

Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας

Αρ. 16-17 (2023)



Από την επαναστατημένη μάζα στη μαζική
δημοκρατία

Μιχαήλ Παρούσης

doi: [10.12681/ethiki.33687](https://doi.org/10.12681/ethiki.33687)

Βιβλιογραφική αναφορά:

Παρούσης Μ. (2023). Από την επαναστατημένη μάζα στη μαζική δημοκρατία. *Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας*, (16-17), 198-210. <https://doi.org/10.12681/ethiki.33687>

IV. Μάζα και Δημοκρατία

Από την επαναστατημένη μάζα στη μαζική δημοκρατία

ΜΙΧΑΗΛ ΠΑΡΟΥΣΗΣ

Περίληψη: : Το έργο του Παπαϊωάννου συμβάλλει αποφασιστικά στη συγκρότηση του γνωστικού αντικειμένου της Σύγχρονης Ελληνικής Φιλοσοφίας. Ο ίδιος εντάσσεται στη μεταπολεμική γενιά των σύγχρονων φιλοσόφων μας, εκείνη που κατ' αρχάς γοητεύτηκε από τον Μαρξισμό ως υλιστική φιλοσοφία, αλλά κατέληξε στην κριτική όχι μόνο του γραφειοκρατικού ολοκληρωτικού σοβιετικού μοντέλου, μα και στην απόρριψη των βασικών θέσεων του ίδιου του Μαρξ. Τόσο ο Καστοριάδης, όσο και ο Παπαϊωάννου, ανανοηματοδοτούν την ιστορική αποτύπωση της κλασικής αρχαιότητας. Ο πρώτος στηρίζει σε αυτήν την αναζήτηση της αυτονομίας, ο δεύτερος τη συγκρότηση της έννοιας της «μάζας», καθώς συνδέει τη θεατροκρατία, ως το ενοποιητικό στοιχείο του Δήμου, με τους θεσμούς της άμεσης δημοκρατίας, για να στηρίξει μια θετική έννοια της μαζικής δημοκρατίας. Αυτή η έννοια αντιπαραβάλλεται με τις αντιλήψεις περί μαζικής κοινωνίας του 19ου και του 20ού αιώνα, από τον Λε Μπόν μέχρι τον Ρωλς και τους κοινοτιστές.

Λέξεις-κλειδιά: Μάζα; Θεατροκρατία; Δημοκρατία; Μαζική κοινωνία; Αυτονομία

Εισάγοντας την ομιλία μου, θα θεωρούσα σκόπιμο να επισημάνω ότι εφέτος είχα μια έμπνευση σχετικά με το πρόγραμμα σπουδών του Τμήματός μου. Η πραγμάτωσή της σήμανε ότι για πρώτη φορά προσφέραμε στο Τμήμα Φιλοσοφίας της Πάτρας το μάθημα «Σύγχρονη Ελληνική Φιλοσοφία». Θεωρούσα ότι είναι απαράδεκτο να έχουμε απόφοιτους πτυχιούχους φιλοσοφίας, οι οποίοι διαπιστω-

μένα δεν έχουν έρθει σε επαφή με φιλοσόφους του διαμετρήματος και της αξίας του Θεοδώρακοπούλου, του Τσάτσου, του Καστοριάδη, του Αξελού, του Παπαϊωάννου, τον οποίο τιμάμε σήμερα, του Πουλαντζά, του Κονδύλη και του Ψυχοπαίδη, για να αναφερθώ τουλάχιστον σε εκείνους που μας έχουν αφήσει χρόνους, χωρίς να εντάσσω στο μάθημα φιλοσόφους, οι οποίοι διαμορφώνουν σήμερα τον φιλοσοφικό διάλογο όντας ακόμα εν ζωή. Αυτοί οι τελευταίοι νομίζω ότι δεν είναι σωστό να γίνουν αντικείμενο μιας ακαδημαϊκής πραγμάτευσης, αφού το έργο τους μπορεί να διαδοθεί είτε εκ του φυσικού σε συνέδρια και με προσκεκλημένες ομιλίες είτε με ψηφιακά μέσα, όπως αυτά συνεχώς εξελίσσονται. Έτσι, λοιπόν, το εισαγωγικό ερώτημα, το οποίο τέθηκε σε αυτό το μάθημα, που κίνησε μπορώ να πω εξαιρετικά το ενδιαφέρον των φοιτητών, ήταν βάσει τίνος κριτηρίου μας επιτρέπεται να μιλάμε για σύγχρονη ελληνική φιλοσοφία. Τουλάχιστον η αρχαία ελληνική φιλοσοφία δεν έχει να κάνει με τη συγκεκριμένη καταγωγή των φιλοσόφων, αλλά με το γεγονός ότι όλη γράφτηκε σε ελληνική γλώσσα. Επομένως, ενώ η αρχαία ελληνική φιλοσοφία αναγνωρίζεται εξωτερικά ως μια φιλοσοφία που εκφράζεται —από τους Προσωκρατικούς μέχρι τους Νεοπλατωνικούς και το Βυζάντιο— στα ελληνικά, η σύγχρονη ελληνική φιλοσοφία βλέπουμε ότι περιλαμβάνει πάρα πολλές μελέτες οι οποίες είναι γραμμένες αρχικά σε ξένες γλώσσες! Μάλιστα τυγχάνει το corpus αυτής της σύγχρονης ελληνικής φιλοσοφίας να μην έχει καν μεταφραστεί καθ' ολοκληρία στα ελληνικά· και αν δεν είχαμε την τεράστια προσφορά των Εναλλακτικών Εκδόσεων για την κυκλοφορία στην Ελλάδα του έργου του Παπαϊωάννου, θα ήμασταν πολύ πίσω και ως προς αυτό.

Η απάντηση του βασικού ερωτήματος θα μπορούσε να γίνει αντιληπτή μέσα από τον μύθο του Ανταίου. Υπάρχει ομολογούμενως ένα ανταϊκό στοιχείο στη σύγχρονη ελληνική σκέψη, όταν πατάει στη φιλοσοφική της γη, δηλαδή όταν πατάει στις ρίζες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Τότε μετατρέπεται σε εκείνη την ενότητα, την οποία θέλουμε να έχουμε, για να μπορέσουμε να συγκροτήσουμε ολωσδιόλου ένα γνωστικό αντικείμενο, που διατρέχει χρονικά σε δυο φάσεις, την προπολεμική και τη μεταπολεμική, το

σύνολο του 20ου αιώνα. Θα δούμε ότι τόσο η πρώτη γενιά, εκείνη της οποίας τους εκπροσώπους αποκαλούμε Νεοκαντιανούς, όπως ο Θεοδωρακόπουλος, ο Τσάτσος και λιγότερο ο Κανελλόπουλος, με σπουδές στη Χαϊδελβέργη της πολιτικής εποχής της Βαϊμάρης, και από κοντά ο Παπανούτσος και ο Δεσποτόπουλος, αυτοί άρα που θα λέγαμε ότι ηλικιακά είναι μια γενιά προπολεμική, παρόλο που έχουν δημοσιεύσει φυσικά και μετά τον πόλεμο πολλά έργα, αυτή η γενιά επιστρέφει από τη Γερμανία με ισχυρές επιρροές από τον Ρίκερτ, τον Βίντελμπαντ, τον Βέμπερ και τον Γιάσπερς, όμως επιστρέφοντας από τη Γερμανία διαμορφώνει μια σκέψη φιλοσοφική, η οποία πατάει πάρα πολύ γερά σε μια ερμηνεία των αρχαίων πηγών κυρίως, τόσο των Προσωκρατικών αλλά περισσότερο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Θα υποστήριζα ότι η σκέψη αυτών των λεγόμενων Νεοκαντιανών είναι ένας Ανα-πλατωνισμός, αν θέλουμε να το ονομάσουμε με κάποιο τρόπο. Όχι ένας Νεοπλατωνισμός, μα ένας Αναπλατωνισμός που τείνει προς μια ερμηνεία του Πλάτωνα με τα μέσα και τους τρόπους, τους οποίους σίγουρα έχει επηρεάσει και η όλη δυτική φιλοσοφική παράδοση, αλλά πιο ειδικά η σκέψη του Ρίκερτ για τη θέση και την πορεία των αξιών μέσα στην ιστορία. Εάν παρακολουθήσουμε πάλι την αριστοτελική στροφή, την οποία ακολουθεί ο Δεσποτόπουλος ή εν μέρει και ο Παπανούτσος, θα διαπιστώσουμε ότι προκύπτει μια Πρακτική Φιλοσοφία με επίκεντρο μια ηθική σκέψη —προσανατολισμένη στο μέτρο, την αρετή και τη φρόνηση— που διαθέτει στέρεες και βαθιές αριστοτελικές ρίζες. Εντούτοις και η επόμενη γενιά, αυτή που ονομάζουμε μεταπολεμική γενιά ή γενιά του Παρισιού, εκείνοι που γράψανε στα γερμανικά ή στα γαλλικά —μην ξεχνάμε ότι ο Πουλαντζάς ολοκληρώνει στα γερμανικά τη διατριβή του για την *Αναγέννηση του φυσικού δικαίου στη Γερμανία*, προτού μετακινηθεί προς το Παρίσι—, αυτή η γενιά, λοιπόν, τελικά καταλήγει, περισσότερο με τους τρεις εκπροσώπους που αναφέραμε συχνά στις συζητήσεις μας εδώ, τον Παπαϊωάννου, τον Αξελό και τον Καστοριάδη, στη διαμόρφωση μιας βασισμένης στην αρχαία φιλοσοφία σκέψης, ωστόσο σε συνδυασμό με μια συγκεκριμένη εικόνα και αντίληψη του ανθρώπου. Πρεσβεύει έναν

Νέο-ανθρωπισμό θα μπορούσαμε να πούμε, είτε σαν αφετηρία της κάθε ανάλυσης, είτε σαν υπέρτατη αξία του φιλοσοφικού λογισμού. Σαν τον Ανταίο, η δύναμη προέρχεται από την επαφή με το υπόβαθρο της στάσης, που χαρίζει συνέχεια, ουσία και ταυτότητα· με άλλα λόγια πρόσωπο, συνείδηση και αντίληψη ενός πνευματικού εαυτού ριζωμένου στο παρελθόν, αλλά ενατενίζοντος κριτικά το παρόν προς διαμόρφωση ενός καλύτερου μέλλοντος.

Η αναγωγή στον άνθρωπο δεν είναι τυχαίο ότι σηματοδοτεί εξαιρετικά την ελληνική μεταπολεμική σκέψη. Ακόμα και η ομιλία του Σεφέρη, όταν του απονεμήθηκε το βραβείο Νόμπελ το 1963, περιστρέφεται γύρω από την έννοια αυτή. Ο Σεφέρης επαναλαμβάνει την απάντηση του Οιδίποδα στο αίνιγμα της Σφίγγας, αίνιγμα εξίσου θανατηφόρο με κάθε λαθεμένη επιλογή που δεν προτεραιοποιεί την αξία του ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι η λύση του αινίγματος, αυτή η λύση που χαλάει το τέρας, όπως λέει, και έχουμε πολλά τέρατα να καταστρέψουμε! Αυτά τα αντιανθρωπιστικά τέρατα, που ήρθαν να καταστρέψουν οι δικοί μας φιλόσοφοι, είναι ο Ολοκληρωτισμός, η Ιδεοληψία, η Μισαλλοδοξία, η απρόσωπη Γραφειοκρατία του κομματικού κράτους, η προκατάληψη και είναι και όλα τα κακά στα οποία οδήγησε τη Δύση και το δυτικό πολιτισμό ένα είδος μεταφυσικής του Ορθολογισμού, η οποία αποστέρησε τη σκέψη από το συναίσθημα και τον Λόγο από τον Μύθο. Η απόλυτη υλική εξουσία του Λόγου, ο ορισμός του Μύθου από τον Λόγο, με συνέπεια την κρίση της παράδοσης του Διαφωτισμού.

Ο ίσκιος του ανθρώπου κλέβει την προτεραιότητα της φωτεινής του ύπαρξης. Ο Παπαϊωάννου βλέπει τον άνθρωπο μέσα σε ένα δίπολο, ανάμεσα στη φύση και στην ιστορία. Και το πράττει αυτό, χειριζόμενος άριστα τα εκφραστικά μέσα της ελληνικής γλώσσας, από πολύ νέος φοιτητής, όταν δημοσιεύει τις πρώτες του μελέτες για τον Πλάτωνα, προτού φυγαδευθεί στη Γαλλία λόγω των φρονημάτων του. Η στροφή στην ιδέα του ανθρώπου στηρίζεται δίχως άλλο στη γοητεία του χειραφετητικού, απελευθερωτικού και εξισωτικού θεωρητικού μαρξισμού, που κατακτά τη σκέψη και το πολιτικό φρόνημα της μεταπολεμικής φιλοσοφικής γενιάς, σε αντίθεση με τον

απολίτικο περιεχομενικά, αλλά πολιτικό λειτουργικά στην αντιπαράθεσή του με τον όλο και επιδραστικότερο μαρξισμό, δογματικό και μονιστικό συντηρητισμό που χαρακτηρίζει την πλειοψηφία της κατεστημένης ακαδημαϊκής φιλοσοφίας του Μεσοπολέμου. Η νέα γενιά σέβεται την κλασική φιλοσοφική γραμματεία, μα θέλγεται από τα επαναστατικά μηνύματα του ιστορικού υλισμού. Βιώνει, όμως, και μια πραγματικότητα όπου η επανάσταση τρώει τα παιδιά της, όπου ο δημοκρατικός συγκεντρωτισμός σημαίνει αδήριτη γραφειοκρατία και απόλυτη αφαίρεση —από την κοινωνία και τα πρόσωπα— του δικαιώματος του αυτοπροσδιορισμού. Αυτή η εξαφάνιση του ανθρωπισμού, μέσω της επικράτησης της ολοκληρωτικής εργαλειοκότητάς, γίνεται το σημείο καμπής για την επανεκκίνηση της αναζήτησης της αλήθειας. Και στον Παπαϊωάννου, και στον Καστοριάδη και στον Αξελό, η κριτική του υπαρκτού σοσιαλισμού μεταβάλλεται βαθμιαία σε κριτική του Μαρξ και από εκεί σε επαναχάραξη ενός δρόμου αναζήτησης της αλήθειας: στο φαίνεσθαι των παιχνιδιών της ύπαρξης στον Αξελό, στον ψυχαναλυτικό λαβύρινθο της χαμένης αυτονομίας στον Καστοριάδη, στον αλλοτριωμένο πολιτικά και λυτρωμένο μέσω της μεθεκτικής τέχνης άνθρωπο του Παπαϊωάννου.

Η εμμονή όλων σε μια αφηρημένη, ιδεατή, εξιδανικευμένη εικόνα του ανθρώπου, φορέα λόγου και αξιών, αποκτά ένα ιδιαίτερο επιστημολογικό ενδιαφέρον. Ο άνθρωπος παραμένει μια φιγούρα, η οποία μας κάνει να καταλάβουμε ποιο είναι ίσως το πρόβλημα της σύγχρονης ελληνικής φιλοσοφίας. Δεν πιστεύω ότι το πρόβλημα αυτό είναι η ανάπτυξη μιας οντολογίας, μάλλον το αντίθετο, αφού οι οντολογικές προσεγγίσεις της πραγματικότητας βρίσκονται σαφώς στο προσκήνιο. Η έλλειψη μιας πρότερης ανάπτυξης μιας ιδιαίτερης γνωσιοθεωρίας αποτελεί εκείνο το κομμάτι, κατά τη γνώμη μου, στο οποίο η ελληνική φιλοσοφία του εικοστού αιώνα δεν έχει την απαραίτητη αυτονομία που θα απαιτούσε κανείς, αλλά ανατρέχει μεθοδολογικά ανεξέταστα στη νεωτερική γνωσιοθεωρητική παράδοση και στην εκάστοτε τρέχουσα κυρίαρχη εκδοχή της. Για αυτόν τον λόγο, ο φιλοσοφικός λόγος, το φιλοσοφικό στυλ, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι μια εικοτολογικού τύπου φιλοσοφία, αυτό που

ονομάζουμε *speculative philosophy*, ως φιλοσοφία που στηρίζεται στο εικός, την οποία θα μπορούσαμε να την πούμε με σύγχρονους όρους μια δοκιμαϊκή δοξογραφικού τύπου φιλοσοφία, με την έννοια της δόξας ως γνώμης. Την γνωρίζουμε ως ύφος πολύ καλά από τον Σαραντάρη, τον Καπετανάκη και τον Λορεντζάτο. Είναι μια αισθαντική φιλοσοφία, γνωστή στη Γαλλία από τις αισθητικές και ηθικοπρακτικές μελέτες του Jankelevitch, στην παράδοση της οποίας ο Παπαϊωάννου γράφει γοητευτικότητας, αλλά μη ακολουθώντας την παράδοση της συστηματικής φιλοσοφίας, π.χ. του Χέγκελ, τον οποίο σε βάθος είχε μελετήσει. Αναφερόμενος στη φιλοσοφία αυτής της παράδοσης, παραπέμπω στην έννοια της φιλοσοφικής συστηματικής σκέψης που προτάσσει τη γνωσιοθεωρία μπροστά σε κάθε αισθητική, σε κάθε ηθική και σε κάθε οντολογική πρόταση.

Ως εκ τούτου, η μεταθανάτια έκδοση της μελέτης του *Μάζα και Ιστορία* αποτελεί ένα δοκίμιο, το οποίο αποδεικνύει και επιδεικνύει μια φοβερή ευρυμάθεια, μια εξαιρετική χρήση και κατοχή των πηγών, έναν άρτιο συνδυασμό ανάμεσα στη λογοτεχνία, στην τέχνη, στη μυθολογία και στην ιστορία της φιλοσοφίας, εντούτοις η κεντρική φιγούρα του «ανθρώπου» μένει λιγάκι εκκρεμής ως έννοια. Μοιάζει σίγουρα να τον θεωρεί ο συγγραφέας μια εποπτικά απτή υπόσταση, ικανή να εξεταστεί και να αναλυθεί μέσα στις ιστορικές της πράξεις. Βλέπουμε πώς το επιχειρεί ο Παπαϊωάννου αυτό, συγκρίνοντας την ιστορία της Σικυώνας με την ιστορία της αρχαίας Αθήνας, προσπαθώντας να βρει με ποιον τρόπο τελικά η θεατροκρατία της Αθήνας δεν αποτελεί ένα απλό εποικοδόμημα των κοινωνικών συσχετισμών βάσης, μα ένα ουσιαστικό παράγοντα για τη διαμόρφωση της πολιτικής εξέλιξης της πόλης σε μια μαζική δημοκρατία. Ωστόσο, από την άλλη μεριά, αναρωτιέται κανείς αν ο «άνθρωπος» είναι μια υποστασιοποιημένη έννοια στο βάθος ή αν η εποπτεία του ανθρώπου μπορεί να μας οδηγήσει σε μια ιδέα του ανθρώπου ή αν ο άνθρωπος έχει μέσα του τα στοιχεία ενός κανονιστικού όρου ή, τελικά, αν ο άνθρωπος είναι ένα αναλυτικό εργαλείο, μια λέξη και τίποτα έξω από αυτό. Αμφιβάλλω αν αυτή είναι βέβαια η θέση του Παπαϊωάννου, γιατί, για τον Παπαϊωάννου, ο άνθρωπος στην ουσία είναι το πνεύ-

μα, η ψυχή και το ενεργούν υποκείμενο στην ιστορία στην ολότητά της. Θα ήταν ιδιαίτερα ενδιαφέρον να μπορούσε να τεκμηριωθεί ένας διάλογος, έστω και άδηλος, μεταξύ του Φουκώ, όταν εκδίδει το 1966 τις *Λέξεις και τα Πράγματα* διατυπώνοντας τη θέση περί του ανθρώπου ως ενός ιστορικά προσδιορίσιμου αναλυτικού εννοιολογικού εργαλείου, και του Παπαϊωάννου, που επιμένει στην πίστη στον άνθρωπο ως πραγματικότητα και πρακτική βάση για την εκδίπλωση κάθε πολιτεύματος, πολιτισμού, ιστορίας και αξίας. Υπό το πνεύμα αυτό δείχνει να τον προσεγγίζει αναλυτικά και η Γιώτα Βάσση στη θεμελιακής σημασίας διατριβή της για τον πολιτικό άνθρωπο στο έργο του Παπαϊωάννου.

Αφετέρου, αυτό που ήταν για μένα εξαιρετικά ενδιαφέρον στην ανάλυση της έννοιας της μάζας είναι η συνειδητή αντιπαράθεση του Παπαϊωάννου με τρεις κυρίως θεωρητικούς τους οποίους σχολιάζει: πρόκειται για τους Γκυστάβ Λε Μπόν, Ορτέγκα ι Γκασέτ και Τέοντορ Γκάϊγκερ. Για τον πρώτο, η μάζα είναι μια καταστροφική συγκέντρωση ανθρώπων καταστασιακού τύπου. Κατά τον Γκασέτ, η μάζα προκύπτει αριθμητικά ως κοινωνικό μέγεθος που χαρακτηρίζει μια δεσπόζουσα κοινωνική πλειοψηφία, σε μια κοινωνία η οποία κατά την ιστορική συγκυρία δεν κυριαρχείται από τις ελίτ. Αντίθετα, αποτελεί ένα όλο, όπου οι σχέσεις παραγωγής οδηγούν σε μια κοινωνία των υπηρεσιών, με μια κοινωνική διαστρωμάτωση που στηρίζεται στην τάξη των υπαλλήλων. Οι συνθήκες δίνουν σε αυτούς τους ανθρώπους το δικαίωμα της κοινωνικής παρουσίας και εισάγουν τη σύγχρονη μαζική κοινωνία. Ο Γκάϊγκερ, τέλος, συνδέει τη μάζα με μια κοινωνιολογία των εξεγέρσεων και των επαναστάσεων, σε μια συνέχεια —θα μπορούσε να πει κανείς— της μαρξικής παράδοσης, η οποία επιδιώκει τη μετατροπή της άμορφης μάζας του πληθυσμού σε μια συνειδητοποιημένη τάξη. Έτσι, το προλεταριάτο είναι μια πρώην μάζα, η οποία έχει συνειδητοποιήσει τον ιστορικό και κοινωνικό της ρόλο και η οποία οφείλει να διεκδικήσει την ιστορικά προδιαγεγραμμένη δίκαιη θέση της μέσα από την επαναστατική διαδικασία. Όμως, σχετικά με το πώς θα γίνει αυτό, ανακύπτουν περισσότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, και εδώ έχουμε το θέμα των

επιγόνων του Μαρξ. Θα επέλθει η πλήρωση του τέλους της εξέλιξης μέσω της πραγμάτωσης της προόδου, διά μέσου της πρωτοποριακής καθοδήγησης του προλεταριάτου ως μάζας σε μια επαναστατική προοπτική; Τι θέματα οργάνωσης της νέας κοινωνικής εξουσίας θα δημιουργούσε αυτό; Θα έφτανε να επισυμβεί η πολυπόθητη αυτοκατάργηση του κράτους και του δικαίου, μέσω του αυτοματισμού της ικανοποίησης των αναγκών πάνω στη βάση της επικράτησης της αλληλεγγύης, αφού θα είχαν επιλυθεί διά παντός τα ζητήματα κατανομής και κατοχής των μέσων παραγωγής; Ο Παπαϊωάννου είναι από τους πρώτους και από τους πιο καιρίους κριτικούς της δομής αυτής της εξουσίας, που, κατά ιστορική ειρωνεία, αναβλύζει από το αντίθετό της, δηλαδή από μια διαδικασία που θέλει να φέρει τη χειραφέτηση, την αυθεντικότητα και την απελευθέρωση και η οποία οδηγεί, τελικά, αντίθετα σε μια απόλυτη και ολοκληρωτική γραφειοκρατία του πλάνου, παγιώνοντας την ωμή εξουσία των διαχειριστών του.

Εξετάζοντας την πρόσληψη της κριτικής του Παπαϊωάννου στην *Ψυχρή Ιδεολογία* στη Δύση, όπου και πρωτοκυκλοφόρησε εξάλλου, δεν θα εξακριβώναμε, ωστόσο, την άμεση ή ευρεία αποδοχή της. Η αξία της κριτικής αυτής είναι αναμφίβολα μεγαλύτερη από την υποδοχή που της επιφυλάχθηκε. Φαντάζομαι ότι αυτοί που τους ικανοποιούσε δεν την είχαν ανάγκη, γιατί δεν υποστήριζε αρκετά την ψυχροπολεμική αντιπαράθεση των πολιτικο-οικονομικών συστημάτων, αυτοί δε που απaréσκονταν να τη διαβάζουν απλώς τη θεωρούσαν ένα ακόμα αντιδραστικό προϊόν της αστικής ιδεολογίας. Είναι πολύ χαρακτηριστική η πολύ μεγαλύτερη επιτυχία της κριτικής του Καστοριάδη στη σοβιετική εξουσία, που έρχεται ως πρώτο μέρος της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας*, περίπου δεκαπέντε χρόνια αργότερα, αλλά βρίσκει πολύ προσφορότερο έδαφος για να εξαπλωθεί. Δεν υπεισέρχομαι εδώ στην ουσιαστική επιδραστικότητα της τροτσικιστικής κριτικής, μέσω του περιοδικού *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, διότι αποτελεί άλλο κεφάλαιο —δεν θα υποστήριζα, όμως, ότι και αυτή η προσπάθεια είχε συναντήσει μια πραγματικά μαζική υποδοχή.

Κατά τη γνώμη μου, η λεπταίσθητη κριτική που ασκεί ο Παπα-

ϊωάννου, σε όλες τις προαναφερθείσες μορφοποιήσεις και χρήσεις του όρου «μάζα», είναι καταπληκτικά ευφυής, ιδιοφυής θα έλεγα, αφού διατηρεί μια μοναδικότητα και πρωτοτυπία και ως προς το δημιουργικό της μέρος. Η αντίληψη της μάζας στον Παπαϊωάννου διαχωρίζεται σαφώς από την απλή διαπίστωση των υποκειμενικών της προϋποθέσεων και ορίων ή των ταξικών της καταστάσεων. Αντίθετα, προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας ιστορικής συγκυρίας, άρα μιας ιστορικής τυχαιότητας, και σηματοδοτεί —στη συσχέτισή της με την αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία— την ανάδυση του Δήμου ως θρησκευτικής, πολιτιστικής, πολιτικής, οικονομικής και εξουσιαστικής ενότητας, στην εξέλιξη του από τον 7ο στον 5ο αιώνα π.Χ. Θεατροκρατία και Δημοκρατία είναι οι δυο όψεις ενός νομίσματος, που έμεινε μοναδικό και ανισοτίμητο στην ιστορία. Αυτή η θέση του Παπαϊωάννου δεν ήρθε να προστεθεί στις τέσσερις ανωτέρω θεωρίες, τις οποίες ο ίδιος κριτικάρει. Εάν παρακολουθήσουμε την εξέλιξη της θεωρίας της μάζας, θα δούμε ότι έχουμε μία ακόμη παράλληλη γραμμή την οποία σχολιάζει: είναι η γραμμή του Φρόντ, περαιτέρω η γραμμή του Βίλχελμ Ράιχ, σε σχέση με τη μάζα και την ψυχολογία του φασισμού, ως εξέλιξη των οποίων μπορούμε να δούμε, παράλληλα πλέον με την κατασκευή του Παπαϊωάννου, τις κοινωνιολογικές προσεγγίσεις του Μποντριγιάρ, του Σλότερνικ, καθώς και του Ρενέ Κοένιγκ, σε σχέση με τη μαζικοποίηση και την αποπολιτικοποίηση της κοινωνίας, για να καταλήξουμε σε μια ανανοσηματοδότηση του όρου «μάζα» από τους Χαρτ και Νέγκρι, οι οποίοι μιλάνε πλέον για το πλήθος ως πολλότητα (multitude), ως ένα πλέγμα σχέσεων, το οποίο αντιπαράτίθεται σε ένα άλλο πλέγμα σχέσεων που είναι η οικουμενική εξουσία. Αν αντιμετωπίσουμε τη «μάζα» σαν έναν όρο, ο οποίος θα μπορούσε να χαρακτηρίσει μια πολλότητα υποκειμένων, μια πολλότητα ανθρώπων, θα εξακριβώσουμε ότι άλλοι όροι, που θα έπαιζαν έναν ερμηνευτικό ρόλο, θα μπορούσαν να είναι ο «λαός» ή ο «πληθυσμός» ή το «πλήθος», όπως είπαμε και πριν, ή πάλι θα μπορούσαν να είναι οι «πολίτες» υπό το σχήμα της «κοινωνίας των πολιτών». Έτσι εδώ προβάλλει η ανάλυση της «μάζας», η οποία δεν είναι ούτε «όχλος» ούτε το μαζικό λαϊκό οργανωμένο κίνημα,

αλλά μια πολιτική κοινότητα, η οποία παίρνει στα χέρια της, κάποια ώριμη ιστορική στιγμή, ουσιαστικά και συλλογικά την εξουσία, σε μια συνθετική ολότητα πολιτικοκοινωνικής και ηθικής συνύπαρξης. Σε μια ανάλογη κατανόηση και ερμηνευτική προσέγγιση του όρου «μάζα», η συνεισφορά του Παπαϊωάννου νομίζω ότι θα ήταν πάρα πολύ αποφασιστική. Επομένως, υποστηρίζω ότι η αποστολή μας θα έπρεπε να είναι η διάσωση και διάδοση αυτής της αντίληψης του Παπαϊωάννου σε σχέση με τη μάζα, στον βαθμό που ο τρόπος γραφής του, άρα η συσχέτιση της ρητορικής της γραφής του σε σχέση με την πειστικότητα των επιχειρημάτων του, θα μπορούσε να είναι επιδραστικός σε ένα διαφορετικό κοινό.

Σαφές παραμένει ότι, για τον Παπαϊωάννου, η μαζική δημοκρατία δεν είναι ένας όρος αρνητικός, όπως τείνει ως έννοια να είναι κατανοητή σήμερα. Η χρήση του όρου «μαζική δημοκρατία» προκύπτει παραπληρωματικά προς όλα τα άλλα αναλυτικά μαζικά φαινόμενα, όπως είναι η μαζική κατανάλωση, η μαζική επικοινωνία, τα μαζικά μέσα μεταφοράς, τα μέσα μαζικής επικοινωνίας και τα μαζικά μέσα κοινωνικής δικτύωσης, με μια λέξη οτιδήποτε είναι απρόσωπο και πολυπληθές, και ταυτόχρονα άσκεπτο και χειραγωγίσιμο. Ίσα-ίσα για τον Παπαϊωάννου, η μαζική κοινωνία είναι η πολιτικά μαζικοποιημένη συμμετοχική κοινωνία —και αυτό καθιστά τον Παπαϊωάννου εξαιρετικά επίκαιρο σήμερα. Νομίζω ότι είμαστε ακριβώς στη φάση όπου ξεπερνάμε το ιδεολόγημα της κοινωνίας των πολιτών, δηλαδή της κοινωνίας ως συνόλου ατομικά ενεργών πολιτών, όπως αυτό εμφανίστηκε και με τις ακτιβιστικές Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις για παράδειγμα, και περνάμε σε μια φάση της δημοκρατικής θεωρίας και πράξης, όπου η διαβουλευτικότητα υποκαθιστά την αντιπροσωπευτικότητα. Είμαι της γνώμης ότι, και για τον Παπαϊωάννου, η αντιπροσωπευτικότητα είναι ένα από τα ελαττώματα, ένα από τα θανάσιμα αμαρτήματα της σύγχρονης δημοκρατίας, επειδή ακριβώς οδηγεί στην αποχή, στη δυσανεξία για το πολιτικό και στη μη συμμετοχή στην ουσία στη λήψη αποφάσεων, άρα στην αναπαραγωγή και διαιώνιση της κοινωνίας των πολιτικών, οικονομικών και κοινωνικών ελίτ. Πρόκειται για την πολιτική τάξη

που αυτοαναπαράγεται, προκειμένου να εξυπηρετήσει καλύτερα τα συμφέροντα των επίσης αυτοαναπαράγομενων οικονομικών ελίτ, σε μια κοινωνία που απαλλάχτηκε από την επιρροή του στάτους του αίματος και της καταγωγής και αξονίστηκε γύρω από πρακτικές οικονομικού αριθμομού.

Η διαβουλευτική δημοκρατία δεν ολισθαίνει ευτυχώς στον ρομαντισμό της άμεσης δημοκρατίας. Για εμένα αυτό είναι ένα πρόβλημα που θα έπρεπε να συζητηθεί ανοιχτά, δηλαδή κατά πόσο η αναγωγή στην αρχαία Αθήνα και την ερμηνευτική του πολιτεύματός της μπορεί σήμερα να μας οδηγήσει σε λύσεις. Όχι να μας δείξει άλλες δυνατότητες για εναλλακτικές λύσεις, αλλά να οδηγήσει σε πραγματικές λύσεις τις απορίες της δημοκρατίας σε μια κοινωνία, η οποία δεν έχει ούτε το μέγεθος, ούτε τα χαρακτηριστικά, ούτε την εξέλιξη που είχε η αρχαία ελληνική κοινωνία. Και αν περάσουμε στον Φωτόπουλο με τον Καστοριάδη, αντιμετωπίζοντας και τον Παπαϊωάννου, θα κατανοήσουμε ότι υπάρχει μια εύκολη τάση προς την άμεση δημοκρατία, που όμως δεν είναι —κατά τη γνώμη μου— αρκετά παραγωγική, όπως είχα αναλύσει ήδη στη μελέτη μου *Διαβουλευτική Δημοκρατία και Επικοινωνιακή Ηθική* του 2005. Για τη σημερινή συζήτηση, εξακολουθώ να βρίσκω παραγωγικότερη τη θεμελίωση της δημοκρατίας στον διάλογο, παρά τη θεμελίωση της δημοκρατίας απλώς στη συμμετοχικότητα και στην πλειοψηφική αρχή. Αλλά και η θεμελίωση της δημοκρατίας στον διάλογο είναι, επίσης, και αυτή μια αρχαία ελληνική πρακτική και δεν είναι κάτι το οποίο είναι ξένο από τη δική μας παράδοση. Ειδικά αν συνδυασθεί με αυτό που θεωρώ πεμπτουσία της αρχαίας δημοκρατίας και που δεν είναι άλλο παρά το δικαίωμα των πολλών συμπολιτών να απαιτούν λογοδοσία από τους λίγους, που έτυχε να είναι φορείς κάποιου αξιώματος για κάποιο διάστημα. Η ουσιαστική κρίση της δημοκρατίας σήμερα έγκειται είτε στο ότι δεν υπάρχουν ουσιαστικοί μηχανισμοί λογοδοσίας, πέρα από καθαρτικού τύπου εκλογικές συμπεριφορές υπό την επήρεια των δημοσιογραφικών προπαγανδιστών, είτε, πολύ χειρότερα, στο ότι η λογοδοσία αποδίδεται σε εξωθεσμικά ή και εξωεθνικά κέντρα ή πόλους εξουσίας που —πολύ περισσότερο από μια επιφαι-

νόμηση λαϊκή κυριαρχία— θεμελιώνουν το καθεστώς και χαρίζουν το χρίσμα της διακυβέρνησης στους επιχώριους νέο-προεστούς.

Καταλήγοντας με τρία συμπεράσματα, θα υποστηρίξω ότι η έννοια της μαζικής δημοκρατίας στον Παπαϊωάννου μας δίνει ήδη ένα ερμηνευτικό έναυσμα για να συλλάβουμε το «μαζικό» θετικά, ως «μαζικοποιημένο», και όχι αρνητικά, ως «απρόσωπα μαζικό». Είναι σημαντικό άρα, εάν θέλουμε να κατακτήσουμε τη λαϊκή κυριαρχία ως θεμέλιο του πολιτεύματος, να μην κατανοούμε τον «λαό» ως άμορφη, συμβολική μάλλον, μάζα αλλά ως ένα πλήθος πολιτικά συνειδητοποιημένων ανθρώπων. Πλήθος που εμφορείται από κοινά ιδεώδη και κοινούς στόχους, στη βάση μιας κοινής ιστορικής πολιτικής και πολιτιστικής παράδοσης. Ως προς αυτό, έργα στοχαστών όπως ο Παπαϊωάννου, μας βοηθούν σε μέγιστο βαθμό. Το δεύτερο συμπέρασμα είναι ότι το περιεχόμενο των κειμένων του Παπαϊωάννου μας οδηγεί στην πολύ επίκαιρη συζήτηση για την αυθεντικότητα! Και ως προς αυτήν την πλευρά της συνειδητής κατανόησης του Εαυτού, η χρησιμότητα της εντρυφήσης στο έργο του Κώστα Παπαϊωάννου μπορεί να είναι ανεκτίμητη. Το τρίτο, τέλος, είναι μια ιδιαίτερη παράμετρος που αγγίζει ο Παπαϊωάννου, επίσης επίκαιρη από μία άλλη άποψη: μετά τη δημοσίευση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του Ρωλς (1971), ενός έργου το οποίο προβάλλει τον φιλελεύθερο ατομισμό στην πολιτική παλαιόστρα, η κριτική η οποία ασκήθηκε στο Ρωλς είχε να κάνει με τις καντιανές προϋποθέσεις και ρίζες του εγχειρήματος του, δηλαδή με το κατά πόσο μπορούμε σήμερα να υποθέτουμε ότι υπάρχει ένα αφηρημένο έλλογο πολιτικό υποκείμενο που είναι απλώς φορέας δικαιωμάτων και ορισμένων δημόσιων υποχρεώσεων, χωρίς το υποκείμενο αυτό να διαθέτει συγκεκριμένη κοινωνική ταυτότητα. Αυτή η λεγόμενη κοινοτιστική (communitarian) κριτική, η οποία εξελίσσεται εδώ και 50 χρόνια βέβαια, έρχεται να αναδείξει τον πολίτη ως ένα πολιτικό υποκείμενο, το οποίο είναι βαθειά ενταγμένο σε μια παράδοση, σε μια κοινότητα λόγου, πολιτισμού και πολιτικής, που δεν συνδέεται μόνο μέσω της αμοιβαίας αναγνώρισης θεμελιωδών δικαιωμάτων και αρχών δικαιοσύνης, αλλά και μέσα από ένα πλέγμα πολιτικο-εθνικών υποχρεώσεων υπό όρους αμοιβαιότη-

τας. Αυτό ακριβώς μας λέει και ο Παπαϊωάννου: ότι η κοινότητα του πολιτισμού είναι η προϋπόθεση για να καταλάβουμε την πολιτική μας ενότητα! Με τον τρόπο αυτό, η συζήτηση μεταξύ φιλελευθερισμού και κοινοτισμού, που πέρασε και μέσα από τη σύγχρονη αντιπαράθεση μεταξύ καντιανισμού και εγκελιανισμού, όπως αυτή εκφράστηκε από τα επιχειρήματα του Μάικλ Ζαντέλ και κυρίως του Τσαρλς Ταίηλορ απέναντι στον Ρωλς, οδηγήθηκε τελικά στην κατανόηση της πολιτικής ως ενός συνόλου συμμετοχικών υποχρεώσεων. Ακριβώς αυτή η εξέλιξη του φιλοσοφικού διαλόγου μπορεί να βρει εξαιρετικά ερείσματα και πατήματα στο έργο του Παπαϊωάννου και, κατ' αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, ο τιμώμενος σήμερα παραμένει επίκαιρος ανάμεσά μας. Σ' εμάς εναπόκειται να αξιοποιήσουμε το έργο του, να το διαδώσουμε, ώστε να βρει και τη θέση που του αξίζει στη διεθνή γραμματεία, την οποία —κατά τη γνώμη μου— δυστυχώς ακόμα δεν έχει. Έχει, όμως, μια στέρεη θέση στο οικοδόμημα που συγκροτούμε επιστημονικά ως Σύγχρονη Ελληνική Φιλοσοφία.