

## Η «πολιτειότητας» ως διακύβευμα

Γιώργος Κοντογιώργης\*

### Περίληψη

*Ο πολίτης της νεοτερικότητας είναι υπήκοος του κράτους, όχι πολίτης της πολιτείας. Είναι συνεπώς ατελής πολίτης και το σύστημα προ-αντιπροσωπευτικό ή διαμεσολαβητικό. Αντιθέτως, ο πολίτης της πολιτείας διαθέτει κατ' ελάχιστον την ιδιότητα του εντολέα, οπότε το πολιτικό σύστημα είναι αντιπροσωπευτικό, και στην ολοκλήρωσή του, είναι κάτοχος της καθολικής πολιτικής αρμοδιότητας, όπως στη δημοκρατία. Ο ατελής πολίτης είναι ιδιώτης, ενώ όταν συντρέχει η απλή ή η πλήρης «πολιτειότητας», ο πολίτης συγκροτείται σε σώμα, σε συστατικό θεσμό του πολιτικού συστήματος.*

### 1. Εισαγωγή

Η «πολιτειότητας» ως όρος επιχειρεί να προσδιορίσει την ιδιότητα του πολίτη στο φυσικό του χώρο, στην πολιτειακά συντεταγμένη κοινωνία. Η τρέχουσα ελληνική ορολογία αποδίδει την έννοια του πολίτη ως ιθαγένεια ή ως υπηκοότητα. Και οι δυο αυτές έννοιες εισήχθησαν από τη νεοτερικότητα για να αποδώσουν το καθεστώς που απολαμβάνει το άτομο-μέλος της κοινωνίας του κράτους έθνους. Η ιθαγένεια παραπέμπει στη φυλετική καταγωγή, στο έθνος, επομένως στη νομιμοποιητική βάση του «ανήκειν» στη συγκεκριμένη κοινωνία. Η υπηκοότητα υποδηλώνει το «ανήκειν» του ατόμου στο πολιτικά κυρίαρχο κράτος. Ο πολίτης του νεοτερικού κράτους έθνους ανήκει σε μια κοινωνική ολότητα που συ-

---

\* Ο Γιώργος Κοντογιώργης είναι καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης στο Πά-ντειο Πανεπιστήμιο.

γκροτείται με όρους εξουσιαστικής κυριαρχίας, δηλαδή πολιτικού μονοπωλίου του κράτους, είναι υπήκοος του κράτους όχι πολίτης της πολιτείας. Κοινωνία και πολιτική εγγράφονται διχοτομικά σε δυο διαφορετικές σφαίρες. Η πολιτική ανήκει στον αυτόνομο κρατικό οργανισμό, ο οποίος διαθέτει ιδίαν βούληση, ιδιοκτησία, το μονοπώλιο της καταστολής, της δικαιοσύνης, της διοίκησης, της εξουσίας. Ο πολίτης συγκροτεί την ιδιωτική κοινωνία σε ένα περιβάλλον ατομικής ελευθερίας<sup>1</sup>.

Νομίζω ότι πλέον ακριβείς διατυπώσεις από αυτές, της ιθαγένειας και της υπηκοότητας, για να ορίσει κανείς την έννοια του πολίτη στην εποχή της νεωτερικότητας δεν υπάρχουν. Το πρόβλημα ωστόσο αρχίζει να τίθεται από τη στιγμή που διαπιστώνεται μια καταστατική ασυμβατότητα μεταξύ της έννοιας του πολίτη και της έννοιας της υπηκοότητας ή της ιθαγένειας.

## 2. Ελευθερία και πολιτειότητα

Πράγματι, η έννοια του πολίτη προσδιορίζει το άτομο του οποίου η ύπαρξη συνθέτει μια διακριτή, αυτόνομη οντότητα. Δεν τεκμηριώνεται η ιδιότητα του πολίτη εκεί όπου το άτομο δεν αναγνωρίζεται ως συντελεστής, δηλαδή εταίρος του κράτους. Για να γίνει όμως αυτό απαιτείται η απόδοση στο άτομο ενός ελάχιστου ελευθερίας που δεν αφορά απλώς στην ιδιωτική σφαίρα αλλά εκτείνεται και στην κοινωνικο-πολιτική διαδικασία. Απαιτείται επομένως η καταγραφή του ως καταρχήν μέλος της πολιτείας και όχι απλώς του κράτους. Η ιδιότητα του πολίτη ως μέλους της πολιτείας υπονοεί ότι «το ανήκειν» ανάγεται όχι στο «έθνος» αλλά στην κοινωνία της πολιτείας. Οι επισημάνσεις αυτές γίνονται ανάγλυφες, όταν διαπιστώνει κανείς τις ακροβασίες του ελληνικού συνταγματικού πολιτισμού ο οποίος επιμένει να αποκαλεί το κράτος «δημοκρατία», τη στιγμή που όχι μόνον ιδιοποιείται την πολιτική, αναπέμποντας την κοινωνία στην ιδιωτική σφαίρα, αλλά και δημιουργεί μια ανεπίτρεπτη σύγχυση, αφήνοντας να διαφανεί ότι η «ελληνική δημοκρατία» μπορεί να αποδίδει ακόμη και το αυταρχικό καθεστώς<sup>2</sup>.

Όστε, η διαφορά μεταξύ του πολίτη που ορίζεται ως ο υπήκοος του κράτους, που ανήκει στο κυρίαρχο έθνος (ο πολίτης του κράτους) και του πολίτη εταίρου της πολιτείας (ο πολίτης της πολιτείας) είναι κεφαλαιώδης. Ο πολίτης του κράτους είναι, όπως προείπα, το μέλος της κρατικής κοινωνίας, το οποίο υποστασιοποι-

είται ως ελεύθερη οντότητα. Η ελευθερία όμως αυτή του πολίτη εστιάζεται στην ιδιωτική σφαίρα, υποδεικνύοντας ότι το άτομο είναι ελεύθερο να καθορίζει τους όρους της ιδιωτικής ζωής του. Στην κοινωνική και πολιτική σφαίρα το άτομο, ο πολίτης του κράτους, δεν διαθέτει την παραμικρή αυτοκαθοριστική δυνατότητα. Μπορεί να επικαλείται ορισμένα κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα, που ποικίλουν ανάλογα με τις περιστάσεις, ικανά όμως να διασφαλίσουν ή να βελτιώσουν την ατομική του ελευθερία, συμπεριλαμβανομένης και της υλικής της βάσης. Ένα από αυτά, που αισθητοποιεί τη σχέση του ατόμου με την πολιτεία και εμπραγματώνει την ιδιότητα του πολίτη, είναι η νομιμοποίηση των φορέων της πολιτικής εξουσίας, η οποία διέρχεται δια του δικαιώματος της ψήφου.

Η διάκριση μεταξύ των διαφόρων εκφάνσεων της ελευθερίας αλλά και μεταξύ ελευθερίας και δικαιώματος δεν είναι ορατή στη νεοτερικότητα. Έχει ωστόσο καίρια σημασία προκειμένου να κατανοηθεί η έννοια της πολιτειότητας. Για να μεταβληθεί ο πολίτης του κράτους σε πολίτη της πολιτείας το άτομο καλείται να μεταλλαχθεί, από απλό μέλος της ιδιωτικής κοινωνίας του κράτους σε εταίρο του κοινωνικού και πολιτικού γίγνεσθαι. Τούτο συνεπάγεται θεμελιωδώς μια μεγαλύτερη θωράκιση της ατομικής ελευθερίας εκεί όπου αρθρώνεται οργανικά η κοινωνική και πολιτική σχέση. Ειδικότερα, στο πολιτικό πεδίο, η έννοια της εταιρικότητας απαιτεί την πολιτειακή συγκρότηση της κοινωνίας με ελάχιστη αρμοδιότητα την πραγματική ενθυλάκωση της ιδιότητας του εντολέα –την οποία η νεοτερικότητα εκχωρεί στο κράτος– και την εστίαση του σκοπού της πολιτικής στην κοινωνική βούληση. Η πλήρης ελευθερία όμως προϋποθέτει η κοινωνία να απορροφήσει το ουσιώδες της πολιτικής και ως εκ τούτου να αναλάβει την καθολική πολιτική αρμοδιότητα. Απαιτείται γι' αυτό να συγκροτηθεί πολιτειακά και επέκεινα να υποκαταστήσει στις αρμοδιότητές της την πολιτική εξουσία. Για να γίνει κατανοητή η επισήμανση αυτή θα επικαλεσθώ ένα μόνον παράδειγμα: την ελευθερία του λόγου. Η ελευθερία αυτή και όταν ακόμη εστιάζει το ενδιαφέρον της στην πολιτική κριτική δεν αποτελεί πολιτική ελευθερία αλλά εκδήλωση της ατομικής ελευθερίας. Για να μεταβληθεί σε πολιτική ελευθερία οφείλει να εγγραφεί στο πλαίσιο μιας πολιτειακής λειτουργίας της κοινωνίας, ή, αλλιώς, να αποτελέσει παράμετρο της πολιτικής διαδικασίας που αναπτύσσεται μέσα σε ένα πολιτειακό συντεταγμένο κοινωνικό σώμα.

Οι ανωτέρω διευκρινίσεις κάνουν φανερό ότι: Πρώτον, η πολιτειότητας εισάγει ως ελάχιστη προϋπόθεση την προσωπική υποστασιοποίηση του ατόμου με όρους ελευθερίας. Επομένως, δεν είναι

εφικτή σε δεσποτικά συστήματα (π.χ. στη φεουδαρχία) καθώς αυτά παράγουν «κοινωνίες υποκειμένων». Η ατομική ελευθερία, από την πλευρά της, υποστηρίζει, δεν οδηγεί εξ ορισμού σε αυτήν. Απαιτείται συγχρόνως η αναγνώριση μιας ελάχιστης εταιρικής σχέσης του ατόμου με το κοινωνικό όλον που να εκφράζεται έστω με την εισαγωγή της αντιπροσωπευτικής αρχής. Δεύτερον, η πρόσληψη της πολιτειότητας από την ιδεολογία και την πράξη της νεοτερικότητας, κινείται στο μεταίχμιο μεταξύ ιθαγένειας και υπηκοότητας, αναδεικνύει την έννοια του πολίτη του κράτους (του «ανήκειν» στην κοινωνία του) όχι την έννοια του πολίτη της πολιτείας (του «έχειν» την πολιτεία). Συνιστά κατά τούτο μια πρωτοπολιτειότητα, η οποία επικαλείται, ως συγκριτικό προηγούμενο, τη φεουδαρχία, όπου δεν συντρέχει ούτε η ατομική ελευθερία ούτε η ιδιότητα του πολίτη, για να οικοδομήσει τη σχέση της με την πρόοδο. Η εταιρικότητα εμπραγματώνεται ως απλή αλληλεγγύη των «κατεχόντων» προς τους «μη κατέχοντες».

Οι παρατηρήσεις αυτές εισάγουν ευθέως στα θεμέλια της πολιτειότητας. Η έννοια του πολίτη συνάδει, όπως είδαμε, καταστατικά με την ελευθερία. Η ίδια η έννοια της ελευθερίας αποτελεί ταυτολογία της αυτονομίας, δηλαδή της αυτοκαθοριστικής δυνατότητας που απολαμβάνει το άτομο, στον προσωπικό του βίο, στις σχέσεις του και στις επιλογές του στο πλαίσιο του κοινωνικού και πολιτικού γίγνεσθαι.

Η δυνατότητα αυτή υποδηλώνει σαφώς ότι η ελευθερία υπάρχει εφόσον βιώνεται, ειδάλλως δεν υπάρχει. Δεν μπορεί συνεπώς να βιωθεί μέσω τρίτου, δι' εκχώρησης, δι' αντιπροσώπου. Η αντιπροσώπευση για να είναι συμβατή με την ελευθερία, για να μην θίγει το καθεστώς αυτονομίας του ατόμου –και εννοείται της ολότητας– πρέπει να είναι «θεραπευούσα», δηλαδή υποβοηθητική στην άσκηση της ελευθερίας. Εάν μεταβληθεί σε σύστημα, ακυρώνει την άμεση αυτοκαθοριστική δυνατότητα του ατόμου. Η εθελουσία ή τεκμαιρόμενη εκχώρηση, για παράδειγμα, της πολιτικής αρμοδιότητας, υποδηλώνει ότι το σύστημα είναι αποδεκτό, νομιμοποιημένο, όπως και οι καλύτερες στιγμές της φεουδαρχίας. Αποδεικνύει ότι το άτομο είναι προσωπικά ελεύθερο, ότι απολαμβάνει της ατομικής ελευθερίας και ενός «σώματος» πολιτικών δικαιωμάτων. Δεν επιβεβαιώνει όμως, σε καμιά περίπτωση, ότι το άτομο (και η ολότητα) είναι πολιτικά ελεύθερο.

Η σύνδεση της πολιτειότητας με την ελευθερία κάνει εμφανές ότι η πρώτη συναρτάται από τις μεταλλάξεις της δεύτερης. Είτε, επομένως, θα αποδεχθούμε ότι η ελευθερία είναι απλώς μονοσή-

μαντη, όπως αφήνει να εννοηθεί η νεοτερικότητα ανάγοντας τον κόσμο της σε σημείο αναφοράς –οπότε και η πολιτειότης είναι επίσης μια– είτε ότι οικοδομείται σε περισσότερα επίπεδα, οπότε θα πρέπει να συνομολογήσουμε επίσης ότι και η πολιτειότης δεν είναι μια αλλά πολλές, ισάριθμες προς τις εκφάνσεις της ελευθερίας.

Σπεύδω να υπογραμμίσω ότι όντως η ελευθερία είναι μια και αδιαίρετη. Το ερώτημα ωστόσο είναι αν το περιεχόμενό της θα εξομοιωθεί με το ελάχιστο του αναπτύγματός της, την ατομική ελευθερία, ή με το μέγιστο, στο οποίο συμπεριλαμβάνεται επίσης η κοινωνική και ιδίως η πολιτική ελευθερία. Η πρώτη εκδοχή υπονοεί ότι η ατομική ελευθερία αποτελεί το ανώτατο ολοκλήρωμα, το καταστάλαγμα της ελευθερίας και ότι εν πάσει περιπτώσει, δεν συντρέχει μια εναλλακτική προοπτική ελευθερίας. Η δεύτερη υπόθεση, υιοθετεί την άποψη ότι η ελευθερία ως ολοκλήρωμα καλύπτει με το αυτοκαθοριστικό της πρόταγμα το σύνολο των εκδηλώσεων του κοινωνικού βίου του ανθρώπου, το ανάπτυγμα της όμως ποικίλει ανάλογα με τις συνθήκες της εξέλιξης, δηλαδή με το είδος της κοινωνίας. Υπό την έννοια αυτή, η πολιτειότης εμφανίζει μια τυπολογική και μορφολογική διαφοροποίηση που λαμβάνει ως μέτρο το ανάπτυγμα της ελευθερίας. Πρόκειται για ένα μέτρο που, κατ' επέκταση, συνδέει ευθέως την πολιτειότητα με το είδος του πολιτικού συστήματος.

Μια τελευταία παρατήρηση, ως προς τα θεμέλια της πολιτειότητας, έχει να κάμει με τη σχέση του ατόμου με το κοινωνικό όλον. Είδαμε ότι ο πολίτης του κράτους, που αποδίδει την ιδιότητα του «ανήκειν», μάλλον, στην ιδιωτική κοινωνία του κράτους και δεν συγκροτεί μια πολιτειακά συντεταγμένη ολότητα, αναφέρεται σε μια κοινωνική σχέση με πρόσημο την «αλληλεγγύη». Η σχέση ακριβώς αυτή εναπόκειται, ως προς τη διαμόρφωσή της, στους συσχετισμούς, καθώς δεν παράγει θεσμική αξίωση συμμετοχής στα αγαθά της κοινωνίας. Αντιθέτως, ο πολίτης της πολιτείας υποδεικνύει μια σχέση εταιρικότητας του ατόμου με το κοινωνικό όλον. Ο πολίτης είναι εταίρος του κοινωνικού μορφώματος στο οποίο ανήκει. Η έννοια του εταίρου προσδιορίζει ως εκ τούτου ένα καθεστώς συν-εμπραγμάτωσης που υποστασιοποιείται δια της συμμετοχής ενός εκάστου στα «αγαθά» της ομάδας.

### 3. Τυπολογία της πολιτειότητας

Το εύρος και η ένταση της εταιρικότητας αυτής συναρτάται με

το ανάπτυσμα της ελευθερίας, της οποίας μέτρον είναι η ισότητα και κατ' επέκταση η έμφαση του εξουσιαστικού γεγονότος. Όταν η ισότητα εστιάζεται στη θεμελιώδη νομική υποστασιοποίηση του ατόμου (η ισότητα ενώπιον του νόμου) και ενδεχομένως στην κοινωνική της υποστήριξη, ζητούμενο για την κοινωνία αποτελεί η ατομική ελευθερία και η συνακόλουθη αρχή της αλληλεγγύης. Η ανακάλυψη της ατομικότητας του ανθρώπου συνθέτει ένα μείζον συμβάν, συγκρινόμενη με το προγενέστερο καθεστώς της φεουδαλικής υποτέλειας. Η παραδοχή εντούτοις ότι η ελευθερία συγκροτεί μια σχέση εταιρικής αυτονομίας, στην οποία συναρτάται, κατά τη διαδικασία της ολοκλήρωσής της, και το κοινωνικό (π.χ. η σχέση εργασίας) και το πολιτικό πεδίο του ανθρώπινου βίου, οδηγεί αναπόφευκτα σε έναν ανάλογο αναστοχασμό της ισότητας. Όπερ συνομολογεί ότι και η ισότητα δεν αποτελεί μονοσήμαντη έννοια, αναπτύσσεται ως προς τα πεδία της, και ιδίως δεν είναι ασύμβατη με την ελευθερία, όπως διατείνεται η νεοτερικότητα<sup>3</sup>. Παρακολουθεί, αντιθέτως, την ελευθερία στις μεταλλάξεις της, στο στοχοθετικό της πρόταγμα.

Όταν η ελευθερία επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στην ατομική υποστασιοποίηση του ανθρώπου, η ισότητα αφορά θεμελιωδώς στη νομική του προσωπικότητα και ό,τι αυτή συνεπάγεται για τον ιδιωτικό και το «δημόσιο» βίο του, ενδεχομένως δε και στην ιδιοκτησία. Στο στάδιο αυτό, κατά το οποίο η κοινωνική ισότητα, που διέρχεται από την ιδιοκτησία, συγκεντρώνει την προσοχή του ριζοσπαστικού προτάγματος για την ανθρωποκεντρική μετάβαση, η πολιτική χρεώνεται με την ευθύνη της «αναγκαστικής» πραγμάτωσής της. Η «αναγκαστική» αυτή πολιτική λειτουργία δεν είναι αναιρετική της πολιτικής ελευθερίας, δεδομένου ότι η τελευταία δεν εγγράφεται στις επιλογές καμιάς από τις εμπλεκόμενες κοινωνικές τάξεις. Συνιστά όμως έναν «μεταβατικό» περιορισμό του περιγράμματος της ατομικής ελευθερίας στο μέτρο που προσεγγίζει αναιρετικά, τρόπον τινά, ορισμένες πτυχές των κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Η αναίρεση ωστόσο αυτή αποκτά μια σχετική σημασία καθώς προβάλλει ως ένσταση μόνον από τους κατόχους της ιδιοκτησίας εναντίον εκείνων που δεν μετέχουν σε αυτήν και διεκδικούν μερίδιό της<sup>4</sup>.

Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί ότι η ενοχοποίηση της πολιτικής ως αναιρετικής της ατομικής ελευθερίας δεν εστιάζεται στην ιδέα της αναδιανομής καθεαυτής αλλά στο μέγεθος της παρέμβασης, δηλαδή στο «μέτρο» που θα κατισχύσει για την πραγμάτωσή της. Η (αριθμητική) ισότητα ως μέτρο της ελευθερίας που εστιάζεται στην ιδιοκτησία εγκαλείται ως αναιρετική της ελευθερίας (των κατόχων).

Αντιθέτως, η (αναλογική) ισότητα που επικεντρώνει την προσοχή της σε μian ισόρροπη αναδιανομή του οικονομικού προϊόντος (της υπεραξίας) γίνεται αποδεκτή και δεν στιγματίζει την πολιτική με «αυταρχικό» πρόσημο. Το επιχείρημα αυτό που απολήγει στο συμπέρασμα της νεοτερικής σκέψης πως η ισότητα και η ελευθερία αποτελούν έννοιες ασύμβατες και γι' αυτό αντιφατικές<sup>5</sup> πέραν του ότι απορρέει από μια βαθιά άγνοια των πραγματολογικών θεμελίων της εξέλιξης του νεότερου κόσμου, εμφανίζει μια παραδειγματική αναλογία με εκείνο της ολιγαρχικής τάξης της περιόδου των Νομοθετών του ελληνικού κοσμοσυστήματος που επιφύλαξε στις εκλεγμένες ή μη ηγεσίες των λαϊκών στρωμάτων, οι οποίες ακολούθησαν μια ριζοσπαστική πολιτική, το προσωνύμιο του τυράννου. Η σχέση του ατόμου με το κοινωνικό όλον, που θεωρείται συμβατή με την ελευθερία και «νομιμοποιεί» την (αναλογική) ισότητα, έχει ως θεμέλιο έρεισμα, στην καλύτερη περίπτωση, την αλληλεγγύη.

Όταν αντιθέτως, η ελευθερία υπαγορεύει τη συγκρότηση μιας εταιρικής σχέσης αυτονομίας, στην οποία συναρτάται και το κοινωνικό και το πολιτικό σκέλος του ανθρώπινου βίου, η ισότητα αναπροσαρμόζει το διατακτικό της, στις νέες προτεραιότητες της ελευθερίας. Η επικέντρωση της ελευθερίας στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο κάνει χωρίς αντικείμενο τα ομόλογα δικαιώματα, επειδή τα απορροφά, δεν αναιρεί όμως την ατομική ελευθερία. Θα λέγαμε μάλιστα ότι η κοινωνική και πολιτική ελευθερία εισάγει ως «εκ των ων ουκ άνευ» προϋπόθεση την ατομική ελευθερία. Η ατομική ελευθερία αποτελεί προϋπόθεση τόσο για την πρωτογενετική όσο και για τη σωρευτική ανάπτυξη της συνολικής ελευθερίας. Η κοινωνική ελευθερία εστιάζει το ενδιαφέρον της θεμελιωδώς όχι πλέον μονοσήμαντα στην ιδιοκτησία αλλά κυρίως στο σύστημα, που διέπει τη σχέση εργασίας και κεφαλαίου (εργοδοσίας). Θα διαμορφωθεί, η σχέση αυτή, με γνώμονα την ιδιοκτησία και επέκεινα ως εξουσία ή με μέτρο την ελευθερία, οπότε θα κληθεί να εναρμονισθεί με το διατακτικό της; Οπωσδήποτε, η τελευταία παραδοχή υποδηλώνει ότι η αναγνώριση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας δεν απάδει προς ένα οικονομικό σύστημα του οποίου η δομή δεν θα απορρέει από αυτήν<sup>6</sup>.

Στο ίδιο μήκος κύματος, η πολιτική ελευθερία συμποσούται επίσης με την προβληματική της μη συνάντησής της με την εξουσία. Όπως και στην περίπτωση της ισότητας ενώπιον του νόμου, η πολιτική ισότητα δεν εισάγει ως μέτρο τη «μοριοποίηση» και κατ' επέκταση τον κατακερματισμό της πολιτικής αλλά τη «μοριοποίηση» του ατόμου ενώπιον της πολιτικής. Η πολιτική δεν είναι

διαιρετή έννοια για να αποτελέσει αντικείμενο επιμερισμού στους εταίρους.

#### 4. Πολιτειότης και νεοτερικότητα

Έχοντας αξιολογήσει την έννοια της πολιτειότητας που διδάσκει η νεοτερικότητα ως μια απλώς πρώιμη ιδιότητα του πολίτη, ως ατελή πολιτειότητα, η οποία προσήκει μάλλον στη θέση του ατόμου ως μέλους του κράτους παρά της πολιτείας, απομένει να διερωτηθούμε αν η πολιτειότης αυτή είναι μοναδική και μάλιστα η ανώτερη από κάθε άλλη πολιτειότητα που γνώρισε η ιστορία. Ο ισχυρισμός της νεοτερικότητας για την ανωτερότητα του πολιτειακού της προτάγματος και κατ' επέκταση της πολιτικής θέσης που επιφυλάσσει στα μέλη της, δεν διευκρινίζεται αν υποδηλώνει ότι αυτή συνάδει με το αποτέλεσμα της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης ή με τη διαπίστωση ότι οι νεώτερες κοινωνίες έχουν εξαντλήσει ήδη την εξελικτική τους δυνατότητα. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση εντούτοις προειδοποιεί ότι το άτομο δεν έχει εναλλακτική επιλογή, δεν μπορεί να ελπίζει σε ένα διαφορετικό πολιτικό σύστημα, είναι υποχρεωμένο ή, μάλλον, καταδικασμένο να βιώνει ένα σύστημα εξουσίας. Συμπληρώνει μάλιστα ότι η υπέρβαση του συστήματός της δεν είναι καν επιθυμητή αφού η «συλλογική» δηλαδή η πολιτική ελευθερία<sup>7</sup> αντιστρατεύεται την ατομική ελευθερία, την οποία εγγυάται και την προβάλλει ως πρωτόγνωρη ιστορική εμπειρία<sup>8</sup>.

Ανεξαρτήτως της ορθότητας ή μη του ισχυρισμού αυτού προέχει νομίζω να επισημάνει κανείς ότι όπως κάθε σύστημα εξουσίας έτσι και η πολιτική εξουσία τοποθετείται στον αντίποδα της ελευθερίας, δεδομένου ότι απαλλοτριώνει αναλόγως την αυτονομική δυνατότητα του ανθρώπου. Η νομιμοποίησή της και πολλώ μάλλον η συγκατάβαση στην απαλλοτρίωση αυτή με το επιχείρημα μιας συναγόμενης εξάλλου κι όχι πραγματικής «αντιπροσώπευσης» δεν αναιρεί το γεγονός αυτό καθεαυτό.

Συγχρόνως, δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας ένα άλλης τάξεως πρόβλημα, καθόλου ευκαταφρόνητο, που οφείλεται επίσης στο εξαιρετικά πρώιμο εξελικτικό στάδιο που διέρχεται η νεοτερικότητα. Πρόκειται για την αδυναμία της να συγκροτήσει ένα συνολικό ερμηνευτικό επιχείρημα για την εξέλιξη και στο πλαίσιο αυτό, για τον εγκλωβισμό του συγκριτικού της διαβήματος στο μόλις πρόσφατο δεσποτικό της παρελθόν.



Όντως, εύκολα μπορεί να οδηγηθεί κανείς στο συμπέρασμα αυτό, αν αναλογισθεί ότι η καθολική ψήφος των ανδρών γενικεύθηκε στην Ευρώπη μόλις στις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα: ότι το 1832 στη Μεγάλη Βρετανία μόλις το 7% του ώριμου ανδρικού πληθυσμού είχε δικαίωμα ψήφου και το σύνολο του 19ου αιώνα αναλώθηκε για την απόσχιση του τιμηματικού συστήματος και της δεσποτικής εξάρτησης: ότι η περίοδος του Μεσοπολέμου έφερε ακόμη αντιμέτωπες τις ευρωπαϊκές κοινωνίες με τον ολοκληρωτισμό, ενώ έως τη δεκαετία του 1980 το «δημοκρατικό» έλλειμμα του σύγχρονου κόσμου, που αποτύπωσε ο Ψυχρός Πόλεμος, νομιμοποίησε πλήρως την καταστολή και ασφαλώς το αδιανόητο της εναλλαγής στην εξουσία: ότι στις σύγχρονες ευρωπαϊκές κοινωνίες σταδιοδρομεί ένα πλήθος από δεσποτικά κατάλοιπα (οι μοναρχίες, οι γερουσίες, η έμμεση ψήφος, οι θεοκρατικές εκκλησίες, οι ιδιοκτησιακές θεμελίωσης ομάδες συμφερόντων κ.ά.) τα οποία όχι μόνον δεν ενοχλούν τη «δημοκρατική» συνείδηση της νεοτερικότητας αλλά και εκλαμβάνονται ως θεμέλια του κεκτημένου της λεγόμενης «κοινωνίας πολιτών»<sup>9</sup>.

Αν όμως οι εξελίξεις αυτές επιβεβαιώνουν την πρόοδο της νεοτερικότητας σε σχέση με το συγκριτικό της προηγούμενο, τη φεουδαρχία, αποκρύπτουν ότι πρόκειται για δυο διαφορετικά κοσμοσυστημικά παραδείγματα που, εν προκειμένω, δεν προσφέρονται για την εξαγωγή ασφαλούς συμπεράσματος σε ό,τι αφορά το ανάπτυγμα της πολιτειότητας. Διότι το μεν δεσποτικό προηγούμενο δεν παράγει ελευθερία και συνεπώς πολιτειότητα, το δε ανθρωποκεντρικό ύστερο, η νεοτερική εποχή, έχει να επιδείξει μόνον μια μορφή πολιτειότητας, εκείνη που διαγράψαμε ανωτέρω.

Όστε, το συγκριτικό ανάλογο της νεοτερικής πολιτειότητας οφείλει να αναζητηθεί στο συνολικό ανθρωποκεντρικό παράδειγμα που προσφέρει η ιστορική εμπειρία κι όχι στο φεουδαλικό προηγούμενο. Για λόγους οικονομίας του χρόνου σπεύδω να αποδεχθώ ότι το παράδειγμα αυτό προσφέρεται μόνον από το ελληνικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας, του οποίου ο νεότερος ανθρωποκεντρικός κόσμος αποτελεί εκπήγασμα και προέκταση στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα. Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί ότι όσο η νεοτερικότητα απομακρύνεται από το δεσποτικό της παρελθόν τόσο επιζητεί επίσης την αποστασιοποίησή της από το ελληνικό προηγούμενο, εγγράφοντάς το μάλιστα συλλήβδην στην ανθρωπολογική κατηγορία των «παραδοσιακών» κοινωνιών. Η αποστασιοποίηση αυτή είναι συνειδητή καθώς συνοδεύεται από μίαν ανάλογη ρητορική που κατατείνει, αφενός, στην

υποκατάσταση του ελληνο-ρωμαϊκού από το ιουδαιο-χριστιανικό επιχείρημα και αφετέρου, στην αποδόμηση του κοσμοσυστημικού χαρακτήρα του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού υπέρ γεωγραφικών, εθνοκεντρικών και συναφών θεωρήσεων της ιστορίας που κατατείνουν στη δικαίωση της νεωτερικότητας.

Δεν είναι του παρόντος η ενασχόλησή μας με τις πραγματολογικές βάσεις και τις συνθήκες γένεσης και ολοκλήρωσης του ελληνικού κοσμοσυστήματος. Θα περιορισθώ μόνο στη σχηματική παράθεση μιας τυπολογίας της πολιτειότητας, που προκύπτει από την εξέλιξη του ελληνικού ανθρωποκεντρικού παραδείγματος, με τη βεβαιότητα ότι προσφέρει ένα ισχυρό συγκριτικό προηγούμενο για την κατανόηση της πολιτειότητας στο σύνολό της, ενοίσι και της νεωτερικής πολιτειότητας. Κατά τούτο, η τυπολογία αυτή μπορεί να ειπωθεί εκ προοιμίου ότι, στο μέτρο που αποδίδει ένα ολοκληρωμένο ανθρωποκεντρικό ανάπτυγμα σε κοσμοσυστημικό περιβάλλον, συγκροτεί επίσης ένα παραδειγματικό ερμηνευτικό υπόδειγμα που αφορά τόσο στη μικρή όσο και στη μεγάλη ανθρωποκεντρική κλίμακα<sup>10</sup>.

## 5. Εκδηλώσεις της πολιτειότητας

Το σύνολο ανθρωποκεντρικό παράδειγμα μας καλεί να διακρίνουμε τις ακόλουθες μορφές πολιτειότητας: την «πρώιμη» πολιτειότητα που προσιδιάζει στην πρώτη περίοδο της ανθρωποκεντρικής οικοδόμησης. Η «πρώιμη» πολιτειότης περιλαμβάνει την «ατελή» πολιτειότητα (η έννοια του πολίτη του κράτους) και την «απλή» πολιτειότητα (η περιορισμένη ιδιότητα του πολίτη της πολιτείας). Και οι δυο αυτές μορφολογικές φάσεις έχουν ως πρόσημο την ατομική ελευθερία και υποστηρικτικά τα κοινωνικο-πολιτικά δικαιώματα, τα οποία εγγράφονται σε ένα σύστημα εξουσιαστικής συγκρότησης του πολιτικού και αντανακλούν τη διχοτομία μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής ή, με διαφορετική διατύπωση, την απομόνωση του ατόμου στη σφαίρα της ιδιωτικής κοινωνίας. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι η μεν «ατελής» πολιτειότης περιλαμβάνει στην καλύτερη περίπτωση, την εκλογική αναφορά του πολιτικού προσωπικού του κράτους και τη νομιμοποίηση υπό όρους των ενδιάμεσων (ή διαμεσολαβητικών) δυνάμεων (της λεγόμενης κοινωνίας πολιτών) στην πολιτική δυναμική· η δε «απλή» πολιτειότης, προικίζει το άτομο με την ιδιότητα του εντολέως, δηλαδή με τις

εξής αρμοδιότητες, άμεση εντολιακή, ανακλητική και εξελεγκτική, αντιμετωπίζοντας το κοινωνικό σώμα ως πολιτειακά συγκροτημένη οντότητα. Στην πρώτη περίπτωση, το πολιτικό σύστημα ορίζεται ως μια απλώς ελλειμματική ή μάλλον συναγόμενη αντιπροσώπευση, καθώς όλα τα συμφυή προς αυτήν γνωρίσματα κατέχονται από τους φορείς της πολιτικής εξουσίας, ενώ στη δεύτερη, πρόκειται για μια ολοκληρωμένη αντιπροσώπευση, αφού όλες οι λειτουργίες της επανέρχονται στην πηγή της, στο κοινωνικό σώμα.

Η διχοτομική σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής συνθέτει, όπως είδαμε, μια σταθερά της περιόδου αυτής, όμως στην ολοκληρωμένη αντιπροσώπευση, η πολιτική εξουσία χάνει τη δομή και τη λογική της πολιτικής κυριαρχίας. Η πολιτική τάξη παύει να τοποθετείται υπεράνω του νόμου πράγμα που σημαίνει ότι ο πολίτης αποκτά «έννομο συμφέρον» να ελέγχει, να ανακαλεί, να εγκαλεί άμεσα τον πολιτικό του αντιπρόσωπο και μάλιστα «νομική» (ποινική, αστική κ.λπ.) αρμοδιότητα, δηλαδή δικαίωμα αναζήτησης ευθυνών για τα πεπραγμένα της πολιτικής ηγεσίας. Υπό την έννοια αυτή, η εκλογή ή η εναλλαγή του πολιτικού προσωπικού στην εξουσία διακρίνεται σαφώς από τη «νομική» του ευθύνη (η ευθύνη ενώπιον της δικαιοσύνης), η οποία αφορά όχι μόνον στον ιδιωτικό του βίο και στην καταχρηστική πολιτική του λειτουργία (π.χ. η διαφθορά) αλλά και στην ορθότητα της ακολουθούμενης πολιτικής (κατά το συμφέρον του κοινωνικού σώματος)<sup>11</sup>. Η πολιτική –δηλαδή ο σκοπός της πολιτικής– αναφέρεται απευθείας στο «κοινό» συμφέρον –κατ' επέκταση στην κοινωνική βούληση– και όχι, όπως στην περίπτωση των συστημάτων εξουσιαστικής κυριαρχίας, στο συμφέρον του «κράτους» ή αλλιώς του «δημοσίου», του «έθνους» ή σε άλλους νεφελώδεις συμβολισμούς, όπως εκείνος του «γενικού» συμφέροντος, που υπηρετούν τη νομιμοποίηση της αυτονομίας της πολιτικής κατέναντι της κοινωνίας.

Η «ατελής» και η «απλή» πολιτειότητα αρμόζουν στις λεγόμενες «κοινωνίες πολιτών» (ή ορθότερα διαμεσολαβούμενες κοινωνίες). Η «πλήρης» πολιτειότητα αρμόζει στην πολιτική κοινωνία. Η διαφορά είναι καταστατική με την έννοια ότι η πολιτική κοινωνία αποτελεί μετα-στάδιο της κοινωνίας πολιτών στην πορεία για την ανθρωποκεντρική ολοκλήρωση, η οποία διακρίνεται από το γεγονός της διάχυσης του πολιτικού στο κοινωνικό και συνακόλουθα του «μαρασμού» της πολιτικής εξουσίας. Η νεωτερικότητα αγνοεί τη φάση αυτή, ταυτίζοντας την πολιτική κοινωνία με το αυτόνομο και κυρίαρχο κράτος της κοινωνίας πολιτών που μονοπωλεί την πολιτική λειτουργία! Η πλήρης πολιτειότητα στο μέτρο που προσιδιάζει

στην πολιτική κοινωνία ανταποκρίνεται στην ιδιότητα του πολίτη της δημοκρατίας.

Η νεοτερική σκέψη και πράξη, έχοντας οδηγηθεί στον ορισμό του πρώτου μετα-φεουδαλικού πολιτικού συστήματος, της ελλειμματικής ή συναγόμενης αντιπροσώπευσης, ως δημοκρατίας, πραγματοποίησε ένα γνωσεολογικό άλμα με απρόσμενες συνέπειες. Αφαίρεσε από τη δημοκρατία το συστατικό της περιεχόμενο, την κοινωνική και πολιτική ελευθερία. Αρχικά, θεώρησε ότι θα απέφευγε το σκόπελο αυτόν, διακρίνοντας μεταξύ άμεσης και έμμεσης δημοκρατίας. Σιγά-σιγά όμως άρχισε να επιχειρηματολογεί υπέρ της ανωτερότητας της ελευθερίας των νεότερων, δηλαδή της ατομικής ελευθερίας που εκφράζει η «ατελής» πολιτεϊότητα, και τελικά απέβαλε τον επιθετικό προσδιορισμό για να ισχυρισθεί ότι η έμμεση «δημοκρατία» –και κυριολεκτικά η ελλειμματική αντιπροσώπευση– είναι το καταστάλαγμα της δημοκρατίας.

Με απλούστερη διατύπωση, το νεοτερικό επιχείρημα προσφεύγει σε μια κεφαλαιώδη αφαίρεση. Αντιδιαστέλλει την ατομική προς την πολιτική (κι όχι «συλλογική») ελευθερία, προκειμένου να ισχυρισθεί ότι η μια είναι αναιρετική της άλλης. Ότι συνεπώς δεν είναι δυνατή η συνύπαρξή τους. Εντούτοις, το συνολικό ανθρωποκεντρικό υπόδειγμα και, όπως είδαμε, το ελληνικό παράδειγμα, αποκαλύπτουν ότι οι διάφορες εκφάνσεις της ελευθερίας (η ατομική, η κοινωνική, η πολιτική) αποτελούν πράγματι στάδια στην ανάπτυξη της συνολικής ελευθερίας, τα οποία είναι επάλληλα και σωρευτικά, το ένα συνιστώντας προϋπόθεση του άλλου. Η ατομική ελευθερία είναι το καταστατικό προηγούμενο για τη μετάβαση στην κοινωνική και στη συνέχεια, στην πολιτική ελευθερία. Χωρίς την πρώτη δεν είναι εφικτή η ανάπτυξη της δεύτερης και της τρίτης έκφανσης της ελευθερίας.

Όστε, η δημοκρατία τοποθετείται στον αντίποδα των συστημάτων εξουσίας –τόσο διαμεσολαβούμενης όσο και της αντιπροσωπευτικής πολιτείας– όχι διότι η πολιτική ελευθερία ευρίσκεται στον αντίποδα της ατομικής ελευθερίας, αλλά επειδή η μεν δίνοντας έμφαση στην ατομική ελευθερία αφήνει την πολιτική έξω από το πεδίο ενδιαφέροντος της κοινωνίας, η δε με την προσθήκη της πολιτικής ελευθερίας, οδηγεί στην ακύρωση κάθε εξουσιαστικής δόμησης της πολιτικής. Η ατομική ελευθερία εστιάζει μονοσήμαντα την προσοχή της στον ιδιωτικό βίο, αφήνοντας το πολιτικό πεδίο στην αρμόδια πολιτική τάξη· ενώ η πολιτική ελευθερία, αναδεικνύει την αυτονομία του ατόμου, πέραν της ιδιωτικής ζωής, και στην πολιτική διαδικασία. Πράγμα που συνεπάγεται εξ ορι-

σμού την απορρόφηση, όπως είδαμε, της πολιτικής από την κοινωνία και επέκεινα, την απόσχιση της εξουσιαστικής αυτονομίας της πολιτικής. Υπό την έννοια αυτή, δεν είναι η ατομική ελευθερία ασύμβατη με την πολιτική ελευθερία αλλά η εξουσιαστική με τη μη εξουσιαστική θέσμιση της πολιτικής στο πλαίσιο μιας συνολικής ενόρασης της ελευθερίας.

Η διαπίστωση ότι σήμερα η πολιτική ελευθερία δεν εγγράφεται στα ενδιαφέροντα κανενός κοινωνικού υποκειμένου και γι' αυτό δεν διαδηλώνουν οι κοινωνίες για την εμπραγμάτωσή της, δεν ακυρώνει την καταστατική διαφορά που συνεπάγεται η μη ύπαρξή της στο επίπεδο του πολιτικού συστήματος και της πολιτειότητας. Επιβεβαιώνει, αντιθέτως, ότι οι κοινωνίες της νεωτερικότητας είναι «ικανοποιημένες» με τη βίωση της απλώς ατομικής ελευθερίας και γι' αυτό νομιμοποιούν το αντίστοιχο πολιτικό σύστημα της περιορισμένης αντιπροσώπευσης, όπως ακριβώς και τα δολοπαροικιακά στρώματα νομιμοποιούσαν τη φεουδαρχία.

## 6. Το κοινωνικό υπόβαθρο της πολιτειότητας

Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα που εγείρει η μετάβαση στην πολιτική ελευθερία και συνεπώς στην πλήρη πολιτειότητα, αφορά στην κοινωνική ελευθερία. Διαπιστώνουμε ότι η προτεραιότητα στην ατομική ελευθερία εστιάζει την προσοχή του κοινωνικού προβλήματος στην αρχή της ισότητας ενώπιον του νόμου και συνακόλουθα στον αναδασμό (ή «ισομοιρία») ή στην κατάργηση της (ιδιωτικής) ιδιοκτησίας. Στο πεδίο της «χρηματιστικής» οικονομίας, όπου ο αναδασμός της ιδιοκτησίας είναι ανέφικτος (δεν μοιράζεται μια επιχείρηση χωρίς να πάψει να υπάρχει), επιλέγεται είτε, μεταβατικά, η «κρατικοποίησή» της, είτε, κατά κανόνα, η συγκρότηση ενός κανονιστικού πλαισίου που να αφορά στην εργασία και στη διασφάλιση ενός ελάχιστου προστασίας του ατόμου (υπηρεσίες πρόνοιας). Σε αντίθεση με τη φεουδαρχία, κατά την πρώιμη ανθρωποκεντρική περίοδο, ο φορέας της εργασιακής δύναμης αναγνωρίζεται ως ιδιοκτήτης της. Όμως, οι όροι παροχής της εργασίας εξακολουθούν να υπαγορεύονται από την ιδιοκτησία, το σύστημα λειτουργίας της εργασίας παραμένει δέσμιο της ιδιοκτησίας του κεφαλαίου ή της εργοδοσίας –δηλαδή εξουσιαστικό– και συνακόλουθα, αναιρετικό της κοινωνικής ελευθερίας.

Η «πλήρης» πολιτειότητα εισάγει την αρχή της μη εξάρτησης

σε όλα τα επίπεδα του ανθρώπινου βίου: στην προσωπική, κοινωνικο-οικονομική και πολιτική ζωή. Εκεί όπου συναντάται και συμβάλλεται το άτομο με κοινωνικο-οικονομικά υπο-συστήματα, η μη εξάρτηση εμπραγματώνεται με την αποσύνδεση της δομικής τους έκφρασης από την ιδιοκτησία ή αλλού, από τη λογική της «αρμοδιότητας», η οποία επιστρατεύεται για τη νομιμοποίηση του λεγόμενου «καταμερισμού των έργων». Ειδικότερα, σε ό,τι αφορά το μείζον ζήτημα της συγκρότησης της σχέσης εργασίας και κεφαλαίου (ή εργοδοσίας), η λύση που «προκρίνεται» οδηγεί στην καταρχήν έξοδο του πολίτη από την οικονομική διαδικασία.

Αναφέρομαι στην αποσύνδεση της πολιτεότητας από την εργασία και, τρόπον τινά, στην απόρριψη της «πολιτειοτικής» εργασίας, η οποία πριν αναχθεί σε ιδεολογικό πρόταγμα, θα συγκροτήσει την πραγματικότητα της οικονομικής ζωής. Στη λύση αυτή θα συγκλίνουν αρχικά και οι δύο συντελεστές της: ο πολίτης, καθώς με τον τρόπο αυτόν απαλλάσσεται από απαξιωτικές ενασχολήσεις και καταναγκασμούς που ακυρώνουν την αυτονομία του. Ο εργοδότης, δεδομένου ότι, αποσυνδέοντας την πολιτεότητα από την εργασία, επιτυγχάνει την αποδέσμευσή της από την πολιτική πίεση και συνεπώς, φθηνότερους και πλέον αποτελεσματικούς όρους για την παροχή της.

Η «επιλογή» αυτή απαίτησε στο πλαίσιο της πόλης κράτους την επίλυση τριών θεμελιωδών ζητημάτων<sup>12</sup>:

- α) Πώς θα κινηθεί η οικονομική διαδικασία χωρίς την εργασία των πολιτών, δηλαδή σε ένα περιβάλλον μετάλλαξης της «κοινωνίας της εργασίας» σε «κοινωνία τηςσχόλης»; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δόθηκε με την εισαγωγή «ώνιας» εργασίας, κυρίως από τις χώρες της δεσποτικής περιφέρειας, της οποίας το καθεστώς ανέπεμπε βασικά στο εκεί περιβάλλον εργασίας κι όχι στις συνθήκες της πόλης.
- β) Πώς θα διαμορφωθούν οι όροι της κοινωνικής ενσωμάτωσης, κινητικότητας και ιεράρχησης στο κλίμα της «κοινωνίας τηςσχόλης»; Στην «κοινωνία της εργασίας» οι λειτουργίες αυτές συντελούνταν βασικά μέσω της εργασίας. Στην «κοινωνία τηςσχόλης» τη θέση της εργασίας καταλαμβάνουν δράσεις που συνάπτονται με αυτήν (π.χ. η πολιτική εργασία, ο πολιτισμός κ.ά.), ενώ η εργασία συγκροτεί το περιθώριο.
- γ) Πώς θα πραγματοποιηθεί τελικά η (ανα-)διανομή χωρίς τη συμμετοχή, δια της εργασίας, στην παραγωγή του οικονομικού προϊόντος; Είναι προφανές ότι η «κοινωνία τηςσχόλης» δεν ε-

παγγέλλεται την αποξένωση από ή την απόρριψη κάθε μορφής εργασίας, αλλά κυρίως αυτής που συνάπτεται με την οικονομική διαδικασία και οδηγεί στην εξάρτηση ή στην κοινωνική απαξία. Η ενασχόληση με την πολιτική, αντιθέτως, όχι μόνον δεν αντιμετωπίζεται απαξιωτικά αλλά και εκλαμβάνεται ως θεμελιώδες όχημα για την πραγμάτωση της πολιτικής ελευθερίας. Η αναδιανομή δια της πολιτικής και ιδίως η πολιτική μισθοφορία δεν γέννησε ασφαλώς τη δημοκρατία, οδήγησε όμως στην εμβάθυνση και στη συνέχεια στη ριζοσπαστικοποίησή της.

Στην εποχή της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης –της ανάπτυξης της ελευθερίας στο ατομικό, κοινωνικό και πολιτικό πεδίο– και κατ' επέκταση της πλήρους πολιτειότητας, η ισότητα περιλαμβάνει σωρευτικά: πρώτον, την ισότητα ενώπιον του νόμου, δεύτερον, τη μη εξάρτηση στο κοινωνικο-οικονομικό πεδίο και τρίτον, την ισότητα στο πλαίσιο της πολιτικής λειτουργίας. Η πολιτική ισότητα απονέμει στο άτομο την ιδιότητα του κατόχου ή «διοκτήτη» της πολιτικής κατ' ιδανικό μερίδιο, μεταβάλλει με άλλα λόγια, τον πολίτη σε εταίρο της πόλης (κράτους).

## 7. Από την πολιτειακή στην κοσμοπολιτειακή πολιτειότητα

Η τυπολογία της πολιτειότητας, την οποία κατέγραψα επιγραμματικά ανωτέρω, έχει ως πεδίο ολοκλήρωσης την πρωτογενή κοινωνική ολότητα του κράτους, της πόλης-κράτους ή του κράτους-έθνους, ανάλογα με το βαθμό του αναπτύγματός της στη μικρή ή στη μεγάλη κλίμακα. Στο επίπεδο του συνολικού κοσμοσυστήματος η πολιτειότης δεν είναι εξ ορισμού υπαρκτή, εκ μόνου δηλαδή του γεγονότος ότι η φύση του κοσμοσυστήματος είναι ανθρωποκεντρική. Η ιδιότητα του πολίτη προϋποθέτει την ύπαρξη ενός κανονιστικού πλαισίου με πολιτειακό πρόσημο, το οποίο όμως σε δια-κρατικό ή ορθότερα σε κοσμοσυστημικό επίπεδο απομένει να διευκρινισθεί εάν είναι εφικτό. Το ερώτημα επομένως έχει να κάνει είτε με το αντικειμενικώς εφικτό είτε με το εξελικτικό στάδιο που διανύει μια κοσμοσυστημική οντότητα.

Η εμπειρία του νεοτερικού ανθρωποκεντρισμού δείχνει ότι κάτι τέτοιο δεν αντιμετωπίζεται στο κοσμοσυστημικό της περιβάλλον. Η λεγόμενη «παγκοσμιοποίηση» δεν υποδηλώνει, επ' ουδενί, την υ-

πέρβαση του κρατοκεντρικού χαρακτήρα του νεότερου κοσμοσυστήματος<sup>13</sup>. Ορίζει, οπωσδήποτε, το γεωγραφικό του ανάπτυγμα στο σύνολο της γης και την εκκίνηση της διαδικασίας μετάβασης από τον κυρίαρχο στον σχετικά κυρίαρχο κρατοκεντρισμό. Η διαδικασία αυτή εκδηλώνεται, αφενός, ως τάση μιας κάποιας αυτονόμησης ορισμένων παραμέτρων της ανθρωποκεντρικής δυναμικής (της οικονομίας, της επικοινωνίας κ.λπ.) από το κράτος και (ανα-)συγκρότησής τους σε επίπεδο κοσμοσυστήματος και αφετέρου, ως διαδικασία «επιβεβαίωσης» της παρουσίας πολιτισμικών, γεωγραφικών ή άλλων οντοτήτων στο εσωτερικό του κράτους, οι οποίες έως τώρα συνθλίβονταν στο βωμό της κεντρικής εξουσίας.

Ο πολίτης της νεοτερικότητας υπάρχει στο μέτρο που αναγνωρίζεται ως μέλος του κράτους στο οποίο ανήκει. Σε διακρατικό επίπεδο το άτομο δεν υπάρχει ως πολίτης παρά μόνον κατ' οικονομίαν, δηλαδή ως προσωρινός «διαβάτης», κάτι λιγότερο από μέτοικος. Η πολιτική στο διακρατικό περιβάλλον προσλαμβάνεται ως απλή σχέση δύναμης, δεν υπόκειται, με άλλα λόγια, σε ένα κανονιστικό διατακτικό εξουσιαστικού έστω τύπου που θα αναιρούσε τη φυσική τάση του ισχυρού να μεταβάλλει τη δύναμή του σε «εξουσία».

Να υποθέσουμε άραγε ότι αφού η νεότερη εποχή δεν έχει να επιδείξει μια κοσμοσυστημική πολιτειότητα, οφείλουμε να αποδεχθούμε ότι και αντικειμενικά αυτή είναι ανέφικτη; Ότι δηλαδή, το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας δεν είναι τελικά μεταλλάξιμο; Διαπιστώσαμε κιόλας ότι η εποχή του νεότερου κοσμοσυστήματος, συγκρινόμενη με το συνολικό ανθρωποκεντρικό υπόδειγμα δεν αντιπροσωπεύει παρά μία απλώς πρώιμη περίοδο, η οποία αντανακλά συγχρόνως και στο ζήτημα του πολιτικού πολιτισμού. Είδαμε επίσης ότι το ελληνικό ανθρωποκεντρικό παράδειγμα προσφέρει ένα ολοκληρωμένο πλαίσιο εξελικτικής αναφοράς, το οποίο συμπεριλαμβάνει ακριβώς στο κεκτημένο του και ένα μετακρατοκεντρικό ή οικουμενικό στάδιο. Στο μέτρο που η ελληνική μετακρατοκεντρική οικουμένη θα συγκροτηθεί ως κοσμοπολιτεία – με την προσθήκη ενός υπερκείμενου, στο πρωτογενές πολιτειακό κύτταρο της πόλης κράτους, πολιτικού συστήματος – ήταν φυσικό να δημιουργηθεί και η αντίστοιχη πολιτειότητα. Ο «κοσμο-πολίτης» δεν είναι, όπως απλουστευτικά νομίζεται στην εποχή μας, το άτομο που «αισθάνεται» ή «συμπεριφέρεται» ως πολίτης του σύμπαντος κόσμου αλλά ο τυπικός πολίτης του πολιτικού συστήματος που συγκροτεί πολιτειακά την ανθρωποκεντρική οικουμένη. Στην οικουμενική φάση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, η κο-



σμοπολιτεία αρθρώνεται ως ένα είδος συμπολιτείας, που αντανάκλαται αναλόγως και στην τυπολογία της πολιτειότητας.

Συμπεραίνουμε ότι η πολιτειότης αναγνωρίζεται αφενός, στο περιβάλλον της πρωτογενούς κοινωνικής ολότητας, η οποία διαφοροποιείται τυπολογικά σε συνάφεια με την εσωτερική ιδιοσυστασία της «πόλης» (η «ατελής», η «απλή» και η «πλήρης» πολιτειότης) και αφετέρου, στο επίπεδο του κοσμοσυστήματος ως κοσμο-πολιτειότης, που ανάγεται στην κοσμόπολη και πιο συγκεκριμένα στην οικουμένη που υπάγεται σε αυτήν. Η κοσμοπολιτειακή πολιτειότης αποτελεί σωρευτικό στάδιο της εν γένει πολιτειότητας, όπως ακριβώς και το θεμέλιό της, η οικουμενική κοσμόπολη, στο πλαίσιο της συνολικής εξέλιξης του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος.

## 8. Επίλογος

Καταλήγουμε επομένως ότι η ιδιότητα του πολίτη δεν είναι μονοσήμαντη. Αναπτύσσεται σε περισσότερα επίπεδα συνακόλουθα προς το ανάπτυγμα της ελευθερίας, το οποίο συναρτάται, με τη σειρά του, από το βαθμό ολοκλήρωσης του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Κατά τούτο, η αποκατάσταση μιας τυπολογίας της πολιτειότητας αποδεικνύεται εφικτή μόνον μέσα από την υπέρβαση του νεοτερικού γνωσεολογικού και μεθοδολογικού κεκτημένου, την απόρριψη των εθνοκεντρικών σκοπιμοτήτων και ιδίως με την κοσμοσυστημική (ανα-)συγκρότηση του ανθρωποκεντρικού γίνεσθαι στο σύνολό του. Για να αποδειχθεί όμως χρήσιμη για το μέλλον –η αναγωγή αυτή στο παρελθόν του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος– είναι αναγκαία η διαρκής προβολή του κεκτημένου της μικρής (ελληνικής) στη μεγάλη (εθνοκεντρική) κοσμοσυστημική κλίμακα κι όχι ασφαλώς η προβληματική μιας οπισθοδρόμησης στη μικρή κλίμακα. Πράγμα που προϋποθέτει την επεξεργασία ενός γόνιμου διαλόγου της επιστήμης με τις δύο αυτές ανθρωποκεντρικές περιόδους, με γνώμονα τη συγκριτική αναλογία και ζητούμενο τη συνειδητοποίηση της πρωιμότητας του εν γένει κοινωνικού και πολιτικού πολιτισμού της νεοτερικότητας.

Υπό την έννοια αυτή, ζητούμενο για την εποχή μας, την αυγή του 21ου αιώνα, δεν μπορεί παρά να είναι η μετάβαση από την «ατελή» στην απλώς «απλή» πολιτειότητα, από τον πολίτη του κράτους στον πολίτη της πολιτείας. Όρος γι' αυτό, είναι ασφα-

λώς η δημιουργία των πραγματολογικών συνθηκών για την επεξεργασία ενός πολιτικού προτάγματος που θα κατατείνει στην ολοκλήρωση του αντιπροσωπευτικού συστήματος και στο πλαίσιο αυτό, στην πολιτειακή συγκρότηση του κοινωνικού σώματος. Η «πλήρης» ή δημοκρατική πολιτειότης και οπωσδήποτε, η «κοσμοπολιτειότης» δεν αποτελούν για την εποχή μας παρά υποθέσεις εργασίας με εντελώς μακρινό χρονικό ορίζοντα.

## Σημειώσεις

1. Περισσότερα, Maurice Barbier, *La modernité politique*, Paris, 2000. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, 1995.

2. Βλέπε Γ. Κοντογιώργη, *Πολιτικό σύστημα και πολιτική*, Αθήνα, 1985, σελ. 111 επ.

3. Διευκρινίζω ότι η πρόσληψη των εννοιών της ισότητας και της ελευθερίας εδώ τοποθετείται στον αντίποδα της νεοτερικότητας, η οποία παραμένει έγκλειστη στις πρώιμες πραγματολογικές συνθήκες της εποχής μας. Βλέπε ενδεικτικά, Philippe Van Parijs, «Η δικαιοσύνη και η δημοκρατία είναι ασύμβατες;», στο Guy Haarscher, Mario Telo (επιμ.), *Μετά τον κομμουνισμό*, Αθήνα, 1997, σελ. 229-242. Του ιδίου, *Qu' est-ce qu' une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, 1991. Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, 1983. Isaiah Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, Αθήνα, 2001. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1998. F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London, 1960. G. Sartori, *Théorie de la démocratie*, Paris, 1973. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971. Του ιδίου, *Political Liberalism*, New York, 1993. Norberto Bobbio, *Libéralisme et démocratie*, Paris, 1996. Fustel de Coulanges, *La cite antique*, Paris, 1864. B. Constant, «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes» (1819), in *Écrits politiques, textes choisis par M. Gauchet*, Paris, 1997.

4. Για την περίοδο της πόλης, βλέπε σχετικά Γ. Κοντογιώργη, *Η θεωρία των επαναστάσεων στον Αριστοτέλη*, εκδ. Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1985, σελ. 112 επ. και του ιδίου, «Το πολιτικό σύστημα της Αισυμνητείας», στο *Αφιέρωμα στον Ευάγγελο Παπανούτσο*, Αθήνα, 1984, όπου και οι σχετικές αναφορές στην κλασική ελληνική γραμματεία.

5. Βλέπε σχετικά στις βιβλιογραφικές παραπομπές της ανωτέρω υπ. αρ. 4 υποσημείωσης.

6. Περισσότερα στα έργα μου, «Le citoyen dans la cité. Concept et typologie de la citoyenneté», in Bertrand Badie, Pascal Perrineau (éds), *Le citoyen. Mélanges offerts à Alain Lancelot*, Presses de Sciences po., Paris, 2000. Και «Εργασία και ελευθερία. Προλεγόμενα για μια κοσμοσυστημική

θεωρία της εργασίας», στο Δημ. Κούτρα (επιμ.), *Εργασία και επάγγελμα*, Αθήνα, 2002.

7. Την αποκαλεί «συλλογική» ενώ και αυτή, όπως ακριβώς και η ατομική ελευθερία, εστιάζεται στην προσωπική αυτονομία του ανθρώπου εν προκειμένω στο πεδίο της πολιτείας.

8. Βλέπε ενδεικτικά, Robert Muchembled, *L' invention de l' homme moderne. Culture et sensibilités en France du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1988. Επίσης, τις βιβλιογραφικές αναφορές ανωτέρω στην υποσημείωση 4. Στην ίδια κατεύθυνση εναρμονίζονται με μεγαλύτερη έμφαση ωστόσο και οι νεώτεροι ιδεολογικοί κατηχητές της ανθρωπότητας, όπως οι Φουκουγιάμα (με το *Τέλος της ιστορίας και τον τελευταίο άνθρωπο*) και Χάντινγκτον.

9. Η απόδοση στην ελληνική της έννοιας Civil Society ή Societti Civile με «κοινωνία πολιτών» δεν είναι μόνον αδόκιμη αλλά και παραπλανητική έως στρεβλωτική του αληθούς της νοήματος. Όντως, η Civil Society αγνοεί ολοκληρωτικά την κοινωνία των πολιτών, την οποία τοποθετεί πέραν της πολιτικής στην ιδιωτική σφαίρα, επικεντρώνοντας την προσοχή της στις ποικίλες όσες ομαδώσεις αντιπροσωπευτικού ή και δεσποτικού ή αυταρχικού περιεχομένου που τοποθετούνται διαμεσολαβητικά μεταξύ του κοινωνικού σώματος και της πολιτικής εξουσίας. Υπό την έννοια αυτή, η ορθή απόδοση της έννοιας είναι ως «διαμεσολαβούμενη κοινωνία». Για την έννοια αυτή βλέπε, Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, The Free Press, 1992. Για τις νεότερες προσπάθειες να αναπαλαιωθεί η έννοια με πρόσφατο υλικό βλέπε, Robert D. Putnam (ed.), *Democracies in Flux: The evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Hardcover, 2002.

10. Για μια αναλυτική τυπολογία της πολιτειότητας με γνώμονα την κοσμοσυστημική θεώρηση του κοινωνικού γίνεσθαι, βλέπε Georges Contogeorgis, «Le citoyen dans la cité», *op. cit.*, σελ. 51-98.

11. Γ. Κοντογιώργη, «Δικαιοσύνη και πολιτικό σύστημα. Το ζήτημα της πολιτικής ευθύνης», στο Δημ. Κούτρα (επιμ.), *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, Αθήνα, 2000, σελ. 207-223.

12. Περισσότερα στο έργο μου, «Εργασία και ελευθερία...», *όπ. παρ.*

13. Βλέπε σχετικά Γ. Κοντογιώργη, «Κράτος και αυτοδιοίκηση στο περιβάλλον της "παγκοσμιοποίησης"», στο Αντώνη Μακροδημήτρης (επιμ.), *Αυτοδιοίκηση και κράτος στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης*, εκδ. Σάκκουλας, Αθήνα, 2003, σελ. 17-76. Του ιδίου, «Identité nationale, identité "politienne" et citoyenneté à l' époque de la "mondialisation"», in Maria Manuela Tavares Ribeiro (éd.), *Europa em Mutação. Cidadania, Identidades, Diversidade cultural*, Coimbra, 2003.

## Βιβλιογραφικές αναφορές

Barbier M., *La modernité politique*, Paris, 2000.

- Berlin I., *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, Αθήνα, 2001.
- Bobbio N., *Liberalisme et démocratie*, Paris, 1996.
- Constant B., «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes» (1819), in *Écrits politiques*, Textes choisis, par M. Gauchet, Paris, 1997.
- Contogeorgis G., «Le citoyen dans la cité. Concept et typologie de la citoyenneté», in Bertrand Badie, Pascal Perrineau (éds), *Le citoyen. Mélanges offerts à Alain Lancelot*, Presses de sciences po., Paris, 2000.
- Contogeorgis G., «Identité nationale, identité politéienne et citoyenneté à l' époque de la "mondialisation"», in Maria Manuela Tavares Ribeiro (ed.), *Cidadania, Identidades Diversidades cultural*, Coimbra, 2003.
- Coulanges F., *La cité antique*, Paris, 1864.
- Hayek F., *The Constitution of Liberty*, London, 1960.
- Manin B., *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, 1995.
- Muchembled R., *L' invention de l' homme moderne. Culture et sensibilités en France du XVe au XVIIIe siècle*, Paris, 1988.
- Putnam R. (ed.), *Democracies in Flux: The evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Hardcover, 2002.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.
- Rawls J., *Political Liberalism*, New York, 1993.
- Sandel M., *Liberalism and Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1998.
- Seligman A., *The Idea of Civil Society*, The Free Press, 1992.
- Van Parijs Ph., «Η δικαιοσύνη και η δημοκρατία είναι ασύμβατες;», στο Guy Haarscher, Mario Telo (επιμ.), *Μετά τον κομμουνισμό*, Αθήνα, 1997.
- Van Parijs Ph., *Qu' est-ce qu' une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, 1991.
- Walzer M., *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*, New York, 1983.
- Κοντογιώργης Γ., *Η θεωρία των επαναστάσεων στον Αριστοτέλη* (ελλ. μτφρ.), εκδ. Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1982.
- Κοντογιώργης Γ., «Το πολιτικό σύστημα της Αισυμνητείας», *Αφιέρωμα στον Ευάγγελο Παπανούτσο*, Αθήνα, 1984.
- Κοντογιώργης Γ., *Πολιτικό σύστημα και πολιτική*, Αθήνα, 1985.
- Κοντογιώργης Γ., «Δικαιοσύνη και πολιτικό σύστημα. Το ζήτημα της πολιτικής ευθύνης», στο Δημ. Κούτρα, *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, Αθήνα, 2000.
- Κοντογιώργης Γ., «Εργασία και ελευθερία. Προλεγόμενα για μια κοσμοσυστημική θεωρία της εργασίας», στο Δημ. Κούτρα (επιμ.), *Εργασία και επάγγελμα*, Αθήνα, 2002.
- Κοντογιώργης Γ., «Κράτος και αυτοδιοίκηση στο περιβάλλον της "παγκοσμιοποίησης"», στο Αντ. Μακρυδημήτης, *Αυτοδιοίκηση και κράτος στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης*, εκδ. Σάκκουλας, Αθήνα, 2003.