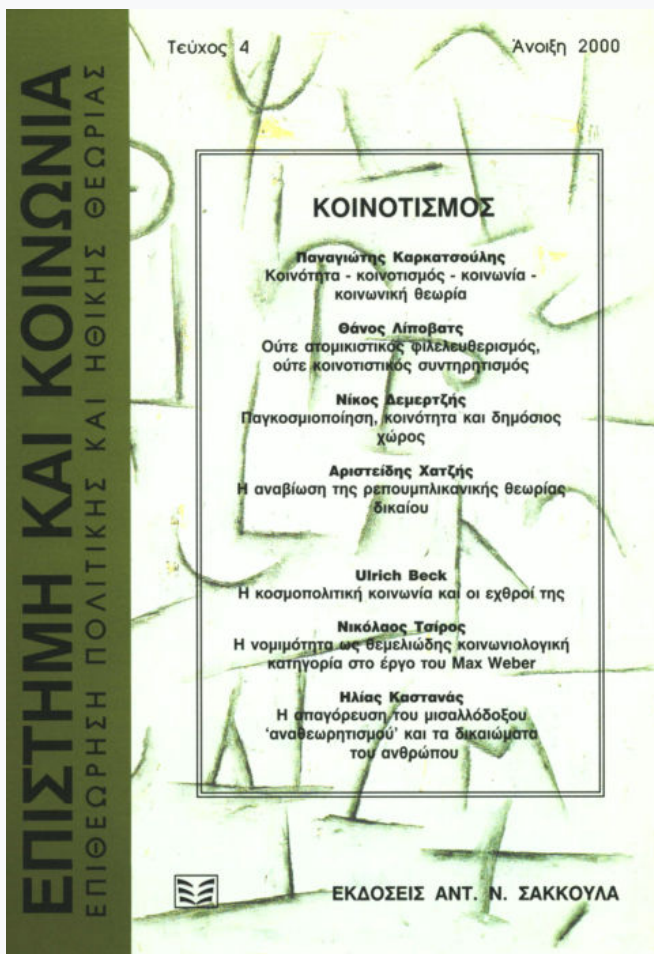


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 4 (2000)

Κοινοτισμός



Κοινότητα-κοινοτισμός-κοινωνία- κοινωνική θεωρία: από την αυτονομία στην αυτο-αναφορά

Παναγιώτης Καρακτσούλης

doi: [10.12681/sas.736](https://doi.org/10.12681/sas.736)

Copyright © 2015, Παναγιώτης Καρακτσούλης



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Καρακτσούλης Π. (2015). Κοινότητα-κοινοτισμός-κοινωνία- κοινωνική θεωρία: από την αυτονομία στην αυτο-αναφορά. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 4, 1–18.
<https://doi.org/10.12681/sas.736>

Κοινότητα-κοινοτισμός-κοινωνία- κοινωνική θεωρία: Από την αυτονομία στην αυτο-αναφορά

Παναγιώτης Καρκατσούλης*

Ο κοινωνικός επιστήμονας που αναζητά τις αιτίες στις οποίες οφείλεται η επαναφορά του Κοινοτισμού στην επικαιρότητα, μπορεί να εντοπίσει, ως μια απ' αυτές, τη σύγχυση. Εννοούμε μ' αυτό, ότι η μόνιμη δυσκολία των ειδικών, αλλά και των ίδιων των πολιτών, να διακρίνουν μεταξύ της κοινότητας και της κοινωνίας -ενίοτε, μεταξύ αυτών των δύο και του κράτους- δημιουργεί σε πολλούς την αίσθηση ότι συζητώντας για την κοινότητα και τον κοινοτισμό συζητάμε, ουσιαστικά, για την κοινωνία. Η σύγχυση μεταξύ κοινότητας και κοινωνίας δεν είναι καινούρια. Η δυστοκία της αποσαφήνισης των εννοιών και των όρων ξεκινά από την αδυναμία διαχωρισμού τους στο καθαρώς γραμματιολογικό επίπεδο, εκεί, δηλαδή, όπου αποκτάται η πρώτη και, πολλές φορές, η σημαντικότερη, γνώση μας σε σχέση με τα πράγματα. Η ονοματολογία στην προκειμένη περίπτωση δεν μας διαφωτίζει ιδιαίτερα, αφού 'κοινότης', σύμφωνα με το Μέγα Λεξικόν όλης της Ελληνικής Γλώσσας του Δ. Δημητράκου (τόμος Η', σελ. 3982), είναι '*η ιδιότης του κοινού, το κοινή μετέχειν τινός*'.

Η κοινωνία ορίζεται στο ίδιο λεξικό (σελ. 3983 επ.), ως '*σχέσις και αποτέλεσμα του κοινωνώ*', ως '*συνάφεια, σχέσις, συμμετοχή μετά τινός*', ως '*σύνολον ανθρώπων ως οργανωμένον τι όλον νοούμενον, εντός ωρισμένων τοπικών και χρονικών ορίων διαβιούν*'.

Ο επιφανέστερος, μάλλον, των Ελλήνων ιστορικών του δικαίου Ν. Πα-
νατζόπουλος, αναφερόμενος στο δοκίμιό του για τον ελληνικό κοινοτισμό

* Διδάκτωρ Νομικής Πανεπιστημίου Bielefeld.

(1993: 17) συνομολογεί αυτό το οποίο επιφανείς ιστορικοί, κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι και πλείστοι όσοι ειδικοί από τον χώρο των κοινωνικών επιστημών επεσήμαναν σε μια, αντίστοιχη με τη σημερινή, έξαρση της συζήτησης για τον κοινοτισμό στις πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα. Αναφέρει ο Παναζόπουλος:

‘Από τις πρώτες δεκαετίες του αιώνα μας έχει δοθεί από την επιστήμη τόσο πλατειά έννοια στον όρο κοινότητα και έχει κατά τέτοιο τρόπο συσχετισθεί με τους όρους κοινωνία – κράτος – παγκόσμια κοινωνία, ώστε να είναι αδύνατος ο αποχωρισμός της από τους άλλους. Αρκεί να θυμηθούμε ότι υπάρχουν εκατό περίπου ορισμοί για την έννοια της κοινότητας, για να συνειδητοποιήσουμε τις δυσχέρειες που είναι δυνατό να προκύψουν από μια οποιαδήποτε προσπάθεια διαφοροποίησής της στον τόπο και τον χρόνο’.

Αυτές οι ‘δυσχέρειες διαφοροποίησης’ φαίνεται ότι οδήγησαν τον Theodor Geiger, ρασιοναλιστή κοινωνιολόγο, υπέρμαχο της μεθοδολογικής και εννοιολογικής καθαρότητας των κοινωνικών επιστημών και, ιδιαίτερα, της κοινωνιολογίας, να προτείνει τη διαγραφή του όρου ‘κοινότητα’ από την επιστημονική ορολογία των κοινωνικών επιστημών.¹ Η εξαφάνιση της ‘alte Sauererei’, όπως χαρακτηριζόταν η κοινότητα, είχε ζητηθεί και παλιότερα, από τον Friedrich Engels. Το επιχείρημα των ορθολογιστών αντιπάλων του κοινοτισμού επικεντρωνόταν, τόσο στο παρελθόν, όσο και σήμερα, στην αντι-επιστημονική και μεταφυσική διάσταση της κοινότητας, η οποία εκφράζεται μέσα από τους μη επιστημονικά διερευνησίμους συναισθηματικούς δεσμούς των μετόχων της.

Η αντιπαράθεση των κοινοτιστών με τους υπέρμαχους του ορθολογισμού δεν οφείλεται, όμως, μόνον στο γεγονός των μεθοδολογικών ή των εννοιολογικών ασαφειών της θεωρίας του κοινοτισμού, αλλά σε πολιτικές και κοινωνικές πρακτικές, οι οποίες προκύπτουν ως απόρροια των θεωρητικών του παραδοχών. Υπήρξαν στιγμές που η ‘κοινότητα’ μετατράπηκε σε όχημα ακραίων ιδεαλιστικών - μεταφυσικών απόψεων, οι οποίες, τη δεκαετία του ‘30 στην Ευρώπη, έλαβαν πολιτικές προεκτάσεις και συνδέθηκαν με συγκεκριμένες αντι-δημοκρατικές πρακτικές. Σήμερα, υπάρχουν περιπτώσεις όπου η ιστορία επαναλαμβάνεται, αν και η συγκυρία εντός της οποίας αυτό συμβαίνει είναι ουσιαστικά διαφορετική από εκείνη των αρχών του 20ου αιώνα.

Αναλύοντας πολύ συνοπτικά τα επιχειρήματα κατά του κοινοτισμού, μπορούμε να σταθούμε σε ορισμένα κρίσιμα σημεία της θεωρίας, στα οποία επικεντρώνεται, κατά βάση, η κριτική. Ο ηθικός κώδικας, για παράδειγμα, τον οποίο οφείλουν να σέβονται όλα τα μέλη της κοινότητας, παίρνει εύκολα

τη μορφή σταθερών και άκαμπτων χρονικά, ιστορικά και κοινωνικά αξιών, τις οποίες οι πολίτες, τα μέλη της κοινότητας, οφείλουν να σέβονται και να τηρούν. Είναι προφανές ότι η ανάπτυξη αυτής της βασικής ιδέας από Φιλοσόφους της 'Ουσίας', όπως, οι D.v. Hildebrandt, J. Bierens de Haan, W. Ziegenfuss, οδηγεί τις σκέψεις και πρακτικές των οπαδών του σύγχρονου κοινοτισμού σε τελείως διαφορετικές ατραπούς από εκείνες στις οποίες σήμερα βρίσκονται. Σκοπός της κοινότητας γίνεται, τότε, η εξυπηρέτηση –μέσα από την ένωση 'ηθικών' ανθρώπων– ενός εξωτερικού προς αυτήν σκοπού. Ο γερμανικός ιδεαλισμός, με κύριο εκφραστή του τον Fichte, μη διαφοροποιώντας μεταξύ κοινότητας, κοινωνίας και κράτους, αντιλαμβάνεται την κοινότητα ως 'οργανική ένωση' ανθρώπων που υπηρετούν έναν συγκεκριμένο, εξωτερικό προς την κοινότητα, σκοπό. Την ίδια παραδοχή κάνει και ο Schleiermacher, ο οποίος αντιπαραβάλλει την κοινότητα προς την κοινωνία, η οποία, αντίθετα από την κοινότητα, είναι 'ελεύθερη σκοπών' ('zweckfreie Geselligkeit'). Η επίδραση του Ρομαντισμού είναι ευκρινής στις διδασκαλίες περί κοινότητας και κοινωνίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, ο Hegel, σύμφωνα με τον οποίο, η κοινότητα αποτελεί την Ουσία, τη Σάρκωση της Ηθικότητας, ('substantielle Sittlichkeit'), η οποία μετεξελίσσεται από 'γνωστική συναποδοχή' ('gewusster Allgemeinheit') σε 'έξατομικευμένη εναίσθηση της ηθικής ουσίας' ('selbstbewusste sittliche Substanz').

Ο Lorenz von Stein (1876) διαφοροποιώντας τις γενικές Εγγελημένες αρχές, υποστήριξε ότι το κράτος εκφράζει, μέσω της κοινότητας, τον 'προσωπικό' τρόπο οργάνωσης των ανθρώπων, ενώ η κοινωνία, τον πρόσωπο, ο οποίος υποστασιοποιείται στις οικονομικές συναλλαγές των ανθρώπων. Είναι ορατή η συνάφεια των απόψεών του μ' εκείνες που αναπτύσσονται σήμερα από την Κριτική Σχολή και, ιδιαίτερα, τον J. Habermas για τον 'βιόκοσμο', ο οποίος, απαλλαγμένος από οικονομικού τύπου συναλλαγές, είχε τον χαρακτήρα της κοινότητας, αλλά ο Μονεταρισμός οδήγησε στην αποικιοποίησή του, την απώλειά του και την ένταξή μας στις (κοινωνικές) συστημικές λογικές.

Ο κίνδυνος που ελλοχεύει στις ιδεαλιστικές αυτές προσεγγίσεις της κοινότητας είναι ευκρινής. Οι κοινότητες μπορούν να αποτελέσουν όχημα για τη χειραγώγηση των μελών τους και να οδηγήσουν, υπό το πρόσχημα της απελευθέρωσης, της αλληλεγγύης και της στράτευσης σε κοινά ιδανικά, σε δράσεις που έχουν το αντίθετο ακριβώς αποτέλεσμα από αυτό που ο κοινοτισμός επαγγέλεται, δηλαδή, σε καθαρά αλλοτριωτικές και απαξιοτικές για τον Εαυτό καταστάσεις.

Να σημειώσουμε, πάντως, ότι η προηγούμενη κριτική ασκείται από μια

‘φιλελεύθερη’ σκοπιά (Nozick 1974: 32επ.), η οποία απορρίπτει τη δυνατότητα ανάπτυξης συλλογικής δράσης των κοινωνικών υποκειμένων. Το θέμα είναι κατά πόσον υπάρχει άλλη αξιόπιστη ερμηνεία της συλλογικής δράσης, πέραν της στράτευσης που απαιτεί ο κοινοτισμός και του εγω-κεντρισμού που προϋποθέτει ο φιλελευθερισμός.

Ο κοινοτισμός, όμως, και η ‘κοινότητα’ έχουν πάρει κι άλλες όψεις. Η κοινότητα εννοείται, πάντοτε, ως κάτι μικρότερο της κοινωνίας, κάτι περισσότερο ‘δεμένο’, κάτι στο οποίο η παράδοση και οι ηθικές αξίες έχουν προτεραιότητα έναντι των οικονομικών συναλλαγών και όπου η προσωπική δέσμευση είναι πολύ πιο σημαντική από τους θεσμούς, από τους απρόσωπους μηχανισμούς της κοινωνίας. Στα τέλη του προηγούμενου αιώνα, για παράδειγμα, αναπτύσσεται μια ιστορική ερμηνεία της κοινότητας, σύμφωνα με την οποία αυτή εμφανίζεται ως συνώνυμη με την έννοια του ‘Λαού’, όπως η έννοια λαός κατανοείται στην προ-καπιταλιστική κουλτούρα και στην πρώιμη καπιταλιστική περίοδο. Η έννοια της κοινότητας αντιπαραβαλλόμενη, επίσης, με την έννοια της κοινωνίας, προσλαμβάνει ρουσσοικά χαρακτηριστικά -όπως και σήμερα, εξάλλου- αφού, η μεν κοινότητα παραπέμπει σε μια συμβασιακή κοινωνία, στην οποία οι άνθρωποι συμφωνούν μεταξύ τους για τους όρους βίωσης που πρέπει να σέβονται, τιμωρώντας τους ασεβείς, η δε θεσμοποιημένη κοινωνία σ’ έναν ‘θεσμικό καθωσπρεπισμό’, που δεν δίνει ιδιαίτερη σημασία σ’ εκείνη την πλευρά των κοινωνικών πράξεων, στην οποία αποτυπώνεται η συναισθηματική κατάσταση των κοινωνικών υποκειμένων.

Η βασική διάκριση μεταξύ κοινότητας και κοινωνίας αποτυπώθηκε με πληρότητα από τον Ferdinand Toennies, στο κλασικό για την Κοινωνιολογία έργο του ‘Κοινότητα και Κοινωνία’ (1887). Ο Toennies θεωρεί ότι η διάκριση μεταξύ κοινότητας και κοινωνίας αποτελεί τη βάση της σύγχρονης κοινωνιολογίας². Ο Toennies δέχεται ότι η κοινότητα αποτελεί την έκφραση της επιθυμίας κάθε ανθρώπου να λειτουργήσει καθολικά μέσα σ’ ένα χώρο που του προσφέρει δυνατότητες αυτο-πραγμάτωσης. Στο πλαίσιο της κοινότητας πραγματώνονται τόσο οι σχέσεις στοργής (μάνα – παιδί – οικογένεια – συγγενείς), όσο και οι σχέσεις που είναι απαραίτητες για την ομαλή κοινωνικοποίηση (γειτονιά) και την ανάπτυξη του ανθρώπου (φιλία). Η κοινότητα δημιουργεί στα μέλη της τη συνείδηση ότι ανήκουν σ’ αυτήν και διαμορφώνει την εσωτερική της ιεραρχία. Η κοινότητα είναι ο απαραίτητος βασικός σχηματισμός μέσω του οποίου δημιουργήθηκαν τα χωριά και, μετέπειτα, οι πόλεις, αλλά και οι μορφές συλλογικής δράσης, όπως το κυνήγι ή η εργατική

αλληλεγγύη, καθώς, επίσης, και μορφές κοινοκτημοσύνης της ιδιοκτησίας και περιουσίας.

Εκείνο το οποίο επεχείρησε να καταδείξει ο Toennies, και συνέχισαν, μέχρι και τον Weber, οι κοινωνικοί επιστήμονες, είναι ότι η κοινωνική ενσωμάτωση δεν μπορεί να περιορίζεται στα όρια της κοινότητας, αφού υπάρχουν βασικές εκδηλώσεις της κοινωνικής ζωής, όπως, για παράδειγμα, οι συγκρούσεις, οι οποίες δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν στο πλαίσιο της κοινότητας. Πρέπει, λοιπόν, να δεχθεί κανείς ότι τόσο γι' αυτές, όσο και για τη διαχείριση των υποθέσεων που δεν έχουν τοπικό χαρακτήρα, η κοινωνική ενσωμάτωση μεταφέρεται, μετά την κοινότητα, στην κοινωνία. Με τον τρόπο αυτόν διαμορφώνεται μια κοινωνικοποίηση δύο ταχυτήτων: Στην πρώτη, που επιτυγχάνεται μέσω της κοινότητας, οι μηχανισμοί ενσωμάτωσης είναι, κυρίως, η συνήθεια, η παράδοση και η τελετουργία, ενώ στην κοινωνικοποίηση μέσω της κοινωνίας, οι βασικοί μηχανισμοί είναι οι θεσμοί κοινωνικού ελέγχου. Οι τελευταίοι, απορρόφησαν την προσοχή των κοινωνικών επιστημόνων, όπως ο Max Weber και ο Talcott Parsons, οι οποίοι ασχολήθηκαν ιδιαίτερα με την τυποποίηση των μηχανισμών ενσωμάτωσης και με τον εντοπισμό της καλύτερης λειτουργικής σχέσης τους με το κοινωνικό σύστημα. Η αντικατάσταση της λέξης κοινότητα και κοινοτικός στο λεξιλόγιο του Weber με τη λέξη 'εκκοινωνικότητα' ('Vergemeinschaftung') συνοδεύεται με την ανάλυση της ως 'υποκειμενικά βιωόμενη συνάφεια του υποκειμένου με την κοινωνία'. Η διαφοροποίηση της ενσωμάτωσης και οι προκύπτουσες αντίστοιχες συνειδησιακές βαθμίδες, ήταν τα επόμενα βήματα των σύγχρονων κοινωνικών επιστημόνων -όχι μόνον κοινωνιολόγων, αλλά και ψυχολόγων, ανθρωπολόγων, εθνολόγων, κ.λπ.

Η υποχώρηση του κοινοτισμού και η ενίσχυση των κοινωνικών θεωριών, οι οποίες έδιναν βάρος στους ρόλους και την κοινωνική διαφοροποίηση, αντί της κοινοτικής ταυτότητας, οφείλεται τόσο στην πολυπλοκότητα των προβλημάτων που παρουσιάστηκαν τον 20ο αιώνα και, ιδιαίτερα, κατά το τελευταίο του ήμισυ, όσο και στη διαπιστωμένη αδυναμία της κοινότητας να αντιμετωπίσει τα προβλήματα αυτά με τα όπλα που διέθετε. Η ενσωμάτωση στο ενιαίο και αδιάσπαστο Εγώ που χαρακτηρίζει την κοινότητα ήταν και εξακολουθεί να είναι, η μείζονα αδυναμία της. Θεωρούμε ότι τούτο αποτελεί αδυναμία, διότι σήμερα τα προβλήματα απαιτούν τον συγκερασμό περισσότερων, διαφορετικών εκτιμήσεων και στάσεων και η κοινότητα δεν προσφέρεται γι' αυτό.

Σήμερα, η κοινωνιολογία δέχεται ότι η κοινότητα αποτελεί ένα μέσο

επίπεδο κοινωνικοποίησης, το οποίο βρίσκεται σε υψηλότερο επίπεδο από εκείνο της μάζας, αλλά κατώτερο από αυτό της ανάληψης ρόλων και της λειτουργίας του υποκειμένου μέσα σ' ένα σύστημα προσδοκιών και διαψεύσεων. Οι κοινωνιολόγοι, αλλά και οι κοινωνικοί επιστήμονες στην πλειονότητά τους, δέχονται ότι ο κοινοτισμός φέρει, εν κατακλείδι, τα γνωρίσματα του ρομαντισμού και, συνεπώς, έχει θέση στη σημερινή συζήτηση ως μια πρώιμη μορφή κοινωνικοποίησης, ως ένα στάδιο ανάπτυξης σε μια 'πρωτογενή ομάδα', σε μια 'φιλική ομάδα' –εξάλλου, αυτοί είναι και οι όροι οι οποίοι, μέχρι την επανεμφάνισή του, είχαν υποκαταστήσει την κοινότητα και τον κοινοτισμό, τουλάχιστον στη συζήτηση μεταξύ των ειδικών.

Στις πιο προχωρημένες, μάλιστα, αναλύσεις, όπως εκείνες του Talcott Parsons, οι όροι κοινότητα και κοινωνία αποσυντίθενται και δημιουργείται στη θέση τους ένα πολύ πιο πολύπλοκο μόρφωμα, το κοινωνικό σύστημα, το οποίο αποτελείται από τον πράττοντα και τις πράξεις του που υπακούουν ή, καλύτερα, είναι ερμηνεύσιμες με βάση τα ακόλουθα υποδείγματα μεταβλητών για την ερμηνεία των ρόλων και των συμπεριφορών του πράττοντος:

<i>Κοινωνική κοινότητα</i>	<i>συμπεριφορά στην</i>	<i>Κοινωνική κοινωνία</i>	<i>συμπεριφορά στην</i>
-Προσανατολισμός με βάση το συναίσθημα		-Συναισθηματικά ουδέτερος προσανατολισμός	
-Προσανατολισμός προς τη συλλογικότητα		-Προσανατολισμός και εξειδίκευση στο συγκεκριμένο υποκείμενο	
-Προσανατολισμός σ' ένα εξειδικευμένο πλαίσιο αναφοράς		-Προσανατολισμός σ' ένα οικουμενικό πλαίσιο αναφοράς	
-Προσανατολισμός σε δεδομένες από τα πριν ιδιότητες		-Προσανατολισμός στα αποτελέσματα	
-Συγχεχμένος προσανατολισμός		-Προσανατολισμός σε εξειδικευμένες ιδιότητες	

Οι μεταβλητές που βρίσκονται στην αριστερή πλευρά του πίνακα, δηλώνουν –ερμηνεύουν– την κοινωνική συμπεριφορά που αναπτύσσεται εντός της κοινότητας, ενώ οι μεταβλητές που βρίσκονται στη δεξιά πλευρά, τις συμπεριφορές εντός της κοινωνίας.

Η συνέχιση της θεωρίας του Parsons από τον Luhmann είχε ως αποτέλεσμα την κριτική, από την πλευρά του, στον κοινοτισμό, κατά το ότι η κοινότητα επιτρέπει στο πλαίσιο της ορισμένες, επιλεκτικές μόνον, οσμώσεις με-

ταξύ προσωπικών και κοινωνικών συστημάτων και, άρα, η κοινωνική ενσωμάτωση στο πλαίσιο της κοινότητας είναι πιο περιορισμένη από εκείνη που μπορεί να συντελεσθεί στο πλαίσιο της κοινωνίας. Τούτο διότι, όπως θα αναλυθεί και στη συνέχεια της μελέτης, η επικοινωνία μεταξύ κοινωνικών και ψυχικών συστημάτων, στο πλαίσιο της κοινωνικής επικοινωνίας, γίνεται μέσω της 'αλληλο-διείσδυσης' ('Interpenetration'), μιας διαδικασίας κατά πολύ ευρύτερης της σημείου προς σημείο συμφωνίας που πρέπει να πετύχει το μέλος της κοινότητας με τον κώδικα αξιών της.

Η πολιτική διάσταση του κοινοτισμού

Οι λόγοι επαναφοράς στην επικαιρότητα του κοινοτισμού και των κοινοτικών μορφών δράσης μοιάζουν, αλλά και διαφέρουν μ' αυτούς που είχαν καταστήσει αγαπητό το κίνημα του κοινοτισμού τον προηγούμενο αιώνα. Τα κοινά σημεία είναι αυτά που αναφέρονται στη δομή και τη λειτουργία της κοινότητας. Εκείνο που είναι διαφορετικό, είναι οι εξωτερικοί λόγοι που οδήγησαν στην αναζωπύρωση της σχετικής συζήτησης, κι αυτοί είναι, κυρίως, πολιτικοί. Πολιτικοί είτε εν στενή είτε εν ευρεία έννοια –είτε, δηλαδή, ως κατάφαση είτε ως άρνηση της Πολιτικής. Η άρνησή της παίρνει, συνήθως, τη μορφή της διαφωνίας με την καπιταλιστική πολιτική ιδεολογία και πρακτική, περιγραφή της οποίας, στο σύνολό της, μπορεί να συναντήσει κανείς στις πάμπολλες αναλύσεις των 'αριστερών' ακτιβιστών απανταχού της γης.

Παρόλον ότι ο κοινοτισμός δεν αποτέλεσε ποτέ μια συγκεκριμένη πολιτική πλατφόρμα για μείζονα πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα, η επιβίωση και η διάδοσή του οφείλεται, από τη μια πλευρά, στην ικανότητά του να λειτουργεί σε χαμηλότερα επίπεδα, σ' εκείνα που λέγονται, συνήθως προβλήματα της 'καθημερινότητας' και στα οποία το κράτος φαίνεται να μην μπορεί να επιτύχει επαρκείς λύσεις και να διαμορφώσει ικανοποιητικές απαντήσεις με τα δικά του μέσα και τους δικούς του τρόπους. Από την άλλη, ο κοινοτισμός φαίνεται ότι έχει την ικανότητα να λειτουργεί ως ιδεολόγημα, αφού έχει όλα τα χαρακτηριστικά που απαιτούνται γι' αυτό.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η αντιπαράβολή του κοινοτισμού στον καπιταλισμό ή στο νεο-φιλελευθερισμό, που καθιερώθηκε ως η πιο ριζοσπαστική του παραφυάδα κατά τη δεκαετία του '80, είναι διαρκής.

Χαρακτηριστική περίπτωση της λειτουργίας του κοινοτισμού και της κοινότητας, ως αντίβαρο του καπιταλιστικού τρόπου οργάνωσης και παραγω-

γής, είναι η καλιότερη συζήτηση που διεξήχθη στην Ελλάδα, τη δεκαετία του '30 (Καραβίδας 1978 [1931], Κομνηνού/ Παπαταξιάρχης 1990)³.

Αν και οι προτάσεις για την αναβίωση του κοινοτισμού που διετύπωνε ο Καραβίδας (όπ.π.), δεν επιδοκιμάστηκαν ούτε τότε που διατυπώθηκαν για πρώτη φορά ούτε, όμως, και αργότερα, οι ιδέες του κοινοτισμού έβρισκαν πάντα απήχηση μεταξύ ορισμένων διανοουμένων, ακόμη και πριν από μια δεκαετία, όταν ήταν υπαρκτή η αίσθηση ότι υπήρχε άλλος, τρίτος δρόμος, για την οικονομική ανάπτυξη της Ελλάδας, έξω από τα μοντέλα που ήταν γνωστά από τον καπιταλισμό και τον σοσιαλισμό. Στο πλαίσιο αυτό, η συζήτηση περί κοινοτισμού εκφεύγει από τα στενά όρια της διαχείρισης των τοπικών υποθέσεων και στρέφεται γύρω από το γενικότερο ερώτημα περί της σωστής δοσολογίας εθνικής ανεξαρτησίας και διεθνούς ενσωμάτωσης. Η συζήτηση αυτή άπτεται, εξάλλου, και άλλων συζητήσεων που επικεντρώνονται σε προβληματισμούς που αφορούν την εκχώρηση κυριαρχικών και εθνικών δικαιωμάτων σε υπερ-εθνικά όργανα και συσχετίζεται άμεσα με τη σύγχρονη συζήτηση για τη σχέση του εθνικού κράτους, της εθνικής οικονομίας και των εθνικών διοικήσεων με την παγκοσμιοποιημένη αγορά και οικονομία, καθώς επίσης με τη διαφαινόμενη ενιαία δημόσια διοίκηση και διακυβέρνηση.

Σήμερα, ο κοινοτισμός συναρθρώνεται με τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την πολυπολιτισμικότητα (Ταίηλορ 1997): 'αναγνώριση', 'αξιοπρέπεια', 'εκτίμηση', έννοιες που σηματοδοτήθηκαν από την κλασική Ρουσσοική και, γενικότερα, διαφωτιστική παράδοση και συγκρότησαν μια Ηθολογία, επανέρχονται με αδιαφοροποίητο περιεχόμενο σε διαφορετικές πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες και επιδιώκεται, μέσω αυτών, να 'αναθερμανθούν' τα πρότυπα του παρελθόντος, τα οποία θεωρούνται ως κατάλληλα για την αντιμετώπιση των προβλημάτων του μέλλοντος. Αν δεν έσπευδε κανείς να χαρακτηρίσει το σχετικό φαινόμενο ως 'διαδικασία παλινδρόμησης', τότε θα μπορούσε εύκολα να διακρίνει την απουσία νέων νοηματοδοτήσεων, την απουσία νέου εννοιολογικού οπλοστασίου. Είναι ένα ερώτημα, κατά πόσον αυτές οι συζητήσεις προσφέρουν κάτι περισσότερο από τη διαπιστωμένη παραμυθία ασφάλειας που παρέχουν οι ιδεολογικοί προσανατολισμοί και, ιδιαίτερα, εκείνοι οι οποίοι εκδηλώνονται, κατά παράδοξο τρόπο, στα τέλη κάθε αιώνα (Λούμαν 1995: 135-156). Έχω την εντύπωση ότι σκοπός της σχετικής συζήτησης είναι η υπερβατολογική θεμελίωση των ηθολογικών κρίσεων στις οποίες προβαίνουν οι υποστηρικτές του κοινοτισμού. Θα μπορούσε κανείς να ανακαλέσει στη μνήμη του παρόμοιες

απόπειρες, παλαιότερα, για μια έλλογη θεμελίωση των ηθολογικών κρίσεων. Είναι, όμως, αξιωματικώς προφανές ότι η σχετική ηθολογική συζήτηση επιδιώκει να αποτελέσει και τη βάση μιας 'νέας πολιτικής ηθικής' (Larmore 1987). Μέσω των σχετικών, εφαπτόμενων διδασκαλιών του κοινοτισμού και της πολυπολιτισμικότητας, επιχειρείται ο προσδιορισμός ενός νέου τρόπου κατανόησης της σχέσης ανάμεσα στην προσωπική ταυτότητα και τις πολιτικές πρακτικές. Τούτο είναι ιδιαίτερα σαφές στην περίπτωση της κατοχύρωσης των δικαιωμάτων των φυλετικών μειονοτήτων και των πολιτισμικών ομάδων. Η αναγνώριση της ίσης αξίας των διαφορετικών πολιτισμικών ενότητων αποτελεί τη σύγχρονη κατηγορική προσαγή των οπαδών του κοινοτισμού και της πολυπολιτισμικότητας (Ταίηλορ 1997: 119επ.). Αλλά δεν περιορίζονται μόνο σ' αυτό. Οι τυπικοί κανόνες συμβίωσης, στο βαθμό που μέσω αυτών εκφράζονται είτε αξιακά πρότυπα είτε αξιακές προσαγές, δηλαδή το δίκαιο, αποτελούν ένα προνομιακό πεδίο δοκιμής της αντοχής των σχετικών ιδεών.

Η υστέρηση, όμως, των θεωρητικών επεξεργασιών του σύγχρονου κοινοτισμού είναι σαφής, εάν τις συγκρίνουμε με τις παραδοσιακές θέσεις του γερμανικού ιδεαλισμού, όπως αυτές έχουν κατ' εξοχήν αναπτυχθεί στις θεωρίες του Immanuel Kant. Η διαπίστωση αυτή επαναλαμβάνεται από πολλούς (Dworkin 1978) και έχω την αίσθηση ότι τόσο οι εκπρόσωποι του κοινοτισμού –τουλάχιστον, οι επιφανέστεροι απ' αυτούς– όσο και η 'άλλη πλευρά' που βρίσκεται σε διάλογο μαζί τους, οι αποκαλούμενοι 'φιλελεύθεροι', όπως οι J. Rawls, J.Habermas, R. Dworkin και C. Larmore, στοχεύουν περισσότερο στην εκπόνηση ενός αξιόπιστου συλλογικού υποδείγματος προσανατολισμού, παρά στη δημιουργία ενός επαρκούς/κατάλληλου μεθοδολογικού εργαλείου για την κατανόηση και ανάλυση των σημερινών κοινωνιών. Πιστεύω δε, ότι η ανταπόκριση του κοινού στα θεωρητικά αυτά προϊόντα, αντανάκλα περισσότερο την ανάγκη ύπαρξης ενός νέου υποδείγματος συλλογικού προσανατολισμού, ενός νέου ιδεολογήματος, στη θέση των προηγούμενων που έχουν φθαρεί, παρά τη γνωστική ανάγκη κατανόησης και ερμηνείας των σύγχρονων, πολύπλοκων κοινωνιών και των μηχανισμών λειτουργίας τους.

Μπορούμε, συνεπώς, να πούμε ότι τόσο η συζήτηση για τον κοινοτισμό, όσο και η συζήτηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα και την προστασία τους, συνεχίζουν τη μακρά παράδοση του διαφωτισμού και, σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, μπορούν να τύχουν ανάλογης θετικής ή αρνητικής κριτικής.

Βεβαίως, πολλά από τα σύγχρονα επιχειρήματα κατά του κοινοτισμού δεν είναι πρωτότυπα, αφού έχουν, σε διάφορες ιστορικές περιόδους, διατυπωθεί από τους επικριτές του, ο καθένας εκ των οποίων εκκινεί από διαφορετικές

αφετηρίες και εντάσσει το σύνολο της κριτικής του σε ένα εκάστοτε διαφορετικό περιβάλλον.

Για παράδειγμα, η έντονη κριτική για τον αυταρχισμό που χαρακτηρίζει το πλαίσιο λειτουργίας και τη δομή των κοινοτήτων, θα μπορούσε κάλλιστα να υιοθετηθεί από την πλευρά της σύγχρονης θεωρίας των αυτο-αναφερόμενων κοινωνικών συστημάτων. Το θέμα, όμως, είναι ότι η συστημική θεωρία δεν δέχεται τη φιλοσοφική αφετηρία της εγωιστικής κριτικής, όπως τη διατυπώνει ο Philips (1993: 183επ., 195):

‘η κοινοτιστική σκέψη εξαλείφει τελείως την ατομική αυτονομία και αποδιαρθρώνει το εγώ’, και σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχει πεδίο επικοινωνίας μεταξύ τους, ενώ η συστημική θεωρία των αυτο-αναφερομένων συστημάτων δέχεται τη σύγχρονη κοινωνική και ψυχική διαφοροποίηση των κοινωνικών και ψυχικών υπο-συστημάτων και την επιλεκτική τους επικοινωνία.

Η σύγχρονη συζήτηση για τον κοινοτισμό βρίσκεται, οπωσδήποτε, πίσω από τις επεξεργασίες της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας.

Τόσο οι έννοιες, όσο και οι αναλύσεις που έχουν επιχειρηθεί, ιδίως, μέσα από τη θεωρία των αυτο-αναφερομένων κοινωνικών συστημάτων, με κύριο εκπρόσωπό της τον Γερμανό Κοινωνιολόγο Niklas Luhmann, μπορούν να συνεισφέρουν πολλά στη θεωρία του κοινοτισμού.

Στη συνέχεια της παρούσας μελέτης, θα δείξουμε, σε πολύ αδρές γραμμές, τη δυνατότητα και τα όρια αυτής της σύνδεσης.

Η κοινωνία ως σύνολο αλληλεφαπτόμενων νοημάτων

Αρχίζοντας κάπως ανορθόδοξα, προκειμένου να δείξουμε την απόσταση του κοινοτισμού από τη συστημική θεωρία, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι στη Λουμανική θεωρία οι *άνθρωποι* δεν αποτελούν την κοινωνία. Εκείνο που αποτελεί την κοινωνία δεν είναι καν οι πράξεις των ανθρώπων ή το Βεμπεριανό ‘*gemeinen Sinn*’ των πράξεών τους, αλλά η *συνάφεια, η αλληλεξάρτηση των νοημάτων τους*.

Ήδη, με τη διατύπωση αυτή και χωρίς καμία ιδιαίτερη επεξήγηση, ένας οπαδός του κοινοτισμού, τουλάχιστον, θα δυσφορήσει. Η δυσπιστία και η καχυποψία προς θεωρητικές ερμηνείες στις οποίες υφέρπουν ιδεαλιστικές σκέψεις πρέπει να θεωρείται δεδομένη για κάθε κριτική ή ‘κριτική’ προσέγγιση. Εμείς θεωρούμε, βεβαίως, ότι η συστημική θεωρία δεν έχει ούτε καν μακρινή συγγένεια με τον ιστορικά γνωστό και διατυπωμένο στα έργα των μεγάλων ιδεαλιστών φιλοσόφων και διανοητών, ιδεαλισμό. Αντιθέτως, συ-

νηγορώντας με τον Luhmann, υποστηρίζουμε ότι η κριτική σκέψη, όπως αυτή εκφράζεται και στους οπαδούς του κοινοτισμού και πολλών άλλων ακτιβιστών, έχει πολλά χαρακτηριστικά ‘οντολογικής μεταφυσικής’.

Για να γίνουν τα πράγματα πιο κατανοητά, θα πρέπει να επιμεινουμε στην κεντρική, για τη συστημική θεωρία, έννοια του νόηματος (της πράξης) (του πράττοντα). Το νόημα ορίζεται στη θεωρία του Luhmann ως μια σχέση που προκύπτει από τη Διαφορά μεταξύ ‘Μέσου’ και ‘Μορφής’. Το νόημα, λοιπόν: α) δεν είναι σταθερό και δεν ενυπάρχει στην πράξη του/των δραστών και β) διαμορφώνεται όχι ως ‘Ταυτότητα’, αλλά ως ‘Διαφορά’.

Είναι κρίσιμη, στο σημείο αυτό η αποσαφήνιση του όρου ‘Διαφορά’. Η θεώρηση της ταυτότητας ως διαφοράς δεν είναι καινούργια ούτε στη φιλοσοφία ούτε στην κοινωνική θεωρία. Nietzsche, Heidegger, Derrida, Saussure, Lyotard –για να αναφέρουμε τα πιο γνωστά ονόματα από τον χώρο της φιλοσοφίας και των κοινωνικών επιστημών– έχουν εισφέρει πολλά στην επεξεργασία της έννοιας. Η κρίσιμη διαφοροποίηση του Luhmann από τη διαλεκτική θεωρία της ταυτότητας, βρίσκεται στο ότι η αρχική διαφορά του υπό γνώση/διερεύνηση αντικειμένου δεν αίρεται σε ένα υπερκείμενο επίπεδο, αλλά διατηρείται και αναπαράγεται ως τέτοια. Για την τυπική τεκμηρίωση αυτής της θεμελιώδους πρότασης, ο Luhmann δέχεται τις αναλύσεις του Άγγλου μαθηματικού και φιλόσοφου George - Spencer Brown. Ο Brown έχει αναπτύξει στο έργο του ‘Laws of Form’ (1979) ένα υπόδειγμα τυπικής Λογικής –έναν ‘εγχειρηματικό υπολογισμό’, κατά τη διατύπωσή του– σύμφωνα με τον οποίο, η αρχική Διαφορά παράγεται ως αποτέλεσμα μιας ‘Παρατήρησης’, μιας ‘Σήμανσης’. Τη σήμανση αυτή την ονομάζει, ακολουθώντας τον Wittgenstein, ‘Μορφή’. Κάθε μορφή έχει δύο όψεις, μια εσωτερική και μια εξωτερική. Κάθεμιά από τις δύο αυτές όψεις διατηρεί την αυτοτελεία της και δεν μπορεί να ταυτιστεί με την άλλη, χωρίς να ακυρώσει την ίδια τη μορφή. Η εσωτερική όψη της μορφής συγκροτεί ένα είδος αυτοαναφοράς, ενώ η εξωτερική ένα είδος ετεροαναφοράς.

Με βάση αυτές τις αξιωματικές θέσεις, ο Luhmann δημιουργεί μια θεωρία για την αυτοαναφορά της κοινωνίας. Δεχόμενος ως ελάχιστη κοινωνική οντότητα την έννοια του συστήματος και διευρύνοντας ουσιαστικά τις παραδοχές της κλασικής συστημικής θεωρίας, αναπτύσσει τη θεωρία των αυτοαναφερομένων κοινωνικών συστημάτων.

Αυτοαναφορά του συστήματος, σημαίνει ότι το σύστημα είναι υποχρεωμένο να αναπαράγει την αρχική διαφορά η οποία το συγκροτεί, χωρίς να μπορεί να επιλέξει τη μια από τις δύο συνιστώσες της. Εάν, για παράδειγμα,

θεωρήσουμε στο δικαιοκώ σύστημα ως μια όψη της αυτοαναφοράς το 'δίκαιο' ή το 'καλώ', η άλλη όψη της που συνυπάρχει αναγκαστικά μ' αυτήν, είναι το 'άδικο' ή το 'κακό'. Η ενότητα του συστήματος δεν δημιουργείται παρά μόνον στο επίπεδο της ετερο-αναφοράς. Η ετερο-αναφορά προϋποθέτει κάποιον Τρίτον, κάποιο άλλο, δηλαδή, σύστημα το οποίο για να 'δει' το πρώτο σύστημα, χρησιμοποιεί, κι αυτό με τη σειρά του, μια 'Μορφή'. Θα μπορούσαμε να σκεφθούμε ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια αέναη διαδικασία παραγωγής διαφορών με μη συγκλίνουσες πορείες –κι αυτό ισχύει, αλλά μόνον για την παρατήρηση του πρώτου βαθμού, για το πώς, δηλαδή, το ίδιο το σύστημα αντιλαμβάνεται τον εαυτό του. Στο δεύτερο επίπεδο, στην ετερο- αναφορά, υπάρχει ένας βασικός περιορισμός: Ο παρατηρητής μπορεί να ενοποιεί στη δική του παρατήρηση τις δύο διαφορετικές συνιστώσες του συστήματος, αλλά δεν μπορεί να κάνει το ίδιο για τον εαυτό του. Τον εαυτό του τον παρατηρεί με τον ίδιο τρόπο που το παρατηρούμενο απ' αυτόν σύστημα παρατηρεί τον δικό του. Τον αντιλαμβάνεται, δηλαδή, όπως ήδη αναφέραμε, μέσα από μια διάκριση, ως δύο διαφορετικές συνιστώσες, οι οποίες συνυπάρχουν μεν, αλλά κάθε μια απ' αυτές αναπαράγεται με τον δικό της τρόπο και λειτουργεί ως προϋπόθεση της ύπαρξης του συστήματος –άρα, μπορούμε να προσθέσουμε, και της άλλης συνιστώσας.

Είναι προφανές, μετά από τα προηγούμενα, ότι στη θεωρία των αυτοαναφερομένων συστημάτων έχουμε να κάνουμε μ' έναν κόσμο αλληλοπαρατηρούμενων συστημάτων, έναν κόσμο στον οποίο δεν υπάρχουν ιεραρχικά ανώτερες βαθμίδες ελέγχου ή γνώσης, αλλά ένας κόσμος αυτόνομων, για να χρησιμοποιήσουμε μια οικεία σε πολλούς έκφραση, συστημάτων, τα οποία συνυπάρχουν.

Πώς συνυπάρχουν τα συστήματα, όμως; Είναι μακριά από τη λογική της συστημικής θεωρίας ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια ειδικευμένη κατάσταση συνύπαρξης διαφορετικών συστημάτων τα οποία ενδιαφέρονται μόνο για την ομοίωσή τους. Εάν αυτό ισχύει για ορισμένα τεχνικά ή φυσικά συστήματα, δεν ισχύει, οπωσδήποτε, για τα κοινωνικά συστήματα. Συγκρούσεις, τριβές, νίκες και ήττες αποτελούν την καθημερινότητα των κοινωνικών συστημάτων –κι αν θέλουμε να εκφραστούμε με σύγχρονους όρους– επικοινωνίες και απώλειες επικοινωνίας, αποτελούν μια καθημερινότητα στη ζωή των συστημάτων.

Η διαφορά της συστημικής θεωρίας από την κριτική και τις υπόλοιπες συναφείς προς αυτήν θεωρίες, είναι ότι, κατ' αυτήν, τα φαινόμενα αυτά δεν δημιουργούν νέες οντότητες, αλλά βρίσκονται στο πλαίσιο της φυσιολογικής

ζωής των συστημάτων και, πολλές φορές, αποτελούν όρο της ισορροπίας τους.

Πολύ κρισιμότερο, όμως, από αυτό, είναι το θέμα της επικοινωνίας των συστημάτων. Η επικοινωνία γίνεται κατανοητή με δύο τρόπους, ως εσωτερική και ως εξωτερική. Η εσωτερική επικοινωνία των στοιχείων του συστήματος και η οργάνωσή τους που απαιτείται για την επίτευξή της, καθορίζεται από τον βαθμό πολυπλοκότητας του συστήματος. Όσο μεγαλύτερη είναι η πολυπλοκότητα του συστήματος, τόσο μεγαλύτερη είναι η διαφοροποίηση των στοιχείων του. Σε περιπτώσεις μεγάλης διαφοροποίησης, η εξειδίκευση των στοιχείων του συστήματος παίρνει τόσο μεγάλη έκταση, ώστε μπορούμε να μιλάμε για συστήματα τα οποία διαθέτουν και αυτο-αναφορικά οργανωμένα στοιχεία⁴. Οι μορφές επικοινωνίας μεταξύ των στοιχείων του συστήματος, σ' αυτή την περίπτωση, είναι τόσες πολλές και ο βαθμός ενδεχομενικότητας τόσο υψηλός, ώστε να προκύπτει εξαιρετικά μεγάλος βαθμός προσδιοριστίας.

Από την άλλη πλευρά, η εξωτερική επικοινωνία μεταξύ των συστημάτων γίνεται μ' έναν επίσης πολύπλοκο –πλην σαφή– τρόπο. Τα συστήματα που έχουν αυτο-αναφορική οργάνωση είναι προφανές ότι δεν μπορούν να επικοινωνήσουν μ' έναν αυταρχικό ή καθ' οιονδήποτε επεμβασιακό τρόπο. Τέτοιες μορφές επικοινωνίας υπάρχουν μεταξύ συστημάτων τα οποία έχουν διαφορετικό βαθμό διαφοροποίησης. Στις περιπτώσεις που παρατηρείται επεμβατική συμπεριφορά ενός συστήματος σ' ένα άλλο, τότε εκείνο το σύστημα που δέχεται την επέμβαση είναι ένα ελλιπώς διαφοροποιημένο σύστημα. Πέραν των περιπτώσεων αυτών, και μεταξύ συστημάτων με αυτο-αναφορικά χαρακτηριστικά, η επικοινωνία δεν μπορεί παρά να είναι πλάγια και έμμεση. Το σύστημα καταθέτει εκείνα τα νοήματά του τα οποία είναι επικοινωνήσιμα, και αυτά γίνονται, κατ' αρχήν, αποδεκτά από το άλλο ή τα άλλα συστήματα. Τα συστήματα, τα οποία αναγνωρίζουν τα νοήματα που προέρχονται από ένα διαφορετικό σύστημα, αναπροσαρμόζουν, στη συνέχεια, την εσωτερική δομή μεταξύ των στοιχείων τους, ούτως ώστε να μπορεί να συμπεριληφθεί σ' αυτήν ο,τιδήποτε νέο έχει εν τω μεταξύ προστεθεί. Η επικοινωνία αυτή, η οποία χαρακτηρίζεται ως 'χαλαρή ζεύξη', επιτρέπει, από τη μια, τη διατήρηση της αυτονομίας των συστημάτων και, από την άλλη, την επικοινωνία με μη καταπιεστικούς όρους των συστημάτων μεταξύ τους. Είναι σαφές, ότι το περιεχόμενο της επικοινωνίας αυτής διαμορφώνεται από τα ίδια τα συστήματα και δεν μπορεί να καθορισθεί από εξω-συστημικούς παράγοντες. Τούτο οδηγεί, με τη σειρά του, στην ανάπτυξη ενός 'ορθολογισμού' του

συστήματος, ο οποίος μπορεί να χαρακτηριστεί ως ‘αυτο-αναφορικός’ ή, για χρησιμοποίησέ μας μια άλλη λέξη με το ίδιο, όμως, περιεχόμενο, ‘αναστοχαστικός’. Ο Luhmann, αλλά και όσοι άλλοι ασχολούνται με τη θεωρία των αυτο-αναφερόμενων συστημάτων, γνωρίζει ότι οι όροι αυτοί παραπέμπουν σε συγκεκριμένες νοηματοδοτήσεις της ιδεαλιστικής παράδοσης, πλην όμως προσπαθούν να τις ενσωματώσουν στο περιβάλλον των κοινωνικών συστημάτων. Το αποτέλεσμα είναι, άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο, επιτυχημένο.

Η αυστηρότερη κριτική στη θεωρία των αυτο-αναφερόμενων κοινωνικών συστημάτων έχει ασκηθεί στο θέμα της ανάλυσης των *ανθρώπων* που μετέχουν στην κοινωνία, αυτών, δηλαδή, που ανάλογα με το κέντρο βάρους της κάθε θεωρίας, παίρνουν ένα διαφορετικό όνομα. Παρόλο που ακόμη και στους προηγούμενους του Luhmann, Weber και Parsons, υπάρχει μια σαφής απόσταση από οντολογικού τύπου κατανοήσεις και ανθρωπομορφικές περιγραφές του ατόμου, είτε με τη μορφή της ‘γενικής ορθολογικότητας’ είτε με τη μορφή του ‘δρώντος υποκειμένου’ ως έσχατου σημείου ανάλυσης, η ανάλυση του Luhmann ξένισε και δημιούργησε έντονη καχυποψία. Ο Luhmann αναλύει στο έργο του τον άνθρωπο ως ‘ψυχικό σύστημα’. Ως τέτοιο, έχει όλες τις ιδιότητες ενός συστήματος και υπακούει στις γενικές αρχές της θεωρίας των συστημάτων. Ως *ψυχικό* σύστημα, ο άνθρωπος έχει τα χαρακτηριστικά που οι ειδικές επιστήμες –ψυχολογία, ψυχανάλυση, κ.λπ.– έχουν αναλύσει. Ο Luhmann αρνείται να καθορίσει τη σχέση μεταξύ των ανθρώπων μόνον εκ του λόγου ότι είναι άνθρωποι. Θεωρεί ότι η μεταξύ τους σχέση –εννοείται, πάντοτε, για τις κοινωνικά ενδιαφέρουσες δράσεις τους– δεν προκύπτει αυτόματα από μόνη την ανθρώπινη ιδιότητά τους. Προκύπτει, αντίθετα, μέσα από μια πολύπλοκη χαλαρή ζεύξη των συνειδήσεων οι οποίες διαθέτουν μια ‘εσωτερική απειρότητα’ και οι οποίες ανανεώνονται βάσει των αυτοποιητικών μηχανισμών αναπαραγωγής τους. Η επαφή των ψυχικών με τα κοινωνικά συστήματα γίνεται, επίσης, μέσω δομικών ζεύξεων ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον Παρσονσιανό όρο, μέσω ‘αλληλοδιείσδυσης’.

Αν και η ανάλυση αυτή διευρύνει πολύ περισσότερο τον ρόλο του ανθρώπου στο κοινωνικό γίγνεσθαι, η αποδοχή της ήταν και είναι ιδιαίτερα δύσκολη, διότι είναι εξόχως αντι-ουμανιστική.

Ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει με τις θεωρίες του κοινοτισμού. Αυτές έχουν χαρακτηρηά εξόχως ουμανιστικό αλλά η ανάλυση της σχέσης των πράξεων των δρώντων υποκειμένων με τη συνείδησή τους είναι, συγκρινόμενη

με εκείνη της συστημικής θεωρίας, υποτυπώδης. Εντοπίζουμε, στη συνέχεια, τις περισσότερο έντονες διαφορές τους.

- Ενώ ο κοινοτισμός δίνει έμφαση στην ψυχική συνάφεια των ανθρώπων που ζουν στην κοινότητα, η συστημική θεωρία επικεντρώνει στη συνάφεια των νοημάτων των πράξεων των ανθρώπων και θεωρεί ότι η κοινωνία, τα κοινωνικά συστήματα, απαρτίζονται από τέτοια νοήματα. Μια κοινωνία, δηλαδή, μπορεί να υπάρχει στον βαθμό που υπάρχουν τέτοια αλληλεξαρτώμενα νοήματα, τα οποία εκφράζουν αντίστοιχες κοινωνικές προσδοκίες. Δεν υπάρχει, λοιπόν, στη συστημική θεωρία μια σημείο προς σημείο αντιστοίχιση των κοινωνικών πράξεων των ανθρώπων με τη συνειδησιακή τους διαθεσιμότητα. Μπορεί να υπάρχουν διαφορετικοί χρόνοι ωρίμανσης των προσωπικών συνειδήσεων σε σχέση με τα νοήματα που συνθέτουν τον κοινωνικό ιστό, αλλά η υπόσταση της κοινωνίας δεν διακυβεύεται εκ του γεγονότος ότι όλα τα μέλη της δεν έχουν τον ίδιο βαθμό ωρίμανσης. Είναι προφανές, ότι μια τέτοια κατανόηση της κοινωνίας είναι πολύ ευρύτερη της αντίστοιχης των κοινοτιστών, αφού στην κοινότητα η μη αντιστοίχιση της ψυχικής διαθεσιμότητας προς τα κρατούντα νοήματα οδηγεί στη διάρρηξη της κοινότητας.
- Στη θεωρία του κοινοτισμού, οι πράξεις των ανθρώπων στην κοινότητα έχουν μονοσήμαντη σήμανση και, μάλιστα, συχνά είναι ηθικά και ιδεολογικά προορισμένες. Αντίθετα, στη συστημική θεωρία, τα νοήματα των πράξεων επιδέχονται περισσότερες ερμηνείες. Ορισμένες απ' αυτές επιλέγονται ως κυρίαρχες, μια δεδομένη χρονική στιγμή, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι άλλες ακυρώνονται. Αυτές που δεν πραγματώνονται, παραπέμπονται σ' έναν πραξεολογικό ορίζοντα, σ' έναν ορίζοντα περισσότερων δυνατοτήτων, από τον οποίο μπορούν να ενεργοποιηθούν μια άλλη, διαφορετική στιγμή. Τούτο συνιστά μια ουσιώδη διαφορά της συστημικής θεωρίας από τον κοινοτισμό με σοβαρές πρακτικές προεκτάσεις οι οποίες σχετίζονται με την έκφραση της διαφορετικής γνώμης ή πράξης στην κοινότητα ή στην κοινωνία. Ενώ, λοιπόν, στην κοινότητα η έκφραση διαφορετικής στάσης οδηγεί στην αποβολή εκείνου που την εκφράζει, αντίθετα, στην κοινωνία που έχει αυτο-αναφορικά χαρακτηριστικά, η διαφωνία κατοχυρώνεται και λειτουργούν μηχανισμοί για την προστασία της.
- Αλλά και στο επίπεδο της εξωτερικής επικοινωνίας των συστημάτων, η συστημική θεωρία έχει πολύ καλύτερα επεξεργασμένες προτάσεις από τον κοινοτισμό. Η εξωτερική επικοινωνία των κοινοτήτων, εξαιρουμένων

εκείνων οι οποίες ανήκουν στην ίδια κατηγορία, είναι ελάχιστη έως μηδενική. Σε κάθε περίπτωση, ακόμη κι όταν υπάρχει κάποιου είδους σχέση μεταξύ τους, αυτή στηρίζεται στην υιοθέτηση ή την ενσωμάτωση των απόψεων της πλειοψηφίας των μελών της κοινότητας και όχι σε μια επιλεκτική όσμωση μεταξύ των κοινοτήτων από την οποία να προκύπτουν νοήματα που έχουν την ιδιότητα να είναι επικοινωνήσιμα από όλα τα ψυχικά συστήματα που συμμετέχουν.

Το μεγάλο, όμως, πλεονέκτημα του κοινοτισμού και των κοινοτιστών είναι η δύναμη των αξιών και των ηθικών προτεραιοτήτων τις οποίες υποστηρίζουν. Παρόλον ότι οι κεντρικές έννοιες και αξίες (αγάπη, δικαιοσύνη, σωφροσύνη) παραμένουν, ως προς το περιεχόμενό τους, αδιαφοροποίητες και παραπέμπουν περισσότερο σε μια ρομαντική σημασιολόγησή τους (Tam 1998, Putnam 1995), βρίσκουν μεγάλη ανταπόκριση σ' όλους εκείνους που αναζητούν την πραγμάτωσή τους μ' αυτό το –κατ' αυτούς αναλλοίωτο και διαχρονικό– περιεχόμενο.

Ο κοινοτισμός επαναφέρει στην επικαιρότητα ένα 'πακέτο' ηθικών στάσεων και πρακτικών συμπεριφορών, το οποίο συναντά αποδοχή από περισσότερους ανθρώπους, ιδιαίτερα στις ανεπτυγμένες βιομηχανικά χώρες. Η προσδοκία που δημιουργείται από τα κινήματα του κοινοτισμού, είναι ότι αυτό το οποίο απλά υπόσχονται οι 'μεγάλες θεωρίες' ('grand theories'), σ' αυτούς γίνεται πράξη. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο βρίσκεται και η δύναμη του θεωρητικού λόγου του κοινοτισμού – στο ότι, δηλαδή, δίνει σε κάθε ξεχωριστό υποκείμενο τη δυνατότητα της αυτο-πραγμάτωσής του, έστω κι αν αυτή δεν περνά υποχρεωτικά μέσα από τη διαφοροποίηση και τη χειραφέτησή του, όπως υποστηρίζουν οι οπαδοί της συστημικής θεωρίας.

Έχω την εντύπωση ότι υπάρχουν πολλά περιθώρια όσμωσης όψεων της θεωρίας του κοινοτισμού με τη συστημική θεωρία. Πρέπει, βεβαίως, να διανυθεί πολύς δρόμος ακόμη μέχρι να πέσουν οι προκαταλήψεις ένθεν και ένθεν, να απο-ιδεολογικοποιηθεί η σχετική συζήτηση και να πετύχουμε το στόχο που είναι κοινός και για τους δύο: η παροχή των εργαλείων εκείνων τα οποία διασφαλίζουν τόσο την ατομική, όσο και τη συλλογική ευδαιμονία και πρόοδο.

Σημειώσεις

1. Βλ. Λήμμα *Gemeinschaft*, στο *Das Fischer Lexikon der Soziologie* (1958: 84).

2. Κριτική στις θέσεις του Toennies άσκησαν στην Ελλάδα οι Α. Ελευθερόπουλος (1930: 216επ.), Π. Κανελλόπουλος, Π. Σταματιάδου (1932).

3. Για την έννοια της κοινότητας όπως και τις διάφορες διαχρονικές εφαρμογές της στον ελληνικό χώρο, βλ. Ν. Πανταζόπουλος (1993). Στην εν λόγω μελέτη του Πανταζόπουλου περιέχεται και πλούσια ελληνική βιβλιογραφία.

4. Τέτοιο σύστημα αποτελεί, σύμφωνα με την ανάλυση του Teubner (1987: 89-128) το δικαϊκό σύστημα.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Brown, G. S. (1979). *Laws of Form* London: Dutton.
- Dworkin, R. (1978). *Liberalism*. Σε: S. Hampshire, επιμ., *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ελευθερόπουλος, Α. (1930). *Ο κοινωνικός βίος των ανθρώπων*. Θεσσαλονίκη.
- Das Fischer Lexikon der Soziologie* (1958). Frankfurt am Main.
- Κανελλόπουλος, Π. Λήμμα Κοινωνία. Σε: *Σύγχρονη Εγκυκλοπαίδεια Ελευθερουδάκη*, τ. 7, σ. 74-84.
- Καραβίδας, Κ.Δ. (1978 [1931]). *Αγροτικά - μελέτη συγκριτική [Αγροτικά]* Αθήνα: Παπαζήσης.
- Καραβίδας, Κ.Δ. (1935). *Κοινοτική πολιτεία* Αθήνα.
- Κομνηνού, Μ./ Παπαταξιάρχης, Ε. επιμ. (1990). *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία* Αθήνα: Παπαζήσης.
- Λούμαν, Ν. (1995). Απώλεια παραδείγματος. Αναστοχασμοί για την ηθολογία από τη σκοπιά της ηθικής. Μετάφραση Π. Καρκατσούλης. Σε: Ν. Luhmann, *Θεωρία των κοινωνικών συστημάτων* Αθήνα- Κομοτηνή: Α.Ν. Σάκκουλας.
- Larmore, C. E. (1987). *Patterns of Moral Complexity* Cambridge Engl.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia* New York: Basic Books.
- Πανταζόπουλος, Ν. (1993). *Ο ελληνικός κοινοτισμός και η νεοελληνική κοινοτική παράδοση* Αθήνα: Παρουσία.
- Philips, D. L. (1993). *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Putnam, R.D. (1995). *The responsive Community* vol.5, no.2.
- Σταματιάδου, Π. (1932). *Θεωρία της κοινωνικής ομάδος* Αθήνα.
- Tam, H. (1998). *Communitarianism*. London.
- Ταίηλορ, Τ. (1997). *Πολυπολιτισμικότητα Εξετάζοντας την πολιτική της α-*

- ναγνώρισης. Επιμέλεια Α. Gutmann. Μετάφραση Φ. Παιονίδης. Αθήνα: Πόλις.
- Teubner G. (1987). *Hyperzyklus im Recht und Organisation. Zum Verhaelt-nis von Selbstbeobachtung, Selbstkonstitution und Autopoiese*. Σε: H. Haferkamp/M. Schmid, επιμ., *Sinn, Kommunikation und soziale Differen-zierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Toennies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Commu-nismus und des Sozialismus als empirischer Culturformen* Leipzig.
- Stein, L. von (1876) *Handbuch der Verwaltungslehre* 2η έκδοση, Stuttgart.