την είσοδο του ελληνικού κόσμου στην κοσμοϊστορία διαμορφώνεται ένας ενδιαφέρον δυισμός. Ο δεσποτικός κόσμος συνεχίζει να κυριαρχεί στο μέγιστο μέρος του πλανήτη Γη, συμπεριλαμβανομένης και της μη ελληνικής Ευρώπης, όμως στις ακτές της Μεσογείου και του Ευξείνου εκδιπλώνεται ο ελληνικός κόσμος με θεμέλιο την ελευθερία και εκτατική προδιάθεση. Αυτός ο κόσμος εδράζεται στο δικό του ιστορικό βίωμα, στη δική του βιολογία, η οποία τοποθετείται στον αντίποδα της δεσποτείας.

Ωστόσο, ο ανθρωποκεντρικός κόσμος διαπιστώνουμε ότι αποκτά ένα εξελικτικό ιδίωμα που παρακολουθεί εκ του σύνεγγυς το ανάπτυγμα της ελευθερίας και, συνακόλουθα, των παραμέτρων που κινούν τα νήματα της οικείας βιολογίας. Διακρίναμε δύο μεγάλες περιόδους, την κρατοκεντρική και την οικουμενική, στις οποίες θεμέλια κοινωνία είναι η μικρή κλίμακα της πόλης. Οι φάσεις αυτές διαφοροποιούνται μεταξύ τους ως προς το ανάπτυγμα της ελευθερίας. Ανάπτυγμα που αφορά τόσο στα πεδία της ελευθερίας στο εσωτερικό της πολιτείας όσο και ως προς το γεωγραφικό της εύρος. Από τη μοναρχία στη δημοκρατία, από την πόλη στην κοσμόπολη και, στο βάθος, από τη μικρή στη μεγάλη κλίμακα, ο κοσμοσυστημικός χρόνος εμφανίζει μία εντυπωσιακή συνέπεια που, μολονότι είναι ευθύγραμμη, δεν ακολουθεί γραμμική, αλλά σπειροειδή τροχιά.

Από την κοσμοσυστημική ανασυγκρότηση της κοσμοϊστορίας και ιδιαίτερα της ανθρωποκεντρικής ανθρωπότητας οδηγούμαστε στην οικοδόμηση της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας και, συνακόλουθα, στη διαμόρφωση των όρων μιας κοινωνικής επιστήμης απαλλαγμέ-

νης από τις ιδεολογικές επιβαρύνσεις της νεοτερικότητας, άρα ικανής να δώσει απαντήσεις στα καίρια ζητήματα του κοινωνικού ανθρώπου: την εννοιολογία, με γνώμονα τη γενετική μήτρα των φαινομένων, την τυπολογία τους, με επικέντρωση στη συγγενική ταξινόμησή τους σε πολιτείες, τη βιολογία τους και, συνακόλουθα, τις εξελικτικές τους φάσεις και τις παραμέτρους/τους παράγοντες που δημιουργούν την κίνηση. Τέλος, δε, τη μέθοδο που μας επιτρέπει να αποκωδικοποιήσουμε τη διαλεκτική σχέση μεταξύ της ευθύγραμμης διακτίνωσης του βιολογικού γίνεσθαι/φάσεων και της σπειροειδούς συνάντησής της με τον πραγματικό χρόνο.

Με άλλα λόγια, ο κοσμοϊστορικός χρόνος στην Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία δεν είναι ημερολογιακός/γραμμικός. Προσμετράται στη βάση ενός συγκεκριμένου άξονα που αναγγέλλει η κοσμοσυστημική βιολογία, όμως αναλογίζεται δυνάμει της σύνθεσης των παραμέτρων που βαρύνουν στην εξέλιξη και της ισορροπίας που αποκαθίσταται μεταξύ των κοινωνικών εταίρων, δηλαδή των συσχετισμών που στον εξελικτικό χρόνο διαμορφώνουν την κινητικότητα στο εσωτερικό της, με γνώμονα τις φάσεις που διατρέχει. Για παράδειγμα, ο χρόνος της δημοκρατίας δεν συναρτάται από τη φαντασία ούτε από τη βούλησή μας, αλλά από το είδος του κοσμοσυστήματος στο οποίο αναλογεί και, εν προκειμένω, από τον ανθρωποκεντρικό χρόνο ο οποίος θα την καταστήσει αναγκαία για τον κοινωνικό άνθρωπο. Ανάλογα ισχύουν για όλα τα κοινωνικά φαινόμενα.

Ένα εξίσου σημαντικό ζήτημα που καλείται να διευκρινίσει η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία αφορά στο κατά πόσον και υπό ποιες προϋποθέσεις τα πρίσματά της θα τύχουν καθολικής εφαρμογής. Είναι πολύ σημαντικό το ερώτημα αυτό, διότι απαντάει και στην εξής απορία: «Τι μας ενδιαφέρουν όλα αυτά σήμερα»; Φτιάξαμε μία επιστήμη που μας εξηγεί το παρελθόν (το δεσποτικό και το ανθρωποκεντρικό). Σε τι μας βοηθάει όμως στην εποχή μας; Δύνатаι να μας εξηγήσει σε ποιο στάδιο του εξελικτικού χρόνου ευρίσκεται η νεοτερικότητα ή προς τα πού βαδίζει, εάν βαδίζει;

Στο ερώτημα αυτό απαντά η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία επικαλούμενη τη συνδρομή της αναλογικής μεθόδου, ιδίως σε ό,τι αφορά στη διαφορά κλίμακας που διακρίνει τις δύο ανθρωποκεντρικές περιόδους: την ελληνική ή μικρή κλίμακα και την εθνοκρατική ή μεγάλης κλίμακας. Η αναλογική μέθοδος προσφέρει ακριβώς τα εργαλεία εκείνα που θα μας επιτρέψουν να απομυθοποιήσουμε την πρωτοτυπική έπαρση της νεοτερικότητας, η οποία εκλαμβάνει εαυτήν ως υπερκείμενη των νόμων της φύσεως, να την εγκαταστήσουμε στην πρώιμη ανθρωποκεντρική φάση στην οποία ανήκει και να αναδείξουμε το περαιτέρω εξελικτικό της γίνεσθαι. Να την αποτιμήσουμε, σε τελική ανάλυση, ως μία φάση της σύνολης ανθρωποκεντρικής βιολογίας. Η κλίμακα δεν αναιρεί τη λογική της εξελικτικής βιολογίας, τα μέσα διαφέρουν ως προς την επίτευξή της. Η δημοκρατία, όταν έρθει ο χρόνος της, θα συγκροτηθεί θεσμικά, ως πολιτεία, στο έδαφος της τεχνολογίας της επικοινωνίας, όχι στο φυσικό έδαφος.

Η αναλογική μέθοδος, τέλος, μας εξηγεί τι συνέβη και η μετάβαση στη μεγάλη κλίμακα απέρριψε το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο του γεννήτορά της, της ελληνικής οικουμένης, για να επανεκκινήσει τον ανθρωποκεντρικό της βίο από μηδενική αφετηρία. Η διευκρίνιση αυτή είναι θεμελιώδης, διότι είναι η μόνη ικανή να αποσαφηνίσει την επικαιρότητα του ελληνικού κόσμου αλλά και τις πραγματικότητες με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπη η νεοτερικότητα.

Όστε η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία προσφέρει μία εξ ολοκλήρου νέα όσο και αποδεικτική επιστήμη, δυνάμει της οποίας ο σύγχρονος άνθρωπος θα αποκτήσει πλήρη επίγνωση της κατάστασής του, το αξιακό και θεσμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ζει, το περιβάλλον των συσχετισμών με το οποίο έρχεται αντιμέτωπος, το σημείο της αφετηρίας από το οποίο θα εναρμονισθεί με τη δυναμική του μέλλοντος που θα του επιτρέψει να επιλύσει τα προβλήματά του. Πέραν αυτού, η επιστήμη της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας προσφέρει στον άνθρωπο τη γνώση που έχει ανάγκη ώστε να μην γίνεται θύμα των χειραγωγέων και των ιδεολογικών τους κατηχήσεων.

Αρκεί να επικαλεσθώ δίκην παραδείγματος την παράμετρο της τεχνολογίας. Σκοπίμως ή χωρίς επίγνωση, η νεοτερικότητα την αποδίδει με το προσωνύμιο «κοινωνία της πληροφορίας», ενώ πολλοί διανοούμενοι σταδιοδρόμησαν με το επιχείρημα του «Μεγάλου Αδελφού». Στην πραγματικότητα, διαφεύγει της προσοχής των ότι οι χρήσεις της τεχνολογίας συναρτώνται από την απάντηση στο ερώτημα ποιος κατέχει την πολιτεία, ποιος δηλαδή βάζει τους κανόνες και ποιος την ελέγχει.

Η νεοτερικότητα δεν αγγίζει το ερώτημα αυτό, διότι στην τυπολογία των πολιτικών και οικονομικών συστημάτων υπάρχει το εξής ένα: η συνταγματική ή η αιρετή μοναρχία και η μοναρχική/αυταρχική της παρέκκλιση. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία διδάσκει ότι τα φαινόμενα αυτά συνάδουν με τη μοναρχική πολιτεία (το οικονομικό και πολιτικό σύστημα). Στην αντιπροσώπευση και, ιδίως, στη δημοκρατία το ερώτημα του «Μεγάλου Αδελφού» είναι ανύπαρκτο, καθώς η κοινωνία αποφασίζει για τις χρήσεις της τεχνολογίας και, επιπλέον, στην προσέγγισή της ως κοινωνία της πληροφορίας προστίθεται η λειτουργία της ως έδαφος του πολιτικού συστήματος.

Ένα άλλο ζήτημα που εγείρεται σε σχέση με την τεχνολογία της επικοινωνίας αφορά στον τρόπο της προσέγγισής της από τη νεοτερική «επιστήμη». Αντιμετωπίζεται, όντως, ως ένα αυτοτελές γεγονός που είναι ικανό να επιφέρει καίριες μεταβολές σε πλήθος περιοχών της ζωής μας. Όμως δεν αγγίζει τις θεμέλιες βάσεις του κοινωνικού οργανισμού, όπως οι αξίες, οι θεσμοί, εν ολίγοις η πολιτεία και οι συσχετισμοί που συνδέονται με τη σχέση κοινωνίας και οικονομίας, κοινωνίας και πολιτικής ή, επίσης, οικονομίας και πολιτικής. Στο μέτρο που δεν αντιμετωπίζεται ως καταστατική παράμετρος (η παράμετρος του επικοινωνιακού συστήματος) δεν προώριστεί να συμπλακεί με τις λοιπές παραμέτρους και να οδηγήσει σε μία νέα καθολική σύνθεση, δηλαδή φάση, του ανθρωποκεντρικού φαινομένου.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, αντιθέτως, προσεγγίζει την τεχνολογία της επικοινωνίας υπό το πρίσμα της διαμορφωτικής παραμέτρου η οποία, ως εκ τούτου, μέλλεται να επηρεάσει συνολικά την ανθρωπο-

κεντρική εξέλιξη. Πέραν της θέσης της στη μεθάρμοση, και μάλιστα στην ανατροπή των συσχετισμών υπέρ της οικονομικής ιδιοκτησίας, η τεχνολογία διαμορφώνει ήδη το νέο επικοινωνιακό έδαφος για την αναζήτηση μιας νέας σχέσης και, κατ' επέκταση, νέας ισορροπίας μεταξύ κοινωνίας και οικονομίας ή κοινωνίας και πολιτικής.

Στο κλίμα αυτό, η ανατροπή των συσχετισμών στον άμεσο χρόνο αναγγέλλει την σε βάθος χρόνου αναζήτηση μιας νέας συνάντησης της κοινωνίας με την οικονομία με τη διαμεσολάβηση της πολιτικής, δηλαδή με την είσοδο της κοινωνίας των πολιτών δίκην εταίρου στην πολιτεία.

Από τη σχέση αυτή προκύπτει μία θεμελιώδης διαπίστωση: ότι όσο η οικονομική ιδιοκτησία αυτονομείται, και μάλιστα εξέρχεται των ορίων του κράτους, τόσο οι κοινωνίες επιδιώκουν ολοένα περισσότερο την είσοδό τους στην πολιτεία. Για την ανάπτυξη της διαλεκτικής σχέσης μεταξύ των κοινωνικών συντελεστών του ανθρωποκεντρικού γίγνεσθαι καταλυτικό ρόλο καλείται να αναλάβει η τεχνολογία της επικοινωνίας. Η τεχνολογία είναι εντέλει το έδαφος επάνω στο οποίο θα δομηθεί το επικοινωνιακό σύστημα που θα κάνει εφικτή τη μεταβολή πολιτείας στο πεδίο της μεγάλης κλίμακας.

Παρ' όλ' αυτά, η νεότερη «επιστήμη» αδυνατεί να διακρίνει τη θέση της τεχνολογίας ως επικοινωνιακής παραμέτρου, για τον απλούστατο λόγο ότι δεν διαθέτει μια τυπολογία των πολιτειών που να εξέρχεται του μοναρχικού σπηλαίου της εποχής της. Εξού και καταγράφει τις μεταβολές που διακρίνει με τη ματιά της ότι επιφέρει η τεχνολογία, όχι όμως εκείνες που θα επηρεάσουν την ιδιοσυστασία του συνόλου κοινωνικού οργανισμού. Όπως είδαμε, είναι σαν να πιστεύει ότι μπορεί ένα μέλος του κοινωνικού οργανισμού να αυτονομηθεί, χωρίς να διαταραχθεί η ισορροπία ή η αρμονία του όλου. Η αντίληψη αυτή μεθερμηνεύεται με την αντίληψη ότι η οικονομική ιδιοκτησία δύναται να ιππεύσει επί του τεχνολογικού οικονομικού συστήματος και να μεταβεί στο μέλλον, όμως η κοινωνία των πολιτών θα παραμείνει ερμητικά έγκλειστη στις αξίες, τις συμπεριφορές και τους θεσμούς του 18ου

αιώνα. Η ανατροπή των συσχετισμών και οι συνέπειές τους στον βίο αλλά και στον αξιακό χάρτη του κοινωνικού ανθρώπου που θα προκύψουν, θα αναζητήσουν την επίλυσή τους στο στατικό πλαίσιο του παρελθόντος. Οι κοινωνίες, επομένως, εντέλλονται ουσιαστικά να μην επιζητήσουν τη μετάβασή τους επίσης στο μέλλον.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία διδάσκει ότι διαμορφώνεται στο εξελικτικό γίγνεσθαι των ανθρωποκεντρικών κοινωνιών μία διαλεκτική σχέση μεταξύ οικονομίας και κοινωνίας δυνάμει της οποίας οι κοινωνίες μπορούν να αντισταθμίσουν την ηγεμονία της οικονομίας (διά μέσου του ελέγχου του οικονομικού συστήματος και όχι, προφανώς, του κεφαλαίου) μόνον με την κατάκτηση της πολιτικής ηγεμονίας. Η δύναμη της οικονομικής ιδιοκτησίας μεταβάλλεται σε ηγεμονία μόνον εάν ελέγχει το πολιτικό σύστημα. Εάν το πολιτικό σύστημα αποσπασθεί από το κράτος και περιέλθει στην κοινωνική συλλογικότητα η μεθάρμοση ηγεμόνα θα είναι γεγονός.

Οι προεισαγωγικές αυτές υποσημειώσεις στο Συμπόσιο, οι εργασίες του οποίου ανοίγουν σήμερα, επιδιώκουν να θέσουν το πλαίσιο του διαλόγου που θα μας επιτρέψει να αποκομίσουμε το συμπέρασμα γιατί μας χρειάζεται μία νέα επιστήμη του κοινωνικού φαινομένου. Γιατί, εντέλει, η επιστήμη της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας συγκεντρώνει όλες τις προϋποθέσεις γι' αυτό, καθώς αποτελεί την επιστήμη που επιτρέπει στον άνθρωπο να υπερβεί τον περιορισμένο ορίζοντα της εποχής του και να τοποθετεί τα φαινόμενα στον κοσμοχρόνο με πρόσημο την κοσμοσυστημική τους ταξινομία.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία αξιώνει από τον αναγνώστη να παραιτηθεί από τις ιδεολογικές βεβαιότητες που του ενστάλαξε η νεοτερικότητα, να προσέλθει ως μελετητής στη σπουδή της και να επιδείξει υπομονή, αντοχή στις γνωστικές δυσκολίες του εγχειρήματος. Διότι, πριν από όλα, επιβάλλεται να επιχειρήσουμε μία επανάσταση στο πεδίο των εννοιών και, συνακόλουθα, την εσωτερική μας απελευθέρωση από τα ιδεολογικά δεσμά με τα οποία μας έχουν εμποτίσει ως προς τη νόηση των φαινομένων. Να υπερβούμε την εποχή μας

και αφ' υψηλού να ατενίσουμε τον κόσμο στην κοσμοσυστημική του σφαιρικότητα και διαχρονία.

Σας ευχαριστώ πολύ και εύχομαι καλή επιτυχία στις εργασίες του Συμποσίου, από τις οποίες αναμένω πραγματικά να αντλήσω πολύ-πολύ όφελος και κριτική σκέψη.

Γιώργος Ευσταθίου*

Πολιτειότητα και ελευθερία:

***Ο αριστοτελικός ορισμός του πολίτη ως παράδειγμα
της κοσμοσυστημικής προσέγγισης***

Θέμα της δικής μου μελέτης είναι η σχέση της πολιτειότητας, δηλαδή της ιδιότητας του πολίτη, με την ελευθερία. Η εισήγησή μου εδράζεται στο πλαίσιο μιας συνολικότερης προβληματικής που τα τελευταία χρόνια με συνοδεύει, στενά συνδεδεμένη με την κριτική του κοινωνικού και πολιτικού συστήματος των ημερών μας αλλά και με την κριτική της κοινωνίας των ιδιωτών. Πέραν, ωστόσο, των δικών μου προβληματισμών, η επικέντρωσή μου γύρω από αυτή τη θεματική οφείλεται και στη γνωριμία μου τα τελευταία χρόνια με το έργο του καθηγητή Γιώργου Κοντογιώργη και την Ακαδημία Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας.

Η πραγμάτευση, λοιπόν, της εισήγησής μου θα γίνει από την οπτική της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Το ερώτημα, που μπορεί κάποιος να θέσει, είναι τι καινούργιο μπορεί να μας προσφέρει το γνωσιολογικό οπλοστάσιο της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας και γιατί μπορούμε να αξιοποιήσουμε το υλικό της για μια συνολικότερη επανερμηνεία του κοινωνικού γίνεσθαι. Τα ερμηνευτικά εργαλεία της νεωτερικής διανόησης παραμένουν εκείνα της εποχής του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού που έχει ολοκληρώσει το πρόταγμά του και στην εποχή μας είναι ξεπερασμένο. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μάς καλεί να αμφισβητήσουμε τις «αδιάβλητες αλήθειες» της μετά-διαφωτιστικής εποχής και να εξετάσουμε τις κοινωνίες με πρόσημο την ελευθερία και την πολιτική, όχι στη μερικότητά της ως ένα διαρκές μικροκομματικό παιχνίδι, αλλά ως σχέση της κοινωνίας με το πολιτικό σύστημα και ως όχημα που οδηγεί την κοινωνία σε χειραφέτηση. Για την Κοσμοσυστη-

* Ο Γιώργος Ευσταθίου είναι κλασικός φιλόλογος και κοινωνικός επιστήμονας.

μική Γνωσιολογία η ιστορία του ελληνικού κόσμου, αποτελεί εκείνο το καθοδηγητικό νήμα που τόσο η ιστορική του αξία όσο και η εξελικτική του βιολογία μάς επιτρέπουν τη συγκρότηση μιας καθολικής γνωσιολογίας. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μάς υπενθυμίζει ότι ο διάλογος με τον σύνολο πολιτισμό του ελληνισμού ξεπερνάει το απλό ιστορικό ενδιαφέρον ή και την τέρψη και εστιάζει στα στοιχεία εκείνα που μας επιτρέπουν την κοσμοσυστημική αναδόμηση της κοσμοϊστορίας αφενός και αφετέρου της γνωσιολογίας που προκύπτει από το παράδειγμά του. Έτσι, ο ελληνισμός, πρώτον, εισάγει την αλλαγή παραδείγματος στη συνολική κοσμοϊστορία, δεύτερον, διακρίνεται η καταλυτική παρέμβασή του με τη μετακένωση στοιχείων στην Ευρώπη και το ανθρωποκεντρικό παράδειγμα που η τελευταία ακολούθησε και, τρίτον, προσφέρει ένα γόνιμο έδαφος για τη δημιουργία ενός ευρέως συστήματος γνώσης, που μπορεί να δώσει απαντήσεις και ερωτήσεις σχετικά με την αιτιολογία και τη βιολογία του κοινωνικού είναι.

Η πιο σωστή βάση πραγμάτευσης της σχέσης της πολιτειότητας με την ελευθερία είναι η εξέταση της θέσης που απολαμβάνει το άτομο και η κοινωνία σήμερα επί της πολιτικής, με λίγα λόγια μέσω της σχέσης της κοινωνίας-πολιτικής να αποτιμηθεί τόσο το πολιτικό σύστημα όσο και η ιδιότητα του πολίτη. Αρχικά τα στοιχεία προόδου, τα οποία εγγράφει η νεότερικότητα κατά την έξοδό της από τη φεουδαρχία, είναι, πρώτον, η αποτίναξη του δεσποτικού ζυγού και, δεύτερον, η ανθρωποκεντρική υποστασιοποίησή της. Ωστόσο, στο πολιτικό επίπεδο, στο στάδιο της πρωτο-ανθρωποκεντρικής οικοδόμησης, η πολιτική συγκροτείται με όρους δύναμης και εξουσίας. Το κράτος, σε αντίθεση με τη δεσποτεία, είναι αυτό που συμπεριφέρεται με όρους ηγεμονίας. Κυριαρχεί πάνω στην επικράτεια, το πολιτικό σύστημα, τη δημόσια διοίκηση. Το κράτος με λίγα λόγια αναλαμβάνει το αξίωμα του εντολέα και του εντολοδόχου. Το κράτος εμφανίζεται ως αλλοτριωμένο από την κοινωνία. Οι εκάστοτε υπηρέτες του, που συγκροτούν το πολιτικό σύστημα, κρύβονται πίσω από έννοιες, όπως το γενικό συμφέρον, η γενική βούληση, χωρίς ποτέ να τις συνδέσουν με τη βούληση

του κοινωνικού σώματος. Ένα φράγμα υψώνεται ανάμεσα στο πολιτικό σύστημα και την κοινωνία. Η δεύτερη δεν δύναται να έχει λόγο στο πρώτο. Οι ενδείξεις αυτές συνηγορούν στο ότι, όχι απλά δεν μπορεί να γίνει λόγος για δημοκρατία, αλλά ούτε και για αντιπροσώπευση. Η μόνη αξία της νεοτερικότητας είναι η αναγνώριση της ατομικής ελευθερίας σε μία κοινωνία όπου *lupus est homo hominis* και *omnes bellum contra omium*. Καταστατικό στοιχείο του ιδεολογικού κινήματος της νεοτερικότητας είναι εκείνο των δικαιωμάτων. Ωστόσο, η ύπαρξη δικαιώματος ομολογεί ότι η ελευθερία είναι απύουσα. Το δικαίωμα, όπως εμφανίζεται, περιφρουρεί το περιεχόμενο μόνον της ατομικής ελευθερίας και περιορίζει ενδεχομένως τις πιθανές εκτροπές του καθεστώτος της ετερονομίας. Το δικαίωμα είναι ένα προσδιοριστικό στοιχείο του συστήματος εξουσίας. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι εκείνο του πολιτικού δικαιώματος της ψήφου, για το οποίο η νεοτερικότητα τόσο πολύ επαίρεται. Συνεπώς, ο πολίτης της νεοτερικότητας κρίνεται ως ατελής πολίτης. Οι προσπάθειες του Thomas Marshall να ορίσει τον πολίτη στη βάση των κοινωνικών δικαιωμάτων παραμένουν εγκλωβισμένες στο σχήμα εξάρτησης της νεοτερικότητας που αναφέραμε.

Οι διαπιστώσεις αυτές μας κινητοποιούν να αναζητήσουμε μια εναλλακτική προσέγγιση της ιδιότητας του πολίτη. Για την ακρίβεια, η έννοια του πολίτη προσδίδει στον άνθρωπο μια αυτόνομη οντότητα. Συνεπώς, ελάχιστη προϋπόθεση για την απόκτηση της πολιτειότητας είναι η ύπαρξη μιας εταιρικής σχέσης του ανθρώπου με την πολιτεία και η απόδοση σε αυτόν ενός εύρους ελευθερίας που θα υπερβαίνει την καθήλωσή του στο κράτος και την ιδιωτική σφαίρα. Ως εκ τούτου, αναζητούνται για τον ορισμό του πολίτη οι προϋποθέσεις εκείνες που μετουσιώνουν τον άνθρωπο σε συντελεστή της πολιτείας. Τι είναι όμως η ελευθερία; Είναι μήπως μια μεταφυσική και διιστορική έννοια; Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία ορίζει την ελευθερία ως μια κοινωνική έννοια. Η ελευθερία συναρτάται με το στάδιο της συνολικής ανέλιξης του ανθρώπου και προσαρμόζεται στις βιούμενες κοινωνικές συνθήκες. Κατά τον τρόπο αυτό, ως κοινωνική έννοια η ελευθερία

διαφοροποιείται εξ απόψεως περιεχομένου στον χωροχρόνο και υποστασιοποιείται ανάλογα εντός των κοινωνικών συνθηκών και στη βάση της εταιρικής. Μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα στην ατομική ελευθερία, με πρόσημο τον ατομικό βίο, και την κοινωνική και πολιτική ελευθερία που εστιάζει στην ενεργό συμμετοχή του υποκειμένου στην κοινωνική και πολιτική ζωή.

Ωστόσο, αυτό που πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι, αν και η πολιτεότητα μορφολογικά παρακολουθεί την ανάπτυξη της ελευθερίας, τελικώς αναγνωρίζεται μέσω της πολιτικής, καθώς η τελευταία αποτελεί τον ενδείκτη της εταιρικής του ατόμου. Σε αυτό τον βηματισμό σκέψης διαπιστώνουμε εύλογα ότι κάθε πολιτικό σύστημα μας δίνει και το δικό του είδος πολίτη. Το ελληνικό ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα εμφανίζει μια συνεπή βιολογική εξέλιξη. Διακρίνεται σε δύο μεγάλες περιόδους, την κρατοκεντρική και την περίοδο της οικουμένης. Την εξέλιξη αυτή τείνει να παρακολουθεί τόσο η τυπολογία των πολιτικών συστημάτων όσο και η τυπολογία του πολίτη. Ο πολίτης συνεπώς υποστασιοποιείται εντός της πόλης-κράτους. Η πόλη είναι εκείνο το κοινωνικό πλαίσιο που χρησιμοποιείται ως όχημα της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης του ατόμου.

Κατά την πρώιμη ανθρωποκεντρική περίοδο της πόλης, που χρονολογικά τοποθετείται στην εποχή των νομοθετών, εκεί όπου το πολιτικό σύστημα συγκροτείται αυστηρά εξουσιαστικά σε βάρος του ατόμου και το μοναδικό διακύβευμα είναι η προβολή της ατομικής ελευθερίας, η ιδιότητα του πολίτη λαμβάνει μια πρώιμη και ατελή μορφή. Χαρακτηριστικό της πρώτης αυτής φάσης του πρώιμου ανθρωποκεντρισμού της κρατοκεντρικής περιόδου είναι το ζήτημα της απονομής της δικαιοσύνης και της αντικειμενοποίησης του δικαίου, με ριζοσπαστικότερο αίτημα την ισομοιρία. Η κοινωνία δεν συγκροτεί πολιτικό υποκείμενο. Συνεπώς, ο πολίτης δεν συμμετέχει στην πολιτεία. Η συνάντησή τους γίνεται μέσω των ομάδων διαμεσολάβησης. Ο πολίτης μπορεί να καθίσταται ο τελικός διακαιούχος της πολιτικής, αλλά σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί παραγωγό και συντελεστή της.

Η δεύτερη μεγάλη πολιτειακή φάση της κρατοκεντρικής περιόδου είναι η περίοδος της αντιπροσώπευσης. Στην αντιπροσώπευση, η κοινωνία εισέρχεται στην πολιτική ως πολιτειακός εταίρος. Αποκτά την ιδιότητα του εντολέα. Ο πολίτης από ατελής, με τον τρόπο αυτό, μετατρέπεται σε απλό, όπου η ιδιότητά του αποκτά μια *πολύ-εστιακή, πολύ-πολιτειακή* διάσταση. Χρονολογικά η περίοδος της αντιπροσώπευσης εκτείνεται από τις μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα (590 π.Χ) μέχρι και την εμφάνιση του Κλεισθένη.

Η μετάβαση από την απλό πολίτη στον πλήρη πολίτη της δημοκρατίας προϋποθέτει και τη σωστή διαχείριση του κοινωνικού προβλήματος. Οι τρεις βασικοί άξονες ήταν: α) ο τρόπος που θα κινούνταν η οικονομική εργασία σε ένα περιβάλλον μετάλλαξης από την κοινωνία της εργασίας στην κοινωνία τηςσχόλης. Η λύση δόθηκε με την επιστροφή της ώνιας εργασίας, δηλαδή της εργασίας δούλων, β) πώς θα διαμορφωθούν οι όροι της κοινωνικής στρωμάτωσης και κινητικότητας στο νέο πολιτικό περιβάλλον. Οι λειτουργίες αυτές συντελούνται στο πλαίσιο της πολιτικής εργασίας, γ) ο τρόπος που θα πραγματοποιηθεί η αναδιανομή χωρίς τη συμμετοχή στην παραγωγική διαδικασία. Η ενασχόληση με την πολιτική μέσω της πολιτικής μισθοφορίας δεν γέννησε τη δημοκρατία, αλλά σίγουρα οδήγησε στην ωρίμανσή της. Πρόκειται για μια διαδικασία η οποία ξεκινάει από τον 6ο αιώνα π.Χ και ολοκληρώνεται τον 4ο αιώνα π.Χ.

Δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση προϊόν κάποιας διανοητικής επεξεργασίας ή εγκεφαλικού κατασκευάσματος αλλά, εκ του αντιθέτου, προϊόν της σταδιακής ανάπτυξης των παραμέτρων του ελληνικού κοσμοσυστήματος, όπως είναι η χρηματιστική οικονομία. Στη δημοκρατία, λοιπόν, ο απλός πολίτης γίνεται πλήρης. Η δημοκρατία αντίκειται στην όποια εξουσία. Ο πολίτης από δικαιούχος του προϊόντος της πολιτικής, μεταβάλλεται σε λειτουργό της, σε αποκλειστικό συντελεστή της και νομέα της. Η πολιτική από δικαίωμα μετατρέπεται σε αγαθό προς απόλαυση από τη συγκροτημένη σε Δήμο κοινωνία. Ο πολίτης, ως μόριον της πολιτικής, ασχολείται με τις πολιτικές λειτουργίες. Ο

πολίτης είναι κοινωνός της πολιτείας. Δεν ανήκει στο κράτος ως απλό μέλος, αλλά είναι ισότιμος εταίρος της πολιτείας.

Ως παράδειγμα ορισμού τόσο του πολίτη γενικά όσο και του πολίτη της δημοκρατίας μπορούμε να αναφέρουμε εκείνο που συναντάμε στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης μας κάνει ξεκάθαρο ότι το δικό του κριτήριο ορισμού του πολίτη ξεπερνά το ισχύον νομικό πλαίσιο που ίσχυε στην Αθήνα τον 4ο αιώνα π.Χ. Με λίγα λόγια, υπερβαίνει το «ανήκειν» κάπου, αλλά ταυτίζει την ιδιότητα του πολίτη γενικά με τη συμμετοχική δυνατότητα σε κάποια αρχή. Η θέση του αυτή προκύπτει από το γεγονός ότι φαίνεται να ξεπερνά την ισχύουσα θεώρηση της εποχής του, ότι ο πολίτης είναι αυτός που κατάγεται από δύο γονείς Αθηναίους. Λόγω αυτής της ιδιότητας, διαφορετικός είναι ο πολίτης στην ολιγαρχία και διαφορετικός στη δημοκρατία. Για τον Αριστοτέλη, η σχέση πολίτη και πολιτεύματος είναι μια σχέση διαλεκτική. Ο πολίτης και το πολίτευμα ορίζουν ο ένας το άλλο. Το πολίτευμα συντίθεται από πολίτες και ο πολίτης ορίζεται με βάση το πολίτευμα. Αυτό που πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη –και για τον λόγο αυτό επιστρατεύεται και η θέση του Αριστοτέλη– είναι ότι ο πολίτης στην πολιτεία του Αριστοτέλη είναι ο πλήρης πολίτης της δημοκρατικής πολιτείας. Η ιδιότητα του πολίτη, πρώτον, συνεπάγεται την άσκηση πολιτικών και δικαστικών λειτουργιών, δηλαδή, όπως είπαμε, ο άνθρωπος γίνεται μόριον της πολιτικής και, δεύτερον, η εγγύηση της ιδιότητας του πολίτη είναι η ελευθερία και, πόσο μάλλον για έναν πλήρη πολίτη, η ύψιστη βαθμίδα της ελευθερίας, που είναι η πολιτική ελευθερία.

Η επόμενη μεγάλη τυπολογική φάση του ελληνικού ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος είναι εκείνη της οικουμένης. Η οικουμένη διακρίνεται από δύο μεγάλες φάσεις στο εσωτερικό της. Η πρώτη ξεκινά με τον Αλέξανδρο και εντάσσει στους κόλπους της τη χερσόνησο της Μικράς Ασίας και τον Εύξεινο Πόντο και η δεύτερη με τη Ρώμη, όπου το εγχείρημα απολήγει σε μια κοσμοπολιτειακή ένωση. Όπως επισημαίνεται δε το χαρακτηριστικό της οικουμένης είναι η ανασυ-

γκρότηση των θεμέλιων σταθερών του ανθρωποκεντρισμού σε ένα υπέρ-κρατικό επίπεδο με κοσμοσυστημικές διαστάσεις. Η διαχείριση του κοινωνικού προβλήματος στην περίοδο της οικουμένης εστιάζει σε τρεις κατευθύνσεις. Η πρώτη είναι η σχέση εργασίας με την ελευθερία και η αναδιανομή του οικονομικού προϊόντος, η δεύτερη εγγράφεται στην προβληματική της ώνιας εργασίας, δηλαδή της δουλείας και η τρίτη περιστρέφεται γύρω από την πολιτειακή συγκρότηση της μητρόπολης. Πιο συγκεκριμένα, στο πλαίσιο της κοσμόπολης το ανθρωποκεντρικό πρόταγμα παραμένει σταθερά εστιασμένο στη λογική της μη εξάρτησης και στην κοινωνική ελευθερία. Η εταιρική σχέση στην σχέση εργασίας και κεφαλαίου και το συντεχνιακό φαινόμενο οργάνωσης της εργασίας συγκροτούν αφενός τη λειτουργία της πολιτεότητας στο περιβάλλον της εργασίας και αφετέρου το υπόβαθρο της πολιτικής πολιτεότητας στην πόλη. Ο πολίτης κατά τη μετα-κρατοκεντρική φάση μπορεί, παράλληλα με την πλήρη πολιτεότητά του, να απολαμβάνει και μια ακόμη ιδιότητα, αυτή του κοσμοπολίτη, δηλαδή του πολίτη της κοσμόπολης, που διαφέρει ουσιαστικά από την υπεραπλουστευμένη λογική του «ανήκειν» στον σύνολο κόσμο. Ο κοσμοπολίτης είναι ο πολίτης του πολιτικού συστήματος της οικουμένης.

Τα όσα μόλις ειπώθηκαν μας καλούν σοβαρά να στοχαστούμε κατά πόσον μπορούμε να αναζητήσουμε ένα διαφορετικό κοινωνικό πρόταγμα, αποδεσμευμένο από τον σημερινό προ-αντιπροσωπευτικό χαρακτήρα. Για να γίνει πιο ουσιαστικός ο στοχασμός αυτός, αλλά και για να μπορεί σε κάθε περίπτωση να συνοδεύεται από μια αρνητική ή θετική απάντηση, πρέπει να δούμε την εξέλιξη των συστατικών κοινωνικών παραμέτρων της σημερινής εποχής. Μπορούμε να κάνουμε λόγο για ένα πλανητικό ανάπτυγμα των παραμέτρων της επικοινωνίας και της χρηματιστικής οικονομίας, που ωστόσο δεν δύνανται να ξεπεράσουν το ασφυκτικό πλαίσιο του κρατοκεντισμού.

Ταυτόχρονα επισημαίνεται ότι η ραγδαία ανάπτυξη της τεχνολογίας δημιουργεί μια νέα κοινωνική δυναμική. Η μια διάστασή της αναφέρεται στην αυτοματοποίηση της παραγωγής, ενώ η δεύτερη διάστα-

ση της ραγδαίας ανάπτυξης της τεχνολογίας εστιάζει στην πλανητική ακτίνωσή της, δηλαδή τη δημιουργία προδιαγραφών μιας κοινωνίας όπου φυσική συνάντηση θα γίνεται με τεχνοδικτυακό τρόπο. Οι επισημάνσεις αυτές δημιουργούν τις προϋποθέσεις μιας καθολικότητας σε επίπεδο αγοράς, κοινωνίας, πολιτικής, οικονομίας, όπου η πρόκληση και το μεγάλο διακύβευμα έγκειται στην οικειοποίησή τους από την ίδια την κοινωνία. Η αξίωση, η οποία εγείρεται και μπορεί να αποτελέσει ένα πρώτο βήμα για την οικοδόμηση ενός δημοκρατικού πλαισίου χειραφέτησης των κοινωνιών, είναι η σταδιακή θεσμική ενσωμάτωσή τους στην πολιτική και η μεθάρμοσή τους σε εντολέα, που θα σημάνει τη διεκδίκηση του έννομου συμφέροντος από την πλευρά της θέσης του εντολέα. Η κίνηση αυτή εγγράφεται όχι στην άρνηση της εξέλιξης, αλλά, εκ του αντιθέτου, στην κάρπωση αυτής της εξέλιξης από τους συντελεστές της, δηλαδή από το κοινωνικό σώμα. Σκιαγραφώντας με λίγα λόγια τη μετάβαση από την υπηκοότητα και την ιδιώτευση του ανθρώπου στην εταιρικότητα, θα έχει ως πρώτη συνέπεια τη σταδιακή απαγκίστρωση της πολιτικής από το κράτος. Η δεύτερη σημαντική παράμετρος αναφέρεται στην υπεισέλευση του ανθρώπου στο νέο πολιτικό υποκείμενο, στον Δήμο, και την καταξίωσή του σε αποκλειστικό νομέα της πολιτικής. Επιπλέον, δυνατή είναι και η μετάβαση του πολίτη της εξαρτημένης εργασίας στην εταιρική εργασία, όπου εργαζόμενος και εργοδότης θα κληθούν να διεκδικήσουν πολιτική υπεραξία του οικονομικού προϊόντος. Το συμφέρον του πολίτη θα συμπορευθεί με εκείνο του εργοδότη, όπου η κοινωνική σύγκρουση πρόκειται να ενδυθεί με ένα ενδο-πολιτειακό περίβλημα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, εφημερίδα *Το ΒΗΜΑ*.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Κάκτος, Αθήνα.

Κοντογιώργης Γ., *Νεοτερικότητα και πρόοδος*, Κάκτος, Αθήνα, 2001.

- Κοντογιώργης Γ., *Πολίτης και πόλις*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2003.
- Κοντογιώργης Γ., *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, Πατάκης, Αθήνα, 2007.
- Κοντογιώργης Γ., *Οικονομικά συστήματα και ελευθερία*, Σιδέρης, Αθήνα, 2010.
- Κοντογιώργης Γ., *Γνώση και μέθοδος. 29 ερωτήματα για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία*, πρόλογος και επιμέλεια Σωτήρης Αμάραντος, Παρουσία, Αθήνα, 2017.
- Μήλιος Α., *Πόλις και πολίτης στην αρχαία Ελλάδα*, Σταμούλης, Αθήνα, 2007.
- Παπαρίζος Α., *Η ελευθερία ενώπιον του θανάτου*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2000.
- Ρούσης Γ., *Αρχαία δημοκρατία για πάντα νέα*, Γκοβόστης, Αθήνα, 1999.
- Marx K., *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840*, Επιλογή-Μετάφραση-Επιμέλεια: Γκιούρας Θανάσης, ΚΨΜ, Αθήνα, 2014.
- Mosse C., *Ο πολίτης στην αρχαία Ελλάδα*, Σαββάλας, Αθήνα, 1996.
- Winthrop D., *ARISTOTELE, Democracy and political science*, The University of Chicago Press, Chicago, 2019.
- Carver E., *Aristotele's politics. Living well and living together*, Chicago University Press, Chicago, 2011.

Δήμητρα Γκούτζου*

Το άτομο και η συλλογικότητα:
Ατομικότητα ή συλλογικότητα στην ελευθερία;

Περίληψη

Στην παρούσα εργασία ερευνάται η κοσμοσυστημική ανάλυση του όρου της ελευθερίας και της δημοκρατίας συγκριτικά με την οπτική διάφορων μεταμοντέρνων στοχαστών. Οι συγκεκριμένες προσεγγίσεις επεξεργάζονται τον ορισμό της δημοκρατίας και τον τρόπο που υλοποιείται στον σύγχρονο κόσμο. Η αποκωδικοποίηση των θεμέλιων παραμέτρων που υποστηρίζουν τη δημοκρατία καθίσταται δύσκολη λόγω της έλλειψης χρήσης της ελευθερίας ως εργαλείο αξιολόγησης των υπόλοιπων εννοιών που εμπεριέχονται στο δημοκρατικό πολίτευμα. Ενδεικτικά, η μονοδιάστατη εξέταση των επιμέρους εννοιών του πολιτεύματος την εντάσσει σε ένα ουτοπικό, δικαιωματικό ή καταναγκαστικό πλαίσιο, ανάλογα με την οπτική του εκάστοτε μεταμοντερνιστή. Παρ' όλες τις νεωτερικές προσπάθειες, δεν υφίσταται καθολική αποδοχή του όρου της ελευθερίας με αποτέλεσμα η δημοκρατία να μην διαφοροποιείται από το πολίτευμα της εκλόγιμης μοναρχίας και της αντιπροσώπευσης. Αντίθετα, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία θεωρεί το παρόν πολίτευμα εκλόγιμη μοναρχία και αναζητεί στη σφαίρα του πραγματικού τη δημοκρατία. Η δημοκρατία για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία είναι η συγκρότηση της κοινωνίας σε Δήμο και η ανάληψη πλήρους πολιτικής αρμοδιότητας από τον Δήμο της πολιτικής, με προϋπόθεση την προσωπική και κοινωνική αυτονομία. Έτσι, βασικός στόχος της εργασίας είναι η καθολική ανάδειξη του όρου της ελευθερίας, η διαφώτιση των επιμέρους πτυχών

* Η Δήμητρα Γκούτζου είναι απόφοιτη του τμήματος Εικαστικών και Εφαρμοσμένων Τεχνών, ΑΠΘ και μεταπτυχιακή φοιτήτρια του ΠΜΣ: Φιλοσοφία και Τέχνες, ΕΑΠ.

της και η κατηγοριοποίηση των πολιτευμάτων με γνώμονα την ελευθερία με χρήση μεθόδων της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας.

Πρόλογος

Στη σύγχρονη πραγματικότητα παρατηρείται έξαρση νέων πολιτικών ιδεολογιών με στόχο την προσέγγιση και την κατάκτηση της ελευθερίας. Ο πλουραλισμός ιδεών καθίσταται απόρροια του μεταμοντερνισμού-μεταδομισμού, εξαίτιας των διαφορετικών προσεγγίσεων και εννοιών του πολιτικού και της ηθικής. Ο μεταδομιστής Λυοτάρν συνόψισε τη μεταμοντέρνα κατάσταση ως «απιστία στις μεταφηγήσεις». Με άλλα λόγια, ο μεταμοντερνισμός προτείνει μία κριτική στάση απέναντι στα μεγάλα ιδανικά και τους λόγους που προέκυψαν σε καθιερωμένες περιόδους, όπως τον Διαφωτισμό. Πιο συγκεκριμένα παραδείγματα αποτελούν οι κριτικές έναντι των ορθολογιστικών επιστημολογιών, των θετικιστικών πεποιθήσεων και των κατηγορηματικών επιταγών του Διαφωτισμού. Η ιδέα ότι υπάρχει μία απόλυτη λογική και ηθική θέση και ότι τα ζητήματα του κόσμου μπορούν να επιλυθούν μόνο με την εφαρμογή της λογικής και επιστημονικής σκέψης αποτιμάται ως απαρχαιωμένη ευρωκεντρική αντίληψη. Ο μεταμοντερνισμός θεωρεί πως το υποκείμενο επηρεάζεται και από άλλους παράγοντες, πέραν των δυνάμεών του, άρα δεν λειτουργεί αυτόνομα και με ελεύθερη βούληση στην πολιτική σφαίρα. Έτσι, δεν υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμενικού κόσμου. Κατ' επέκταση, η λογική και η ηθική δεν μπορούν να δημιουργήσουν απόλυτες βάσεις. Η δομή των εννοιών της ενότητας, της συνέπειας και της σταθερότητας αμφισβητούνται μονίμως. (S. Newman, *Power and politics in poststructuralist thought*, σ. 18.) Μία από τις αρνητικές συνέπειες αυτών των μεταμοντέρνων προσεγγίσεων αποτελεί η πολυσημία των επιμέρους ορισμών που εξετάζονται, λ.χ της ελευθερίας και της σχέσης της με τη δημοκρατία. Μολονότι συμβάλλει στον επαναπροσδιορισμό τόσο των αξιών όσο και της πολιτικής, τείνει να δημιουργεί σύγ-

χυση στην ανάγνωση της σύγχρονης πραγματικότητας προκαλώντας περαιτέρω πολώσεις εξαιτίας των πολλαπλών σχέσεων δυνάμεων που προκύπτουν με αποτέλεσμα τη διάσπαση χώρων συλλογικών αποφάσεων και τον κατακερματισμό του πολιτικού και κοινωνικού πεδίου σε διαφορετικές ταυτότητες και ιδεολογικές οπτικές. (S. Newman, *Power and politics in poststructuralist thought*, σ. 19.)

1. Το κοσμοσύστημα

Στον αντίποδα του μεταμοντερνισμού, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία ως σύγχρονο εγχείρημα προβαίνει σε διασάφηση ορισμών και σε ταξινόμηση των σύγχρονων κοινωνιών διακρίνοντας την ύπαρξη κοσμοσυστημάτων και την εξελικτική τους σημειολογία στην κοσμοϊστορία. Το κοσμοσύστημα ως σύνολο κοινωνιών που διαθέτει εσωτερική αυτάρκεια και συνοχή ως προς τις καταστατικές του παραμέτρους καθώς και την ύπαρξη κοινών θεμελιακών αξιών και ιδεολογικών-πολιτισμικών οριζουσών διακρίνεται σε δεσποτικό και ανθρωποκεντρικό. Το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα αποτελείται από το κοσμοσύστημα μικρής και μεγάλης κλίμακας. Μέτρο για τον ορισμό και για τη διάκριση των δύο αυτών κοσμοσυστημικών τύπων (δεσποτικού ή ανθρωποκεντρικού) αποτελεί προφανώς η ιδιοσυστασία των κοινωνιών τους και, συγκεκριμένα, η ύπαρξη ή μη της ελευθερίας. Για παράδειγμα, οι κοινωνίες που συγκροτούνται με γνώμονα το ανήκιν των μελών τους στον κύριο του συστήματος με όρους ιδιοκτησίας ορίζονται δεσποτικές κοινωνίες (ιδιωτικού ή κρατικού τύπου) οι οποίες απέχουν από τον ανθρωποκεντρισμό.

Η ελευθερία στην Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία καλύπτει ως έννοια το σύνολο των εκδηλώσεων του κοινωνικού βίου των ανθρώπων. Η ανάπτυξη της όμως εξαρτάται από το ανθρωποκεντρικό ανάπτυγμα του κοσμοσυστήματος. Το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας έχει ως υπόβαθρο το φυσικό επικοινωνιακό περιβάλλον, ως θεμελιώδη κοινωνία την πόλη και διαθέτει περιορισμένο γεωγραφικό

βάθος. Αποτελείται από δύο φάσεις: την κρατοκεντρική και την οικουμενική. Στον κρατοκεντρισμό το σύνολο κοσμοσυστήματος λαμβάνεται ως άθροισμα των θεμελιωδών κοινωνιών του συγκροτημένων σε κράτη. Στα κράτη αυτά οι διακρατικές σχέσεις βασίζονται στην ισχύ (π.χ. Σπάρτη-Αθήνα), ενώ στην οικουμενική φάση στον βαθμό που έχουμε ανθρωποκεντρισμό συνεπάγεται εναρμονισμός στο επίπεδο των θεμελιωδών κοινωνιών του κοσμοσυστήματος μέσω της μητροπολιτικής πολιτείας. Το ανθρωποκεντρικό (ή εθνοκεντρικό) κοσμοσυστήμα μεγάλης κλίμακας προήλθε από τη μετακένωση σημαντικών παραμέτρων του ελληνικού κοσμοσυστήματος (ειδικώς από το Βυζάντιο) στην ευρωπαϊκή δεσποτεία (π.χ. μετακένωση του συστήματος των πόλεων, των συντεχνιών, του εκχρηματισμού της οικονομίας, της παιδείας η οποία διακινείται προς τη Δύση είτε μέσω της μετανάστευσης λογίων είτε από τη μετάφραση των έργων της ελληνικής γραμματείας). Η ανασύνταξη του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος στη βάση της μεγάλης κλίμακας επέτρεψε σ' αυτό να επιβληθεί στο σύνολο του πλανήτη. Η φάση που διέρχεται σήμερα είναι η πρωτο-ανθρωποκεντρική, εδράζεται δηλαδή στη βασική, την ατομική ελευθερία. Εξού και είναι επίσης κρατοκεντρικά συντεταγμένο. Η τυπολογική αυτή διακίνηση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος σε δύο φάσεις, την κρατοκεντρική και την οικουμενική, δεν αποτελεί εφεύρημα του νου, αλλά συνιστά αποτέλεσμα σπουδής του εξελικτικού γίνεσθαι του ελληνικού κόσμου, ο οποίος ενσάρκωσε ιστορικά το ανθρωποκεντρικό κοσμοσυστήμα μικρής κλίμακας και μεγάλης. (Γ. Κοντογιώργης, *Γνώση και μέθοδος*, σ. 178· *Η ελληνική δημοκρατία του Ρήγα*, σ. 267-8.)

1α. Η αθηναϊκή δημοκρατία

Στην κρατοκεντρική της φάση το κοσμοσυστήμα μικρής κλίμακας εντάσσει το παράδειγμα της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας, το οποίο αποτελεί το πιο καλά τεκμηριωμένο αρχαίο δημοκρατικό σύστημα (origins of democracy) όμως βασισμένο στις σχέσεις ηγεμονίας, δηλαδή τη δύναμη

(Γ. Κοντογιώργης, *Γνώση και μέθοδος*, σ. 178). Η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία τυπικά και δικαίως θεωρείται ότι διαφέρει από τα σύγχρονα πολιτικά συστήματα, διότι δίνει σημασία στην άμεση συμμετοχή των πολιτών στη συλλογική πολιτική οργάνωση, δηλαδή στη λήψη των αποφάσεων. Έτσι, το άτομο ως πολίτης κατέχει την πλήρη αρμοδιότητα (νομοθετική, εκτελεστική, δικαστική λειτουργία). Θεωρούνταν πολίτευμα ικανό να διακινεί την εμπλοκή του πολίτη, τον ενθουσιασμό, τα κατορθώματα. Η προσέγγιση αυτή γίνεται περισσότερο αντιληπτή από το παράδειγμα της αθηναϊκής αντιπροσώπευσης το οποίο θεσπίστηκε από τον Σόλωνα μέσα από τις λειτουργίες των θεσμικών οργάνων. Εμμερώς στα Αριστοτελικά (*Αθηναίων Πολιτεία*, 42-69) αναφέρονται κομμάτια του συστήματος.

Ο πιο εντυπωσιακός επίσημος θεσμός είναι η Εκκλησία του Δήμου (που οργανώνει συναντήσεις τουλάχιστον 40 φορές τον χρόνο). Ο συγκεκριμένος θεσμός επιτρέπει την άμεση εμπλοκή του Δήμου για τη λήψη αποφάσεων. Οι πρόεδροι των συγκεντρώσεων και της Βουλής επιλέγονταν από το πλήθος και δεν μπορούσαν να υπηρετήσουν παραπάνω από μία φορά. Η Βουλή των πεντακοσίων, που διακρινόταν από τον Άρειο Πάγο, αποτελείτο από άρχοντες. Τα 500 μέλη, περιορισμένα σε 2 χρόνια υπηρεσίας, αντιπροσώπευαν τον πληθυσμό των περιοχών της Αττικής (Δήμοι). Η Βουλή επέβλεπε το διοικητικό κομμάτι, αντιμετώπιζε ξένα δικαιωματικά ζητήματα, παρακολουθούσε τις καταγγελίες των επισήμων και ετοιμάζε τις προτάσεις ψηφίσματος για την Εκκλησία του Δήμου. Η Εκκλησία του Δήμου είχε την ελεύθερη επιλογή να αποδεχθεί τέτοιες προτάσεις, με ή χωρίς τροποποιήσεις, να τις αναπέμψει στη Βουλή για περαιτέρω συζήτηση ή να τις απορρίψει και να τις αντικαταστήσει με διαφορετικές προτάσεις συνολικά. Η Εκκλησία περνάει ψηφίσματα σε πολιτικά ζητήματα, ενώ νόμοι γενικώς εφαρμοσμένοι διαμορφώνονται από επιτροπή νομοθετών οι οποίοι περνούν από μία διαδικασία δοκιμασίας και αν αποδοκιμαστούν διερευνώνται στην Εκκλησία του Δήμου. Η Εκκλησία του Δήμου υποστηριζόμενη από τη Βουλή και τα δικαστήρια, αποφάσιζε για τις αρχές, επέβλεπε κάθε βήμα εκτελεστικό και έλεγχε αυστηρά τους υπεύθυνους που είχαν τον έλεγχο της δικαστικής λειτουργίας. Σχεδόν όλα

τα διοικητικά καθήκοντα αναλαμβάνονταν από πολυάριθμες επιτροπές διαφόρων μεγεθών (συνολικά περίπου επτακόσια μέλη), που με τη σειρά τους επιβλέπονταν από τη Βουλή και διάφορους επίσημους. Μια μικρή μειονότητα αυτών των αρχόντων εκλέχθηκαν, πρώτιστα εκείνοι που κατέχουν σημαντική οικονομική και στρατιωτική ευθύνη, (*Αθηναίων Πολιτεία*, 43.1, 44.4). Όλοι οι άλλοι επιλέχθηκαν με κλήρο (43.1, 47-48, 50-55.1), όπως και οι αρχιερείς και οι δικαστές. Αυτοί οι δικαστές εκλέχθηκαν μέσω του κληρωτηρίου, το οποίο κατέστησε αδύνατη την παραποίηση και τη δωροδοκία. Τα δικαστήρια ήταν ένα σημαντικό μέρος της δημοκρατικής ζωής και των διαδικασιών: Πολλά πολιτικά ζητήματα κρίθηκαν εκεί και θα μπορούσε να θεωρηθεί συνέχιση της πολιτικής με διαφορετικό μέσο.²

Κοντολογίς, το αθηναϊκό πολιτικό σύστημα (που αποκαλείτο ρητά δημοκρατία) καθορίζεται κυρίως από δύο χαρακτηριστικά. Πρώτα απ' όλα, ανεξαρτήτως ιδιοκτησίας, τα παραπάνω γεγραμμένα πιστοποιούν την πολιτική ισότητα μεταξύ όλων των πολιτών στον μέγιστο δυνατό βαθμό και ότι στη συνέλευση και στα σχετικά ιδρύματα ο Δήμος όχι μόνο ελάμβανε αποφάσεις αλλά εξέφραζε και δυσaráσκεια για την κυβέρνηση της πόλης, ελέγχοντας στο σύνολο την πολιτική διαδικασία.

Οι αρχαίοι ιστορικοί, γράφοντας για αυτήν την περίοδο, είχαν ελάχιστο ενδιαφέρον για εκείνους τους απρόσμενους παράγοντες και τις δυνάμεις εξουσίας που κυριαρχούν στα σύγχρονα έργα της Ιστορίας. Η οπτική τους, εστιάζοντας σε μεγάλο βαθμό στις κορυφαίες προσωπικότητες, ήταν πολύ στενή, αλλά κάθε άλλο παρά εντελώς λανθασμένη. Ακόμα και αν ο αθηναϊκός Δήμος ελάμβανε αποφάσεις ανοιχτά και ξεκάθαρα, η πολιτική στις αρχαίες κοινωνίες ήταν πάντα έντονα προσωπική. Ο πολιτικός έκανε προτάσεις, συνηγορούσε με τους συντρόφους του στη συγκέντρωση, το παρουσίαζε στους ψηφοφόρους για υποστήριξη και μετά σε πολλές περιπτώσεις ήταν υπεύθυνοι για την εκτέλεση. Το φαινόμενο της δημοκρατίας που ξέρουμε μέσα από ένα σύνολο πηγών από τα τέλη του 8ου αιώνα ή, ακόμα καλύτερα, από τον 4ο αιώνα συνιστά αποτέλεσμα μιας μακράς εξέλιξης που εντοπίζεται στις αρχές

2. Ober, Raaflaub, Wallace, *Origins of democracy in ancient Greece*, σ. 19-20.

του 6ου αιώνα π.Χ. Όπως φαίνεται, θεμέλια αποτέλεσαν οι νοοτροπίες, οι πεποιθήσεις, οι αξίες, οι τρόποι συμπεριφοράς και οι θεσμοί που πιστοποιούνται τον 7ο και τον 8ο αιώνα π.Χ. Αυτή η εξέλιξη κινητοποιήθηκε ραγδαία κατά τον 6ο αιώνα π.Χ. από τον Σόλωνα, που προσπάθησε να λύσει την οξυύατη οικονομική και κοινωνική κρίση κατά την οποία προέκυψαν νέες παράμετροι πολιτικής σκέψης και δράσης.

Οι μεταρρυθμίσεις του νομοθέτη Σόλωνα το 594 π.Χ., που επινοήθηκαν για να αποτρέψουν την κοινωνική κρίση, έδωσαν στην Αθήνα τον πρώτο ολοκληρωμένο κώδικα δικαίου. Οι μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα εξάλειψαν την υποδούλωση των Αθηναίων από τους Αθηναίους, θέσπισαν κανόνες για τη νομική αποζημίωση των εκτεταμένων δικαστών και παραχώρησαν πολιτικά προνόμια με βάση τον παραγωγικό πλούτο και όχι την ευγενή γέννηση. Οι επόμενες μεγάλες θεσμικές αλλαγές στην κατεύθυνση της δημοκρατίας από τους Αθηναίους πολίτες ξεκίνησαν κάτω από την ηγεμονία του Σόλωνα και ολοκληρώθηκαν υπό τον Κλεισθένη κατά τον απόηχο της κατάρρευσης της τυραννίας. Η σύγκρουση μεταξύ αριστοκρατικών οικογενειών για την κυριαρχία οδήγησε στη σπαρτιατική εισβολή το 508 π.Χ., μία επιτυχημένη εξέγερση εναντίον των Σπαρτιατών κατακτητών και των υποστηρικτών τους από την Αθήνα, και στη θέσπιση μιας σειράς σημαντικών πολιτικών μεταρρυθμίσεων στη συνέχεια. Αυτή η σειρά γεγονότων έχει περιγραφεί ως «Αθηναϊκή Επανάσταση» (Ober, Raaflaub, Wallace, *Origins of democracy in ancient Greece*, σ. 83-94, 146).

Μία γενιά αργότερα, το 462 π.Χ., ορισμένες εξουσίες ελήφθησαν από τον «Άρειο Πάγο» (ένα συμβούλιο πρώην δικαστών), αφαιρώντας την εξουσία του να ασκεί βέτο σε αποφάσεις που λαμβάνονται από τη συνέλευση των πολιτών. Μέχρι τα μέσα του 5ου αιώνα υπήρχαν όλοι οι θεσμοί που συνδέονταν με τη «ριζοσπαστική» δημοκρατία (βλ. Millet, 2000 για τον λόγο που η ετικέτα «ριζοσπαστικός» είναι παραπλανητική), συμπεριλαμβανομένης της αμοιβής για πολλές μορφές πολιτικής συμμετοχής. Στα τέλη του 5ου αιώνα και στον 4ο αιώνα (Hansen, 1999) έγιναν σημαντικές θεσμικές μεταρρυθμίσεις. Ενώ ο Walter Eder (1995)

υποστήριξε ότι η δημοκρατία στην Αθήνα δεν αναδύθηκε πραγματικά πριν τον 4ο αιώνα π.Χ., η βασική συζήτηση επικεντρώθηκε στη σχετική σημασία των γεγονότων των 594, 508 και 462, ενώ η συζήτηση αυτή περιγράφεται λεπτομερώς στους Raaflaub, Wallace και Ober, 2007. Εξαιτίας όμως της σημαντικής συμβολής του έργου των Μόγκενς, Χάνσεν, η έμφαση έχει μετατοπιστεί προς την πολύ καλύτερα τεκμηριωμένη εκδοχή της δημοκρατίας, τον 4ο αιώνα π.Χ., την εποχή του Δημοσθένη.

Ο κύριος Κοντογιώργης στο έργο του *Η δημοκρατία ως ελευθερία* (σελ. 119) ταξινομεί τυπολογικά το παράδειγμα της δημοκρατίας από τα τέλη του 5ου και κατά τη διάρκεια του 4ου αιώνα π.Χ., την προσδιορίζει ως ριζοσπαστικό τύπο αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας και εντάσσει την κλεισθένεια μεταξύ του αντιπροσωπευτικού συστήματος και της μετριοπαθούς δημοκρατίας. Αν και μετριοπαθής δημοκρατία, η συμβολή του Κλεισθένη ήταν σημαντική, διότι θεσπίστηκε το σύστημα της δημοκρατίας, της οποίας κύριο χαρακτηριστικό αποτελεί ο διαχωρισμός μεταξύ του πολιτικού συστήματος και της κοινωνίας των πολιτών, της συγκροτημένης όμως σε Δήμο, αναλαμβάνοντας την ιδιότητα του εντολέα και του εντολοδόχου της πολιτικής εξουσίας.

Τέλος, θεωρεί την (ά)νρχη δημοκρατία ως το εγγύτερο δημοκρατικό πρότυπο κατά το οποίο έχει καταργηθεί κάθε διοικητικό ή εκτελεστικό όργανο που διαφοροποιεί την εξουσία. Αυτή η κατάργηση αποδίδει την επένδυση του πολιτικού συστήματος στην κοινωνία, η οποία, συγκροτημένη σε Δήμο, ασκεί την καθολική πολιτική αρμοδιότητα (χαρακτηριστικό της δημοκρατίας). Τυπικό παράδειγμα συνιστά κατά τον Αριστοτέλη η πόλη των Μεγαρέων. Λίγο παρακάτω θα ακολουθήσει ιστορική πηγή από τον Πλούταρχο που άντλησε δεδομένα από τον Αριστοτέλη και θεώρησε ότι ο Δήμος στην προκειμένη περίπτωση κατέλαβε την πολιτεία. Πιο συγκεκριμένα, γράφει: «Όταν οι Μεγαρείς είχαν εκδιώξει τον Θεαγένη τον τύραννό τους, για ένα μικρό χρονικό διάστημα, ήταν νηφάλιοι και λογικοί στην κυβέρνησή τους (πολιτεία). Αλλά αργότερα, όταν οι λαϊκοί ηγέτες (δημαγωγοί) έχυσαν την ασυγκράτητη ελευθερία τους, καθώς ο Πλάτωνας λέει, ήταν εντελώς διεφθαρμένοι, και μεταξύ των σοκαριστικών

πράξεών τους και την κακή συμπεριφορά προς τους πλούσιους, οι φτωχοί εισέρχονταν στα σπίτια τους και επέμεναν αφού διασκεδάσουν και εκβιάσουν. Αλλά αν δεν έπαιρναν αυτό που ζητούσαν, θα αντιμετώπιζαν όλο το νοικοκυριό με βία και προσβολή (ύβρις). Τέλος, θέσπισαν διάταγμα με το οποίο έλαβαν πίσω και πάλι τους τόκους που έτυχε να έχουν πληρώσει στους πιστωτές τους (*Origins of democracy*, σ. 71). Αυτό πιστοποιεί την εξέγερση του λαού για την απληστία των αριστοκρατών και τον σπάταλο τρόπο ζωής τους εις βάρος των πολιτών. Η επιστροφή των τόκων (*Origins of democracy*, σ. 71) μαρτυρά ότι η εκμετάλλευση από την αριστοκρατία ήταν μεγάλο ζήτημα, αν και προϋπήρχε κατά τη διάρκεια της τυραννίας του Θεαγένη. Κατά τον Πλούταρχο που άντλησε δεδομένα από τον Αριστοτέλη, ο Δήμος σε αυτήν την περίπτωση κατέλαβε την πολιτεία. Το συγκεκριμένο παράδειγμα εγείρει συνάμα και τα ερωτήματα: Τελικά η δημοκρατία είναι αποτέλεσμα από ένα σύνολο επαναστατικών δράσεων ή εξομάλυνσης θεσμών; Είναι αποτέλεσμα σχεδίου του εκάστοτε ατόμου ή των συλλογικών δράσεων ενός μεγάλου και ποικιλόμορφου σώματος;

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, ο ελληνισμός παρουσιάζει το πλεονέκτημα να μας προσφέρει ένα ολοκληρωμένο ανθρωποκεντρικά κοσμοσυστημικό παράδειγμα, το οποίο θα μπορούσε να λύσει αυτά τα ερωτήματα.

2. Ατομικότητα και Συλλογικότητα

2α. Ταυτότητα, προσωπική αυτονομία και συγκρότηση ατόμων

Για να εμβαθύνουμε καλύτερα σ' αυτά τα ερωτήματα, θα πρέπει ίσως πρώτα να κατανοήσουμε τη φύση της πολιτικής ως σχέσης μεταξύ ατόμου-κοινωνίας. Η τεταμένη ισορροπία που υπάρχει μεταξύ του συνειδητού ατόμου και της κοινότητας αποτελεί τον πυρήνα της πολιτικής. Η εμπειρία μας και η οργάνωσή μας υπό το πρίσμα αυτής της ισορροπίας ορίζει τις ζωές μας ως πολιτικά ζώα. Έτσι, η πολιτική ζωή

εξαρτάται από την ικανότητα των ανθρώπων να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους μέσα σε μια κοινότητα ατόμων. Το να σκέφτεσαι τον εαυτό σου ως άτομο μέσα σε μία κοινότητα ατόμων, με τη σειρά του εξαρτάται από την ικανότητα για αυτοστοχαστική, αφηρημένη σκέψη. Και η ικανότητα για αυτοστοχαστική, αφηρημένη σκέψη εξαρτάται από την ανάπτυξη της γλώσσας και της λογικής. Η ανάπτυξη της γλώσσας και της λογικής εξαρτάται από την ύπαρξη κοινότητας. Ποια, λοιπόν, ήρθε πρώτη, η πολιτική ζωή ή η γλώσσα και η λογική; Αυτό το ερώτημα πιθανότατα δεν θα απαντηθεί ποτέ. Μοιάζει πολύ με το παζλ του αν το κοτόπουλο ή το αυγό ήρθε πρώτο. Δεν υπάρχει ικανοποιητική απάντηση. Πιθανότατα, μια στοιχειώδης μορφή αυτοαντανακλαστικής γλώσσας και λογικής αναπτύχθηκε ταυτόχρονα με μια στοιχειώδη μορφή πολιτικής ζωής σε προϊστορικές ανθρώπινες κοινότητες.

Το «ζών πολιτικών» και το «ζών λόγον» ήταν πάντα, και παραμένουν σήμερα, ένα και το ίδιο ζώο. Ο Αριστοτέλης ορθώς όρισε τον άνθρωπο ως ένα λογικό, ομιλών ζώο και ως ένα πολιτικό ζώο. Δεν πρέπει να ξεχνάμε την τελευταία λέξη κάθε φράσης. Οι άνθρωποι παραμένουν ζώα. Είμαστε βιολογικά πλάσματα. Με πολλά μέτρα, οι ομοιότητές μας με άλλα ζώα υπερτερούν κατά πολύ των διαφορών μας από αυτά. Η φύση (ο αντίκτυπος της βιολογίας) συχνά έρχεται σε αντίθεση με τη γαλουχία (ο αντίκτυπος του πολιτισμού). Τόσο η φύση όσο και η ανατροφή εξακολουθούν να διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην πολιτική. Όχι μόνο ο πολιτισμός μας αλλά και η βιολογία μας διαμορφώνει και περιορίζει την πολιτική μας ζωή. Για να κατανοήσουμε τη σχέση μεταξύ ανθρώπινης φύσης και πολιτικής, πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη αυτήν τη βιολογική επιρροή.

Πιο σύγχρονοι μελετητές, οι οποίοι βασίστηκαν στο έργο του Αριστοτέλη και άλλων αρχαίων, όπως ο Λακάν (Yiannis Stavrakakis, *Lacan and the political*) υποστηρίζει ότι το άτομο και η συλλογικότητα είναι το ίδιο επίπεδο, διότι ό,τι καθίσταται αληθές στο ένα, καθίσταται αληθές και στο άλλο. Πώς διαμορφώνεται αυτή η «αλήθεια» και η ταυτότητά μας; Ο Λακάν θεωρεί ότι το υποκείμενο εξαρτάται από την ταύ-

τιση με τα κοινωνικά και συμβολικά αντικείμενα και έτσι αποδέχεται, κατά μία έννοια, την προτεραιότητα του «στόχου» στο υποκειμενικό ενώ ταυτόχρονα εισάγει μια υποκειμενική αντίληψη της κοινωνικής πραγματικότητας. Αν πρέπει να ταυτιστώ με κάτι, δεν είναι μόνο επειδή δεν έχω πλήρη ταυτότητα εξαρχής, αλλά επίσης επειδή όλες μου οι προσπάθειες να ταυτιστώ με έναν υποτιθέμενο πλήρη Άλλο αποτυγχάνουν. Η αναγνώριση γίνεται κατανοητή μόνο λόγω της έλλειψης εντός της δομής, της δομής του κοινωνικού Άλλου. Στόχος είναι η ομοιότητα (Yiannis Stavrakakis, *Lacan and the political*).

Αν θεωρήσουμε ότι η κοινωνική μας ταυτότητα είναι αποτέλεσμα μιας εξέλιξης μεταξύ υποκειμένων στο φαντασιακό, θα μπορούσαμε να πούμε ότι και το έθνος ανάγεται στη σφαίρα του φαντασιακού και μας συγκροτεί ως οντότητες και μας δίνει πρόσημο. Αν όντως θεωρήσουμε ότι το έθνος είναι κοινωνική κατασκευή και δεν συγχέεται με την έννοια του κράτους (το οποίο κατά περιόδους το μετάλλαξε σε εθνικισμούς ολοκληρωτικών καθεστώτων και του έδωσε αρνητικό πρόσημο) προτάσσεται ότι όχι μόνο δεν πρέπει να απορριφθεί η συμβολή του στο συλλογικό μας ασυνείδητο, αλλά να προστατευτεί και να αποτελέσει αναπόσπαστο κομμάτι της συνείδησής μας το οποίο ενώνει τις τυχόν διαφοροποιήσεις, μη ευνουχίζοντας τη μοναδικότητα του καθενός, αλλά αποτελώντας το σημείο ένωσης όλων των ετερόκλητων στοιχείων μιας κοινωνίας διαμορφώνοντας τη λαϊκή συνείδηση.

Κατά την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, η έννοια του έθνους είναι η ταυτοτική συνείδηση της κοινωνίας. Ο κ. Κοντογιώργης συσχετίζει την ταυτότητα με την πολιτεότητα και αναγνωρίζει ότι η καταστατική αναγνώριση του ατόμου ως οργανικού στοιχείου μιας ταυτοτικής ομάδας αποτελεί το θεμέλιο για την ανάδυση της πολιτεότητας. Έτσι, η ταυτοτική πολιτεότητα ή πολιτειότητες προκύπτουν από την ελευθερία του καθενός να επιλέξει την ομάδα που θέλει να ανήκει (*Η δημοκρατία ως ελευθερία*, σ. 533). Η ελευθερία αυτή προϋποθέτει ανθρωποκεντρική υποστασιοποίηση του υποκειμένου και την αποδέσμευσή του από το δεσποτικό κοσμοσύστημα. Κατα τούτο, η συνείδηση του ανή-

κιν προκύπτει από την προσωπική διερώτηση του ατόμου σε σχέση με τον άλλον, ακόμα και σε ζητήματα ιδιοκτησίας. Εκτός από την ταυτοτική πολιτειότητα διακρίνεται και η πολιτειακή πολιτειότητα. Έτσι, ενώ η πρώτη αναγνωρίζει μια μοναδική ταυτότητα στον καθένα, ένα μόνο ενιαίο πολιτειακό μόρφωμα που απολήγει σε ένα είδος πολιτειότητας, δηλαδή σε τελική ανάλυση το «ανήκειν» δεν αναγνωρίζει την αυτονομία του φορέα. Η πολιτειακή πολιτειότητα, αντίθετα, προϋποθέτει την πρόσληψη της ελευθερίας ως αυτονομίας, κατ' επέκταση το άτομο ξεχωρίζει τη θέση του στο ταυτοτικό σύνολο και ιδιαίτερα στην πολιτειακή της υπόσταση σε συνάρτηση με τον βαθμό απορρόφησης των παραμέτρων της ελευθερίας από αυτά. Στα ιδιαίτερα πολιτισμικά μορφώματα αναγνωρίζεται το δικαίωμα στην πολιτειακή αυτοθέσμιση, επομένως το κάθε πρόσωπο δεν συγκεντρώνει μία αλλά πολλές διαφορετικές πολιτειότητες. Η έννοια της μειονότητας είναι ανύπαρκτη, διότι αντικαθίσταται από το ταυτοτικό ισοδύναμο της ελευθερίας, την αυτονομία.

Η πολιτειακή ταυτότητα παράλληλα αναδεικνύει και το υπόβαθρο του έθνους. Το έθνος μπορεί να αποτελέσει τον μοχλό αναμόρφωσης της εθνικής ταυτότητας στη βάση μιας πολιτισμικής πολυσημίας. Το έθνος στις ανθρωποκεντρικές κοινωνίες δεν απειλείται αλλά μεταλλάσσεται. Η αναγνώριση της πολιτειακής πολυσημίας αποτελεί πηγή του πολιτειακού πλουραλισμού. Το κράτος συνθέτει με γνώμονα την ελευθερία τη συμπύκνωση των πολιτειών και συγκροτεί ένα πλήθος δημόσιων σφαιρών ή τουλάχιστον τον ρόλο τους στη διαμόρφωση της δημόσιας βούλησης. Η υποχώρηση της πρωτοανθρωποκεντρικής έννοιας του έθνους, η οποία προτάσσει την αναγκαστική ομογενοποίηση και ενσωμάτωσή του στον όρο της πολιτικής κυριαρχίας από το κράτος-σύστημα, είναι αποτέλεσμα υψηλής συνείδησης των μελών του, καθότι το έθνος πλέον έχει αποκτήσει συμβολική υπόσταση. Έτσι, ο πολιτειακός πατριωτισμός γίνεται αντιληπτός ως μια ομοιογενής εθνική κοινωνία που δεν αυτοπροσδιορίζεται ως μέλος έθνους ενός κράτους αλλά περισσότερο ως ζώο πολιτικό.

Συμπερασματικά, ο κύριος Κοντογιώργης γράφει: «Η μετάβαση από την απλώς ατελή πολιτειότητα (δηλαδή απλώς τον πολίτη του κράτους), που εντάσσεται στο ανήκειν του έθνους στο κράτος, στον πολίτη της πολιτειότητας (εταίρο του συστήματος), που ανάγεται στην εθνική αντιπροσώπευση και/ή δημοκρατία, και, τέλος, στον κοσμοπολίτη, πολίτη της κοσμόπολης, εγγράφεται στο πλαίσιο αλλαγών του κοσμοσυστήματος που οδηγεί σε μία ολοκληρωμένη ανάπτυξη του ανθρωποκεντρικού κεκτημένου. Η πολιτική ταυτότητα που θα προκύψει από την ανθρωποκεντρική αυτή χειραφέτηση του κοινωνικού όντος θα μεταφράσει ένα υπήκοο καθεστώς στο πλαίσιο του κυρίαρχου κράτους (η υπήκοος πολιτειότητα) σε μια παραμετρική συνιστώσα της εν γένει πολιτείας» (*Η δημοκρατία ως ελευθερία*). Με λίγα λόγια, στα παραπάνω λεγόμενα αναφέρεται η μετάβαση από την ατελή πολιτειότητα στην απλή και την πλήρη πολιτειότητα (*Γνώση και μέθοδος*).

2β. Σχέση ατομικότητας-συλλογικότητας στο κοσμοσύστημα

Για να απαντηθεί το ερώτημα αυτό πρέπει να προσεγγίσουμε τη σχέση αυτή ως ταυτολογία της αυτονομίας. Η αυτονομία προϋποθέτει την ελευθερία επιλογής της συλλογικής του ταυτότητας και την απόφαση της πολιτικής του συγκρότησης. Η αυτονομία αυτή τον αυτοπροσδιορίζει στο προσωπικό, κοινωνικό και στο πολιτικό επίπεδο σε σχέση με τη συλλογική του ταυτότητα. Έτσι, η ελευθερία επεκτείνεται στο ατομικό, κοινωνικό και πολιτικό της πεδίο. Η ηθελημένη ανάθεση της ελευθερίας στο σύστημα νομιμοποιεί το σύστημα και δεν ταυτίζεται με τον συνεχώς μεταβλητό χαρακτήρα του. Το ανάπτυσμα της ελευθερίας ορίζεται από τη σχέση του ταυτοτικού γινομένου των ειδών της συλλογικότητας, δηλαδή του ανήκειν σε μια ή παραπάνω συλλογικότητα και πώς συγκροτείται αυτή η συλλογικότητα πολιτειακά και αν θα οικειοποιηθεί μια πολιτική ισχύος, εξουσίας ή αυτονομίας. Έτσι, η πολιτειότητα τυποлогείται σε συνάφεια της οικειοποίησης του πολιτικού πρίσματος των μελών της και δεν υφίσταται διαχωρισμός ατομικής και συλλογικής ελευθερίας. Η

ελευθερία καλύπτει το σύνολο των πεδίων της κοινωνικής ζωής. Πρώτο θεμέλιο για τη σύσταση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος αποτελεί η ατομική ελευθερία, ακολουθεί η κοινωνική και ολοκληρώνεται μέσα από την πολιτική ελευθερία. Έτσι, δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνική ελευθερία χωρίς την ατομική, ενώ η πολιτική ελευθερία προϋποθέτει το γινόμενο της ατομικής και κοινωνικής ελευθερίας. Αντίθετα, αν εκλείπει το θεμέλιο ή κάποια από τις παραπάνω πτυχές της ελευθερίας, ο πολίτης καθίσταται είτε ατελής είτε απλός και δεν απολαμβάνει την πλήρη πολιτειότητα, η οποία συναντάται στη δημοκρατία.

Σύμφωνα με το ανθρωποκεντρικό παράδειγμα, διακρίνονται στο πρώιμο ανθρωποκεντρικό στάδιο η ατελής πολιτειότητα (η έννοια του πολίτη του κράτους) και η απλή πολιτειότητα (η περιορισμένη ιδιότητα του πολίτη της πολιτείας), διότι έχουν ως πρόσημο την ατομική ελευθερία και, υποστηρικτικά, τα κοινωνικά-πολιτικά δικαιώματα εγγράφονται σ' ένα σύστημα σχέσεων εξουσίας της πολιτικής, καθιστώντας αδύνατη την ενοποίηση κοινωνίας και πολιτικής. Η μεν «ατελής» πολιτειότητα η οποία συναντάται σε προ-αντιπροσωπευτικά συστήματα περιλαμβάνει, στην καλύτερη περίπτωση, την εκλογική αναφορά των πολιτικών εκπροσώπων του κράτους και τη νομιμοποίηση, υπό όρους, των ενδιάμεσων (ή διαμεσολαβητικών) δυνάμεων στην πολιτική δυναμική· η δε «απλή» πολιτειότητα, χαρακτηριστικό των συστημάτων αντιπροσώπευσης, δίνει στο άτομο την ιδιότητα του εντολέα, δηλαδή την άμεση εντολιακή, ανακλητική και εξελεγκτική αρμοδιότητα, αντιμετωπίζοντας το κοινωνικό σώμα ως πολιτειακά συγκροτημένη οντότητα.

Ειδικότερα στο προ-αντιπροσωπευτικό σύστημα όπως της εκλόγιμης μοναρχίας, η κοινωνικοπολιτική πτυχή της ελευθερίας κατέχεται από τους φορείς της πολιτικής διαμεσολάβησης, ενώ στην αντιπροσώπευση οι λειτουργίες της διαμεσολάβησης επιστρέφουν στο κοινωνικό σώμα. Έτσι, στην αντιπροσώπευση η πολιτική εξουσία χάνει τη δομή και τη λογική της πολιτικής κυριαρχίας και ο πολίτης αποκτά «έννομο συμφέρον» και ελέγχει θεσμικά, ανακαλεί, εγκαλεί άμεσα τον πολιτικό του αντιπρόσωπο, και μάλιστα με νομική (ποινική, αστική κ.λπ.) αρμοδιότητα,

δηλαδή δικαίωμα αναζήτησης ευθυνών για τις πολιτικές του ενέργειες. Έτσι, στο ενδιάμεσο ανθρωποκεντρικό στάδιο πριν την κατάκτηση της δημοκρατίας η εκλογή ή η εναλλαγή του πολιτικού προσωπικού στην εξουσία διακρίνεται σαφώς από τη νομική του ευθύνη (η ευθύνη ενώπιον της δικαιοσύνης), η οποία αφορά όχι μόνον τον ιδιωτικό του βίο και την καταχρηστική πολιτική του λειτουργία (π.χ. τη διαφθορά), αλλά και την ορθότητα της ακολουθούμενης πολιτικής (κατά το συμφέρον του κοινωνικού σώματος). Έτσι, ο στόχος της πολιτικής αναφέρεται απευθείας στο κοινό συμφέρον –κατ' επέκταση στην κοινωνική βούληση– και όχι, όπως στην περίπτωση των συστημάτων εξουσιαστικής κυριαρχίας στο κράτος-έθνος, στο δημόσιο ή σε όποιους άλλους συμβολισμούς υποταγής. Η πλήρης πολιτειότητα αρμόζει στην πολιτική κοινωνία. Η διαφορά εντοπίζεται στους κανόνες ρύθμισης λειτουργίας, γι' αυτό και η πολιτική κοινωνία αποτελεί το μετέπειτα στάδιο της διαμεσολαβημένης και της αντιπροσωπευόμενης κοινωνίας στην πορεία για την ανθρωποκεντρική ολοκλήρωση, η οποία διακρίνεται από το γεγονός ανάληψης των πολιτικών αρμοδιοτήτων από την κοινωνία και συνακόλουθα σηματοδοτεί την υποχώρηση της πολιτικής εξουσίας (Γ. Κοντογιώργης, *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της «πολιτειότητας»*, σελ. 236).

2γ. Η αντίθεση με την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία

Ενώ η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία λειτουργεί με πρόσημο την προσωπική και κοινωνική αυτονομία η οποία αναδύεται από την πολιτική κοινωνία ως αποτέλεσμα κατάκτησης της καθολικής ελευθερίας και ο πολίτης αναγνωρίζεται ως εταίρος του πολιτικού συστήματος, οι μεταδομιστές ασχολούνται με την «κοινωνική κατασκευή» της ταυτότητας και με τον βαθμό στον οποίο η βιολογική μας φύση περιορίζει αυτό που εμείς (ή η κοινωνία) κάνουμε για τον εαυτό μας. Κατά τούτο, οι νεωτεριστές αναλύουν την έκφραση της ατομικής ελευθερίας μέσα στο παρόν σύστημα και πώς αυτή επηρεάζει τις κοινωνικές σχέσεις και την πολιτική. Η μεταμοντέρνα ιδιότητα του πολίτη αποτελεί μια νοητική

δομή η οποία βασίζεται στο υποκειμενικό αίσθημα του ανήκειν. Κατ' επέκταση, η κοινωνική ελευθερία καθιστά μία ανοιχτή υπόσχεση. Αυτή η υποκειμενικότητα απορρέει από ένα συγκεκριμένο κενό που καθιστά τις κοινωνικές και πολιτικές ταυτότητες απροσδιόριστες: π.χ. γενετική ρήξη και ανταγωνισμός για τον Φουκώ· «δημιουργική ανυπαρξία» για τον Stirner· το ασύμβατο τραύμα του πραγματικού για τον Lacan, τη διαφορά και την αλλοίωση για τον Derrida κ.λπ. Αυτό το κενό είναι ακριβώς η διάσταση της πολιτικής, δηλαδή μία οντολογική απουσία που αποτελεί το ασταθές στην πολιτική.

Κατά τον Νιούμαν, ο λόγος που αναφέρεται ο Στίρνερ στην παρούσα μεταδομιστική προσέγγιση αφορά την πολιτική σκέψη του η οποία συγκρότησε τον πυρήνα της μη-ουσιοκρατικής σκέψης των μεταδομιστών συγκριτικά με τον σύγχρονο καπιταλισμό. Σε μια μεταστρουκτουραλιστική ανάλυση, η πρακτική της πολιτικής δεν βασίζεται στο σταθερό έδαφος της καθολικής ορθολογικότητας ή της απόλυτης ηθικής, ούτε σε μια ουσιαστική ιδέα της ανθρωπότητας, αλλά μάλλον σε μια συστατική απουσία ή κενότητα που την καθιστά ασταθή. Η πολιτική δεν μπορεί πλέον να βασίζεται σε μεταφυσικά θεμέλια ή στις ηθικές και ορθολογικές συντεταγμένες του ανθρωπισμού του Διαφωτισμού. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να εγκαταλείψουμε τα χειραφετητικά ή πολιτικά σχέδια κατά τον Νιούμαν. Απλά σημαίνει ότι η άσκηση της πολιτικής σήμερα –στις συνθήκες της «μετανεωτερικότητας»– δεν έχει τελικές εγγυήσεις, ούτε καθοδηγείται από κανένα απόλυτο τέλος. Η μεταδομιστική προσέγγιση στην πολιτική, συνεπώς, έγκειται στην «αποπολιτογράφησή» της, δείχνοντας ότι δεν υπάρχει τίποτα φυσικό ή αιώνιο σχετικά με τις υπάρχουσες πολιτικές ταυτότητες, συζητήσεις και πρακτικές. Δεν είναι σταθεροί αλλά, αντιθέτως, ιστορικοί σχηματισμοί, των οποίων το νόημα μπορεί να αμφισβητηθεί και των οποίων οι δομές μπορούν να μετασχηματιστούν. Με άλλα λόγια, ο μεταδομισμός κάνει ορατές τις κρυμμένες ασυνέχειες πίσω από αυτές τις δομές και συζητήσεις, αντιμετωπίζοντας έτσι τις δικές τους απρόβλεπτες καταστάσεις. Επομένως, κατά τον Νιούμαν, ο μεταδομισμός πολιτικοποιεί την πολιτική.

Το να θεωρεί κανείς τις κοινωνικές και πολιτικές ταυτότητες ιστορικές και αποτρώπαια συσταθείσες παρά ως φυσικές, ήταν η κεντρική συμβολή του μεταδομισμού στην πολιτική θεωρία. Τι φέρνει κοντά τους διαφορετικούς στοχαστές και τις θεωρητικές προοπτικές που έχω συζητήσει –τι είναι ίσως ο ορισμός αυτός που ίσως είναι το καθοριστικό χαρακτηριστικό της μεταδομικής θεωρίας, είναι μια κριτική της ουσιοκρατίας. Με άλλα λόγια, αυτό που απορρίπτεται στον μεταδομισμό είναι η ιδέα ότι υπάρχει μια υποκείμενη ουσία ή ένα αμετάβλητο υπόστρωμα που αποτελεί τη βάση των κοινωνικών ταυτοτήτων και αλληλεπιδράσεων –είτε πρόκειται για μια έννοια του τι είναι «ανθρώπινο», είτε για κάποιο είδος λογικής της κοινωνικής λογικής. Από την προοπτική της μεταδομικής θεωρίας αυτή η ιδέα είναι απλά μη βιώσιμη. Η αναζήτηση για μια ουσία –για ένα αιώνιο μυστικό στη βάση της ύπαρξης– αποκαλύπτει μόνο, όπως λέει ο Στίρνερ, ένα κενό, μια απουσία: «Φέρνοντας την ουσία στην υπόσχεση; Από το γεγονός ότι κάποιος υποβαθμίζει τη μέχρι τώρα παρεξηγημένη εμφάνιση σε μια απλή φαινομενική εξαπάτηση. Η ουσία του κόσμου είναι γι' αυτόν που βλέπει στο κάτω μέρος του-κενό» (1995: 40).

Αντίθετα, οι κοινωνικές ταυτότητες πρέπει να θεωρούνται ότι έχουν κατασκευαστεί ανεπίσημα, δηλαδή δημιουργούνται μέσω εξωτερικών δομών της γλώσσας και της εξουσίας. Η ιδέα του οικουμενικού ανθρώπινου υποκειμένου με βασικές ηθικές και ορθολογικές ιδιότητες –η ιδέα που είναι κεντρική στις σύγχρονες πολιτικές συζητήσεις από τον φιλελευθερισμό στον μαρξισμό– εκτοπίζεται στη μεταδομιστική θεωρία: για τον Στίρνερ αυτό το θέμα είναι μια ιδεαλιστική αφηρημένη έννοια που δημιουργείται από ανθρωπιστικά μαθήματα, χωρίς καμία βάση στην πραγματικότητα. Για τον Φουκώ τα όρια της διάχυσης του υποκειμένου διαμορφώνονται μέσω σχέσεων εξουσίας, γνώσης και φυσικής. Για τον Λακάν το θέμα περιγράφεται από το ασυνείδητο, το οποίο είναι δομημένο μέσω εξωτερικών γλωσσικών και συμβολικών σχέσεων. Για τον Derrida δεν μπορεί να υπάρξει αυτοπαρουσία της ταυτότητας, καθώς τα όρια της ταυτότητας είναι που σχηματίζονται από ό,τι αποκλείουν και,

συνεπώς, αλλοιώνονται από αυτό εξαιρούμενο στοιχείο κ.λπ. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις δεν υπάρχει θέμα που βρίσκεται έξω από αυτές τις δομές. Το υποκείμενο πρέπει να βρίσκεται εντός λόγου.

Έτσι, ο Νιούμαν θέτει τον εξής προβληματισμό: ενώ το άτομο δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι βρίσκεται εκτός των μεγαλύτερων κοινωνικών ταυτοτήτων, πρέπει να αμφισβητηθεί η ιδέα της «κοινωνίας» ή του «κοινωνικού συνόλου» ως ενοποιημένης αντικειμενικής οντότητας. Με άλλα λόγια, η ιδέα της «κοινωνίας» είναι ένα κατακριτέο οικοδόμημα που επιδιώκει να κρύψει τη διχόνοια και τον ανταγωνισμό στην καρδιά των κοινωνικών σχέσεων. Από αυτήν τη συζήτηση προέκυψε η ιδέα της κοινότητας ως μια ανοιχτή υπόσχεση που δεν θα μπορούσε την ίδια στιγμή να ενσωματωθεί σε κανένα περιεχόμενο, ούτε θα μπορούσε να ενταχθεί στο πλαίσιο της κυρίαρχης πολιτικής συζήτησης και δομής. Μάλλον ήταν αυτό που απειλούσε να αποσταθεροποιήσει αυτές τις δομές. Εύλογη αυτή η συνειδητότητα. Όμως ο άνθρωπος για να μην αυτοκαταστραφεί από την ίδια τη διχόνοια που υπάρχει μέσα του, οφείλει να βρει νέους τρόπους ανοικοδόμησης του συστήματος τους οποίους θα αναζητήσει σε ιστορικά παραδείγματα. Σε αυτήν την περίπτωση δεν αναφερόμαστε σε ιδιοποίηση των ιστορικών παραδειγμάτων αλλά στην κριτική αναδόμησή τους.

3. Η διαφορά δικαιώματος και ελευθερίας

3α. Σύντομη αναδρομή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Για να κατανοήσουμε το πηγαίο ζήτημα που θέτει ο Νιούμαν θα βοηθούσε ίσως να αναφέρουμε τη θεωρία του Χομπς για την ανθρώπινη φύση και τα ανθρώπινα κίνητρα. Η ανθρώπινη φύση για τον Χομπς δημιουργεί αναπόφευκτα έναν κόσμο όπου ο φόβος ενός βίαιου θανάτου δεσμεύει τους άνδρες και τις γυναίκες σε ομάδες που κυβερνώνται από μια κυρίαρχη δύναμη. Με τη λογική να παίζει μόνο έναν μικρό ρόλο ανάμεσα

στα ανθρώπινα κίνητρα και με την όρεξη για εξουσία να τρέχει ανεξέλεγκτη, ο Χομπς δεν θεώρησε συνετό να περιμένει την άφιξη ενός φιλοσόφου βασιλιά. Ο Χομπς συμπέρανε ότι ο ορθολογικός κανόνας των φιλοσόφων δεν είναι ούτε πιθανός, ούτε απαραίτητος, ούτε συνιστώμενος. Αντίθετα, ο ειρηνικός δεσποτισμός είναι εφικτός και αποδεκτός. Ο δεσπότης δεν χρειάζεται να είναι ιδιαίτερα έξυπνος, λογικός ή ενάρετος. Με τον τερματισμό του αναρχικού πολέμου όλων εναντίον όλων –τον χειρότερο όλων των πιθανών κόσμων– ο κυρίαρχος, ανεξάρτητα από τα λάθη και τις αδυναμίες του, δικαίως κερδίζει την αφοσίωση όλων.

Η πολιτική θεωρία του Χομπς περιστρέφεται γύρω από την ιδέα ότι ο φόβος είναι το πιο θεμελιώδες ανθρώπινο πάθος και η κύρια κινητήρια δύναμη της πολιτικής. Τα όντα υπόκεινται σε μια ατελείωτη άσκηση εξουσίας, επιμένει ο Χομπς, λόγω του φόβου του θανάτου ή της στέρησης στα χέρια των άλλων. Παρατηρεί ότι ακόμη και ο πιο δυνατός άντρας μπορεί εύκολα να χτυπηθεί νεκρός στον ύπνο του από τον πιο αδύναμο άντρα. Παρόμοια, η ισχύς ενός ατόμου μπορεί πάντα να υπονομευθεί ή να καταστραφεί από τη μεγαλύτερη ισχύ του ή από την έλλειψη εγγήγορσης. Έτσι, φυσικά, επιδιώκουμε συνεχώς αυξανόμενη δύναμη προκειμένου να προστατευτούμε. Φυσικά, όλοι οι άλλοι αισθάνονται το ίδιο και ενεργούν αναλόγως. Το αποτέλεσμα είναι η ατελείωτη αναζήτηση της δύναμης μετά την εξουσία από όλους, η οποία, ελλείψει κυβέρνησης, οδηγεί σε βίαιη αναρχία. Χωρίς κανόνες και τους ηγέτες για την επιβολή τους ένας πόλεμος όλων εναντίον όλων ακολουθεί (*The Cambridge companion of ancient political thought*). Επομένως, το δικαίωμα είναι αυτό που οριοθετεί το πλαίσιο της ελευθερίας στο πεδίο που βιώνεται το προστατευτικό της ανάχωμα.

Η έννοια των δικαιωμάτων είναι ένα εξέχον χαρακτηριστικό της σύγχρονης πολιτικής σκέψης. Η αρχή ότι όλοι οι άνθρωποι διαθέτουν φυσικά δικαιώματα επικυρώθηκε στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας της Αμερικής (1776), τη Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη (1789) και την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου των Ηνωμένων Εθνών (1948). Στο παρελθόν τα φυσικά δικαιώματα ήταν κεντρικά στις ισχυρές πολιτικές παραδόσεις

των Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel Pufendorf (1632-94), John Locke (1632-1704) και άλλους. Υπάρχει αυξανόμενη συναίνεση ότι η θεωρία των δικαιωμάτων μπορεί να βρεθεί στα τέλη του Μεσαίωνα με τον Μαρσίλιο της Πάντοβας (γ. 1280-κ. 1343), Γουλιέλμο του Όκαμ (γ. 1285-1349) ή τον Jean de Gerson (1363-1429), ή ακόμη νωρίτερα τον 12ο και 13ο αιώνα με εκπροσώπους του Κανονικού Δικαίου όπως οι Rufinus, Ricardus, Huguccio και Alanus. Κάποιοι μελετητές θεωρούν ότι η παράδοση των δικαιωμάτων φτάνει μέχρι πίσω στους αρχαίους Έλληνες και Ρωμαίους ή ακόμα και στην αρχαία εβραϊκή Βίβλο, ενώ άλλοι τη θεωρούν ως ένα αυστηρά σύγχρονο φαινόμενο (*The Cambridge companion of ancient political thought*, σ. 312).

3β. Σύγχρονη πολιτική δικαιωμάτων, η άσκηση ισχύος

Η «μεταμοντέρνα κατάσταση» χαρακτηρίζεται όχι μόνο από την πτώση των «μετανοητικών» και καθολικών επιστημολογικών και κανονιστικών κατηγοριών αλλά και από έναν γενικό κατακερματισμό των άλλοτε κεντρικών πολιτικών, κοινωνικών και πολιτιστικών ταυτοτήτων. Φαίνεται ότι σήμερα ζούμε στον κόσμο της μοναδικότητας –μοναδικού τρόπου ζωής, ιδιαίτερων ταυτοτήτων της πολιτικής, οι οποίες είναι ασύμμετρες και φαίνεται να μην περιέχουν καμία αναφορά σε τίποτα πέρα από τα δικά τους όρια. Στον τομέα της ριζοσπαστικής πολιτικής η ισχύς παίζει κρίσιμο ρόλο στα θέματα χειραφέτησης, ελευθερίας και αντίστασης, καθότι αναφέρονται όλα σε έναν κυρίαρχο τρόπο εξουσίας που θεωρείται ότι τα απειλεί. Ωστόσο, η αναδιαμόρφωση της έννοιας της ισχύος από τον Φουκώ ταύτισε το ίδιο το υποκείμενο με την ισχύ.

Παρ' όλ' αυτά, έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η θεωρία της εξουσίας του Φουκώ συνάντησε τις δικές της εννοιολογικές δυσκολίες, ιδιαίτερα σε σχέση με την καθολική δύναμη, εξηγώντας τον πραγματικό μνηχανισμό της υποταγής και επιτρέποντας έναν θεωρητικό χώρο αντίστασης. Ο Φουκώ προσπαθεί να προσφέρει μια «μικροφυσική» της σύγχρονης δύναμης (Foucault M., *Birth and punishment*, 1977, σ. 26),

μια ανάλυση που δεν επικεντρώνεται στη συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια του κυρίαρχου ή του κράτους, αλλά στο πώς η δύναμη ρέει μέσα από το κοινωνικό σώμα. Αν και ο Φουκώ δεν αρνείται ότι η ισχύς μερικές φορές λειτουργεί κατασταλτικά (Foucault M., ό.π., σ. 12), υποστηρίζει ότι είναι κυρίως παραγωγική. Συγκεκριμένα, ο ίδιος λέει: «Η ισχύς παράγει· παράγει πραγματικότητα· παράγει πεδία αντικειμένων και τελετουργίες της αλήθειας» (Foucault M., ό.π., σ. 194). Ο καθένας ως υποκείμενο παράγει αλήθεια. Τη δική του αλήθεια. Παντού υπάρχει η αναγνώριση μιας συγκεκριμένης ταυτότητας. Η αναγνώριση μιας συγκεκριμένης ταυτότητας με τις δικές της απαιτήσεις για αποκλειστικά κοινωνικά, πολιτικά και πολιτιστικά δικαιώματα.

Μία σύγχρονη ενδιαφέρουσα ερμηνεία αυτών των ειδών κατηγοριοποίησης της ζωής και των ταυτοτήτων προσφέρει ο Étienne Balibar με τη σύνδεση επέκτασης του κεφαλαίου (Foucault M., ό.π., σ. 69-70). Το κεφάλαιο μας φέρνει αντιμέτωπους με μια «διφορούμενη οικουμενικότητα». Έχει δημιουργήσει έναν κόσμο στον οποίο η καθολικότητα είναι περισσότερο πιθανή τώρα από ποτέ. Ωστόσο, είναι επίσης ένας κόσμος χωρίς ένα καθολικό κέντρο και περιφέρεια, αλλά μάλλον με πολλά κέντρα, προσκαλώντας νέους ανταγωνισμούς. Το παγκόσμιο κεφάλαιο έχει απελευθερώσει το άτομο από τους παραδοσιακούς κοινοτικούς δεσμούς, ωστόσο το έχει υποβάλει σε νέες καταπιέσεις και αποκλεισμούς. Οι ταυτότητες είναι ταυτόχρονα λιγότερο απομονωμένες και πιο ασύμβατες και ανταγωνιστικές. Έτσι, φαίνεται ότι όσο περισσότερο λειτουργούμε συλλογικά –μέσω της παγκόσμιας οικονομίας, του παγκόσμιου ιστού και ούτω καθεξής– τόσο πιο ατομικιστές και ανταγωνιστικοί γινόμαστε.

Στο σημείο αυτό, αναλογιζόμαστε τις νέες μορφές ρατσισμού κατά των μεταναστών που έχουν αναδυθεί σε όλη την Ευρώπη και τον κόσμο, κυρίως ως αντίδραση στις συνέπειες της οικονομικής παγκοσμιοποίησης. Αυτοί οι νέοι ανταγωνισμοί και διαφορές, ενώ προέκυψαν από την «οικουμενική» λογική του καπιταλισμού, κάνουν όλο και περισσότερο κάθε πραγματική πολιτική διάσταση του καθολικού αδιανόητη. Φαίνεται επίσης να περιβάλλεται σήμερα από ένα πλήθος ταυτοτήτων,

τρόπων ζωής και εθνοτικών και σεξουαλικών μειονοτήτων. Όπως λέει ο Balibar, αυτή η διαδικασία «γενικεύει την έννοια της μειονότητας, διότι τώρα υπάρχουν “μειονότητες” παντού» (Balibar E., *The philosophy of Marx*, 1995, σ. 53). Το πολιτικό πεδίο ορίζεται από την απουσία ενός καθολικού κέντρου που τέμνει συγκεκριμένους αγώνες – με τον τρόπο που ο μαρξιστικός αγώνας κατά του καπιταλισμού ήταν σε θέση να αλληλεπιδράσει με άλλους αγώνες, έτσι ώστε, για παράδειγμα, ο φεμινισμός έγινε ο αγώνας των γυναικών ενάντια στις καταπιεστικές πατριαρχικές δομές του καπιταλισμού ή ενάντια στις δομές της καταπίεσης εν γένει.

Αν εφαρμόσουμε το επιχείρημα του Balibar, μπορούμε να πούμε ότι αυτό το παγκόσμιο πολιτικό κέντρο έχει αντικατασταθεί από τον πολλαπλασιασμό ξεχωριστών, συχνά ανταγωνιστικών και αποκλειστικών χώρων καταπίεσης, αγώνα και ταυτότητας. Ο ανταγωνισμός που συνοδεύει αυτό το καθολικό κεφάλαιο είναι εγγενής στην πολιτική της ταυτότητας. Οι πολιτικές ταυτότητες δεν διαμορφώνονται μόνο γύρω από μια αντιληπτή ασυμμετρία ή μοναδικότητα αλλά και γύρω από μια εμπειρία καταπίεσης. Ωστόσο, αυτό συχνά οδηγεί σε καταπίεση άλλων ομάδων και ταυτοτήτων. Η πολιτική της ταυτότητας ορίζεται από αυτήν την προσκόλληση σε μια συγκεκριμένη ταυτότητα, στον αποκλεισμό των άλλων, αναπαράγοντας με έναν ανεστραμμένο τρόπο δομές κυριαρχίας.

Εδώ υπάρχει μια αντιθετική λογική που είναι βαθιά αυταρχική – η αξιοποίηση μιας συγκεκριμένης ταυτότητας μέσω της αλλοίωσης-καταπίεσης άλλων ταυτοτήτων. Ορισμένες πολιτικές ταυτότητες ορίζονται μέσα από την αίσθηση ότι έχουν καταπιεστεί ή ότι έχουν υποστεί αδικία στα χέρια ενός άλλου, διεκδικώντας έτσι ένα υψηλό ηθικό επίπεδο. Για παράδειγμα, οι φεμινιστές του 3ου κύματος ψάχνουν τρόπους να εξασφαλίσουν τις πράξεις και τον λόγο τους ώστε να είναι λιγότερο προσβλητικός ή, καλύτερα, να διορθώνει την άποψη του κόσμου και θεωρούν ότι κάθε ισχυρισμός είναι αμφισβητήσιμος. Αυτή η «πολιτική ορθότητα» για τον Ζιζέκ περιέχει μια ολόκληρη σειρά από εκφοβιστικές και μη εκφοβιστικές μορφές εξαναγκασμού – μια μυριάδα κανόνων που ρυθμίζουν τον τρόπο με τον οποίο συμπεριφερόμαστε και σκεφτόμαστε.

Ο Balibar μιλά για μια άλλη διάσταση της καθολικότητας –τι καλεί την πλασματική καθολικότητα, με την οποία εννοεί τη συγκρότηση και την καθολίκευση των κοινωνικών ηγεμονιών όπως οι κρατικοί θεσμοί (Balibar E., ό.π., 1995, σ. 71). Υποστηρίζει ότι η απελευθέρωση του υποκειμένου από τους παραδοσιακούς κοινοτικούς δεσμούς συνοδεύεται από την αυξημένη κανονικοποίηση και θεσμική κυριαρχία του ατόμου. Δεν θα ήταν η πολιτική ορθότητα κατεξοχήν περίπτωση αυτής της αυξανόμενης ομαλοποίησης και αστυνόμευσης της καθημερινής ζωής; Ο αγώνας των σύγχρονων γυναικών, για παράδειγμα, να είναι απαλλαγμένες από τους παραδοσιακούς πατριαρχικούς δεσμούς αντιμετωπίζεται με περισσότερους θεσμούς, περισσότερη γραφειοκρατία και περισσότερους κανονισμούς. Αυτές οι στρατηγικές αστυνόμευσης, επιπλέον, καταπιέζουν άλλες πιο περιθωριοποιημένες μειονότητες, δημιουργούν άλλου είδους κοινωνικές πιέσεις. Έτσι, οι μικρές υποεκδόσεις και οι παραβάσεις της πολιτικής ταυτότητας στην πραγματικότητα υποστηρίζουν και διαιωνίζουν την εξουσία που ισχυρίζονται ότι ανατρέπουν (Newman S., *Power and politics*, σ. 153).

Από την άλλη, η φεμινίστρια Zirillis θεωρεί ότι αν ο φεμινισμός υιοθετούσε ένα πλαίσιο με επίκεντρο τον κόσμο και τη δράση, ο φεμινισμός θα γινόταν αντιληπτός ως μια πρακτική ελευθερίας που είναι δημιουργική ή εναρκτήρια. Αν και η ικανότητα να ξεκινήσει κάτι νέο έχει κεντρική σημασία για τον φεμινισμό ως πολιτικό κίνημα, η φεμινιστική θεωρία, που βρίσκεται εντός των πλαισίων της κοινωνικής πραγματικότητας, τείνει να το ξεχάσει. Έχει ξεχάσει την πιθανότητα ότι οι αντιπρακτικές του πολιτικού συνεταιρίζεσθαι δεν χρειάζεται να αναπαράγουν τις υποκειμενικές ταυτότητες ως προϋπόθεση για να έχουν κάτι πολιτικό να πουν, αλλά μπορεί να δημιουργήσουν δημόσιους χώρους στους οποίους οι γυναίκες να διεκδικούν άμεσα πολιτικά κάτι το οποίο κατ' επέκταση θα αλλάξει το πλαίσιο στο οποίο οι ίδιες οι ταυτότητες συγκροτούνται επί του παρόντος ως υποκείμενα. Αυτό σχετίζεται με την κινητήρια δύναμη του λόγου και της δράσης (Zirilli L., *Feminism the abyss of freedom*, σ. 37-38).

3γ. Ο αντίλογος της καθολικής ελευθερίας

Τελικά, μπορεί ο δικαιωματισμός να αποτελέσει το πρώτο βήμα γι' αυτό που ο Νίτσε αποκαλούσε επαναξιολόγηση όλων των αξιών, δηλαδή μια συνολική αμφισβήτηση των σχέσεων εξουσίας σε κάθε κοινωνικό χώρο, από τη μικροφυσική της εξουσίας ως την κεντρική πολιτική σκηνή και τις διεθνείς σχέσεις ισχύος ή απλώς αποτελεί μέρος μιας ακόμη πιο έντονης οπισθοχώρησης της πολιτικής, που κατακερματίζει την κοινωνία και της στερεί το ενδεχόμενο της καθολικής ελευθερίας; Το σύγχρονο σύστημα προσπαθεί να λάβει τα αναγκαία μέτρα προστασίας και εξασφάλισης της μοναδικότητας του υποκειμένου. Το δικαίωμα σύμφωνα με την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία ευδοκιμεί εκεί που δεν συντρέχει η ελευθερία, διότι οριοθετεί το πλαίσιο της ελευθερίας και το προστατευτικό της ανάχωμα. Αποτελεί αξιακό ή θεσμικό όριο για την προστασία της ατομικής ελευθερίας, γι' αυτό και απαντάται στην κοινωνικοοικονομική και πολιτική ζωή. Για ποιο λόγο να ζητάει στο παρόν σύστημα κάποιος δικαιώματα, εφόσον υπάρχει ελευθερία και κατ' επέκταση η δημοκρατία;

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία διατείνεται, βάσει των ιστορικών τεκμηρίων που διαθέτει, ότι αν η ελευθερία επεκταθεί στο κοινωνικοοικονομικό πεδίο και στο πολιτικό σύστημα, τα δικαιώματα είτε θα απορροφηθούν είτε θα αχρηστευτούν. Αυτό θα έπρεπε να προβληματίσει τον εκάστοτε στοχαστή να αναλογιστεί, όντως, σε τι καθεστώς ζούμε και αν ο ίδιος ο άνθρωπος αναπαράγει την εξουσία που στην ουσία θέλει να ανατρέψει. Το άλλο μεγάλο ερώτημα που τίθεται είναι αν όντως το ζήτημα του δικαιώματος είναι ο «πυρήνας» του προβλήματος στο παρόν σύστημα και τι πρέπει να διεκδικείται πολιτικά. Αν η σύγχρονη πολιτική μετατοπίσει όλο το ενδιαφέρον της στην αποτελεσματική θωράκιση του ατόμου από τους κινδύνους, τότε ο «δεσμός» μας με την υπόλοιπη κοινωνία –η οποία είναι ήδη κατακερματισμένη και ζητάει από μέρους της δικαιώματα– θα εξασθενήσει ακόμα παραπάνω.

Το προσωπικό κατά τους μεταδομιστές είναι πολιτικό, ρυθμίζει τη σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του και βελτιώνει την καθημερι-

νότητά του, διότι προσδιορίζει τη σχέση του με τον Άλλον. Η ατομική ελευθερία ρυθμίζει το καθεστώς που διέπεται από την ιδιωτική σχέση του ατόμου με την κοινωνία, σε σχέση με την οικονομία και το τρέχον πολιτικό σύστημα. Εκλείπει όμως η έννοια της κοινωνικής και πολιτικής ελευθερίας που συνιστά μέρος της καθολικής ελευθερίας και καθιστά το κοινωνικό σώμα αυτόνομο (*Γνώση και μέθοδος*). Οι έννοιες του γενικού συμφέροντος ή του δημόσιου συμφέροντος εκλείπουν και ανάγονται στο συμφέρον του έθνους ή του κράτους και όχι στο συμφέρον του κοινωνικού σώματος, όπως λέει ο κ. Κοντογιώργης (*Η δημοκρατία ως ελευθερία*, σ. 74). Συχνά προβάλλεται ότι το συμφέρον του κοινωνικού σώματος αντιτίθεται στο συμφέρον του έθνους, επειδή τα μέλη της κοινωνίας σκέφτονται εγωιστικά με στόχο την ικανοποίησή τους. Η προσέγγιση αυτή συνομολογεί επίσης γιατί το πρόταγμα της λαϊκής κυριαρχίας δεν υποδηλώνει ότι η κοινωνία είναι εντολέας της πολιτικής πράξης και, συνακόλουθα, δεν συνάδει με τη δημοκρατία και την αντιπροσώπευση, γιατί η αρμοδιότητα αυτή έχει ταυτιστεί με το κράτος-σύστημα (την πολιτική εξουσία), τους εντολείς της πολιτικής λειτουργίας. Επομένως, η ιδιότητα του πολίτη της πολιτείας καθίσταται αδύνατη, παρότι κάποιος μπορεί να είναι πολίτης του έθνους-κράτους.

4. Η δημοκρατία του Ρήγα Βελεστινλή

4α. Η πολιτική σκέψη του Ρήγα και η κοσμόπολη

Προκειμένου να διασαφηνιστούν οι παραπάνω θέσεις του κ. Κοντογιώργη αποτελεί μείζονος σημασίας η αναφορά στο δημοκρατικό όραμα του Ρήγα Φεραίου. Η ελληνική δημοκρατία του Ρήγα υιοθετεί το πρότυπο της κοσμοπολιτειακής οικουμένης με προϋπόθεση την απελευθέρωση από την οθωμανική καταπίεση-σκλαβιά που κατά την τυπολογία της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας κινείται στο κλίμα της μετα-κρατοκεντρικής ή οικουμενικής ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης (*Η δημοκρατία του*

Ρήγα, σ. 87). Έτσι, στοχεύει στην απελευθέρωση του Γένους, στην αποκάθαρση του συστήματος των κοινών/πόλεων και της εταιρικής οικονομίας από την πραγματικότητα της δεσποτικής λογικής της κεντρικής εξουσίας. Τέλος, υπόσχεται ένα έθνος ως συνολικό γινόμενο επιμέρους λαών. Ο κ. Κοντογιώργης γράφει ότι ο λόγος που ο Ρήγας δεν αναφέρει τη φεουδαρχία και τη μετάβαση από το δεσποτικό στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα είναι ότι η ελληνική κοινωνία, μολονότι ήταν καταπιεσμένη από τον οθωμανικό ζυγό, ήταν πολιτειακά συγκροτημένη στο πλαίσιο των κοινών/πόλεων με πρόσημο τη δημοκρατία. Η κοινωνία αυτή βιώνει ως σταθερά την ατομική ιδιοκτησία, την εταιρική συγκρότηση του οικονομικού συστήματος, τη νομισματική οικονομία και την απλή ή πλήρη πολιτειότητα. Έτσι, ιδεολογικά ταυτίζεται με την κοσμοσυστημική έννοια της καθολικής ελευθερίας.

Ο Ρήγας στη διακήρυξη του ν.17 και στα άρθρα του Συντάγματός του για την εποχή του εγγράφει ένα πλήρες πολιτειακό, οικονομικό και συνταγματικό μοντέλο το οποίο προτείνει μια εταιρική οργάνωση της σχέσης εργασίας και κεφαλαίου/εργοδοσίας στην ισότιμη αντιμετώπιση και προστασία των ξένων πραγματευτών και εμπορικών πλοίων (*Η δημοκρατία του Ρήγα*, σ. 103-105). Έτσι, η Πολιτεία του Ρήγα συνιστά τη συγκρότηση της κοινωνίας σε Δήμο, τόσο σε περιφερειακό όσο και σε τοπικό επίπεδο και παράλληλα ένα πλήρως αντιπροσωπευτικό σύστημα στην κεντρική εξουσία που προορίζει το κοινωνικό σώμα να αναλάβει την πλήρη πολιτική αρμοδιότητα, δηλαδή του εντολέα έναντι του κράτους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υφίσταται κράτος, αλλά οι εξουσίες πηγάζουν από τη λαϊκή κυριαρχία. Άρα, ομιλούμε για μια αντιπροσωπευτική και όχι αντιπροσωπευόμενη δημοκρατία.

Συνοψίζοντας, ο Ρήγας αναφέρεται σε μία κοινωνία υποστασιοποιημένη στην κοινωνική-οικονομική και πολιτική σφαίρα στο πλαίσιο των κοινών/πόλεων με πρόσημο την ελευθερία, της οποίας τα μέλη διαφοροποιούνται δυνάμει της ταξικής τους κατάστασης, αναπτύσσοντας τις οικονομικές δράσεις τους, αλλά η θέση της εξουσίας παραμένει κενή και κατά καιρούς την καλύπτουν Οθωμανοί τοπάρχες καθώς

και Έλληνες από πολυποίκιλα κοινωνικά στρώματα. Το τελευταίο παράδειγμα του κενού εξουσίας ήταν απόρροια της αποσύνθεσης του συστήματος (*Η δημοκρατία του Ρήγα*, σ. 109-110).

4β. Η καθολική ελευθερία και οι πτυχές της

Ο Φεραίος δηλώνει λεκτικά ότι το κράτος-έθνος του είναι ένα και αδιαίρετο. Δεν είναι όμως πολιτειακά ενιαίο ούτε πολιτικά κυρίαρχο. Το σύνταγμα του Ρήγα διακρίνει το πολιτικό σύστημα από το κράτος και την πολιτειακή πολυσημία της επικράτειας. Έτσι, η συγκρότηση της πολιτείας του βασίζεται σε δύο προϋποθέσεις: Η πρώτη προϋπόθεση εισάγει την ύπαρξη διαφόρων πολιτειακών αυτονομιών, που απαντούν στο σύνολο της πολιτισμικής πολυσημίας του έθνους. Η άλλη προϋπόθεση συνιστά την έννοια του αυτοκράτορα λαού, ο οποίος ως πολιτειακός φορέας μπορεί να προστάζει τα πάντα χωρίς εμπόδιο και μπορεί να προστάζει όχι μια ομάδα ανθρώπων ή μια πόλη (άρθρο 25). Ο Ρήγας αναφέρεται στον λαό που αδιαίρετα παίρνει αποφάσεις όχι ως μία μειονοτική ομάδα. Στο πλαίσιο των πόλεων, ο λαός ορίζεται ως το σύνολο των πολιτών που είναι κατανεμημένοι πολιτειακά (ως Δήμοι) και κατέχουν την πλήρη πολιτική αρμοδιότητα.

Επιπλέον, το όραμα του Ρήγα προτάσσει δύο θεμελιώδεις ταυτοτικές ελευθερίες, δηλαδή την ατομική ελευθερία η οποία υποστασιοποιείται από τη σχέση του ατόμου με τον Άλλον και την εξωτερική ελευθερία του συνόλου Γένους, η οποία αποκτά πολιτειακό πρόσημο και πολιτική ανεξαρτησία ως ιδεολογικά ταυτοτική συνείδηση της κοινωνίας. Μαζί με αυτές τις ελευθερίες εισάγονται παράλληλα ποιοτικές διαστάσεις της ελευθερίας που ανασυγκροτούν το έθνος της συνολικής κοινωνίας μέσα από τη συνεκτίμηση της πολυπολιτισμικότητας και υποτάσσουν τη σχέση οικονομίας και πολιτικής στη σφαίρα της κοινωνικής και πολιτικής ελευθερίας. Κατά τον κ. Κοντογιώργη αυτές οι τέσσερις πτυχές της ελευθερίας συναντώνται στην τελική φάση του ανθρωποκεντρικού συστήματος (*Η δημοκρατία ως ελευθερία*, σ. 112).

Απο τις παρατηρήσεις του κ. Κοντογιώργη σχετικά με το θεματικό κέντρο προβληματισμού της εποχής εκτιμάται ότι στον ελληνικό κόσμο σημαντικά ζητήματα αποτελούσαν τα κυρίως οικονομικής φύσεως ζητήματα, όπως οι φορολογίες και η υπέρβαση οφειλής τους, οι συνθήκες δανεισμού (σεισάχθεια-ελάφρυνση επιβάρυνσης των δανειοληπτών για παλαιότερα χρέη), η τιμολόγηση προϊόντων, θέματα δημοσιονομικά και εθνικά ή πολιτικά. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι το οικονομικό μοντέλο της συγκεκριμένης περιόδου είναι εταιρικά συντεταγμένο, δηλαδή τα μέσα παραγωγής δεν ανήκουν στον ιδιοκτήτη, αλλά αποσπώνται από τους συντελεστές της εργασίας ή, εφόσον αναφερόμαστε σε κεφάλαιο, υπολογίζεται ως τελικό άθροισμα της σχέσης του με τους φορείς εργασίας (*Η Ελληνική δημοκρατία του Ρήγα*, σ. 113). Το ίδιο σύστημα εφαρμόζεται και στις πρόνοιες, δηλαδή αποτιμώνται ως κεφάλαιο που εισφέρεται για να επιβεβαιώσει την εταιρική συμμετοχή του φορέα της στο σύστημα. Αυτό ως συνταγματική σύλληψη διαφοροποιεί τη δημοκρατία του Ρήγα από το μοντέλο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.

4γ. Ο λαός, η δημοκρατία και η ενότητα του οικονομικού, πολιτικού συνόλου και των διαφορετικών ταυτοτήτων

Πρωταγωνιστικό ρόλο στη δημοκρατία του Ρήγα καθιστά ο αυτοκράτωρ λαός, το υποκείμενο του έθνους το οποίο διαχωρίζεται από το κράτος που αναλαμβάνει, όπως προαναφέρθηκε, την καθολική αρμοδιότητα της πολιτικής. Ο λαός αρθρώνεται ως Δήμος σε περισσότερα επίπεδα από την πόλη, το πρωτογενές κοινό και τις συμπολιτειακές περιφέρειες έως τη σύνολη επικράτεια. Σε τοπικό επίπεδο η πολιτεία του Ρήγα αναπτύσσεται σε βαθμίδες: στο προεστάτο ή πολιταρχία, στην τοπαρχία και στην επαρχία. Το κοινό συγκροτείται σε πολιτεία προκειμένου να ικανοποιήσει τις ανάγκες των κατοίκων και να λειτουργήσει ως τροφodότης ο Δήμος της πολιταρχίας (όπως και εφαρμόστηκε στη Μακρυνίτσα). Παράλληλα, η νομοθετική λειτουργία του λαού περιλαμβάνει ένα εύρος νομοθετικών αρμοδιοτήτων, την επικύρωση των

νόμων, την εξάρτηση της εφαρμογής τους από τη συγκατάθεσή του έως την αναθεωρητική ή ανακλητική αρμοδιότητα. Ωστόσο, οι εκπρόσωποι του νομοδοτικού σώματος (της Βουλής) προβάλλουν νόμους, επεξεργάζονται και ψηφίζουν προτάσεις νόμων που υποβάλλονται προς έγκριση. Τέλος, για να προνοήσει την απόκλιση αυτονομίας της Βουλής, δίνεται η αρμοδιότητα σε ένα μικρό μέρος του συνόλου των μελών να ανακόπτει τη νομοθετική λειτουργία και να καλεί τον λαό για να αποφασίσει (άρθρα 11, 12, 13, 38).

Οι ρυθμίσεις του Ρήγα περί εκλογής, συνοδικότητας και θητείας των αρχών δεν πρωτοτυπούν, καθότι χρησιμοποιήθηκαν στο σύστημα των πόλεων κρατών της αρχαίας Αθήνας, όπως ήδη αναφέραμε, και στοχεύουν στον έλεγχο της εξουσίας. Η αρμοδιότητα του ελέγχειν του αυτοκράτορα λαού είναι καθολική, αφορά είτε τη συλλογική βλάβη είτε την ατομική, που την παραλαμβάνει από το σύνταγμα των πόλεων της εποχής του. Ακόμη, ο λαός της πολιτείας του Ρήγα συγκροτεί πολιτειακή ιδιότητα ως Δήμος, δεν προσλαμβάνεται ως μονάδα. Ο νόμος καθίσταται κοινή απόφαση όλου του λαού και όχι της γενικής θέλησης, όπως στο σύνταγμα των Ιακωβίνων, που αυτό θα διαιωνίζε τις σχέσεις εξουσίας έναντι της απορρόφησής του από το ίδιο το κοινωνικό σώμα (*Διακήρυξη του Ρήγα*, άρθρο 4). Ο πολίτης στην Πολιτεία του Ρήγα είναι πολυπολίτης, διότι παρακολουθεί την ταυτοτική και πολιτειακή διαφορετικότητα της κοσμόπολης και απλός πολίτης στην επικράτεια.

Ποια η διαφορά του πολίτη του κράτους με της κοσμόπολης; Η διαφορά εντοπίζεται στο γεγονός ότι η ιδιότητα του πολίτη-κράτους προκύπτει από το κράτος, ενώ στην κοσμόπολη ο πολίτης και όχι το κράτος επιλέγει τη θεμελιώδη κοινωνία που θα ασκήσει την πολιτειότητά του, ενώ ο ίδιος δυνάμει της ιδιότητάς του ως πολίτης της πόλεως μετατρέπεται σε πολίτη της επικράτειας (κοσμοπολίτη). Παράλληλα, ο Ρήγας εγγράφει ως δικαιούχους και τους μη Έλληνες. Αξιοσημείωτη καθίσταται εξίσου η πολιτική ατομικότητα που συνοψίζει την έννοια του πολίτη της πολιτείας και ορίζει την ισότητα και τη φυσική ρύθμιση της ψήφου με τον φορέα της. Για άλλη μία φορά βλέπουμε μία σύγκλι-

ση με την κρατοκεντρική φάση του κοσμοσυστήματος, με το σύστημα των πόλεων κρατών, παρ' όλα αυτά δεν αναιρεί το γεγονός ότι καθιστά ένα ιδιαίτερο δημοκρατικό παράδειγμα, το οποίο διαφοροποιείται αισθητά από άλλα δημοκρατικά παραδείγματα, όπως των Ιακωβίνων.

5. Βίωμα ελευθερίας και πολιτεύματα

5α. Εκλογήμη μοναρχία, δημοκρατία και αντιπροσώπευση

Η κομματοκρατία, σε αντίθεση με τη δημοκρατία, ορίζεται διττά, από τη σχέση του φορέα της με τον σκοπό της πολιτικής που επικαλείται. Προσεγγίζει την πολιτική μέσα από μια πρόταση αναδιανομής του δημόσιου αγαθού, η οποία δεν διαπλέκει τα άτομα του κοινωνικού σώματος ως άμεσους συντελεστές της πολιτικής δύναμης αλλά μόνο στην εκλογική διαδικασία. Έτσι, ο δημόσιος χώρος υποτάσσεται στο πολιτικό πεδίο από τους εκλόγιμους μονάρχες. Το πολιτικό σύστημα σε αυτήν την περίπτωση, που ταυτίζεται με το κράτος, συγκεντρώνει ολιστικά τις εξουσίες του εντολέα και του εντολοδόχου. Συμπερασματικά, η συγχώνευση του πεδίου της πολιτικής με την κοινωνία προϋποθέτει υψηλά επίπεδα πολιτικής ατομικότητας των μελών της. Το κοινωνικό σώμα σε αυτήν την περίπτωση δεν χρειάζεται έμμεση πολιτική συμμετοχή η οποία συντελείται αθέσμητα, εκτός συστήματος.

Σε αυτό το πλαίσιο εξισώνεται η μη αντιπροσωπευτική φύση της εξουσίας με την αντιπροσωπευτική λογική της κοινωνίας με αποτέλεσμα την υποβάθμιση της άμεσης διαμεσολάβησης. Η κοινωνία επιλέγει την άμεση σύμπτυξη των μελών της με τους φορείς εξουσίας (τα κόμματα) και οι φορείς τη διαπραγμάτευση της θέσης τους με τον πολίτη-ψηφοφόρο. Τα κόμματα κατ' επέκταση αρνούνται την άμεση αρχή της αντιπροσώπευσης, καθότι θα υπονομεύονταν η εξουσία τους. Άρα, χαρακτηριστικό της κομματοκρατίας είναι η ιδιώτευση του κοινωνικού σώματος και μετέπειτα η διαμεσολαβούμενη αντίληψη της

πολιτικής συμμετοχής. Το προαντιπροσωπευτικό σύστημα εκφράζει μια μοναρχία με πολιτική εξουσία, απλώς με κοινωνική νομιμοποίηση.

Αντίθετα, στην αντιπροσώπευση (το ενδιάμεσο προ-αντιπροσωπευτικό στάδιο και της δημοκρατίας) η πολιτική εξουσία εξισώνεται με την κοινωνική βούληση που έχει συγχωνευτεί με την πολιτεία (ο εντολέας), με αποτέλεσμα τη συλλογική λειτουργία της πολιτικής ατομικότητας. Εξόχως, ο κ. Κοντογιώργης παρατηρεί ότι τα κόμματα (οι ομάδες της πρωτογενούς διαμεσολάβησης) διαλύονται ανάμεσα στην πολιτικά ανεπτυγμένη κοινωνία και στους φορείς εξουσίας της πολιτικής και η κοινωνία κατακερματίζεται και πολώνεται. Εν αντιθέσει, στη δημοκρατία η συνολική αυτοκαθοριστική δυνατότητα του ατόμου μέλους ταυτίζεται με την ελευθερία. Η σχέση κοινωνίας και πολιτικής διαμορφώνεται χωρίς καμιά εξουσιαστική διαφοροποίηση ή διαμεσολάβηση όπως στην έμμεση, απορρίπτει την εξουσία, με δεδομένο ότι απομειώνεται η ελευθερία (*Η δημοκρατία ως ελευθερία*). Το πρόταγμα αυτό συναντάται στο ανώτερο στάδιο της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης όπου βιώνεται η ελευθερία σε όλες τις διαστάσεις της. Ένα σύστημα το οποίο δεν πραγματώνει όλες τις διαστάσεις της ελευθερίας εντάσσεται σε προγενέστερο εξελικτικό στάδιο, προ-δημοκρατικό.

5β. Οι ολιγάρχες και οι τρόποι άσκησης εξουσίας

Προ-δημοκρατικό πολίτευμα καθίσταται η ολιγαρχία. Πώς καταφέρνουν οι ολιγάρχες-κομματοκράτες να υποτάσσουν τον πολίτη στην εξουσία; Για να απαντηθεί το ερώτημα λαμβάνονται υπόψη τρεις παράμετροι οι οποίες ορίζουν το φαινόμενο αυτό. Αρχικά οι θεσμοί της πολιτείας υφίστανται για να επιβεβαιώνουν την πολιτική κυριαρχία η οποία διέρχεται στο κόμμα που καθίσταται εργαλείο χειραγώγησης. Το κοινοβούλιο, η κυβέρνηση και το κράτος στο σύνολό τους επικυρώνουν τη θέληση του κόμματος. Έτσι, η εκτελεστική εξουσία χρησιμοποιεί ως όργανο επιβολής τους ίδιους τους θεσμούς. Το κόμμα ταυτίζεται με το κράτος και επομένως συγκεντρώνει το σύνολο των εξουσιών. Για να συγκεντρώ-

σει όλες τις εξουσίες ομογενοποιεί την κοινωνία και καθιερώνει την καθολική ψηφοφορία. Η λογική της εκλογικής πλειοψηφίας προϋποθέτει ότι για να συγκροτηθεί η κυβέρνηση (αρχή της εκτελεστικής εξουσίας) πρέπει ο έλεγχος του κοινοβουλίου (αρχή της νομοθετικής εξουσίας) να υπάγεται στον φορέα της πολιτικής δύναμης. Το ίδιο το κόμμα παρόλο που ενσαρκώνει το πολιτικό σύστημα θεσμικά, ακολουθεί τον επιμέρους εντολέα της, τον ηγέτη (εξού ο όρος της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας «εκλόγιμη μοναρχία»). Η δεύτερη συνιστώσα, η οποία αφορά τη σχέση κοινωνίας και πολιτικής, κατά την οποία η ιδιότητα του εντολέα κατέχεται από το εντολοδόχο «κράτος» και όχι από το ίδιο το κοινωνικό σώμα. Κατ' επέκταση και το έθνος αντιπροσωπεύει το κράτος και όχι την κοινωνία. Έτσι, η κοινωνία είναι ιδιωτική, δεν αποτελεί θεμέλιο της πολιτείας (*Η δημοκρατία ως ελευθερία*).

5γ. Το αυτόνομο κοινωνικό σώμα και η απορρόφησή του μέσω κράτους

Επομένως, για να κατακτήσει το καθεστώς την πολιτική ελευθερία προκρίνει την ανεξαρτησία του ατόμου, κατ' επέκταση της κοινωνίας στην πολιτική σφαίρα. Η πολιτική οφείλει να λάβει υπόψη και την αυτονομία του κοινωνικού σώματος, πράγμα που σημαίνει ότι σκοπός της πολιτικής είναι η αναδοχή της καθολικής αρμοδιότητας της πολιτείας από την κοινωνία των πολιτών η οποία είναι συγκροτημένη σε Δήμο. Το πρόταγμα της ελευθερίας προϋποθέτει τη διαφορά μεταξύ ελευθερίας και δομικής αυτονομίας της πολιτικής είτε είναι νόμιμη και νομιμοποιημένη, μετριοπαθής, ελεγχόμενη ή όχι. Η άλλη παράμετρος προτάσσει την απορρόφηση της πολιτικής από τον Δήμο μέσα από την απόσπασή του από το κράτος και την προσάρτησή του στο κοινωνικό σώμα έτσι ώστε να ταυτιστεί με την πολιτική και να αναλάβει την καθολική αρμοδιότητα. Έτσι, το κράτος μεταβάλλεται σε εντολοδόχο με εντολέα τον Δήμο.

Επίλογος

Εν κατακλείδι, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία θεωρεί ότι η ύπαρξη καθολικής ελευθερίας (ατομικής, κοινωνικής και πολιτικής) απαντάται στη δημοκρατία (όπου ο πολίτης καθίσταται ατομικά και συλλογικά αυτόνομος) και η εμμερής έλλειψή της ορίζει το καθεστώς της αντιπροσώπευσης ή της προ-αντιπροσώπευσης. Στην περίπτωση των μεταδομιστών ο πολίτης δεν κατέχει την πλήρη πολιτειότητα που συναντάται στη δημοκρατία, αλλά καθίσταται ατελής πολίτης, διότι δίνει έμφαση στην ατομική ελευθερία, δηλαδή την προσωπική αυτονομία, ενώ την κατάκτηση της κοινωνικής ελευθερίας και την πολιτική της διάσταση τη θεωρεί ουτοπική. Όμως, σύμφωνα με το παράδειγμα της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας (κυρίως το παράδειγμα των Μεγαρέων) καθώς και με την πολιτεία του Ρήγα, διαπιστώνεται ότι η δημοκρατία ως ελευθερία ήταν εφικτή και επεκτεινόταν και στην οικονομική και κοινωνικοπολιτική σφαίρα. Πιο συγκεκριμένα, η οικονομική-κοινωνική ελευθερία κατά την κλασική εποχή στη δημοκρατία σχετίζεται με την πολιτική μισθοδοσία. Δηλαδή οι πολίτες λαμβάνουν μισθό για να απέχουν από την εργασία ώστε να μετέχουν στην πολιτική, όμως δεν κατέχουν την πλήρη οικονομική ελευθερία. Η πλήρης οικονομική ελευθερία εντοπίζεται στους ελληνοιστικούς χρόνους και κατά το Βυζάντιο μέσα από τον θεσμό της εταιρικής οικονομίας όπου το δημοκρατικό καθεστώς επεκτείνεται στις επιχειρήσεις. Αυτή η οικονομική και κοινωνικοπολιτική επέκταση κατά την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία θεωρείται ότι μπορεί να αχρηστεύσει τη χρήση του δικαιώματος ως προστασία της ατομικότητας του πολίτη. Άραγε μπορούν επιμέρους ζητήματα (λ.χ τα έμφυλα ζητήματα) να επιλυθούν εκτός των πλαισίων των σύγχρονων κινημάτων; Κατά πόσο η συλλογική λήψη αποφάσεων εγγυάται ότι δεν θα προκύψουν νέες καταπίεσεις ή αυθαιρεσίες; Αν η κοινωνία συγκροτημένη ως Δήμος κατέχει τη νομοθετική και τη δικαστική λειτουργία, υπάρχει κίνδυνος επαναφοράς θεσμών και ποινών που καταπατούν τα φυσικά δικαιώματα και δημιουργούν καταπιεστικές δομές; Μπορεί η επίγνωση των τυπολογικών χαρακτηριστικών των πολιτευμάτων εκ μέ-

ρους των πολιτών και η ταξινόμησή τους να συμβάλλει στην πρόληψη αυθαιρεσίων; Σημαντικό είναι να επεξεργαστούμε τα ερωτήματα αυτά και να αντιληφθούμε ότι ίσως στην περίπτωση των αυθαιρεσιών η τυπολογία και η ταξινόμηση των επιμέρους πολιτευμάτων κατ' αυτήν την άποψη καθίσταται εξαιρετικά σημαντική ως μέτρο πρόληψης, διότι η επίγνωση της έννοιας της καθολικής ελευθερίας βοηθά τον πολίτη να επεξεργάζεται κριτικά τις πολιτικές του ενέργειες καθώς και τα ζητήματα του ευρύτερου κοινωνικού συνόλου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Κοντογιώργης Γ., *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της «πολιτείας»*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2004.
- Κοντογιώργης Γ., *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2007.
- Κοντογιώργης Γ., *Η δημοκρατία του Ρήγα Βελεστινλή*, Παρουσία, Αθήνα, 2008.
- Κοντογιώργης Γ., *Γνώση και μέθοδος*, Παρουσία, Αθήνα, 2017.
- Newman S., *Power and politics in poststructuralist thought*, Routledge, London, 2005.
- Ober J., Raaflaub, Wallace, *Origins of democracy in ancient Greece*, University of California Press, California, 2008.
- Ober J., *What the ancient Greeks can tell us about democracy*, Stanford University, Stanford, California, 2006.
- Stalkever S., *The Cambridge companion of ancient political thought*, Cambridge University Press, London, 2009.
- Stavrakakis Y., *Lacan and the political*, Routledge, London and New York, 1999.
- Thiele L. P., *Thinking politics: perspectives in ancient, modern and post-modern political thought*, Chatham House Publishers, London, 2002.
- Zirilli L., *Feminism and the abyss of freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Κατερίνα Μπότσα*

**Το έθνος ως ελευθερία,
ως ταυτότητα και ως συνείδηση κοινωνίας.
Το έθνος του κράτους, το έθνος της κοινωνίας**

Κύριος σκοπός της παρούσας εισηγήσεως είναι να εξετασθεί και να καταδειχθεί ότι η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία εγκαινιάζει μια νέα και ρηξικέλευθη προσέγγιση περί της έννοιας του έθνους. Αφορμή γι' αυτήν την εισήγηση αποτελεί η συζήτηση περί έθνους, η οποία είναι ιδιαίτερα επίκαιρη στις μέρες μας και δη εν Ελλάδι, δεδομένου και του εορτασμού των 200 χρόνων από την Ελληνική Επανάσταση. Χρήζει, επομένως, να μελετηθεί η ευρεία γνώση αυτού του νέου γνωσιολογικού εγχειρήματος κι η καινοτομία που εισφέρει στη μέχρι τώρα ακαδημαϊκή ερευνητική δραστηριότητα της νεοτερικότητας για το έθνος.

Επιπλέον, θα δοθεί ιδιαίτερη έμφαση στην ανάδειξη και τη διαφοροποίηση της ελληνικής περίπτωσης από την Εσπερία, τη Δυτική Ευρώπη, ως προς την καταβολή του έθνους. Παράλληλα, θα επιδιωχθεί η εισαγωγή κι η διασάφηση των κύριων εννοιών υπό τους όρους της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας που αφορούν το έθνος. Ενδεικτικά, αναφέρουμε τις έννοιες γένος, έθνος, κράτος, έθνος της κοινωνίας, έθνος του κράτους. Κλείνοντας, απώτερος στόχος τούτης της εισήγησης είναι να λειτουργήσει ως ένας αναστοχασμός κι ένας προβληματισμός για το πού οδεύουμε ως έθνος, καθώς και για την αφύπνιση της συνείδησης της ελληνικής κοινωνίας για την περαιτέρω δράση της κι άσκηση του πεδίου της πολιτικής της ελευθερίας στο μέλλον.

* Η Κατερίνα Μπότσα είναι ιστορικός-φιλόλογος. Τελεόφοιτη μεταπτυχιακή φοιτήτρια στο τμήμα Βαλκανικών, Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας.

Η συζήτηση για το έθνος εγγράφεται πάνω στις κύριες υφιστάμενες ιδεολογικές τοποθετήσεις περί έθνους ή ουσιαστικά των επικρατούσων σχολών σκέψεων. Η κυρίαρχουσα είναι αυτή που υποστηρίζει ότι η έννοια του έθνους και της εθνικής ταυτότητας αποτελεί σχετικά σύγχρονο δημιούργημα και μια κοινωνική οντότητα η οποία προσδιορίζεται μόνο στη μορφή του σύγχρονου εδαφικά προσδιορισμένου κράτους, δηλαδή του εθνικού κράτους. Όπως υποστηρίζει ο Έρικ Χομπσμπάουμ, αλλά κι άλλοι θεμελιωτές αυτής της άποψης (Άντερσον, Γκέλνερ, Βέμπερ, Σμιθ και Κεντουρί) με απειροελάχιστες διαφορές μεταξύ τους, όλα τα έθνη είναι σχετικά πρόσφατα και τεχνητά δημιουργήματα. Το διακύβευμα αυτό τίθεται εκ νέου και για την ελληνική περίπτωση στην οποία δεν μπορεί να γίνει λόγος για ελληνική εθνική συνέχεια. Ακολουθείται, δηλαδή, το ίδιο ερμηνευτικό σχήμα, ότι δεν υπήρξε έθνος πριν από το νεότερο έθνος-κράτος, το οποίο συνδέεται με συγκεκριμένη εδαφική ακεραιότητα ή, έστω, πριν από τη γένεση του εθνικού φαινομένου στη Δύση.¹

Το ελληνικό έθνος δεν υπήρχε πριν τον 19ο αιώνα, παρά δημιουργήθηκε με την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους το 1830. Τα έθνη που ισχυρίζονται ότι προϋπήρξαν του κράτους-έθνους έχουν μία ψευδή αντίληψη του ιστορικού τους παρελθόντος.² Συνεπώς, το έθνος αποτελεί μια τεχνητή κατασκευή ή φαντασιακή πρόσληψη, η οποία οδήγησε στην αφύπνιση των ανθρώπων που επιθυμούν να συμμετάσχουν σ' αυτό. Μάλιστα, για τη συμμετοχή αυτή στο έθνος-κράτος κρίνεται σημαντική η δράση κι η επικουρία μιας συγκεκριμένης διάνοησης που αναπτύχθηκε στην κάθε εθνική περίπτωση με επιρροές κι από το κίνημα του Διαφωτισμού.

Παράλληλα, η άλλη σχολή προσέγγισης του ελληνικού φαινομένου, με κύριο εκφραστή τον Νίκο Σβορώνο, θεωρεί πως οι καταβολές του

1. Γιώργος Κοντογιώργης, *Περί έθνους και ελληνικής συνέχειας*, Μικρός Ιανός, Θεσσαλονίκη, 2011, σ. 13

2. Γιώργος Κοντογιώργης, *Έθνος και «Εκσυγχρονιστική νεοτερικότητα»*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 2006, σ. 14, 16.

ελληνικού έθνους τοποθετούνται χρονικά μεταξύ του 11ου και 15ου αιώνα. Άρα, το ελληνικό έθνος δεν αποτελεί πρόσφατη κατασκευή ούτε ακολουθεί την εξέλιξη των κρατών της Εσπερίας ως περιφέρειας απλά και μόνο.³ Στο σημείο αυτό ας αναφερθεί και μια άλλη σχολή σκέψης με θεμελιωτές τον Κωνσταντίνο Παπαρρηγόπουλο και τον Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο που στα πλαίσια της εδραίωσης της κρατικής οντότητας του νεοελληνικού κράτους διατύπωσε το δόγμα περί της απόδειξης της ενότητας και της αδιάπτωτης συνέχειας του ελληνικού έθνους από την αρχαιότητα, το βυζάντιο εν συνεχεία μέχρι και την τότε νεότερη εποχή, δηλαδή τα μέσα του 19ου αιώνα, οπότε και εκφράστηκε αυτό το μοντέλο προσέγγισης του έθνους.

Ωστόσο, τι καινούριο εγκαινιάζει η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία στη συζήτηση περί έθνους; Τι ακριβώς τη διαφοροποιεί και την καθιστά μια νέα προσέγγιση του έθνους, της οποίας τα θεμελιώδη στοιχεία αντλούνται από την εμπειρία κι όχι μόνο τη θεωρία; Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία περί έθνους υποστηρίζει ότι «η ελληνική ταυτότητα αποτελεί μία σταθερά που συγκροτείται ήδη κατά τους κρητομυκηναϊκούς χρόνους και εξελίσσεται μεταλλασσόμενη αδιάκοπα έως τη σύγχρονη εποχή».⁴ Για να επεξηγηθεί η προσέγγιση αυτή, θα αξιοποιηθεί η ιστορική πορεία της φύσεως της ελληνικής κοινωνίας, η οποία διαφέρει –κι είναι η μοναδική στο είδος της– από την Εσπερία, τη Δυτική Ευρώπη. Οι Έλληνες συγκροτήθηκαν ως γένος με όρους ελευθερίας κι όχι φεουδαρχίας, όπως στη Δύση. Η έννοια της ανθρωποκεντρικής ελευθερίας πρέπει να αποτελείται από τρία επιμέρους συστατικά στοιχεία, την ατομική, την πολιτική και την κοινωνική ελευθερία, η οποία στην εποχή μας πραγματώνεται μόνο από την πρώτη. Με άλλα λόγια, «η ανθρωποκεντρική ιδιοσυστασία του ελληνισμού, η συγκρότηση δηλαδή των κοινωνιών του με όρους ελευθερίας, στοιχειοθετεί την καταστατική του διαφορά με το παρελθόν του υπόλοιπου κόσμου, συμπεριλαμ-

3. Γιώργος Κοντογιώργης, *Έθνος και «Εκσυγχρονιστική νεοτερικότητα»*, ό.π., σ. 17.

4. Στο ίδιο, σ. 18.

βανομένης και της Εσπερίας». ⁵ Συνεπώς, ο ελληνικός ανθρωποκεντρικός κόσμος επιδεικνύει μια πλήρη, ολοκληρωμένη ανθρωποκεντρική διαδρομή σε αντίστιξη με τη Δύση, η οποία συγκαταλέγεται στο πρώιμο στάδιο της μετάβασης από τη δεσποτεία στον ανθρωποκεντρισμό.

Όπως προαναφέρθηκε, ο ελληνικός κόσμος υπήρξε ανθρωποκεντρικός από την ύστερη μυκηναϊκή εποχή έως τον 19ο αιώνα, οπότε και ανασυγκροτήθηκε εθνοκρατικά. Συνεπώς, ο ελληνισμός διέθετε μια συλλογική ταυτότητα και μια ταυτοτική συνείδηση κοινωνίας, όπου ζούσε σε έναν ανθρωποκεντρικά δομημένο πολιτισμικό χώρο και όχι σε ένα κράτος. Αυτό δηλώνει τη διαφορά του έθνους της κοινωνίας, του έθνους ως ελευθερία κι ως ταυτότητα μ' αυτήν του έθνους που εκχωρείται στο κράτος. Άρα, η έννοια της συνείδησης της κοινωνίας ανάγεται ως ταυτότητα στην ολότητα της ελευθερίας των πολιτών κι ενσαρκώνει έναν κοινό ενιαίο πολιτικό λόγο. ⁶ Αυτός ο λόγος εκφράζεται με τις θεμελιώδεις κοινωνίες των πόλεων και διαφοροποιείται χρονικά ανάλογα με την ανθρωποκεντρική φάση που διερχόταν το σώμα των πολιτών, δηλαδή το «όλον», ως πολιτειακή ενότητα.

Το έθνος, λοιπόν, των Ελλήνων συγκροτήθηκε πολιτικά με όρους κοσμοσυστήματος ως ένα σύνολο πολιτειακά κοινωνιών των πόλεων με μέτρο την ελευθερία. ⁷ Το σύνολο αυτό διέθετε εσωτερική αυτάρκεια κι ενσάρκωνε συγχρόνως την ατομική, πολιτική και κοινωνική ελευθερία. Το ελληνικό έθνος γνωρίζει το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας (με πρόσημο την πόλη) και θα το βιώσει σε όλες τις φάσεις του, κατά την Αρχαιότητα, τους Βυζαντινούς χρόνους, την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας έως και τους νεότερους χρόνους. Ωστόσο, με τη συνταύτιση πλέον με το στάδιο της Δύσης, δηλαδή μ' αυτό του έθνους κράτους, γίνεται λόγος με όρους Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας για την οπισθοδρόμηση της φάσεως του ελληνικού κοσμοσυστήματος στις αρχές του 20ού αιώνα. Η ιδέα του

5. Γιώργος Κοντογιώργης, *Περί έθνους και ελληνικής συνέχειας*, ό.π., σ.15.

6. Γιώργος Κοντογιώργης, *Έθνος και «Εκσυγχρονιστική νεότερικότητα»*, ό.π., σ. 24.

7. Γιώργος Κοντογιώργης, *Περί έθνους και ελληνικής συνέχειας*, ό.π., σ. 86.

έθνους, μέχρι και την Επανάσταση του 1821, είναι άρρηκτα προσδεμένη στην κοσμοσυστημική ιδιοσυστασία και ιδεολογία του ελληνισμού, δηλαδή ορίζεται ως έθνος κοσμοσύστημα.⁸ Έκτοτε, η νέα εθνική ιδέα θα διαμορφωθεί μόλις μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή και δη από τη δεκαετία του 1930.⁹

Ως εκ τούτου, ο νεότερος ελληνισμός συγκροτείται κατά τον 19ο και 20ό αιώνα. Η ταύτιση με το πρωτο-ανθρωποκεντρικό στάδιο της Δύσης η οποία εξερχόταν από τη δεσποτεία, για να ακολουθήσει το μόρφωμα του έθνους-κράτους, οδήγησε αναπόφευκτα στην έκπτωση του ελληνικού κόσμου ο οποίος απέβαλε την αυτονομία και ελευθερία του με όρους κοσμοσυστήματος. Μάλιστα, ας σημειωθεί ότι η μετάβαση αυτή αποτελεί για την επικρατούσα «επιστήμη» της νεοτερικότητας μια κοσμοϊστορική πρόοδο. Τούτο γιατί σημαίνει την έξοδο από τη δεσποτεία, φεουδαρχία, την έλευση του Διαφωτισμού κι άλλων πνευματικών φαινομένων που συνέβαλαν στην εδραίωση της σημερινής προοδευτικής κοινωνίας, όπου ζούμε κι όπως οι ίδιοι την αποκαλούν.

Απ' όλα τα παραπάνω, διαπιστώνεται ότι η εισήγηση αυτή είχε ως σκοπό να εξηγήσει σε αδρές γραμμές πώς η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία εδραιώνει μια νέα σχολή σκέψης και στο ζήτημα της έννοιας του έθνους. Αυτή η νέα προσέγγιση χρήζει να συμμετάσχει σε γόνιμο διάλογο, να μελετηθεί εξονυχιστικά από την ευρύτερη ελληνική και παγκόσμια επιστημονική κοινότητα και να τοποθετηθεί ανάμεσα στη χορεία των άλλων ήδη διατυπωμένων και εδραιωμένων τοποθετήσεων περί έθνους. Τέλος, ας προστεθεί, ακόμα, ότι υπάρχουν μελλοντικοί επίδοχοι ερευνητές/τριες που θέλουν να διαφοροποιηθούν από την επιστημονική δραστηριότητα της σύγχρονης εποχής και να ερευνήσουν ο καθένας στον επιστημονικό του τομέα, με γνώμονα κι οδηγό την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία.

Σας ευχαριστώ πολύ για την προσοχή σας!

8. Στο ίδιο, σ. 119.

9. Στο ίδιο, ό.π., σ. 123.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Κοντογιώργης Γιώργος, *Έθνος και «Εκσυγχρονιστική νεοτερικότητα»*,
Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 2006.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Περί έθνους και ελληνικής συνέχειας*, Μικρός
Ιανός, Θεσσαλονίκη, 2011.

Γιώργος Δρίτσας*, Κωνσταντίνος Βορβής*

Η έννοια και η μορφή της «Κοσμόπολης»

1. Περίληψη

Το «δυτικό υποκείμενο», σαν πρωτόγνωρο ανθρωπολογικό δείγμα της παγκόσμιας «σπειροειδούς» πορείας της ανθρωπότητας, έχει προσεγγίσει μια κατάσταση που μάλλον δεν έχει προσεγγίσει ποτέ άλλος ανθρωπίνος πολιτισμός και κοινωνία. Αυτό οφείλεται στο ότι ο «δυτικός άνθρωπος», ειδικά, έχει φτάσει στην κορυφή του γνωσιακού και τεχνολογικού του πεδίου, έχοντας, μάλιστα, επιβάλει μία ιδιότυπη «ιμπεριαλιστική» παγκοσμιότητα του «εργαλειακού λόγου» του σε ολόκληρο τον γνωστό και άγνωστο κόσμο. Μέσα σε αυτές τις συνθήκες, ο Γιώργος Κοντογιώργης εκκινώντας από μια οπτική που εδράζεται στο ανθρωποκεντρικό πρόταγμα της οργανικής αυτονομίας καταγράφει την πορεία της προς τη συμμετοχική πολιτειακότητα. Παραθέτοντας μία διαφορετική γενεαλογία της νεωτερικότητας, ορίζει τη σημασία της Κοσμόπολης όχι απλά ως μία «δυτική πόλη» με οικουμενική διακρατική μορφή, αλλά ως τμήμα ενός ευρύτερου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μέσα στο οποίο δεσπόζει αρχικά η ενυπάρχουσα εντός ενός συλλογικού πλαισίου καθολική ελευθερία, η οποία στην ευρεία κλίμακα αυτού του κοσμοσυστήματος αντικαθίσταται από την ολοκληρωμένη δημοκρατία, που κατά αυτόν δεν υπάρχει ακόμη στη Δύση. Παρακάτω στη μελέτη μας θα πραγματοποιήσουμε μία ανάλυση πάνω στη μορφή και στη σημασία της Κοσμόπολης στο πλαίσιο της παγκοσμιότητας, σύμφωνα με τον Γ. Κοντογιώργη, με σκοπό την κατάδειξη της σημασίας της αντίληψής του για τον σύγχρονο άνθρωπο.

* Ο Γιώργος Δρίτσας είναι υποψήφιος διδάκτορας στο Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ.

* Ο Κωνσταντίνος Βορβής είναι συγγραφέας.

2.1. Η θεώρηση του Γ. Κοντογιώργη

Προτού αναλύσουμε τη θεώρηση του Γιώργου Κοντογιώργη πρέπει να ειπωθεί ότι κατά τον ίδιο δεν υφίσταται κάποια ευθύγραμμη αλλά ούτε κάποια κυκλική πορεία της ανθρωπότητας προς τον σύγχρονο κόσμο, όπως είχε καταχωρηθεί από τις αναλύσεις και τις διαπιστώσεις δυτικογενών και δυτικοκεντρικών μορφών έρευνας και αρκετών ιστορικο-ανθρωπολογικών μελετών του ανθρώπινου παράγοντα με βάση την πορεία του μέσα στον κόσμο.

Επίσης, με βάση το δικό του σύστημα «κοσμοσυστημικής ανάλυσης», δεν υπάρχουν κάποιοι συγκρινόμενοι μεταξύ τους πολιτισμοί, εξεταζόμενοι εντός αυστηρών χρονικών προσδιοριστικών ορίων εμφάνισης και παρακμής. Καθώς δεν αναλύει το ζήτημα των πολιτισμών με κριτήριο την ύπαρξή τους και την πολιτισμική τους παραγωγή αλλά με βάση μία βαθύτερη κατά αυτόν ουσία και μέτρο, μέσα στο οποίο εγκολπώνεται η πραγματική καθολικότητα της κοινωνικής οντολογίας.

Το μέτρο αυτό είναι η ελευθερία, όπως αυτή κάνει την εμφάνισή της εντός της εκάστοτε εξεταζόμενης κοινωνίας, η οποία εξάλλου όχι μόνο καταδεικνύει κατά πόσο διαφέρουν μεταξύ τους οι όποιοι πολιτισμοί και κοινωνίες αλλά και τους διαχωρίζει βαθύτατα.

Η ελευθερία ως συνθήκη και βασικό μέτρο, όπως προείδαμε, της ανθρώπινης κατάστασης καθορίζει την αυτονομία, ήτοι την υποστασιοποίηση των μελών της κοινωνίας με βάση την ατομική ελευθερία τους. Δίχως την άμεσα επιβαλλόμενη διαμεσολάβηση κάποιας εξουσίας η οποία θα δημιουργούσε, αντιθέτως, μία κατάσταση ετερονομίας και εξάρτησης.¹ Μία ελευθερία που δεσπόζει κυρίως στο ανθρωποκεντρικό σύστημα μικρής κλίμακας ενώ το ανθρωποκεντρικό σύστημα μεγάλης κλίμακας προσανατολίζεται στην ολοκληρωμένη δημοκρατία, η οποία υπερβαίνει αλλά και εμπεριέχει την απλή ελευθερία.

Λόγω των όσων περιγράψαμε δημιουργούνται δύο διαφορετικά

1. Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η κρατοκεντρική περίοδος της πόλης*, τ. Α', Αθήνα, Ι. Σιδέρης, 2006, σ.18-33, *passim*.

κοσμοσυστήματα: ένα ανθρωποκεντρικό και ένα παλαιότερο και προγενέστερο του πρώτου, δεσποτικό, τα οποία και ενυπάρχουν εντός του κόσμου, χωρίς απαραίτητα να αλληλοσυγκρούονται. Στο πρώτο αντιστοιχεί σε πρώτο στάδιο η ατομική ελευθερία, οριζόμενη ως καθολική και οργανική ελευθερία εντός ενός συλλογικού πλαισίου, που παίζει σημαντικό ρόλο στην κοινωνική ανάπτυξη και σε οικουμενικό στάδιο η ολοκληρωμένη δημοκρατία, ενώ στο δεύτερο μία κρατική ή ιδιωτική δεσποτεία που δίνει τη δύναμη σε συγκεκριμένους φορείς ή άτομα να μετατρέψουν τα μέλη της κοινωνίας σε εξαρτημένα υποκείμενα, έχοντας μόνο αυτοί την πραγματική ελευθερία στα χέρια τους.

Έτσι, όπως κατανοούμε, η έννοια του κοσμοσυστήματος δεν είναι κάποια μορφή απλής κοσμοθεώρησης ή κοσμοαντίληψης, καθώς δεν έχει ως σκοπό να ορίσει τον σύμπαντα κόσμο με βάση έναν δεδομένο τρόπο, αντιθέτως καθορίζει μια συγκεκριμένη, τόσο συνεκτικά όσο και λειτουργικά, ολότητα κοινωνικών μορφοποιήσεων εντός ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού πλαισίου, το οποίο βέβαια ξεπερνάει την απλή περιοδολόγηση και την «αρχαιολογικού» τύπου ταξινόμηση.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο τα δύο κοσμοσυστήματα αναπτύχθηκαν εντός διαφορετικού τύπου γεωγραφικών και ιστορικών παραδειγμάτων, δηλαδή το δεσποτικό κυρίως στις «δεσποτείες» και το μεταγενέστερο ανθρωποκεντρικό μικρής και μεγάλης κλίμακας στις μεσογειακές ακτές με την ελληνική και την πιο σύγχρονη εθνοκεντρική έκφασή του, η οποία βασίζεται και είναι ανολοκλήρωτο απότοκο της πρώτης.

Η ελληνική αυτή έκφανση δεν είναι με σύγχρονο τρόπο «εθνοκεντρική» αλλά αρκετά πρώιμη χρονικά, καθότι βασίζεται στην ωρίμανση του δημοκρατικού πολιτειακού μοντέλου, όπως διαμορφώθηκε αρχικά εντός της πόλης-κράτους και όχι στο σύγχρονο έθνος-κράτος· εκκινώντας βέβαια χωροχρονικά από την κρητομυκηναϊκή εποχή και φθάνοντας σε πλήρη ανθρωποκεντρική τροχιά από τον 7ο αιώνα π.Χ. μέχρι και τον 20ό αιώνα μ.Χ., ανεξαρτήτως των όποιων παρουσιαζόμενων κατά καιρούς παλινδρομήσεων.²

2. Ό.π., σ. 35-40, *passim* και του ιδίου, *Ελληνισμός και ελλαδικό κράτος. Δύο αιώνες*

Μέσα σε αυτό το ευρύ χρονικό πλαίσιο ο ελληνισμός πέρασε από το στάδιο του κρατοκεντρισμού, όπως στην αρχαιότητα, στην οικουμενική μορφή κοσμοπολιτείας, όπως στο Βυζάντιο, δηλαδή από το μικρής στο μεγάλης κλίμακας ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Μέσα σε αυτό το τελευταίο στάδιο η Κοσμόπολη ορίζεται ως η μητρόπολη αλλά ταυτόχρονα και ως η βασική συνιστώσα ενός κοσμοπολιτικού συστήματος διαμορφούμενων πολιτειών άλλων, εκούσια συγκοινωνουσών με αυτήν πόλεων, οι οποίες λειτουργούν δημοκρατικά με βάση ένα σύστημα εύτακτης συμμετοχικότητας των πολιτών τους στα «κοινά».

Κατά παράδοξο τρόπο, αυτό το κοσμοσύστημα παρέμεινε ακμαίο και επί Οθωμανοκρατίας, υπό μια κατάσταση βέβαια συμβιβασμού με μια στερούμενης ανθρωποκεντρικού υποβάθρου δεσποτική εξουσία –απότοκο του δεσποτικού κοσμοσυστήματος.

Αυτή η βασική μορφή του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος αποτελεί κατά τον συγγραφέα ένα απαραίτητο ελπιδοφόρο πρόταγμα για το μέλλον του εθνοκεντρικού πλαισίου της νεωτερικότητας.³ Όμως, για να γίνει κατανοητή η πορεία αυτής της πρωτεύουσας έκφρασης του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος και της μερικής διαφοροποίησής του με την πρωτο-ανθρωποκεντρική νεωτερικότητα, καθώς και του πως μπορεί να «μεταστεγαστεί» αυτό σωστά ως υπόδειγμα στον σύγχρονο κόσμο, θα πρέπει να πραγματοποιηθεί παρακάτω πρώτα μια ενδεικτική γενεαλογική ανάλυση.

2.2. Η οικουμενική Κοσμόπολη και η σύγχρονη πρωτο-ανθρωποκεντρική δημοκρατία

Όπως είδαμε παραπάνω, κατά τον συγγραφέα, το ελληνικό ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα περνάει από το κρατοκεντρικό και φθάνει στο οικουμενικό στάδιο. Η πορεία αυτή που δεν είναι γραμμική αλλά ούτε

αντιμαχίας: 1821-2021, Ποιότητα, Αθήνα, 2020, σ. 71-2.

3. Ό.π., σ. 42-51, *passim*.

και τόσο ασύνδετη μεταξύ των δύο σταδίων θα αναλυθεί παρακάτω.

Αρχικά πρέπει να ειπωθεί ότι ο συγγραφέας, εξετάζοντας την ιστορική εξέλιξη προς το αυτόνομο πλαίσιο της ελευθερίας όπως εκφράστηκε κυρίως στον αρχαίο κόσμο κατά την κλασική εποχή, δεν επιδιώκει μία ανθρωπολογική ανάλυση. Αντιθέτως, η ανάλυσή του υπολογίζει και καταγράφει οργανικά και καθολικά τις συσσωματώσεις εντός του συγκεκριμένου γεωγραφικού πλαισίου και το πώς αυτές διαφοροποιήθηκαν από το δεσποτικό κοσμοσύστημα που κυριαρχούσε γύρω τους.

Έτσι, η ερευνητική αναφορά του δεν ξεκινά ως *tabula rasa* από την έλευση των Ινδοευρωπαίων στον βαλκανικό κορμό αλλά αναφέρεται και σε προηγούμενους πολιτισμούς, όπως ο κυκλαδικός και ο μινωικός, μέσα από τους οποίους θα «αναδυθεί» σταδιακά ο μυκηναϊκός κόσμος.

Μετά την κάθοδο των Δωριέων (12ος-8ος αιώνας π.Χ.) η ήπιας μορφής δεσποτική εξουσία που προϋπήρχε και η οποία ήταν πολεοκεντρική, άρχισε να κλονίζεται αφήνοντας να αναδειχτούν νέες πολιτικές εξελίξεις.

Ειδικά μετά τον πρώτο και τον δεύτερο αποικισμό, δηλαδή από τον 8ο μέχρι τον 6ο αιώνα π.Χ., οι πολίτες των νέων αποικιών-πόλεων ήρθαν σε επαφή με δεσποτικές μορφές εξουσίας των αποκαλούμενων εξ αυτών «βαρβάρων», αυτή η επαφή σε συνδυασμό με την οικονομική ανάπτυξη οδήγησε σε άνοδο νέων κοινωνικοπολιτικών στρωμάτων.

Αυτή η αλλαγή επέφερε σταδιακά τη μεταβολή των εξουσιαστικών σχέσεων εντός των πόλεων-κρατών, πολλές από τις οποίες μεταβλήθηκαν σε πλήρως δημοκρατικές πολιτείες με κυρίαρχο παράδειγμα την Αθήνα της πρώιμης δημοκρατίας του Κλεισθένη του 6ου αιώνα π.Χ. και της μετριοπαθούς δημοκρατίας του Εφιάλτη του 5ου αιώνα π.Χ.

Τα βασικά χαρακτηριστικά αυτών των δημοκρατικών πολιτειών, δηλαδή των πολιτικά συγκροτημένων κοινωνιών, οριοθετημένων από την έκαστη πόλη-κράτος, ήταν: α) η ατομική ελευθερία ως βασικό στοιχείο του εταίρου της πολιτείας πολίτη, β) η μετάβαση της ισχύος του κράτους στο κοινωνικό σώμα-Δήμο, γ) η άσκηση της αποφασιστικής σημασίας νομοθετικής και δικαστικής λειτουργίας εκ μέρους του κοι-

νωνικού σώματος και, τέλος, δ) ότι οι πολίτες ως σύνολο μετέχουν με ουσιαστικό τρόπο στις αρχές της πολιτείας, με σκοπό μια εκ μέρους τους πιο παραγωγική άσκηση της εκτελεστικής πλευράς της πολιτικής.

Όλα όσα περιγράφηκαν συντελούνται δίχως να κυριαρχεί μια μειοψηφία και δίχως επίσης να ασκείται μια άμεση εξουσιαστική αρχή της όποιας «μαζικής πλειοψηφίας» που εκμηδενίζει την ατομικότητα, όπως συνέβαινε στην προ-δημοκρατική περίοδο.⁴

Το άτομο νοείται ανθρωποκεντρικά ως μέρος του όλου, δηλαδή ως οργανικό και ταυτόχρονα αυτόνομο κύτταρο της πόλης. Αυτή η ανθρωποκεντρική εξάλλου κατεύθυνση είναι ξεκάθαρη τόσο στη θρησκεία όσο και στη φιλοσοφία και την τέχνη της πόλης-κράτους.

Βέβαια, στοιχεία όπως ο περιορισμένος χαρακτήρας της κρατικής δομής της πόλης-κράτους και ο άμεσα αντιπροσωπευτικός της χαρακτήρας δεν ήταν ικανά να υπερβούν τις όποιες εμφανισθείσες δυσκολίες και να την οδηγήσουν σε μία πιο οικουμενική και ολοκληρωμένη σε επίπεδο δημοκρατίας διάσταση όπως αυτήν της Κοσμοπόλης, ως βασική συνθήκη του ελληνικού κοσμοσυστήματος μεγάλης μόνο κλίμακας και έτσι διήλθε από σοβαρή κρίση.⁵

Συνεχίζοντας την ανάλυση, η μετάβαση που βίωσε ο ελληνικός χώρος και δη το ελληνικό κοσμοσύστημα μέσω της πρώιμης οικουμενικοποίησής του κατά την ελληνιστική περίοδο, η οποία ακολούθησε την «ενοποίηση» των πόλεων-κρατών υπό τους Μακεδόνες, έληξε με την κυριαρχία της Ρώμης και των αλλαγών που επέφερε αυτή.⁶ Παρά ταύτα, μέσα στην ίδια την όψιμη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία το ελληνικό

4. Ό.π., σ. 79-168, 221-284, *passim*.

5. Ό.π., σ. 363-459, *passim*.

6. Για λόγους σταθεροποίησης της δομής της εργασίας και προσπάθειας σύνοψης της ύλης της δεν θα επικεντρωθούμε στο προκύψαν ζήτημα της σημασίας της μακεδονικής και ελληνιστικής περιόδου για το ελληνικό κοσμοσύστημα, ενώ από τη ρωμαϊκή περίοδο θα πραγματοποιηθεί αναφορά μόνο σε όσα συνδέονται με τη βυζαντινή περίοδο. Για περισσότερες πληροφορίες, λοιπόν, ο αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει στο Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η περίοδος της οικουμενικής οικοδόμησης (4ος π.Χ. - 4ος μ.Χ αιώνες)*, τ. Β', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2014.

κοσμοσύστημα που συμβίωνε με το ημιδεσποτικό μοντέλο της Ρώμης άρχισε να δομεί ένα έτερο στάδιο στην ενδοκοσμική πορεία του που αποκρυσταλλώθηκε με το Βυζάντιο.

Πιο συγκεκριμένα, το Βυζάντιο, ήδη μετά το 330 μ.Χ., με τη μεταφορά από τον Κωνσταντίνο της πρωτεύουσας στην Κωνσταντινούπολη (άλλοτε αρχαίο Βυζάντιο) αποτέλεσε τον πυρήνα μιας άλλης μορφής έκφρασης της ρωμαϊκής οικουμενικότητας, η οποία κατά τον Γ. Κοντογίωργη εντάσσεται σε πιο ανθρωποκεντρικά πλαίσια από αυτά της Ρώμης. Ενδεικτικότερα, για να κατανοήσουμε το φαινόμενο καλύτερα, πρέπει να αναφερθούμε στις ιστορικές περιόδους του Βυζαντίου.

Αρχικά, η πλήρης επικράτηση του χριστιανισμού ως θρησκείας και αργότερα οι μεγάλες προσπάθειες ανακατάληψης από πλευράς κυρίως του Ιουστινιανού του απολεσθέντος δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας που για χρόνια παρέπαιε και σταδιακά διαλυόταν από τις επιδρομές νέων λαών ήταν κάποια από τα βασικότερα συμβάντα της λεγόμενης πρωτοβυζαντινής περιόδου (324-610 μ.Χ.).

Αργότερα στη μεσοβυζαντινή περίοδο (610-842 μ.Χ.) με τις αραβικές επιδρομές θα δοθεί το πρώτο πλήγμα στο Βυζάντιο με την απώλεια των άλλοτε «ελληνιστικών περιοχών» της Αιγύπτου και της Παλαιστίνης από τους Άραβες.

Επιπροσθέτως, την ίδια περίοδο με την Εικονομαχία (7ος - 8ος αιώνας μ.Χ.) θα επιτελεστεί και μία εσωτερική αναδιάρθρωση στο ζήτημα της θρησκευτικής πίστης. Ο χριστιανισμός, ο οποίος ήταν στη βάση του πολιτισμικό δημιούργημα μιας μονοθεϊστικής πρόσληψης του θείου ανήκων στο δεσποτικό κοσμοσύστημα, μετά τη νίκη των Εικονολατρών περνά σε νέα φάση σύζευξης με το πρώιμο ανθρωποκεντρικό θρησκευτικό πλαίσιο του αρχαίου ελληνικού κόσμου.

Η μη αναπαράσταση του θείου που επιδίωκαν οι Εικονομάχοι καθιστούσε τη θρησκεία ένα συγκεντρωτικό σύστημα που μόνο λίγοι θα είχαν πρόσβαση στη «χάρη» και στη «θέαση» του θείου. Με αυτόν τον τρόπο εκκοσμικεύτηκε η εξωτερική έκφανση της θρησκευτικής λατρείας και κατέστη αυτή προσβάσιμη σε όλους.

Στους αιώνες που ακολούθησαν κατά την άνω βυζαντινή περίοδο (842-1204 μ.Χ.) οι αλλαγές που επήλθαν ήταν καίριες με τις δυναστείες των Μακεδόνων και των Κομνηνών να χαρίζουν εποχές ευημερίας, συνοδευόμενες με δυσάρεστα γεγονότα, όπως η μάχη του Ματζικέρτ (1071 μ.Χ.), τα οποία άνοιξαν τις πύλες για την πλήρη απώλεια της Ανατολίας από τους Σελτζούκους και αργότερα για την πρώτη άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1204 μ.Χ. από τους Σταυροφόρους, που ουσιαστικά κομμάτιασε σε μικρά βασίλεια το Βυζάντιο.

Τέλος, πορευόμαστε προς την ύστερη βυζαντινή περίοδο (1204-1453 μ.Χ.) που ξεκινάει και τελειώνει με την άλωση, πρώτα από τους Σταυροφόρους και ύστερα από τους Οθωμανούς, της μητρόπολης Κωνσταντινούπολης και της Κοσμοπολιτείας την οποία αυτή είχε δομήσει σε οικουμενικό επίπεδο. Βέβαια, τόσο η μία όσο και η άλλη άλωση είχαν βαθύτερα αίτια, όπως ήταν η αδυναμία να περάσει η πολεοκεντρική εμμονή της «πρακτικής πράξης» της εξουσίας σε ένα πιο ευρύ και δομημένο «εθνο-κοσμοσυστημικό» πλαίσιο. Όχι, βέβαια, με τη μορφή ενός σύγχρονου και περιορισμένου νεωτερικού έθνους-κράτους αλλά με τη μορφή του «έθνους» ως πρωτογενούς και κοινής πολιτισμικής έκφρασης μιας κοινωνίας υπό ένα ευρύ όμως οικουμενικό πλαίσιο.⁷

Παρά ταύτα και παρά τις όποιες αδυναμίες της, η παλιά αυτή και γνώριμη από την αρχαιότητα πολεοκεντρική δομή συνδέθηκε, κατά τον Γ. Κοντογιώργη, μέχρι το τέλος του Βυζαντίου με μια οικουμενική ανθρωποκεντρική φάση κατά την οποία η Κωνσταντινούπολη ως Πόλη, δηλαδή Μητρόπολη, κατέστη το κέντρο ενός πολυσύνθετου συστήματος που περιλάμβανε Δήμους και τοπικές ή κυκλαδικές συσσωματώσεις πόλεων, οι οποίες πολλές φορές συνδέονταν μέσω συμβάσεων μαζί της. Μέσα σε αυτόν τον πολιτειακό ορίζοντα οι έτερες πόλεις και οι πολίτες τους δεν έχασαν ποτέ την αυτονομία των Δήμων-κοινών

7. Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή περίοδος της οικουμένης (4ος μ.Χ.-15ος μ.Χ. αιώνες) – Η «Ρώμη» ως ελληνικό καταπίστευμα*, τ. Γ', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2020, σ. 67-150, *passim*.

τους διαμορφώνοντας μέχρι και εσωτερικές «φρατρίες». Αυτό συνέβαινε διότι στη μητρόπολη η «Εκκλησία του Δήμου» και η Σύγκλητος μαζί με τον αιρετό Βασιλέα απλώς ρύθμιζαν την ομαλή λειτουργία των θεσμών εν συνόλω δίχως δικαίωμα απρόοπτης επέμβασης στις εσωτερικές διαβουλεύσεις («αλληλέγγυον») των επιμέρους πόλεων.

Σε αυτό το πλαίσιο, κατά τον Γ. Κοντογιώργη, η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν διεκδικούσε, όπως η Καθολική στη Δύση, την κοσμική εξουσία ούτε είχε δικαιοδοσία στο να τη μεταβιβάσει. Ο δε θεσμός της Βασιλείας είχε τη μορφή αιρετής και κρινόμενης επιστασίας και όχι απόλυτης «καισαρικής» εξουσίας, καθόσον σταδιακά απώλεσε το στοιχείο της απόλυτης αυτοκρατορικής εξουσίας και ως έναν βαθμό την «ταξικά» προσδιορισμένη υφή της, σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε κατά τον φεουδαλικό Μεσαίωνα στη Δύση.

Η πρώτη πτώση της Κωνσταντινούπολης, βέβαια, κλόνισε αυτό το κοσμοπολιτικό σύστημα δημιουργώντας πολλά και διαφορετικά μητροπολιτικά κέντρα και αυτόνομες πόλεις και επιφέροντας μια άλλη, αποκεντρωμένου τύπου, σύνδεση με μια πιο «εθνική ιδεολογία». Αυτή ειδικά η «εθνική ιδεολογία» αποτέλεσε έναν «νέο» και επιπρόσθετο παράγοντα πολιτισμικής ενότητας για λόγους άμυνας απέναντι στο ετερόκλητο σύνολο των εξωτερικών εχθρών⁸ και προσέδωσε μια πιο έντονη πλέον αυτοσυνειδησιακή ερμηνευτική στο ελληνικό τμήμα της «καθ' ημάς» ρωμαϊκότητας (βλ. Ρωμιούσυνης). Μια διαδικασία η οποία συνεχίστηκε και μετά την ολική κατάρρευση του Βυζαντίου ως κρατικής δομής.⁹

Μετά την κατάρρευση του Βυζαντίου το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα θα αναδομηθεί υπό τη δυτική εθνοκεντρική του έκφραση

8. Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή οικουμενική κοσμόπολη, ο ευρωπαϊκός Μεσαίωνας και ο νεότερος κόσμος – Από τον ελληνικό στον ευρωπαϊκό δρόμο προς τη «νεωτερικότητα»*, τ. Ε', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2021, σ. 410-1.

9. Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τ. Γ', ό.π., σ. 161-257, 295-367, 444-5, *passim* και του ίδιου, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή περίοδος της οικουμένης (4ος μ.Χ.-15ος μ.Χ. αιώνες) – Η περίοδος της οικουμενικής ολοκλήρωσης και η ανάδυση της «νεωτερικότητας»*, τ. Δ', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2020, σ. 153-272, 320-433, 462-510, 549-606, *passim*.

δίχως τον ελληνικό κόσμο, κατά τη μετάβασή του πάλι στη μεγάλη κλίμακα, αλλά χωρίς να αποκτήσει ποτέ πλήρως ολοκληρωμένο χαρακτήρα. Το βυζαντινό πολιτειακό καταπίστευμα και γενικότερα η ελληνική έκφανση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος θα υποπέσει σε κατάσταση υποτέλειας στην οθωμανική δεσποτική κυριαρχία –μία καταστροφική οπισθοδρόμηση. Ωστόσο, η επιρροή και η επίδραση του ανθρωποκεντρικού προτύπου στον ρωμαϊκό και δυτικό κόσμο και ο δημιουργικός πνευματικός ενοφθαλμισμός, που καθοδήγησε ως έναν βαθμό την πρωτογενή χριστιανική παράδοση προς έναν πιο ανθρωποκεντρικό προσανατολισμό,¹⁰ θα ασκήσουν καίρια επιρροή στην εξελικτική τροχιά του πολιτισμού της Δυτικής Ευρώπης, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την Αναγέννηση.¹¹

Ικμάδες αυτού του πνευματικού και πολιτειακού πλαισίου μεταστεγάστηκαν μέσω της Αναγέννησης στη Δύση και δη στην Ιταλία, η οποία κυριαρχείτο από τον Καισαροπαπισμό και τις εσωτερικές συγκρούσεις. Ωστόσο, δεν μπόρεσε να αλλάξει τις πολιτειακές δομές της, καθότι η ίδια δυτικοευρωπαϊκή πόλη συνιστούσε, κατά τον συγγραφέα, προέκταση του ημιδεσποτικού προτύπου που φύεται μέσα στην ίδια τη φεουδαλική διάρθρωση της οργανωμένης μεσαιωνικής κοινωνίας, εν αντιθέσει προς τη βυζαντινή ανθρωποκεντρική έκφανση που διαπνέεται από πνεύμα ελευθερίας και συμμετοχής στα κοινά (η επιρροή της κλασικής ιδέας περί πόλης) «κοινών» είναι εν προκειμένω ιδιαίτερα πρόδηλη. Παρά ταύτα, σταδιακά λόγω αυτών των επιρροών, αν και το δυτικό ημισφαίριο κυριαρχείτο από μία πιο δεσποτική δομή λόγω της ημιδεσποτικής κληρονομιάς της Ρώμης, κατόρθωσε να δια-

10. Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή οικουμενική κοσμόπολη, ο ευρωπαϊκός Μεσαίωνας και η «νεωτερικότητα» – Η νεωτερική «επιστήμη» στη δοκιμασία της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας*, τ. ΣΤ', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2021, σ. 486-8.

11. Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τ. Ε', ό.π., σ. 388 και *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή περίοδος της οικουμένης (4ος μ.Χ.-15ος μ.Χ. αι-ώνες) – Η περίοδος της οικουμενικής ολοκλήρωσης και η ανάδυση της «νεωτερικότητας»*, τ. Δ', σ. 754-5.

μορφώσει τις βάσεις μίας νέας εθνοκεντρικής έκφανσης του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μεγάλης κλίμακας.

Λόγω αυτού, οι κοσμοϊστορικής φύσεως μεταβολές που ακολούθησαν τους επόμενους αιώνες μετά την Αναγέννηση διαμόρφωσαν το υπόβαθρο για τη στροφή του δυτικού κόσμου εν συνόλω μετά τον Διαφωτισμό και την πτώση του αναχρονιστικού Ancien Regime προς τις αξίες μιας ανολοκλήρωτης, βέβαια, και πρώιμης μορφής ελευθερίας και δημοκρατίας πρωτο-ανθρωποκεντρικού επιπέδου οι οποίες, παρά ταύτα, αποτελούν την κρίσιμη προϋπόθεση για τη μελλοντική μετάβαση της σύγχρονης παγκοσμιοποιημένης πραγματικότητας σε μια νέα μορφή ώριμης ανθρωποκεντρικής στροφής την οποία η νεωτερικότητα στερείται. Υπό την προϋπόθεση, βέβαια, ανακατεύθυνσης της σύγχρονης οικουμενικής διάστασης του κόσμου προς μια πιο ανθρωποκεντρική λογική με βάση το παράδειγμα του ελληνικού κοσμοσυστήματος.

Συμπεράσματα

Ανακεφαλαιώνοντας, ο Κοντογιώργης εισάγει μία νέα μορφή ερμηνείας του φαινομένου του οικουμενισμού η οποία δεν σχετίζεται οντολογικά με τη σύγχρονη δυτική παγκοσμιοποίηση, αντιτείνοντας ότι μπορεί να συνυπάρξει μια δημοκρατική δομή με επικέντρωση στην ουσιώδη αυτονομία του οργανικού κοινωνικού συνόλου μέσα σε μία πιο οικουμενική διάσταση του κόσμου.

Το παραπάνω δεν είναι εφικτό χωρίς την αλλαγή των σύγχρονων κατευθύνσεων του δυτικού κόσμου, ο οποίος φέρει και σπέρματα δεσποτισμού όντας σε κατάσταση πρωτο-ανθρωποκεντρική. Προτείνοντας, βέβαια, την επιστροφή στο παράδειγμα που έθεσε ο «ελληνικός κόσμος», ως μη γραμμικό πολιτισμικό επιστέγασμα, από την αρχαιότητα μέχρι το Βυζάντιο. Προβληματική που απασχόλησε παλαιότερα εξίσου, σε διαφορετικό επίπεδο τον καθένα, τον Κορνήλιο Καστοριάδη,

τον Κώστα Αξελό, τον Κώστα Παπαϊωάννου αλλά και πολλούς άλλους.

Εστιάζει όχι σε μια γενικόλογη «εθνοκεντρική» ματιά στα συμβάντα, αλλά προσανατολίζεται στο ζήτημα της δημοκρατικής πολιτειακής οργάνωσης με επίκεντρο τη βασική συνθήκη του ανθρωποκεντρικού συστήματος μεγάλης κλίμακας, δηλαδή την Κοσμόπολη η οποία για αυτόν είχε (και μπορούμε να πούμε έχει ακόμη) τη δυνατότητα να αποκτήσει θετικό ρόλο και εντός του σύγχρονου πρωτο-ανθρωποκεντρικού νεωτερικού κόσμου.

Κλείνοντας, με βάση τα παραπάνω, γίνεται φανερό ότι ο σύγχρονος άνθρωπος μπορεί να βρει ερμηνευτικά εργαλεία σε στοχαστές με διαφορετικές αφετηρίες κι τρόπους πρόσληψης τόσο του σύγχρονου κόσμου όσο και των εξελίξεων που αυτός φέρει στα σπάργανά του και οι οποίες αλλάζουν άρδην τον τρόπο συσχέτισης αλλά και διαβίωσης των ατόμων μέσα σε ένα σταδιακά παθητικοποιούμενο πλέγμα κοινωνικοπολιτικών σχέσεων εντός των σύγχρονων κοινωνιών, όπου η ήδη περιορισμένης υφής ελευθερία διακυβεύεται συνεχώς και αντικαθίσταται από μια μορφή ελέγξιμης ελευθεριότητας.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Κοντογιώργης Γιώργος, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η κρατοκεντρική περίοδος της πόλης*, τόμ. Α', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2006.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η περίοδος της οικουμενικής οικοδόμησης (4ος π.Χ.-4ος μ.Χ. αιώνες)*, τόμ. Β', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2014.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή περίοδος της οικουμένης (4ος μ.Χ.-15ος μ.Χ. αιώνες) – Η «Ρώμη» ως ελληνικό καταπίστευμα*, τόμ. Γ', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2020.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή περίοδος της οικουμένης (4ος μ.Χ.-15ος μ.Χ. αιώνες) – Η περίοδος της οικουμενικής ολοκλήρωσης και η ανάδυση της «νεοτερικότητας»*, τόμ. Δ', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2020.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή ευρωπαϊκή Κοσμόπολη, ο ευρωπαϊκός Μεσαίωνας και ο νεότερικός κόσμος – Από τον ελληνικό στον ευρωπαϊκό κόσμο προς τη «νεοτερικότητα»*, τόμ. Ε', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2021.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα: Η Βυζαντινή ευρωπαϊκή Κοσμόπολη, ο ευρωπαϊκός Μεσαίωνας και ο νεότερικός κόσμος – Η νεοτερική «επιστήμη» στη δοκιμασία της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας*, τόμ. ΣΤ', Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2021.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Ελληνισμός και ελλαδικό κράτος. Δύο αιώνες αντιμαχίας: 1821-2021*, Ποιότητα, Αθήνα, 2020.

Ειρήνη Σαββίδου*

Πολιτικό σύστημα και μέσα επικοινωνίας:

Μία αμφίδρομη και αντανakλαστική σχέση

Προτού αναλύσουμε τον ρόλο των μέσων επικοινωνίας και εστιάσουμε στη συσχέτισή τους με το πολιτικό σύστημα, θα χρειαστεί να επαναφέρουμε στην τυπολογική τους τάξη τα ίδια τα πολιτικά συστήματα, όπως καταγράφονται με πρωτότυπο τρόπο από την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία. Κάτι τέτοιο κρίνεται μόνο ως αναγκαίο, καθώς η νεότερη πολιτική επιστήμη κακοποιεί αλλεπάλληλα τις έννοιες, την τυπολογία των πολιτικών συστημάτων και επιμένει πεισματικά ότι το πολιτικό σύστημα της νεοτερικότητας είναι ανώτερο από εκείνο του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, το οποίο συντελέστηκε κατά την αρχαιότητα στον ελληνικό χώρο ή ακόμα και από το πολιτικό σύστημα του οικουμενικού Βυζαντίου. Γι' αυτό τον λόγο η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία επιλέγει «τη γραφή του όρου νεοτερικότητα με όμικρον»¹, έτσι ώστε να παραπέμπει απλώς στη νεότερη εποχή που διανύουμε και όχι στην ανωτερότητά της.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία διακρίνει τα πολιτικά συστήματα σε προ-αντιπροσωπευτικά, αντιπροσωπευτικά και δημοκρατικά. Η διάκριση αυτή θεμελιώνεται με γνώμονα την ελευθερία² και τα πεδία που αυτή ενσωματώνει: την ατομική, την κοινωνική και την πολιτική. Η ατομική ελευθερία αντανakλάται στη δυνατότητα του ατόμου να οργανώνει τον προσωπικό του βίο κατά βούληση, ενώ η κοινωνική ελευθερία αφορά τη δυνατότητά του να συνάπτει συμβάσεις σε διά-

* Η Ειρήνη Σαββίδου είναι πολιτικός επιστήμων.

1. Κοντογιώργης Γ., *Το ελληνικό κοσμοσύστημα. Τόμος Α': Η κρατοκεντρική περίοδος της πόλης*, Εκδόσεις Σιδέρης, Αθήνα, 2006, υποσημείωση σ. 17.

2. Κοντογιώργης Γ., *Η ελληνική δημοκρατία του Ρήγα Βελεστινλή*, Εκδόσεις Παρουσία, Αθήνα, 2008, σ. 269-270.

φορους τομείς, όπως η εργασία. Η πολιτική ελευθερία αντικατοπτρίζει τη λήψη και την εφαρμογή των πολιτικών αποφάσεων από το ίδιο το άτομο ως μέρος του κοινωνικού συνόλου. Η ατομική, η κοινωνική και η πολιτική ελευθερία απολαμβάνονται σωρευτικά. Εκεί όπου υπάρχει πλήρης παρουσία και των τριών πεδίων της ελευθερίας το άτομο απολαμβάνει την καθολική ελευθερία και, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ταυτόσημη με την έννοια της δημοκρατίας.

Στο προ-αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα το κράτος κατέχει την πολιτική κυριαρχία, δηλαδή οικειοποιείται το ίδιο το πολιτικό σύστημα σε αντίθεση με την κοινωνία η οποία παραμένει εκτός των πολιτικών πραγμάτων, γεγονός που την καθιστά σε πλήρη πολιτική αδυναμία. Με άλλα λόγια η κοινωνία παραμένει σε καθεστώς ιδιωτέας και απέχει από τη λήψη και την εφαρμογή των πολιτικών αποφάσεων. Ένα τέτοιο πολιτικό σύστημα είναι η αιρετή μοναρχία. Σε αυτό το σημείο θα χρειαστεί να εισαγάγουμε στη συλλογιστική μας και το βιούμενο πολιτικό σύστημα. Σήμερα η κοινωνία δεν συμμετέχει ούτε κατ'ελάχιστον στη λήψη των αποφάσεων που την αφορούν. Αντίθετα καλείται να διαιτητεύσει και να προσδώσει διά της ψήφου της απλή νομιμοποίηση στο εκάστοτε πολιτικό προσωπικό. Το πλαίσιο, όμως, της εκλογικής διαδικασίας παραμένει χωρίς ουσιαστικό περιεχόμενο, καθώς ο σημερινός ατελής πολίτης³ δεν μπορεί να ανακαλέσει το πολιτικό προσωπικό, αλλά ούτε και μπορεί να αποταθεί στη δικαιοσύνη σε περίπτωση που το πολιτικό πρόσωπο, που επέλεξε να στηρίξει διά της ψήφου του, ενεργεί ενάντια στη βούλησή του. Επί της ουσίας, βιώνουμε ένα πολιτικό σύστημα μοναρχευομένης ολιγαρχίας, όπου οι λίγοι κυβερνούν τους πολλούς και, άρα, δεν τίθενται ζητήματα ανάληψης πολιτικών ευθυνών για αποφάσεις που βλάπτουν την κοινωνία.

Σε αντίθεση με το προ-αντιπροσωπευτικό σύστημα και δη με το νεότερο πολιτικό σύστημα, η αντιπροσώπευση ανάγει την κοινωνία σε Δήμο, δηλαδή σε ένα διαρκές πολιτικό σώμα το οποίο αποκτά την

3. Περισσότερα για τις μορφές πολιτειότητας βλ. Κοντογιώργης Γ., *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της «πολιτειότητας»*, Εκδόσεις Παπαζήσης, Αθήνα, 2003.

ιδιότητα του εντολέα και με αυτό τον τρόπο λαμβάνει τις πολιτικές αποφάσεις, ενσαρκώνοντας όλα τα χαρακτηριστικά του απλού πολίτη⁴ με ατομική και μερική κοινωνική και πολιτική ελευθερία. Από την άλλη μεριά, το πολιτικό προσωπικό αποκτά την ιδιότητα του εντολοδόχου, έτσι ώστε να εφαρμόζει τις αποφάσεις και την πολιτική βούληση του Δήμου. Στο αντιπροσωπευτικό σύστημα, το πολιτικό προσωπικό λογοδοτεί στον Δήμο –ο εντολοδόχος στον εντολέα– και στις περιπτώσεις εκείνες όπου οι ενέργειες του πολιτικού προσωπικού δεν εναρμονίζονται με την πολιτική βούληση του Δήμου-εντολέα, τότε το πολιτικό προσωπικό υπόκειται στη δικαιοσύνη.

Στο δημοκρατικό σύστημα η σχέση εντολέα και εντολοδόχου καταργείται και η (πολιτική) κοινωνία αποκτά την καθολική πολιτική αρμοδιότητα. Ο Δήμος ενδύεται το πολιτικό σύστημα και ενσαρκώνει τα χαρακτηριστικά του πλήρους πολίτη⁵ ο οποίος απολαμβάνει όλα τα πεδία της ελευθερίας –την ατομική, την κοινωνική και την πολιτική– δηλαδή την καθολική ελευθερία, ταυτόσημη έννοια της δημοκρατίας: χωρίς την καθολική ελευθερία δεν υφίσταται δημοκρατία. Έτσι, ο Δήμος λαμβάνει και εφαρμόζει τις πολιτικές αποφάσεις ως ιδιοκτήτης πια του πολιτικού συστήματος. Με άλλα λόγια, αφού προϋπόθεση της δημοκρατίας είναι η αναγωγή της κοινωνίας σε Δήμο, δηλαδή σε ένα διαρκές πολιτικό σώμα, τότε θα πρέπει να συντρέχει απόλυτα η συνθήκη της καθολικής ελευθερίας η οποία με κορύφωση το πολιτικό της πεδίο, εσωκλείει ακριβώς τη δυνατότητα της κοινωνίας να εφαρμόζει την πολιτική της βούληση.

Επομένως, παρατηρούμε ότι η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία επαναφέρει την τυπολογία των πολιτικών συστημάτων,⁶ τις έννοιες και τους ορισμούς στη σωστή τους βάση. Αναλύει και χρησιμοποιεί τις

4. Στο ίδιο.

5. Στο ίδιο.

6. Αναλυτικότερα για την τυπολογία των πολιτικών συστημάτων βλ. Κοντογιώργης Γ., *Η δημοκρατία ως ελευθερία. Δημοκρατία και αντιπροσώπευση*, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2007.

μη αμφισβητήσιμες ιστορικές πηγές, με αποτέλεσμα να επιχειρηματολογεί όχι μόνο για τον ορθό επαναπροσδιορισμό των εννοιών αλλά και ενάντια στη φανταστική και αντιεπιστημονική επιχειρηματολογία της νεοτερικής πολιτικής επιστήμης, η οποία μοχθεί να πείσει ότι το σημερινό πολιτικό σύστημα είναι δημοκρατικό. Μάλιστα, νεοτερικοί στοχαστές αλλά και το ίδιο το πολιτικό προσωπικό κατατάσσουν το σημερινό πολιτικό σύστημα στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία με κύριο επιχείρημα την εκλογική διαδικασία. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβαίνει, καθώς προκαλεί σύγχυση στην πρόσληψη των πολιτικών συστημάτων. Όπως είδαμε, η αντιπροσωπευση διαφέρει από τη δημοκρατία, είναι δηλαδή δύο διακριτά πολιτικά συστήματα, γεγονός που καθιστά τη συνύπαρξή τους ανέφικτη. Η εκλογική διαδικασία δεν προσδίδει αντιπροσωπευτικό περιεχόμενο στην ψήφο των πολιτών, αλλά διαιτητικό. Νομιμοποιεί απλώς τη μία ή την άλλη κομματική συνιστώσα στην εξουσία. Φυσικά, το ίδιο ισχύει και για τους επιθετικούς προσδιορισμούς που προσδίδονται στη δημοκρατία, όπως άμεση, έμμεση, συμμετοχική, κοινωνική κ.ο.κ., έτσι ώστε να απομειωθεί η ίδια η σημασία της έννοιας.

Πώς όμως συνδέονται τα πολιτικά συστήματα με τα συστήματα επικοινωνίας; Στην αρχαιότητα, για παράδειγμα, η απλή, φυσική παρουσία ενσάρκωνε το επικοινωνιακό σύστημα, όπως συνέβαινε στην εποχή της δημοκρατίας. Για τη λήψη και την εφαρμογή των πολιτικών αποφάσεων, δεν υπήρχε άλλος τρόπος από τη διά ζώσης επικοινωνία των μελών μιας κοινωνίας σε μια φυσική τοποθεσία. Οι συνελεύσεις του Δήμου στον λόφο της Πνύκας εδραίωσαν την αθηναϊκή δημοκρατία. Παρατηρούμε λοιπόν –τη σύνδεση της φύσης του πολιτικού συστήματος με τους τρόπους επικοινωνίας που υφίστανται στην εκάστοτε υπό μελέτη εποχή. Τι συμβαίνει όμως στην εποχή μας; Υπενθυμίζουμε τη διαπίστωση ότι το σημερινό πολιτικό σύστημα συγκαταλέγεται στα προ-αντιπροσωπευτικά πολιτικά συστήματα και συγκεκριμένα στην αιρετή μοναρχία, όπου η κοινωνία παραμένει ιδιώτης και εκτός του πολιτικού γίνεσθαι. Η διαφορά της σημερινής εποχής έγκειται στο

γεγονός ότι οι κοινωνίες έχουν στη διάθεσή τους, για τη θέσμιση της συλλογικότητάς τους σε Δήμο, ένα εν πολλοίς αναξιοποίητο για την χειραφέτησή τους εργαλείο: την τεχνολογία.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Για να επέλθει η μετάβαση από ένα προ-αντιπροσωπευτικό σύστημα σε ένα αντιπροσωπευτικό και στη συνέχεια σε ένα δημοκρατικό σύστημα, θα πρέπει πρώτα να εξεταστεί και να μεταβληθεί η σχέση κοινωνίας και πολιτικής. Φυσικά σκοπός δεν είναι να εφαρμόσουμε την αθηναϊκή δημοκρατία, η οποία άλλωστε εδραιώθηκε στο κρατοκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας, αλλά να εφαρμόσουμε τη δημοκρατική αρχή στο βιούμενο εθνοκρατικό κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας ή νωρίτερα την αντιπροσωπευτική αρχή με την καθιέρωση της σχέσης εντολέα και εντολοδόχου. Εδώ το σφάλμα της νεοτερικότητας αντανακλάται στην αδυναμία της να αξιολογήσει το σημερινό πολιτικό σύστημα με βάση τη δημοκρατική αρχή. Αντ' αυτού, ερμηνεύει τη δημοκρατία με βάση το πολιτικό σύστημα που βιώνουμε σήμερα, γι' αυτό και, όπως επισημάνθηκε νωρίτερα, θεωρεί ότι το σημερινό πολιτικό σύστημα είναι δημοκρατικό και, αφού είναι δημοκρατικό, δεν επιδέχεται καμία πρόοδο και φυσικά καμία εξελικτική διαδικασία στα πεδία της ελευθερίας, έτσι ώστε οι πολίτες να απαρτίζουν μια κοινωνία υπήκοο η οποία παραμένει εκτός του πολιτικού γεγονότος και μακριά από οποιουσδήποτε μηχανισμούς ελέγχου ή ανάκλησης του πολιτικού προσωπικού. Κάτι τέτοιο αφήνει το βασικό του αποτύπωμα στην πρόσληψη της νεοτερικότητας για τη φύση και τη λειτουργία των μέσων επικοινωνίας.

Σήμερα τα μέσα επικοινωνίας διατηρούν έναν διαμεσολαβητικό ρόλο⁷ ανάμεσα στην πολιτική η οποία παράγεται από το κράτος και την κοινωνία-αποδέκτη, γι' αυτό και αποκαλούνται «μέσα ενημέρωσης». Πιο συγκεκριμένα, τα μέσα μεταφέρουν απλώς την πληροφορία, δεν την παράγουν. Ωστόσο, σημασία έχει να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο μεταφέρεται η πληροφορία και από ποιον. Τα ίδια τα μέσα αποφασίζουν, αξιολογούν, λογοκρίνουν και νομιμοποιούνται να δια-

7. Στο ίδιο, σ. 677.

χειρίζονται την πληροφορία η οποία παράγει ουσιαστικά την είδηση και όσον αφορά τουλάχιστον την πολιτική είδηση συχνά προκαλείται έλλειμμα ενημέρωσης, καθώς τα μέσα επιλέγουν να προβάλουν το τελετουργικό μέρος της είδησης και όχι την ουσία της. Για παράδειγμα, τον περασμένο Ιανουάριο έλαβε χώρα η ορκωμοσία του νέου προέδρου των ΗΠΑ Joe Biden, όπου τα μέσα επικοινωνίας αρκέστηκαν στην εικόνα και στα όποιες τελετουργικής φύσεως θέματα. Περισσότερη σημασία δόθηκε στην τεράστια Βίβλο, στα μάλλινα γάντια του γερουσιαστή Bernie Sanders και στην τεράστια κατακόκκινη φούστα της Lady Gaga παρά στην ίδια την εκλογή Biden και το τι αυτή θα σήμαινε για την αμερικανική κοινωνία και τον κόσμο.⁸

Ωστόσο, το έλλειμμα ενημέρωσης συνδυάζεται και με τη δεοντολογία της δημοσιογραφίας, δηλαδή την ηθική και τη λεγόμενη αποστολή των δημοσιογράφων,⁹ κάτι που θεωρείται ότι τους επιτρέπει να διαχειρίζονται κατά το δοκούν την πολιτική πληροφορία. Αυτό φανερώνει την ανάγκη του ατελούς πολίτη για «προστασία» από την εξουσιαστική πολιτική τάξη, δηλαδή τον ιδιοκτήτη του κράτους διά μέσου των μέσων επικοινωνίας, κατόπιν και της πελατειακής σχέσης που διαμορφώνεται ανάμεσα στην εξουσία και στην κοινωνία, καθότι η τελευταία δεν αποτελεί συγκροτημένο σώμα παραγωγής πολιτικής αλλά καταναλωτής της. Επομένως, οι συσχετισμοί μεταξύ πολιτικής τάξης, μέσων επικοινωνίας και κοινωνίας στο πολιτικό σύστημα της νεοτερικότητας μαρτυρούν την ολιγαρχική και εξουσιαστική του φύση.

8. Φυσικά, στη συγκεκριμένη περίπτωση το τελετουργικό της υπόθεσης συνέβη στα πλαίσια της ήπιας ισχύος που αποτελεί πάγια πρακτική των ΗΠΑ καθώς και στη συναισθηματική προέκταση που προκάλεσε στον αμερικανικό λαό η ολοκλήρωση της θητείας του Donald Trump, δεδομένου ότι οι πολιτικές του θεωρήθηκαν εν πολλοίς αντίθετες με το αξιακό σύστημα των Αμερικανών, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την εσωτερική διακυβέρνηση και δη τις φυλετικές διακρίσεις. Ωστόσο, το γεγονός αυτό δεν αναιρεί την προτεραιότητα που δόθηκε στην τελετουργία από τα μέσα επικοινωνίας έναντι του περιεχομένου της εκλογής Biden.

9. Στο ίδιο, σ. 679.

Τα μέσα επικοινωνίας, είτε δημόσια είτε ιδιωτικά, αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι του συστήματος της εκλόγιμης μοναρχίας και λειτουργούν όπως ακριβώς και οι εταιρικοί οργανισμοί. Διατηρούν δηλαδή την εταιρική ιεραρχία και σχέσεις εξαρτημένης εργασίας. Ως εκ τούτου, το δημοσιογραφικό προσωπικό εναρμονίζεται με το συμφέρον και τις πολιτικές πεποιθήσεις ή και τις κομματικές κατευθύνσεις των ιδιοκτητών του μέσου. Άλλωστε, η διοίκηση είναι αυτή που θα αξιολογήσει τα πολιτικά μηνύματα και το πώς αυτά θα μεταδοθούν, ποιους θα λογοκρίνει και σε ποιους θα δώσει το δικαίωμα λόγου, αλλά και σε ποιες θεματικές παραμέτρους θα δοθεί προτεραιότητα προβολής. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο καθηγητής Γιώργος Κοντογιώργης: «(...) ενώ η πολιτική εξουσία ουδέποτε ουσιαστικά ετέθη στο απυρόβλητο της κριτικής, οι συντελεστές των “μέσων” διαθέτουν συνολικά τη δυνατότητα να επιβάλουν πλήρη σιωπή στην αμφισβήτηση».¹⁰ Κάτι τέτοιο συνάδει πλήρως με το πολιτικό σύστημα της εποχής μας και όσα διδάσκει η νεοτερικότητα.

Λόγω της τεχνολογίας της επικοινωνίας τα μέσα δεν παραμένουν απλώς στο πεδίο της ενημέρωσης και της κριτικής στην πολιτική, αλλά μετατρέπονται σε χώρο παραγωγής της πολιτικής και πολλές φορές οι διοικήσεις τους λαμβάνουν μέρος ή επηρεάζουν τη λήψη των πολιτικών αποφάσεων, διαδικασία η οποία δεν αποτελεί αρμόζουσα πρακτική ιδιαίτερα προς την κοινωνία. Κάτι τέτοιο αντανάκλαται και στη διακριτική αρμοδιότητα της διοίκησης του εκάστοτε μέσου να διαχειρίζεται το πολιτικό γεγονός στη βάση ακριβώς της ιδιοκτησίας. Δηλαδή, ο ιδιοκτήτης του μέσου –ως εκ της θέσεώς του– έχει τη δυνατότητα να διαχειρίζεται την πολιτική. Αναφέρεται συχνά το παράδειγμα της αποσιώπησης του πρώην προέδρου των ΗΠΑ από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Φυσικά εδώ δεν εξετάζουμε το περιεχόμενο του πολιτικού λόγου του Αμερικανού προέδρου, αλλά τον τρόπο που η ιδιοκτησία των μέσων τον απέκλεισε από τον δημόσιο διάλογο. Ωστόσο, κάτι τέτοιο εναρμονίζεται πλήρως με τη λογική της διαμεσολάβησης

10. Στο ίδιο, σ. 681.

και της υπηκόου κοινωνίας, άρα και με το πολιτικό σύστημα της εποχής μας. Για να ανατραπεί η συνθήκη αυτή, τα μέσα θα χρειαστεί να ανασυγκροτήσουν την εσωτερική δομή τους, έτσι ώστε να καταστεί εφαρμόσιμη η δημοκρατική αρχή στο εσωτερικό τους.

Αναφερθήκαμε ήδη στην τεχνολογία της επικοινωνίας η οποία αποτελεί πυρηνική παράμετρο για τη μετάβαση σε ένα άλλο πολιτικό σύστημα με στόχο τη χειραφέτηση της κοινωνίας. Ένα νέο επικοινωνιακό σύστημα βασισμένο στην πρόοδο και στην ανάπτυξη της τεχνολογίας. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία υιοθετεί τον όρο «μετάβαση στην τεχνολογική κοινωνία», όπου τα μέσα επικοινωνίας θα λειτουργήσουν ως το σημείο όπου θα συναντηθούν ξανά η κοινωνία με την πολιτική. Μέσα από τις περιγραφές του Αριστοτέλη μπορούμε να κατανοήσουμε το κριτήριο που παρακινεί τις κοινωνίες στην επανάσταση και κατ' επέκταση στη μετάβαση από το ένα πολιτικό σύστημα στο άλλο. Ιδιαίτερα στην εποχή της μετάβασης από την ολιγαρχία του Δράκοντα στην αντιπροσώπευση του Σόλωνα μπορούμε να διακρίνουμε την ανάγκη μιας αφόρητα καταπιεσμένης κοινωνίας για αλλαγή του πολιτικού συστήματος. Κάτι τέτοιο συμβαίνει και στην εποχή μας, εάν προσμετρήσουμε τον παράγοντα της τεχνολογίας και τις συνέπειες της υγειονομικής κρίσης που βιώνει ολόκληρος ο πλανήτης. Οι κοινωνίες διεκδικούν μερίδιο στην πολιτική διαδικασία, καθώς με την ανάπτυξη της τεχνολογίας το πολιτικό πεδίο διευρύνεται πέρα από τους συστηματικούς θεσμούς.

Πιο συγκεκριμένα, στη φάση της μεγάλης κλίμακας του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, η φυσική συνάντηση των ανθρώπων δεν αρκεί για να εισέλθει η κοινωνία στην πολιτική. Έτσι, μέσω της τεχνολογικής εξέλιξης θα εξευρεθούν νέοι τρόποι συνάθροισης και επικοινωνίας οι οποίοι θα οδηγήσουν στην ανάπτυξη ενός νέου περιβάλλοντος, ευνοϊκού για τη διαχείριση του πολιτικού γεγονότος από την κοινωνία. Ήδη το σύγχρονο κοσμοσύστημα έχει εισέλθει σε αυτή τη μεταβατική περίοδο λόγω και της αποχής, της αμφισβήτησης των πολιτικών δυνάμεων από την κοινωνία αλλά και της φύσης του ίδιου

του πολιτικού συστήματος, ενώ ένα πολύ μεγάλο μέρος της διαδικασίας έχει επισπευσθεί λόγω των συνεπειών της υγειονομικής κρίσης, τις οποίες δεν γνωρίσαμε ακόμα στο σύνολό τους, καθώς δεν έχει επέλθει ακόμα το τέλος της πανδημίας, αλλά και λόγω των αναγκαστικών αλλαγών που χρειάστηκε να βιώσει η κοινωνία στους τομείς της εργασίας, της εκπαίδευσης ή ακόμα και της απλής κοινωνικής μάζωξης. Τρόπον τινά, κατά την περίοδο του εγκλεισμού οι κοινωνίες βίωσαν ήδη αυτό που μέλλεται να συμβεί. Παρ' όλη την απουσία της προετοιμασίας, καθώς κανείς δεν μπορούσε να γνωρίζει από πριν το γεγονός της πανδημίας, το ανέφικτο της εξ αποστάσεως εργασίας ή της εξ αποστάσεως εκπαίδευσης μετατράπηκε πολύ σύντομα σε εφικτό και εν πολλοίς παραγωγικό. Οι φιλικές και οικογενειακές μαζώξεις οργανωνονταν με το πάτημα ενός κουμπιού. Φυσικά, μετά το οριστικό τέλος της πανδημίας και αναλόγως των αναγκών, η χρήση του τεχνοδικτύου θα είναι συμπληρωματική σε πεδία, όπως η εκπαίδευση ή η κοινωνικοποίηση. Ωστόσο, στον τομέα της εργασίας τα πράγματα ενδέχεται να αλλάξουν κατά πολύ. Αναλυτικότερα, η βιομηχανική επανάσταση έφερε μαζί της τη συγκρότηση της υπηκόου κοινωνίας.¹¹ Σε αυτό συνέβαλε η εξαρτημένη εργασία, δηλαδή, όπως έχει ήδη αναφερθεί, η εκχώρηση της κοινωνικής ελευθερίας του ατόμου. Από την άλλη μεριά, η τεχνολογική επανάσταση θα φέρει μαζί της την κατάργηση της σχέσης εργοδότη και εργοδοτούμενου καθώς και για τον ίδιο τον εργοδότη η εξ αποστάσεως εργασία θα είναι πολύ περισσότερο συμφέρουσα, με αποτέλεσμα η εξαρτημένη εργασία να δώσει τη θέση της στην εξ αποστάσεως παραγωγή έργου.

Η αναδιάταξη του κοινωνικού κορμού και οι αλλαγές στα εργασιακά ζητήματα διαμέσου της τεχνολογικής εξέλιξης και του νέου επικοινωνιακού συστήματος θα δημιουργήσουν, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, ένα νέο πολιτικό οικονομικό περιβάλλον στο οποίο θα επανεξεταστούν και θα διευρυνθούν η κοινωνική και η πολιτική ελευθερία, με αποτέλεσμα τη σταδιακή απόσυρση του βιούμενου πολιτικού συστήματος. Με άλλα

11. Στο ίδιο, σ. 788.

λόγια, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία «αναγγέλλει» την άνοδο ενός νέου πολιτικού συστήματος το οποίο θα καταργεί το εξουσιαστικού και ιδιοκτησιακού τύπου σύστημα της εποχής μας και θα ανάγει την υπήκοο κοινωνία στην κοινωνία της τεχνολογίας. Η συλλογιστική αυτή ενσαρκώνει μια νέα τυπολογία στα πολιτικά συστήματα, όπου εξελικτικά η κοινωνία θα διέλθει από την ολιγαρχία, στην αντιπροσώπευση και τέλος στη δημοκρατία με τα χαρακτηριστικά όχι της αρχαιότητας ή του βυζαντινού παραδείγματος αλλά του νέου επικοινωνιακού συστήματος το οποίο ήδη αναδύεται διαμέσου της τεχνολογικής παραμέτρου. Όπως αναφέρει ουσιαστικά ο καθηγητής Γ. Κοντογιώργης: «(...) το πρόβλημα στις αρχές του 21ου αιώνα δεν εστιάζεται στο αν συντρέχουν ή όχι οι προϋποθέσεις μιας συνεύρεσης του πολιτικού με το κοινωνικό και, μάλιστα, της διάχυσης του πολιτικού φαινομένου στο κοινωνικό γίνεσθαι αλλά στην προοπτική μιας ιδεολογικής επεξεργασίας του δημοκρατικού προτάγματος, που θα εστιάζει τη συγκρότηση του πεδίου της πολιτικής και του εν γένει πολιτικού συστήματος στο επίπεδο του τεχνοδικτύου. Διότι, εν τέλει, το μέλλον της πολιτικής ελευθερίας και, κατ' επέκταση, της δημοκρατίας (και υπό μια έννοια της αντιπροσώπευσης) διέρχεται ευθέως από το νέο επικοινωνιακό σύστημα που οικοδομείται ήδη με όχημα την τεχνοδικτυακή του συνιστώσα. Κατά τούτο, το πολιτικό σύστημα της αντιπροσώπευσης και, οπωσδήποτε, της δημοκρατίας θα είναι υποχρεωτικά τεχνοδικτυακό».¹²

Εδώ το ερώτημα που προκύπτει είναι κατά πόσον οι σημερινές κοινωνίες απέχουν από τον προαναφερθέντα συλλογισμό. Όπως ήδη αναφέρθηκε, το εθνοκρατικό κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας της εποχής μας έχει ήδη εισέλθει στη φάση της μετάβασης από την υπήκοο στην τεχνολογική κοινωνία. Ωστόσο, η υγειονομική κρίση επιταχύνει τις διαδικασίες μέσα από την εν μέρει αναγκαστική εξοικείωση της κοινωνίας με την τεχνολογία της επικοινωνίας, έτσι ώστε να αναπτύσσονται καινούργιες νοοτροπίες και συμπεριφορές οι οποίες οδηγούν στην ανάπτυξη μιας νέας κουλτούρας σε πολλά επίπεδα του

12. Στο ίδιο, σ. 792.

σύγχρονου βίου. Βλέπουμε ήδη και την προσαρμογή των κρατικών θεσμών οι οποίοι αναγκάστηκαν να αναπτύξουν καινούργιες πρακτικές φυσικά προς ίδιον όφελος, καθώς δεν επιθυμούσαν προβλήματα στις συναλλαγές τους με τον φορολογούμενο πολίτη.

Σε κάθε περίπτωση, παρατηρούμε ότι οι κοινωνίες αφήνουν εν πολλοίς πίσω τις οποιοσδήποτε διστακτικότητες για τη χρήση της τεχνολογίας, αλλά κυρίως την αντίληψη που καλλιεργήθηκε για τις δυνατότητες ελέγχου και παραβίασης της ιδιωτικότητας του ατόμου διαμέσου της τεχνολογίας. Με άλλα λόγια, η τεχνολογία είναι το μέσον και όχι ο ιδιοκτήτης του συστήματος. Εάν, λοιπόν, η ιδιοκτησία του συστήματος περάσει από το κράτος στην κοινωνία μέσα από τα μεταβατικά στάδια που περιγράφει η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, τότε η τεχνολογία θα αποτελέσει το μέσον που θα δώσει τη δυνατότητα στο κοινωνικό σώμα να εισέλθει στην πολιτική και να διευρύνει τα πεδία της ελευθερίας του. Γι' αυτό, στην εποχή της υγειονομικής κρίσης που βιώνουμε και παρ' όλες τις αρνητικές επιπτώσεις στην υγεία και στην οικονομία, η τεχνολογία είναι ικανή να προσδώσει στην κοινωνία τη δυνατότητα να αναπτύξει θεσμικούς μηχανισμούς μέσω του διαδικτύου. Στη φάση που διανύουμε οι κοινωνίες θα συνεχίσουν να συγκροτούν μικρές ηλεκτρονικές «Πνύκες» που θα αποτελέσουν το πρόσφορο έδαφος για τη μετάβαση σε ένα νέο πολιτικό σύστημα με κύριο χαρακτηριστικό τη χειραφέτηση της κοινωνίας.

Διονύσιος Τσιριγώτης*

**Από το ελληνικό κοινό στο ελλαδικό κράτος.
Μια ερμηνεία των παθολογιών του ελληνικού
πολιτικού συστήματος****

Εισαγωγή

Πώς εξηγείται το γεγονός της προεξέχουσας θέσης του ελληνισμού στις ευρύτερες περιφέρειες της Ανατολικής Μεσογείου, των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας ακόμη και υπό το καθεστώς της Οθωμανοκρατίας σε αντιδιαστολή με την «καχεκτική» δυσμορφία και καθυστέρηση» του Ελληνικού κράτους;¹

Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι διττή και συνεχεται με τις εσωτερικές και εξωτερικές συνιστώσες της γέννησης και εξέλιξης του ελλαδικού κράτους. Οι πρώτες συνδέονται με την αποτυχία του προτάγματος της ελληνικής επανάστασης και την επακόλουθη πραγματολογική αδυναμία του πρώτου Έλληνα κυβερνήτη, Ιωάννη Καποδίστρια, να συγκεράσει το παραδοσιακό πολυπολεστικό πρότυπο των πόλεων/κοινών, ως κυρίαρχη μορφή πολιτικής-πολιτειακής οργάνωσης του ελληνισμού, με το νεωτερικό, δυτικό μοντέλο του συγκεντρωτικού κράτους-έθνους.² Απότοκο της εξέλιξης αυτής ήταν η επιβολή του βαυαρικού, νεωτερικού πολιτικού μοντέλου κατά την περίοδο της αντιβασιλείας-βασιλείας του Όθωνα, συννωθώντας στην ιδιοποίηση

* Ο Διονύσιος Τσιριγώτης είναι επίκουρος καθηγητής του τμήματος Διεθνών και Ευρωπαϊκών Σπουδών του Πανεπιστημίου Πειραιώς.

** *Φιλοσοφείν*, 19 Ιανουαρίου 2019, σ. 275-295.

1. Γιώργος Κοντογιώργης, *Η Ελληνική Δημοκρατία του Ρήγα Βελεστινλή*, Παρουσία, Αθήνα, 2008, σ.170-1.

2. Νικόλαος Ι. Πανατζόπουλος, *Ο ελληνικός κοινοτισμός και η νεοελληνική κοινοτική παράδοση*, Παρουσία, Αθήνα, 1993, σ. 41.

του κράτους/πολιτικής από την άρχουσα τάξη και εισάγοντας την κοινωνία σε καθεστώς ιδιωτείας.³

Στις δεύτερες εγγράφονται οι στρατηγικές προτεραιότητες των Μεγάλων Δυνάμεων της εποχής για τη διαρρύθμιση, κατά το μέτρο των ζωτικών τους συμφερόντων, του Ανατολικού ζητήματος, δεσπόζοντος του Αγγλορωσικού πολιτικό-στρατιωτικού ανταγωνισμού στις μείζονες περιφέρειες της Ανατολικής Μεσογείου, των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Ιωάννης Καποδίστριας: «Η επιμονή των Δυτικών Δυνάμεων να περιορίσουν την εδαφική επέκταση της Ελλάδας είναι ενδεικτική των επιδιώξεών τους να υποβιβάσουν τη χώρα σε αποικία τους ή με διαφορετικά λόγια σε λεωφόρο προσιτή αποκλειστικά στη Γαλλία και στην Αγγλία».⁴

Σπεύδοντας να προδηλώσουμε την κεντρική υπόθεση εργασίας της μελέτης μας, θα καταδείξουμε ως αξονική αιτία της πολιτικής-πολιτευτικής δυσμορφίας και λειτουργικής μειονεξίας του Ελληνικού κράτους την αναντιστοιχία του με τις θεμελιώδεις ορίζουσες-συνέχουσες της κοινωνικοπολιτικής συγκρότησης του ελληνισμού στο διεθνές σύστημα από την εμφάνισή του στους κρητομικηναϊκούς χρόνους έως τις απαρχές του 20ού αιώνα.⁵ Ειδικότερα, αναφερόμαστε στην κατάλυση

3. Εκτενέστερα βλέπε Γιώργος Κοντογιώργης, *Κομματοκρατία και δυναστικό κράτος*, Πατάκης, Αθήνα, 2012. Γιώργος Κοντογιώργης, *Οι ολιγάρχες*, Πατάκης, Αθήνα, 2014. Γιώργος Κοντογιώργης, «Οι αιτίες της νεοελληνικής κακοδαιμονίας», διαθέσιμο στο <https://slpress.gr/ideas/oi-aities-tis-neoellinikis-kakodaimonias/> (ανεσύρθη στις 18.3.2018).

4. Παρατίθεται στο Παύλος Πετρίδης, «Η εξωτερική πολιτική του Κυβερνήτη και η συμβολή της στην κατοχύρωση της εθνικής ανεξαρτησίας 1828-1831» στο Π. Πετρίδης (εισαγωγή, επιμ., σχόλια), *Ιωάννης Καποδίστριας 1776-1831. Ο κορυφαίος Έλληνας Ευρωπαίος*, Γκοβόστης, Αθήνα, 1992, σ. 224.

5. Όπως χαρακτηριστικά περιγράφει ο Ίων Δραγούμης: «Φυσική διοίκηση στο Ρωμαϊκό από τότε που φανερώθηκε στον κόσμο είναι η τοπική αυτοδιοίκηση. Οι αρχαίοι ζούσαν σε πολιτείες, που η κάθε μια με τα τριγυρινά χωριά της ήταν και κράτος ιδιαίτερο με πολιτική αυθυπαρξία, η Αθήνα, η Σπάρτη, η Θήβα, τα Μέγαρα, η Κόρινθος, η Κέρκυρα, η Αίγινα, η Συρακούσα κ.τλ. [...]. Οι Έλληνες ζουν πάντα σε κοινά ιδιοκυβέρνητα». Ίων Δραγούμης, *Ελληνικός πολιτισμός. Οι τρεις προκηρύξεις, πολιτικοί προγραμματικοί στόχοι*, Φιλόμυθος, Αθήνα, 1991, σ. 168, 172.

του κοινωνικοπολιτικού κυττάρου/πυρήνα της ελληνικής (πολιτικής-πολιτειακής οργάνωσης) ιδιαιτερότητας και συνάμα αυτόφωτης πηγής πνευματικής-πολιτικής-πολιτιστικής ισχύος, τη «μεταλλαγμένη σε πολιτειακά αυτόνομο “κοινό” πόλη-κράτος».⁶

Για τον έλεγχο της ανωτέρω υπόθεσης εργασίας θα προχωρήσουμε στη συγκριτική ανάλυση των ιδιοσυστατικών παραμέτρων του πολιτικού φαινομένου στο νεωτερικό κράτος, σε αντιπαραβολή με την

6. Γιώργος Κοντογιώργης, *Νεωτερικότητα και πρόοδος*, Κάκτος, Αθήνα, 2001, σ. 74-75. Σύμφωνα με τη μελέτη του Γ. Κοντογιώργη, τα κοινά αποτελούν τη μετεξέλιξη των πόλεων-κρατών της ελληνικής αρχαιότητας κατά την περίοδο της μετακρατοκεντρικής βυζαντινής οικουμένης. Γιώργος Κοντογιώργης, «Τα κοινά της Οθωμανοκρατίας και η αναστροφή της λογικής της εξέλιξης», διαθέσιμο στο http://contogeorgis.blogspot.gr/2008/03/blog-post_8848.html (ανεσύρθη στις 7.4.2018). Εκτενέστερα βλέπε Γιώργος Δ. Κοντογιώργης, *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση. Οι ελληνικές κοινότητες της τουρκοκρατίας*, Νέα Σύνορα-Α.Α. Λιβάνης, Αθήνα, 1982.

Χαρακτηριστικά, ο Ν. Πανταζόπουλος περιγράφει εναργώς την κατάλυση του συστήματος των ελληνικών κοινών κατά την περίοδο της αντιβασιλείας:

«Με τον νόμο αυτό [περί συστάσεως των Δήμων, 27.12.1833/8.1.1834] τη θέση των αυτοδιοικούμενων κοινοτήτων, που ασκούσαν προηγουμένως εξουσιαστικές δικαιοδοσίες, καταλαμβάνουν τώρα οι Δήμοι. Αυτοί είναι νόθα κατασκευάσματα, εξαρτημένα από το κέντρο, που αποτελούν διοικητικές περιφέρειες που τελούν κάτω από όργανα που εξαρτιούνται από την Κυβέρνηση.

Τα πολιτικά δικαιώματα των πολιτών που πήγαζαν από τον κοινοτισμό περιορίζονται στην υπόδειξη των οργάνων τα οποία ασκούν εξουσιαστικές δικαιοδοσίες. Η ρύθμιση ωστόσο αυτή δεν εξυπηρετεί το κοινό συμφέρον της συγκεκριμένης κοινότητας, αλλά εκείνο του απρόσωπου και ξενόγλωσσου Κράτους που την υποκαθιστά.

Οι συνελεύσεις της ολομέλειας των πολιτών που αποτελούσαν αυτοδύναμο δικαίωμα των μελών της Κοινότητας κατά την Τουρκοκρατία και αναγνωρίζονταν και από το Σύνταγμα του Ρήγα, καταργούνται και περιφρονούνται.

Συνελεύσεις της ολομέλειας των πολιτών δεν πρέπει κατά την αντίληψη του Abel να γίνονται: “Τοιαύτα συνεδριάσεις είναι ως επί το πολύ το στάδιον των χαμερπεστάτων παθών και της ιδιοτελείας, και αι εκ τοιούτων συζητήσεων προερχόμεναι αποφάσεις είναι τόσω μάλλον ανίσχυροι προς επαύξησιν της δημοτικής ευδαιμονίας, καθ’ όσον λείπει εις τους μετέχοντες η ευκαιρία του να αποκτήσουν τας απαιτούμενας ακριβείς και βασίμους γνώσεις των συζητηθησομένων διοικητικών υποθέσεων”». Νικόλαος Πανταζόπουλος, *Νεοελληνικό κράτος και ευρωπαϊκή κοινότητα. Ο καταλυτικός ρόλος των Βαυαρών*, Παρουσία, Αθήνα, 1998, σ. 68.

ελληνική πόλη/κοινό, σε μια προσπάθεια να καταγραφεί η πολιτική ανακολουθία που συνέχει το ελλαδικό κράτος με το ιστορικό του κλημένο, το κοινό της πόλεως.

1. Η μεθοδολογία της μελέτης

Στο πλαίσιο της ανωτέρω συλλογιστικής, ο μεθοδολογικός στοχασμός της μελέτης εδράζεται στην Κοσμοσυστημική (διακρατική) Γνωσιολογία του Γιώργου Κοντογιώργη,⁷ ως φιλοσοφική οντολογία,⁸ «που θεωρεί τα πράγματα»,⁹ μέσα από τη μακροϊστορική αναζήτηση της ιδιοσυστασίας/φυσιολογίας και της λειτουργίας τους, των διαφοροποιήσεων και των ειδικότερων εκδηλώσεων των κοινωνικών φαινομένων, διαμορφώνοντας τις «μεγάλες ενότητες που συγκροτούν τον τυπολογικό ιστό τους και τις συνδέουν με το νήμα της εξέλιξης».¹⁰ Πρόκειται για την ανάπτυξη μιας μεγάλης θεωρίας με αντικειμενικό στόχο την καταγραφή της γέννησης, ανάπτυξης και εξέλιξης της εκάστοτε κοινωνίας, με τους «τρόπους διαπλοκής και συνέργειας των μερικών δομών της, όπως η οικονομία, η πολιτική, η θρησκεία, οι επιστήμες, οι εθνικές ταυτότητες, ο πολιτισμός και η ιδεολογία»¹¹ κατά τη διάρκεια της ιστορικής διαχρονίας. Το ευμέγεθες εύρος της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας αποκρυσταλλώνεται σε μια μακροσκοπική πρόσληψη της κοσμοϊστορίας με άξονα αναφοράς την ελευθερία και συστατικά στοιχεία:¹²

7. Βλέπε εκτενέστερα Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα. Η περίοδος της οικουμενικής οικοδόμησης (4ος π.Χ.-4ος μ.Χ. αιώνες)*, τόμ. Β', Σιδέρης, Αθήνα, 2014, σ. 21-38. Γιώργος Κοντογιώργης, *Γνώση και μέθοδος*, Παρουσία, Αθήνα, 2017.

8. Βλέπε Patrick T. Jackson, Daniel H. Nexon, «International theory in a post-paradigmatic era: From substantive wagers to scientific ontologies», *European Journal of International Relations*, τόμ. 19, τεύχ. 3, σ. 543-565 (ιδίως σ. 551).

9. Γ. Κοντογιώργης, όπ. παρ., 2017, σ. 43.

10. Στο ίδιο, σ. 44.

11. Στο ίδιο, σ. 11.

12. Στο ίδιο, σ. 17-18.

- α) το εννοιολογικό πλαίσιο των κοινωνικών φαινομένων
- β) την τυπολογική-μορφολογική τους κατηγοριοποίηση,
- γ) την εξελικτική βιολογία ή περιοδολογία τους, δηλαδή τον χρόνο των φαινομένων,
- δ) τη συγκριτική αποτίμηση των αναλογιών των κοινωνικών φαινομένων σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους ή σε συνάρτησή με το είδος και την κλίμακα αναγωγής τους,
- ε) «την ιθύνουσα παράμετρο της προσέγγισης των κοινωνικών φαινομένων».

Ως κεντρικό, εμπειρικό παράδειγμα, για την ανάπτυξη του μεθοδολογικού προβληματισμού της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, αναδεικνύεται η ιστορία του ελληνικού κόσμου. Η ιδιαιτερότητα του ελληνικού παραδείγματος στην ιστορική διαχρονία εγγράφεται στη μοναδικότητά του (είναι το πρώτο ανθρωποκεντρικό παράδειγμα) στον πλούτο των δεδομένων του, υπό την έννοια ότι μας δίδει μια ολοκληρωμένη περιγραφή μιας συνολικής «ανθρωποκεντρικής διαδρομής» σε επίπεδο διεθνούς συστήματος και στο θεμελιακό του υπόβαθρο, ως ικανής και αναγκαίας συνθήκης, για τη μετάβαση της ανθρωποκεντρικής κοινωνίας από τη μικρή στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα. Καταδεικνύοντας ως συστατικό κριτήριο της φύσης των ελληνικών πόλεων/κοινοτήτων την ελευθερία,¹³ «κατ' ελάχιστον στο ατομικό (ως ατομική ή προσωπική ελευθερία) και κατά μέγιστον στο κοινωνικό (ως κοινωνικό-οικονομική σχέση) και στο πολιτικό επίπεδο (ως συνολική κοινωνική άρθρωση και δυναμική)»,¹⁴ προβαίνει στην ανάγνωση τριών διακριτών φάσεων της συγκρότησης-εξέλιξης των πολιτικών συστη-

13. Η έννοια της ελευθερίας, εν προκειμένω, αποτελεί το συστατικό υπόβαθρο της θεμελιώδους κοινωνίας, το δε ανάπτυγμά της συνέχεια με την τυπολογία της στο εσωτερικό του συνόλου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Γιώργος Κοντογιώργης, *Έθνος και «εκσυγχρονιστική» νεοτερικότητα*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 2006, σ. 18-19.

14. Γιώργος Κοντογιώργης, *Η δημοκρατία ως ελευθερία. Δημοκρατία και αντιπροσωπευση*, Πατάκης, Αθήνα, 2007, σ. 320.

μάτων –προ-αντιπροσωπευτικά, αντιπροσωπευτικά και δημοκρατικά.

Στην πρώτη περίπτωση, η κοινωνία ανήκει στο κράτος, εν είδει ιδιοκτησίας.¹⁵ Το κράτος ενσαρκώνει το πολιτικό σύστημα (εξωθώντας την κοινωνία σε καθεστώς ιδιώτη) και η κοινωνία διατηρεί τον ρόλο του ιδιώτη χωρίς συμμετοχή στη διαδικασία διαμόρφωσης-εφαρμογής της πολιτικής.

Σε ένα αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα (όπως αυτό που εγκαθίδρυσε ο Σόλων στην Αθήνα το 594/3 π.Χ.) η κοινωνία συγκροτείται σε Δήμο, δηλαδή σε ένα διαρκές πολιτικό σώμα, όπου μέσω της αντιπροσώπευσης μεταβάλλεται σε εντολέα του πολιτικού προσωπικού.

Τέλος, σε ένα δημοκρατικό πολιτικό σύστημα (π.χ. οι πολιτειακές μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη στην Αθήνα το 508-507 π.Χ.) «η καθολική πολιτική αρμοδιότητα περιέρχεται στο κοινωνικό σώμα, το οποίο» συγκροτημένο σε Δήμο «επενδύεται το πολιτικό σύστημα» και ασκεί την πολιτική λειτουργία. Παρεπόμενα, «η σχέση κοινωνίας και πολιτικής διαμορφώνεται χωρίς καμία εξουσιαστική διαφοροποίηση ή άλλη διαμεσολάβηση».¹⁶ Ως εκ τούτου, η βασική διαφορά μεταξύ ενός δημοκρατικού από ένα αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα ανιχνεύεται την κατάργηση της σχέσης εντολέα-εντολοδόχου.

15. Σ' ένα προ-αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα οι ιδιότητες του εντολέα και εντολοδόχου «κατέχονται από τους φορείς του κράτους/συστήματος, οι οποίοι οικειοποιούνται έννοιες όπως το έθνος, το γενικό ή το δημόσιο συμφέρον [...]. Με τον τρόπο αυτό, οι φορείς του κράτους αντιπαρέχονται την κοινωνία και, κατ' επέκταση, την ευθύνη τους να αντιπροσωπεύουν το συμφέρον της και φυσικά να ακολουθούν τη βούλησή της. Η κοινωνία των πολιτών στο προ-αντιπροσωπευτικό σύστημα είναι υπήκοος στο κράτος, δεν συγκροτεί πολιτική κοινωνία». Γ. Κοντογιώργης, 2017, όπ. παρ., σ. 181-181.

16. Γιώργος Κοντογιώργης, «Η δημοκρατία στην τεχνολογική κοινωνία», 2012, διαθέσιμο στο http://contogeorgis.blogspot.gr/2012/09/blog-post_29.html (ανεύρετη στις 20.4.2018).

2. Αντιπαραβολή του πολιτικού φαινομένου στο ελληνικό κοσμοσύστημα και στο νεωτερικό κράτος-έθνος

Στο περιβάλλον αυτό, το ειδοποιό χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας –η εξουσιαστική πρόσληψη της πολιτικής και ο συνεπής διαχωρισμός μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής έρχεται σε άμεση αντιπαράθεση με τη γέννηση-ανάπτυξη του πολιτικού φαινομένου στο μικρής κλίμακας ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα της πόλης-κράτους. Η γέννηση της πόλης στην αρχαία Ελλάδα¹⁷ θα αποτελέσει το έναυσμα για την ανάπτυξη της ιδιοσυστασίας του πολιτικού φαινομένου και επέκεινα του θεωρητικού προβληματισμού περί του αξονικού στόχου της πολιτείας –ευδαιμονία. Κατά τον Αριστοτέλη (*Πολιτικά* III, 3.1281a8) η «πόλις» είναι η τελειότερη μορφή κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης, με αξονικό στόχο τη διασφάλιση της καλής εκ φύσεως ζωής (ευδαιμονία) επιτυγχάνοντας την ύψιστη αυτάρκεια.

Η μετεξέλιξη του ελληνικού κοσμοσυστήματος στη μετα-κρατοκεντρική/οικουμενική του διάσταση, κατά την περίοδο της Βυζαντινής «οικουμένης», όχι μόνο διατηρεί την πόλη αλλά τη μεταλλάσσει σε «αυτόνομη» πόλη, η ιδιοσυστασία της οποίας διατηρείται και στην περίοδο της Οθωμανοκρατίας μέσα από τα ελληνικά κοινά.¹⁸ Ειδικότερα, για μια σειρά από ιστορικούς, κοινωνικούς και πολιτικούς λόγους

17. Ο Γ. Κοντογιώργης ορίζει την πόλη «ως τη γεωγραφική επικράτεια, στην οποία αναπτύσσονται κοινωνικά υπο-μορφώματα, αγροτικού ή αστιακού τύπου». «Η πόλις ως θεμελιώδης κοινωνία στοιχειοθετεί ένα μακραίωνο πολιτικό μόρφωμα, του οποίου οι μεταλλάξεις, εξαιρετικά σημαντικές, αποκρυσταλλώνονται στις πολιτείες της. Ώστε, πόλις και πολιτεία συγκροτούν δύο διακριτές έννοιες: η πόλις, ως η επικράτεια της συνολικής κοινωνίας, αρθρώνει την ουσία της με μέτρο το ανάπτυγμά της στον χρόνο και πρόσημο την πολιτεία». Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α', Σιδέρης, Αθήνα, 2006, σ. 157.

18. Σύμφωνα με τον Πανταζόπουλο τα κοινά αποτελούν «ενώσεις [...] αυτόνομων πόλεων με φυλετικό-τοπικό ή οι αμφικτιονίες με θρησκευτικό ή πολιτικοστρατιωτικό χαρακτήρα. Στην περίπτωση αυτή πρόκειται για πολυκρατική μορφή της πλουραλιστικής ιδέας που εκφράζεται σαν άθροισμα των επιμέρους κοινοτικών μονάδων που συγκροτούν την πόλη». Ν. Παντοζόπουλος, 1993, όπ. παρ., σ. 22.

το σύστημα των ελληνικών κοινών θα αγγίξει το κορυφαίο σημείο της ανάπτυξής του κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας.¹⁹ Η υπαρκτική οντολογική ετερότητα (γλώσσα, θρησκεία, παράδοση) του ελληνισμού με τον Οθωμανό δυνάστη καθώς και η «μορφή του Οθωμανικού δημοσιονομικού συστήματος, που αντιλαμβανόταν τις κοινότητες των ραγιάδων ως φορολογικές μονάδες στα πλαίσια των οποίων οι φορολογούμενοι ευθύνονταν αλληλεγγύως, διευκόλυναν την εσωστρεφή ανάπτυξη των κοινοτήτων [κοινών] επάνω σε βάσεις δημοκρατικές σαν εστίες συντηρήσεως του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού».²⁰

Συνακόλουθα, η μετακένωση του ελληνικού κοινού στη μεταφρουδαλική Ευρώπη, μετά την κατάλυση της Βυζαντινής «οικουμένης», θα οδηγήσει στη δημιουργία της κοινότητας η οποία διαφοροποιείται ως προς την ιδιοσυστασία της απέναντι στον ελληνικό κοινό, στον βαθμό που δεν ενσωματώνει τα «κοινωνικοπολιτικά και ιδεολογικά θεμέλια της ελληνικής μητρόπολης». Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Γ. Κοντογιώργης: «Θεμελιώδης αιτία της αδυναμίας αυτής αποτέλεσε το γεγονός ότι η “πόλη”, εστεγασμένη στο εσωτερικό του φέουδου, θα μεταβληθεί σε προσάρτημά του και θα μεταλλαχθεί σε κοινότητα».²¹

Κατά τούτο το ελληνικό παράδειγμα θα εμφυτεύσει μια άγνωστη για τον δυτικό κόσμο παράμετρο, την «κληρονομημένη πολιτική κουλτούρα, που ανάγεται στην ιστορική φύση της ελληνικής κοινωνίας».²² Το γεγονός αυτό προδηλώνεται στην ενδο-κοσμοσυστημική μετάβαση της ελληνικής κοινωνίας από το ανθρωποκεντρικό περιβάλλον της «μικρής κλίμακας της πόλης» στον «πρώιμο ανθρωποκεντρισμό της μεγάλης κλίμακας του κράτους-έθνους». Τουναντίον οι δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες καλούνται να πραγματοποιήσουν «ένα κοσμοσυστη-

19. Ν. Πανταζόπουλος, 1993, όπ. παρ., σ. 29-32. Γιώργος Δ. Κοντογιώργης, 1982, ό.π.

20. Ν. Πανταζόπουλος, 1993, όπ. παρ., σ. 29-30.

21. Γιώργος Κοντογιώργης, «Ελληνική γραμματεία και δυτική Ευρώπη», διαθέσιμο στο http://kosmosystema.blogspot.gr/2010/03/blog-post_24.html (ανεεύρηθη στις 20.4.2018).

22. Γιώργος Κοντογιώργης, *Το αυταρχικό φαινόμενο, «4η Αυγούστου», «21η Απριλίου», Παπαζήσης, Αθήνα, 2003, σ. 38.*

μικής φύσεως άλμα»,²³ εξερχόμενες από το δεσποτικό κοσμοσύστημα που βίωναν, για να εισέλθουν στο νεότερο εθνοκρατοκεντρικό κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας.

Η θεμελιώδης αντίφαση μεταξύ του ελληνικού κόσμου και του μετάρ-μεσαιωνικού ευρωπαϊκού χώρου είναι εναργής και εντοπίζεται στο διαφορετικό στάδιο κοινωνικοπολιτικής και πολιτισμικής τους ανάπτυξης. Από τη μια πλευρά ο ελληνισμός συγκροτείται σε ανθρωποκεντρική βάση με κοινωνικο-πολιτικό θεμέλιο την πόλη-κράτος, αναπτύσσοντας την ιδιοσυστασία του πολιτικού φαινομένου και επέκεινα του θεωρητικού προβληματισμού περί του αξονικού στόχου της πολιτείας –ευδαιμονία.

Από την άλλη πλευρά, η ανάδυση-ανάπτυξη του κράτους-έθνους στη δυτική Ευρώπη, αναφύεται ως στρατηγική αναγκαιότητα για τη διασφάλιση των στοιχειωδών στόχων των συλλογικών οντοτήτων, υπό τη βάση των αρχών της εδαφικότητας και της εσωτερικής-εξωτερικής κυριαρχίας. Αυτό επετεύχθη αφενός με τη διαμόρφωση-εγκαθίδρυση γραφειοκρατικών, οικονομικών και στρατιωτικών θεσμών²⁴ και αφετέρου με την ανάπτυξη-μετασχηματισμό, από μηδενική κοινωνικοπολιτική βάση, των κοινωνιών υποκειμένων, που κατείχαν εν είδη ιδιοκτησίας οι μονάρχες, σε ανθρωποκεντρικές κοινωνίες. Αναλυτικότερα, η *de jure* αναγνώριση με τη Συνθήκη ειρήνης της Βεστφαλίας (1648) του κράτους-έθνους, ως κυρίαρχης μορφής, συλλογικής πολιτικής οργάνωσης, συνοδεύτηκε με την πλήρη-αποκλειστική του διασύνδεση με το πολιτικό φαινόμενο. Για παράδειγμα, μέσα από την εργογραφία τους, οι Machiavelli, Hobbes και Bodin, προσέδωσαν στο ευρωπαϊκό κράτος το μονοπώλιο του αποκλει-

23. Κοντογιώργης, 2003, ό.π.

24. Βλέπε σχετικά, Tuong Vu, «Studying the state through state formation», *World Politics*, τόμ. 62, τεύχ. 01, 2010, σ. 148-175. Αναλυτικότερα για την εν λόγω προβληματική βλέπε Charles Tilly, *Coercion, capital and european states AD 990-1992*, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990. Thomas Ertman, *Birth of the Leviathan: Building states and regimes in medieval and early modern Europe*, New York, Cambridge University Press, 1997. Hendrik Spruyt, *The sovereign state and its competitors*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

στικού αντικειμένου της πολιτικής.²⁵ Εφεξής η έννοια του κράτους εξισώνεται με την έννοια του πολιτικού φαινομένου και ορίζεται ως εξουσία. Απότοκο της εξέλιξης αυτής ήταν η αφομοίωση των συστατικών παραμέτρων του πολιτικού φαινομένου από το κράτος. Στην περίπτωση αυτή αναφερόμαστε σε ένα εξουσιαστικού τύπου, προ-αντιπροσωπευτικό, πολιτικό σύστημα «η λογική του [οποίου] εδράζεται στην ιδιοκτησιακού τύπου ενσάρκωσή του από το κράτος»,²⁶ μεταθέτοντας την πολιτική κυριαρχία σε άλλες κοινωνικές οντότητες πέρα από τον φυσικό της καταπιστευματοδόχο –κοινωνία. Τοιουτοτρόπως ο διαχωρισμός μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής, όχι μόνο αποστερεί από την πρώτη τον φυσικό της ρόλο, ως αποκλειστικού φορέα και διαμορφωτή της πολιτικής, αλλά την περιορίζει σε καθεστώς ιδιώτη, με διαχειριστικό πολιτικό δικαίωμα τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας.

3. Η εισδοχή της ελλαδικής κοινωνίας στον νεωτερικό κανόνα

Ποιες είναι όμως οι αιτίες που οδήγησαν στην εισδοχή της ελλαδικής κοινωνίας στον νεωτερικό πολιτικό κανόνα;

Η εγκαθίδρυση της βαυαροκρατίας, αμέσως μετά τη δολοφονία του πρώτου Έλληνα κυβερνήτη Ι. Καποδίστρια, θα οδηγήσει στην ανατροπή των συστατικών παραμέτρων του ανθρωποκεντρικού ελληνικού κοσμοσυστήματος και στην επιβολή του νεωτερικού «κανόνα»,²⁷ δημιουργώντας ένα «άκραιφνῶς μεταπρατικό» κράτος.

25. Carl Schmitt, *The concept of the political*, USA: University of Chicago Press, 1996, σ. 6-7.

26. Γιώργος Κοντογιώργης, «Η δημοκρατία στην τεχνολογική κοινωνία», διαθέσιμο στο http://protagorasnews.blogspot.gr/2017/11/blog-post_220.html (ανεύρεθη στις 10.3.2018).

27. Ως προσδιοριστικά χαρακτηριστικά εγγράφονται η άκαμπτη πολιτειακή ομοιομορφία, η αρχή της μοναδικής, ενιαίας και κυρίαρχης εξουσίας του κεντρικού κράτους, το πρόταγμα του ανήκειν στο κράτος που ενσαρκώνει το έθνος κ.ά. Βλέπε Γ. Κοντογιώργης, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, ό.π., σ. 486-7.

«Ἡ Δημόσια Διοίκηση, ἡ Δικαιοσύνη, ἡ Παιδεία, ὁ Στρατός, τὸ Πολιτικὸ Σύστημα, ἡ Ἐκκλησία ὁργανώθηκαν κατὰ πιστὴ ἀντιγραφὴ τῶν ἀντιστοίχων θεσμῶν στὴ Δύση».²⁸

Θα ακολουθήσει ο ιστορικός συμβιβασμός της ελλαδικῆς προϋπονοτικής τάξης,²⁹ με το γεγονός της κρατοκεντρικῆς συγκρότησης του ελλαδικού ἔθνους, ἀπόρροια της ἀποδοχῆς του θεσμοῦ της κοινοβουλευτικῆς μοναρχίας,³⁰ ὑπὸ τη βάση της ἀρχῆς της καθολικῆς ψηφοφορίας.³¹ Συνεπαγόμενα, το κοινοβουλευτικὸ σύστημα θα ἀποτελέσει το κύριο μέσο για την ἐπίλυση της διάστασης μεταξύ της κεντρικῆς και των τοπικῶν κέντρων ἐξουσίας και θα συντελέσει στην ἐπιβολὴ της κυρίαρχης προεστικῆς-προϋποντικής τάξης στην ἐσωτερικὴ οικονομικοπολιτικὴ δομὴ. Ἡ προεστικὴ τάξη, θα χρησιμοποιήσει ἐργαλειακά τον κοινοβουλευτικὸ θεσμό για την ἐκμετάλλευση της τοπικῆς κοινωνικῆς της βάσης, μέσω της ἀνάπτυξης πελατειακῶν σχέσεων. Συνεπώς, ἡ ἰδιοποίηση της πολιτικῆς ἐξουσίας διευκολύνθηκε ἀπὸ τις ἐπικρατούσες ἐσωτερικῆς-ἐξωτερικῆς συνθήκες. Ἀπὸ τη μια πλευρὰ ἀναφυόταν το ἐσωτερικὸ οικονομικὸ-κοινωνικὸ πρόβλημα, ἀπότοκο της πληθυσμιακῆς σύνθεσης-κοινωνικῆς διαστρωμάτωσης του ελλαδικού πληθυσμοῦ, ὅπου κυριαρχοῦσε το ἀγροτικὸ στοιχείο και οἱ ἀκτῆμονες. Οἱ πρῶτοι ἀποσκοποῦσαν στην ἀνεύρεση ἀγορῶν για την πώληση των

28. Χρ. Γιανναράς, *Πολιτιστικὴ διπλωματία*, Ἰκαρος, Αθήνα, 2001, σ. 110.

29. Ἡ ἀποσυλλογικοποίηση του κοινοτικῆς συστήματος ἀπόρροια του νεωτερικῆς-ἐκσυγχρονιστικῆς κανόνα και ἡ προσαρμογὴ-ἐξοικείωση της προϋποντικής τάξης με τη λειτουργικὴ-θεσμικὴ δομὴ του κράτους-ἔθνους εἶναι ἡ ἐρμηνεία του ιστορικῆς συμβιβασμοῦ.

30. Πῶργος Κοντογιώργης, *Πολιτικὸ σύστημα και πολιτικὴ*, Πολύτυπο, Αθήνα, 1985, σ. 93.

31. Ἡ ἀρχὴ της καθολικῆς ψηφοφορίας στο νεοελληνικὸ κοινοβουλευτικὸ σύστημα ἰσχύει (με ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις) ἀπὸ το 1843. Ἐνῶ με το Σύνταγμα του 1864 «ἔχουμε και τη συνταγματικὴ κατοχύρωσή της και την πλήρη ἰσχύ των πολιτικῶν δικαιωμάτων για ὅλον ἀνεξαιρέτως τον ἐνήλικο ἀνδρικὸ πληθυσμό». Δημήτρης Χαλαμπής, *Πελατειακῆς σχέσεις και λαϊκισμός*, Ἐξάντας, Αθήνα, 1989, σ. 25. Ἐκτενέστερα βλέπε Παῦλος Πετρίδης, *Πολιτικῆς δυνάμεις και συνταγματικοὶ θεσμοὶ στην νεώτερη Ελλάδα 1844-1936*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη, 1984.

προϊόντων τους, ενώ οι δεύτεροι απέβλεπαν στο κράτος για την αναδιανομή των εθνικών γαιών.³² Όπως χαρακτηριστικά περιγράφει ο Παναγιώτης Κονδύλης, η ίδρυση της κοινοβουλευτικής μοναρχίας στην περίοδο του Όθωνα έδωσε στο πολιτικό σύστημα τη δυνατότητα κατοχής του κρατικού μηχανισμού και τη μετατροπή του σε κομματικό. Από εδώ και στο εξής η άσκηση της πολιτικής εξουσίας δεν είναι ένας τρόπος για την προάσπιση του κοινού συμφέροντος, αλλά ένας αγώνας για την κατάκτηση και νομή του δημόσιου πλούτου.³³

Από την άλλη πλευρά το έσχατο συμφέρον της κρατικής επιβίωσης πρότασε τη θεσμοθέτηση της έξωθεν εξάρτησης, αρχικά από τις τρεις εγγυήτριες δυνάμεις –Αγγλία, Γαλλία, Ρωσία– και εν συνέχεια από τη Δύση. Ειδικότερα, η πρόθεση των φορέων της ελληνικής πολιτικής και στρατιωτικής ηγεσίας να ταυτίσουν τους στόχους των ξενικών επεμβάσεων με τα συμφέροντα του ελληνικού λαού³⁴ εκκινούν το 1825 με την αίτηση προστασίας στη Μεγάλη Βρετανία.³⁵ Ακολούθως, την περίοδο 1827-1830 η έξωθεν επέμβαση των Μεγάλων Δυνάμεων νομιμοποιήθηκε και θεσμοθετήθηκε μέσα από επίσημες διεθνείς συνθήκες και πρωτόκολλα που απέληξαν στην αναγνώριση ενός τυπικά ανεξάρτητου ελληνικού κράτους, στο οποίο επιβλήθηκε ο θεσμός της μοναρχί-

32. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος. Η συγκρότηση του δημόσιου χώρου στην Ελλάδα*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1993, σ. 282-292.

33. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1997, σ. 94.

34. Θα πρέπει να επισημανθεί ότι με το ψήφισμα της υποτέλειας, η ηγέτιδα τάξη του αγώνα δεν επιζητούσε την εθνική ανεξαρτησία αλλά τη δημιουργία ενός κράτους υπό ξένη κηδεμονία. Υπό το πρίσμα αυτό η εξαρτησιακή λογική από τις έξωθεν δυνάμεις οδηγούσε βαθμιαία στην εθνική υποτέλεια.

35. Βλέπε Απόστολος Ε. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του νέου Ελληνισμού*, τόμ. ζ', Ηρόδοτος, Αθήνα, 1999, σ. 242. Αυτό που θα πρέπει να συγκρατήσουμε είναι ότι η συγκεκριμένη πολιτική πράξη-αίτηση προστασίας αφενός προσδιόρισε κατά μείζονα βαθμό τον εξωτερικό προσανατολισμό του νεοελληνικού κράτους-εξάρτησης από Βρετανία και αφετέρου συνώθησε στη γένεση των πρώτων πολιτικών ομάδων. Βλέπε Α. Βακαλόπουλος, 1999, όπ. παρ., σ. 243.

ας.³⁶ Η πρωτοκαθεδρία της Μεγάλης Βρετανίας ως προστάτιδα δύναμη του νεοελληνικού κράτους εδραιώνεται το 1862 με την ενθρόνιση του Γεώργιου Α' και θα διαρκέσει έως το 1947,³⁷ όταν οι ΗΠΑ με την εφαρμογή του Σχεδίου Μάρσαλ θα τη διαδεχθούν στον ρόλο του προστάτη.

Το γεγονός ότι το καθεστώς της ολοκληρωτικής εξάρτησης του νεότευκτου ελληνικού κράτους από τη Δύση εξυπηρετούσε αφενός την εσωτερική αναγκαιότητα της κομματικής ολιγαρχίας για πολιτική κυριαρχία-αυτοσυντήρηση και αφετέρου την απόκτηση εξωτερικών συντελεστών οικονομικοστρατιωτικής εξισορρόπησης, για την προάσπιση του συμφέροντος επιβίωσης του νεοελληνικού κράτους, δεν παραγράφει την αδυναμία των ελληνικών κυβερνήσεων να προασπίσουν-προάγουν τα αξονικά εθνικά ζητήματα. Για παράδειγμα, κατά τη μεταπολεμική-μετεμφυλιακή περίοδο, η παθητική εξάρτηση του συνόλου σχεδόν των μεταπολεμικών ελληνικών κυβερνήσεων από τη Δύση, καταδεικνύεται από το γεγονός ότι ουδέποτε επιχείρησαν να αναπτύξουν τις ικανές και αναγκαίες προϋποθέσεις (αξιοποιώντας το γεωπολιτικό-γεωστρατηγικούς πλεονέκτημα) για τη συναρμογή των ζωτικών τους συμφερόντων με εκείνα της προστάτιδας αμερικανικής υπερδύναμης. Συνακόλουθα, η Γ' Ελληνική Δημοκρατία δεν φρόντισε ή δεν κατόρθωσε να αποδείξει-

36. Τα κεντρικά χαρακτηριστικά των διεθνών αυτών συμβάσεων οριοθετούνται σε: α) μονομερείς αποφάσεις των μεγάλων δυνάμεων χωρίς τη συμμετοχή των Ελλήνων. Οι εν λόγω αποφάσεις συνιστούν εξαναγκαστικές εντολές, τις οποίες οι προστάτιδες δυνάμεις επιβάλλουν στα αντιτιθέμενα μέρη. Για παράδειγμα, το ρωσικό σχέδιο για τη δημιουργία ενός αυτόνομου ελληνικού κράτους υπό την επικυριαρχία του Σουλτάνου, το οποίο αποδέχθηκε η Πύλη με τη Συνθήκη της Αδριανούπολης, (1829), το βρετανικό σχέδιο, με το πρώτο από τα τρία πρωτόκολλα του Λονδίνου, (22.1/3.2.1830), το οποίο ανακήρυξε την Ελλάδα σε απόλυτη-κληρονομική μοναρχία, θεσμοθετώντας παράλληλα τη γεωγραφική συρρίκνωση των εδαφικών της ορίων, β) στον καθολικό έλεγχο της εσωτερικής πολιτικής, οικονομικής, στρατιωτικής δομής του νεοελληνικού κράτους. Βλ. Νίκος Γ. Σβορώνος, *Ανάλεκτα νεοελληνικής ιστορίας και ιστοριογραφίας*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1987, γ' εκδ., σ. 239-240.

37. Όπως περιγράφει ο Ν. Σβορώνος: «Με την πολιτική αλλαγή του 1862 και την επιβολή ενός καινούργιου βασιλιά, του δανού πρίγκιπα Γεωργίου Α' Γκλύξμπουργκ, η Μεγάλη Βρετανία στερέωσε την αναμφισβήτητη ηγεμονία της στην Ελλάδα». Ν. Σβορώνος, 1987, όπ. παρ., σ. 288.

πιστοποιήσει στη Δύση ότι θα μπορούσε να λειτουργήσει ως θεματοφύλακας των συμφερόντων της στα Βαλκάνια, καλύπτοντας το αναφυόμενο γεωπολιτικό κενό από την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού.³⁸

Τουναντίον το τελικό γινόμενο της ολοκληρωτικής κατίσχυσης της ολιγαρχικής κομματοκρατίας στο ελληνικό κοινωνικοπολιτικό σύστημα ήταν/είναι η εξομοίωση του εθνικού με τον κομματικό πατριωτισμό.³⁹ Αποτέλεσμα του γεγονότος αυτού είναι η κομματικοποίηση των εθνικών θεμάτων, η εσωτερική τους εκμετάλλευση, ο μικροπολιτικός τους χειρισμός και η διασύνδεσή τους με ζητήματα προσωπικού γοήτρου-κύρους και συμφερόντων.⁴⁰

4. Σχέση κοινωνίας-πολιτικής

Η καθολική ιδιοποίηση του ελλαδικού κράτους από τους φορείς του προυχουντισμού, μετά την αποσυλλογικοποίηση των ελληνικών κοινωνιών, δεν απομειώνει τον υψηλό βαθμό πολιτικής ανάπτυξης της ελληνικής κοινωνίας. Είναι εναργή και διαρκή τα συνεχή της αιτήματα για κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές μεταρρυθμίσεις που ξεσπούν καθόλη την περίοδο της αντιβασιλείας και της βασιλείας του Όθωνα στο σύνολο της

38. Βλ. σχετικά Γιώργος Κοντογιώργης, «Η εξωτερική πολιτική και το ελληνικό εσωτερικό πρόβλημα», *Αντί*, τεύχ. 876, 30/6/2006. Για εκτενή ανάλυση βλέπε Διονύσιος Τσιριγώτης, *Νεότερη και σύγχρονη ελληνική ιστορία. Διεθνείς σχέσεις και διπλωματία*, Ποιότητα, Αθήνα, 2013.

39. Ιδωμένο από μια διαφορετική πλευρά, δύναται να υποστηριχθεί ότι το σύνολο των ελληνικών κυβερνήσεων που συγκροτούνται από τα κόμματα νομής του κράτους και της εξουσίας (στη συγκεκριμένη περίπτωση το ΠΑΣΟΚ, αλλά και προηγούμενα η Ν.Δ.), υποτάσσουν τον εθνικό στον κομματικό πατριωτισμό, με συνεπαγόμενο να παραμένουν ανεπίλυτα, αν δεν επιδεινώνονται ή δεν επαυξάνονται, τα εξωτερικά προβλήματα. Βλ. σχετικά Γ. Κοντογιώργης, «Η εξωτερική πολιτική και το ελληνικό εσωτερικό πρόβλημα», 2006, όπ. παρ.

40. Βλέπε Παναγιώτης Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2011, σ. 170-171.

ελληνικής επικράτειας, ξεκινώντας από τον Μοριά τον Μάιο του 1834.⁴¹

Κορυφαίο σημείο της διαμφισβήτησης του νεωτερικού κανόνα αποτελεί η αναίμακτη Επανάσταση της 3ης Σεπτεμβρίου του 1843 υπό τη σημαία του συνταγματισμού,⁴² καταδεικνύοντας την αναπόδραστη διασύνδεση του τρίπτυχου κοινωνίας-πολιτικής-πολιτείας στις ελληνικές πόλεις/κοινά. Η οργανική διασύνδεση των ανθρωποκεντρικών παραμέτρων του ελληνικού κοσμοσυστήματος εμφανίζεται στην κλασσική εποχή όπου η πόλις-κράτος αφομοιώνει «οργανικά τις επιμέρους αυτόνομες κοινοτικές μορφές (φυλές, φατρίες, δήμους), χωρίς να τις διαστρεβλώνει ή να τις καταργεί, αναπαράγοντας απ' αυτές την πολιτεία σαν ολοκληρωμένη μορφή κοινότητας, στην οποία ο πολίτης αποτελούσε μόριο, οργανικό δηλαδή και αναπόσπαστο μέρος της επιμέρους ομάδας και της γενικότερης εκφράσεώς της, της πόλεως».⁴³

Τουναντίον η σχέση κράτους-κοινωνίας στην περίπτωση του νεότερου ελληνικού κράτους οριοθετείται από την εκτεταμένη αυτονομία του πολιτικού/κομματικού συστήματος, απότοκου της αποσυλλογικοποίησης της ελληνικής κοινωνίας και της προσωπικής εξάρτησης του πολίτη από τον πολιτικό.⁴⁴ Τοιουτοτρόπως, η σχέση κοινωνίας και πολιτικής είναι νομιμοποιητική λόγω της απουσίας τόσο της αντιπροσωπευτικής όσο και της δημοκρατικής αρχής. Ο ρόλος του εντολέα και του εντολόμενου δεν ανήκει στην κοινωνία, αλλά στο κυβερνών κόμμα. Ο εκλογέας νομιμοποιεί το πολιτικό προσωπικό μέσω της ψήφου του, αναμένοντας την ικανοποίηση των ιδιοτελών του συμφερόντων, ενώ το πολιτικό προσωπικό εκποιεί το κράτος στους ψηφοφόρους του με αντάλλαγμα την προαγωγή του κομματικού συμφέροντος. Δηλαδή, ο πολιτικός εδράζει την εξουσία στη δυνατότητά του να διανείμει προσοδοφόρες θέσεις.

41. Βλέπε Ιωάννης Πετρόπουλος-Αικατερίνη Κουμαριανού, «Η Αντιβασιλεία (1833-1835)» στο *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμ. ΙΓ', Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα, 1977, σ. 49.

42. Βλέπε Αννίτα Πρασά, «Η εξέγερση της 3ης Σεπτεμβρίου 1843» στο *Ιστορία των Ελλήνων*, τόμ. 10ος, Δομή, Αθήνα, 2008, σ. 99.

43. Ν. Πανταζόπουλος, 1993, όπ. παρ., σ. 21-22.

44. Γ. Κοντογιώργης, 2012, όπ. παρ.

5. Η νεοελληνική κομματοκρατία

Λογικό συνεπακόλουθο της ταύτισης του κομματικού με το πολιτικό σύστημα και η ολοκληρωτική ιδιοποίηση του δεύτερου από το πρώτο είναι το φαινόμενο της κομματοκρατίας.⁴⁵ Ως κομματοκρατία ορίζουμε την κατάσταση εκείνη κατά την οποία το κόμμα κυριαρχεί πάνω στο πολιτικό σύστημα, προσδιορίζοντας τη δομή και τη λειτουργία του. Το σύνολο το δομών της εσωτερικής κοινωνικοπολιτικής και οικονομικής δομής εξυπηρετεί αποκλειστικά τα κόμματα εξουσίας.⁴⁶ Αποτέλεσμα της εξέλιξης αυτής είναι η διαμόρφωση μιας ετεροβαρούς σχέσης μεταξύ μιας κοινωνίας-ιδιώτη και ενός κράτους-εργοδότη. Το κυβερνών κόμμα ιδιοποιείται τον κρατικό μηχανισμό, και μετατρέπεται από εντολοδόχο της κοινωνίας σε αποκλειστικό διαχειριστή του πολιτικού συστήματος. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η Γ' Ελληνική Δημοκρατία λόγω του αδιαμφισβήτητου ρόλου των κομμάτων εξουσίας σε αποκλειστικά θεσμικά όργανα κοινωνικοπολιτικής εκπροσώπησης.⁴⁷

Ειδικότερα, μέσα από την οργάνωση-ανάπτυξη μεγάλων δικτύων πατρωνίας αξιοποιήσαν την κυρίαρχη πολιτική τους θέση για να διεισδύσουν και να ιδιοποιηθούν την κρατική μηχανή, προάγοντας παράλληλα τα οργανωμένα συμφέροντα μεμονωμένων συντεχνιακών παραταξιακών ομάδων.⁴⁸ Λογικό συνεπακόλουθο είναι η ανάπτυξη των

45. Γιώργος Κοντογιώργης, *Κομματοκρατία και δυναστικό κράτος. Μια ερμηνεία του ελληνικού αδιεξόδου*, Πατάκης, Αθήνα, 2012. Γ. Κοντογιώργης, 2007, όπ. παρ., σ. 689-713.

46. Χρήστος Γιανναράς, *Κομματοκρατία. Όταν οι πολίτες υπερψηφίζουν τη ληλασία της ζωής τους*, Πατάκης, Αθήνα, 2007, σ. 7.

47. Δ. Χαραλαμπίς, 1989, όπ. παρ., σ. 323. Ευάγγελος Κοροβίνης, *Η νεοελληνική φαυλοκρατία*, Αρμός, Αθήνα, 2008.

48. Christos Lyrintzis, 2011, «Greek politics in the era of economic crisis: reassessing causes and effects», Hellenic Observatory papers on Greece and Southeast Europe, GreeSE paper no. 45. The Hellenic Observatory, London School of Economics and Political Science (London, UK, 2011), σ. 1-25 (ιδίως σ. 3). Διαθέσιμο στο http://eprints.lse.ac.uk/33826/1/GreeSE_No45.pdf (ανεύρθη στις 26.3.2018).

φαινομένων κοινωνικοπολιτικής παθογένειας: η διαφθορά, οι πελατει-
ακές σχέσεις,⁴⁹ η αναποτελεσματικότητα, οι ανεπάρκειες, η απουσία
του κράτους πρόνοιας, τα σκάνδαλα, η φοροδιαφυγή.⁵⁰ Από το 1974
και μετά οι ελληνικές κυβερνήσεις απέτυχαν στην εκπλήρωση του
αντικειμενικού τους ρόλου ως αποκλειστικοί διαχειριστές της πολιτι-
κής και εν μέρει της οικονομικής εξουσίας. Αποδείχθηκαν ανίκανες για
την προαγωγή των μείζονων εθνικών συμφερόντων –Αιγαίο, Βαλκά-
νια, Κύπρος, Ε.Ε.⁵¹ Αυτό που πραγματικά έκαναν ήταν η υιοθέτηση ενός
παθητικού, καταναλωτικού, δυτικού τρόπου ζωής, απομακρύνοντάς
τον από τις προοπτικές μιας υγιούς χρηματοοικονομικής ανάπτυξης,
με άξονα τις βιώσιμες επενδύσεις, την υψηλή ανταγωνιστικότητα και
την κινητοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων της ελληνικής χώρας
(π.χ. το εμπόριο, η ναυτιλία, η γεωργία). Οι συνθήκες αυτές επιδεινώ-
θηκαν μετά τη δεκαετία του 1990, ιδιαίτερα μετά την ένταξη της Ελ-
λάδας στην Ευρωζώνη, όταν οι ελληνικές κυβερνήσεις μιμούμενες το
νεοφιλελεύθερο οικονομικό μοντέλο έδωσαν ιδιαίζουσα έμφαση στην
οικονομική ανάπτυξη που βασίζεται στις χρηματοπιστωτικές αγορές,
στην υπερτίμηση των ακινήτων και στο υψηλό δημόσιο χρέος.⁵²

49. Βλέπε John Manolopoulos, *Greece's odious debt: The looting of the Hellenic Republic by the euro, the political elite and the investment community*, London, New York, Anthem Press, 2011, σ. 89-90.

50. Kaplanoglou G., Rapanos V. T., «Tax and trust: The fiscal crisis in Greece», *South European Society and Politics*, τόμ. 18, τεύχ. 3, 2013, σ. 283-304.

51. Featherstone K., Papadimitriou D., *The limits of europeanization. Reform capacity and policy conflict in Greece*, London, Macmillan, 2008. Featherstone K. (επιμ.), *The challenge of modernization. Politics and policy in Greece*, London, Routledge, 2005.

52. Katsimi M., Moutos T., «EMU and the Greek crisis: the political-economy perspective», *European Journal of Political Economy*, τόμ. 26, τεύχ. 4, 2010, σ. 568-576 (ιδίως σ. 569-570). Pagoulatos G., Triantopoulos Ch., «The Return of the Greek patient: Greece and the 2008 global financial crisis», *South European Society and Politics*, τόμ.14, τεύχ. 1, 2009, σ. 35-54 (ιδίως σ. 37).

Συμπέρασμα

Εν ολίγοις, η μείζονα αιτία του διηνεκούς ελληνικού κοινωνικοπολιτικού προβλήματος εντοπίζεται στο έλλειμμα δημοκρατίας και αντιπροσώπευσης,⁵³ απόρροια της καθολικής ιδιοποίησης της ιδιότητας εντολέα-εντολοδόχου από τις πολιτικές ομάδες/κόμματα της χώρας, δημιουργώντας μια «δυναστική κομματοκρατία». Το κόμμα αποτελεί το αξονικό μέσο για την κατάκτηση-ιδιοποίηση του κράτους μετασχηματίζοντάς το σε κράτος-εργοδότη. Παρεπόμενο είναι η «διόγκωση του κρατικού μηχανισμού για σκοπούς κομματικού οφέλους».⁵⁴ Συναφώς, η σύμπτωση εντολέα-εντολοδόχου, ελεγκτή-ελεγχόμενου δημιουργεί τις ικανές-αναγκαίες συνθήκες για τη γέννηση και ανάπτυξη της διαφθοράς/διαπλοκής. Δηλαδή, στον βαθμό που η αποκλειστική διαχείριση της κρατικής δομής και η καταχρηστική νομή του δημόσιου αγαθού ανάγεται σε τελικό ζητούμενο της εκάστοτε κυβερνητικής ελίτ, με συνεπακόλουθο τη δημιουργία και συντήρηση μιας κοινωνίας πελατών και όχι πολιτών, η διαφθορά και η διαπλοκή εγγράφονται ως χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ελληνικού πολιτικού συστήματος.⁵⁵ Ο πολίτης που αποτελούσε ενεργό μέρος της πολιτείας μετατρέπεται σε πελάτη από τη στιγμή που το πολιτικό σύστημα παύει να του εκχωρεί-αναγνωρίζει την ιδιότητα-ρόλο του εντολέα. Υπό αυτό το πρίσμα το κόμμα εμφανίζεται όχι ως αντιπρόσωπος αλλά ως διαμεσολαβητής της κοινωνίας με την πολιτική εξουσία, δημιουργώντας ένα αμιγώς πε-

53. Σύμφωνα με τον Γ. Κοντογιώργη θεμελιώδες γνώρισμα της δημοκρατίας είναι η απόσπαση του πολιτικού συστήματος από το κράτος και η ενσάρκωσή του στην κοινωνία. Στην ελληνική περίπτωση όπου υπάρχει ταύτιση κράτους-πολιτικού συστήματος η δημοκρατία είναι ανέφικτη. Γ. Κοντογιώργης, 2007, όπ. παρ.

54. Π. Κονδύλης, 1997, όπ. παρ., σ. 23.

55. Όπως περιγράφει ο Γιώργος Κοντογιώργης: «Ένα κόμμα που φιλοδοξεί να πετύχει στις εκλογές χρειάζεται πολλά εκατομμύρια. Πού τα βρίσκει; Στη διαπλοκή. Με τον διαμοιρασμό των ιματίων του κράτους στους χορηγούς χρήματος ή επικοινωνίας. Η νομιμοποίηση της διαφθοράς (π.χ. των χορηγιών) οδηγεί συγχρόνως στην εκτροπή της πολιτικής από τον σκοπό της». Γ. Κοντογιώργης, «Το σημερινό σύστημα δεν είναι δημοκρατία». Συνέντευξη στην *Καθημερινή*, 3.2.2008.

λατειακό σύστημα με τον ίδιο διαχειριστή και επικαρπωτή του κράτους το οποίο υποτάσσεται στους σκοπούς του πελατειακού συστήματος.⁵⁶

Η ιδιόμορφη αυτή πελατειακή σχέση μεταξύ πολιτικού-ψηφοφόρου καταγράφεται στην εκποίηση του κράτους από τον πρώτο με αντάλλαγμα να το κατέχει ο ίδιος, «θεμελιώνοντας την ισχύ του στη δυνατότητά του να διανέμει [...] προσοδοφόρες θέσεις και αξιώματα», ενώ ο δεύτερος «παρέχει υποστήριξη προσδοκώντας προστασία».⁵⁷ Ως γενικότερα αποτελέσματα του ελληνικού μεταπολιτευτικού πολιτικού συστήματος καταγράφονται: η απαξίωση της πολιτικής ως λειτούργημα, η άλωση-κατοχή του κράτους από το κυβερνών κόμμα και τις οικονομικές-πολιτικές ομάδες συμφερόντων, η γιγάντωση του φαινομένου της διαφθοράς/διαπλοκής, ο παραγκωνισμός των κοινωνικών ζητημάτων από τον δημόσιο διάλογο κ.ά.

56. Βλ. Γ. Κοντογιώργης, 2012, όπ. παρ., σ. 166-169.

57. Π. Κονδύλης, 1997, όπ. παρ., σ. 3.

Παναγιώτης Ήφαιστος*

**Το έργο του Γιώργου Κοντογιώργη ως μία μεγάλη
δεξαμενή σκέψης για τις κοσμοϊστορικές διαδρομές,
τους μεγάλους σταθμούς, τα μεγάλα γεγονότα
και τις βαθύτερες διαμορφωτικές δυνάμεις**

Σε καθαρά αντικειμενική βάση, όπως αποτυπώνεται στο δημοσίευμένο έργο του, ο Γιώργος Κοντογιώργης έχει επιτύχει μια εξαιρετικά πρωτότυπη παρουσία στον πολιτικό στοχασμό. Βασικά δημιούργησε μια μεγάλη δεξαμενή γνώσης για τους κοσμοϊστορικούς προσανατολισμούς από την προκλασική εποχή μέχρι τις μέρες μας.¹ Θα συνοψίζαμε, μεταξύ πολλών άλλων που θα μπορούσαν να αναφερθούν, τα εξής κύρια σημεία:

Περιγράφοντας και ερμηνεύοντας τη μεγάλη εικόνα της διαχρονίας χωρίς άλματα και κανονιστικές προθέσεις περιέγραψε τον προσανατολισμό των ανθρώπων, των κρατών και του κόσμου και πολλές

* Ο Παναγιώτης Ήφαιστος είναι ομότιμος καθηγητής.

1. Σε υπό δημοσίευση βιβλίο με τίτλο *Εθνοκεντρικό σύστημα στον 21ο αιώνα. Παθογένειες, αδιέξοδα, αίτια, πολιτικός σχολιασμός. Μεταμοντέρνος εθνομηδενισμός versus έθνος και πολιτισμός* το έργο του Γ. Κοντογιώργη βρίσκεται στο επίκεντρο, στο πλαίσιο κοσμοϊστορικών συγκρίσεων των Νέων Χρόνων με την προκλασική, κλασική και βυζαντινή φάση. Στο κείμενο αυτό, μεταξύ άλλων, επιχειρείται σύνδεση του σύγχρονου κρατοκεντρισμού και των κινδύνων, αναγκών και συμφερόντων που αντιμετωπίζουν τα κράτη με πιθανές «μετακρατοκεντρικές λογικές» και πιθανές «μετακρατοκεντρικές αφετηρίες» που μπορούν να προσδιοριστούν σε διακρατικό επίπεδο. Δική μας εκτίμηση είναι ότι, τόσο όσον αφορά το μετακρατοκεντρικό-Κοσμοπολιτειακό Βυζαντινό Παράδειγμα όσο και τη μεγάλη κοσμοϊστορική εικόνα πριν και μετά το Βυζάντιο μέχρι τη σύγχρονη εποχή, το έργο του Γιώργου Κοντογιώργη με καθαρά αντικειμενικά επιστημονικά κριτήρια αποτελεί είδος πολύτιμης –για το παρόν και το μέλλον– «δεξαμενής πολιτικής σκέψης».

προϋποθέσεις που προσδιορίζουν τη σταθερότητα της πορείας προς ανθρωποκεντρικούς προορισμούς των οποίων κύριο χαρακτηριστικό είναι η πολιτική συγκρότηση με όρους ελευθερίας. Βασικά, ο Κοντογιώργης συγκροτεί την ιστορία των κρατών, των διεθνών σχέσεων και του πολιτικού στοχασμού, ενώ περιγράφει τις βαθύτερες διαμορφωτικές δυνάμεις και τους μεγάλους ιστορικούς άξονες και σταθμούς. Κανείς, έχοντας έτσι τη μεγάλη κοσμοϊστορική εικόνα, αντιλαμβάνεται τις μεγάλες ιστορικές αφετηρίες, φάσεις, στάδια και τις κοσμοσυστημικές τάσεις που πάντα βρίσκονται στα θεμέλια των κρατών. Επίσης, τα αίτια των αντιστροφών, των εκτροχιασμών και των οπισθοδρομήσεων, η μεγαλύτερη εκ των οποίων ήταν η κατεδάφιση της Βυζαντινής κοσμοπολιτείας.

Από τη σχεδόν ολιστική περιγραφή ως προς τα κύρια και σημαντικά των προσανατολισμών και των προϋποθέσεων του πολιτικού πολιτισμού της ελληνικότητας απορρέουν πολύτιμες τυπολογίες του πολιτειακού γίνεσθαι, του κλασικού κρατοκεντρισμού και του μετακρατοκεντρικού παραδείγματος της Βυζαντινής κοσμοπολιτείας. Παρά το ότι η χιλιετής Βυζαντινή κοσμοπολιτεία καταλύθηκε το 1453 μ.Χ., η απορρέουσα τυπολογία, εννοιολογία και εν γένει γνωσιολογία του Γιώργου Κοντογιώργη περιγράφει και ερμηνεύει το μόνο μετακρατοκεντρικό σύστημα της Ιστορίας. Καλλιεργώντας τη γνώση για το μόνο μετακρατοκεντρικό συνάμα και κοσμοπολιτειακό Βυζαντινό Παράδειγμα και εντάσσοντάς το συγκριτικά στους διαχρονικούς ιστορικούς προσανατολισμούς, δημιούργησε έτσι μια μεγάλη δεξαμενή πολιτικής σκέψης για διεξόδους του σύγχρονου κρατοκεντρισμού στα θεμέλια του οποίου υποβόσκουν πολλές παθογένειες και αδιέξοδα. Αυτά τα αδιέξοδα και οι παθογένειες επιτείνονται λόγω πλανητικοποίησης και λόγω πολλών ηγεμονικών δυνάμεων που διαθέτουν πυρηνικά όπλα και που βρίσκονται σε διαρκή ανταγωνισμό.

Η γνώση του Βυζαντινού Παραδείγματος, εκτιμάται, αποτελεί τη μόνη πηγή άντλησης γνώσης για πιθανές «μετακρατοκεντρικές αφετηρίες» διεξόδων του συγκαιρινού εν πολλοίς αδιέξοδου κρατοκε-

ντρισμού. Καταμαρτυρείται διαρκώς –και ο πόλεμος της Ουκρανίας το επιβεβαίωσε– ότι απαιτείται προβληματισμός για τρόπους διαχείρισης κοινών αναγκών, κοινών κινδύνων και κοινών συμφερόντων όπως ο κίνδυνος πυρηνικού ολοκαυτώματος και φαινόμενα όπως η τρομοκρατία, η εν πολλοίς αθέσπιστη ισχύς διεθνικών δρώντων που αποτελούν είδος διεθνικής ιδιωτείας και πολλά άλλα φαινόμενα τα οποία μπορεί να τυγχάνουν εφήμερης στρατηγικής εκμετάλλευσης αλλά υπό ένα ευρύτερο πρίσμα συμφέρει όλους να τυγχάνουν κοινωνικοπολιτικών ελέγχων και διακρατικών ελέγχων.

Μία πολύ σημαντική πτυχή της μετακρατοκεντρικής Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, εκτιμάται, έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί μια ολιστική απάντηση στη μετακρατική-διεθνιστική και εσχατολογικών προδιαγραφών σύγχρονη ιδεολογική σκέψη. Τα σύγχρονα ανθρωπολογικά εξομοιωτικά και πολιτικά εξισωτικά εσχατολογικά, διεθνιστικά-μετακρατικά ιδεολογικά δόγματα βρίσκονται στον αντίθετο πόλο των μετακρατοκεντρικών κοσμοπολιτειακών λογικών που εδραίωσε το Βυζαντινό Παράδειγμα, όταν επί μια χιλιετία οι συνιστώσες κοινωνίες ήταν αυτεξούσιες και αυτοθεσπιζόμενες και διαμέσου των αντιπροσώπων τους αποτελούσαν τους εντολείς της εντολοδόχου εξουσίας. Στη Βυζαντινή κοσμοπολιτεία ο Δήμος της Κωνσταντινούπολης και η Σύγκλητος της Κοσμόπολης ήταν ο εντολέας του εντολοδόχου και ανακλητού Βασιλέα των Πόλεων. Η μεγάλη σημασία αυτής της διαφοράς μεταξύ μετακρατικών διεθνισμών κάθε είδους και του Κοσμοπολιτειακού Παραδείγματος έγκειται στο γεγονός ότι, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, προσφέρεται ως τροφή για σκέψη για μετακρατοκεντρικές ρυθμίσεις κοινής διαχείρισης, κοινών συμφερόντων και κοινών κινδύνων του σύγχρονου κρατοκεντρισμού. Ως προς αυτό τρεις κρίσιμες επισημάνσεις:

Πρώτον, το τι σημαίνει «μετακρατοκεντρικές αφετηρίες» και μετακρατοκεντρικές θεσμικές ρυθμίσεις δεν μπορεί να προσδιοριστεί στο πλαίσιο μιας ανάλυσης, καθότι μόνο τα ενδιαφερόμενα κράτη μπορούν να συνεκτιμήσουν πλήρως και επακριβώς τα προβλήματα, τα συμφέροντα, τους κινδύνους και τις κατάλληλες πολιτικές και θεσμικές δομές.

Δεύτερον, η κοσμοσυστημική μετεξέλιξη προς την κατεύθυνση μιας κοσμοπολιτειακής δομής, εκτιμάται, δεν μπορεί να προβλεφθεί, καθότι εξαρτάται από πλήθος μεταβλητών και πρωτίστως από τις προόδους προς ανθρωποκεντρικά θεμελιωμένες πολιτικές δομές προσανατολισμένες προς υψηλότερες δημοκρατικές βαθμίδες. Τα ζητήματα αυτά αναλύονται εκτεταμένα στο πολυσχιδές έργο του Γιώργου Κοντογιώργη. Εξαρτάται επίσης από πολλές μεταβλητές του σύγχρονου πλανητικοποιημένου κρατοκεντρισμού και του τρόπου που εξελίσσονται οι κοσμοσυστημικές τάσεις στα θεμέλιά του. Η μελέτη αυτών των τάσεων λογικά έπρεπε να είναι πρόκληση και μεγάλο στοίχημα για τη σύγχρονη πολιτική σκέψη και για τις κυβερνήσεις των σύγχρονων κρατών συμπεριλαμβανομένων των ηγεμονικών κρατών. Αντίθετα, παρατηρείται ότι συνεχίζουν να κυριαρχούν τα παντελώς αδιέξοδα μετακρατικά-διεθνιστικά εσχατολογικά δόγματα που ακολούθησαν την ταραχώδη, αντιθετική και αντιφατική μετά-Μεσαιωνική φάση.

Τρίτον, ενώ, όπως γίνεται αντιληπτό, ο προβληματισμός μας δεν εντάσσεται σε κάποιο χρονοδιάγραμμα ή πρόβλεψη για το πως θα μπορούσε να εξελιχθεί το σύγχρονο κρατοκεντρικό σύστημα, δύο ζητήματα είναι κρίσιμα:

α) Απαιτείται πολύ καλή, αξιολογικά ουδέτερη και ιδεολογικά στερημένη ανάλυση του σύγχρονου κρατοκεντρισμού. Ως προς αυτό, εκτός από τη συνεισφορά του στην κατανόηση του κλασικού κρατοκεντρισμού, ο Κοντογιώργης με το ύστερο βιβλίο του για τον Θουκυδίδη εμπλούτισε τη γνώση πολύ πέραν του κεκτημένου της, στα κατά τα άλλα πολύ σημαντικής συνεισφοράς βιβλία των λίγων δυτικών διεθνολόγων που εδράζουν την ανάλυσή τους πάνω στα θουκυδίδια αξιώματα.

β) Μια τέτοια γνώση μπορεί να αποτελέσει τη βάση πάνω στην οποία μελλοντικές μελέτες θα επιχειρήσουν με πιο συγκεκριμένο τρόπο να αξιοποιήσουν την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία του Κοντογιώργη, να αναζητήσουν τις υπάρχουσες κοσμοσυστημικές τάσεις εντός του σύγχρονου κρατοκεντρισμού με πιο συγκεκριμένο τρόπο

και να αναπτύξουν προβληματισμό για πιθανές μετακρατοκεντρικές λογικές και μετακρατοκεντρικές θεσμικές αναζητήσεις στο προαναφερθέν πλαίσιο αναγκών, κινδύνων και συμφερόντων.

Αυτονόητα, τέτοια στοχαστικά εγχειρήματα, κατά τα άλλα βαθύτατων εμπράγματων προεκτάσεων, απαιτούν, τονίζεται και υπογραμμίζεται, τόσο ιδεολογικά στερημένες προσεγγίσεις όσο και καθαρή των κοσμοϊστορικών διαδρομών και σωστή γνώση ως προς την οποία η συνεισφορά του Γιώργου Κοντογιώργη είναι μια μεγάλη παρακαταθήκη για όποιον επιθυμεί να αποτινάξει τις εσχατολογίες και να συνεισφέρει με πολιτική σκέψη για το διεθνές σύστημα όπως είναι και όπως εξελίσσεται.

Πολυχρόνης Καρσαμπάς*

Το νεοελληνικό κράτος και ο ελληνισμός

1. Εισαγωγή

Σε μια συνέντευξή του στον Ρένο Αποστολίδη,¹ στις 15 Ιουνίου του 1958, ο ποιητής Οδυσσέας Ελύτης, ερωτηθείς σχετικά με την κακοδαιμονία του τόπου, εντόπισε την αιτία στην «ασυμφωνία μεταξύ του πνεύματος της εκάστοτε ηγεσίας μας και του “ήθους” που χαρακτηρίζει τον βαθύτερο ψυχικό πολιτισμό του ελληνικού λαού, στο σύνολό του».

Συνεχίζοντας ανέφερε ότι «από την ημέρα που έγινε η Ελλάδα κράτος, έως σήμερα, οι πολιτικές πράξεις θα έλεγε κανείς ότι σχεδιάζονται και εκτελούνται ερήμην των αντιλήψεων για τη ζωή, και γενικότερα των ιδανικών που είχε διαμορφώσει ο ελληνισμός μέσα στην υγιή κοινοτική του οργάνωση και στην παράδοση των μεγάλων αγώνων για την ανεξαρτησία του». Ολοκληρώνοντας τη συνέντευξή του αναφέρει ότι «ο Ελληνισμός, για την ώρα, επέτυχε ως Γένος, αλλ’ απέτυχε ως Κράτος!».

Ο ίδιος ο ποιητής αναφέρεται στο βιβλίο του *Εν Λευκώ* στην αποδόμηση του οικουμενικού ελληνισμού κατά τη μετάβαση του κόσμου από τη μικρή κλίμακα των πόλεων-κρατών στη μεγάλη κλίμακα του κράτους-έθνους, αναφέροντας επί λέξει: «Η συρρίκνωση του ελληνισμού μετά την επικράτηση των εθνικισμών» – δεν το συνειδητοποιήσαμε ποτέ όσο έπρεπε – μας αποστέρησε από τον τρόπο να βλέπουμε τα πράγματα με την ανοιχτοσύνη εκείνη και την ισχύ που διέθετε το ίδιο μας το γλωσσικό όργανο σε μια μεγάλη έκταση του πολιτισμένου τότε κόσμου. Απ’ αυτή την άποψη, όσο περίεργο και αν φαίνεται, ο πριν από τους δύο

* Ο Πολυχρόνης Καρσαμπάς είναι δικηγόρος.

1. Στην εφημερίδα *Ελευθερία*.

παγκόσμιους πολέμους υπήκοος του μικροσκοπικού αυτού κράτους ανάσαινε τον αέρα μιας περίπου αυτοκρατορίας. Οι δυνατότητές του να κινηθεί χωρίς διαβατήριο γλώσσας καλύπτανε μεγάλα μέρη της Ιταλίας και της Αυστρίας, ολόκληρη την Αίγυπτο, τη νότιο Βουλγαρία, τη Ρουμανία, τη Ρωσία του Καυκάσου και, φυσικά, την Κωνσταντινούπολη με την ενδοχώρα της, ως κάτω, κατά μήκος του Αιγαίου, τη λεγόμενη στις μέρες μας νοτιοδυτική Τουρκία».

Έτσι εγκαταλείφθηκε ο μείζων ελληνισμός (ο ελληνισμός που υπήρχε και διαβιούσε εκτός των ορίων του Ελλαδικού κρατιδίου), βορά στους εθνικισμούς των Βαλκανίων και στα κομμουνιστικά καθεστώτα, έτσι χάθηκε ο μικρασιατικός ελληνισμός και πνίγηκε στα νερά της Σμύρνης, λόγω συνωστισμού τύπου Χείζελ, έτσι διώχθηκε το 1956 ο ελληνισμός της Πόλης, χωρίς καμία ελληνική αντίδραση, έτσι χάθηκε η μισή Κύπρος το 1974, έτσι πήρε τη σημαία ο αέρας από τα Ίμια και γκρίζαρε το Αιγαίο, έτσι απομακρύνεται σήμερα το Καστελόριζο από τη νησιωτική Ελλάδα και προσεγγίζει την αγκαλιά της Τουρκίας και κάπως έτσι απομακρύνεται τούτη την ώρα από τη χώρα η Ρόδος, η Κάρπαθος, η Κρήτη και το μισό Αιγαίο.

Τί άραγε συνέβη και ο οικουμενικός ελληνισμός, που στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αιώνα ανερχόταν στα εννέα εκατομμύρια ψυχές και ήταν κυρίαρχος σε τρεις αυτοκρατορίες, αποτελώντας μια υπερδύναμη της εποχής και τον φυσικό διάδοχο της καταρρέουσας Οθωμανικής αυτοκρατορίας, αποδομήθηκε, συρρικνώθηκε και απώλεσε το ανθρωποκεντρικό του κεκτημένο, και ποιο ρόλο έπαιξε σ' αυτήν την κοσμοϊστορικής σημασίας «καταστροφή» η έκβαση της Ελληνικής επανάστασης, το κράτος-προτεκτοράτο που δημιουργήθηκε από τις μεγάλες Δυνάμεις και η αντιμαχία του με τον ελληνισμό;

Την αιτία της αποτυχίας του ελλαδικού κράτους, την ασυμβατότητα και την αντιμαχία του με τον ελληνισμό και το ανθρωποκεντρικό του κεκτημένο, τον ρόλο του στην αποδόμηση και στη γεωπολιτική εξαφάνιση του μείζονος ελληνισμού και τον μεταπολιτευτικό προσανατολισμό του στην πολιτισμική-ταυτοτική αποδόμηση και του ελάσσονος ελληνισμού έρχεται να καταυγάσει ο καθηγητής και κορυφαίος διανοητής της εποχής

μας Γιώργος Κοντογιώργης, υπό το φως της νέας κοινωνικής επιστήμης της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, που ο ίδιος θεμελίωσε.

Σύμφωνα με την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, το μέτρο της ελευθερίας² διακρίνει την ύπαρξη δύο βασικών κοσμοσυστημάτων, του δεσποτικού, όπου ελλείπει η ελευθερία και τα μέλη των κοινωνιών ανήκουν στον κύριο του συστήματος με όρους ιδιοκτησίας, και του ανθρωποκεντρικού, που το απαρτίζουν κοινωνίες εν ελευθερία και εντός τους αναπτύσσονται οι ανθρωποκεντρικές παράμετροι της νομισματικής οικονομίας, της εταιρικής οικονομίας και της καθολικής ελευθερίας.

Ο ελληνικός κόσμος συγκροτείται ως πολιτισμική/εθνική οντότητα, ως κοσμοσύστημα (σύνολο κρατών) από την Κρητο-Μυκηναϊκή εποχή, με θεμέλια κοινωνία την πόλη-κράτος που είναι κοινωνία εν ελευθερία και πορεύτηκε αδιαλείπτως ως έθνος-κοσμοσύστημα³ μέχρι τον 19ο αιώνα, διερχόμενο από δύο φάσεις, την κρατοκεντρική⁴ (έως τον 4ο αιώνα) και την οικουμενική⁵ (έως τον 15ο αιώνα και υπό μία έννοια έως τον 19ο αιώνα).

2. Ελευθερία: αυτονομία, το γινόμενο της αυτοκαθοριστικής δυνατότητας του ανθρώπου. Κατά τούτο η ελευθερία τοποθετείται στον αντίποδα της (αναγκαστικής ή εθελούσιας) εξάρτησης, δηλαδή της εξουσίας και διαφοροποιείται θεμελιωδώς από το δικαίωμα. Διακρίνεται στην ατομική, πολιτική και κοινωνική της διάσταση.

3. Έθνος-κοσμοσύστημα: Έτσι συγκροτήθηκε πολιτικά το έθνος των Ελλήνων, δηλαδή η ταυτοτική συνείδηση της σύνολης κοινωνίας τους στην εποχή του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας.

4. Κρατοκεντρική φάση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος: Το κοσμοσύστημα γίνεται αντιληπτό ως το άθροισμα των θεμελιωδών κοινωνιών του οι οποίες συγκροτούνται σε κράτη, για την ακρίβεια σε πόλεις-κράτη. Τα κράτη αυτά επικοινωνούν πολιτικά, συνθέτοντας μια στοιχειώδη έννομη τάξη, της οποίας το κανονιστικό πλαίσιο βασίζεται σε σχέσεις ηγεμονίας, δηλαδή στη δύναμη-ισχύ. Κρατοκεντρικό είναι το στάδιο της εποχής των πόλεων-κρατών και η σημερινή εθνο-κρατική περίοδος του κόσμου.

5. Οικουμενική (μετα-κρατοκεντρική) φάση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος: Το σύνολο κοσμοσύστημα διατηρεί τις θεμελιώδεις κοινωνίες (πόλεις-κράτη), προστίθεται όμως η υπερκείμενη μητροπολιτική πολιτεία, η οποία λειτουργεί εναρμονιστικά στο σύνολο κοσμοσύστημα ή σε ένα ευρύτατο πεδίο που εγγράφει στην επικράτειά της. Μοναδικό ιστορικό παράδειγμα οικουμένης αποτέλεσε το ελληνικό, το οποίο εκτείνεται από τον 4ο αιώνα έως τις παρυφές του 20ού αιώνα (Ελληνιστικός Κόσμος, Βυζάντιο).

Στο μεταίχμιο, από τη μέση προς την άνω εποχή του Βυζαντίου, θα ανοίξει στο ελληνικό/ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα η φάση της μετάβασης, από τη μικρή κλίμακα (της πόλης-κράτους) στη μεγάλη κλίμακα (του κράτους-έθνους) μέσω δύο δρόμων, του ελληνικού, που διατηρεί το ανθρωποκεντρικό κερκτημένο (καθολική ελευθερία, εταιρική και νομισματική οικονομία) και του δυτικού δρόμου, που εκκινεί από μηδενική αφετηρία λόγω της εξόδου της Εσπερίας από το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα με την κατάκτηση της Ρώμης από τα Γερμανο-Σκανδιναβικά φύλα το 476 και την περιέλευσή της σε καθεστώς δεσποτείας.

Σύμφωνα με την εξελικτική βιολογία του κοινωνικού ανθρώπου, ο ελληνικός δρόμος αναγόταν στην τελική φάση του ανθρωποκεντρικού γίγνεσθαι, ενώ ο δυτικός δρόμος στο πρώιμο στάδιο της μετάβασης από τη δεσποτεία στον πρώιμο ανθρωποκεντρισμό.

Εν όψει της ραγδαίας εξασθένησης της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, της αναμενόμενης κατάρρευσής της και του κινδύνου της κατάληψής της από μια μεγάλη δύναμη ή του διαμοιρασμού της ανάμεσα στις μεγάλες δυνάμεις, ο ελληνισμός το 1821 είχε ως πρόταγμα την ανάκτηση του κράτους της Βυζαντινής οικουμένης, με την επαναστατική υποκατάσταση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, και είχε να διαχειριστεί σωρευτικά:

α) τις συνθήκες της κατάκτησης (άρα, τη διαχείριση του ανθρωποκεντρικού κερκτημένου και την ηγεσία του ζωτικού του χώρου),

β) τη σχέση του με το ανασυγκροτούμενο ανθρωποκεντρικό σύστημα στη βάση της μεγάλης κλίμακας και

γ) την προοπτική της παλιγγενεσίας.

Από την επιτυχία του εγχειρήματος αυτού εξαρτιόταν η ίδια η θέση του ελληνικού κοσμοσυστήματος και του ελληνικού κόσμου στο μέλλον.

Η αποτυχία του ελληνικού επαναστατικού εγχειρήματος, που κηρύχθηκε από τον Επίτροπο της Αρχής Αλέξανδρο Υψηλάντη στις 24/02/1821 στη Μολδοβλαχία, με την ταυτόχρονη αποτυχία κατά το μεγαλύτερο μέρος τόσο του γενικού όσο και του μερικού Σχεδίου της Εταιρείας των Φιλικών, είχε σαν συνέπεια την ήττα του ελ-

ληνικού δρόμου και εδώ έγκειται και η ουσία του προβλήματος του νεοελληνικού κράτους, ότι δηλαδή ο ελληνισμός ηττηθείς, υποχρεώθηκε να εισέλθει στη μεγάλη κλίμακα (δηλαδή στο κράτος-έθνος), όχι από τον ελληνικό δρόμο, αλλά μέσω του παρένθετου δρόμου της δυτικής δεσποτείας.

Η αποτυχία του προτάγματος της εθνικής παλιγγενεσίας και η συνεπακόλουθη ολική αποδόμηση του οικουμενικού ανθρωποκεντρικού συστήματος, συμπεριλαμβανομένης της κοσμοπολιτικής ιδέας του κράτους και του έθνους, της εταιρικής οικονομίας και της οικουμενικής αστικής τάξης, αποτελούν μια κοσμοϊστορικής σημασίας απώλεια, όχι μόνο για την Ελλάδα αλλά και ιδίως για την ανθρωπότητα, αφού με την επικράτηση του δυτικού δρόμου κατά τη μετάβαση στη μεγάλη κλίμακα θα κυριαρχήσει σταδιακά σε πλανητικό επίπεδο το δυτικό πρόταγμα του πρώιμου ανθρωποκεντρισμού και θα εφαρμοστεί ως πολίτευμα, αρχικά η συνταγματική και στη συνέχεια η εκλόγιμη μοναρχία,⁶ γεγονός που από άποψη εξελικτικής βιολογίας αντιστοιχεί στην προ-σολώνεια εποχή.

Έτσι συντελέστηκε από άποψη εξελικτικής βιολογίας μια οπισθοχώρηση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος στη νηπιακή του «ηλικία» και συγκεκριμένα στην προσολώνεια εποχή, η οποία αντιστοιχούσε στη «βιολογική εξελικτικά ηλικία της Εσπερίας» που εξερχόταν από τη φεουδαρχία, ενώ η εξελικτική πορεία –και η ύπαρξή του έως την ηλικία της ανθρωποκεντρικής ωριμότητας– που πραγματοποιήθηκε από τον ελληνικό κόσμο στη συνέχειά του έως τον 18ο αιώνα διαγράφηκε από την Ιστορία και την ιστορική συνείδηση του κόσμου, ως βιωμένη πραγματικότητα, ώστε να δυνηθεί η νικήτρια Εσπερία να αποτελέσει τη γέφυρα με την αρχαιότητα και την κληρονόμο της ανθρωποκεντρικής εξελικτικής συνέχειας.

Τέλος, η νικήτρια Εσπερία⁷ –που στο παρελθόν είχε επιχειρήσει

6. Εκλόγιμη μοναρχία: Είναι η αστική κοινοβουλευτική «δημοκρατία».

7. Εσπερία: Είναι η Δυτική Ευρώπη. Η έννοια απαντάται στον ελληνικό κόσμο για να ορίσει την πέραν της ελληνικής χερσονήσου περιοχή των πόλεων της μεσογειακής λεκάνης, όπου δύει ο ήλιος.

δηωτικές εξορμήσεις κατάληψης του οικουμενικού ελληνικού κόσμου, όπως το 1204, χωρίς όμως να εισέλθει στο πολιτικό σύστημα ή να επιχειρήσει να το ελέγξει— μετά την αποτυχία της Επανάστασης του 1821, για πρώτη φορά και με προφανή στόχο να καταλύσει τον ελληνικό κόσμο, με το πρωτόκολλο της 3η Φεβρουαρίου 1830 που υπέγραψαν οι μεγάλες δυνάμεις, θα εγκαταστήσει το ευρωπαϊκό απολυταρχικό κράτος στη ζωτική μήτρα του ελληνικού κοσμοσυστημικού χώρου και διά της μεθόδου αυτής θα επιτύχει να καταλυθεί η αυτονομία του ελληνισμού και η απολυταρχία να καταστεί εσωτερική του υπόθεση, που έθετε το δίλημμα, ή να επιβληθεί καταλύοντας τον ελληνισμό και τα ιστορικά κοσμοσυστημικά του θεμέλια ή να καταρρεύσει. Σε αυτή τη θανάσιμη αντιμαχία δεν υπήρχε δυνατότητα για συμβιβασμούς: στο δίλημμα ή εσείς, δηλαδή ο ιστορικός ελληνικός κόσμος με την εμβέλεια που διέθετε ή εμείς, δηλαδή το έλασσον απολυταρχικό κράτος των Αθηνών, στοχοποιήθηκε ο ιστορικός ελληνισμός και αποδομήθηκε.

Και επειδή κατά την προσφιλή ρήση του Μεγάλου Ναπολέοντα «η ιστορία γράφεται από τους νικητές», για να νομιμοποιηθεί ο δυτικός δρόμος προς τη νεοτερικότητα, η Εσπερία θα επιχειρήσει δύο μείζονες ρήξεις με την ελληνική κοσμοσυστημική μήτρα της: α) την υφαρπαγή της κοσμοϊστορίας με την αποκοπή του ελληνισμού από την αρχαιότητα, προκειμένου να τοποθετηθεί η δυτική φεουδαλική δύση ως γέφυρα με τη νεοτερικότητα και β) την αναγόμενη των εννοιών, προκειμένου να προικισθεί με δημοκρατική νομιμοποίηση το καθεστώς της.

Έτσι, σε όλες τις νεοτερικές σχολές σκέψης (φιλελεύθερες και μαρξιστικές/σοσιαλιστικές) η φεουδάρχια εγγράφεται ως ύστερο και ανώτερο στάδιο έναντι της αρχαιότητας αλλά και ως οργανική συνέχεια μεταξύ των δύο ανθρωποκεντρικών περιόδων, της «αρχαιότητας» και της «νεοτερικότητας».

Έκτοτε, η νεοτερικότητα βασιζόμενη στο αξίωμα «όποιος ελέγχει το παρόν, ελέγχει και το παρελθόν» και «όποιος ελέγχει το παρελθόν

ελέγχει και το μέλλον» θα στήσει εργαστήρια χάλκευσης της Ιστορίας σαν και αυτά που περιγράφει ο Τζώρτζ Όργουελ στο μυθιστόρημα επιστημονικής φαντασίας με τον τίτλο «1984» για το «ξαναγράψιμο» της Ιστορίας, από την οποία θα εξαφανιστεί η υπερχλιετής μετα-κρατοκεντρική οικουμενική κοσμόπολη του Βυζαντίου και ο μεταβυζαντινός οικουμενικός ελληνικός κόσμος, ο οποίος, αφού δεν διαθέτει κράτος, συνάγεται ότι δεν υπάρχει ως εθνική οντότητα, καθώς και ο ελληνικός δρόμος μετάβασης στη νεότερη εποχή, ενώ το νήμα της ιστορικής συνέχειας που ενώνει την ελληνική αρχαιότητα με τη νεότερη εποχή θα διέλθει από τη Ρώμη και τη δυτική φεουδαρχία και το «απωλεσθέν Ελληνικό Έθνος» θα «δημιουργηθεί» εκ νέου από το κράτος-έθνος της νεωτερικότητας.

Στο θνησιγενές και μη βιώσιμο Ελληνικό Βασίλειο, που δημιουργήσαν δίκην προτεκτοράτου με το πρωτόκολλο της 3ης Φεβρουαρίου 1830 οι μεγάλες δυνάμεις, το έργο αυτό, δηλαδή της παραχάραξης και της χάλκευσης της Ιστορίας για τη νομιμοποίηση του εγχειρήματος της ευρωπαϊκής δεσποτείας, θα επιτευχθεί με τη διαμόρφωση μιας ομόγνωμης άρχουσας τάξης και μιας μυρικαστικής δυτικόφρονος πνευματικής νομενκλατούρας που θα αναλάβει τη «διαπαιδαγώγηση» της ελλαδικής κοινωνίας. Η λεγόμενη «Κοραϊκή» παράταξη ή παράταξη της «Αθηνάς» και οι γραφιάδες της, διαχρονικά, από τότε έως και σήμερα, θα εμφανίσουν τον Ρήγα ως αντιγραφέα του επαναστατικού προτάγματος της Γαλλικής επανάστασης και των Ιακωβίνων, ως μεταπράτη-διαφημιστή των ιδεών της φιλελεύθερης αστικής «δημοκρατίας», θα εξαφανίσουν την αδιάπτωτη συνέχεια του ελληνικού κόσμου από την αρχαιότητα έως και την επανάσταση, θα εμφανίσουν ως επαναστατικό πρόταγμα την «απόσχιση» της Πελοποννήσου, θα εμφανίσουν τον Ιωάννη Καποδίστρια ως μισητό δικτάτορα, θα συνυπογράψουν το διάταγμα της κατάργησης των κοινών και τον νόμο περί ετεροχθόνων και θα εορτάζουν ως επέτειο της Επανάστασης την 25η Μαρτίου 1821, κατά την οποία δήθεν ευλογήθηκαν τα όπλα των επαναστατών στην Αγία Λαύρα από τον Παλαιών Πατρών Γερμανό.

Δεκατρείς ημέρες πριν δολοφονηθεί, ο Ιωάννης Καποδίστριας έγραψε στον Ιωάννη-Γαβριήλ Ευνάρδο:

«Ούτε ο φόβος των μηχανορραφιών και των ραδιούργων, ούτε αι μακραί συκοφαντικάι στήλαι μερικών εφημερίδων, δεν θέλουν με παρεκκλίνει ποτέ της πορείας, την οποίαν εχάραξα εις την ζωήν μου. Ας λέγουν και ας γράφουν ό,τι θέλουν. Θα έλθη όμως κάποτε καιρός, ότε οι άνθρωποι κρίνονται, όχι με όσα είπον ή έγραψαν περί των πράξεών των, αλλά κατ' αυτήν την μαρτυρίαν των πράξεών των. Υπ' αυτής της πίστεως, ως αξιώματος, δυναμούμενος, έζησα μέσα εις τον κόσμον μέχρι τώρα, όποτε ευρίσκομαι εις την δύσιν της ζωής μου, και υπήρξα πάντοτε ευχαριστημένος δια τούτο. Μου είναι πλέον αδύνατον να αλλάξω τώρα. Θα συνεχίσω εκπληρών πάντοτε το χρέος μου, ουδόλως φροντίζων περί του εαυτού μου, και ας γίνει ό,τι θέλει».

Ο καιρός αυτός της ανάκτησης της συλλογικής ιστορικής μνήμης και της ιστορικής συνείδησης του ελληνικού έθνους έχει έρθει και αυτό θα επιχειρήσουμε κατά την ανάλυση του Θέματος «Το νεοελληνικό κράτος και ο ελληνισμός», με την επιστημονική μέθοδο της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας.

2. Ο ελληνισμός του 18ου-19ου αιώνα. Μια υπερδύναμη υπό οθωμανική κατοχή

Το 1811 ο Ιωάννης Καποδίστριας συντάσσει κατά παραγγελία του Τσάρου μία έκθεση με τον τίτλο, «Υπόμνημα για τη σημερινή κατάσταση των Ελλήνων στην Τουρκία και στις άλλες χώρες» με ημερομηνία 25/11 - 7/12/1811, όπου αποπειράται μια αντικειμενική καταγραφή της ελληνικής πραγματικότητας, που εκπλήσσει με την ειλικρίνεια και την ευθυκρισία της και αναφέρει:

«Πριν από τον πόλεμο του 1769, ο ελληνικός λαός ήταν τσακισμένος από τη μιζέρια και την άγνοια. [...] Η δυναμική φωνή της αυτοκράτειρας Αικατερίνης Β' εμπύχωσε με νέα ζωή τις ωραίες περιοχές

της Ελλάδας και ενέπνευσε στους Έλληνες το ευγενικό αίσθημα να εκτιμήσουν όπως πρέπει τους προγόνους τους. [...] Από τότε άρχισε η ηθική αναγέννηση αυτού του λαού. [...] Η Γαλλική Επανάσταση και τα εξαιρετικά γεγονότα που άλλαξαν την όψη και τις σχέσεις των ευρωπαϊκών κρατών, η παρακμή της Τουρκικής Αυτοκρατορίας και η προτεραιότητα που δίνουν μερικές Δυνάμεις για την τύχη των υπολοίπων αυτής της αυτοκρατορίας, όλα αυτά και ένα πλήθος άλλα, κάνουν τους Έλληνες να αισθάνονται ότι σε λίγο η τύχη τους θ' αλλάξει κι ότι μια μέρα θα μπορέσουν ν' αποκτήσουν δική τους πατρίδα».

Επίσης αναφέρει ότι «η Ρωσία διαθέτει ένα σημαντικό πλεονέκτημα σε σχέση με τις δυτικές δυνάμεις και δεν θα πρέπει να τις αφήσει να την προλάβουν: ο λαός αυτός φαίνεται άξιος της προσοχής της αυτοκρατορικής σας κυβέρνησης. Η Αγγλία και η Γαλλία ενδιαφέρονται για το θέμα αυτό. Κάνουν θυσίες για να λύσουν ευνοϊκά γι' αυτές το πρόβλημα. Η Ρωσία χρειάζεται απλώς να διατηρήσει την ευεργετική της επιρροή.

Στη συνέχεια υποστηρίζει ότι «η αριστοκρατία έχει μηδενιστεί και διατηρείται ακόμα εκείνη του Φαναρίου», ενώ αντίθετα σχετικά με τους μικροϊδιοκτήτες αναφέρει ότι «μισούν τους Τούρκους» που τους εμποδίζουν «να εξουσιάσουν με την ασπίδα του νόμου τη γη τους, την οποία ελπίζουν να ανακτήσουν».

Σχετικά με τον κλήρο αναφέρει ότι αποτελεί «ιερή υποχρέωση για τη Σύνοδο, να επιβάλει στους νέους που μπαίνουν στις ανώτερες εκκλησιαστικές τάξεις, να αφήνουν τα ράσα και τα γένια και να ταξιδεύουν στην Ιταλία, τη Γερμανία και τη Γαλλία, με σκοπό να μάθουν σύγχρονες γλώσσες και να καταπιαστούν με τις επιστήμες και τα γράμματα». Συντάσσεται, δηλαδή, με τη διαφωτιστική πτέρυγα της Εκκλησίας. Εισέρχεται έτσι σε ευθεία αντίθεση με τον Αθανάσιο Πάριο, που θεωρούσε καταστροφική την επαφή των νέων με την Εσπερία.

Η σημασία που αποδίδει στο ζήτημα της εκπαίδευσης προσομοιάζει με εκείνη του Κοραή, απარიθμεί δε λεπτομερώς τα «18 δημόσια σχολεία, κατά το πρότυπο των μικρών Πανεπιστημίων και Λυκείων της

Ιταλίας και της Γαλλίας». Ωστόσο, από τον κατάλογό του απουσιάζει μάλλον σκανδαλωδώς η Χίος, η μεγαλύτερη και πλέον οργανωμένη σχολή του ελληνικού κόσμου, προφανώς επειδή ακόμα σχολαρχούσε σε αυτήν ο Αθανάσιος Πάριος!

Τέλος, τονίζει το γεγονός ότι «όλοι οι εργαζόμενοι στην Ελλάδα έχουν όπλα και είναι σε θέση να τα χρησιμοποιούν με γενναιότητα», κάνει ειδική μνεία στους «επαγγελματίες ενόπλους» αναφέροντας ότι «οι άνθρωποι που είναι γνωστοί ως αρματολοί, μπορούν να υπολογιστούν σε 100.000 ψυχές».

Ειδικότερα στο υπόμνημα αυτό αναφέρονται τα εξής:

Ελληνικός πληθυσμός εντός Οθωμανικής αυτοκρατορίας 9.000.000. Λειτουργούν 18 δημόσια σχολεία κατά το πρότυπο των μικρών πανεπιστημίων και λυκείων της Ιταλίας και της Γαλλίας, κάθε σχολείο με 200 μαθητές και σύνολο 3.600 μαθητές.

Ήπειρος: Γιάννενα, Αμπελάκια

Θεσσαλία: Τσαριτσάνη, Ζαγορά

Αττική: Αθήνα

Ακαρνανία: Ναύπακτος

Μοριάς: Άργος, Δημητσάνα

Αρχιπέλαγος: (νησιά Αιγαίου) Ύδρα, Τήνος, Πάρος, Πάτμος, Χίος

Μικρά Ασία: Σμύρνη, Κυδωνίες

Άλλα μέρη: Άγιο Όρος, Κύπρος, Κωνσταντινούπολη

Όλοι οι καθηγητές είναι Έλληνες και όλοι σχεδόν σπουδασμένοι στα πανεπιστήμια και τις ακαδημίες της Ευρώπης.

Έμποροι:

Ρωσσία: 800 ελληνικοί οίκοι που απασχολούν 4.000-5.000 εργαζόμενους.

Αυστρία: 90.000 Έλληνες.

Βενετία, Αγκώνα, Τεργέστη, Λιβόρνο, Νεάπολη: 7.000 Έλληνες.

Ολλανδία, Γαλλία: 200

Ναυτικοί: 5.000 εμπορικά πλοία στα οποία εργάζονται 50.000 ναύτες τον χρόνο.

Ιδιοκτήτες: Σχεδόν όλοι οι Έλληνες είναι μικροϊδιοκτήτες γης.

Εργαζόμενοι και στρατιώτες: Όλοι οι Έλληνες έχουν όπλα και είναι σε θέση να τα χρησιμοποιούν. Αρματολοί 100.000 ψυχές.

3. Η Αναγέννηση του ελληνικού χώρου στον 18ο αιώνα

Μέχρι τα τέλη του 16ου αιώνα, εξαιτίας και των εμποδίων που δημιούργησε η οθωμανική κατάκτηση, ο κύριος δρόμος του εμπορίου περνούσε νοτιότερα, παρακάμπτοντας ουσιαστικά τον ελληνικό χώρο. Από το 1650, όμως, και ιδιαίτερα από τις αρχές του 18ου αιώνα, ο κεντρικός εμπορικός άξονας της Μεσογείου μετακινήθηκε βορειότερα, προκειμένου να συμπεριλάβει νέες περιοχές που συγκέντρωναν πλέον το εμπορικό ενδιαφέρον: Νότια Βαλκανική, Μικρά Ασία, Εύξεινος Πόντος. Το Αιγαίο πέλαγος έγινε πλέον το κέντρο διακίνησης και μεταφοράς του μεγαλύτερου όγκου του εμπορίου από και προς αυτές τις περιοχές.

Η μεγάλη αύξηση των εμπορικών ανταλλαγών στη Μεσόγειο και η διείσδυση του αγγλικού και γαλλικού εμπορίου στην Οθωμανική αυτοκρατορία οδήγησε στην κυριαρχία των Ευρωπαίων στο εξωτερικό εμπόριο της αυτοκρατορίας, ταυτόχρονα όμως ανέδειξαν τον πρωταγωνιστικό ρόλο των Ελλήνων εμπόρων, αλλά και των εμπορικών κέντρων σε περιοχές που κατοικούνταν από συμπαγείς ελληνικούς πληθυσμούς (Θεσσαλονίκη, Ιωάννινα, Σμύρνη).

Ελληνικές Παροικίες: «Η συνεχής αύξηση του ευρωπαϊκού ενδιαφέροντος για το εμπόριο του ελληνικού χώρου ανέδειξε τον Έλληνα έμπορο στις παροικίες της Ευρώπης σε πρωταγωνιστή της σύνδεσης, σε συνδετικό κρίκο των ευρωπαϊκών αγορών με την ελληνική». Σε ό,τι αφορά στη χωρική διάταξη των ελληνικών παροικιών της περιόδου αυτής, διαπιστώνουμε ότι αυτές είχαν δημιουργηθεί σε νευραλγικά κέντρα του διεθνούς εμπορίου όπως και σε βασικούς κόμβους των διεθνών μεταφορών. Έτσι, σχετικά με τις ελληνικές κοινότητες της Κεντρικής Ευρώπης, παρατηρούμε ότι οι πιο σημαντικές από αυτές ανα-

πτύχθηκαν κατά μήκος των δρόμων που ακολουθούσαν τα караβάνια, όπως και σε στρατηγικής σημασίας εμπορικά κέντρα.

Η ελληνική εμπορική ναυτιλία γνώρισε επίσης μεγάλη ανάπτυξη και επωφελούμενη των διεθνών συνθηκών και των ναπολεόντειων πολέμων επέκτεινε τα όρια της δραστηριότητάς της σε ολόκληρο τον μεσογειακό χώρο.

Η γενικότερη ευνοϊκή συγκυρία ενθάρρυνε την ανάπτυξη της βιοτεχνίας στις ορεινές περιοχές και οδήγησε στη δημιουργία νέων τομέων βιοτεχνικής παραγωγής και στη σταδιακή απόσπαση της βιοτεχνίας από τη χειροτεχνία και την οικιακή οικονομία

Η ελληνική εμπορική αστική τάξη, που δημιουργήθηκε αυτή την εποχή στα μεγάλα λιμάνια της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και στα εμπορικά κέντρα της Ευρώπης, συνέβαλλε αποφασιστικά στη σύνδεση του ελληνικού χώρου με τα διεθνή εμπορικά δίκτυα.

4. Η σχιζοφρενική σχέση του ελληνισμού με την οθωμανική κατοχή

Ακόμη όμως και όταν οι συνθήκες άρχισαν να βελτιώνονται από τα τέλη του 17ου αιώνα, οι ασφυκτικές συνθήκες του οθωμανικού πλαισίου σε συνδυασμό με την αρπακτικότητα και τις αυθαιρεσίες των τοπικών αξιωματούχων απέτρεπαν διαρκώς την οικονομική δραστηριοποίηση των υπόδουλων Ελλήνων.

«Στο εσωτερικό της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ο ελληνοχριστιανικός κόσμος ζει σε μια ιδιόμορφη, σχεδόν σχιζοφρενική σχέση.

Ενώ από το ένα μέρος διαθέτει μια αξιοπρόσεκτη σειρά από θεσμικές ελευθερίες – θρησκευτική λατρεία, παιδεία, μορφές αυτοδιοίκησης κ.λπ. – οι οποίες εύκολα θα μπορούσαν να οδηγήσουν και σε μορφές ελεύθερης οικονομικής δράσης, από το άλλο είναι υποχρεωμένος, δεσμευμένος, να μην υπερβαίνει τον ρυθμό ανάπτυξης του κυριάρχου, δηλαδή του οθωμανικού κράτους και της ισλαμικής κοινωνίας.

Τόσο το οθωμανικό κράτος όσο και η ισλαμική κοινωνία, στο πλαίσιο της δικής τους εξω-οικονομικής λογικής, γνωρίζουν καλά ότι η οικονομική ανάπτυξη των Ελλήνων-χριστιανών περιέχει την υπέρβαση της συνθήκης υποταγής τους και αυτό δεν μπορούσε να γίνει ούτε ανώδυνα ούτε τυχαία αποδεκτό. Έτσι μια ανωτέρα βία, η βία του εξωγενούς κράτους, επικάθεται με έναν ιδιαίτερος επαχθή τρόπο πάνω στο σώμα των Ελλήνων-οικονομικών υποκειμένων, που έρχεται να επιδεινώσει τους συνολικά δυσμενείς όρους ζωής που επικρατούν στον ευρύτερο χώρο της Βαλκανικής και της Ανατολικής Μεσογείου».

5. Ποιο ήταν το πρόταγμα της Ελληνικής επανάστασης;

Για να διαπιστωθεί η επιτυχία ή η αποτυχία της Ελληνικής επανάστασης θα πρέπει να δοθεί η απάντηση στο ερώτημα, «ποιο ήταν το πρόταγμα της Ελληνικής επανάστασης?».

Το Κοραϊκό νεοτερικό νεοελληνικό κράτος, που εγκατέστησε η Εσπερία στη μήτρα του ελληνικού κόσμου, προκειμένου να τον ελέγξει και να τον αποδομήσει, και πιο συγκεκριμένα η ομόγνωμη δυτικότροπη άρχουσα τάξη και η ακολουθούσα πνευματική νομενκλατούρα, που ανέλαβε τη «διαπαιδαγώγηση» της ελλαδικής κοινωνίας, στο πλαίσιο του έργου της νεοτερικότητας για την παραχάραξη της ιστορικής αλήθειας, θα διαστρεβλώσει με συστηματικό τρόπο το «Επαναστατικό πρόταγμα» του 1821, παρουσιάζοντας στην επίσημη ιστοριογραφία του την Ελληνική επανάσταση ως αποσχιστικό κίνημα των Ελλήνων της Πελοποννήσου και την είσοδο του Υψηλάντη στην Μολδοβλαχία ως κίνηση αντιπερισπασμού, προκειμένου να δεσμευθούν οι δυνάμεις των Οθωμανών στον Βορρά και να μείνει η Πελοπόννησος χωρίς στρατεύματα.

Μεθαρμόζοντας, λοιπόν, το «επαναστατικό πρόταγμα» του 1821, στην ίδρυση του θνησιγενούς και μη βιώσιμου Ελληνικού Βασιλείου, που δημιούργησαν δίκην προτεκτοράτου, με το πρωτόκολλο της 3ης

Φεβρουαρίου 1830, οι μεγάλες δυνάμεις, το Κοραϊκό κράτος, αφενός εγκατέλειψαν τον μείζονα ελληνισμό βορά στους αναδυόμενους εθνικισμούς της εποχής της μεγάλης κλίμακας αφετέρου παρουσίαζαν την ίδρυση του «προτεκτοράτου» ως επιτυχία του τεθέντος επαναστατικού προτάγματος.

Ποιο ήταν, όμως, το πρόταγμα της Ελληνικής επανάστασης;

Η πολιτική ανασύνταξη του ελληνισμού με την επαναστατική κατάλυση και υποκατάσταση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, από τον οικουμενικό ελληνισμό με πολιτειακό όχημα την οικουμενική κοσμόπολη και συνεκτική συνιστώσα την ιδέα του έθνους –κοσμοσυστήματος.

Το πραγματικό επαναστατικό πρόταγμα του 1821 προκύπτει και αποδεικνύεται με σαφήνεια από:

Τη σύσκεψη στο Ισμαήλι της Βεσσαραβίας, τον Οκτώβρη του 1820, της Συλλογικής Ηγεσίας της Φιλικής Εταιρείας υπό την ηγεσία του Αλέξανδρου Υψηλάντη.

Το Σχέδιο Γενικό και το Σχέδιο Μερικό ή Περί Κωνσταντινουπόλεως που καταρτίστηκαν και εγκρίθηκαν στη σύσκεψη του Ισμαηλίου.

Το Σύνταγμα του Ρήγα, που καθοριζόταν στο έργο του Ρήγα με τον τίτλο «Νέα πολιτική διοίκησης των κατοίκων της Ρούμελης, της Μικράς Ασίας, των Μεσόγειων νήσων και της Βλαχομπογδανίας».

Τι προέβλεπε το Σύνταγμα του Ρήγα;

Πρώτον, την ανασύσταση της οικουμενικής κοσμόπολης. Δηλαδή την ανασύσταση του κράτους των Ελλήνων το οποίο επικράτησε μετά τον Αλέξανδρο και που το γνωρίζουμε με καθαρό τρόπο στην περίοδο του Βυζαντίου. Θεμέλιο της κοσμόπολης αποτελούν τα κοινά των Ελλήνων που δεν είναι τίποτε άλλο παρά οι πόλεις-κράτη της αρχαιότητας όπως μεθαρμόστηκαν και προσαρμόστηκαν στην επόμενη περίοδο στα «Κοινά των Ελλήνων», τα οποία αποτελούσαν το ζωντανό κύτταρο των κοινωνιών του ελληνισμού και ήταν δημοκρατικά συντεταγμένα (δηλαδή με όρους αυτοκυβέρνησης).

Σε τι διέφερε όμως η «Ελληνική Δημοκρατία» του Ρήγα, αυτή η δημοκρατική κοσμόπολη, από το ιστορικό παρελθόν της Βυζαντινής κοσμόπολης;

Έχει δύο μεγάλες διαφορές:

Πρώτον, ότι θέλει σε όλες τις πόλεις-κοινά να εφαρμόζεται η δημοκρατία και όχι κατά τους εσωτερικούς συσχετισμούς και, από την άλλη μεριά, η κεντρική πολιτεία να μην συγκροτείται από τη μητρόπολη (Κωνσταντινούπολη στην περίοδο του Βυζαντίου) αλλά από το σύνολο των πολιτών της επικράτειας, δηλαδή τη θέσμιση της κοινωνίας των πολιτών ως πολιτικά κυρίαρχης.

Δεύτερον, το επαναστατικό Σχέδιο της Εταιρείας των Φιλικών που εγκρίθηκε στη σύσκεψη του Ισμαηλίου τον Οκτώβριο του 1820 απαρτιζόταν από δύο τμήματα:

α) Σχέδιον Γενικόν: Το οποίο προέβλεπε την έναρξη της Επανάστασης από τις Ηγεμονίες της Μολδοβλαχίας (bufferzone-Συνθήκη Βουκουρεστίου 1812), τον ξεσηκωμό κατά Σουλτάνου των Σέρβων, τον ξεσηκωμό των Βλάχων και των Βουλγάρων και την επέκταση της επανάστασης στην Πελοπόννησο και στις υπόλοιπες περιοχές.

β) Μερικόν Περί Κωνσταντινουπόλεως Σχέδιο: Το οποίο προέβλεπε τη δολοφονία Σουλτάνου, δηλητηρίαση πόσιμου νερού των ανακτόρων, συστηματικοί εμπρησμοί στην Κων/πολη για πρόκληση χάους, πυρπόληση στόλου και κατάληψη μεγάλων σκαφών της αρμάδας από τα ελληνικά πληρώματα που υπηρετούσαν σ' αυτά.

Ο Δ. Θέμελης σε γράμμα του στις 3 Ιανουαρίου 1821 υπερθεματίζει για την ανάγκη πλήγματος του «θηρίου» στην κεφαλή του, σύμφωνα με το νέο αυτό σχέδιο: το θηρίον κτυπούμενον εις την ουράν ή και εις τους πόδας, θέλει ξεράσει το θανατηφόρον φαρμάκι του [...] της κεφαλής του όμως κατατραυματισθείσης, νεκρωθείσης, το λοιπόν σώμα, όσον να κατασπαράξη, είναι πάντοτε με νεκράν και άνεργον κεφαλήν και δένεται ραδιώτατα. Όθεν ας διενεργηθή το σταλθέν σχέδιον [...] και ας μη παραβλεφθή και αμεληθή, διότι έπονται εμπόδια».

6. Τι απεύχονταν οι Έλληνες Επαναστάτες;

Παρά το γεγονός της αυξανόμενης γεωπολιτικής, οικονομικής και πολιτικής ισχύος της Ευρώπης και της προϋούσης φθοράς και αποσύνθεσης της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, ο ευρωπαϊκός παράγοντας, που αποτελούσε τη μεγαλύτερη παγκόσμια δύναμη της εποχής, όχι μόνο δεν κινήθηκε στην κατεύθυνση της άμεσης διαλύσεως της Οθωμανικής αυτοκρατορίας (του μεγάλου ασθενή) και της επίλυσης του Ανατολικού Ζητήματος, αλλά υιοθέτησε μια διαμετρικά αντίθετη πολιτική στάση, δηλαδή της ακεραιότητας της Οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Η κύρια αιτία της υιοθέτησης από τον ευρωπαϊκό παράγοντα του δόγματος της ακεραιότητας της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ήταν η εμφάνιση από τα τέλη του 17ου αιώνα ενός νέου σημαντικού ηπειρωτικού γεωπολιτικού παίκτη που θα πρωταγωνιστούσε στο διεθνές γεωπολιτικό παιχνίδι: της Ρωσίας. Ο εφιάλτης του ευρωπαϊκού παράγοντα ήταν να διαδεχθεί την καταρρέουσα Οθωμανική αυτοκρατορία η Ρωσία και γι' αυτό προτιμούσε να συντηρήσει με κάθε μέσο τον μεγάλο ασθενή στη ζωή, ώστε να λειτουργεί σαν ανάχωμα της επέκτασης της κυριαρχίας της Ρωσίας στον καίριο και γεωπολιτικά κρίσιμο χώρο της Νοτιοανατολικής Μεσογείου έως ότου διασφαλίσει τον πλήρη έλεγχο της περιοχής και την υποκατάστασή της από τεχνητά κράτη που θα έπαιζαν τον ρόλο αυτό μετά την κατάρρευσή της.

Ο δεύτερος λόγος της υιοθέτησης από τον ευρωπαϊκό παράγοντα του δόγματος της ακεραιότητας της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ήταν οι κοινωνικοπολιτικές αλλαγές που έφερε το ξέσπασμα της Γαλλικής επανάστασης και η εμφάνιση στο ιστορικό προσκήνιο του Διαφωτισμού και της νεοτερικότητας, ως αποτέλεσμα της μετάβασης των δυτικών κοινωνιών από την απόλυτη μοναρχία στις λεγόμενες «αστικές δημοκρατίες» των κρατών εθνών.

Το επαναστατικό κέντρο του ελληνισμού, που προσέβλεπε στη διάλυση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και την απελευθέρωση του Γένους από την οθωμανική δεσποτεία με την ταυτόχρονη υποκατά-

στασή της από την ελληνική οικουμενική κοσμόπολη του Βυζαντίου, προσανατολίστηκε στη γεωστρατηγική εκμετάλλευση και των δύο νέων αναθεωρητικών συνιστωσών του παγκόσμιου γεωπολιτικού παιχνιδιού, δηλαδή της Ρωσίας και της επαναστατικής Γαλλίας, οι οποίες αποτελούσαν τις μεγαλύτερες απειλές του status quo, και συνέδεσε την επιτυχία της σχεδιαζόμενης Ελληνικής Εθνικοαπελευθερωτικής Επανάστασης με την εμπλοκή σε πόλεμο με την Οθωμανική αυτοκρατορία της Γαλλίας του Ναπολέοντα ή της τσαρικής Ρωσίας.

Ο σοβαρότερος φόβος και συνάμα η μεγαλύτερη αγωνία των Ελλήνων επαναστατών ήταν να προλάβει κάποια ή κάποιες από τις μεγάλες δυνάμεις την κατάρρευση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και να την υποκαταστήσει, οπότε ο ελληνικός κόσμος θα βρισκόταν στην τραγική μοίρα της υποδούλωσης σε «ετερογενές βασίλειο» και το όραμα της απελευθέρωσης του Γένους θα ματαιωνόταν για αιώνες.

Την αλήθεια αυτή εκφράζει με χαρακτηριστική σαφήνεια ο Ανώνυμος στο έργο του με τον τίτλο *Ανωνύμου του Έλληνος Ελληνική Νομαρχία* που κυκλοφόρησε το 1806 στο Λιβόρνο, όπου αναφέρει:

«Το Οθωμανικόν κράτος, πάλιν σας το ξαναλέγω, πρέπει να πέσει εξ αποφάσεως, ή ούτως ή ούτως. Αλοίμονον λοιπόν εις το γένος μας, αν κυριευθή από ετερογενές βασίλειον. Τότε οι Έλληνες δεν θέλουν μείνει πλέον Έλληνες, αλλά ολίγον κατ' ολίγον θέλουν διαφθαρεί τα ήθη των, και θέλομεν μείνει πάλιν δούλοι, και δούλοι ίσως, αλευθέρωτοι δια πολλούς αιώνας... Μην σας πλανήσουν τα ταξίματα των επιτρόπων και αποστόλων των ξένων βασιλείων... Μην στοχάζεσθε, ω αδελφοί μου, ότι κανείς από αυτούς θέλει θυσιάσει και χρυσόν και στρατιώτας, δια να διώξη τον Οθωμανόν και να μας αφήσει έπειτα ελεύθερους! Ω, κάλλιον ένας σεισμός να μας αφανίσει όλους τους Έλληνες, παρά να υποκύψωμεν πλέον εις ξένον σκήπτρον...».

Την ίδια αλήθεια εκφράζει και ο Αλέξανδρος Υψηλάντης στο Ισμαήλι, στις 8/10/1820, στην «Προκήρυξη προς τους Αρχιερείς, Άρχοντες και Προεστώτες, προύχοντες του Γένους, απανταχού εις τας νήσους του αρχιπελάγους διατριβόντες», όπου αναφέρει:

«Έχετε πάντοτε προ οφθαλμών, ότι ποτέ ξένος δεν βοηθεί ξένον χωρίς μεγαλώτατα κέρδη. Το αίμα, το οποίον θέλουσι χύσει οι ξένοι δι' ημάς, θέλομεν το πληρώσει ακριβότατα. Και ουαί εις την Ελλάδα, όταν συστηματική δεσποτεία ενθρονιστεί εις τα σπλάχνα της...».

Στην ίδια κατεύθυνση κινούμενη και η ανάλυση του καθηγητή Γιώργου Κοντογιώργη, αποτελώντας μια «συνομιλία» με τον Ανώνυμο της Ελληνικής Νομαρχίας αλλά και τον Αλέξανδρο Υψηλάντη, αναφέρει τα εξής:

«Η πελατειακή αποδόμηση της σχέσης κοινωνίας και πολιτικής, η ίδια η εχθρότητα με την οποία αντιμετωπίζει η ελληνική κοινωνία το κράτος οφείλεται, όχι στις κληρονομίες της τουρκοκρατίας, αλλά στο γεγονός ότι συνέβη στην περίπτωση της η μεθάρμοση ηγεμόνα: απηλλάγη από την οθωμανική δεσποτεία για να υποβληθεί σε μια κατά βάση ανάλογη δεσποτεία, τη δυτική. Όστε αν θέλουμε αξιόπιστα να ομολογήσουμε την αιτία της νεοελληνικής κακοδαιμονίας, αυτή δεν οφείλεται στο ότι δεν διήλθε από τα στάδια της Δύσης (της φεουδαρχίας, του Διαφωτισμού κ.λπ.), αλλ' αντιθέτως στο γεγονός ότι απεκόπη από την κοσμοπολιτική ομοθεσία της οικουμένης που οδηγούσε στη νεότερικότητα, για να υποταχθεί κυριολεκτικά στο άρμα της δυτικής μετάβασης. Η οποία για τον ελληνισμό σήμαινε μια καθολική ανθρωποκεντρική οπισθοδρόμηση».

7. Η δημιουργία του θνησιγενούς προτεκτοράτου

Με το 4ο Πρωτόκολλο του Λονδίνου της 3ης Φεβρουαρίου 1830, που συνυπέγραψαν οι μεγάλες δυνάμεις, Αγγλία, Γαλλία και Ρωσία ορίζεται η Ελλάς ανεξάρτητο κράτος (Βασίλειο), αλλά:

- με πολίτευμα την απόλυτη μοναρχία,
- θνησιγενές,
- υπό την επιτροπεία των μεγάλων δυνάμεων.

Δυστυχώς, η επανάσταση απέτυχε και οι φόβοι των επαναστα-

τών, όπως περιγράφονται στην «Ελληνική Νομαρχία» του Ανώνυμου και στην «Προκήρυξη προς τους Αρχιερείς, Άρχοντες και Προεστώτες, προύχοντες του Γένους, απανταχού εις τας νήσους του αρχιπελάγους διατρίβόντες» του Υψηλάντη, επιβεβαιώθηκαν.

«Αλοίμονον λοιπόν εις το γένος μας, αν κυριευθή από ετερογενές βασίλειον. Τότε οι Έλληνες δεν θέλουν μείνει πλέον Έλληνες, αλλά ολίγον κατ' ολίγον θέλουν διαφθαρεί τα ήθη των, και θέλομεν μείνει πάλιν δούλοι, και δούλοι ίσως, αλευθέρωτοι δια πολλούς αιώνας...» είχε προείπει ο Ανώνυμος στην Νομαρχία του.

«Ουαί εις την Ελλάδα, όταν συστηματική δεσποτεία ενθρονιστεί εις τα σπλάχνα της...», είχε προείπει ο Αλέξανδρος Υψηλάντης στην σύσκεψη του Ισμαηλίου το 1820.

Η ήττα της Ελληνικής επανάστασης αποτέλεσε στην πραγματικότητα μια τρίτη άλωση του ελληνισμού.

Η συνυπογραφή του 4ου Πρωτοκόλλου του Λονδίνου της 3ης Φεβρουαρίου 1830 από τις μεγάλες δυνάμεις θα σημάνει την κατάργηση τόσο της συνταγματικής τάξης και του πολιτεύματος, που είχε επικρατήσει στους επαναστατημένους Έλληνες με την ψήφιση από τις τρεις Εθνοσυνελεύσεις τους των αντίστοιχων συνταγμάτων όσο και την παύση του συνταγματικού και θεσμικού ρόλου του Καποδίστρια, ο οποίος ενεργούσε ως εν ενεργεία πρωθυπουργός της Ελληνικής Πολιτείας.

Την ίδια όμως στιγμή, που καταργείται το Πολίτευμα και ο Κυβερνήτης της χώρας με τη συγκεκριμένη διεθνή συνθήκη, στην Ελλάδα, οι εκπρόσωποι των μεγάλων δυνάμεων και κυρίως το Αγγλικό και το Γαλλικό κόμμα και οι πράκτορές τους, αυτόχθονες και ξένοι, σε αгаστή συνεργασία με τους κοτσαμπάσηδες, έχουν εξαπολύσει λυσσώδη εκστρατεία λάσπης εναντίον του Κυβερνήτη Καποδίστρια και τον κατηγορούν ως τύραννο λόγω της αναστολής διατάξεων του Συντάγματος της Τροιζήνας του 1827, που εν τω μεταξύ είχε καταργηθεί κατά τα προαναφερθέντα.

Με βάση αυτήν την εκστρατεία λάσπης οι Άγγλο-Γάλλοι εντέλει θα τον δολοφονήσουν, διαχειρόντων των Μαυρομιχαλαίων, ματαιώνοντας και

την τελευταία ελπίδα του έθνους για, την κατά μικρόν έστω, διάσωση του επαναστατικού προτάγματος του 1821.

Ιδού τι αναφέρει ο ίδιος ο Ι. Καποδίστριας σε επιστολή του της 3ης Οκτωβρίου 1827 στον Ουίλιαμ Όρτον του Υπ. Εξ. της Αγγλίας:

«Το Ελληνικό έθνος σύγκειται εκ των ανθρώπων, οίτινες από αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως δεν έπαυσαν ομολογούντες την ορθόδοξον πίστιν και την γλώσσαν των πατέρων αυτών λαλούντες, και διέμειναν υπό την πνευματικήν ή κοσμικήν δικαιοδοσίαν της εκκλησίας των, όπου ποτέ της Τουρκίας και αν κατοικώσιν. Ποία όρια η Ελλάς επέβαλεν εις την γεωγραφικήν έκτασίν της.

Τα όρια της Ελλάδος από τεσσάρων μεν αιώνων διεγράφησαν υπό δικαιωμάτων, τα οποία ούτε ο χρόνος, ούτε αι πολύμορφοι συμφοραί, ούτε η δορυκτησία, ουδέποτε ίσχυσαν να παραγράψωσι, διεγράφησαν δε από του 1821 δια του αίματος του χυθέντος εις τας σφαγάς των Κυδωνιών, της Κύπρου, της Χίου, της Κρήτης, των Ψαρρών, του Μεσολογγίου, και εις τας πολυαρίθμους ναυμαχίας τε και πεζομαχίας εν αις εδοξάσθη το γενναίον τούτο έθνος.

Ορμώμενοι εκ τούτων των γεγονότων, άτινα υπερίστανται της ιστορίας της Ελλάδος, και τον ήδη επταετή αυτής αγώνα επιχακτηρίζουσιν, ευκόλως καταπευθόμεθα ότι, ούτε περιφιλοδοξία, ούτε κερδομανία, αλλά χρέος ιερόν και απαραβίαστον θέλει εντάξει δια παντός την Ελλάδα να συσστείλη όσον το ολιγώτερον τα όρια της χώρας αυτής.

Και αν δε του χρέους τούτου το αίσθημα σιγήση ενώπιον επικρατεστέρων αποθεωρήσεων, οι Έλληνες δικαίω τω λόγω δύνανται να ερωτήσωσιν εαυτούς, άραγε χάριν της ειρήνης αι μεσίτριαι Αυλαί τους αναγκάζουσι να εγκαταλείψωσιν έτι πολλούς των ομογενών των υπό τον Μωαμεθανικόν ζυγόν. Και αι παρεμβαίνουσαι δε βασιλείαι, όσον αποθεωρήσωσι την φύσιν του πολέμου, τον οποίον θέλουσι να καταπαύσωσι, τόσοσιν θέλουσι κατανοήση ότι, η γεωγραφική βάσις της ειρηνοποιήσεως της Ανατολής, δια να είναι στερεά και εμμενής, ούτε τη ώρα ταύτη να προσδιορισθή δύναται, ούτε και δια μόνης της ισχύος των διαπραγματεύσεων».

Να γιατί δολοφονήθηκε ο Ι. Καποδίστριας με την ηθική αυτοουργία των Αγγλο-Γάλλων, διότι εξέφραζε την, κατά μικρόν έστω, πραγματοποίηση του Επαναστατικού προτάγματος του 1821, δηλαδή να περιλάβουν τα όρια του νέου κράτους, όσον το δυνατόν μεγαλύτερους Ελληνικούς πληθυσμούς, ώστε η «Ελλάδα να συσστείλη όσον το ολιγώτερον τα όρια της χώρας αυτής».

Κάτι τέτοιο όμως αποτελούσε θανάσιμο κίνδυνο για τα συμφέροντα της Εσπερίας στο επονομαζόμενο στη διπλωματική γλώσσα ως «Ανατολικό Ζήτημα», που στην ουσία ήταν το «Ελληνικό Ζήτημα».

8. Από τον μείζονα ελληνισμό στον ελάσσονα και από τον ελάσσονα... στη διασπορά

Δυστυχώς για τον ελληνισμό η συστηματική δεσποτεία της βαυβαροκρατίας ενθρονίστηκε στα σπλάχνα του, η αντιμαχία μεταξύ του ανθρωποκεντρικού κέντρου και περιφέρειας εγκαταστάθηκε στη μήτρα του ανθρωποκεντρικού συστήματος, και από τη θανάσιμη σύγκρουση βγήκε νικήτρια η νεοτερικότητα, με αποτέλεσμα:

Πρώτον, τη ρήξη της ελλαδικής κοινωνίας με το ιστορικό, ιδεολογικό και το εν γένει ανθρωποκεντρικό της προηγούμενο, καθώς η ρήξη αυτή αποτελούσε την αναγκαία συνθήκη για τη νομιμοποίηση του κράτους της απολυταρχικής και αργότερα αιρετής μοναρχίας/πολιτικής κυριαρχίας και συνακόλουθα της κομματοκρατίας.

Δεύτερον, την αποδόμηση του οικουμενικού (μείζονος) ελληνισμού - γεωπολιτική συρρίκνωση έως το 1922, όπως αποδεικνύεται από:

α) Τον σφαγιασμό ή εκτόπιση του ελληνισμού της Ρωσίας (μετά το 1919).

β) Την εκτόπιση ή σφαγιασμό του ελληνισμού κατά τη Μικρασιατική Καταστροφή (1922).

γ) Τον αφανισμό ή εκτόπιση του ελληνισμού των Βαλκανίων και της Μ. Ανατολής (μετά το 1945).

- δ) Την εκδίωξη από την Κωνσταντινούπολη το 1956.
- ε) Την εγκατάλειψη του ελληνισμού της Β. Ηπείρου.
- στ) Την κατοχή του βόρειου τμήματος της Κύπρου το 1974.

Οι συνέπειες του εγκλεισμού της ελλαδικής κοινωνίας στο κράτος-έθνος από τον δεσποτικό δρόμο είναι ότι:

α) διερράγη η θεσμική βάση που δημιουργούσε τη συνεκτική σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής.

β) Ο πολιτικός ενδύθηκε την ιδιότητα του Δήμου (δηλαδή τη μεταλλαγμένη σε πολιτική κυριαρχία καθολική πολιτική αρμοδιότητα).

γ) Η συνάντηση της κοινωνίας με την πολιτική γίνεται εφεξής εξω-θεσμική οπότε η συνάντηση του πολιτικού προσωπικού με την κοινωνία αναπτύσσεται σε επίπεδο προσωπικών σχέσεων-πελατειακού συστήματος –βουλευτοκρατίας-κομματοκρατίας.

δ) Η μεθάρμοση της πελατειακής σχέσης σε σύστημα καθαυτό, που χαρακτηρίζει τον ελλαδικό κρατικό βίο, αποτελεί συμφυές ιδίωμα της εκφυλιστικής έκπτωσης του δυτικού τύπου κράτους, όχι κληρονομιά της οθωμανικής εποχής.

Για τους λόγους αυτούς και το Ελλαδικό κράτος δεν είναι ίδιο με τα Δυτικά κράτη, όπου υπάρχει και υπηρετείται και ελάχιστος χώρος δημοσίου συμφέροντος.

Στο Ελλαδικό κρατίδιο-προτεκτοράτο με την κατάργηση των κοινωνικών μετατράπηκε η κοινωνία από θεσμικός εταίρος της πολιτείας σε αγελαίο ιδιώτη και το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με τον αποκλεισμό των αρχόντων στρωμάτων (πχ. της αστικής τάξης) από τα πράγματα της χώρας, είχε σαν αποτέλεσμα να μην είναι δυνατόν να δεσμευτεί η πολιτική τάξη σε πολιτικές κοινού συμφέροντος.

9. Το διακύβευμα του ελληνικού έθνους σήμερα

Για την ελληνική κοινωνία ζητούμενο εφεξής δεν είναι η επιστροφή

στο ελληνικό κοσμοσυστημικό παρελθόν της μικρής κλίμακας της πόλης αλλά η προβολή του κεκτημένου του στο κράτος της μεγάλης κλίμακας, έτσι ώστε να υπερβεί τις αγκυλώσεις που προκαλεί το κράτος της πρωτοανθρωποκεντρικής νεοτερικότητας στον εθνικό κορμό.

Υπέρβαση που συνεπάγεται τη μετάβασή του από την αιρετή, καθόλα εκφυλισμένη εκδοχή της μοναρχικής πολιτείας της εποχής μας, στην κατ'ελάχιστον αντιπροσωπευτική πολιτεία.

Το ελληνικό έθνος σήμερα για να διασωθεί θα πρέπει:

Πρώτον, να δομηθεί με όρους αναφοράς στην Ιστορία και να ενισχυθεί πολιτισμικά.

Δεύτερον, να ανακτήσει την εσωτερική του ελευθερία, χωρίς να στηριχθεί μόνο στο ατομικό της ελευθερίας και στο συλλογικό έναντι των άλλων, αλλά να αξιώσει και ελευθερία ως προς τη διαχείριση του εθνικού. Άρα, την αλλαγή του πολιτικού συστήματος.

Τρίτον, να κατακτήσει την πολιτική ελευθερία, έστω και κατά την αντιπροσώπευση, γεγονός που θα αλλάξει άρδην την ιστορική πορεία του έθνους.

Το πρόβλημα της χώρας είναι η άρχουσα πολιτική τάξη, συλλήβδην, όλων των αποχρώσεων, κυβερνώσα και μη, η οποία, μετά τη δολοφονία του Ιωάννη Καποδίστρια, έχει επικαθήσει στον σβέρκο του έθνους, ως εσωτερικός κατακτητής και το απομυζά, ξεπουλώντας κομμάτι-κομμάτι τις σάρκες του και οδηγώντας το από ήττα σε ήττα.

Το καρκίνωμα αυτό του έθνους, την άρχουσα πολιτική τάξη, έχει επισημάνει ο Καθηγητής Γιώργος Κοντογιώργης ως την αιτία της απώλειας του μείζονος ελληνισμού, αλλά και ως την αιτία που κινδυνεύει ο ελάσσων ελληνισμός, που διασώθηκε εντός του νεοελληνικού κράτους, να χάσει την κρατική του υπόσταση και να μετατραπεί πλέον σε διασπορά.

Ο κ. Κοντογιώργης αναφέρει επί λέξει τα εξής:

«Οι ήττες του ελληνισμού εκκινούν από την Αθήνα. Αφήνοντας στην Τουρκία ολόκληρη τη Μικρά Ασία θέσαμε τις βάσεις της συνύπαρξής μας με έναν μελλοντικό γίγαντα. Αναλογισθείτε ότι λίγο πριν την επανάσταση του 1821 ο ελληνισμός αντιπροσώπευε έναν πληθυ-

σμό μεγαλύτερο από εκείνον της Αγγλίας, σχεδόν ίσο (ίσως και λίγο μεγαλύτερο) με τον τουρκικό. Η μη εθνική ολοκλήρωση, η συντριπτική συρρίκνωση του ελληνισμού έγινε διά χειρός των Αθηνών. Αρκεί να θυμηθούμε το Κυπριακό και πιο πρόσφατα τα 'Ιμια».

«Ξέρουν πάρα πολύ καλά ποια είναι η αιτία που έχει οδηγήσει τη χώρα στην κατάσταση που είναι, αλλά μεταφέρουν την ευθύνη αλλού. Το έκαναν από την αρχή, το κάνουν και αυτοί εδώ. Μεταφέρουν στους ξένους την ευθύνη με τις θεωρίες συνωμοσίας ότι κάποιοι βυρσοδομούν εναντίον μας. Δεν καταλαβαίνω γιατί ειδικά με μας και όχι με όλους τους άλλους. Αυτό είναι μεταφορά ευθύνης είτε προς την κοινωνία, που την ενοχοποιούν, είτε προς τους ξένους, που είναι οι κακοί, αλλά κανείς δεν αποκομίζει το απλό συμπέρασμα, ότι οι μεγάλες και οι μικρές ήττες του ελληνισμού οργανώνονται και οργανώθηκαν στην Αθήνα από τους ηγήτορες μας και όχι στο Μέτωπο, ούτε στα διπλωματικά σαλόνια. Αυτό είναι το μεγάλο πρόβλημα και εκεί πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας, στο γιατί».

«Όλα τα δεινά, τα οποία έχουν δημιουργηθεί σήμερα στη χώρα και διαχρονικά στον ελληνισμό, που τον έχουν αποδομήσει, οφείλονται στο γεγονός ότι το πολιτικό σύστημα, άρα και το κράτος ολόκληρο, είναι ξένο σώμα προς αυτή την κοινωνία. Εάν δεν στραφούμε στην ανάκτηση της Ιστορίας μας, όχι για να επανέλθουμε εκεί, αλλά για να εμπνευστούμε και να αποκομίσουμε το αναγκαίο συμπέρασμα για το ποιοι είμαστε, άρα τι πρέπει να κάνουμε για να μεταβούμε στο μέλλον, τότε θα σερνόμαστε και θα εξαφανιζόμαστε σιγά-σιγά, διότι εκεί μας πάνε. Και σήμερα το εκρηκτικό μείγμα της απόλυτης κρίσης, με την απόλυτη και ανεξέλεγκτη πραγματικότητα, που μας μεταφέρει στη Μέση Ανατολή (η χώρα διολισθαίνει στη Μέση Ανατολή με ιλιγγιώδη ταχύτητα), συνεπικουρούμενη από το γεγονός ότι δεν υπάρχει κράτος, μας προϊδεάζει ότι θα έχουμε εξελίξεις, τις οποίες κανείς δεν μπορεί να προβλέψει, γιατί θα είναι ακραίες».

Είθε το ελληνικό έθνος, έστω και σήμερα, την ύστατη στιγμή της γεωπολιτικής καταιγίδας που πλησιάζει, μετά την *de facto* κατάργη-

ση της συνθήκης της Λοζάνης και την επανεμφάνιση τους Ανατολικού Ζητήματος στο ιστορικό προσκήνιο, να ανακτήσει τη συλλογική του μνήμη και την ιστορική του συνείδηση, να ανακτήσει την εσωτερική του ελευθερία, αξιώνοντας και ελευθερία ως προς τη διαχείριση του εθνικού, άρα την αλλαγή του πολιτικού συστήματος και να κατακτήσει την πολιτική του ελευθερία, έστω και κατά την αντιπροσώπευση, ώστε να διασωθεί και να αλλάξει άρδην η ιστορική του πορεία.

Βαγγέλης Κάλιοσης*

Το εκπαιδευτικό ζήτημα υπό το πρίσμα της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας

Για να προβούμε στοιχειωδώς στο στοχαστικό διάβημα που προοικονομεί ο τίτλος της παρούσας εισήγησης, οφείλουμε πρωτίστως να αποσαφηνίσουμε σε τι συνίσταται καθένα από τα δύο σκέλη του, έτσι ώστε ακολούθως να εξετάσουμε πώς το δεύτερο δύναται να επικαθορίσει το πρώτο.

Ως εκπαιδευτικό σύστημα, λοιπόν, υπό την πλέον ευρεία οπτική ορίζουμε τις αρχές, τους κανόνες, τις αξίες και τα μέσα που μία οργανωμένη πολιτεία επιλέγει, για να εκπαιδεύσει τα νεαρά μέλη της, προκειμένου αυτά να καταστούν ικανά πρωτογενώς προς επιβίωση και διαιώνιση του είδους τους και δευτερογενώς προς πραγμάτωση της ατομικής ευτυχίας και συνεπίτευξη της συλλογικής πολιτισμικής (οικονομικής, κοινωνικής, πολιτικής) προόδου. Αν συμφωνήσουμε σε αυτή την οριοθέτηση του εκπαιδευτικού συστήματος, τότε εύκολα αντιλαμβανόμαστε ότι το εκπαιδευτικό ζήτημα στην καθ' ημάς πραγματικότητα έγκειται στη χαρακτηριστική ανακολουθία μεταξύ των επιμέρους διακηρυγμένων στόχων και των διαπιστωμένων αποτελεσμάτων. Εκεί που ο στόχος είναι η κατάκτηση της γνώσης ως αποτέλεσμα εμφανίζεται η ενσωμάτωση της κυρίαρχης ιδεολογίας. Αντί για οικονομική ανάπτυξη έχουμε παρατεταμένη κρίση ή και διάλυση ακόμη και των υφιστάμενων παραγωγικών δομών. Έναντι της επιζητούμενης κοινωνικής συνοχής δεσπόζουν ο φατριασμός, το κομματικό συμφέρον, οι ακραίες ταξικές αντιθέσεις, η εξάλειψη της ταυτοτικής συνείδησης και η πλήρης ιδιώτευση. Στη θέση του υπεύθυνου πολίτη, φο-

* Ο Βαγγέλης Κάλιοσης είναι συγγραφέας και εκπαιδευτικός.

ρέα και εγγυητή μιας δημοκρατικής πολιτείας, προκύπτει ο υπήκοος, παθητικός δέκτης των επιλογών μιας δεσπόζουσας πολιτικής τάξης, η οποία βαφτίζει δημοκρατία την επιβεβλημένη από την ίδια ολιγαρχία. Μπροστά στο θεμελιώδες ζητούμενο της αυτονομίας, το νεαρό άτομο εθίζεται συστηματικά στην ετερονομία, με απότοκο η ατομική ευτυχία, όπως και αν την προσμετρήσει κανείς, να παραμένει για τη συντριπτική πλειονότητα των ανθρώπων μία χίμαιρα. Ακόμη και στο επίπεδο της πρωτογενούς στόχευσης, αν επιχειρήσουμε αξιολόγηση, θα διαπιστώσουμε έκπληκτοι ότι χιλιάδες νέοι εξέρχονται της υποχρεωτικής εκπαίδευσης εντελώς απροετοίμαστοι στο πεδίο των απλών δεξιοτήτων, η πρόσκτηση των οποίων είναι άκρως αναγκαία για έναν αξιοπρεπή βίο, ενώ για πολλούς εξ αυτών η συμβολή στη διαιώνιση του είδους φαντάζει πολυτέλεια ή και άπιαστο όνειρο, κάτι που ποσοτικά τεκμαίρεται από τη στατιστικά καταγεγραμμένη διαρκώς μειούμενη γεννητικότητα.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, από την πλευρά της, θεμελιωτής της οποίας είναι ο καθηγητής Γιώργος Κοντογιώργης, προτείνει μια ριζικά νέα Κοινωνική Επιστήμη, η οποία επαναπροσδιορίζει τις έννοιες που διακινεί η νεότερη διανόηση από την εποχή του Διαφωτισμού μέχρι σήμερα, τις αποκαθάρει ιδεολογικά και εισάγει νέες, προκειμένου να ορίσει άγνωστα φαινόμενα στην εποχή μας. Το κομβικότερο από όλα, όμως, είναι ότι επιτρέπει στον σύγχρονο πολίτη να κατανοήσει ολιστικά το πολιτικό φαινόμενο και να αντικρύσει με διαύγεια τη θέση του μέσα σ' αυτό. Ως εκ τούτου αποτελεί ένα καινοφανές εργαλείο σκέψης, το οποίο δύναται υπό προϋποθέσεις να εμπνεύσει στις σύγχρονες κοινωνίες τη δημιουργία ενός μαζικού κινήματος με το σαφές πρόταγμα της μετάβασης από το ισχύον ολιγαρχικό σύστημα στην πραγματική δημοκρατία, όπου το άτομο ως πολιτικό υποκείμενο θα κατακτήσει εξελικτικά την καθολική ελευθερία, που συνίσταται στην ατομική –τη μόνη που πρωτογενώς βιώνει σήμερα– στο πλήρες ανάπτυγμά της, την οικονομικοκοινωνική και εν τέλει την πολιτική ελευθερία. Πρόκειται για ένα σύστημα γνώσης που, θεμελιωμένο στον

φιλοσοφικό στοχασμό του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα και στην ιστορική σκέψη του Θουκυδίδη και του Πολύβιου, συνιστά ένα εγχείρημα ανασυγκρότησης της Ιστορίας με γνώμονα τον ελληνικό κόσμο των πόλεων κρατών, της ελληνιστικής και βυζαντινής οικουμένης και περαιτέρω τον μεσαίωνα και τη νεοτερικότητα. Με άλλα λόγια, παρέχει τη μέθοδο για τη σύλληψη και την ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας και του τρόπου εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών. Περιέχει, δηλαδή, τα τέσσερα προαπαιτούμενα της επιστήμης: την *εννοιολογία* των φαινομένων, την *τυπολογία* τους δυνάμει του περιεχομένου και του χρόνου στον οποίο ανήκουν, την *εξελικτική βιολογία* του κοινωνικού γίνεσθαι με βάση την οποία προκύπτει η γέννηση, η εκδίπλωση κατά στάδια και η ολοκλήρωσή του και, τέλος, μια *μεθοδολογία* που εστιάζει τόσο στον τρόπο προσέγγισης του κοινωνικού ανθρώπου όσο και στη συγκριτική παραβολή του με ομόλογα φαινόμενα στον χωροχρόνο ή τοποθετούμενα σε μια διαφορετική κλίμακα. Κατά τούτο, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία διασαφηνίζει το παρελθόν του κοινωνικού ανθρώπου, εγγράφει στην ταξινόμια της εξελικτικής βιολογίας το εκάστοτε βιούμενο στάδιο, προδιαγράφει τις φάσεις που μέλλεται να διανύσει στον κοσμοσυστημικό χρόνο και προκρίνει την ανασυγκρότηση του κοινωνικού κόσμου σε μεγάλες ομάδες ομοειδών εξ απόψεως ιδιοσυστασίας κοινωνικών οντοτήτων, που αρθρώνουν ένα κοινό σύνολο το οποίο αποκαλείται κοσμοσύστημα. Ως κοσμοσύστημα, δηλαδή, ορίζεται ένα σύνολο κοινωνιών που διαθέτει κοινά θεμέλια ως προς τις καταστατικές του παραμέτρους (την οικονομία, την επικοινωνία, την πολιτική τους συγκρότηση κ.ά.) καθώς και κοινές θεμέλιες αξιακές και ιδεολογικο-πολιτισμικές ορίζουσες που το προικίζουν με εσωτερική αυτάρκεια και συνοχή. Υπό το πρίσμα αυτό, στην κοσμοϊστορία απαντώνται δύο κύριοι τύποι κοσμοσυστημάτων, το *δεσποτικό* και το *ανθρωποκεντρικό*. Διακρίνουσα παράμετρος των κοσμοσυστημικών αυτών τύπων ορίζεται η ύπαρξη ή μη της ελευθερίας. Στη δεσποτεία κυριαρχεί η δουλεία ή η δουλοπαροικία. Ο ανθρωποκεντρισμός εδράζεται στην ελευθερία, κατ' ελάχιστον στο πεδίο της

προσωπικής ζωής (η ατομική ελευθερία) και κατά μέγιστον στο πεδίο της κοινωνικοοικονομικής και πολιτικής ζωής. Η ελευθερία ορίζεται ως αυτονομία και κατά τούτο αντιβαίνει στο απλό «δικαίωμα», το οποίο οριοθετεί απλώς το πεδίο της βιούμενης (λ.χ. της ατομικής) ελευθερίας εκεί όπου η ελευθερία δεν είναι συντρέχουσα (λ.χ. στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο). Η βίωση της κοινωνικής και της πολιτικής ελευθερίας αθροίζεται σωρευτικά στην ατομική και δεν την αναιρεί.¹

Από την προηγηθείσα αποσαφήνιση, λοιπόν, προκύπτει ότι η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μάς παρέχει τρεις θεμελιώδεις ορίζουσες

1. Ενδεικτική βιβλιογραφία του Γιώργου Κοντογιώργη:

- *Το ελληνικό κοσμοσύστημα, Η κρατοκεντρική περίοδος της πόλης*, τόμ. Α', Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2006.
- *Το ελληνικό κοσμοσύστημα, Η περίοδος της οικουμενικής οικοδόμησης*, τόμ. Β', Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2014.
- *Το ελληνικό κοσμοσύστημα, Η Βυζαντινή περίοδος της Οικουμένης (4ος μ.Χ.-15ος μ.Χ. αιώνες). Η Ρώμη ως ελληνικό καταπίστευμα*, τόμ. Γ', Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2020.
- *Το ελληνικό κοσμοσύστημα, Η Βυζαντινή περίοδος της Οικουμένης (4ος μ.Χ.-15ος μ.Χ. αιώνες). Η περίοδος της οικουμενικής ολοκλήρωσης και η ανάδυση της «Νεοτερικότητας»*, τόμ. Δ', Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2020.
- *Το ελληνικό κοσμοσύστημα, Η Βυζαντινή οικουμενική κοσμόπολη, ο ευρωπαϊκός Μεσαίωνας και ο νεότερος κόσμος. Από τον ελληνικό στον ευρωπαϊκό δρόμο προς τη «νεοτερικότητα»*, τόμ. Ε', Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2021.
- *Το ελληνικό κοσμοσύστημα, Η Βυζαντινή οικουμενική κοσμόπολη, ο ευρωπαϊκός Μεσαίωνας και η «νεοτερικότητα». Η νεοτερική «επιστήμη» στη δοκιμασία της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας*, τόμ. ΣΤ', Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2021.
- *Η δημοκρατία ως ελευθερία. Δημοκρατία και αντιπροσώπευση*, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2007.
- *Γνώση και μέθοδος*, Εκδόσεις Παρουσία/Αρμός, Αθήνα, 2017.
- *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτονομία. Τα ελληνικά κοινά της τουρκοκρατίας*, Αθήνα, Εκδόσεις Λιβάνη, 1982.
- *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της πολιτεότητας*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2003.
- *Η θεωρία των επαναστάσεων στον Αριστοτέλη*, Αθήνα, Εκδόσεις Λιβάνη, 1982.
- *Οικονομικά συστήματα και ελευθερία*, Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2010.

Δικτυακοί τόποι:

<http://contogeorgis.gr>

www.cosmosystem-democracy.com

για έναν ριζικό μετασχηματισμό του εκπαιδευτικού συστήματος, έτσι ώστε αυτό να πάψει να αποτελεί καρκινοβατόν ζήτημα μιας νοσούσας κοινωνίας και να αναδειχθεί σε μοχλό τροχοδρόμησής της στην πρόοδο με πρόσημο την ελευθερία. Οι ορίζουσες αυτές είναι: η γνώση, η εξέλιξη και ο απώτερος σκοπός.

Η γνώση, που μας παρέχει, μας επιτρέπει να αντιληφθούμε σε βάθος και με πλήρη συνείδηση κάτι που όλα τα παθογενή συμπτώματα του ισχύοντος εκπαιδευτικού συστήματος μας το υποδεικνύουν, ότι δηλαδή ως δημιούργημα της νεοτερικότητας, για να υπηρετήσει τις ανάγκες του πρώιμου ανθρωποκεντρισμού μεγάλης κλίμακας, έχει προ πολλού ολοκληρώσει τον ιστορικό του κύκλο συμβάλλοντας στον στοιχειώδη εγγραμματισμό της μεγάλης μάζας του πληθυσμού, έτσι ώστε αυτός να είναι σε θέση να βιώνει τη θεμέλια ατομική ελευθερία. Πλέον όμως, στο πέρας του πρώτου πέμπτου του 21ου αιώνα, δεδομένης της ραγδαίας επιστημονικής και τεχνοδικτυακής προόδου, το ανάπτυγμα των κοινωνιών έχει υπερβεί κατά πολύ τα όρια του πρώτου προαντιπροσωπευτικού σταδίου του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μεγάλης κλίμακας, που εγκαινιάζεται με τον Διαφωτισμό και πολιτικά συνίσταται σε ένα πολίτευμα το οποίο ευφημιστικά αυτοπροσδιορίζεται ως κοινοβουλευτική δημοκρατία, αλλά στην πράξη είναι μια εκλόγιμη μοναρχία ή μοναρχευομένη ολιγαρχία. Μοιραία, λοιπόν, οι εκπαιδευόμενοι σε όλες τις βαθμίδες και σε όλους τους τύπους σχολείων είναι σαν να φορούν ένα μαθητικό κοστούμι που τους στενεύει ασφυκτικά. Πρακτικά αυτό εκφράζεται με την αφόρητη ανία που βιώνουν οι μαθητές στις αίθουσες, η οποία προϊόντος του χρόνου τείνει να μεταλλαχθεί σε εχθρότητα προς κάθε τι εκπαιδευτικό, από τους τοίχους των κτιρίων μέχρι τον δάσκαλο και από τα βιβλία μέχρι τον εκάστοτε υπουργό παιδείας. Η πλέον, δε, χαρακτηριστική εκδήλωση αυτής της ενστικτώδους αντίδρασης των νέων στο εγγενώς αναχρονιστικό εκπαιδευτικό σύστημα είναι οι καθιερωμένες ετησίως καταλήψεις, που με μια πρώτη ανάγνωση φαίνεται να μην έχουν αιτία και σκοπό, επειδή οι μαθητές και οι φοιτητές ελλείπει γνώσης

–ή για να είμαστε πιο ακριβείς λόγω της ψευδογνώσης με την οποία τους έχει εμποτίσει η νεότερη εκπαίδευση– δεν είναι σε θέση να τα προσδιορίσουν ευκρινώς, αλλά που στην πραγματικότητα συνιστούν την απελπισμένη τους κίνηση να σκίσουν το κοστούμι που τους στενεύει. Οι παρωχημένες και μονόδρομες, εξουσιαστικού κατά βάση χαρακτήρα –όσο και αν καλλωπίζονται με διάφορες δημοκρατικοφανείς τεχνικές– μέθοδοι διδασκαλίας, τα κλειστού τύπου προγράμματα σπουδών, τα μονίμως ξεπερασμένα σχολικά εγχειρίδια, οι εξουθενωτικά ανταγωνιστικές εξετάσεις, η παραπαιδεία είναι μερικά μόνο από τα πιο κραυγαλέα συμπτώματα του βαριά άρρωστου και παραπαίοντος τρέχοντος εκπαιδευτικού συστήματος, που ο μοναδικός σκοπός που υπηρετεί, πέραν του στοιχειώδους εγγραμματοσμού, είναι να κρατά την κοινωνία εγκλωβισμένη σε ρόλο υπηκόου μιας ολιγάριθμης πολιτικής τάξης, που δεν εννοεί να αποδεχτεί ότι ο καιρός της παντοδυναμίας της έχει παρέλθει ανεπιστρεπті.

Η εξέλιξη στην Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία είναι εκ των ων ουκ άνευ, κάτι που υποδεικνύεται κατά τρόπο αναντίρρητο από το ελληνικό κοσμοσυστημικό υπόδειγμα το οποίο από τον 8ο π.Χ. μέχρι τις παρυφές του 20ού αιώνα διέτρεξε όλα τα εξελικτικά του στάδια. Αυτό σημαίνει ότι ανάλογη είναι και η ροή στο πεδίο της εκπαιδευτικής πραγματικότητας. Στο σημείο αυτό ερχόμαστε συνήθως αντιμέτωποι με το κομβικό ερώτημα του αν προηγείται η εκπαιδευτική αλλαγή της πολιτικής ή το αντίστροφο. Κατά τη γνώμη μας, οι μεταβολές αυτές δεν ακολουθούν μια προδιαγεγραμμένη σειριακή ακολουθία, ενώ μπορεί να συντελούνται και παράλληλα σε διαρκή αλληλεπίδραση. Ως εκ τούτου δεν είναι αναγκαίο να περιμένει κανείς να δει την πτώση του μονάρχη, για να εισέλθει σε μια νέα εκπαιδευτική φάση, κάτι που ιστορικά συνέβη κατά την είσοδο του Δυτικού κόσμου από το δεσποτικό στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα κατά τον 18ο αιώνα, καθώς οι αλλαγές στο πεδίο της εκπαίδευσης είχαν αρχίσει να λαμβάνουν χώρα ήδη από τον 15ο. Ως εκ τούτου εναπόκειται στην ασφυκτιούσα κοινωνία να διεκδικήσει και να πετύχει στην παρούσα φάση τη μετάβαση σε

ένα εκπαιδευτικό σύστημα που θα ανταποκρίνεται στις πραγματικές της ανάγκες και όχι στις στοχεύσεις των κρατούντων. Και ίσως κάτι τέτοιο αποδειχθεί κομβικό και για τη μετάβαση στο πολιτικό πεδίο από το υφιστάμενο προαντιπροσωπευτικό στάδιο στην αντιπροσώπευση, όπου οι ώριμοι πλέον πολίτες θα αποτελούν τους εντολείς και οι πολιτικοί τους αντιπρόσωποι τους υπό συνεχή λογοδοσία εντολοδόχους.

Στο νέο αυτό πραγματικά δημόσιο και υποχρεωτικό για όλους εκπαιδευτικό σύστημα δεν θα έχει θέση ο δάσκαλος ως κάτοχος ενός προπαρασκευασμένου σώματος γνώσης προς μετάδοση στον παθητικά διακείμενο απέναντί του μαθητή. Μια τέτοια διδακτική διαδικασία δεν έχει πλέον κανένα νόημα, καθώς ο εκπαιδευόμενος διαθέτει ανά πάσα στιγμή άπλετη πρόσβαση στις πολυάριθμες διαθέσιμες δεξαμενές γνώσης και ως εκ τούτου δύναται ενδεχομένως, ανάλογα με τον ζήλο και την ευστροφία του, να διαθέτει περισσότερη γνώση από τον δάσκαλο. Ρόλος του δασκάλου επιβάλλεται πλέον εκ των πραγμάτων να γίνει εκείνος του οδηγού στην αναζήτηση –στη βάση του πλατωνικού «ὡς περ θριγὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτική»²– της αντικειμενικής, της συνάδουσας δηλαδή προς την πραγματικότητα, της αποκαθαρμένης από τις ιδεολογικές αναγομώσεις της νεοτερικότητας, όπως και κάθε άλλης κυρίαρχης αντίληψης, και της χρήσιμης –κατά το αριστοτελικό «τα χρήσιμα προς τον βίον»³– ανά περίπτωση γνώσης, έτσι ώστε ο μαθητής στο τέλος της μαθησιακής διαδρομής να συναντάται με μια διαυγή εικόνα για τον κόσμο που τον περιβάλλει και με μια σειρά από δεξιότητες που ο ίδιος, κατά την έφεσή του, θα έχει επιλέξει να αναπτύξει, για να αναλάβει επιτυχώς τους ποικίλους ρόλους που του αναλογούν στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Συνεκδοχικά, τα κλειστά θα πρέπει να δώσουν τη θέση του στα ανοιχτά προγράμματα σπουδών, προγράμματα δηλαδή που διαμορφώνονται σύμφωνα με τις ανάγκες των εκπαιδευομένων, αφού αυτές πρώτα εξακριβώνονται με κατάλληλες διαγνωστικές δοκιμασίες από τους δασκάλους. Τούτο

2. Πλάτωνας, *Πολιτεία* 532b-534e

3. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1337b

σημαίνει ότι κάθε παιδί θα λαμβάνει την εκπαίδευση που ταιριάζει στις διανοητικές και ψυχοσυναισθηματικές του προδιαγραφές, στην ιδιοσυγκρασία του, στις κλίσεις του, στα ταλέντα του και όλες τις επιμέρους ιδιαιτερότητές του και συνεπώς το σχολείο θα γίνει ο χώρος στον οποίο θα αισθάνεται πιο άνετα και από το σπίτι του, πράγμα που εύλογα μας καθιστά βέβαιους ότι κανέναν λόγο δεν θα έχει για να δυσανασχετεί, όπως συμβαίνει σήμερα με τους περισσότερους μαθητές, οι οποίοι ούτε λίγο ούτε πολύ στο οριζόντιο σχολείο αισθάνονται να τοποθετούνται σε προκρούστεια κλίνη, για να ευθυγραμμιστούν εκείνοι με τις προδιαγεγραμμένες και αυστηρά οριοθετημένες απαιτήσεις του. Αναλόγως, τα σχολικά εγχειρίδια –ευαγγέλια μιας ιδεολογικοποιημένης, κομμένης και ραμμένης στα μέτρα της εκάστοτε εξουσίας, γνώσης– θα αποτελέσουν μουσειακό είδος και η γνώση θα αλιεύεται διερευνητικά από τις πολυποίκιλες πηγές της μέσω των ταχύτατων και χωροχρονικά ανεμπόδιστων ηλεκτρονικών συσκευών. Οι δε εξετάσεις, που τόσο πολύ ταλαιπωρούν τις νεανικές φύσεις υποβάλλοντάς τες σε μια διαπιστωμένη από όλους εντελώς άγονη και εξωφρενικά ανταγωνιστική διαδικασία, θα είναι εντελώς περιττές, καθώς, όταν ο νέος φτάνει στην ολοκλήρωση της δωδεκαετούς υποχρεωτικής του εγκύκλιας εκπαίδευσης, θα είναι απόλυτα έτοιμος και εντελώς ώριμος να επιλέγει εκείνος το επιστημονικό ή τεχνικό αντικείμενο που ταιριάζει στον χαρακτήρα του, τις δυνατότητές του, την αρέσκειά του και τις βιοτικές του προσδοκίες, χωρίς να υπάρχει ο υφιστάμενος κίνδυνος της υπερφόρτωσης συγκεκριμένων κλάδων, που σήμερα θεωρούνται ελκυστικοί, επειδή ακριβώς το στρεβλά ανταγωνιστικό οικονομικό και κοινωνικοπολιτικό σύστημα τους έχει αναδείξει ως τέτοιους. Υπάρχει καμία αμφιβολία ότι, με τη μετάβαση σε ένα τέτοιο ανοικτό και γνησίως δημοκρατικό εκπαιδευτικό μοντέλο, οι σημερινοί δυστυχισμένοι μαθητές, που εξελίσσονται σε βαρύθυμους υπήκοους μιας εξουσιαστικής πολιτείας, δεν θα μεταλλαχθούν σε ενθουσιώδεις και δυνάμει ευτυχείς νέους, έτοιμους να διεκδικήσουν την ανάδειξή τους σε, επί ίσης όροις με όλους τους

άλλους, ρυθμιστές της πολιτείας αποτινάσσοντας κάθε ίχνος αυθαίρετης και άδικης εξουσίας;

Τέλος, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μάς υποδεικνύει έναν απώτερο σκοπό –που με πολιτικούς όρους θα το αποκαλούσαμε πρόταγμα– ο οποίος πάντα είναι αναγκαίος, προκειμένου πολλοί άνθρωποι σε δεδομένο χώρο και χρόνο να συνειδητοποιούν ότι αυτό που βιώνουν δεν αντιστοιχεί σε εκείνο που επιθυμούν, να οραματίζονται, να συντονίζουν τη δράση τους στο έδαφος μιας κατά μίνιμουμ συμφωνίας και να διεκδικούν με ζήλο και επιμονή τη μετάβαση στο επόμενο εφικτό εξελικτικό στάδιο, που θα τους φέρει ένα βήμα πιο κοντά στην κατάκτησή του. Ο απώτερος αυτός σκοπός δεν είναι άλλος από την πραγμάτωση της καθολικής ελευθερίας, της ελευθερίας δηλαδή σε ατομικό –που, όπως προσημειώσαμε, είναι και η μόνη που προς το παρόν απολαμβάνουμε–, σε κοινωνικό (που περιλαμβάνει και το οικονομικό) και σε πολιτικό επίπεδο σωρρευτικά αθροισμένης. Κοντολογίς, απώτερος σκοπός του πολιτικού όντος είναι το αυτεξούσιο, το πέρασμα δηλαδή από την ετερονομία στην αυτονομία. Εκπαιδευτικά αυτό σημαίνει πως το νέο σχολείο θα διέπεται κατά αναλογία από έναν θεμελιώδη αντικειμενικό σκοπό, που δεν μπορεί να είναι άλλος από την καλλιέργεια αυτόνομων προσωπικοτήτων εκεί που το σημερινό σχολείο διαμορφώνει μηχανιστικά έναν ιδιωτεύοντα, εγωκεντρικό, ανεύθυνο, κατά βάση ανελεύθερο, ουσιαστικά αμόρφωτο, αδαή, εργασιομανή, μονομανή, φιλοχρήματο και καταναλωτικό άνθρωπο. Τούτη η μεταστροφή θα σηματοδοτήσει πρακτικά τη μετατόπιση του κέντρου βάρους από την τεχνοκρατική στην ανθρωπιστική εκπαίδευση, όπου ο μαθητής θα κοινωνεί κατά προτεραιότητα τις επιστήμες της φιλοσοφίας, της γλώσσας, της ιστορίας, της κοινωνιολογίας, της ψυχολογίας, της αισθητικής, της οικολογίας, της βιολογίας, της υγείας, της αστρονομίας, προκειμένου να κατανοεί την ύπαρξή του και τον κόσμο στον οποίο καλείται να ζήσει, και σε ένα πρώτο επίπεδο τις θετικές επιστήμες, έτσι ώστε να είναι σε θέση ακολούθως, αν το επιλέξει, να σπουδάσει σε βάθος κάποιες από αυτές ή άλλες που τις εμπεριέχουν

θεμελιωδώς. Για να συναισθανθούμε τη διαφορά δεν έχουμε παρά να αναλογιστούμε ότι ο σημερινός νέος δεν διδάσκεται σχεδόν καθόλου φιλοσοφία και ψυχολογία στη διάρκεια της μαθητικής του ζωής, τη στιγμή που βομβαρδίζεται με μαθηματικούς τύπους, χημικά στοιχεία και ειδικές γνώσεις φυσικής, που με το πέρας της σχολικής ζωής περνούν οριστικά στη λήθη, με αποτέλεσμα –όπως καταγράφεται και από σχετικές έρευνες– να μην είναι σε θέση να αναπτύξει ολοκληρωμένα τις σκέψεις του σε γραπτό ή προφορικό λόγο και να αδυνατεί να διαχειριστεί κατά την εφηβεία του τα σοβαρά ερωτήματα με τα οποία αυτή τον φέρνει αντιμέτωπο. Μοιραία εθίζεται στην ετερονομία και παραιτείται, πριν καν προσπαθήσει, από κάθε διεκδίκηση της αυτονομίας κατά τον ενήλικο βίο του.

Και βέβαια κεντρική θέση στο ανοικτό πρόγραμμα σπουδών του νέου σχολείου θα έχει η –υποτυπώδης και βαθιά αντιδραστική στο υπάρχον υπό τον χαρακτηριστικά φορτισμένο ιδεολογικά τίτλο της «πολιτικής αγωγής»– πολιτική παιδεία, όπου ο νέος θα διδάσκεται τη συγκριτική με γνωστικούς όρους παράθεση των πέντε πεδίων της ελευθερίας (εθνική, πολυσημική εντός του εθνικού, ατομική, κοινωνική και πολιτική) και των τριών βασικά πολιτειών (της μοναρχίας, της αντιπροσώπευσης και της δημοκρατίας). Δεν έχουμε παρά να αναλογισθούμε πώς θα είναι το περιεχόμενο της μάθησης του νέου, αν διδάσκεται την κοσμοσυστημική τυπολογία της ελευθερίας και των πολιτειών αντί της ιδεολογικής κατήχησης ότι υπάρχει ένα μόνο πολίτευμα, εκείνο που υφίσταται σήμερα. Έχει ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον να επιχειρήσουμε μία προσομοίωση και να φανταστούμε έναν απροπαρασκευαστο δάσκαλο να μπαίνει σε ένα οποιοδήποτε σημερινό σχολείο με την εντολή να διδάξει την πολιτική παιδεία με τους όρους της ενιαίας σκέψης του ισχύοντος συστήματος της μοναρχευομένης ολιγαρχίας.

Όπως έχει χαρακτηριστικά επισημάνει σε σχετικό άρθρο του ο Γιώργος Κοντογιώργης «τι θα πράξει ο δάσκαλος εάν του τεθούν ερωτήματα, τα οποία θα περιέχουν αμφισβήτηση ή θα ανάγονται σε μία μελλοντική εξέλιξη του πολιτικού συστήματος; Μιλάμε για μία αμφι-

σβήτηση που θα έχει να κάνει με τις πολιτικές που ασκούνται ή με τη φύση του ίδιου του συντάγματος με το οποίο υποτίθεται ότι ζούμε. Θα συζητηθούν τα ζητήματα της πελατειακής αποδόμησης του δημοσίου χώρου από την πολιτική τάξη ή της λεηλατικής πολιτικής που διαμοίρασε τα ιμάτια της χώρας εις εαυτούς και τους συγκατανευσιφάγους; Θα αναλυθούν οι λόγοι για τους οποίους τόσο στην Ελλάδα όσο και στη Δύση έχει ανατραπεί η ισορροπία μεταξύ κράτους, κοινωνίας και αγοράς; Γιατί δηλαδή η κοινωνία είναι σε πολιτική αδυναμία; Θα διερωτηθεί η αίθουσα πώς θα αποκατασταθεί μία ισορροπία, όπου ο πολίτης, δηλαδή το σύνολο της κοινωνίας, θα μετέχει στο πολιτικό γίγνεσθαι, δηλαδή θα επηρεάζει τις αποφάσεις, ώστε ο σκοπός της πολιτικής να εναρμονισθεί με το συμφέρον της κοινωνίας; Αυτό δεν συμβαίνει, για παράδειγμα, στην Ευρωπαϊκή Ένωση, διότι εκεί δεν υπάρχει η έννοια της κοινωνίας των πολιτών. Η έννοια αυτή δεν υπάρχει ως πολιτική κατηγορία ούτε στον δυτικό κόσμο. Και εντούτοις ο λόγος ύπαρξης τόσο της πολιτικής/κράτους όσο και των αγορών είναι η κοινωνία. Τι θα απαντήσει άραγε ο δάσκαλος εάν ερωτηθεί γιατί, ενώ η κοινωνία όλη διαδηλώνει την αντίθεσή της σε πολιτικές, την αγνοούν και μάλιστα την καταστέλλουν; Από πού με άλλα λόγια οι πολιτικοί αντλούν νομιμοποίηση να αντιτίθενται στην κοινωνία και να ασκούν βία επ' αυτής; Και περαιτέρω, γιατί δεν συναντιέται πια ο πολιτικός με την κοινωνία; Ούτε στους δρόμους με τις διαδηλώσεις, ούτε με τις απεργίες. Πώς θα αρθεί η πολιτική αδυναμία της κοινωνίας; Είναι αυτό εφικτό υπό τους όρους του ισχύοντος συντάγματος και του αντίστοιχου πολιτικού συστήματος ή πρέπει να σκεφθούμε την υπέρβασή του; Και ποιο πολιτικό σύστημα θα επιλέξουμε από δω και πέρα;»⁴

Η αμηχανία στην οποία θα περιέλθει ο υποθετικός μας δάσκαλος είναι αυτή ακριβώς που εξηγεί και την απροθυμία των ταγών του υφιστάμενου εκπαιδευτικού συστήματος να εκπαιδεύσουν πολιτικά τους

4. Γιώργος Κοντογιώργης, «Το πολιτικό σύστημα και ο πολίτης. Η πολιτειακή παιδεία, ο υπήκοος πολίτης του κράτους και ο πολίτης εταίρος της πολιτείας», *iThesis*, 26/11/2014.

νέους. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι ενοχοποιείται κάθε παρουσία της πολιτικής στον εκπαιδευτικό χώρο, επειδή λάθρα η πολιτική ταυτίζεται με τον κομματισμό και την παραγόμενη από αυτόν ανηθικότητα. Έτσι η παθητική κοινωνία των υπηκόων έμαθε να αναπαράγει την κατηγορική εντολή «μακριά η πολιτική από τα σχολεία», χωρίς να αντιλαμβάνεται ότι έτσι καταδικάζει και την επόμενη γενιά σε ρόλο υπηκόου.

Με την επιφύλαξη, βέβαια, ότι η σχέση της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας με το εκπαιδευτικό ζήτημα χρήζει διεξοδικής μελέτης και έρευνας, προκειμένου η δύναμει επίδραση της πρώτης στο δεύτερο να διαυγαστεί πλήρως και να οδηγήσει σε ένα πλαίσιο γενικών κατευθύνσεων και εξειδικευμένων προτάσεων, το συμπέρασμά μας από αυτή την πρώτη απόπειρα συσχέτισης είναι ότι η παιδεία συνιστά αναμφίβολα ένα εύφορο έδαφος για τη σπορά των ριζοσπαστικών εννοιών της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας.

Δημήτρης Καραμπούλας*

**Περιγραφή των πολιτειών και των πολιτικών
συστημάτων που εμφανίστηκαν στον ελληνικό κόσμο
και μία συγκριτική αποτίμηση με το πολιτικό σύστημα
του σύγχρονου Ελλαδικού κράτους**

Κυκλαδικός, μινωϊκός και μυκηναϊκός πολιτισμός

Είναι γενικά αποδεκτό ότι οι απαρχές της ιστορίας του ελληνισμού εντοπίζονται στους κρητομυκηναϊκούς και ακόμη πιο πίσω στους κυκλαδικούς χρόνους. Ο λεγόμενος κυκλαδικός πολιτισμός με τις διάφορες φάσεις του που κάλυψαν την 3η και την 2η χιλιετία π.Χ. χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη του εμπορίου και της ναυτιλίας. Η εμφάνιση και ανάπτυξη αυτού του πολιτισμού οφείλεται στην προνομιακή γεωγραφική θέση των νησιών, ένα είδος γέφυρας μεταξύ μικρασιατικών ακτών, ελληνικής χερσονήσου και Κρήτης, και στη μικρή τους σχετικά έκταση που ανάγκασε τους κατοίκους να στραφούν στη θάλασσα και στον ορυκτό τους πλούτο ο οποίος αποτέλεσε τη βάση των εξαγωγών τους.

Το εμπόριο και η ναυτιλία ευνόησαν την άνθιση θεμελιωδών ανθρωποκεντρικών παραμέτρων (Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α', σ. 75). Οι κυκλαδικές κοινωνίες αποτελούν μικρά σε έκταση οικιστικά και πολιτειακά μορφώματα, δεν είναι δηλαδή εδαφικά εκτεταμένες, όπως συμβαίνει στις κοινωνίες των σύγχρονών τους δεσποτικών κρατών/αυτοκρατοριών. Κάθε μόρφωμα αναπτύσσεται αυτόνομα και απουσιάζει κάποια κεντρική εξουσία. Τα ανθρωποκεντρικά χαρακτηρι-

* Ο Δημήτρης Καραμπούλας είναι ηλεκτρονικός μηχανικός, απόστρατος της Πολεμικής Αεροπορίας.

στικά των κυκλαδικών κοινωνιών αναδεικνύονται από τα περίφημα κυκλαδικά ειδώλια, τα οποία παριστάνουν χαρακτηριστικές ανθρώπινες, ατομικές μορφές (κυνηγοί, πολεμιστές, μουσικοί) με διάκριση των φύλων. Παρ'όλ'αυτά, η πολιτική οργάνωση των κοινωνιών φαίνεται ότι έχει δεσποτική βάση, χωρίς ωστόσο ο φορέας/κάτοχος της εξουσίας να έχει τα χαρακτηριστικά των ομολόγων του στις δεσποτικές αυτοκρατορίες.

Ο μινωϊκός πολιτισμός εμφανίσθηκε στην Κρήτη και αναπτύχθηκε και αυτός την ίδια περίοδο. Οι κοινωνίες του νησιού ανέπτυξαν μια ισχυρή παραγωγική και εξαγωγική βάση στηριζόμενη στα εγχώρια προϊόντα αλλά και σε προϊόντα μεταποίησης. Επιπρόσθετα, η προνομιακή θέση της Κρήτης, στο σταυροδρόμι τριών ηπείρων και σε εγγύτητα με τις μεγάλες ανατολικές αυτοκρατορίες, οδήγησε στην εδραίωση ενός ευρύτατου και πυκνότερου επικοινωνιακού δικτύου και στη μεγάλη ανάπτυξη του εμπορίου και της ναυτιλίας, σε σημείο η νήσος να καταστεί θαλασσοκράτειρα της Μεσογείου.

Αποτέλεσμα των ανωτέρω ήταν οι μινωϊκές κοινωνίες να εμφανίζουν ακόμη πιο έντονα ανθρωποκεντρικά γνωρίσματα. Αυτό φαίνεται από τα χαρακτηριστικά του κατά γενική ομολογία υψηλότερου πολιτισμού και ποιότητας ζωής που ανέπτυξαν, για παράδειγμα, όπως, η αρχιτεκτονική, η ανάπτυξη και εξέλιξη της γραφής προς τον φθογογραφικό τρόπο, η υψηλή αισθητική, η ισχυρή θέση της γυναίκας, τα τεχνολογικά επιτεύγματα (υδραυλική, ναυπηγική), η αφομοιωτική ικανότητα, η πρωτοτυπία. Ειδικότερα για τη γραφή, η γραμμική Α αναπτύχθηκε στην Κρήτη και διαδόθηκε και στις Κυκλάδες, ενώ οι Μινωῖτες ανέπτυξαν και τη γραμμική Β, την πρώτη γραφή της ελληνικής γλώσσας.

Στις μινωϊκές/κρητικές κοινωνίες αναπτύσσονται στρώματα που απολαμβάνουν την ατομική ελευθερία, όπως ναυτικοί, έμποροι, βιοτέχνες/μεταποιητές, ενώ κάποιοι από αυτούς κατορθώνουν να συσσωρεύσουν πλούτο και δύναμη. Τα στρώματα αυτά εγκαθίστανται και παγιώνονται σε μια προϋπάρχουσα κρατική δεσποτική δομή. Όπως και στις Κυκλάδες, δεν υπάρχει ενιαία κεντρική εξουσία. Αναπτύσσο-

νται σημαντικές πόλεις (Κνωσσός, Φαιστός, Μάλλια), ενώ ο Όμηρος αναφέρεται στην *Ιλιάδα* με θαυμασμό για την κρητική Εκατόμπολη.

Και οι δύο ανωτέρω πολιτισμοί οργανώθηκαν με βάση τη θεμελιώδη κοινωνία της πόλης (με την έννοια της θεμελιώδους πολιτειακής κοινωνίας, δηλαδή της πόλης-κράτους και όχι του άστεως). Είναι αδιамφισβήτητο ότι είχαν επαφές μεταξύ τους, με αποτέλεσμα όχι μόνο την ανταλλαγή προϊόντων αλλά και την ώσμωση ιδεών και τρόπων σκέψης. Είχαν και οι δύο αναπτυγμένη ναυτιλία, εμπόριο, μεταποίηση, και στρώματα του πληθυσμού που απολάμβαναν την ατομική ελευθερία σε κάποιο βαθμό τουλάχιστον. Η ύπαρξη αυτών των στρωμάτων οδήγησε σε αλλαγές του κοινωνικού τοπίου με σημαντικότερες τις πολιτικές σχέσεις και την ιδεολογία, που με τη σειρά τους αναπόφευκτα επηρέασαν και τη σχέση που συγκροτείτο με τους δεσποτικούς φορείς της εξουσίας. Πρόκειται δηλαδή για κοινωνίες σε μετάβαση, όπου η εξουσία συνυπάρχει με ανθρωποκεντρικά στοιχεία. Θα μπορούσε λοιπόν να ειπωθεί ότι συγκροτούν ένα κοσμοσύστημα, εφόσον έχουν κοινές τις καταστατικές παραμέτρους της οικονομίας, της επικοινωνίας, του πολιτισμού και των κοινωνικών δομών και σχέσεων (Γ. Κοντογιώργης, *Γνώση και μέθοδος*, σ. 178).

Ο κρητο-κυκλαδικός πολιτισμός επηρέασε έντονα και τα προ-ελληνικά φύλα της ηπειρωτικής Ελλάδας, τα οποία αναπτύσσονται και αυτά σε σημαντικό βαθμό σε μια ανάλογη πολιτισμική τροχιά με βάση την κοινωνία της πόλης (*Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α', σ. 87). Κατά συνέπεια τα ελληνικά φύλα, με κυριότερο αυτό των Αχαιών, που επικράτησαν στον ελλαδικό χώρο έπειτα από το 2000 π.Χ., βρίσκουν έναν πολυσήμαντο πολιτισμό που είναι πολιτειακά οργανωμένος με βάση την πόλη. Αυτή η πραγματικότητα καθώς και η επιρροή που υπέστησαν οι Αχαιοί ερχόμενοι σε άμεση επαφή με τον μινωικό πολιτισμό τους εξοικείωσε με το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο μικρής κλίμακας και τις παραμέτρους του. Θα υιοθετήσουν τη γραμμική Β γραφή, θα αναπτύξουν εκτεταμένες εμπορικές δραστηριότητες σε πολλές περιοχές της Μεσογείου, θα εμφανίσουν οικονομική ευμάρεια, θα πάρουν τη σκυτάλη της θαλασσοκρατίας από

τους Μινωίτες, θα καταλάβουν την Κρήτη και θα αναπτύξουν έναν υψηλού επιπέδου πολιτισμό που είναι γνωστός με το όνομα μυκηναϊκός. Ο πολιτισμός αυτός εξαπλώθηκε σε όλη την ελληνική χερσόνησο, από τη Θεσσαλία και νοτιότερα, στην Κρήτη, στο Αιγαίο, στην Κύπρο.

Οι μυκηναϊκές κοινωνίες όπως και οι κρητο-κυκλαδικές συγκροτήθηκαν με βάση το σύστημα των πόλεων μικρής κλίμακας, ενώ χάρη στην υιοθέτηση των ανθρωποκεντρικών παραμέτρων παρουσιάζουν ομοιότητα στο οικονομικό και πολιτικό σύστημα. Όπως μας πληροφορεί ο Όμηρος στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*, οι Μυκηναίοι είναι οργανωμένοι σε ανεξάρτητες δεσποτικές πολιτειακές οντότητες. Όμως οι οντότητες αυτές εμφανίζουν ισχυρούς ανθρωποκεντρικούς θύλακες και ανάλογα χαρακτηριστικά στο κοινωνικό πεδίο (Μ. Κενέ, *Η αντιπροσωπευτική πολιτεία στην πόλη-κράτος*). Οι εξουσίες του βασιλιά σε καθένα από αυτά τα κράτη περιορίζονταν από το Συμβούλιο της Γερουσίας, ενώ τα ομηρικά έπη δείχνουν ότι ο λαός είχε παρουσία σε συνελεύσεις. Δεν ήταν οργανωμένος θεσμικά, όμως σίγουρα η βούλησή του δεν μπορούσε να αγνοηθεί εντελώς. Συνεπώς το κοινωνικό και πολιτικό σύστημα των μυκηναϊκών πόλεων, αν και με δεσποτική διάρθρωση, διέθετε μια ισχυρή νομιμοποιητική βάση και σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να ταυτιστεί απόλυτα με τις ασιατικές κρατικές δεσποτείες μεγάλης κλίμακας.

Η παρακμή και το τέλος του μυκηναϊκού πολιτισμού συντελείται κατά τη διάρκεια του 12ου π.Χ. αιώνα και συμπίπτει με την έναρξη σημαντικών ανακατάξεων στον ελληνικό χώρο, με προεξάρχουσα την εμφάνιση των Δωριέων στο προσκήνιο. Απολογιστικά, θα βρει τις ελληνικές κοινωνίες οργανωμένες σε ενιαίο κοσμοσύστημα, με διαμορφωμένα τα ακόλουθα χαρακτηριστικά:

Πρώτον, πολιτειακή οργάνωση με βάση τη μικρή κλίμακα της πόλης-κράτους, τη θεμέλια κοινωνία της πόλης. Οι πόλεις ήσαν εδαφικά και πληθυσμιακά περιορισμένες και πολιτικά ανεξάρτητες μεταξύ τους.

Δεύτερον, πολιτικό σύστημα δεσποτικό μεν αλλά με μεταβατικό χαρακτήρα, χάρη στην ύπαρξη ανθρωποκεντρικών πληθυσμιακών στρωμάτων με έντονη δραστηριότητα.

Τρίτον, οικονομία στηριζόμενη σε σημαντικό βαθμό στη μεταποίηση, στο εμπόριο και τη ναυτιλία.

Τέταρτον, ανάδειξη μιας κοινής εθνοτικής αναφοράς με ελληνικό εθνοτικό πρόσημο. Πολιτική εκδήλωση αυτού του φαινομένου αποτελεί η συνέργεια των μυκηναϊκών πόλεων στον Τρωϊκό πόλεμο.

Πέμπτον, ιδεολογία που δεν επιτρέπει τη θεσμοθέτηση συνεργειών, όπως αυτή της εκστρατείας στην Τροία. Τα στοιχεία της ανεξαρτησίας και της ελευθερίας εντός της μικρής κλίμακας της πόλης είναι αυτά που δίνουν τον τόνο στο διαμορφωθέν κοσμοσύστημα που είναι πολυ-πολιτειακό.

Εμφάνιση Δωριέων και Α' Αποικισμός

Οι ανακατατάξεις και μεταβολές που αναφέρθηκαν ανωτέρω συνοπτικά αφορούν, πέρα από την εμφάνιση των Δωριέων, φυσικές καταστροφές, παρακμή και άλλων πολιτισμών στην ανατολή και μετακινήσεις ελληνικών πληθυσμών. Διήρκεσαν δε μέχρι τον 8ο π.Χ. αιώνα.

Το μεγάλο ελληνικό φύλο των Δωριέων επωφελήθηκε της εξασθένισης των Μυκηναίων και κατερχόμενο νοτιότερα εγκαταστάθηκε στις περιοχές που άφηναν οι τελευταίοι, κυρίως Πελοπόννησο, δυτική Ελλάδα και Στερεά. Οι Μυκηναίοι άρχισαν να μετακινούνται προς τα παράλια της Μικράς Ασίας και τα νησιά του Ανατολικού Αιγαίου. Το φαινόμενο διευκολύνθηκε και από τη νίκη των Αχαιών στον Τρωϊκό πόλεμο, που τους έδωσε την πλήρη κυριαρχία στο Αιγαίο, τα Στενά και τον Εύξεινο Πόντο, ενώ σχετικά σύντομα πήρε τη μορφή εκτεταμένου αποικισμού, γνωστού ως ο Α' Ελληνικός Αποικισμός.

Στον αποικισμό αυτό πέρνουν μέρος όλα σχεδόν τα ελληνικά φύλα, Αιολείς και Ίωνες αποικίζουν τα βόρεια και κεντρικά μικρασιατικά παράλια αντίστοιχα καθώς και τα απέναντι νησιά του ανατολικού Αιγαίου. Οι Δωριείς ακολουθούν λίγο αργότερα αποικίζοντας τα νοτιότερα παράλια και τα απέναντι νησιά. Είναι πολύ σημαντικό να τονιστεί ότι

οι κοινωνίες που μετακινούνται διατηρούν τα ήδη διαμορφωμένα κοσμοσυστημικά χαρακτηριστικά της προηγούμενης περιόδου, δηλαδή η δεσποτική τους συγκρότηση είναι έντονα διαβρωμένη από ανθρωποκεντρικά χαρακτηριστικά. Επιπρόσθετα, δεν παύουν να οργανώνονται με βάση τη μικρή κλίμακα της πόλης, ενώ ανθρωποκεντρικές παράμετροι, όπως η χρήση του νομίσματος, εμπόριο και μεταποίηση έχουν διεισδύσει και στα αγροτικά στρώματα.

Μια άλλη αξιοσημείωτη αλλαγή σε αυτή την περίοδο είναι η περαιτέρω εξασθένηση της κρατικής δεσποτείας. Η μακρόχρονη απουσία των φορέων της δεσποτικής εξουσίας στην Τροία, οι μετέπειτα απαιτήσεις των ευγενών ως αντάλλαγμα για τις υπηρεσίες τους στον πόλεμο και η νοοτροπία διακυβέρνησης που έφερναν οι Δωριείς (Μ. Κενέ, *Η αντιπροσωπευτική πολιτεία στην πόλη-κράτος*, σ. 46) ήταν οι κυριότερες αιτίες. Το αποτέλεσμα ήταν η υιοθέτηση ενός συστήματος συνοδικής εξουσίας, με τους ευγενείς αλλά και τα ανθρωποκεντρικά στρώματα να ασκούν επιρροή. Αυτό συνέβη και στις περιοχές που επικράτησαν οι Δωριείς αλλά και σε αυτές που οι Αχαιοί και άλλοι Έλληνες διατηρούν την παρουσία τους.

Φαίνεται λοιπόν ότι την περίοδο από τον 12ο μέχρι τον 8ο π.Χ. αιώνα, παρ' όλες τις αλλαγές, ανακατατάξεις και μετακινήσεις, τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά των ελληνικών κοινωνιών δεν μεταβάλλονται. Απεναντίας αυτά συνεχίζουν να διαμορφώνονται με τρόπο ώστε να διευκολύνουν και να επιταχύνουν ακόμη περισσότερο την εδραίωση των ανθρωποκεντρικών θεμελίων στις κοινωνίες του κοσμοσυστήματος. Συνοπτικά, το τέλος αυτής της περιόδου κληροδοτεί στο κοσμοσύστημα τις ακόλουθες αλλαγές:

Πρώτον, τη διεύρυνση των ορίων του ελληνικού κοσμοσυστήματος που τώρα εκτός από την ελληνική χερσόνησο, Κρήτη και Κυκλάδες, περιλαμβάνει τα υπόλοιπα νησιά του Αιγαίου και τις μικρασιατικές ακτές και την Κύπρο.

Δεύτερον, τη διάβρωση και αποδυνάμωση του δεσποτικού συστήματος και κυριολεκτική μετατροπή του από «ενός ανδρός αρχή»

σε «πλειόνων αγαθών ανδρών αρχή», δηλαδή σε αριστοκρατία (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*).

Τρίτον, την περαιτέρω εξέλιξη της γραφής προς τον φωνητικό τρόπο, η απλότητα του οποίου επέτρεψε τη γενίκευση της χρήσης του ελληνικού φωνητικού αλφάβητου από ευρύτερα κοινωνικά στρώματα των πόλεων του κοσμοσυστήματος.

Τέταρτον, την εμφάνιση του νομισματικού συστήματος (χρηματιστική οικονομία) που διευκόλυνε τις ανταλλαγές, οι οποίες είχαν εν τω μεταξύ πυκνώσει λόγω της επέκτασης του ελληνικού κοσμοσυστήματος και το ενεργότατο και πολυεπίπεδο ρόλο των μικρασιατικών πόλεων.

Πέμπτον, τη συμμετοχή όλων των ελληνικών φύλων στο κοσμοσύστημα.

Β' Αποικισμός - Κοσμοσύστημα με ελληνική ταυτότητα και μεγάλες πόλεις

Η ανωτέρω αλλαγή σε συνδυασμό με τη διάδοση της γραφής και της χρηματιστικής οικονομίας επέτρεψε μια άνευ προηγουμένου ώσμωση των ελληνικών φύλων και κοινωνιών, σε τέτοιο βαθμό ώστε να καθιερωθεί το κοινό όνομα «Έλλην» ως ενδείκτης κοινής εθνικής αναφοράς, συνείδησης και ταυτότητας. Εκδηλώσεις του φαινομένου αποτελούν οι κοινές ιστορικές αναφορές και δοξασίες (ομηρικά έπη, μυθολογία), κοινές εκδηλώσεις (αθλητικοί, μουσικοί και άλλοι αγώνες), κοινή θρησκεία με κοινά αποδεκτούς λατρευτικούς χώρους (μαντεία Δωδώνης και Δελφών). Οι κοινωνίες του κοσμοσυστήματος είναι και νιώθουν ελληνικές.

Η χρηματιστική οικονομία σηματοδότησε αλλαγές στην κοινωνική δομή των πόλεων. Νέα αστικά στρώματα αναδείχθηκαν και απέκτησαν πλούτο και ισχύ, ενώ άλλα, όπως οι αγρότες, βρέθηκαν σε δύσκολη θέση ή αποκλείονταν από τα οφέλη της οικονομικής ανά-

πτυξης. Οι κοινωνικές εντάσεις και αμφισβητήσεις εκ μέρους των κατώτερων τάξεων ήσαν αναπόφευκτες. Παράλληλα, η αύξηση του πληθυσμού δημιούργησε την ανάγκη για εξεύρεση νέων γαιών. Το δεύτερο κύμα αποικισμού που ακολούθησε, ο Β' Ελληνικός Αποικισμός, ήρθε ως λύση για την εκτόνωση των εντάσεων και την εύρεση νέων γαιών. Αυτός συντελέστηκε από τα μέσα του 8ου ως το τέλος περίπου του 6ου π.Χ. αιώνα.

Η νέα αποικιακή εξάπλωση των Ελλήνων είναι τεράστια για τα δεδομένα της εποχής. Το ελληνικό/ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα πλέον ενσωματώνει το σύνολο της Μεσογείου και του Ευξείνου Πόντου σε μία συνολικότητα με κοινά οικονομικά, πολιτικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά, όπου κυριαρχεί η ελληνική πόλη-κράτος, η τριήρης, η χρηματιστική οικονομία, ο ελληνικός τρόπος του βίου και πολιτισμός (Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α', σ. 134). Η εθνική ταυτότητα ισχυροποιείται και παγιώνεται, καθώς δεν εκπορεύεται από κοινά φυλετικά χαρακτηριστικά και κοινή καταγωγή αλλά, επιπλέον, από πολιτισμικές ορίζουσες της γλώσσας, της θρησκείας, της ιδεολογίας.

Αυτό το ελληνικό κοσμοσύστημα θα υποστεί στην πορεία του χρόνου αλλαγές, μεταλλάξεις, θα αναδείξει διάφορα πολιτικά και οικονομικά συστήματα, όμως οι ανθρωποκεντρικές του σταθερές και μάλιστα στη μικρή κλίμακα της πόλης θα παραμείνουν σε όλη τη μετέπειτα περίοδο μέχρι την επανάσταση του 1821, σε πολλές δε περιοχές και ύστερα από αυτήν. Διότι η μικρή κλίμακα είναι αυτή που διευκόλυνε τη φυσική επικοινωνία των ατόμων τα οποία, έχοντας ως βάση τη χρηματιστική οικονομία και τις συναφείς με αυτή δραστηριότητες, ενεργούν και διάγουν εν γένει τον βίο τους απολαμβάνοντας κατ'ελάχιστον την ατομική ελευθερία.

Μία αλλαγή, που ήδη έχει κάνει δειλά την εμφάνισή της από την εποχή του Α' Αποικισμού και επιταχύνθηκε με την τεράστια εξάπλωση της χρηματιστικής οικονομίας και του εμπορικών κα συναφών δραστηριοτήτων με τον Β' Αποικισμό, είναι η μετάβαση από τη μικρή στη μεγάλη πόλη. Στη μικρή πόλη, που κληροδοτήθηκε από τους μυκη-

ναίους (Μ. Κενέ, *Η αντιπροσωπευτική πολιτεία στην πόλη-κράτος*, σ. 45), παρ' όλη την ανάπτυξη του εμπορίου και της ναυτιλίας, ο χαρακτήρας της κοινωνίας είναι αγροτικός, ενώ η οικιστική δομή είναι αραιή. Η αγροτική οικονομία επιδιώκει την αυτάρκεια και δημιουργεί την αναγκαία εξαγωγική βάση για την ενασχόληση με το εμπόριο, όπως έχει ήδη αναφερθεί. Στη μεγάλη πόλη υπάρχει μια αγροτική ενδοχώρα, όμως ο κυρίαρχος τόνος δίνεται από την ύπαρξη ενός άστεως (πυκνή οικιστική δομή), όπου κυριαρχεί η χρηματιστική οικονομία και συναφείς δραστηριότητες. Πέρα από τη χρηματιστική οικονομία η μεγάλη πόλη θα γίνει το όχημα και ο καταλύτης για την εξέλιξη του ελληνικού κοσμοσυστήματος. Στη μεγάλη πόλη με την αστεακή συγκρότηση της κοινωνίας, θα συλληφθούν, θα εφαρμοσθούν και θα εξελιχθούν τα πολιτειακά συστήματα, θα γεννηθούν νέες ιδέες, θα προβληθεί το δίπτυχο άστυ και ύπαιθρος, θα αναπτυχθεί η προβληματική για τους τρόπους και όρους χρήσης των όπλων, θα λάβουν χώρα μεταλλάξεις αναφορικά με έννοιες και θεσμούς, όπως η δικαιοσύνη και το δίκαιο, η γραφειοκρατία, η ιδιοκτησία, οι σχέσεις του τρίπτυχου κοινωνία-οικονομία-πολιτική, η έννοια του δημόσιου συμφέροντος κ.ά.. Όλα αυτά, δηλαδή, που αφορούν τις λειτουργίες και τα χαρακτηριστικά μιας πολιτειακής κοινωνίας που έχει πρόσημο την ελευθερία και μιας κρατικής οργάνωσης που έχει σαν σκοπό τη θεραπεία της ελευθερίας.

Τα πολιτειακά συστήματα που αναδείχθηκαν στο περιβάλλον της πόλης-κράτους

Η εξέλιξη των πολιτειών και πολιτικών συστημάτων στην ελληνική πόλη συμβάδιζε πάντοτε με το εύρος της ελευθερίας που οι κοινωνίες τους είχαν ως διακύβευμα. Δηλαδή, η εμφάνιση και εφαρμογή ενός πολιτικού συστήματος ήταν το αποτέλεσμα διεργασιών, ζυμώσεων, ακόμα και εντάσεων ανάμεσα στις άρχουσες και στις ανερ-

χόμενες εκείνες τάξεις που διεκδικούσαν τη διεύρυνση των πεδίων της ελευθερίας τους, κυρίως μέσω της συμμετοχής τους στην πολιτική εξουσία.

Αριστοκρατία - Ολιγαρχία

Φτάνοντας στον 8ο π.Χ. αιώνα, το δεσποτικό σύστημα και η εξουσία του βασιλιά έχει διαβρωθεί και αποδυναμωθεί σε τέτοιο βαθμό, ώστε να είμαστε σε θέση να μιλάμε για το πολίτευμα της αριστοκρατίας. Η προϋπάρχουσα συνοδική εξουσία είναι πλέον η ανώτατη εξουσιαστική αρχή, ιδιοποιείται την πολιτική και έχει επίσης και δικαιοδοτικές αρμοδιότητες που τις παίρνει από τον βασιλιά. Ο τελευταίος, όπως μας πληροφορεί ο Αριστοτέλης, παρέμεινε με πολύ περιορισμένες αρμοδιότητες μόνο στις πόλεις όπου συναίνεσε στον περιορισμό της εξουσίας του. Η αύξηση του μεγέθους των πόλεων οδήγησε στη δημιουργία επιπλέον δοικητικών θέσεων, που καλύφθηκαν από τους ευγενείς, τα μέλη της αριστοκρατίας. Ο χαρακτήρας αυτής της αριστοκρατίας είναι γαιοκτητικός. Οι ευγενείς αντλούν δύναμη και επιρροή χάρη στη κατοχή μεγάλων εκτάσεων γης. Η επιρροή τους εδραιώνεται και διευρύνεται, σε βάρος φυσικά των υπόλοιπων κοινωνικών στρωμάτων (δούλων αλλά και ελεύθερων ατόμων), από το γεγονός της κατοχής της πολιτικής αρμοδιότητας και του αποκλειστικού προνομίου απονομής δικαιοσύνης.

Ο Β' Αποικισμός και η μετάβαση από τη μικρή στη μεγάλη πόλη διευρύνουν έτι περαιτέρω το πεδίο της χρηματιστικής οικονομίας. Συνακόλουθα, τα στρώματα εκείνα που σχετίζονται με σχετικές δραστηριότητες θα αποκτήσουν πλούτο χρηματικό και επιρροή και θα επιδιώξουν την πολιτειακή τους ενσωμάτωση και τη συμμετοχή τους στη λήψη των αποφάσεων στο πολιτικό πεδίο. Έχουμε λοιπόν μία μετάβαση από την εξουσία των «αρίστων» στην εξουσία των ολίγων, στην ολιγαρχία. Η διαφορά μεταξύ των δύο πολιτευμάτων είναι ποιοτική.

Μέτρο, κριτήριο συμμετοχής στο πολιτικό σύστημα για την αριστοκρατία, είναι η κατοχή γης που έλκει τη νομιμοποίησή της από την αριστοκρατική καταγωγή του γαιοκτήμονα. Στην ολιγαρχία το κριτήριο πολιτικής συμμετοχής αλλά και κοινωνικής θέσης είναι ο χρηματικός πλούτος. Με άλλα λόγια η μορφολογία των ολιγαρχικών συστημάτων που εμφανίζονται συναρτώνται με το τιμηματικό σύστημα (Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α', σ. 192). Πόσο πλούσιος θα πρέπει να είναι κάποιος, ποιο είναι το αναγκαίο τίμημα που πρέπει να κατέχει, ώστε να μετέχει του πολιτικού συστήματος. Το τίμημα αυτό, που επί της ουσίας διαχωρίζει πλούσιους και φτωχούς, ήταν διαχρονικά η κύρια πηγή των κοινωνικών εντάσεων στις πόλεις και καθόριζε τον χαρακτήρα της πολιτείας και οδηγούσε στη μεταβολή της, καθόσον νέα στρώματα προστίθενται σε αυτά που ασκούν την εξουσία (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1317α, 26-29).

Στο ολιγαρχικό πολίτευμα διακρίνουμε την απουσία συμμετοχής της κοινωνίας στην πολιτική, καθόσον σε αυτή συμμετέχει μια μειοψηφία, οι παλιοί αριστοκράτες και οι κάτοχοι πλούτου πάνω από το «τίμημα». Οι τελευταίοι όμως προσδίδουν στο καθεστώς ανθρωποκεντρικά χαρακτηριστικά, με συνέπεια να συγκροτηθεί κράτος υπεράνω των αρχουσών τάξεων, με θεωρητικά τουλάχιστον ανεξάρτητους θεσμούς, λειτουργούντες σε συγκεκριμένο νομοθετικό πλαίσιο και αντικειμενικοποίηση (θεωρητική τουλάχιστον) του δικαίου (Μ. Κενέ, *Η αντιπροσωπευτική πολιτεία στην πόλη-κράτος*, σ. 95). Στην ολιγαρχία συγκροτούνται θεσμοί όπως η Βουλή, όπου η ανάδειξη των μελών γινόταν με ψηφοφορία, με συμμετοχή φυσικά μόνο των μελών της άρχουσας τάξης, των πιο εύπορων με άλλα λόγια. Οι θεσμοί αυτοί που είναι οι φορείς της εξουσίας οφείλουν πλέον να λαμβάνουν υπόψη τα αιτήματα όλων των κοινωνικών δυνάμεων που είναι οι εντολές τους.

Παρ' όλο ότι είναι προφανές πως οι άρχουσες τάξεις είχαν την ευχέρεια να προστατεύουν και να προωθούν τα συμφέροντά τους, είναι επίσης προφανές ότι οι πολίτες της κοινωνίας, του κράτους, απολάμβαναν την ατομική ελευθερία, ενώ υπήρχε πάντοτε το ενδεχόμενο συμ-

μετοχής στην πολιτική για όσους πλούτιζαν να διευρύνουν δηλαδή το πεδίο της βιούμενης ελευθερίας. Το ολιγαρχικό/τιμοκρατικό σύστημα φαντάζει ανοιχτό και προσβάσιμο σε όλους, υπό κάποιες προϋποθέσεις. Από την άλλη όμως, η χρηματιστική οικονομία δημιούργησε όλες τις προϋποθέσεις μιας συστηματικής εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο και έβλαψε τα στρώματα εκείνα που δεν συμμετείχαν ενεργά σε αυτήν. Η ενσωμάτωση της αγροτικής παραγωγής στη χρηματιστική οικονομία, η απελευθέρωση του εμπορίου και της εργασίας φτωχοποίησε τους ήδη βρισκόμενους σε μειονεκτική θέση μικροκαλλιεργητές, ακτήμονες και μισθωτούς εργάτες. Ο συνδυασμός α) ενός πολιτικού συστήματος που δεν αποκλείει κανέναν εκ προοιμίου, β) της ανθρωποκεντρικής υποστασιοποίησης του ατόμου (ανεξαρτήτως οικονομικής επιφάνειας) και γ) της σχεδόν οικονομικής εξαθλίωσης αυτών που αποκλείονται από τα πολιτικά αξιώματα, η οποία συνοδευόμενη από χρέη οδηγεί στην απώλεια της ατομικής ελευθερίας και την περιαγωγή στην κατηγορία του ώνιου δούλου, ορίζει το κοινωνικό πρόβλημα των ολιγαρχικών πολιτειών και αποτελεί την κινητήρια δύναμη της μετάβασης προς άλλα πολιτικά συστήματα, προς άλλες πολιτείες.

Τυραννία και Αισυμνητεία

Το ανωτέρω κοινωνικό πρόβλημα οξύνεται, επίσης, από το γεγονός ότι η άρχουσα τάξη είναι ταυτόχρονα ο νομέας της πολιτικής (ασκεί δηλαδή την πολιτική εξουσία) και ταυτόχρονα λειτουργεί ως μοναδικός της δικαιούχος. Ενεργεί δηλαδή, όπως προαναφέρθηκε, με γνώμονα και προστασία των συμφερόντων της, χωρίς να λογοδοτεί σε κανέναν πέρα από τα μέλη της. Το γεγονός αυτό επέτρεψε φαινόμενα αυθαιρεσίας όσον αφορά την απονομή της δικαιοσύνης, αφού η κοινωνική καταγωγή και η οικονομική επιφάνεια έπαιζε ρόλο στη λήψη των αποφάσεων.

Οι αποκλεισμένες από την πολιτική και οικονομικά εξασθενημένες κοινωνικές δυνάμεις επεδίωξαν να λύσουν το κοινωνικό πρόβλημα με

δύο τρόπους, είτε ριζοσπαστικά είτε μεταρρυθμιστικά. Η πρώτη επιλογή οδηγεί στην τυρρανία, η δεύτερη στην αισυμνητεία.

Οι τύρρανοι είναι πρόσωπα που μετείχαν της πολιτικής διαδικασίας/εξουσίας και κατάφεραν να αντλήσουν δύναμη γινόμενοι ιδιαίτερα δημοφιλείς στον απλό λαό, ασκώντας ή υποσχόμενοι φιλολαϊκές πολιτικές όπως διαγραφή χρεών, αναδιανομή/ισοδιανομή γης, μέτρα φιλικά προς τους μικροκαλλιεργητές, πολιτικές πρόνοιας κ.λπ. Η τυρρανία επί της ουσίας εγκαθιδρύεται μέσω πραξικοπήματος, εφόσον η ανάδειξη των τυρράνων δεν περνούσε από τις θεσμοθετημένες διαδικασίες του ολιγαρχικού συστήματος. Οι τύρρανοι καταλάμβαναν και παρέμεναν στην εξουσία επ'αορίστου, εφόσον διατηρούσαν τη δημοφιλία τους. Η τυρρανία εμφανίζεται σε εκείνες τις πόλεις όπου το αγροτικό στοιχείο και τα άλλα στρώματα που δεν μετέχουν της χρηματιστικής οικονομίας είναι πολυάριθμα σε σχέση με τα αριστοκρατικά/αστικά στρώματα τα οποία μετέχουν της εξουσίας. Δεν επιδιώκεται από τον απλό λαό η συμμετοχή στην πολιτική, παρά μόνο η ικανοποίηση των αιτημάτων τους από τον τύρρανο, που τον θεωρούν εκπρόσωπό τους. Κατά την έννοια αυτή, η τυρρανία μπορεί να καταταχθεί στα συστήματα της έμμεσης αντιπροσώπευσης με εξωθεσμικό πρόσχημο.

Η αισυμνητεία εμφανίζεται σε πόλεις όπου το αστικό στοιχείο είναι δυνατό κατά τρόπο, ώστε ο ενδεχόμενος τύρρανος να μην αισθάνεται αρκετά δυνατός να καταλάβει πραξικοπηματικά την εξουσία. Από την άλλη, στα ασθενέστερα στρώματα επικρατεί αναβρασμός και ανησυχία που διαταράσσουν τη γαλήνη και την πρόοδο και φέρνουν τη συνολική κοινωνία σε αδιέξοδο. Η άρση του αδιεξόδου επιτυγχάνεται με την εκλογή για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, συνήθως ενός χρόνου, ενός προσώπου ουδέτερου, κοινής αποδοχής, για να ρυθμίσει τη νομοθεσία και το πολίτευμα, όπως εκείνο νομίζει (Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι, Σόλων Ποπλικόλας*). Αντιπροσωπεύει ιδανικά όλη την κοινωνία και όχι μόνο την άρχουσα τάξη. Αυτός ήταν ο αισυμνήτης. Ο αισυμνήτης είναι το αποτέλεσμα συμβιβασμού των τάξεων και οι πολιτικές του είναι προϊόντα αυτού του συμβιβασμού.

Στην αισυμνητεία οι υπάρχοντες θεσμοί, αρχές και άρχοντες διατηρούνται, ενώ ο αισυμνήτης κυβερνά σύμφωνα με την ισχύουσα νομοθεσία (Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, IV, 3). Οι αρχές εξακολουθούν να εκλέγονται από την κοινωνία, έστω και μόνο από αυτούς που πληρούσαν το τιμηματικό κριτήριο. Ο αισυμνήτης αποτελεί μέρος των θεσμών και παρ' όλο που έχει αυξημένες αρμοδιότητες και μπορεί να παράγει πολιτικές κατά το δοκούν δρα ως διαλλακτής με σκοπό τον συμβιβασμό των αντιμαχόμενων τάξεων. Από την άλλη όμως συγκεντρώνει στο πρόσωπό του όλες τις πολιτικές λειτουργίες, υπερισχύει όλων των άλλων αρχόντων και θεσμών. Είναι επομένως ο κυρίαρχος του πολιτικού συστήματος, το οποίο αποκτά προσωποπαγή χαρακτήρα. Επίσης, μεγάλα κοινωνικά στρώματα εξακολουθούν να μην μετέχουν της πολιτικής.

Η αισυμνητεία συγκεντρώνει χαρακτηριστικά όπως αιρετότητα αρχών και αισυμνήτη, κοινή αποδοχή και μετριοπάθεια του τελευταίου, που ταιριάζουν σε αντιπροσωπευτικά πολιτικά συστήματα. Όμως ο προσωποπαγής χαρακτήρας και η διατήρηση ολιγαρχικών χαρακτηριστικών την κατατάσσουν στην έμμεση ή ατελή αντιπροσώπευση (Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α', σ. 197).

Αντιπροσώπευση

Όπως επαγγέλεται η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, σε κάθε πολιτεία περιέχονται τα στοιχεία εκείνα που γεννούν την επόμενη. Η τυραννία και αισυμνητεία προήλθαν από τη δομή και τα αδιέξοδα που παρήγαγαν οι ολιγαρχίες. Έτσι και η αισυμνητεία περιείχε εν σπέρματι τα στοιχεία που οδήγησαν στο πλήρες αντιπροσωπευτικό σύστημα.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η Αθήνα, όπου ο Σόλωνας κυβέρνησε ως αισυμνήτης και οι μεταρρυθμίσεις που εισήγαγε προσέδωσαν στο πολίτευμα χαρακτηριστικά αντιπροσωπευτικού συστήματος. Ο Σόλωνας εισήγαγε τη σεισάχθεια, δηλαδή την απαγόρευση της

στέρησης της προσωπικής/ατομικής ελευθερίας για χρέη. Επίσης, δίπλα στους παραδοσιακούς ολιγαρχικούς θεσμούς των αρχόντων και του Αρείου Πάγου μεταρρύθμισε κάποιους και εισήγαγε νέους. Έδωσε μεγαλύτερη βαρύτητα στην Εκκλησία του Δήμου. Της έδωσε θεσμική υπόσταση και καθιέρωσε τις τακτικές συναντήσεις της. Έδωσε το δικαίωμα στα κατώτερα στρώματα να μετέχουν σε αυτήν, ενώ παράλληλα μετέφερε σε αυτήν το δικαίωμα εκλογής των αρχόντων, που είχε μέχρι τότε ο Άρειος Πάγος. Ίδρυσε τη Βουλή των τετρακοσίων, στην οποία μετέφερε αρμοδιότητες του Αρείου Πάγου, ενώ παράλληλα διεύρυνε το δικαίωμα συμμετοχής σε αυτήν και στις μεσαίες τάξεις. Επίσης, αναμόρφωσε τη δικαιοσύνη ιδρύοντας την Ηλιαία, λαϊκό δικαστήριο το οποίο καθόλες τις ενδείξεις είχε και τη δυνατότητα να ζητά ευθύνες για την πολιτική δράση των αρχόντων (Μ. Κενέ, *Η αντιπροσωπευτική πολιτεία στην πόλη-κράτος*, σ. 188), ενώ οι καταφεύγοντες σε αυτήν μπορούσαν να εφεσιβάλλουν αποφάσεις των αρχόντων.

Φεύγοντας ο Σόλωνας με τη λήξη της θητείας του, η εφαρμογή των ανωτέρω μεταρρυθμίσεων για σειρά ετών δημιουργεί νέες κοινωνικές συνθήκες, που οδηγούν στο πλήρες αντιπροσωπευτικό σύστημα. Το άτομο μετέχει μέσω των θεσμών στις αποφάσεις και έχει ένα ελάχιστο πολιτικής ελευθερίας. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω των διευρυμένων θεσμών της Εκκλησίας του Δήμου και της Βουλής. Επίσης, πολύ σημαντικό είναι ότι πέρα από το εκλέγειν και το εκλέγεσθαι εμφανίζεται και η δυνατότητα του ελέγχου των ασκούντων την εξουσία για τις πολιτικές τους αποφάσεις, μέσω της Ηλιαίας, της απόδοσης ευθυνών ακόμη και της ανάκλησής τους. Λαμβάνοντας υπόψη ότι η Ηλιαία ως λαϊκός διευρυμένος θεσμός εκπροσωπεί τον Δήμο, ο τελευταίος θεσμικά και τυπικά γίνεται και δικαιούχος και νομέας της πολιτικής. Κατά τον Αριστοτέλη, είναι σε αυτήν τη φάση που ο δήμος γίνεται κύριος της πολιτείας. (Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, ΙΧ, 1).

Συνοψίζοντας, στην πλήρη αντιπροσώπευση ο Δήμος έχει την ιδιότητα του εντολέα, ενώ οι ασκούντες την εξουσία την ιδιότητα του εντολοδόχου. Ο Δήμος έχει τις αρμοδιότητες του εκλέγειν και του

εκλέγεσθαι, τον έλεγχο των πολιτικών πράξεων του εντολοδόχου, την απόδοση ευθυνών αναφορικά με αυτές τις πράξεις και την ανάκληση της εντολής που έχει δώσει στον εντολοδόχο. Η πολιτική αρμοδιότητα, επομένως, μοιράζεται μεταξύ του Δήμου και των αρχών.

Δημοκρατία

Η αισυμνητεία και κυρίως η αντιπροσώπευση παγίωσαν την ατομική ελευθερία καθώς και σειρά κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων για όλα τα μέλη της πόλης κράτους. Η βίωση αυτών των νέων συνθηκών θα οδηγήσει στην αλλαγή του πολιτικού προτάγματος, που τώρα συνδέεται με την περαιτέρω διεύρυνση του πεδίου της βιούμενης ελευθερίας και την πλήρη πολιτική αυτονομία, δηλαδή την ανάληψη της καθολικής πολιτικής αρμοδιότητας από την κοινωνία, που είναι ήδη θεσμοθετημένη σε Δήμο. Η υλοποίηση του ανωτέρω προτάγματος οδήγησε στη συγκρότηση ενός νέου πολιτικού συστήματος, της δημοκρατίας, ικανού να διασφαλίσει την καθολική ελευθερία και στα τρία πεδία, στο ατομικό, το κοινωνικό και το πολιτικό.

Το νέο πολιτικό σύστημα συνδέεται με τη μεταβολή του αξιακού συστήματος της κοινωνίας, που αφορά κυρίως τη μετάβαση από την κοινωνία της εργασίας στην κοινωνία τηςσχόλης. Αυτό σημαίνει ότι πλέον η εργασία δεν θεωρείται απαραίτητος πυλώνας υποστήριξης της ελευθερίας. Εκείνο που χρειάζεται είναι η απελευθέρωση του ατόμου από την ανάγκη της εργασίας, η μη εξάρτησή του από αυτή για την επιβίωσή του. Τούτο επιτεύχθηκε με την εισαγωγή της πολιτικής μισθοφορίας, δηλαδή την αμοιβή των πολιτών που συμμετείχαν στις συνεδριάσεις της Εκκλησίας του Δήμου, στην Ηλιαία και στους άλλους θεσμούς. Οι πολίτες έτσι εξασφάλιζαν την κοινωνική ελευθερία και μέσω της πολιτικής τους συμμετοχής βίωναν και την πολιτική ελευθερία. Αυτό κατέστη δυνατό χάρη στην αλλαγή του οικονομικού παραδείγματος, με τη μεγάλη επέκταση της ώνιας εργασίας/δουλείας στις πόλεις.

Είναι αποδεκτό ότι η δημοκρατία εμφανίστηκε το 510 π.Χ., με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη, η λεγόμενη κλεισθένεια ή πρώτη δημοκρατία. Στη συνέχεια εμφανίζεται η μετριοπαθής δημοκρατία του λεγόμενου χρυσού 5ου π.Χ. αιώνα και, τέλος, η ριζοσπαστική δημοκρατία του 4ου αιώνα. Ανεξαρτήτως της μορφολογίας, η δημοκρατία παρουσιάζει ορισμένα χαρακτηριστικά:

Πρώτον, κοινωνία τηςσχόλης που ήδη επισημάνθηκε.

Δεύτερον, πλήρης αποσύνδεση της πολιτικής συμμετοχής από τα κριτήρια κατοχής γης και χρηματικού πλούτου.

Τρίτον, όλοι είναι ίσοι σε όλα, εφόσον συντρέχει γι' αυτούς η καθολική ελευθερία.

Τέταρτον, υπάρχει η λεγόμενη εταιρική ισότητα στην πολιτική. Η νομή/συμμετοχή στην πολιτική είναι εταιρική και όλοι κατέχουν ακριβώς το ίδιο «μερίδιο» συμμετοχής. Ο πολίτης είναι εταίρος της πολιτείας.

Πέμπτον, μετάβαση από την υπήκοο κοινωνία στην πολιτική κοινωνία με την περιέλευση της καθολικής πολιτικής αρμοδιότητας (νομοθετική, αποφασιστική και δικαστική λειτουργία) από τις αρχές/θεσμούς στον Δήμο.

Έκτον, οι αρχές και οι θεσμοί επανδρώνονται από τους πολίτες, η λειτουργία τους όμως είναι η εκτελεστική, δηλαδή η εφαρμογή των αποφάσεων.

Έβδομον, οι αρχές είναι κληρωτές, συνοδικές και με περιορισμένη χρονική θητεία. Οι αποφάσεις τους εκδίδονται με ομοφωνία, σε αντίθεση με την αρχή της πλειοψηφίας που εφαρμόζεται στην Εκκλησία του Δήμου, του κυρίαρχου δηλαδή πολιτικού οργάνου της δημοκρατικής πολιτείας. Με αυτό τον τρόπο γίνεται εφικτή η λήψη αποφάσεων στο ανώτατο επίπεδο. Παράλληλα, η αρχή της ομοφωνίας στις αποφάσεις των εκτελεστικών αρχών/θεσμών εμποδίζει τη διαμόρφωση συμφερόντων και εξαρτήσεων, ενώ μέσω των συναινέσεων που απαιτούνται εξασφαλίζει τη συμμετοχή στην πολιτική αρμοδιότητα όλων των πολιτών ανεξαρτήτως του αν πλειοψηφούν ή μειοψηφούν στην Εκκλησία του Δήμου.

Όγδοον, στη δημοκρατία η μειοψηφία και η μειονότητα είναι διακριτές έννοιες. Όταν κάποιοι μειοψηφούν στην Εκκλησία του Δήμου, δεν σημαίνει ότι αποτελούν πολιτική μειονότητα και παύουν να είναι εταίροι της πολιτείας. Η μειοψηφία αποτελεί κατάσταση της στιγμής, η οποία στη δημοκρατία μπορεί να αλλάξει μέσω συχνών και τακτικών συνεδριάσεων της Εκκλησίας του Δήμου. Η δημοκρατία, επίσης, προβλέπει ότι οι πολιτισμικές/εθνοτικές μειονότητες επιβάλλεται να είναι αυτόνομες πολιτειακά εντός του σύνολου κράτους, έτσι ώστε να είναι και αυτές εταίροι της πολιτείας και να μην καταπίπτουν σε πολιτικές μειονότητες.

Το πολιτειακό σύστημα της κοσμόπολης

Η δημοκρατία του 5ου και 4ου π.Χ. αιώνα συνέβαλλε τα μέγιστα στην οικονομική και κυρίως στην τεράστια πνευματική και πολιτισμική ακμή του ελληνικού κοσμοσυστήματος που παρήγαγε ανεπανάληπτα έργα παγκόσμιου και διαχρονικού διαμετρήματος. Όμως, ήταν η ίδια εποχή που ανέδειξε πέρα από κάθε αμφισβήτηση τα όρια και το αδιέξοδο του κοσμοσυστήματος.

Οι πηγές του αδιεξόδου βρίσκονται στη χρηματιστική οικονομία και την κρατοκεντρική δομή, δηλαδή σε αυτά που συνέβαλαν στην οικονομική και πολιτιστική απογείωση (η χρηματιστική οικονομία δημιουργεί οικονομική μεγέθυνση και συσσώρευση πλούτου, το περιβάλλον της πόλης εξασφαλίζει την ελευθερία που είναι απαραίτητη για τη δημιουργία πολιτισμού). Η χρηματιστική οικονομία είναι από τη φύση της επεκτατική, ανταγωνιστική, ενώ το κρατοκεντρικό σύστημα λειτουργεί και αυτό ανταγωνιστικά με βάση όχι τη συνέργεια και την εταιρικότητα αλλά τις σχέσεις δύναμης (όπως ακριβώς λειτουργούν τα σύγχρονα κράτη). Η εταιρικότητα, η δημοκρατία και η ελευθερία αφορούν μόνο το εσωτερικό των πόλεων κρατών.

Ο Πελοποννησιακός πόλεμος που συντάραξε όλον τον ελληνικό κόσμο αποτελεί επιβεβαίωση και εκδήλωση του αδιεξόδου. Οι ελ-

ληνικές πόλεις συνέχισαν και μετά από αυτόν τον πόλεμο να σπαράσσονται από πολέμους και συγκρούσεις, που οδήγησαν σε περαιτέρω αποδυνάμωσή τους σε όλα τα επίπεδα και σε περαιτέρω όξυνση του αδιεξόδου. Οι ισορροπίες εντός του κοσμοσυστήματος διαταράχτηκαν ανεπανόρθωτα. Οι πόλεις στήριζαν την ευημερία και δύναμή τους στις παραμέτρους εκείνες (οικονομία, επικοινωνία, εμπόριο, διακρατικές συμφωνίες/συμμαχίες) που ήταν διάχυτες σε όλο το κοσμοσύστημα. Οι εχθρικές σχέσεις και οι πόλεμοι έφεραν την κατάρρευση αυτών και οι πόλεις εγκλωβισμένες στην κρατοκεντρική λογική τους αποτελούσαν μέρος και πηγή του προβλήματος και επ' ουδενί τη λύση του.

Αυτό έγινε αντιληπτό από σειρά επιφανών στοχαστών, όπως οι Πλάτωνας, Αριστοτέλης, Ξενοφών, Λυσίας, Γοργίας και ιδίως ο Ισοκράτης. Ο τελευταίος επισήμανε την ανάγκη ειρήνευσης των πόλεων, την αναζήτηση νέων ισορροπιών για τη διατήρηση της ειρήνης και την εκδήλωση συνεργειών, ώστε όλος ο ελληνισμός να εκστρατεύσει εναντίον των Περσών, να ιδρύσει πόλεις στις κατακτηθείσες περιοχές, δίνοντας έτσι λύση στα οξύτατα κοινωνικά και οικονομικά αδιέξοδα. Πρέπει να τονισθεί ότι αυτό το νέο, πανελλήνιου χαρακτήρα, πρόταγμα δεν απέβλεπε στη δημιουργία ενός ενιαίου κράτους. Το κοσμοσύστημα παραμένει κρατοκεντρικό και το ζητούμενο είναι η εύρεση ενός πολιτειακού κανονιστικού πλαισίου, εντός του οποίου θα ενσωματωθούν/υπαχθούν οι πόλεις. Αυτό το πλαίσιο το προσφέρει το κράτος της κοσμόπολης και το αντίστοιχο πολιτικό σύστημα της κοσμοπολιτείας.

Η πορεία προς την κοσμόπολη ξεκινά από τον Φίλιππο Β' και τον γιο του Αλέξανδρο της Μακεδονίας, οι οποίοι ενώνουν τις περισσότερες πόλεις της ελληνικής χερσονήσου και των δυτικών παραλίων της Μ. Ασίας με σκοπό την εκστρατεία κατά της Περσικής αυτοκρατορίας. Η Μακεδονία αποτελεί τη δύναμη εκείνη που παρέχει το πολιτειακό κανονιστικό πλαίσιο ενσωμάτωσης των πόλεων στο ευρύτερο πολιτειακό μόρφωμα της κοσμόπολης. Χάρη στην εποποιία του Αλέξανδρου, το νέο αυτό κράτος εμφυτεύει πόλεις σε Μ. Ασία, Αίγυπτο, Συρία, Πα-

λαιστίνη και στα πέρατα της Περσικής αυτοκρατορίας, επεκτείνοντας έτσι τα όρια του ελληνικού κοσμοσυστήματος.

Ο θάνατος του Αλέξανδρου κατακερματίζει το κράτος σε τέσσερα κυρίως κράτη (αλλά και κάποια άλλα), τα οποία οργανώνονται σε κοσμοπολιτειακή βάση. Υπάρχουν πόλεις στο εσωτερικό τους, οι οποίες διατηρούν πλήρη αυτονομία εντός της επικράτειάς τους, ενώ το κανονιστικό/εναρμονιστικό πλαίσιο παρέχεται από μία πόλη, τη λεγόμενη μητρόπολη πολιτεία. Για παράδειγμα, στο κράτος των Πτολεμαίων η μητρόπολη πολιτεία είναι η Αλεξάνδρεια, σε αυτό της Περγάμου η Πέργαμος και στο Σελευκιδών η Σελεύκεια και αργότερα η Αντιόχεια.

Η ρωμαϊκή κατάκτηση αντιμετωπίστηκε ως εθνική κατοχή, ειδικά στην πρώτη περίοδο της Πολιτείας («Δημοκρατίας» κατά τη νεότερικότητα) και περιόρισε σημαντικά τις ανθρωποκεντρικές κατακτήσεις του ελληνικού κοσμοσυστήματος. Στη δεύτερη περίοδο της Ηγεμονίας («Αυτοκρατορίας» κατά τη νεότερικότητα) η κατάσταση ήταν καταφανώς καλύτερη, το κράτος της Ρώμης είχε πιο έντονα ανθρωποκεντρικά χαρακτηριστικά και ο ελληνικός πολιτισμός, γλώσσα και τρόπος του βίου κυριαρχούσε, ιδιαίτερα στην ανατολική πλευρά του κράτους. Και στις δύο περιπτώσεις όμως το πολιτικό σύστημα ήταν η κοσμόπολη, με τη διαφορά ότι η μητρόπολη ήταν η Ρώμη. Οι Ρωμαίοι (όπως αργότερα οι Οθωμανοί) είχαν κάθε συμφέρον να διατηρήσουν άθικτα τα βασικά θεμέλια των ελληνικών πόλεων, οι οποίες ήσαν οι κύριες πηγές οικονομικών προσόδων για αυτούς.

Το πολιτειακό σύστημα της κοσμόπολης διατηρείται με τη μεταφορά του κέντρου από τη Ρώμη στο Βυζάντιο και συνεχίζεται και μετά τον χωρισμό του κράτους της Ρώμης σε δυτικό και ανατολικό. Το ανατολικό κράτος του Βυζαντίου (η Βυζαντινή αυτοκρατορία κατά τη νεότερικότητα) διατηρήθηκε για περισσότερο από χίλια χρόνια. Η Κωνσταντινούπολη/Βυζάντιο λειτουργεί ως η μητρόπολη πολιτεία και έχει από την αρχή της ίδρυσής της ελληνικό πρόσημο. Άλλωστε, είναι πόλη ελληνική, ιδρυθείσα από τους Μεγαρείς. Εξάλλου, η εδαφική επικράτεια περιλαμβάνει όλες τις ελληνικές πόλεις και περιοχές που αποτέ-

λεσαν την κοιτίδα του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος (Κρήτη, Αθήνα, δυτικά παράλια Μ. Ασίας, νησιά Αιγαίου) καθώς και αυτές που παρέλαβαν τη σκυτάλη στους ελληνιστικούς χρόνους (Αλεξάνδρεια, Αντιόχεια, Πέργαμος κ.ά.). Για πρώτη ίσως φορά στην κοσμόπολη υπάρχει, αφενός, σύμπτωση του εθνοτικού προσήμου της μητρόπολης με αυτό των επιμέρους πόλεων και, αφετέρου, οι πόλεις που οδηγούν τις εξελίξεις είναι ενσωματωμένες στην ίδια κοσμοπολιτειακή ομπρέλα. Μπορούμε να μιλάμε για βυζαντινή/ελληνική οικουμενική κοσμόπολη.

Το σύστημα της κοσμόπολης παρουσιάζει ορισμένες σταθερές και χαρακτηριστικά καθόλη τη διάρκεια της ιστορικής του διαδρομής. Αυτές συνοπτικά είναι:

Πρώτον, το πολιτικό σύστημα του σύνολου κράτους καθορίζεται από δύο παράγοντες, τη μητρόπολη πολιτεία και τις επιμέρους πόλεις.

Δεύτερον, το κεντρικό πολιτικό σύστημα είναι αυτό της μητρόπολης πολιτείας. Δεν υπάρχουν κεντρικοί θεσμοί στους οποίους να συμμετέχουν οι επιμέρους πόλεις.

Τρίτον, η μητρόπολη παρέχει το εναρμονιστικό/κανονιστικό πλαίσιο στο οποίο καλούνται να πειθαρχήσουν οι επιμέρους πόλεις.

Τέταρτον, οι επιμέρους πόλεις διατηρούν την αυτονομία τους στις εσωτερικές τους υποθέσεις, στο είδος του πολιτικού συστήματος που εφαρμόζουν, ενώ αναλαμβάνουν και αρμοδιότητες που εμπίπτουν σε αυτές της μητρόπολης πολιτείας, όπως τη δημοσιονομική αρμοδιότητα για τη συγκέντρωση του αναλογούντος φόρου που προορίζεται για την υποστήριξη των λειτουργιών της μητρόπολης πολιτείας.

Πέμπτον, η ελευθερία των επιμέρους πόλεων εκπηγάζει από την αυτονομία τους, όπως αυτή περιγράφεται ανωτέρω. Δεν σχετίζεται όμως με την αυτοδιάθεση/ανεξαρτησία τους, διότι αυτό θα ήταν ασύμβατο με το κοσμοπολιτειακό σύστημα. Με άλλα λόγια κάτι τέτοιο θα έθετε την πόλη εκτός κοσμόπολης.

Έκτον, το πολιτικό σύστημα της μητρόπολης εξελίσσεται επί το ανθρωποκεντρικότερο. Από τη βασιλεία/μοναρχία της Μακεδονίας και

των ελληνιστικών χρόνων και την οπισθοδρόμηση της Ρώμης καταλήγουμε στη βυζαντινή μητρόπολη, που φτάνει μέχρι του σημείου να υιοθετήσει αντιπροσωπευτικό σύστημα (Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Δ').

Από τα παραπάνω συνάγεται εύκολα ότι η κοσμόπολη, παρ' όλη τη μεγάλη εδαφική της επικράτεια, ανήκει στα συστήματα μικρής κλίμακας. Για δύο λόγους: α) Η αυτονομία των πόλεων ήταν πάντα σεβαστή, ακόμη και επί Ρώμης. Έτσι η πόλη παραμένει η θεμέλια συνιστώσα, είτε λειτουργεί ως μητρόπολη είτε ως επιμέρους πόλη, και β) Το κεντρικό πολιτικό σύστημα δεν περιλαμβάνει τις πόλεις. Οι θεσμοί της μητρόπολης παράγουν πολιτικές που αφορούν και τη μητρόπολη και το σύνολο του κοσμοπολιτειακού κράτους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι βασικοί θεσμοί της μητρόπολης του Βυζαντίου, Βασιλιάς, Σύγκλητος, Δήμος.

Θα ήταν παράλειψη να μην αναφερθούν τουλάχιστον οι σημαντικότερες εξελίξεις/μεταλλάξεις του ελληνικού κοσμοσυστήματος που έλαβαν χώρα στην πολύχρονη πορεία του Βυζαντίου:

Πρώτον, η κατάργηση της ώνιας εργασίας και της δουλείας και η συνακόλουθη μετάβαση στην εταιρική οικονομία. Η δημοκρατία αλλάζει μορφή και εισέρχεται στην οικονομία. Ενώ στην κλασική περίοδο η κοινωνική ελευθερία έγινε εφικτή μέσω τηςσχόλης και η οικονομία λειτουργούσε με όρους ιδιοκτησίας του οικονομικού συστήματος, τώρα η οικονομία λειτουργεί με όρους εταιρικότητας. Όπως, δηλαδή, λειτουργεί και η πολιτική στη δημοκρατία.

Δεύτερον, η κυριολεκτική παράδοση της πολιτικής Ρώμης στους Έλληνες. Το Βυζαντινό κράτος θεωρεί εαυτό πολιτικό κληρονόμο της Ρώμης, παρόλο που η εθνοτική του ταυτότητα είναι ελληνική.

Τρίτον, η αλλαγή του θρησκευτικού παραδείγματος από την ολύμπια θρησκεία στον χριστιανισμό.

Τέταρτον, η ενσωμάτωση και προσαρμογή του χριστιανισμού στο ελληνικό ανθρωποκεντρικό κекτημένο. Η νέα θρησκεία απέκτησε ανθρωποκεντρικό περιεχόμενο, έγινε μέρος/θεσμός της πόλης αλλά και

του σύνολου κράτους, ενώ η οργάνωσή της αντέγραψε την οργάνωση της κοσμοπόλης. Αρκεί η ονομασία Εκκλησία (Εκκλησία του Δήμου των πιστών), για να γίνει αυτό κατανοητό.

Παρ' όλο που το Βυζάντιο διατήρησε αξιοσημείωτη συνοχή και λεπτές ισορροπίες μεταξύ πόλεων και μητρόπολης, δεν πρόλαβε για διάφορους λόγους να ολοκληρώσει τη νέα αλλαγή πολιτείας, ώστε το κράτος του να φύγει από τη μικρή κλίμακα. Έτσι, η άλωση του 1453 βρήκε το ελληνικό κοσμοσύστημα υπό εθνική κατοχή και τον ελληνισμό να εξακολουθεί να πορεύεται με όχημα την πόλη κράτος και τα θεμέλιά της, όπως αυτά εξελίχθηκαν ανά τους αιώνες. Η ιδιοσυστασία των πόλεων παρέμεινε ανθρωποκεντρική. Παρ' όλες τις δυσμορφίες και αγκυλώσεις της κατάκτησης, το πρόταγμα είναι πάντα η ελευθερία σε όλο της το εύρος, ενώ παράμετροι όπως η χρηματιστική οικονομία, η εταιρική της οργάνωση, η ανθρωποκεντρική θρησκεία ως θεσμός της πόλης/κοινού και οι ελληνικές πολιτισμικές ορίζουσες παραμένουν σε όλη τη διάρκεια της τουρκικής κατάκτησης.

Το πολιτικό σύστημα στο νεότερο ελλαδικό κράτος

Η συγκρότηση του νεότερου ελλαδικού κράτους είναι από κάθε άποψη ένα σημαντικότερο γεγονός της παγκόσμιας ιστορίας. Μπορεί μάλιστα να υποστηριχθεί ότι επηρέασε θετικά την εξέλιξη των ευρωπαϊκών και όχι μόνο κοινωνιών στην πορεία τους προς τη συγκρότηση ανθρωποκεντρικών καθεστώτων. Δεν μπορεί όμως να ειπωθεί ακριβώς το ίδιο για τον ελληνισμό.

Αναμφισβήτητα η εθνική απελευθέρωση αξιολογείται θετικά. Όμως, πέρα από το γεγονός ότι αφορούσε ένα πολύ μικρό κομμάτι του ελληνισμού, ο τρόπος της απελευθέρωσης και η πολιτική οργάνωση του ελλαδικού κράτους είναι τα μελανά (πολύ μελανά) σημεία.

Η επανάσταση πέτυχε μόνο να απαλλάξει από την οθωμανική κατοχή ένα πολύ μικρό μόνο μέρος του ελληνισμού. Επιπλέον, το γεννη-

θέν κράτος ήταν θνησιγενές, μικρό σε έκταση με τεράστια οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα λόγω του πολέμου. Το χειρότερο ήταν ότι κατέληξε να εγκατασταθεί στην καρδιά του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μία ξενόφερτη και αλλογενής απολυταρχία, που δεν είχε καμία απολύτως σχέση με αυτό που βίωναν οι ελληνικές κοινωνίες ακόμη και εν μέσω εθνικής κατοχής και καταπίεσης από τους Τούρκους.

Οι Οθωμανοί, όπως και οι Ρωμαίοι πολύ νωρίτερα, διατήρησαν τη δομή του ελληνικού κοσμοσυστήματος, δηλαδή τη δόμηση των ελληνικών κοινωνιών με βάση τη μικρή κλίμακα της πόλης που στην τουρκοκρατία επικράτησε να ονομάζεται κοινό. Είχαν αντιληφθεί ότι αυτή η ανθρωποκεντρική δομή παράγει πλούτο, που τον φορολογούσαν στηρίζοντας έτσι το καθεστώς τους και τους επεκτατικούς πολέμους τους. Είναι αλήθεια ότι οι συνθήκες εθνικής κατοχής επέφεραν στρεβλώσεις και αγκιλώσεις στα πολιτικά συστήματα των κοινών (π.χ. συμμαχίες κάποιων με τον κατακτητή, αθέμιτος πλουτισμός, μονοπώληση αγοράς, εξαγορά αξιωμάτων). Όμως, όπου η επιρροή του κατακτητή ήταν χαλαρή ή και μη υπάρχουσα (και αυτό δεν ήταν καθόλου η εξαίρεση), ο Έλληνας μέσα στο κοινό, όντας θεσμοθετημένος σε Δήμο, δεν έχασε ποτέ τη συνείδηση της θεσμικής του συλλογικότητας. Με άλλα λόγια, βίωνε σε μεγάλο βαθμό την ατομική ελευθερία, ήταν εταιρικά οργανωμένος στο οικονομικό πεδίο και συμμετείχε στην πολιτική στο μέτρο που το επέτρεπε η εκάστοτε πολιτεία του κοινού. Αυτή η θεσμική συλλογικότητα, που εξασφαλίζει ελευθερία, ήταν ίσως ο βασικός λόγος που οι ελληνικές κοινωνίες διατήρησαν την εθνική τους ταυτότητα και δεν σταμάτησαν σχεδόν ποτέ να παράγουν αξιολογότατα πνευματικά και πολιτιστικά δημιουργήματα.

Η απολυταρχία σηματοδότησε μια δραματική οπισθοδρόμηση του ελληνισμού αναφορικά με την πολιτειακή του εξέλιξη και το εύρος της ελευθερίας που βίωνε για πάνω από δύο χιλιετίες. Γύρισε στην κυριολεξία στα πολιτικά συστήματα της μυκηναϊκής και προγενέστερων περιόδων. Κάποιες διορθώσεις προς το ανθρωποκεντικότερο, όπως η μετάβαση σε συνταγματική μοναρχία, η αρχή της δεδηλωμένης, η απαλλαγή από τη

μοναρχία, τα τροποποιημένα συντάγματα, απλά πήγαν την κοινωνία του ελλαδικού κράτους πολιτικά στην προσολώνεια εποχή, όχι παραπέρα.

Το σημερινό πολιτικό σύστημα του ελλαδικού κράτους, όπως και της συντριπτικής πλειοψηφίας των χωρών του πλανήτη, χαρακτηρίζεται ως εκλόγιμη μοναρχία. Ο πρωθυπουργός και η κυβέρνηση που συγκροτεί και οι συνεργάτες του αποτελούν αυτή τη μοναρχία. Για όσο διάστημα έχει την εκλογική νομιμοποίηση, έχει απεριόριστες δυνατότητες να αποφασίζει κατά το δοκούν για όλα τα ζητήματα που αφορούν το παρόν και το μέλλον της χώρας και της κοινωνίας. Και μάλιστα χωρίς καμία υποχρέωση συναίνεσης της κοινωνίας, αυτή δεν προβλέπεται από πουθενά. Η τελευταία δεν έχει κανένα λόγο στα πολιτικά πράγματα, έχει πάψει να είναι θεσμοθετημένη σε Δήμο.

Η μοναρχία αυτή, ως μοναρχία, συμπεριφέρεται ανάλογα. Τα παραδείγματα είναι πολλά, αλλά δύο πρόσφατα είναι χαρακτηριστικά: Το πρώτο, η είσοδος της χώρας στο μνημόνιο, ένα τόσο κεφαλαιώδους σημασίας ζήτημα γνωστοποιήθηκε στον ελληνικό λαό μέσω τηλεοράσεως από τον τότε πρωθυπουργό, χωρίς καμία απολύτως διαβούλευση, συζήτηση με την κοινωνία. Το δεύτερο, η συμφωνία για την ονομασία της βόρειας γειτονικής χώρας έγινε εν μέσω μαζικών εκδηλώσεων της κοινωνίας, που έτσι εκδήλωνε την καταφανή αντίθεσή της με τις ενέργειες του τότε πρωθυπουργού. Παρ' όλα αυτά η συμφωνία υπεγράφη, ενώ οι συμμετέχοντες στις εκδηλώσεις χαρακτηρίστηκαν από τον τότε πρωθυπουργό «ετερόκλητος όχλος».

Οι επιπτώσεις της επιβολής του ευρωπαϊκού δεσποτικού κράτους

Το έθνος, που μεγαλούργησε πολιτιστικά, πνευματικά και που πρόσφερε ένα μοναδικό πανόραμα πολιτειών με μοναδικό αποκορύφωμα τη δημοκρατία, γύρισε στο σημείο μηδέν. Έτσι, η κοινωνία του ελλαδικού κράτους με το τεράστιο πολιτικό ανάπτυγμα, κατέστη παντελώς αναντίστοιχη με το επιβληθέν πολιτικό σύστημα, που ο ελληνικός κόσμος

το βίωσε χιλιετίες πριν. Η επιβολή στους Έλληνες πολιτικών συστημάτων που τους γύριζαν, στην καλύτερη περίπτωση, στην προσολώνεια εποχή είχε καταλυτικές συνέπειες αναφορικά με την εξέλιξη της ελληνικής κοινωνίας και του ελληνισμού γενικότερα.

Η ελληνική κοινωνία εντός των πόλεων/κοινών βίωνε την ελευθερία και ήταν πάντα θεσμοθετημένη σε Δήμο. Όταν ένας πολίτης είχε πρόβλημα, το έθετε σε αυτόν, το παρουσίαζε στην Εκκλησία του Δήμου/στη μάζωξη, στη συλλογικότητα. Ο πολίτης επίσης συμμετείχε στην πολιτική διαδικασία αλλού λιγότερο, αλλού περισσότερο (όταν λειτουργούσε σε δημοκρατική πολιτεία). Με το επιβληθέν σύστημα, η συλλογικότητα αυτή αποδομήθηκε, έπαψε να είναι θεσμός. Όμως, ο πολίτης διατηρεί το έθος, που απορρέει από την μεγάλη πολιτική ανάπτυξη του παρελθόντος και προσπαθεί να θέσει το πρόβλημα για επίλυση. Όμως, τώρα ο αποδέκτης δεν είναι ο Δήμος αλλά ο πολίτικός, η σχέση που διαμορφώνεται είναι προσωπική και οι συσχετισμοί που αναπτύσσονται είναι σε βάρος του πολίτη. Είναι σε βάρος του, διότι πλέον δεν συμμετέχει ούτε κατ'ελάχιστο στην πολιτική διαδικασία (μόνο στις εκλογές), το σύνολο της πολιτικής αρμοδιότητας το κατέχει το κράτος και ο πολιτικός με τον οποίο έρχεται σε προσωπική σχέση.

Αυτή η σχέση πολίτη-πολιτικού είναι το γνωστό ρουσφέτι, οι πελατειακές σχέσεις που αναπτύσσονται με καθένα από τους πολίτες και τα κόμματα, τα οποία εμφανίζονται όχι ως εκπρόσωποι της κοινωνίας, όπως συνήθως συμβαίνει στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες, αλλά ως διαμεσολαβητές.

Αυτές οι πελατειακές σχέσεις αποτελούν και την κύρια αιτία για σειρά δύσμορφων συμπεριφορών της ελληνικής κοινωνίας. Ιδού μια συνοπτική περιγραφή του φαύλου κύκλου που αναπτύσσεται και ανατροφοδοτείται:

Πρώτον, ο πολίτης εθισμένος από το πολιτικό του παρελθόν προσπαθεί να λύσει το πρόβλημά του μέσω της(ου) πολιτικής(ού) και αναπτύσσει άνιση προσωπική σχέση με αυτό(ν).

Δεύτερον, ο πολιτικός/κόμμα έχει κάθε λόγο να συνδιαλέγεται χω-

ριστά με κάθε πολίτη, ώστε να μπορεί να τον χειραγωγεί, τακτική του διαίρει και βασίλευε.

Τρίτον, ο πολιτικός δεν έχει κανέναν λόγο να ικανοποιήσει το αίτημα του πολίτη, αν δεν αισθάνεται κάποια πίεση ή ότι θα έχει κάποιο αντάλλαγμα. Έτσι ενδιαφέρεται πραγματικά μόνο για όσους διαπραγματεύονται μαζί του από θέση ισχύος.

Τέταρτον, η σχέση του πολιτικού με τους ισχυρούς του χρήματος, των μέσων επικοινωνίας, τους συνδικαλιστές, τους παραταξιάρχες φοιτητές, με τις ΜΚΟ κ.λπ., γεννά και τροφοδοτεί τη διαφθορά. Η συνέπεια είναι όχι μόνο να μην παράγονται πολιτικές κοινού συμφέροντος, αλλά να παράγονται καταστροφικές πολιτικές.

Πέμπτον, ακόμη και η σχέση του πολιτικού με τους ανίσχυρους τροφοδοτεί τη διαφθορά. Ο ανίσχυρος πολίτης, ευελπιστώντας να ικανοποιηθεί το αίτημά του, αδιαφορεί για τα γενικότερα πεπραγμένα των πολιτικών και συνεχίζει να τους υποστηρίζει και να τους επανεκλέγει.

Έκτον, η συμπεριφορά των πολιτών που δεν συμμετέχουν στις πελατειακές σχέσεις (και είναι η πλειοψηφία) δεν βοηθά στη διόρθωση της κατάστασης. Η ελληνική κοινωνία δεν είχε μάθει να λειτουργεί πολιτικά ως αγέλη παρά μόνο ως θεσμοθετημένος Δήμος, ώστε να έχει πραγματικό και ουσιαστικό λόγο στα πράγματα. Οι μη διαμεσολαβημένοι λοιπόν δεν θα αντιδράσουν και, αν το κάνουν αυτό, δεν θα έχει κανένα αποτέλεσμα, εφόσον οι πολιτικοί δεν πιέζονται θεσμικά/νομικά. Προτιμούν, λοιπόν, ή μάλλον αναγκάζονται είτε να μεταναστεύσουν είτε να ιδιωτεύσουν πολιτικά περιοριζόμενοι σε διαπιστώσεις, όπως «όλοι ίδιοι είναι», «για όλα φταίει η τουρκοκρατία», «είμαστε τουρκόσποροι».

Έβδομον, σε κάθε περίπτωση, η ελληνική κοινωνία είτε ενδόμυχα/ασυνείδητα είτε συνειδητά δεν αναγνωρίζει τη νομιμότητα του κράτους και δύσκολα στοιχίζεται ή υπακούει στις αποφάσεις των κυβερνήτων, ακόμη και αν αυτές έχουν παρθεί με γνώμονα το κοινό συμφέρον.

Όγδοον, οι κακές πολιτικές εντείνουν τα προβλήματα με συνέπεια να εντείνεται και η διαφθορά, ενώ οι ευρισκόμενοι εκτός των «κυκλωμάτων» επιδιώκουν, αν μπορούν, να εγκαταλείψουν τη χώρα.

Αν κάποιος αναρωτηθεί γιατί στις άλλες ευρωπαϊκές χώρες δεν συναντώνται αυτά τα φαινόμενα, η απάντηση βρίσκεται στη σύμπτωση του πολιτικού αναπτύγματος της κοινωνίας με το πολιτικό σύστημα. Οι ευρωπαϊκές κοινωνίες που έβγαιναν από τη φεουδαρχία και την κρατική δεσποτεία τους ήταν αρκετό να βιώνουν την ατομική ελευθερία και να κατέχουν το πολιτικό δικαίωμα του εκλέγειν τον μονάρχη. Στην καλύτερη περίπτωση δρουν ως πολιτικές αγέλες στοιχιζόμενες πίσω από έναν διαμεσολαβητή, ένα κόμμα, που συνήθως τις έχει πείσει για την ορθότητα των πολιτικών που επαγγέλεται. Οι κοινωνίες αυτές δεν έχουν ούτε σαν σκέψη το ενδεχόμενο να αναπτύξουν σχέση με το πολιτικό σύστημα, είναι εκτός του αξιακού τους συστήματος. Τα κόμματα πάλι θα παράξουν, έστω σε κάποιο βαθμό, πολιτικές κοινού συμφέροντος ή κατ'ελάχιστο θα προσπαθήσουν να υλοποιήσουν τα υποσχεθέντα. Είναι ο τρόπος για να διατηρήσουν τους οπαδούς τους και την εκλογική τους δύναμη.

Η ολική πολιτική οπισθοδρόμηση της ελλαδικής κοινωνίας είχε δραματικές συνέπειες και στον μείζονα ελληνισμό. Εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι το ελληνικό κράτος προόδευσε, επεκτάθηκε εδαφικά, ο πληθυσμός του από λιγότερος του ενός εκατομμυρίου έφτασε τα δέκα περίπου. Όμως, αυτό είναι εξιστόρηση πεπραγμένων του κράτους, όχι του ελληνικού έθνους συνολικά.

Πηγαίνοντας στην εποχή της επανάστασης του 1821 ο ελληνισμός ήταν ισοδύναμος πληθυσμιακά με την Αγγλία (Γ. Κοντογιώργης, *Ελληνισμός και ελλαδικό κράτος*), κυριαρχούσε οικονομικά και πολιτισμικά στην Οθωμανική αυτοκρατορία, είχε έντονη οικονομική παρουσία σε άλλες δύο (Ρωσική, Αυστροουγγρική), επάνδρωνε καίριες θέσεις στον κυβερνητικό μηχανισμό. Είχε μια αστική τάξη με οικουμενικά χαρακτηριστικά, που δραστηριοποιείτο στον ιστορικό του ζωτικό χώρο της Αν. Μεσογείου και του Ευξείνου Πόντου. Ο ελληνισμός πορευόταν και λειτουργούσε ως κοσμοσύστημα περιλαμβάνοντας ποικιλία συμφερόντων στο εσωτερικό του.

Μετά την επανάσταση το ελλαδικό κράτος δεν έδειξε να ενδιαφέρεται για την ένταξη του μείζονος ελληνισμού. Αυτή γινόταν δύσκολα, όπως αποκαλύπτει ο νόμος περί ετεροχθόνων (Γ. Κοντογιώργης, *Κομματοκρατία και δυναστικό κράτος*) που ψήφισε το κράτος πολύ νωρίς για να αποκλείσει τους εκτός αυτού Έλληνες να συμμετέχουν στα πεπραγμένα του. Επίσης παρέμενε διαχρονικά αδύναμο, ανίκανο ή/και χωρίς βούληση να ενσωματώσει στον ελληνικό κρατικό κορμό περιοχές που κατοικούσαν στην πλειονότητά τους από Έλληνες. Οι επεκτάσεις του κράτους που έγιναν το 1864 με μεσολάβηση των Άγγλων (τα Ιόνια νησιά, προίκα στον νέο μονάρχη Γεώργιο) και το 1881 (η Θεσσαλία/Άρτα ως αποτέλεσμα του συνεδρίου του Βερολίνου) δεν ήταν αποτέλεσμα προσπαθειών που σχεδιάστηκαν και αναπτύχθηκαν στο εσωτερικό.

Παραδείγματα αυτής της διαχρονικής κατάστασης είναι ότι άφεθηκαν στην τύχη τους οι Έλληνες της Ανατολικής Ρωμυλίας και της Θράκης από το 1881 και μετά ή ότι το ελληνικό κράτος αδιαφορούσε χρόνια ολόκληρα για την τύχη των Ελλήνων της Μακεδονίας. Στη Μακεδονία η ελληνική αντίδραση άρχισε με αυτόβουλες πατριωτικές ενέργειες (κάτι σαν ιδιωτική πρωτοβουλία επί εθνικών θεμάτων) και μόνο όταν το θέμα πήρε διαστάσεις με τη θυσία του Παύλου Μελά το κράτος αναγκάστηκε να συμμετάσχει.

Άλλο χαρακτηριστικό γεγονός είναι η ντροπιαστική ήττα του 1897. Θέλοντας να δείξουν στον λαό τον υποτιθέμενο πατριωτισμό τους για καθαρά μικροπολιτικούς λόγους, οι πολιτικοί ώθησαν τα πράγματα προς ένοπλη αναμέτρηση, παρ' όλο που η χώρα ήταν εντελώς απροετοίμαστη για οποιοδήποτε πολεμικό εγχείρημα. Υπολόγιζαν ότι οι μεγάλες δυνάμεις θα μεσολαβούσαν για την αποτροπή του πολέμου, έτσι ώστε όλη η ευθύνη να καταλογιζόταν στους ξένους. Όμως, οι δυνάμεις επενέβησαν πολύ αργά με συνέπειες τον εξευτελισμό του στρατεύματος και την επιβολή διεθνούς οικονομικού ελέγχου στη χώρα.

Τα γεγονότα από την άνοδο του Βενιζέλου στην εξουσία μέχρι την μικρασιατική καταστροφή είναι αποκαλυπτικά του τρόπου σκέψης και λειτουργίας της κομματοκρατίας. Ο Βενιζέλος ήρθε στην εξουσία έξω-

θεν, δεν ήταν παράγωγο της κομματοκρατίας, είχε πολιτική σκέψη και βούληση απαλλαγμένη από τις σταθερές της. Έτσι έγινε εφικτός ο διπλασιασμός της επικράτειας σε χρόνο ρεκόρ και μάλιστα βάση σχεδίου και προετοιμασίας εκπονημένα στην Αθήνα. Η παλιά κομματοκρατία βρισκόταν ακόμη σε κατάσταση αποσύνθεσης και δεν μπορούσε να αντιδράσει. Σε λίγο καιρό όμως – με τη διαφανιόμενη βούληση του Βενιζέλου να συνεχίσει την ίδια πολιτική– ελευθερώνοντας και τους ομοεθνείς της άλλης πλευράς του Αιγαίου εμφανίστηκε ο διχασμός. Οι δυνάμεις της κομματοκρατίας αντιτάχθηκαν στην περαιτέρω επέκταση, διότι αυτή θα γινόταν χωρίς δικό τους έλεγχο και δεν θα καρπούνταν πολιτικά οφέλη. Οι μικρασιατικοί πληθυσμοί ήσαν ακραιφνώς βενιζελικοί. Μόλις όμως ο Βενιζέλος έχασε τις εκλογές του 1920, οι ίδιες δυνάμεις, που υποστήριζαν φανατικά τον τερματισμό της εκστρατείας στη Μ. Ασία, άλλαξαν τακτική και συνέχισαν τον πόλεμο, παρ' όλο που οι διεθνείς συγκυρίες είχαν καταφανώς μεταστραφεί σε βάρος της Ελλάδας και παρ' όλο που άλλαξαν όλα τα ικανά και εμπειροπόλεμα στελέχη του στρατού.

Γιατί οι δυνάμεις της κομματοκρατίας επέλεξαν τέτοια στάση; Αν νικούσαν θα καρπούνταν όλη τη δόξα και τις ψήφους των Μικρασιωτών, οι οποίοι και θα ενσωματώνονταν στο ελλαδικό κράτος σύμφωνα με το ισχύον πολιτικό σύστημα. Αν έχαναν, οι Έλληνες της Μ. Ασίας θα αφήνονταν στην τύχη τους (Γ. Κοντογιώργης, *Ελληνισμός και ελλαδικό κράτος*). Και έτσι έγινε. Μόνο οι μισοί περίπου Έλληνες της Μ. Ασίας μπόρεσαν να διαφύγουν στην Ελλάδα.

Αλλά και στην Κύπρο το ελληνικό κράτος «κατάφερε» να παραδώσει σχεδόν αμαχητί το μισό νησί στους Τούρκους, ξεριζώνοντας ταυτόχρονα 200.000 Έλληνες από τις πατρογονικές εστίες τους. Σε ένα ζήτημα όπως το κυπριακό, όπου ο ελληνικός παράγοντας είχε σχεδόν τα πάντα με το μέρος του (82% του πληθυσμού, ολικό έλεγχο της οικονομίας, αντι-αποικιακό ρεύμα, την Τουρκία αρχικά εκτός παιχνιδιού), κατάφερε να έχει κακές ως εχθρικές σχέσεις με τη Μ. Βρετανία, να καταστήσει την Τουρκία καίριο παράγοντα, να στρέψει την Αγγλία

προς την Τουρκία και μέσα σε δύο δεκαετίες να φέρει την καταστροφή.

Εν κατακλείδι, αν ιστορηθεί ο ελληνισμός ως έθνος και ως κράτος, καταλήγουμε στις εξής διαπιστώσεις:

Πρώτον, έχει συρρικνωθεί πληθυσμιακά σε δραματικό βαθμό. Ενώ το μέγεθός του ήταν ανάλογο χωρών όπως η Μ. Βρετανία (1821), σήμερα είναι πάνω από 6 φορές μικρότερος σε μέγεθος. Το ίδιο ισχύει, αν συγκριθεί με την Ιταλία, τη Γαλλία ή και την Τουρκία. Ακόμα και το 1920 ο ελληνισμός αριθμούσε 8 εκατομμύρια περίπου, οι Τούρκοι 10. Σήμερα η Ελλάδα είναι 9 φορές μικρότερη από την Τουρκία.

Δεύτερον, πριν την επανάσταση ο ελληνισμός, αν και σε εθνική κατοχή, βίωνε την ελευθερία εντός των κοινών του. Συμμετείχε ενεργά στο πολιτικό γίνεσθαι του κοινού, παρ' όλες τις δυσκολίες της κατάκτησης. Σήμερα ζει σε καθεστώς εκλόγιμης μοναρχίας, που την είχε ξεπεράσει πολλούς αιώνες πριν.

Τρίτον, ο ελληνισμός πριν την επανάσταση είχε διαχρονικά μεγάλη και σημαντική πνευματική παραγωγή αντίστοιχη με αυτήν των 2-3 μεγαλύτερων χωρών της Ευρώπης.

Τέταρτον, το κράτος, η χώρα, αντιμετωπίζει μεγάλα οικονομικά προβλήματα, η οικονομία παραμένει εσωστρεφής και το επιχειρείν δεν ευνοείται. Πριν την επανάσταση ο ελληνισμός είχε καίρια παρουσία σε τρεις αυτοκρατορίες, είχε οικουμενική αστική τάξη και προκαλούσε φόβο και θαυμασμό.

Πέμπτον, οι ακτές και τα νησιά του Αιγαίου ήταν διαχρονικά η κατεξοχήν μήτρα του ελληνισμού, ο απόλυτα δικός του χώρος. Σήμερα η ανατολική ακτή του Αιγαίου ανήκει στην Τουρκία. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με την απώλεια της μισής Κύπρου δημιουργεί μείζονα προβλήματα ασφάλειας για τη χώρα.

Έκτον, οι Έλληνες είχαν διαμορφώσει συνείδηση εθνικής συνέχειας, η οποία τους συνέδεε με το Βυζάντιο και τους αρχαίους χρόνους. Σήμερα μεγάλο μέρος της διανόησης επιχειρεί να πείσει τους πάντες ότι οι Έλληνες διαμόρφωσαν έθνος μετά το 1821, γιατί μόνο έτσι ίσως μπορούν να δικαιολογηθούν τα πεπραγμένα του κράτους. Διότι, αν η

σημερινή ελληνική κοινωνία ενημερωθεί για τα πεπραγμένα των προγόνων της πριν την επανάσταση, θα έρθει αντιμέτωπη με τις πραγματικές αιτίες της σημερινής κακοδαιμονίας.

Προτάσεις για άρση του αδιεξόδου

Η άρση του ελληνικού αδιεξόδου δεν θα γίνει φυσικά με την επιστροφή στα κοινά και στις πόλεις κράτη. Αυτά, όσο και αν αποτέλεσαν το όχημα με το οποίο πορεύτηκε ο ελληνισμός ανά τους αιώνες, ανήκουν στη μικρή κοσμοσυστημική κλίμακα. Εξαιτίας αυτού δεν μπόρεσαν ποτέ να ενώσουν τον ελληνισμό στις κρίσιμες περιόδους της ιστορίας του και κατασπατάλησαν τις δυνάμεις του με διαμάχες και εμφυλίου. Οι περιπτώσεις της μετάβασης στη ρωμαϊκή κοσμόπολη, η άλωση του 1204 και αυτή του 1453 είναι χαρακτηριστικές. Άλλωστε, αυτό είχε γίνει αντιληπτό ήδη από την εποχή των Ισαύρων και των Μακεδόνων του Βυζαντίου, οι οποίοι είχαν αρχίσει τον σταδιακό μετασχηματισμό της κοσμόπολης σε κράτος μεγάλης κλίμακας (Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Δ', Ε').

Επομένως, η λύση θα πρέπει να βρεθεί εντός του υπάρχοντος κρατικού μορφώματος το οποίο, παρά τα προβλήματά του, εκφράζει την εθνική ελευθερία των Ελλήνων και είναι κράτος μεγάλης κλίμακας. Η λύση όμως θα πρέπει να αντλεί διδάγματα, γνώση και εμπειρίες που έχουν συσσωρευθεί από την εξέλιξη του ελληνικού κοσμοσυστήματος και τα οποία μελετά και ταξινομεί η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία. Αυτό που διδάσκει ο ελληνισμός είναι ότι, όταν υπάρχει μεγάλη αναντιστοιχία μεταξύ βούλησης της κοινωνίας και πεπραγμένων του πολιτικού συστήματος, η λύση δεν είναι η αλλαγή κοινωνίας ή νοοτροπίας της αλλά η αλλαγή του πολιτικού συστήματος. Το σύστημα πρέπει να αλλάξει και να γίνει αντιπροσωπευτικό. Παρατίθενται μερικές προτάσεις που οδηγούν προς αυτή την κατεύθυνση (Γ. Κοντογιώργης, *Κομματοκρατία και δυναστικό κράτος*) και προφανώς δεν εξαντλούν το ζήτημα:

Πρώτον, να κατανοήσει ο πολίτης ότι οι διαμαρτυρίες κάθε είδους είναι εξωθεσμικές και δεν πετυχαίνουν τίποτα.

Δεύτερον, να αξιώσει την αναστολή άρθρων του Συντάγματος που αναιρούν τον αντιπροσωπευτικό χαρακτήρα της πολιτείας, όπως η ασυλία και η μη υπαγωγή στη δικαιοσύνη για πολιτικά πεπραγμένα (νόμος περί ευθύνης υπουργών).

Τρίτον, να θεσμοθετηθεί η αρμοδιότητα του «ελέγχειν» το πολιτικό προσωπικό, τη δικαιοσύνη και τη δημόσια διοίκηση. Ο έλεγχος να αφορά και άτομα αλλά και πολιτειακά σώματα (Βουλή, κυβέρνηση, κ.λπ.).

Τέταρτον, να εισαχθεί η πολιτική ευθύνη (το «ευθύνειν») του πολιτικού για πολιτικές του πράξεις ή παραλείψεις που βλάπτουν την κοινωνία.

Πέμπτον, να αναγνωρισθεί στον πολίτη το δικαίωμα του «εννόμου συμφέροντος» για βλάβη που του προκαλούν πολιτικό προσωπικό, δικαιοσύνη και διοίκηση.

Έκτον, να αξιωθεί η υποχρεωτική έκφραση γνώμης (βούλησης) των πολιτών και η δυνατότητά τους να εγείρουν ζητήματα πολιτικής που χρήζουν αντιμετώπισης. Να θεσμοθετηθεί ένας διαρκής δημοσκοπικός Δήμος που θα συζητά και θα αποφαινεται για τα προβλήματα της χώρας σε πολιτικό επίπεδο. Αυτό θα κάνει εφικτή τη μετάβαση σε μια σχετική προσομοίωση αντιπροσώπευσης.

Έβδομον, να παραιτηθεί η Βουλή από κάθε νομοθετική αρμοδιότητα σχετικά με ζητήματα πολιτικής ευθύνης των μελών της.

Η παρούσα εισήγηση προσπάθησε αρχικά να παρουσιάσει το πανόραμα της εξέλιξης των πολιτειών, όπως αυτές εμφανίσθηκαν και εξελίχθηκαν στο ελληνικό κοσμοσύστημα από τις απαρχές του ελληνισμού ως τις μέρες μας. Επίσης, επιχείρησε να δείξει πώς το αναντίστοιχο του εν ισχύ πολιτικού συστήματος με το πολιτικό ανάπτυγμα της ελληνικής κοινωνίας είναι η πηγή της σημερινής κακοδαιμονίας της. Η συνειδητοποίηση της αιτίας των μείζονων προβλημάτων που κατατρέχουν το ελλαδικό κράτος είναι καίριας σημασίας για την επιβίωση του εναπομείναντος ελληνισμού. Διότι, όπως έχει πει ο Αριστοτέλης,

«μόνο αν ξέρουμε τα αίτια της φθοράς των πολιτειών, θα συλλάβομε επίσης και τα μέσα της σωτηρίας τους. Και τούτο, διότι τα αντίθετα παράγουν τα αντίθετα και η φθορά είναι το αντίθετο της σωτηρίας» (Πολιτικά, 1307b).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, Δημήτρης Παπαδής (μτφ.), Εκδόσεις Ζήτηρος, Αθήνα, 2009.
- Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Νίκος Παρίσης (μτφ.), Εκδόσεις Πάπυρος, Αθήνα, 1975.
- Κενέ Μ., *Η αντιπροσωπευτική πολιτεία στην πόλη-κράτος*, Εκδόσεις Αρμός, Αθήνα, 2016.
- Κοντογιώργης Γ., *Γνώση και μέθοδος*, Εκδόσεις Παρουσία, Αθήνα, 2017.
- Κοντογιώργης Γ., *Ελληνισμός και ελλαδικό Κράτος. Δύο αιώνες αντιμαχίας: 1821-2021*, Εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα, 2021.
- Κοντογιώργης Γ., *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α΄, Εκδόσεις Σιδέρης, Αθήνα, 2006.
- Κοντογιώργης Γ., *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Δ΄, Εκδόσεις Σιδέρης, Αθήνα, 2020.
- Κοντογιώργης Γ., *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Ε΄, Εκδόσεις Σιδέρης, Αθήνα, 2021.
- Κοντογιώργης Γ., *Κομματοκρατία και δυναστικό κράτος*, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2012.
- Σόλων, *Βίοι Παράλληλοι Σόλων-Ποπλίκολας*, Γιώργος Ράπτης (μτφ.), Εκδόσεις Ζήτηρος, Αθήνα, 2006.

Μιχάλης Μελετίου*

**Κοσμοσυστημική
Γνωσιολογία και βιολογία:
αποσαφηνίσεις και προεκτάσεις**

Σε προηγούμενη ομιλία μου στο πλαίσιο της Ακαδημίας της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας υποστήριξα ότι πρέπει να βρεθεί τρόπος να ενταχθεί σε αυτήν και η παράμετρος του ανορθόλογου στοιχείου, σε μια προσπάθεια να καθοριστεί με μεγαλύτερη αντικειμενικότητα η ανθρώπινη συνθήκη. Και όταν λέμε «ανορθόλογο», εννοούμε εκείνο το στοιχείο που δεν μπορεί να εξηγηθεί με τον ορθό λόγο, ήτοι με τη μεθοδολογία της λογικής, έτσι όπως αυτή καθορίστηκε από την επιστήμη. Μέσα στο ανορθόλογο, εντάσσεται και το παράλογο. Το παράλογο είναι πολλές φορές ανεξάρτητο της λογικής, του λόγου ή και της επιστήμης. Κατ'ακρίβεια, το παράλογο δεν επιδέχεται λογικής επεξεργασίας, διότι είναι αυτονομημένο από τον κόσμο του λογιστικού τμήματος της ψυχής, καθώς ανιχνεύεται στον κόσμο του συναισθήματος και των παρορμήσεων. Επειδή το ζήτημα είναι τεράστιο και δύστροπο, σήμερα θα περιοριστώ σε κάποιες αναφορές που άπτονται του χώρου της βιολογίας, έχοντας πάντα στον πυρήνα του επιχειρήματός μου ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να ξεφύγει ούτε να γλιτώσει από την επιρροή του ανορθόλογου στοιχείου. Αυτό αποτελεί και την τραγικότητα του ανθρώπου ως ύπαρξης.

Εξαιρετικό παράδειγμα που πιστοποιεί τη σύγκρουση της επιστήμης και του παραλόγου στις μέρες μας, την εποχή δηλαδή της επιστασίας της επιστήμης, είναι η κοινωνική σύγκρουση με αφορμή την πανδημία του κορωνοϊού. Και τι δεν έχει ξεπηδήσει, για να μας στοι-

* Ο Μιχάλης Μελετίου είναι βιολόγος-συγγραφέας.

χειώσει με αφορμή αυτή την πανδημία! Όλη η ανθρώπινη γκάμα των χαρακτήρων και των ιδιοσυγκρασιών ξεδιπλώνεται μπροστά μας και όσοι από εμάς διακατέχονται από την αγωνία του μέλλοντος νιώθουν να ασφυκτιούν μέσα σε μια ακατανόητη μέγγενη. Για ό,τι μας αφορά όμως εμάς εδώ, σήμερα, η πανδημία έδειξε με τον πιο εύηχο τρόπο ότι ουσιαστικά την ανθρώπινη συνθήκη εξακολουθεί να την κυβερνά το παράλογο.

Δημιουργήθηκαν πολλά στρατόπεδα με αφορμή την εποχή του κόβιντ. Και όλα αυτά τα στρατόπεδα λαμβάνουν τις αποφάσεις τους έξω από τον χώρο της επιστήμης, όσο κι αν την επικαλούνται για να δώσουν άλλοθι στις αποφάσεις τους. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για τη γνωστή συνταγή που βαστά γερά από τη δημιουργία του ανθρώπου μέχρι και τις ημέρες μας. Αυτή δεν είναι άλλη από την προσπάθεια να δοθεί στον εκάστοτε σκοπό μια «ιερότητα». Απαραίτητο στοιχείο, ασφαλώς, η ιερότητα για την αιτιολόγηση των πράξεων και των μεθόδων. Και επειδή στις μέρες μας ο θεός είναι η επιστήμη αλλά και το αυθαίρετο μέτρο του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά, τα αντιμαχόμενα στρατόπεδα εναποθέτουν την πάντα μεροληπτική τους «πίστη» στην επιστήμη. Και δώσ' του μετά οι κατηγορίες και οι χλευασμοί και οι αφορισμοί. Είπαμε, το παράλογο ακόμα κυβερνά τον άνθρωπο.

Την οπτική αυτή της επίδρασης του ανορθόλογου, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία θέλει να την αφήσει ανεξιχνίαστη. Και αυτό είναι απολύτως κατανοητό, αφού πρόκειται για μια προσπάθεια γνωσιολογίας. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρει ότι η κοσμοσυστημική ανασυγκρότηση του παρόντος και του παρελθόντος μάς αποτρέπει από το να αντικειμενοποιήσουμε την αδυναμία μας να προσεγγίσουμε τα φαινόμενα ή να τα επενδύσουμε με εννοιολογίες που εκτρέπουν τη σκέψη προς ιδεολογικές κατευθύνσεις. Τουτέστιν, αποκλείει την πίστη και την ιδέα, ενώ αποδέχεται μόνο το επιστημονικό. Όπως είπα και την προηγούμενη φορά, αυτή η θέση αποτελεί συλλήβδην το θεμελιώδες σφάλμα των σύγχρονων επιστημών, γιατί έτσι απολυτοποιούν κατά τρόπο αυθαίρετο τη γνώση. Τοιουτοτρόπως, δημιουργείται ένα οξύμωρο πε-

ριβάλλον που, από τη μια, έχουμε την υπόσχεση για την κατοχή της απόλυτης γνώσης και, από την άλλη, έχουμε αυτή τη γνώση να τροποποιείται συνεχώς μέσα από τις συνεχιζόμενες επιστημονικές ανακαλύψεις, αφού αυτός είναι ο τρόπος εμπλουτισμού των επιστημών. Έτσι, το απόλυτο γίνεται σχετικό και –κυρίως– επιφορτίζεται με τον τρόπο του παροδικού. Ο μέσος πολίτης δεν μπορεί να ακολουθήσει αυτό το μονοπάτι. Δεν μπορεί γιατί, αν το ακολουθήσει, αυτομάτως αισθάνεται εκτεθειμένος ψυχολογικά. Εκτεθειμένος, γιατί πρέπει να απεμπολήσει τη διαισθητική του γνώση. Τη γνώση, δηλαδή, που προκύπτει μέσα από την εμπειρία και την περπατησιά του μέσα στην κοινωνία, χωρίς να χρειάζεται να αποδώσει με επιστημονικούς ή με τεχνικούς/φιλοσοφικούς όρους τις πολιτικές του πεποιθήσεις. Όπως όλοι οι άνθρωποι, ακόμα και οι παντελώς αγράμματοι, μπορούν και χρησιμοποιούν τη γλώσσα για να συνεννοούνται επαρκώς, ακόμα κι αν δεν γνωρίζουν τους γραμματικούς ή τους συντακτικούς κανόνες, έτσι και ο κάθε άνθρωπος που ζει μέσα σε ένα πολιτικό περιβάλλον μπορεί να κατέχει κάποιες συνειδητοποιημένες πολιτικές θέσεις, χωρίς να είναι σε θέση να τις αναπτύσσει με ευγλωττία. Επομένως, ίσως να είναι ορθότερο να εργαστούμε προς την κατεύθυνση της καλύτερης κατανόησης του τρόπου της εξέλιξης των ανθρώπινων σχέσεων μέσα στο κοινωνικό γίνεσθαι υπό το πρίσμα της πολιτικής επιστήμης ως μιας επιστήμης η οποία ασχολείται πρωτίστως με τις αντιπαλότητες και με τις συγκρούσεις των συμφερόντων που αναδύονται μέσα από τις πολύπλοκες ανθρώπινες έξεις και σχέσεις.

Στη σύγχρονη εποχή απώλεσαν το περιεχόμενό τους συνειδητοποιήσεις που κάποτε είχαν κεντρικό ρόλο στην ανθρώπινη συνθήκη. Για παράδειγμα, ο κόσμος του πνεύματος ιδωμένος από φιλοσοφική σκοπιά. Αυτός δέχεται ως οντολογικό στοιχείο του κόσμου μας το γεγονός ότι δεν θα μπορέσουμε ποτέ να καταλήξουμε στην απόλυτη αλήθεια, ούτε μέσω της επιστήμης ούτε μέσω του πνεύματος. Και τούτο γιατί πάντα θα υπάρχει ένας τόπος άβατος για τον άνθρωπο. Και για τούτο ο άνθρωπος θα μένει μετέωρος εις τους αιώνες μεταξύ της σωτηρίας

και του αφανισμού. Ο άνθρωπος, όταν αντιλήφθηκε αυτή την οριακή συνθήκη, αυτομάτως έγινε προβληματικός και προβληματισμένος, χαρισματικός μα και χαμένος. Με μια λέξη ο άνθρωπος έγινε ύπαρξη τραγική. Τότε, τώρα, πάντα. Όσο, λοιπόν, ο άνθρωπος συνθλίβει μέσα σε γνώσεις αυτή την αιώνια αλήθεια, κινδυνεύει να συλλάβει το τίποτα και το καθόλου. Η γνώση, όσο επιδιώκει να καταστεί βασίλισσα της συνειδήσής μας, περισσότερο συσκοτίζει, περισσότερο μας ρίχνει μέσα στο δάσος της πλάνης.

Κατά τη γνώμη μου, ο συσχετισμός του ανορθόλογου στοιχείου και της ανθρώπινης υπόστασης εδράζεται σ' ένα θεμελιώδες επίπεδο της ανθρώπινης κατάστασης: στο επίπεδο της βιολογικής ανάγκης κάθε ανθρώπου να πιστεύει σε μια δύναμη ανώτερη από αυτόν. Η τελευταία πρόταση υποδηλώνει ότι ο άνθρωπος στρέφεται προς το παράλογο, διότι τούτο αποτελεί οντολογικό χαρακτηριστικό της υπόστασής του, καθορισμένο από τη Φύση. Και εξηγούμαι εν τάχει: από τα τρέχοντα επιστημονικά δεδομένα αποδεικνύεται ότι οι άνθρωποι που ζούσαν πολλές εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια πριν από εμάς είχαν τις ικανότητες να παράγουν συμβολική σκέψη. Άρα, ήθελαν να φορτίσουν συναισθηματικά ορισμένες πτυχές του βίου τους. Έτσι, με τη σκέψη τους θέλησαν να εισάγουν μέσα στην κοσμοαντίληψή τους τα εσωτερικά τους συναισθήματα, τους φόβους και τις απορίες τους. Επομένως, τεκμαίρεται ότι η ύπαρξη της πίστης, της θρησκείας, της λατρείας, του μίσους, αλλά και όλων των άλλων εκφάνσεων του παραλόγου είναι ένα εκ των ων ουκ άνευ στοιχείο της ανθρώπινης πνευματικής ομοιόστασης και ευζωίας. Θα ήταν απρόβλεπτες οι συνέπειες ενός βίαιου εξοστρακισμού τους. Κατ' ακρίβεια, η πηγή του παραλόγου και της πίστεως αναφύεται πριν από κάθε ηθική, πριν από κάθε παρηγοριά, πριν από καθετί το πνευματικό και το έλλογο. Ο άνθρωπος του πολιτισμού –κάθε πολιτισμού– δημιούργησε ασφαλιστικές δικλείδες, προκειμένου να μπορεί να απωθεί με τη λογική επεξεργασία αυτή την απόλυτη αίσθηση της ψυχικής ανημποριάς, η οποία κατέκλυζε τον αρχέγονο άνθρωπο. Όσο, όμως, κι αν προσπαθήσει ο άνθρωπος του

πολιτισμού, ουδέποτε θα καταφέρει να εξαλείψει τους κλυδωνισμούς της ψυχής του, όταν αυτή αναριγεί, καθώς μέσα του βρυχάται εκείνος ο απροσδιόριστος, αρχέγονος τρόμος.

Ας μιλήσουμε όμως τώρα λίγο πιο συγκεκριμένα για τη βιολογία. Ένα εννοιολογικό εργαλείο που κατέχει θεμελιώδη θέση στην Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία είναι ο όρος «κοινωνική βιολογία» και κατ'επέκταση η έννοια της εξέλιξης της κοινωνίας συγκρινόμενη με αυτήν των έμβιων όντων. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο κ. Κοντογιώργης στο *Γνώση και μέθοδος*, σ. 39: «όντως, όπως κάθε βιολογικός οργανισμός, έτσι και ο κοσμοσυστημικός οργανισμός εξελίσσεται μακροσκοπικά προς μια ορισμένη κατεύθυνση και σύμφωνα με τις ορίζουσες των θεμελιωδών παραμέτρων του. Όμως η εξέλιξη αυτή δεν είναι ευθύγραμμη, υπόκειται σε πλήθος αναδρομών τις οποίες μπορεί να αξιολογήσει κανείς στον ιστορικό χρόνο». Και καταλήγει λίγο πιο κάτω αναφέροντας ότι: «ο κοινωνικός άνθρωπος διαθέτει μια ενυπάρχουσα βιολογία, που κινείται στον κοσμοσυστημικό χώρο. Απομένει ωστόσο οι λεπτομέρειες αυτής της κίνησης να αποκωδικοποιηθούν». Επίσης, σημειώνει ότι η κοινωνική βιολογία αποτελεί ένα εξαιρετικά σύνθετο ζήτημα, καθώς εμπλέκονται σ' αυτήν το σύνολο των παραμέτρων (οικονομία, κοινωνία, πολιτισμός, αξίες κ.λπ.) που συγκροτούν το κοσμοσυστημικό γίγνεσθαι του κοινωνικού ανθρώπου και κινούν την εξέλιξη. Αποτελούν, δηλαδή, αυτές οι παράμετροι εξελικτικές δυνάμεις, κατά τρόπο ανάλογο με τις εξελικτικές δυνάμεις που δρουν κατά την εξέλιξη των βιολογικών οργανισμών (αυτές είναι η φυσική επιλογή, η γενετική παρέκκλιση, η γονιδιακή ροή και οι μεταλλάξεις). Αυτή η τόσο σημαντική θέση για τη «νομιμοποίηση» του όρου της κοινωνικής βιολογίας, προκειμένου η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία να έχει καθολική ισχύ, εγείρει μερικές αντιρρήσεις. Και εξηγούμαι αμέσως:

Αρχικά, η θέση ότι η εξέλιξη των έμβιων όντων συντελείται σύμφωνα με τις ορίζουσες των θεμελιωδών παραμέτρων τους είναι ορθή. Για παράδειγμα, όλα τα σπονδυλωτά χαρακτηρίζονται από την παρουσία σπονδύλων. Επομένως, ένα σπονδυλωτό δεν μπορεί να εξελιχθεί σε κάτι

που δεν διαθέτει καθόλου σπονδύλους, τουλάχιστον για τα επόμενα αρκετά χιλιάδες, ίσως και εκατομμύρια, χρόνια. Ακόμα, ο άνθρωπος, ως θηλαστικό που είναι, παρότι θα ήταν αρκετά χρήσιμο να έβγαζε φτερά για να πετάξει, εντούτοις ουδέποτε θα συμβεί αυτό, αφού δεν ορίζεται από τις θεμελιώδεις παραμέτρους της βιολογίας του είδους του. Ωστόσο, ο άνθρωπος κατάφερε να πετάξει. Μπόρεσε να φτιάξει ιπτάμενες μηχανές. Πώς το κατάφερε; Μα χρησιμοποιώντας αυτό που του υπαγόρευσαν οι θεμελιώδεις παράμετροι της βιολογίας του. Έκανε χρήση του εξελιγμένου εγκεφάλου του, του οργάνου που του παρέχει τη δυνατότητα για ανεξάντλητη εφευρετικότητα, φαντασία, λεπτή δουλειά και μια χωρίς προηγούμενο ικανότητα μάθησης. Τι θέλω να πω με αυτά τα παραδείγματα; Θέλω να πω ότι οι επιπτώσεις της γενετικής και του περιβάλλοντος είναι πολύ χαοτικές για να μπορέσουμε να πούμε με ασφάλεια το τι πρόκειται ακριβώς να συμβεί στο μέλλον. Στην εξελικτική βιολογία περιοριζόμαστε σε αδρές προβλέψεις του τύπου «αυτό το είδος θα εξαφανιστεί» ή «αυτή η δομή στο μέλλον μπορεί να αποβεί σωτήρια, εφόσον αλλάξει προς την τάδε κατεύθυνση ένας περιβαλλοντικός παράγοντας». Και ακριβώς επειδή οι αλληλεπιδράσεις είναι δύσκολο να αναλυθούν, οι αναγωγές στον άνθρωπο, και ειδικά στην ανθρώπινη συμπεριφορά, είναι εξαιρετικά επισφαλείς. Είναι σαν να παίζεις χαρτιά με τη σημαδεμένη τράπουλα κάποιου άλλου και να πιστεύεις ότι μπορείς να κάνεις καλύτερες προβλέψεις από αυτόν τον άλλο. Ένα επιπρόσθετο γεγονός, που κάνει ακόμα πιο επισφαλή την εξαγωγή κρίσεων και προγνώσεων για το ανθρώπινο μέλλον με βάση τη γενετική και τη συμπεριφορά, είναι ότι το περιβάλλον εμφανίζει συγκλονιστική ποικιλομορφία. Έτσι, οι περιβαλλοντικές επιδράσεις μπορεί να είναι διαφορετικές σε διαφορετικούς πληθυσμούς, με αποτέλεσμα η σχετική επιρροή της γενετικής να αποκλίνει σημαντικά. Αυτό ισχύει για όλους τους οργανισμούς του πλανήτη. Πόσο μάλλον για τον άνθρωπο, δηλαδή το είδος που έχει ως μεγαλύτερη εξελικτική προσαρμογή τη μάθηση και την ευελιξία ανάλογα με τις συνθήκες που καλείται να αντιμετωπίσει.

Από την άλλη, η θέση ότι «όπως κάθε βιολογικός οργανισμός, έτσι και ο κοσμοσυστημικός οργανισμός εξελίσσεται μακροσκοπικά προς μια ορισμένη κατεύθυνση» είναι εσφαλμένη, τουλάχιστον σύμφωνα με τις τρέχουσες απόψεις της εξελικτικής βιολογίας, διότι δεν ξεκαθαρίζεται ποια ακριβώς είναι η δύναμη που ωθεί την εξέλιξη. Πιο συγκεκριμένα, αυτή η θέση θυμίζει τη θεωρία της «ορθογένεσης». Η ορθογένεση ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής κατά τον 19ο αιώνα και υποστήριζε ότι η εξέλιξη συνεχίζεται προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση εξαιτίας μιας ακαθόριστης και αφύσικης δύναμης.¹ Η ορθογένεση υποστήριζε μάλιστα ότι η εξελικτική αλλαγή θα συνεχιζόταν προς την ίδια κατεύθυνση, είτε μέχρι να επιτευχθεί μια τέλεια δομή είτε μέχρι να εξαφανιστεί το είδος. Παρά το γεγονός ότι η θεωρία της ορθογένεσης απορρίφθηκε από την επιστημονική κοινότητα των εξελικτικών βιολόγων, έπειτα από εξαντλητική κριτική των θέσεών της βάσει παλαιοντολογικών δεδομένων, εντούτοις, πολλές από τις παρανοήσεις της διατηρούνται μέχρι και σήμερα. Για παράδειγμα, είναι διάχυτη η άποψη ότι ο ανθρώπινος εγκέφαλος θα συνεχίσει να μεγαλώνει σε μέγεθος, προκειμένου να μπορέσει να διαχειριστεί την ολοένα και αυξανόμενη γνώση που παράγει ο σύγχρονος πολιτισμός. Στην πραγματικότητα όμως το μέγεθος του ανθρώπινου εγκεφάλου παρουσιάζει ελαφρά μείωση κατά τα τελευταία 50.000 χρόνια, ένεκα της γενικότερης μείωσης της ευρωστίας και του μεγέθους του σκελετού. Είναι δυνατόν μια τάση να συνεχίσει να εξελίσσεται προς μια

1. «Τόσο ο χρόνος όσο και το κοινωνικό γινόμενο της εξέλιξης ανάγονται στην κοσμοσυστημική τους μήτρα η οποία διαθέτει ίδιες λογικές και συναρτήσεις. Κατά τούτο, η απόφαση για την εγγραφή του κοινωνικού φαινομένου στη μία ή στην άλλη κοσμοσυστημική κατηγορία (στη δεσποτική ή την ανθρωποκεντρική) ή σε ένα ειδικότερο εσωτερικό μορφολογικό καθεστώς δεν είναι αποτέλεσμα διανοητικής επεξεργασίας, συνείδησης ή τύχης. Η μετάβαση στη δεσποτική ή στην ανθρωποκεντρική κατηγορία συναρτάται με τη συνδρομή και τη σύνθεση σειράς παραμέτρων, η αποκωδικοποίηση των οποίων είναι αναγκαία για την κατανόηση της εσωτερικής λογικής του κοινωνικού κόσμου και του κινούντος αιτιολογικού υπόβαθρου της ιστορίας (Γ. Κοντογιώργης. «Οι βαλκανικοί λαοί και το ελληνικό κοσμοσύστημα», *Πάπυρος*, τόμ. 1, 2012, σ. 112-123).

συγκεκριμένη κατεύθυνση, εφόσον οι περιστάσεις το ευνοούν; Η απάντηση είναι φυσικά και μπορεί. Η αλλαγή όμως θα επέλθει διαμέσου της δράσης των εξελικτικών δυνάμεων και όχι λόγω μιας προκαθορισμένης πορείας με γνωστό τέλος. Ίσως θα ήταν πιο δόκιμο να διατυπωθεί η θέση της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας έχοντας κατά νου δύο αρχές της βιολογικής εξέλιξης, όταν απαιτείται να γίνει μια επιλογή πάνω σε σύνθετα χαρακτηριστικά γνωρίσματα.

Η μία αρχή είναι αυτή της *Σταθεροποιούσας Επιλογής*. Αυτή αναφέρεται στην επιλογή που γίνεται εναντίον δύο ακραίων τιμών στο εύρος της κατανομής ενός χαρακτηριστικού. Δηλαδή, τα άτομα που έχουν ακραία ψηλές ή χαμηλές τιμές στην κατανομή ενός χαρακτηριστικού έχουν λιγότερες πιθανότητες να επιβιώσουν σε σχέση με εκείνα τα άτομα που έχουν τιμές κοντά στον μέσο όρο. Στο κοινωνιολογικό επίπεδο αυτή η αρχή μπορεί να εφαρμοστεί για να προβλέψει το ενδεχόμενο της μεσοπρόθεσμης αποβολής ακραίων επιλογών από μέρος του πολιτικού προσωπικού ή ακραίων συμπεριφορών εκ μέρους των πολιτών από τη συντριπτική πλειοψηφία του σώματος των πολιτών που προκρίνει τη μεσότητα και τη μετριοπάθεια. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη σταθερότητα στο μακροπρόθεσμο επίπεδο. Και ένας πληθυσμός που παραμένει λίγο-πολύ σταθερός, μπορεί να αφομοιώσει καλύτερα τις όποιες αλλαγές που φέρνουν οι καιροί, χωρίς να ανησυχεί ότι θα αλλοιωθεί τόσο που να κινδυνεύει να χάσει την ταυτότητά του.

Ένας άλλος τύπος επιλογής των σύνθετων χαρακτηριστικών γνωρισμάτων είναι η *Κατευθύνουσα Επιλογή*. Σε αυτή την περίπτωση η εξέλιξη δρα για να ευνοήσει μια ακραία τιμή ή για να εξαλείψει μια άλλη ακραία τιμή. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την αλλαγή στο πέρασμα του χρόνου προς μια κατεύθυνση. Αυτή η αρχή ίσως να έχει αξία στην κοινωνιολογία, όταν απαιτείται να εξηγηθούν οι αποφάσεις ενός συνόλου κατά τις περιόδους μεγάλων αναταραχών ή έκτακτων συνθηκών γενικότερα. Ενδεχομένως στο μέλλον να εκπλαγούμε από τις αποφάσεις και τα έργα συνειδητοποιημένων συνόλων ή και του όχλου ακόμα σε σχέση με τα πρόσωπα που τους έφεραν με τις αποφάσεις τους σε

δυσμενή θέση. Εάν, όμως, απορριφθούν κάποια ακραία στοιχεία και ευνοηθούν κάποια άλλα, πώς θα σμιλευτεί το πολιτικό κύτταρο στην τρέχουσα συγκυρία, προκειμένου να εδραιωθεί η αληθινή δημοκρατική συνείδηση και η ανθρωποκεντρική οργάνωση με βάση την ελευθερία, έτσι όπως τη νοεί η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία; Όπως αντιλαμβάνεται κανείς, το μίγμα είναι τόσο πολυπαραγοντικό που είναι αμφίβολο έως αδύνατο να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι η πορεία είναι μονόδρομη και ότι ο κοσμοσυστημικός οργανισμός θα εξελίσσεται μακροσκοπικά προς μια ορισμένη κατεύθυνση.

Μια άλλη παρανόηση, η οποία γίνεται πολύ συχνά και σχετίζεται άμεσα με τη θέση της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας που ήδη αναφέρθηκε, είναι αυτή που δηλώνει ότι όλες οι δομές που προκύπτουν είναι προσαρμοστικές. Η αλήθεια είναι ότι η φυσική επιλογή είναι ένα τόσο δυναμικό εργαλείο που μας προκαλεί να την εφαρμόσουμε σχεδόν στα πάντα. Στην πραγματικότητα πολλές δομές απλώς αντανakλούν ένα παραπροϊόν μιας άλλης βιολογικής αλλαγής και δεν έχουν καμιά απολύτως προσαρμοστική αξία. Κλασικό παράδειγμα αποτελούν οι θηλές στους άνδρες. Αυτές υπάρχουν, όχι γιατί χρησιμεύουν σε κάτι, αλλά επειδή τόσο το ανδρικό όσο και το γυναικείο σώμα αναπτύσσονται από το ίδιο βασικό πρότυπο σώματος κατά την εμβρυική ζωή. Αργότερα, όταν αναλαμβάνουν δράση οι ορμόνες που καθορίζουν το φύλο, οι δομές αυτές αναπτύσσονται με διαφορετικό τρόπο. Τελικά, στις γυναίκες είναι απαραίτητες για τον θηλασμό, ενώ στους άνδρες δεν έχουν καμιά χρησιμότητα. Ένα άλλο παράδειγμα αποτελεί η ανθρώπινη σκωληκοειδής απόφυση. Μπορεί κάποτε να είχε κάποια λειτουργία, αλλά σήμερα φαίνεται ότι δεν έχει καμιά. Κατά τον ίδιο τρόπο, αν θέλουμε να παραλληλίσουμε το βιολογικό παράδειγμα με το κοινωνικό, πολλές δομές που προέκυψαν μέσα στον ελληνικό χώρο κατά την ανθρωποκεντρική του οργάνωση μπορεί να μην είχαν κάποια αξία ως προς την οργάνωση αυτή καθ' αυτή, αλλά να παγιώθηκαν επειδή τότε την τάση την έδιναν οι συγκεκριμένοι διαμορφωτές της πολιτικής των πόλεων με γνώμονα τις δικές τους δυνατότητες και

τις δικές τους έκτακτες συνθήκες και επειδή επικράτησαν, παρέμειναν και οι προσαρμογές τους. Έτσι, κάτι που βλέπουμε σήμερα για το τότε, και το βρίσκουμε ελκυστικό, μπορεί να είναι εντελώς ανεδαφικό ή ακόμα και επιζήμιο για το σήμερα.

Μια άλλη παρανόηση που επιβιώνει μέχρι τις μέρες μας είναι οι προτάσεις που συντάσσονται με το «για να». Ας πούμε, το μαμούθ είχε χοντρό τρίχωμα, για να επιβιώνει στα ψυχρά οικοσυστήματα ή το τσιτάχ τρέχει με 100 χλμ/ώρα, για να πιάνει πιο εύκολα τα θηράματά του. Στην πραγματικότητα, αυτό που συνέβη είναι ότι από όλους τους πληθυσμούς των μαμούθ με ποικίλο μέγεθος τρίχας επιβίωσαν αυτά που είχαν τη μεγαλύτερη, επειδή ήταν καλύτερα προσαρμοσμένοι. Αντίστοιχα συνέβη και με το τσιτάχ. Κλασικό παράδειγμα αυτού του τύπου στον άνθρωπο αποτελεί η δίποδη βάδιση. Η δίποδη βάδιση δεν προέκυψε, για να μπορέσει ο άνθρωπος να χρησιμοποιήσει τα χέρια του. Η δίποδη βάδιση προέκυψε κάποια στιγμή σε κάποιους πληθυσμούς των προγονικών ειδών του ανθρώπου και εκείνα έγιναν ξαφνικά πιο προσαρμοστικά, επειδή μπόρεσαν να εκμεταλλευτούν τα ελεύθερά τους άκρα για περισσότερες εργασίες. Ταυτόχρονα, όμως, η δίποδη βάδιση έφερε και πολλά προβλήματα στο είδος μας. Τα σπλαχνικά μας όργανα είναι περισσότερο εκτεθειμένα, η σπονδυλική μας στήλη δέχεται σημαντικές πιέσεις, με αποτέλεσμα να εμφανίζει μια πληθώρα παθήσεων και άλλα πολλά.

Επομένως, οφείλουμε να αποδεχτούμε το γεγονός ότι η εξέλιξη διαμέσου της φυσικής επιλογής δεν «δουλεύει» πάντοτε. Δεν θα παρέχεται πάντα η ευκαιρία σε κάποια μέλη της ομάδας να επιβιώνουν. Μόνο αν οι κατάλληλες ποικιλομορφίες είναι παρούσες κατά τη συγκυρία που μας ενδιαφέρει, θα δράσει η εξέλιξη. Επιπλέον, ακόμα και να υπάρχει το απαραίτητο υπόβαθρο, για να οδηγηθούμε με επιτυχία στην επόμενη φάση, αν οι αλλαγές γίνουν με πολύ γρήγορο ρυθμό και πάλι δεν θα μπορέσουμε να ανταπεξέλθουμε στις προκλήσεις. Αρκεί μόνο να εξετάσουμε το αρχείο των απολιθωμάτων, για να αντιληφθούμε ότι το 99% όλων των ειδών που έζησαν στον πλανήτη εξαφανίστηκαν. Πόσο

μάλλον στον κοινωνικοπολιτικό πλανήτη της ανθρώπινης συνθήκης. Οι πιθανότητες δυστυχώς δεν είναι υπέρ μας.

Σήμερα ζούμε σε ένα πολιτικό περιβάλλον αταξίας. Μια αταξία που αποσταθεροποιεί το σύστημα, καθώς δεν παρέχει την απαιτούμενη πιστότητα στην αναπαραγωγή των θεσμών και των αξιών που χρειάζονται για την ομαλή προσαρμογή στο «καινούργιο». Αντίθετα, τροφοδοτεί το σύστημα με πάμπολλες εναλλακτικές λύσεις, διευκολύνοντας έτσι το έργο της φυσικής επιλογής προς την επιλογή τού πλέον κατάλληλα προσαρμοσμένου. Ούτε αυτό μας συμφέρει. Διότι και πάλι δεν είμαστε κατάλληλα προετοιμασμένοι. Και τι να την κάνω την ανθρωποκεντρική οργάνωση του πλανήτη με βάση το ελληνικό παράδειγμα, όταν κινδυνεύω να μην είμαι εγώ εκεί, ως Έλληνας, προκειμένου να τη χαρώ; Αυτός που θερίζει, έχει δικαίωμα στη σοδεία, αυτός που μαγειρεύει έχει δικαίωμα να φάει τη μερίδα του. Εμείς θα λείπουμε κατά την έσχατη ώρα της παγκόσμιας ιστορίας, ενώ θέσαμε τις βάσεις;

Έτσι, λοιπόν, ο τρόπος που αποδέχεται η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία την έννοια της κοινωνικής βιολογίας και εξέλιξης δεν συνάδει επακριβώς με τη θεώρηση των ειδικών επιστημόνων για την εξελικτική βιολογία των έμβιων όντων. Επιτρέψτε μου να πω ότι στον πυρήνα της σκέψης της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, όσον αφορά τουλάχιστον το θέμα της κοινωνικής βιολογίας και της εξέλιξης, διαφαίνεται να υπάρχει η έννοια της τελεολογίας.²

2. Ο ίδιος ο Κοντογιώργης τοποθετείται μάλλον αρνητικά σε μια τελεολογική προοπτική, τουλάχιστον όταν την αναγνωρίζει σε άλλους στοχαστές. Για παράδειγμα, σε μια παρέμβασή του για το Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο που έγινε στην Αθήνα το 2009 και είχε ως θέμα την έννοια και τον σκοπό της πολιτικής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο, στηλιτεύει τη διατύπωση του Τσάτσου ότι ο ελεύθερος άνθρωπος αγωνίζεται βήμα-βήμα να κατευθύνει τη ζωή προς τον ύπατο σκοπό της, ως γραμμική και τελεολογική. Και αυτό γιατί ο Τσάτσος προκρίνει ότι, παρόλη την παρεκκλίνουσα από τον ύπατο σκοπό διαγωγή των πολλών, είναι δεδομένη η «σιγανή ανωφερική πορεία της ανθρωπότητας, ως συνόλου μέσα στους αιώνες».

Η τελεολογία είναι η θεωρία για τη σκοπιμότητα του κόσμου και των φαινομένων του, η διδασκαλία σύμφωνα με την οποία, όχι μόνον οι ανθρώπινες ενέργειες, αλλά και στην ιστορία και στη φύση όλα καθορίζονται και καθοδηγούνται από σκοπούς. Η τελεολογία δέχεται ότι ο κόσμος μας είναι ένα σύστημα σχέσεων μεταξύ μέσων και σκοπών. Χωρίζεται δε σε αρκετούς κλάδους. Μπορεί να είναι ανθρωποκεντρική, μεταφυσική, υπερβατική και εμμονοκρατική (εντελέχεια). Η τελεολογία αναπτύχθηκε κυρίως με την πλατωνική και την αριστοτελική διδασκαλία και διαπλατύνθηκε στη χριστιανική θεολογία. Στους νεότερους χρόνους, πρώτος ο Βάκων υποστήριξε την επιστημονική αναγκαιότητα της υλιστικής αιτιοκρατικής ερμηνείας του κόσμου (ήτοι βρίσκεται σε αντίθεση με την ιδεαλιστική-τελεολογική αντίληψη). Κατά τον Καντ η τελεολογία έχει σημασία μόνο για τον τρόπο ανάγνωσης του εξωτερικού κόσμου. Ωστόσο, δεν λέει τίποτα για την τελική αιτία των γεγονότων. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, ως εμοί δοκεί, κατανοεί τον κόσμο συνδυάζοντας α) την παρανόηση ότι η εξέλιξη οδηγεί πάντα σε καλύτερες δομές, β) την ανθρωποκεντρική τελεολογία που έχει την προέλευσή της στην αριστοτελική εντελέχεια, αφού θεωρεί δεδομένο ότι κάποια στιγμή ο κόσμος θα οργανωθεί ανθρωποκεντρικά, με υπόβαθρο την ελευθερία κατά τα πρότυπα του κοσμοσυστήματος της μεγάλης κλίμακας και τούτο αποτελεί οντολογικό χαρακτηριστικό των κοινωνιών εν ελευθερία, ήτοι η τέλεια μορφή της ανθρώπινης οργάνωσης. Θεμελιωμένη δε η γνωσιολογία του κ. Κοντογιώργη στο ελληνικό κοσμοσύστημα διεκδικεί τη νομιμοποίηση των πορισμάτων και της ερμηνευτικής της προσέγγισης αυστηρά μέσα από την επιστήμη και όχι από κάποια μεταφυσική πίστη. Εν μέρει, λοιπόν, παρά τα όποια προβλήματα που προκύπτουν σχετικά με την εξελικτική αιτιολόγηση βάσει των βιολογικών φαινομένων, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μένει σύμφωνη με την τρέχουσα φιλοσοφική άποψη,³ που είναι και η

3. Η σύγχρονη φιλοσοφία αναγνωρίζει τη σκοπιμότητα στη συμπεριφορά και τη λειτουργική οργάνωση, αλλά προσπαθεί να τις εξηγήσει χωρίς να αναφέρεται σε κάποιο μεταφυσικό αίτιο ή σε κάποια εσωτερική, ακαθόριστη δύναμη. Αντίθετα,

άποψη του Διαφωτισμού, η οποία δεν δέχεται μεταφυσικό «δάκτυλο» που επεμβαίνει, προκειμένου να ρυθμίσει τα ανθρώπινα πράγματα. Και λέμε εν μέρει, διότι, παρά την απόρριψη της «παραδοσιακής μεταφυσικής», ουσιαστικά προσπαθεί να παγιώσει μια νέου τύπου μεταφυσική που προέρχεται, τρόπον τινά, εκ της φύσεως του ίδιου του συστήματος, ευθέως ανάλογη με την εσωτερική δύναμη των οπαδών της ορθογένεσης, με τη διαφορά ότι εδώ υπάρχει η υπόνοια ότι αυτή η δύναμη μπορεί να καθοριστεί και να περιγραφεί στις λεπτομέρειές της. Έτσι, προσπαθεί να εγκαθιδρύσει μια τελεολογία με ιστορικό οντολογικό περιεχόμενο που νοείται ως η εξελικτική διαδικασία που θα φέρει τις κοινωνίες στον ανθρωποκεντρισμό κατά τα πρότυπα μιας ελευθερίας αποκλειστικά εκκοσμικευμένης. Αυτή η συνθήκη όμως ιδωμένη φιλοσοφικά συγκρούεται και πάλι με αυτό που τονίσαμε και προηγουμένως, ότι δηλαδή η συνεχόμενη επιστημονική ανάλυση κατακερματίζει τον κόσμο μας μερικεύοντας τη γνώση.

Τέλος, αξίζει να επισημάνουμε ότι στον καθορισμό της ανθρώπινης συμπεριφοράς σημαντική θέση κατέχει το δίπολο της αποδοχής ή της μη αποδοχής της κοινωνικής αλλαγής, από τη μια, και της αποδοχής ή της απόρριψης των ανισοτήτων, από την άλλη. Αυτό συμβαίνει διότι τα ηθικά πιστεύω και οι κρίσεις, που σχετίζονται εν τέλει και με την πολιτική, μπορούν να αναχθούν και να περιγραφούν στο θεμελιακό διαισθητικό επίπεδο των αντιθετικών ζευγών. Η εγκυρότητα των αντιθετικών ζευγών σε φιλοσοφικό επίπεδο παραπέμπει ευθέως στην κλασική μεταφυσική, αφού, για να επεξηγηθούν, κεντρικό ρόλο έχουν οι κατηγορίες του πνεύματος. Μερικά από αυτά τα αντιθετικά ζεύγη είναι: καλό/κακό, φροντίδα/τραύμα, τιμιότητα/εξαπάτηση, εξουσία/

ορίζει τη λειτουργία με τους όρους της κυβερνητικής επιστήμης, ήτοι με τη θεωρία των συστημάτων κατά την οποία παρέχεται ένας κοινός τρόπος σκέψης με στόχο την ανάπτυξη μεθοδολογικών πλαισίων για τη μελέτη συστημάτων με εσωτερική δομή. Είναι ένα διεπιστημονικό γνωστικό πεδίο και αντλεί ιδέες και έννοιες από πολλές επιστήμες και τις τοποθετεί σε ένα κοινό ολιστικό πλαίσιο με στόχο την ερμηνεία πολύπλοκων συστημάτων. Η τάση αφορά στη μείωση των τελεολογικών επεξηγήσεων και στο να προαχθεί η επεξήγηση μέσω της φυσικής επιλογής.

υποταγή, υποστήριξη/ανατροπή. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά μαζί με απροσμέτρητα άλλα καθόρισαν *latu sensu* την πολιτική αντίληψη και την ιδιοσυγκρασία των ανθρώπων όχι μόνο τις τελευταίες χιλιετίες που υπάρχει η καταγεγραμμένη Ιστορία αλλά μέσα σε μια πορεία πολλών χιλιετιών, ίσως και εκατοντάδων χιλιάδων ετών. Επομένως, το να συμβουλευεται ο άνθρωπος έναν κώδικα αξιών, όπου η αιτιολόγηση της επιλογής του ανάγεται καθαρά σε ενδόμυχα συναισθήματα, που σμιλεύτηκαν πρωτίστως από την ανάγκη για επιβίωση, αποτελεί οντολογικό χαρακτηριστικό του και οφείλουμε να το έχουμε πάντοτε κατά νου.

Γιώργος Κοντογιώργης

**Ένα σχόλιο στην ανακοίνωση
του Μιχάλη Μελετίου**

Όντως, θεωρώ ότι πρέπει να εισφέρω με ορισμένα σχόλια στον διάλογο που άνοιξε η ανακοίνωση του Μιχάλη Μελετίου. Τα όσα είπε τα θεωρώ εξαιρετικά σημαντικά καθώς αγγίζουν κρίσιμα ζητήματα της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Τον διάλογο αυτόν θα ήθελα να τον είχα κάνει με τις θετικές επιστήμες, όχι μόνο με τη βιολογία. Δυστυχώς, δεν έχει γίνει και ο Μιχάλης μου δίνει ακριβώς αυτήν την ευκαιρία τώρα να διευκρινίσω πολύ σύντομα κάποια ζητήματα, τα οποία θεωρώ θεμελιώδη.

Πρώτα-πρώτα, σχετικά με το ζήτημα του ανορθολογικού, σε όλες του τις εκδηλώσεις. Είναι μία διαρκής παράμετρος, η οποία συνεκτιμάται στην προβληματική μου για τη σπειροειδή κίνηση της εξέλιξης. Σκεφθείτε λίγο τον κυκλώνα που έχει έναν κεντρικό άξονα, αλλά που κινείται προς πολλές κατευθύνσεις ανάλογα με το πώς αναπτύσσεται στον χρόνο η τροχιά της κίνησής του. Μπορεί να οπισθοδρομήσει ή να κινηθεί προς τα εμπρός. Επομένως, η εξέλιξη κατά την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία περιέχει μια σειραϊκή κατεύθυνση, που ορίζει η βιολογία του κοινωνικού οργανισμού, δεν είναι όμως γραμμική ούτε περιέχει τελεολογία. Γι' αυτό και εισάγει αυτό που η κοινωνική επιστήμη αποφεύγει να αγγίξει, την υπόθεση εργασίας, το «αν» στο γίνεσθαι της Ιστορίας. Διότι οι υποθέσεις εργασίας –το «αν»– το οποίο διαπραγματεύομαι στο έργο μου *Γνώση και μέθοδος* αλλά και στο *Ελληνικό κοσμοσύστημα* θα διαπιστώσετε ότι δείχνει ποια είναι η λογική της σειραϊκής εξέλιξης του κοσμοσυστημικού γίνεσθαι και ποιες οι παρεκκλίσεις στον πραγματικό χρόνο. Αν η Αθήνα είχε μπορέσει να επιβάλλει την οικουμένη, τι θα είχε συμβεί; Θα είχε συμπεριλάβει όλον

τον ελληνικό κόσμο, δεν θα είχε αφήσει έξω τη δυτική παρειά του και θα είχε εγκαθιδρύσει ως κεντρική πολιτεία εξ υπαρχής τη δημοκρατία. Αυτό το «αν», λοιπόν, είναι κρίσιμο για να ξέρουμε και τη σειραϊκή ορθοταξία της εξελικτικής βιολογίας του κοινωνικού φαινομένου αλλά και τις σπειροειδείς παρεκκλίσεις.

Θα μπορούσα, στο κλίμα αυτό, να αναφέρω πάμπολλους ανορθολογισμούς, που επικαλούμαι στην Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, οι οποίοι για τη νεότερη σκέψη εγγράφονται, εντούτοις, στην περιοχή των δικών της ορθολογισμών. Όπως ακριβώς και για την ελληνική κλασική σκέψη. Αυτός καθεαυτός ο Πελοποννησιακός Πόλεμος αποτελεί, υπό μια έννοια, ανορθολογικό φαινόμενο. Η λογική της εξέλιξης θα συνιστούσε στους Αθηναίους να μην διαπράξουν τόσους παραλογισμούς που τους οδήγησαν εντέλει από τον ασφαλή θρίαμβο στην καταστροφή. Έχω επιχειρηματολογήσει ότι η Αθήνα θα ηδύνατο να οδηγήσει στην οικουμένη χωρίς να προκαλέσει τον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Αναφέρομαι στο βιβλίο μου *Η δημοκρατία και ο πόλεμος στον Θουκυδίδη* που κυκλοφόρησε πρόσφατα από τις Εκδόσεις Ποιότητα. Πού στηρίχθηκε άραγε η μοιραία απόφαση των Αθηναίων για την ανάκληση του Αλκιβιάδη; Σε μια θρησκευτική παραδοχή που θεωρήθηκε ότι προσέβαλε ο Αθηναίος ρήτορας. Να θυμίσω ότι οι Σπαρτιάτες και οι Αθηναίοι δεν πήγαιναν σε πόλεμο, εάν προηγουμένως δεν είχαν θετικό χρησμό. Και αν είχαν κάποιες ενδείξεις διαφορετικής άποψης του θείου, οπισθοχωρούσαν και ας είχαν ξεκινήσει την εκστρατεία. Αυτό δεν είναι ανορθόλογο; Και για να επισκεφθούμε την εποχή μας: ποιος άραγε δεν αντιλαμβάνεται ότι, εάν οι Γερμανοί είχαν αίσθηση των ορίων της δύναμης, θα είχαν ηγεμονεύσει στην Ευρώπη και η Ευρώπη θα ήταν γερμανική από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο; Να αγνοήσουμε τον ρόλο της μεταφυσικής στην εποχή μας; Η ίδια η ερμηνεία της Δύσης και της ταξινόμίας της εξέλιξης εδράζεται στη μεταφυσική της δυτικής χριστιανοσύνης.

Στην έναρξη του Συμποσίου ανέφερα το παράδειγμα της νεότερης κότητας, η οποία περιγράφει εαυτήν ως εάν είναι μία τυπική κοινωνία

ζώνων. Ότι δηλαδή δεν έχει παρελθόν και δεν έχει μέλλον, διότι, όπως διαφαίνεται στον ισχυρισμό της, υπερέβη τους φυσικούς νόμους και κινείται ουσιαστικά με όρους μεταφυσικής τελεολογίας. Επιπλέον, διδάσκει ότι η αρμονία του κοινωνικού οργανισμού δεν διαταράσσεται, εάν ένα μέλος του σώματός του αυτονομηθεί έχοντας μεγαλώσει δυσανάλογα και ανεξαρτήτως του όλου.

Σε ό,τι αφορά στην Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, δεν υιοθετώ τον όρο ορθολογισμός, αλλά ορθολογικότητα. Ο ορθός λόγος είναι ο υποκειμενικός λόγος, το θεωρείν των πραγμάτων που χωρίς πυξίδα φέρεται να αναζητεί την αλήθεια. Και, όπως ανέφερα στην εισαγωγή του Συμποσίου μας, η μέθοδος αυτή είναι πλήρης από νεκρές αλήθειες. Η ορθώς λογική προσέγγιση του κοινωνικού γίνεσθαι ανάγεται στην απλώς λογική συναγωγή συμπερασμάτων που προκύπτουν μέσα από τον λογικό συλλογισμό. Εάν, όπως συμβαίνει με εμάς εδώ, έχουμε κατακτήσει επίσης τα εργαλεία της απλώς λογικής γνώσης, τότε μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι βαδίζουμε τον ορθό δρόμο. Ξέρετε, η έννοια του απλού δεν ταυτίζεται με το στοιχειώδες, αλλά με τον πυρήνα του φαινομένου που διερευνούμε. Και εδώ ελλοχεύει η δυσκολία, διότι για να εισέλθει κάποιος στον πυρήνα του φαινομένου απαιτείται η αποκωδικοποίηση των στοιχείων της φύσης του. Όστε, για να κατανοήσουμε τη φύση του κοινωνικού ανθρώπου, πρέπει να διεισδύσουμε στον πυρήνα της κοσμοϊστορίας.

Με όχημα τα πορίσματα της προβληματικής αυτής, ισχυριζόμαστε ότι, εάν συντρέξουν οι όροι της αποκωδικοποίησης των παραμέτρων που υπαγορεύουν τη φυσική εξέλιξη του κοινωνικού ανθρώπου, θα οδηγηθούμε σε μία επίγνωση των φάσεων που μέλλεται να ακολουθήσει η ανθρώπινη κατάσταση, δηλαδή της εξελικτικής βιολογίας. Όταν, επομένως, μιλάμε για το δίκαιο της ανάγκης που κατευθύνει τις επιλογές και τις πράξεις των ανθρώπων, εννοούμε ότι το περιεχόμενο της ανάγκης διαφοροποιείται αναλόγως του κοσμοσυστημικού του περιβάλλοντος. Η μεταφυσική ανάγκη του δουλοπάροικου χριστιανού δεν συνέπιπτε με την ανάλογη ανάγκη του χριστιανού πολίτη της

ελληνικής πόλης της ίδιας περιόδου. Ανάλογα θα είχαμε να πούμε για τις υλικές, κοινωνικές ή πολιτικές ανάγκες, με δεδομένο ότι οι ανάγκες αναφέρονται σε αγαθά που διαφοροποιούνται αναλόγως της κοσμοσυστημικής φάσης που διάγει ο κοινωνικός άνθρωπος.

Την πραγματικότητα αυτή δυνάμεθα να παρακολουθήσουμε στο εύρος της εκδίπλωσης της ανθρωποκεντρικής βιολογίας του Έλληνα ανθρώπου. Όσο ο κοινωνικός άνθρωπος εξελίσσεται ανθρωποκεντρικά τόσο διευρύνει και μεταλλάσσει το πεδίο των αναζητήσεών του. Οπότε και η ταξινομία των φαινομένων στο πεδίο του ορθώς λογικού ή του μη ορθώς λογικού, δηλαδή η φυσική ή η μεταφυσική τους πρόσληψη, επίσης διαφοροποιείται. Αρκεί να παρατηρήσουμε αυτό που συμβαίνει στις ημέρες μας στον κόσμο του Ισλάμ σε σχέση με αντίστοιχες προσεγγίσεις του λεγόμενου δυτικού κόσμου. Οι οβιδιακές μεταβολές που συντελούνται στη σχέση του κοινωνικού ανθρώπου με το θρησκεύεσθαι διέρχονται από τη διαμεσολάβηση του κλήρου. Ουδείς, όμως, αγγίζει το ερώτημα της θέσμησης της θρησκείας υπό το πρίσμα της ελευθερίας. Ό,τι κάνει ο αναρχικός άνθρωπος σε σχέση με το κράτος της πολιτικής κυριαρχίας το πράττει ο κοινός άνθρωπος έναντι της θρησκείας. Δεν διανοείται να διαπράξει ένα άλμα προς τη χειραφέτησή του, να μην διεκδικεί απλώς την ιδιότητά του, αλλά να οικειοποιηθεί τον εκκλησιαστικό θεσμό περιάγοντας τον κλήρο στο καθεστώς του θεράποντος του ιερού αντί του εξουσιάζοντος αυθέντη. Στο πρόσωπο της εξουσίας του κλήρου διακρίνει την εξουσία του θείου. Τελικά, ποια από τις δύο αυτές επιλογές είναι ορθολογική και ποια όχι;

Όταν ο κοινωνικός άνθρωπος δεν διαθέτει τα εργαλεία της γνώσης, για να ερμηνεύσει τα φαινόμενα και να οδηγήσει τη δράση του, αναλόγως η αντιμαχία μεταξύ ορθολογικού και ανορθολογικού συμπυκνώνει το περίγραμμα της άγνοιας που οδηγεί τις πράξεις του.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία δείχνει τον δρόμο της σειραϊκής εξέλιξης του κοινωνικού ανθρώπου από τη στιγμή που εγγράφεται σε μια συγκεκριμένη κοσμοσυστημική τάξη, όμως του επισημαίνει συγχρόνως ότι ο δρόμος αυτός δεν είναι ευθύγραμμος. Υπόκειται σε διακυ-

μάνσεις, τις οποίες επισημαίνουμε στον ιστορικό χρόνο, προκειμένου να εντοπισθούν οι παράγοντες που τις προκαλούν και, ενδεχομένως, να αποφευχθούν οι συνέπειές τους.

Το ερώτημα τίθεται με ιδιαίτερη οξύτητα σε σχέση με τον στατικό ορίζοντα με τον οποίο προσεγγίζεται η εποχή μας. Άραγε τι είναι ορθολογικό; Να συζητήσουμε για την επόμενη ημέρα, για την προοπτική της δημοκρατίας ή να συμφωνήσουμε ότι δεν τίθεται προς συζήτηση η εν λόγω πολιτεία, επειδή δεν είναι κάτι που μπορεί να εφαρμοστεί στη μεγάλη κλίμακα και, επομένως, ακόμη και η έγερση του διαλόγου θα σηματοδοτούσε την επιστροφή στο παρελθόν; Σε ό,τι μας αφορά, η θέση αυτή, πέραν της αντιδραστικής της προσημείωσης, είναι όχι μόνο ανορθολογή αλλά και παράλογη.

Η νεότερη φιλοσοφία μεταβάλλει σε αλήθεια ό,τι εγγράφεται στις ιδεολογικές της επιλογές και, προφανώς, ό,τι δεν δύναται να δει με τις προσλαμβάνουσες παραστάσεις της ματιάς της. Αδυνατώντας να συλλάβει το διακύβευμα δημοκρατία, όπως τέθηκε στο εξελικτικό γίνεσθαι της πόλης, αποφαίνεται ότι επρόκειτο για μία ιδιαιτερότητα που δεν πρόκειται να επαναληφθεί και η οποία είναι κατώτερη της εκλογίμης μοναρχίας της εποχής μας. Πέραν αυτού, θεωρεί ότι εγγράφεται στον ορθό λόγο ο ισχυρισμός της ότι η εκλογίμη μοναρχία είναι το καταστάλαγμα της δημοκρατίας. Εάν, επομένως, της αντιτείνει κανείς ότι ζητούμενο δεν είναι η επιστροφή στη δημοκρατία της πόλης, αλλά η άντληση των αρχών και των παραγωγικών παραμέτρων της δημοκρατίας από το μοναδικό παράδειγμα της πόλης και, στη συνέχεια, η υποβολή του αξιακού και θεσμικού της περιβάλλοντος σε συγκριτική παράθεση με το πολιτικό σύστημα της νεότερικότητας, θα αντιτείνει ότι αυτό δεν ανήκει στις ορθολογικές της σταθερές.

Στην πραγματικότητα τι ισχυρίζεται η νεότερη φιλοσοφία; Ότι είναι ανορθολογικό να προσεγγίσει κανείς τον κοινωνικό άνθρωπο υπό το πρίσμα της εξέλιξής του ως κοινωνικού οργανισμού και ορθολογικό να τον τοποθετούμε σε άλλον χρόνο από αυτόν που ουσιαστικά ανήκει. Εξού και εφησυχάζει με τη βεβαιότητά της ότι για την εποχή

μας δεν συντρέχει η έννοια της εξελικτικής βιολογίας. Από την άλλη, η νεότερικότητα διεκδικεί δι'εαυτήν το μονοπώλιο του ορθολογισμού ως εάν ο κόσμος του παρελθόντος, συμπεριλαμβανομένης και της φεουδαρχίας, δεν διέθετε το έλλογον της πρόσληψης των πραγμάτων, όπως επίσης και το άλογον, ήτοι το μη ορθολογικό, στην προσέγγιση του κοσμικού ή του μεταφυσικού του γίνεσθαι.

Συμπέρασμα: ο μόνος δρόμος, για να προσεγγίσουμε την ανθρώπινη κατάσταση, είναι να αποκωδικοποιήσουμε τη βιολογία της ως φυσικού, κοινωνικού εν προκειμένω οργανισμού, και, στο πλαίσιο αυτό, να συνεκτιμήσουμε τις πραγματολογικές ή ακόμη και τις υπερβατικές μεταβλητές που υπεισέρχονται στις προτεραιότητες του ανθρώπου και υπαγορεύουν τη συμπεριφορά του. Η γνωσιολογία που φιλοδοξεί να εξηγήσει την ανθρώπινη κατάσταση οφείλει να συνεκτιμά όλα τα κίνητρα που κινούν την ανθρώπινη συμπεριφορά, όμως δεν επιτρέπεται να τα προβάλλει ως παραμέτρους που την ερμηνεύουν. Διότι έτσι η επιστήμη υποκύπτει στην ιδεολογία.

Κωνσταντίνος Δούνας*

**Η κριτική στη νεοτερικότητα
και στο πολιτικό σύστημα από την οπτική
των ιδεολογιών του διαφωτισμού, της μεταφυσικής και
της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας**

Η κατανόηση της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας ως νέας πολιτικής επιστήμης δεν είναι μια εύκολη προσπάθεια εξ αιτίας του γεγονότος πως ό,τι γνωρίζουμε για το πολιτικοκοινωνικό φαινόμενο το έχουμε διδαχθεί από την εκπαίδευση, τα ΜΜΕ, τα κόμματα και τους εν γένει μηχανισμούς του υπάρχοντος πολιτικού συστήματος αλλά και από τις εγκατεστημένες πεποιθήσεις, όπως διαμορφώθηκαν κατά τα τελευταία διακόσια χρόνια. Έτσι, όσοι έρχονται σε επαφή με το έργο της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, για να το κατανοήσουν, το προβάλλουν στο φάσμα των ιδεολογιών της νεοτερικότητας. Και αυτοί που τοποθετούνται θετικά και όσοι τοποθετούνται αρνητικά, ως επί το πλείστον, δεν κατανοούν τις θεμελιώδεις πτυχές της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Ορισμένοι, που τοποθετούνται καταρχήν θετικά, λαμβάνουν αποσπασματικά και επιλεκτικά επιχειρήματα για να τεκμηριώσουν τις ήδη υπάρχουσες απόψεις και πεποιθήσεις τους ή, κατά τον αντίστοιχο τρόπο, άλλοι για να απορρίψουν το σύνολο του έργου της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Δεν είναι εκ πρώτης αντιληπτό ότι η καθολικότητα και η συνεκτικότητα της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας δεν τεμαχίζεται και δύναται να αποτελέσει το υπόβαθρο για άλλες επιστήμες όπως κοινωνιολογία, ψυχολογία κ.λπ. Η επιλεκτική απόσπαση μίας πτυχής, ξεχωριστά από τις υπόλοιπες, ακυρώνει τον θεμέλιο πυρήνα της λογικής που διέπει την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία. Για να κρίνει κάποιος κάτι, πρέπει πρώτα να το κατανοή-

* Ο Κωνσταντίνος Δούνας είναι οικονομολόγος.

σει καθαυτό, όχι υποχρεωτικά να συμφωνήσει. Η κατανόσή της προϋποθέτει να αφήσουμε κατά μέρος ό,τι μέχρι τώρα γνωρίζουμε περί του πολιτικού γεγονότος και προς τούτο απαιτείται πνευματική καταπόνηση για όσους θέλουν να διαλεχθούν μαζί της. Η σχολαστική περιγραφή του έργου της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας μέσα από τους σαράντα και πλέον τόμους του καθηγητή δεν αφήνει περιθώριο παρερμηνειών και διαφορετικών κατανοήσεων. Και για όσους θέλουν να διακονήσουν το έργο του θα πρέπει να μάθουν, να ξεμάθουν, για να ξαναμάθουν. Θα είμαστε κατά τι, επιτρέψτε μου, προκλητικοί, για να προκληθεί διάλογος επί της ουσίας και να τεθούν οι παγιωμένες απόψεις σε δοκιμασία με την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία. Οι ασκούντες κριτική στη νεότερικότητα και το πολιτικό σύστημα μας περιβάλλουν με την αγάπη της σιωπής, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο καθηγητής. Η διασταύρωση των διαφορετικών απόψεων δίνει την ευκαιρία, ώστε να διαυγάσουμε τη βαθύτερη λογική τους και να διελεγχθούμε/στοχαστούμε/ενεργήσουμε σχετικά με το πρόταγμα της επόμενης μέρας. Κατά το μεγαλύτερο μέρος, οι προηγούμενοι ομιλητές αναφέρθηκαν σε συγκριτικές αξιολογήσεις της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας με τις απόψεις της νεοτερικότητας. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στις διαφορές της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας με τα ρεύματα που ασκούν κριτική στη νεοτερικότητα. Τα ρεύματα αυτά, παρότι αυτοαποκαλούνται αντισυστημικά, ανήκουν στον αντισυμβατικό χώρο και ενίοτε απορροφούν τις διαμαρτυρίες και τις αντιδράσεις της κοινωνίας. Δεν τις προσανατολίζουν αντισυστημικά αλλά τις ενσωματώνουν στο υπάρχον σύστημα.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία βασίζεται σε πραγματολογικά γεγονότα, σε πρωτογενείς και όχι δευτερογενείς πηγές, ενώ όλες οι αναφορές επιδέχονται εμπειρικών αποδείξεων. Δεν είναι νοητικές υποθέσεις που προκύπτουν από την σύλληψη μιας ιδέας ή μίας εκδοχής που αφορά μια ορισμένη ιστορική περίοδο. Οι βασικές πτυχές της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας επιβεβαιώνονται σε κάθε ιστορική περίοδο. Συνήθως οι άλλες θεωρήσεις της νεοτερικότητας και τα ρεύματα κριτικής προς αυτήν λαμβάνουν από την Ιστορία επιλεκτικά ό,τι τις τεκ-

μηριώνει. Παραβλέπουν ιστορικές περιόδους και γεγονότα έως και τα παραποιούν, όπως, για παράδειγμα, η μαρξιστική άποψη ότι η πάλη των τάξεων κινεί την Ιστορία. Κατά πόσο αυτό επιβεβαιώνεται κατά την περίοδο του Βυζαντίου που έλαβε χώρα η απόσχιση της δουλείας; Πώς τεκμηριώνεται, από το σύνολο των θεωρήσεων της νεοτερικότητας και μη, το γεγονός ότι στη δημοκρατία των Αθηνών, τον 4ο αιώνα, υπήρχαν δούλοι πλουσιότεροι από τους ελεύθερους πολίτες;

Ως γνωσιολογία η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία βασίζεται στην επαλήθευση των βασικών της παραμέτρων από τα εμπειρικά γεγονότα έναντι των ιδεολογιών, που δεν αντέχουν στη δοκιμασία της επαλήθευσης και υποτάσσουν την έννοια της γνωσιολογίας στην ιδεολογία. Ξεκινούν από *a-priori* αρχές και δεν διαλέγονται. Ταυτίζουν τη φιλοσοφία με την ιδεολογία. Η φιλοσοφία ως επιστήμη δοκιμάζεται ως προς την επαληθευσιμότητά της. Σε κάθε άλλη περίπτωση δεν είναι επιστήμη. Κατά τον αντίστοιχο τρόπο οι θεολογικές απόψεις, που επιχειρούν να ερμηνεύσουν το κοινωνικοπολιτικό γεγονός με όρους μεταφυσικής, ταυτίζουν τη φιλοσοφία με τη μεταφυσική. Η μεταφυσική ως τέτοια δεν μπορεί να ερμηνεύσει το κοινωνικοπολιτικό γεγονός εκ της φύσεώς της. Για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία δεν υπάρχουν *a-priori* αρχές. Και όσοι θεωρούν το αντίθετο, αυτό συμβαίνει επειδή δεν τις κατανοούν, όπως, για παράδειγμα, την αρχή της αιτιότητας. Η σχέση αιτίας-αποτελέσματος δεν συνιστά *a-priori* αρχή, επαληθεύεται διαρκώς εμπειρικά. Για κάθε τι υπάρχει μια αιτία. Δεν μπορεί να υπάρξει συμβάν αναίτια. Εάν συμβαίνει κάτι που δεν μπορούμε να εξηγήσουμε, είναι, όχι επειδή είναι αναίτιο, αλλά επειδή οι πληροφορίες, η μεθοδολογία κ.λπ. που χρησιμοποιούμε δεν επαρκούν για να προσδιορίσουν την αιτία. Η κριτική ότι η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία δεν έχει φιλοσοφική υπόσταση προκύπτει από αυτούς που ταυτίζουν τη φιλοσοφία με τη μεταφυσική.

Η έννοια κοσμοσύστημα συγχέεται με το περιεχόμενο που έδωσε ο Wallenstein και αναφέρεται στην επικοινωνία, στις συναλλαγές και στις αλληλεπιδράσεις που έχουν τα κράτη σε πλανητική κλίμακα. Η κο-

σμοσυστημική ανασυγκρότηση της Ιστορίας που επιχειρεί η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία έχει ως παράμετρο την ταξινόμηση των κοινωνιών με κριτήριο αναφοράς την ελευθερία. Έχει ως επίκεντρο τον άνθρωπο ως κοινωνικό ον και εν δυνάμει πολιτικό ον. Η διάκριση μεταξύ δεσποτικού και ανθρωποκεντρικού πολιτισμού δεν είναι αποδεκτή ούτε από τη νεοτερικότητα (φάσμα ιδεολογιών αριστεράς-δεξιάς) ούτε και από τα ρεύματα που ασκούν κριτική στη νεοτερικότητα. Οι μεν νεοτερικές απόψεις ταξινομούν τους πολιτισμούς με βάση το οικονομικό πεδίο (μέσα παραγωγής/τεχνολογίας-παραγωγικές δυνάμεις), τα δε ρεύματα κριτικής αποδέχονται αυτό το πλαίσιο, εκτός από το θεολογικό ρεύμα που ταυτίζει τον ανθρωποκεντρισμό με την αποδοχή του χριστιανικού θρησκευτικού υποδείγματος. Δηλαδή, οι πρώτοι θεωρούν ότι μπορεί να υφίσταται η έννοια του ανθρωποκεντρισμού σε δεσποτικές κοινωνίες. Δεν τους απασχολεί ότι ο άνθρωπος είναι ιδιοκτησία άλλου ανθρώπου, εφόσον ο ιδιοκτήτης τούς παρέχει τροφή και στέγη ή ότι το προσδιορίζουν και μόνο ως εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο. Παραβλέπουν το γεγονός της ιδιοκτησιακής σχέσης ανθρώπου από άνθρωπο, διότι δεν αποδέχονται την ελευθερία ως μέτρο ταξινόμησης των κοινωνιών. Αποφεύγουν να χαρακτηρίσουν τους Αιγύπτιους, τους Βαβυλωνίους, τους Εβραίους κ.λπ. ως δεσποτικούς πολιτισμούς και τους εξισώνουν με τον ελληνικό πολιτισμό. Ακολουθώντας και οι δεύτεροι, εφόσον οι άνθρωποι πιστεύουν στον χριστιανισμό, μπορούν να χαρακτηρίσουν τις κοινωνίες τους ως ανθρωποκεντρικές και ας υφίσταται ιδιοκτησιακή σχέση ανθρώπου από άνθρωπο, με την αιτιολογία της πίστης πως η δημιουργία του ανθρώπου έγινε καθ' ομοίωση με τον δημιουργό του.

Για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία η ελευθερία είναι κοινωνική δημιουργία. Προέκυψε ιστορικά από την ανάγκη επιβίωσης και εξέλιξης του ανθρώπου και των κοινωνιών. Δεν είναι ούτε εκ φύσεως, ούτε θεόσταλη, ούτε υπαγορεύεται από υπερβατικούς νόμους. Ο άνθρωπος απέκτησε την ελευθερία του στα πλαίσια των κοινωνικών διεργασιών, για να επιλύσει τις ανάγκες του, επειδή εκ φύσεως είναι ον που εξελίσσεται. Άλλοι οι εκ της φύσεως καταστάσεις και άλλοι οι φυσικοί

νόμοι. Αλλιώς, γιατί η ελευθερία εμφανίστηκε εκείνη την ιστορική στιγμή στον ελληνικό κόσμο και όχι πριν ή μετά; Γιατί στον ελληνικό κόσμο και όχι κάπου αλλού; Εδώ, να διευκρινίσουμε, πρώτον, ότι ελευθερία σημαίνει αυτονομία. Δεύτερον, τα δικαιώματα δεν σημαίνουν ελευθερία, όπως πολύ διεξοδικά αναφέρθηκε από προηγούμενους ομιλητές. Δηλαδή, η περίφημη στήλη του Χαμουραμπί περιγράφει δικαιώματα, η απελευθέρωση των Βαβυλωνίων από τον Κύρο τον Μέγα δεν σχετίζεται με την ατομική ελευθερία των Βαβυλωνίων έναντι του δεσπότη τους. Η θεώρηση ότι η ελευθερία είναι θεόσταλη ή εκ φύσεως σημαίνει ότι δεν υπάρχει αυτονομία αλλά ετερονομία. Συνεπώς, η κοινωνία δεν μπορεί να αυτοκυβερνηθεί. Άρα, απαιτείται ο αρχηγός της φυλής, στις πρωτόγονες κοινωνίες, που ήταν ο πιο εύσωμος και μαχητικός ή ο δεσπότης/βασιλιάς/αυτοκράτορας, στις δεσποτικές κοινωνίες, που είναι εκ θεού προερχόμενος/εντεταλμένος ή, στις πρώιμες ανθρωποκεντρικές, ο κληρονομικός μονάρχης και στη συνέχεια ο εκλεγμένος μονάρχης. Η ετερονομική ερμηνεία της ελευθερίας, δηλαδή ελευθερία που παραχωρείται/επιτρέπεται από τον θεό ή από φυσικές δυνάμεις, παραπέμπει και στη μη δυνατότητα της κοινωνίας να αυτοκυβερνηθεί. Όμως, τα ιστορικά γεγονότα το διαψεύδουν από την αυτοκυβέρνηση των κοινωνιών στον ελληνικό κόσμο. Δεν αντιλαμβάνονται την έννοια καθολική ελευθερία, διότι δεν αναγνωρίζουν τα πεδία της κοινωνικής και της πολιτικής ελευθερίας. Συντάσσονται με την άποψη της νεοτερικότητας που θέτει την πολιτική ελευθερία ενάντια στην ατομική. Αντιλαμβάνονται την καθολική ελευθερία ως απόλυτη ελευθερία, που εν πολλοίς αναφέρεται στην ατομική ελευθερία και στην κατάλυση εν γένει των θεσμών. Η καθολική ελευθερία είναι θεσμικά οριζόμενη και αφορά το σύνολο της κοινωνίας ως οντότητας. Οι προσλαμβάνουσες που έχει η νεοτερικότητα καθώς και τα ρεύματα κριτικής αντιλαμβάνονται την κοινωνία ως άθροισμα ατόμων και την ελευθερία ως ατομική. Μάλιστα, διαλαλούν ότι η «πολλή ελευθερία» που έχουν οι σύγχρονες κοινωνίες «βλάπτει», γιατί ακριβώς την ορίζουν μονοδιάστατα στο ατομικό πεδίο.

Κοινός τόπος της νεοτερικότητας και των ρευμάτων κριτικής είναι η ταύτιση του πολιτικού συστήματος με το κράτος. Δεν είναι δυνατόν να είναι κάποιος αντισυστημικός και να αποδέχεται αυτήν την ταύτιση. Η εμπειρική τεκμηρίωση της διαφοροποίησης του κράτους από το πολιτικό σύστημα υφίσταται καθόλη την ιστορική διαδρομή του ελληνικού κόσμου, από την εποχή του Σόλωνα μέχρι την κατάργηση των γενικών συνελεύσεων από τους Βαυαρούς. Με την έννοια πολιτικό σύστημα, περιγράφουμε τη σχέση της κοινωνίας με τον τρόπο που λαμβάνονται οι αποφάσεις. Το κράτος δεν παύει να υπάρχει στην περίοδο της αντιπροσώπευσης, που η κοινωνία κατέχει το πολιτικό σύστημα κατά το ήμισυ ως εντολέας, και στην περίοδο της δημοκρατίας, που το κατέχει συνολικά ως εντολέας και εντολοδόχος. Η κατοχή του πολιτικού συστήματος από το κράτος σχετίζεται με την πρώιμη ανθρωποκεντρική περίοδο που βρίσκονται σήμερα οι κοινωνίες.

Τα ρεύματα κριτικής δεν χαρακτηρίζουν το υπάρχον πολιτικό σύστημα ως εκλόγιμη μοναρχία, δηλαδή ως αυτό που είναι. Γιατί τελούν, όπως και στις άλλες περιπτώσεις που αναφερόμαστε, υπό την ιδεολογική ηγεμονία της νεοτερικότητας. Το υπάρχον πολιτικό σύστημα το βάπτισε δημοκρατία, άρα είναι το καλύτερο και επομένως οποιοδήποτε αίτημα αλλαγής του σημαίνει επαναφορά του αυταρχισμού ή του ολοκληρωτισμού. Όποιοι θέλουν να αλλάξουν τα «κακώς κείμενα» δεν έχουν παρά να κάνουν κόμμα και να πάρουν την κυβέρνηση. Ακούμε από πολλούς να προτείνουν την αλλαγή πολιτικού συστήματος, εννοώντας κυβερνητική αλλαγή, μετατόπιση αρμοδιοτήτων από τον πρωθυπουργό στον πρόεδρο και άλλα τινά, εκτός από τη θέσμιση της κοινωνίας στη λήψη των αποφάσεων. Δεν κατανοούν ότι οι διαφορές που υπάρχουν στις προτάσεις τους είναι διαφορές μορφολογικές και όχι τυπολογικές. Εναντιώνονται στη στάση της συνειδητής αποχής από τις εκλογικές διαδικασίες. Τους προκαλεί αλλεργία, γιατί ακριβώς κυριαρχούνται από την ιδεολογία της νεοτερικότητας. Η αποχή είναι η ορθότερη στάση που συνάδει με την προσπάθεια αλλαγής του πολιτικού συστήματος. Αρνείται τη νομιμοποίησή του και ανοίγει

τον ορίζοντα της σκέψης πέρα από τις ιδεολογίες της νεοτερικότητας.

Γιατί η πλειοψηφία των ρευμάτων κριτικής αντιτάσσεται στην προοπτική να συμμετάσχει η κοινωνία στη λήψη των αποφάσεων; Λένε: «Ποιος θα ψηφίσει; Αυτός που κοιτάζει μόνο τον εαυτό του, που είναι λαμόγιο, που παρκάρει όπου βρει χωρίς να σέβεται τους πεζούς;» και πολλά άλλα. Αναπαράγουν ακριβώς την επιχειρηματολογία των Βαυαρών με την οποία κατήργησαν τις γενικές συνελεύσεις. Και στην αρχαία Αθήνα υπήρχαν λαμόγια, όμως η συμμετοχή της κοινωνίας στη λήψη των αποφάσεων και το κανονιστικό πλαίσιο των επιπτώσεων που οι ίδιοι αποφάσιζαν περιόριζαν αυτά τα φαινόμενα. Ο βασικός πυρήνας των διανοητών του Διαφωτισμού αντιτάσσεται στη δημοκρατία, όπως, για παράδειγμα, ο Χέγκελ που κατακλύζεται με δέος, όταν βλέπει τον Ναπολέοντα και στο πρόσωπό του αναγνωρίζει το μεγαλείο του πνεύματος της νέας εποχής ή ο Καντ που θεωρεί τη δημοκρατία ως ολοκληρωτισμό. Και ο πιο προχωρημένος από τους διανοητές του Διαφωτισμού, ο Ρουσσώ, θεωρεί ότι η δημοκρατία είναι για κοινωνίες αγέλων και εκθειάζει τη ρωμαϊκή *res publica*. Ο Καστοριάδης, από τους σημαντικότερους διανοητές και υμνητές της δημοκρατίας, παρότι στο έργο του επιχειρεί να ξεφύγει από την ιδεολογία της νεοτερικότητας, αναφέρει σε άρθρο του ότι δεν μπορεί να υπάρξει δημοκρατία στις ημέρες μας, όχι λόγω της εξελικτικής φάσης που βρίσκονται οι κοινωνίες αλλά λόγω της δομής και του πληθυσμού των κρατών/κοινωνιών. Η δημοκρατία δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά το μέσο που θεραπεύει την καθολική ελευθερία. Για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία δεν είναι συμβατή η μη αποδοχή της καθολικής ελευθερίας με την αποδοχή της δημοκρατίας, δηλαδή της ύπαρξης μιας κοινωνίας στην οποία αυτή η ίδια θα έχει την ιδιότητα του εντολέα και του εντολοδόχου.

Για τη σχέση ελευθερίας-ισότητας-δικαιοσύνης, ο Tocqueville λέει πως το μείζον πρόβλημα που αντιμετωπίζει η σύγχρονη κοινωνία είναι η συμφιλίωση της ισότητας με την ελευθερία. Τα δύο ρεύματα του Διαφωτισμού ξεκινούσαν το ένα από την ελευθερία και το άλλο από την ισότητα ως *a-priori* και ανεξάρτητες αρχές/ιδέες και μάχονταν περι

αυτών. Με την προσγείωση της μείζονος αριστεράς στον αριστερό διάδρομο του νεοφιλελευθερισμού πλέον εκλείπει αυτή η μέχρι αίματος αντιπαράθεση. Για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία δεν αποτελούν ξεχωριστές αρχές, αλλά η ισότητα είναι μέτρο της ελευθερίας με οδηγό τη δικαιοσύνη. Η ισότητα και η δικαιοσύνη παρακολουθούν το ανάπτυγμα της ελευθερίας. Άλλη είναι η ισότητα και η δικαιοσύνη στα δεσποτικά καθεστώτα. Ο δεσπότης είναι κάτοχος όλων, η ισότητα είναι μεταξύ των δουλοπάροικων και τη δικαιοσύνη την καθορίζει ο δεσπότης που κατέχει τους πατροπαράδοτους νόμους, τους ερμηνεύει και τους εφαρμόζει. Άλλη είναι η ισότητα στον πρώιμο ανθρωποκεντρισμό (με κατ' ελάχιστον την ατομική ελευθερία). Το κράτος και το πολιτικό σύστημα το κατέχει ο εκάστοτε μονάρχης, το οικονομικό σύστημα ο ιδιώτης. Η ισότητα είναι έναντι των νόμων που προασπίζουν την ατομική ελευθερία και το πολιτικό σύστημα. Τη δικαιοσύνη την κατέχει ο μονάρχης και αναθέτει τη διαχείρισή της στο δικαστικό σώμα, το οποίο ελέγχεται μέσω του διορισμού του προέδρου του δικαστικού σώματος από τον ίδιο. Στη φάση του ώριμου ανθρωποκεντρισμού (καθολική ελευθερία) το πολιτικό σύστημα το κατέχει η κοινωνία και εφαρμόζεται η αριθμητική ισότητα (κάθε πολίτης μία ψήφος). Την περίοδο αυτή παύει να υπάρχει η ανάγκη της ατομικής ιδιοκτησίας στην οικονομία και εφαρμόζεται η αναλογική ισότητα μέσω της εταιρικής οικονομίας. Τη δικαιοσύνη την ελέγχει το κοινωνικό σώμα, που ψηφίζει τους νόμους και μετέχει ενεργά στη λήψη των δικαστικών αποφάσεων (ορκωτά δικαστήρια).

Για το μέρος της ελάσσονος αριστεράς, που αυτοεκφέρεται ως αντισυστημική, η έννοια της ισότητας ορίζεται στο οικονομικό πεδίο, όχι στο πολιτικό. Το πολιτικό, το οικονομικό σύστημα και τη δικαιοσύνη τα κατέχει το κράτος (ολοκληρωτισμός). Κάτοχος του κράτους είναι το κόμμα της εργατικής τάξης παλαιότερα, των εργαζομένων στις μέρες μας. Το γεγονός αυτό τους καθιστά όλους ίσους αλλά σε σχέση με τις οικονομικές απολαβές (μισθούς) και τη μη ιδιοκτησία. Όμως, τους καθιστά και ίσους ως μη μετέχοντες στη λήψη των αποφάσεων, αλλά

ακόμη και στη μη νομιμοποίηση του κατόχου του κράτους. Τους καθιστά ίσους απέναντι στα δικαιώματα, όχι στην ατομική, στην κοινωνική και στην πολιτική ελευθερία. Η έννοια της ελευθερίας εκλείπει από το λεξιλόγιο στην εφαρμογή της εν λόγω ιδεολογίας. Η έννοια της χειραφέτησης, που κατά κόρον χρησιμοποιείται, δεν αναιρεί την αποδέσμευση από την ιδιοκτησία καθαυτή, αλλά εστιάζει στο τίνοος ιδιοκτησία θα είναι, του ιδιώτη ή του κράτους, όχι όμως της κοινωνίας. Ως αποτέλεσμα της επιβολής της ισότητας θεωρεί ότι πραγματοποιείται και η δικαιοσύνη. Οι μεταφυσικές θεωρήσεις εκκινούν από τις *a-priori* αρχές της δικαιοσύνης, εκ θεού ή εκ σύμπαντος οριζόμενες. Η εφαρμογή τους στο πεδίο της κοινωνίας θα επιφέρει την ισότητα αλλά με βάση την αρχή των αρίστων, δηλαδή την αναλογική ισότητα στο πολιτικό πεδίο. Ποιος είναι ο άριστος «φωτισμένος» άνθρωπος που του δόθηκαν ή αντελήφθη τις θεϊκές και συμπαντικές εντολές, πώς εφαρμόζονται και ποιος εφαρμόζει αυτές τις αρχές στην πολιτεία; Το πώς και το ποιοι επιλέγουν τους αρίστους το αφήνουν στη συνείδηση της κοινωνίας που διαμορφώνεται από την εμπειρία του βίου, με βάση όμως τις άνωθεν ορίζουσες. Οι απαντήσεις έχουν δοθεί από την Ιστορία και καταδεικνύουν αυταρχικές πρακτικές, γιατί οι κάτοχοι της απόλυτης αλήθειας την επιβάλλουν στην κοινωνία, δεν διαλέγονται με την κοινωνία. Αναρωτιόμαστε, η ελευθερία που ορίζεται από νόμους έξω από την κοινωνία, τι είδους ελευθερία είναι;

Είναι τελείως διαφορετική η κριτική της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας στον Διαφωτισμό από την αντίστοιχη κριτική που γίνεται από τα ρεύματα που έχουν ως πυρήνα αναφοράς τη μεταφυσική. Για μεν την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία ήταν η περίοδος που διαμόρφωσε τον τρόπο σκέψης και τα πολιτικά εργαλεία για τη μετάβαση της δύσης από τη δεσποτεία στον πρώιμο ανθρωποκεντρισμό (απόκτηση της ατομικής ελευθερίας). Για τον ελληνικό κόσμο, όμως, ο Διαφωτισμός αποτελεί οπισθοδρόμηση. Οδηγηθήκαμε βίαια από το ώριμο στάδιο του ανθρωποκεντρισμού στο πρώιμο με την επιβολή της απολυταρχίας το 1833. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία θεωρεί ότι ο τρό-

πος σκέψης και τα εργαλεία του Διαφωτισμού, ολοκληρώνοντας τον κύκλο της συμβολής τους, ανθίστανται στο να μεταβούν οι κοινωνίες στο μέλλον, δηλαδή να οδηγηθούν στην απόκτηση της κοινωνικής και πολιτικής ελευθερίας που σημαίνει την αλλαγή του πολιτικού συστήματος από την εκλόγιμη μοναρχία στην αντιπροσώπευση. Τα ρεύματα που βασίζονται στη μεταφυσική θεωρούν τον Διαφωτισμό ως εκτροπή από την κανονικότητα, επειδή αμφισβητήθηκε η ηγεμονική θέση της εκκλησίας στην πολιτεία. Η αρνητική αυτή στάση συνεπικουρείται και από την ιστορική αντιπαράθεση της ορθόδοξης εκκλησίας έναντι του καθολικισμού.

Είναι κοινή θέση του συνόλου της νεοτερικότητας προς το Βυζάντιο που το θεωρεί ως θεοκρατικό, απολυταρχικό και διεφθαρμένο. Το μεγαλύτερο μέρος των υποστηρικτών του Βυζαντίου υποστηρίζουν τη θέση των νεοτερικών της εσπερίας, ένεκα των επιχειρημάτων τους. Θεωρούν ότι η ταυτότητά του ορίζεται με βάση το θρησκευτικό ιδίωμα (ορθοδοξία) και το αποκαλούν ανατολική ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Αμφισβητούν την ελληνικότητα και τις συντεχνίες, που είναι η εφαρμογή της δημοκρατικής αρχής στην οικονομία (εταιρική οικονομία), θεωρώντας τες ως αποτέλεσμα του κοινοτισμού. Θεωρούν δε τα κοινά των πόλεων ως κοινοτισμό που έλαβε χώρα λόγω του χριστιανισμού. Για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία το πολιτειακό καθεστώς των κοινών αποτελεί το βασικό κριτήριο συνέχειας του ελληνισμού που είναι η μετοχή της κοινωνίας στις αποφάσεις, είτε με το καθεστώς της δημοκρατίας είτε της αντιπροσώπευσης. Η ορθοδοξία αποτελεί στοιχείο της ελληνικής ταυτότητας, αλλά δεν χαρακτηρίζει την ελληνικότητα. Οι θρησκείες είναι κοινωνικό δημιούργημα.

Το έθνος για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία δεν είναι φυλετικό ιδίωμα ούτε κατασκευή ή μία αφηρημένη ιερή ιδέα, αλλά μια κοινωνική αναγκαιότητα που αποτυπώνει τα διαφορετικά ταυτολογικά στοιχεία που έχει κάθε κοινωνία και την απαίτησή της να αποφασίζει για τα θέματα που την αφορούν. Δεν έχει καμία σχέση ο πατριωτισμός, που σημαίνει την υπεράσπιση της ελευθερίας κάθε λαού να αποφασίζει για

τα του οίκου του, με τις θέσεις οποιασδήποτε εθνικιστικής απόχρωσης. Η έννοια έθνος ως κοινωνική αναγκαιότητα εμφανίζεται στην Ιστορία κατά την μετάβαση από τη δεσποτεία στον ανθρωποκεντρισμό, δηλαδή με την απόκτηση της ελευθερίας.

Τα ρεύματα κριτικής δεν θέτουν ως πρόταγμα την αλλαγή πολιτείας αλλά τη δημιουργία της «σωστής» ηθικής και την ανάπτυξη της παιδείας. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία θεωρεί ότι κάθε πολιτισμός (δεσποτεία ή ανθρωποκεντρισμός) και κάθε πολιτικό σύστημα διαμορφώνει το δικό του πλαίσιο ηθικής και παιδείας, ώστε να αναπαράγει εαυτόν. Το πρόταγμα λοιπόν της αλλαγής της ηθικής και της παιδείας είναι απλώς δεοντολογία και η δεοντολογία δεν παράγει πολιτικό γεγονός.

Η εισαγωγή της παραμέτρου της κοινωνικής βιολογίας για την ερμηνεία του πολιτικοκοινωνικού γεγονότος, είναι παντελώς άγνωστη έως και εχθρική στη νεωτερικότητα αλλά και στους μεταφυσικούς επικριτές της. Δεν αποτελεί *a-priori* αρχή αλλά το εμπειρικό αποτύπωμα της εξελικτικής πορείας, της διαδρομής, των κοινωνιών του ελληνικού κόσμου από τη δεσποτεία στον ώριμο ανθρωποκεντρισμό, που επιβεβαιώνεται από τη μετάβαση της δύσης κατ' αρχάς και του υπόλοιπου κόσμου στον πλανήτη στη συνέχεια. Για παράδειγμα, ποιο είναι το αποτέλεσμα των επαναστάσεων στη Σοβιετική Ένωση και στην Κίνα σήμερα; Η έννοια της κοινωνικής βιολογίας δεν ανάγεται στον ντετερμινισμό ούτε και είναι τελεολογία. Ο ντετερμινισμός θεωρεί ότι κάτι θα γίνει έτσι και αλλιώς, όμως η ελευθερία είναι κοινωνικό δημιούργημα, κάτω από ορισμένες συνθήκες που συνέτρεξαν στην περιοχή του ελληνικού κόσμου. Στη δύση και στον υπόλοιπο κόσμο η μετάβαση είναι αποτέλεσμα μετακένωσης και όχι αυτοτελούς δημιουργίας, για αυτό εκεί πραγματώνεται μέσω επαναστάσεων και όχι κατά τον τρόπο που συντελέστηκε στον ελληνικό κόσμο (εν μέσω κρίσεων αλλά όχι επαναστάσεων της ίδιας μορφής). Τα ιστορικά γεγονότα ιδίως με την Αναγέννηση δηλώνουν ότι μια κοινωνία, αν και εξήλθε λόγω εξωτερικών παρεμβάσεων του ανθρωποκεντρισμού,

επανήλθε, γιατί είχε προσλαμβάνουσες/παραστάσεις του ανθρωποκεντρικού πολιτισμού. Η απόκτηση της ατομικής ελευθερίας από τις κοινωνίες με βάση το παράδειγμα του ελληνικού κόσμου στη μικρή κλίμακα, σε συνδυασμό με την πολύπλευρη κρίση που διέρχεται σήμερα ο δυτικός κόσμος, θα οδηγήσει στο αίτημα των κοινωνιών για διεύρυνση της ελευθερίας στο κοινωνικό και στο πολιτικό πεδίο. Δηλαδή στο αίτημα των κοινωνιών να γίνουν θεσμικός εταίρος του πολιτικού συστήματος. Το ανάπτυγμα της ελευθερίας στο κοινωνικό και στο πολιτικό πεδίο σχετίζεται με τη δυναμική που αποκτάται από την ανάγκη των κοινωνιών να επιλύσουν τα προβλήματα που δημιουργούνται από την ανάγκη της εξέλιξης. Οι ανθρώπινες κοινωνίες είναι οι μόνες κοινωνίες ζωικών όντων που εξελίσσονται. Η περίοδος της δημοκρατίας που θεραπεύει την καθολική ελευθερία δεν είναι ένα τέλος. Η εξέλιξή της από εκεί και πλέον δεν είναι εύκολο να προσεγγισθεί, γιατί δεν έχουμε τις κατάλληλες προσλαμβάνουσες σήμερα, όπως έχουμε για την επόμενη μέρα της τωρινής φάσης του ανθρωποκεντρισμού, εφ' όσον αντλούμε εμπειρίες από τη μικρή κλίμακα στην ιστορία του ελληνικού κόσμου.

Πολυβία Παραρά*

Κλασική Ανθοδέσμη: *Δημοκρατία και Νεωτερικότητα*

Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος αποτελεί για τη Δύση την πηγή των θεμελιωδών αξιών της στην πολιτική, την ιδεολογία και την τέχνη. Αλλά όχι μόνο ο αρχαίος κόσμος. Είναι και η εξέλιξη του ελληνικού κόσμου στη βυζαντινή κοσμοπολη αυτή που αποτέλεσε το ιστορικό παράδειγμα της ανθρωποκεντρικής πολιτικής οργάνωσης για τη Δύση, πρώτα στις ιταλικές πόλεις-κράτη και μετά στη μοναρχική Ευρώπη, καθώς η τελευταία εξερχόταν της φεουδαρχίας. Η συνάντηση αυτή του ελληνικού κόσμου της αρχαιότητας και του Βυζαντίου αναγεννούσε και μεταβόλιζε τη Δύση, που αντλούσε γνώση και έμπνευση από το ελληνικό ιστορικό παράδειγμα στην εξέλιξή του, χωρίς όμως να ταυτίζεται ποτέ με αυτό, αφού η ίδια είχε δομηθεί πάνω σε ένα δεσποτικό φεουδαρχικό γίγνεσθαι. Επειδή η θεμέλια υπόσταση της Ευρώπης κατά τον Μεσαίωνα ήταν δεσποτική, η Δύση στράφηκε στο ελληνικό ιστορικό παράδειγμα, για να αντλήσει τα ανθρωποκεντρικά στοιχεία της ατομικής ελευθερίας, τα οποία έδωσαν στην ευρωπαϊκή μοναρχία φιλελεύθερα χαρακτηριστικά, όπως αυτά διατυπώθηκαν την εποχή της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού. Όμως, σε καμία περίπτωση η μοναρχική Ευρώπη δεν εμπνεύστηκε και δεν υιοθέτησε από τον ελληνικό κόσμο την πολιτική ελευθερία και την αυτόνομη διακυβέρνηση: ο πολίτης της Δύσης δεν έγινε ποτέ «Δήμος», δηλαδή πολιτικό σώμα που ασκεί πολιτική εξουσία και δεν βίωσε ποτέ στην ιστορία του αυτής της ποιότητας την πολιτική ελευθερία, ώστε να την κατανοήσει. Ο δυτικός πολίτης παρέμεινε στη σφαίρα της ιδιωτείας και σε αυτήν πα-

* Η Πολυβία Παραρά είναι καθηγήτρια στο τμήμα Κλασικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο του Μέριλαντ (ΗΠΑ).

ραμένει πάντα, διευρύνοντας τα ατομικά του δικαιώματα και τις ατομικές του ελευθερίες, ταυτίζοντας την ατομική του ελευθερία με την «ελευθερία», η οποία στην ουσία είναι φιλελευθερισμός. Αυτήν την κατάσταση αντιλαμβάνεται και ορίζει η νεωτερικότητα ως «δημοκρατία» σήμερα, χωρίς να συγκρίνει και να αξιολογεί τι υποστασιοποιούσε ο όρος δημοκρατία στην ελληνική αρχαιότητα που τον γέννησε και τι υποστασιοποιεί σήμερα. Δηλαδή, η νεωτερικότητα δεν χρησιμοποιεί ως μέτρο σύγκρισης και αξιολόγησης της πολιτικής της προόδου το συγκεκριμένο περιεχόμενο της έννοιας «δημοκρατία», δηλαδή της σύνολης ελευθερίας του πολίτη με πρωτεύουσα την πολιτική του ελευθερία, όπως τη βίωνε ως πλήρη πολιτειότητα κατά την αυτοθέσμιση και αυτοκυβέρνησή του ο Αθηναίος πολίτης, αλλά θεωρεί «δημοκρατία» τον φιλελευθερισμό. Για παράδειγμα, η Μεγάλη Βρετανία, που είναι ένα φιλελεύθερο κράτος με συνταγματική κοινοβουλευτική μοναρχία, συγκαταλέγεται στις δημοκρατικές χώρες.

Είναι εύγλωττες οι πηγές του 12ου αιώνα για την πρόσληψη της αθηναϊκής δημοκρατίας, την οποία παρουσιάζουν ως μία ανεπιθύμητη και επικίνδυνη μορφή διακυβέρνησης που δεσμεύει και απειλεί την ατομική ελευθερία, όπως αντιλαμβάνεται την έννοια «ελευθερία» ο άνθρωπος της νεωτερικότητας. Την αντιλαμβάνεται ως *liberty* και όχι ως *freedom*. Η νεωτερικότητα ταυτίζει την «ελευθερία» με τον φιλελευθερισμό, δηλαδή της δίνει ένα στενότερο ανάπτυγμα, το οποίο περιορίζεται στα ατομικά δικαιώματα και στις ατομικές ελευθερίες. Στην αθηναϊκή δημοκρατία η ελευθερία του πολίτη ήταν σύνολη, δηλαδή συμπεριλαμβάνει την ατομική, κοινωνική και πολιτική ελευθερία του Αθηναίου πολίτη ο οποίος συμμετείχε στην ιδιωτική και δημόσια σφαίρα με σφόδρη. Η πλήρης πολιτειότητα του Αθηναίου πολίτη αποτελεί ιστορικό φαινόμενο αξιοθαύμαστο στην Ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού, κτήμα «εξ αεί» του ελληνικού κόσμου για την ανθρωπότητα. Όμως η νεωτερικότητα αντιλαμβάνεται το φαινόμενο αυτό με τα νοητικά εργαλεία που αντιστοιχούν στο ιστορικό γίνεσθαι της Δύσης και όχι του ελληνικού κόσμου. Στο έργο του *«De la liberté des Anciens*

comparée à celle des Modernes», 1819,¹ ο Benjamin Constant υπερασπίζεται την ατομική ελευθερία της εποχής του, που πραγματώνεται σε ένα φιλελεύθερο μοναρχικό πλαίσιο, ως ανώτερη της ελευθερίας του Αθηναίου πολίτη κατά την αθηναϊκή δημοκρατία, με το βασικό επιχείρημα ότι η συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα, σύμφωνα με τη σκέψη του, είναι σχεδόν καταναγκασμός που αποστερεί την ατομική ελευθερία.² Με άλλα λόγια, τη συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα με πράξη και ομιλία για την άσκηση πολιτικής ο Έλληνας άνθρωπος την αντιλαμβάνεται ως ελευθερία και αυτοπραγμάτωση, ενώ ο Δυτικός άνθρωπος ως απομείωση ατομικής ελευθερίας. Κατά συνέπεια, η Ευρώπη του Διαφωτισμού θεωρεί ότι η παράδοση της πολιτικής στους άρχοντες, το «κοινωνικό συμβόλαιο», αφήνει τον πολίτη απερίσπαστο από την άσκηση πολιτικής να ζει τη ζωή του στον ιδιωτικό του χώρο απολαμβάνοντας την ατομική ελευθερία του. Με αυτήν τη συλλογιστική η νεωτερικότητα δεν αξιολογεί το γεγονός ότι το «ευ ζειν» της κοινωνίας επαφίεται σε μία κατηγορία ανθρώπων, τους επαγγελματίες πολιτικούς, με τους πολίτες να παραμένουν στην ιδιωτεία, με ό,τι αυτό συνεπάγεται για το «ευ ζειν» της σύνολης κοινωνίας.

Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν η νεωτερική ιδεολογία περί δημοκρατίας ως οχλοκρατίας και ο περιορισμός του πολίτη στην ιδιωτεία απαντάει στις ανάγκες του 21ου αιώνα, σχεδόν τέσσερις αιώνες μετά το κοινωνικό συμβόλαιο της μοναρχικής Ευρώπης. Επίσης, είναι

1. Benjamin Constant, *The liberty of ancients compared with that of moderns*, 1816, <https://archive.ph/20120805184450/http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>

Στο πρωτότυπο: https://fr.wikipedia.org/wiki/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes

2. <https://archive.ph/20120805184450/http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>

«Individual liberty, I repeat, is the true modern liberty. Political liberty is its guarantee, consequently political liberty is indispensable. But to ask the peoples of our day to sacrifice, like those of the past, the whole of their individual liberty to political liberty, is the surest means of detaching them from the former and, once this result has been achieved, it would be only too easy to deprive them of the latter».

εύλογο να διερωτηθούμε και εάν η αντιφατική εκλογίκευση της νεωτερικότητας ότι, δηλαδή, μπορεί κανείς να θαυμάζει και να υιοθετεί όλα τα πολιτιστικά δημιουργήματα της δημοκρατίας της κλασικής Ελλάδας απορρίπτοντας ή ακόμα και κατακρίνοντας τη γενεσιουργό τους δύναμη, δηλαδή τη δημοκρατία καθαυτή, μπορεί να παραμένει χωρίς κριτική εξέταση. Επίσης, δεν απαντά στον ακόλουθο ορθολογικό συλλογισμό: αφού ένας όχλος στην Ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού δεν δημιούργησε ποτέ ανώτερο πνευματικό πολιτισμό, οι Αθηναίοι, που γέννησαν τα υψηλότερα πνευματικά αγαθά, τον υψηλότερο ανθρωποκεντρικό πολιτισμό, δεν ήταν « όχλος» αλλά ήταν «Δήμος».

Τα ερωτήματα αυτά εξετάζει μια νέα επιστημολογία, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία που εισηγείται ο καθηγητής Γεώργιος Κοντογιώργης, προσφέροντας νέα μεθοδολογικά εργαλεία για την ανάγνωση της κοινωνικής βιολογίας του ανθρώπου με βάση το ελληνικό παράδειγμα. Και αυτό επειδή το ελληνικό παράδειγμα, παρά τις εκλεκτικές αναγνώσεις της νεωτερικότητας, είναι το μόνο ιστορικό γεγονός της βίωσης μίας πλήρους πολιτειότητας με δημοκρατικούς θεσμούς που γεννήθηκαν στον ελληνικό κόσμο και άντεξαν στη διαχρονία του, προσαρμοζόμενοι στα ιστορικά περιβάλλοντα που έζησε και αναπτύχθηκε ο ελληνικός κόσμος.³

Όπως διεξοδικά έχει υποδείξει η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, η ιδεολογική άποψη της νεωτερικότητας, ακολουθώντας τη γραμμική εξέλιξη της Ιστορίας, υπερασπίζεται το σύγχρονο πολιτικό γίνεσθαι ως πολιτικά ανώτερο του ελληνικού παραδείγματος δημοκρατίας. Στην ουσία υπερασπίζεται ως ανώτερη μία μερική πολιτειότητα,⁴ μία στέρξη ουσιώδους κοινωνικο-πολιτικής ελευθερίας του πολίτη, αφού η τελευταία έχει παραχωρηθεί στο κράτος από το «κοινωνικό συμβόλαιο» της εποχής του Διαφωτισμού και μέχρι σήμερα. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μεταξύ άλλων εισηγείται ότι σήμερα απαιτείται

3. Γεώργιος Κοντογιώργης, *Πολίτης και πόλις, Έννοια και τυπολογία της «πολιτειότητας»*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2003.

4. Γεώργιος Κοντογιώργης, 2003, ό.π., σ. 37-48.

μία νέα ανάγνωση των όρων *ελευθερία* και *δημοκρατία*, όπως αυτές υποστασιοποιήθηκαν στο ελληνικό κοσμοσύστημα.⁵ Και αυτό, γιατί με τη νέα αυτή επιστημολογική ανάγνωση μπορεί να διαυγαστεί το περιεχόμενο της ελευθερίας και δημοκρατίας, ώστε να διανοίξει ένας δρόμος ανάπτυξης της πολιτικής υπόστασης του σύγχρονου ανθρώπου προς την αυτονομία.⁶

Την ιδεολογική αυτή επιλογή της νεωτερικότητας ως προς τον αρχαίο ελληνικό κόσμο, δηλαδή να οικειοποιείται όλα τα πνευματικά αγαθά και τις αισθητικές αξίες του, αποδοκιμάζοντας συγχρόνως ως δήθεν οχλοκρατία τη γενεσιουργό αιτία τους, δηλαδή την αθηναϊκή δημοκρατία, θα εξετάσουμε σε έναν σπάνιο τόμο, που συνιστά πρωτογενή πηγή για αυτό το θέμα. Αυτός ο τόμος παρουσιάστηκε στην Ελλάδα στο 12ο Διεθνές Συνέδριο Κρητικών Σπουδών στο Ηράκλειο το 2016 και δημοσιεύτηκε στο Πρακτικά του συνεδρίου αυτού με τίτλο «Το Ταξίδι της “Κλασσικής Ανθοδέσμης” της Ελισάβετ Κονταξάκη από την Κρήτη στην Ουάσιγκτον: το ιστορικό και πολιτικό πλαίσιο».⁷ Η ιδεολογία της νεωτερικότητας για την κατά αυτήν ανωτερότητα της σύγχρονης πολιτικής κατάστασης σε σύγκριση με το ιστορικό πολιτικό παράδειγμα του ελληνικού κόσμου διαπνέει όλα τα έργα που είναι υπό την επιρροή του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και το εν λόγω πόνημα εγγράφεται σε αυτά. Φέρει τον τίτλο *Κλασική Ανθοδέσμη* και συντέθηκε το 1855 από την κρητικιά λογία Ελισάβετ Κονταξάκη και μία ομάδα καλλιτεχνών. Το πόνημα αυτό παρουσιάζει εβδομήντα ένα πολιτιστικά τοπία της κλασσικής Ελλάδας, που βρίσκονται στα όρια του Ελληνικού Βασιλείου το 1855 με την προσθήκη της Κρήτης, η οποία αποτελού-

5. Γεώργιος Κοντογιώργης, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2007, «Η δημοκρατική ιδεολογία στο ελληνικό κοσμοσύστημα», σ. 201-249.

6. Γεώργιος Κοντογιώργης, *Γνώση και μέθοδος, 29 ερωτήματα για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία*, Εκδόσεις Παρουσία, Αθήνα, 2017.

7. Polyvia Parara, «The Journey of Elisavet Contaxaki's Classical Bouquet from Crete to Washington, D.C.: the historical and political context» στα πρακτικά 12th ICCS Proceedings, Herakleion Crete, 2018, <https://12iccs.proceedings.gr/en/proceedings/category/38/34/273>

σε την ιδιαίτερη πατρίδα της συγγραφέως. Τα δύο τρίτα σχεδόν καταλαμβάνουν τα μνημεία της Αθήνας και της Αττικής και το άλλο ένα τρίτο τόπους και μνημεία από την υπόλοιπη ελληνική επικράτεια του Ελληνικού Βασιλείου κατά το 1855. Τα πολιτιστικά τοπία στην *Κλασική Ανθοδέσμη* συγκεντρώνουν πνευματικές αξίες και ιδεώδη, όπως σύνεση που διδάσκεται από τις υψηλές πράξεις, βαθιά σοφία και ηρεμία πριν από τον θάνατο, δέος και ευσέβεια προς τους θεούς, υστεροφημία και ηρωισμός, ηρεμία που βρίσκεται στη φύση, ύμνος στην αγνότητα, ύμνος στη δύναμη της ανθρώπινης διάνοιας, φωτισμένη διακυβέρνηση, αγάπη για την πατρίδα, αυταπάρνηση για το γενικό καλό, ηρωισμός, υστεροφημία και αιώνια δόξα.⁸ Το πνευματικό αυτό πόνημα παρουσιάζει τον αρχαίο ελληνικό κόσμο ως μία πηγή έμπνευσης πλήθους ιδεωδών και αισθητικών αξιών, όχι όμως και του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Η ίδια η έμπνευστής και συγγραφέας του πονήματος, η Ελισάβετ Κονταξάκη, αποτελεί μία αμφιλεγόμενη προσωπικότητα στη βιβλιογραφία των κρητικών επαναστάσεων, στις οποίες αναμείχθηκε εκπροσωπούσα τις αντεπαναστατικές δυνάμεις επί διακυβέρνησης της Κρήτης από τον Βελή Πασά και μετά από αυτόν. Η δημοσίευσή της *Κλασική Ανθοδέσμη* –του μόνου έργου της– που είχε παραμείνει εναποτεθειμένη στη βιβλιοθήκη των σπάνιων συλλογών του ιδρύματος *Smithsonian* στην Ουάσιγκτον, άγνωστη και ξεχασμένη για εκατόν εξήντα χρόνια, προσθέτει αναμφίβολα πολύτιμη γνώση για την ιδεολογική συγκρότηση της Ελισάβετ Κονταξάκη και τον ρόλο της στις κρητικές επαναστάσεις. Η εισήγηση αυτή εστιάζει στις ιδεολογικές επιλογές της συγγραφέως, καθώς απηχούν τις αντιλήψεις των δυτικών φιλελεύθερων ελίτ στον τρόπο που προσλαμβάνουν τον κλασικό ελληνικό κόσμο. Θα εξεταστεί σε ποιον βαθμό η Ελισάβετ Κονταξάκη, λόγω της μόρφωσής της και της ανατροφής της αλλά και λόγω της διπλωματίας που είχε αναπτύξει συναναστρεφόμενη τις ελίτ της εποχής της, έβλεπε το θέμα της επίλυσης του κρητικού ζητήματος περισσότερο με μια αντί-

8. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 11.

ληψη πεφωτισμένης ηγεσίας της νεωτερικότητας παρά μέσα από τις θεμέλιες δημοκρατικές αρχές του ελληνισμού, οι οποίες υποστασιοποιούνταν στα κοινά των Ελλήνων υπό την Οθωμανική αυτοκρατορία.⁹

Η Ελισάβετ Κονταξάκη έχει συζητηθεί στη βιβλιογραφία ως δασκάλα,¹⁰ ως πράκτορας της βρετανικής πολιτικής στην Κρήτη¹¹ καθώς και ως επικεφαλής των αντεπαναστατικών κινήματων στην Κρήτη.¹² Κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, η πολυσχιδής προσωπικότητα της Ελισάβετ Κονταξάκη την καθιστά μια σπάνια, αν όχι μοναδική περίπτωση γυναίκας που έχει υψηλή μόρφωση και ασχολείται με τα γράμματα και τις τέχνες, αλλά και συγχρόνως τη διπλωματία και την πολιτική του κρητικού ζητήματος. Παρά τον περίπλοκο ρόλο της στην πολιτική και την προικισμένη της προσωπικότητα, δεν έχουν γραφτεί και

9. Γεώργιος Κοντογιώργης, «Το ελληνικό κοσμοσύστημα στην ύστερη οικουμένη. Τα κοινά της οθωμανοκρατίας και το ζήτημα της δημοκρατικής πολιτείας», ό.π., 2007, σ. 351-372.

10. Maria Delaki, «La Contribution de l'enseignante crétoise (chrétienne et musulmane) au cours de l'Etat crétois (1899-1913)», Comptes Rendus 31^{ème} Session de la Conférence Internationale de l'Histoire de l'Education (ISCHE31): *L'Histoire de l'éducation populaire*. Université d'Utrecht, Pays Bas, Utrecht 26-29 Août 2009.

11. Ευστράτιος Παπαμανουσάκης, «Η παραγμένη ζωή μιας Χανιώτισσας του περασμένου αιώνα», από την *Κρητική Ιστορία*, Χανιά, 1979, σ. 24-27.

12. *Α' Ιστορικών Αρχείων της Επανάστασης 1866-1868*. Πίναξ των εν τω αρχείω αναφερομένων προσώπων των υπέρ ή κατά του αγνώστου δρασάντων 36, 68. Κονταξάκη (ή Βασιλακοπούλα) Ελισάβετ, όργανον αντεπαναστατικών, 1867.

-*Ιστορικό Αρχείο Κρήτης, Επίσημος Αλληλογραφία της Επανάστασης 1866-1869*, τόμος Ε', 836-1026: Επιστολές 706, 867, 888, 914, 929.

Θεοχάρης Δετοράκης, *Ιστορία της Κρήτης*, Αθήνα, 1986, σ. 392.

Ευστράτιος Παπαμανουσάκης, 1979, ό.π.

Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center. (Box 1, folder 23).

Η αντεπαναστατική δράση της Ελισάβετ Κονταξάκη είχε δυσανεχθείσει Ευρωπαίους και Αμερικανούς φίλους της, όπως την κυρία Φράνσις Χίλλ στη σχολή της οποίας φοίτησε.

Στα Απομνημονεύματά της η Marie Esperance von Schwartz αναφέρεται στα αισθήματα απογοήτευσης της οικογένειας Χίλλ από τις ενέργειες της Ελισάβετ Κονταξάκη: *Περιήγησις στην Κρήτη 1866-1870*, University Press of Crete, Herakleion, 2008, σ. 116.

δημοσιευθεί πολλά για την Ελισάβετ Κονταξάκη, ενώ η *Κλασική Ανθοδέσμη* παρέμενε άγνωστη στη βιβλιογραφία μέχρι που η έρευνά μας την έφερε στο φως.¹³

Η Ελισάβετ Κονταξάκη ήταν το δεύτερο παιδί και η ανύπαντρη κόρη μιας εύπορης οικογένειας από τα Χανιά. Το 1824, κατά τη διάρκεια της επανάστασης στην Κρήτη, η οικογένειά της που συμμετείχε σε αυτήν έφυγε από την Κρήτη και κατέφυγε στη Σύρο. Δεν υπάρχουν συγκεκριμένες πληροφορίες για τα παιδικά της χρόνια. Αυτό που ξέρουμε είναι ότι οι γονείς της την έστειλαν στην Αθήνα, για να σπουδάσει στο νεοϊδρυθέν σχολείο για κορίτσια, τη Σχολή Χιλλ. Η σχολή αυτή ιδρύθηκε το 1831 από τον ιεραπόστολο αιδεσιμότατο John Henry Hill, Αμερικανό θεολόγο και κλασικιστή.¹⁴ Μένοντας με τον Χένρυ Χιλλ, από την παιδική της ηλικία και για πολλά χρόνια μετά, εκπαιδεύτηκε υπό την επίβλεψή του αποκτώντας πολύ πλούσια κλασική εκπαίδευση και ευρεία γλωσσομάθεια. Γνώρισε τον ελληνικό κόσμο από τα παιδικά της χρόνια σε ένα περιβάλλον δυτικής πρόσληψης του ελληνικού κόσμου. Μέσα σε λίγα χρόνια, από μαθήτρια στη Σχολή Χιλλ εξελίχθηκε σε εξαιρετική δασκάλα, έγινε πολύτιμη βοηθός του δασκάλου και μέντορά της και κατέστη αναντικατάστατη.¹⁵

Κατά τη διάρκεια της εκπαίδευσης και του έργου της, η Ελισάβετ Κονταξάκη έγινε γνωστή στους κοσμοπολίτικους κοινωνικούς κύκλους των φίλων της οικογένειας Χιλλ, στους οποίους περιλαμβάνονταν Ευρωπαίοι πολιτικοί, φιλέλληνες, συγγραφείς και ποιητές, οι οποίοι μιλούσαν για τη νεαρή χαρισματική Ελισάβετ με εγκάρδια εκτίμηση και θαυμασμό για τα επιτεύγματά της. Σύντομα έγινε το επίκεντρο των

13. Polyvia Parara, «The Journey of Elisavet Contaxaki's Classical Bouquet from Crete to Washington, D.C.: the historical and political context», 2018, 12th ICCS Proceedings, Herakleion Crete, ό.π.

14. Stephen A. Larrabee, *Hellas Observed The American Experience of Greece 1775-1865*, New York University Press, 1957, «Evangelists and Teachers in the Shade of Acropolis», σ. 176-205, σ. 200-201.

15. Marie Esperance von Schwartz, 2008, σ. 114. Ευστράτιος Παπαμανουσάκης, 1979, ό.π., σ. 23-24.

κοινωνικών γνωριμιών του Αμερικανού ευεργέτη της. Ο Βρετανός πρέσβης στην Αθήνα, ναύαρχος Λόρδος Λάιονς, γοητευμένος από την προικισμένη προσωπικότητά της, πρόσφερε στην Ελισάβετ Κονταξάκη μια θέση στη Βρετανική Πρεσβεία, όπου η νεαρή Κρητικιά μυήθηκε στα μυστικά και τις τέχνες της διπλωματίας.¹⁶

Η Ελισάβετ επέστρεψε στα Χανιά τη δεκαετία του 1840 και έπαιξε ενεργό πολιτικό ρόλο. Το σπίτι της Ελισάβετ Κονταξάκη, δίπλα στην κατοικία του επισκόπου έγινε πολιτικό κέντρο των προξένων των Μεγάλων Δυνάμεων και η ίδια απέκτησε σύντομα επιρροή και δύναμη. Λέγεται ότι η μετακίνησή της από την Αθήνα στα Χανιά, τα χρόνια πριν από την επανάσταση του 1848, ίσως να συνδέεται με το σχέδιο της Μεγάλης Βρετανίας να συνδράμει τους Κρητικούς στα επαναστατικά τους σχέδια για αποτίναξη του οθωμανικού ζυγού, ώστε να δημιουργηθεί ένα βρετανικό προτεκτοράτο.¹⁷ Όταν όμως οι Βρετανοί αντιλήφθηκαν ότι οι Κρήτες πολεμούσαν μόνο για την Ένωση με την Ελλάδα τους εγκατέλειψαν στο έλεος των Τούρκων και η επανάσταση καταπνίγηκε.¹⁸ Στην *Κλασική Ανθοδέσμη* εκφράζεται η ανάγκη για αποτίναξη του οθωμανικού ζυγού στην Κρήτη, όπως θα εξετάσουμε παρακάτω, που εύλογα αναφέρεται σε αυτήν τη φάση της πολιτικής δράσης της Ελισάβετ Κονταξάκη.

Αργότερα, το 1856, η Ελισάβετ γνωρίζεται πολύ στενά με τον Τούρκο Γενικό Διοικητή της Κρήτης Βελή Πασά, με τον οποίο αναπτύσσει μία πολύ στενή σχέση και φιλία.¹⁹ Στη σχετική αλληλογραφία του Αμερικανού Πρέσβη Καρόλου Σπενς, που θα εξετάσουμε στη συνέχεια, η

16. Ευστράτιος Παπαμανουσάκης, 1979, ό.π., σ. 24-25. Στυλιανός Παπαδάκης, *Κρητικές Σελίδες*, Αθήνησι, 1911, σ. 60.

17. Ιωάννης Μουρέλος, *Ιστορία της Κρήτης*, Ηράκλειο, 1950, σ. 899: «...η ελευθερία έφτανε πια στην Κρήτη με αγγλικό πλοίο».

18. Ευστράτιος Παπαμανουσάκης, 1979, ό.π., σ. 24-25.

19. Η Ελισάβετ Κονταξάκη ασκούσε επιρροή στον Βελή Πασά και μεσολαβούσε σε αυτόν για να βοηθήσει συμπατριώτες που απευθύνονταν σε αυτήν για να τους συνδράμει: Κωνσταντίνος Φουρναράκης, «Ελισάβετ Κονταξάκη ή Βασιλικοπούλα», *Κρητικά*, τεύχος 1, εκδόσεις Κρητικός Φιλολογικός Σύλλογος εν Χανίοις, 1930, σ. 42.

Ελισάβετ Κονταξάκη εμφανίζεται ως ένα πρόσωπο απολύτου εμπιστοσύνης του Βελή Πασά με σημαντικότερη επιρροή σε αυτόν. Μαζί με τον Βρετανό πρόξενο Όνγκλεϋ και τον επίσκοπο Ιωαννίκιο, η Ελισάβετ ήταν ένα από τα βασικά μέλη του χριστιανικού κύκλου που υποστήριξε τον Βελή Πασά και την αντεπαναστατική δράση.²⁰

Αν και η Ελισάβετ Κονταξάκη είχε ισχυρές φιλίες στην Υψηλή Πύλη, με την αναχώρηση του Βελή Πασά κατά τα έτη 1857-1858 και του Βρετανού προξένου Όνγκλεϋ από την Κρήτη, καθώς και του Καρόλου Σπενς από την Κωνσταντινούπολη, αρχίζει η αντίστροφη μέτρηση για την επιρροή της στα Χανιά. Αυτό όμως δεν την εμπόδισε να συνεχίσει να προωθεί τις δυτικές πολιτικές στην Κρήτη καθώς και την αντεπαναστατική της δράση. Δέκα χρόνια αργότερα δημοσιεύεται ένα απαξιωτικό για αυτήν ποίημα στην εφημερίδα *Το Φως*, στις 20 Οκτωβρίου του 1867, το οποίο τη χαρακτηρίζει ως «αθλία και φαύλη γυναίκα» και ρητά ως προδότρια του λαού της.²¹ Στα τέλη της δεκαετίας του 1870 έχει αρχίσει η παρακμή της. Μετά από πολλές ατυχίες και οικονομική εκμετάλλευση από κάποιον τυχοδιώκτη, αρρώστησε και πέθανε σε ένα άθλιο δωμάτιο στην Κωνσταντινούπολη, όπου είχε μεταβεί, για να διασώσει δικαστικά ό,τι μπορούσε από την περιουσία της. Τάφηκε με έξοδα του φιланθρωπικού ταμείου του Βρετανικού Προξενείου.

Το μοναδικό της έργο, η *Κλασική Ανθοδέσμη*, ρίχνει φως στην πολυσχιδή προσωπικότητα της κρητικής λογίας, που συναναστρεφόταν τις δυτικές ελίτ της εποχής της. Η *Κλασική Ανθοδέσμη* είναι ένας φιλοτεχνημένος πολυτελής τόμος εκατόν δεκατεσσάρων σελίδων, που αποτελείται από ζωγραφικές εικονογραφήσεις και λογοτεχνικές περιγραφές των σπουδαιότερων μνημείων και τόπων του Ελληνικού Βασιλείου κατά το

20. Αλληλογραφία της Ελισάβετ Κονταξάκη με τον Βρετανό Πρόξενο στα Χανιά Όνγκλεϋ, «Αλληλογραφία Αντεπαναστατών», *Ιστορικόν Αρχείο Κρήτης*, υπ. αριθμόν 5-6 και 9.

21. «Αθλία γυναίκα! Ήθελες λατρείαν των ανθρώπων/και τον αγνόν εξέλεξες της γενετής σου τόπον! Αλλ' εις αυτόν προσφέρουσιν εις τον Θεόν λατρείαν / και την Ελευθερίαν/αι μόν' οι Τούρκοι πίπτουσιν, ως εις Ηλίου δύσιν /εις πόδας φαύλων γυναικών, με προθυμίαν ίσην!» «Η προδότρια Ελισάβετ Κονταξάκη», εφ., *Το Φως*, 20/10/1867.

1855, και κατ'εξαίρεση αλλά πολύ εύλογα συμπεριλαμβάνονται στο τέλος του τόμου και σελίδες που περιγράφουν την Κρήτη. Αυτές οι εικονογραφήσεις των εβδομήντα ένα πολιτιστικών τοπίων συμπληρώνονται και ανθολογούνται από σχετικά αποσπάσματα αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων κυρίως –ιστορικών, φιλοσόφων και ποιητών– τόσο στην πρωτότυπη γλώσσα όσο και σε γαλλικές μεταφράσεις. Επίσης, παρατίθενται και λογοτεχνικά αποσπάσματα από την ευρωπαϊκή λογοτεχνία, που μαρτυρούν την πρόσληψη της ελληνικής κλασικής αρχαιότητας. Ο τόμος αυτός είναι μία μαρτυρία δηλωτική του πώς προσλαμβάνει η νεωτερικότητα τον ελληνικό κλασικό κόσμο αλλά και η ίδια η Ελισάβετ Κονταξάκη, που εγγράφεται ιδεολογικά σε αυτήν.

Ο τόμος αυτός δημιουργήθηκε, για να παρουσιαστεί εκ μέρους του Ελληνικού Βασιλείου στην Πρώτη Διεθνή Έκθεση των Παρισίων το 1855. Μετά την ολοκλήρωση της Παγκόσμιας Έκθεσης στο Παρίσι, η Ελισάβετ Κονταξάκη έλαβε έπαινο²² και στη συνέχεια επέλεξε να δωρίσει αυτό το έργο τέχνης στις Ηνωμένες Πολιτείες. Κομιστής του δώρου ήταν ο ίδιος ο πρέσβης των ΗΠΑ στην Κωνσταντινούπολη Κάρολος Σπενς, τον οποίο γνώριζε προσωπικά και αλληλογραφούσε μαζί του.

Η *Κλασική Ανθοδέσμη*, για το μακρύ ταξίδι της από την Αθήνα στο Παρίσι, τοποθετήθηκε σε μια περίτεχνη ξυλόγλυπτη θήκη. Τα ονόματα των διάσημων Ελλήνων συγγραφέων και καλλιτεχνών που αναγράφονται στην ξύλινη θήκη συμπυκνώνουν τα αισθητικά και πνευματικά ιδεώδη του τόμου: Φειδίας, Όμηρος, Θουκυδίδης, Πραξιτέλης, Ηρόδοτος, Απέλλης, Ζεύξης και Αισχύλος.²³ Ο τόμος έχει βιβλιοδεσία από μπλε βελούδο, με χρυσοκεντημένο τον τίτλο με ελληνικά κεφαλαία γράμματα «ΚΛΑΣΙΚΗ ΑΝΘΟΔΕΣΜΗ» και τη χρονολογία «1855» επίσης με ελληνικά γράμματα «ΑΩΝΕ». Μια λωρίδα από κεντητά φύλλα διατρέχει την περίμετρο του μπροστινού εξώφυλλου του τόμου με τέσσερα διακοσμητικά σχήματα στις τέσσερις γωνίες. Στο οπισθόφυλλο είναι

22. Journal of the Proceedings of the Board of Regents of Smithsonian Institution, 10 Απριλίου 1858, σ. 137.

23. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 3.

κεντημένο ένα βασιλικό στέμμα σε δάφνινο στεφάνι που συμβολίζει το ελληνικό βασίλειο και μία λωρίδα ζατρκίου περιμετρικά.

Η Ελισάβετ Κονταξάκη υπογράφει ως έχουσα την ιδέα, επιστασία και ανθολόγηση αυτού του πνευματικού έργου, αλλά για την υλοποίησή του υποστηρίχθηκε από μια ομάδα Ελλήνων καλλιτεχνών που προέρχονταν από περιοχές του νεοσύστατου ελληνικού βασιλείου, καθώς και από ελληνικές περιοχές εκτός των περιορισμένων συνόρων του. Ο τόμος είναι λογικό να φιλοτεχνήθηκε στην Αθήνα και οι καλλιτέχνες αναφέρονται ανά επάγγελμα και καταγωγή σε μία από τις εισαγωγικές σελίδες.²⁴

Ο τόμος χαρακτηρίζεται «πόνημα» από την Ελισάβετ Κονταξάκη. Οι εισαγωγικές σελίδες δίνουν σημαντικές πληροφορίες για το έργο και τους στόχους της. Στην πρώτη εισαγωγική σελίδα αναφέρεται ένα απόσπασμα από τον περιηγητή Πausανία που εξυμνεί τα επιτεύγματα των Ελλήνων: «Θα μπορούσε κανείς να δει και να ακούσει πολλά άξια θαυμασμού για τους Έλληνες». Αυτό το απόσπασμα αποτυπώνει την ίδια την ουσία αυτού του βιβλίου, που είναι να αναδείξει τη συμβολή του ελληνικού κόσμου στον πολιτισμό, καλώντας το διεθνές κοινό των Παρισίων να ταυτιστεί με μια οικουμενική ελληνική πολιτιστική ταυτότητα, όπως την αντιλαμβάνεται η Δύση εκείνη την εποχή.²⁵

Αλλά ποιο περιεχόμενο δίνει η νεωτερικότητα και η Ελισάβετ Κονταξάκη στην ελληνική πολιτιστική ταυτότητα; Η Ελισάβετ Κονταξάκη συνθέτει δύο παράλληλους προλόγους, έναν στα γαλλικά και έναν στα νέα ελληνικά. Οι πρόλογοι αναπαράγουν τη ρητορική τέχνη των αρχαίων Ελλήνων, εκφράζοντας σεμνότητα και παραδεχόμενοι εκ των προτέρων τις αδυναμίες κατά την εκτέλεση του έργου της. Πιο συγκεκριμένα, εξηγεί ότι λόγω ατυχιών δεν μπόρεσε να εφαρμόσει πλήρως την αρχική της ιδέα και, ως εκ τούτου, οι συνθήκες δεν της επέτρεψαν να παρουσιάσει ένα έργο αντάξιο της Παγκόσμιας Έκθεσης των Παρισίων και του αρχαίου ελληνικού κόσμου, του λίκνου του πολιτισμού. Η

24. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 4.

25. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 5-6.

συγγραφέας αναπαράγει την επίδειξη σεμνότητας και την εκ των προτέρων παραδοχή αδυναμιών, που αποτελούσε μια τυπική στρατηγική στην αρχαία ελληνική ρητορική τέχνη, προκειμένου να προκαταβάλει το κοινό, ώστε να μην δεχτεί κριτική για την ατέλεια του πονήματος. Συνεχίζει, παραθέτοντας ένα χωρίο από τον Ηρόδοτο, παρουσιάζοντας την Αθήνα ως μια απaráμιλλη πόλη, μία πόλη άξια επαίνου: «Εκτός από την Αθήνα δεν υπάρχει άλλη αξιόλογη πόλη». Ενώ επιλέγει να παρουσιάσει αυτό το χωρίο του Ηροδότου, που καθιστά την κλασική Αθήνα την πιο αξιόλογη πόλη, σε όλο τον τόμο δεν αναφέρεται στη γενεσιουργό αιτία αυτής της μοναδικότητας, δηλαδή στο δημοκρατικό γίγνεσθαι της πόλης αυτής. Η συγγραφέας, όπως και η Δύση, αν και αναγνωρίζει και θαυμάζει τον ιστορικό, φιλοσοφικό και ποιητικό ανθρωποκεντρικό λόγο των Αθηνών, εντούτοις τον αποσυνδέει από την αιτία που τον παρήγαγε, δηλαδή το δημοκρατικό πολίτευμα.

Στη συνέχεια του προλόγου προσθέτει ότι το κίνητρό της στη δημιουργία αυτού του έργου είναι ότι οι Έλληνες δεν πρέπει να μένουν αδιάφοροι στο παγκόσμιο γεγονός της Πρώτης Διεθνούς Έκθεσης των Παρισίων. Σε αυτό το σημείο παραθέτει, επίσης, τον έπαινο του Μολιέρου για το Παρίσι, που φιλοξενεί τη Διεθνή Έκθεση, ως την «μεγάλη πόλη των θαυμάτων, το κέντρο του καλού γούστου, της καλής διανόησης και της γενναιοδωρίας». Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι περιμένει από τους κριτές επιείκεια, αφού όλοι γνωρίζουν την *ατυχία* που συνεχίζει να εμποδίζει την πρόοδο των τεχνών και των επιστημών στη γενέτειρά τους, την πόλη της θεάς Παλλάδας. Δεν εξηγεί ποιο περιεχόμενο δίνει σε αυτήν την ατυχία στην Αθήνα του 1853-1855. Το πιθανότερο είναι να υποθέσουμε την πολιτική κατάσταση στο Βασίλειο της Ελλάδας. Σε αυτό το σημείο παραθέτει τον έπαινο του Άγγλου ποιητή Μίλτον για την Αθήνα: «Η Αθήνα το μάτι της Ελλάδας, μητέρα των τεχνών και της ευγλωττίας, γενέτειρα πνευματικών επιτευγμάτων».

Ήδη από την *Πρόθεση* η Ελισάβετ Κονταξάκη αναφέρεται στο πολιτιστικό κεφάλαιο της κλασικής Αθήνας και της πρόσληψής της από την ευρωπαϊκή διανόηση ως γενέτειρας των τεχνών και του πνεύμα-

τος, αποσιωπώντας την ελληνική πολιτική παρακαταθήκη της κλασικής Ελλάδας και θεμέλια αξία, τη δημοκρατία. Αυτή η αποσιώπηση δεν ισχύει μόνο στον πρόλογο αλλά και σε όλον τον τόμο. Βέβαια, είναι αυτονόητο ότι στη μοναρχική Γαλλία του 1855 κανείς δεν θα μπορούσε ρητά να αναφέρει τη λέξη «δημοκρατία» και μια τέτοια αποσιώπηση θα ήταν εύλογη σε ένα πολιτικό περιβάλλον εχθρικό προς τη δημοκρατία. Θα μπορούσε να εξηγηθεί από τη γενική πολιτική ατμόσφαιρα της ευρωπαϊκής πολιτικής ζωής στο πλαίσιο της Δεύτερης Αυτοκρατορίας στη Γαλλία και των αντηχήσεων της Ιεράς Συμμαχίας, όπου οι δημοκρατικές ιδέες ήταν αποκρουστικές και θεωρούνταν απειλή για τη μοναρχική ή αυταρχική Ευρώπη. Όμως, δεν είναι αυτός ο λόγος, επειδή η Ελισάβετ Κονταξάκη δεν αρκείται στην αποσιώπηση της δημοκρατίας, αλλά, όπως θα δούμε στη συνέχεια, την ανθολογεί ως «ασταθή όχλο», ακριβώς όπως την αντιλαμβάνονταν η μοναρχική νεωτερικότητα. Στο σημείο αυτό πρέπει να διερωτηθούμε σχετικά με ένα ζήτημα, στο οποίο δεν έχει απαντήσει η νεωτερικότητα για την αυτοκυβερνούμενη πόλη-κράτος της Αθήνας, που, ενώ είναι δημοκρατία, την υποβιβάζει σε «οχλοκρατία». Και το ερώτημα είναι το εξής: γνωρίζει η νεωτερικότητα σε όλη την Ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού κάποιον «όχλο» που να παρήγαγε τέτοιον ανώτερο πολιτισμό, όμοιο της αθηναϊκής δημοκρατίας; Η απάντηση είναι ότι κανείς όχλος δεν είναι σε θέση να παράγει τέτοιο πολιτισμό και αυτό το γεγονός υποδεικνύει ότι η αθηναϊκή δημοκρατία δεν ήταν «όχλος» αλλά ένας αυτοθεσμιζων και αυτοθεσμισμένος «Δήμος» με νόμους, λογοδοσία, ευθύνη και πλήρη πολιτεότητα του Αθηναίου πολίτη, ο οποίος απολάμβανε σύνολη ελευθερία. Αντί, λοιπόν, να απαξιώνεται ο «Δήμος», ο οποίος και φυσικά δεν είχε το αλάθητο και είχε και στιγμές αδύναμες, είναι ορθότερο να αξιολογηθεί η αθηναϊκή δημοκρατία με την παράμετρο της ελευθερίας, που είναι και αυτή που συνάδει με την ανθρώπινη ύπαρξη και είναι αυτή που την καταξιώνει.

Στο πόνημά της η Ελισάβετ Κονταξάκη, όταν παρουσιάζει τον Παρθενώνα, το σύμβολο της δημοκρατικής Αθήνας, ανθολογεί αποσπά-

σματα που αναφέρονται στη θεά Αθηνά, τη λατρεία και το αρχιτεκτονικό σχέδιο του ναού.²⁶ Απουσιάζει οποιαδήποτε ρητή αναφορά στη δημοκρατία, της οποίας σύμβολο και γέννημα ήταν ο Παρθενώνας. Συνεχίζοντας, η Ελισάβετ Κονταξάκη ανθολογεί την Πνύκα,²⁷ το λίκνο της δημοκρατίας, απομονώνοντας ένα χωρίο του Δημοσθένη που περιλαμβάνει την υποτιμητική ορολογία για τον Δήμο, για τους πολίτες, χαρακτηρίζοντάς τους ως όχλο: «ὥς ὃ μὲν δῆμός ἐστιν ὄχλος, ἀσταθητότατον, πραγμάτων ἀπάντων, καὶ ἀσυνθετώτατον, ὥσπερ ἓν θαλάττη πνεῦμα ἀκατάστατον, ὥς ἂν τύχοι, κινούμενον θαλάττη πνεῦμα ἀκατάστατον, ὥς ἂν τύχοι, κινούμενον» (Η συνέλευση των πολιτών είναι ένας όχλος, του οποίου η γνώμη είναι απ' όλα η πιο ασταθής και είναι τόσο ευμετάβλητη και ευμετάβλητη όσο οι τυχαία μεταβαλλόμενοι άνεμοι της θάλασσας.) Αυτή ακριβώς είναι και η αντίληψη της νεωτερικότητας τον 19ο αιώνα, αλλά και πριν και μετά, για την αθηναϊκή δημοκρατία. Αυτό το απόσπασμα παρουσιάζει τις δημοκρατικές συνελεύσεις ως τα πιο άναρχα και επικίνδυνα στοιχεία, υποβαθμίζοντας τον «Δήμο» σε τυραννία του όχλου. Στα υπόλοιπα αποσπάσματα για την Πνύκα υπογραμμίζει για άλλη μια φορά τις αδυναμίες των πολλών σε αντίθεση με τις αρετές του πολιτικού τους ηγέτη Περικλή, που είχε τη δύναμη να αντιπείθει τον Δήμο.²⁸

Από αυτά τα αποσπάσματα μπορούμε να συναγάγουμε ότι η Ελισάβετ Κονταξάκη δεν εμπιστεύεται τα κοινά των πολιτών και δεν αντιλαμβάνεται τον ελληνικό κόσμο μέσα από τη θεμέλια αρχή των δημοκρατικών συνελεύσεων, δεν τις εμπιστεύεται, αλλά αντίθετα θαυμάζει και εκτιμά μόνο τους χαρισματικούς ηγέτες. Αυτή η αντίληψη συνάδει με την «πεφωτισμένη δεσποτεία», την οποία έδειξε να υιοθετεί υποστηρίζοντας τις μεταρρυθμίσεις του δυτικοτραφούς και γαλλομαθούς Οθωμανού διοικητή Κρήτης, του Βελή Πασά, με τον οποίο διατηρούσε

26. ΚΛΑΣΙΚΗ ΑΝΘΟΔΕΣΜΗ, ΠΑΡΘΕΝΩΝ, σ. 11-12. Βλ. P. Parara, 2018, σ. 9.

27. ΚΛΑΣΙΚΗ ΑΝΘΟΔΕΣΜΗ, ΠΝΥΚΑ, σ. 27-28. Βλ. P. Parara, 2018, σ. 10-12.

28. ΚΛΑΣΙΚΗ ΑΝΘΟΔΕΣΜΗ, ΠΝΥΚΑ, σ. 27-28, χωρία από τις *Ιστορίες* του Θουκυδίδη, βιβλίο Β, κεφάλαια 59(ΝΘ), 61(ΞΑ), 65(ΞΕ).

στενές σχέσεις και τον υποστήριζε ενισχύοντας την αντεπαναστατική πολιτική κατά τις δεκαετίες 1850 και 1860 στην Κρήτη.

Επιστρέφοντας στα πολιτιστικά τοπία της *Κλασικής Ανθοδέσμης*, αναφέρονται σε περιοχές που βρίσκονται εντός του ελληνικού βασιλείου του 1832, με μόνη εξαίρεση την Κρήτη. Η συγγραφέας ξεκινάει ένα νοητικό ταξίδι από την Αθήνα, επεκτείνεται στην Αττική και συνεχίζει από τα νότια προς τα βόρεια, πηγαίνει δυτικά στα νησιά Σαλαμίνα και Αίγινα, και βόρεια στην Εύβοια, μετά στη Βοιωτία, Φωκίδα και Φθιώτιδα, καταλήγοντας στην Κεντρική Ελλάδα. Μετά μεταφέρεται στην Πελοπόννησο, αρχίζοντας από τον Ισθμό, και μετά συνεχίζει με την Κόρινθο, Επίδαυρο, Μυκήνες, Άργος, Ναύπλιο, Μεσσήνη και Σπάρτη. Η περιήγηση ολοκληρώνεται με την ιδιαίτερη πατρίδα της, την Κρήτη, στις τελευταίες σελίδες. Ο λόγος για τον οποίο η Ελισάβετ Κονταξάκη περιλαμβάνει την Κρήτη στον τόμο αυτό είναι ευνόητος, καθώς η Κρήτη είναι η γενέτειρά της και δραστηριοποιείτο στα ζητήματά της. Για τον ίδιο λόγο αφιερώνει και τέσσερις σελίδες στην Κρήτη, ενώ για κάθε άλλη τοποθεσία ή μνημείο δεν αφιερώνει περισσότερες από δύο σελίδες.

Η Ελισάβετ Κονταξάκη, για να παρουσιάσει την πατρίδα της την Κρήτη στην *Κλασική Ανθοδέσμη*, επιλέγει αρχαίους και λατίνους συγγραφείς και Ευρωπαίους ποιητές. Συνοψίζοντας το περιεχόμενο αυτών των επιλογών, η συγγραφέας συνθέτει ένα αφήγημα που αναφέρεται στην τοποθεσία και την ιστορία του νησιού, στους μύθους σχετικά με την αγνότητα του νησιού και τις καλές ιδιότητες του χαρακτήρα του κρητικού λαού, αλλά και στις ανάξιες συμφορές που υποφέρει το νησί συμπεριλαμβάνοντας κι ένα μήνυμα ελπίδας.

Το αφήγημα για την Κρήτη κορυφώνεται σε ένα εκτενές χωρίο από το ποίημα του Γουίλιαμ Φαλκονέρ (1732 -1769), «Το Ναυάγιο».²⁹ Το αν-

29. William Falconer, «The Shipwreck»
...«For wealth for valor, courted and revered,
What Albion is, fair Candia then appeared.
Ah! Who the flight of ages can revoke!

θολογημένο αυτό απόσπασμα αναφέρεται στην καταπίεση που υποφέρει το νησί από τον τουρκικό ζυγό. Όπως αναφέραμε νωρίτερα, την περίοδο αυτήν πριν το 1853-1855 που συντίθεται ο τόμος, η Ελισάβετ Κονταξάκη δεν φαίνεται να έχει υιοθετήσει αντεπαναστατική στάση. Είναι προσανατολισμένη στη Βρετανική πολιτική για αποτίναξη του οθωμανικού ζυγού και προσάρτηση της Κρήτης στο άρμα της Μεγάλης Βρετανίας. Το ποίημα του Φαλκονέρ αναφέρεται στον τουρκοβεντικό πόλεμο που διήρκεσε είκοσι πέντε χρόνια και ρήμαξε το νησί, όταν η ενετική Κρήτη ηττήθηκε και πέρασε στην οθωμανοκρατία. Στο απόσπασμα αυτό, ο Φαλκονέρ παρουσιάζει τη Μεγάλη Βρετανία (Αλβιόνα) να θρηνεί για τον πόλεμο που ρήμαξε και ερήμωσε το νησί και ο οθωμανικός ζυγός παρουσιάζεται ως ωμή καταπίεση. Στο τέλος του αποσπάσματος, ο ποιητής οραματίζεται την ελπίδα για την αναβίωση του ελεύθερου πνεύματος.

Το ποίημα ρητά αποπνέει αποστροφή για τον οθωμανικό ζυγό και θαυμασμό για τις φιλελεύθερες ιδέες. Το 1853-4 που συνθέτει αυτό το έργο η Ελισάβετ Κονταξάκη βλέπει την οθωμανική διοίκηση ως καταπιεστικό ζυγό. Το χωρίο αυτό καλεί την ιστορικό να εξετάσει βαθύτερα μία ερμηνεία του ρόλου της στις κρητικές επαναστάσεις. Η επιλογή αυτού του χωρίου προφανώς απεικονίζει τη Μεγάλη Βρετανία να συμπάσχει με τους Κρητικούς και απηχεί τις πολιτικές σχέσεις που είχε η Ελισάβετ Κονταξάκη με Βρετανούς αξιωματούχους και τον ρόλο που ήθελε να παίξει η Μεγάλη Βρετανία στο Κρητικό ζήτημα κατά την επανάσταση του 1848, όπου προώθησε την πολιτική για την αυτόνομη Κρήτη ως βρετανικό προτεκτοράτο. Η επιλογή αυτού του ποιήμα-

The free-born spirit of her sons is broke;
They bow to Ottomans 's imperious yoke!
No longer Fame the drooping heart inspires,
For rude oppression quench'd its genial fires;
But still her fields , with golden harvests crowned,
Supply the barren shores of Greece around.
What pale distress afflicts those wretched isles!
There hope never dawns and pleasure never smiles...»

τος συνάδει με τον ρόλο της Ελισάβετ Κονταξάκη στα Χανιά πριν από την εξέγερση του 1848, που σημαίνει ότι τότε, και πριν την άφιξη του Βελή Πασά, προτιμούσε μια βρετανική κυριαρχία αντί για μια οθωμανική κυριαρχία στην Κρήτη.

Επίσης, στις σελίδες για την Κρήτη ανθολογεί ένα χωρίο που υποδηλώνει τον προσανατολισμό της Κρήτης προς τη Δύση ως μην ανήκουσα στην Ανατολή. Το χωρίο είναι από τον Μόσχο τον Συρακούσιο που αναφέρεται στον μύθο της «Ευρώπης και του Ταύρου». Σε αυτό το χωρίο η Ευρώπη έχει έναν εφιάλτη: βλέπει δύο ηπείρους σε διαμάχη για χάρη της, η μία είναι η Ασία και η άλλη η Μακρινή Ακτή (η Ελλάδα), και οι δύο με μορφή γυναικών. Ο πατέρας της Μακρινής Ακτής, της Ελλάδας, καλωσορίζει ευγενικά την Ευρώπη και τη θεωρεί σαν να είναι δικό της παιδί. Σε αυτό το ειδύλλιο ο Δίας, μεταμφιεσμένος σε ταύρο, απαγάγει την Ευρώπη και τη φέρνει στις ακτές της Κρήτης, για να ζευγαρώσει μαζί της. Η Μακρινή Ακτή, Ελλάδα, υποδέχεται την Ευρώπη που γίνεται η νύφη του Δία στο νησί της Κρήτης.³⁰ Είναι σαφές ότι η Ελισάβετ Κονταξάκη τελειώνει το βιβλίο της με ένα απόσπασμα που παρουσιάζει την Ευρώπη να μην ανήκει στην Ασία αλλά να ανήκει στον ελληνικό κόσμο, αποτελώντας η Ευρώπη μέρος της ελληνικής κληρονομιάς. Η Κρήτη αναφέρεται ως η πατρική ακτή της Ευρώπης. Η επιλογή αυτού του χωρίου από την Ελισάβετ Κονταξάκη αναδεικνύει την ελληνική ταυτότητα του νησιού και τη συνδέει με την Ευρώπη και όχι με την Ασία. Επίσης, υπόρρητα καλεί και σε μία συνδρομή από την Ευρώπη. Είναι εμφανές ότι αυτή η προσεκτική επιλογή χωρίων μεταφέρει συγκεκριμένα πολιτικά μηνύματα και υποδηλώνει τις ιδεολογικές και πολιτιστικές συγγένειες της νεωτερικότητας με την κλασική Ελλάδα και τις πολιτικές διασυνδέσεις της Κρήτης με την Ευρώπη.

30. Ειδύλλιο 2: «Πάρε θάρρος, κορίτσι μου (Ευρώπη), και μη φοβάσαι το κύμα του βαθέως. Ιδού, είμαι ο Δίας, ακόμη κι εγώ, αν και από κοντά, φοράω τη μορφή ταύρου, γιατί μπορώ ναβάλω την όψη αυτού που θέλω. Ιδού, η Κρήτη θα σε δεχθεί τώρα, Κρήτη που ήταν η δική μου θετή μητέρα, όπου θα είναι το νυφικό σου».

Όμως, όταν το σχέδιο της βρετανικής πολιτικής απέτυχε, αφού οι Κρήτες επαναστάτες ήθελαν ένωση με την Ελλάδα, η Ελισάβετ Κονταξάκη κάνει στροφή στη στάση της απέναντι στις κρητικές επαναστάσεις. Κατά τα έτη 1856 και εξής, περίοδο της άφιξης του Βελή Πασά στο νησί ως Γενικού Διοικητού της Κρήτης, η Ελισάβετ Κονταξάκη βλέπει στο πρόσωπό του έναν πεφωτισμένο ηγέτη και εντείνει τις προσπάθειές της να ηγηθεί του αντεπαναστατικού κινήματος. Η αλληλογραφία που διατηρούσε η Ελισάβετ Κονταξάκη με υψηλόβαθμους αξιωματούχους των Ηνωμένων Πολιτειών στην Κωνσταντινούπολη, όπως τον Κάρολο Σπενς, καθώς και αυτή του Βελή Πασά με τον ίδιο αξιωματούχο –η ίδια η Ελισάβετ Κονταξάκη τούς σύστησε– ξεκαθαρίζουν τον ρόλο της και την ιδεολογία της για την πεφωτισμένη δεσποτεία.

Στις επιστολές της με ημερομηνία 28 Ιουλίου και 2 Οκτωβρίου 1857,³¹ που απευθύνει με πολύ φιλικό τόνο στον πληρεξούσιο Υπουργό των Ηνωμένων Πολιτειών στην Υψηλή Πύλη, Κάρολο Σπενς, η Ελισάβετ Κονταξάκη περιγράφει τον Βελή Πασά ως έναν εξαιρετικό και εκλεπτυσμένο ηγέτη, ικανό να εφαρμόσει τις μεταρρυθμίσεις για τη βελτίωση της ζωής των χριστιανών στην Κρήτη. Φαίνεται να τον βλέπει ως έναν πεφωτισμένο ηγέτη που θα δημιουργούσε μια κοινωνικά και οικονομικά προοδευτική πολυπολιτισμική Κρήτη, η οποία θα μπορούσε να απευθύνεται σε όλους τους Οθωμανούς πολίτες ανεξάρτητα από τη θρησκεία τους.³² Η γαλλική μόρφωση του Βελή Πασά και η διπλωματική του εμπειρία στο Παρίσι φαίνεται να την είχαν πείσει, απολαμβάνοντας βέβαια η ίδια και τα οφέλη της πολιτικής του προστασίας.

Τις απόψεις της περί πεφωτισμένης ηγεσίας συμμεριζεται και ο Κάρολος Σπενς, ο οποίος στην αλληλογραφία του με τον Βελή Πασά τον προσφωνεί ως φιλόανθρωπο και φιλελεύθερο πολιτικό που ενδια-

31. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 12-19.

32. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 12-19. Miss Contaxaki's letters to Mr. Charles Spence dated July 28th, 1857 and October 2nd, 1857, *Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center, Box 1, folder 23*.

φέρεται για την εφαρμογή του Hatt-i-Şerif και του Hatt-i Hümayun. Ωστόσο, στην ίδια αυτή επιστολή ο Κάρολος Σπενς αναγνωρίζει τη διάκριση μεταξύ των προθέσεων του Βελή Πασά, ως Διοικητή, και της εκτέλεσης των διαταγμάτων από τους Οθωμανούς αξιωματούχους, οι οποίοι δεν ήταν το ίδιο πρόθυμοι να πραγματοποιήσουν τις μεταρρυθμίσεις και τις υπονόμειαν στην πράξη. Επιπλέον, ο Κάρολος Σπενς συνεχίζει να επικρίνει τους απλούς ανθρώπους που, σύμφωνα με τον ίδιο, δεν έχουν τη δυνατότητα να εκτιμήσουν τη φιλελεύθερη πολιτική του Βελή Πασά.³³ Στις απαντητικές του επιστολές προς τον Κάρολο Σπενς, που χρονολογούνται από τις 26 Μαρτίου 1857 έως τις 3 Αυγούστου 1857, ο Βελή Πασάς εκφράζει την εκτίμηση για την υποστήριξη και την έγκριση του Καρόλου Σπενς για την εφαρμογή των μεταρρυθμίσεων σχετικά με τα ατομικά και θρησκευτικά δικαιώματα για τους χριστιανούς και την ελπίδα ότι μπορεί να τις εφαρμόσει περαιτέρω. Προσθέτει ότι, ικανοποιώντας το αίτημά τους και την εφαρμογή του Hatt-i-Şerif, ο σουλτάνος έδωσε στον χριστιανικό κόσμο μια απόδειξη της επιθυμίας του να προωθήσει την ευτυχία και την ευημερία των υπηκόων του.³⁴

Αυτή η αλληλογραφία της Ελισάβετ Κονταξάκη με τον Κάρολο Σπενς και του τελευταίου με τον Βελή Πασά δείχνει ξεκάθαρα ότι οι στόχοι της Ελισάβετ Κονταξάκη ευθυγραμμίζονται με αυτούς του Αμερικανού φίλου της καθώς και με εκείνους του Βελή Πασά, θεωρώντας τους επαναστάτες Κρητικούς που ζητούσαν την «ένωση» με το Ελληνικό Βασίλειο ως «a non sense opposition» (μία αντιπολίτευση χωρίς

33. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 12-19. Letter of May 1st, 1857, to His Excellency Veley Pasha Governor of Candia by the United States Legation in Constantinople signed by Mr Carroll (Charles) Spence. Legation. *Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center*. (Box 1, Folder 22).

34. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 12-19. *Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center* document number 47657.

λογική).³⁵ Επίσης, η Ελισάβετ Κονταξάκη υπογραμμίζει στις επιστολές της προς τον Κάρολο Σπενς την επιρροή που ισχυρίζεται ότι ασκεί στον Γενικό Κυβερνήτη Κρήτης, αναφέροντας ρητά ότι ο Βελή Πασάς δεν κάνει τίποτα χωρίς να ζητήσει τη γνώμη της.³⁶

Τέλος, ο ίδιος ο Αμερικανός αξιωματούχος σε αυτόγραφο περιληπτικό σημείωμα στον εαυτό του, που συμπεριλαμβάνεται στο προσωπικό του αρχείο, για τις επιστολές της Ελισάβετ αναφέρει: «Τα γράμματα αυτά μού τα έγραψε η δεσποινίς Κονταξάκη, μία από τις πιο αξιόλογες και καλύτερα ενημερωμένες γυναίκες που έχω γνωρίσει ποτέ... Μιλάει πολλές γλώσσες με ευχέρεια και είναι αφοσιωμένη να προωθήσει τις πολιτικές και εκπαιδευτικές υποθέσεις των Ελλήνων των Χανίων. Για τον σκοπό αυτό ήρθε στην Κωνσταντινούπολη και με ευγλωττία υπερασπίστηκε τις υποθέσεις του λαού της, προκαλώντας τις συμπάθειες των αξιωματούχων και εμού για λογαριασμό των Κρητών. Κατόπιν δικού της αιτήματός, άνοιξα αλληλογραφία με τον Βελή Πασά... Ο Βελή Πασάς ήταν ένας από τους πιο φωτισμένους Τούρκους της αυτοκρατορίας. Πήρε τη θέση του υπουργού στην Αγγλία και τη Γαλλία και με τον διορισμό του πατέρα του ως Μεγάλου Βεζίρη στάλθηκε στην Κρήτη ως Γενικός Κυβερνήτης».³⁷ Οι σημειώσεις αυτές του Καρόλου Σπένς δηλώνουν ρητά μεταξύ άλλων την πρόθεση της Ελισάβετ Κονταξάκη να υπερασπιστεί τις μεταρρυθμίσεις υπέρ των χριστιανών της Κρήτης, την ικανότητά της να ασκεί διπλωματία και την πίστη της στην πεφωτισμένη ηγεσία του Βελή Πασά, αλλά και εν γένει στον φιλελευθερισμό, χωρίς να κατανοεί

35. Η Ελισάβετ Κονταξάκη γράφει επιστολές στους επαναστάτες και τους παροτρύνει να εγκαταλείψουν τα επαναστατικά τους σχέδια και να συνεργαστούν με τις οθωμανικές αρχές. Τους υπόσχεται ότι θα ανταμειφθούν για αυτό. Οι επαναστάτες απορρίπτουν τις προτάσεις της.

36. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 12-19. Miss Contaxaki's letters to Charles Spence, July 28th 1857, *Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center*, Box 1, folder 23.

37. Polyvia Parara, 2018, ό.π., σ. 12-19. Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center, Box 1, ιδιόχειρο σημείωμα περίληψη της αλληλογραφίας του με την Ελισάβετ Κονταξάκη και τον Βελή Πασά.

το βάθος της έννοιας της πολιτικής ελευθερίας στον ελληνικό κόσμο και μεταξύ των Κρητών επαναστατών.

Εκτός από τη σημασία του για τη μελέτη της ιστορίας της Κρήτης και του Κρητικού Ζητήματος και άλλων διεπιστημονικών πεδίων, ο τόμος αυτός *Κλασική Ανθοδέσμη* είναι μια πρωτογενής πηγή που φανερώνει πώς αντιλαμβάνεται η ελίτ της Δύσης τον ελληνικό κόσμο. Όπως έχει αναλύσει διεξοδικά ο καθηγητής Γεώργιος Κοντογιώργης στο ογκώδες καινοτόμο και πρωτοποριακό έργο του το *Ελληνικό κοσμοσύστημα*,³⁸ η νεωτερικότητα προσεγγίζει τον κλασικό ελληνικό κόσμο αλλά και το φαινόμενο του κοινωνικού ανθρώπου με περισσή ιδεολογία και λιγότερη επιστήμη ή για να το διατυπώσω διαφορετικά η νεωτερικότητα ορίζει τι είναι πρόοδος με βάση την εικόνα του εαυτού της. Δηλαδή η νεωτερικότητα θεωρεί ότι αποτελεί η ίδια την πρόοδο ως προς το ιστορικό παρελθόν, ευαγγελίζεται ότι απελευθερώνει πολιτικά τον άνθρωπο με το «κοινωνικό συμβόλαιο» της μοναρχούμενης Ευρώπης και σταδιακά παρέχει ατομικά δικαιώματα στους πολίτες εξελισσόμενη προς αυτό που αποκαλεί δημοκρατικό κράτος. Κατά την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία του καθηγητή Γεωργίου Κοντογιώργη, η νεωτερικότητα δεν απαντά με επιστημονική μέθοδο στο ερώτημα: πώς ο πολίτης της κλασικής δημοκρατικής πόλης, που βιώνει μία καθολική ελευθερία που συνίσταται σύνολα στην ατομική, κοινωνική και την πολιτική ελευθερία στην αυτοκυβερνούμενη και αυτοθεσμιζόμενη δημοκρατική πόλη είναι δυνατόν να υπολείπεται σε πρόοδο του σύγχρονου πολίτη, ο οποίος έχει εκχωρήσει την πολιτική του ελευθερία στους άρχοντες/επαγγελματίες πολιτικούς, διατηρώντας μόνο μια νομιμοποιητική ψήφο; Επίσης, το ιστορικό γεγονός της αθηναϊκής δημοκρατίας και του ιστορικού της γίνεσθαι στην πορεία του ελληνισμού, η νεωτερικότητα δεν το εξετάζει στη διαχρονία του, ώστε να καταδείξει ότι ο σύγχρονος πολίτης υπολείπεται σε πολιτική ελευθερία και πρόοδο σε σχέση με το ιστορικό παράδειγμα του ελ-

38. Γιώργος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α' (2006), Β' (2014), Γ' (2020), Δ' (2020), Ε' (2021), ΣΤ' (2021), Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα.

ληνικού κοσμοσυστήματος. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία αξιολογεί ότι η νεωτερικότητα χρησιμοποιεί τον όρο «δημοκρατία» χωρίς το περιεχόμενο του όρου δημοκρατία να αντιστοιχεί με το νεωτερικό κοινωνικό και πολιτικό γίνεσθαι, δημιουργώντας σύγχυση για το τι είναι δημοκρατία, τι αποτελεί πρόοδο και ποια είναι η προοπτική της. Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία αναδεικνύει ότι η πλήρης πολιτειότητα του δημοκρατικού πολίτη αποτελεί ιστορικό φαινόμενο αξιοθαύμαστο στην ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού, κτήμα «εξ αεί» του ελληνικού κόσμου για την ανθρωπότητα.

Στην παρούσα εισήγηση επιχείρησα να εξετάσω πώς αντιλαμβάνεται η Δύση την έννοια «ελευθερία» που την ταυτίζει με την ατομική ελευθερία και την έννοια «φιλελευθερισμό» που την ταυτίζει με τη δημοκρατία. Όντας, η Ελισάβετ Κονταξάκη πνευματικό παιδί της νεωτερικότητας, όπως και οι πολιτικοί της συνομιλητές, αντιλαμβάνονταν τις έννοιες με αυτό το περιεχόμενο, όπως εξετάστηκε στο έργο της η *Κλασική Ανθοδέση* και στην αλληλογραφία της με πολιτικούς της εποχής. Με άλλα λόγια η Ελισάβετ Κονταξάκη κατανοεί την πολιτική ελευθερία ως μία μοναρχούμενη ή ολιγαρχούμενη ή προεδρευόμενη διακυβέρνηση με φιλελευθερισμό, με ελλιπή κατανόηση του πεδίου της πολιτικής ελευθερίας που υποστασιοποιούσε ο ελληνικός κόσμος στα ελληνικά κοινά. Η Ελισάβετ Κονταξάκη που ήταν μία γυναίκα που αγαπούσε τον τόπο της και βοηθούσε τους συντοπίτες της, με σπάνια και εξαιρετική μόρφωση και χαρίσματα και φιλελεύθερο προφίλ, τάχθηκε ενάντια στις κρητικές επαναστάσεις. Θεωρούσε τις συνελεύσεις των Κρητικών και τα επαναστατικά τους προτάγματα ως «αντιπολίτευση χωρίς λογική», όπως αναφέρει στην αλληλογραφία της, σε αντίθεση με τους Κρήτες επαναστάτες που βίωναν στις συνελεύσεις τους αυθεντικά και αυθόρμητα τη θεμέλια υπόσταση της δημοκρατίας και της ελευθερίας του ελληνικού κόσμου, για την οποία αγωνίζονταν με αυταπάρηση και επαναστατούσαν.

Συγκεφαλαιώνοντας, μετά από την εξέταση χωρίων του πονήματος της *Κλασική Ανθοδέση* είναι προφανές ότι η Ελισάβετ Κονταξάκη ήταν εξαιρετική γνώστης της ελληνικής και ευρωπαϊκής λογοτεχνίας,

όπως μαρτυρεί η πλούσια ανθολόγηση κειμένων και η επιμελημένη και στοχευμένη επιλογή αποσπασμάτων, που αναδεικνύουν τον ιδεολογικό της προσανατολισμό. Το περιεχόμενο των αποσπασμάτων, σε συνδυασμό με τις τοποθεσίες, αποκαλύπτει μια πολύ συνειδητή επιλογή χωρίων, που δεν αφορά μόνο στην αισθητική αξία αλλά και τον ιδεολογικό προσανατολισμό αυτού του τόμου προς τον φιλελευθερισμό αλλά όχι τη δημοκρατία ως ελευθερία, για την οποία πολέμησαν οι επαναστατημένοι Έλληνες. Οι αξίες και τα ιδεώδη του ελληνικού κλασικού κόσμου υιοθετήθηκαν από τη νεωτερικότητα, όχι όμως και η δημοκρατική αρχή που τις γέννησε. Η ιδεολογική κατεύθυνση του τόμου υπερασπίζεται εκλεκτικά τις ανθρωπιστικές και τις αισθητικές αξίες του ελληνικού κόσμου που προσελκύουν αναμφίβολα το ευρωπαϊκό και αμερικάνικο κοινό και εμπνέουν φιλελεύθερες επιλογές σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο, δεν επιθυμούν όμως τη δημοκρατία με το περιεχόμενο που της αποδίδει ο ελληνικός κόσμος. Οι μορφωμένοι Ευρωπαίοι και οι δυτικές ελίτ βρίσκουν στον ελληνικό κόσμο την καλλιτεχνική έμπνευση και τις φιλελεύθερες ιδέες που δεν μπορούν να αντλήσουν από το παρελθόν της φεουδαρχικής Ευρώπης, αλλά αυτές τις αξίες τις εντάσσουν εκλεκτικά σε ένα μοναρχικό ή ολιγαρχούμενο πλαίσιο πολιτικής διακυβέρνησης και όχι στη δημοκρατία του ελληνικού παραδείγματος του οποίου εντούτοις τα πνευματικά επιτεύγματα υιοθετούν ως ταυτότητα και τα θαυμάζουν.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτογενείς πηγές:

Ελισάβετ Κονταξάκη, *Κλασική Ανθοδέσμη*, Αθήνα, 1855.

Α΄ Ιστορικόν Αρχεῖον της Επανάστασεως 1866-1868. Πίναξ των εν τω αρχείω αναφερομένων προσώπων των υπέρ ή κατά του αγώνος δρασάντων 36, 68. Κονταξάκη (ή Βασιλακοπούλα) Ελισάβετ, *όργανον αντεπαναστατικόν*, 1867.

Ιστορικό Αρχείο Κρήτης, Επίσημος Αλληλογραφία της Επανάστασεως 1866-1869, τόμος Ε', 836-1026: Επιστολές 706, 867, 888, 914, 929.

«Η προδότρια Ελισάβετ Κονταξάκη», εφημερίδα *Το Φως*, 20/10/1867. *Annual Report of the Board of Regent of The Smithsonian Institution*, 1858, σ.77-82.

Journal of the Proceedings of the Board of Regents of Smithsonian Institution, 10 Απριλίου 1858, σ.136-137.

Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center, Box 1, Folder 22, 23.

Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center, document number 47660.

Carroll Spence Papers Georgetown University Manuscripts, Georgetown University Special Collections Research Center, document number 47657.

Benjamin Constant, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, 1816, <https://archive.ph/20120805184450/http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>, https://fr.wikipedia.org/wiki/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes

Hill School Historical Archives: <http://www.hillarchive.gr/archive/details/2033/epistoles/sort//page/17.html>

Smithsonian Institution Archives: http://siarchives.si.edu/collections/siris_sic_14342, https://siarchives.si.edu/collections/siris_sic_14344

Δευτερογενείς πηγές:

Maria Delaki «La Contribution de l'enseignante crétoise (chrétienne et musulmane) au cours de l'Etat crétois (1899-1913)», in *Comptes Rendus 31^{ème} Session de la Conférence Internationale de l'Histoire de l'Education (ISCHE31): L'Histoire de l'éducation populaire* Université d'Utrecht, Pays Bas, Utrecht 26-29 Août 2009.

Θεοχάρης Δετοράκης, *Ιστορία της Κρήτης*, Αθήνα, 1986.

- Γεώργιος Κοντογιώργης, *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της «πολιτεΐτητας»*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2003.
- Γεώργιος Κοντογιώργης, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2007.
- Γεώργιος Κοντογιώργης, *Γνώση και μέθοδος, 29 ερωτήματα για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία*, Εκδόσεις Παρουσία, Αθήνα, 2017.
- Γεώργιος Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμος Α' (2006), Β' (2014), Γ' (2020), Δ' (2020), Ε' (2021), ΣΤ' (2021), Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα.
- Stephen A. Larrabee, *Hellas Observed The American Experience of Greece 1775-1865*, New York University Press, 1957.
- Ελπίς Μέλαινα (Marie Esperance von Schwartz), *Περιήγησις στην Κρήτη 1866-1870*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2008.
- Ιωάννης Μουρέλος, *Ιστορία της Κρήτης*, Ηράκλειο, 1950.
- Ευστράτιος Παπαμανουσάκης, «Η παραγμένη ζωή μιας Χανιώτισσας του περασμένου αιώνα», από την *Κρητική Ιστορία*, Χανιά, 1979, σ. 23-33.
- Polyvia Parara, «The Journey of Elisavet Contaxaki's *Classical Bouquet* from Crete to Washington, D.C.: the historical and political context», στα Πρακτικά 12th ICCS Proceedings, Herakleion, Crete, 2018.
<https://12iccs.proceedings.gr/en/proceedings/category/38/34/273>
- Κωνσταντίνος Φουρναράκης, «Ελισάβετ Κονταξάκη ή Βασιλικοπούλα», *Κρητικά*, τεύχος 1, εκδόσεις Κρητικός Φιλολογικός Σύλλογος εν Χανίοις, 1930, σ. 41-44.

Σωτήρης Αμάραντος*

Το μέλλον της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας

Μιλώντας για το μέλλον της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας ουσιαστικά επιχειρούμε να μιλήσουμε για δύο σημαντικές παραμέτρους: πρώτον, για το μέλλον του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος και, δεύτερον, για την παρουσία και τη λειτουργία της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας εντός του μέλλοντος αυτού.

Ως προς το πρώτο ζήτημα, που αφορά το μέλλον του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, θα μπορούσαμε να πούμε πως από μια ειδική σκοπιά έχει ήδη συντελεστεί. Μπορεί η θέση αυτή να ακούγεται κάπως παράδοξη, στον βαθμό που δεν έχουμε κατανοήσει την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία και ειδικώς τη λογική της βιολογικής εξέλιξης του κοινωνικού οργανισμού.¹

Το κρίσιμο ζήτημα για να κατανοήσουμε την προηγούμενη θέση καθορίζεται από το αν θα αποκωδικοποιούμε τη χρονικότητα και άρα την ιστορικότητα της ανθρωπότητας με όρους ποσοτικούς ή με όρους ποιοτικούς. Αν την κατανοούμε με όρους ποσοτικούς, τότε τόσο το μέλλον όσο και το παρελθόν είναι συνάρτηση του εκάστοτε τιθέμενου παρόντος. Με άλλα λόγια, το παρελθόν και το μέλλον κρίνεται από τη χρονική του απόσταση από το εκάστοτε παρόν. Υπό αυτή την προοπτική, το Βυζάντιο ή η αρχαία Ελλάδα συνιστούν το παρελθόν του ση-

* Ο Σωτήρης Αμάραντος είναι διδάκτορας Πολιτικής Φιλοσοφίας και διδάσκων στο Ιόνιο Πανεπιστήμιο.

1. Για την έννοια της βιολογίας της εξέλιξης του κοινωνικού ανθρώπου βλ. Γιώργος Κοντογιώργης, *Γνώση και μέθοδος*, Παρουσία, Αθήνα, 2017, σ. 29-31.

μερινού κόσμου. Αν όμως επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε με όρους ποιοτικούς το ζήτημα της εξέλιξης του κοινωνικού ανθρώπου, τότε η προβληματική μεταβάλλεται εξ ολοκλήρου.

Το αμέσως επόμενο ερώτημα που τίθεται είναι ποιο θα μπορούσε να είναι το κριτήριο για μια ποιοτική σύλληψη της χρονικότητας και ιστορικότητας του ανθρώπου. Για να απαντήσουμε σε αυτό το ζήτημα, οφείλουμε να προβληματιστούμε για το είναι του κοινωνικού ανθρώπου. Είναι ο άνθρωπος ένα στατικό ον; Δηλαδή, πρόκειται για ένα ον το οποίο υποχρεώνεται από την ουσία του να λειτουργεί εντός ενός ρητώς καθορισμένου πλαισίου σχέσεων, κάτι που φυσικά δεν θα τον διέκρινε από κανένα άλλο ζωικό είδος; Ή αντίθετα πρόκειται για ένα εξελισσόμενο ον; Όπως σήμερα είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, κανένα άλλο είδος, πλην του ανθρώπου, δεν ξεπέρασε το φάσμα της βιολογικής αναπαραγωγής και δεν ανέπτυξε πολιτισμό.

Παρά το γεγονός ότι η ιστορία της ανθρωπότητας χαρακτηρίζεται από περιόδους στασιμότητας μακράς διάρκειας, δεν θα μπορούσαμε να μην αναγνωρίσουμε ταυτόχρονα πως η στασιμότητα αυτή διακόπτεται από δυναμικές ρήξεις, οι οποίες τη μεταφέρουν είτε μερικώς είτε ως σύνολο σε άλλα συγκροτησιακά επίπεδα, δηλαδή σε άλλα στάδια εξέλιξης.

Με ποιον τρόπο όμως δυνάμεθα να αποφανθούμε γι' αυτά τα εξελικτικά στάδια; Θα πρέπει να προταθεί ένα καθολικό και διαχρονικό κριτήριο το οποίο να είναι σε θέση να προσδιορίζει τα στάδια αυτά.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία προτείνει το κριτήριο της ελευθερίας.² Το κριτήριο της ελευθερίας ικανοποιεί αυτή την ευρετική αξίωση, καθώς συλλαμβάνει τα ανθρώπινα πράγματα στη βάση του τι δύναται να σκεφτεί και να πράξει τόσο το ατομικό υποκείμενο όσο και η κοινωνική συλλογικότητα. Θα μπορούσαμε εισαγωγικά να διατυπώσουμε πως το βαθύτερο «είναι» του ανθρώπου και της κοινωνίας του καθορίζεται από αυτό που δύναται κάθε φορά να σκεφτεί και να πράξει.

Ο ορίζοντας αυτής της δυνατότητας –ή η απουσία της– ουσιαστικά αποδίδει το ευρύτερο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων μέσα από

2. Γιώργος Κοντογιώργης, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, Πατάκης, Αθήνα, 2007.

το οποίο μπορούμε να οριοθετήσουμε τη φαινομενολογία της ελευθερίας. Πιο συγκεκριμένα, το φαινόμενο της ελευθερίας αποτελεί τον θεμελιώδη όρο αποτίμησης του είδους της κοινωνικής εξέλιξης που διέπει μια κοινωνία, έχοντας ως εύρος ανάπτυξης προοδευτικά και σωρευτικά την ατομική, κοινωνική-οικονομική και πολιτική διάσταση, δηλαδή την καθολική ελευθερία.

Φυσικά, η απουσία ή η παρουσία αυτής της δυνατότητας, δηλαδή της ελευθερίας, θα πρέπει να βρει ένα πεδίο αναφοράς που για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία είναι η έννοια του κοσμοσυστήματος. Το κοσμοσύστημα είναι μια ευρύτερη επικοινωνιακή και αξιακή ενότητα που συγκροτείται από επιμέρους κοινωνικά σύνολα, τις λεγόμενες θεμελιώδεις κοινωνίες, οι οποίες μπορούν να συγκροτούνται είτε στη μικρή είτε στη μεγάλη κλίμακα.³

Με κριτήριο την ελευθερία μπορούμε να εντοπίσουμε εμπειρικά δύο είδη κοσμοσυστήματος, το δεσποτικό, όπου απουσιάζει η ελευθερία και το ανθρωποκεντρικό εντός του οποίου η ελευθερία αναπτύσσεται προοδευτικά. Επίσης, κατά την πρώιμή του φάση, το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα θεσμίζει μόνο την ατομική ελευθερία, ενώ κατά την ώριμη φάση του θεσμίζει την καθολική ελευθερία.

Αν, λοιπόν, ως μέτρο της χρονικότητας και της ιστορικής εξέλιξης των κοινωνιών προτάξουμε την ελευθερία, τότε η συμβατική οριοθέτηση μεταξύ παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος ανατρέπεται. Με άλλα λόγια, το παρελθόν και το μέλλον του παρόντος μιας κοινωνίας οριοθετούνται εξελικτικά από την απόσταση της θέσμισής της από την καθολική ελευθερία.

Υπό την έννοια αυτή, σε σχέση με το νεότερο μας παρόν, η αρχαία Ελλάδα και το Βυζάντιο ανήκουν ως προς το ζήτημα της κατάκτησης της ελευθερίας στο μέλλον μας.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, έχοντας ανασυγκροτήσει με όρους συστηματικής γνώσης τη μέχρι σήμερα συντελεσθείσα ιστορία της ανθρωπότητας, έχει αποφανθεί πως η ανθρωπότητα οδηγείται

3. Ό.π., σ. 22-23.

μέσα από τις ίδιες της τις δυνάμεις, δηλαδή από τις ίδιες τις προκλήσεις του βίου, που κατανοούνται ως το αποτέλεσμα του δικαίου της ανάγκης, σε δύο βασικές εξελικτικές αποκρυσταλλώσεις. Πρώτον, στη δυναμική κίνηση που οδηγεί προς την καθολική ελευθερία και, δεύτερον, στη συνεχή διεύρυνση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, ενσωματώνοντας συνεχώς νέες κοινωνίες, που έως τότε αποτελούσαν μέρος της δεσποτικής του περιφέρειας.

Αυτές οι δυναμικές επιβεβαιώνονται μέσα από τη μελέτη του ελληνικού ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, το οποίο από άποψη ελευθερίας διανύει ένα ολοκληρωμένο βίο, δηλαδή κατακτά την καθολική ελευθερία.⁴

Γι' αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με τον εισηγητή της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας Γιώργο Κοντογιώργη, δύναται το ελληνικό ανθρωποκεντρικό κοσμοσυστήμα να αποτελέσει το πρότυπο για κάθε δυνατή ανθρωποκεντρική εξέλιξη και ολοκλήρωση, τηρουμένων φυσικά των αναλογιών που αφορούν την κλίμακα, τους αστάθμητους παράγοντες κ.λπ.

Ακριβώς μέσα από αυτή τη σκοπιά προκύπτει η ρήξη της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας με οποιοδήποτε άλλο επιστημολογικό και επιστημονικό ρεύμα της νεότερης εποχής. Τα εν λόγω ρεύματα τοποθετούνται στη βάση της οριοθέτησης των κοινωνικών εξελίξεων βάσει του νεότερου παρόντος, το οποίο και έχουν αναγάγει σε καθολικό κριτήριο αξιολόγησης κάθε φαινομένου.

Το γεγονός, για παράδειγμα, ότι η νεότερη πραγματικότητα ανήκει από άποψη ελευθερίας στον πρώιμο ανθρωποκεντρισμό, που προσδιορίζεται από την κατάκτηση της ατομικής ελευθερίας,⁵ καθιστά όλους τους συλλογισμούς των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών εγκλωβισμένους στη δογματική πίστη για την ουτοπικότητα της καθολικής ελευθερίας.

4. Στο σημείο αυτό χρειάζεται η γενική παραπομπή στο εξατομω έργο του καθηγητή Κοντογιώργη, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, Σιδέρης.

5. Σωτήρης Αμάραντος, *Η βούληση της ισχύος στον στοχασμό του Παναγιώτη Κονδύλη*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2021.

Δεν είναι συνεπώς τυχαίο πως το σύνολο των διανοουμένων, των φιλοσόφων, των κοινωνικών στοχαστών και των πολιτικών επιστημόνων της εποχής μας ομογνωμούν ως προς την αδυνατότητα της κοινωνίας να εισέλθει στην πολιτική διαδικασία.

Η προηγούμενη ιδεολογική θέση, ενώ είναι προϊόν των ρεαλιστικών αδυνατοτήτων της νεοτερικής κοινωνίας να κατακτήσει την καθολική ελευθερία, από τη στιγμή που εξαιτίας της θέσης της στο εξελικτικό γίγνεσθαι του πρώιμου ανθρωποκεντρισμού δεν διαθέτει γνωσιολογία, θεωρεί ως αυτονόητη την εξακίνωση της παρούσας εξελικτικής της κατάστασης και στο μέλλον. Όστε, λοιπόν, η σημερινή αδυναμία της νεοτερικής κοινωνίας να θεσμίσει τη θέση της κοινωνίας στην πολιτική παρουσιάζεται ως εγγενής αδυνατότητα της ίδιας της ανθρωπότητας, σε κάθε κοινωνία και σε κάθε εποχή, να αυτοκυβερνάται.

Οι έννοιες της μάζας, του όχλου, της ατομοκεντρικής λειτουργίας του ανθρώπου, των χυδαίων του παθών, πέρα από μια λειτουργική ανταποκρισιμότητα που ενδεχομένως τις συνδέει με φαινόμενα ανολοκλήρωτης εξόδου από τη δεσποτεία και εισόδου στην πρώιμη ανθρωποκεντρική εποχή, ανάγονται για τη νεοτερική επιστήμη⁶ αδιамφισβήτητα σε διαχρονικές ιδιότητες της ανθρωπίνης κατάστασης.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, λοιπόν, έχοντας ενώπιόν της το πλήρες ανάπτυγμα του ανθρωποκεντρισμού, μέσα από το ελληνικό παράδειγμα δύναται να απορρίψει τη διαχρονική και καθολική ισχύ αυτών των εννοιών και να τις τοποθετήσει στο παρόν της νεοτερικότητας, δηλαδή στο παρελθόν του ώριμου ανθρωποκεντρισμού.

Με άλλα λόγια, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία, από τη στιγμή που πιστοποιεί την πορεία της βιολογικής εξέλιξης στη μικρή κλίμακα εντός της πορείας του ελληνικού κόσμου από τις απαρχές του έως τον 19ο αιώνα, είναι σε θέση να προσδιορίσει και την αντίστοιχη εξέλιξη της νεοτερικότητας, δηλαδή την εξέλιξη στη μεγάλη κλίμακα των εθνών κρατών.

6. Γιώργος Κοντογιώργης, *Έθνος και εκσυγχρονιστική νεοτερικότητα*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 2017, σ. 59-68.

Κατόπιν αυτών, νομίζουμε πως έχουμε απαντήσει στα κρίσιμα ερωτήματα που θέσαμε ως προς το μέλλον του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Πλέον ανοίγει ο δρόμος, για να πραγματευτούμε το δεύτερο ερώτημα σχετικά με το μέλλον της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας.

Το ερώτημα αυτό εξειδικεύεται σε δύο υποερωτήματα. Το πρώτο σχετίζεται με την αποδοχή και τη διάδοση της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, ενώ το δεύτερο ερώτημα αφορά στην ευρετική αξία της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας ως κεντρικού εργαλείου μελέτης των δυνατοτήτων εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών.

Σχετικά με το πρώτο υποερώτημα θα λέγαμε πως, στον βαθμό που το μέλλον του ανθρωποκεντρισμού θα επιβεβαιώνει τις υποθέσεις της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, ενώ, αντίθετα, τα ηγεμονικά πρότυπα της ιδεολογίας της επιστήμης της πρώιμης ανθρωποκεντρικής εποχής θα βρίσκονται σε αδυναμία να συλλάβουν και να ερμηνεύσουν το μέλλον, είναι λογικά συνεπές το ενδιαφέρον για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία να αυξάνεται.

Όσον αφορά τώρα το δεύτερο υποερώτημα, το σχετικό με το ερευνητικό μέλλον της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, θα υποστηρίζαμε πως βρισκόμαστε μόνο στην αρχή μιας μακράς και δύσκολης πορείας. Ο εισηγητής της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας Γιώργος Κοντογιώργης δημιούργησε ένα νέο πρίσμα θέασης για τις επιστήμες του ανθρώπου και θεμελίωσε μια μέθοδο που μπορεί να αποτελέσει το κοινό υπόβαθρο πάνω στο οποίο μπορούν να οικοδομήσουν τη θεωρητική και ερευνητική τους δραστηριότητα οι επιστήμες αυτές. Το πρίσμα της κοσμοσυστημικής μεθόδου καλύπτει το σύνολο των επιστημών που έχουν ως αντικείμενό τους τον άνθρωπο, όπως για παράδειγμα η κοινωνιολογία, η επιστήμη του δικαίου, η ιστορία, η πολιτική επιστήμη, η επιστήμη των διεθνών σχέσεων, τα παιδαγωγικά, η οικονομική επιστήμη, η αρχιτεκτονική, η ψυχολογία κ.λπ.

Για να κατανοήσουμε το τι ακριβώς μπορεί να προσφέρει η κοσμοσυστημική ανασυγκρότηση των επιμέρους επιστημών, θα επιλέ-

ξουμε το παράδειγμα μιας από τις πιο απομακρυσμένες, φαινομενικά, επιστήμες από τα ζητήματα που εγείρει η Κοσμοσυστημική Γνωσιο-λογία. Πρόκειται για την επιστήμη της ψυχολογίας και τις θεμελιώδεις της παραδοχές.

Τόσο η ψυχολογία όσο και η κοινωνική ψυχολογία έχουν διαμορφώσει το θεωρητικό τους υπόβαθρο με βάση την πρώιμη ανθρωπο-κεντρική οργάνωση του κόσμου, δηλαδή κατά τη φάση που το ανθρώπινο υποκείμενο έχει μόλις κατακτήσει την ατομική ελευθερία και επιχειρεί να την περιφρουρήσει με κάθε τρόπο, ενώ την ίδια στιγμή θεωρεί αδιανόητη την επέκταση της ελευθερίας στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο.

Εξαιτίας αυτής της στάσης έχουν διαμορφωθεί σε σημαντικό βαθμό δύο σημαντικές συνέπειες, που αποτελούν τον πυρήνα των αντιλήψεων της ψυχολογίας: Πρώτον, ότι η κοινωνία αποτελεί διαχρονικά και καθολικά τον κατ' εξοχήν παράγοντα καταπίεσης προς το άτομο μέσω της εσωτερίκευσης των κοινωνικών κανόνων και τη διαμόρφωση του λεγόμενου υπερεγώ. Σε αυτή την καταπιεστική συνθήκη της κοινωνίας δεν φαίνεται να υπάρχει προοπτική ουσιαστικής θεραπείας, πέρα από την ουτοπία της κατάλυσης των κοινωνικών θεσμών και την επιστροφή στην πρωτόγονη φύση. Δεύτερον, σε επίπεδο ψυχολογίας των μαζών, η κοινωνική συλλογικότητα θεωρείται ότι βρίσκεται επικίνδυνων παθών, που πηγάζουν από τη φυσική συγκρότηση της ψυχικής μονάδας του κάθε ανθρώπου, ώστε να αποτελεί μέγιστο κίνδυνο για τον πολιτισμό και την κοινωνική τάξη η θεσμική παρουσία των κοινωνικών υποκειμένων στην πολιτική διαδικασία.⁷

Εκκινώντας από αυτές τις αξιωματικές παραδοχές, η ψυχολογία σε επίπεδο ερευνητικών εγχειρημάτων κρατά το ερευνητικό πεδίο εγκλω-

7 Η βιβλιογραφία ως προς το ζήτημα της κυριαρχίας του ηγεμονικού προτύπου της νεοτερικότητας στην επιστήμη της ψυχολογίας και της κοινωνικής ψυχολογίας είναι τεράστια. Για τον λόγο αυτό θα παραπέμψουμε ενδεικτικά σε ορισμένα έργα σταθμούς στην εξέλιξη αυτών των επιστημών. Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*, Πλέθρον, Αθήνα, 2014. Gustave Le bone, *Ψυχολογία των μαζών*, Μίνωας, Αθήνα, 2018.

βισμένο στη δικαίωση των θεμελιωδών προϋποθέσεων της πρώιμης ανθρωποκεντρικής πραγματικότητας.

Στο σημείο αυτό θα σας καλέσω να προβούμε σε ένα διανοητικό πείραμα, αντικαθιστώντας αυτές τις θέσεις, που αποδέχεται ως αξιώματα η ψυχολογία, με τα εννοιολογικά εργαλεία της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Αίφνης, το ερευνητικό πεδίο διευρύνεται εντυπωσιακά, όπως και οι μορφές συνείδησης που μπορούν να προκύψουν μέσα από μια τέτοια διεύρυνση.

Συνειδητοποιούμε σε τι βαθμό διαφοροποιείται το πρίσμα της κοσμοσυστημικής ψυχολογίας, όταν στην πρώτη περίπτωση διαπιστώνουμε πως οι κοινωνικοί θεσμοί δεν είναι *a priori* καταπιεστικοί και εξωτερικοί ως προς τα άτομα, καθώς η δυναμική της εξέλιξης στην αντιπροσώπευση και στη συνέχεια στη δημοκρατία παρέχει τη δυνατότητα στα ανθρώπινα υποκείμενα να αποφασίζουν για τους θεσμούς τους. Ως προς τη δεύτερη τώρα περίπτωση, διαπιστώνουμε πως η αγελαία, ασύντακτη και θυμική λειτουργία της κοινωνίας αντιπροσωπεύει συγκεκριμένο στάδιο του εξελικτικού της βίου και δεν αποτελεί ουσιώδες χαρακτηριστικό του κοινωνικού ανθρώπου σε κάθε του στάδιο.

Κλείνοντας, θα υποστηρίζαμε πως η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μάς συστήνει μια τεράστια και παρθένα έκταση στην οποία μπορούμε, λειτουργώντας εντός του γνωστικού αντικειμένου μιας επιμέρους επιστήμης, να ασκήσουμε το θεωρητικό και ερευνητικό μας ενδιαφέρον, κομίζοντας μάλιστα καινοφανή στοιχεία, που θα συμβάλλουν ουσιαστικά αφενός στην πρόοδο της γνώσης και αφετέρου στην αξιοποίηση αυτής της γνώσης από το σύνολο της κοινωνίας και, άρα, στην επίσπευση της ανθρωποκεντρικής εξέλιξης προς το στάδιο της κοσμοσυστημικής ωριμότητας που ορίζεται από τη δημοκρατία, δηλαδή από το καθολικό ανάπτυγμα της ελευθερίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αμάραντος Σωτήρης, *Η βούληση της ισχύος στον στοχασμό του Παναγιώτη Κονδύλη*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2021.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τόμ. Α', Β', Γ', Δ', Ε', ΣΤ', Σιδέρης.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Γνώση και μέθοδος*, Παρουσία, Αθήνα, 2017.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, Πατάκης, Αθήνα, 2007.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Έθνος και εκσυγχρονιστική νεοτερικότητα*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 2017.

Φρόιντ Σίγκμουντ, *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*, Πλέθρον, Αθήνα, 2014.

LeboneGustave, *Ψυχολογία των μαζών*, Μίνωας, Αθήνα, 2018.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ/ΔΙΑΛΟΓΟΣ

Α. Ερώτηση προς τον κύριο Κοντογιώργη: Προσδιορίσατε το κοινωνικό περιβάλλον των ανθρώπων και διευκρινίσατε ότι έχει σχέση με το πολιτικό όσο και με το οικονομικό στοιχείο. Ως αρχιτέκτων έχω παρακολουθήσει για αρκετά χρόνια τα σχετικά με τις αρχαίες πόλεις και συγκεκριμένα τις αρχιτεκτονικές, γλυπτικές, γυναικείες μορφές. Οπότε θα μου επιτρέψετε να σταθώ στις δύο λέξεις που είπατε, «πόλις» και «κοσμόπολις». Η πόλις των Αθηνών έχει μία Παρθένα, την Αθηνά. Η κοσμόπολη έχει μία άλλη Παρθένα, την Παναγία-Μαρία. Ήθελα να ρωτήσω ποιος είναι ισχυρότερος; Ο μονοθεϊσμός ή ο πολυθεϊσμός; Σχετικά με τη σχέση της ατομικότητας εκεί όπου κάθε μέλος συμμετέχει μέσα στην επαγγελματική αλλά, κυρίως, στην πολιτική ζωή, για εσάς υπάρχει μία διάκριση μεταξύ πολυθεϊσμού και μονοθεϊσμού;

Γιώργος Κοντογιώργης: Για την αποτίμηση του Συμποσίου θα μιλήσω αργότερα.

Τώρα θα ήθελα να απαντήσω σε αυτή την εξαιρετικά σημαντική επισήμανση. Εάν παρακολουθήσει κανείς τη δόμηση της αρχαίας πόλης, θα διαπιστώσει ότι ακολουθεί την ανθρωποκεντρική εξέλιξη της κοινωνίας. Δηλαδή, ενόσω εξελίσσεται από τη μοναρχία στη βασιλεία και στα υπόλοιπα πολιτεύματα έως τη δημοκρατία, διαπιστώνουμε ότι αλλάζει η αρχιτεκτονική δομή της πόλης. Δημιουργείται ο δημόσιος χώρος όπου αναπτύσσεται η Αγορά και η Πνύκα. Η αντίστοιχη δηλαδή θεσμική γεωγραφία που απαιτείται, για να συναντηθούν οι άνθρωποι/οι πολίτες μεταξύ τους, να ανταλλάξουν προϊόντα και ιδέες και να αυτοκυβερνηθούν. Στη διαδρομή αυτή μετασχηματίζεται η πολεοδομία και η αρχιτεκτονική της πόλης, επίσης και η έννοια της κοινωνίας. Από την κοινωνία που γίνεται αντιληπτή ως άθροισμα ατόμων που βιώνουν την ιδιωτεία οδηγούμαστε στην κοινωνία Δήμο, στη θεσμική

ενσωμάτωση του ατόμου στην κοινωνική συλλογικότητα. Οι θρησκευτικές τελετές, ο χορός, η πολιτική και κοινωνική λειτουργία, όλα έχουν ακριβώς αυτήν τη διάσταση στην εξελικτική τους διαδρομή, προς την οποία διαμορφώνεται ακριβώς και η δομή της πόλης. Το θρησκευέσθαι ως πολιτισμική συλλογική λειτουργία της πόλης –και όχι, προφανώς, ως ιερατείο– καταλαμβάνει σημαίνουσα σημασία στην ιστορία της.

Κάνατε, επίσης, μία ενδιαφέρουσα επισήμανση ως προς την πολί-
ούχο θεά. Αναλογισθείτε συγκριτικά την αρχαιότητα σε σχέση με ό,τι συμβαίνει σήμερα. Το θρησκευέσθαι είναι πολιτισμική λειτουργία, δεν έχει να κάνει με τη θεοκρατία ή με μια δεσποτική σχέση με το θείο. Γιατί γιορτάζει κανείς το όνομά του και όχι τα γενέθλιά του μεταξύ των Ελλήνων; Αυτό σχετίζεται με τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τη σχέση του ατομικού με το συλλογικό. Ο Έλληνας δεν αναπτύσσει τη ζωή του με όρους ιδιωτικότητας αλλά δημοσιότητας (δημόσιου χώρου). Στα παλιά χρόνια, το σπίτι του εορτάζοντος ήταν ανοιχτό και το χωριό προσήρχετο σύσσωμο, για να ευχηθεί. Η ονομαστική εορτή είναι επίσημη, γνωστή, εν αντιθέσει προς τα γενέθλια που ανάγονται στην ιδιωτικότητα του ατόμου. Το ίδιο έχει γίνει και με την Εκκλησία, με μία όμως διαφορά. Ότι, ενώ συγκροτήθηκε ως Εκκλησία του δήμου των πιστών, στη συνέχεια η πολιτειακή Εκκλησία του Δήμου ανέλαβε τη διοίκηση της Εκκλησίας του δήμου των πιστών, μέχρις ότου καθιερωθεί η αρχή των διακριτών ρόλων. Η αρχή αυτή υπάγει τον θεσμό της Εκκλησίας (και των λειτουργιών της) στην πολιτική εποπτεία του πολιτειακού Δήμου (και των εντολοδόχων του), περιορίζοντας τον κλήρο στη θεραπεία του ιερού. Ο κλήρος, μην έχοντας κοσμική πολιτική αρμοδιότητα να επικαλεσθεί, μερίμνησε ώστε να επικαλεσθεί την κοινωνική ηθική, προκειμένου να διατηρήσει την επιρροή του στους πιστούς, ενώ συγχρόνως μονοπώλησε τη ρητορική τέχνη εντός του ναού με επιχείρημα την εφαρμογή και επεξήγηση του εκκλησιαστικού κανόνα.

Διευκρινίζω, επίσης, ότι οι χαρακτηρισμοί της ολύμπιας θρησκείας ως ειδωλολατρικής ή παγανιστικής δεν αποδίδουν τη διαφορά φύσεως που τη διακρίνει από τη χριστιανική θρησκεία. Θα προσέθετα μάλιστα

ότι στην ελληνική της εκδοχή η χριστιανική θρησκεία δεν είναι τόσο μονοθεϊστική όσο νομίζεται. Έχει ενσωματώσει πλήθος στοιχείων της ολύμπιας θρησκείας που κάνουν τη διαφορά πολυθεϊσμού-μονοθεϊσμού δυσδιάκριτη. Ο παγανισμός αποδίδει την καθυστερημένη αγροτική αντίληψη του θρησκευέσθαι, εν αντιθέσει προς τον αστικό τρόπο του βίου. Μεταξύ χριστιανών και οπαδών της ολύμπιας θρησκείας διεξήχθη μεγάλος διάλογος για το εάν είναι ή δεν είναι ειδωλολατρικό ιδίωμα η απόδοση τιμής σε αναπαραστάσεις θεών με αγάλματα, ο οποίος αντισταθμίστηκε με την εικονογραφία. Άλλωστε, η μεγάλη διαμάχη εικονολατρίας-ειδωλολατρίας απέληξε σε έναν συμβιβασμό στον οποίο συναντώνταν η ολύμπια με τη χριστιανική θρησκεία. Εν ολίγοις, η συνάντηση της ολύμπιας με τη χριστιανική θρησκεία συντελείται στην πόλη και, συγκεκριμένα, στην Εκκλησία/πολιτική αγορά της πόλης. Το θρησκευέσθαι στον ελληνικό κόσμο προ και μετά τον χριστιανισμό είναι πολύ ισχυρό, δεν είναι όμως ιερατικό. Στο θέατρο του Διονύσου διαπιστώνει κανείς ότι οι πρώτες θέσεις είναι φυλαγμένες για τους ιερείς. Δεν σημαίνει, όμως, ότι ο ιερέας συγκροτεί σύστημα κοσμικής εξουσίας ούτε ότι αναλαμβάνει πολιτικούς ρόλους. Ο τρόπος του θρησκευέσθαι για τον Έλληνα, προ και κατά τον χριστιανισμό, είναι ουσιαστικά πολιτισμικός. Το ίδιο αναλογικά ισχύει και στο Βυζάντιο, το οποίο εγκυβλάσσεται αδικώς ως θεοκρατικό, κατά προβολήν σε αυτό της καθολικής Εκκλησίας. Εάν διαβάσουμε τον Θουκυδίδη, θα διαπιστώσουμε ότι οι Σπαρτιάτες, οι Αθηναίοι και όλοι οι άλλοι Έλληνες δεν πήγαιναν σε εκστρατεία και, εάν οι οίωνοι δεν ήσαν καλοί, γυρνούσαν πίσω. Ομοίως και στην καθημερινή τους ζωή συνέδεαν ευρέως τις αποφάσεις τους με τη συναγόμενη βούληση του θεού. Στο Βυζάντιο, η παρουσία του θεού είναι εμφανής, όμως επιδιώκεται η αρωγή του, οι αποφάσεις των ανθρώπων δεν εξαρτώνται από την προηγούμενη άποψή του. Δεν θα δούμε κάποιους –τους βασιλείς ή άλλους– να ξεκινούν εκστρατείες, να τις εξαρτούν από χρησμούς ή από τη βούληση του θεού. Επικαλούνται το θείο για να ενισχύσουν τη θέληση των ανθρώπων να υπερασπιστούν την πατρίδα ή τη συν-

δρομή του στα δύσκολα, όμως δεν συμμετέχει στις πολιτικές ή άλλες αποφάσεις των ανθρώπων.

Μία άλλη παράμετρος, που οφείλουμε να συγκρατήσουμε ως σταθερά του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού ως προς τον τρόπο που αντιλαμβάνεται το θρησκεύεσθαι, αφορά στην προσήλωση των θεραπόντων της στον πολιτειακό πολιτισμό. Η Εκκλησία στο Βυζάντιο αποτέλεσε τον μέγα θεράποντα του νομικού πολιτισμού του, ο οποίος είναι, όπως ξέρουμε, ο κοσμοπολιτικός, δηλαδή ο κοσμικός πολιτισμός που κληρονομήθηκε από την κρατοκεντρική αρχαιότητα, δομήθηκε με το συγκεκριμένο τρόπο στους ελληνιστικούς χρόνους, συνέχισε και ολοκληρώθηκε στο Βυζάντιο. Αυτόν υποστήριξε και έναντι του βασιλέα. Ο βασιλέας δεν έχει ούτε καν τη χάρη του θεού αυτοτελώς, ενώ η διάκριση μεταξύ βασιλέα και τυράννου αποτελεί τη σταθερά της βυζαντινής κοσμόπολης.

Για να επιστρέψω στην αρχιτεκτονική, που μας εισάγει εντέλει στην έννοια του ναού και στη θέση του στην πόλη. Ο ναός και στις δύο θρησκείες κατέχει κεντρική θέση και μάλιστα με πρόσημο την Εκκλησία του Δήμου. Όμως ο ολύμπιος ναός είναι ανοιχτός στον Δήμο, ενώ ο χριστιανικός ενσωματώνει τον Δήμο στο εσωτερικό του. Ωστόσο, ορισμένοι ένθερμοι οπαδοί της θεωρίας ότι ο χριστιανισμός τέλειωσε την αρχαία πόλη διατείνονται ότι με την επικράτησή του εγκαταλείφθηκαν τα αρχαία κτίρια και έπαψε, επομένως, η έννοια του δημόσιου χώρου. Η προσέγγιση αυτή, πέραν του ότι είναι ιδεολογικά φορτισμένη, γνωσιολογικά είναι αρχαϊκή. Πρώτον, τα αρχαία κτίρια, εκτός από ελάχιστα, παρέμειναν στη θέση τους –ο Λιβάνιος το ζήτησε αλλά είχαν ήδη ξεκινήσει να το εφαρμόζουν οι Βυζαντινοί– και άρχισαν είτε να υπηρετούν τη νέα θρησκεία ή να μετατρέπονται σε δημόσια κτίρια για να υπηρετήσουν δημόσιους σκοπούς. Η έννοια του δημόσιου χώρου συνέχισε να υπάρχει ανεξαρτήτως της αλλαγής θρησκευτικού παραδείγματος, διότι η πόλη παρέμεινε ανθρωποκεντρική και λειτουργούσε δίκην πολιτείας. Ο παραπάνω ισχυρισμός, επομένως, αγνοεί το εν λόγω γεγονός, όπως επίσης ότι οι Έλληνες μεθάρμοσαν τη νέα θρησκεία σε Εκκλησία

(του δήμου των πιστών), την εγκατέστησαν δηλαδή στη δημοκρατική πολιτεία, ενώ, όπως προείπα, οι θεράποντές της λειτούργησαν ως μεγάλοι θεματοφύλακες του κοσμοπολιτειακού νομικού πολιτισμού. Κυριολεκτικά μιλώντας, η νέα θρησκεία αποτέλεσε την καθολική απάντηση των Ελλήνων στην ολιγαρχική και εθνικά κατοχική Ρώμη. Αρκεί να υπενθυμίσουμε τις σταθερές του δημοτικού στοχασμού, όπως συνάγεται από το Δημοτικό τραγούδι, για να αποτιμήσουμε τη σημασία του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού στην πρόσληψη των θεμελίων της νέας θρησκείας. Η κριτική που ασκείται στο ζήτημα της ιδέας της δικαιοσύνης και αποδίδεται στον χριστιανό θεό είναι σημειολογικά ενδιαφέρουσα, καθώς εισέρχεται στο πεδίο της ύβρεως.

Β. Ερώτηση προς τον κ. Κοντογιώργη: Σχετικά με τη δυσκολία να αποκτήσουν οι άνθρωποι μία μέθοδο, αξιόπιστο τρόπο σκέψης. Παράδειγμα το ζήτημα της σχέσης του ατομικού με το συλλογικό.

Γιώργος Κοντογιώργης: Η συλλογικότητα, η βούληση της συλλογικότητας δεν ορίζεται ως το άθροισμα των απόψεων ενός εκάστου. Η απόφαση της συλλογικότητας των Ελλήνων δεν προκύπτει με τις απόψεις των δέκα εκατομμυρίων πολιτών της χώρας ή του ενάμισι δισεκατομμυρίου των Κινέζων. Η αντίληψη αυτή της συλλογικότητας είναι ολιγαρχική, και μάλιστα μοναρχική. Η εκλόγιμη μοναρχία απορρίπτει τη συλλογικότητα προάγοντας το ατομικό σε εναντίωση προς το συλλογικό, διατείνόμενη ότι οι βουλήσεις των μελών της δεν τέμνονται. Και αφού δεν τέμνονται, η συλλογικότητα δεν δύναται να λάβει αποφάσεις, άρα να συγκροτηθεί πολιτειακά.

Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία διδάσκει ότι η κοινωνική συλλογικότητα, όπως κάθε συλλογικός οργανισμός, εάν θεσμηθεί, δύναται να διαβουλευθεί και να οδηγηθεί σε αποφάσεις που τέμνουν τις επιμέρους απόψεις και αναδεικνύουν το κοινό συμφέρον. Η απόφαση της συλλογικότητας αποτελεί, επομένως, τη συμπύκνωση, το καταστάλαγμα

των επιμέρους βουλήσεων, όχι την απόφαση του ενός ή των ολίγων που διακινούν η εκλόγιμη μοναρχία και η ολιγαρχία. Ο Αριστοτέλης θα προσθέσει ότι για πλήθος λόγων η κοινωνική συλλογικότητα αποφασίζει ορθότερα και εγγύτερα προς το κοινό συμφέρον από ό,τι ο ένας ή οι ολίγοι. Ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα αυτό έχοντας ενώπιόν του την εμπειρία όλων των πολιτειών, όχι απλώς της μοναρχίας, που επικαλείται η νεοτερική σκέψη. Ανεξαρτήτως αυτού, το ζήτημα του ποιος αποφασίζει για τα κοινά συναρτάται με το εάν στο αξιακό σύστημα της κοινωνικής συλλογικότητας εμπεριέχεται η πολιτική ελευθερία. Εάν όχι, η συλλογικότητα περιέρχεται στην ιδιωτική σφαίρα και εναποθέτει τη μοίρα της στον αιρετό μονάρχη. Εάν ναι, η κοινωνική συλλογικότητα θα γίνει επικαρπωτής της πολιτείας και θα αναλάβει την ευθύνη της μοίρας της, έτσι ώστε να απολαύσει την καθολική εντέλει ελευθερία της. Το ζήτημα της πολιτικής ελευθερίας δεν εγείρεται στις ημέρες μας, το άτομο κατέχει πολιτικά μια θέση ισότιμη του δούλου, πλην όμως είναι ευτυχές, διότι δεν το υποψιάζεται καν.

Γιώργος Κοντογιώργης

**Κλείσιμο του Α΄ Συμποσίου
για την Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία**

Στο τέλος του διήμερου Συμποσίου θέλω να ευχαριστήσω όλους τους συντελεστές, να τους συγχαρώ για την άψογη οργάνωση, όπως και τους εισηγητές για το ομολογουμένως υψηλό επίπεδο της συμβολής τους και να πω ότι είμαι πολύ συγκινημένος, αφού θα φύγουμε σε λίγο από την αίθουσα πιο πλούσιοι από ό,τι όταν ήρθαμε.

Η επιτυχία του Συμποσίου έγκειται στο ότι έδωσε στην Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία μία διάσταση που υπερβαίνει κατά πολύ αυτό το οποίο θα μπορούσε να αποκομίσει κανείς μέσα από την ανάγνωση του επιχειρηματός της. Για εμένα προσωπικά ήταν μια εμπειρία μοναδική, δεδομένου ότι πληροφορήθηκα από πρώτο χέρι πώς οι αναγνώστες ή μελετητές της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας προσεγγίζουν το επιστημονικό της διάβημα και τις προεκτάσεις τις οποίες δίδουν στα πορίσματά της. Όλοι οι ομιλητές είχαν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο να με διδάζουν κάτι, στο μέτρο που οδήγησαν τον συλλογισμό τους σε τομείς διερώτησης και κριτικής αποτίμησης που κάποιες φορές δεν είχαν αποτιμηθεί στην ολότητά τους.

Θα προσθέσω ότι δεν θεωρώ καθόλου αμελητέο το γεγονός ότι πέριξ της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας δημιουργήθηκε ήδη ένας πυρήνας μελετητών που δημιουργεί ισχυρή ελπίδα για το μέλλον της επιστήμης. Η διαπίστωση αυτή μαρτυρά την αξιοπιστία της όσο και το αξιόχρεο των απαντήσεών της για τα μεγάλα ζητήματα της ανθρωπότητας.

Κλείνω ευχαριστώντας και με τον πρόποντα έπαινο την Ακαδημία Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας, δηλαδή τους ιδρυτές και συντελεστές της, διότι με την καθόλα ανιδιοτελή πρωτοβουλία και διαθεσιμότητά

τους έχουν δημιουργήσει γόνιμο έδαφος, για να αναπτυχθεί ένας πρό-
τυπος προβληματισμός που, εδρασμένος στην επιστήμη, δημιουργεί
βάσιμες ελπίδες ότι θα αποδεσμεύσει τον κοινωνικό άνθρωπο από
τις παρωπίδες της όποιας ιδεολογίας και της όποιας πραγματικότητας
έχει εγχαράξει στον πνευματικό της ορίζοντα η νεοτερικότητα. Αυτή
η διεύρυνση του πνευματικού μας ορίζοντα, αντλώντας από τη θεμέ-
λια αρχή της ελευθερίας που εισάγει η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία,
αποτελεί την απάντηση σε στερεότυπα ή σε παραδοχές στις οποίες
παραμένει εγκλωβισμένη η νεοτερικότητα. Αυτή καθεαυτή η επιτυχία
αποτελεί ένα σημαντικό επίτευγμα.

Θερμά συγχαρητήρια σε όλους, θερμά συγχαρητήρια στην Ακα-
δημία, ευχαριστώ όλους!

ΓΛΩΣΣΑΡΙ ΟΡΩΝ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

Το **ανθρωποκεντρικό ή ελληνικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας** έχει ως υπόβαθρο το φυσικό επικοινωνιακό περιβάλλον, ως θεμελιώδη κοινωνία την πόλη, ενώ διαθέτει περιορισμένο γεωγραφικό βάθος. Το αποκαλώ επίσης ελληνικό διότι συγκροτήθηκε από τον ελληνισμό, ο οποίος διατήρησε την ανθρωποκεντρική του ηγεσία έως το τέλος, παρόλον ότι εντάχθηκαν κατά καιρούς σε αυτό και άλλοι λαοί, ορισμένοι από τους οποίους μάλιστα το ηγεμόνευσαν εν όλω ή εν μέρει. Το ελληνικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας διήνυσε μια ολοκληρωμένη εξελικτική διαδρομή, η οποία διακρίνεται σε δύο φάσεις: την κρατοκεντρική και την οικουμενική.

Το **ανθρωποκεντρικό (ή εθνοκρατικό) κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας** αποτελεί φάση του σύνολου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Προήλθε από τη μετακένωση των παραμέτρων του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας στην ευρωπαϊκή δεσποτεία και, υπό την πρώιμη ανθρωποκεντρική του ιδιοσυστασία, λόγω της επικράτησης εντέλει του δυτικού έναντι του ελληνικού δρόμου προς αυτήν. Η ανάληψη της ηγεσίας της μετάβασης από την Εσπερία είχε ως συνέπεια την ανθρωποκεντρική επανεκκίνηση από το σημείο της φεουδαλικής/δεσποτικής της αφετηρίας και συνακόλουθα την απόρριψη του γεννήτορά της, της ελληνικής οικουμένης. Όστε η απόρριψη του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κερκτημένου της μικρής κλίμακας από τη «νεοτερικότητα» δεν υποδηλώνει την ασυμβατότητα του με τη φάση της μεγάλης κλίμακας. Αντιθέτως, ομολογεί ότι η φάση της ανθρωποκεντρικής οικουμένης που βίωνε ο ελληνικός κόσμος και, πριν από αυτήν, εκείνη της κρατοκεντρικής (κλασικής) ολοκλήρωσης, ήταν φύσει ασύμβατες με την καθόλου «νεοτερικότητα»

ως εκ της δεσποτικής και στη συνέχεια πρωτοανθρωποκεντρικής της ιδιοσυστασίας. Εξού και η φάση την οποία βιώνει η εποχή μας είναι η κρατοκεντρική με πρώιμο ανθρωποκεντρικό υπόβαθρο. Η ανασύνταξη του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος στη βάση της μεγάλης κλίμακας επέτρεψε σε αυτό να επιβληθεί στο σύνολο του πλανήτη.

Ανθρωποκεντρισμός: Ορίζει τις κοινωνίες που συγκροτούνται με υπόβαθρο την ατομική κατ' ελάχιστον ελευθερία και τοποθετούν τον άνθρωπο στο επίκεντρο των προτεραιοτήτων του κοινωνικού γίνεσθαι.

Αντιπροσώπηση: Το πολιτικό σύστημα μοιράζεται μεταξύ αφενός της κοινωνίας των πολιτών που, συγκροτημένη σε Δήμο, αναλαμβάνει την ιδιότητα του εντολέα, αφετέρου της πολιτικής εξουσίας που κατέχει την ιδιότητα του εντολοδόχου.

«Αρχαιότητα»: Ο όρος σε εισαγωγικά. Η νεότερη ιστοριογραφία αποδίδει με τον όρο τον ελληνικό κόσμο ιδίως της κρατοκεντρικής εποχής και, υπό μια έννοια, την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή οικουμένη. Με τον τρόπο αυτόν εκτιμά ότι διαχωρίζει το παρελθόν από τη νεότερη εποχή με ενδιάμεσο σταθμό τον δυτικοευρωπαϊκό Μεσαίωνα, ενώ ταξινομεί το Βυζάντιο ως πολιτισμό «ξένο», τόσο έναντι της εσπεριανής δεσποτείας όσο και ως προς την «αρχαιότητα». Η κοσμοσυστημική προσέγγιση του εξελικτικού γίνεσθαι απορρίπτει την εν λόγω προσέγγιση επειδή είναι κενή περιεχομένου, ανιστορική και, κυρίως, διότι φέρει ιδεολογική προσημείωση. Η περιοδολόγηση της κοσμοϊστορίας γίνεται αντιληπτή με γνώμονα την κοσμοσυστημική συγκρότηση του κοινωνικού και, στο πλαίσιο αυτό, την εσωτερική μετάλλαξη του (δεσποτικού ή του ανθρωποκεντρικού) κοσμοσυστήματος. Το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα περιοδολογείται εσωτερικά με γνώμονα αφενός τη συγκρότησή του ως όλον (σε κρατοκεντρική και σε οικουμενική φάση) και αφετέρου την ολοκλήρωση των παραμέτρων (οικονομία, επικοινωνία κ.λπ.) που οδηγούν και υποστασιοποιούν ως

σύστημα (οικονομίας, πολιτικής κ.λπ.) την ελευθερία. Το εξελικτικό βάθος του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας καλύπτει την περίοδο από τις απαρχές της ελληνικής πόλης έως τις παρυφές του 20ού αιώνα. Η μετακένωση των παραμέτρων του ελληνικού κοσμοσυστήματος στην Εσπερία και η ώσμωσή τους με το πεδίο της δεσποτείας αποτελούν μεν τη βάση της μετάβασης στη νεότερη εποχή, δεν αναιρούν όμως το γεγονός ότι το ανθρωποκεντρικό ή ελληνικό κοσμοσύστημα εξακολούθησε να αποτελεί μια δεσπόζουσα πραγματικότητα μέχρι την οριστική ανθρωποκεντρική αναδιαμόρφωση των κοινωνιών με πρόσημο τη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα στη διάρκεια του 19ου και, ιδίως, του 20ού αιώνα. Κατά τούτο, το τέλος της «αρχαιότητας» εστιάζεται στη διάρκεια του 19ου, όχι στον 5ο αιώνα. Ο 5ος αιώνας σήμανε την έξοδο της Εσπερίας από την «αρχαιότητα» και την είσοδό της στη δεσποτεία, όχι το τέλος του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Αυτός συνέχισε αδιατάρακτα τον βίο του με όχημα τη βυζαντινή και τη μεταβυζαντινή ελληνική οικουμένη, στην οποία ενσωματώθηκε υπό μια έννοια από τη λεγόμενη «Αναγέννηση» και η ευρωπαϊκή της περιφέρεια.

Αυτοκρατορία/απολυταρχία: Είναι το δεσποτικό κράτος του οποίου η θεμέλια κοινωνική ιδιοσυστασία είναι φεουδαλική, ενώ το ίδιο ανήκει δίκην ιδιοκτησίας ή ελέω θεού στον μονάρχη. Οι κοινωνίες του κράτους αυτού είναι α-εθνικές ή, εν πάση περιπτώσει, η πολιτική τους συνάντηση/συνοχή επιτυγχάνεται στο πρόσωπο του απολυταρχικού άρχοντα που τις στεγάζει. Το εν λόγω κράτος δεν συγκροτεί δημόσια σφαίρα, ούτε επομένως πολιτεία. Αυτοκρατορίες συγκρότησαν οι ασιατικές δεσποτείες όπως επίσης και οι ευρωπαϊκές κρατικές δεσποτείες κατά το ύστερο στάδιο της εξόδου τους από τον Μεσαίωνα.

Αυτοκράτορας ή στρατηγός αυτοκράτορας: Ονομάζεται ο κάτοχος πλήρους στρατιωτικής αρμοδιότητας ενόψει μιας συγκεκριμένης αποστολής που του αναθέτει μία ή περισσότερες πολιτείες (λ.χ. ο Αλέ-

ξανδρος από το Συνέδριο της Κορίνθου). Στη Ρώμη αυτοκράτορας/ιμπεράτορας ονομάσθηκε ο πολιτικός ηγέτης της κοσμόπολης, ιδίως από τη στιγμή που ανήρχετο στην αρχή από τον ρωμαϊκό στρατό. Στο Βυζάντιο αυτοκράτορας απεκαλείτο ο πρώτος τη τάξει βασιλέας που κατείχε και την ηγεσία του στρατεύματος για να διακριθεί από τους συμβασιλείς. Σπανίως ορίζετο ως (στρατηγός) αυτοκράτορας ο επιφορτισμένος με μια αποστολή και πλήρη αρμοδιότητα για την εκτέλεσή της (λ.χ. ο Αλέξιος Κομνηνός πριν γίνει βασιλέας). Η νεότερικότητα επικαλείται όμως καταχρηστικά τον όρο του αυτοκράτορα (και της αυτοκρατορίας) για να ορίσει πλείστες όσες πολιτικές πραγματικότητες ελλείψει μιας ικανής γνωσιολογίας που θα της επέτρεπε να τις διακρίνει.

Βασιλεύουσα πόλη/βασιλίσ των πόλεων: Έτσι απεκαλείτο στο Βυζάντιο η μητροπολιτική πόλη για να ορίσει αφενός τη θέση της επί των άλλων πόλεων της επικράτειας, αφετέρου το επωνύμιο της σύνολης οικουμενικής κοσμόπολης.

Βιολογία κοινωνική: Η εξελικτική δυναμική του ζώντος κοινωνικού οργανισμού στον ιστορικό του χρόνο. Η κοινωνική βιολογία αποκρυσταλλώνεται στην εξελικτική αλληλουχία των φάσεων που αναδεικνύει το δεσποτικό ή το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Η εξελικτική βιολογία που διδάσκει η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία διαφέρει πλήρως από τις τελεολογικές θεωρίες της νεοτερικότητας, αποτελεί δε συστατικό μέρος της καθολικής Κοινωνικής Επιστήμης την οποία επαγγέλλεται.

Δεσποτεία: Ορίζει τις κοινωνίες που συγκροτούνται με γνώμονα το ανήκειν των μελών τους στον κύριο του συστήματος και με όρους ιδιοκτησίας. Η ιδιωτική δεσποτεία αποδίδει το τυπικό φέουδο, ενώ η κρατική δεσποτεία απαρτίζεται από πολλά ιδιαίτερα δεσποτικά πεδία (π.χ. φέουδα) και, ενδεχομένως, στοιχειώδεις ανθρωποκεντρικούς θύλακες που διασφαλίζουν την εσωτερική τους επικοινωνία. Ο κεντρικός δεσπότης είναι ο υπερκείμενος κύριος/ιδιοκτήτης του όλου. Στις κρα-

τικές δεσποτείες συγκαταλέγονται, μεταξύ άλλων, οι αφροασιατικές και οι ευρωπαϊκές από την Αναγέννηση και εντεύθεν.

Δημοκρατία: Η πολιτεία που θεραπεύει σωρευτικά την καθολική (ατομική, κοινωνική και πολιτική) ελευθερία. Εξού και προκρίνει την ανάκληση του (οικονομικού, πολιτικού κ.λπ.) συστήματος από τη διαφοροποιημένη ιδιοκτησία και την απόδοσή του στους συντελεστές του. Ειδικότερα, αντί του κράτους, ενδύεται το πολιτικό σύστημα η κοινωνία, η οποία, συγκροτημένη σε πολιτειακό θεσμό/σε Δήμο, ασκεί την καθολική πολιτική αρμοδιότητα. Η κοινωνία της δημοκρατίας είναι πολιτική κοινωνία.

Διαφωτισμός: Το κίνημα γνώσης που προσεγγίζει τον άνθρωπο ως αυτόνομη οντότητα υπό το πρίσμα της ελευθερίας. Διακύβευμά του αποτέλεσε η προβληματική για την υπέρβαση της δεσποτείας και την ανασύνταξη των κοινωνιών με πρωτο-ανθρωποκεντρικό πρόσημο. Το εγχείρημά του απέδωσε στη διανοητική λειτουργία του ανθρώπου αυτόνομη, και μάλιστα πρωταρχικά αξιωματική σημασία, αντί να την αξιολογήσει εντάσσοντάς την στο κοσμοσυστημικό πλαίσιο που προκάλεσε τη γένεσή της. Αγνοώντας ολοσχερώς τους νόμους της ανθρωπίνης λειτουργίας και, κατ' επέκταση, της ιστορικής εξέλιξης, αποφάσισε ότι αρκούσε να χρησιμοποιήσει ο άνθρωπος τη διάνοιά του για να αποτινάξει την προκατάληψη και τη μισαλλοδοξία. Έτσι, ταξινόμησε εαυτήν με όρους μοναδικότητας στην Ιστορία. Η έξοδος του εσπεριανού ανθρώπου από την «παιδικότητα» ισοδυναμούσε εφεξής με την έξοδο της ίδιας της ανθρωπότητας από αυτήν. Στο σύνολο παρελθόν αποδόθηκε η σκοτεινή έννοια της «παράδοσης», η οποία εξομοιώθηκε με τη δεσποτεία προκειμένου να αιτιολογήσει το επιχείρημα της ριζικής ρήξης με αυτό και να αναδείξει πρωτοτυπικά την έννοια του «νέου ανθρώπου». Μολονότι απέδωσε μεταφυσικές διαστάσεις στην ελληνική «αρχαιότητα» δεν άργησε να την απαρνηθεί, ταξινομώντας την εξίσου στην προ-νεοτερική περιοχή της «παράδοσης». Τη δε συ-

νέχειά της, ήτοι τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή περίοδο, απέδωσε ως «ξένο πολιτισμό». Εντέλει, από γνωσιολογία της νεότερης ανθρωποκεντρικής μετάβασης εξέπεσε σε απολογητική ιδεολογία του κατεστημένου. Ο Διαφωτισμός τελικά δεν αντιπροσωπεύει παρά τη γνώση και την αντίληψη για τον (ελεύθερο) άνθρωπο που προσιδιάζει σε μια πρωτο-ανθρωποκεντρική κοινωνία. Ο Διαφωτισμός χρεώνεται την καταχρηστική αποκένωση των εννοιών που δανείστηκε από την ελληνική γραμματεία (όπως η δημοκρατία κ.λπ.) από το πραγματικό τους περιεχόμενο και την αναγόμεσή τους με το περιεχόμενο των φαινομένων της εποχής του ώστε να εξυπηρετήσει τις ιδεολογικές και γνωστικές προτεραιότητες της μετάβασης. Η πνευματική απογείωση που καταγράφεται στον ελληνικό υστεροβυζαντινό και μεταβυζαντινό κόσμο δεν ταξινομείται στην έννοια του Διαφωτισμού, καθώς οι πνευματικές της προτεραιότητες είναι εστιασμένες στις πραγματικότητες της οικονομικής φάσης του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος και στις δουλειές που επέβαλε η οθωμανική αιχμαλωσία του. Η εμμονή στην καταγραφή της ως (νεο-) ελληνικού Διαφωτισμού αποτελεί γνωσιολογική διαστροφή με ιδεολογικό υποκρυπτόμενο την προβολή της δίκην προσαρτήματος της εσπεριανής ορθοταξίας.

Δικαίωμα: Ευδοκίμει εκεί όπου δεν συντρέχει η ελευθερία. Δεν καθιστά αυτόνομο το άτομο όπως η ελευθερία. Αντιθέτως, οριοθετεί το πλαίσιο της ελευθερίας στο πεδίο όπου βιώνεται το προστατευτικό της ανάχωμα. Στην εποχή μας τα δικαιώματα απαντώνται στα πεδία της κοινωνικοοικονομικής και πολιτικής ζωής (λ.χ. στην εξαρτημένη εργασία, στη σχέση κοινωνίας και πολιτικής) επειδή εκεί το άτομο δεν είναι ελεύθερο. Προβάλλουν δηλαδή ως αξιακά και θεσμικά προφράγματα για την προστασία της ατομικής του ελευθερίας. Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται μια στροφή από τα κοινωνικοοικονομικά και πολιτικά δικαιώματα στα δικαιώματα των «ομάδων». Η στροφή αυτή αφήνει έκθετη την κοινωνία της εργασίας (που μεταβάλλεται σε εργασία εμπορεύμα) και την πολιτική αποτελεσματικότητά της, ενώ εστιάζει στη

διάρρηξη της πολιτισμικής συνοχής της κοινωνίας, ορθώνοντας εστί-
ες αντιμαχίας μεταξύ των κοινωνικών εταίρων. Αποκρύπτεται έτσι ότι
εάν η ελευθερία επεκταθεί στα πεδία του οικονομικοκοινωνικού και
του πολιτικού συστήματος, τα αντίστοιχα δικαιώματα είτε θα απορρο-
φηθούν είτε θα περιέλθουν σε αχρησία.

Εθνικισμός: Ο εθνικισμός αποδίδεται ως παράγωγο του έθνους,
εντούτοις αποτελεί υποπαράγωγο του κράτους. Το έθνος ορίζει το
πρόταγμα τής με όρους ελευθερίας πολιτικής συγκρότησης μιας αν-
θρωποκεντρικά δομημένης πολιτισμικής κοινωνικής συλλογικότη-
τας. Ο εθνικισμός εμφανίζεται να επιδιώκει την ανάσχεση της πολι-
τικής ολοκλήρωσης άλλων εθνοτικών οντοτήτων που ενυπάρχουν
στο ίδιο κράτος καθώς και την εκτατική επέκταση των γεωγραφικών
ή πολιτικών συνόρων του εθνικού κράτους εις βάρος άλλων εθνών
στο εξωτερικό του. Ειδικότερη εκδήλωση του εθνικισμού αποτελεί
η βούληση πολιτικής, οικονομικής ή ιδεολογικής ηγεμονίας επί άλ-
λων ανθρωποκεντρικών κοινωνιών και, συνακόλουθα, ακύρωσης ή
περιορισμού της ελευθερίας άλλων εθνών ή εθνών/κρατών. Επομέ-
νως, η διεκδίκηση της πολιτικής υποστασιοποίησης ενός έθνους ή
της ανεξαρτησίας του έναντι εξωτερικών απειλών ή η θετική δήλω-
ση του ανήκειν σε μια εθνική συλλογικότητα δεν εγγράφονται στον
εθνικισμό, όπως αφελώς ή σκοπίμως υποστηρίζεται από τη νεοτε-
ρική ρητορική. Από την άλλη, η επίκληση του έθνους για τη νομιμο-
ποίηση σκοπών που επιδιώκει το κράτος, δηλαδή οι δυνάμεις που
καθορίζουν τις πολιτικές του, δεν εγγράφονται στον εθνικισμό, αλλά
σε πολιτικές που εντέλει αποβλέπουν στη χειραγώγηση της εθνικής
κοινωνίας. Συμβαίνει, μάλιστα, συχνά οι δυνάμεις αυτές να ενοχοποι-
ούν τον λόγο της πολιτισμικής/εθνικής συνοχής ως εθνικιστικό, προ-
κειμένου να καταστείλουν το εθνικό φρόνημα/πρόταγμα με απώτερο
σκοπό τον έλεγχο της εθνικής κοινωνίας. Χαρακτηριστικό παράδειγ-
μα αποτελεί το δόγμα του νέου φιλελευθερισμού/της διεθνούς των
αγορών που εγγράφει στον εθνικισμό κάθε αναφορά στην εθνική/

πολιτισμική συνοχή, και συγκεκριμένα στην υπεράσπιση της ελευθερίας και του συμφέροντος της εθνικής συλλογικότητας. Υπό μια άλλη έννοια, στον «εθνικισμό» της «Ακροδεξιάς» ταξινομείται ουσιαστικά το αξίωμα του παλαιού φιλελευθερισμού που διακινούσε την ιδέα της πολιτικής κυριαρχίας του κράτους έθνους. Ενδιαφέρουσα πτυχή με ιδιαίτερη θητεία στην Ελλάδα αποτελεί η εγγραφή της ιστορικής συνέχειας του ελληνισμού στον εθνικισμό. Το εγχείρημα συνέχεται με τη μηρυκαστική αναπαραγωγή της δυτικής ταξινόμιας της Ιστορίας (αρχαιότητα, Μεσαίωνας, νεότερικότητα), της προσαρτηματικής πρόσδεσης του καθόλα ανθρωποκεντρικού ελληνισμού στο άρμα της ευρωπαϊκής δεσποτείας/απολυταρχίας. Συνακόλουθα και της επιλογής των θεραπόντων του αρχικά υπέρ της ομολογίας, στη συνέχεια υπέρ της συνταγματικής/αιρετής μοναρχίας αντί της δημοκρατίας και του κράτους της οικουμενικής κοσμόπολης που αντιπροσώπευσε το ελληνικό παράδειγμα έως τη μετάβαση στο κράτος έθνος. Κατά τούτο, η εν λόγω θέση αξιολογείται ως βαθιά οπισθοδρομική, ιδεολογικά εθελόδουλη, προσαρτηματική έναντι του ηγεμόνα και, οπωσδήποτε, ανιστορική.

Έθνος: Η ταυτοτική συνείδηση της κοινωνίας. Ως εκ τούτου, απαντάται μόνο σε ανθρωποκεντρικά συντεταγμένες, δηλαδή ελεύθερες κοινωνίες οι οποίες διαλογίζονται για το συλλογικό τους «είναι» με πρόσημο το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον τους. Η νεοτερικότητα νομίζει ότι το έθνος «κατασκευάστηκε» από το κράτος της προκειμένου να δημιουργήσει μια νέα πηγή νομιμοποίησης πέραν του μονάρχη. Εξού και θεωρεί ότι αυτός είναι ο λόγος ταύτισης του έθνους με το κράτος (το κράτος έθνος) σήμερα ή για τον οποίο το έθνος προώρится να εξαφανισθεί στην περίπτωση που το κράτος παύσει να το ενσαρκώνει, δηλαδή να κατέχει το μονοπώλιο της πολιτικής «κυριαρχίας». Η συγκεκριμένη άποψη συγχέει το πολιτισμικό «είναι» της συλλογικής ταυτότητας και την πολιτική της σημειολογία (το πρόταγμα της συλλογικής ελευθερίας) με τον τρόπο της έκφρασης (ως έθνος κράτος

στη μεγάλη κλίμακα ή ως έθνος κοσμοσύστημα στον ελληνισμό) ή τον φορέα (το κράτος/σύστημα, την κοινωνία/σύστημα ή το κοσμοσύστημα) της πολιτικής ευθύνης της. Στα συστήματα της συνταγματικής/αιρετής μοναρχίας την ευθύνη της συλλογικής ταυτότητας (της συνείδησης κοινωνίας) αναλαμβάνει το πολιτικά κυρίαρχο κράτος διότι αυτό κατέχει το πολιτικό σύστημα/το σύνολο της πολιτικής αρμοδιότητας και, κατ' επέκταση, τη διαχείριση των υποθέσεων της κοινωνίας. Στο αντιπροσωπευτικό σύστημα και στη δημοκρατία η κοινωνία, συγκροτημένη σε πολιτεία, αναλαμβάνει την ευθύνη των υποθέσεών της, την καθολική πολιτική αρμοδιότητα και, συνακόλουθα, την αρμοδιότητα του έθνους. Από το έθνος του κράτους, το οποίο περιάγει την κοινωνία στην ιδιωτεία και την ορίζει ως άθροισμα ατομικοτήτων που λειτουργεί συλλογικά ως μάζα αντιτείνοντας έτσι το άτομο στη συλλογικότητα, μεταβαίνουμε στο έθνος της κοινωνίας. Εν προκειμένω, το άτομο εγγράφεται ως συστατικό μέλος της κοινωνικής συλλογικότητας η οποία συγκροτείται πολιτειακά, αποκτά βούληση και αναλαμβάνει την ευθύνη της εθνικής του συλλογικότητας. Όστε το έθνος ως πολιτική έννοια ενθυλακώνει την ελευθερία στο συλλογικό έναντι του «άλλου» συλλογικού καθώς και, στην εποχή της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης, την ελευθερία υπέρ της κοινωνίας στη σχέση της με το κοινωνικοοικονομικό και πολιτικό σύστημα.

Έθνος και εθνότητα. Η εθνότητα ορίζει την πολιτισμικά διακριτή κοινωνική συλλογικότητα. Η εθνότητα απαντάται τόσο στις δεσποτικές όσο και στις ανθρωποκεντρικές κοινωνίες. Όμως στις ανθρωποκεντρικές κοινωνίες υποστασιοποιείται στη βάση της κατ' ελάχιστον ατομικής ελευθερίας και κατά τούτο αποτελεί τη μήτρα του πολιτικού της προτάγματος, της συλλογικής εν κράτει ελευθερίας που μεταβάλλει την εθνότητα σε έθνος. Υπό το πρίσμα αυτό, η εθνότητα αποτελεί τον πυλώνα της κοινωνικής συνοχής μιας ανθρωποκεντρικής κοινωνίας, εν αντιθέσει προς τη δεσποτική κοινωνία της οποίας η συνοχή διασφαλίζεται στο πρόσωπο του δεσπότη/μονάρχη.

Έθνος κοσμοσύστημα: Έτσι συγκροτήθηκε πολιτικά το έθνος των Ελλήνων, δηλαδή η ταυτοτική συνείδηση της σύνολης κοινωνίας τους στην εποχή του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας. Η πολιτική του έκφραση εμπραγματώθηκε είτε μέσω της συνέργειας των πόλεων (στην κρατοκεντρική εποχή) είτε με εναρμονιστικό όχημα τη μητρόπολη πολιτεία (κατά την περίοδο της οικουμενικής κοσμοπολιτείας). Ο ελληνισμός ως έθνος κοσμοσύστημα τερμάτισε τον ιστορικό του βίο στις παρυφές του 20ού αιώνα.

Ελευθερία: Ορίζεται ως αυτονομία, ως το γινόμενο της αυτοκαθοριστικής δυνατότητας του ανθρώπου. Κατά τούτο, η ελευθερία τοποθετείται στον αντίποδα της (αναγκαστικής ή εθελουσίας) εξάρτησης, δηλαδή της εξουσίας, επομένως διαφοροποιείται θεμελιωδώς από το δικαίωμα. Η ελευθερία διακρίνεται στην ατομική, κοινωνική και στην πολιτική της διάσταση. Η ατομική αφορά στην προσωπική υπόσταση του κοινωνικού ανθρώπου. Η κοινωνική ανάγεται στις συμβάσεις που συνάπτει το άτομο με (κοινωνικοοικονομικά) υποσυστήματα (π.χ. στον τομέα της εργασίας). Η πολιτική καλύπτει τη σχέση του ατόμου με το κοινωνικό όλον. Η σωρευτική απόλαυση της ατομικής, κοινωνικής και πολιτικής ελευθερίας αποδίδεται με την έννοια της καθολικής ελευθερίας. Τα ανωτέρω πεδία της ελευθερίας απαντώνται στο εσωτερικό μιας κοινωνικής συλλογικότητας η οποία είναι θεσμημένη πολιτικά, δηλαδή με όρους ελευθερίας έναντι άλλων πολιτισμικών ολότητων (η συλλογική/εθνική/κρατική ελευθερία) ή δυνάμει της πολιτισμικής της πολυσημίας (η ελευθερία των επιμέρους συλλογικών ταυτοτήτων).

Εσπερία: Η δυτική Ευρώπη. Η έννοια απαντάται στον ελληνικό κόσμο των πόλεων κρατών για να ορίσει την πέραν της ελληνικής χερσονήσου περιοχή της μεσογειακής λεκάνης όπου δύει ο ήλιος. Στο Βυζάντιο η Εσπερία θα ταυτισθεί με τη λατινική παρειά της οικουμένης, που συμπίπτει με τη δυτική Ρώμη. Στις ημέρες μας η έννοια της Δύσεως έχει περιβληθεί μια ακραιφνώς ιδεολογική αναφορά, στο μέτρο που ταυ-

τίζεται με τη λεγόμενη «δυτική χριστιανοσύνη». Στους ύστερους βυζαντινούς χρόνους η Εσπερία/Δύση ορίζει τη μία από τις δύο παρειές της (δεσποτικής) περιφέρειας του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος και κατά τούτο τους δύο δρόμους από τους οποίους ο ευρωπαϊκός κόσμος εισήλθε στη «νεοτερικότητα». Ωστόσο, ο εσπερινός/δυτικός δρόμος προηγήθηκε του ανατολικού/σλαβικού δρόμου.

Ιακωβίνοι: Το ριζοσπαστικότερο ρεύμα της γαλλικής επανάστασης, το οποίο προέτασε τη βίαιη κατάργηση των πυλώνων του φεουδαλικού καθεστώτος, την άμεση εγκαθίδρυση του πρωτο-ανθρωποκεντρικού κράτους/συστήματος και μιας ομόλογης κοινωνίας. Η «πολιτεία» τους συνδέθηκε, μεταξύ των άλλων, με τη θανάτωση του βασιλέα και την τρομοκρατία υπό τον Ροβεσπιέρο, η δε πολιτική τους σκέψη αποτυπώθηκε στο Σύνταγμα της γαλλικής επανάστασης του 1793, το οποίο φυσικά ουδέποτε εφαρμόστηκε. Το πολιτικό σύστημα των Ιακωβίνων είναι εκείνο της αιρετής μοναρχίας με ισχυρή ολιγαρχική θεμελίωση, όπως το ενέπνευσε η πρώτη περίοδος της σολώνειας πολιτείας, παγιώθηκε μάλιστα στη Δύση μόλις στο δεύτερο ήμισυ του 20ού αιώνα.

Ισότητα: Το περιεχόμενό της δεν είναι σταθερό, όπως διατείνεται η νεοτερική θεωρία. Μεταλλάσσεται ανάλογα με το στάδιο του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, δηλαδή σύμφωνα με τις προτεραιότητες της ελευθερίας. Όταν επικρατεί μόνο η ατομική ελευθερία, οι θεματικές της ισότητας εστιάζονται στην ιδιοκτησία, στο Δίκαιο (στην αντικειμενικοποίηση του νόμου κ.λπ.) και στα δικαιώματα. Όταν κυριαρχεί η καθολική, και άρα προέχει η πολιτική ελευθερία, η ισότητα αφορά κυρίως σε αυτήν. Η ισότητα επιτυγχάνεται είτε με τον αναδασμό (π.χ. της γης) είτε, όπου αυτό δεν είναι εφικτό, με την ιδανική συμμετοχή του δικαιούχου στην ιδιοκτησία του συστήματος (π.χ. της πολιτικής).

Καισαροπαπισμός: Είναι το καθεστώς που συγκεντρώνει την κοσμική και τη θρησκευτική πολιτική εξουσία στο πρόσωπο του κατόχου

του κράτους. Αυθεντική έκφραση του καισαροπαπισμού αποτελεί η παπική εξουσία από τη στιγμή που συγκροτήθηκε επίσης σε (δεσποτικό) κοσμικό κράτος. Η νεοτερική «επιστήμη», θέλοντας να ταξινομήσει το Βυζάντιο στον Μεσαίωνα, απέδωσε όλως καταχρηστικά το προσωνύμιο του «καισαροπαπισμού» σε αυτό ορίζοντάς το ως θεοκρατία, ενώ απάλλαξε την παπική Εκκλησία από το καισαροπαπικό της ιδιώνυμο.

«Κοινωνία πολιτών»: Η ευφημιστική απόδοση από τους Έλληνες φορείς της νεοτερικής ιδεολογίας της έννοιας *civil society/société civile*, δηλαδή των ομάδων πίεσης που εξέχουν/διαφοροποιούνται της κοινωνίας και διαμεσολαβούν στόχους ή συμφέροντα στην περιοχή του κράτους. Οι δυνάμεις που ταξινομούνται στην «κοινωνία πολιτών» δεν έχουν κατά τεκμήριο αντιπροσωπευτικό πρόσημο. Λειτουργούν είτε ως φορείς ιδίων συμφερόντων είτε ως διαμεσολαβητές της σύνολης κοινωνίας των πολιτών. Στην πραγματικότητα, η «κοινωνία πολιτών» αποτελεί ένα επιπλέον ανάχωμα για την αντιπροσωπευτική μετάλλαξη του πολιτικού συστήματος. Το σύστημα που προσιδιάζει στην «κοινωνία πολιτών» είναι το προ-αντιπροσωπευτικό, το νεοτερικό ιδίωμα της μοναρχεύουσας ολιγαρχίας όπου η σύνολη κοινωνία των πολιτών ανήκει στην ιδιωτική σφαίρα, είναι κοινωνία ιδιώτης, και μάλιστα υπήκοος κοινωνία του κράτους. Η νεότερη εκδοχή της «κοινωνίας πολιτών», οι λεγόμενες «ΜΚΟ» διαφέρουν από τις προγενέστερες ομάδες συμφερόντων καθόσον οι μεν τελευταίες επιχειρούν τον επηρεασμό της πολιτικής εξουσίας, οι δε πρώτες αξιώνουν τον διαμοιρασμό του δημόσιου χώρου.

Κοινωνία των πολιτών: Με τον όρο αυτόν ορίζω το σώμα της κοινωνίας που κατέχει την ιδιότητα του πολίτη. Αποτελεί την πολιτική εκφορά της πολιτισμικής έννοιας του «λαού», η οποία στην αντιπροσώπευση και στη δημοκρατία υποστασιοποιείται πολιτειακά, δηλαδή ως Δήμος.

Κοινωνική Επιστήμη: Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία εισάγει μια νέα καθολική Κοινωνική Επιστήμη η οποία περιέχει τα θεμελιώδη προαπαιτούμενα της γνώσης: την εννοιολογία των φαινομένων, την τυπολογία τους, τη βιολογία του κοινωνικού ανθρώπου και την αναλογική μέθοδο, δυνάμει της οποίας το γνωστικό της κεκτημένο έχει καθολική εφαρμογή στο παρελθόν, στο παρόν και στο μέλλον του κοσμοϊστορικού χρόνου.

Κοσμόπολη: Το κράτος που προσιδιάζει στη μετα-κρατοκεντρική ή οικουμενική φάση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Συγκροτείται από τις θεμελιώδεις πολιτειακές κοινωνίες (πόλεις/κράτη) και από τη μητροπολιτική πολιτεία, η οποία λειτουργεί εναρμονιστικά στη σύνολη επικράτεια. Η κοσμόπολη δηλώνει ότι ο σύνολος κόσμος μεταβάλλεται από άθροισμα κρατών σε μια «πόλη», δηλαδή σε ένα (κοσμο-)κράτος. Οπότε και η πολιτική από σχέση δύναμης που υπογορεύει η διακρατική τάξη εξελίσσεται σε σχέση κανονιστικής εξουσίας ή ελευθερίας. Οι θεμελιώδεις κοινωνίες (λ.χ. οι πόλεις) διατηρούν πλήρη αυτονομία σε ό,τι αφορά στη διοίκηση των εσωτερικών τους υποθέσεων, το δικαίωμα της πολιτειακής (κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής) αυτοθέσμισής τους, την ασφάλεια και ευρέως την άμυνά τους ενώ αναλαμβάνουν επίσης την άσκηση ουσιαστών αρμοδιοτήτων της μητρόπολης πολιτείας που ανάγονται στο πεδίο των σχέσεών τους (π.χ. τη δημοσιονομική αρμοδιότητα). Η κοσμόπολη τοποθετείται στον αντίποδα της δεσποτικής αυτοκρατορίας/απολυταρχίας.

Κοσμοπολιτεία: Το πολιτικό σύστημα της (οικουμενικής) κοσμόπολης. Συγκροτείται από τις πολιτείες των επιμέρους πόλεων και από τη μητρόπολη (τη βασιλεύουσα) πολιτεία.

Κοσμοσύστημα: Σύνολο κοινωνιών που διαθέτουν εσωτερική αυτάρκεια και συνοχή ως προς τις καταστατικές τους παραμέτρους (την οικονομία, την επικοινωνία, την πολιτική κ.ά.) καθώς και κοινές θεμέ-

λιες αξιακές και ιδεολογικο-πολιτισμικές ορίζουσες που ανάγονται στην ομολογή βιολογία. Διακρίνουμε το δεσποτικό και το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα.

Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία: Η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία ορίζει ένα καθολικό σύστημα γνώσης που αντλεί το υλικό του από το σύνολο της κοσμοϊστορίας, την οποία ανασυγκροτεί δίκην κοσμοσυστήματος. Αποτελεί ένα αποδεικτικό σύστημα γνώσης, όχι μια απλή διανοητική κατασκευή, καθόσον καθιστά εφικτή την ανάγνωση του παρελθόντος σε κοσμοσυστημικό χρόνο, δηλαδή εξ επόψεως ιδιοσυστασίας των κοινωνιών, προάγει την αυτογνωσία σε ό,τι αφορά στο παρόν και την αποκωδικοποίηση της εξελικτικής προοπτικής του κοινωνικού ανθρώπου στο μέλλον. Πρόκειται για ένα γνωσιολογικό διάβημα που εμπνέεται ευρέως από την κοσμοσυστημική ανασυγκρότηση του ελληνικού ανθρωποκεντρικού φαινομένου και, περαιτέρω, από το δεσποτικό ομολογό του και τις ανθρωποκεντρικές αποσαφηνίσεις της νεότερης εποχής. Η σημαίνουσα θέση του ελληνικού φαινομένου πρέπει να αποδοθεί στο γεγονός ότι στην Ιστορία της ανθρωπότητας μόνον αυτό έχει να επιδείξει ένα εξ επόψεως εξελικτικής βιολογίας ολοκληρωμένο ανθρωποκεντρικό παράδειγμα με κοσμοσυστημική αξίωση. Ως τέτοιο, προσφέρει στην Κοινωνική Επιστήμη όλο το πιθανό εύρος των πολιτειακών εκφάνσεων και των σταδίων, δηλαδή του εξελικτικού (βιολογικού) αναπτύγματος του ανθρωποκεντρικά συγκροτημένου κοινωνικού ανθρώπου. Το εν λόγω ανάπτυγμα επιτάσσει ασφαλώς μια διαφορετική περιοδολόγηση του κοινωνικού γίνεσθαι του ανθρώπου συναρτώμενη με τον πυρήνα του διακυβεύματος, που είναι η ελευθερία ή, ορθότερα, η θέση της ελευθερίας στην Ιστορία και η σχέση της με τους θεμελιώδεις αντίποδες της (π.χ. τη δεσποτεία). Υπό το πρίσμα αυτό, η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία υποβάλλει επίσης τον παρόντα κόσμο στην αξιολογία της έτσι ώστε να αποκωδικοποιήσει τη φάση από την οποία διέρχεται, τον βιολογικό του χρόνο, και να υποδείξει τα εξελικτικά στάδια του μέλλοντός του. Εν ολίγοις, συ-

γκροτεί μια εκ βάθρων νέα Επιστήμη του κοινωνικού γίνεσθαι, αποκαθαρμένη από τις ιδεολογικές δουλείες που υποστασιοποιούνται από τη συγκαιρινή «επιστήμη».

Κρατοκεντρισμός/οικουμένη: Οι δύο εξελικτικές φάσεις του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Στον κρατοκεντρισμό το σύνολο κοσμοσύστημα γίνεται αντιληπτό ως άθροισμα των θεμελιωδών κοινωνιών του, οι οποίες συγκροτούνται σε κράτη. Τα κράτη αυτά επικοινωνούν πολιτικά, συνθέτοντας μια στοιχειώδη έννομη τάξη, της οποίας το κανονιστικό πλαίσιο βασίζεται στις σχέσεις ηγεμονίας, δηλαδή στη δύναμη. Στην οικουμένη, εξελικτική φάση που ακολουθεί, το σύνολο κοσμοσύστημα διατηρεί τις θεμελιώδεις κρατικές κοινωνίες, προστίθεται όμως η υπερκείμενη μητροπολιτική πολιτεία, η οποία λειτουργεί εναρμονιστικά στο σύνολο κοσμοσύστημα ή σε ένα ευρύτατο πεδίο που εγγράφει στην επικράτειά της. Κρατοκεντρικό είναι το στάδιο της εποχής της πόλης-κράτους και η σημερινή εθνοκρατική περίοδος του κόσμου. Μοναδικό ιστορικό παράδειγμα οικουμένης αποτέλεσε το ελληνικό, που εκτείνεται χρονικά από τον 4ο αιώνα π.Χ. έως τις παρυφές του 20ού αιώνα. Στην πραγματικότητα, η οικουμένη ολοκληρώνει την κοσμοσυστημική διακτίνωση των ανθρωποκεντρικών παραμέτρων, με την ομολογή επίσης ανάπτυξη της πολιτείας.

Κράτος/σύστημα: Το κράτος που ενσαρκώνει με όρους ιδιοκτησίας το πολιτικό σύστημα και βασικά ορίζει την επικράτεια της θεμελιώδους κοινωνίας. Στην έννοια του κράτους όμως η νεότερικότητα εντάσσει ό,τι ενσαρκώνει το εφεύρημα του «νομικού πλάσματος» που ως πολιτειακή οντότητα διαδέχθηκε την κρατική δεσποτεία/απολυταρχία: το πολιτικό σύστημα (και κατ' επέκταση, την έννοια του Δήμου/δημοσίου), τη διοίκηση, τη δικαιοσύνη, τον στρατό, την αστυνομία κ.λπ., θεωρώντας τα φύσει συστατικά του γνωρίσματα. Παράδειγμα τέτοιου κράτους είναι αυτό της εποχής μας. Προφανώς, η νεότερη σκέψη αγνοεί τη διάκριση μεταξύ πόλεως ή κράτους (που ορίζει το έδαφος, την

επικράτεια της θεμελιώδους κοινωνίας) και πολιτικού συστήματος. Το είδος της πολιτείας, επομένως και το ανήκειν αυτής στο «κράτος» ή στην κοινωνία, αποφασίζεται από το ανθρωποκεντρικό ανάπτυγμα/φάση από το οποίο διέρχεται ο κοινωνικός άνθρωπος. Δεν είναι φύσει καταχωρημένη ως ταυτολογία του κράτους. Ώστε το κράτος/σύστημα αντιπαραβάλλεται στην κοινωνία/σύστημα. Κράτος/σύστημα είναι και η δεσποτεία, όμως σε αυτό η ιδιοκτησία του δεσπότη περιλαμβάνει και το κράτος και την κοινωνία. Εξού και η κρατική δεσποτεία δεν συγκροτεί πολιτεία. Σε κάθε περίπτωση, το κράτος ως επικράτεια αποτελεί την εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση για την όποια πολιτειακή συγκρότηση της κοινωνικής συλλογικότητας.

Νεοτερικότητα: ο όρος είναι αμφίσημος. Αφενός ορίζει τη μετάβαση από τη μικρή στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα και κατά τούτο εγγράφεται οργανικά στην ταξινόμια του σύνολου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Αφετέρου αποδίδει την ιδεολογική μεθερμήνευση της νεοτερικότητας από πρώιμη ανθρωποκεντρική φάση σε καθολικό ανθρωποκεντρικό ολοκλήρωμα και εντέλει ως άλλον πολιτισμό. Η διαφορά κλίμακας αποτελεί ένα επόμενο στάδιο στο κοσμοσυστημικό γίνεσθαι του ανθρωποκεντρικού πολιτισμού. Εντούτοις, ως ανθρωποκεντρική φάση η νεοτερικότητα δεν έμελλε να ακολουθήσει την εξελικτική βιολογία που προσιδιάζει στις κοινωνίες εν ελευθερία. Παρέλαβε μεν τη σκυτάλη καθοδόν προς τη μεγάλη κλίμακα από το σημείο της οικουμενικής κοσμόπολης που την είχε οδηγήσει ο ελληνικός κόσμος, δεν ηδυνήθη όμως να ενσωματώσει το ανθρωποκεντρικό κερτημένο της εν λόγω φάσης. Αντί αυτού, έλαβε ως σημείο ανθρωποκεντρικής εκκίνησης τη μηδενική αφετηρία, δηλαδή την εξ αρχής μετάβαση από τη δεσποτεία στον πρώιμο ανθρωποκεντρισμό. Από την άλλη, οι στοχαστές της νεοτερικότητας, με αφετηρία τον δυτικό Διαφωτισμό, θα αναλάβουν να οικοδομήσουν την ιδεολογική μεθερμήνευση της νεοτερικότητας ώστε από πρώιμη ανθρωποκεντρική φάση να ταξινομήσει εαυτήν ως νέον ολοκληρω-

μένον ανθρωποκεντρικά πολιτισμό, ανώτερο παντός άλλου στην κοσμοϊστορία και σε βαθμό που να μην θεωρείται εφικτή η περαιτέρω εξέλιξή του. Η στατική αυτή προσέγγιση της εποχής μας, πέραν του ότι αντίκειται στη φυσική τάξη αποκρύπτει το γεγονός ότι με όρους αναλογίας η νεοτερικότητα αντιστοιχεί βιολογικά στον πρώιμο ελληνικό ανθρωποκεντρισμό, της περιόδου μεταξύ του Δράκοντα και του Σόλωνα, που αποδίδει πολιτικά η αιρετή μοναρχία.

Νεοτερική «επιστήμη»: Ανέλαβε να τεκμηριώσει την άποψη ότι η νεοτερικότητα αντιπροσωπεύει το πιο ολοκληρωμένο και τελειωτικό εξ επόψεως εξέλιξης πολιτισμικό γεγονός που έχει να επιδείξει η κοσμοϊστορία. Διακρίνεται για τον εγκιβωτισμό της σε μία στατική προσέγγιση της νεοτερικότητας η οποία διδάσκει ότι αποτελεί αυτοφυές έναντι του παρελθόντος φαινόμενο που κατέκτησε το στάδιο της ολοκλήρωσης άμα τη γενέσει του, άρα δεν υπόκειται στον κανόνα της εξελικτικής βιολογίας. Για να επιτύχει τον σκοπό της προέταξε δύο μείζονες ρήξεις με τον ανθρωποκεντρικό της γεννήτορα, τον ελληνικό κόσμο: αφενός με την ανθρωποκεντρική βιολογία και, συγκεκριμένα, με την εκβολή της βυζαντινής και μεταβυζαντινής συνέχειας του ελληνισμού, προκειμένου να εγγράψει τον δεσποτικό Μεσαίωνα ως γέφυρα μεταξύ δύο ανθρωποκεντρικών περιόδων, της «αρχαιότητας» και της «νεοτερικότητας». Αφετέρου με την ολοκληρωμένη ανθρωποκεντρικά (κλασική) κρατοκεντρική εποχή από την οποία παρέλαβε τις έννοιες (όπως της δημοκρατίας, της ελευθερίας, της ισότητας κ.λπ.) για να ορίσει με αυτές φαινόμενα της πρώιμης ανθρωποκεντρικής νεοτερικότητας, ομοθετικά ίδια με εκείνα της προκλασικής και, εν προκειμένω, ομότροπης προς αυτήν εποχής. Μη διαθέτουσα εφεξής κοσμοσυστημικό βάθος αποστερήθηκε της δυνατότητας να συγκροτήσει γνωσιολογία με αποτέλεσμα να περιορίσει το συγκριτικό της διάβημα αποκλειστικά στην εποχή της. Τούτο εξηγεί γιατί το αντικείμενο του συνόλου των Κοινωνικών Επιστημών (του Συνταγματικού Δικαίου, της Πολιτικής Επιστήμης, των

Διεθνών Σχέσεων, της Ψυχολογίας, της Κοινωνιολογίας κ.λπ.) εστιάζει αποκλειστικά στη νεότεριότητα ενώ το παρελθόν έχει ριχθεί στον Καιάδα της Ιστορίας. Ως επακόλουθο των μαιανδρισμών της η νεοτερική «επιστήμη» έθεσε εκποδών την κριτική σκέψη που εστιάζει στην όποια υπέρβασή της, διδάσκει ότι η συνταγματική/αιρετή μοναρχία που βιώνει συγκεντρώνει συνάμα τις αξιακές και θεσμικές προϋποθέσεις της αντιπροσώπευσης και της δημοκρατίας, συνεπώς, η όποια αμφισβήτησή της προδικάζει την αυταρχική εκτροπή της. Στο κλίμα αυτό, η νεοτερική «επιστήμη», έχοντας απορρίψει το παρελθόν του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού, απώλεσε τη δυνατότητα να οικοδομήσει ένα σύστημα γνώσης ικανό να αποκρυπτογραφήσει τη σύνολη βιολογία του κοινωνικού ανθρώπου, σε αρμονία με τη φυσική/συμπαντική τάξη, να τοποθετήσει εαυτήν στον αρμόζοντα εξελικτικό χρόνο και να αποκτήσει ακριβή γνώση του μέλλοντός της.

Οικονομικά συστήματα: Τα οικονομικά συστήματα που προσιδιάζουν στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα σε συνάφεια με τα στάδια της ανάπτυξής του είναι: πρώτον, εκείνο που αποδίδει το σύστημα στην (ατομική ή κρατική) ιδιοκτησία και υποβάλλει τον φορέα της εργασίας στην εξουσία του. Πρόκειται για το σύστημα που ορίζει την κοινωνία της (εξαρτημένης) εργασίας. Εν προκειμένω, η σύμβαση εργασίας υποκρύπτει παραίτηση από αντίστοιχη ελευθερία. Δεύτερο σύστημα είναι εκείνο που απορρίπτει τον πολίτη από την οικονομική διαδικασία μεταβάλλοντάς τον σε συντελεστή της πολιτικής εργασίας, μέσω της οποίας συμμετέχει στην αναδιανομή του οικονομικού προϊόντος. Πρόκειται για την κοινωνία της (οικονομικής)σχόλης που αντισταθμίζεται με την έννοια της πολιτικής μισθοφορίας. Η οικονομική εργασία αξιολογείται ως περιθωριακή και συντρέχουσα ως εργασία-εμπόρευμα. Το οικονομικό σύστημα παραμένει αντικείμενο διαφοροποιημένης ιδιοκτησίας, πλην όμως ο πολίτης, έχοντας ενσαρκώσει το πολιτικό σύστημα, αποδεσμεύεται από την ανάγκη της (εξαρτημένης) οικονομικής εργασίας. Η απόρριψη της οικονομικής εργασίας και η μετάθεση του

πολίτη στην πολιτική εργασία αποδόθηκε στην κλασική εποχή με την έννοια τηςσχόλης. Αποδίδει τον τρόπο εμπραγμάτωσης της καθολικής ελευθερίας τον οποίο επέλεξε η δημοκρατία της κρατοκεντρικής/κλασικής εποχής της πόλης. Το τρίτο κατά σειρά οικονομικό σύστημα επανεντάσσει τον πολίτη στην παραγωγική διαδικασία, πλην όμως το οικονομικό (υπο-)σύστημα, όπου δεν παρεμβάλλεται το κεφάλαιο, διαφοροποιείται από την (ατομική) ιδιοκτησία και περιέρχεται στους συντελεστές του (στους φορείς της εργασίας). Όταν συμμετέχει και το κεφάλαιο στη συγκρότησή του η εργασία αποτιμάται ως κεφάλαιο και ο φορέας της εγγράφεται στο σύστημα ως εταίρος. Πρόκειται για την εταιρική οικονομία που αναγγέλλει την εφαρμογή της δημοκρατικής αρχής και στο οικονομικό σύστημα. Το πρώτο σύστημα, η κοινωνία της (εξαρτημένης) εργασίας, απαντάται στις μέρες μας και στην ομόλογη πρωτο-ανθρωποκεντρική εποχή της πόλης-κράτους. Το δεύτερο είναι το οικονομικό σύστημα της δημοκρατίας της κρατοκεντρικής εποχής, το οποίο είναι ευρέως οφειλέτης της συνύπαρξής της με τη δεσποτεία. Το τρίτο εμφανίζεται σταδιακά, παράλληλα με την ανάπτυξη της μετακρατοκεντρικής οικουμένης, και ολοκληρώνεται στο Βυζάντιο. Παρόλον ότι απαντάται σε όλα τα πολιτικά συστήματα, συνάδει μάλλον με τη δημοκρατική πολιτεία. Συνιστά το οικονομικό σύστημα υπό το οποίο έζησε ο Ελληνισμός καθόλη τη διάρκεια της οικουμένης και είχε κατά νουν ο Ρήγας Βελεστινλής. Η μετακένωση του εταιρικού οικονομικού συστήματος από κοινού με την πόλη στην Εσπερία αποτέλεσε το όχημα για την έξοδο των κοινωνιών της από τη φεουδαρχία. Όσο η κοινωνία υπερβαίνει την εξαρτημένη εργασία αναπτύσσεται, παράλληλα με το κυρίως οικονομικό σύστημα, η έννοια της «παραγωγής έργου».

Πολεοτικός: Ο αναφερόμενος στην πόλη/κράτος.

Πολιτεία: Ορίζει καταρχήν το σύνολο κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό σύστημα στον ανθρωποκεντρισμό. Τα είδη των πολιτειών περιλαμβάνουν την αιρετή μοναρχία, την αντιπροσώπευση και τη δημο-

κρατία, έτι δε περαιτέρω την κοσμόπολη της φάσης της οικουμένης. Αναλόγως τυπολογούνται επίσης και τα κοινωνικά και οικονομικά υποσυστήματα όπως επίσης και οι αξιακές παράμετροι που αντιστοιχούν σε καθεμία από τις πολιτείες αυτές. Υπό την έννοια αυτή, η πολιτειακή τυπολογία συμπυκνώνει την εξελικτική βιολογία του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος.

Πόλη κράτος: Είναι η θεμέλια κοινωνία του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας. Κατά τη φάση της οικουμένης διατήρησε το καθεστώς της πλήρους πολιτειακής αυτονομίας και κατέλαβε συστατική θέση στη σύνολη πολιτεία της κοσμόπολης. Η πόλη ως θεμελιώδης κοινωνία αποτελεί το ομοθετικό ανάλογο του κράτους έθνους της μεγάλης ανθρωποκεντρικής κλίμακας. Κατά τούτο ταξινομείται στον αντίποδα της κοινότητας, της αυτοδιοίκησης ή του άστεως. Η έννοια του κοινού όριζε αρχικά τη συμπολιτειακή ένωση πόλεων. Για την κατανόηση του φαινομένου αποκαλούμε αδιακρίτως «κοινό» τη θεμέλια κοινωνία της οικουμενικής πόλης, είτε συγκροτεί συμπολιτεία είτε όχι. Άλλωστε όλες οι πόλεις είναι, σε τελική ανάλυση, συμπολιτειακά δομημένες στο εσωτερικό τους.

Πολιτειότητα: Εισήγαγα τον συγκεκριμένο όρο για να αποδώσω την ιδιότητα του ανθρωποκεντρικού πολίτη. Η πολιτειότης δεν είναι μία, είναι πολλές, όσες και οι πολιτείες/πολιτικά συστήματα. Διακρίνουμε την ατελή, την απλή και την πλήρη πολιτειότητα. Η ατελής πολιτειότης προσιδιάζει στο σύστημα της συνταγματικής/αιρετής μοναρχίας και ταυτίζεται ουσιαστικά με την υπηκοότητα. Η απλή πολιτειότης απαντάται στο αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα, ενώ η πλήρης στη δημοκρατική πολιτεία. Η πολιτειότης διακρίνεται επίσης εξ επόψεως συνθετότητας, δηλαδή δυνάμει των πολιτειακών πεδίων στα οποία συγκροτείται το κράτος και εγγράφεται ο πολίτης ως πολιτικός εταίρος. Η μονο-πολιτειότης απαντάται στον πρώιμο ανθρωποκεντρισμό, όπου το κράτος κατέχει μονοσήμαντα, δίκην ιδιοκτησίας, το πολιτικό

σύστημα και το διακτινώνει ομοιόμορφα στην επικράτεια. Η πολυ-πολιτεϊότητας παρακολουθεί τη συγκρότηση της πολιτείας υπό το πρίσμα της πολιτισμικής πολυσημίας της κοινωνίας. Τέλος, είναι συντρέχουσα και η κοσμοπολιτεϊότητας, η οποία ορίζει τον πολίτη της οικουμενικής κοσμόπολης. Η πολιτεϊότητας του νεότερικού πολιτικού συστήματος είναι η ατελής πολιτεϊότητας, συντεταγμένη στη βάση του μονο-πολιτειοτικού κράτους/συστήματος.

Πολιτική διαδικασία, πολιτική δυναμική: Η πολιτική διαδικασία περιλαμβάνει το θεσμικό πεδίο του πολιτικού συστήματος εντός του οποίου λαμβάνονται οι πολιτικές αποφάσεις και εφαρμόζεται η πολιτική βούληση του κατόχου του. Η πολιτική δυναμική ορίζει το πεδίο της αθέσμησης λειτουργίας των κοινωνικοοικονομικών και πολιτικών δυνάμεων, δυνάμει της οποίας σκοπείται η επιρροή τους στη διαμόρφωση των πολιτικών αποφάσεων και η κατάληψη του πολιτικού συστήματος. Η πολιτική δυναμική ορίζει την περίμετρο της πολιτικής διαδικασίας που επηρεάζει το είναι και τη λογική της, εγγράφονται δε σε αυτήν ως συντελεστές της οι ποικίλες όσες ομάδες συμφερόντων, διαμεσολάβησης ή του παρασκηνίου, οι λεγόμενες «Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις» (ΜΚΟ), η ίδια η πολιτική παρέμβαση μερίδας ή του συνόλου της κοινωνίας των πολιτών κ.λπ.

Πολιτικό φαινόμενο, πολιτική εξουσία, καθολική πολιτική αρμοδιότητα, πολιτική κυριαρχία, έννομος επιστασία: Η πολιτική ως φαινόμενο απαντάται σε δύο επίπεδα: το ένα εστιάζει την προσοχή του στη φύση του καθεαυτή, ήτοι ως φαινόμενο που ορίζει την πλαισιωμένη με αξίωση καθολικής ενέργειας κοινωνική δυναμική, στο περιβάλλον της οποίας θα επιτευχθεί η συγκρότηση, η συνοχή, η νομιμοποίηση ή η επιβολή, η κίνηση ή η ανατροπή, άρα η αμφισβήτηση ή η λειτουργία της τάξης και συνακόλουθα της κοινωνίας στο σύνολό της. Υπό το πρίσμα αυτό, η πολιτική περιλαμβάνει τόσο την πολιτική διαδικασία όσο και την πολιτική δυναμική. Το άλλο επίπεδο αφορά στο εύρος της

οργανικής συσχέτισης της πολιτικής με την ολοκλήρωση του κοινωνικού ανθρώπου, δηλαδή με τον βαθμό εμπραγμάτωσης της καθολικής ελευθερίας. Από τον βαθμό αυτόν εξαρτάται εάν το πολιτικό φαινόμενο θα θεσμηθεί ως πεδίο βίωσης της καθολικής ελευθερίας (η δημοκρατία) ή δίκην αυτόνομης εξουσίας (η μοναρχία). Στη μια περίπτωση ομιλούμε για καθολική πολιτική αρμοδιότητα, στην άλλη για πολιτική κυριαρχία. Στην πρώτη απουσιάζει το υποκείμενο της κυριαρχίας/εξουσίας, στην άλλη συντρέχει το πρόσωπο της κοινωνίας. Έννομος επιστασία αποκαλείται η πολιτική αρμοδιότητα που κατέχει ο πολιτικός φορέας της κεντρικής πολιτείας της κοσμοπόλης στην επικράτεια.

Προαντιπροσωπευτικό σύστημα (η συνταγματική/αιρετή μοναρχία): Είναι το πολιτικό σύστημα της πρώιμης ανθρωποκεντρικής εποχής, όπως εκείνο του προσολώνειου ελληνισμού και της νεοτερικότητας. Η νεοτερικότητα, παρόλον ότι διατείνεται πως το σύστημά της είναι αντιπροσωπευτικό, δεν ενσωματώνει κανένα από τα στοιχεία της αντιπροσωπευτικής αρχής. Αμφότερες οι ιδιότητες του εντολέα και του εντολοδόχου κατέχονται από τον φορέα του κράτους/συστήματος ο οποίος οικειοποιείται έννοιες όπως το έθνος, το γενικό ή το δημόσιο συμφέρον, δηλώνει ότι τις αντιπροσωπεύει, εναπόκειται όμως σε αυτόν να ορίσει κατά βούληση το περιεχόμενό τους. Έτσι, οι φορείς του κράτους αντιπαρέρχονται την κοινωνία και, κατ' επέκταση, την ευθύνη τους να αντιπροσωπεύουν το συμφέρον της, ακολουθώντας, φυσικά, τη βούλησή της. Η κοινωνία των πολιτών στο προ-αντιπροσωπευτικό σύστημα (της συνταγματικής/αιρετής μοναρχίας) είναι υπήκοος στο κράτος, δεν συγκροτεί πολιτική κοινωνία. Εξού και οι φορείς του κράτους δεν υπέχουν ευθύνη έναντι της κοινωνίας ούτε ελέγχονται από αυτήν. Αντιθέτως, είναι αυτοί που αποφασίζουν με αυτόνομο και αυθεντικό τρόπο τι συνιστά τη βούληση της κοινωνίας και τι τη συμφέρει. Στην πραγματικότητα, το σημερινό προ-αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα αντιστοιχεί σε μια τυπικά συνταγματική ή αιρετή, πλην όμως θεμελιωδώς ολιγαρχική, μοναρχία.

Χρηματιστική (ή νομισματική) οικονομία: Ο τύπος της οικονομίας που έχει ως υπόβαθρο, συνεκτική και λειτουργική συνιστώσα το χρήμα/νόμισμα. Η χρηματιστική οικονομία είναι η οικονομία του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, η οποία διακτινώνεται με τη μορφή του εμπορίου και της μεταποίησης. Η χρηματιστική οικονομία διαφέρει από τη λεγόμενη «οικονομία της αγοράς», η οποία αποδίδει τελικά μια συγκεκριμένη στιγμή του πρώιμου ανθρωποκεντρικά οικονομικού κύκλου και, σε κάθε περίπτωση, τη «φιλελεύθερη» εκδοχή της ιδιοκτησίας/συστήματος.

Χρόνος, κοσμοσυστημικός χρόνος: Η έννοια του κοσμοϊστορικού χρόνου προσεγγίζεται υπό το πρίσμα της κοσμοσυστημικής ιδιοσυστάσις του κοινωνικού ανθρώπου και της εξελικτικής βιολογίας ενός εκάστου κοσμοσυστήματος.

Ώνια εργασία/δουλεία: Είναι το σύστημα εξαρτημένης εργασίας που επικράτησε στην κλασική εποχή. Το σύστημα αυτό ομοιάζει προς τη (δεσποτική) δουλεία κατά το ότι η σχέση του φορέα της εργασίας είναι εμπράγματο. Διαφοροποιείται όμως καθόσον ο ώνιος δούλος είναι περιβεβλημένος με ένα σύνολο δικαιωμάτων που προσιδιάζουν στο καθεστώς της εξαρτημένης εργασίας της εποχής μας. Διαθέτει δικαιώματα στα πεδία της ιδιοκτησίας, της οικογένειας, της προστασίας της ατομικότητας και της προσωπικότητάς του ενώ δύναται επίσης να αναπτύσσει επιχειρηματική δραστηριότητα, να κατέχει με τη σειρά του δούλους και να διαμένει σε δική του οικία (οι χωρίς οικούντες). Η ώνια εργασία/δουλεία απώλεσε την ανάγκη της σταδιακά στη διάρκεια της οικουμένης ως απόρροια της ανάπτυξης της εταιρικής οικονομίας έως ότου από τις αρχές του Βυζαντίου ουσιαστικά εξέλιπε.

Το ερώτημα επανέρχεται. Και επανέρχεται με δυνατή φωνή όσο οι εξελίξεις διαμορφώνουν έναν άλλον πλανητικό χάρτη: γιατί μας χρειάζεται μία νέα επιστήμη; Δεν κάνει καλά τη δουλειά της η επιστήμη της νεοτερικότητας, η σύγχρονη επιστήμη; Έχουμε ανάγκη από μία νέα επιστήμη και γιατί;

Θα προσπαθήσω στη σύντομη παρέμβασή μου να εξηγήσω γιατί δεν βρισκόμαστε μπροστά σε μία επιστήμη με την αυθεντική έννοια του όρου η οποία θα μας επιτρέψει να ανοίξουμε τα μάτια μας, να γνωρίσουμε το παρόν, να δούμε το μέλλον. Γιατί, αντιθέτως, είμαστε αντιμέτωποι με ένα εγχείρημα που κατατείνει στο να νομιμοποιήσει τις πραγματικότητες που βιώνουμε, να αδρανοποιήσει τη σκέψη μας ώστε να μην αντιλαμβανόμαστε τι μας συμβαίνει και, ιδίως, τι καταγράφεται ως προοπτική.

*Απόσπασμα από την εισήγηση
του Γ. Κοσντογιώργη.*