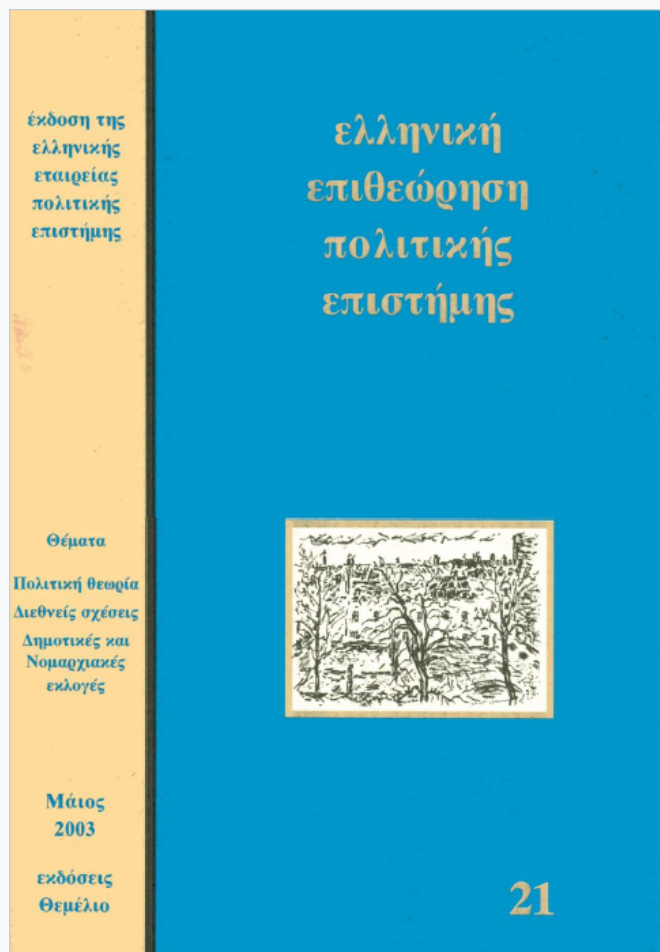


Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 21, Αρ. 1 (2003)



Ευταξία και αυτονομία στην πολιτική και την κοινωνική θεωρία

Στάθης Μπάλλιας

doi: [10.12681/hpsa.14757](https://doi.org/10.12681/hpsa.14757)

Copyright © 2017, Στάθης Μπάλλιας



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Μπάλλιας Σ. (2017). Ευταξία και αυτονομία στην πολιτική και την κοινωνική θεωρία. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 21(1), 28–47. <https://doi.org/10.12681/hpsa.14757>

ΕΥΤΑΞΙΑ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Στο άρθρο αυτό εξετάζεται το πρόβλημα της ευταξίας στον Hobbes, καθώς και η κριτική που του άσκησε ο Parsons, ο οποίος αντιπρότεινε ως πλαίσιο θεμελίωσής της το ηθικο-κανονιστικό σύστημα (την πολιτισμική παράδοση). Εντούτοις, το ίδιο το διάβημα του Parsons εγγράφεται σε μια «κοινωνιολογική παράδοση», η οποία θέτει το ζήτημα της ευταξίας σε μια λογική οργανικού τύπου – λογική που, από μια σκοπιά, χαρακτηρίζει και τον χώρο της πολιτικής θεωρίας. Ωστόσο, αυτή η οργανική λογική, επειδή ακριβώς εκτυλίσσεται στο «σύμπαν της νεωτερικότητας», διαφέρει από την κλασική οργανική αντίληψη, στον βαθμό που ενσωματώνει μια ιδέα της αυτονομίας που θεμελιώνεται στη «μεταφυσική του υποκειμένου», η οποία, όμως, εφόσον αναδεικνύει μια αυτάρκη ατομικότητα, συνδέεται με την «ηθικο-κανονιστική κρίση της νεωτερικότητας». Στο σημείο αυτό εξετάζεται η δυνατότητα υπέρβασης αυτής της κρίσης και η θεμελίωση της ευταξίας σε έναν μη μεταφυσικό ουμανισμό μέσω της κριτικής αξιολόγησης της παράδοσης, στο πλαίσιο και με τη διαμεσολάβηση της οποίας μπορεί να διασωθεί η αυτονομία του υποκειμένου.

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η έννοια της ευταξίας (order) αποτελεί μια κεντρική θεματική του πολιτικού και του κοινωνικού στοχασμού. Βασικό πρόβλημά της είναι η σχέση του ατόμου με τη συλλογικότητα και οι όροι συμφιλίωσης και ενσωμάτωσής του σε αυτή. Πώς πραγματώνεται η συμφιλίωση αυτή; Είναι «φυσική», όπως υποστήριξε ο Αριστοτέλης, ή είναι προϊόν σύμβασης μεταξύ ελεύθερων και έλλογων ανθρώπων, όπως υποστήριξαν οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου; Προϋποθέτει την προτεραιότητα της συλλογικότητας, όπως στις οργανικές θεωρίες του πολιτικού και του κοινωνικού ή την προτεραιότη-

* Λέκτορας στο Παιδαγωγικό Τμήμα Νηπιαγωγών του Πανεπιστημίου Πατρών.

τα της ατομικότητας, όπως στις φιλελεύθερες συμβολαιακές θεωρίες; Σε ποιο βαθμό και υπό ποιους όρους ο πολιτικός ή ο κοινωνικός δεσμός που δημιουργείται μέσα από τη συμφιλίωση αυτή διασφαλίζει την ελευθερία/αυτονομία και σε ποιο βαθμό συνιστά καταναγκασμό επί του ατόμου;

Η πολιτική και η κοινωνική θεωρία έχουν δώσει διαφορετικές απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά. Οι οργανικές θεωρίες του πολιτικού, από τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα μέχρι τον Rousseau και τον Hegel, θέτουν την προτεραιότητα του συλλογικού έναντι του ατομικού, δηλαδή θέτουν ως θεμελιώδη όρο της συμφιλίωσης αυτής την «οργανική» ένταξη του ατόμου στη συλλογικότητα, η οποία περιέχει ταυτόχρονα και τους όρους της ελευθερίας του: η ίδια η συλλογικότητα είναι εκείνη που μπορεί να προσφέρει στο άτομο τις ουσιαστικές προϋποθέσεις της ελευθερίας του, ακόμη κι αν αυτό σημαίνει την «υποταγή» του σε αυτή. Αυτή η οργανική αντίληψη του κοινωνικο-πολιτικού δεσμού εμφανίζεται, λοιπόν, να αγνοεί την ελευθερία/αυτονομία του ατόμου, γεγονός που επικρίθηκε με σφοδρότητα από τον K. Popper. Η ουσιαστική έγκληση που απηύθυνε η ποππεριανή κριτική στον «οργανικισμό» είναι ότι αυτός οδηγεί σε μια ολοκληρωτική λογική η οποία βρίσκεται σε αντίφαση με τις αρχές της φιλελεύθερης κοινωνίας. Κατά πόσον είναι βάσιμη η κριτική αυτή κατά την οποία ο Πλάτωνας, ο Rousseau και ο Hegel θεωρούνται συλλήβδην εκφραστές του ολοκληρωτισμού; Αυτό που θα υποστηρίξω σχετικά με το ζήτημα είναι ότι ο οργανικισμός στη σύγχρονη εκδοχή του, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τον Rousseau και τον Hegel, επιχειρεί να ενσωματώσει ζητά μια προβληματική της ελευθερίας/αυτονομίας του ατόμου.

Από τη μεριά της, η κοινωνιολογική παράδοση έθεσε το ζήτημα της ευταξίας προτάσσοντας ως κύριο μέλημά της την ενότητα του κοινωνικού, παραμελώντας έτσι το ζήτημα της ελευθερίας και της αυτονομίας, με εξαίρεση ως προς το τελευταίο ζήτημα τον Durkheim. Η ντυρχεμιανή κοινωνιολογία έθεσε ως όρο συγκρότησης του κοινωνικού δεσμού, δηλαδή της σχέσης του ατόμου με τη συλλογικότητα και, συνεπώς, ως όρο της συμφιλίωσής του με αυτή, τη συλλογική συνείδηση, δηλαδή την πολιτισμική διαμεσολάβηση. Ο Parsons χρησιμοποίησε ουσιαστικά την ίδια επιχειρηματολογία, καταφερόμενος ενάντια στις συμβολαιακές θεωρίες και, ειδικά, ενάντια στον Hobbes, στον οποίο απευθύνει την έγκληση ότι θεμελιώνει την ευταξία ορθολογιστικά και, κατ' ουσίαν, μεταφυσικά.

Το βασικό πρόβλημα που αναδεικνύει, λοιπόν, η παρσονική κριτική είναι το δίλημμα ανάμεσα σε μια ορθολογιστική και σε μια πολιτισμική θεμελίωση της ευταξίας. Όμως, η κατάφαση της παρσονικής κοινωνικής θεωρίας στην πολιτισμική διαμεσολάβηση της ευταξίας συνδυάζεται με την παράκαμψη του προβλήματος της ελευθερίας/αυτονομίας του ατόμου.

Τέλος, θα επιχειρήσω να δείξω ότι δύο είναι οι σημαντικότερες θεωρίες στον χώρο των κοινωνικών επιστημών που επιχειρούν να θεμελιώσουν την ευταξία μέσα από μια πολιτισμική διαμεσολάβηση της σχέσης του ατόμου με τη συλλογικότητα και, συγχρόνως, να διαφυλάξουν την ελευθερία/αυτονομία του ατόμου. Στον χώρο της κοινωνικής θεωρίας, ο Durkheim διατύπωσε, παράλληλα με τη γνωστή θεωρία του περί συλλογικής συνείδησης, και μια θεωρία της αυτονομίας, ενώ στον χώρο της πολιτικής θεωρίας ο Rawls επιχειρήσε να διατυπώσει μια νεο-συμβολαιακή θεωρία η οποία, αν και ο βασικός πυρήνας της είναι ορθολογιστικός, τείνει συγχρόνως να ενσωματώσει τόσο την πολιτισμική διαμεσολάβηση της ευταξίας όσο και το αίτημα της ελευθερίας/αυτονομίας.

2. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΥΤΑΞΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Ως πρόβλημα που σχετίζεται με τους όρους συμφιλίωσης του ατόμου με τη συλλογικότητα και, συνεπώς, με τους όρους θέσμισής της, η έννοια της ευταξίας βρίσκεται στον πυρήνα κάθε θεωρητικής προσέγγισης που στοχεύει στη θεμελίωση του κοινωνικού ως τέτοιου – του κοινωνικού του οποίου τα πολιτικά ισοδύναμα είναι οι έννοιες του *κράτους* και της *πολιτικής κοινότητας*. Ωστόσο, η έννοια της ευταξίας αναδείχτηκε σε κεντρικό πρόβλημα της κοινωνικής σκέψης χάρη στον Hobbes ο οποίος, όπως επισημαίνει ο T. Parsons,¹ υπήρξε ο κατεξοχήν στοχαστής που διατύπωσε τη σχετική θεωρία, θέτοντας ερωτήματα τα οποία ακόμη και σήμερα αποτελούν την αφετηρία κάθε σχετικής προβληματικής. Το κεντρικό ηθικο-πολιτικό πρόβλημα που θέτει το ζήτημα της ευταξίας είναι αυτό της αυτονομίας του ατόμου, μιας έννοιας η οποία, από τη σκοπιά της ηθικής φιλοσοφίας, είναι συνώνυμη –όχι όμως ταυτόσημη– με την έννοια της ελευθερίας. Πώς ορίζεται η αυτονομία;

1. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, τ. 1, The Free Press, Λονδίνο 1968, σ. 93.

Πώς τίθεται το ζήτημα της ευταξίας σε σχέση με αυτό της αυτονομίας;

Κατ' αρχήν, τόσο η έννοια της ελευθερίας όσο και αυτή της αυτονομίας είναι έννοιες το περιεχόμενο των οποίων είναι ιδιαίτερα δύσκολο να προσδιοριστεί.² Η ελευθερία είναι μια από τις πιο αμφίσημες και δυσνόητες έννοιες τόσο στον χώρο της φιλοσοφίας όσο και σε αυτόν της πολιτικής. Στη φιλοσοφία, η ελευθερία εμπλέκεται με ζητήματα μεταφυσικά που οδηγούν αναπόφευκτα σε αντινομίες και σε αδιέξοδα. Το κεντρικό πρόβλημα της ελευθερίας στη φιλοσοφία υπήρξε ο προσδιορισμός της σχέσης ανάμεσα στη φυσική ή την κοινωνική αναγκαιότητα και στην ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης, ανάμεσα στην ετερονομία που προβάλλει ως αναπόφευκτη συνέπεια εξωτερικών και *a priori* καθορισμών και στην αυτονομία της βούλησης. Η ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης και, κατά συνέπεια, η αυτονομία του ατόμου αναδείχθηκε κατ' εξοχήν από την καντιανή φιλοσοφία και σήμαινε κυρίως την ικανότητα του ατόμου «to legislate for itself the foundation of all value for human beings...».³ Έτσι, οι έννοιες της αυτονομίας και της ελευθερίας εμφανίζονται στον Kant στενά συνυφασμένες, αν όχι ταυτώσιμες.

Προφανώς, δεν είναι στις προθέσεις μας να ασχοληθούμε εδώ με τη φιλοσοφική προβληματική της ελευθερίας και της αυτονομίας. Αυτό που ενδιαφέρει την ανάλυσή μας είναι, αφενός, η διαπίστωση ότι οι δύο έννοιες έχουν ως κοινό τους γνώρισμα την ελευθερία της επιλογής και την απουσία εξωτερικού καταναγκασμού και, αφετέρου, ότι η έννοια της αυτονομίας, ως «αυτοθέσμιση», στη σύγχρονη πολιτική θεωρία προσέλαβε το νόημα της πολιτικής αυτονομίας, δηλαδή της δυνατότητας των πολιτών να συννομοθετούν. Την ουσιαστικά ρουσσωική αυτή ιδέα επανέφεραν, τις τελευταίες δεκαετίες, στη θεωρητική συζήτηση γύρω από τα προβλήματα της δημοκρατικής αυτονομίας κυρίως ο Rawls, αλλά και ο Habermas.

Είναι προφανές ότι οι έννοιες της αυτονομίας και της ελευθερίας, όπως χρησιμοποιούνται στην πολιτική και την κοινωνική θεωρία προέρχονται από τη φιλοσοφία και διατηρούν την αντίθεση «ελευθερία της βούλησης/εξωτερικός καταναγκασμός», είτε αυτός

2. H. Putnam, *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, μτφρ.: Μ. Βενιέρη, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1998, σ. 61.

3. J. Dunn, *The History of Political Theory and other essays*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, σ. 59.

σημαίνει τις διάφορες μορφές κοινωνικού ελέγχου, όπως στην κοινωνιολογία, είτε σημαίνει την απουσία πολιτικής αυτονομίας, όπως στην πολιτική θεωρία.

Η κοινωνική θεωρία χρησιμοποιεί από κοινού με την πολιτική θεωρία, αλλά με διαφορετικούς όρους, το κλασικό φιλοσοφικό σχήμα υποκείμενο/αντικείμενο, από το οποίο προκύπτουν δύο βασικές και συνάμα «καθαρές» θεωρητικές τάσεις: ο υποκειμενισμός (subjectivism) και ο αντικειμενισμός (objectivism)· σε αυτούς αντιστοιχούν μια σειρά από *δυϊκές έννοιες* (paired concepts),⁴ όπως ατομικό/συλλογικό, ελευθερία/καταναγκασμός, αυτονομία/ετερονομία, κλπ., όπου όλοι οι πρώτοι και όλοι οι δεύτεροι όροι είναι συγγενείς.

Σύμφωνα με τον P. Bourdieu, ο αντικειμενισμός αντιστοιχεί σε κανονικότητες, σε συστήματα, σε δομές και, υπόρρητα, στο συλλογικό και την εξωτερικότητα, ενώ ο υποκειμενισμός παραπέμπει στις έννοιες της βούλησης, της ατομικότητας και, συνεπώς, της εσωτερικότητας.⁵ Είναι αυτονόητο ότι, στη θεωρητική προσέγγιση του κοινωνικού, ο αντικειμενισμός προβάλλει την προτεραιότητα του εξωτερικού/αντικειμενικού κόσμου, ενώ το αντίθετο ακριβώς ισχύει για τον υποκειμενισμό, ο οποίος δίνει έμφαση στην εσωτερικότητα και στην ελευθερία του ατόμου. Υπ' αυτή την έννοια, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο αντικειμενισμός εκφράζεται κατεξοχήν στις οργανικού τύπου θεωρίες, όπως αυτές του Αριστοτέλη ή του Hegel, ενώ ο υποκειμενισμός βρίσκει την ακραία έκφρασή του στον καρτεσιανισμό με τη μορφή της απόλυτης αυτονομίας της σκέψης.

Μια από τις πλέον χαρακτηριστικές περιπτώσεις αντικειμενισμού αποτελεί, όμως, η ντυρκεμιανή έννοια της συλλογικής συνείδησης, ειδικά στο έργο του E. Durkheim *Les règles de la méthode sociologique*,⁶ όπου η ατομική συνείδηση περιγράφεται ως απλή εκδήλωση του συλλογικού και ως προϊόν των κοινωνικών δομών («γεγονότων», «faits sociaux»), και, συνεπώς, θεωρήθηκε ως μια ακραία άρνηση της ατομικής ελευθερίας και βούλησης. Στην πραγματικότητα, η έννοια του αντικειμενισμού καταλαμβάνει σχεδόν

4. Σύμφωνα με την ορολογία των R. Bendix και B. Berger, (αναφ. από τον Ph. Corcuff στο *Les nouvelles sociologies*, Nathan, Παρίσι 1995, σ. 8).

5. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Παρίσι 1980, σ. 44.

6. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Παρίσι 1981, σ. 101-109.

σε κάθε προσέγγιση του κοινωνικού το ίδιο ή ένα ισοδύναμο επισημολογικό locus με αυτό που κατέχει στο ντυροκεμανό σύστημα. Σύμφωνα με τον S. Moscovici, πέρα από τις όποιες αποχρώσεις, «το επισημολογικό αυτό locus έχει καταληφθεί από έννοιες οι οποίες έχουν λίγο-πολύ το ίδιο περιεχόμενο με τη συλλογική συνείδηση: *κοινωνική ταυτότητα, βασική προσωπικότητα, εθνικός χαρακτήρας...*», ή ακόμη και έννοιες όπως «ο *habitus* ή το *κοινωνικό φαντασιακό*».⁷

Ένα από τα κεντρικά ζητήματα που τίθεται εδώ είναι κατά πόσον η έννοια της ευταξίας στις διάφορες εκδοχές της συνδυάζει μια προβληματική της ελευθερίας ή της αυτονομίας και, κυρίως, πώς τη θεμελιώνει. Κατά πόσον είναι βάσιμη η άποψη του K. Popper ο οποίος καταφέρεται αδιακρίτως εναντίον του Πλάτωνα, του Rousseau αλλά και του Hegel, καταλογίζοντάς τους έναν αντικειμενισμό που ανάγει την κοινωνία σε απόλυτη ουσία, εκμηδενίζοντας την ελευθερία του ατόμου.⁸ Κατά πόσο μπορούμε να εξομολώσουμε την αρχαιοελληνική αντίληψη της ευταξίας και της ελευθερίας με τις αντίστοιχες θεωρίες του Rousseau και του Hegel, οι οποίες διατυπώθηκαν στο πλαίσιο της νεωτερικότητας και συνδέονται με την ανάδυση του ατόμου και του νεωτερικού υποκειμένου.

3. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΟΡΓΑΝΙΚΗ ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΕΚΔΟΧΗ ΤΗΣ ΕΥΤΑΞΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Είναι γεγονός ότι η οργανική αντίληψη του κοινωνικού είναι χαρακτηριστική τόσο στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, όπου οι νόμοι «συναρμολογούν τους πολίτες σε μια μονάδα...»,⁹ όσο και στον Αριστοτέλη, όπου το άτομο υποτάσσεται στους σκοπούς (την «εντελέχεια») της *πολιτείας*, η οποία έχει την προτεραιότητα έναντι του ατόμου και της ελευθερίας του: «Ότι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρὶς οὖν...».¹⁰ «Αν και αναγνωρίζεται», όπως επισημαίνει ο Hegel, «η

7. S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, Fayard, Παρίσι 1988, σ. 459, σημ.

26. Η υπογράμμιση είναι δική μας.

8. K. Popper, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, μτφρ.: Ε. Παπαδάκη, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1982, τόμ. Ι, κεφ. 4 και 8, τόμ. ΙΙ, κεφ. 12.

9. Αναφέρεται από τον K. Popper, *Η ανοιχτή κοινωνία...*, ό.π., τόμ. Ι, σ. 147.

10. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1253α, 25.

ηθική υπόσταση της ατομικότητας από τον Αριστοτέλη», ωστόσο «το κράτος είναι η ουσία των ατόμων»,¹¹ και, συνεπώς, αποτελεί τον χώρο της ολοκλήρωσής τους, πράγμα που υποδηλώνει τη μη δυνατότητα ανάδυσης μιας οιασδήποτε ατομικιστικής ηθικής ή μιας υποκειμενικής συνείδησης.

Αντίθετα, η ανάδυση της ατομικότητας ως ελεύθερης βούλησης, συντελείται στο πλαίσιο του *σύμπαντος του λόγου* της νεωτερικότητας που θέτει στο επίκεντρό του το άτομο ως αυτόνοκες και ως *πρώτη αρχή* θέσπισης του κοινωνικού, και όχι ως επιγενόμενο, όπως στην κλασική οργανική αντίληψη.¹² Το ορθολογικό και ελεύθερο αυτό άτομο, –ελεύθερο τόσο από την «αντικειμενική φύση» των αρχαίων όσο και από τον Θεό–, θεμελιώνει τους θεσμούς και τους νόμους με αφετηρία τον Λόγο και την ανεξάρτητη βούλησή του.¹³ Η ορθολογική και ελεύθερη ίδρυση των θεσμών, διά της οποίας επιτυγχάνεται η συμφιλίωση του ατόμου με τη συλλογικότητα, δηλαδή η ευταξία, είναι αποτέλεσμα μιας πράξης η οποία, ως τέτοια, προϋποθέτει την καταστατική ελευθερία του ατόμου, ακόμη και όταν αυτή η ελευθερία συνδέεται με το αίτημα μιας οργανικού τύπου ενότητας, όπως στον Rousseau μέσα από τη Γενική Βούληση και στον Hegel μέσα από το καθολικό κράτος.

Συνεπώς, η ιστορικότητα της νεωτερικότητας είναι συννυφασμένη με μια κοσμοαντίληψη η οποία καθιερώνει την αντιστροφή της σχέσης του υποκειμένου με τον αντικειμενικό κόσμο της παράδοσης, μια αναστροφή που μετατρέπει το άτομο από υποκείμενο της κλασικής μεταφυσικής σε υποκείμενο της νεώτερης μεταφυσικής του *cogito*, της *μεταφυσικής της υποκειμενικότητας*. Σύμφωνα με τη «μεταφυσική» αυτή, το υποκείμενο είναι θεμέλιο και μοντέλο του πραγματικού,¹⁴ σε σχέση με/και ενάντια στο οποίο ορίζεται η ελευθερία του, η οποία, στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας, παραπέμπει στον ατομικισμό της *ελευθερίας των νεότερων*, κατά την έκφραση του B. Constant. Η οργανική ή ολιστική αντίληψη του κοινωνικού δεν μπορεί, συνεπώς, να κατανοηθεί στις συνθήκες της νεωτερικότητας παρά στο πλαίσιο μιας ιστορικότητας στο επίκεντρο της οποίας βρίσκονται το υποκείμενο και οι ιδιότητές του.

11. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, τόμ. 3, J. Vrin, Παρίσι 1972, σ. 590-591.

12. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Παρίσι 1983, σ. 81-82.

13. A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Παρίσι 1989, σ. 105, 258, passim.

14. L. Ferry, *Philosophie politique*, 1, PUF, Παρίσι 1984, σ. 13.

Με βάση τα παραπάνω, η αναγόρευση του Hegel από τον Popper σε εκφραστή και συνεχιστή της οργανικής/ολοκληρωτικής αντίληψης του κράτους δεν λαμβάνει υπόψη της ακριβώς αυτή τη διάσταση, η οποία, παράλληλα με την ιδέα ενός οργανικού όλου που τίθεται από τον Hegel, ενσωματώνει την έννοια της ελευθερίας, που παραμένει θεμελιώδης και πρωταρχική, αλλά και την ατομική συνείδηση, η οποία στη σύγχρονη σκέψη είχε, όπως επισήμανε ο ίδιος ο Hegel, μια σημασία που δεν απέκτησε ποτέ στην αρχαιοελληνική σκέψη. Το γεγονός αυτό συνιστά μια αντιστροφή της αριστοτελικής οντολογίας, για την οποία η ατομικότητα είναι κατ' ουσίαν ενσωματωμένη στην εντελέχεια της συλλογικότητας και δεν νοείται ως διαφορά από αυτήν, αλλά ως έκφρασή της.

Πέρα από τη βασιμότητα που είναι ακριβοδίκαιο να αναγνωριστεί στις ολιστικές αναγνώσεις του Hegel, δεν μπορεί να παραγνωρισθεί το γεγονός ότι η ενότητα του χεγγελιανού κράτους τίθεται κατ' αρχήν ως ενότητα μέσα από τη διαφύλαξη των διαφορών, «οι οποίες προσδίδουν στην ελευθερία το βάθος και την πραγματική της υπόσταση». ¹⁵ Επιπλέον, όπως τονίζει ο J. Hyppolite, «ο ατομικισμός της νεωτερικότητας βρίσκεται στο κέντρο της πολιτικής θεωρίας του Hegel, με την έννοια ότι η ταύτιση της ατομικής με τη γενική βούληση δεν πραγματοποιείται άμεσα, όπως στον αρχαίο κόσμο, αλλά μέσα από τη μεσολάβηση του κράτους», το οποίο «περιέχει όχι μόνο τη συμφιλίωση του ατόμου με τη γενική βούληση, αλλά και την αντίθεσή τους». ¹⁶

Σε ό,τι αφορά στον Rousseau, οι οργανιστικές και ολοκληρωτικές όψεις της πολιτικής θεωρίας του, αν και από μια ορισμένη σκοπιά είναι αναμφισβήτητες, τίθενται υπό όρους οι οποίοι διαφέρουν ριζικά από την αρχαιο-ελληνική εκδοχή τους. Ορισμένες αναγνώσεις της, προερχόμενες κυρίως από τον χώρο του φιλελευθερισμού, όπως αυτή του J.L. Talmon, ¹⁷ δεν λαμβάνουν υπόψη ότι, στη συλλογιστική του κοινωνικού συμβολαίου, η έννοια της ελευθερίας είναι κεντρική, αν και δεν τίθεται με καθαρά φιλελεύθερους όρους: «Το θεμελιώδες πρόβλημα στο οποίο επιχειρεί να δώσει λύση το κοινωνικό συμβόλαιο» συνίσταται στο «να βρεθεί μια μορφή

15. Αναφ. από τον E. Cassirer, *Le mythe de l'Etat*, μτφρ. στα γαλλικά: B. Vergely, Gallimard, Παρίσι 1993, σ. 373.

16. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, M. Rivière et cie, Παρίσι 1968, σ. 107-108.

17. J.L. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*, Λονδίνο 1952, κεφ. III.

ένωσης που να διασφαλίζει το πρόσωπο και τα αγαθά του κάθε συμβαλλόμενου, και μέσα από την ένωση αυτή ο καθένας, έχοντας ενωθεί με όλους τους άλλους, να μην υπακούει παρά στον εαυτό του και να παραμένει τόσο ελεύθερος όσο ήταν και πριν». ¹⁸ Αυτή ακριβώς η θέση του Rousseau υπήρξε αντικείμενο κριτικής, κυρίως στον βαθμό που θεωρήθηκε ότι δεν συμβιβάζει το αίτημα της ατομικής ελευθερίας με την ανάγκη της Μίας και αδιαίρετης λαϊκής βούλησης, όπως αυτή εκφράζεται με τη λαϊκή κυριαρχία.

Παρά το γεγονός ότι η ρουσσωική θεωρία ενέχει το στοιχείο της συγχώνευσης της ατομικότητας στο συλλογικό, η συγχώνευση αυτή δεν τίθεται *a priori* αλλά προϋποθέτει την έννοια της ατομικής βούλησης ως ελεύθερης προσχώρησης στο συμβόλαιο ή, σύμφωνα με την έκφραση του Rousseau, «τη συμβατική ελευθερία του». Για τον Rousseau, «η απάρνηση της ελευθερίας σημαίνει απάρνηση της ιδιότητας του ανθρώπου [...] σημαίνει την αφαίρεση κάθε ηθικότητας από τις πράξεις του». ¹⁹ Ταυτόχρονα, «η υπακοή στη Γενική Βούληση είναι όρος για την ελευθερία [...] εφόσον αυτή αποτελεί την προϋπόθεση για την κατάργηση της προσωπικής εξάρτησης». ²⁰ Το γεγονός αυτό διαφοροποιεί ριζικά τον οργανικισμό του Rousseau από εκείνον της αρχαιότητας, όπου η σχέση ελευθερία/φύση είναι, όπως επισημαίνει η H. Arendt, αντίστροφη από εκείνη της νεωτερικότητας ή, τουλάχιστον, του νεωτερικού φυσικού δικαίου το οποίο, σε αντίθεση με το κλασικό φυσικό δίκαιο, εκλαμβάνει την ελευθερία ως σύμφυτη με τον άνθρωπο. ²¹ Σύμφωνα εξάλλου με τον L. Dumont, ανεξάρτητα από τις πρακτικές προεκτάσεις και τις συνέπειες που είχε η χρήση της θεωρίας του στο πολιτικό επίπεδο, το εγχείρημα του Rousseau συνιστά προπαντός «μια απόπειρα σύνθεσης του ατομικού με το συλλογικό θέτοντας ταυτόχρονα το πρόβλημα του ανθρώπου της νεωτερικότητας ως πολιτικού ατόμου που παραμένει θεμελιακά κοινωνικό». ²² Η σύνθεση αυτή θεμελιώνεται προπαντός στην πολιτική ελευθερία, δηλαδή στη δημοκρατική αυτονομία η οποία, σε αντίθεση τόσο με την οργανική θεωρία του Hegel όσο και με τις συμβολαιακές θεωρίες του Hobbes

18. J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Gallimard, Παρίσι 1964, I, 6.

19. Στο ίδιο, I, 4.

20. Στο ίδιο, I, 7.

21. H. Arendt, *Essais sur la révolution*, μτφρ. στα γαλλικά: M. Chrestien, Gallimard, Παρίσι 1967, σ. 39-40.

22. L. Dumont, *ό.π.*, σ. 102.

και του Locke, αποτελεί όρο ίδρυσης του πολιτικού σώματος από τους εταίρους οι οποίοι «ως μετέχοντες στην κυρίαρχη εξουσία ονομάζονται Πολίτες».²³

Ωστόσο, ένα από τα κεντρικά ερωτήματα που έθεσε η ανάδυση της ατομικότητας στο πλαίσιο της νεωτερικότητας είναι πώς θεμελιώνεται η ίδρυση του πολιτικού σώματος, δηλαδή πώς είναι δυνατή η συγκρότηση πολιτικής κοινότητας από ελεύθερες και έλλογες ατομικότητες και πώς η κοινότητα αυτή διατηρεί την ενότητά της. Ο Hobbes υπήρξε ο κατ' εξοχήν στοχαστής της νεωτερικότητας που έθεσε το ερώτημα αυτό και επιχείρησε να διατυπώσει μια θεωρία της ευταξίας με αφετηρία την ιδέα του συμβολαίου. Η θεωρία του συμβολαίου αποτελεί μια ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα αυτό; Ο Parsons αμφισβήτησε τη δυνατότητα αυτή αντιπροτείνοντας μια θεωρία της πολιτισμικής διαμεσολάβησης μέσω της οποίας είναι, κατ' αυτόν, εφικτή η ευταξία.

4. Η ΕΥΤΑΞΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ HOBBS ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ PARSONS

Ο Hobbes έθεσε ως γνωστόν το πρόβλημα των όρων συγκρότησης πολιτικής κοινωνίας εκκινώντας από την έννοια της φυσικής κατάστασης, η οποία χαρακτηρίζεται από την απουσία κανόνων ειρηνικής συνύπαρξης των ανθρώπων και στην οποία επικρατεί ο πόλεμος όλων εναντίον όλων. Η πραγμάτευση του προβλήματος αυτού από τον Hobbes καθώς και η λύση την οποία επεξεργάστηκε, δηλαδή η ανάθεση της εξουσίας στον κυρίαρχο μέσω του συμβολαίου, απορρέουν από τη χομπσιανή ανθρωπολογία, η οποία αρνείται στον άνθρωπο την ικανότητα δέσμευσης σε ηθικούς κανόνες.

Με όρους κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας, το ερώτημα που έθεσε ο Hobbes λαμβάνει την ακόλουθη μορφή: «πώς είναι δυνατόν τα επιμέρους άτομα, τα οποία αποτελούν ένα Πλήθος (A Multitude of men), να συμφιλιωθούν και να μετατραπούν σε Ένα Πρόσωπο (One Person)»²⁴ ώστε, μεταβαίνοντας από το status naturalis στο status civilis, να συγκροτήσουν αντίστοιχα κοινωνία και πολιτική κοινότητα (Republic); Σύμφωνα με τη χομπσιανή ανθρωπολογία, ο άνθρωπος διακατέχεται από διάφορα πάθη τα οποία επιδιώκει να

23. J.J. Rousseau, *Du contrat social*, ό.π., I, 6.

24. Th. Hobbes, *Leviathan*, (1651) επιμέλεια C.B. Macpherson, Pelican Books, Νέα Υόρκη 1968, xvi, σ. 46-47.

ικανοποιήσει χρησιμοποιώντας τη δύναμη, την απάτη ή ακόμη και τη λογική (reason), η οποία είναι στην υπηρεσία τους, πράγμα που έχει ως αποτέλεσμα τη διαίρεση, τη σύγκρουση και τον πόλεμο.²⁵ Με ωφελμιστικούς όρους, ο Hobbes υποστηρίζει ότι η εγγύηση της ασφάλειας και η ειρηνική συνύπαρξη προϋποθέτουν την ελεύθερη και διά συμβολαίου παραχώρηση της εξουσίας και της ελευθερίας που διαθέτει το κάθε άτομο σε έναν κυρίαρχο,²⁶ ο οποίος επιβάλλει την ευταξία, δηλαδή τη συμφιλίωση των διαφορετικών και επιμέρους συμφερόντων ή των ατομικών στοχεύσεων και, εντέλει, την κοινωνική ειρήνη.²⁷

Οι συνέπειες της χομπσιανής ανθρωπολογίας είναι ιδιαίτερα σημαντικές σε ό,τι αφορά τόσο στους όρους θεμελίωσης της κοινωνίας γενικά και της πολιτικής κοινωνίας ειδικότερα, όσο και στο γνωστο-θεωρητικό περιεχόμενο των όρων αυτών, οι οποίοι βρίσκονται στον πυρήνα της κοινωνικής σκέψης γενικότερα. Κατ' αρχήν, η λύση του προβλήματος της ευταξίας από τον Hobbes στηρίζεται σε μια σειρά προκείμενων που έχουν σημαντικές προεκτάσεις στο επίπεδο της πολιτικής και της κοινωνικής θεωρίας και αφορούν στην έννοια της ατομικότητας και στη σχέση της με τη συλλογικότητα, στην αντίληψη της ορθολογικότητας και της ελευθερίας του ατόμου και, κυρίως, στη δεσμευτικότητα των συμβαλλόμενων έναντι του κοινωνικού συμβολαίου, δηλαδή των πολιτών και του κυρίαρχου.

Είναι γεγονός ότι από τον Hobbes και μετά, το πρόβλημα της ευταξίας παραμένει το θεμελιωδέστερο, ίσως, θεωρητικό πρόβλημα της πολιτικής και της κοινωνικής θεωρίας γιατί, ακριβώς, παραπέμπει τόσο στο επίμαχο πρόβλημα της σύστασης της κοινωνίας ως τέτοιας όσο και σε αυτό της πολιτικής κοινότητας, με αυτονόητες προεκτάσεις στη θεωρία της δημοκρατίας. Όπως επισημαίνει ο Parsons, η θεωρία του Hobbes είθισται να θεωρείται ότι θέτει ορθά το πρόβλημα της ευταξίας στο θεωρητικό επίπεδο, δηλαδή ως προβληματική των όρων υπό τους οποίους είναι δυνατή η σύσταση –πολιτικής– κοινωνίας αλλά λανθασμένα στο πραγματολογικό (factual), δηλαδή στο επίπεδο εκείνο όπου θα ήταν δυνατή η διατύπωση μιας επιστημονικής θεωρίας της ανθρώπινης δράσης.²⁸ μιας

25. Στο ίδιο, xvii, σ. 3.

26. Στο ίδιο, xviii, σ. 2-4.

27. Στο ίδιο, xviii, σ. 25-26.

28. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, ό.π., σ. 362.

θεωρίας στη βάση της οποίας το πρόβλημα της ευταξίας θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο μιας επιστημονικής ανάλυσης, τέτοιας που να λαμβάνει υπόψη της τους εμπειρικούς –και όχι τους λογικο-υποθετικούς– όρους της ατομικής δράσης και της δεσμευτικότητάς της έναντι του κοινωνικού συμβολαίου.

Αυτό που πρωτίστως υποστηρίζει με τη θέση του αυτή ο Parsons είναι το γεγονός ότι η ανθρώπινη δράση δεν τίθεται από τον Hobbes ως πρόβλημα δέσμευσής της στις μετα-συμβολαιακές συνθήκες του status civilis, και, συνεπώς, ότι ο προ-κοινωνικός και κατ' ουσίαν λογικο-θεωρητικός χαρακτήρας του συμβολαίου δεν μπορεί να θεμελιώσει την πολιτική κοινότητα ως τέτοια. Αυτό έχει ως συνέπεια την προσφυγή στο στρατήγημα της κυριαρχίας, δηλαδή σε μια έννοια που εμφανίζει ως ήδη λυμένο ένα πρόβλημα –αυτό της θεμελίωσης της πολιτικής κοινότητας– το οποίο καλείται να επιλύσει, ενώ αυτό, στην πραγματικότητα, παραμένει ανοιχτό. Διότι, εφόσον στο πλαίσιο του status civilis τα άτομα επιδιώκουν την ικανοποίηση των παθών ή των συμφερόντων τους και ο μοναδικός τρόπος να το πράξουν, χωρίς να χρησιμοποιήσουν τη βία και την απάτη εις βάρος των άλλων, είναι η συγκρότηση μιας κηδεμονικής δύναμης που αντιπροσωπεύεται από τον κυρίαρχο, ώστε να δρουν στο πλαίσιο μιας εϋτακτης κοινωνίας, στην πραγματικότητα τίποτα δεν δεσμεύει ούτε τη δύναμη αυτή αλλά ούτε και τα άτομα να τηρούν το συμβόλαιο,²⁹ πέρα από τον φόβο των κυρώσεων εκ μέρους του κυρίαρχου ή τον φόβο του Θεού που καλλιεργεί η Εκκλησία υπηρετώντας τον κυρίαρχο.³⁰ Συνεπώς, η ατομικότητα εμφανίζεται στον Hobbes ως θεμελιακά εξατομικευμένη και απομονωμένη,³¹ δηλαδή ως a priori α-κοινωνική και μη ικανή είτε να πραγματοποιήσει τη συμφιλίωση με τις άλλες ατομικότητες είτε να εκδηλώσει κάποια μορφή αλληλεγγύης· το αποτέλεσμα είναι η ίδια η κοινωνία να αποτελεί μια ενότητα πρόσκαιρη, αβέβαιη και εντελώς συμβατική, εξαρτώμενη απολύτως και αποκλειστικώς από την ικανότητα (τη δύναμη) του κυρίαρχου να επιβάλει την ευταξία.

Έτσι, η συγκρότηση κοινωνίας ως αποτέλεσμα της συμφιλίωσης των ατομικών συμφερόντων δεν υλοποιείται μέσα από μια ατομική δράση που να στηρίζεται σε πραγματικές δεσμεύσεις, αλλά εί-

29. J. Dunn, *ό.π.*, σ. 51.

30. Th. Hobbes, *Leviathan*, XII, *ό.π.*, σ. 34-38.

31. M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie de l'histoire*, Payot, Παρίσι 1980, σ. 55.

να προϊόν μιας καθαρά λογικο-υποθετικής και εξω-ιστορικής πράξης, δηλαδή του συμβολαίου και των απορροευσών από αυτό εξουσιών του κυρίαρχου. Αν και αφορμάται από ιστορικά παραδείγματα, όπως ο αγγλικός εμφύλιος, το σύστημα του Hobbes δεν είναι, τελικά, παρά μια καθαρά ορθολογιστική κατασκευή η οποία παραπέμπει σε μια «εσωτερική» εμπειρία, με την έννοια του Habermas, ή σε ένα «διανοητικό πείραμα» τοποθετούμενο εκτός της ιστορικότητας και στερούμενο κάθε έγχρονης/εμπειρικής αναπαράστασης της ατομικής πράξης.³² Ο Hobbes αναγνωρίζει στο άτομο την ικανότητα να δρα ορθολογικά στο πλαίσιο της επιδίωξης των συμφερόντων του· πρόκειται όμως για μια ορθολογικότητα η οποία συνδέεται με το άμεσο και ευκαιριακό ατομικό όφελος και η οποία, συνεπώς, δεν προσανατολίζεται στην ελεύθερη προσχώρηση σε ένα σύστημα κανόνων που θα εξασφάλιζε το όφελος όλων σε μια σταθερή και μόνιμη βάση.³³ Υπό μία έννοια, λοιπόν, η ιδέα της κυριαρχίας στον Hobbes και η δεσμευτικότητα του κυρίαρχου όχι μόνο δεν εγγράφονται στην ιστορικότητα και δεν αντλούν τη νομιμοποίησή τους από την κοινωνία αλλά, σε τελική ανάλυση, θεμελιώνονται σε μια εξω-κοινωνική αρχή.

Συνεπώς, η ευταξία εδώ θεμελιώνεται σε μια εξωτερική δύναμη, ενώ ταυτόχρονα αγνοεί τις ιστορικά καθορισμένες κοινωνικές δομές και το περιεχόμενο των κοινωνικών αναπαραστάσεων που αποτελούν την «εσωτερική» κινητήρια δύναμη της ατομικής πράξης και το πλαίσιο εντός του οποίου αυτή οριοθετείται.³⁴ Έτσι, το πρόβλημα της ευταξίας βρίσκει εδώ μια απάντηση καθαρά λογικο-θεωρητική που δεν μπορεί να ελεγχθεί εμπειρικο-αναλυτικά, ακριβώς γιατί δεν ενσωματώνεται στην ιστορικότητα.³⁵

32. Ot. Höffe, *L'Etat et la justice*, J. Vrin, Παρίσι 1988, σ. 11-12.

33. Πράγμα το οποίο επιχειρεί να κάνει, σύμφωνα με τον Parsons, ο Locke, στη βάση της αμοιβαίας αναγνώρισης των φυσικών δικαιωμάτων των άλλων μέσα από την αποδοχή κανόνων, με τη διαφορά ότι οι κανόνες αυτοί απορρέουν από το φιλελεύθερο αξίωμα της «φυσικής ταύτισης των συμφερόντων», το οποίο ο Parsons χαρακτηρίζει ως «μεταφυσικό». Η λύση του Locke στο πρόβλημα της ευταξίας είναι, συνεπώς, εξίσου απορητική με εκείνη του Hobbes, διότι παραπέμπει σε κανόνες η προέλευση των οποίων είναι εξωτερική στο κοινωνικό σύστημα, όπως ακριβώς ο ρόλος του κυρίαρχου στον Hobbes δεν είναι στην ουσία παρά το υποκατάστατο του θεϊκού ρόλου, δηλαδή μιας αρχής εξωτερικής στην κοινωνία. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, ό.π., σ. 96, 102, 239, 239, σημ. 2 και 363.

34. M. Horkheimer, *Les débuts...*, ό.π., σ. 87-88.

35. Στο ίδιο, σ. 61-62.

Σύμφωνα με τον Parsons, το πρόβλημα της ευταξίας δεν μπορεί να λυθεί ούτε μέσα από μια δύναμη που είναι εξωτερική στο κοινωνικό σύστημα και επιβάλλεται στα άτομα, δηλαδή τον κυρίαρχο, ούτε με αφετηρία την ατομική ορθολογική δράση, η οποία προσανατολίζεται σε μια αναπόδεδεικτη «φυσική» εναρμόνιση· πρέπει να γίνει αντικείμενο μιας προσέγγισης με άξονα αναφοράς το ίδιο το κοινωνικό σύστημα, δηλαδή «στη βάση μιας ευμενούς τάξης, η οποία ενυπάρχει στον χαρακτήρα της ίδιας της κοινωνίας».³⁶

Πιο συγκεκριμένα, αυτό μπορεί να επιτευχθεί μέσω της εσωτερικής κενωσης από τα άτομα ενός αντικειμενοποιημένου συλλογικού συστήματος αξιών³⁷ το οποίο μπορεί να αποτελεί τη βάση της συμφιλίωσης των ατομικών στοχεύσεων και της εναρμόνισης των διαφορετικών συμφερόντων. Το σύστημα αυτό, στον Parsons, ισοδυναμεί με μια «δεδομένη κανονιστική τάξη», δηλαδή με ένα σύστημα κανόνων εντός του οποίου και σε συνάφεια με το οποίο λαμβάνει χώρα η κοινωνική δράση (process),³⁸ πράγμα που σημαίνει ότι οι ατομικές στοχεύσεις, υποτασσόμενες σε ένα αντικειμενοποιημένο σύστημα αξιών, εναρμονίζονται μεταξύ τους στο πλαίσιο μιας συναινεσης που αποτελεί τη βάση της ευταξίας και της κοινωνικής σταθερότητας.

Σύμφωνα με τη λογική αυτή, ο Parsons ανάγει ουσιαστικά σε κεντρική έννοια της ευταξίας τις αξίες ή, σύμφωνα με την ορολογία του Durkheim από τον οποίο δανείζεται ρητά τις βασικές έννοιες της θεωρίας του, τη συλλογική ηθική η οποία, εσωτερικευόμενη από το άτομο, ορίζει «το πλαίσιο αναφοράς της δράσης» προσανατολίζοντας την ατομική πράξη σε μια προσχώρηση σε συναινετικούς κανόνες. Όπως επισημαίνει ο A. Giddens, η προσέγγιση αυτή του Parsons χαρακτηρίζει κυρίως το ύστερο έργο του, όπου δίνεται έμφαση στο στοιχείο της υποταγής της ατομικής δράσης στην κανονιστική τάξη, η οποία εγγράφεται σε μια προβληματική κανονιστικής ρύθμισης και ελέγχου της ατομικής δράσης.³⁹

Ήδη, όμως, στο *The Structure of Social Action*, όπου η ατομική βούληση φαίνεται να είναι αποδεκτή από τον Parsons, εισάγεται η ιδέα της ελεγκτικής αρχής («a controlling agency»)⁴⁰ της ατομικής

36. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, ό.π., σ. 238.

37. Στο ίδιο, σ. xi.

38. Στο ίδιο, σ. 91-92.

39. A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson University Library, 1976, σ. 95, 98.

40. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, ό.π., σ. 237-238.

δράσης, ενώ στο *The Social System* ο ρόλος της ελεγκτικής αρχής μετατίθεται στο ηθικο-κανονιστικό σύστημα ή, σύμφωνα με την ορολογία του Parsons, στην πολιτισμική παράδοση.⁴¹ Οι κοινές αξίες, οι πεποιθήσεις και οι νόρμες που συγκροτούν αυτή την παράδοση, όχι μόνο αποτελούν την πηγή της ατομικής δράσης και τους πραγματικούς όρους ενσωμάτωσης της κοινωνίας, αλλά ασκούν έλεγχο σε κάθε κοινωνική μεταβολή ώστε αυτή να συνάδει με τους συλλογικούς σκοπούς που εκφράζει η πολιτισμική παράδοση.⁴²

Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση, η παρσονική θεωρία προϋποθέτει, όπως ακριβώς κι εκείνη του Hobbes, ότι το άτομο δεν είναι ικανό να διαχειριστεί την ελεύθερη βούλησή του ώστε να την προσανατολίσει σε σκοπούς που να υπερβαίνουν το εγωιστικό συμφέρον και τις ατομικές στοχεύσεις του, πράγμα που έρχεται να κάνει το θεσμοποιημένο κανονιστικό σύστημα υπό τη μορφή της πολιτισμικής παράδοσης. Έτσι, αν ο Hobbes μεταθέτει το πρόβλημα της δεσμευτικότητας έναντι του συμβολαίου από τα άτομα στον κυρίαρχο, ο Parsons μεταθέτει τον έλεγχο αυτό ουσιαστικά στην κουλτούρα και στο ηθικο-κανονιστικό σύστημα. Και στις δύο περιπτώσεις, διαπιστώνεται μια απαξίωση της ελεύθερης βούλησης του υποκειμένου και η υποκατάστασή της από δυνάμεις που, υπό μια έννοια, είναι εξωτερικές σε αυτήν και, συνεπώς, της ασκούν έναν ορισμένο καταναγκασμό. Η απαξίωση αυτή ισοδυναμεί, στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας και, ειδικά, της θεωρίας της δημοκρατίας, με την απόρριψη της δυνατότητας του υποκειμένου να πράττει αυτόνομα συμμετέχοντας στη διαμόρφωση των θεσμών και των αρχών της δημοκρατικής κοινωνίας, δηλαδή να συννομοθετεί.

Είναι δυνατός ένας συμβιβασμός της αυτονομίας με τον καταναγκασμό που ασκεί στην ατομική βούληση η κοινωνία κατά τρόπο που να διασφαλίζονται οι όροι της συμφιλίωσής τους, δηλαδή η ευταξία; Στο πρόβλημα αυτό έχουν δοθεί δύο σημαίνουσες θεωρητικές απαντήσεις. Στον χώρο της κοινωνικής θεωρίας από τον Durkheim και σε αυτόν της πολιτικής θεωρίας από τον Rawls.

41. T. Parsons, *The Social System*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1967, σ. 11.

42. B. Badie, *Culture et politique*, Economica, Παρίσι 1993, σ. 39.

5. ΕΥΤΑΞΙΑ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΣΤΟΝ RAWLS ΚΑΙ ΤΟΝ DURKHEIM

Ένα από τα βασικά αξιώματα της ντυορκεμιανής κοινωνικής θεωρίας είναι η υπόθεση σύμφωνα με την οποία η κοινωνία αποτελεί την πηγή όχι απλώς της ηθικότητας (moralité), αλλά και της ίδιας της ελευθερίας του ατόμου, το περιεχόμενο και το -ηθικό- νόημα της οποίας δεν είναι αποτέλεσμα ενός ορθολογικού και εξατομικευμένου πράττειν, αλλά ανάγεται στην ίδια την ηθικότητα που αντιπροσωπεύει η κοινωνία ως τέτοια. Ενδεικτική αυτής της θεώρησης είναι η θέση του Durkheim σύμφωνα με την οποία η συλλογικότητα, αλλά και το κράτος, το οποίο δεν είναι παρά το ισοδύναμο ή μια μετωνυμία της κοινωνίας, μακράν του να αποτελούν το αντίθετο του ατόμου, είναι αντιληπτά ως συστατικά της ίδιας της ελευθερίας του –ιδέα την οποία ο Durkheim αντλεί σαφώς από τον Rousseau.

Από την άλλη μεριά, όμως, παρά το γεγονός ότι το επιχείρημα του Durkheim ενσωματώνει μια προβληματική της ελευθερίας, ο βασικός σκοπός και το κεντρικό πρόβλημα της κοινωνικής θεωρίας του δεν είναι το πρόβλημα της ελευθερίας από μια κανονιστική σκοπιά, αλλά η ενότητα του κοινωνικού. Ο Durkheim επιχειρεί κατ' αρχήν να αναδείξει μια προβληματική της ευταξίας και, ουσιαστικά, να απαντήσει στο ζήτημα της ενότητας του κοινωνικού θέτοντας ταυτόχρονα το πρόβλημα της συμβατότητας ανάμεσα στο αίτημα της ευταξίας και στις αρχές του σύγχρονου ατομικισμού, ανάμεσα στο αίτημα της ενότητας του κοινωνικού και στην ιδέα της αυτονομίας του ατόμου. Πώς είναι δυνατή η συμβατότητα αυτή;

Ο Durkheim επικαλείται την καντιανή ηθική, η οποία συνδυάζει τον δεσμευτικό χαρακτήρα του ηθικού νόμου, δια του οποίου το άτομο καλείται σε μια παθητική υπακοή, με την αυτονομία της βούλησης, χωρίς την οποία ο ηθικός νόμος στερείται της ηθικότητάς του. Αναφερόμενος στον Kant, ο Durkheim προβάλλει το εξής επιχείρημα: «Η σχέση της ανθρώπινης βούλησης με τον νόμο αυτό», λέει ο Kant, «είναι μια σχέση εξάρτησης (Abhängigkeit)· την ονομάζουμε δέσμευση (Verbindlichkeit), και προσδιορίζει έναν καταναγκασμό (Nöthigung)». Ταυτόχρονα, δεν δέχεται ότι «η βούληση αυτή μπορεί να είναι πλήρως ηθική όταν δεν είναι αυτόνομη, όταν δηλαδή υφίσταται έναν νόμο τον οποίο δεν νομοθέτησε η ίδια». Η αυτονομία της βούλησης, λέει ο Kant, «είναι η μοναδική αρχή κάθε ηθικού νόμου και κάθε καθήκοντος που εναρμονίζεται με αυτόν:

κάθε ετερονομία της βούλησης είναι αντίθετη με την ηθικότητα της βούλησης”». ⁴³ Η αυτονομία της βούλησης δεν θεμελιώνεται, όμως, αποκλειστικά στον καθαρό Λόγο, ο οποίος στερείται κάθε δεσμευτικότητας και, συγχρόνως, ασκεί έναν καταναγκασμό στην ατομική συνείδηση, αλλά και στη σχέση που αναπτύσσει με την αισθητότητα (*sensibilité*). ⁴⁴ Λόγος και αισθητότητα είναι οι δύο όψεις της διπλής φύσης του ανθρώπου που βρίσκονται σε έναν ανυπέροβλητο ανταγωνισμό, δεδομένου ότι ο μεν καθαρός λόγος οδηγεί στην αυτονομία, η δε αισθητότητα στην ετερονομία. Πώς μπορεί να επιλυθεί η σύγκρουση αυτή ώστε να διαφυλαχτεί η αυτονομία;

Εφόσον ο Λόγος εκληφθεί στην καθαρή μορφή του, ως εξωτερικός στον αισθητό, τον πραγματικό κόσμο, ανήκει στο πεδίο της τυχαιότητας (*contingence*) και, συνεπώς, δεν μπορεί να θεσπίσει τον νόμο της ηθικής τάξης «ο οποίος εκφράζει τη φύση αυτού του συγκεκριμένου και πραγματικού αντικειμένου που είναι η κοινωνία», ⁴⁵ δεν μπορεί, δηλαδή, να θεμελιώσει τη δεσμευτικότητα που αποτελεί την ουσία του ηθικού νόμου. Η δεσμευτικότητα αυτή μπορεί να προέλθει μόνο από το γεγονός της ύπαρξης του Λόγου εντός του πραγματικού κόσμου, δηλαδή εντός του κοινωνικού κόσμου, ο οποίος θέτει όρια όχι μόνο στα πάθη, αλλά και στην ορθολογική φύση μας και κατ’ αυτόν τον τρόπο την απελευθερώνει. Ο ανθρώπινος λόγος δεν είναι μια υπερβατική ιδιότητα, αλλά είναι ενταγμένος στον κόσμο και, συνεπώς, υφίσταται τους νόμους του κόσμου αυτού: «Ό,τι υπάρχει στον κόσμο είναι περιορισμένο, και κάθε περιορισμός προϋποθέτει την ύπαρξη δυνάμεων που τον περιορίζουν». Η φωτισμένη (*éclairée*) και, γι’ αυτό, ελεύθερη προσχώρησή μας στον κόσμο είναι, λοιπόν, αυτή που μας οδηγεί στην ηθική δέσμευση απέναντί του, δηλαδή απέναντι στις επιταγές της ηθικής τάξης της κοινωνίας και, εντέλει, στην αυτονομία. Έτσι, η ηθική τάξη της κοινωνίας, ως συνώνυμη με την ευταξία, καθίσταται συμβατή με την αυτονομία. Είναι σαφές ότι η αυτονομία δεν έχει στον Durkheim ένα πολιτικό περιεχόμενο παρόλο που, ως έννοια, θα μπορούσε να εφαρμοστεί και στο πεδίο της πολιτικής θεωρίας.

Αντίθετα, η «θεωρία της δικαιοσύνης» του Rawls είναι η κατ’ εξοχήν πολιτική θεωρία που συνδυάζει μια προβληματική της ευτα-

43. E. Durkheim, *L'éducation morale*, PUF, Παρίσι 1974, σ. 92.

44. Στο *ίδιο*, σ. 93.

45. Στο *ίδιο*, σ. 96.

ξίας και της δημοκρατικής αυτονομίας. Ο Rawls επιχειρεί, όπως ακριβώς και ο Hobbes, ένα διανοητικό πείραμα, δηλαδή μια ορθολογιστικού τύπου υπόθεση η οποία κατασκευάζεται με βάση τις αρχές της τυπικής λογικής. Η υπόθεση αυτή ισοδυναμεί, σύμφωνα με τη συμβολαιακή λογική, με την απόφαση που λαμβάνουν οι συμβαλλόμενοι εταίροι στην «αρχική κατάσταση» («original position») να καθορίσουν τις αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης αγνοώντας («veil of ignorance») τις συνέπειες που αυτές θα έχουν για τον κάθε συμβαλλόμενο στη μελλοντική οργάνωση της κοινωνίας. Χάρη σε αυτή την άγνοια, οι αρχές αυτές είναι δεσμευτικές για όλους, πράγμα που κατ' αρχήν σημαίνει ότι είναι οριστικές και δεν επιδέχονται τροποποιήσεις και, συνεπώς, οι πολίτες/εταίροι δεν έχουν ουσιαστικά τη δυνατότητα να συννομοθετήσουν επ' αυτών. Τη θέση αυτή ο Rawls τη διατυπώνει στο κλασικό και βασικό έργο του *Theory of Justice*.

Ωστόσο, σε μεθύτερες παρεμβάσεις του και, ειδικά, στην αντιπαράθεσή του με τον Habermas, ο Rawls διαφοροποιείται σημαντικά σε σχέση με τις αρχικές ορθολογιστικές θέσεις του τείνοντας να ενσωματώσει στη θεωρία του με εντονότερο και σαφέστερο τρόπο το στοιχείο της δημοκρατικής αυτονομίας και, συγχρόνως, να απομακρυνθεί από μια καθαρά ορθολογιστική θεμελίωση της πολιτικής δικαιοσύνης. Έτσι, οδηγείται στο να συνδυάσει το ορθολογιστικό επιχείρημα με την ιστορικότητα των αρχών της δικαιοσύνης, δηλαδή με μια αντίληψη της δικαιοσύνης θεμελιωμένης στα κοινωνικά συγκείμενα (background justice) και ισοδυναμούσας με τη «βασική δομή» (basic structure) της κοινωνίας, δηλαδή με ένα ενιαίο και νομιμοποιημένο θεσμικό σύστημα συνεργασίας που αντιστοιχεί στην υφιστάμενη θεσμικο-δικαιική τάξη της δημοκρατικής κοινωνίας.⁴⁶

Στην αντιπαράθεσή του με τον Habermas σχετικά με το ζήτημα της δημοκρατικής αυτονομίας, ο Rawls δέχεται ουσιαστικά έναν συνδυασμό ανάμεσα στις αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης που υιοθετούνται από τους εταίρους στην αρχική κατάσταση και στην ύπαρξη ηθικών καταναγκασμών που επιβάλλονται από τις παραδόσεις της δημοκρατικής κοινωνίας. Όπως υποστηρίζει ο Habermas, οι ηθικοί αυτοί καταναγκασμοί συνιστούν περιορισμούς στη δυνατότητα συννομοθεσίας των πολιτών, δεδομένου ότι «περιορίζεται η αυτόνομη δημοκρατική νομοθεσία» επειδή ακριβώς «τίθεται πριν

46. Βλ. J. Rawls, *Justice et démocratie*, Seuil, Παρίσι 1996, σ. 92-93, passim.

από τη διαμόρφωση της πολιτικής βούλησης».⁴⁷ Ο Rawls αντιτείνει, από τη μεριά του, ότι οι αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης «δεν αποκλείεται να επιδέχονται αναθεώρηση με την καλοπροαίρετη κρίση των πολιτών», η οποία διεξάγεται στο πλαίσιο της εμπειρικής πραγματικότητας, δηλαδή στο πλαίσιο των αρχών που προέρχονται από τις δημοκρατικές παραδόσεις και αποτελούν κεκτημένη γνώση των κοινωνιών αυτών, γεγονός που ικανοποιεί το αίτημα της δημοκρατικής αυτονομίας.⁴⁸ Καμιά γενιά, λέει ο Rawls, δεν μπορεί να σβήσει εντελώς ό,τι έχουν δημιουργήσει όλες μαζί οι προηγούμενες, και, συνεπώς, η πολιτική αυτονομία έχει αυτόν τον αντικειμενικό περιορισμό.⁴⁹ Έτσι, η δημοκρατική αυτονομία στον Rawls φαίνεται να είναι αντιληπτή ως διαρκώς ασκούμενη συντακτική εξουσία του λαού, περιοριζόμενη όμως από τις αρχές που αντλούνται από το ιστορικό υλικό των δημοκρατικών κοινωνιών. Πάντως, οι αρχές αυτές –οι οποίες είναι ουσιαστικά οι φιλελεύθερες αρχές των ατομικών ελευθεριών– και η δεσμευτικότητά τους διατηρούν την προτεραιότητα έναντι του αιτήματος της δημοκρατικής αυτονομίας, η οποία είναι αντιληπτή από τον Rawls ως, εξ ορισμού, περιορισμένη. Σε κάθε περίπτωση, οι αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης, όπως την αντιλαμβάνεται ο Rawls, θεμελιώνονται σε μια κοινή συνείδηση περί δικαιοσύνης των πολιτών η οποία ανάγεται στην παράδοση και η οποία, ως τέτοια, παραπέμπει σε μια επιχειρηματολογία ηθικο-πολιτισμικής διαμεσολάβησης της συνείδησης ανάλογη με εκείνη του Durkheim.⁵⁰

Από μια σκοπιά, και στις δύο αυτές περιπτώσεις, οι ηθικές παραδόσεις αποτελούν συγκροτησιακό όρο της ευταξίας, ενσωματώνοντας ταυτόχρονα, αν και με διαφορετικό τρόπο, το ζήτημα της ελευθερίας του ατόμου στη βάση της αυτονομίας. Σε σύγκριση με την παρσονική αντίληψη της ευταξίας, η οποία παραμερίζει το ζήτημα της ελευθερίας του ατόμου ως υποκειμένου που δρα ορθολογικά και αυτόνομα έναντι των καταναγκασμών του κοινωνικού, οι

47. J. Habermas - J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Les Editions du Cerf, Παρίσι, 1997, σ. 42-43.

48. Στο ίδιο, σ. 89.

49. Στο ίδιο, σ. 93 κ.ε.

50. Για το ζήτημα αυτό, βλ. Στ. Μπάλλιας, «Δημοκρατία και αυτονομία: Από την πολιτική θεωρία του Rawls στο κοινωνικο-παιδαγωγικό πρόγραμμα του Durkheim», *Διεκάλωσις*, 18/2, Δεκέμβριος 2000, σ. 193-214.

δύο αυτές προσεγγίσεις έχουν το πλεονέκτημα να συνδυάζουν ακριβώς την έννοια της ευταξίας ή, με άλλους όρους, της συναίνεσης θεμελιωμένης σε μια ηθική που αντλείται από την ιστορικότητα, με την έννοια της αυτονομίας. Είναι σαφές ότι η έννοια της αυτονομίας ως πολιτικής/δημοκρατικής αυτονομίας είναι συγκροτησιακό στοιχείο της πολιτικής θεωρίας του Rawls, ενώ η κοινωνική θεωρία του Durkheim δίνει έμφαση στο ζήτημα της ευταξίας στην προβληματική της οποίας επιχειρεί να ενσωματώσει δευτερογενώς μια θεωρία της αυτονομίας. Ωστόσο, η προβληματική του Durkheim προσφέρει σημαντικά στοιχεία για την επεξεργασία μιας θεωρίας πάνω στις προϋποθέσεις και τις δυνατότητες θεσμοποίησης μιας δημοκρατικής ηθικής που να αναδεικνύει συγχρόνως τη δημοκρατική αυτονομία.