

Hannah Arendt

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΑΥΘΕΝΤΙΑ;

Μετάφραση:
Γιώργος Ν. Μερτίκας



I



ΙΑ ΝΑ ΑΠΟΦΥΓΟΥΜΕ τις παρανοήσεις, θα ήταν ίσως φρονιμότερο η ερώτηση στον τίτλο να διατυπώνεται ως εξής: Τι ήταν —και όχι τι είναι— αυθεντία; Ισχυρίζομαι δηλαδή ότι μπαίνουμε στον πειρασμό και δικαιούμαστε να ρωτάμε, επειδή η αυθεντία εξαφανίστηκε από τον μοντέρνο κόσμο. Εφ' όσον δεν μπορούμε πια να προσφύγουμε σε αυθεντικές εμπειρίες κοινές σε όλους, ο ίδιος ο όρος σκιάζεται από διενέξεις και συγχύσεις. Ελάχιστα σχετικά με τη φύση της φαίνονται αυταπόδεικτα ή έστω κατανοητά στον καθένα, αν εξαιρέσουμε τον πολιτικό επιστήμονα ο οποίος πιθανά να θυμάται ακόμη ότι η έννοια αυτή ήταν άλλοτε θεμελιώδης για την πολιτική θεωρία και οπωσδήποτε θα συμφωνεί πως στον αιώνα μας μια αδιάκοπη κρίση, σ' όλο το βάθος και το εύρος της αυθεντίας, ακολούθησε την ανάπτυξη του μοντέρνου κόσμου.

Η κρίση τούτη, κατάδηλη από την αρχή του αιώνα, είναι πολιτική ως προς την αρχή και τη φύση της. Η άνοδος πολιτικών κινημάτων αποφασισμένων να αντικαταστήσουν το κομματικό σύστημα, και η ανάπτυξη μιας νέας ολοκληρωτικής μορφής διακυβέρνησης ήρθαν σ' απάντηση προγενέστερης, λίγο πολύ γενικής και δραματικής κατάρρευσης όλων των παραδοσιακών αυθεντιών. Η κατάρρευση αυτή πουθενά δεν ήταν το άμεσο αποτέλεσμα των καθεστώτων ή των κινημάτων καθαυτά· έδειχνε μάλλον ότι ο ολοκληρωτισμός, με τη μορφή κινημάτων αλλά και καθεστώτων, επωφελήθηκε γιατί ταίριαζε καλύτερα σε μία γενική πολιτική και κοινωνική ατμόσφαιρα όπου το κομματικό σύστημα είχε χάσει το κύρος του και η κυβερνητική αυθεντία δεν αναγνωριζόταν πια.

Το σημαντικότερο σύμπτωμα της κρίσης, ενδεικτικό του βάθους και της σοβαρότητάς της, είναι ότι επεκτάθηκε σε προπολιτικές περιοχές όπως η ανατροφή των παιδιών και η εκπαίδευση, όπου η αυθεντία με την ευρύτερη έννοια γινόταν πάντοτε αποδεκτή ως φυσική αναγκαιότητα, ολοφάνερα χρεώδης τόσο εξ αιτίας φυσικών αναγκών, της αδυναμίας του παιδιού, όσο και λόγω πολιτικής αναγκαιότητας, της συνέχειας ενός κατεστημένου πολιτισμού ικανού

να διασφαλιστεί μόνο εάν οι νεογέννητοι καθοδηγούνται ως αρχάριοι διαμέσου ενός προ-εγκαθιδρυμένου κόσμου στον οποίο γεννήθηκαν σαν ξένοι. Αυτή η μορφή αυθεντίας, ένεκα του απλού και στοιχειώδους χαρακτήρα της, λειτούργησε σ' όλη την ιστορική πορεία της πολιτικής σκέψης ως μοντέλο για μεγάλη ποικιλία αυταρχικών μορφών διακυβέρνησης, μ' αποτέλεσμα το γεγονός πως ακόμη κι εκείνη η προπολιτική μορφή αυθεντίας που κυριαρχεί στις σχέσεις μεταξύ ενηλίκων και παιδιών, δασκάλων και μαθητών δεν είναι πια εξασφαλισμένη, να σημαίνει ότι όλες οι παλιές σεβαστές μεταφορές και μοντέλα αυταρχικών σχέσεων έχασαν την ευλογοφάνειά τους. Πρακτικά αλλά και θεωρητικά δεν είμαστε πλέον σε θέση να ξέρουμε τι πραγματικά είναι αυθεντία.

Στις σκέψεις που ακολουθούν υποθέτω ότι η απάντηση σε μια τέτοια ερώτηση δεν μπορεί να βρεθεί σε ορισμό της φύσης ή της ουσίας της «αυθεντίας εν γένει». Η αυθεντία που χάσαμε στο μοντέρνο κόσμο δεν είναι τόσο κάποια «αυθεντία εν γένει», αλλά μάλλον πολύ ειδική μορφή που ίσχυε σε όλο το δυτικό κόσμο για μεγάλη χρονική περίοδο. Προτείνω λοιπόν να ξανασκεφτούμε τι ήταν ιστορικά η αυθεντία καθώς και τις πηγές της δύναμης και του νοήματός της. Έχοντας ωστόσο υπ' όψη τη σημερινή σύγχυση, φαίνεται ότι ακόμη και σ' αυτή την περιορισμένη και δοκιμαστική προσέγγιση χρειάζεται να προταχθούν μερικές παρατηρήσεις όσον αφορά το τι δεν ήταν ποτέ η αυθεντία, ώστε να αποφύγουμε τις συνηθέστερες παρανοήσεις και να βεβαιωθούμε ότι συλλαμβάνουμε παραστατικά και σκεφτόμαστε το ίδιο φαινόμενο και όχι τα οποιαδήποτε συναφή ή άσχετα θέματα.

Η αυθεντία εφ' όσον πάντοτε απαιτεί υπακοή, συνήθως ταυτίζεται εσφαλμένα με κάποια μορφή εξουσίας ή βίας. Εν τούτοις, η αυθεντία αποκλείει τη χρήση εξωτερικών μέσων καταναγκασμού· εκεί όπου χρησιμοποιείται ισχύς η αυθεντία καθαυτήν έχει αποτύχει. Η αυθεντία από την άλλη πλευρά είναι ασυμβίβαστη με την πειθώ, η οποία προϋποθέτει ισότητα κι επιτυγχάνεται μέσω μιας επιχειρηματολογικής διαδικασίας. Κάθε φορά που χρησιμοποιούνται επιχειρήματα, η αυθεντία σχολάζει. Απέναντι στην εξισωτική τάξη της πειθούς ορθώνεται η αυταρχική τάξη, η οποία πάντα είναι ιεραρχική. Εάν η αυθεντία πρόκειται να οριστεί καθόλου, τότε πρέπει να τεθεί σε αντιδιαστολή τόσο προς τον καταναγκασμό δια της ισχύος, όσο και προς την πειθώ δια επιχειρημάτων. (Η αυταρχική σχέση μεταξύ όποιου δίνει εντολές και όποιου υπακούει δεν στηρίζεται ούτε στον κοινό νου ούτε στην εξουσία του ενός που προστάζει· ο κοινός τόπος τους είναι η ιεραρχία καθαυτή, την ορθότητα και τη νομιμότητα της οποίας αναγνωρίζουν αμφότεροι και έχουν μια προκαθορισμένη σταθερή θέση μέσα σ' αυτήν). Το ζήτημα τούτο έχει ιστορική σπουδαιότητα· μια άποψη της έννοιάς μας της αυθεντίας είναι πλατωνική στην

καταγωγή της, και όταν ο Πλάτων άρχισε να σκέφτεται την εισαγωγή της αυθεντίας στο χειρισμό των δημόσιων υποθέσεων της πόλης, ήξερε ότι ζήτησε μια εναλλακτική λύση στον κοινό ελληνικό τρόπο χειρισμού των εγχώριων υποθέσεων, τον πειθαναγκασμό (*πείθειν**), όπως και στον κοινό τρόπο χειρισμού των εξωτερικών υποθέσεων, την ισχύ και τη βία.

Μπορούμε να πούμε ότι ιστορικά η απώλεια της αυθεντίας είναι μόνον η τελική, αν και αποφασιστική, φάση εξέλιξης αιώνων που υπονόμωσε πρώτα και κύρια τη θρησκεία και την παράδοση. Ίεταξύ παράδοσης, θρησκείας και αυθεντίας —την αλληλοσυνάφεια των οποίων θα συζητήσουμε αργότερα— η τελευταία αποδείχτηκε το σταθερότερο στοιχείο. Με την απώλεια όμως της αυθεντίας η γενική αμφιβολία της μοντέρνας εποχής εισέβαλε και στην πολιτική επικράτεια, όπου τα πράγματα δεν λαμβάνουν μόνο ριζοσπαστικότερη έκφραση αλλά προικίζονται με πραγματικότητα ιδιάζουσα μόνο σ' αυτήν. Ό,τι ίσως μέχρι τότε είχε πνευματική σημασία μόνο για τους λίγους τώρα αφορούσε τον καθένα και όλους. Μόνον τώρα, κατόπιν εορτής, η απώλεια της παράδοσης και της θρησκείας έγιναν πολιτικά συμβάντα πρώτης τάξεως.

Όταν είπα πως δεν επιθυμώ να συζητήσω την «αυθεντία εν γένει», αλλά μόνο την ειδικότερη έννοια της αυθεντίας που δέσποσε στην ιστορία μας, ήθελα να υπαινιχθώ κάποιες διακρίσεις τις οποίες υποχρεούμεθα να απορρίψουμε όταν μιλάμε γενικά για την κρίση της εποχής μας και που ίσως μπορέσω να τις εξηγήσω ευκολότερα με όρους των συναφών εννοιών της παράδοσης και της θρησκείας. Έτσι η αναντίρρητη απώλεια της παράδοσης στο μοντέρνο κόσμο διόλου δεν συνεπάγεται μια απώλεια του παρελθόντος, καθ' όσον παράδοση και παρελθόν δεν είναι το ίδιο, όπως οι πιστοί της παράδοσης από τη μία πλευρά και οι πιστοί της προόδου από την άλλη θα ήθελαν να μας κάνουν να πιστέψουμε — για την ίδια έχει ελάχιστη διαφορά ότι οι πρώτοι οικτίρουν αυτή την κατάσταση πραγμάτων ενώ οι δεύτεροι την επιδοκιμάζουν στο έπακρο. Με την απώλεια της παράδοσης χάσαμε το νήμα που μας οδηγούσε με ασφάλεια μέσα στις αχανείς επικράτειες του παρελθόντος, αλλά αυτό το νήμα ήταν επίσης η αλυσίδα που δέσμευε κάθε διάδοχη γενιά με μια προκαθορισμένη άποψη του παρελθόντος. Θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι μόνο τώρα το παρελθόν θα ανοιχτεί σε εμάς με απροσδόκητη φρεσκάδα και θα μας πει πράγματα που κανείς μέχρι σήμερα δεν είχε αυτιά να τ' ακούσει. Αναμφίβολα όμως χωρίς το ασφαλές καταφύγιο της παράδοσης —και αυτή η ασφάλεια χάθηκε αρκετές εκατοντάδες χρόνια πριν— η διάσταση του παρελθόντος καθόλου βρίσκεται επίσης σε κίνδυνο. Κινδυνεύουμε να λησμονήσου-

* Ελληνικά στο πρωτότυπο.

με, και μια τέτοια λήθη —αρκετά διαφορετική από τα περιεχόμενα καθαυτά που μπορεί να χαθούν— θα σήμαινε, ότι, μιλώντας ανθρώπινα, θα στερούμασταν από μια διάσταση, τη διάσταση του βάθους της ανθρώπινης ύπαρξης. Γιατί μνήμη και βάθος είναι ταυτόσημα, ή μάλλον, το βάθος δεν μπορεί να συλληφθεί από τον άνθρωπο παρά μέσω της ανάμνησης.

Πρόκειται για κάτι ανάλογο με την απώλεια της θρησκείας. Από την εποχή του ριζοσπαστικού κριτικισμού των θρησκευτικών δοξασιών κατά τον δέκατο-έβδομο και το δέκατο-όγδοο αιώνα, η αμφιβολία για τις θρησκευτικές αλήθειες παρέμεινε χαρακτηριστική της μοντέρνας εποχής, κι αυτό αληθεύει τόσο για τους πιστούς όσο και για τους άπιστους. Μετά τον Pascal και, ακόμη οξύτερα, μετά τον Kierkegaard, η αμφιβολία διοχετεύτηκε μέσα στην πίστη, και ο μοντέρνος πιστός πρέπει συνεχώς να φρουρεί τα πιστεύω του ενάντια στις αμφιβολίες· όχι η χριστιανική πίστη σαν τέτοια, αλλά ο χριστιανισμός (και ο ιουδαϊσμός, φυσικά) καταδυναστεύεται στη μοντέρνα εποχή από παράδοξα και παραλογισμούς. Και οτιδήποτε άλλο ίσως να 'ναι ικανό να επιβιώνει του παραλογισμού —η φιλοσοφία ίσως να μπορεί— η θρησκεία όμως σίγουρα όχι. Ωστόσο, η απώλεια της πίστης στα δόγματα της επίσημης θρησκείας δεν υποδηλώνει κατ' ανάγκη την απώλεια ή έστω την κρίση της πίστης, γιατί θρησκεία και πίστη, ή δοξασία και πίστη δεν είναι με κανένα τρόπο ταυτόσημα. Μόνο η δοξασία αλλά όχι και η πίστη, έχει μια εγγενή συνάφεια με την αμφιβολία και εκτίθεται συνεχώς σ' αυτή. Αλλά ποιος μπορεί να αρνηθεί ότι ακόμη και η πίστη, που για τόσους αιώνες προστατευόταν από τη θρησκεία, τις πεποιθήσεις και τα δόγματά της, κινδυνεύει σοβαρά εξ αιτίας όσων στην πραγματικότητα είναι κρίση της επίσημης και μόνο θρησκείας;

Κάποιες ανάλογες επιφυλάξεις μου φαίνονται απαραίτητες όσον αφορά τη μοντέρνα απώλεια της αυθεντίας. Η αυθεντία, στηρίζοντας τη θεμελίωσή της στο σταθερό αγκωνάρι του παρελθόντος, έδωσε στον κόσμο τη διάρκεια και την ανθεκτικότητα που τα ανθρώπινα όντα έχουν ανάγκη ακριβώς επειδή είναι θνητά — τα πιο ασταθή και ασήμαντα όντα που ξέρουμε. Η απώλειά της είναι ισοδύναμη με την απώλεια του βάθρου του κόσμου, ο οποίος έκτοτε πράγματι άρχισε να μετατοπίζεται, να μεταβάλλεται και να μετασχηματίζεται με μια συνεχώς αυξανόμενη ταχύτητα από το ένα σχήμα στο άλλο, ωσάν να ζούσαμε και να αγωνιζόμασταν, σε ένα πρωτεϊκό σύμπαν όπου το κάθε τι μπορεί ανά πάσα στιγμή να γίνει οτιδήποτε άλλο. Η απώλεια όμως της κοσμικής διάρκειας και ανθεκτικότητας —που πολιτικά ταυτίζεται με την απώλεια της αυθεντίας— δεν συνεπάγεται, τουλάχιστον αναγκαστικά, την απώλεια της ανθρώπινης ικανότητας για οικοδόμηση, διαφύλαξη και μέριμνα ενός κόσμου

που να μπορεί να εξασφαλίσει την επιβίωσή μας και να παραμείνει ένας τόπος κατάλληλος να ζήσουν οι επερχόμενες γενιές.

ΕΙΝΑΙ ΠΡΟΦΑΝΕΣ ΟΤΙ αυτοί οι συλλογισμοί και οι περιγραφές στηρίζονται στη βεβαιότητα πως είναι σημαντικό να κάνουμε διακρίσεις. Ο τονισμός αυτής της βεβαιότητας μοιάζει με άχρηστη κοινοτοπία εάν λάβουμε υπ' όψη το γεγονός ότι, τουλάχιστον απ' όσο ξέρω, κανένας δεν χαρακτήρισε ακόμη ανοιχτά τις διακρίσεις σαν ανοησίες. Στις περισσότερες, εν τούτοις, συζητήσεις μεταξύ πολιτικών και κοινωνικών επιστημόνων υπάρχει μια σιωπηρή συμφωνία πως μπορούμε να αγνοήσουμε τις διακρίσεις και να στηριχτούμε στην υπόθεση ότι κάθε τι μπορεί τελικά να ονομαστεί με οποιοδήποτε όνομα ενώ οι διακρίσεις έχουν νόημα μόνο εφ' όσον ο καθένας μας έχει το δικαίωμα να «ορίζει τους όρους του». Ωστόσο, το παράδοξο τούτο δικαίωμα το οποίο παραδεχόμαστε όταν ασχολούμαστε με σοβαρά ζητήματα — σαν να ήταν στην πραγματικότητα ταυτόσημο με το δικαίωμα προσωπικής γνώμης — δεν δείχνει ήδη ότι όροι όπως «τυραννία», «αυθεντία», «ολοκληρωτισμός» έχασαν απλά το κοινό νόημά τους ή ότι σταματήσαμε να ζούμε σε έναν κοινό κόσμο όπου οι λέξεις οι οποίες είναι για όλους κοινές κατέχουν ένα αδιαμφισβήτητο νόημα κι έτσι καθώς δεν καταδικαστήκαμε να ζούμε κυριολεκτικά σε έναν εντελώς άνευ νοήματος κόσμο, παραχωρούμε ο ένας στον άλλο το δικαίωμα να αποσυρόμαστε στους δικούς μας κόσμους νοήματος και το μόνο που απαιτούμε είναι ο καθένας ξεχωριστά να παραμένει συνεπής στη δική του ιδιωτική ορολογία; Εάν, υπ' αυτές τις συνθήκες, εξακολουθούμε να πιστεύουμε πως ακόμη κα-
τανοούμε ο ένας τον άλλο, δεν εννοούμε την ταυτόχρονη κατανόηση ενός κοινού σε όλους μας κόσμου, αλλά την κατανόηση των συνεπειών της επιχειρηματολογίας και του συλλογισμού, της επιχειρηματολογικής διαδικασίας στην καθαρή της τυπικότητα.

Όπως κι αν έχουν τα πράγματα, η αξιωματική υπόθεση ότι οι διακρίσεις δεν έχουν σημασία ή, ορθότερα, ότι στο κοινωνικό-πολιτικό-ιστορικό πεδίο, δηλαδή στη σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων, τα πράγματα δεν κατέχουν αυτή τη διακριτότητα που η παραδοσιακή μεταφυσική συνήθιζε να ονομάζει «ετερότητά» τους (*alteritas*) έγινε το γνώρισμα πολλών σπουδαίων θεωριών στις κοινωνικές, πολιτικές και ιστορικές επιστήμες. Ανάμεσα σ' αυτές, δύο μου φαίνεται πως χρειάζονται ιδιαίτερη μνεία γιατί θίγουν το υπό συζήτηση θέμα κατά ένα ιδιαίτερα ενδεικτικό τρόπο.

Η πρώτη αφορά τις μεθόδους των φιλελεύθερων και συντηρητικών συγγραφέων που, από το δέκατο-ένατο αιώνα καταπιάστηκαν με το πρόβλημα της αυθεντίας και, κατά συνέπεια, με το σχετικό πρόβλημα της ελευθερίας στην

πολιτική επικράτεια. Σε γενικές γραμμές, ένα αρκετά τυπικό χαρακτηριστικό των φιλελεύθερων θεωριών είναι να ξεκινούν από το αξίωμα πως «η σταθερή πρόοδος προς την κατεύθυνση της οργανωμένης και εξασφαλισμένης ελευθερίας είναι το χαρακτηριστικό γεγονός της μοντέρνας ιστορίας»¹ και να θεωρούν την παρέκκλιση από αυτή την πορεία ως αντιδραστική διαδικασία που οδηγεί στην αντίθετη κατεύθυνση. Παραβλέπουν έτσι τις διαφορές αρχής ανάμεσα στον περιορισμό της ελευθερίας στα αυταρχικά καθεστώτα, στην κατάργηση της πολιτικής ελευθερίας στις τυραννίες και στις δικτατορίες και στον ολικό περιορισμό της αυθορμησίας καθαυτήν δηλαδή της γενικότερης και στοιχειωδέστερης εκδήλωσης της ανθρώπινης ελευθερίας, προς την οποία κατατείνουν μόνο τα ολοκληρωτικά καθεστώτα διαμέσου των ποικίλων μεθόδων τους εξάρτησης. Ο φιλελεύθερος συγγραφέας επειδή ασχολείται με την ιστορία και την πρόοδο της ελευθερίας παρά με τις μορφές διακυβέρνησης, βλέπει εδώ μόνο διαβαθμίσεις και παραβλέπει ότι μια αυταρχική κυβέρνηση, δεσμευμένη να περιορίσει την ελευθερία παραμένει δέσμια της ελευθερίας που περιορίζει αφού θα έχανε την ίδια την ουσία της εάν την καταργούσε εντελώς, θα μεταβαλόταν δηλαδή σε τυραννία. Το ίδιο αληθεύει για τη διάκριση μεταξύ νόμιμης και άνομης εξουσίας που γύρω της περιστρέφονται όλες οι αυταρχικές κυβερνήσεις. Ο φιλελεύθερος συγγραφέας έχει την τάση να δίνει μικρή σημασία σ' αυτό εξ αιτίας της πεποίθησής του ότι η εξουσία διαφθείρει και ότι η σταθερότητα της προόδου απαιτεί σταθερό περιορισμό της εξουσίας, ανεξάρτητα από την προέλευσή της.

Πίσω από τη φιλελεύθερη ταύτιση του ολοκληρωτισμού με τον αυταρχισμό και τη συνακόλουθη τάση να διαβλέπονται «ολοκληρωτικές» ροπές σε κάθε αυταρχικό περιορισμό της ελευθερίας, βρίσκεται μια παλαιότερη σύγχυση της αυθεντίας με την τυραννία, και της νόμιμης εξουσίας με τη βία. Η διαφορά μεταξύ τυραννίας και αυταρχικής διακυβέρνησης ήταν πάντοτε ότι ο τύραννος κυβερνά σύμφωνα με τη δική του θέληση και συμφέρον, ενώ ακόμη και η πιο δρακόντεια αυταρχική κυβέρνηση δεσμεύεται από νόμους. Οι πράξεις της ελέγχονται από έναν κώδικα ο οποίος είτε δεν δημιουργήθηκε από άνθρωπο καθόλου, όπως στην περίπτωση του νόμου της φύσης ή των Εντολών του Θεού ή των πλατωνικών ιδεών, ή εν πάση περιπτώσει δεν είναι δημιούργημα όσων βρίσκονται πραγματικά στην εξουσία. Η πηγή της αυθεντίας στην αυταρχική διακυβέρνηση είναι πάντα μια ισχύς εξωτερική και ανώτερη από τη

1. Η διατύπωση είναι του Lord Acton στο «Inaugural lecture on the "Study of History"»,

που ανατυπώθηκε στα *Essays on Freedom and Power*, New York, 1955, σ. 35.

δική της εξουσία· από τούτη την πηγή, την εξωτερική ισχύ που υπερβαίνει την πολιτική επικράτεια, οι αυθέντες (authorities) αντλούν διαρκώς την «αυθεντία» τους, δηλαδή τη νομιμότητά τους, και απ' αυτήν μπορεί να ελεγχθεί η εξουσία τους.

Οι μοντέρνοι εκπρόσωποι της αυθεντίας οι οποίοι, ακόμη και στα σύντομα μεσοδιαστήματα κατά τα οποία δημιουργείται ευνοϊκό κλίμα για το νεοσυντηρητισμό, ξέρουν καλά ότι μιλούν για χαμένη υπόθεση, είναι βέβαιοι πρόθυμοι να επισημάνουν τη διάκριση μεταξύ αυθεντίας και τυραννίας. Εκεί όπου ο φιλελεύθερος συγγραφέας βλέπει μια ουσιαστικά εξασφαλισμένη πρόοδο προς την κατεύθυνση της ελευθερίας, η οποία διακόπτεται μόνο προσωρινά, από κάποιες σκοτεινές δυνάμεις του παρελθόντος, ο συντηρητικός βλέπει μια διαδικασία καταστροφής που ξεκίνησε με τη φθορά της αυθεντίας κι έτσι η ελευθερία, αφού χάθηκαν όσοι περιορισμοί προστάτευαν τα σύνορά της, απέμεινε αβοήθητη, ανυπεράσπιστα και καταδικασμένη να καταστραφεί. (Δεν είναι διόλου έντιμο να λέγεται ότι μόνο η φιλελεύθερη πολιτική σκέψη έχει για πρωταρχικό μέλημά της την ελευθερία· στην ιστορία μας δεν υπάρχει σχεδόν καμμία σχολή πολιτικής σκέψης που να μην επικεντρώνεται στην ιδέα της ελευθερίας μολονότι η έννοιά της μπορεί να παραλλάζει σε διαφορετικούς συγγραφείς και σε διαφορετικές πολιτικές περιστάσεις. Η μόνη εξαίρεση από κάθε λογικό επακόλουθο αυτής της διαπίστωσης μου φαίνεται ότι είναι η πολιτική φιλοσοφία του Thomas Hobbes, ο οποίος, φυσικά, κάθε άλλο παρά συντηρητικός ήταν). Η τυραννία και ο ολοκληρωτισμός ταυτίζονται για μια ακόμα φορά, αν και τώρα η ολοκληρωτική διακυβέρνηση, εάν δεν ταυτίζεται άμεσα με τη δημοκρατία, θεωρείται ως το σχεδόν αναπόφευκτο αποτέλεσμα της, δηλαδή το αποτέλεσμα της εξαφάνισης όλων των παραδοσιακά παραδεγμένων αυθεντιών. Ωστόσο οι διαφορές μεταξύ τυραννίας και δικτατορίας από τη μία πλευρά και ολοκληρωτικής κυριαρχίας από την άλλη, δεν είναι λιγότερο ευδιάκριτες από εκείνες μεταξύ αυταρχισμού και ολοκληρωτισμού.

Οι δομικές αυτές διαφορές φανερώνονται τη στιγμή που εγκαταλείπουμε τις γενικές θεωρίες και συγκεντρώνουμε την προσοχή μας στο μηχανισμό εξουσίας, τις τεχνικές μορφές διοίκησης και την οργάνωση του πολιτικού σώματος. Για συντομία, θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τις τεχνικο-δομικές διαφορές μεταξύ αυταρχικής, τυραννικής και ολοκληρωτικής διακυβέρνησης στην εικόνα τριών διαφορετικών αντιπροσωπευτικών μοντέλων. Ως εικόνα αυταρχικής διακυβέρνησης προτείνω ένα αρκετά γνωστό σχήμα στην παραδοσιακή πολιτική σκέψη, το σχήμα της πυραμίδας. Η πυραμίδα είναι πράγματι ιδιαίτερα ταιριαστή εικόνα για μια κυβερνητική δομή με την πηγή της αυθεντίας της να βρίσκεται εκτός αυτής, αλλά με την έδρα της εξουσίας να βρί-

σκεται στην κορυφή, απ' όπου αυθεντία και εξουσία διεισδύουν βαθμιαία στη βάση, έτσι ώστε κάθε επάλληλη στιβάδα να κατέχει κάποια αυθεντία, λιγότερη όμως από την ακριβώς αποπάνω, και όπου, ακριβώς εξ αιτίας αυτής της προσεκτικής διαδικασίας διύθισης, όλες οι στιβάδες από την κορυφή έως τη βάση όχι μόνο ολοκληρώνονται σταθερά μέσα στο όλο αλλά αλληλοσυσχετίζονται σαν συγκλίνουσες ακτίνες που κοινή εστία τους είναι η κορυφή της πυραμίδας καθώς και η υπερβατική πηγή της αυθεντίας επάνω απ' αυτή. Είναι αλήθεια ότι τούτη η εικόνα μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνο για το χριστιανικό τύπο αυταρχικής διακυβέρνησης όπως αναπτύχθηκε μέσω και κάτω από τη σταθερή επιρροή της Εκκλησίας κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, όταν το κέντρο υπεράνω και πέραν της γήινης πυραμίδας παρείχε το αναγκαίο σημείο αναφοράς για το χριστιανικό τύπο ισότητας, καθώς και την αυστηρή ιεραρχική δομή ζωής επί της γης. Η ρωμαϊκή αντίληψη της πολιτικής αυθεντίας, με την πηγή της αυθεντίας να τοποθετείται αποκλειστικά στο παρελθόν, στη θεμελίωση της Ρώμης και το μεγαλείο των προγόνων, οδηγεί σε θεσμικές δομές που το σχήμα τους απαιτεί ένα διαφορετικό είδος εικόνας — για την οποία θα μιλήσουμε αργότερα. Σε κάθε περίπτωση, μια αυταρχική μορφή διακυβέρνησης με την ιεραρχική δομή της είναι η λιγότερο εξισωτική απ' όλες τις άλλες μορφές· ενσωματώνει ανισότητα και διάκριση ως πλήρως αποδεκτές αρχές της.

Όλες οι πολιτικές θεωρίες που αφορούν την τυραννία συμφωνούν ότι ανήκει καθ' ολοκληρίαν στις εξισωτικές μορφές διακυβέρνησης· ο τύραννος είναι ο άρχοντας που άρχει ως ένας εναντίον όλων, και το «όλο» το οποίο καταπιέζει είναι όλο ίσων, δηλαδή ισότιμα ανίσχυρων. Εάν εμμείνουμε στην εικόνα της πυραμίδας, τότε όλες οι ενδιαμέσες στιβάδες μεταξύ κορυφής και βάσης θα έμοιαζαν κατεστραμμένες μ' αποτέλεσμα η κορυφή να μένει αιωρούμενη, υποστηριζόμενη μόνο από τις περιβόητες ξιφολόγχες, πάνω από μια μάζα προσεκτικά απομονωμένων, διαλυμένων και παντελώς ισότιμων ατόμων. Η κλασική πολιτική θεωρία συνήθιζε να αποκλείει ολότελα τον τύραννο από το ανθρώπινο είδος, ονομάζοντάς τον «λύκο με ανθρώπινη μορφή» (Πλάτων), επειδή ήταν τοποθετημένος στη θέση του ενός εναντίον όλων, διαχωρίζοντας έτσι ξεκάθαρα την αρχή του, αρχή του ενός που ο Πλάτων ονομάζει ακόμα αδιαφόριστα *μον-αρχία* ή τυραννία, από τις διάφορες μορφές βασιλείας.

Σε αντιδιαστολή με τα τυραννικά και τα αυταρχικά καθεστώτα, μου φαίνεται ότι η ακριβής εικόνα κάποιας ολοκληρωτικής αρχής και οργάνωσης είναι η δομή του κρεμμυδιού, στο κέντρο του οποίου, σε ένα είδος κενού διαστήματος, εντοπίζεται ο ηγέτης· ό,τι κάνει —είτε ολοκληρώνει το πολιτικό σώμα όπως σε μια αυταρχική ιεραρχία, είτε καταπιέζει τους υπηκόους του σαν

τύραννος— το κάνει από μέσα και όχι απ' έξω ή από επάνω. Όλα τα εξαιρετικά πολύμορφα μέρη του κινήματος: οι μετωπικές οργανώσεις, οι διάφορες επαγγελματικές ενώσεις, τα κομματικά μέλη, η κομματική γραφειοκρατία, οι σχηματισμοί ελίτ και οι αστυνομικές ομάδες, σχετίζονται κατά ένα τέτοιο τρόπο ώστε το καθένα να σχηματίζει την πρόσοψη προς τη μία κατεύθυνση και το κέντρο προς την άλλη, παίζει δηλαδή το ρόλο ενός κανονικού εξωτερικού κόσμου για τη μία στιβάδα και το ρόλο ενός αδιάλλακτου ριζοσπαστισμού για την άλλη. Το μεγάλο πλεονέκτημα αυτού του συστήματος είναι ότι το κίνημα προμηθεύει για την κάθε μια από τις στιβάδες του, ακόμη και σε συνθήκες ολοκληρωτικής κυριαρχίας την πλασματική εικόνα ενός κανονικού κόσμου μαζί με τη συνείδηση ότι είναι διαφορετικό και ριζοσπαστικότερο απ' αυτόν. Έτσι, οι συμπαθούντες των μετωπικών οργανώσεων, με τις πεποιθήσεις τους να διαφέρουν μόνο ως προς την ένταση από εκείνες των κομματικών μελών, περιβάλλουν το όλο κίνημα και παρέχουν για τον εξωτερικό κόσμο ένα απατηλό προσωπίο κανονικότητας μιας και τους λείπει ο φανατισμός και η ακρότητα, ενώ, ταυτόχρονα, αντιπροσωπεύουν τον κανονικό κόσμο στο ολοκληρωτικό κίνημα, τα μέλη του οποίου καταλήγουν να πιστεύουν ότι οι πεποιθήσεις τους διαφέρουν μόνο ως προς το βαθμό από εκείνες του άλλου κόσμου· γι' αυτό και δεν θεωρούν αναγκαίο να αποκτήσουν επίγνωση της αβύσσου που χωρίζει τον κόσμο τους από εκείνον που πραγματικά τους περιβάλλει. Η δομή του κρεμμυδιού κάνει το σύστημα οργανωτικά αδιάπεραστο από τα γεγονότα του πραγματικού κόσμου.²

Ενώ, ωστόσο, τόσο ο φιλελευθερισμός όσο και ο συντηρητισμός μας εγκαταλείπουν τη στιγμή κατά την οποία προσπαθούμε να εφαρμόσουμε τις θεωρίες τους στις υπαρκτές πολιτικές μορφές και θεσμούς, δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί πως οι γενικοί ισχυρισμοί τους εμπεριέχουν υψηλό βαθμό αληθοφάνειας. Είδαμε ότι ο φιλελευθερισμός διαβλέπει μια διαδικασία φθίνουσας ελευθερίας και ο συντηρητισμός μια διαδικασία φθίνουσας αυθεντίας· και οι δυο ονομάζουν το αναμενόμενο τελικό αποτέλεσμα ολοκληρωτισμό και βλέπουν, είτε στη μία είτε στην άλλη περίπτωση, την παρουσία ολοκληρωτικών τάσεων. Αναμφίβολα και οι δύο μπορούν να παρουσιάσουν εξαιρετή τεκμηρίωση των πορισμάτων τους. Ποιος θα αρνιόταν τις σοβαρές απειλές για την ελευ-

2. Μόνο λεπτομερής περιγραφή και ανάλυση της πραγματικά πρωτότυπης οργανωτικής δομής των ολοκληρωτικών κινήσεων και των θεσμών ολοκληρωτικής διακυβέρνησης θα μπορούσε να δικαιολογήσει τη χρήση της

εικόνας του κρεμμυδιού. Πρέπει να αναφερθώ στο κεφάλαιο για την «Ολοκληρωτική οργάνωση» του βιβλίου μου *The Origins of Totalitarianism*, 2η έκδοση, Ν.Υ. 1958.

θερία από όλες τις παρατάξεις ήδη από την αρχή του αιώνα και την ανοδική πορεία όλων των ειδών τυραννίας, τουλάχιστον με το τέλος του πρώτου παγκοσμίου πολέμου; Ποιος μπορεί να αρνηθεί ότι η εξαφάνιση, από τη μία πλευρά, όλων των πρακτικά κατεστημένων αυθεντιών, υπήρξε ένα από τα θεαματικότερα χαρακτηριστικά του μοντέρνου κόσμου; Φαίνεται σαν να μη χρειάζεται τίποτε άλλο παρά να ρίξει κάποιος το βλέμμα του σε ένα από τα δύο αυτά φαινόμενα για να δικαιώσει μια θεωρία της προόδου ή μια θεωρία της καταστροφής σύμφωνα με το γούστο του ή, όπως λέγεται, σύμφωνα με τη δική του «κλίμακα αξιών». Εάν ρίξουμε μια αμερόληπτη ματιά στις αλληλοσυγκρουόμενες δηλώσεις συντηρητικών και φιλελευθέρων, μπορούμε εύκολα να διαπιστώσουμε πως η αλήθεια μοιράζεται ισομερώς αναμεταξύ τους και ότι στην πραγματικότητα, στο μοντέρνο κόσμο, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ταυτόχρονη υποχώρηση τόσο της ελευθερίας όσο και της αυθεντίας. Στο βαθμό που μας ενδιαφέρουν αυτές οι διαδικασίες, κάποιος θα μπορούσε να πει ότι οι πολυάριθμες ταλαντεύσεις της κοινής γνώμης, η οποία εδώ και περισσότερο από εκατόν πενήντα χρόνια αιωρήθηκε κατά τακτά διαστήματα από το ένα άκρο στο άλλο, από μια φιλελεύθερη διάθεση σε συντηρητική και ξανά πίσω σε περισσότερο φιλελεύθερη, επιχειρώντας άλλοτε να επαναβεβαιώσει την αυθεντία και άλλοτε να επαναβεβαιώσει την ελευθερία, είχαν σαν μοναδικό αποτέλεσμα την περαιτέρω υπονόμηση και των δύο, συγχέοντας τα θέματα, θολώνοντας τις διαχωριστικές γραμμές μεταξύ αυθεντίας κι ελευθερίας, και καταστρέφοντας τελικά το πολιτικό νόημα και των δύο.

Τόσο ο φιλελευθερισμός όσο και ο συντηρητισμός γεννήθηκαν μέσα στο κλίμα μιας σφόδρα ταλαντευόμενης κοινής γνώμης και είναι αλληλένδετοι όχι μόνο γιατί ο ένας θα έχανε την ίδια την υπόστασή του χωρίς την παρουσία του αντιπάλου του στο πεδίο της θεωρίας και της ιδεολογίας, αλλά γιατί και οι δύο ενδιαφέρονται πρωταρχικά για την παλινόρθωση, παλινορθώνοντας είτε την ελευθερία ή την αυθεντία, ή την αναμεταξύ τους σχέση, στην παραδοσιακή της θέση. Μ' αυτή την έννοια πρόκειται για τις δυο όψεις του ίδιου νομίσματος, ακριβώς όπως οι ιδεολογίες τους της προόδου-ή-καταστροφής αντιστοιχούν στις δυο δυνατές κατευθύνσεις της ιστορικής διαδικασίας καθ' εαυτήν: εάν κάποιος δεχτεί, όπως κάνουν και οι δύο, ότι υπάρχει ένα τέτοιο πράγμα όπως η ιστορική διαδικασία με προσδιορισμένη κατεύθυνση και προβλέψιμο τέλος, τότε προφανώς αυτή μπορεί να μας οδηγήσει αποκλειστικά στον παράδεισο ή στην κόλαση.

Ανήκει, εξ άλλου, στην ίδια τη φύση της εικόνας, με την οποία η ιστορία γίνεται συνήθως αντιληπτή, ως διαδικασία ή ρεύμα ή ανάπτυξη, το κάθε τι που συλλαμβάνεται απ' αυτή να μπορεί να μεταβάλλεται σε οτιδήποτε άλλο,

μ' αποτέλεσμα οι διακρίσεις να χάνουν τη σημασία τους γιατί απαρχαιώνονται, κατακλύζονται, θα έλεγε κανείς, από το ιστορικό ρεύμα ήδη με την εμφάνισή τους. Από αυτή την έποψη, φιλελευθερισμός και συντηρητισμός παρουσιάζονται ως οι πολιτικές φιλοσοφίες που ανταποκρίνονται στην κατά πολύ γενικότερη και περιεκτικότερη φιλοσοφία της ιστορίας του δέκατου ένατου αιώνα. Αποτελούν, στη μορφή και στο περιεχόμενο, την πολιτική έκφραση της ιστορικής συνείδησης του τελευταίου σταδίου της μοντέρνας εποχής. Η ανικανότητά τους να διακρίνουν, δικαιολογημένη θεωρητικά από τις έννοιες της ιστορίας και της διαδικασίας, την πρόοδο ή την καταστροφή, αποτελεί απόδειξη για μια εποχή όπου συγκεκριμένες έννοιες, σαφώς διακεκριμένες κατά τους προηγούμενους αιώνες, άρχισαν να χάνουν τη διαύγεια και την ευλογοφάνειά τους επειδή έχασαν το νόημά τους στη δημόσια-πολιτική πραγματικότητα — χωρίς να έχουν χάσει εντελώς και τη σημασία τους.

Η δεύτερη και πιο πρόσφατη θεωρία που αμφισβητεί σιωπηρά τη σπουδαιότητα των διακρίσεων είναι, ειδικά στις κοινωνικές επιστήμες, η σχεδόν οικουμενική λειτουργιοποίηση όλων των εννοιών και ιδεών. Εδώ, όπως και στο προηγούμενο παράδειγμα, φιλελευθερισμός και συντηρητισμός δεν διαφέρουν στη μέθοδο, την έποψη και την προσέγγιση, αλλά μόνο στην έμφαση και στην αξιολόγηση. Ένα πρόσφορο παράδειγμα μπορεί να δοθεί από την ευρύτατα διαδεδομένη πεποίθηση στον σημερινό ελεύθερο κόσμο ότι ο κομμουνισμός είναι νέα «θρησκεία», παρά τον ομολογημένο αθεϊσμό του, γιατί ικανοποιεί κοινωνικά, ψυχολογικά, και «συγκινησιακά» την ίδια λειτουργία που η παραδοσιακή θρησκεία πληρούσε και ακόμη πληροί στον ελεύθερο κόσμο. Οι κοινωνικές επιστήμες δεν ενδιαφέρονται για το τι είναι ο μπολσεβικισμός σαν ιδεολογία ή σαν μορφή διακυβέρνησης, ούτε για το τι λένε οι εκπρόσωποί του για τον εαυτό τους· αυτό δεν απασχολεί τις κοινωνικές επιστήμες και πολλοί κοινωνικοί επιστήμονες πιστεύουν ότι δεν χρειάζονται τη μελέτη όσων οι ιστορικές επιστήμες αποκαλούν πηγές καθαυτές. Ενδιαφέρονται μόνο για λειτουργίες και ό,τι πληροί την ίδια λειτουργία μπορεί, σύμφωνα μ' αυτή την έποψη, να έχει το ίδιο όνομα. Είναι σαν να είχα το δικαίωμα να ονομάζω το τακούνι του παπουτσιού μου σφυρί εφ' όσον εγώ, όπως οι περισσότερες γυναίκες, το χρησιμοποιώ για να καρφώνω καρφιά στον τοίχο.

Ο καθένας, προφανώς, αντλεί αρκετά διαφορετικά συμπεράσματα από τέτοιου είδους εξισώσεις. Θα ήταν έτσι χαρακτηριστικό του συντηρητισμού να επιμένει ότι σε τελευταία ανάλυση ένα τακούνι δεν είναι σφυρί, η χρήση όμως του τακουνιού ως υποκατάστατου του σφυριού αποδεικνύει ότι τα σφυριά είναι απαραίτητα. Με άλλα λόγια, στο γεγονός ότι ο αθεϊσμός μπορεί να πληροί την ίδια λειτουργία με τη θρησκεία θα βρεθεί η καλύτερη απόδειξη πως η

θρησκεία είναι αναγκαία και θα προτείνει την επιστροφή στην αληθινή θρησκεία ως τη μοναδική διέξοδο για να αντιμετωπιστεί κάποια «αίρεση». Το επιχείρημα είναι, φυσικά, αδύναμο· εάν επρόκειτο μόνο για ένα ζήτημα λειτουργίας και για το πώς ένα πράγμα λειτουργεί, τότε οι οπαδοί μιας «ψευδούς θρησκείας» έχουν εξ ίσου ορθά επιχειρήματα για να χρησιμοποιήσουν το δικό τους τακούνη, όσο εγώ για να χρησιμοποιήσω το δικό μου εφ' όσον ούτε κι αυτό λειτουργεί τόσο άσχημα. Οι φιλελεύθεροι, αντίθετα, θεωρούν τα ίδια φαινόμενα ως μια ατυχή περίπτωση προδοσίας στην υπόθεση της εκκοσμίκευσης και πιστεύουν πως μόνο η «αληθινή εκκοσμίκευση» μπορεί να μας θεραπεύσει από τις ολέθριες πολιτικές συνέπειες τόσο της ψευδούς όσο και της αληθινής θρησκείας. Αυτές όμως οι αλληλοσυγκρουόμενες συστάσεις προς την ελεύθερη κοινωνία να επιστρέψει στην αληθινή θρησκεία και να γίνει περισσότερο θρησκά, ή να μας απαλλάξει από την επίσημη θρησκεία (ειδικά από τον Ρωμαϊκό Καθολικισμό με τις συνεχείς προκλήσεις του προς την εκκοσμίκευση) δύσκολα αποκρύπτουν τη συμφωνία των αντιπάλων πάνω σ' ένα σημείο: πως οτιδήποτε πληροί τη θρησκευτική λειτουργία είναι θρησκεία.

Το ίδιο επιχείρημα χρησιμοποιείται συχνά όσον αφορά την αυθεντία: εάν η βία ικανοποιεί την ίδια λειτουργία με την αυθεντία —δηλαδή καθιστά το λαό υπάκουο— τότε η βία είναι αυθεντία. Εδώ ξαναβρίσκουμε εκείνους που συνιστούν επιστροφή στην αυθεντία γιατί νομίζουν ότι μόνο επαναφορά της σχέσης εντολή-υπακοή μπορεί να δαμάσει τα προβλήματα μιας μαζικής κοινωνίας καθώς κι εκείνους οι οποίοι πιστεύουν ότι μια μαζική κοινωνία μπορεί να αυτοκυβερνηθεί όπως κάθε άλλο κοινωνικό σώμα. Για μια ακόμη φορά και τα δύο μέρη συμφωνούν στο μόνο ουσιαστικό σημείο: αυθεντία είναι οτιδήποτε κάνει το λαό υπάκουο. Όλοι όσοι ονομάζουν τις μοντέρνες δικτατορίες «αυταρχικές» ή εκλαμβάνουν τον ολοκληρωτισμό ως αυταρχική δομή, εξομοιώνουν σιωπηρά τη βία με την αυθεντία συμπεριλαμβανομένων κι εκείνων των συντηρητικών που θεωρούν τη σύγχρονή μας άνοδο των δικτατοριών σαν αναγκαίο υποκατάστατο της αυθεντίας. Η ουσία του επιχειρήματος είναι πάντα η ίδια: το κάθε τι συνδέεται με ένα λειτουργικό πλαίσιο και η χρήση βίας εκλαμβάνεται σαν απόδειξη ότι καμμιά κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο μέσα σε αυταρχικό πλαίσιο.

Οι κίνδυνοι από αυτές τις εξομοιώσεις, όπως εγώ τους αντιλαμβάνομαι, δε βρίσκονται μόνο στη σύγχυση των πολιτικών ζητημάτων και στην εξασθένηση των διαχωριστικών γραμμών ανάμεσα στις ολοκληρωτικές και στις άλλες μορφές διακυβέρνησης. Δεν πιστεύω ότι ο αθεϊσμός μπορεί να υποκαταστήσει τη θρησκεία ή να εκπληρώσει την ίδια λειτουργία, όπως δεν πιστεύω πως βία μπορεί να υποκαταστήσει την αυθεντία. Εάν ακολουθήσουμε τις συστάσεις

των συντηρητικών, οι οποίοι τούτη τη συγκεκριμένη στιγμή έχουν περισσότερες πιθανότητες να εισακουστούν, είμαι σίγουρη ότι δεν θα δυσκολευτούμε να κατασκευάσουμε υποκατάστατα, ότι θα χρησιμοποιήσουμε βία και θα υποκρινόμαστε πως αποκαταστήσαμε την αυθεντία ή ότι η επανανακάλυψη της λειτουργικής ωφελιμότητας της θρησκείας θα δημιουργήσει ένα υποκατάστατο θρησκείας — λες και ο πολιτισμός μας να μην ήταν ήδη αρκετά παραγεμισμένος με κάθε λογής ψευδο-πράγματα και ανοησίες.

Σε σύγκριση με τις παραπάνω θεωρίες, όσες διακρίσεις έχω προτείνει μεταξύ τυραννικών, αυταρχικών και ολοκληρωτικών συστημάτων είναι ανιστορικές, εάν κάποιος με ιστορία δεν εννοεί το ιστορικό διάστημα εμφάνισης συγκεκριμένων μορφών διακυβέρνησης ως αναγνωρίσιμων οντοτήτων, αλλά την ιστορική διαδικασία μέσα στην οποία κάθε τι μπορεί να μεταβάλλεται συνεχώς σε κάτι άλλο· είναι και αντιλειτουργικές εφ' όσον το περιεχόμενο του φαινομένου χρησιμοποιείται για να προσδιοριστεί η φύση του πολιτικού σώματος και η λειτουργία του στην κοινωνία και όχι αντίστροφα. Μιλώντας πολιτικά, αυτές έχουν την τάση να θεωρούν δεδομένο ότι στο μοντέρνο κόσμο η αυθεντία εξαφανίστηκε σχεδόν ολοκληρωτικά, κι αυτό ισχύει στον ίδιο βαθμό τόσο στα επονομαζόμενα αυταρχικά συστήματα όσο και στον ελεύθερο κόσμο, και ότι η ελευθερία — δηλαδή, η ελευθερία κίνησης των ανθρώπινων όντων — απειλείται παντού, ακόμη και στις ελεύθερες κοινωνίες, αλλά καταργείται ριζικά μόνο στα ολοκληρωτικά συστήματα, κι όχι στις τυραννίες και τις δικτατορίες.

Στο φως της παρούσας κατάστασης προτείνω να τεθούν οι επόμενες ερωτήσεις. Ποιες ήταν οι πολιτικές εμπειρίες που αντιστοιχούσαν στην έννοια της αυθεντίας απ' όπου αυτή αναδύθηκε; Ποια είναι η φύση του δημόσιου-πολιτικού κόσμου που συγκροτείται από την αυθεντία; Αληθεύει ότι η πλατωνική-αριστοτελική ανάλυση πως κάθε εύτακτη κοινότητα συγκροτείται από άρχοντες και αρχομένους, ίσχυε πάντα πριν από τη μοντέρνα εποχή; Ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, τι είδους κόσμος έφθασε στο τέλος του όταν η μοντέρνα εποχή όχι μόνο αμφισβήτησε τη μια ή την άλλη μορφή αυθεντίας στις διάφορες σφαίρες ζωής αλλά κι έκανε την έννοια της αυθεντίας καθόλου να χάσει ολότελα την ισχύ της;

II

Η ΑΥΘΕΝΤΙΑ, ΜΟΛΟΝΟΤΙ ΕΧΕΙ μακρά προϊστορία δεν υφίστατο πάντοτε ως ο υπ' αριθμόν ένας, αν όχι ο αποφασιστικός παράγοντας των ανθρώπινων κοινοτή-

των και οι εμπειρίες στις οποίες βασίζεται αυτή η έννοια δεν ανευρίσκονται κατ' ανάγκη σε όλα τα πολιτικά σώματα. Η λέξη και η έννοια είναι στην προέλευσή τους ρωμαϊκές. Ούτε η ελληνική γλώσσα ούτε οι ποικίλες πολιτικές εμπειρίες της ελληνικής ιστορίας δείχνουν κάποια επίγνωση της αυθεντίας και του είδους της αρχής που υποδηλοί.³ Αυτό εκφράζεται καθαρότερα στη φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, οι οποίοι, με αρκετά διαφορετικούς τρόπους αλλά ορμώμενοι από τις ίδιες πολιτικές εμπειρίες, προσπάθησαν να εισάγουν στη δημόσια ζωή της ελληνικής πόλης κάτι συναφές με την αυθεντία.

Υπήρχαν δύο είδη αρχών στις οποίες μπορούσαν να προσφύγουν και από τις οποίες άντλησαν την πολιτική φιλοσοφία τους: η πρώτη τους ήταν γνωστή από τη δημόσια-πολιτική επικράτεια και η άλλη από την ιδιωτική σφαίρα του

3. Η παρατήρηση αυτή έγινε για πρώτη φορά από τον Έλληνα ιστορικό Δίωνα Κάσσιο, ο οποίος, όταν έγραφε ιστορία της Ρώμης θεώρησε αδύνατη τη μετάφραση της λέξης *auctioritas*: ἑλληνίσαι αὐτό καθάπαξ ἀδύνατον ἔστι. (Παρατίθεται από τον Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3η έκδοση, 1888, τ. III, σ. 952, αρ. 4). Επί πλέον, αρκεί κάποιος να συγκρίνει τη Ρωμαϊκή Σύγκλητο τον ειδοποιό αυταρχικό θεσμό της δημοκρατίας, με τον πλατωνικό νυκτερινό σύλλογο* στους *Νόμους*, ο οποίος συγκροτούμενος από τους δέκα γηραιότερους νομοφύλακες για τη συνεχή επιτήρηση της Πολιτείας, μοιάζει επιφανειακά με την πρώτη, και θα βεβαιωθεί πως είναι αδύνατο να βρεθεί πραγματική εναλλαγή για τον καταναγκασμό και την πειθώ στο πλαίσιο της ελληνικής πολιτικής εμπειρίας.

* Στους «Νόμους» ο νυκτερινός σύλλογος είναι το ανώτατο κατά την αξιολογική ιεραρχία συλλογικό σώμα στην προς ίδρυση πόλη. Ονομάζεται έτσι επειδή συνεδριάζει κατά τον ὄρθρον, πριν την ανατολή του ἡλίου. Οι ἀκόλουθες εκφράσεις χρησιμοποιούνται γι' αυτόν από τον Πλάτωνα στους «Νόμους ή περί νομοθεσίας πολιτικός»: «ὁ τῶν νύκτωρ συλλεγομένων σύλλογος» (208 Α), «οἱ τοῦ νυκτερινοῦ συλλόγου κοινωνοῦντες» (909 Α), «ὁ τῶν ἀρχόντων νυκτερινός σύλλογος» (968 Α), «σύλ-

λογος τῶν περί νόμους ἐποπτεούντων» (951 D). Πλήρης και εκτενής συζήτηση για το νυκτερινό σύλλογο γίνεται σ' ολόκληρο το τελευταίο τμήμα του δωδέκατου βιβλίου, σε διάλογο μεταξύ Αθηναίου και Κλεινία.

Ο Αθηναίος υποστηρίζει ότι η ίδρυση μιας πόλης και ο καθορισμός της νομοθεσίας δεν αρκούν για τη θεμελίωσή της. Απαιτούνται και κείνα τα μέτρα που θα αποβλέπουν στη «σωτηρία των νόμων». Το κενό αυτό έρχεται να συμπληρώσει ο νυκτερινός σύλλογος, ο οποίος απαρτίζεται: α. Από τους δέκα γηραιότερους εκ των νομοφυλάκων. β. Από τους εύθυνους, όσους τιμήθηκαν με ανώτατες τιμητικές διακρίσεις γ. Από τους επιμελητές της παιδείας δ. Όσους από τους πολίτες επισκέφθηκαν ξένες πόλεις ως θεωροί και αφού επέστρεψαν δοκιμάστηκαν από το σύλλογο και κρίθηκαν αντάξιοί του. Ο σύλλογος χαρακτηρίζεται σαν κεφαλή και ψυχή της πόλης και μεριμνά διαρκώς για τη σωτηρία της (961 Α). Οι συμμετέχοντες πρέπει να 'αύριοι της «ἀκριβεστέρας παιδείας» (965 Α) όπως αυτή ορίζεται στους «Νόμους». Ο τρόπος ίδρυσης του συλλόγου δεν διευκρινίζεται, σημειώνεται όμως «ἐάν γε μὴν οὗτος ὁ θεῖος γένηται σύλλογος... παραδοτέον τούτῳ τῇ πόλιν» (υπογρ. δική μας) [σ.μ.].

ελληνικού οίκου και της οικογενειακής ζωής. Στην πόλη, η απόλυτη αρχή ήταν γνωστή σαν τυραννία, και τα κύρια χαρακτηριστικά του τυράννου ήταν πως κυριαρχούσε με την καθαρή βία, χρειαζόταν φρουρά για να προστατεύεται από το λαό και υποστήριζε πως οι υπήκοοί του έπρεπε να κοιτάζουν τις δουλειές τους και να αφήνουν σ' αυτόν τη φροντίδα της δημόσιας επικράτειας. Για την ελληνική κοινή γνώμη το τελευταίο χαρακτηριστικό σήμαινε πως (ο τύραννος) κατέστρεφε εντελώς το δημόσιο χώρο της πόλης — «μία πόλις που ανήκει σ' έναν άνθρωπο δεν είναι πόλις» — και κατά συνέπεια στερούσε τους πολίτες από εκείνη την πολιτική δύναμη που θεωρούσαν ως την ίδια την ουσία της ελευθερίας. Μια ακόμη πολιτική εμπειρία υπέρ της ανάγκης για εντολή και υπακοή θα μπορούσε να προσποριστεί από την εμπειρία των πολεμικών υποθέσεων όπου ο κίνδυνος και η αναγκαιότητα άμεσης λήψης κι εκτέλεσης αποφάσεων φάνηκε να συνιστά εγγενή λόγο για την εγκαθίδρυση αυθεντίας. Κανένα ωστόσο από τούτα τα πολιτικά παραδείγματα δεν ήταν δυνατό να εξυπηρετήσει αυτό το σκοπό. Ο τύραννος παρέμενε, τόσο για τον Πλάτωνα, όσο και για τον Αριστοτέλη, («λύκος με ανθρώπινη μορφή» και ο στρατιωτικός διοικητής συνδεόταν εμφανέστατα με στιγμιαία έκτακτη ανάγκη για να μπορεί να χρησιμεύσει ως μοντέλο σταθερής θέσμησης.

Επειδή απουσίαζε κάποια ισχυρή πολιτική εμπειρία που πάνω της να βασίσουν μια απαίτηση αυταρχικής διακυβέρνησης ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, αν και με διαφορετικούς τρόπους, όφειλαν να στηριχτούν σε παραδείγματα ανθρώπινων σχέσεων βγαλμένα από τον ελληνικό οίκο και την οικογενειακή ζωή, όπου η κεφαλή του οίκου άρχει ως «δεσπότης» με αδιαμφισβήτητη κυριότητα επί των μελών της οικογενείας του και των δούλων του οίκου. Ο δεσπότης, αντίθετα προς τον βασιλέα, ο οποίος υπήρξε ο ηγέτης των επικεφαλής του οίκου και ως τέτοιος *primus inter pares*, περιβαλλόταν εξ ορισμού με την εξουσία του καταναγκασμού. Ωστόσο ήταν ακριβώς αυτό το χαρακτηριστικό που έκανε το δεσπότη ακατάλληλο για πολιτικές επιδιώξεις: η εξουσία του να καταναγκάζει ήταν ασυμβίβαστη όχι μόνο με την ελευθερία των άλλων αλλά και με τη δική του ελευθερία. Οπουδήποτε κυριαρχούσε υπήρχε μια μόνο σχέση, εκείνη μεταξύ κυρίου και δούλων. Και ο κύριος, σύμφωνα με την ελληνική κοινή γνώμη (η οποία ακόμη τελούσε, προς δόξαν της, εν αγνοία της χερκελιανής διαλεκτικής), δεν ήταν ελεύθερος όταν ζούσε μεταξύ των σκλάβων του: η ελευθερία του συνίστατο στην ικανότητα να εγκαταλείπει ολότελα τη σφαίρα του οίκου και να κινείται μεταξύ των ίσων του, ελευθέρων ανδρών. Ως εκ τούτου, ούτε ο δεσπότης ούτε ο τύραννος, ο ένας κινούμενος

4. Πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἥτις ἀνδρὸς ἔσθ' ἐνός. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, 737.

μεταξύ δούλων, ο άλλος μεταξύ υπηκόων, θα μπορούσε να ονομαστεί ελεύθερος άνθρωπος.

Η αυθεντία προϋποθέτει πως οι άνθρωποι υπακούουν διατηρώντας την ελευθερία τους και γι' αυτό ο Πλάτων, ελπίζοντας ότι βρήκε μια τέτοιου είδους υπακοή, στα γεράματά του, παραχώρησε στους νόμους εκείνη την ιδιότητα που θα τους έκανε αδιαμφισβήτητους κυρίαρχους πάνω σε όλη την πολιτική επικράτεια. Οι άνθρωποι θα μπορούσαν τουλάχιστον να έχουν την αυταπάτη ότι είναι ελεύθεροι γιατί δεν εξαρτώνται από άλλους ανθρώπους. Ωστόσο η κυριαρχία τούτων των νόμων κατασκευάστηκε σύμφωνα μ' έναν καταφανώς δεσποτικό παρά αυταρχικό τρόπο, κι αυτό φαίνεται καθαρά στον Πλάτωνα ο οποίος μιλάει γι' αυτούς με όρους των ιδιωτικών οικιακών υποθέσεων, και όχι με πολιτικούς όρους, και λέει, παραλλάσσοντας πιθανά το πινδαρικό νόμος βασιλεύς πάντων: νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου.⁵ Στον Πλάτωνα, ο δεσποτισμός που εκπηγάει από τον οίκο, και η συνακόλουθη καταστροφή της πολιτικής επικράτειας όπως την κατανοούσε η αρχαιότητα, παρέμειναν ουτοπίες. Είναι όμως ενδιαφέρον να σημειώσουμε πως όταν η καταστροφή έγινε πραγματικότητα κατά τους τελευταίους αιώνες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, η μεταβολή πρωτοπαρουσιάστηκε με τη χρήση του όρου *dominus* στη δημόσια διοίκηση, ο οποίος στη Ρώμη (όπου η οικογένεια ήταν επίσης «οργανωμένη όπως μια μοναρχία»)⁶ είχε το ίδιο νόημα με τον ελληνικό όρο «δεσπότης». Ο Καλιγούλας ήταν ο πρώτος Ρωμαίος αυτοκράτορας που συνείνεσε να αποκαλείται *dominus*, δηλαδή να του δοθεί ένα όνομα «το οποίο ο Αύγουστος και ο Τιβέριος απέρριπταν ακόμη σαν να ήταν κατάρρα και ύβρις»,⁷ επειδή ακριβώς υποδήλωνε ένα δεσποτισμό άγνωστο στην πολιτική επικράτεια, μολονότι ήταν πάρα πολύ γνωστός, στην ιδιωτική επικράτεια, στον οίκο.

Η πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη δέσποσε σ' όλη τη μεταγενέστερη πολιτική σκέψη, ακόμη και όταν οι έννοιές της εφαρμόστηκαν πάνω σε τόσο έντονα διαφορετικές πολιτικές εμπειρίες όπως εκείνες των Ρωμαίων. Εάν αφ' ενός θέλουμε να καταλάβουμε ποιες πραγματικές πολι-

5. *Νόμοι*, 715.

6. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, βιβλίο I, κεφ. 5.

7. H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, Paris, 1847, τ. III, όπου μπορεί κανείς να βρει την καλύτερη περιγραφή της βαθμιαίας απώλειας της ρωμαϊκής ελευθερίας την εποχή της Αυτοκρατορίας, που προ-

κλήθηκε από τη συνεχή αύξηση της ισχύος του αυτοκρατορικού οίκου. Αφού ήταν ο αυτοκρατορικός οίκος κι όχι ο αυτοκράτορας εκείνος που κέρδισε σε ισχύ, ο «δεσποτισμός», που ήταν ανέκαθεν χαρακτηριστικό του ιδιωτικού οίκου και της οικογενειακής ζωής άρχισε να δεσπόζει στην πολιτική επικράτεια.

τικές εμπειρίες βρίσκονται πίσω από την έννοια της αυθεντίας —που, τουλάχιστον στη θετική της έποψη, είναι αποκλειστικά ρωμαϊκή— κι αφ' ετέρου να κατανοήσουμε την αυθεντία όπως οι ίδιοι οι Ρωμαίοι την κατανοούσαν θεωρητικά και την κατέστησαν μέρος της δυτικής πολιτικής παράδοσης, οφείλουμε να ενδιατρίψουμε εν συντομία σε κείνα τα γνωρίσματα της ελληνικής πολιτικής φιλοσοφίας τα οποία επηρέασαν τόσο αποφασιστικά το σχηματισμό της.

Πουθενά αλλού η ελληνική σκέψη δεν άπτεται της έννοιας της αυθεντίας τόσο στενά όσο στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, όπου αυτός αντιμετώπισε την πραγματικότητα της πόλης με μια ουτοπική αρχή του Λόγου προσωποποιημένη στο φιλόσοφο-βασιλιά. Το κίνητρο για να εγκαθιδρυθεί η κυριαρχία του Λόγου στην επικράτεια της πολιτικής ήταν εξ ολοκλήρου πολιτικό, μολονότι λογικά επακόλουθα από την εξέλιξη του Λόγου σε εργαλείο καταναγκασμού επηρέασαν αποφασιστικά όχι μόνο την παράδοση της δυτικής πολιτικής αλλά και την παράδοση της δυτικής φιλοσοφίας. Η ολέθρια ομοιότητα μεταξύ του πλατωνικού φιλόσοφου-βασιλιά και του Έλληνα τυράννου, καθώς και η δυνητική βλάβη του πολιτικού χώρου, που θα σήμαινε η κυριαρχία του, φαίνεται πως αναγνωρίστηκαν από τον Αριστοτέλη⁸ αλλά ότι αυτός ο συνδυα-

8. Ένα απόσπασμα από το χαμένο διάλογο *Περί βασιλείας* διασαφηνίζει πως «όχι μόνο δεν ήταν αναγκαίο για ένα βασιλιά να γίνει φιλόσοφος, αλλά στην πραγματικότητα ήταν εμπόδιο για τη λειτουργία του· ήταν, ωστόσο, αναγκαίο [για έναν καλό βασιλιά] ν' ακούει έναν αληθινό φιλόσοφο και να συμμορφώνεται προς τις υποδείξεις του». Δες Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens and Related Texts*, 1950. Με αριστοτελικούς όρους, ο πλατωνικός φιλόσοφος-βασιλιάς και ο Έλληνας τυράννος άρχουν στο όνομα των δικών τους συμφερόντων, κι αυτό ήταν για τον Αριστοτέλη, όχι όμως και για τον Πλάτωνα, ένα αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό των τυράννων. Ο Πλάτων δεν γνώριζε την ομοιότητα, επειδή γι' αυτόν, καθώς και για την ελληνική τρέχουσα γνώμη, το κύριο χαρακτηριστικό του τυράννου ήταν η στέρηση πρόσβασης του πολίτη σε ένα δημόσιο χώρο, σε μια «αγορά» όπου μπορούσε να δείξει τον ακούτου, να ιδεί και να ιδωθεί, ν' ακούσει και ν'

ακουστεί, η απαγόρευση του άγορεύειν και του πολιτεύεσθαι, που περιόριζε τους πολίτες στην ιδιωτικότητα της οικίας τους και απαιτούσε να 'ναι ο μόνος υπεύθυνος των δημοσίων υποθέσεων. Ο τύραννος δεν έπαυε να 'ναι τέτοιος εάν χρησιμοποιούσε την ισχύ του αποκλειστικά για τα συμφέροντα των υπηκόων του — όπως πράγματι αναμφίβολα έκαναν μερικοί τύρανοι. Σύμφωνα με τους Έλληνες ο εκτοπισμός στην ιδιωτικότητα της οικιακής ζωής ισοδυναμούσε με την αποστέρηση των ειδικά ανθρώπινων δυνατοτήτων ζωής. Μ' άλλα λόγια, τα κύρια γνωρίσματα που τόσο πειστικά μας φανερώνουν τον τυραννικό χαρακτήρα της πλατωνικής πολιτείας —η σχεδόν πλήρης εξαφάνιση της ιδιωτικότητας και η πανταχού παρουσία των πολιτικών οργάνων και θεσμών— πιθανά εμπόδισαν τον Πλάτωνα ν' αναγνωρίσει τον τυραννικό χαρακτήρα τους. Γι' αυτόν, θα μπορούσε να 'ναι αντίφαση όρων να στιγμатίσει ως τυραννία ένα σύνταγμα που όχι μόνο

σμός Λόγου και κυριαρχίας συνεπάγεται έναν κίνδυνο και για τη φιλοσοφία καταδείχτηκε απ' όσο ξέρω, μόνο στην καντιανή ανταπάντηση στον Πλάτωνα: «Να φιλοσοφούν οι βασιλείς ή οι φιλόσοφοι να γίνουν βασιλείς ούτε αναμένεται ούτε είναι επιθυμητό, διότι η κατοχή εξουσίας διαφθείρει αναπόφευκτα την ελεύθερη κρίση του λόγου»⁹ — παρ' όλο που ακόμη κι αυτή η ανταπάντηση δεν φθάνει στη ρίζα του ζητήματος.

Ο Πλάτων ήθελε οι φιλόσοφοι να γίνουν κυρίαρχοι της πόλης λόγω της σύγκρουσης μεταξύ φιλοσόφου και πόλης, ή της εχθρότητας της πόλης προς τη φιλοσοφία, που πιθανά να υπόφωσκε για κάποιο διάστημα προτού να εκδηλωθεί σαν άμεση απειλή για τη ζωή του φιλοσόφου με τη δίκη και το θάνατο του Σωκράτη. Πολιτικά, η φιλοσοφία του Πλάτωνα δείχνει την εξέγερση του φιλοσόφου ενάντια στην πόλη. Ο φιλόσοφος γνωστοποιεί την αξίωσή του να άρχει, αλλά όχι τόσο προς χάριν της πόλης και της πολιτικής (παρ' όλο που δεν μπορούμε να αρνηθούμε πατριωτικά κίνητρα στον Πλάτωνα και να μη διακρίνουμε τη φιλοσοφία του από εκείνη των οπαδών του στην αρχαιότητα) όσο χάριν της φιλοσοφίας και της ασφάλειας του φιλοσόφου.

Μετά το θάνατο του Σωκράτη ο Πλάτων άρχισε να υποτιμά την πειθώ, θεωρώντας την ανεπαρκή για την καθοδήγηση των ανθρώπων και να αναζητά κάποιο εξαναγκαστικό δεσμό χωρίς τη χρήση εξωτερικών μέσων βίας. Ερευνώντας πρέπει από νωρίς ν' ανακάλυψε ότι η αλήθεια, δηλαδή οι αλήθειες που ονομάζουμε αυτονόητες, εξαναγκάζουν το νου, κι ότι αυτός ο καταναγκασμός, αν και δεν χρειάζεται βία για να είναι αποτελεσματικός, είναι ισχυρότερος από την πειθώ και το επιχείρημα. Η δυσκολία με τον καταναγκασμό δια του Λόγου, είναι ότι μόνον οι λίγοι υπόκεινται σ' αυτόν, κι έτσι το πρόβλημα που προκύπτει είναι πώς να εξασφαλιστεί ότι οι πολλοί, οι άνθρωποι οι οποίοι ακριβώς στην πολλότητά τους συνθέτουν το πολιτικό σώμα, μπορούν να υ-

δεν εξόριζε τον πολίτη στον οίκο του αλλά, αντίθετα, δεν του άφηνε ούτε έχνος ιδιωτικής ζωής. Επί πλέον, ονομάζοντας την αρχή του νόμου «δεσποτική» ο Πλάτων τονίζει τον μη-τυραννικό χαρακτήρα της. Ο τύραννος υποτίθετο ότι πάντα άρχει πάνω σε ανθρώπους οι οποίοι γνώρισαν την ελευθερία της πόλης και, αφού την αποστερήθηκαν, ήταν πιθανό να εξεγερθούν, ενώ ο δεσπότης αναλάμβανε την αρχή επί ανθρώπων που ουδέποτε γνώρισαν την ελευθερία και ήταν από τη φύση τους ανίκανοι γι' αυτήν. Είναι ωσάν

ο Πλάτων να έλεγε: Οι νόμοι μου, όπως ξέρετε νέοι δεσπότες, δεν θα σας στερήσουν τίποτε απ' όσα δίκαια απολαμβάνετε έως τώρα· ικανοποιούν την βαθύτερη φύση των ανθρώπινων υποθέσεων και δεν έχετε κανένα επί πλέον δικαίωμα να εξεγείρεστε ενάντια στην αρχή τους απ' ό,τι ο σκλάβος έχει δικαίωμα να εξεγείρεται ενάντια στον κύριό του.

9. «Eternal Peace», *The Philosophy of Kant* εκδ. και μετ. C. J. Friedrich, Modern Library Edition, 1949, σ. 456.

ποταχθούν στην ίδια αλήθεια. Εδώ, βέβαια, πρέπει να βρεθούν άλλα μέσα καταναγκασμού, κι εδώ ξανά πρέπει να αποφευχθεί ο καταναγκασμός δια της βίας εάν δεν επιδιώκεται η καταστροφή της πολιτικής ζωής όπως την κατανοούσαν οι Έλληνες.¹⁰ Αυτή είναι η κεντρική κατηγορία της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα και παρέμεινε κατηγορία όλων των εγχειρημάτων εγκαθίδρυσης τυραννίας του Λόγου. Στην *Πολιτεία* το πρόβλημα λύνεται μέσω του καταληκτικού μύθου των αμοιβών και τιμωριών στη μέλλουσα ζωή, μύθο τον οποίο ο ίδιος ο Πλάτων προφανώς ούτε πίστευε ούτε ήθελε να τον πιστεύουν οι φιλόσοφοι. Ό,τι είναι για τους λίγους ή το φιλόσοφο η αλληγορία της ιστορίας του σπηλαίου στο μέσο της *Πολιτείας* είναι ο μύθος του Άδη προς το τέλος για τους πολλούς, οι οποίοι δεν είναι αντάξιοι της φιλοσοφικής αλήθειας. Στους *Νόμους* ο Πλάτων αντιμετωπίζει την ίδια περιπλοκή αλλά κατ' αντίθετο τρόπο· εδώ προτείνει ένα υποκατάστατο για την πειθώ, τα προοίμια στους νόμους ώστε να εξηγηθούν στους πολίτες η έννοια και ο σκοπός τους.*

Στις προσπάθειές του να βρει νόμιμη αρχή καταναγκασμού ο Πλάτων αρχικά επηρεάστηκε από μεγάλο αριθμό μοντέλων υπαρκτών σχέσεων, όπως εκείνες ανάμεσα στον ποιμένα και το ποίμνιό του, τον τιμονιέρη ενός πλοίου και τους επιβάτες, τον γιατρό και τους ασθενείς, ή τον κύριο και τους δούλους. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις είτε η ειδική γνώση εμπνέει εμπιστοσύνη έτσι ώστε ούτε ισχύς ούτε πειθώ να 'ναι αναγκαίες για να επιτευχθεί υπακοή, ή ο άρχοντας και ο αρχόμενος ανήκουν σε δύο εντελώς διαφορετικές κατηγορίες υπάρξεων, που η μία είναι ευθύς εξ αρχής υποκείμενη στην άλλη, όπως στην περίπτωση του ποιμένα και του ποιμνίου του ή του κυρίου και των δούλων του. Όλα αυτά τα παραδείγματα λαμβάνονται από ό,τι ήταν για τους Έλληνες η ιδιωτική σφαίρα ζωής, και συναντώνται σε όλους τους μεγάλους πολιτικούς διαλόγους, την *Πολιτεία*, τον *Πολιτικό* και τους *Νόμους*. Παρ' όλα

10. Ο von Fritz, *όπ.π.*, σ. 54, ορθά επιμένει πως ο Πλάτων απεχθανόταν τη βία, πράγμα που «αποκαλύπτεται από το γεγονός ότι, οποτεδήποτε αποπειράθηκε να επιφέρει μεταβολή των πολιτικών θεσμών στην κατεύθυνση των πολιτικών ιδανικών του, απευθύνθηκε σ' ανθρώπους που βρίσκονταν ήδη στην εξουσία».

* Ο Πλάτων στους *Νόμους* προτάσσει σε πολλές περιπτώσεις «προοίμια». Επιδιώκει έτσι τη δικαιολόγηση των νομοθετικών δια-

τάξεων πείθοντας τους πολίτες χωρίς τη χρήση βίας. Τα προοίμια βέβαια διαχωρίζονται από τους νόμους. Είναι όσα θέλει να πει ο νομοθέτης αλλά δεν ταιριάζει να περιληφθούν στο κείμενο του νόμου: «ἃ δὲ χρὴ μὲν αὖ καὶ ἀναγκαῖον εἰπεῖν νομοθέτην... ἐν δὲ σχήματι νόμου ἀναρμοστεῖ λεγόμενα» (718 B). Ο Διόδωρος αναφέρει ότι και ο Χαρώνδας, πριν τον Πλάτωνα, συνέθεσε προοίμια [σ.μ.].

αυτά είναι φανερό ότι η σχέση μεταξύ κυρίου και δούλου έχει ειδική σημασία. Ο κύριος, σύμφωνα με το διάλογο στον *Πολιτικό*, γνωρίζει τι πρέπει να κάνει και δίνει τις εντολές του, ενώ ο δούλος τις εκτελεί και υπακούει, μ' αποτέλεσμα η γνώση περί του πρακτέου και η ενεργός πράξη να γίνονται χωριστές και αλληλοαποκλειόμενες λειτουργίες. Στην *Πολιτεία* θεωρούνται πολιτικά χαρακτηριστικά δύο διαφορετικών τάξεων ανθρώπων. Η ευλογοφάνεια αυτών των παραδειγμάτων έγκειται στη φυσική ανισότητα που ισχύει μεταξύ άρχοντα και αρχομένου, που είναι περισσότερο εμφανής στο παράδειγμα του ποιμένα, όπου ο ίδιος ο Πλάτων συμπεραίνει ειρωνικά πως δεν είναι άνθρωπος, αλλά θεός, όποιος θα μπορούσε να συσχετισθεί με ανθρώπινες υπάρξεις όπως σχετίζεται ο ποιμένας με το ποίμνιό του. Επειδή όμως ο Πλάτων αποσκοπούσε στην εγκαθίδρυση της «αυθεντίας» του φιλοσόφου πάνω στην πόλη, αν κι είναι σαφές πως ο ίδιος δεν ήταν ικανοποιημένος με τα προηγούμενα μοντέλα γύριζε σε τούτα από καιρού σε καιρό, αφού μόνο σε περιστάσεις έντονης ανισότητας η κυριαρχία μπορούσε να ασκηθεί χωρίς την κατάληψη της εξουσίας και την κατοχή των βίαιων μέσων. Αυτό το οποίο αναζητούσε ήταν μια σχέση όπου το εξαναγκαστικό στοιχείο βρίσκεται στη σχέση καθαυτήν και προηγείται της πραγματικής έκδοσης εντολών· ο ασθενής υπόκειται στην αυθεντία του γιατρού όταν ασθενούσε, και ο δούλος υπάγεται στις εντολές του κυρίου του όταν γινόταν δούλος.

Είναι σημαντικό να έχουμε κατά νου αυτά τα παραδείγματα ώστε να αντιληφθούμε τι είδους καταναγκασμό προσδοκούσε από το Λόγο ο Πλάτων παραδίδοντάς τον στα χέρια του φιλόσοφου-βασιλιά. Εδώ, είναι αλήθεια, η εξαναγκαστική ισχύς δεν εξαρτάται από το πρόσωπο ή την ανισότητα καθαυτήν, αλλά από τις ιδέες τις οποίες διαβλέπει ο φιλόσοφος. Οι ιδέες αυτές μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως μέτρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς γιατί υπερβαίνουν τη σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων κατά τον ίδιο τρόπο που ένα μέτρο υπερβαίνει, είναι εκτός και πέραν όλων των πραγμάτων των οποίων μπορεί να μετρήσει το μήκος. Στην παραβολή του σπηλαίου στην *Πολιτεία*, ο ουρανός των ιδεών εκτείνεται υπεράνω του σπηλαίου της ανθρώπινης ύπαρξης και γι' αυτό μπορεί να γίνει το κριτήριό της. Ο φιλόσοφος όμως που εγκαταλείπει το σπήλαιο για τον καθαρό ουρανό των ιδεών αρχικά δεν το κάνει για να αποκτήσει αυτά τα μέτρα και να μάθει την «τέχνη της μέτρησης»¹¹ αλλά

11. Η ανάλυση του Werner Jaeger στην *Pai-deia*, New York, 1943, τ. 11, σ. 416. «Η ιδέα πως υπάρχει ανώτερη τέχνη της μέτρησης και πως η φιλοσοφική γνώση των αξιών

(φρόνησις) είναι η ικανότητα της μέτρησης, διαπερνά όλο το έργο του Πλάτωνα από την αρχή ως το τέλος» αληθεύει μόνο για την πλατωνική πολιτική φιλοσοφία. Η ίδια η λέ-

για να ενατενίσει την αληθινή ουσία του Είναί — βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστατον. Γο κατά βάση αυταρχικό στοιχείο των ιδεών, δηλαδή η ποιότητα που τους επιτρέπει να άρχουν και να εξαναγκάζουν δεν είναι διόλου λοιπόν κάτι το κυτονόητο. Οι ιδέες γίνονται μέτρα μόνον αφού ο φιλόσοφος αφήσει το φωτεινό ουρανό των ιδεών κι επιστρέψει στο σκοτεινό σπήλαιο της ανθρώπινης ύπαρξης. Σ' αυτό το μέρος της διήγησης ο Πλάτων, θίγει το βαθύτερο λόγο της σύγκρουσης μεταξύ φιλοσόφου και πόλης.¹² Αφηγείται την έλλειψη προφανατολισμού του φιλοσόφου στις ανθρώπινες υποθέσεις, την τύφλωση που προσβάλλει τα μάτια του, τη δύσκολη θέση που του φέρνει η αδυναμία να μεταδώσει όσα είδε και τον πραγματικό κίνδυνο για τη ζωή του, που προκύπτει εξ αιτίας όλων αυτών. Στη δύσκολη τούτη θέση ο φιλόσοφος καταρεύγει σε ό,τι είδε, τις ιδέες, ως κριτήρια και μέτρα, και τελικά, φοβούμενος για τη ζωή του, τις χρησιμοποιεί ως εργαλεία κυριαρχίας.

Ο Πλάτων, κατά το μετασχηματισμό των ιδεών σε μέτρα, καταφεύγει σε μια αναλογία από την πρακτική ζωή, όπου φαίνεται πως όλες οι τέχνες και τα επιτηδεύματα καθοδηγούνται επίσης από «ιδέες», δηλαδή από τα «σχήματα» των αντικειμένων, επισκοπούμενα από το εσώτερο μάτι του τεχνίτη, ο οποίος στη συνέχεια τα αναπαράγει στην πραγματικότητα διαμέσου της μίμησης.¹³ Είναι μια αναλογία που του επιτρέπει να εξομοιώσει τον υπερβατικό χαρακτήρα των ιδεών με την υπερβατική ύπαρξη του μοντέλου, το οποίο κείται πέραν της κατασκευαστικής διαδικασίας και που γι' αυτό τελικά γίνεται κριτήριο της επιτυχίας ή της αποτυχίας της. Οι ιδέες γίνονται τα αδιάσειστα, «απόλυτα» κριτήρια πολιτικής και ηθικής συμπεριφοράς και κρίσης, με την ίδια έννοια που η «ιδέα» ενός κρεβατιού εν γένει είναι το κριτήριο για να κατασκευαστεί και να εκτιμηθεί η καταλληλότητα όλων των επιμέρους κατασκευασμένων κρεβατιών. Επειδή δεν υπάρχει μεγάλη διαφορά μεταξύ της χρήσης των ιδεών ως μοντέλων και της χρήσης των τελευταίων, με κάπως ανεπεξέργαστο τρόπο, ως πρακτικών μέτρων συμπεριφοράς, και ο Αριστοτέλης σε πρωιμότερό του διάλογο, γραμμένο υπό την άμεση επιρροή του Πλάτωνα, συγκρίνει «τον τελειότερο νόμο», δηλαδή το νόμο που είναι εγγύτερος στην ιδέα, με «τη στάθμη, τον κανόνα και τον μπουσούλα... (που) διακρίνονται μεταξύ όλων των εργαλείων».¹⁴

Ξη φρόνησις χαρακτηρίζει στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη την ενόραση του πολιτικού μάλλον παρά τη «σοφία» του φιλοσόφου.

12. *Πολιτεία*, βιβλία VII, 516-517.

13. Δες ειδικά τον *Τίμαιο*, 31, όπου ο θεός

Δημιουργός κατασκευάζει το σύμπαν κατ' αναλογία ενός μοντέλου, ενός παραδείγματος, και την *Πολιτεία*, 596 ff.

14. Στον *Προτρεπτικό*, σημειώνεται από τον von Fritz, όπ.π.

Μόνον μέσα σε τούτο το πλαίσιο οι ιδέες σχετίζονται με το πλήθος των ανόμοιων συγκεκριμένων πραγμάτων όπως ένα μέτρο σχετίζεται με το ανόμοιο πλήθος των μετρήσιμων πραγμάτων, ή όπως ο κανόνας του λόγου ή ο κοινός νους σχετίζεται με το πολύμορφο πλήθος των υπαγομένων σ' αυτόν συγκεκριμένων συμβάντων. Η έποψη αυτή του πλατωνικού δόγματος των ιδεών άσκησε τη μεγαλύτερη δυνατή επιρροή στη δυτική παράδοση, ακόμη και στον Καντ ο οποίος μολονότι δεχόταν εντελώς διαφορετική και σημαντικά εμβριθέστερη έννοια της ανθρώπινης κρίσης, μνημόνευε περιστασιακά την ικανότητα υπαγωγής ως ουσιαστική της λειτουργία. Αντίστοιχα, το ουσιαστικό χαρακτηριστικό των κατηγορηματικά αυταρχικών μορφών διακυβέρνησης —που η πηγή της αυθεντίας τους, η οποία νομιμοποιεί την άσκηση εξουσίας, οφείλει να κείται πέραν της σφαίρας εξουσίας και, όπως ο νόμος της φύσης ή οι εντολές του Θεού δεν πρέπει να έχει κατασκευαστεί από άνθρωπο— προστρέχει στην εφαρμοσιμότητα των ιδεών της πλατωνικής πολιτικής φιλοσοφίας.

Ταυτόχρονα η συνδεδεμένη με την κατασκευή, τις τέχνες και τα επιτηδεύματα αναλογία προσφέρει ευπρόσδεκτη ευκαιρία δικαιολόγησης της κατά τα άλλα αμφίβολης χρήσης παραδειγμάτων και περιπτώσεων λαμβανομένων από δραστηριότητες που απαιτούν ειδικές γνώσεις και εξειδίκευση. Εδώ για πρώτη φορά η έννοια του ειδικού εισέρχεται στην επικράτεια της πολιτικής δράσης, και ο κρατικός λειτουργός θεωρείται αρμόδιος για να ασχοληθεί με ανθρώπινες υποθέσεις με την ίδια έννοια που ο ξυλουργός είναι αρμόδιος για την κατασκευή επίπλων και ο γιατρός για την θεραπεία της ασθένειας. Μια τέτοια επιλογή παραδειγμάτων και αναλογιών συνδέεται στενά με το στοιχείο της βίας, το τόσο εξόφθαλμο έκδηλο στην ουτοπική πολιτεία του Πλάτωνα, και το οποίο πρακτικά συνεχώς υπερισχύει των προσπαθειών που καταβάλλει ώστε να διασφαλιστεί η εθελοντική υπακοή, ήτοι να εγκαθιδρυθεί υγιές θεμέλιο για ό,τι από την εποχή των Ρωμαίων ονομάζουμε αυθεντία. Ο Πλάτων έλυσε το δίλημμά του μέσω μάλλον σχοινοτενών αφηγήσεων περί μετά θάνατον ζωής με αμοιβές και τιμωρίες, οι οποίες έλπιζε πως θα γίνονταν πιστευτές κατά γράμμα από τους πολλούς, και που τη χρήση τους θα την ανέθετε στη φροντίδα των λίγων σύμφωνα με την κατακλείδα των περισσότερων πολιτικών του διαλόγων. Έχοντας κατά νου την τεράστια επιρροή που αυτές οι αφηγήσεις άσκησαν στις εικόνες της κόλασης στη θρησκευτική σκέψη, αξίζει να υπενθυμίσουμε ότι αρχικά προορίζονταν για καθαρά πολιτικούς σκοπούς. Στον Πλάτωνα απαρτίζουν ένα ευφρές κατασκευάσμα που ενισχύει την υπακοή όσων δεν υποτάσσονται στην εξαναγκραστική ισχύ του λόγου, δίχως την έμπρακτη χρήση εξωτερικής βίας.

Στη δική μας συνάφεια, ωστόσο, εκείνο που αξίζει ιδιαίτερης προσοχής είναι ότι στοιχείο βίας ενυπάρχει αναπόφευκτα σε όλες τις δραστηριότητες της ποίησης, της κατασκευής και της παραγωγής, δηλαδή σε όλες τις δραστηριότητες με τις οποίες οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν άμεσα τη φύση, και οι οποίες διακρίνονται από άλλες δραστηριότητες όπως η πράξη και η ομιλία, που απευθύνονται πρώτα και κύρια σε ανθρώπινες υπάρξεις. Η οικοδόμηση του ανθρώπινου τεχνουργήματος πάντα συνεπάγεται κάποια τετελεσμένη βία πάνω στη φύση — πρέπει να σκοτώσουμε ένα δέντρο για να αποκτήσουμε ξυλεία, και πρέπει να βιάσουμε αυτό το υλικό για να κατασκευάσουμε τραπέζι. Στις ελάχιστες περιστάσεις κατά τις οποίες ο Πλάτων φανερώνει μια επικίνδυνη προτίμηση για την τυραννική μορφή διακυβέρνησης, άγεται σ' αυτήν την υπερβολή από τους δικούς του κατ' αναλογία συλλογισμούς. Ο δελεασμός βέβαια, γίνεται ακόμη μεγαλύτερος όταν μιλάει για τον ορθό τρόπο ίδρυσης νέων κοινοτήτων, γιατί η θεμελίωση εύκολα μπορεί να ιδωθεί στο φως κάποιας άλλης «ποιητικής» διαδικασίας. Εάν ο κατασκευαστής της πολιτείας είναι το πολιτικό ισοδύναμο του τεχνίτη ή του καλλιτέχνη, κατ' αντιστοιχία με μια κατεστημένη τέχνη και τους κανόνες και τα μέτρα που βασίζονται σ' αυτήν την ιδιαίτερη «τέχνη», ο τύραννος είναι πράγματι το καταλληλότερο πρόσωπο για την πραγματοποίηση του σκοπού.¹⁵

Στην παραβολή του σπηλαιού είδαμε ότι ο φιλόσοφος εγκαταλείπει το σπήλαιο για να γνωρίσει την αληθινή ουσία του Είναι χωρίς δεύτερη σκέψη ως προς την πρακτική εφαρμοσιμότητα αυτού που πρόκειται να γνωρίσει. Μόνον κατόπιν, όταν ξαναβρίσκει τον εαυτό του φυλακισμένο στο σκοτάδι και την αβεβαιότητα των ανθρώπινων υποθέσεων κι αντιμετωπίζει την εχθρότητα των συνανθρώπων του, αρχίζει να σκέφτεται την «αλήθειά» του με όρους κριτηρίων εφαρμόσιμων στη συμπεριφορά των άλλων ανθρώπων. Η ασυμφωνία μεταξύ των ιδεών ως θεώρησης των αληθινών ουσιών και ως εφαρμόσιμων μέτρων¹⁶ φανερώνεται σε δύο εντελώς διαφορετικές ιδέες οι οποίες αναπαρι-

15. *Νόμοι*, 710-711.

16. Η παρουσίαση αυτή οφείλεται στην σπουδαία ερμηνεία της παραβολής του σπηλαιού από τον Martin Heidegger στο *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947. Ο Heidegger εξηγεί πώς ο Πλάτων μετασχημάτισε την έννοια της αλήθειας (*ἀλήθεια*) έως ότου έγινε ταυτόσημη με τις ορθές δηλώσεις (*ὀρθότης*). Εάν φιλοσοφική γνώση είναι η ικανότητα μέτρησης τότε εκείνο που απαιτεί-

ται είναι πράγματι η ορθότητα κι όχι η αλήθεια. Μολονότι μνημονεύει ρητά τους κινδύνους τους οποίους διατρέχει ο φιλόσοφος όταν εξαναγκάζεται να επιστρέψει στο σπήλαιο, ο Heidegger δεν είναι γνώστης του πολιτικού πλαισίου μέσα στο οποίο εμφανίζεται η παραβολή. Σύμφωνα με τη γνώμη του, ο μετασχηματισμός συμβαίνει επειδή η υποκειμενική πράξη της θέασης (το *ιδεῖν* και η *ιδέα* στο μυαλό του φιλοσόφου) προηγείται

στούν την ύψιστη ιδέα, τη μόνη στην οποία όλες οι άλλες οφείλουν την ύπαρξή τους. Στον Πλάτωνα ανακαλύπτουμε είτε πως η ύψιστη αυτή ιδέα είναι το ωραίο, όπως στο *Συμπόσιο*, όπου συνθέτει την κορυφαία βαθμίδα της κλίμακας που οδηγεί στην αλήθεια,¹⁷ και στο *Φαίδρο*, όπου ο Πλάτων μιλάει για τον «εραστή της σοφίας ή του ωραίου» ωσάν αυτά τα δύο να ήταν στην πραγματικότητα το ίδιο επειδή το κάλλος είναι ό,τι «λάμπει προ παντός» (το ωραίο είναι *έκφρανέστατον*) και άρα φωτίζει κάθε τι άλλο.¹⁸ ή πως η υπέρτατη ιδέα είναι το αγαθό, όπως στην *Πολιτεία*.¹⁹ Προφανώς η επιλογή του Πλάτωνα βασιζόταν στο κοινώς αποδεκτό ιδανικό του *καλόν κ' αγαθόν*, είναι όμως αξιοσημείωτο ότι η ιδέα του αγαθού ανευρίσκεται μόνο στο αμιγές πολιτικό πλαίσιο της *Πολιτείας*. Εάν επρόκειτο να αναλύσουμε τις αρχικές φιλοσοφικές εμπειρίες που υπόκεινται του δόγματος των ιδεών (πράγμα που δεν μπορούμε να κάνουμε εδώ), θα γινόταν φανερό ότι η ιδέα του ωραίου ως ύψιστη ιδέα αντανακλά αυτές τις εμπειρίες πολύ επαρκέστερα από την ιδέα του αγαθού. Ακόμη και στα πρώτα βιβλία της *Πολιτείας*²⁰ ο φιλόσοφος ορίζεται ως εραστής του κάλλους, όχι του αγαθού, και μόνον στο έκτο βιβλίο η ιδέα του αγαθού παρουσιάζεται ως ύψιστη ιδέα. Οι ιδέες αρχικά δεν προορίζονταν να κυβερνούν ή να προσδιορίζουν κατ' άλλο τρόπο το χάος των ανθρώπινων υποθέσεων, αλλά με «εκθαμβωτικό φως» να φωτίζουν το σκοτάδι τους. Οι ιδέες ως τέτοιες δεν έχουν την παραμικρή σχέση με την πολιτική, την πολιτική εμπειρία, και το πρόβλημα της πράξης, αλλά αφορούν αποκλειστικά τη φιλοσοφία, την εμπειρία της καθαρής θεωρίας και την αναζήτηση του «όντως όντος των πραγμάτων». Γιατί εντελώς ξένες προς τις εμπειρίες που υπόκεινται στη διδασκαλία περί ιδεών, στην αρχική τους σύλληψη, είναι ακριβώς η κυριαρχία, η μέτρηση, η υπαγωγή και η ρύθμιση. Φαίνεται ότι πρώτος ο Πλάτων δεν συμμορφώθηκε με την «απολιτικότητα» της νέας διδασκαλίας του, και προ-

της αντικειμενικής αλήθειας (*ἀλήθεια*) που, σύμφωνα με τον Heidegger, σημαίνει *Unverborgenheit*.

17. *Συμπόσιο*, 211-212.

18. *Φαίδρος*, 248: φιλόσοφος ή φιλόκαλος, και 250.

19. Στην *Πολιτεία* και το αγαθό ονομάζεται *φανότατον*, δηλαδή εκλαμπρότατο. Η ποιότητα αυτή αποδενώνει την καταφανή προτεραιότητα που αρχικά είχε το ωραίο επί του αγαθού στην πλατωνική σκέψη.

20. *Πολιτεία*, 475-476. Στη φιλοσοφική παράδοση το αποτέλεσμα της πλατωνικής αποκή-

ρυξης του ωραίου ήταν ότι παραλείφθηκε από τα αποκαλούμενα *transcendentia* και *universalia*, δηλαδή εκείνες τις ποιότητες που κατέχουν όλα όσα υπάρχουν, και οι οποίες στη μεσαιωνική φιλοσοφία απαριθμούνταν ως *unum, alter, ens* και *bonum*. Ο Jacques Maritain, στο περίφημο βιβλίο του, *Creative Intuition in Art and Poetry*, Bollingen Series XXXX, I, 1953 είναι γνώστης της παράλειψης και επιμένει πως το ωραίο συμπεριλαμβάνεται στην επικράτεια των *transcendentia*, γιατί «Κάλλος είναι η ακτινοβολία όλων των *transcendentia* ενωμένων» (σ. 162).

πάθησε να τροποποιήσει το δόγμα των ιδεών έτσι ώστε να χρησιμεύσει σε μια θεωρία της πολιτικής. Η χρησιμότητα ωστόσο διασώζεται μόνον μέσω της ιδέας του αγαθού, αφού στο ελληνικό λεξιλόγιο «αγαθόν» σημαίνει πάντα «αγαθό για» ή «κατάλληλο». Εάν η ύψιστη ιδέα, στην οποία όλες οι άλλες ιδέες φεύγουν να συμμετέχουν ώστε να είναι ιδέες καθόλου, είναι εκείνη της καταλληλότητας, τότε οι ίδιες είναι εξ ορισμού εφαρμόσιμες, και στα χέρια του φιλοσόφου, του ειδικού στις ιδέες, μπορούν να γίνουν κανόνες και κριτήρια, ή πως μεταγενέστερα στους *Νόμους* μπορούν να γίνουν νόμοι. (Η διαφορά είναι μελητέα. Ότι στην *Πολιτεία* είναι ακόμη η άμεση προσωπική αξίωση κυριαρχίας του φιλοσόφου, του φιλοσόφου-βασιλιά, στους *Νόμους* έγινε η απόλυτη αξίωση κυριαρχίας του Λόγου). Η πρακτική συνέπεια της πολιτικής ρημηνείας του δόγματος των ιδεών θα ήταν ότι ούτε άνθρωπος ούτε θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, αλλά το αγαθό καθαυτό — ένα συμπέρασμα το οποίο προφανώς έβγαλε ο Αριστοτέλης, κι όχι ο Πλάτων, σε έναν από τους πρώιμους διαλόγους του.²¹

Για τους δικούς μας σκοπούς, είναι ουσιαστικό να θυμόμαστε ότι το κυριαρχικό στοιχείο, όπως αντανακλάται στη σημερινή έννοιά μας της αυθεντίας που τόσο έντονα επηρέασε η πλατωνική σκέψη, μπορεί να αναχθεί σε μια σύγκρουση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής, αλλ' όχι και σ' ειδικά πολιτικές εμπειρίες, δηλαδή εμπειρίες άμεσα προερχόμενες από την επικράτεια των ανθρώπινων υποθέσεων. Δεν μπορεί να καταλάβει κάποιος τον Πλάτωνα εάν δεν έχει συνεχώς κατά νου τόσο την επαναλαμβανόμενη κατηγορηματική εμμονή του στην έλλειψη συνάφειας της φιλοσοφίας μ' αυτή την επικράτεια για την οποία ανέκαθεν προειδοποιούσε ότι δεν θα έπρεπε να παίρνεται τόσο στα σοβαρά, όσο και το γεγονός ότι ο ίδιος σε αντιδιαστολή με όλους σχεδόν τους μεταγενέστερους φιλόσοφους, έπαιρνε ακόμη τόσο σοβαρά τις ανθρώπινες υποθέσεις ώστε μετατόπισε το κέντρο της σκέψης του για να την κάνει εφαρμόσιμη στην πολιτική. Και ακριβώς αυτή η αμφιλογία, κι όχι κάποια τυπική έκθεση του νέου δόγματός του των ιδεών, σχηματίζει το αληθινό περιεχόμενο της παραβολής του σπηλαίου στην *Πολιτεία*, που σε τελική ανάλυση επαναλαμβάνεται στη συνάφεια ενός καθαρά πολιτικού διαλόγου αναζήτησης των καλύτερων μορφών διακυβέρνησης. Στο μέσον αυτής της έρευνας ο Πλάτων διηγείται την παραβολή του, που καταλήγει να είναι η ιστορία του φιλοσόφου σ' αυτόν τον κόσμο, ωσάν να σκόπευε να γράψει τη συμπυκνωμένη βιογραφία

21. Στον διάλογο *Πολιτικός*: «το ακριβέστερο μέτρο όλων των πραγμάτων είναι το αγαθόν» (παρατίθεται από τον von Fritz, ό.π.π.).

Η ιδέα πρέπει να σημαίνει πως μόνο διαμέσου της έννοιας του αγαθού τα πράγματα γίνονται συγκρίσιμα κι επομένως μετρήσιμα.

του φιλοσόφου. 'Αρα, η αναζήτηση της ορθότερης μορφής διακυβέρνησης αποδεικνύεται πως είναι η αναζήτηση της ορθότερης διακυβέρνησης για φιλοσόφους, η οποία και καταλήγει σε μια διακυβέρνηση όπου οι φιλόσοφοι έγιναν άρχοντες της πόλης — όχι και τόσο περίεργη λύση για ανθρώπους που είδαν από κοντά τη ζωή και το θάνατο του Σωκράτη.

Η κυριαρχία, όμως, του φιλοσόφου έπρεπε να δικαιολογηθεί, πράγμα δυνατό μόνον εάν η φιλοσοφική αλήθεια κατίσχυε σ' εκείνην ακριβώς την επικράτεια των ανθρώπινων υποθέσεων από την οποία ο φιλόσοφος όφειλε ν' αποστρέψει το βλέμμα για να την καταλάβει. Στο βαθμό που ο φιλόσοφος δεν είναι τίποτε άλλο από φιλόσοφος, η αναζήτησή του τελειώνει με την καθαρή θεώρηση της ύψιστης αλήθειας, η οποία εφ' όσον φωτίζει κάθε τι άλλο, είναι επίσης το ύψιστο κάλλος· αλλά στο μέτρο που ο φιλόσοφος είναι άνθρωπος μεταξύ ανθρώπων, θνητός μεταξύ θνητών, και πολίτης μεταξύ πολιτών, οφείλει να αναλάβει την αλήθειά του, να τη μετασχηματίσει σε ένα σύνολο κανόνων, και δυνάμει αυτού του μετασχηματισμού μπορεί στη συνέχεια να απαιτήσει να γίνει πραγματικός κυρίαρχος — ο φιλόσοφος-βασιλιάς. Οι ζωές των πολλών μέσα στο σπηλαιο, επί των οποίων ο φιλόσοφος εγκαθίδρυσε την κυριαρχία του δεν χαρακτηρίζονται από την καθαρή θεωρία αλλά από την λέξιν, την ομιλία, και την πράξιν· είναι επομένως χαρακτηριστικό ότι στην παραβολή του σπηλαίου ο Πλάτων απεικονίζει τις ζωές των κατοίκων ωσάν κι αυτοί επίσης να ενδιαφέρονται μόνο για τη θεωρία: πρώτα οι εικόνες στην οθόνη, μετά τα πράγματα καθαυτά στο αμυδρό φως της φωτιάς του σπηλαίου, έως ότου τελικά εκείνοι που θέλουν να δουν την αλήθεια καθαυτή εγκαταλείπουν τον κοινό κόσμο του σπηλαίου, και αποτολμούν ένα νέο άθλο εντελώς μόνι τους.

Μ' άλλα λόγια, η καθόλου επικράτεια των ανθρώπινων υποθέσεων θεάται από την άποψη μιας φιλοσοφίας που δέχεται ότι ακόμη και όσοι κατοικούν στο σπηλαιο των ανθρώπινων υποθέσεων είναι ανθρώπινα όντα μόνον εφ' όσον θέλουν και αυτοί να δουν, αν και συνεχίζουν να απατώνται από σκιές και εικόνες. Και η αρχή του φιλόσοφου-βασιλιά, δηλαδή η κυριαρχηση των ανθρώπινων υποθέσεων από κάτι εκτός της δικής τους επικράτειας, δεν δικαιώνεται μόνον από την απόλυτη προτεραιότητα του να βλέπεις απέναντι στο να κάνεις, του να θεωρείς απέναντι στο να μιλάς και να δρας, αλλά και με την αποδοχή ότι εκείνο που κάνει τους ανθρώπους ανθρώπινους είναι η ορμή να δουν. Έτσι το συμφέρον του φιλοσόφου και το συμφέρον του ανθρώπου ως ανθρώπου συμπίπτουν· αμφότερα υποστηρίζουν πως οι ανθρώπινες υποθέσεις, τα αποτελέσματα της ομιλίας και της πράξης, δεν πρέπει να αποκτούν δική τους

περιωπή αλλά να υπόκεινται στην κυριαρχία κάποιου πράγματος εκτός της επικράτειάς τους.

III

Η ΔΙΧΟΤΟΜΗΣΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗΝ θεώρηση της αλήθειας σε απομόνωση και σε απόσταση και στη δέσμευση στις σχέσεις και στις σχετικότητες των ανθρώπινων υποθέσεων επικυρώθηκε από την παράδοση της πολιτικής σκέψης. Διατυπώνεται μ' εντυπωσιακό τρόπο στην πλατωνική παραβολή του σπηλαίου, και γι' αυτό μπαίνει κανείς εύκολα στον πειρασμό να αναζητήσει τις πηγές της στο πλατωνικό δόγμα των ιδεών. Ιστορικά, εν τούτοις, δεν στηρίχτηκε και τόσο στην αποδοχή αυτού του δόγματος, όσο σε έκφραση διατυπωμένη από τον Πλάτωνα μία μόνο φορά, σχεδόν ευκαιριακά σε τυχαία παρατήρηση, την οποία ο Αριστοτέλης παρέθεσε στη συνέχεια σε περίφημη πρόταση στα *Μεταφυσικά*, σχεδόν κατά λέξη, δηλαδή ότι η απαρχή όλης της φιλοσοφίας είναι το *θαυμάζειν*, η ξαφνική απορία για κάθε τι που είναι όπως είναι. Περισσότερο από κάθε τι άλλο, η ελληνική «θεωρία» είναι τα προλεγόμενα και η ελληνική φιλοσοφία η άρθρωση και η εννοιολόγηση αυτής της αρχικής απορίας. Η ικανότητα για κάτι τέτοιο είναι ό,τι διαχωρίζει τους λίγους από τους πολλούς, και η αφοσίωση σε τούτο είναι ό,τι τους αποξενώνει από τις ανθρώπινες υποθέσεις. Ο Αριστοτέλης, άρα, χωρίς να αποδέχεται το πλατωνικό δόγμα των ιδεών, και παρά την αποκήρυξη του ιδεώδους πλατωνικού κράτους, ουσιαστικά βάδιζε στα ίχνη του όχι μόνο με το διαχωρισμό ενός «θεωρητικού τρόπου ζωής» (*βίος θεωρητικός*) από μια ζωή αφιερωμένη στις ανθρώπινες υποθέσεις (*βίος πολιτικός*) — ο πρώτος που καθιέρωσε τέτοιους τρόπους ζωής σε ιεραρχική τάξη ήταν ο Πλάτων στον *Φαίδρο* — αλλά και με το να παραδέχεται ως κάτι αυτονόητο την ιεραρχική τάξη που υποδηλωνόταν μ' αυτόν. Στη δική μας συνάφεια, δεν είναι μόνον ο υποτιθέμενος διακανονισμός της πράξης από την σκέψη, η επιβολή αρχών στην πράξη μ' αποτέλεσμα οι κανόνες της να παράγονται σταθερά από εμπειρίες της σκέψης, αλλ' ότι μέσω των *βίων*, της ταύτισης ενεργειών με τρόπους ζωής, εγκαθιδρυόταν επί πλέον η αρχή της κυριαρχίας ανάμεσα σε ανθρώπους.

Ιστορικά αυτό έγινε το χαρακτηριστικό της πολιτικής φιλοσοφίας της σωκρατικής σχολής και η ειρωνεία σ' αυτή την εξέλιξη βρίσκεται στο ότι ήταν ακριβώς αυτή η διχοτόμηση μεταξύ σκέψης και πράξης, την οποία ο Σωκράτης φοβόταν και από την οποία προσπαθούσε να αποτρέψει την πόλη.

Κατά συνέπεια στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη συναντάμε τη

δεύτερη απόπειρα να διατυπωθεί κάποια έννοια περί αυθεντίας με όρους αρχόντων και αρχομένων· ήταν εξ ίσου σημαντική για την εξέλιξη της παράδοσης της πολιτικής σκέψης, μολοντί ο Αριστοτέλης ακολούθησε κατά βάση διαφορετικό τρόπο προσέγγισης. Γι' αυτόν ο Λόγος δεν έχει ούτε δικτατορικά ούτε τυραννικά χαρακτηριστικά και δεν υπάρχει φιλόσοφος-βασιλιάς να ρυθμίσει τις ανθρώπινες υποθέσεις άπαξ δια παντός. Η αιτιολόγηση του ισχυρισμού του πως «κάθε πολιτικό σώμα συντίθεται από άρχοντες και αρχομένους» δεν απορρέει από την ανωτερότητα του ειδήμονα πάνω στον αμύητο και γνωρίζει τόσο καλά τη διαφορά μεταξύ πράξης και ποίησης ώστε δεν αντλεί τα παραδείγματά του από τη σφαίρα της κατασκευής. Ο Αριστοτέλης, απ' όσο γνωρίζω, ήταν ο πρώτος ο οποίος, με σκοπό να θεμελιώσει την άσκηση αρχής στο χειρισμό των ανθρώπινων υποθέσεων, προσέφυγε στη «φύση», επειδή αυτή «θέσπισε τη διαφορά μεταξύ νεότερων και πρεσβύτερων εκ των οποίων οι μεν πρώτοι είναι πρόπον να άρχωνται, οι δε έτεροι να άρχουν».²²

Η απλότητα αυτού του επιχειρήματος είναι εντελώς απατηλή αφού αιώνες επανάληψης το κατάντησαν κοινοτοπία. Ίσως αυτός να είναι ο λόγος για τον οποίο συνήθως παραβλέπει κανείς την κατάφωρη αντίφασή του με τον αριστοτελικό ορισμό της πόλης όπως δίνεται στα *Πολιτικά*: «Η πόλις είναι μια κοινότητα ίσων χάριν μιας ζωής που δυνάμει είναι η καλύτερη».²³ Προφανώς η έννοια της αρχής στην πόλη ήταν για τον Αριστοτέλη τόσο ελάχιστα πειστική ώστε ο ίδιος, ένας από τους συνεπέστερους και λιγότερο αυτοαυτιόνομους μεγάλους στοχαστές, δεν αισθανόταν ιδιαίτερα σίγουρος από το δικό του επιχείρημα. Δεν πρέπει άρα να ξαφνιαζόμαστε όταν διαβάζουμε στην αρχή των *Οικονομικών* (πραγματεία του ψευδο-Αριστοτέλους, που γράφτηκε από κάποιον πιστό μαθητή του) πως η ουσιαστική διαφορά μεταξύ πολιτικής κοινότητας (η πόλις) και ιδιωτικού νοικοκυριού (η οικία) είναι ότι η δεύτερη συγκροτεί «μοναρχία», αρχή ενός ανδρός, ενώ η πόλις, αντίθετα, «συναπαρτίζεται από πολλούς άρχοντες».²⁴ Για να καταλάβουμε αυτό το χαρακτηριστικό είναι αναγκαίο να θυμόμαστε κατά πρώτον ότι οι λέξεις «μοναρχία» και «τυραννία» χρησιμοποιούνταν συνώνυμα και σε πλήρη αντιδιαστολή με τη βασιλεία· δεύτερον, ο χαρακτήρας της πόλης που «συναπαρτίζεται από πολλούς άρχοντες» δεν έχει καμμία σχέση με τις ποικίλες μορφές πολιτεύματος οι οποίες συνήθως αντιπαρατίθενται στην αρχή του ενός ανδρός, όπως η ολιγαρχ-

22. *Πολιτικά*, 1332b 12 και 1332b 36. Η διάκριση νεότερου και πρεσβύτερου παραπέμπει στον Πλάτωνα·δες *Πολιτεία*, 412 και *Νόμοι*, 690 και 714. Η επύκλιση της φύσης είναι α-

ριστοτελική.

23. *Πολιτικά*, 1328b 35.

24. *Οικονομικά*, 1343a 1-4.

χία, η αριστοκρατία, ή η δημοκρατία. Οι «πολλοί άρχοντες» σ' αυτή τη συνάφεια είναι οι αρχηγοί των οίκων που καθιέρωσαν τον εαυτό τους ως «μονάρχη» του οίκου τους προτού ενωθούν για να συγκροτήσουν τη δημόσια-πολιτική επικράτεια της πόλης. Το άρχειν καθαυτό και η διάκριση μεταξύ αρχόντων και αρχομένων ανήκει σε μια σφαίρα που προηγείται της πολιτικής επικράτειας, κι εκείνο που διακρίνει την τελευταία από την «οικονομική» σφαίρα του οίκου είναι η αρχή της ισότητας στην οποία βασίζεται η πόλη χωρίς να γνωρίζει τη διαφοροποίηση μεταξύ αρχόντων και αρχομένων.

Με τη διάκριση όσων θα ονομάζαμε σήμερα δημόσια και ιδιωτική σφαίρα, ο Αριστοτέλης εκφράζει τη σύγχρονή του ελληνική κοινή γνώμη, σύμφωνα με την οποία «κάθε πολίτης ανήκει σε δυο τάξεις ύπαρξης», γιατί «η πόλη δίνει σε κάθε άτομο εκτός από την ιδιωτική ζωή ένα είδος δεύτερης ζωής, τον πολιτικό βίο». ²⁵ (Ο Αριστοτέλης αποκάλυψε τον τελευταίο «ευ ζην» και επανακαθόρισε το περιεχόμενό του· μόνον αυτός ο καθορισμός, όχι η διαφοροποίηση καθαυτή, συγκρουόταν με την ελληνική κοινή γνώμη). Αμφότερες οι τάξεις ήταν μορφές της ανθρώπινης συμβίωσης, αλλά μόνον η οικιακή κοινότητα ασχολείτο με την αυτοσυντήρηση καθόλου και ανταποκρινόταν στις φυσικές αναγκαιότητες (ἀναγκαῖα) εμπλεγμένη στη διατήρηση της ατομικής ζωής και την εγγύηση της επιβίωσης του είδους. Σε αντιδιαστολή με τη μοντέρνα προσέγγιση, η φροντίδα για τη συντήρηση της ζωής, τόσο του ατόμου όσο και του είδους, ανήκε αποκλειστικά στην ιδιωτική σφαίρα του οίκου, ενώ στην πόλη ο άνθρωπος εμφανιζόταν κατ' ἀριθμόν, ως μοναδική προσωπικότητα, όπως θα λέγαμε σήμερα. ²⁶ Οι άνθρωποι, ως έμβια όντα που γνοιάζονται για τη συντήρηση της ζωής, έρχονται αντιμέτωποι και ορμώνται από την αναγκαιότητα. Η αναγκαιότητα πρέπει να υπερνικηθεί προτού αρχίσει το πολιτικό «ευ ζην» και μπορεί να υπερνικηθεί μόνο διαμέσου της κυριαρχίας. Κατά συνέπεια, η ελευθερία του «ευ ζην» στηρίζεται στην κυριάρχηση της αναγκαιότητας.

Ο δαμασμός της αναγκαιότητας έχει λοιπόν σκοπό του τον έλεγχο των αναγκαιοτήτων της ζωής, οι οποίες καταναγκάζουν τους ανθρώπους και τους κατεξουσιάζουν. Αλλά τέτοια κυριαρχία μπορεί να επιτευχθεί μόνο με τον έλεγχο και την άσκηση βίας σε άλλους, οι οποίοι ως δούλοι απαλλάσσουν τους ελεύθερους ανθρώπους από τον καταναγκασμό της αναγκαιότητας. Ο ελεύθερος άνθρωπος, ο πολίτης μιας πόλης, ούτε καταναγκάζεται από τις φυσικές αναγκαιότητες της ζωής, ούτε υπόκειται στην κυριαρχία άλλων, κυριαρχία που είναι το έργο ανθρώπων. Αυτός όχι μόνο δεν πρέπει να είναι δούλος, αλλά

25. Jaeger, ό.π., τ. 1, σ. 111.

26. Οικονομικά, 1343b 24.

οφείλει να κατέχει και να άρχει σε δούλους. Η ελευθερία της πολιτικής επικράτειας αρχίζει αφού όλες οι στοιχειώδεις αναγκαιότητες της επιβίωσης έχουν υπερνικηθεί από την πολιτική αρχή, έτσι ώστε κυριαρχία και υποταγή, εντολή και υπακοή, άρχειν και άρχεσθαι, είναι προϋποθέσεις για την εγκαθίδρυση της πολιτικής επικράτειας, ακριβώς επειδή δεν αποτελούν το περιεχόμενό της.

Δεν μπορεί ν' αμφισβητηθεί ότι ο Αριστοτέλης, όπως ο Πλάτων πριν απ' αυτόν, σκόπευε να εισάγει κάποιο είδος αυθεντίας στο χειρισμό των δημόσιων υποθέσεων και τη ζωή της πόλης, και μάλιστα για σοβαρούς πολιτικούς λόγους. Ωστόσο έπρεπε κι αυτός να καταφύγει σ' ένα είδος προσωρινής λύσης ώστε να κάνει ευλογοφανή την εισαγωγή στην πολιτική επικράτεια μιας διάκρισης μεταξύ αρχόντων κι αρχομένων, μεταξύ εκείνων που προστάζουν κι εκείνων που υπακούουν. Κι αυτός επίσης μπορούσε να πάρει τα παραδείγματα του και τα μοντέλα του μόνον από προπολιτική σφαίρα, από την ιδιωτική σφαίρα του οίκου και τις εμπειρίες μιας οικονομίας δούλων. Αυτό τον οδηγεί σε φανερά αντιφατικές αναλύσεις, καθ' όσον υπερθέτει στις πράξεις και τη ζωή της πόλης εκείνα τα κριτήρια τα οποία, όπως αλλού εξηγεί, ισχύουν μόνο για τη συμπεριφορά και τη ζωή της οικιακής κοινότητας. Η ασυνέπεια του εγχειρήματός του είναι φανερή ακόμη και αν λάβουμε υπ' όψη μόνον το μνημονευθέν παράδειγμα από τα *Πολιτικά*, όπου η διαφοροποίηση μεταξύ αρχόντων κι αρχομένων προέρχεται από τη φυσική διαφορά μεταξύ νεότερου και πρεσβύτερου. Το παράδειγμα τούτο είναι καθαυτό εξαιρετικά ακατάλληλο για να αποδείξει το επιχείρημα του Αριστοτέλη. Η σχέση πρεσβύτερου και νέου είναι κατ' ουσίαν εκπαιδευτική, και σε τούτη την εκπαίδευση δεν εμπλέκεται τίποτε άλλο πέραν της προπαρασκευής των μελλοντικών αρχόντων από τους σημερινούς. Εάν η κυριαρχία εμπλέκεται καθόλου εδώ, είναι εντελώς διαφορετική από τις πολιτικές μορφές κυριαρχίας, όχι μόνον επειδή περιορίζεται σε χρόνο και σε ένταση, αλλά γιατί συμβαίνει μεταξύ ανθρώπων δυνητικά ίσων. Πάραυτα, η αναπλήρωση της κυριαρχίας με την εκπαίδευση είχε τις πλέον εκτεταμένες συνέπειες. Εξ αιτίας της οι άρχοντες παρουσιάστηκαν ως εκπαιδευτές και οι εκπαιδευτές κατηγορήθηκαν για αρχομανία. Τότε, όπως και τώρα, τίποτε δεν αμφισβητήθηκε περισσότερο όσο η πολιτική αξία των παραδειγμάτων που αντλήθηκαν από το πεδίο της εκπαίδευσης. Στην πολιτική επικράτεια ασχολούμαστε συνήθως με ενήλικες οι οποίοι πέρασαν την ηλικία της εκπαίδευσης, κυρίως ειπείν, και η πολιτική ή το δικαίωμα συμμετοχής στη διαχείριση των δημόσιων υποθέσεων αρχίζει εκεί ακριβώς όπου τελειώνει η εκπαίδευση. (Η εκπαίδευση ενηλίκων, ατομική ή συλλογική, μπορεί να 'ναι ιδιαίτερα σημαντική για το σχηματισμό της προσωπικότητας, την πλήρη

ανάπτυξη ή το μεγαλύτερο εμπλουτισμό της, αλλά είναι πολιτικά αδιάφορη εκτός και αν στόχος της είναι να εφοδιάσει με τις αναγκαίες τεχνικές ικανότητες για τη συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις, που για τον ένα ή τον άλλο λόγο δεν αποκτήθηκαν στη νεανική ηλικία). Αντίστροφα, στην εκπαίδευση ασχολούμαστε πάντοτε με ανθρώπους οι οποίοι δεν γίνονται ακόμη δεκτοί στην πολιτική και την ισότητα αφού προετοιμάζονται γι' αυτό. Το παράδειγμα του Αριστοτέλη είναι παρ' όλα αυτά σημαντικότερο επειδή είναι αλήθεια ότι η αναγκαιότητα για «αυθεντία» είναι ευλογοφανέστερη και προφανέστερη στην παιδική ανατροφή και εκπαίδευση παρά οπουδήποτε αλλού. Να γιατί εκείνο που χαρακτηρίζει την εποχή μας είναι η θέληση να ξεριζωθεί ακόμη κι αυτή η εξαιρετικά περιορισμένη και πολιτικά αδιάφορη μορφή αυθεντίας.

Πολιτικά, η αυθεντία μπορεί ν' αποκτήσει εκπαιδευτικό χαρακτήρα μόνον εάν προϋποθέσουμε μαζί με τους Ρωμαίους, ότι σε όλες τις περιστάσεις οι πρόγονοι αντιπροσωπεύουν ένα μεγαλειώδες παράδειγμα για κάθε επερχόμενη γενιά, ότι αυτοί είναι εξ' ορισμού οι *maiores*, οι σπουδαιότεροι. Οπουδήποτε το εκπαιδευτικό μοντέλο που διαμεσολαβείται από την αυθεντία επικαθόρισε την επικράτεια της πολιτικής, χωρίς αυτή τη θεμελιακή πεποίθηση (κι αυτό συνέβη αρκετά συχνά, ενώ παραμένει ακόμη βασικό έρεισμα του συντηρητικού επιχειρήματος), χρησίμευσε πρώτα και κύρια στη συγκάλυψη πραγματικών ή δυνητικών αξιώσεων κυριαρχίας και επικαλέστηκε την εκπαίδευση ενώ στην πραγματικότητα ήθελε να εξουσιάσει.

Οι μεγαλεπίβολες απόπειρες της ελληνικής φιλοσοφίας να βρεθεί έννοια της αυθεντίας που θα απέτρεπε τον εκφυλισμό της πόλης και θα διασφάλιζε τη ζωή του φιλοσόφου κατέρρευσαν προ του γεγονότος ότι στην επικράτεια της ελληνικής πολιτικής ζωής δεν υπήρχε συνείδηση αυθεντίας βασισμένης στην άμεση πολιτική εμπειρία. Έτσι οι επόμενες γενιές άντλησαν όλα τα πρότυπα κατανόησης του περιεχομένου της αυθεντίας από ειδικά απολιτικές εμπειρίες, εκπηγάζουσες είτε από τη σφαίρα της «ποίησης» και των τεχνών, όπου πρέπει να υπάρχουν ειδήμονες, ενώ η καταλληλότητα είναι το ύψιστο κριτήριο, ή από την ιδιωτική οικιακή κοινότητα. Λόγω αυτής ακριβώς της πολιτικά καθορισμένης άποψης, η φιλοσοφία της σωκρατικής σχολής άσκησε σπουδαιότατη επιρροή πάνω στην παράδοσή μας. Ακόμη και σήμερα πιστεύουμε ότι ο Αριστοτέλης όρισε τον άνθρωπο πρωταρχικά ως πολιτικό ον προικισμένο με ομιλία ή Λόγο, πράγμα που έκανε μόνο σ' ένα πολιτικό πλαίσιο, ή ότι ο Πλάτων εξέθεσε την αυθεντική σημασία του δόγματος των ιδεών στην Πολιτεία, όπου αντίθετα, το μετέβαλε για πολιτικούς λόγους. Παρά το μεγαλείο της ελληνικής πολιτικής φιλοσοφίας είναι αμφίβολο το κατά πόσο θα απέβαλλε τον συμφυή ουτοπικό χαρακτήρα της εάν οι Ρωμαίοι, στην ακαταπόνητη

επιδιώξή τους για παράδοση και αυθεντία, δεν αποφάσιζαν να την υιοθετήσουν και να την αναγνωρίσουν ως την ύψιστη αυθεντία τους σε όλα τα ζητήματα θεωρίας και σκέψης. Κατόρθωσαν όμως να πετύχουν αυτή την ενσωμάτωση μόνον και μόνον επειδή αυθεντία και παράδοση είχαν ήδη παίξει αποφασιστικό ρόλο στην πολιτική ζωή της ρωμαϊκής πολιτείας.

IV

ΣΤΗΝ ΚΑΡΔΙΑ ΤΗΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ πολιτικής, από την απαρχή της δημοκρατίας έως ουσιαστικά το τέλος της ιμπεριαλιστικής περιόδου, διατηρείται η πεποίθηση της ιερότητας του θεμελίου, με την έννοια ότι άπαξ και κάτι θεμελιώθηκε παραμένει δεσμευτικό για όλες τις μελλοντικές γενιές. Η ενασχόληση με την πολιτική σήμαινε πρώτα και κύρια να κρατάς αλώβητη την ιδρυτική πράξη της πόλης της Ρώμης. Γι' αυτό το λόγο οι Ρωμαίοι δεν μπορούσαν να επαναλάβουν τη θεμελίωση της πρώτης πόλης τους με την ίδρυση αποικιών, αλλά φάνηκαν ικανοί να προσauξήσουν την αρχική ιδρυτική πράξη μέχρις ότου ολοκληρω η Ιταλία και, βαθμιαία, όλος ο δυτικός κόσμος να ενωνόταν και να διοικούταν από τη Ρώμη, ωσάν ο κόσμος όλος να μην ήταν τίποτε άλλο από ρωμαϊκή ενδοχώρα. Από την αρχή ως το τέλος, οι Ρωμαίοι δεσμεύονταν από τη σαφή εντοπιότητα αυτής της μοναδικής πόλης, και αντίθετα με τους Έλληνες δεν μπορούσαν να πουν σε εποχές έκτακτης ανάγκης ή υπερπληθυσμού: «Πηγαίνετε και βρείτε μια νέα πόλη, γιατί όπου κι αν είσαστε θα είσαστε πάντα μια πόλις». Οι Ρωμαίοι, κι όχι οι Έλληνες, ρίζωναν πραγματικά στο έδαφος, και η λέξη *patria* αποκτά το πλήρες νόημά της από τη ρωμαϊκή ιστορία. Η θεμελίωση νέου πολιτικού σώματος —για τους Έλληνες σχεδόν κοινότοπη εμπειρία— έγινε για τους Ρωμαίους η κεντρική, αποφασιστική, ανεπανάληπτη απαρχή της ιστορίας τους καθόλου, μοναδικό συμβάν. Και οι βαθύτερα ρωμαϊκές θεότητες ήταν ο Ιανός, ο θεός της αρχής, με τον οποίο υποδεχόμαστε ακόμη και σήμερα το νέο έτος, και η Αθηνά η θεότητα της μνήμης.

Η θεμελίωση της Ρώμης —*tanta molis erat Romanam condere gentem* («τόσο μεγάλη ήταν η προσπάθεια και ο μόχθος να ιδρύσει ο ρωμαϊκός λαός»), όπως συνοψίζει ο Βιργίλιος το πανταχού παρόν θέμα της *Aeneid*, ώστε όλη η περιπλάνηση και τα βάσανα βρίσκουν το τέλος και το στόχο τους *dum conderet urbem* («εφ' όσον αυτός κατόρθωσε να ιδρύσει την πόλη») — αυτή η ιδρυτική πράξη και η εξ ίσου μη ελληνική εμπειρία της ιερότητας της εστίας και της οικίας λες και, σύμφωνα με την ομηρική γλώσσα, το πνεύμα του

Ἐκτορος επιβίωσε της πτώσης της Τροίας και αναστήθηκε στο ιταλικό ἔδαφος, σχηματίζουν το βαθύτερο πολιτικό περιεχόμενο της ρωμαϊκής θρησκείας. Σ' αντιδιαστολή με την Ελλάδα, όπου η ευσέβεια εξαρτιόταν από την άμεση φανέρωση των θεών, ἐδὼ θρησκεία σήμαινε κατὰ γράμμα *re-ligare*:²⁷ να εἶσαι δεσμευμένος, υπόχρεος, στην τεράστια, σχεδόν υπεράνθρωπη και ἄρα πάντα μυθική προσπάθεια να τεθούν τα θεμέλια, να τοποθετηθεῖ ο θεμέλιος λίθος, να στηριχτούν για την αιωνιότητα.²⁸ Να θρησκειῖσαι σήμαινε να δένεσαι με το παρελθόν, και επομένως ο Λίβυος, ο μέγας καταγραφέας των παρελθόντων συμβάντων, μπορούσε να λέει: *Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* («Ἐνὼ καταγράφω αὐτά τα αρχαία συμβάντα, δεν ξέρω μέσω ποιας συνάφειας ο νους μου αυξάνεται και κάποια *religio* με συγκρατεῖ»).²⁹ Ἐτσι, θρησκευτική και πολιτική πρακτική μπορούσαν να θεωρηθῶν περίπου ταυτόσημες, και ο Κικέρων μπορούσε να λέει: «Σε καμμιὰ ἄλλη επικράτεια το ανθρώπινο μεγαλείο δεν πλησιάζει τόσο πολύ τους δρόμους των θεών (*numen*) ὅσο κατὰ την ἰδρυση νέων και τη διατήρηση των ἤδη ἰδρυμένων κοινοτήτων».³⁰ Ἡ δεσμευτική ισχύς της ἰδρυτικής πράξης καθ'αυτὴν ἦταν θρησκευτική, ἐπειδὴ συνάμα η πόλη προσέφερε στους θεούς του λαοῦ διαρκή κατοικία ἀντίθετα πάλι με την Ελλάδα, που οι θεοὶ της προστάτευαν τις πόλεις των θνητῶν και κατὰ καιροὺς ἔμεναν σ' αὐτές ἔχοντας ωστόσο τη δική τους κατοικία μακριὰ ἀπὸ τον τόπο διαμονῆς των ἀνθρώπων, στο ὄρος Ὀλυμπος.

Σ' αὐτὴν την ἀλληλουχία πρωτοεμφανίστηκε η λέξη και η ἔννοια της αυθεντίας. Ἡ λέξη *auctoritas* παράγεται ἀπὸ το ρῆμα *augere*, «αυξάνω», κι ἐκεῖνο το οποίο η αυθεντία ἢ ὅσοι την κατέχουν ἀδιάλειπτα αυξάνουν εἶναι η ἰδρυτική πράξη. Την αυθεντία την κατεῖχαν οι πρεσβύτεροι, η Σύγκλητος ἢ οι *patres*, που την εἶχαν ἀποκτήσει μέσω καταγωγῆς και μεταβίβασης (παράδοση) ἀπὸ ἐκείνους που ἔθεσαν τα θεμέλια για ὅλα τα ἐπερχόμενα, τους προπάτορες, τους οποίους οι Ρωμαῖοι ονόμαζαν γι' αὐτὸ *maiores*. Ἡ αυθεντία του ζωντανοῦ ἀνέκαθεν ἦταν παράγωγη, ἐξαρτημένη ἀπὸ τους *auctores imperii Romani conditoresque*, ὅπως το διατυπώνει ο Πλίνιος, ἀπὸ την αυθεντία των ἰδρυτῶν, οι οποίοι δεν βρίσκονταν πια μεταξύ των ζωντανῶν. Ἡ αυθεντία, σε ἀντιδιαστολή

27. Ἡ παραγωγή του *religio* ἀπὸ το *religare* συναντάται στον Κικέρωνα. Εφ' ὅσον ἐδὼ ἀσχολούμαστε μόνο με την πολιτική αὐτοερμηνεία των Ρωμαίων, το ζήτημα του κατὰ πόσον αὐτὴ η παραγωγή εἶναι ἐτυμολογικά σωστή παραμένει ἀδιάφορο.

28. Βλέπε Cicero, *De Re Publica*, III, 23. Για

τη ρωμαϊκὴ πίστη στην αιωνιότητα της πόλης τους, δεσ Victor Poeschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1956.

29. *Annals*, βιβλίο 43, κεφ. 13.

30. *De Re Publica*, 1, 7.

με την εξουσία (*potestas*), είχε τις ρίζες της στο παρελθόν, αλλά αυτό το παρελθόν ήταν εξ ίσου παρόν στην τωρινή ζωή της πόλης, όσο και η εξουσία και η δύναμη των ζωντανών. *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, με τα λόγια του Έννιου.

Για να κατανοήσουμε περισσότερο συγκεκριμένα τι σήμαινε να κατέχεις αυθεντία, θα ήταν χρήσιμο να σημειώσουμε ότι η λέξη *auctores* χρησιμοποιείται ως το άκρως αντίθετο των *artifices*, των πραγματικών οικοδομών και κατασκευαστών, κι αυτό ακριβώς όταν η λέξη *auctor* σημαίνει το ίδιο πράγμα με τη δική μας «author» [δημιουργός, συγγραφέας]. Ποιος, ρωτά ο Πλίνιος, με την ευκαιρία νεόκτιστου θεάτρου, θα έπρεπε να θαυμάζεται περισσότερο, ο τεχνίτης ή ο δημιουργός (*author*), ο εφευρέτης ή η εφεύρεση; — εννοώντας φυσικά, το δεύτερο και στις δύο περιπτώσεις. Ο δημιουργός σ' αυτή την περίπτωση δεν είναι ο οικοδόμος αλλά εκείνος ο οποίος ενέπνευσε το όλο εγχείρημα και του οποίου το πνεύμα, άρα, αντιπροσωπεύεται στο ίδιο το κτίσμα πολύ περισσότερο απ' ό,τι το πνεύμα του άμεσου οικοδόμου. Σε αντιδιαστολή προς τον *artifex*, ο οποίος απλά το κατασκεύασε, αυτός είναι ο πραγματικός «δημιουργός» του κτίσματος, δηλαδή ο θεμελιωτής του· έτσι έγινε «κάποιος που αύξησε» την πόλη.

Ωστόσο, η σχέση μεταξύ *auctor* και *artifex* διόλου δεν είναι η (πλατωνική) σχέση μεταξύ κυρίου που δίνει εντολές και υπηρέτη που τις εκτελεί. Το πιο ευδιάκριτο χαρακτηριστικό όσων κατέχουν αυθεντία είναι ότι δεν έχουν εξουσία. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, «ενώ η εξουσία ανήκει στο λαό, η αυθεντία εδράζεται στη Σύγκλητο». ³¹ Επειδή η αυθεντία, η αύξηση που η Σύγκλητος πρέπει να προσθέσει στις πολιτικές αποφάσεις, δεν είναι εξουσία, μας φαίνεται κατά περίεργο τρόπο απατηλή και άπιαστη, εμφανίζοντας απ' αυτή την άποψη χτυπητή ομοιότητα προς τη δικαστική εξουσία του Montaigne, την οποία αυτός ονόμαζε «κατά κάποιο τρόπο μηδενική» (*en quelque façon nulle*) και η οποία παρ' όλα αυτά έχει το ύψιστο κύρος σε συνταγματικές κυβερνήσεις. ³² Ο Mommsen τη χαρακτηρίζει «κάτι περισσότερο από συμβουλή και κάτι λιγότερο από εντολή, μια συμβουλή που δεν μπορεί ν' αγνοηθεί εκ του ασφαλούς» εννοώντας μ' αυτό ότι «η βούληση και οι πράξεις του λαού, όπως εκείνες των παιδιών υπόκεινται σε πλάνες και λάθη και άρα χρειάζονται «αύξηση» και επικύρωση από τη γερουσία». ³³ Το στοιχείο της αυθεντίας τε

31. Cicero, *De Legibus* 3, 12, 38.

32. *Esprit des Lois*, βιβλίο XI, κεφ. 6.

33. Ο καθηγητής Carl J. Friedrich μου επέστησε την προσοχή στη σπουδαία πραγμα-

τευση της αυθεντίας στο έργο του Mommsen *Römisches Staatsrecht* δεξ σελ. 1034, 1035, 1039.

οποίο ενυπάρχει στην προσαύξηση από μέρους των πρεσβυτέρων έγκειται στο ότι αποτελεί απλή συμβουλή, που δεν χρειάζεται ούτε τη μορφή της εντολής ούτε εξωτερικό καταναγκασμό για να εισακουστεί.³⁴

Η δεσμευτική ισχύς αυτής τη αυθεντίας συνδέεται στενά με τη θρησκευτική δεσμευτική ισχύ των *auspices*, η οποία, αντίθετα με τον ελληνικό χρησμό, δεν υπαινίσσεται την αντικειμενική πορεία των μελλοντικών συμβάντων αλλά φανερώνει μόνο τη θεία επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία των ειλημμένων από τους ανθρώπους αποφάσεων.³⁵ Οι θεοί έχουν κι αυτοί αυθεντία μεταξύ των ανθρώπων, παρά δύναμη πάνω σ' αυτούς: «αυξάνουν» και επικυρώνουν τις ανθρώπινες πράξεις αλλά δεν τις καθοδηγούν. Και όπως «όλοι οι *auspices* ανάγονται στο μέγα σημείο με το οποίο οι θεοί έδωσαν στο Ρωμύλο την αυθεντία να ιδρύσει την πόλη»,³⁶ έτσι και η αυθεντία προέρχεται απ' αυτή την ιδρυτική πράξη, δεσμεύοντας κάθε πράξη με την ιερή απαρχή της ρωμαϊκής ιστορίας, προσθέτοντας σε κάθε μοναδική στιγμή το όλο βάρος του παρελθόντος. Η *gravitas*, η ικανότητα να φέρεται αυτό το βάρος, έγινε το εξέχον χαρακτηριστικό του ρωμαϊκού χαρακτήρα, και όπως η Σύγκλητος, η αναπαράσταση της αυθεντίας στην πολιτεία, μπορούσε να λειτουργεί — με τα λόγια του Πλουτάρχου («Η ζωή του Λυκούργου») — όμοια μ' ένα «κέντρο βάρους, σαν το έρμα σε ένα πλοίο, που κρατά συνεχώς τα πράγματα σε ισορροπία».

Έτσι όσα προηγήθηκαν, οι άθλοι των προπατόρων και τα ήθη που αναπτύσσονται απ' αυτούς, ήταν ανέκαθεν δεσμευτικά.³⁷ Οτιδήποτε κι αν συνέβαινε, μετασχηματιζόταν σε παράδειγμα και η *auctoritas maiorum* ταυτίστηκε με αυταρχικά μοντέλα κοινωνικής συμπεριφοράς, με ηθικά πολιτικά κριτήρια καθ'αυτά. Να γιατί οι πρεσβύτεροι σε αντιδιαστολή από τους ενηλίκους εν γένει, θεωρήθηκαν από τους Ρωμαίους ως συμπερίληψη της ίδιας της κλίμα-

34. Η ερμηνεία τούτη ενισχύεται περαιτέρω από την ιδιωματική χρήση του λατινικού *alicui auctorem esse* για «τη συμβουλή που δίνεται σε κάποιον».

35. Βλ. Mommsen, *όπ.π.*, 2η έκδοση, τ. Ι, σ. 73ff. Η λατινική λέξη *pumen*, που συνήθως δεν μεταφράζεται και σημαίνει «θευή εντολή» καθώς και τους θεϊκούς τρόπους δράσης, προέρχεται από το *puere*, νεύω καταφατικά. Κατά συνέπεια οι εντολές των θεών και η επέμβασή τους στις ανθρώπινες υποθέσεις περιορίζονται στην επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία των ανθρώπινων πράξεων.

36. Mommsen, *όπ.π.*, σ. 87. [*Romulus auspi-*

cato urbem condidit, ο Ρωμύλος, αφού έλαβε αίσιους οιωνούς, έκτισε την πόλη (στμ.)].

37. Δες επίσης τα διάφορα λατινικά ιδιώματα όπως *auctores habere* για όσους έχουν προπάτορες ή παραδείγματα *auctoritas maiorum*, που σημαίνει το αυταρχικό παράδειγμα των προπατόρων *usus et auctoritas* όπως χρησιμοποιήθηκε στο Ρωμαϊκό Δίκαιο για τα δικαιώματα ιδιοκτησίας που προέρχονται από τα ήθη. Μια εξαιρετική παρουσίαση του ρωμαϊκού πνεύματος καθώς και πολύ χρήσιμη συλλογή των σπουδαιότερων πηγών βρίσκεται στον Victor Poeschl, *όπ.π.*, ειδικά σ. 101ff.

κας μιας ανθρώπινης ζωής· όχι τόσο επειδή οι πρεσβύτεροι είχαν σωρεύσει σοφία και εμπειρία όσο γιατί είχαν ανδρωθεί σε στενότερη επαφή με τους προπάτορες και το παρελθόν. Αντίθετα με τη δική μας έννοια της ωρίμανσης όπου κάποιος αναπτύσσεται στο μέλλον, οι Ρωμαίοι αισθάνονταν ότι η ωρίμανση κατευθύνεται προς το παρελθόν. Εάν κάποιος θέλει να συσχετίσει αυτή τη στάση με την ιεραρχική τάξη που εγκαθιδρύεται από την αυθεντία και να προβάλλει νοερά αυτή την ιεραρχία στην οικεία εικόνα της πυραμίδας, τότε μοιάζει ωσάν η κορυφή της πυραμίδας να μη φθάνει στο ύψος του ουρανού υπεράνω (ή όπως στη χριστιανοσύνη, εκείθεν) της γης, αλλά μέσα στο βάθος ενός γήινου παρελθόντος.

Σ' αυτό κατά βάση το πολιτικό πλέγμα καθοσιωνόταν το παρελθόν με τη μεσολάβηση της παράδοσης. Η παράδοση διατηρούσε το παρελθόν κληροδοτώντας από τη μια γενιά στην άλλη τη μαρτυρία των προπατόρων, οι οποίοι για πρώτη φορά μαρτύρησαν και δημιουργήσαν την ιερή θεμελίωση και στη συνέχεια την αύξησαν με την αυθεντία τους διαμέσου των αιώνων. Για όσο χρονικό διάστημα η παράδοση τούτη δεν διακόπηκε, η αυθεντία ήταν απαραβίαστη· και να πράττεις χωρίς αυθεντία και παράδοση, χωρίς αποδεκτά, δοκιμασμένα κριτήρια και μοντέλα, χωρίς τη βοήθεια της σοφίας των ιδρυτών πατέρων, ήταν αδιανόητο. Η αίσθηση πνευματικής παράδοσης και αυθεντίας σε ζητήματα σκέψης και ιδεών παράγεται εδώ από την πολιτική επικράτεια και είναι άρα παράγωγη επί της ουσίας — όπως ακριβώς η πλατωνική σύλληψη του ρόλου του Λόγου και των ιδεών στην πολιτική προερχόταν από τη φιλοσοφική επικράτεια και μεταγενέστερα προσαρμόστηκε στην επικράτεια των ανθρώπινων υποθέσεων. Αλλά το ιστορικά εν γένει σημαντικό γεγονός είναι ότι οι Ρωμαίοι αισθάνθηκαν πως για τους ίδιους λόγους χρειαζόνταν ιδρυτές πατέρες και αυταρχικά παραδείγματα σε ζητήματα γνώμης και ιδεών, και αποδέχτηκαν τους μείζονες Έλληνες «προπάτορες» ως αυθεντίες τους για τη θεωρία, τη φιλοσοφία και την ποίηση. Οι μείζονες Έλληνες συγγραφείς έγιναν αυθεντίες στα χέρια των Ρωμαίων, κι όχι των Ελλήνων. Ο τρόπος που ο Πλάτων και άλλοι πριν και μετά απ' αυτόν μεταχειρίστηκαν τον Όμηρο, «τον εκπαιδευτή όλης της Ελλάδας», ήταν ασύλληπτος στη Ρώμη, αφού ούτε θα τολμούσε ένας Ρωμαίος φιλόσοφος «να σηκώσει το χέρι του εναντίον του [πνευματικού] πατέρα του», όπως είπε ο Πλάτων για τον εαυτό του (στο *Σοφιστή*) όταν ήλθε σε ρήξη με τη διδασκαλία του Παρμενίδη.

Όπως ακριβώς ο παράγωγος χαρακτήρας της εφαρμοσιμότητας των ιδεών στην πολιτική δεν εμπόδισε την πλατωνική πολιτική σκέψη να γίνει η αφηγηρία της δυτικής πολιτικής θεωρίας, έτσι και ο παράγωγος χαρακτήρας της αυθεντίας και της παράδοσης σε πνευματικά θέματα δεν τις εμπόδισε να γίνουν

τα δεσπόζοντα χαρακτηριστικά της δυτικής φιλοσοφικής σκέψης για το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας μας. Σε αμφότερες τις περιστάσεις η πολιτική προέλευση και οι πολιτικές εμπειρίες που υπόκεινται των θεωριών λησμονήθηκαν, η αρχική σύγκρουση μεταξύ πολιτικής και φιλοσοφίας, μεταξύ του πολίτη και του φιλοσόφου, ακριβώς όπως και η εμπειρία της ίδρυσης στην οποία η ρωμαϊκή τριάς θρησκείας, αυθεντίας και παράδοσης οφείλει τη νομιμοποιητική της πηγή. Το σθένος αυτής της τριάδας βρισκόταν στη δεσμευτική ισχύ μιας αυταρχικής πρωταρχής όπου «θρησκευτικοί» δεσμοί συνέδεαν τους ανθρώπους αναδρομικά διαμέσου της παράδοσης. Η ρωμαϊκή τριάδα όχι μόνο επιβίωσε του μετασχηματισμού της δημοκρατίας σε αυτοκρατορία αλλά και διείσδυσε όπου η *pax Romana* δημιούργησε δυτικό πολιτισμό πάνω σε ρωμαϊκά θεμέλια.

Το εξαιρετικό σθένος και η αντοχή του ρωμαϊκού πνεύματος —ή η εξαιρετική αξιοπιστία της θεμελιώδους αρχής για τη δημιουργία πολιτικών σωμάτων— δοκιμάστηκαν αποφασιστικά και επαληθεύτηκαν μετά την παρακμή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όταν η Χριστιανική Εκκλησία παρέλαβε την πολιτική και πνευματική κληρονομιά της Ρώμης. Αντιμετωπίζοντας αυτό το πραγματικά εγκόσμιο καθήκον, η Εκκλησία έγινε τόσο «ρωμαϊκή» και προσαρμόστηκε τόσο απόλυτα στη ρωμαϊκή σκέψη επί των πολιτικών ζητημάτων ώστε κατέστησε το θάνατο και την ανάσταση του Χριστού ακρογωνιαίο λίθο νέας ιδρυτικής πράξης, οικοδομώντας πάνω σ' αυτόν ένα νέο ανθρώπινο θεσμό τρομερής ανθεκτικότητας. Αφότου, λοιπόν, ο Μέγας Κωνσταντίνος επιστράτευσε την Εκκλησία για να εξασφαλίσει στην παρακμασμένη αυτοκρατορία την προστασία του «ισχυρότερου Θεού», η Εκκλησία μπόρεσε σταδιακά να υπερβεί τις αντιπολιτικές και αντιθεσμικές τάσεις της χριστιανικής πίστης, που δημιούργησαν τόσα προβλήματα σε προηγούμενες αιώνες, και οι οποίες είναι τόσο προφανείς στην Καινή Διαθήκη και στις πρώτες χριστιανικές γραφές, καθώς και φαινομενικά ανυπέρβλητες. Ο θρίαμβος του ρωμαϊκού πνεύματος είναι αληθινά σχεδόν ένα θαύμα· σε κάθε περίπτωση, μονάχα αυτό έδωσε την ισχύ στην Εκκλησία «να προσφέρει σε ανθρώπους με την ιδιότητα του μέλους της Εκκλησίας την αίσθηση της υπηκοότητας που ούτε η Ρώμη ούτε ο δήμος δεν μπορούσαν πια να τους προσφέρουν».³⁸ Ωστόσο, όπως η πολιτικοποίηση των πλατωνικών ιδεών άλλαξε τη δυτική φιλοσοφία και καθόρισε τη φιλοσοφική έννοια του Λόγου, έτσι και η πολιτικοποίηση της Εκκλησίας μετέβαλε τη χριστιανική θρησκεία. Η βάση της Εκκλησίας ως κοινότητας πιστών και δημόσιου θεσμού δεν ήταν τώρα πια η χριστιανική πίστη στην ανάσταση (αν

38. R. M. Barrow, *The Romans*, 1949, σ. 194.

και η πίστη αυτή παρέμεινε το περιεχόμενό της) ή η εβραϊκή υπακοή στις εντολές του Θεού, αλλά μάλλον η διαθήκη της ζωής, της γέννησης, του θανάτου και της ανάστασης του Ιησού του Ναζωραίου ως ιστορικά καταγεγραμμένου συμβάντος.³⁹ Ως μάρτυρες αυτού του συμβάντος οι Απόστολοι έγιναν «οι ιδρυτές πατέρες» της Εκκλησίας, από τους οποίους θα απέρρεε η δική της αυθεντία για όσο μετέδιδε από γενιά σε γενιά τη διαθήκη τους με την οδό της παράδοσης. Μόνον όταν συνέβη αυτό, μπαίνει κανείς στον πειρασμό να πει, η χριστιανική πίστη έγινε «θρησκεία» όχι μόνο με τη μεταχριστιανική έννοια αλλά και σύμφωνα με την αρχαία· μόνον τότε, σε κάθε περίπτωση, κατόρθωσε ένας ολόκληρος κόσμος —ως κάτι ολωσδιόλου ξέχωρο από απλές ομάδες πιστών, ανεξάρτητα από το μέγεθός τους— να γίνει χριστιανικός. Το ρωμαϊκό πνεύμα επιβίωσε της καταστροφής της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, επειδή οι ισχυρότεροί του εχθροί —εκείνοι που καταράστηκαν την επικράτεια των δημόσιων υποθέσεων γενικώς, κι ορκίστηκαν να ζουν εν κρυπτώ— ανακάλυψαν στη δική τους πίστη κάτι που μπορούσε να κατανοηθεί ως κοσμικό συμβάν και να μετασχηματιστεί σε νέα εγκόσμια απαρχή σύμφωνα με την οποία ο κόσμος θα αναδενόταν (*religare*) με ένα ιδιόμορφο μίγμα νέου και παλαιού θρησκευτικού δέους. Αυτός ο μετασχηματισμός πραγματοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό από τον Αυγουστίνο, το μόνο μεγάλο φιλόσοφο που είχαν ποτέ οι Ρωμαίοι. Γιατί το έρεισμα της φιλοσοφίας του, *Sedis animi est in memoria* (η έδρα του νου είναι στη μνήμη) είναι ακριβώς αυτή η εννοιολογική άρθρωση της ειδικά ρωμαϊκής εμπειρίας την οποία οι ίδιοι οι Ρωμαίοι, καθώς είχαν κατακλυστεί από την ελληνική φιλοσοφία και τις έννοιές της, ουδέποτε επιτέλεσαν.

Χάριν του γεγονότος ότι η θεμελίωση της πόλης της Ρώμης επαναλήφθηκε κατά τη θεμελίωση της καθολικής Εκκλησίας, αν και, φυσικά, με ένα εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο, η χριστιανική εποχή μπόρεσε να παραλάβει τη ρωμαϊκή τριάδα θρησκείας, αυθεντίας και παράδοσης. Το εμφανέστερο σημάδι αυτής της συνέχειας ίσως είναι πως η Εκκλησία, όταν ξεκίνησε τη μεγάλη πολιτική της σταδιοδρομία κατά τον πέμπτο αιώνα, υιοθέτησε ευθύς εξ αρχής τη ρωμαϊκή διάκριση μεταξύ αυθεντίας κι εξουσίας αξιώνοντας για την ίδια την παλιά αυθεντία της Συγκλήτου και αφήνοντας την εξουσία —που στη

39. Ένα παρόμοιο αμάλγαμα του ρωμαϊκού αυτοκρατορικού πολιτικού αισθήματος με τη Χριστιανοσύνη πραγματεύεται ο Eric Peterson στο *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935 σε συνδυασμό με το

Orosius, ο οποίος συσχέτισε το Ρωμαίο Αυτοκράτορα Αύγουστο με τον Χριστό. «*Dabei ist deutlich, dass Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus wird, romanisiert worden ist*» (σ. 92).

Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία δεν βρισκόταν πια στα χέρια του λαού αλλά τη μονοπωλούσε ο αυτοκρατορικός οίκος— στις εγκόσμιες αρχές.

Έτσι, προς το τέλος του πέμπτου αιώνα, ο Πάπας Γελάσιος ο Ι έγραφε στον Αυτοκράτορα Αναστάσιο τον Ι: «Δύο είναι τα πράγματα από τα οποία κατ' αρχήν κυριαρχείται τούτος ο κόσμος: η ιερή αυθεντία των Παπών και η βασιλική εξουσία».⁴⁰ Το αποτέλεσμα της συνέχειας του ρωμαϊκού πνεύματος στην ιστορία της Δύσης ήταν διπλό. Από τη μια πλευρά, το θαύμα της διάρκειας επαναλήφθηκε για μία ακόμη φορά: γιατί στο πλαίσιο της ιστορίας μας η διάρκεια και η συνέχεια της Εκκλησίας ως δημόσιου θεσμού μπορεί να συγκριθεί μονάχα με τη χιλιόχρονη ρωμαϊκή ιστορία της αρχαιότητας. Ο διαχωρισμός εκκλησίας και κράτους, από την άλλη πλευρά, χωρίς να σηματοδοτεί την αναμφίβολη εκκοσμίκευση της πολιτικής επικράτειας και άρα την εξύψωσή της στην αξιοπρέπεια της κλασικής περιόδου, υποδήλωνε πρακτικά πως το πολιτικό έχασε πλέον, για πρώτη φορά μετά τους Ρωμαίους, την αυθεντία του και μαζί μ' αυτή εκείνο το στοιχείο που, τουλάχιστον στη δυτική ιστορία, επροίκισε τις πολιτικές δομές με ανθεκτικότητα, συνέχεια και διάρκεια.

Είναι αλήθεια ότι η ρωμαϊκή πολιτική σκέψη άρχισε να χρησιμοποιεί αρκετά πρώιμα πλατωνικές έννοιες, για να κατανοήσει και να ερμηνεύσει τις ειδικά ρωμαϊκές πολιτικές εμπειρίες. Δίνεται όμως η εντύπωση πως κατά τη χριστιανική εποχή τα αόρατα πνευματικά μέτρα του Πλάτωνα, με τα οποία οι ορατές, συγκεκριμένες υποθέσεις των ανθρώπων μετριόνταν και κρίνονταν, αποκαλύψαν την πλήρη πολιτική αποτελεσματικότητά τους. Εκείνα ακριβώς τα μέρη του χριστιανικού δόγματος που θα παρουσίαζαν μεγαλύτερη δυσκολία να ταιριάξουν και να αφομοιωθούν στη ρωμαϊκή πολιτική δομή—δηλαδή, οι εξ αποκαλύψεως εντολές και αλήθειες γνήσιας υπερβατικής αυθεντίας που, αντίθετα με τον Πλάτωνα, δεν εκτεινόταν υπεράνω αλλά ήταν κάτω από την γήινη σφαίρα— μπορούσαν να ολοκληρωθούν στον ρωμαϊκό ιδρυτικό θρύλο μέσω του Πλάτωνα. Η αποκάλυψη του Θεού ερμηνευόταν τώρα πολιτικά λες και τα κριτήρια ανθρώπινης συμπεριφοράς και η αρχή των πολιτικών κοινοτήτων που προβλέφτηκαν ενορατικά από τον Πλάτωνα, αποκαλύφθηκαν τελικά άμεσα, έτσι ώστε, με τα λόγια ενός μοντέρνου πλατωνιστή, να δίνεται η εντύπωση ότι ο πρώιμος πλατωνικά «προσανατολισμός προς το αόρατο μέτρο» τώρα επιβεβαιωνόταν διαμέσου της αποκάλυψης του μέτρου καθου-

40. *Duo quippe sunt... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas.* Migne, PL τομ. 59, σ. 42α.

τόν».“ Η ενσωμάτωση της ελληνικής φιλοσοφίας στη δομή των δογμάτων και των δογματικών πεποιθήσεων της Καθολικής Εκκλησίας οδήγησε σ’ ένα αμάλγαμα της ρωμαϊκής πολιτικής έννοιας της αυθεντίας, που κατ’ ανάγκη βασιζόταν σε μια απαρχή, μια θεμελίωση στο παρελθόν, με την ελληνική έννοια των υπερβατικών μέτρων και κανόνων. Τώρα πλέον γενικά και υπερβατικά κριτήρια, στα οποία θα μπορούσαν να υπαχθούν το μερικό και το εμμενές χρειάζονταν για οποιαδήποτε πολιτική τάξη, ηθικοί κανόνες για κάθε διανθρώπινη συμπεριφορά και ορθολογικά μέτρα για την καθοδήγηση κάθε ατομικής κρίσης. Σπάνια παρουσιάζεται κάτι που θα ήταν δυνατό να διεκδικήσει καθαυτό μεγαλύτερη αυθεντία και πιο μακρόπνοες συνέπειες από το αμάλγαμα καθαυτό.

Έκτοτε αποδείχτηκε, κι αυτό το γεγονός μιλάει από μόνο του για τη σταθερότητα του αμαλγάματος, ότι οπουδήποτε κάποιο από τα στοιχεία της ρωμαϊκής τριάδας, θρησκεία ή αυθεντία ή παράδοση αμφισβητείτο ή περιοριζόταν, τα υπόλοιπα δύο δεν ήταν πια ασφαλή. Ήταν λοιπόν λάθος του Λουθήρου να νομίζει ότι η πρόκλησή του προς την εγκόσμια αυθεντία της Εκκλησίας και η προσφυγή του στην ακαθοδήγητη ατομική κρίση θα άφηναν αλώβητες παράδοση και θρησκεία. Το ίδιο λάθος έκαναν ο Hobbes και οι πολιτικοί θεωρητικοί του δέκατου έβδομου αιώνα με το να ελπίζουν ότι αυθεντία και θρησκεία μπορούσαν να σωθούν ξέχωρα από την παράδοση. Το ίδιο λάθος επίσης επανέλαβαν τέλος οι ανθρωπιστές νομίζοντας πως θα ήταν δυνατό να παραμείνουν εντός μιας αδιάκοπτης παράδοσης του δυτικού πολιτισμού χωρίς θρησκεία και χωρίς αυθεντία.

V

ΠΟΛΙΤΙΚΑ Η ΠΙΟ ΒΑΡΥΣΗΜΑΝΤΗ συνέπεια του αμαλγάματος ρωμαϊκών πολιτικών θεσμών με ελληνικές φιλοσοφικές ιδέες ήταν ότι η Εκκλησία κατόρθωσε να ερμηνεύσει τις μάλλον ασαφείς και αντιφατικές έννοιες του πρώιμου χριστιανισμού για τη ζωή στο εκείθεν υπό το φως των πλατωνικών πολιτικών μύθων, και έτσι να υψώσει στο βαθμό δογματικής βεβαιότητας ένα περίπλοκο σύστημα αμοιβών και τιμωριών για πράξεις και αδικήματα που δεν βρήκαν δίκαιη ανταπόδοση επί της γης. Αυτό δεν συνέβη πριν από τον πέμπτο αιώνα, όταν οι πρώιμες διδασκαλίες της λύτρωσης όλων των αμαρτωλών, ακόμη και του ίδιου του Σατανά (όπως διδασκόταν από τον Ωριγένη και υποστηρίχτηκε

από τον Γρηγόριο Νύσσης) και της πνευματοποιημένης ερμηνείας των βασάνων της κόλασης ως βασάνων της συνείδησης (επίσης διδασκομένη από τον Ωριγένη) ανακηρύχθηκαν αιρετικές· τούτο όμως συνέπεσε με την πτώση της Ρώμης, την εξαφάνιση ασφαλούς εγκόσμιας τάξης, την ανάληψη της ευθύνης των εγκόσμιων υποθέσεων από την Εκκλησία και την άνοδο του παπισμού ως κοσμικής εξουσίας. Λαϊκές και λόγιες έννοιες για ένα εκείθεν με αμοιβές και τιμωρίες ήταν, φυσικά, πλατιά διαδεδομένες τότε όπως και καθ' όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας, αλλά η αρχική χριστιανική εκδοχή εκείνων των θρησκευτικών πεποιθήσεων, που συμφωνούσαν με τα «χαρμόσυνα νέα» και τη λύτρωση από την αμαρτία, δεν ήταν απειλή αιώνιας τιμωρίας και αιώνιας δυστυχίας, παρά αντίθετα, η *descensus ad inferos*, η αποστολή του Χριστού στον κάτω κόσμο όπου ξόδεψε τις τρεις μέρες μεταξύ του θανάτου και της ανάστασής του για να εκκαθαρίσει την κόλαση, να νικήσει το Σατανά, και να απελευθερώσει τις ψυχές των νεκρών αμαρτωλών, όπως είχε απελευθερώσει τις ψυχές των ζωντανών, από το θάνατο και την τιμωρία.

Στάθηκε κάπως δύσκολο να εκτιμήσουμε με ακρίβεια την πολιτική, μη θρησκευτική αρχή του δόγματος της κόλασης επειδή η Εκκλησία το ενσωμάτωσε, στην πλατωνική του εκδοχή, πολύ νωρίς στο σώμα των δογματικών πεποιθήσεων. Φαίνεται φυσικό ότι στην καμπή αυτής της ενσωμάτωσης εθωλώθηκε η κατανόηση του ίδιου του Πλάτωνα στο θέμα της ταύτισης της άμεσα φιλοσοφικής διδασκαλίας του περί αθανασίας της ψυχής, που είχε νόημα για τους λίγους, με την πολιτική διδασκαλία του ενός εκείθεν με τιμωρίες και αμοιβές, που σίγουρα, προοριζόταν για τους πολλούς. Ο φιλόσοφος ασχολείται με το αόρατο το οποίο μπορεί να γίνει αντιληπτό από την ψυχή, η οποία είναι καθαυτή κάτι αόρατο (ἀείδές) και έτσι πηγαίνει στον 'Αδη, τον τόπο του αοράτου ('Α-ίδης), αφού ο θάνατος έχει απαλλάξει το αόρατο μέρος του ανθρώπου από το σώμα του, το όργανο της αισθητήριας αντίληψης.⁴² Λόγω αυτού οι φιλόσοφοι φαίνεται να «αναζητούν θάνατο και θνήσκουν» και η φιλοσοφία μπορεί να αποκληθεί «μελέτη θανάτου».⁴³ Εκείνοι που δεν έχουν την εμπειρία μιας φιλοσοφικής αλήθειας εκείθεν του πεδίου της αισθητήριας αντί-

42. Δες Φαίδων 80 για την ομοιότητα της αόρατης ψυχής με τον παραδοσιακό τόπο του αοράτου, δηλαδή τον 'Αδη, που ο Πλάτων αναλύει ετυμολογικά ως το «αόρατο». ['Η δέ ψυχή ἄρα, τὸ ἀείδές, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀείδῃ, εἰς 'Αιδου ὡς ἀληθῶς... (στμ.)].

43. 'Οπ.π., 64-66 [...ὅσοι τυγχάνουσιν ὁρ-

θῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι» (64α), «'Εὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται (η ψυχή)... ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο, τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφεῖσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως· ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου;» (80ε) (στμ.)].

ληψης δεν είναι δυνατόν, φυσικά, να πεισθούν για την αθανασία μιας ασώματης ψυχής· γι' αυτούς, ο Πλάτων εφεύρε έναν αριθμό παραμυθιών ώστε να περνώσει τους πολιτικούς διαλόγους του, συνήθως αφού το επιχείρημα καθ'αυτό είχε καταρρεύσει, όπως στην *Πολιτεία*, ή είχε αποδειχθεί ότι ο αντίπαλος του Σωκράτη δεν ήταν δυνατό να πεισθεί, όπως στον *Γοργία*.⁴⁴ Απ' αυτά τα παραμύθια, ο μύθος του 'Αδη, στην *Πολιτεία*, είναι ο τελειότερος και έχει ασκήσει τη μεγαλύτερη επιρροή. Μεταξύ του Πλάτωνα και της εγκόσμιας νίκης της Χριστιανοσύνης τον πέμπτο αιώνα, που την ακολούθησε η θρησκευτική επικύρωση του δόγματος της κόλασης (κι έτσι έκτοτε αυτό έγινε ένα τόσο γενικό χαρακτηριστικό του χριστιανικού κόσμου ώστε οι πολιτικές πραγματείες δεν ήταν ανάγκη να κάνουν ιδιαίτερη μνεία του) δεν παρεμβάλλεται σχεδόν καμιά σημαντική συζήτηση των πολιτικών προβλημάτων — με την εξαίρεση του Αριστοτέλη — που να μην καταλήγει στην απομίμηση του πλατωνικού μύθου.⁴⁵ Και είναι πάλι ο Πλάτων, καθ' όσον ξεχωρίζει από την

44. Με την εξαίρεση των *Νόμων*, είναι χαρακτηριστικό των πολιτικών διαλόγων του Πλάτωνα να διακόπτονται κάπου και να εγκαταλείπεται η ευθέως επιχειρηματολογική διαδικασία. Στην *Πολιτεία*, ο Σωκράτης υπεκφεύγει των συνομιλητών του επανειλημμένα: το δυσεπίλυτο ζήτημα είναι κατά πόσο η δικαιοσύνη παραμένει δυνατή εάν κάποια πράξη παραμένει κρυμμένη από θεούς και ανθρώπους. Ο διάλογος για το τι είναι δικαιοσύνη διακόπτεται στο 372α και επαναλαμβάνεται στο 427d, όπου, όμως, ορίζονται η σοφία και η εύβουλία και όχι η δικαιοσύνη. Ο Σωκράτης επανέρχεται στο κυρίως ζήτημα στο 403d αλλά πραγματεύεται τη *σωφροσύνη* αντί της δικαιοσύνης. Ξαναρχίζει στο 433b και έρχεται σχεδόν αμέσως να συζητήσει τις μορφές διακυβέρνησης, 445dff, μέχρις ότου το έβδομο βιβλίο με το μύθο του σπηλαίου θέτει το όλο επιχείρημα σε ένα εντελώς διαφορετικό, μη-πολιτικό επίπεδο. Εδώ γίνεται σαφές, γιατί ο Γλαύκων δεν παίρνει πειστική απάντηση: η δικαιοσύνη είναι ιδέα και πρέπει να κατανοηθεί· δεν υπάρχει άλλη δυνατή απόδειξη.

Ο μύθος του 'Αδη από την άλλη πλευρά εισάγεται με μια αντιστροφή του όλου επι-

χειρήματος. Στόχος είναι να βρεθεί η δικαιοσύνη ως τέτοια, ακόμη κι αν είναι κρυμμένη από τα μάτια θεών κι ανθρώπων. Τώρα (612) ο Σωκράτης θέλει να ανακαλέσει την αρχική ομολογία του στον Γλαύκωνα, ότι, τουλάχιστον χάριν του επιχειρήματος, θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει πως «ο δίκαιος άνθρωπος είναι δυνατό να μοιάζει με άδικος κι ο άδικος δίκαιος» μ' αποτέλεσμα κανείς, ούτε θεός ούτε άνθρωπος, να μη μπορεί οριστικά να ξέρει ποιος είναι αληθινά δίκαιος. Αντ' αυτού υποθέτει πως «η φύση τόσο του δικαίου όσο και του αδίκου είναι γνωστή αληθινά στους θεούς». Για μια ακόμη φορά το όλο επιχείρημα τίθεται σ' ένα παντελώς διαφορετικό επίπεδο — αυτή τη φορά στο επίπεδο του πλήθους κι εκτός του πεδίου της επιχειρηματολογίας.

Η περίπτωση του *Γοργία* είναι αρκετά όμοια. Ο Σωκράτης αδυνατεί πάλι να πείσει τον αντίπαλό του. Ο διάλογος στρέφεται γύρω από τη σωκρατική πεποίθηση πως είναι ορθότερο να υποφέρει κανείς άδικα παρά να πράττει άδικα. Όταν ο Καλλικλής δεν πείθεται από το επιχείρημα, ο Πλάτων αρχίζει να λέει το μύθο του για τη μετά θάνατο ζωή ως ένα είδος *ultima ratio*, και σε αντιδιαστολή

εβραϊκή και πρώιμη χριστιανική εικονολογία σχετικά με μια μετά θάνατον ζωή, ο αληθινός πρόδρομος των περίτεχνων περιγραφών του Δάντη· γιατί στον Πλάτωνα βρίσκουμε για πρώτη φορά όχι μόνο κάποια έννοια της τελικής κρίσης, όσον αφορά την αιώνια ζωή ή τον αιώνιο θάνατο, τις αμοιβές και τις τιμωρίες, αλλά και το γεωγραφικό διαχωρισμό της κόλασης, του καθαρτηρίου και του παραδείσου μαζί με τις τρομακτικά συγκεκριμένες ιδέες μιας κλιμακούμενης σωματικής τιμωρίας.⁴⁶

Οι καθαρά πολιτικές συνέπειες των πλατωνικών μύθων στο τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας*, όπως και στα καταληκτικά μέρη των διαλόγων *Φαίδων* και *Γοργίας*, φαντάζουν αναντίρρητες. Η διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφική πεποίθηση για την αθανασία της ψυχής και στην πολιτικά επιθυμητή πίστη σε μετά θάνατο ζωή παραλληλίζεται με τη διάκριση που γίνεται στο δόγμα των ιδεών μεταξύ της ιδέας του ωραίου ως ύψιστης ιδέας του φιλοσόφου και της ιδέας του αγαθού ως ύψιστης ιδέας του πολιτικού. Εν τούτοις, ενώ ο Πλάτων όταν με την εφαρμογή της φιλοσοφίας των ιδεών στην πολιτική σφαίρα, εθόλωνε κατά κάποιο τρόπο την αποφασιστική διάκριση ανάμεσα στις ιδέες του ωραίου και του αγαθού, υποκαθιστώντας σιωπηρά στις πολιτικές πραγματείες του την τελευταία με την πρώτη, δεν μπορεί να ληφθεί το ίδιο και για τη διάκριση ανάμεσα σε αθάνατη, αόρατη, ασώματα ψυχή και μετά θάνατον ζωή στην οποία σώματα, ευαίσθητα στον πόνο, θα τιμωρηθούν. Μια από τις σαφέστερες ενδείξεις του πολιτικού χαρακτήρα αυτών των μύθων είναι πράγματι ότι, επειδή συνεπάγονται κάποια σωματική τιμωρία, βρίσκονται σε κατάφωρη αντίφαση προς το δόγμα του της αθανασίας της ψυχής, και την αντίφαση τούτη προφανώς τη γνώριζε κι ο ίδιος ο Πλάτων.⁴⁷ Επί πλέον, όταν άρχιζε να διηγείται τα παραμύθια του, έπαιρνε όλα τα απαραίτητα μέτρα ώστε να καταστήσει σαφές πως όσα ακολουθούσαν δεν ήταν αλήθεια αλλά δυνατή γνώμη για την οποία κάποιος καλύτερος έπεισε το πλήθος «ως εάν να ήταν αλήθεια».⁴⁸ Τελικά, δεν είναι άραγε φανερό, ειδικά στην *Πολιτεία*, ότι η όλη

προς την *Πολιτεία*, τον διηγείται πολύ διαστακτικά δείχνοντας έτσι ότι ο αφηγητής της ιστορίας, ο Σωκράτης, δεν τον παίρνει στα σοβαρά.

45. Η μίμηση του Πλάτωνα είναι οπωσδήποτε κάτι συνηθισμένο στις περιπτώσεις όπου επανέρχεται το μοτίβο ενός κατ' επίφαση θανάτου, όπως στον Κικέρωνα και στον Πλούταρχο. Για μια εξαιρετη πραγμάτευση του *Somnium Scipionis*, του μύθου με τον ο-

ποίο ο Κικέρων καταλήγει στο *De Re Publica*, δες Richard Harder, «Ueber Ciceros Somnium Scipionis» (*Kleine Schriften*, München 1960) ο οποίος επίσης δείχνει με πειστικότητα πως ούτε ο Πλάτων ούτε ο Κικέρων ακολουθήσαν τις πυθαγόρειες διδασκαλίες.

46. Αυτό τονίζεται από τον Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, Edinburgh, 1903.

47. Δες *Γοργίας*, 524.

48. Δες *Γοργίας*, 522/3 και *Φαίδων*, 110.

έννοια της μετά θάνατον ζωής είναι άνευ νοήματος για όσους κατανόησαν την ιστορία του σπηλαίου και ξέρουν ότι ο αληθινός κάτω κόσμος είναι η ζωή επί της γης;

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Πλάτων στήριξε τις περιγραφές μιας μετά θάνατον ζωής σε λαϊκές δοξασίες, ίσως στις ορφικές και πυθαγόρειες παραδόσεις, ακριβώς όπως και η Εκκλησία, σχεδόν χίλια χρόνια μετά, μπορούσε να επιλέξει ελεύθερα ποια από τις τότε επικρατούσες δοξασίες και θεωρήσεις ήθελε να κατοχυρώσει για δόγμα και ποια να κηρύξει αιρετική. Η διάκριση μεταξύ του Πλάτωνα και των προλαλησάντων του, όποιοι κι αν ήταν, έγκειται στο ότι πρώτος αυτός αντελήφθη την τεράστια, ευθέως πολιτική δυνατότητα που ενυπάρχει σε τέτοιες δοξασίες, όπως ακριβώς η διάκριση μεταξύ της πολύπλοκης διδασκαλίας του Αυγουστίνου για την κόλαση, το καθαρτήριο και τον παράδεισο και των θεωριών του Ωριγένη ή του Κλήμη Αλεξανδρείας ήταν ότι αυτός (και ίσως ο Τερτυλλιανός πριν απ' αυτόν) κατανόησε σε ποια έκταση τα δόγματα τούτα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ως φόβητρα σ' αυτόν τον κόσμο, χωρίς σχεδόν να λάβει υπ' όψη τη θεωρητική τους αξία για κάποια μέλλουσα ζωή. Τίποτα, πράγματι, δεν είναι περισσότερο εύγλωττο σ' αυτό το πλαίσιο από το ότι ο ίδιος ο Πλάτων έπλασε τη λέξη «θεολογία», γιατί το εδάφιο στο οποίο χρησιμοποιείται η νέα λέξη συναντάται ξανά σε μια καθαρά πολιτική συζήτηση, δηλαδή στην *Πολιτεία*, όταν ο διάλογος ασχολείται με την ίδρυση των πόλεων.⁴⁹ Ο νέος αυτός θεολογικός θεός δεν είναι ούτε ένας ζωντανός Θεός ούτε ο θεός των φιλοσόφων ούτε παγκανιστική θεότητα· είναι πολιτική επινόηση, «το μέτρο των μέτρων»,⁵⁰ δηλαδή το κριτήριο σύμφωνα με το οποίο μπορούν να ιδρυθούν πόλεις και να τεθούν κανόνες συμπεριφοράς του πλήθους. Η θεολογία εξ άλλου διδάσκει πώς να ενισχυθούν κατ' απόλυτο τρόπο τούτα τα κριτήρια, όπως σε περιπτώσεις όπου η ανθρώπινη δικαιοσύνη βρίσκεται σε αμηχανία, δηλαδή στην περίπτωση εγκλημάτων για τα οποία ακόμη και η θανατική καταδίκη δεν είναι ικανοποιητική. Γιατί «το κύριο πράγμα» για το εκείθεν είναι, όπως ρητά λέει ο Πλάτων ότι «για όλες τις αδικίες που έκανε καθένas στη ζωή του και για όλους όσους αδικήσε τιμωρήθηκε δεκαπλάσια».⁵¹ Ο Πλάτων πράγματι ούτε καν υποψιάζοταν μια θεολογία όπως εμείς την καταλαβαίνουμε, ως ερμηνεία του θείου λόγου του

Στην *Πολιτεία*, 614, ο Πλάτων υπαινίσσεται ένα παραμύθι που είπε ο Οδυσσεύς στον Αλκίνο.

49. *Πολιτεία*, 379α.

50. Όπως απεκάλεσε ο Werner Jaeger τον πλατωνικό θεό στο *Theology of the Early*

Greek Philosophers, Oxford, 1947, σ. 194η.

51. *Πολιτεία*, 615α. [“Όσα πώποτε τινα ἡδίκησαν καὶ ὅσους ἕκαστοι, ὑπὲρ πάντων δίκην δεδωκέναι ἐν μέρει, ὑπὲρ ἑκάστου δεκάκις ἵνα δεκαπλάσιον τὸ ἔκτεισμα τοῦ ἀδίκηματος ἐκτίνοιεν”].

οποίου το πανίερο κείμενο είναι η Βίβλος· η θεολογία για τούτον ήταν μέρος και τμήμα «πολιτικής επιστήμης», και ειδικά εκείνο το μέρος που δίδασκε τους λίγους πώς να άρχονται οι πολλοί.

Οποιοσδήποτε άλλες ιστορικές επιρροές κι αν λειτούργησαν στην επεξεργασία του δόγματος της κόλασης, το τελευταίο συνέχισε, κατά την αρχαιότητα, να χρησιμοποιείται για πολιτικές σκοπιμότητες, προς το συμφέρον των λίγων που ήθελαν να διατηρήσουν έναν ηθικό και πολιτικό έλεγχο επί της πλειοψηφίας. Η ουσία του ζητήματος ήταν ανέκαθεν η ίδια: η αλήθεια από την ίδια τη φύση της είναι αυτονόητη και άρα δεν είναι δυνατό να εκτεθεί με ικανοποιητική επιχειρηματολογία και να αποδειχθεί.⁵² Άρα, η πίστη είναι αναγκαία σ' εκείνους που δεν έχουν μάτια για ό,τι είναι ταυτόχρονα αυτονόητο, αόρατο και πέραν συζητήσεως. Στη γλώσσα του Πλάτωνα, οι λίγοι δεν μπορούν να πείσουν τους πολλούς για την αλήθεια επειδή η αλήθεια δεν μπορεί να 'ναι αντικείμενο πειθούς, και η πειθώ είναι ο μόνος τρόπος συνδιαλλαγής με τους πολλούς. Αλλά οι πολλοί παρασυρόμενοι από τα ανεύθυνα παραμύθια των ποιητών και των παραμυθάδων, πείθονται να πιστέψουν σχεδόν ο,τιδήποτε· οι προσφυείς αφηγήσεις που φέρουν την αλήθεια των λίγων στους πολλούς είναι αφηγήματα για αμοιβές και τιμωρίες μετά θάνατον· πείθοντας τους πολίτες για την ύπαρξη της κόλασης θα τους κάνουν να συμπεριφέρονται ωσάν να ήξεραν την αλήθεια.

Για όσο χρονικό διάστημα η Χριστιανισμός υπολειπόταν των εγχοσμίων συμφερόντων και υποχρεώσεων, άφηνε τις θρησκευτικές δοξασίες και θεωρίες ενός εκείθεν τόσο ελεύθερες όσο ήταν στην αρχαιότητα. Ωστόσο όταν η καθαρά θρησκευτική εξέλιξη του νέου πιστεύω ολοκληρώθηκε και η Ενοχλησία συνειδητοποίησε και θέλησε να αναλάβει τις πολιτικές ευθύνες της, βρέθηκε αντιμέτωπη με συνθετότητα ανάλογη μ' εκείνη που έδωσε αφορμή για την εμφάνιση της πλατωνικής πολιτικής φιλοσοφίας. Για μια ακόμη φορά τέθηκε ζήτημα επιβολής απόλυτων κριτηρίων σε επικράτεια που συντίθεται από ανθρώπινες υποθέσεις και σχέσεις, των οποίων η ίδια η ουσία επομένως φαίνεται να 'ναι η σχετικότητα· και σ' αυτήν τη σχετικότητα ανταποκρίνεται το γεγονός ότι το χειρότερο που μπορεί ένας άνθρωπος να κάνει σε κάποιον άλλο είναι να τον σκοτώσει, δηλαδή να προκαλέσει εκείνο που κάποια μέρα πρόκειται να του συμβεί έτσι ή αλλιώς. Η «βελτίωση» σ' αυτόν τον περιορισμό, όπως προτείνεται στις εικόνες της κόλασης, είναι ακριβώς ότι η τιμωρία πιθανά να σημαίνει περισσότερα από τον «αιώνιο θάνατο» που ο πρώιμος

52. Δες ειδικά την *Εβδομή Επιστολή* για την πεποίθηση του Πλάτωνα πως η αλήθεια

είναι πέραν της ομιλίας και του επιχειρήματος.

χριστιανισμός νόμιζε πως είναι η ορθότερη αμοιβή της αμαρτίας, δηλαδή αιώνια δυστυχία, εν συγκρίσει προς την οποία ο αιώνιος θάνατος είναι σωτηρία.

Η εισαγωγή της πλατωνικής κόλασης στο σώμα των χριστιανικών δογματικών πεποιθήσεων ενδυνάμωσε τη θρησκευτική αυθεντία εφ' όσον τούτη μπορούσε να ελπίζει ότι θα παρέμενε νικηφόρα σ' οποιοδήποτε αγώνα με την κοσμική εξουσία. Το τίμημα όμως για την επιπρόσθετη αυτή δύναμη ήταν ότι η ρωμαϊκή έννοια της αυθεντίας διαλύθηκε, και ένα στοιχείο βίας παρείσφρυσε τόσο στην ίδια τη δομή της δυτικής θρησκευτικής σκέψης όσο και στην ιεραρχία της Εκκλησίας. Το ύψος αυτού του τιμήματος μπορεί πρακτικά να υπολογιστεί από το αδιανόητο γεγονός ότι άνθρωποι βεβαίως αναστήματος — μεταξύ αυτών ο Τερτυλλιανός και ο Θωμάς ο Ακρινάτης — είχαν πεισθεί ότι μια από τις απολαυές του παραδείσου θα ήταν το προνόμιο να παρακολουθούν το θέαμα των ακατανόμαστων βασάνων της κόλασης. Τίποτε ίσως στη γενική εξέλιξη του χριστιανισμού μέσα στους αιώνες δεν ακούγεται περισσότερο απόμακρο και ξένο προς το γράμμα και το πνεύμα της διδασκαλίας του Ιησού του Ναζωραίου από τον μακροσκελή κατάλογο μελλοντικών τιμωριών και την τεράστια ισχύ του καταναγκασμού με εκφοβισμό, τα οποία μόνο στα τελευταία στάδια της μοντέρνας εποχής έχασαν τη δημόσια, πολιτική σημασία τους. Όσον αφορά τη θρησκευτική σκέψη, είναι βέβαια φρικτή ειρωνεία πως τα «χαρμόсуνα νέα» των Ευαγγελίων, η «αιώνια ζωή», δεν θα κατέληγαν σε αύξηση της απόλαυσης αλλά στο φόβο επί της γης, δεν θα έκαναν ευκολότερο αλλά δυσχερέστερο τον ανθρώπινο θάνατο.

Όπως κι αν έχουν τα πράγματα, γεγονός παραμένει ότι η σημαντικότερη συνέπεια της εκκοσμίκευσης της μοντέρνας εποχής θα μπορούσε κάλλιστα να 'ναι η εξάλειψη από τη δημόσια ζωή, μαζί με τη θρησκεία, του μόνου πολιτικού στοιχείου της παραδοσιακής θρησκείας, του φόβου της κόλασης. Εμείς που υπήρξαμε μάρτυρες του τρόπου με τον οποίο, κατά τη χιτλερική και σταλινική περίοδο, μια εντελώς νέα και πρωτοφανής εγκληματικότητα, σχεδόν απρόσβλητη στις αντίστοιχες χώρες, εισέβαλε στην επικράτεια της πολιτικής θα 'πρεπε να είμαστε οι τελευταίοι που θα υποτιμούσαμε την «πειθαναγκαστική» της επιρροή στη λειτουργία της συνείδησης. Και ο αντίκτυπος τούτων των εμπειριών πιθανά ν' αυξάνεται, εάν έχουμε κατά νου ότι, στην ίδια την εποχή του διαφωτισμού, οι άνθρωποι της Γαλλικής Επανάστασης όπως ακριβώς και οι ιδρυτές πατέρες στην Αμερική επέμεναν να κάνουν το φόβο ενός «εκδικητικού Θεού» και άρα την πίστη σε μια «μελλοντική κατάσταση» μέρος και τμήμα του νέου πολιτικού σώματος. Ο προφανής λόγος ένεκα του οποίου οι άνθρωποι των επαναστάσεων όλων των λαών θα 'πρεπε περιέργως να είναι

σε δυσαρμονία με το γενικό κλίμα της εποχής τους ήταν ότι ακριβώς λόγω του νέου διαχωρισμού εκκλησίας και κράτους βρέθηκαν στην παλιά πλατωνική δυσχερή θέση. Όταν επιστούσαν την προσοχή στο ενδεχόμενο της εξάλειψης του φόβου της κόλασης από τη δημόσια ζωή, διότι τούτο θα προετοίμαζε το έδαφος «να γίνει ο φόνος καθαυτόν τόσο αδιάφορος όσο ένα πυροβολημένο βροχοπούλι, και η εξολόθρευση του έθνους των Rohilla τόσο αθώα όσο η κατάποση παρασίτων μ' ένα κομματάκι τύρι»,⁵³ τα λόγια τους θα έπρεπε να ηχούν στα αυτιά μας σαν προφητική κωδωνοκρουσία: ασφαλώς, όμως, δεν μιλούσαν πέραν κάθε δογματικής πίστης στον «εκδικητικό Θεό», αλλά πέραν της δυσπιστίας στην ανθρώπινη φύση.

Έτσι, η πίστη σε μια μελλοντική κατάσταση αμοιβών και τιμωριών, που συνειδητά σχεδιάστηκε από τον Πλάτωνα ως πολιτική επινόηση και μάλλον υιοθετήθηκε εξ ίσου συνειδητά στην αυγουστίνηια μορφή της από τον Μέγα Γρηγόριο, επιβίωσε όλων των άλλων θρησκευτικών και κοσμικών στοιχείων που εγκαθίδρυσαν από κοινού την αυθεντία στη δυτική ιστορία. Η χρησιμότητα της θρησκείας για την εγκόσμια αυθεντία δεν ανακαλύφθηκε εκ νέου το Μεσαίωνα, όταν η εγκόσμια ζωή είχε γίνει θρησκευτική σε τέτοιο βαθμό ώστε η θρησκεία δεν ήταν δυνατό να χρησιμοποιηθεί ως πολιτικό εργαλείο, αλλά κατά τη διάρκεια της μοντέρνας εποχής. Τ' αληθινά κίνητρα αυτής της επαναανακάλυψης επισκιαστήκαν κατά κάποιον τρόπο από τις ποικίλες, λίγο πολύ ανήθικες συμμαχίες «θρόνου και Αγίας Τραπέζης» όταν βασιλείς, τρομαγμένοι στην προοπτική της επανάστασης, πίστεψαν ότι «ο λαός δεν επιτρέπεται να χάσει τη θρησκεία του», επειδή, με τα λόγια του Heine, *Wer sich von seinem Gotte reißt / wird endlich auch abtrünnig werden / von seinen irdischen Behörden* («όποιος απ' το Θεό του αποσχιστεί, θ' αποσκιρτήσει τελικά κι από τους άρχοντές του επί της γης»). Το ζήτημα είναι μάλλον πως οι ίδιοι οι επαναστάτες κήρυξαν την πίστη σε ένα μελλοντικό κράτος, πως ακόμη κι ο Ροβεσπιέρος κατέληγε κάνοντας έκκληση σ' έναν «Αθάνατο Νομοθέτη» που θα καθοσίωνε την επανάσταση, ότι κανένα από τα πρώτα αμερικανικά συντάγματα δεν στερούνταν ανόλογες διατάξεις για μελλοντικές αμοιβές και τιμωρίες, πως άνθρωποι όπως ο John Adams τις θεωρούσαν «μοναδική αληθινή θεμελίωση της ηθικότητας».⁵⁴

Δεν προκαλεί βέβαια έκπληξη ότι όλες οι απόπειρες προς διάσωση του μόνου βίαιου στοιχείου από το θρυμματισμένο οικοδόμημα θρησκείας, αυθεντίας και παράδοσης και χρησιμοποίησής του ως φύλακα για τη νέα, εγκόσμια

53. John Adams στο *Discourses on Davila*, στα *Works*, Boston, 1851, τ. VI, σ. 280.

54. Από το σχέδιο Προοιμίου στο Σύνταγμα της Μασσαχουσέτης, *Works*, τ. IV, 221.

πολιτική τάξη ήταν μάταιες. Και αναμφίβολα ήταν η άνοδος του σοσιαλισμού ή της μαρξικής πίστης ότι η «θρησκεία είναι το όπιο του λαού», που έθεσε τέλος σ' αυτές. (Η αυθεντική θρησκεία γενικά και η χριστιανική πίστη ιδιαίτερα — με την άκαμπτη έμφασή της στο άτομο και το δικό του ρόλο στη σωτηρία, που οδήγησε στην εκπόνηση καταλόγου αμαρτιών μεγαλύτερου απ' ό,τι σε οποιαδήποτε άλλη θρησκεία — ποτέ δεν θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν σαν κατευναστικά. Οι μοντέρνες ιδεολογίες, είτε πολιτικές ή ψυχολογικές ή κοινωνικές, είναι σαφώς καταλληλότερες για την ανοσοποίηση της ανθρωπίνης ψυχής κατά τη σύγκρουσή της με την πραγματικότητα, απ' ό,τι οποιαδήποτε γνωστή παραδοσιακή θρησκεία. Εν συγκρίσει προς τις ποικίλες δεισιδαιμονίες του εικοστού αιώνα η ευσεβής εγκατάλειψη στη θέληση του Θεού μοιάζει σαν παιδικός σουγιαός, στον ανταγωνισμό με ατομικά όπλα). Η πεποίθηση ότι τα «χρηστά ήθη» στην κοινωνία των πολιτών εξαρτώνται σε τελική ανάλυση από το φόβο και την ελπίδα για άλλη ζωή μπορεί ακόμη να βρίσκóταν στους πολιτικούς άνδρες του δέκατου όγδοου αιώνα στην ίδια μοίρα με τον χρηστό κοινό νου· στους πολιτικούς του δέκατου-ένατου αιώνα φαινόταν απλά σκανδαλώδες ότι, για παράδειγμα, τα αγγλικά δικαστήρια θεωρούσαν δεδομένο πως «ο όρκος είναι άνευ αξίας όταν προέρχεται από πρόσωπο που δεν πιστεύει σε μέλλουσα ζωή», κι αυτό όχι μόνο για πολιτικούς λόγους αλλά κι επειδή συνεπάγεται «ότι μόνον όσοι πιστεύουν κωλύονται να πουν ψέματα... για το φόβο της κόλασης».⁵⁵

Χωρίς να εμβαθύνουμε, η απώλεια της πίστης στη μέλλουσα ζωή είναι πολιτικά, όχι όμως και πνευματικά, η σημαντικότερη διάκριση της παρούσας περιόδου και των αιώνων που πέρασαν. Γιατί ανεξάρτητα από το πόσο θρησκευόμενος μπορεί να ξαναγίνει ο κόσμος μας, ή πόση αυθεντική πίστη υπάρχει ακόμη σ' αυτόν, ή πόσο βαθιά οι ηθικές μας αξίες ριζώνουν στα θρησκευτικά συστήματά μας, ο φόβος της κόλασης δεν βρίσκεται πλέον ανάμεσα στα κίνητρα τα οποία θα εμποδίσουν ή θα κεντρίσουν τις πράξεις κάποιας πλειοψηφίας. Αυτό φαίνεται αναπόφευκτο εάν η εκκοσμίκευση εμπεριέχει το ζωτικό διαχωρισμό θρησκευτικής και πολιτικής επικράτειας· υπ' αυτές τις περιστάσεις η θρησκεία υποχρεώθηκε να απωλέσει τα πολιτικά της στοιχεία, όπως ακριβώς η δημόσια ζωή υποχρεώθηκε να απωλέσει τη θρησκευτική καθοσίωσή της από μια υπερβατική αυθεντία. Σ' αυτήν την κατάσταση, θα ήταν ορθό να θυμηθούμε ότι το στρατήγημα του Πλάτωνα ώστε να πεισθούν οι πολλοί να ακολουθήσουν τα κριτήρια των λίγων παρέμεινε ουτοπικό μέχρις ότου να καθοσιωθεί από τη θρησκεία· η πρόθεσή του, να εγκαθιδρύσει την εξουσία των

55. John Stuart Mill, *On Liberty*, κεφ. 2.

λίγων πάνω στους πολλούς, ήταν υπέρμετρα πρόδηλη για να είναι κι ωφέλιμη. Για τον ίδιο λόγο η πίστη σε μέλλουσα ζωή έχασε τη δύναμή της στην πολιτική επικράτεια τη στιγμή κατά την οποία η πολιτική σκοπιμότητά της ξεσκεπάστηκε κραυγαλέα από το ίδιο το γεγονός ότι, χωρίς όλο το σώμα των δογματικών πίστεων, αποφασίστηκε πως αξίζει να διατηρηθεί.

VI

ΕΝΑ ΠΡΑΓΜΑ ΩΣΤΟΣΟ παραμένει εντυπωσιακό σ' αυτήν τη συνάφεια: ενώ όλα τα μοντέλα, τα πρότυπα, και τα παραδείγματα σχέσεων αυθεντίας —όπως του πολιτικού άνδρα ως θεραπευτή και γιατρού, ειδικού, τιμονιέρη, κύριου που ξέρει, εκπαιδευτή, σοφού— κάθε τι ελληνικό στην αφετηρία του, διατηρήθηκαν ευσυνείδητα και συναρθρώθηκαν περαιτέρω μέχρις ότου έγιναν σκέτες κοινοτοπίες, η μοναδική πολιτική εμπειρία η οποία και υπέβαλε την αυθεντία ως λέξη, έννοια και πραγματικότητα στην ιστορία μας —η ρωμαϊκή εμπειρία της ίδρυσης— φαίνεται ότι χάθηκε εντελώς και λησμονήθηκε. Κι αυτό συνέβη σε τέτοια έκταση ώστε τη στιγμή που αρχίζουμε να μιλάμε για αυθεντία, μια εν πάση περιπτώσει κεντρική έννοια της πολιτικής σκέψης, μοιάζει σαν να έχουμε παγιδευτεί σ' ένα λαβύρινθο αφαιρέσεων, μεταφορών και σχημάτων λόγου όπου κάθε τι μπορεί να εκληφθεί ως κάτι άλλο, γιατί δεν έχουμε πραγματικότητα, είτε στην ιστορία είτε στην καθημερινή εμπειρία, στην οποία μπορούμε ομόφωνα να προσφύγουμε. Αυτό δείχνει μεταξύ άλλων πραγμάτων ό,τι μπορούσε να αποδειχθεί και διαφορετικά, δηλαδή πως οι ελληνικές έννοιες από τη στιγμή που καθοσιώθηκαν από τους Ρωμαίους διαμέσου της παράδοσης και της αυθεντίας, εξαφάνισαν από την ιστορική συνείδηση όλες τις πολιτικές εμπειρίες που δεν ήταν δυνατό να προσαρμοστούν στο περιβάλλον τους.

Ωστόσο, τούτη η δήλωση δεν είναι εντελώς αληθινή. Υπάρχει στην πολιτική ιστορία μας ένας τύπος συμβάντος για τον οποίο η ιδέα της ίδρυσης είναι αποφασιστική, και υπάρχει στην ιστορία της πολιτικής σκέψης μας ένας πολιτικός στοχαστής που στο έργο του η έννοια της ίδρυσης είναι κεντρική, εάν όχι υπέρτατη. Τα συμβάντα είναι οι επαναστάσεις της μοντέρνας εποχής, και ο στοχαστής είναι ο Μακιαβέλλι, που στάθηκε στο κατώφλι αυτής της εποχής και, μολονότι ποτέ δεν χρησιμοποίησε τη λέξη, ήταν ο πρώτος που διανοήθηκε μια επανάσταση.

Η μοναδική θέση του Μακιαβέλλι στην ιστορία της πολιτικής σκέψης σχετίζεται ελάχιστα με τον εκθιαζόμενο συχνά αλλά αναμφίβολα αναπόδευκτο ρεαλισμό του, και βέβαια δεν ήταν ο πατέρας της πολιτικής επιστήμης, ρόλος

αποδιδόμενος συχνά τώρα πλέον σ' αυτόν. (Εάν κάποιος με πολιτική επιστήμη νοοεί πολιτική θεωρία, ο πατέρας της είναι βέβαια ο Πλάτων κι όχι ο Μακιαβέλλι. Εάν κάποιος τονίζει τον επιστημονικό χαρακτήρα της πολιτικής επιστήμης, δυσκολεύεται να προσδιορίσει τη γέννησή της σε χρόνο προγενέστερο της εμφάνισης της μοντέρνας επιστήμης καθόλου, δηλαδή, κατά το δέκατο-έκτο και δέκατο-έβδομο αιώνα. Κατά τη γνώμη μου ο επιστημονικός χαρακτήρας των θεωριών του Μακιαβέλλι συχνά μεγαλοποιείται. Η αδιαφορία του για ηθικές κρίσεις και η ανεξαρτησία του από προκαταλήψεις πράγματι εκπλήσσουν, αλλά δεν θίγουν την καρδιά του προβλήματος· πιο πολύ συνέβαλαν στην φήμη του παρά στην κατανόηση των έργων του, γιατί οι περισσότεροι από τους μελετητές του, τότε και σήμερα, σκανδαλίζονταν ακόμη και να τον διαβάσουν σωστά. Όταν επιμένει ότι στη δημόσια-πολιτική επικράτεια οι άνθρωποι «οφείλουν να μαθαίνουν πώς να μην είναι καλοί»,⁵⁶ δεν εννοούσε ποτέ φυσικά ότι θα έπρεπε να μάθουν πώς να είναι κακοί. Σε τελευταία ανάλυση, σπάνια παρουσιάζεται κάποιος πολιτικός στοχαστής ο οποίος να μιλά με τόσο βαθιά περιφρόνηση για «τις μεθόδους [με τις οποίες] κάποιος μπορεί όντως να κερδίσει δύναμη αλλά όχι δόξα».⁵⁷ Η αλήθεια είναι ότι ετούτος το μόνο που έκανε ήταν ν' αντιπαραθέσει τις δυο έννοιες του καλού που βρήκαμε στην παράδοσή μας: την ελληνική έννοια του «καλού για» ή της καταλληλότητας και τη χριστιανική έννοια μιας απόλυτης καλωσύνης που δεν ανήκει σ' αυτόν τον κόσμο. Και οι δυο έννοιες κατά τη γνώμη του ήταν έγκυρες, αλλά μόνο στην ιδιωτική σφαίρα της ανθρώπινης ζωής· στη δημόσια επικράτεια της πολιτικής δεν είχαν σπουδαιότερη θέση από τις αντίθετές τους, ακαταλληλότητα ή ανικανότητα και κακό. Η *virtù*, από την άλλη πλευρά, που σύμφωνα με τον Μακιαβέλλι είναι η ειδικά πολιτική ανθρώπινη ποιότητα, δεν έχει ούτε τη συνεκδοχή ενός ηθικού χαρακτήρα, όπως η ρωμαϊκή *virtus*, ούτε εκείνη μιας ηθικά ουδέτερης υπεροχής όπως η ελληνική *αρετή*. Η *virtù* είναι η απόκριση, που δίνεται από τον άνθρωπο στον κόσμο, ή ορθότερα στον αστερισμό της *fortuna* με τον οποίο ο κόσμος ανοίγεται, παρουσιάζεται και προσφέρεται στον άνθρωπο, στην *virtù* του. Δεν υπάρχει *virtù* χωρίς *fortuna*, ούτε *fortuna* χωρίς *virtù*· η αλληλενέργειά τους δείχνει αρμονία ανθρώπου και

56. Ο *Ηγεμόνας*, κεφ. 15. [Στην ελ. εκδ. ολόκληρο το απόσπασμα έχει ως εξής: «Γι' αυτό κι είναι απαραίτητο στον ηγεμόνα, που θέλει να βασταχτεί ορθός, να μαθαίνει πώς μπορεί να μην είναι καλός, και να χρησιμοποιεί ή όχι τούτη τη γνώση, κατά την ανάγκη» (N. M. Έργα, τ. I, σ. 267, μετ. Παν.

Κονδύλης, Κάλβος, 1971)].

57. Ο *Ηγεμόνας*, κεφ. 8. [Στην έκδοση του Κάλβου το κεφ. αυτό παραλείπεται. Στη μετάφραση του Ν. Καζαντζάκη διαβάζουμε: «με τον τρόπο αυτόν μπορείς να φτάσεις στο θρόνο όχι όμως και στη δόξα» (Ο *Ηγεμόνας*, εκδ. Γαλαξία, β' έκδοση, 1963, σ. 46)].

κόσμου —που αλληλεπιδρούν και προχωρούν από κοινού— η οποία απομακρύνεται από τη σοφία του δημόσιου άνδρα καθώς και από την ηθική ή άλλου είδους υπεροχή του ατόμου και την αρμοδιότητα των ειδικών.

Οι εμπειρίες που αποκόμισε συμμετέχοντας στους αγώνες του καιρού του μετέδωσαν στον Μακιαβέλλι βαθιά περιφρόνηση για όλες τις παραδόσεις, χριστιανικές κι ελληνικές, όπως παρουσιάστηκαν, γαλουχήθηκαν και επανερμηνεύτηκαν από την Εκκλησία. Η περιφρόνησή του στρεφόταν εναντίον μιας διεφθαρμένης Εκκλησίας η οποία διέφθειρε την πολιτική ζωή της Ιταλίας, αλλά τέτοια διαφθορά, υποστήριζε, ήταν αναπόφευκτη εξ αιτίας του χριστιανικού χαρακτήρα της Εκκλησίας. Αυτό που καταμαρτυρούσε, σε τελευταία ανάλυση, δεν ήταν μόνον η διαφθορά αλλ' επίσης η αντίδραση εναντίον της, η βαθιά θρησκευτική και ειλικρινής αναζωπύρωση που εκπορευόταν από τους Φραγκισκανούς και τους Δομινικανούς μ' αποκορύφωμα το φανατισμό του Σαβοναρόλα, για τον οποίο κι έτρεφε μεγάλο σεβασμό. Σεβασμός γι' αυτές τις θρησκευτικές δυνάμεις μαζί με την περιφρόνηση για την Εκκλησία τον οδήγησαν σ' ορισμένα συμπεράσματα γύρω από μια βασική ασυμφωνία χριστιανικής πίστης και πολιτικής που περιέργως θυμίζουν τους πρώτους αιώνες της εποχής μας. Το θέμα του ήταν ότι κάθε επαφή θρησκείας και πολιτικής διαφθείρει αμφότερες, και ότι μια αδιάφθορη Εκκλησία, αν και σαφώς περισσότερο σεβαστή, θα είχε πολύ καταστροφικότερα αποτελέσματα για τη δημόσια επικράτεια από ότι η σημερινή διαφθορά της.⁵⁸ Εκείνο που δεν είδε, και ίσως δεν μπορούσε στην εποχή του να δει, ήταν η ρωμαϊκή επιρροή στην Καθολική Εκκλησία, που, πράγματι, ήταν πολύ λιγότερο αισθητή από ότι το χριστιανικό περιεχόμενό της και το ελληνικό θεωρητικό πλαίσιο αναφοράς της.

Εκείνα τα οποία ώθησαν τον Μακιαβέλλι να ερευνήσει τις πολιτικές εμπειρίες των Ρωμαίων όπως πρωτοπαρουσιάστηκαν, απομακρυνόμενος τόσο από τη χριστιανική ευσέβεια όσο και από την ελληνική φιλοσοφία, ήσαν κάτι περισσότερο από πατριωτισμός και κάτι περισσότερο από την τρέχουσα αναβίωση του ενδιαφέροντος για την αρχαιότητα. Το μεγαλείο της επανανακάλυψής του έγκειται στο ότι δεν ξαναζωντάνεψε ή δεν προσέφυγε απλά στην αρθρωμένη εννοιολογική παράδοση, παρά συνάρθρωσε ο ίδιος εκείνες τις εμπειρίες που οι Ρωμαίοι δεν εννοιολογοποίησαν αλλά μάλλον έκφρασαν με όρους της ελληνικής φιλοσοφίας η οποία κι εκχυδαίστηκε γι' αυτόν ακριβώς το σκοπό.⁵⁹

58. Δες ιδιαίτερα *Διατριβές*, βιβλίο III, κεφ. I.

59. Αξίζει τον κόπο να εξεταστεί πόσο σπάνια συναντάται το όνομα του Κικέρωνα στα

γραπτά του Machiavelli και πόσο προσεκτικά τον αποφεύγει στις ερμηνείες του της ρωμαϊκής ιστορίας.

Είδε πως το σύνολο της ρωμαϊκής ιστορίας και πνευματικότητας εξαρτιόταν από την εμπειρία της ίδρυσης και πίστεψε ότι θα ήταν δυνατό να επαναλάβει τη ρωμαϊκή εμπειρία διαμέσου της ίδρυσης μιας ενοποιημένης Ιταλίας που για το ιταλικό έθνος έμελλε να γίνει ο ιερός ακρογωνιαίος λίθος ενός «αιωνίου» πολιτικού σώματος όπως ήταν για τον ιταλικό λαό η ίδρυση της Αιώνιας Πόλης. Το γεγονός ότι γνώριζε τις σύγχρονες πρωταρχές της γέννησης των εθνών και η ανάγκη ενός νέου πολιτικού σώματος, για το οποίο και χρησιμοποιούσε τον μέχρι τότε άγνωστο όρο *lo stato*, ήταν η αιτία να θεωρηθεί γενικά και δίκαια πατέρας του μοντέρνου έθνους κράτους και της έννοιας «κρατική λογική». Γεγονός περισσότερο εντυπωσιακό, μολοντί λιγότερο γνωστό, είναι ότι ο Μακιαβέλλι κι ο Ροβεσπιέρος έμοιαζε συχνά να μιλούν την ίδια γλώσσα. Όταν ο Ροβεσπιέρος δικαιώνει την τρομοκρατία, «το δεσποτισμό της ελευθερίας ενάντια στην τυραννία», ακούγεται κατά διαστήματα ωςάν να επαναλαμβάνει σχεδόν λέξη προς λέξη τις περίφημες δηλώσεις του Μακιαβέλλι πάνω στην αναγκαιότητα της βίας κατά την ίδρυση νέων πολιτικών σωμάτων και τη μεταρρύθμιση των διεφθαρμένων.

Η ομοιότητα τούτη γίνεται ακόμη εντυπωσιακότερη αφού ο Μακιαβέλλι και ο Ροβεσπιέρος υπερέβησαν σ' αυτά τα ζητήματα όσα οι ίδιοι οι Ρωμαίοι είχαν να πουν γύρω από την ίδρυση. Σίγουρα, ο σύνδεσμος ίδρυσης και δικτατορίας μπορούσε να μαθευτεί από τους ίδιους τους Ρωμαίους, και ο Κικέρων, για παράδειγμα, κάνει έκκληση στον Σικιπίωνα να γίνει *dictator rei publicae constituendae*, να εγκαταστήσει δικτατορία ώστε να αποκαταστήσει τη δημοκρατία.⁶⁰ Όπως οι Ρωμαίοι, ο Μακιαβέλλι και ο Ροβεσπιέρος αισθάνθηκαν ότι η ίδρυση ήταν η κεντρική πολιτική πράξη, ο μόνος σπουδαίος άθλος που εγκαθίδρυσε τη δημόσια -πολιτική επικράτεια και έκαμε δυνατή την πολιτική· αντίθετα όμως από τους Ρωμαίους, στους οποίους αυτό ήταν ένα συμβάν του παρελθόντος, αισθάνθηκαν ότι για τον υπέρτατο τούτο «σκοπό» όλα τα μέσα, και κυρίως τα μέσα της βίας, δικαιώνονταν. Κατανόησαν την πράξη της ίδρυσης πανομοιότυπα με την εικόνα της κατασκευής· το ζήτημα γι' αυτούς ήταν κυριολεκτικά πώς να «κάνουν» μια ενοποιημένη Ιταλία ή μια γαλλική δημοκρατία, το οποίο και τους οδήγησε στη δικαίωση της βίας και την αποδοχή της εγγενούς της ευλογοφάνειας με βάση το επιχείρημα: Δεν μπορείς να κάνεις τραπεζί χωρίς να σκοτώσεις δέντρα, δεν μπορείς να κάνεις ομελέτα χωρίς να σπάσεις αυγά, δεν μπορείς να κάνεις δημοκρατία χωρίς να σκοτώσεις ανθρώπους. Μ' αυτή τη λογική, που έμελλε να γίνει προφητική για την ιστορία των επαναστάσεων, ο Μακιαβέλλι κι ο Ροβεσπιέρος δεν ήταν Ρωμαίοι και η

αυθεντία που επικαλούνταν ανήκε μάλλον στον Πλάτωνα, ο οποίος επίσης επαινούσε την τυραννία ως την κυβέρνηση όπου «η μεταβολή γίνεται συνήθως ευκολότερα και ταχύτερα».⁶¹

Σ' αυτήν ακριβώς τη διττή προοπτική, της επανανακάλυψης της εμπειρίας της ίδρυσης και της επανερμηνείας της με όρους δικαίωσης των (βίαιων) μέσων για έναν ανώτερο σκοπό, ο Μακιαβέλλι είναι δυνατό να θεωρηθεί ο πρόγονος των μοντέρνων επαναστάσεων, που όλες τους μπορούν να χαρακτηριστούν από την παρατήρηση του Μαρξ πως η Γαλλική Επανάσταση εμφανίστηκε στη σκηνή της ιστορίας με ρωμαϊκά ενδύματα. Έχω τη γνώμη πως ούτε το μεγαλείο ούτε η τραγωδία των δυτικών επαναστάσεων της μοντέρνας εποχής μπορούν να κατανοηθούν πλήρως, εκτός κι αν παραδεχτούμε ότι τις ενέπνεε το ρωμαϊκό πάθος για ίδρυση. Γιατί αν έχω δίκιο να υποθέτω πως η κρίση του σημερινού κόσμου είναι κατ' αρχήν πολιτική και πως η περίφημη «παρακμή της Δύσης» έγκειται κατά βάση στην παρακμή της ρωμαϊκής τριάδας θρησκείας, παράδοσης και αυθεντίας, με τη συνακόλουθη υπονόμευση των ειδικά ρωμαϊκών θεμελίων της πολιτικής επικράτειας, τότε οι επαναστάσεις της μοντέρνας εποχής εμφανίζονται σαν γιγαντιαίες προσπάθειες να αποκατασταθούν τούτα τα θεμέλια, να ανανεωθεί το κομμένο νήμα της παράδοσης, και να αναστηλωθεί, διαμέσου της ίδρυσης νέων πολιτικών σωμάτων, ό,τι για τόσους αιώνες προίκισε τις ανθρώπινες υποθέσεις με κάποιο μέτρο αξιοπρέπειας και μεγαλείου.

Απ' αυτές τις απόπειρες, μόνο μία, η Αμερικάνικη Επανάσταση, επέτυχε: οι ιδρυτές πατέρες όπως αρκετά χαρακτηριστικά τους ονομάζουμε ακόμη, ίδρυσαν εντελώς νέο πολιτικό σώμα χωρίς βία και με τη βοήθεια ενός συντάγματος. Και αυτό το πολιτικό σώμα άντεξε τουλάχιστον μέχρι σήμερα, παρά το γεγονός πως ο ειδικά μοντέρνος χαρακτήρας του μοντέρνου κόσμου πουθενά αλλού δεν έχει να επιδείξει τόσο ακραίες εκφράσεις σε όλες τις μη-πολιτικές σφαίρες ζωής όσο στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος τόπος για να συζητηθούν οι λόγοι της εκπληκτικής σταθερότητας μιας πολιτικής δομής που δοκιμάζεται από την πιο σφοδρή και διαλυτική κοινωνική αστάθεια. Φαίνεται σίγουρο ότι ο σχετικά μη βίαιος χαρακτήρας της Αμερικάνικης Επανάστασης, όπου η βία ήταν λίγο πολύ περιορισμένη σε τακτικές εχθροπραξίες, είναι σημαντικός παράγοντας γι' αυτή την επιτυχία. Είναι επίσης πιθανό ότι οι ιδρυτές πατέρες της επειδή απέφυγαν την ευρωπαϊκή εξέλιξη του έθνους-κράτους, παρέμειναν εγγύτερα

61. *Νόμοι*, 711α. [οὗ δ' ἂν τοῦτο ἀριθμῶ μὲν βραχύτατον, ἰσχυρότατον δὲ, καθάπερ ἐν τυ-

ρανιδί γένηται, ταύτη καὶ τότε τάχος καὶ βασιάνη τῆς μεταβολῆς γίνεσθαι φιλεῖ].

στο αυθεντικό ρωμαϊκό πνεύμα. Ακόμη σημαντικότερο ίσως να ήταν ότι η πράξη της ίδρυσης, δηλαδή ο αποικισμός της αμερικανικής ηπείρου, προηγήθηκε της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, κι έτσι ο σκελετός του Συντάγματος, προσφεύγοντας σε υπάρχοντα προνόμια και συμφωνίες, επικύρωσε και νομιμοποίησε ένα ήδη υπαρκτό πολιτικό σώμα αντί να το κατασκευάσει εξ υπαρχής.⁶² Κατά συνέπεια οι δρώντες στην Αμερικανική Επανάσταση απαλλάχθηκαν εντελώς από την προσπάθεια να «εγκαινιάσουν νέα τάξη πραγμάτων»: ήταν δηλαδή απαλλαγμένοι από τη μοναδική πράξη για την οποία κάποτε ο Μακιαβέλλι είπε πως «δεν υπάρχει πράμα δυσκολότερο στο χειρισμό, ούτε πιο αμφίβολο στην επιτυχία, ούτε και πιο επικίνδυνο στην εφαρμογή».⁶³ Και ο Μακιαβέλλι σίγουρα το γνώριζε επειδή ο ίδιος, ο Ροβεσπιέρος και ο Λένιν, καθώς και όλοι οι μεγάλοι επαναστάτες των οποίων ήταν πρόδρομος, το μόνο που επιθυμούσαν με τόσο πάθος ήταν να εγκαινιάσουν μια νέα τάξη πραγμάτων.

Όπως και να 'χουν τα πράγματα, οι επαναστάσεις, που συνήθως τις θεωρούμε ως ριζοσπαστικές ρήξεις με την παράδοση, εμφανίζονται στη συνάφειά μας ως συμβάντα όπου οι πράξεις των ανθρώπων εμπνέονται ακόμη και αντλούν την μέγιστη δύναμή τους από τις αρχές αυτής της παράδοσης. Φαίνονται να 'ναι η μοναδική σωτηρία την οποία η ρωμαϊκή-δυτική παράδοση πρόβλεψε για καταστάσεις ανάγκης. Το γεγονός ότι όχι μόνο οι ποικίλες επαναστάσεις του εικοστού αιώνα αλλά το σύνολο των επαναστάσεων μετά την αποτυχία της γαλλικής, κατέληξαν είτε στην παλινόρθωση είτε στην τυραννία, μοιάζει να δείχνει πως ακόμα κι αυτά τα έσχατα μέσα σωτηρίας που αντλούνται από την παράδοση έγιναν ανεπαρκή. Η αυθεντία όπως την ξέραμε κάποτε, που μεγαλύνθηκε από τη ρωμαϊκή εμπειρία της ίδρυσης και κατανοήθηκε στο φως της ελληνικής πολιτικής φιλοσοφίας, πουθενά δεν επανεγκαθιδρύθηκε, είτε διαμέσου επαναστάσεων ή διαμέσου των ακόμα λιγότερο ελπιδοφόρων μέσων της παλινόρθωσης, και λιγότερο όλων διαμέσου των συντηρητικών τρόπων και τάσεων που κατά καιρούς παρασύρουν την κοινή γνώμη. Γιατί η ζωή σε μια πολιτική επικράτεια δίχως αυθεντία και τη συνακόλουθη επίγνωση ότι η πηγή της αυθεντίας υπερβαίνει την εξουσία και όσους βρίσκονται στην εξουσία, σημαίνει πως αντιμετωπίζει εξ υπαρχής, χωρίς τη θρησκευτική πίστη σε μια ιερή απαρχή και χωρίς την προστασία των παραδοσιακών και επομένως αυτονόητων κριτηρίων συμπεριφοράς, τα στοιχειώδη προβλήματα ανθρώπινης συμβίωσης.

62. Οι υποθέσεις αυτές μπορούν φυσικά να δικαιωθούν μόνον με λεπτομερή ανάλυση της Αμερικανικής Επανάστασης.

63. *Ο Ηγεμόνας*, κεφ. 6. [ελλην. έκδ. ΚΑΛ-ΒΟΣ σ. 253 α' τόμος].