

ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ

ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ

ΚΑΤΑΣΤΑΤΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



Β' Έκδοση

Αθήνα 2010

Η κοινωνική φιλοσοφία μελετά συστήματα κοινωνικής οργάνωσης και τις διαφορετικές πολιτικές θεωρίες που τα στηρίζουν. Σύμφωνα με προγενέστερες εκτιμήσεις, το διακριτικό στοιχείο των συστημάτων εντοπίζεται στην κατοχή των μέσων παραγωγής. Αυτή η προσέγγιση επέτρεψε την ανέξοδη κατηγοριοποίηση των εννοιών *προόδου* και *συντήρησης*, αποτέλεσε δε το αδιάψευστο μεθοδολογικό εργαλείο των κοινωνικών επιστημών, κατά τον αιώνα που πέρασε. Ανέδειξε, μάλιστα, την υπεροχή των κοινωνικών επιστημών υποβιβάζοντας τη φιλοσοφική προσέγγιση, αφού τα αφηρημένα σχήματα της φιλοσοφίας κρίθηκαν ανεπαρκή, για την καλύτερη ανάγνωση των κοινωνικών γεγονότων. Αυτό, που φαινόταν επαρκές, ήταν η μελέτη της οικονομίας.

Σε αντίθεση προς τα προηγούμενα, υποστηρίζεται εδώ, ότι το διακριτικό στοιχείο θεωριών και συστημάτων δεν αφορά σε διχογνωμίες ως προς τη διαχείριση της οικονομίας. Η φιλοσοφική ματιά αποκαλύπτει, ότι πάνω από την οικονομική διάκριση υψώνεται το τείχος, που χωρίζει τις θεωρίες οι οποίες εκπηγάζουν από την πρόταξη της ελευθερίας και εκείνες που αφορούνται από την πρόταξη της εξουσίας. Σύμφωνα με το εισηγούμενο σχήμα, τα κοινωνικά γεγονότα μπορούν να αντιμετωπίζονται ως αποτέλεσμα συγκρούσεων των δύο αυτών αξιών. Η ελευθερία και η εξουσία αναδεικνύονται, έτσι, σε καταστατικές αρχές της κοινωνικής φιλοσοφίας.

ISBN: 978-960-93-2393-2



9 789609 323932

προσδιοριστικό κριτήριο, το οποίο θα το έθετε εκτός των πλαισίων του ευρύτερου μοντέλου.

4.5 Η πρόταξη της κοινωνίας έναντι του ατόμου

Αν έπρεπε να εντοπισθεί μία διαφορά σε σχέση με το επικρατές μοντέλο, τέτοια, ώστε να θεωρείται καταστατική, ίσως αυτή μπορούσε να αναζητηθεί στην πρόταξη της φιλοσοφικής αντίληψης της έννοιας της κοινωνίας.

Σύμφωνα με την παράδοση, ο φιλελευθερισμός έλκει την καταγωγή του από το μοναχικό άνθρωπο του Hobbes, που αναζητεί την επιβίωση σε ένα σκληρό και βίαιο κόσμο. Επιδιώκει, δηλαδή, την απόκτηση μεγαλύτερης αξίας, που να του χαρίζει όσο το δυνατόν υψηλότερη θέση στην κοινωνική ιεραρχία.

Για το φιλελευθερισμό, το άτομο προϋπάρχει της κοινωνίας. Η ελευθερία, που το χαρακτηρίζει, αποτελεί φυσικό δικαίωμα, ενώ η κοινωνία, την οποία άτομα αποφασίζουν να συστήσουν, αποτελεί τεχνητή κατασκευή. Προεκτείνοντας αυτή την αντίληψη, σε μια διάσημη αποστροφή της, η Thatcher έλεγε “δεν υπάρχει καν κοινωνία, υπάρχουν μόνον άτομα, άνδρες και γυναίκες”. Στον αντίποδα, η σοσιαλδημοκρατία έχει τις ρίζες της σε ένα κομμάτι της εγγελιανής θεωρίας, για την οποία το άτομο υπάρχει μόνο μέσα στην κοινωνία³⁸⁸.

³⁸⁸ Ας μη λησμονείται πως ο όρος *socialism* μεταφραζόταν παλιότερα ως *κοινωνιοκρατία*.

Για το σοσιαλισμό, ζητούμενο της μεταρρύθμισης είναι τα μέλη της κοινωνίας να μπορούν να γίνουν υποκείμενα του κοινωνικού γίγνεσθαι και πρωταγωνιστές ενός κοινού κόσμου. Η κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως κάτι ευρύτερο από το απλό άθροισμα συναλλασόμενων ατόμων. Όσοι υποστηρίζουν τη σοσιαλιστική άποψη, αντιλαμβάνονται την κοινωνία ως δυναμικά εξελισσόμενη πολιτική κοινότητα, από την οποία τα άτομα αντλούν το νόημα της ύπαρξής τους και συνεισφέρουν στη διαμόρφωσή της³⁸⁹.

Παρ' όλα αυτά, η αντίληψη της πολιτικής κοινότητας, ως ανώτερης μορφής της ανθρώπινης κοινωνίας, δεν είναι ξένη με τον κλασικό φιλελευθερισμό, ιδίως δε, μάλιστα, με τη φιλοσοφία του Locke. Έτσι ονομάζει εκείνος το σώμα, το οποίο συστήνουν οι άνθρωποι, που αποφασίζουν να εγκαταλείψουν τη φυσική κατάσταση, προκειμένου να απολαύσουν με τη μεγαλύτερη δυνατή ασφάλεια τα αγαθά της ζωής, ελευθερίας και ατομικής ιδιοκτησίας³⁹⁰. Αντίστοιχα, η πολιτική εξουσία νομιμοποιείται να υφίσταται και να ασκείται, σύμφωνα πάντα με τις θέσεις του θεωρητικού της φιλελεύθερης πολιτικής φιλοσοφίας, μόνον, εφ' όσον εκφράζει τη βούληση της πολιτικής κοινότητας. Επομένως, τα άτομα-μέλη της κοινωνίας, προφανώς, συμβάλλουν ενεργά στη θέσμιση της και διατηρούν το δικαίωμα να κα-

³⁸⁹ Πρβλ. Μονίκ Καντό-Σπερμπέρ, *Σοσιαλισμός και Φιλελευθερισμός*, Πόλις, 2004, (2003), σ. 13 και 421 και Χαρίδημος Κ. Τσούκας, *Πρέπει να στραφεί το ΠΑΣΟΚ αριστερά;*, Καθημερινή, 30 Σεπτεμβρίου, 2007.

³⁹⁰ John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1960, VII, VIII.

θαιρέσουν την κυβέρνηση, όποτε κρίνουν ότι παύει να εκφράζει τη βούληση της κοινότητας.

Το δικαίωμα της ανυπακοής, ως πολιτικό δικαίωμα, που χειραφετεί την κοινωνία, το σεβασμό του οποίου απαιτούν σήμερα σοσιαλιστικά ή και κομμουνιστικά ακόμη κόμματα, δεν προβλέπεται σε κανένα από τα μεγάλα κείμενα του κλασικού εξουσιαστικού σοσιαλισμού. Είναι γνωστό, ότι η πολιτική ανυπακοή εδράζεται στις βάσεις του πολιτικού φιλελευθερισμού, όπως αυτές δόθηκαν από τον Locke στη *B' Πραγματεία*. Το δε φιλελεύθερο δημοκρατικό μοντέλο, στο οποίο τα σοσιαλιστικά κόμματα προσχώρησαν μόλις το 1951, είναι το μόνο πολιτικό σύστημα, που όχι μόνο επιτρέπει στους πολίτες το δικαίωμα της ανυπακοής, αλλά, όπως επεσήμανε και ο Popper στην *Ανοικτή Κοινωνία*, παρέχει και το δικαίωμα να απαλλαγούν αναίμακτα από την κυβέρνηση τους³⁹¹.

Κοντολογίς, εάν λάβουμε ως φιλελεύθερο υπόδειγμα τις θέσεις του Hobbes, τότε μπορεί να θεωρηθεί πως, σε ό,τι αφορά στο ζήτημα της κοινωνίας, μεγάλη απόσταση χωρίζει φιλελευθερισμό και σοσιαλδημοκρατία. Αν, όμως, δεχθούμε ως υπόδειγμα τις λοκιανές θέσεις, πράγμα που είναι ιστορικά ορθότερο, αφού αυτές συνδέονται πιο στενά με το σύγχρονο φιλελευθερισμό, η απόσταση μειώνεται.

Σύμφωνα, πάντα, με τους υποστηρικτές της διάκρισης, η αριστερά θέλει να περιορίσει την κοινωνική ανισότητα,

³⁹¹ Για νεώτερη διατύπωση, πρβλ. Καρλ Πόππερ, *Όλοι οι άνθρωποι είναι φιλόσοφοι*, Εκδόσεις Μελάι, Αθήνα, 2003, σσ. 238-39.

γιατί θεωρεί ότι αυτή εμποδίζει την αυτοπραγμάτωση των ανθρώπων. Το δημόσιο, λοιπόν, καλείται να αναδιανέμει τον πλούτο και να ρυθμίζει τις κοινωνικές δομές, γιατί, χωρίς σχετική ισορροπία, η κοινωνική συνοχή καταλύεται και ο κοινωνικός ιστός καταρρέει. Γίνεται, όμως, δεκτό ότι οι αναγκαίοι πόροι, για την αναδιανομή και τις ρυθμίσεις, θα προέλθουν από την οικονομία της αγοράς, της - ιστορικά- μοναδικής οικονομικής οργάνωσης, που δημιουργεί τέτοιας έκτασης ευημερία. Η ρύθμιση προς όφελος της κοινωνίας προβάλλεται, δηλαδή, ως στοιχείο διαφοροποίησης. Μα, στην πραγματικότητα, ούτε εδώ υπάρχει διαφωνία. Μόνον ακραίες φιλελεύθερες εκδοχές δεν δέχονται καμία δυνατότητα ρύθμισης. Όπως γνωρίζουμε, ο κλασικός φιλελευθερισμός του Mill, επιδιώκει παρεμβάσεις στο χώρο της παιδείας, που, ασφαλώς, μπορούν να αμβλύνουν το χάσμα πλουσίων και φτωχών ενισχύοντας την κοινωνική συνοχή. Απεναντίας, όπως έχει επισημανθεί, οι υπερσυντηρητικοί, που δεν αποτελούν την πιο κοντινή στα βασικά φιλελεύθερα ιδεώδη τάση της δεξιάς πτέρυγας του φιλελεύθερου δημοκρατικού μοντέλου, επιδιώκουν επίσης, μεγάλες παρεμβάσεις και περιορισμούς στην ελεύθερη αγορά και αντιπαθούν την "παγκοσμιοποίηση", σχεδόν εξ ίσου με τους άσπονδους κομμουνιστές εταίρους τους.

Μία άλλη σύγχρονη τάση, η λεγόμενη Νέα Δεξιά, αποδίδει ηθικό περιεχόμενο στο κράτος και επιζητεί τις ρυθμίσεις, που θα το εξυπηρετήσουν. Αυτές είναι, βεβαίως, διαφορετικές από τις σοσιαλδημοκρατικές, αλλά πάντως είναι ρυθμίσεις, που, επίσης, στοχεύουν στην κοινωνική γαλήνη.

Το ζητούμενο είναι θεωρητικά κοινό, παρ' ότι οι οδοί, που οδηγούν σε αυτό, διαφέρουν. Είναι σαφές ότι, παρά τα φαινόμενα, η ρύθμιση αυτή καθ' εαυτή δεν μπορεί να αποτελέσει κριτήριο διάκρισης.

Σε ό,τι αφορά στην πρόταξη της αφηρημένης έννοιας της κοινότητας, σε βάρος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που αποτελούν πολύ πιο συγκεκριμένη έννοια, επισημαίνεται ότι αυτή έλκει το ενδιαφέρον δυνάμεων, που, με σοσιαλιστικά ιδεώδη, είναι οπισθοδρομικές. Υπέρμαχοι της αξίας της κοινότητας δηλώνουν συντηρητικοί, αντιλαμβανόμενοι το συντηρητισμό ως "ένα αγώνα, για να διατηρηθούν και να στηριχθούν οι καλύτερες, οι πιο ανθρωπιστικές και λογικές παραδόσεις, που έχουν δικαιωθεί μέσα από το πέρας της ιστορίας αιώνων"³⁹². Βλέποντας τους κινδύνους της νέας τάξης, που δημιουργείται στη Ρωσία, η θρησκευτική της ηγεσία επισήμανε ότι "η διασφάλιση των ελευθεριών δεν πρέπει να θέσει σε κίνδυνο την ύπαρξη της πατρίδας ή να προσβάλει το θρησκευτικό ή εθνικό αίσθημα των ανθρώπων", αφού πρόκειται για αξίες ισότιμες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων³⁹³.

Σύμφωνα με αυτή τη γραμμή σκέψης, ο άνθρωπος των σπηλαίων είχε κι εκείνος καταχρηστικά δικαιώματα: Ήταν ελεύθερος να αρπάξει την τροφή του διπλανού του και να

³⁹² Aleksandr Soljenitsin, "Αλεξάντερ Σολζενίτσιν, Συνέντευξη», περιοδικό Άρδην, τεύχος 61, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος, 2006, σ. 32.

³⁹³ Μητροπολίτης Κύριλλος, μιλώντας στη 10η Εθνική Βουλή, παρά "Αλεξάντερ Σολζενίτσιν, Συνέντευξη", περιοδικό Άρδην, τεύχος 61, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος, 2006, σελ. 32.

τον σκοτώσει με το ρόπαλο. Στην πορεία του χρόνου οι διοικούσες ελίτ έκαναν τα πάντα, ώστε να διατηρήσουν ανάλογα καταχρηστικά δικαιώματα για τα μέλη τους, ενώ παράλληλα περιόριζαν δραστικά, ως αναχρονιστικά, τα ανάλογα δικαιώματα των μαζών³⁹⁴.

Εφ' όσον αναζητηθούν επιχειρήματα που να τεκμηριώνουν ότι η τέχνη και δη η λογοτεχνία βρίσκεται πολύ κοντά στη φιλοσοφία, κρίνεται σκόπιμο να στραφεί η σχετική διερεύνηση στην ανάλυση της γενεαλογίας των πολιτικών νόμων του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη. Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτήν:

"Η γενεαλογία της πολιτικής είναι συνεχής και γνησία κατά τους προγόνους. Η αργία εγέννησε την πενίαν. Η πενία έτεκε την πείναν. Η πείνα παρήγαγε την όρεξιν. Η όρεξις εγέννησε την αυθαιρεσίαν. Η αυθαιρεσία εγέννησε την ληστείαν. Η ληστεία εγέννησε την πολιτικήν. Ιδού η αυθεντική καταγωγή του τέρατος τούτου. Τότε και τώρα, πάντοτε η αυτή. Τότε διά της βίας, τώρα διά του δόλου...και διά της βίας. Πάντοτε αμετάβλητοι οι σχοινοβάται ούτοι, οι Αθίγγανοι, οι γελωτοποιοί ούτοι πίθηκοι (καλώ δε ούτως τους λεγομένους

³⁹⁴ Κατά τον Rousseau, προκειμένου να διαιωνίσουν την ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων, οι ισχυροί θέσπισαν τους πολιτικούς νόμους, που τη νομιμοποιούν. Jean-Jacques Rousseau, "Discours sur l' origine et les fondements de l' inégalité é parmi les hommes", στο *OEuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, τ. 3 Paris, 1964, σσ. 174-184. Ο Καλλικλής στο Γοργία, υποστηρίζει το αντίθετο: ότι ήταν οι αδύνατοι εκείνοι οι οποίοι έπεισαν τους ισχυρούς να συστήσουν την αρχική πολιτεία. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 483b.

πολιτικούς). Μαύροι χαλκείς κατασκευάζοντες δεσμά διά τους λαούς εν τη βαθυζόφω σκοτία του αιωνίου εργαστηρίου των”³⁹⁵.

Υποστηρίζεται, αντίστοιχα, ότι η εμμονή στα δικαιώματα, χωρίς τη συνάρτησή τους με υποχρεώσεις, όπως η αταπάρνηση, ή αυτοσυγκράτηση ή αλληλεγγύη είναι μια επικίνδυνη πρόταση, που υπονομεύει την ηθική και αξιόπιστη επίλυση ενδοκοινωνικών διαμαχών³⁹⁶. Δύσκολα μπορεί κανείς να αντιταχθεί στην ανάγκη υποχρεώσεων, που συνοδεύουν τα δικαιώματα. Αλλά είναι ακόμη πιο δύσκολο να μπορέσει να τα υπερασπισθεί, εφ’ όσον θεωρεί υπέρτερα, ακαθόριστα κοινωνικά ιδεώδη.

Το ιδεώδες της κοινότητας και της κοινωνίας επιδέχεται πολλές ερμηνείες και είναι ιδιαίτερα “ευάλωτο στη χειραγώγηση από φασιστικά, ρατσιστικά ή ολοκληρωτικά καθεστώτα”³⁹⁷. Ο φασισμός και ο εθνικοσοσιαλισμός αναφέρονται κι αυτοί στην “παντοδυναμία της κοινωνίας”³⁹⁸. Αφ’ ενός, λοιπόν, η ανάδειξη της κοινωνίας δεν μονοπωλείται από τη σοσιαλδημοκρατία, αφ’ ετέρου, η πρόταξή της δεν διαθέτει εξ ορισμού και αποκλειστικά θετικό πρόσημο.

Σε σχέση με τα αγαθά της φυσικής, προ-πολιτικής διαβίωσης του ανθρώπου παρατηρείται αντίφαση σε θεωρίες, οι οποίες εκπορεύονται από σοσιαλιστικά ιδεώδη. Η φροϋ-

³⁹⁵ Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, “Οι έμποροι των εθνών”, Άπαντα, κριτική έκδοση, Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλου, Αθήνα, Δόμος, 1989, σελ. 27.

³⁹⁶ Πρβλ. Αλεξάντερ Σολζενίτσιν ό.π., σ. 32-33.

³⁹⁷ Will Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία στην εποχή μας*, Πόλις, 2005, σ. 318.

³⁹⁸ Μονίκ Καντό-Σπερμπέρ, ό.π., σμμ. 14, σ. 429.

δομαρξιστική προσέγγιση του Marcuse, αντιμετωπίζει την ανθρώπινη ιστορία ως μια διαρκή προσπάθεια του πολιτισμού να καταπνίξει τα ανθρώπινα σεξουαλικά ένστικτα. Με τα λόγια του ίδιου:

“Η μεθοδική θυσία της λίμπιντο, η άκαμπτα εφαρμοζόμενη αποτροπή της προς κοινωνικά χρήσιμες δραστηριότητες είναι ο πολιτισμός”³⁹⁹.

Όπως υποστηρίζει αυτή η ανάλυση, η απελευθέρωση από τους σεξουαλικούς περιορισμούς, που η σύγχρονη κοινωνία θέτει, αποτελεί επαναστατική πράξη, αφού τα γνήσια ανθρώπινα ένστικτα πρέπει να εκφράζονται ελεύθερα. Ο πολιτικός αγώνας, δηλαδή, είναι στην ουσία ο αγώνας για τη ζωή και τον έρωτα⁴⁰⁰. Σε αυτήν την περίπτωση, όμως, χρειάζεται να εξετασθεί τι συμβαίνει, με το ζήτημα της τροφής, της παρουσίας ή της ζωής του γείτονα.

Εάν στη φύση υπήρχε το δικαίωμα της ελεύθερης χρήσης της ισχύος, τότε αυτό θα έπρεπε να απελευθερωθεί και στη σύγχρονη κοινωνία. Εκτός κι αν αποδεχθούμε πλήρως την αντίληψη ότι ο άνθρωπος ήταν ένα αγαθό ον, το οποίο διέφθειραν τα ιδιοκτησιακά κοινωνικά συστήματα⁴⁰¹. Γεννάται, όμως, ένα πολύ εύλογο ερώτημα: πώς είναι δυνατόν

³⁹⁹ Herbert Marcuse, *Έρως και Πολιτισμός*, 1981, (1955), σ. 13.

⁴⁰⁰ Herbert Marcuse, (Πρόλογος της έκδοσης του 1966), *Έρως και πολιτισμός*, 1981, (1955), σ. 290.

⁴⁰¹ Στη φιλοσοφία του Rousseau, η ιδιοκτησία γίνεται αντιληπτή ως ανθρώπινη ύβρις που οδήγησε σε μια εκκοσμικευμένη εκδοχή της Πτώσης από τον παράδεισο. Πρβλ. Κωνσταντίνου Λογοθέτη, *Νεώτερα φιλοσοφία*, τ. 2, Αθήνα, 1964, σμμ. 2, σσ. 1033-34.

ένα τόσο αγαθό ον να δημιούργησε τόσο διεφθαρμένα κοινωνικά συστήματα και πώς αυτά επιβίωσαν εδώ και μερικές χιλιετίες, όπου οι κοινωνίες είναι μη συμμετρικά διαιρεμένες και υπάρχει διάκριση κυρίαρχων και κυριαρχόμενων⁴⁰²; Επομένως, μάλλον δεν είμαστε φύσει τόσο αγαθά όντα, όσο θα θέλαμε να πιστέψουμε. Οι μακρινοί μας πρόγονοι θα είχαν, πράγματι, ορισμένα καταχρηστικά δικαιώματα, τα οποία πολλοί από εμάς θα ήταν ελάχιστα πρόθυμοι να δεχθούν σήμερα.

Βεβαίως, ο ίδιος ο Marcuse, προσεγγίζει με ιδιαίτερο τρόπο τον παράγοντα της βίας. Όπως και ο C. Wright Mills, που διατείνεται ότι "Κράτος είναι η εξουσία ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους, βασισμένη στα μέσα της φερόμενης ως νόμιμης βίας"⁴⁰³, έτσι και ο Γερμανός φιλόσοφος απηχεί τον Weber⁴⁰⁴, υποστηρίζοντας ότι η πολιτική εξουσία είναι εξουσία, ακριβώς επειδή κατέχει το νόμιμο μονοπώλιο της δύναμης και το θετικό δικαίωμα τη χρήσης βίας για την προστασία της. Επειδή, βεβαίως, το Κράτος μπορεί με σχετική εξουσιοδότηση να εκχωρήσει το δικαίωμα άσκησης βίας σε άλλους φορείς, είναι ακριβέστερο ότι το Κράτος έχει το μονοπώλιο του δικαιώματος διάκρισης της βίας σε νόμιμη και μη⁴⁰⁵. Όπως, μάλιστα, παρατηρεί ο Καστοριάδης, πίσω από το "μονοπώλιο της νόμιμης βίας", έκφραση που ο ίδιος αποδίδει στον Engels, βρίσκεται το

⁴⁰² Κορνήλιου Καστοριάδη, "Συνέντευξη" ό.π., σ. 35.

⁴⁰³ C. Wright Mills, *The Power Elite*, New York, 1956, σ.171.

⁴⁰⁴ Max Weber, *Politics as a Vocation*, 1921.

⁴⁰⁵ βλ. John Hospers, *Human Conduct, Problems of Ethics*, 1989, σσ. 417-8.

ακόμη πιο ισχυρό μονοπώλιο του ορισμού της λέξης "νόμιμο". Προσθέτει ότι "ο θρόνος του άρχοντα των σημασιών στέκεται πιο πάνω από το θρόνο του άρχοντα της βίας"⁴⁰⁶. Για τον Marcuse, όμως, εάν η κοινότητα θέλει να υπερίσχυσει, πρέπει να τροποποιήσει το συσχετισμό δυνάμεων δημιουργώντας μια νέα υπέρτερη καθολική δύναμη⁴⁰⁷. Επομένως, εφ' όσον όλα ανάγονται στο φυσικό, πολιτικό, επίπεδο της ισχύος και της μετουσίωσής της σε βία, δεν υπάρχει αντίφαση. Αρκεί μία προϋπόθεση, να είμαστε, δηλαδή, προετοιμασμένοι για το ενδεχόμενο να γίνουμε θύματα της ελεύθερης έκφρασης των βίαιων φυσικών ενστίκτων των συνανθρώπων μας.

Η διαφωνία ως προς την πρόταση του ατόμου ή της κοινωνίας αποτελεί αντικείμενο της φιλοσοφικής διαμάχης φιλελευθέρων και κοινοτιστών, που ξέσπασε τη δεκαετία του '80 στον αγγλοσαξωνικό χώρο⁴⁰⁸. Ο κοινοτισμός, που εκφράστηκε κυρίως από τους Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer και Daniel A. Bell, δεν αποτελεί ενιαίο ρεύμα, όπως για παράδειγμα, ο λογικός θετικισμός. Δεν ενστερνίζονται όλοι οι φιλόσοφοι, που αποκλήθηκαν κοινοτιστές, το ίδιο φιλοσοφικό πρόγραμμα. Η σταθερή, πάντως, μομφή του κοινοτισμού προς

⁴⁰⁶ βλ. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, 1991, σ. 155.

⁴⁰⁷ Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Το Τέλος της Ουτοπίας*, Αθήνα, 1985, (1967) σσ. 47-49.

⁴⁰⁸ Πρβλ. Ελένης Γ. Λεοντσίνη, "Η φιλελεύθερη-κοινοτιστική διαμάχη στη σύγχρονη αναλυτική πολιτική φιλοσοφία", ΕΦΕ, 22 (2005) 64, σσ. 23-33.

το φιλελευθερισμό εστιάζεται στο ότι αυτός ρέπει προς τον ατομικισμό, υποτιμά τη σημασία της κοινωνίας και του εντεταγμένου σε αυτήν ατόμου και ότι δεν προάγει τις κοινωνικές αξίες.

Οι επικρίσεις απηχούν την εγγεγραμμένη κριτική της *Moralität* και διαθέτουν ισχυρά επιχειρήματα, που τις στηρίζουν. Για να την αποφύγουν, νεώτεροι φιλόσοφοι, όπως οι John Rawls και Charles Larmore, προσπάθησαν να στηρίξουν το φιλελευθερισμό περισσότερο στην ανεκτικότητα, παρά στην αυτονομία, κάνοντας το διαχωρισμό ανάμεσα στον βασικό φιλελευθερισμό ή φιλελευθερισμό του Διαφωτισμού και στον σύγχρονο πολιτικό φιλελευθερισμό⁴⁰⁹. Άλλοι, όπως οι Will Kymlicka, Ronald Dworkin, Allen Buchanan, Joseph Raz, απάντησαν στους κοινοτιστές, παραμένοντας περισσότερο πιστοί στο αίτημα της αυτονομίας⁴¹⁰.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που, εν προκειμένω, έχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον, είναι ότι η διαφορά, που όντως υφίσταται, προβάλλεται, συχνά, μεγεθυμένη εξ αιτίας της αδυναμίας ορισμένων επικριτών να διακρίνουν την ευθεία γραμμή, που στη λοκιανή φιλοσοφία συνδέει τη βούληση του ατόμου, της κοινωνίας και της πολιτικής κοινότητας με αυτήν καθ' εαυτή την άσκηση πολιτικής εξουσίας. Η μοι-

⁴⁰⁹ Η αναφορά παραπέμπει στην τελευταία, αναθεωρημένη τοποθέτηση του Rawls και όχι τόσο στα παλαιότερα του έργα, *idem*, *Το δίκαιο των λαών*, Εκδόσεις Ποιότητα, 2002, (1999), σσ. 148, 305.

⁴¹⁰ Το θέμα αναλύει μεθοδικά ο Kymlicka, *πρβλ.* Will Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία στην εποχή μας*, Πόλις, 2005, σσ. 318-400.

φή, ότι ο φιλελευθερισμός αγνοεί την κοινωνική ύπαρξη του ατόμου προτάσσοντας το έναντι της κοινωνίας είναι σόφισμα, που παραπέμπει στο αίνιγμα του αυγού και της κότας.

Για να υπάρξει κοινωνία ανθρώπων, προφανώς, είναι προαπαιτούμενο να υπάρχουν άνθρωποι, που θα τη δημιουργήσουν. Αυτή τη φάση σύστασης της κοινωνίας από προϋπάρχοντα άτομα περιγράφουν σχηματικά οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου από τον Hobbes και τον Locke έως τον Rawls και το Nozick. Από τη στιγμή, βεβαίως, που δημιουργείται η κοινωνία, είναι αναμενόμενο ότι κάθε επόμενος άνθρωπος θα γεννιέται μέσα σε αυτήν. Άρα, θα υπάρχει ενός βαθμού αλληλεπίδραση και αλληλοσυσχετισμός ανάμεσά τους. Σε φιλοσοφικό επίπεδο, αυτό δεν το αρνείται κανείς από τους επιφανείς φιλελεύθερους στοχαστές. Κατ' εξοχήν δε, οι υπέρμαχοι της αυτονομίας, επιμένουν, στην προστασία της ελευθερίας του ατόμου από ενδεχόμενες επιβολές κοινωνικών ή άλλων αξιών, τις οποίες το άτομο δεν αποδέχεται ενεργητικά. Θεωρούν ότι τα άτομα διατηρούν το δικαίωμα να αναθεωρούν ή καταργούν παλαιότερες κοινωνικές παραδόσεις και πρακτικές. Εάν αυτό δεν συνέβαινε, η ανθρωπότητα θα είχε εγκλωβισθεί στο μεσαίωνα. Ειδωμένη υπ' αυτό το πρίσμα η διαμάχη κοινοτιστών/φιλελευθέρων, ανακαλεί τη ρήξη εξουσιαστικών/ελευθερικών και επιβεβαιώνει την ουσία της προτεινόμενης φιλοσοφικής διάκρισης.

Όσοι εμφορούνται από σοσιαλιστικές ή κοινοτιστικές ιδέες, ανταπαντούν ότι η ελεύθερη, ανεμπόδιστη εκδήλωση

της βούλησης, δηλαδή, η αυτονομία, δεν είναι αυτοσκοπός, δεν συνιστά τέλος αφ' εαυτού της.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Καστοριάδης, η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στον Θεμιστοκλή και τον Περικλή, από τη μια μεριά, και τον Κλέωνα, τον Αλκιβιάδη, το Χίτλερ ή το Στάλιν, από την άλλη, εν ολίγοις, η διαφορά ανάμεσα στους κτίστες και στους "νεκροθάφτες" της δημοκρατίας, δεν εντοπίζεται σε αυτή καθεαυτή την εκδήλωση της αυτονομίας τους, αλλά στο περιεχόμενο των "εκδηλώσεών" τους⁴¹¹. Ο Έλληνας φιλόσοφος εντάσσει αυτή την άποψη στην ευρύτερη, μεγάλη θεωρία 'θέσμησης', που ανέπτυξε στα έργα της ωριμότητάς του⁴¹². Αυτή, όντως, συνιστά εναλλακτική πρόταση, που διαχωρίζεται ευκρινώς από το φιλελεύθερο δημοκρατικό μοντέλο, προτάσσοντας το αίτημα της διαρκούς επαναβεβαίωσης της λαϊκής βούλησης και εντολής με ένα τρόπο γνώριμο στη σκέψη του Rousseau και στην αρχαία ελληνική πόλη.

Από την άλλη μεριά, οι κοινοτιστικές τάσεις αναλώνονται στην αυτονόητη παραδοχή της σύνδεσης κοινωνίας και ατόμου -την οποία, όπως έγινε δεκτό, δεν αρνείται στην πράξη ο φιλελευθερισμός- και στην επίκριση της ατομικότητας, που, όντως, είναι σύμφυτη με τη φιλελεύθερη θεωρία, χωρίς να προχωρούν στην έκφραση μιας νέας με-

⁴¹¹ Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, 1991, σσ. 121-122.

⁴¹² Ο λόγος για τα: Κορνήλιου Καστοριάδη, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα, 1985 (1975), *idem*, *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα, 1991 (1978).

γάλης θεωρίας.

Αν ο κοινοτισμός προσεγγισθεί ως θεωρία, που περιορίζει τη δυνατότητα των ατόμων να αναθεωρούν παραδόσεις και πρακτικές, τις οποίες αυτά μπορεί κάποτε να αποδέχονταν, αλλά σε μιαν άλλη ιστορική στιγμή θεωρούν καταπιεστικές ή δυσάρεστες, θα ήταν ελκυστική σε φονταμενταλιστές ή υπέρ-συντηρητικούς και τότε, πράγματι, θα έβγαине εκτός φιλελεύθερου πλαισίου. Είναι, όμως, αμφίβολο, αν αυτό εισηγούνται οι κοινοτιστές φιλόσοφοι. Μεγάλο τμήμα της διαμάχης φαίνεται πως βασίζεται σε τεχνητές αντιθέσεις και επιχειρήματα εναντίον πλασματικών αντιπάλων⁴¹³.

Η διαφορά, δηλαδή, στην οποία αναφερόμαστε και η οποία πράγματι διαθέτει αντίκρουσμα, δεν επαρκεί, ώστε να προσδιορίσει μία καταστατικά διαφορετική, αντίθετη θεωρία, ικανή να παράσχει ενδεχομένως, ένα κοινοτιστικό δημοκρατικό μοντέλο, παρά μόνο μία επισημάνση σε σχέση με επί μέρους ζητήματα της φιλελεύθερης θεωρίας. Έτσι, ίσως, εξηγείται ο λόγος, για τον οποίο η διαμάχη κοινοτιστών και φιλελεύθερων οδηγήθηκε στον εκφυλισμό με τη σταδιακή απομάκρυνση της πρώτης πλευράς από τη διάθεση μετωπικής ρήξης και τη διάθεση συμπόρευσης με το φιλελεύθερο πλαίσιο, έχοντας, βεβαίως, επισημάνει, ότι θεωρήθηκε ως αδυναμία του συστήματος. Με τα λόγια του Kymlicka,

⁴¹³ Will Kymlicka, *ό.π.*, σσ. 393-396, ιδίως, 393.

“τώρα οι κοινοτιστές ισχυρίζονται ότι πρέπει να αναγνωρίσουμε και να συσχετίσουμε τις διαφορετικές αντιλήψεις περί εαυτού, που υπάρχουν στην κοινωνία” να καταστήσουμε ικανή τη συνύπαρξη ομάδων, που δεν εμφορούνται από φιλελεύθερα ιδεώδη μέσα σε μία κυρίαρχα φιλελεύθερη κοινωνία. “Η κοινοτιστική κριτική συρρικνώνεται ... γίνεται ζήτημα στέγασης της πολιτιστικής ποικιλομορφίας”⁴¹⁴.

Δύο στοιχεία πρέπει να επισημανθούν. Πρώτο, ότι ουσιαστικά ο κοινοτισμός μεταστρέφεται σε τάση, η οποία προτάσσει το αίτημα της ανεκτικότητας προς την αυξανόμενη πολιτισμική πολυμορφία και, παράλληλα επιδιώκει την ισχυροποίηση της κοινωνικής ενότητας, ώστε να αποσβεσθούν οι κραδασμοί, που, η πολιτισμική πολυμορφία προκαλεί. Συνέπεται, ότι ο κοινοτισμός δεν συνιστά αντιθετική, ως προς το, φιλελευθερισμό, “μεγάλη θεωρία”, αλλά αποτελεί γόνιμη εσωτερική τάση.

Το δεύτερο στοιχείο, που παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον, είναι ότι η ανεκτικότητα είτε δεχθούμε πως αποτελεί βασικότερο φιλελεύθερο θεμέλιο από την αυτονομία είτε όχι, είναι, πέρα από κάθε αμφιβολία, εγγενές γνώρισμα της θεωρίας⁴¹⁵. Απεναντίας, σε μοντέλα μεγάλης κλίμακας,

⁴¹⁴ Ο.π., σ. 362.

⁴¹⁵ Πρέπει, πάντως, να επισημανθεί ότι στο βρετανικό “φιλελευθερισμό του διαφωτισμού” τα δικαιώματα, όσων συντάσσονται με τη φιλελεύθερη θεωρία, ήταν πιο εκτεταμένα από όσους δεν το έπρατταν. Με νόμο του 1701 αποκλείστηκαν από τη διαδοχή του θρόνου οι Καθολικοί. Το επιχείρημα αυτής της αντιλήψης πηγάζει από τη σύνδεση καθολικισμού και απολυταρχίας, που ήταν

όπου επικράτησαν τάσεις πρόταξης της κοινωνίας έναντι του ατόμου -και δυστυχώς ο άμεσος συνειρμός φέρνει στο νου ολοκληρωτικά καθεστώτα- δεν υπήρξε ποτέ χώρος για ανεκτικότητα. Θέτοντας ως αρχή της προστασία του ατόμου από το σύνολο, η κοινωνία μπορεί να οδηγηθεί σε προστασία και των ατόμων και του συνόλου. Εφ’ όσον ξεκινά από την προφύλαξη του συνόλου, είναι εύκολο να βρίσκει άτομα-εχθρούς, που, λόγω του συσχετισμού δυνάμεων, είναι αδύναμα και αποτελούν ιδανικά θύματα.

Η ανάπτυξη των επιχειρημάτων καταδεικνύει δύο κυρίως λόγους, για τους οποίους η πρόταξη της έννοιας της κοινωνίας έναντι του ατόμου δεν αρκεί, για να προσδιορίσει μια αντιθετική θεωρία στο φιλελεύθερο δημοκρατικό μοντέλο.

Ο πρώτος είναι ότι η δυνατότητα κυβερνητικών ρυθμίσεων και παρεμβάσεων δεν είναι ξένη στις θεωρίες, οι οποίες δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στο άτομο.

Ο δεύτερος λόγος εστιάζεται στο ότι η πρόταξη της κοινωνίας δεν είναι βέβαιο ότι οδηγεί σε ασφαλέστερα καταφύγια, αφού συχνά προωθείται από ολοκληρωτικές ή πολύ συντηρητικές τάσεις. Μάλιστα, η αναγνώριση των κινδύνων, οι οποίοι κρύβουν τέτοιες υπερβολές, ευθύνεται, ίσως, για την παρατηρούμενη διόγκωση του ατομισμού.

νωπή την περίοδο της Ένδοξης Επανάστασης. Πρβλ. Γιώργου Ν. Πολίτη, *Το δικαίωμα της πολιτικής ανυπακοής και η φιλοσοφία του John Locke*, Έννοια, 2004, σημ. 9, σ. 137.

Σε κάθε περίπτωση, διαπιστώνεται ότι η διαφορετική ιεράρχηση των αξιών της κοινωνίας και του ατόμου, με τον τρόπο που αυτή γίνεται, δεν επαρκεί ως κριτήριο, για να προσφέρει μια ευρεία θεωρία, εμφανώς διακριτή από αυτή του φιλελεύθερου δημοκρατικού μοντέλου.

4.6 Η νεώτερη γέφυρα

Ανάλογη απόπειρα συμφιλίωσης με αυτή, που παρατηρήθηκε στο χώρο της αναλυτικής και πολιτικής φιλοσοφίας, εμφανίστηκε και στο χώρο της πολιτικής και κοινωνικής θεωρίας. Πρόκειται για την προσπάθεια σύνθεσης σοσιαλιστικών και φιλελεύθερων αρχών, που ονομάστηκε σοσιαλφιλελευθερισμός⁴¹⁶ και αποτελεί τη νεώτερη τάση, που από το μέσον της δεκαετίας του '90 κερδίζει έδαφος στα κόμματα της πρώην σοσιαλδημοκρατικής αριστεράς.

Όπως παρατηρεί ο Νίκος Δήμου,

“σε πολλούς η έκφραση φιλελεύθερος σοσιαλισμός θυμίζει το παράδειγμα της Λογικής για την εσωτερική αντίφαση, δηλαδή την πρόταση “ξύλινο σίδερο”, όπου η μία λέξη αναιρεί την άλλη”⁴¹⁷.

Η πραγματικότητα είναι διαφορετική. Η μελέτη των όρων και των τάσεων δείχνει ότι μπορούν να βρεθούν πολλά κοινά στοιχεία ανάμεσα στους δύο όρους, αρκεί κάποιος να αντιλαμβάνεται το ηθικό ζήτημα της πρόταξης της ελευθερίας έναντι της εξουσίας. Ο ελευθερικός σοσιαλισμός

⁴¹⁶ Βλ. Παράρτημα II.

⁴¹⁷ Νίκου Δήμου, Πρόλογος, Τάκη Μίχα και Δημήτρη Σκάλλου, *Φιλελεύθερη σοσιαλδημοκρατία*, Ελάτη, 2005.

ή οι τάσεις, που προέρχονται από αυτόν, έχουν περισσότερες ομοιότητες, παρά διαφορές, με την πολιτική φιλοσοφία του φιλελευθερισμού. Αρκεί να μπορεί κάποιος να υπερβεί τους στενούς οικονομικούς όρους. Είναι ενδεικτικό ότι μετά την ανάγνωση του έργου του Hayek, *The Road to Serfdom*, που θεωρείται η οικονομική βίβλος του νεοφιλελευθερισμού, η οποία ανατρέπει την οικονομική θεωρία του Keynes, ο ίδιος ο Keynes, χωρίς να μεταστρέψει τις δικές του θέσεις, σχολίασε “... είναι ένα σπουδαίο βιβλίο. Ηθικά και φιλοσοφικά συμφωνώ με αυτό στο σύνολο του”⁴¹⁸.

Δεν απαιτείται εκτενής ανάλυση, που να δείχνει ότι ο σοσιαλφιλελευθερισμός εντάσσεται στο φιλελεύθερο δημοκρατικό μοντέλο. Στην πιο πρόσφατη και εφαρμοσμένη εκδοχή του, το *New Labour* των βρετανών εργατικών, εγκατέλειψε κι αυτήν ακόμη την αναθεωρημένη σοσιαλδημοκρατία ακόμη και στο οικονομικό-κοινωνικό επίπεδο, προβαίνοντας σε αναδιαρθρωτικές μετατροπές του κράτους προνοίας⁴¹⁹. Ουσιαστικά, πρόκειται για τοποθέτηση, που έρχεται εγγύτερα στο φιλελευθερισμό από κάθε προηγούμενη σοσιαλγενή προσέγγιση.

⁴¹⁸ Παρά Kenneth R. Hoover, *Economics as Ideology*, Rowman and Littlefield Publishers, 2003 σ.152.

⁴¹⁹ Βλ. Αντονι Γκίντενς, *Πέραν της αριστεράς και της δεξιάς*, Πόλις, 1999, (1994), σσ. 213-238. Για τη νεώτερη εξέλιξη αυτής της θεώρησης, πρβλ. τη σχετική ομιλία του Giddens στην Αίθουσα Τελετών του Πανεπιστημίου Αθηνών στις 9 Μαρτίου 2006, http://www.koinoniapoliton.gr/site/files/e-library-2006/e-library_20.4.06/European_Social_Model.pdf