



Βασίλης Ευδιάς

ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ. Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΓΕΓΟΝΟΣ



ΥΠΝΗΘΙΖΟΥΜΕ ΝΑ λέμε ότι ο νεώτερος ευρωπαϊκός πολιτισμός και κατ' επέκταση όλος ο σύγχρονος πολιτισμός, στηρίζεται στο πνεύμα της κλασικής αρχαίας ελληνικής σκέψης. Αυτό είναι βέβαια αλήθεια, υπό την έννοια ότι οι δυτικοευρωπαίοι στοχαστές που έθεσαν τις πολιτειακές και γενικότερα τις φιλοσοφικές και πνευματικές βάσεις του συγχρόνου πολιτισμού, βρέθηκαν πάντοτε σε μια πολύ στενή σχέση με το κλασικό ελληνικό πνεύμα —είτε με την πρόθεση να το κατανοήσουν και να το καταστήσουν εκ νέου επίκαιρο, είτε εν πάση περιπτώσει ανοίγοντας έναν κριτικό διάλογο μαζί του. Εν τούτοις — και χωρίς να θέλουμε απ' αυτή τη θέση να υπεισέλθουμε σε μια γενική συζήτηση του σχετικού προβλήματος— υπάρχει μια θεμελιωκή διαφορά που χωρίζει τον κλασικό ελληνισμό (και γενικότερα τον ελληνισμό καθ' όλη την ιστορική του διαδρομή) από το σύγχρονο πολιτισμό.

Θα συνοψίζαμε τη διαφορά αυτή λέγοντας ότι ο σύγχρονος πολιτισμός θεμελιώνεται σε μια αντίληψη του ανθρώπου ως βιοφυσικού κατ' αρχήν όντος, ως βιοφυσικής ατομικής μονάδος, που για να μπορέσει βέβαια να ανταποκριθεί στις ζωτικές προϋποθέσεις και στις ανάγκες της ζωής, έρχεται εκ των υστέρων να συνάψει κοινωνικές σχέσεις και να συγκροτήσει κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς. Αντίθετα η αρχαία ελληνική σκέψη θεωρεί τον άνθρωπο ως πολιτικό κατ' αρχήν ον, δηλαδή ως ον που η ίδια η ανθρώπινη του φύσις συνδέεται εξ αρχής με το κοινωνικό γεγονός, με το γεγονός της πόλεως.

«Φανερόν —έλεγε ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* του— ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον». Από την άλλη μεριά, έχουμε τον κυριότερο ίσως από τους θεμελιωτές της πολιτικής φιλοσοφίας των νέων χρόνων, τον Τόμας Χομπς, να λέει στο κλασικό του έργο, τον

Λεβιάθαν: «Ο τελικός λόγος, στόχος ή σκοπός, για τον οποίο οι άνθρωποι (που αγαπούν από φυσικού τους την ελευθερία και την κυριαρχία επί των άλλων) επιβάλλουν περιορισμούς στον εαυτό τους (περιορισμούς που χαρακτηρίζουν τη ζωή σε μια πολιτική κοινότητα), είναι η πρόνοια για την αυτοσυντήρησή τους και κατ' επέκταση για μια πιο ευχάριστη ζωή». Και αυτά, ενώ έχουν εν τω μεταξύ περάσει δυο χιλιετίες πολιτισμένου βίου από τότε που ο Αριστοτέλης ισχυριζόταν πως η πόλις είναι «καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος» καὶ πως «φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν».

Ο Αριστοτέλης θεωρεί πως ο άνθρωπος «ὄπλα ἔχων (εννοεί το λόγο) φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τάναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα» (τα οποία όπλα λέει μπορεί να τα χρησιμοποιήσει και εντελώς αντίθετα — χωρίς δηλ. φρόνηση και αρετή). Σ' αυτή όμως την περίπτωση ο άνθρωπος είναι ζών «ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον» και «πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χερίστον» (χειρότερος δηλαδή ἀπ' όλα τα ζώα, ικανός μόνο για να τρώει και να ικανοποιεί τις σεξουαλικές του ορμές). Μ' άλλα λόγια, στα πλαίσια της αρχαιοελληνικής αντίληψης, ο άνθρωπος ως απλή βιοφυσική μονάδα αποτελεί μια έκπτωση από την ανθρώπινη κατάσταση, δηλαδή δεν υφίσταται πλέον ως άνθρωπος.

Η ελληνική αυτή αντίληψη του ανθρώπου ως φύσει πολιτικού ζώου, ή ορθότερα η πνευματική κατεύθυνση που οριοθετούσε αυτή η αντίληψη (σε αντίθεση με την αντίληψη του ανθρώπου ως βιοφυσικής ατομικής μονάδας) δεν αποτέλεσε μόνο τον κεντρικό άξονα της αρχαιοελληνικής πόλεως. Η αντίληψη του ανθρώπου ως «προσώπου εν κοινωνία» που αναπτύχθηκε και κυριάρχησε στην εκχριστιανισμένη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, υπήρξε ο κεντρικός πνευματικός και πολιτειακός άξονας του ελληνισμού σε όλη τη διαχρονική του πορεία.

Ίσως εκ πρώτης όψεως αυτή η διαφορά που προσπαθώ να επισημάνω να μην είναι και τόσο σαφής ή να μπορεί από κάποιον να θεωρηθεί ως μια μικρή μετατόπιση του κέντρου βάρους προς τη μια ή προς την άλλη διάσταση της ανθρώπινης φύσεως (τη βιοφυσική και την πολιτική). Το ζήτημα όμως είναι ότι ακόμα κι έτσι, οι πρακτικές συνέπειες της μικρής αυτής μετατόπισης, σε ό,τι αφορά τον πολιτισμό, είναι τεράστιες. Για να κάνουμε κάπως πιο παραστατική την αντίθεση και απλοποιώντας λίγο τις ιστορικές διαφοροποιήσεις, θα μπορούσαμε να πούμε ότι στη θέση του εκ φύσεως διχαστικού δίπολου «άτομο-σύνολο», ο ελληνικός πολιτισμός συγκροτήθηκε στη βάση του εκ φύσεως ενωτικού διπόλου «πρόσωπο-κοινότητα».

ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΩΤΗ ΣΤΙΓΜΗ ο πολιτισμός των νεωτέρων χρόνων, ο σύγχρονος δηλαδή πολιτισμός, διχάστηκε ανάμεσα σε δυο αντίπαλα ηθικά και οντολογικά

μεγέθη: το άτομο και το σύνολο. Όλη η νεώτερη ιστορία είναι απ' αυτήν την άποψη η ιστορία της αντίθεσης (των συγκρούσεων και των συμβιβασμών) ανάμεσα στο ατομικό και το γενικό συμφέρον, ανάμεσα στην ατομική υποκειμενική και στη γενική αντικειμενική γνώμη και βούληση. Από το ίδιο αυτό διχαστικό δίλημμα προέκυψαν και οι μεγάλες ιδεολογικές αντιπαραθέσεις των δυο τελευταίων αιώνων. Από τη μια μεριά έχουμε τον ατομισμό και τις αξίες του ανταγωνισμού και από την άλλη τον ολισμό και τις αντίστοιχες κοινωνικοπολιτικές ιδεολογίες (εθνικισμός, σοσιαλισμός, κλπ.).

Πέρα όμως και από τις αντιθέσεις αυτές, το δίπολο άτομο-σύνολο προσδιόρισε και προσδιορίζει θετικά το πνευματικό και θεσμικό πλαίσιο του σύγχρονου πολιτισμού, στις βασικές του γραμμές. Η τρέχουσα αντίληψη του ατόμου-πολίτη αντιστοιχεί ακριβώς στο φυσικό άτομο (στο ατομικό δηλαδή υποκείμενο). Αυτή η έννοια του ατόμου-πολίτη συνδέει, μέσω μιας σειράς δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, το εκάστοτε φυσικό ον με το γενικό συμφέρον και τη γενική βούληση. Το γενικό συμφέρον και η γενική βούληση αντιστοιχούν με τη σειρά τους στην έννοια του συνόλου (του συλλογικού δηλαδή υποκειμένου).

Σε αντίθεση με όλα αυτά, και αν εξαιρέσουμε τον τελευταίο ενάμισι αιώνα, ο ελληνισμός δεν υιοθέτησε τις αφηρημένες κατηγορίες του ατόμου και του συνόλου, και δεν αντιμετώπισε τα διχαστικά διλήμματα που οι κατηγορίες αυτές συνεπάγονται. Σε όλες τις προηγούμενες φάσεις του, ο ελληνικός πολιτισμός υπήρξε (και κατά βάθος εξακολουθεί ουσιαστικά να είναι) πολιτισμός κοινοτικός. Δηλαδή πολιτισμός που η προσωπική ελευθερία και η προσωπική ιδιοτυπία δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνο στα πλαίσια της κοινής ζωής και της κοινωνικής ενότητας, και το αντίστροφο.

Μιας και ξεκινήσαμε με Αριστοτέλη, ας μείνουμε σ' αυτόν για ένα ακόμα παράδειγμα. Προσέξτε τον ορισμό του για τη δικαιοσύνη. «Ἡ γὰρ δίκη — λέει — πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἥ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις». Τι είναι δικαιοσύνη; (ρωτάει). Και απαντά: (ἡ τοῦ δικαίου κρίσις). Η κρίσις του δικαίου ανδρός. Δεν υπάρχει δηλαδή ένα αφηρημένο αντικειμενικό δίκαιο. Το πρόσωπο του δικαίου ανδρός είναι το μέτρο και ο ορισμός της δικαιοσύνης. Λέγοντας όμως αυτά και καταργώντας τον αντικειμενισμό, ο Αριστοτέλης απορρίπτει ταυτόχρονα και τον υποκειμενισμό, αφού έχει ήδη διευκρινήσει ότι η «δίκη» είναι η τάξις της πολιτικής κοινωνίας, έξω από την οποία («πολιτικῆς κοινωνίας») δεν μπορεί να νοηθεί ο δίκαιος.

Το πρόσωπο λοιπόν και η κοινότητα αποτελούν το ένα την προϋπόθεση του άλλου. Έξω από την κοινότητα η ζωή του ανθρώπου δεν μπορεί «να αληθεύσει». «Τὸ ἀλθθεύειν ἐστὶ κοινωνεῖν», έλεγε ο Αριστοτέλης, ενώ η νεώτερη αντίληψη θεωρεῖ την αλήθεια ατομική υπόθεση της υποκειμενικής συνείδησης

—του πνευματικού δηλαδή κέντρου του υποτίθεται αυτόνομου βιοφυσικού όντος. Κι επειδή ακριβώς η αλήθεια είναι υπόθεση της ατομικής συνείδησης, γι' αυτό και η αναζήτησή της οδηγεί μάλλον στο διαχωρισμό παρά στην ενότητα των ανθρώπων. Οπότε ο μόνος τρόπος για να αποφευχθεί αυτός ο διαχωρισμός είναι η επίκληση μιας γενικής αντικειμενικής αλήθειας, την οποία θα προασπίσει αναγκαστικά κάποιος Λεβιάθαν: μια εξωτερική δηλαδή προς τους ανθρώπους εξουσία που θα πάρει τη μορφή ενός τεχνητού-νομικού «προσώπου» που την εκπροσωπεί (είτε αυτό το «πρόσωπο» είναι ένα κράτος, ένα κόμμα ή ένα ιερατείο).

ΣΤΑ ΠΛΑΙΣΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ το κοινωνικό γεγονός είναι οπωσδήποτε και εσωτερικό, αφορώντας στην αλήθεια της ψυχής και της προσωπικότητας του κάθε ανθρώπου. Αντίθετα, η σύγχρονη κοινωνία εμφανίζεται σαν ένα γεγονός κατ' αρχήν εξωτερικό προς τον άνθρωπο. Η κοινωνική διάσταση του ανθρώπου έρχεται να επικαθήσει ως επιπρόσθετο εποικοδόμημα πάνω στην πρωταρχική φύση του ανθρώπου ως βιοφυσικού όντος (εποικοδόμημα εσωτερικό, ηθικού ή ψυχολογικού χαρακτήρα, ή εξωτερικό, νομικό ή μηχανικό). Οπότε το κοινωνικό γεγονός συλλαμβάνεται με δυο τρόπους: είτε ως σύμπραξη σε μια σύμβαση (γεγονός που οδηγεί στην αυτονόμηση και την τυραννία του συμφέροντος και της βουλευσιαρχίας) είτε ως συμμετοχή σε μια λειτουργία (γεγονός που οδηγεί στην αυτονόμηση και την τυραννία του ορθολογισμού). Ακόμα και σχέσεις ζωής, όπως π.χ. ο γάμος, κατανοούνται στις μέρες μας ως νομική συμφωνία δυο συμβαλλομένων μερών, την οποία εννοείται πως το κάθε μέρος συνάπτει για την ικανοποίηση των δικών του κατ' αρχήν αναγκών ή συμφερόντων. Ήδη δε από τον Ρουσσώ η συγκρότηση του κράτους νοείται στη βάση ενός «κοινωνικού συμβολαίου». Από την άλλη μεριά, πιστεύω ότι είναι απολύτως επαρκείς οι παραστάσεις που έχουμε όλοι μας από την «ηθική» απαίτηση της προσαρμογής μας στην ορθολογική λειτουργία των θεσμών, της οικονομίας, κ.λπ.

Έχει σημασία για το θέμα μας να υπογραμμίσουμε ότι στα πλαίσια αυτής της αντίληψης τόσο το άτομο όσο και το σύνολο είναι γενικές και αφηρημένες (δηλαδή απρόσωπες) κατηγορίες, που αποκτούν το συγκεκριμένο κάθε φορά περιεχόμενό τους μέσα από διάφορα πρόσωπα πλέγματα δικαιωμάτων, υποχρεώσεων, σχέσεων, λειτουργιών και ρόλων. Αυτό πρέπει ιδιαίτερα να υπογραμμιστεί σε ό,τι αφορά την έννοια του ατόμου, που —αντίθετα ίσως προς μια τρέχουσα εντύπωση— δεν έχει να κάνει με το συγκεκριμένο πρόσωπο, αλλά με μια γενική νοητική κατηγορία. Έτσι, στα πλαίσια του σύγχρονου πολιτισμού, ο κάθε φροιά συγκεκριμένος άνθρωπος νοείται ως βιοφυ-

σικό κατ' αρχήν ον που εντάσσεται στους πολιτικούς θεσμούς ως άτομο-πολίτης — φέροντας δηλαδή μια επένδυση δικαιωμάτων, υποχρεώσεων και ρόλων που δεν έχει τόσο να κάνει με τον ίδιο το συγκεκριμένο άνθρωπο, όσο με μια γενική σύλληψη της εννοίας του ατόμου, όπως αυτή κατανοείται σε κάθε περίπτωση.

Ίσως να πρέπει στο σημείο αυτό να πούμε δυο λόγια για την περίπτωση του μαρξισμού, μιας και η μαρξιστική θεώρηση φαίνεται πως δίνει κατ' εξοχήν έμφαση στην κοινωνική διάσταση της ανθρώπινης κατάστασης (βλ. π.χ. τα *Χειρόγραφα του 1844*) εμφανιζόμενη έτσι να υιοθετεί την εκδοχή του ανθρώπου ως κοινωνικού ζώου. Η πραγματικότητα όμως είναι ότι και ο Μαρξ θεωρεί την κοινωνική διάσταση του ανθρώπου ως κάτι το όλως διάφορο και εξωτερικό από την ανθρώπινη φύση. Λέει π.χ. ο Μαρξ στα *Grundrisse*: «Η κοινωνία δεν αποτελείται από άτομα, αλλά εκφράζει το σύνολο των συσχετίσεων, των σχέσεων που έχουν τα άτομα μεταξύ τους. Σαν να 'θελε κανείς να πει (κι εδώ ο Μαρξ εκθέτει μια άποψη του Προυντόν) ότι από τη σκοπιά της κοινωνίας δεν υπάρχουν πολίτες και δούλοι, ότι όλοι είναι άνθρωποι. Αντίθετα (απαντά τώρα ο Μαρξ) άνθρωποι είναι έξω από την κοινωνία. Το να είναι κανείς δούλος ή πολίτης, αυτοί είναι κοινωνικοί προσδιορισμοί, σχέσεις των ανθρώπων Α και Β. Ο άνθρωπος Α ως άνθρωπος δεν είναι δούλος. Δούλος είναι μέσα στην κοινωνία και διαμέσου της κοινωνίας». Κι ο Μαρξ δηλαδή αποδέχεται το βιοφυσικό χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης, απλώς τον θεωρεί ως κάτι που υπόκειται στην κοινωνία, την οποία όπως είπαμε ήδη τη βλέπει κι αυτός σε ένα γεγονός εξωτερικό: ένα ογτολογικά αυθυπόστατο σύνολο συσχετίσεων εντός του οποίου τα βιοφυσικά άτομα αποκτούν τους κοινωνικούς τους προσδιορισμούς.

Τόσο λοιπόν η φιλελεύθερη όσο και η μαρξιστική θεώρηση της κοινωνίας, θεμελιώνονται στην κοινή παραδοχή ότι ο βιοφυσικός άνθρωπος (στον οποίο εστιάζει το ενδιαφέρον του ο φιλελευθερισμός) είναι οντολογικά διακριτός από τον άνθρωπο ως κοινωνικό ον (στον οποίο στρέφει την προσοχή του ο μαρξισμός). Αυτή η αντίληψη του κοινωνικού ανθρώπου ως σχέσης, ως ρόλου, ως νομικής ή μηχανικής υποστάσεως, ανεξάρτητης από την ανθρώπινη φύση, έχει την αρχή της στην ιδιότυπη ρωμαϊκή κατανόηση του προσώπου ως προσώπου, ως μάσκας. Κατανόηση που από ένα σημείο και πέρα προσδιόρισε τις διαφορές ανάμεσα στο ρωμαϊκό και το ελληνικό πνεύμα, στη δυτική και την ανατολική χριστιανική δογματική διδασκαλία. (Για το θέμα αυτό νομίζω ότι είναι ιδιαίτερα διαφωτιστική η μελέτη του π. Ι. Ζηζιούλα «Από το Πρόσωπείον εις το Πρόσωπον»).

Αντίθετα προς αυτή τη νομική ή τη μηχανική αντίληψη της κοινωνίας ως ενός εξωτερικού δεδομένου, προς το οποίο καλείται ο άνθρωπος να προσαρ-

μοστεί ή θεωρείται πως είναι *de facto* προσαρμοσμένος, ο ελληνικός κοινοτισμός βλέπει την κοινωνία ως προσωπικό αίτημα και ως πνευματικό κατόρθωμα του συγκεκριμένου ανθρώπου να κοινωνήσει με τους συνανθρώπους του —να υπάρξει δηλαδή ως άνθρωπος. Αναπτύχθηκε έτσι ένας πολιτισμός στον οποίο η κοινωνία δεν μπορούσε να υπαχθεί σε απρόσωπες κατηγορίες και δυνάμεις. Ο κοινοτικός πολιτισμός αρνήθηκε ως πρωταρχικό της ηθικό στήριγμα τον εξωτερικό καταναγκασμό και αναζήτησε την εσωτερική αυθεντικότητα —μιας και η ηθική και η αρετή δεν μπορούσε να είναι εξωτερική προσαρμογή του ανθρώπου σε μια δεοντολογία της συμπεριφοράς, αλλά ο εσωτερικός και εξωτερικός συντονισμός του, η καθολική του ανταπόκριση στο ρυθμό του κόσμου (για την αρχαιότητα) ή σε μια προσωπική κλήση κοινωνίας (για τη χριστιανική εποχή).

Θα πρέπει δε να υπογραμμίσουμε ότι η επιτυχία ή η αποτυχία του ανθρώπου να συντονιστεί με τον κοσμικό ρυθμό ή να ανταποκριθεί στην προσωπική κλήση κοινωνίας, αποτελούν δυο εξ ίσου πιθανά ενδεχόμενα, και σε αυτό ακριβώς συνίσταται ο τραγικός και ευπαθής χαρακτήρας του κοινοτικού πολιτισμού, ο οποίος σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να διασφαλιστεί μέσω της αυτόνομης λειτουργίας των θεσμών του. Γι' αυτό και ο ελληνισμός έδωσε προτεραιότητα στην παιδεία και την καλλιέργεια του ήθους των ανθρώπων του και όχι στην αυτάρκεια και τη σταθερότητα των θεσμών —στο νόημα που συνέχει τη ζωή και της δίνει αξία και όχι στην πρακτική αποτελεσματικότητα.

Μ' αυτή την έννοια οι ελληνικοί κοινοτικοί θεσμοί —ως νομικές ρυθμίσεις— δεν έχουν και δεν διεκδικούν οντολογική αυτονομία. Ανθούν, στο βαθμό που λειτουργούν παιδαγωγικά ως λουτρά καθάρσεως και εμποτισμού των ανθρώπων στο ήθος και στο νόημα που παρήγαγαν τους θεσμούς αυτούς, στο βαθμό δηλαδή που συνέχονται από ένα λατρευτικό κατά βάση πυρήνα. Από την άποψη αυτού του λατρευτικού πυρήνα, ο θεσμός είναι τύπος (δηλ. πρότυπο) πράξεως ζωντανών ανθρώπων. Η ουσία του θεσμού δεν συνίσταται σ' αυτήν καθαυτή τη νομική ρύθμιση ούτε σε κάποιες γενικές αρχές ή δικαιαικές ρήτρες που πραγματώνονται με τη νομική ρύθμιση. Ούτε επίσης έχει μια λειτουργική αυτονομία ώστε να μπορεί να θεωρηθεί «μηχανισμός», όπως γίνεται συνήθως. Ο θεσμός θεμελιώνεται σε ένα κατόρθωμα και καλεί συνεχώς σε μια μετοχή σ' αυτό —στη λειτουργική (δηλαδή τη λατρευτική) επανάληψή του. Ως τύπος πράξεως αποτελεί συνδυαστικό κρίκο με αυτούς που κατόρθωσαν να κοινωνήσουν κατά τον τρόπο που σημαίνεται από το θεσμό. Αν υπάρχει κάτι που δικαιολογεί την εντύπωση ότι οι θεσμοί έχουν μια δική τους αυτάρκεια, αυτό βρίσκεται στο γεγονός ότι ως τύπος αυτού του κατορθώματος, ακόμα και στην πιο εκφυλισμένη του κατάσταση, ακόμα δηλαδή και όταν έχει εκπέσει σε μια απλή εξωτερική ρύθμιση, ο θεσμός εξακολουθεί να είναι φορέας

της ενέργειας που τον γέννησε και επομένως εξακολουθεί εν δυνάμει να διατηρεί την παιδαγωγική του δυνατότητα. Αυτή όμως η δυνατότητα ενεργοποιείται μόνο όταν ο θεσμός σαρκώνεται σε ζωντανούς ανθρώπους, συντονιζόμενος με την ελάχιστη έστω ανταπόκρισή τους στο κατόρθωμα στο οποίο ο θεσμός τους καλεί να μετέχουν. Άλλες πάλι φορές το αίτημα της κοινωνίας απαιτεί ένα κατόρθωμα άλλου τύπου ή άλλου μεγέθους κι αυτό σημαίνει τομές και υπερβάσεις του θεσμού. Δηλαδή την αρχή νέων θεσμών.

ΑΠΟ ΤΑ ΠΑΡΑΠΑΝΩ ΠΡΟΚΥΠΤΕΙ ότι η κοινότητα έχει δυο όψεις. Από τη μια μεριά είναι βέβαια ένας δεδομένος —στις διάφορες διαχρονικά εκδοχές της— τρόπος ζωής, με συγκεκριμένες θεσμικές και πολιτιστικές αποκρυσταλλώσεις. Από την άλλη όμως μεριά είναι ένα διαρκώς επαναπροσδιοριζόμενο και πρακτικά ανεκπλήρωτο πνευματικό αίτημα ενότητας και κοινωνίας —αίτημα ανεκπλήρωτο, γιατί η πραγμάτωσή του ξεπερνά «τη φρόνηση και την αρετή» των ανθρώπων. Η ανθρώπινη δηλαδή κατάσταση δεν είναι ένα αυτονόητο δεδομένο, όπως στην περίπτωση του βιοφυσικού όντος, αλλά ορίζεται από μια διαλεκτική μεταξύ ζητούμενου και δεδομένου, μεταξύ «δυνάμει» και «ενεργεία». Αν σ' αυτό το στοιχείο εντοπίζεται όπως είπαμε η ευπάθεια και η αδυναμία των θεσμών του κοινοτικού πολιτισμού, στο ίδιο όμως αυτό σημείο εντοπίζεται και η δυναμική του: η ανάγκη του δηλ. για επανανοηματοδοτήσεις ή υπερβάσεις των εκάστοτε θεσμικών και πολιτιστικών αποκρυσταλλώσεων. Έξω απ' αυτήν τήν ένταση ανάμεσα στο «δεδομένο» και στο «αίτημα» δεν υφίσταται κοινότητα.

Ένα επιστημολογικό συμπέρασμα που προκύπτει από αυτήν τη διαπίστωση είναι ότι είναι επομένως λανθασμένες οι προσπάθειες ανάλυσης κοινοτικών θεσμών (όπως η αρχαιοελληνική πόλις, οι εορλησιαστικοί θεσμοί ή οι κοινότητες της τουρκοκρατίας) όταν στηρίζονται σε μια στατική κοινωνιολογική ή πολιτειολογική προσέγγιση και σε μια αυτονομημένη σπουδή διαφόρων θεσμικών χαρακτηριστικών όπως π.χ. η άμεση δημοκρατία, η συμμετοχή κλπ. Σ' αυτά τα πλαίσια θα πρέπει να δούμε και δυο καίρια ζητήματα (που δυστυχώς όμως δεν έχουμε τα περιθώρια να τα συζητήσουμε αυτή τη στιγμή και γι' αυτό απλώς θα τα αναφέρω): το ζήτημα των ορίων (του μεγέθους στην κοινότητα) και το ζήτημα της ελευθερίας.

Η δυναμική που προκύπτει απ' αυτή την ένταση μεταξύ της κοινότητας ως δεδομένου και ως αιτήματος, καθορίζει τον ελληνισμό σε όλη την ιστορική του πορεία. Έτσι, είχαμε την ανάπτυξη της αρχαιοελληνικής αντίληψης του ανθρώπου ως «πολιτικού όντος» σε συνδυασμό με την ανάπτυξη, την ωρίμανση και την κρίση του θεσμού της αρχαιοελληνικής Πόλεως και το συμβιβασμό

της με τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Στη συνέχεια ακολούθησε η ριζική μετεξέλιξη της αρχαιοελληνικής αντίληψης στην αντίληψη των βυζαντινών μέσω των χρόνων, στην αντίληψη δηλαδή όπως ήδη είπαμε του ανθρώπου ως «προσώπου εν κοινωνία». Αντίληψη που εκφράστηκε μέσω των εκκλησιαστικών και πολιτειακών θεσμών του Βυζαντίου και της τουρκοκρατούμενης Ρωμιοσύνης. Από τη σύσταση του νεοελληνικού κράτους και μετά, ο ελληνισμός μπήκε σε μια σταθερή τροχιά αμνησίας και εγκατάλειψης των κοινοτικών πολιτειακών και πνευματικών του θεμελίων, γεγονός που από μια άποψη θα μπορούσε και να εξηγήσει το σημερινό του εκτροχιασμό. Παρ' όλα αυτά, πολλά στοιχεία της συμπεριφοράς και των αντιλήψεων των νεοελλήνων αποτελούν επιβιώσεις κοινοτισμού. Σε πολλά δε από τα παθολογικά συμπτώματα του σημερινού ελλαδικού κράτους, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε την αδυναμία του Έλληνα, δηλαδή του κοινοτικού ανθρώπου, να προσαρμοστεί στον απρόσωπο ορθολογισμό των «κοινωνικών λειτουργιών», του «γενικού συμφέροντος», και του κράτους που τα εκπροσωπεί.

Ερμούπολις, 3 Ιουλίου 1990

