

**Το σπέρμα και το κράτος**  
**Σκέψεις για την πολιτική δημιουργία στην Αθήνα**  
***Claudia Moatti***

«Α, ώστε η ειδικότητά σας είναι η Ρώμη; Μπορείτε να μου αναφέρετε έναν ρωμαίο μαθηματικό!», μου πέταξε ο Κορνήλιος Καστοριάδης όταν τον πρωτοσυνάντησα το 1984. Και στη συνέχεια ξέσπασε σ' αυτό το ηχηρό μεταδοτικό του γέλιο. Ετούτη τη φράση και το πρόσχαρο γέλιο του φιλοσόφου με τα σανδάλια τα ξαναβρίσκω σε αυτό το σεμινάριο, σαν να μην είχαμε ποτέ πάψει να συζητούμε, πέρα από τα τυχαία γεγονότα της ζωής. Σωστή παρατήρηση, αγαπητέ Κορνήλιε' ουδέποτε υπήρξαν σπουδαίοι μαθηματικοί στη Ρώμη. Η ερώτηση αυτή δεν έπαιψε να με βασανίζει, ωθώντας με να ψάξω πού κρυβόταν η ρωμαϊκή αφαίρεση αλλά και η αυτονομία –η λογική– των Ρωμαίων.

Ο Καστοριάδης δεν έπασχε από την *estrangement* [τρέλα] για την οποία μιλά ο Montaigne. Η αναφορά στη Ρώμη, αλλά επίσης και στο Βυζάντιο, ήταν ένας τρόπος να καταστήσει κατανοητή, κατ' αντιπαράθεση, την ιδιαιτερότητα των Αθηνών. Οι Ρωμαίοι προφασίζονταν ότι οι πόλεμοι που διεξήγαν ήταν δίκαιοι, όχι όμως και οι Αθηναίοι, οι οποίοι ομολογούσαν απερίφραστα ότι ο ισχυρότερος επιβάλλει πάντα το δίκιο του. Οι Ρωμαίοι είχαν με τον κόσμο μια νομική, δηλαδή πρα-

πτική και περιπτωσιολογική, σχέση· οι Αθηναίοι, από την άλλη, ανακάλυψαν τη φιλοσοφία, δηλαδή την τέχνη της αφηρημένης απόδειξης. Οι Ρωμαίοι ήταν ολιγαρχικοί, ένας λαός ετερονομίας· οι Αθηναίοι ανακάλυψαν τη δημοκρατία, δηλαδή την αυτονομία, αλλά επίσης την επιστήμη, την τραγωδία και την ιστορία.

Εδώ, όπως βλέπουμε, δεν υπάρχει ίχνος της «αρχής της επιεικούς ερμηνείας», η οποία συνίσταται στην απόδοση νόηματος στον άλλο, και την οποία ο Donald Davidson και ο Willard Quine ανέδειξαν σε απαραίτητο όπλο κάθε συγκριτισμού. Η μέθοδος του Καστοριάδη δεν ήταν συγκριτική· εκείνος υπήρξε ένας στοχαστής της δημοκρατίας ο οποίος ερευνούσε την αθηναϊκή εμπειρία και τη συνείδηση που είχαν οι Έλληνες της πολιτικής τους δημιουργίας. Ο Καστοριάδης, αφού πρώτα αναφέρθηκε στους προσωκρατικούς και τους τραγικούς,<sup>1</sup> αφιέρωσε το έτος 1983-1984 στο έργο του ιστορικού του Πελοποννησιακού πολέμου, Θουκυδίδη, και ιδιαίτερα στον *Επιτάφιο*, το λόγο που κατά τον Θουκυδίδη εκφωνεί ο Περικλής προς τιμήν των πρώτων πεσόντων στον πόλεμο, το 431 π.Χ., και ο οποίος εγκωμιάζει τους αθηναϊκούς θεσμούς.<sup>2</sup>

---

1. *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Α' – Από τον Όμηρο στον Ηρόκλειτο*, Σεμινάρια 1982-1983, Αθήνα, Κριτική 2007, εφεξής *ΕΙ Α'*, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β' – Η Πόλις και οι νόμοι*, Σεμινάρια 1983-1984, Αθήνα, Κριτική 2008, εφεξής *ΕΙ Β'*.

2. Έχουν αναγγελθεί έξι θέματα: η αντίληψη του Θουκυδίδη για την ιστορία· η θέσμιση της αθηναϊκής κοινωνίας· η σχέση δικαίου και ισχύος· η θεωρία του πολέμου στον Θουκυδίδη· η θεώρηση του Πελοποννησιακού πολέμου ως εμφύλιου πολέμου μεταξύ δήμου και *ολίγων*· το τραγικό πρότυπο για την ιστορία και την πραγματικότητα.

### Το εν σπέρματι και το παραδειγματικό

Κατά τον Καστοριάδη, η αθηναϊκή δημοκρατία δεν μπορεί να αναχθεί σε πρότυπο· η εξαγωγή από το σύνολο αυτών των φαινομένων μιας μοναδικής έννοιας θα ισοδυναμούσε με παραγνώριση της χρονικότητας και της ιεράρχησης των στοιχείων που συνθέτουν τη δημοκρατία· εξάλλου, πώς είναι δυνατόν να εξαγάγουμε από ένα συμβάν έναν κανόνα; Κατ' αυτόν η αθηναϊκή εμπειρία δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε ως γένεση της δημοκρατίας, της οποίας θα μπορούσαμε στη συνέχεια να μελετήσουμε τη λίγο ως πολύ χαοτική εξέλιξη. Ο Καστοριάδης, πέρα από μια ιστορία των ιδεών ή μια γενεαλογική προσέγγιση, οι οποίες σημαδεύονται από ανυπόφορο συνεχισμό (continuisme), διακρίνει στην αθηναϊκή δημοκρατία πάνω από όλα ένα σπέρμα, μια καταγωγή, όπως θα έλεγε ο Walter Benjamin, όχι με την έννοια ότι αυτή είναι θεμελιακή, αλλά με την έννοια ότι υπήρξε η πρωταρχική εκδήλωση μιας Ιδέας, εγγεγραμμένης «στο γίνεσθαι και στην παρακμή»<sup>3</sup> και ταυτοχρόνως διαρκώς επίκαιρης. Λίγο τον ενδιαφέρει τι μας είναι όντως προσβάσιμο από αυτή την πραγματικότητα. Ο Καστοριάδης εξετάζει τις πηγές γι' αυτό που μαρτυρούν τη δεδομένη στιγμή, έτσι ώστε να αντλήσει ό,τι μπορεί να φανεί χρήσιμο στη σύγχρονη πολιτική δράση και σκέψη: «Η Αθήνα, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Θουκυδίδης στον *Επιτάφιο*, ακόμα κι αν την εφηύρε ή την ονειρεύτηκε ο ίδιος, ένας Αθηναίος για τον οποίο γνωρίζουμε ότι έζησε ανάμεσα στο 460

---

3. *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1984, σ. 43: «Η καταγωγή, αν και είναι μια απολύτως ιστορική κατηγορία, δεν έχει ωστόσο καμία σχέση με τη γένεση των πραγμάτων. Η καταγωγή δεν υποδεικνύει το γίνεσθαι αυτού που έχει γεννηθεί, αλλά σαφώς αυτό που γεννάται μέσα στο γίνεσθαι και την παρακμή».

και το 400 π.Χ. περίπου, αυτή η Αθήνα έχει ένα νόημα που μιλά σ' εμάς ακόμα και σήμερα».

Αντίθετα από το *παραδειγματικό* το οποίο προκαλεί τη μίμηση και την αναπαραγωγή, το *εν σπέρματι* αποκαλύπτει δυνατότητες που άλλοτε πραγματοποιούνται, άλλοτε παραμένουν σε δυνητική κατάσταση και άλλοτε λησμονούνται, πάντοτε όμως αναδύονται διά μέσου των αιώνων, κάθε φορά μέσα στη μοναδικότητά τους. «Μιμούμαστε τα παραδείγματα και τα πρότυπα, αλλά δεν χρειάζεται να μιμηθούμε την Αθήνα. Να όμως που μπορούμε ίσως να επωφεληθούμε από αυτά τα σπέρματα, ενώ δεν ισχύει το ίδιο με την πολιτική των αυτοκρατόρων της δυναστείας των Tang, όποιο κι αν είναι κατά άλλα το ιστορικό ή κοινωνιολογικό ενδιαφέρον της, η αξιολογή τέχνη που άνθισε κατ' αυτή την περίοδο κ.λπ. Το σπέρμα, λοιπόν, εκλαμβάνεται κατά μία πρώτη έννοια ως ένδειξη δυνατότητας».

Και ακριβώς αυτή η μοναδικότητα της Αθήνας, σε σχέση με τις άλλες πόλεις που γνώρισαν τη δημοκρατία, η ιδιορρυθμία της αλλά και η κρίση την οποία γνώρισε στο τέλος του 5ου αιώνα, όλα αυτά μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τις δυνατότητες που κυοφορεί η δημοκρατική ιδέα.

Οι πηγές προσφέρουν άφθονες μαρτυρίες για την αθηναϊκή ιδιαιτερότητα. Ο Καστοριάδης θα μπορούσε επίσης να υπογραμμίσει ότι στο λόγο του Περικλή ο Θουκυδίδης δεν μιλά για δημοκρατία, αλλά για «το πολίτευμα το οποίο ονομάζουμε δημοκρατία», σαν να επιδίωκε να διατηρήσει η Αθήνα τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της (Β', 37). Αντί να υποβιβάσει την πολιτική εμπειρία της πόλης του σε μια γενική κατηγορία και σε έναν τύπο καθεστώτος, ο Θουκυδίδης την αντιλαμβάνεται στην ιδιαίτερη *προέκτασή* της. Και ο Καστοριάδης τον ακολουθεί κατά πόδας. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η αθηναϊκή αυτονομία είναι ένα έργο το οποίο ανάγεται στη δημοκρατία, όπως ο *Άμλετ* είναι ένα έργο το οποίο ανάγεται στο τρα-

γικό θεατρικό στοιχείο, χωρίς να καλύπτουν από μόνα τους όλες τις δημοκρατικές ή τραγικές δυνατότητες. Δεν πρέπει λοιπόν να επιδιώξουμε να τα μιμηθούμε, αλλά να αντιληφθούμε το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν για την εποχή μας, υπό τον όρο να λάβουμε επίσης αντίστροφα υπόψη μας τη χρεοκοπία των δικών μας εμπειριών, ιδίως της κοινοβουλευτικής εκπροσώπησης: «Έχει μαλλιάσει η γλώσσα μου να σας επαναλαμβάνω ότι δεν μιλώ για την Ελλάδα ως πρότυπο αλλά ως σπέρμα, το οποίο μπορεί να μας δείξει σε τι συνίσταται η εμπειρία της άσκησης εξουσίας εκ μέρους της κοινότητας, χωρίς παραμύθια όπως η εκπροσώπηση, αλλά με πλήρη συνείδηση του γεγονότος ότι είναι υπεύθυνη της ίδιας της μοίρας της».

### *Η δημοκρατία ως αλλονομία*

Ο Καστοριάδης, χωρίς να είναι ο ίδιος ιστορικός, ερευνά την *ιστορικότητα* της αθηναϊκής δημοκρατίας: πώς κατέληξε να γίνει νοητή η ιδέα της αυτονομίας; Και, γενικότερα, πώς ξεκινώντας από παραδοσιακές κατηγορίες μπορεί κανείς να σκεφτεί *διαφορετικά*; Και γιατί αυτό κατέστη δυνατό σε κάποιες κοινωνίες (όπως η αθηναϊκή) και όχι σε άλλες (στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία για παράδειγμα); Ερωτήματα που θα έπρεπε να απασχολούν τους ιστορικούς, οι οποίοι θα έδιναν μεγαλύτερη προσοχή στην κίνηση της ιστορίας, δηλαδή στις συνθήκες που καθιστούν δυνατή μια άλλη σκέψη – πράγμα που θα ονομάσω *αλλονομία* (*altéronomie*)– μια δυνατή εναλλακτική λύση στον τρόπο σκέψης των πολλών. «Το ίδιο πρόβλημα έχουμε, εξάλλου, όταν αντιμετωπίζουμε για παράδειγμα τα ζητήματα της θέσμησης της κοινωνίας και της πολιτικής δράσης με τον τρόπο της παλιάς επιχειρηματολογίας: για να αλλάξουμε την κοινωνία, πρέπει να αλλάξουμε τους ανθρώπους· και για να αλλάξουμε τους αν-

θρώπους, πρέπει η κοινωνία να είναι διαφορετική. Πρέπει, λοιπόν, τα δρώντα υποκείμενα να έχουν διαφορετικές συνήθειες. Ποιος άλλος όμως θα τους εμφυσήσει αυτές τις διαφορετικές συνήθειες, αν όχι ο τρόπος με τον οποίο έχουν εκπαιδευτεί και επομένως η κοινωνία μέσα στην οποία ζουν; Το ίδιο ισχύει όταν μιλάμε για την αυτονομία ως δυνατότητα της κοινωνίας να αλλάξει ενσυνείδητα την ίδια της τη θέσμιση...».

Αυτή η ασυνέχεια –η ανάδυση της αυτονομίας σε έναν κόσμο ετερονομίας– δεν έχει καμία σχέση με τη ρήξη, την αλλαγή «επιστήμης» ή μοντέλου, για να χρησιμοποιήσουμε τις κατηγορίες του Michel Foucault ή του Thomas Kuhn, αλλά με την ανάδυση, στο εσωτερικό ενός «μοντέλου», ενός γεγονότος της σκέψης, μιας δημιουργίας, που ισοδυναμεί με επανάσταση. Ο Καστοριάδης, ωστόσο, δεν επιδιώκει εδώ να εκθέσει αυτή την εισβολή, αλλά βρίσκει στο έργο του Θουκυδίδη τον μερικό απόηχο των ερωτημάτων του. Για τον Θουκυδίδη, ο πόλεμος είναι ένα προνομιακό παρατηρητήριο των πολλαπλών ασυνεχειών οι οποίες επενεργούν στην ιστορία, καθώς προκαλεί αναστάτωση τόσο στην πόλη, όσο και στη γλώσσα, μέχρι και στο νόημα που οι άνθρωποι δίνουν στα πράγματα, αποκαλύπτοντας, επίσης, σε όποιον ξέρει να ερευνά, σε όποιον ξέρει επομένως να γράφει ιστορία, όχι μόνο τα αίτια, αλλά και τις λογικές και τα κρυφά διακυβεύματα των πραγμάτων. Από την άποψη αυτή οι δημηγορίες, και ιδιαίτερα ο *Επιτάφιος*, προβαίνουν σε εντυπωσιακές αποκαλύψεις, για τις οποίες ωστόσο εξακολουθούν να ερίζουν οι σχολιαστές.

## Η συγγραφή της ιστορίας

Κατά τη Nicole Loraux, παραδείγματος χάριν, ο λόγος του Περικλή είναι ιδεολογικός<sup>4</sup> παρουσιάζει πολίτες τους οποίους ενώνει μια ιδανική ομοφωνία, μια ψυχική ταύτιση, αφήνοντας στη σκιά τις πολιτικές και κοινωνικές διαμάχες, των οποίων τις καταστροφικές επιπτώσεις συνοψίζει ένα άλλο απόσπασμα της *Ιστορίας* (Βιβλίο Γ', 82). Η τελετή της πάνδημης κηδείας ήταν, κατ' αυτήν, ένας αθηναϊκός νεωτερισμός: η αθηναϊκή δημοκρατία, αντί να αφήσει τους ζωντανούς να κλάψουν τους νεκρούς τους ιδιωτικά, όπως συνέβαινε αλλού, τους συγκέντρωνε εμφυσώντας τον μελλοντικό ηρωισμό μέσω ενός δημόσιου λόγου. Αυτού του είδους η ρητορεία είχε πράγματι σαφή στόχο: να εξυμνήσει την κοινότητα και να εμπνεύσει αγάπη για την πατρίδα – ο Σωκράτης εξέφραζε την ταραχή που του δημιουργούσαν οι επικήδαιοι. Επομένως, σε αυτόν τον εξόχως συμβολικό λόγο, για τον οποίο μπορούμε να σκεφτούμε ότι αντανακλά λόγους που πράγματι εκφωνήθηκαν, ο Περικλής του Θουκυδίδη θα εμφανιστεί ως χειραγωγός, καθώς ενδιαφέρεται για την αποτελεσματικότητα: επιπλέον μάλιστα, διάφορες λεπτομέρειες (ο πολύ αριστοκρατικός τονισμός της *ἀρετῆς* και η απουσία συγκεκριμένης αναφοράς στη λειτουργία των αθηναϊκών θεσμών) θα εμποδίσουν την ανεύρεση σε αυτό το κείμενο της επιβεβαίωσης των δημοκρατικών αρχών.

Ύστερα από σχετική ερώτηση ενός ακροατή, ο Καστοριάδης επανέρχεται σε αυτή την ερμηνεία: «αυτό που η Nicole Loraux – όπως άλλωστε και άλλοι σύγχρονοι ιστορικοί – θεωρεί παράξενο στον *Επιτάφιο*», λέει, «είναι αυτό ακριβώς που

---

4. *L'invention d'Athènes*, Paris, EHESS, 1981 (νέα έκδ. αναθ., Payot-Rivages 1993).

συνιστά κατ' ἐμέ ὅλη του τη δύναμη». Δεν γίνεται να είναι κανείς σαφέστερος. Χωρίς να αρνηθεί τον «συμβατικό» χαρακτήρα της ρητορείας, ο Καστοριάδης θεωρεί αβάσιμη τη μέθοδο της ιστορικού, αλλά και τα συμπεράσματά της. Εκείνος βρίσκει στον *Επιτάφιο* έναν αναστοχαστικό λόγο, όπου η δημοκρατία στοχάζεται τον εαυτό της. Κατά βάθος τον ενδιαφέρει ελάχιστα ποιος είναι ο συγγραφέας του· εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι το γεγονός ότι ένας τέτοιος λόγος κατέστη επιφανής τη συγκεκριμένη στιγμή της ιστορίας των Αθηνών. Η αποκάλυψη είναι η δημοκρατία, οι αξίες της και η δυναμική της. Στη συνέχεια, απομένει να αναλύσουμε τις σημασίες των μορφών της, χωρίς να επανέλθουμε στο ζήτημα της δουλείας.

Οι δύο αυτές ερμηνείες, δίχως να αποκλείουν η μια την άλλη, μπορούν εξίσου να ξεπεραστούν. Από τη μια, η συμβολική λειτουργία της επικήδειας ρητορείας δεν μπορεί να μην έχει κάποια επίδραση στο ίδιο το περιεχόμενο του λόγου· από την άλλη, η ιδεολογική ερμηνεία δεν λαμβάνει αρκετά υπόψη της την κριτική του διάσταση. Ωστόσο, αυτό που μας επιτρέπει το κείμενο να διακρίνουμε δεν είναι μόνο η αθηναϊκή πραγματικότητα ούτε η ιδέα την οποία ο Περικλής ή ο Θουκυδίδης θέλουν να μεταδώσουν για τη δημοκρατία, αλλά η εικόνα που έχει η πόλη για τον εαυτό της, το φαντασιακό της, με τη λακανική έννοια. Ο Θουκυδίδης προβαίνει σε μια διάγνωση: πέρα από τις ορθολογικές αιτίες των γεγονότων, δείχνει τον τρόπο με τον οποίο οι φαντασιακές προβολές και τα πάθη που συνδέονται με αυτές συνιστούν αίτιο των καταστροφών και αποκαλύπτει τις παρεκκλίσεις του ταυτιστικού αθηναϊκού λόγου, όπως το κάνει αλλού για τη Σπάρτη ή ακόμα και για την Κόρινθο. Εξού και η επιμονή στους «τρόπους ύπαρξης» αυτών των λαών, που αποτελούν ταυτοχρόνως συμπτώματα και σημαίνοντα, και όπου οι τρόποι αυτοί εκλαμβάνονται με τη διττή έννοια τόσο των «συμπεριφορών» όσο και των «συμβολικών μορφών».

Όσο ο *Επιτάφιος* είναι ένας ιδεολογικός λόγος, άλλο τόσο συνιστά και μια στιγμή αναστοχαστικής σκέψης αλλά και μια σκηνογραφία του αθηναϊκού φαντασιακού, κατασκευασμένη πολλά χρόνια μετά τον πόλεμο, μέσα στη μοναξιά της εξορίας – όπως συμβαίνει και με πολλές άλλες δημηγορίες της *Ιστορίας*. Στη Ρώμη, τον 1ο αιώνα π.Χ., ο Salluste, ο οποίος ζει τον καιρό του θανάτου του Καίσαρα και του τραγικού τέλους των τυραννοκτόνων, θα προβεί και αυτός, όπως ο Θουκυδίδης, ζώντας μάλιστα σε παρόμοια απομόνωση, στην ίδια διάγνωση όσον αφορά την *ψυχή* του ρωμαϊκού λαού και των ολιγαρχικών μετά την καταστροφή της Καρχηδόνας. Και για τους δύο ιστορικούς η συγγραφή της ιστορίας έχει ως στόχο να εκθέσει με κριτικό τρόπο αυτά τα φαντασιακά. Ο δε πόλεμος αποτελεί για αμφότερους αποκαλυπτική συγκυρία και ευκαιρία να αντληθούν διδάγματα για το μέλλον.

### *Το δίκαιο του ισχυροτέρου*

Το γεγονός ότι ο πόλεμος τοποθετείται στο κέντρο της ιστοριογραφικής διαδικασίας οφείλεται επίσης στο ότι η βία αποτελεί βασική κινητήριο δύναμη της μεταμόρφωσης των κοινωνιών καθώς και της διαφθοράς τους. Ο Θουκυδίδης, γράφει ο Καστοριάδης, αποφεύγοντας μια καθαρά ηθική θεώρηση, η οποία θα αντιπαρέθετε την *ύβριν* των μεν στη μετριοπάθεια των δε, ακόμα κι αν αυτή η διάσταση είναι παρούσα, φέρνει στο προσκήνιο τη σύγκρουση δυνάμεων και την «αυτόνομη δυναμική» της κυριαρχίας. Μέσα από τις αφηγήσεις των γεγονότων και τις δημηγορίες προκύπτουν τρεις αρχές: ο πόλεμος αποσκοπεί στην κυριαρχία, και η απόκτηση ορισμένης ισχύος σημαίνει και υποχρέωση επαύξησής της· μεταξύ άνισων όντων, κυριαρχούν μόνο η βία και το ατομικό συμφέρον· τέλος, η δικαιοσύνη ισχύει μόνο μεταξύ ίσων. Υπάρχει

ένα κείμενο που από αυτή την άποψη είναι υποδειγματικό· πρόκειται για τον περίφημο διάλογο μεταξύ των Μηλίων, οι οποίοι θέλουν να διατηρήσουν την ουδετερότητά τους σε αυτή τη σύγκρουση, και των Αθηναίων, οι οποίοι απαιτούν την υποταγή των Μηλίων, ένα διάλογο όπου απεικονίζεται η λογική της ισχύος, κυρίως όμως το οπλοστάσιο των δικαιολογιών που έχει στη διάθεσή της.

Οι Αθηναίοι επιλέγουν το ρεαλισμό. Η δημηγορία τους θίγει ένα από τα σπουδαιότερα θέματα της σοφιστικής σκέψης, την αντίθεση ανάμεσα στο νόμο και τη φύση, ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουν ο Machiavelli και ο Hobbes. Πράγματι, για μερικούς σοφιστές, όπως ο Καλλικλής, τον οποίο ο Πλάτων φέρνει αργότερα στο προσκήνιο στον *Γοργία*, η κυριαρχία είναι φυσική, ενώ ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι δίκαιος εκ φύσεως, πόσο μάλλον να εξουσιάζει με δικαιοσύνη. Η πρωτοτυπία του Θουκυδίδη συνίσταται στο ότι αναπτύσσει αυτά τα θέματα εκκινώντας από μια ιστορική πραγματικότητα, και ότι τα δομεί υπό μορφή «διαλόγου» ο οποίος αποκαλύπτει τη δομικότητα της αθηναϊκής ηγεμονίας. Πρόκειται προφανώς για την άλλη όψη του *Επιταφίου*, που εγκωμιάζε τον παιδευτικό ρόλο των Αθηνών, αλλά, όπως υπογραμμίζει ο Καστοριάδης, ο λόγος του Περικλή συνιστούσε επίσης έπαινο της αθηναϊκής κυριαρχίας. Ο ίδιος ο Θουκυδίδης μάλιστα υπονοούσε εδώ, όπως αλλού το διατυπώνει ρητά, ότι η ηγεμονική κυριαρχία μετέτρεπε τον πολιτισμό σε δουλεία – δίδαγμα το οποίο θα συγκρατήσει ο Τάκιτος:<sup>5</sup> «Και είναι φυσικό να θέλετε να διαφεντέψετε τις τιμές που έχει η πολιτεία σας, αρχόντισσα των άλλων, και που τις χαιρέστε όλοι, και να μην αποφεύγετε τις θυσίες, ειδ' άλλως να μην επιδιώκετε και τις τιμές. Και μη νομίζετε πως αγωνίζεστε για ένα πράγμα μό-

---

5. *Θουκυδίδου Ιστορία*, Βιβλίο Α', 98-99· Τάκιτος, *Agricola*, 21.

νο, την ελευθερία ή την υποδούλωση, αλλά και για τη στέρηση της ηγεμονίας σας και για τους κινδύνους που θα φέρει το μίσος που προσελκύσατε εξαιτίας της εξουσίας αυτής. Κι ούτε μπορείτε πια να παραιτηθείτε από αυτήν [...] Γιατί κρατείτε τώρα την ηγεμονία σας σαν τυραννίδα, που φαίνεται άδικο να την πάρει κανείς, να την αφήσει όμως είναι επικίνδυνο». (Θουκυδίδης, *Ιστορία*, Βιβλίο Β', 63, μτφρ. Ε. Λαμπρίδη, Αθήνα, Γκοβόστης 1963, σ. 275).

Η Hannah Arendt είχε δίκιο όταν όριζε την πολιτική ως το πεδίο όπου ο άνθρωπος αγωνίζεται πάνω απ' όλα για να αποκτήσει αξιοσημείωτη δόξα. Αυτή η προοπτική δικαιολογεί στα μάτια των Αθηναίων τα πιο ριζοσπαστικά μέσα, όπως εξηγεί και την εμπλοκή τους στα γράναζια της ηγεμόνευσης. Σε αυτό το θέμα ο Καστοριάδης σημειώνει μια διαφορά την οποία θεωρεί θεμελιώδη: «Για τον ελληνικό κόσμο, η Ρώμη αποτελεί πρωτοφανή πόλη· κάθε φορά που κάνει πόλεμο, ισχυρίζεται ότι αυτός είναι δίκαιος. Η Ρώμη κατέκτησε όλο τον γνωστό κόσμο της εποχής διεξάγοντας πάντα μόνο δίκαιους πολέμους, ενώ οι εχθροί της είχαν πάντοτε άδικο. Εδώ, η πραγματικότητα συγκalύπτεται πίσω από τη νομική ορολογία. Στον ελληνικό κόσμο, τα πράγματα δεν είναι έτσι· δεν λένε ότι η ισχύς δημιουργεί δίκαιο, λένε ότι ο ασθενέστερος όφειλε ανέκαθεν να υπακούει στον ισχυρότερο και ότι το ζήτημα του δικαίου και της δικαιοσύνης δεν μπορεί να τεθεί παρά μόνο μεταξύ ίσων. Πράγμα το οποίο δημιουργεί, φυσικά, τεράστια, αβυσσαλέα προβλήματα: ποιοι είναι ίσοι; Ποιος κρίνει το ποιος είναι ίσος;».

Μήπως οι Έλληνες εμφανίζονται τούτη τη φορά πιο πραγματιστές από τους Ρωμαίους; Το θέμα δεν είναι τόσο απλό. Ο χαρακτηρισμός ενός πολέμου ως «δίκαιου και ευσεβούς» μπορεί σίγουρα να δηλώνει υπερβολικό νομικισμό και να κρύβει τις ποταπές αιτίες – το είδαμε και στις μέρες μας με τον πόλεμο εναντίον του Ιράκ – σε καμία περίπτωση όμως αυτός ο νο-

μικισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί απλή χειραγώγηση.<sup>6</sup> Όσον αφορά τον ρωμαϊκό νομικισμό, πρέπει να πούμε ότι αρχικά σήμαινε πως ο πόλεμος είχε ως στόχο να προστατεύσει την πατρίδα των Ρωμαίων και των συμμάχων τους από την επίθεση ενός εχθρού και ότι προσορισμός του ήταν να επαναφέρει το προηγούμενο *status quo* και κυρίως, για να είναι «δίκαιος», ο πόλεμος έπρεπε να έχει «γνωστοποιηθεί εκ των προτέρων» και επομένως να διεξαχθεί με σαφείς κανόνες, δηλαδή σύμφωνα με το τελετουργικό του δικαίου του πολέμου, το οποίο μπορούσε να προσελκύσει την προστασία των θεών. Αυτή η τελετουργία, που ένωνε θεούς και ανθρώπους με ένα δεσμό *fides*, καλής πίστης, καθιστούσε τον δεχόμενο την επίθεση «αγνό» (*pious*) και επέτρεπε να επιρριφθεί η ευθύνη στον αντίπαλο. Είναι αλήθεια ότι στην περίπτωση της Καρχηδόνας, έπειτα από δύο αμυντικούς πολέμους, οι Ρωμαίοι αναζήτησαν προφάσεις για να κηρύξουν έναν τρίτο και τελευταίο πόλεμο, και γι' αυτόν το λόγο επιδίωξαν να κάνουν πιστευτό κυρίως το ότι η Καρχηδόνα δεν είχε τηρήσει τις συνθήκες κατηγορώντας τη για δολιότητα, την έθεταν εκτός δικαίου και επομένως δικαιολογούσαν τον πόλεμο μέχρι τελικής εξόρωσης. Όπως βλέπουμε, ένας δίκαιος πόλεμος μπορούσε να καταλήξει σε πόλεμο κυριαρχίας, και ο Κικέρων το αναγνωρίζει στο *De officiis*, που αποτελεί απόηχο των συζητήσεων οι οποίες ακολούθησαν την καταστροφή της Καρχηδόνας. «Είναι δυνατόν να κυριαρχεί κανείς με δικαιοσύνη;» αναρωτιόταν και εκείνος ύστερα από τους Έλληνες Πολύβιο, Παναίτιο και Ποσειδώνιο. Στο *De republica* επίσης έβαζε να διαλέγονται ο Laelius, ο οποίος υποστήριζε τον δίκαιο ιμπεριαλι-

---

6. Βλέπε τα στοιχεία που συγκέντρωσε ο M. Walzer (*Just and Unjust Wars*, Basic Books, 2006 [2005, 2000, 1992, 1977]), *Guerres justes et injustes*, γαλλ. μτφρ. S. Chambon και A. Wicke, Paris, Berlin 1999.

σμό, με τον Philus, ο οποίος δεχόταν το ένστικτο κυριαρχίας των λαών και διακήρυσσε ακριβώς ότι υπήρχε περισσότερη σοφία στο να κατακτάς παρά στο να αποδίδεις στον καθένα ό,τι του ανήκει, υποστηρίζοντας μάλιστα ότι αυτή η «σοφία» υπερίσχυε ακόμα και της δικαιοσύνης.

Από τον 5ο αθηναϊκό αιώνα μέχρι το τέλος της ρωμαϊκής δημοκρατίας, δεν είχε παύσει η συζήτηση ανάμεσα σε όσους είχαν μια νομικίστικη θεώρηση των πραγμάτων και προσπαθούσαν να εισαγάγουν στην αυτοκρατορία αν όχι τη δικαιοσύνη, τουλάχιστον το δίκαιο, και σε όσους, όπως ο Καλλικλής, ο Καρνεάδης ή ο Philus, αντιμετώπιζαν τα πράγματα με ρεαλιστικό τρόπο· κατ' αυτούς, η *άνθρωπεία φύσις*, ωθούσε προς την κυριαρχία επί του άλλου· όσο για το δίκαιο, υπήρχε μόνο ανάμεσα σε αυτούς που ήταν ισοδύναμοι.

Τι αντίκτυπο είχε πραγματικά μια τέτοια συζήτηση στην πόλη; Μήπως η δημοκρατία δεν είναι το τέλει περιβάλλον για τη χαλιναγώγηση των ενστίκτων, τη δικαιοσύνη και την ισότητα; Για ποια δικαιοσύνη και ποια ισότητα μιλάμε όμως; Πρέπει να επιστρέψουμε στο λόγο του Περικλή και τούτη τη φορά να σταθούμε στα όσα λέγονται για τους θεσμούς της Αθήνας.

### *Η ικανότητα του λαού*

Ο Καστοριάδης, κάνοντας μια εξονυχιστική όσο και λαμπρή ανάλυση του *Επιταφίου*, αναδεικνύει ένα θεμελιώδες ζήτημα: δημοκρατία δεν είναι απλώς η εξουσία της πλειονοψηφίας, ούτε η άμεση συμμετοχή στη ζωή της πόλης μέσω της ψηφοφορίας, την οποία εφάρμοζαν εξάλλου και οι ολιγαρχίες· είναι, πάνω από όλα, η δυνατότητα διαβούλευσης και δράσης, που παρέχεται σε όλους τους πολίτες, και η θέσπιση εγγυήσεων για τη διαφύλαξη αυτής της δυνατότητας – στην Αθή-

να τέτοιες εγγυήσεις αποτελούσαν ο δημόσιος μισθός, που δεν υφίσταται σε άλλες ελληνικές πόλεις ούτε στη Ρώμη, τα δημόσια καθήκοντα (λειτουργία), τα δικαστήρια κ.λπ.

Το νόημα του κράτους, όπως κατέδειξε με σαφήνεια ο αμερικανός ιστορικός Josiah Ober, συνίσταται ακριβώς σε αυτή η «δυνατότητα δράσης», είτε πρόκειται για κυριαρχία και διακυβέρνηση είτε για ατομική ικανότητα. Η λέξη κράτος, μας εξηγεί, χρησιμοποιούμενη ως δεύτερο συνθετικό διαφόρων λέξεων, αναφέρεται αποκλειστικά στον δημόσιο χώρο, στο κοινό αγαθό· εξού και το γεγονός ότι δεν υπάρχει «μονοκρατία» ή «ολιγοκρατία». «Η δημοκρατία, που αναδύεται με την αυτοεπιβεβαίωση του δήμου τη στιγμή της επανάστασης, αναφέρεται έτσι στη συλλογική ικανότητα του δήμου να προκαλεί τη γένεση πραγμάτων. Αυτό σημαίνει ότι η δημοκρατία δεν δηλώνει κατά πρώτον τον έλεγχο, εκ μέρους του δήμου, μιας προϋπάρχουσας θεσμοθετημένης εξουσίας [...]. Η δημοκρατία είναι ο *empowered* λαός, δηλαδή το πολίτευμα όπου ο λαός έχει τη συλλογική ικανότητα να αλλάξει τα πράγματα [...], να συστήσει τον δημόσιο χώρο μέσω της δράσης».<sup>7</sup>

Ο Καστοριάδης επέμεινε πολλές φορές σε αυτό το σημείο: η δημοκρατία δεν μπορεί να καθοριστεί από θεσμούς· είναι ένα καθεστώς σε κίνηση, μια συνεχής αυτοθέσμιση της κοινωνίας, δηλαδή ένας χώρος όπου οι πολίτες έχουν τα μέσα να θέτουν διαρκώς υπό αμφισβήτηση τους νόμους, τους κανόνες, μέχρι και τις ίδιες τις έννοιες της δικαιοσύνης και της ελευθερίας. Ιδού η εξήγηση του θεμελιώδους δεσμού ανάμεσα στη δημοκρατία και τη φιλοσοφία, διότι και οι δύο ορίζο-

---

7. J. Ober, «The Original Meaning of “Democracy”: Capacity to do Things, Not Majority Rule», paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania Convention Center, Philadelphia, PA, 31 Aug. 2006, [http://www.allacademic.com/meta/p150545\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p150545_index.html), σ. 4.

νται ως «αμφισβήτηση του θεσμισμένου». «Η δημοκρατία συνίσταται στο ότι η κοινωνία δεν μένει καθηλωμένη σε μια δεδομένη άπαξ διά παντός αντίληψη περί δίκαιου, ισότητας ή ελευθερίας, αλλά θεσμίζεται με τέτοιο τρόπο ώστε τα ζητήματα της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, της φυσικής περι δικαίου αντίληψης και της ισότητας να μπορούν διαρκώς να επαναπροσδιορίζονται, μέσα στο πλαίσιο της κανονικής λειτουργίας της κοινωνίας. Και σε διάκριση με το στοιχείο που ονόμασα κατεξοχήν πολιτικό (αυτό που έχει σχέση με τη ρητή εξουσία) πρέπει να ειπωθεί ότι η πολιτική αφορά τη σφαιρική θέσμιση της κοινωνίας και τις αποφάσεις που σχετίζονται με το μέλλον της».<sup>8</sup>

Η δημοκρατία, χωρίς να μπορεί να περιοριστεί σε έναν νομικό ορισμό, παρουσιάζεται ως μια δυναμική διαδικασία, την οποία χαρακτηρίζει το ήθος, «ένα θεσμίζον συλλογικό φαντασιακό», μια επαναστατική πνευματική στάση που εμπνυχώνει το λαό και ενισχύει τη δύναμή του. Εξού και η σημασία της χρονικότητας σε κάθε προσέγγιση του δημοκρατικού φαινομένου, και της εκπαίδευσης η οποία αναπτύσσει το κριτικό πνεύμα και καθιστά εφικτή αυτή τη δυναμική.

Η δημοκρατία γεννάται τη στιγμή ακριβώς που ο λαός παίρνει στα χέρια του το πεπρωμένο του και εμπλέκεται σε μια διαρκή δημιουργία, η οποία με τη σειρά της συμβάλλει στην εκπαίδευσή του· αν ο λαός καθίσταται ικανός μέσω της επανάστασης, η πολιτική δράση αυξάνει διαρκώς αυτή την ικανότητά του. Το πρόταγμα του έλληνα ιστορικού –και του Καστοριάδη– είναι να αναλύσουν αυτό το εν κινήσει κράτος, σε όλες του τις εκφάνσεις, συμπεριλαμβανομένων και των μεγαλύτερων σφαλμάτων του. Εδώ απέχουμε πολύ από την τυ-

---

8. «Η ανοδος της ασημαντότητας» *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου IV*, Αθήνα, Ύψιλον 2000, σ. 195.

πολογική περιγραφή που έδωσαν οι πολιτικοί φιλόσοφοι από τον Πλάτωνα και μετά, η οποία περιορίζει την ίδια τη σημασία της δημοκρατίας.

Διαβάζοντας κανείς αυτά τα σεμινάρια, κατανοεί σε τι συνίστανται η ομορφιά και η δύναμη του ελληνικού κειμένου· ο Θουκυδίδης δείχνει πού μπορεί να οδηγήσει μια τέτοια δύναμη δράσης και, παίρνοντας ταυτοχρόνως θέση δικαστή και αναλυτή, διατυπώνει μια διάγνωση για το στοιχείο που, στο λόγο τον οποίο η πόλη εκφέρει για τον εαυτό της, περικλείει και την καταστροφή της. Με αυτήν ακριβώς την έννοια η *Ιστορία* άπτεται ταυτοχρόνως της έρευνας και της τραγωδίας, της οποίας ο *δήμος* είναι ο υπέρσχος και συγκινητικός πρωταγωνιστής, όντας άλλοτε αντιμέτωπος με τους άλλους λαούς και άλλοτε με τους *όλιγους*. Ο Καστοριάδης έχει ως εκ τούτου δίκιο όταν βλέπει εδώ, σε τούτο το ανθρώπινο, δηλαδή ατελές, έργο τέχνης, που υπήρξε κατ' αυτόν η αθηναϊκή δημοκρατία, ένα αριστούργημα.

Η ατελής και θνητή δημοκρατική εμπειρία, γράφει, φτάνει στο τέλος της με τον 5ο αιώνα, όπως τελειώνει και η συγγραφή της ιστορίας, διότι κανείς ιστορικός δεν θα προσεγγίσει στη συνέχεια το βάθος της θουκυδίδειας έρευνας. Μπορεί αυτό να είναι άδικο για τον Πολύβιο, στον οποίο ο Καστοριάδης αναγνωρίζει ελάχιστο ταλέντο και μια στάλα εγγελιανισμού, γενικά όμως είναι αρκετά σωστό όσον αφορά την πολιτική ιστορία.

Η αντίθεση ανάμεσα στη Ρώμη και την Αθήνα αποκτά λοιπόν το πλήρες νόημά της. Είναι προφανές ότι ουδέποτε ο ρωμαϊκός λαός έτυχε παρόμοιας ικανότητας δράσης και μεταμόρφωσης του κόσμου. Γνώρισε ασφαλώς κάποιες δημοκρατικές εξάρσεις, οι οποίες όμως καταπνίγονταν διαρκώς ως στάσεις· υπήρξε μάλιστα και μια εμπειρία αυτονομίας, αυτή όμως ήταν κυρίως πνευματική και εξατομικευμένη, και σε καμία περίπτωση δεν συγκρίνεται με τη συλλογική

και πολιτική αυτονομία των Αθηναίων.<sup>9</sup> Στην Αθήνα, όπου κυριαρχούσε η ιδέα της ισότητας, οι πολίτες ήταν ταυτοχρόνως κυβερνώντες και κυβερνώμενοι, σύμφωνα με τη διατύπωση του Αριστοτέλη, ενώ στη Ρώμη, όπου υπερίσχυε το πρότυπο του νόμου ως πηγή ελευθερίας, οι κυβερνώντες, οι οποίοι αποτελούσαν ξεχωριστή κοινωνική ομάδα, αισθάνονταν πιο ελεύθεροι από όλους και θεωρούσαν τους εαυτούς τους ενσάρκωση της πόλης.

Αυτή η «ταυτιστική εκπροσώπηση» χαρακτήρισε για μεγάλο διάστημα τις πολιτειακές (républicaines) διαδικασίες. Τουλάχιστον μέχρι την εγκαθίδρυση της εκπροσώπησης δι' αντιπροσώπων, της οποίας προορισμός ήταν η αντιστάθμιση των προσπαθειών της Γαλλικής Επανάστασης να αναζωπυρώσει την ισχύ του λαού. Από εκείνη τη στιγμή και έπειτα, γίνεται λόγος μόνο για «αντιπροσωπευτική δημοκρατία», πράγμα που δημιουργεί εξαιρετική σύγχυση μεταξύ των όρων *république* και *δημοκρατία*: πίσω όμως από αυτό τον ασαφή όρο, η πραγματικότητα προέβαλλε ξεκάθαρη: οι πολιτικοί, απορρίπτοντας το πρότυπο της αρχαιότητας, συντάσσονταν στην πραγματικότητα με τη Ρώμη εναντίον των Αθηνών και, αποφασίζοντας να ξεχάσουν το κράτος του λαού, εξυμνούσαν την κυβέρνηση και το νόμο. Ο Καστοριάδης προτρέπει τους αναγνώστες του να διερευνήσουν εκ νέου τις δυνατότητες της δημοκρατίας, οι οποίες εμπεριέχονται εν σπέρματι στην αθηναϊκή εμπειρία, και να ανακτήσουν λίγη πολιτική φαντασία, προβάλλοντας έτσι μια άκρως ωφέλιμη απαίτηση.

---

9. C. Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République romaine*, Paris, Seuil, 1997.