

Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας για το Δίκαιο

Τεύχος 01

Αθήνα

Ιούνιος 2019

Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας
για το Δίκαιο

ΤΕΥΧΟΣ 1^ο ΙΟΥΝΙΟΣ 2019

Συντακτική Επιτροπή:

Γιάννης Φλυτζάνης-Αριάδνη Πολυχρονίου

Ακαδημαϊκή Σύμβουλος: Ελένη Ρεθυμιωτάκη

Συνεργάτες τεύχους: Γιάννης Φλυτζάνης, Αριάδνη
Πολυχρονίου, Γεωργία Ρεκούνα, Άννα Μηλιώνη,
Θανάσης Παππάς, Απόστολος Φαρδής, Αγγελική
Μοσχονά, Νικόλαος Ι. Ανδρεαδάκης

e-mail προς αποστολή άρθρων για δημοσίευση:
eterologies@ gmail.com

site περιοδικού: <https://eterologies.com>

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ Α' ΤΕΥΧΟΥΣ

Για τις «Ετερολογίες»: ιχνηλατώντας το γνωστικό πεδίο της κοινωνιολογίας του δικαίου.

Ελένη Ρεθυμιωτάκη... σελ.1

Για μια ανανέωση της κοινωνικής θεωρίας μέσα από τον αναστοχασμό για τη δημοκρατία.

Γιάννης Φλυτζάνης...σελ.3

Υποκείμενο, Διαφορά και Ενσωματότητα: μια μεταδομιστική, πλουραλιστική ανάγνωση της βιοηθικής.

Αριάδνη Πολυχρονίου... σελ.24

ΑΦΙΕΡΩΜΑ: Ο Ernst Cassirer και «Ο μύθος του κράτους».

Η λειτουργία του Μύθου στον αρχαίο ελληνικό κόσμο.

Γεωργία Ρεκούνα... σελ.44

Μύθος, λόγος και πολιτική: Μία ανάλυση του πολιτικού μύθου με βάση τα έργα των Ε. Κασσίρερ και Ε. Καντόροβιτς.

Άννα Μηλιώνη... σελ.53

The mitigation of the fact/value distinction as a tool for improving the philosophical and sociological accounts on morality.

Thanasis Pappas... σελ.72

«Homo homini lupus: καταδιώκοντας τα φρονήματα ...».

Απόστολος Φαρδής... σελ.83

Ο καντιανός κόσμος. Η κοσμική σκηνή στην καντιανή Συνθήκη «Για την Αιώνια Ειρήνη».

Αγγελική Μοσχονά... σελ.91

«Ο ανθρώπινος βίος ως όλον». Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre.

Νικόλαος Ι. Ανδρεαδάκης... σελ.101

Για το εγχείρημα των Ετερολογιών

Οι Ετερολογίες συστήνονται ως περιοδική έκδοση κοινωνικής θεωρίας και έρευνας για το δίκαιο. Πρόκειται για ένα περιοδικό το οποίο εκδίδεται με πρωτοβουλία διδακτορικών/μεταπτυχιακών φοιτητών της Νομικής του Πανεπιστημίου Αθηνών και με τη συμπράξη της αναπληρώτριας καθηγήτριας κοινωνιολογίας δικαίου στη Σχολή κας Ελένης Ρεθυμιωτάκη.

Με επίκεντρο τη συγκεκριμένη έκδοση

- φιλοδοξούμε να συστήσουμε έναν πυρήνα ανθρώπων που ενδιαφέρεται για τη δημοκρατία, το δίκαιο και τα δικαιώματα όπως αυτά αναπτύσσονται τόσο στο προβληματισμό της κοινωνικής θεωρίας όσο και διερευνώνται πρακτικά μέσα από εμπειρικές έρευνες.
- επιδιώκουμε να αναπτύξουμε έναν διάλογο κάνοντας γνωστές τις θεματικές με τις οποίες

ασχολούμαστε τόσο εντός του πεδίου της ιστορίας και θεωρίας δικαίου όσο και στο ευρύτερο κοινό των ανθρωπιστικών/κοινωνικών επιστημών.

- στόχος μας είναι να δημιουργήσουμε γέφυρες επικοινωνίας και με συναφείς κλάδους: πολιτική θεωρία και φιλοσοφία, ιστορική έρευνα, εγκληματολογικές σπουδές, κριτικές σπουδές φύλου.

Γιάννης Φλυτζάνης

Για τις Ετερολογίες: ιχνηλατώντας το γνωστικό πεδίο της κοινωνιολογίας του δικαίου

Ελένη Ρεθυμιωτάκη
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Νομικής Σχολής ΕΚΠΑ, Κοινωνιολογία
Δικαίου

Στο παρόν επιχειρείται να σκιαγραφηθεί ένα ευρύτερο πλαίσιο, όπου πιστεύω πως εντάσσεται η περιοδική έκδοση των *Ετερολογιών*, καρπός της πρωτοβουλίας μεταπτυχιακών και διδακτορικών φοιτητών της Νομικής Αθηνών. Θα αναφερθώ επομένως ακροθιγώς στην παράδοση της κοινωνικής θεωρίας και έρευνας στη Σχολή, στις σημερινές προκλήσεις τις οποίες καλείται να αναστοχαστεί μια σύγχρονη κοινωνιολογία του δικαίου καθώς και στο παράδειγμα σκέψης και έρευνας που υποδεικνύει ο συγκεκριμένος γνωστικός κλάδος.

Η καλλιέργεια της Κοινωνικής Επιστήμης έχει μακρά παράδοση στη Νομική Αθηνών, καθώς υπήρξε η πρώτη Σχολή στην πρωτεύουσα όπου διδάχθηκε η κοινωνιολογία ήδη από το μεσοπόλεμο (από τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο). Μάλιστα, στο πέρασμα του χρόνου παρουσιάστηκαν στη Νομική μια σειρά από κοινωνιολογικές παραδόσεις και θεωρητικές προσεγγίσεις, που ανέδειξαν πληθώρα ανοιχτών κοινωνικών προβλημάτων σχετιζόμενων (άμεσα ή έμμεσα) με το δίκαιο και τη θέσμιση, διερωτήθηκαν πάνω σε αυτά και

επιχείρησαν να δώσουν απαντήσεις. Ειδικότερα, αναπτύχθηκε μεταξύ άλλων τόσο μία κοινωνική θεωρία η οποία αποβλέπει στην δικαιότερη οργάνωση του κοινωνικού βίου μέσα από το νομοθετείν, καθώς επίσης δίνει έμφαση στα κοινωνικά δικαιώματα και στο κράτος-πρόνοιας, όσο και μία νομική κοινωνιολογία που αποσκοπεί στην αναζήτηση του ζωντανού δικαίου. Πιο πρόσφατα, καλλιεργήθηκε μία εμπειρική κοινωνιολογία που διερεύνησε αντιλήψεις και στάσεις γύρω από το δίκαιο (Ιωάννα Λαμπίρη-Δημάκη), αλλά και μια κοινωνιολογία δικαίου που επιχείρησε τη διαύγαση όψεων της ελληνικής κοινωνικο-θεσμικής υπανάπτυξης, την κριτική της και την πιθανή της ορθολογική ανάταξη (Θανάσης Παπαχρίστου).

Από την άλλη, στη σημερινή ιστορική φάση αναδύεται μία συμπτωματολογία κοινωνικών ζητημάτων που αποτελούν δημιουργική πρόκληση για μια κοινωνιολογία που στοχάζεται αλλά και ερευνά το δίκαιο και το θεσμικό. Αναφέρονται ενδεικτικά και όχι αποκλειστικά: η παγκοσμιοποίηση, οι «ανθρωπιστικές» επεμβάσεις και η μετανάστευση, το ζήτημα της ευρωπαϊκής ενοποίησης, η άνοδος του εθνικισμού-φασισμού, η κατάσταση εξαίρεσης και οι συνακόλουθοι κίνδυνοι για τη δημοκρατία, η οικονομική κρίση και η μεταβολή των εργασιακών σχέσεων, η περιβαλλοντική υποβάθμιση, οι έμφυλες διεκδικήσεις, οι νέες τεχνολογίες, η επέμβαση στο ανθρώπινο σώμα και ο μετάνθρωπος. Ταυτόχρονα αναπτύσσονται και εξελίσσονται μία σειρά από προβληματισμοί που προσπαθούν να χαρτογραφήσουν το νέο τοπίο, όπως οι θεωρίες αναγνώρισης που

αφορούν τη συγκρότηση ταυτοτήτων σε ένα πολυπολιτισμικό περιβάλλον, θεωρήσεις πάνω στα πιθανά υποκείμενα μιας οικονομικής/ πολιτικής ή πολιτιστικής χειραφέτησης, δημοκρατικές θεωρίες που στοχάζονται πάνω στο ζήτημα της παγκοσμιοποίησης, της ευρωπαϊκής ενοποίησης και της οικονομικής κρίσης. Οι παραπάνω προβληματισμοί υπό διαφορετικά πρίσματα και θεωρητικές προϋποθέσεις (νεωτερικές και μετα-νεωτερικές/μετα-δομιστικές προσεγγίσεις) θέτουν μία σειρά από δικαϊκά διακυβεύματα και ενισχύουν μια σύγχρονη κοινωνιολογία δικαίου.

Πώς όμως μπορεί να λειτουργήσει η κοινωνιολογία του δικαίου στο συγκεκριμένο πλαίσιο; Μέσα από την εκ νέου ενίσχυση ενός υποδείγματος σκέψης και έρευνας που εστιάζει στο δυναμικό διάλογο μέρους-όλου, όπου το δίκαιο/ νομικό (επιμέρους) και η κοινωνική ολότητα (καθολικό) καθώς ανατροφοδοτούνται μας παρέχουν χρήσιμα γνωστικά εργαλεία για τη συναντίληψή τους. Με αυτόν τον τρόπο θα συμβάλλει στην κατανόηση του νόμου ως κοινωνικού φαινομένου και θεσμικού όλου που διαπερνάται από τις κοινωνικές σχέσεις, όπου παράγεται και εφαρμόζεται, χωρίς να ταυτίζεται απολύτως με αυτές. Το δίκαιο αποτελεί βασική μεταβλητή της κοινωνικής δυναμικής, παρέχοντας μας τη δυνατότητα να συνάγουμε συμπεράσματα για τη γέννηση και τους μετασχηματισμούς μέχρι και τις μέρες μας των κοινωνιών. Αλλά και αντίστροφα, από τη σκοπιά των κοινωνικών σχέσεων μπορούμε να εξετάσουμε και μια άλλη πτυχή του δικαίου: όχι μόνο τη φορμαλιστική, αλλά να το δούμε να

αναπτύσσεται εντός συγκεκριμένων συγκείμενων/ ιστορικών ιδιαιτεροτήτων αναδεικνύοντας τα κοινωνικά του περιεχόμενα: πολιτικά, οικονομικά και πολιτισμικά. Μπορούν να αναπτυχθούν επομένως τρεις κοινωνιολογικές παραδόσεις: α) μία κοινωνιολογία που στοχάζεται ευρύτερα κοινωνικο-πολιτικά για τους όρους της αναπαραγωγής της θέσμησης, β) εκείνη που αναδεικνύει σχέσεις ανισότητας και εξουσίας υπό το όραμα μιας κοινωνικά δίκαιης οργάνωσης και τέλος, γ) οι κοινωνικές μελέτες συγκεκριμένων κοινωνικών προβλημάτων, που είναι σε θέση να διαγνώσουν τα όρια, τις δυνατότητες και τις συνέπειες μιας νομικής μεταρρύθμισης. Προς αυτή την κατεύθυνση κινείται από το 1988 η Research Committee on the Sociology of Law (ιδρύθηκε στα 1962 ως τμήμα της ISA/International Sociological Association) με την πλούσια εκπαιδευτική και εκδοτική δραστηριότητά της: δημιούργησε το International Institute for the Sociology of Law (IISL) στην πόλη Oñati στην Ισπανία ενώνοντας την παλιά γενιά όσων διδάσκουν κοινωνιολογία δικαίου με νεότερους διδάσκοντες και ερευνητές.

Τέλος, εκφράζω την ελπίδα η συγκεκριμένη έκδοση να συμβάλλει στην ανάπτυξη και τη διάδοση του ενδιαφέροντος για την εν γένει καλλιέργεια των νομικών και κοινωνικών σπουδών.

Βιβλιοκρισία

Axel Honneth, Η Ιδέα του Σοσιαλισμού. Μια προσπάθεια επικαιροποίησης.

μετάφραση Μαρία Τοπάλη, Αθήνα: Πόλις, 2018

Για μια ανανέωση της κοινωνικής θεωρίας μέσα από τον αναστοχασμό για τη δημοκρατία.

Γιάννης Φλυτζάνης*

Η εστίαση της κανονιστικής κοινωνικής θεωρίας στον αναστοχασμό για τη δημοκρατία και τα δικαιώματα με σημείο αναφοράς το χαμπερμασιανό *Faktizität und Geltung/ Το Πραγματικό και το Ισχύον* (1992)¹ επηρέασε το νομικό στοχασμό γονιμοποιώντας τον θετικά². Στο παρόν θα αναφερθώ στη σχετικά πιο πρόσφατη συμβολή ενός

* Υπ. Δρ. Νομικής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Θεματική μου αποτελεί η κριτική κοινωνική θεωρία του Henri Lefebvre την οποία εξετάζω ως συνηγορία υπέρ της δημοκρατικής αυτοδιοίκησης της αστικής κοινωνίας των πολιτών.

¹ Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998. Το έργο εκδόθηκε πρώτη φορά στα 1992.

² Από την ελληνική θεωρία δικαίου βλ. τις σημαντικές σχετικές συμβολές των: Σούρλα, Παύλου, *Δημοκρατία και Αυτονομία*, Αθήνα: Πόλις, 2017 και ιδίως τις σελ. 105-252 όπου τα κεφάλαια: «Διαδικασία», «Δημοκρατία και δικαιώματα: Δημόσια και ιδιωτική αυτονομία κατά τον Jürgen Habermas», «Φιλοσοφία και

από τους επιγόνους της σχολής της Φραγκφούρτης, του Axel Honneth, μέσα από την κανονιστική του πρόταση του για τη δημοκρατική μορφή ζωής. Στο επίκεντρο της ανάπτυξης μου θα θέσω το έργο του *Η Ιδέα του Σοσιαλισμού* (2015)³ επιχειρώντας, σε αδρές γραμμές, να ανασυγκροτήσω εσωτερικά το επιχείρημα του για τη δημοκρατική αυτοθέσμιση του κοινωνικού, ενώ ταυτόχρονα θα αναπτύξω και τις προτάσεις του A. Honneth για μία δημιουργική ανανέωση της κανονιστικής στοχοθεσίας της παραδοσιακής σοσιαλιστικής ιδέας. Τέλος, θα επιχειρήσω μια κριτική αποτίμηση της επεξεργασίας για τη δημοκρατία που μας προσφέρεται στο συγκεκριμένο έργο .

1. Η κρίση της κοινωνικής θεωρίας και η στροφή της από τις οικονομικές σχέσεις στη δημοκρατία. Αρχικά, διευκρινίζεται ότι βρισκόμαστε στο πεδίο της ορθολογικής κανονιστικής θεωρίας που αποβλέπει στην κοινωνική χειραφέτηση. Μία θεωρία που λειτουργεί συλλαμβάνοντας τις κρίσεις που απειλούν την κοινωνική αναπαραγωγή και αναστοχαζόμενη τις εμμενείς δυναμικές εντός του

δημοκρατία: Ο φόβος του πλατωνισμού στους Rawls και Habermas», Σταμάτη, Κώστα, *Δίκαιο και δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων*, Αθήνα: Πόλις, 2000 και κυρίως το κεφάλαιο: «Δημόσιος χώρος και δημοκρατία στο κατώφλι του εικοστού πρώτου αιώνα», σελ. 42-79, Παρούση, Μιχάλη, *Διαβουλευτική δημοκρατία και επικοινωνιακή ηθική*, Αθήνα: Ίνδικτος, 2005.

³ Honneth, Axel, *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. Στο παρόν οι παραπομπές γίνονται στην ελληνική μετάφραση του έργου (Honneth, Axel, *Η Ιδέα του Σοσιαλισμού. Μια προσπάθεια επικαιροποίησης*, μετάφραση Μαρία Τοπάλη, Αθήνα: Πόλις, 2018).

κοινωνικού σώματος που δύνανται να υπερβούν τις όποιες του παθογένειες και να το ανασυγκροτήσουν σε ένα ανώτερο επίπεδο, διευρύνοντας κατά συνέπεια το χώρο της δικαιοσύνης και της ελευθερίας. Ο κριτικός αναστοχασμός ασκείται πέρα από οποιαδήποτε αυθεντία, παράδοση, βεβαιότητα, ενώ ταυτόχρονα υπερβαίνει μία αμιγώς θεωρησιακή προσέγγιση (speculativen), καθώς συνάγει ορθολογικές αρχές εμμενώς μέσα από την κοινωνική πράξη στην οποία αποδίδει εν συνεχεία και τα όποια πορίσματα του (εξάλλου πρόκειται για θεωρητική δραστηριοποίηση που συλλαμβάνει τον εαυτό της ως τμήμα της κοινωνικής πράξης)⁴. Πρώιμα και ατελή στοιχεία αυτής της προσέγγισης μπορούμε να συναντήσουμε στους ουτοπιστές στοχαστές και κοινωνιολόγους Saint-Simon, Robert Owen και Charles Fourier, ενώ στο μετέπειτα μαρξικό corpus θα εντοπίσουμε μία από τις πιο επεξεργασμένες και λεπτοφυείς εκφράσεις της συγκεκριμένης οπτικής. Οι παραπάνω θεωρητικές αναπτύξεις θα εμπνεύσουν το σοσιαλιστικό κίνημα, αλλά και θα εμπνευστούν από αυτό. Η στοχοθεσία του τελευταίου θα περιστραφεί όμως σχεδόν αποκλειστικά γύρω από την αλλαγή των παραγωγικών σχέσεων, αποτελώντας το απότοκο της δυναμικής του βιομηχανισμού του 19^{ου} αιώνα και της γέννησης του εργοστασιακού

⁴ Βλ. το άρθρο που αποτελεί σημείο αναφοράς αναδεικνύοντας το γνωσιολογικό υπόβαθρο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας: Horkheimer, Max, «Traditionelle und kritische Theorie» σε: *Zeitschrift für Sozialforschung. Jahrgang 6*. 1937, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, σελ. 245-624.

⁵ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 20. Αναλυτικά για την προσπάθεια αναβίωσης και ανανοηματοδότησης της λουκασιανής πραγματοποίησης: Honneth, Axel,

εργάτη που οργανώνεται συλλογικά. Επιπρόσθετα, το συγκεκριμένο κίνημα θα διακρίνει νομοτέλειες ιστορικές που επιβεβαιώνουν την ανάγνωσή του τόσο για την επικείμενη καταστροφή του καπιταλισμού όσο και για τα εξελικτικά στάδια που θα οδηγήσουν αναπότρεπτα στην κοινωνική χειραφέτηση.

Για τον A. Honneth η σύγχρονη παρακμή της συγκεκριμένης στόχευσης του σοσιαλιστικού κινήματος είναι κάτι παραπάνω από εμφανής. Δύο ενδεικτικές παρατηρήσεις καταδεικνύουν το μέγεθος του προβλήματος. Η «πραγμοποίηση» που έχει κατισχύσει και υποβάλλει ότι οι παραγωγικές σχέσεις δεν αλλάζουν ουσιαδώς, καθώς αντιμετωπίζονται όπως τα πράγματα: παραμένουν κάτι το εξωτερικό, πέρα από τις ανθρώπινες δυνάμεις, εκφεύγουν της κοινωνικής πράξης και την καταπιέζουν ετεροκαθορίζοντας την⁵. Επιπρόσθετα, η επικράτηση μίας μεταμοντέρνας ανάγνωσης της ιστορίας καθιστά ύποπτες ολοκληρωτισμού οποιεσδήποτε καθολικές αναγνώσεις του ιστορικού, οι οποίες καταλήγουν σε εξελικτικιστικές

Verdinglichung: Eine Anerkennungstheoretische Studie, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. Για μια αυστηρή κριτική στην προσπάθεια του Honneth βλ. Καβουλάκος, Κωνσταντίνος, *Ιστορία και Πράξη, Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*, Αθήνα: Τόπος, 2018, σελ. 177-188. Οι ενότητες έχουν τους χαρακτηριστικούς τίτλους «Τι δεν είναι πραγμοποίηση» και «Μια πραγμοποιημένη έννοια πραγμοποίησης».

προτάσεις μιας συνολικής μελλοντικής χειραφέτησης⁶. Ο κίνδυνος που ελλοχεύει πλέον για μια θεωρία κοινωνικής χειραφέτησης είναι να απομακρυνθεί συνειδητά από την αναστοχαστική της γείωση στην κοινωνική πράξη και να μετατραπεί σε μία ακόμη κανονιστική πρόταση που θα αντιμάχεται τις υπόλοιπες θεωρήσεις της κανονιστικής πολιτικής φιλοσοφίας (όπως συμβαίνει πχ. με τον αναλυτικό μαρξισμό)⁷. Μπορεί να συνεχίσει κατά συνέπεια με ένα δεοντικό πρόταγμα που όντας όμως απαρχαιωμένο και στηριζόμενο σε μη επικαιροποιημένα ιστορικά δεδομένα, δε θα βρίσκει καμία απήχηση στο κοινωνικό είναι.

⁶ Βλ. το εμβληματικό έργο ως προς το τέλος των καθολικών αφηγήσεων στη «μεταμοντέρνα κατάσταση»: Lyotard, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Les éditions de minuit, 1979.

⁷ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 81-82. Για τις σχετικές θέσεις του αναλυτικού μαρξισμού βλ. κυρίως: Cohen, Gerald-Allan, *Γιατί όχι σοσιαλισμός;*, μετάφραση: Νικόλας Βρούσαλης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2010.

⁸ Μεταξύ άλλων: Heller, Agnes, *Η μεγάλη δημοκρατία*, μετάφραση: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Έρασμος, 2007. Για μια σχετική ανάλυση: Kammas, Anthony, «Reconciling Radical Philosophy and Democratic Politics: The Work of Agnes Heller and the Budapest School», *Critique*, vol.35 no. 2, 2007, σελ. 249–274.

⁹ Το σύνολο του έργου του H. Lefebvre μπορεί να ιδωθεί μέσα από το πρίσμα της κριτικής στους ολοκληρωτισμούς των πολιτικών συστημάτων της νεωτερικότητας του 20^{ου} αιώνα και ως προάσπιση της δημοκρατικής αυτοδιοίκησης της αστικής κοινωνίας των πολιτών. Από τα πρώτα του κείμενα στο μεσοπόλεμο που αφορούσαν την καταγγελία του φασισμού που «μυστικοποιεί» τη συνείδηση μέσα από τη χρήση της ιδεολογίας του

Η στρατηγική απάντηση για τη σχολή της Φραγκφούρτης αλλά και για ένα μεγάλο τμήμα της ετερόδοξης μαρξιστικής κοινωνικής θεωρίας (εδώ αναφέρουμε και τη σχολή της Βουδαπέστης και το έργο της Agnes Heller⁸ καθώς και το έργο του Henri Lefebvre⁹) θα είναι η απομάκρυνση από τον οικονομίστικο ντετερμινισμό και η όλο και πιο επισταμένη μελέτη του πολιτικού φαινομένου, της δημοκρατίας και των δικαιωμάτων¹⁰. Καμπή θα αποτελέσει η κρίση του μεσοπολέμου και η άνοδος του ναζιστικού ολοκληρωτισμού: η πρώτη γενιά της σχολής θα στοχαστεί τη δημοκρατία μέσα από τη φασιστική της άρνηση. Ο *Κρατικός Καπιταλισμός* (1941) του Friedrich Pollock, Το *αυταρχικό κράτος* (1942) του Max Horkheimer καθώς και η μελέτη του Franz Neumann με τον τίτλο *Βέεμωθ* (1942, 1944) θα αποτελέσουν

εθνικισμού, στα ώριμα του έργα που αφορούν τον τρόπο δημοκρατικής οργάνωσης της κοινωνίας των πολιτών με επίκεντρο τη χωρική μονάδα και την πόλη και μέσα από τη χρήση ενός ανανοηματοδοτημένου δικαιωματικού πλαισίου, έως τις ύστερές του επεξεργασίες που μελετάει την ένταση πολιτικού συστήματος και κοινωνίας και τη δυνατότητα ενός μελλοντικού πολιτικού συμβολαίου. Ενδεικτικά βλ. τα έργα: Lefebvre, Henri και Guterman, Norbert, *La conscience mystifiée*, Paris: Gallimard, 1936. Lefebvre, Henri, *Le Nationalisme contre les nations*, Paris: Editions Sociales, 1937. Του Ιδίου, *Le droit à la ville*, Paris: Anthhropos, 1967. Του ιδίου, *Le Manifeste Differentialiste*, Paris: Gallimard, 1971. Του Ιδίου, *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 1974. Του ιδίου, *De l'Etat*. 4 vol. 1976-1978, Paris: UGE. Lefebvre, Henri και Groupe Navarrenx, *Du contrat de citoyenneté*, Paris: Syllepse, 1991.

¹⁰ Βλ. χαρακτηριστικά την ανάλυση του Wellmer, Albrecht, «Ριζοσπαστική Κριτική της νεωτερικότητας ή θεωρία της νεωτερικής δημοκρατίας;» σε Καβουλάκος, Κωνσταντίνος (επιμ.) *Κριτική θεωρία: Παράδοση και Προοπτικές*, Αθήνα: Νήσος, 2003, σελ. 245-279.

κάποια από τα χαρακτηριστικότερα έργα που θα σηματοδοτήσουν τη συγκεκριμένη στροφή¹¹. Οι επόμενες γενιές θα επιχειρήσουν με τη σειρά τους να επεξεργαστούν μία θετική δημοκρατική πρόταση: ο Jürgen Habermas μέσα από τη διαδικαστική του δημοκρατία¹² και ο Albrecht Wellmer συνομιλώντας με το χαμπερμασιανό έργο και κάνοντας προτάσεις που αφορούν το δημοκρατικό πολιτισμό¹³. Για τον A. Honneth οφείλουμε να εκκινήσουμε από το ανολοκλήρωτο των αιτημάτων της γαλλικής επανάστασης, να τα ριζοσπαστικοποιήσουμε αναανοηματοδοτώντας την ελευθερία και συνδέοντας την με την αλληλεγγύη, με στόχο να καταλήξουμε σε μία μορφή δημοκρατίας που θα καλύπτει κάθε τομέα της ζωής μας.

2.1. Τα σημεία ανανέωσης της κανονιστικής πρότασης. Ο A. Honneth στηριζόμενος κυρίως στα ανανεωτικά πορίσματα ενός εγγελιανού νεο-μαρξισμού που έχει στο επίκεντρό του την ολότητα και εκμεταλλεύμενος επιλεκτικά και άλλες θεωρητικές παραδόσεις (όπως οι μετα-μαρξιστικές προσεγγίσεις του Κορνήλιου Καστοριάδη και του ιταλικού εργατισμού ή ο πραγματισμός του John Dewey) θα επισημάνει τα σημεία όπου η κανονιστική πρόταση του σοσιαλισμού

¹¹ Βλ. ενδεικτικά Jay Martin, *Η Διαλεκτική Φαντασία. Μια ιστορία της Σχολής της Φρανκφούρτης και του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας. 1923-1950*, πρόλογος-μετάφραση: Φώτης Τερζάκης, επιμέλεια: Κώστας Λιβιεράτος-Γιώργος Σαγκριώτης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2009. Ιδιαίτερα το κεφάλαιο με τον τίτλο «Η ανάλυση του Ινστιτούτου για τον ναζισμό», σελ. 143-172.

¹² Habermas, Jürgen, «Three Normative Models of Democracy», *Constellations* vol.1/ no. 1, December 1994, σελ. 1-10.

χρήζει μεταρρύθμισης¹⁴. Ο σκοπός του θα είναι να αναπτύξει μία σύγχρονη κοινωνική θεωρία χειραφέτησης που έχει αποβάλλει τα ιστορικά περιορισμένα της χαρακτηριστικά αποκτώντας την ευρύτητα που απαιτείται ώστε να συντονιστεί με τη σημερινή κοινωνική πρακτική. Κατά συνέπεια θα προσπαθήσει να απομακρύνει το θεωρητικό ιδανικό από στοιχεία που έχουν τις ρίζες τους τόσο στο βιομηχανισμό του 19^{ου} αιώνα όσο και σε μια αφελή πίστη στη μονογραμμική ιστορική εξέλιξη (πρωτοεμφανίζεται την περίοδο του Διαφωτισμού). Για να παραφράσουμε την περίφημη φουκωδιανή φράση θα θελήσει να αποδείξει ότι μια κοινωνική θεωρία χειραφέτησης δεν εντάσσεται μόνο «μέσα στη σκέψη του 19^{ου} αιώνα» όπου «είναι σαν το ψάρι μέσα στο νερό δηλ. οπουδήποτε αλλού παύει να αναπνέει»¹⁵.

Το πρώτο σημείο από το οποίο θα θελήσει να διαχωρίσει τη θεωρία του είναι ένας στείρος οικονομισμός, ο οποίος εστιάζει αποκλειστικά στο ζήτημα της παραγωγής και αναδιανομής πόρων θεωρώντας ότι οι υπόλοιπες σφαίρες του κοινωνικού λειτουργούν παραπληρωματικά ως προς την οικονομική¹⁶. Κατά συνέπεια ο θεωρητικός και πρακτικός αγώνας εμφανίζεται να δίνεται για έννοιες όπως η υπεραξία, ενώ αξίες

¹³ Wellmer, Albrecht, *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, εισαγωγή-μετάφραση: Κων/νος Καβουλάκος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2001.

¹⁴ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 59-95.

¹⁵ Foucault Michel, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μετάφραση : Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 1986, σελ. 363.

¹⁶ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 67-74.

όπως η ελευθερία υποβιβάζονται σε αστικά ιδανικά¹⁷. Μία θέση που αναπόφευκτα οδηγεί στο να μειωθεί η αυτοτελής σημασία τόσο των προσωπικών σχέσεων, όσο και της πολιτικής και των θεσμών, ενώ προκρίνεται μία τεχνοκρατικού τύπου διαχείριση του οικονομικού βίου. Από την άλλη, ο τελικός στόχος του συνεταιρισμού των παραγωγών εμφανίζεται συχνά να συγκροτεί μία συλλογικότητα κλειστή που υποτάσσει το άτομο αποκλείοντας τον αυτοκαθορισμό του. Συνακόλουθα τα ανθρώπινα δικαιώματα συνδέονται με τον κτητικό εγωισμό και την ιδιοκτησία και απορρίπτονται ¹⁸ . Προσπάθειες θα γίνουν εκ των υστέρων να συναρθρωθεί ο όρος δημοκρατικός με το σοσιαλισμό. Με τον τρόπο όμως μιας τεχνητής προσθήκης που αφορά περισσότερο το σχηματισμό μιας κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας που επιλύει το κοινωνικό ζήτημα και όχι ως το οργανικό αποτέλεσμα μιας νέας προσέγγισης της δημοκρατίας και της χειραφέτησης. Η κατεύθυνση μεταρρύθμισης για τον Α. Honneth περνάει μέσα από την αποδοχή και τη χρήση των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία συνδέονται με την κοινωνική ελευθερία, ενώ ταυτόχρονα λαμβάνεται υπόψη η λειτουργική διαφοροποίηση των σφαιρών του κοινωνικού και δεν εμφανίζεται μία

¹⁷ Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Η. Lefebvre: «Ο “μαρξισμός” δε συνεπήρε τις “μάζες” ως επιστημονικό corpus ή σύστημα επιστημονικών ορισμών αλλά ως σύνολο αξιών... κινητοποίησε σε δράση, έδωσε μία ηθική και μία αισθητική» σε Lefebvre, Henri, *Une Pensée Devenue Monde. Faut-il abandonner Marx?*, Paris: Fayard, 1980, σελ.87.

¹⁸ Ένα μεγάλο μέρος του μέγερτος του μαρξισμού θα προχωρήσει σε ερμηνείες που θέλουν τη σχέση της νομικής μορφής προς την οικονομική βάση ως μία

μοναδική οικονομική ορθολογικότητα, η οποία έχει απορροφήσει το σύνολο των λειτουργιών της κοινωνίας.

Το δεύτερο σημείο ανανέωσης αφορά το υποκείμενο της κοινωνικής χειραφέτησης, το οποίο μια παραδοσιακή σοσιαλιστική θεώρηση το εντοπίζει στους βιομηχανικούς εργάτες και το θέλει με σαφείς στόχους, στραμμένο προς την ανατροπή, φορέα μιας αυθεντικής επαναστατικής συνείδησης και εκφραστή της ανθρώπινης καθολικότητας¹⁹. Η θεωρία συνεπώς αποτελεί απλά το οργανικό του τμήμα ενός σταθερού και βέβαιου κοινωνικού υποκειμένου και της πρακτικής του. Ο κίνδυνος που διατρέχει μια τέτοια οπτική, καθώς απομακρυνόμαστε από την αρχική βιομηχανική ακμή και τη συλλογική οργάνωση των εργατών στο δυτικό κόσμο, είναι να λειτουργήσει αυτοαναφορικά, κατασκευάζοντας άνωθεν τα χαρακτηριστικά ενός υποκειμένου το οποίο θα φαίνεται ότι την επιβεβαιώνει, ενώ την ίδια στιγμή δε θα λαμβάνει υπόψη τις ουσιώδεις μεταλλαγές του κοινωνικού σώματος: τις ιστορικές μεταβολές στον τρόπο παραγωγής και οργάνωσης της εργασίας, καθώς και τις εμπειρικές μελέτες για τον τρόπο λειτουργίας της εργαζομένων. Η αμφισβήτηση μιας υποτιθέμενης εγγενούς επαναστατικής δυναμικής

απλή αντανάκλαση των παραγωγικών σχέσεων (βλ. τις αναπτύξεις του Καρλ Μαρξ στη Γερμανική Ιδεολογία MEW, Bande 3, σελ. 5 - 530), οπότε και θα απορρίψει τα ανθρώπινα δικαιώματα και τη δημοκρατία ως αστικά ιδεολογήματα. Στον αντίποδα θα βρεθεί η κριτική κοινωνική θεωρία που ανέπτυξε η σχολή της Φραγκφούρτης.

¹⁹ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 75-82.

στις τάξεις των εργαζομένων θα αναδειχθεί ήδη στο μεσοπόλεμο μέσα από έρευνες που θα καταδεικνύουν την αυταρχικότητα τμημάτων της εργατικής τάξης²⁰ και από μελέτες για τη μυστικοποίηση της συνείδησής της από το φασισμό²¹. Πιο πρόσφατα, μετα-μαρξιστικά ρεύματα θα επιχειρήσουν να συλλάβουν τη ρευστότητα του υποκειμένου της κοινωνικής χειραφέτησης στην ύστερη νεωτερικότητα, αποτυπώνοντας το να απαρτίζεται από ομάδες που διαρκώς ανανεώνονται δίχως να συνδέονται αποκλειστικά με τους εργαζόμενους και μάλιστα με αυτούς του βιομηχανικού τομέα²². Σε αυτό το πλαίσιο θα γίνουν προσπάθειες ανανέωσης του όρου «προλεταριάτο» ώστε να περιλάβει τους αποκλεισμένους από τον τρόπο λειτουργίας του σύγχρονου πολιτικο-

²⁰ Βλ. το κεφάλαιο «Οι πρώτες μελέτες του Ινστιτούτου για την Αυθεντία» στο Jay (2008) όπ.π. σελ. 113-142.

²¹ Βλ. Lefebvre και Guterman (1936) όπ.π., Lefebvre (1937) όπ.π. και Löwenthal, Leo και Guterman, Norbert, *Prophets of deceit: a study of the techniques of the American agitator*, New York: Harpers, 1949.

²² Για μια συστηματική επισκόπηση της απομάκρυνσης από τον κλασικό διαφωτιστικό υποκειμενοκεντρισμό στις σύγχρονες κοινωνικές θεωρίες βλ. Γεωργίου, Θεόδωρος, *Η φιλοσοφία ως κριτική κοινωνική θεωρία*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2004.

²³ Για μια προσπάθεια στη συγκεκριμένη κατεύθυνση αναφέρεται ενδεικτικά το: Lefebvre, Henri, *La survie du capitalisme, La reproduction des rapports de production*, Paris : Anthropos, 2002 και κυρίως το κεφάλαιο με τίτλο «La classe ouvrière est-elle révolutionnaire?» σελ. 89-98.

²⁴ «Το πλήθος» ως απόδοση του σπινοζικού «multitudo». Παρατίθεται συχνά και ο όρος «πολλαπλότητα». Βλ. σχετικά τα κομβικά: Negri, Antonio και Hardt, Michael, *Πλήθος. Πόλεμος και δημοκρατία στην εποχή της*

οικονομικού συστήματος: πρεκάρους, πρόσφυγες, μετανάστες, νεολαίους, γυναίκες, λοατκία, πολίτες του «παγκόσμιου Νότου», κατοίκους υποβαθμισμένων οικονομικά και περιβαλλοντικά συνοικιών²³. Ο πολλαπλός κατακερματισμός, οι υποκειμενικότητες που συντίθεται σε ομάδες, που δεν χαρακτηρίζονται όμως από σταθερότητα καθώς γρήγορα ρευστοποιούνται πάλι, θα δοθούν μέσα από όρους όπως «πλήθος» (Paolo Virno, Antonio Negri-Michael Hardt)²⁴ ή «αποκείμενο» (Georges Bataille, Julia Kristeva)²⁵. Ο A. Honneth θα επιχειρήσει να κινηθεί σε ένα διαφορετικό και ταυτόχρονα ευρύτερο επίπεδο, φωτίζοντας τις θεσμικές κατακτήσεις της νεωτερικής κοινωνίας των πολιτών, οι οποίες μέσα από την ανάπτυξη και την εμβάθυνσή τους θα μπορούν να εγγυηθούν και να

αυτοκρατορίας, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2011 και Virno, Paolo, *Γραμματική του Πλήθους. Για μια ανάλυση των σύγχρονων μορφών ζωής*, μετάφραση: Βασίλης Πάσσας, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2007. Για σχετικές αναλύσεις στην ελληνική βιβλιογραφία βλ. μεταξύ άλλων: Κιουπκιολής, Αλέξανδρος, *Πολιτικές της ελευθερίας. Αγωνιστική δημοκρατία, μετα-αναρχικές ουτοπίες και η ανάδυση του πλήθους*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2011. Μανιτάκης, Αντώνης, «Η έννοια του πλήθους και η ουτοπική προοπτική της παγκόσμιας δημοκρατίας. Με αφορμή τη “Δημοκρατία του Πλήθους” στο έργο του Negri», σε: <https://www.constitutionalism.gr/1910-i-ennoia-toy-plitoys-kai-i-oytopiki-prooptiki-tis/> [ανακτήθηκε στις 16/5/2019]. Βάκη, Φωτεινή, «Η “Αυτοκρατορία” και οι εχθροί της», *Ουτοπία*, τεύχος 71, Οκτώβριος 2006, σελ. 43-61.

²⁵ Kristeva, Julia, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris: Le Seuil, 1980 και Bataille, Georges, “L'abjection et les formes misérables” σε: *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1970, σελ. 217-21.

προστατεύσουν τα όποια υποκείμενα της χειραφέτησης, τα οποία αναδύονται, ακμάζουν και παρακμάζουν εντός του ιστορικού γίγνεσθαι.

Η τελευταία αντίληψη που χρήζει μεταρρύθμισης, συνίσταται κατά τον Α. Honneth στο συνδυασμό ιστορικού νετεερμινισμού και αφελούς οπτιμισμού, που έχει τις ρίζες του στο κλίμα της περιόδου του Διαφωτισμού και που βλέπει μία ευθύγραμμη πρόοδο της ανθρωπότητας, η οποία ακολουθεί καθορισμένα μεταρρυθμιστικά στάδια καθιστώντας την όποια τελική χειραφέτηση αναπόφευκτη²⁶. Ο μεσσιανισμός που θέλει την ιστορία μέσα από νομοτέλειες να οδηγείται συνεχώς σε ανώτερα επίπεδα, υποκαθιστά τη δυναμική της ανθρώπινης πράξης και ρέπει προς ένα ολοκληρωτισμό που όχι μόνο υποβάλλει εκ των προτέρων στον άνθρωπο πώς να πράξει αλλά και

²⁶ Βλ. μεταξύ άλλων: Βάκη, Φωτεινή, *Η πρόοδος στο Διαφωτισμό. Πρόσωπα και προσωπεία*, Αθήνα: Ευρασία, 2012 και Χρύσης, Αλέξανδρος, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Αθήνα: Κριτική, 2004.

²⁷ Για μια αντίληψη της ιστορίας που προωθεί την αλλοτρίωση της ανθρώπινης ελευθερίας βλ. Wellmer, Albrecht, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne - Essays und Vorträge*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1993 και Lefebvre, Henri, *La fin de l'Histoire*, Paris: Anthropos, 2001. Για τον ευρύτερο προβληματισμό βλ. Γκιούρας, Θανάσης, *Ελευθερία και Ιστορία. Με βασική αναφορά στις θέσεις για την έννοια της ιστορίας του Walter Benjamin*, Αθήνα: ΚΨΜ, 2012.

²⁸ Βλ. την παρατήρηση του Θανάση Γιαλκέτση: « Σύμφωνα με τον Ντιούι, η φιλοσοφία πρέπει να υιοθετήσει την πειραματική μέθοδο που χαρακτηρίζει την επιστήμη και να την εφαρμόσει και στο ηθικό και πολιτικό πεδίο. Στα έργα του ο Ντιούι υπογραμμίζει συχνά την ικανότητα της επιστήμης να

γνωρίζει την κατάληξη των προσπαθειών του, στερώντας του εν τέλει κάθε ψήγμα αυτονομίας²⁷. Ο εγγελιανός μαρξισμός θα επιχειρήσει να διορθώσει την παραπάνω θέση εμμένοντας σε μια εσωτερική τελεολογία ελευθερίας εντός της νεωτερικότητας, η οποία μέσα από συγκρούσεις επιδιώκει να οδηγείται σε ένα ανώτερο ορθολογικό επίπεδο (από την άρνηση στο επαναθέτειν), το οποίο όμως είναι ενδεχομενικό και όχι βέβαιο, ενώ δεν αποκλείονται και οι οπισθοχωρήσεις. Ο Α. Honneth με τη σειρά του επικαλούμενος τον πραγματισμό του John Dewey θα επιμένει στη σημασία του ιστορικού πειραματισμού για την εγκαθίδρυση και την επέκταση χώρων ελευθερίας, δίνοντας έμφαση κατ' αυτόν τον τρόπο στην ανθρώπινη δημιουργική και μετασχηματιστική δράση εντός του γίγνεσθαι²⁸.

διορθώνει τον εαυτό της, την ικανότητά της να είναι πάντα έτοιμη να τεθεί ξανά υπό αμφισβήτηση και να μη θεωρεί τα αποτελέσματα που επιτεύχθηκαν ως κάτι το ολοκληρωμένο και το οριστικό. Αυτή η κριτική, αυτοκριτική και αντιδογματική στάση ανταποκρίνεται στις ανάγκες της ανάπτυξης μιας αληθινά δημοκρατικής και ανοιχτής κοινωνίας» στο Γιαλκέτση, Θανάσης, «Φιλοσοφία της πράξης και ριζοσπαστική δημοκρατία» εισαγωγή σε: Dewey, John, *Φιλελευθερισμός και Κοινωνική Δράση*, μετάφραση: Μαγδαληνή Τσεβρένη, Αθήνα: Πόλις, 2019, σελ. 33. Τη σημασία της εκμετάλλευσης των ιστορικών πειραματισμών για τη συγκρότηση μιας κοινωνικής θεωρίας της χειραφέτησης επισημαίνει και ο Henri Lefebvre στο έργο του: *Introduction à la modernité. Préludes*, Paris: Les éditions de minuit, 1962, σελ.346-7 όπου και οι αναφορά στις «βιωμένες ουτοπίες» και στην κοινωνική φαντασία.

2.2. Η πρόταση της δημοκρατικής μορφής ζωής. Ο πυρήνας της κανονιστικής του πρότασης αφορά τη δημοκρατική αυτοθέσμιση: ένα ιδανικό που καλύπτει τον ανθρώπινο βίο στην καθολικότητά του, καταλαμβάνοντας στο σύνολό τους τις διαφοροποιημένες σφαίρες του κοινωνικού, με σεβασμό όμως στην αυτονομία και στην ιδιαίτερη λειτουργία κάθε κοινωνικού υποσυστήματος (δίχως να θέλει να τα υποτάξει έξωθεν και βίαια σε μία πχ. οικονομική ορθολογικότητα)²⁹. Ο στόχος του είναι η «κοινωνικοποίηση της κοινωνίας», όπου το εγώ θα βρεθεί εντός του εμείς³⁰, οπότε και θα εντοπίζουμε ελεύθερα άτομα εντός ελευθέρων κοινοτήτων. Αφετηρία του στοχασμού του αποτελεί η γαλλική επανάσταση και η διακήρυξή της για ελευθερία-ισότητα-αδελφότητα³¹. Το ανολοκλήρωτο μάλιστα των υποσχέσεών της³² δύναται να εμπνεύσει μία θεωρία και πρακτική που θα εμβαθύνει αλλά και θα υπερβαίνει το κλασικό φιλελεύθερο δημοκρατικό υπόδειγμα. Θα κινηθεί επομένως στον αντίποδα όσων

²⁹ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 137-188.

³⁰ Honneth, Axel, *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

³¹ Για το αν η κανονιστική πρόταση της κοινωνικής θεωρίας οφείλει να εκκινεί από τα ανθρώπινα δικαιώματα ή από την αναδιανομή βλ. τη σχετική συζήτηση σε : Honneth, Axel και Fraser, Nancy, *Umverteilung oder Anerkennung?: Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.

³² Για τη σχετική προβληματική βλ. Habermas, Jürgen, «Modernity: An unfinished project» σε: d'Entrèves, Maurizio Passerin και Benhabib, Seyla (επιμ.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: The MIT Press. 1997.

εστιάζουν αποκλειστικά στην οικονομία και στον αποτελεσματικό της έλεγχο: στο ζήτημα δηλ. της παραγωγής και της αναδιανομής των οικονομικών πόρων. Θα συναντηθεί από την άλλη με τους ουτοπιστές σοσιαλιστές των οποίων οι αμοιβαιότητες αποτελούσαν το επιστέγασμα της προσπάθειας άνθισης της ατομικής ελευθερίας εντός της συλλογικότητας. Ειδικότερα στοιχεία της πρότασής του για μια δημοκρατική μορφή ζωής αποτελούν το αίτημα της κοινωνικής ελευθερίας, η σημασία των λειτουργικών διαφοροποιήσεων κατά την αναπαραγωγή της κοινωνίας, η δημοσιότητα ως ενοποιητικό κέντρο των κοινωνικών υποσυστημάτων, η διαπλοκή του τοπικού, του παγκόσμιου και του εθνικού πλαισίου αναφοράς. Δε θα επιχειρήσει πάντως η πρόταση του να λάβει τη μορφή ενός λεπτομερειακού σχεδίου προκαταλαμβάνοντας την κοινωνική πράξη αλλά θα σκιαγραφήσει κάποιες γενικές κατευθύνσεις³³.

³³ Όπως επισημαίνει και ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης υπάρχει μία θεμελιώδης αντινομία στην υλιστική θεωρία της ιστορίας που «επιχειρεί να προκαταλάβει θεωρητικά την “αναγκαία” εξέλιξη της κοινότητας, δηλαδή να εντοπίσει την εξέλιξη εκείνη που θεωρείται πως οπωσδήποτε θα λάβει χώρα, και να εγείρει αυτή τη θεωρητική γνώση σε κίνητρο του πολιτικού πράττειν». Αυτό ακριβώς προσπαθεί να αποφύγει και ο Axel Honneth. Όπως προσθέτει ο Ψυχοπαίδης: «Επειδή η διαδικασία της κοινωνικοποίησης που χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη ιστορικών παραγωγικών δυνάμεων δεν συνιστά μία οντολογία αλλά μια κοινωνική διαδικασία, θα πρέπει να σχετικοποιηθεί και ο κλειστός συστηματικός χαρακτήρας της διαδικασίας αυτής», στο Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Ιστορία και Μέθοδος*, Αθήνα: Σμίλη, 1994, σελ. 226-227.

2.2.1 Η κοινωνική ελευθερία. Ως προϋπόθεση της δημοκρατίας εμφανίζεται η κοινωνική ελευθερία, η οποία προκύπτει μέσα από την οργανική σύνδεση της ατομικής ελευθερίας με την αδελφότητα, ριζοσπαστικοποιώντας κατ' αυτόν τον τρόπο το αίτημα της γαλλικής επανάστασης ³⁴. Η ανανέωση της ελευθερίας στοχεύει στο να διευρύνει την έννοιά της απομακρύνοντάς την από μία θεώρηση που τη συνδέει περιοριστικά με τις ιδιοτελείς επιδιώξεις εντός της καπιταλιστικής αγοράς: με τον ωφελιμισμό και τον κτητικό ατομικισμό, με τη χρήση του άλλου ως μέσου για την επίτευξη των προσωπικών στοχεύσεων, με την αγνόηση, την άρνηση ή και την αποσιώπηση της κοινωνικής αλληλεξάρτησης. Η κοινωνική ελευθερία εκφράζεται δι'υποκειμενικά μέσα από την αλληλεγγύη των υποκειμένων που αλληλοσυμπληρώνονται.

Διεξοδικότερα, η ελευθερία δεν υφίσταται πέραν της κοινότητας που εγκαθιδρύεται στη νεωτερικότητα ³⁵. Η τελευταία συνιστά τον απαραίτητο όρο της ατομικής αυτοπραγμάτωσης, εφόσον εντός της

³⁴ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 25-57. Μία εκτενέστερη ανάλυση του για το δημοκρατικό έθος που βασίζεται στην κοινωνική ελευθερία σε: Honneth, Axel, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduction : Frédéric Joly-Pierre Rusch, Paris : Gallimard, 2011. Ο Honneth απαριθμεί τριών ειδών ελευθερίες: μία αρνητική που συνίσταται στην απάλειψη εξωτερικών καταναγκασμών, μία αναστοχαστική/ρεπουμπλικανική που προσθέτει στην έννοια της προηγούμενης ελευθερίας και τη μη-επιρροή επί της πολιτικής βούλησης του άλλου και μια κοινωνική/συνεργατική που συνίσταται στο να αναγνωρίζει ο καθένας τις ανάγκες και τις επιθυμίες του στο πρόσωπο του άλλου. Η τελευταία περίπτωση είναι και η μέγιστη δυνατή διεύρυνση της

μόνο βρίσκει ανταπόκριση ο αγώνας των υπεύθυνων και ικανών προς το συμπάσχειν υποκειμένων για αμοιβαία αναγνώριση αναγκών και επιθυμιών. Τα ενσυνείδητα υποκείμενα συμμετέχουν επομένως στη συγκρότηση μιας κοινότητας και συμπληρώνουν το ένα το άλλο: οι ανάγκες του ενός αποτελούν την προϋπόθεση για την πραγμάτωση των αναγκών του άλλου. Η συγκεκριμένη εξάρτηση προκύπτει από μία συνειδητή πράξη, όπου οι στόχοι διαπλέκονται μεταξύ τους εμπρόθετα και δεν επικαλύπτονται απλώς κατά τρόπο τυχαίο, όπως συμβαίνει με την αντίληψη για την αόρατη χείρα της αγοράς, όπου ενώ ο καθένας δρα προς εξυπηρέτηση των δικών του συμφερόντων, εν τέλει ο απρόσωπος αγοραίος μηχανισμός επιτυγχάνει το βέλτιστο κοινωνικό αποτέλεσμα ³⁶. Στο σημείο αυτό παρατηρούμε την επεξεργασία στοιχείων από την εγγεληνή θεωρία της αναγνώρισης, όπως αυτή εμφανίζεται στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* (1807), και θα εντοπιστεί αργότερα και στα νεανικά μαρξικά σχόλια στο έργο του James Mill (1844)³⁷.

ελευθερίας καθώς απαιτεί την ενεργή σύμπραξη των μελών της κοινότητας. Honneth (2011) όπ.π. σελ. 33-102 και Honneth (2008) σελ. 50-51.

³⁵ Ibid. σελ.27.

³⁶ Σε αυτήν την οπτική εντάσσεται κυρίαρχα η πολιτική οικονομία του Adam Smith.

³⁷ Για τη θεωρία της αναγνώρισης: Honneth Axel, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010. Του ίδιου, *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση. Για την ανανέωση της κριτικής θεωρίας*, εισαγωγή-μετάφραση: Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Αθήνα: Πόλις, 2000 και ιδίως το κεφάλαιο: «Αναγνώριση και Ηθική Υποχρέωση» σελ. 127-153. Για μια παρουσίαση της θεωρίας αναγνώρισης σε: Καβουλάκος,

Η κοινωνική ελευθερία θα ενταχθεί σε μια οπτική ολιστικού ατομικισμού, που δεν βλέπει μία σύγκρουση του «εγώ» με το «εμείς», η οποία και οδηγεί είτε σε έναν καταπιεστικό κολεκτιβισμό είτε σε έναν αποσυνθετικό της όποιας συλλογικότητας ατομικισμό, αλλά αντικρίζει έναν κοινωνικό δεσμό που δεν βρίσκεται σε ένα ανώτερο επίπεδο από την ατομικότητα καταναγκάζοντάς την. Η συγκρότηση μιας συλλογικότητας έχει τη δυνατότητα να διαμορφώσει σταδιακά ένα έθος/έναν τρόπο συμπεριφοράς που θα χαρακτηρίζεται από το αλληλέγγυο συμπάσχειν. Κατ' αυτόν τον τρόπο αποφεύγεται η απαλλοτρίωση του ατόμου και των ελευθεριών του στην οικονομική συλλογικότητα του παραγωγικού συνεταιρισμού, κίνδυνος υπαρκτός σε μια πιο παραδοσιακή προσέγγιση του σοσιαλισμού, ενώ από την άλλη επιδιώκεται η ανάπτυξη νομικά εγγυημένων ατομικών ελευθεριών εντός των προσωπικών σχέσεων, της πολιτικής κοινότητας και του οικονομικού συνεταιρίζεσθαι. Τέλος, η συλλογικότητα δε σημαίνει επιστροφή σε έναν απευκταίο κοινοτιστικό πριμιτιβισμό μικρών και ελεγχόμενων κοινοτήτων όπου κυριαρχούν προσωπικές γνωριμίες αλλά είναι προπαντός ένα

Κωνσταντίνος, «Ο Axel Honneth και η παράδοση της κριτικής θεωρίας», εισαγωγή σε: Honneth Axel (2000) όπ.π. σελ. 20-32. Για μια κριτική στην πρόσληψη της εγελιανής έννοιας της αναγνώρισης από τον Honneth: Μιχαλάκης, Ανδρέας, «Η ηθική της αμοιβαίας αναγνώρισης: από τη σχέση θεωρίας πράξης στη δικαιολόγηση της ηθικής σκοπιάς» σε: *Θεωρία, αξίες και κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, επιμέλεια: Μανόλης Αγγελίδης-Στέφανος Δημητρίου-Αλίκη Λαβράνου, Αθήνα: Πόλις, 2008, σελ.356-371.

³⁸ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 141-146.

συνέχειν που στηρίζεται στην αποδοχή ενός ορθολογικού πλαισίου ιδεών.

2.2.2. Η λειτουργική διαφοροποίηση του κοινωνικού. Στη νεωτερικότητα η κοινωνική λειτουργία αναπαράγεται μέσα από το σχηματισμό αυτόνομων κοινωνικών σφαιρών όπου κάθε μία έχει την ανεξαρτησία της και τους δικούς της νόμους λειτουργίας³⁸. Η τυχόν δημοκρατική, κοινωνική αυτοθέσμιση θα πρέπει να οργανωθεί μέσα από τη λήψη υπόψιν του παραπάνω δεδομένου³⁹. Δεν υφίσταται επομένως μία οικονομική ολότητα που απορροφά τα υπόλοιπα κοινωνικά υποσυστήματα υπάγοντας τα κατά τρόπο ολοκληρωτικό στη λογική της, οπότε η πολιτική και η προσωπική σφαίρα χάνουν την όποια τους αυτοτέλεια, ενώ η αυτοδιαχείριση των παραγωγών στην οικονομία αποτελεί το κλειδί που λύνει όλα τα υπόλοιπα προβλήματα.

Ο Α. Honneth θα τριχοτομήσει το κοινωνικό σε «τρεις λειτουργικούς κύκλους κοινωνικής ελευθερίας»: αρχικά, είναι οι προσωπικές σχέσεις (φιλία, δεσμοί οικειότητας και οικογένεια⁴⁰), έπειτα οι οικονομικές και

³⁹ Βλ και Abensour, Miguel, *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris: Le Félin, 2004 για τον οποίον κριτήριο μιας σύγχρονης ανάγνωσης της δημοκρατίας είναι αν μπορεί να διακρίνει και να σεβαστεί τις διαφοροποιήσεις στις σφαίρες του κοινωνικού στη νεωτερικότητα. Θα θεωρήσει μάλιστα πως η μαρξική στιγμή της Κριτικής του εγελιανού Πολιτικού Δικαίου πληροί την ως άνω προϋπόθεση.

⁴⁰ Για τους τρεις τομείς των προσωπικών σχέσεων βλ. Honneth (2011) όπ.π. σελ. 208-273.

τέλος η πολιτική σφαίρα με κυρίαρχο το ζητούμενο του σχηματισμού της πολιτικής βούλησης. Με αυτό τον τρόπο εξυπηρετούνται μία σειρά από στοχεύσεις για τη δημοκρατική του θεώρηση. Πρώτον, επιτυγχάνει να καλύψει τη ζωή στην ολότητά της, σεβόμενος τις ιδιαιτερότητες των διαφορετικών της τομέων: οι άνθρωποι ως σύντροφοι, παραγωγοί και πολίτες⁴¹. Έπειτα, αναδεικνύει τη σημασία που έχουν τα δικαιώματα σε κάθε χωριστή σφαίρα ώστε μέσα από τη συνεχή εμβάθυνση και μεταρρύθμισή τους, κάθε κοινωνικό υποσύστημα να διατηρεί την ανεξαρτησία του και την ομαλή του λειτουργία σε συνεργασία με τα υπόλοιπα. Τρίτον, εισάγει στη θεωρία του και στοιχεία από κριτικά ρεύματα που αγνοούνταν από τον επίσημο μαρξισμό, και προωθούν την κοινωνική ελευθερία στις επιμέρους σφαίρες του κοινωνικού, όπως το ρεύμα του ρεπουμπλικανισμού ή του φεμινισμού. Τα υποσυστήματα επικοινωνούν μεταξύ τους κατά τρόπο εσωτερικό (όχι εξωτερικά, μέσα από μία δυναστική επιβολή) και μέσα από την αμοιβαία επικοινωνία επιτυγχάνουν την αναπαραγωγή της κοινωνίας. Το οργανισμικό υπόδειγμα που υιοθετείται (εγελιανής κυρίως έμπνευσης) σημαίνει ότι κάθε κύκλος ελευθερίας έχει μια

⁴¹ Εξάλλου η δημοκρατία αρχίζει την επομένη των εκλογών, εφόσον δεν αφορά απλά μία εκλογική διαδικασία αλλά υποβάλλει μία ολόκληρη στάση ζωής, σύμφωνα με τον Βασιλόγιαννη, Φίλιππο, *Το μίσος για τη φιλελεύθερη δημοκρατία*, σε:

http://users.uoa.gr/~pvassil/Democracy1.pdf?fbclid=IwAR3CeG4juo7jjB5SvTM-dsmg-J-d31wxPo7CGznE_BfZgNOqMPi8qoW-25U [ανακτήθηκε στις 17/5/2019]

⁴² Honneth (2018) όπ.π. σελ. 148-154.

συγκεκριμένη ευθύνη στο κοινωνικό και όλοι μαζί συνεργάζονται αρμονικά ώστε να επιτύχουν την αναπαραγωγή κατά το πρότυπο των οργάνων στο έμβιο ον. Η χρήση πάντως του παραπάνω βιολογικού μοντέλου περιορίζεται αυστηρά στο να δώσει μια κανονιστική υπόδειξη για τον τρόπο αρμονικής οργάνωσης των κοινωνικών υποσυστημάτων.

Η λειτουργική διαφοροποίηση κατορθώνει να δώσει έμφαση μεταξύ άλλων στις προσωπικές σχέσεις αλλά και στην πολιτική ως υποσυστήματα που εντάσσονται στη δημοκρατική μορφή της ζωής. Αυτό σημαίνει ότι οι προσωπικές σχέσεις έχουν τη δυναμική να μετατραπούν σε ένα χώρο υλοποίησης της κοινωνικής ελευθερίας, απαλλαγμένες από έμφυλες και ετεροκανονικές εξαρτήσεις, όπου θα επικρατούν ισότιμες σχέσεις καθόσον οι ανάγκες και επιθυμίες των συντρόφων θα αλληλοαναγνωρίζονται και θα πραγματώνονται αμοιβαία⁴². Η επίτευξη του παραπάνω στόχου απαιτεί βέβαια την αλλαγή του δικαϊκού και πολιτισμικού προτύπου⁴³. Κύριο χειραφετητικό όργανο σε αυτήν την περίπτωση αποτελεί η αναγνώριση της «διαφοράς» η οποία θα κατοχυρώνεται μέσα από μία σειρά από δικαιώματα⁴⁴. Το τελευταίο έχει αποτελέσει αντικείμενο

⁴³ Για μία εξειδικευμένη μελέτη πάνω σε αυτήν την δικαιο-πολιτισμική αλλαγή με στόχο οι σχέσεις συντροφικότητας να μεταβληθούν σε σχέσεις ελευθερίας βλ. Ρεθυμιωτάκη, Ελένη, *Η συντροφικότητα και το σύμφωνο συμβίωσης*. Η οπτική της κοινωνιολογίας του δικαίου, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας (υπό έκδοση).

⁴⁴ Για τη συσχέτιση μεταξύ της έννοιας «διαφορά» και των δικαιωμάτων βλ. μεταξύ άλλων και: Lefebvre Henri (1971) όπ.π.

τόσο επεξεργασίας από τη φεμινιστική θεωρία όσο και κινηματικής διεκδίκησης⁴⁵. Στην παραδοσιακή σοσιαλιστική θεωρία η εξάρτηση των προσωπικών σχέσεων από τις παραγωγικές, θα οδηγήσει στην επικράτηση της αντίληψης ότι η γυναίκα θα χειραφετηθεί αυτόματα μέσα στο συνεταιρισμό των οικονομικά ελεύθερων παραγωγών. Αυτήν την αντίληψη θα την ενισχύσει και το έργο του Friedrich Engels *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους* (1884) όπου η ανισότιμη θέση της γυναίκας στην οικογένεια συνάγεται από τις σχέσεις ιδιοκτησίας και την ανδρική κυριαρχία σε αυτές. Ένα άλλο κοινωνικό υποσύστημα στο οποίο δε δόθηκε η αρμόζουσα προσοχή από την παραδοσιακή σοσιαλιστική σκέψη είναι αυτό της πολιτικής⁴⁶. Εδώ το ιδανικό συνίσταται σε μια συλλογική βούληση που σχηματίζεται εντός ενός χώρου όπου τα όποια προβλήματα επικοινωνίας έχουν αρθεί: η αυτονομία είναι το αποτέλεσμα μιας από κοινού διαβούλευσης που βασίζεται στην ελευθερία της έκφρασης και ακολούθως στηρίζει μια σειρά από ατομικά και πολιτικά δικαιώματα εμβαθύνοντάς τα. Σε αυτήν την προβληματική μπορεί να συνεισφέρει και το ρεύμα του ριζοσπαστικού ρεπουμπλικανισμού που εστιάζει σε

⁴⁵ Για τη σχέση φεμινιστικής θεωρίας, κινηματικών δράσεων και δικαίου βλ. Ρεθυμιωτάκη, Ελένη-Μαροπούλου, Μαρίνα και Τσακιστράκη, Χριστίνα, *Φεμινισμός και Δίκαιο*, Αθήνα: Σύνδεσμος Εκδοτών Ακαδημαϊκών Βιβλίων, 2015 σε: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/6177> [ανακτήθηκε στις 17/5/2019]

⁴⁶ Honneth (2011) όπ.π. σελ. 392-513 όπου μελετάει τρεις τομείς: το δημόσιο δημοκρατικό χώρο, το δημοκρατικό κράτος δικαίου και τον πολιτικό πολιτισμό. Επίσης Honneth (2018) όπ.π. σελ. 147-148.

⁴⁷ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 148.

προβλήματα αυτονομίας: στον τρόπο διαμόρφωσης της πολιτικής βούλησης και στην ίση συμμετοχή στη λήψη αποφάσεων. Ο στόχος είναι να «αποδοθεί στην αρχή της λαϊκής κυριαρχίας ο χαρακτήρας της δημοκρατικής διαβούλευσης»⁴⁷.

2.2.3. Το ενοποιητικό κέντρο της δημοσιότητας. Τι όμως συντονίζει τις παραπάνω σφαίρες ελευθερίας του κοινωνικού; Μήπως ο συντονισμός τους γίνεται ανώνυμα δίχως κάποια συνειδητή δράση των υποκειμένων, όπως θα μπορούσε να ισχυριστεί μία συστημική θεώρηση που ασπάζεται τον Niklas Luhmann; Για τον A. Honneth το συντονιστικό κέντρο βρίσκεται στην εμπρόθετη πράξη των υποκειμένων που συνδέεται με τη δημοκρατική δημοσιότητα⁴⁸. Οι πολίτες που συσκέπτονται δίχως καταναγκασμούς εντός της δημοκρατικής λειτουργίας, αναστοχάζονται, διορθώνουν τα σφάλματα στο πλαίσιο της ομαλής και αρμονικής λειτουργίας των τριών σφαιρών, θεσμοθετούν και αναπτύσσουν μία σειρά από δικαιώματα και νομοθετούν επί μέρους πολιτικές. Εδώ βρίσκουν δίοδο έκφρασης οι κοινωνικοί αγώνες που αποσκοπούν σε

⁴⁸ Φανερός σε αυτό το σημείο ο στόχος του να περισώσει τη σημασία της δράσης των υποκειμένων και να μη τα υποβιβάσει σε νευρόσπαστα που τα κινούν διαδικασίες που τα ίδια δεν τις ελέγχουν. Honneth (2018) όπ.π. σελ. 165-171. Για την ανάδυση και τη λειτουργία των δημοσιοτήτων: Habermas, Jurgен, *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας. Έρευνες πάνω σε μια κατηγορία της αστικής κοινωνίας*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα: Νήσος, 1997 και Negt, Oskar και Kluge, Alexander, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1990.

αναγνώριση, ενώ ελέγχεται και η κρατική εξουσία. Η πολιτική σφαίρα κατ' αυτόν τον τρόπο περνάει εν τέλει στην πρωτοπορία καθώς παθογένειες από τις υπόλοιπες σφαίρες μπορούν μεταφερθούν εκεί με σκοπό να επιλυθούν από την πολιτική κοινότητα⁴⁹.

2.2.4. Το πλαίσιο αναφοράς: το τοπικό, το εθνικό και το παγκόσμιο.

Θα αναζητηθεί επιπρόσθετα το επίπεδο άρθρωσης των δημοκρατικών δημοσιότητων γύρω από τις οποίες ενοποιείται το πείραμα του κοινωνικού⁵⁰. Ως προς το οργανωτικό ζήτημα παρατηρείται πως οι τοπικές δημοσιότητες αποτελούν τον πυρήνα, το εθνικό στοιχείο συνεχίζει να έχει μεγάλη σημασία, ενώ το όλο εγχείρημα προσλαμβάνει συχνά και παγκόσμια χαρακτηριστικά. Από την οπτική της θεωρίας επισημαίνεται ότι η όποια επεξεργασία έχει δύο πλευρές: μία έξωθεν, η οποία είναι παγκόσμια και καθολική, ενώ χαρακτηρίζεται από ηθική ουδετερότητα και μία έσωθεν, η οποία σχετίζεται με το νόημα του βίου και την καθημερινότητα.

Ο πυρήνας της όποιας οργάνωσης της δημοσιότητας⁵¹ αναπτύσσεται τοπικά όπου και το υπόβαθρο είναι κοινό (δίκαιο, πολιτική, πολιτισμός), ώστε οι πολίτες να μοιράζονται έγνοιες, να αναπτύσσουν ένα δέον μέσα στο συγκεκριμένο πεδίο και έτσι να συμπράττουν

⁴⁹ Βλ. και τη θέση του Abensour (2004) όπ.π. όπου ερμηνεύοντας τη μαρξική κριτική στο Εγγελιανό Πολιτικό δίκαιο (1844), αναφέρεται σε μια δημοκρατική αυτοθέσμιση σε όλες τις σφαίρες του κοινωνικού σύμφωνα με την ιδιαίτερη υφή της κάθε μίας και όπου η πολιτική σφαίρα μέσα από τα ερωτήματα που

ευκολότερα νοηματοδοτώντας τις ενέργειές τους. Εδώ μπορούμε να επισημάνουμε και τις παρόμοιες αναπτύξεις του H. Lefebvre που εκφράζουν την κανονιστική πρόταση μιας δημοκρατικής αυτοδιοίκησης στο τοπικό επίπεδο παράγοντας έναν κοινωνικό και διαφοροποιημένο χώρο⁵². Βέβαια, οι τοπικοί δημοκρατικοί πειραματισμοί σε μια συγκεκριμένη περιοχή μπορούν να διαχυθούν και αλλού οδηγώντας προοδευτικά σε παγκόσμια διασύνδεση. Από την άλλη, συχνά διαφαίνεται και η ανάγκη ενός οργανωτικού πόλου παγκόσμιας δημοσιότητας: ενός κέντρου που θα δικτυώνει τις επιμέρους τοπικές δημοσιότητες και θα ενεργοποιεί συντονισμένες επεμβάσεις στο σύνολο των κρατών προωθώντας την κοινωνική αυτοθέσμιση. Η παραπάνω διαπίστωση δεν είναι σωστό όμως να μας οδηγήσει σε έναν μονότροπο κοσμοπολιτισμό, ο οποίος θα εκφράζει απλά μια στάση διανοητική πρωτοπορίας παραβλέποντας τη σημασία που εξακολουθεί να διαδραματίζει το εθνικό: καθώς εξακολουθούν να υπάρχουν ανισότητες στο βαθμό διεθνοποίησης των κοινωνικών υποσυστημάτων (μόνο η οικονομία φαίνεται ότι τείνει να οργανωθεί πλήρως στην παγκόσμια κλίμακα), οι πολίτες συνειδητοποιούν κυρίως το εθνικό επίπεδο όπου και μπορούν εύκολα να αντιληφθούν

θέτει και τις απαντήσεις που δίνει αποτελεί πηγή έμπνευσης για όλες τις υπόλοιπες.

⁵⁰ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 175-184.

⁵¹ Ibid. σελ. 175-181.

⁵² Lefebvre (1967) όπ.π. και Lefebvre (1974) όπ.π.

μία σειρά από θεσμούς («είναι ορατοί»), ενώ τέλος δεν πρέπει να παραβλέπεται η σημασία των εθνικών Συνταγμάτων και νομοθεσιών.

Η κοινωνική θεωρία αποτελεί τον απαραίτητο δεσμό μεταξύ του τοπικού-έσωθεν και του παγκόσμιου-έξωθεν⁵³. Ως προς την εξωτερική πλευρά επιδιώκει να αποτελεί μια ηθικά ουδέτερη θεωρία προχωρώντας στον έλεγχο και την ορθολογική αφαίρεση της τοπικής δημοσιότητας, διανοίγοντας την ως προς τις υπόλοιπες δημοσιότητες σε ένα πνεύμα αλληλεγγύης και αμοιβαιότητας, όπου δεν χωράει απομονωτισμός και αποκλεισμός, αλλά προωθείται η συμπερίληψη των αναγκών και των άλλων δημοσιότητων και επομένως η διεθνοποίηση μέσα από τη λήψη υπόψη «των κοινών παγκόσμιων προκλήσεων». Ως προς την έσω πλευρά, η θεωρία εμπνέει πειράματα για τη δημοκρατία που δίνουν νόημα στην ολότητα του βίου παρακινώντας τους πολίτες στη δημοκρατική διαδικασία, κάτι που σηματοδοτεί την από κοινού αναζήτηση λύσεων. Προωθεί έναν «πολιτισμικό πλούτο» που μεταφράζεται σε ένα άνοιγμα στις ανάγκες και τις επιθυμίες του διαφορετικού και του αποκλεισμένου μέσα από τη διεύρυνση των δικαιωμάτων.

2.3 η εφαρμογή της δημοκρατίας στην οικονομική σφαίρα. Το παράδειγμα της οικονομίας αποτελεί μια θεωρητική πρόκληση για τη δημοκρατική θεωρία του A. Honneth, καθώς εμφανίζεται ως ένα από

⁵³ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 181-184.

τα υποσυστήματα του κοινωνικού που επιδέχεται μεταρρυθμίσεις μέσα από συνεχείς πρακτικούς πειραματισμούς που αποβλέπουν σε μία αγορά πέρα από τον καπιταλισμό (σοσιαλισμός της αγοράς)⁵⁴. Η κοινωνική ελευθερία εντός της οικονομικής σφαίρας εκφράζεται με διαφορετικούς τρόπους δίχως όμως να προκρίνεται εκ των προτέρων κάποιος κατά τρόπο δογματικό. Επομένως μπορεί να προκύψει είτε μια αυτοδιεύθυνση της κοινωνίας πολιτών που οργανώνουν τα της οικονομίας τους, είτε ο δημοκρατικός έλεγχος της οικονομίας από ένα κράτος-δικαίου που επιδιώκει την κοινωνική ευδαιμονία είτε σε μια πιο φιλελεύθερη κατεύθυνση ηθικά υποκείμενα «όπου το ενδιαφέρον για προσωπικό όφελος εκάστου συναντιέται με τα θεμιτά συμφέροντα του άλλου». Η οικονομία πάντως δεν εμφανίζεται, όπως σε μια πιο παραδοσιακή σοσιαλιστική προσέγγιση, ως μία κλειστή σφαίρα ανθρώπινης δράσης, όπου η αγορά οφείλει να καταργηθεί και να αντικατασταθεί από μία κεντρική διοίκηση που θα αποφασίζει για τα σχετικά με την παραγωγή και διανομή των οικονομικών πόρων προκρίνοντας ένα άνωθεν συγκεντρωτισμό βάσει ενός αυστηρού πλάνου.

Διεξοδικότερα, αρχικά έχουμε στο πρακτικό επίπεδο την υπογράμμιση της σημασίας των πειραματισμών καθόσον δεν υπάρχουν αδήριτοι νόμοι και βεβαιότητες για τον τρόπο της

⁵⁴ Ibid. σελ. 97-135 και Honneth (2011) όπ.π. σελ. 273-392 όπου διχотоμεί την οικονομική σφαίρα σε: α) κατανάλωση β) παραγωγή και υπηρεσίες (αγορά εργασίας).

οικονομικής οργάνωσης⁵⁵. Ο A.Honneth επιχειρεί κατά συνέπεια να επανασυνδεθεί με τον πρώιμο σοσιαλισμό των ουτοπιστών που επιχείρησαν να δοκιμάσουν ένα σοσιαλισμό της αγοράς ηθικοποιώντας την οικονομία, με αρκετά όμως ελλείμματα καθώς αγνόησαν την ορμή της κεφαλαιακής συσσώρευσης. Από την άλλη, η πρόκριση οικονομικών πειραματισμών δεν εκφράζει την παράδοση σε έναν τυφλό κοινωνικό αυθορμητισμό, αλλά αποτελεί συνειδητή ορθολογική επιλογή με στόχο την υπέρβαση των καταναγκασμών που εμποδίζουν την ανάπτυξη της επικοινωνίας μεταξύ των μελών της κοινωνίας σε οικονομικό επίπεδο. Θα επικαλεστεί μάλιστα τόσο την εγγελιανή θεωρία όσο και τις έρευνες του πραγματιστή J. Dewey για να υποστηρίξει ότι η πύκνωση των αλληλεξαρτήσεων μεταξύ των οικονομικών παραγωγών ενεργοποιεί το ενυπάρχον δυναμικό εντός της κοινωνίας οδηγώντας σε ευφυέστερες λύσεις των παθογενειών. Παράλληλα, όλοι αυτοί οι πειραματισμοί οφείλουν να διατηρηθούν στη συλλογική μνήμη, όπου και θα καταγραφούν οι πρόοδοι και οι οπισθοχωρήσεις, ώστε η μελλοντική κοινωνική πράξη να μπορεί να τους αξιοποιήσει δημιουργικά και να έρθει να προσθέσει πάνω στις επιτυχίες. Σε αυτόν το τομέα πολύτιμη υπήρξε η προσπάθεια του αναλυτικού μαρξιστή κοινωνιολόγου Erik Olin Wright⁵⁶ να καταγράψει μία σειρά από επιτυχείς ουτοπικούς πειραματισμούς.

⁵⁵ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 104-106, 110-116, 127-129.

⁵⁶ Wright, Erik Olin, *Ρεαλιστικές Ουτοπίες*, μετάφραση: Λουδοβίκος Κωτσονόπουλος- Έλενα Παπαδοπούλου Αθήνα: Ασίνη, 2018.

⁵⁷ Honneth (2018) όπ.π. σελ. 123-126.

Και οι θεωρητικές όμως επεξεργασίες είναι απαραίτητες, στο βαθμό που υποδεικνύουν τις ποικίλες εξαρτήσεις κάνοντας κριτική στις κυρίαρχες εννοιολογήσεις της οικονομικής επιστήμης και προωθώντας τη συνεργατικότητα στο οικονομικό υποσύστημα όπου «ελεύθερα υποκείμενα συμβάλλουν στην ίση ικανοποίηση των αναγκών όλων των μελών της κοινωνίας»⁵⁷. Θα επισημανθούν επομένως θεωρητικά εγχειρήματα εισαγωγής στοιχείων ηθικής στις αγορές με την ταυτόχρονη προσπάθεια απεξάρτησής τους από το κερδοσκοπικό κεφάλαιο (Karl Polanyi, Amitai Etzioni, Albert Otto Hirschman) καθώς και αποδόμησης της κυρίαρχης αντίληψης ότι οι αγορές εξαρτώνται από την ατομική και κληρονομική ιδιοκτησία μέσων παραγωγής, η οποία και θα πρέπει να μεταφράζεται αυτόματα και σε δικαίωμα στα κέρδη (Friedrich Kambartel). Από την άλλη, η θεωρία απομακρύνεται από το υποκείμενο (βιομηχανικό προλεταριάτο) φωτίζοντας το θεσμικό επίπεδο όπου οι πολίτες επιχειρούν να οργανώσουν αλληλέγγυα τον οικονομικό τους βίο.

3. Μία πρώτη κριτική αποτίμηση. Έχοντας δώσει σε αδρές γραμμές την πρόταση του A. Honneth για μια δημοκρατική μορφή ζωής όπως αυτή εντοπίζεται στο έργο του *Η Ιδέα του Σοσιαλισμού* θα επιχειρήσω και μια πρώτη της αποτίμηση⁵⁸.

⁵⁸ Για κριτικές αναφορές στο έργο του Honneth από την ελληνική βιβλιογραφία βλ. Καβουλάκος (2000) και (2018) όπ.π., Μιχαλάκης (2008) όπ.π., Ράντης, Κωνσταντίνος, «Honneth Versus Horkheimer. Το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της Φραγκφούρτης και το νέο επιστημολογικό του

Αρχικά, ως προς τα θετικά σημεία αναφέρεται ότι ο A. Honneth επεξεργάζεται μία θεωρία που δίνει ιδιαίτερη σημασία στη δημοκρατική θέσμιση, στο δίκαιο και στα δικαιώματα ακολουθώντας τα βήματα των J. Habermas και A. Wellmer. Έτσι επανέρχεται στις πηγές μιας κοινωνικής θεωρίας (Max Weber, Emile Durkheim) για την οποία το δίκαιο αποτελεί βασική μεταβλητή αν θέλουμε να συλλάβουμε το κοινωνικό στην ολότητά του. Αλλά και ακόμη περισσότερο, μέσα από τη “δημοσιότητα” που συντονίζει το σύνολο των σφαιρών του κοινωνικού αποδίδει στην πολιτική βούληση και στα δικαιώματα κεντρικό ρόλο. Ιδιαίτερη σημασία έχει το ότι στοχάζεται τη δημοκρατία ως ένα ολοκληρωμένο τρόπο ζωής, οπότε και την βλέπει τόσο στο προσωπικό πεδίο εντάσσοντας πχ. αιτήματα φεμινιστικά ή βιοηθικά όσο και στο υποσύστημα της οικονομίας αναζητώντας ρυθμίσεις που θα μας οδηγήσουν σε ένα σοσιαλισμό της αγοράς. Δίνει από την άλλη στην πολιτική και τη νομοθέτηση το συντονιστικό ρόλο του κοινωνικού όλου.

Έχει έγνοια η θεώρηση του να είναι επικαιροποιημένη, να έχει γείωση στις κοινωνικές συνθήκες και να ανταποκρίνεται στις σύγχρονες μεταλλαγές του κοινωνικού σώματος. Προσπαθεί να παραμείνει ανοιχτός σε μία σειρά από θεωρητικές εξελίξεις συνομιλώντας με ετερογενή ρεύματα στοχασμού: πραγματισμός, μεταδομισμός,

παράδειγμα», σε: *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τόμος 114, 2004, σελ. 3-25, Μάρας, Κώστας, «Βιβλιοκρισία του: Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011», *Κριτικά*, 2012-02 σε:

κριτικές φεμινιστικές θεωρήσεις, ρεπουμπλικανοί στοχαστές, εργατιστές, ομάδα Socialisme ou Barbarie, αναλυτική φιλοσοφία. Δεν ακολουθεί την τακτική ρήξης του J. Habermas με άλλα “μη-ορθολογικά” θεωρητικά ρεύματα και κυρίως τους μεταδομιστές (όπως αυτή εμφανίζεται στο *Φιλοσοφικό λόγο της Νεωτερικότητας*⁵⁹). Το παραπάνω δεν τον οδηγεί όμως σε εκλεκτικισμό αλλά θα επιχειρήσει να εντάξει πορίσματά όλων αυτών των ρευμάτων σε ένα συνεκτικό ορθολογικό πλαίσιο μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας.

Από την άλλη στο στοχασμό του A. Honneth είναι φανερό ότι το εντασιακό και κριτικό στοιχείο υποχωρεί παραχωρώντας τη θέση του σε μια παραλλαγή στην ουσία του θεωρητικού ρεύματος του ρεπουμπλικανισμού. Επομένως, παρατηρείται ότι, απαλείφονται οι εντάσεις που έβλεπε η κοινωνική θεωρία της Φραγκφούρτης (υπάρχουν έως και στον Habermas) με κυρίαρχη αυτή μεταξύ ενός δυναστικού οικονομικο-πολιτικού συστήματος και της κοινωνίας. Στη θέση τους μπαίνει ένα αίτημα της ρεπουμπλικανικής πολιτικής θεωρίας: η μετάβαση από το εγώ στο εμείς, ώστε να συγκροτηθεί μια συλλογικότητα που θα οδηγήσει σε ένα πολίτη που «καλλιεργεί την αρετή, συμμετέχει στα κοινά, αφοσιώνεται στο κοινό καλό». Δίνεται επομένως μεγαλύτερη έμφαση από ότι συνήθιζαν οι προηγούμενες γενιές της κριτικής κοινωνικής θεωρίας στη κοινότητα και μάλιστα σε

<http://www.philosophica.gr/critica/2012-02.pdf>

⁵⁹ Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1985.

αυτήν της πολιτικής, ενώ η καχυποψία έναντι μιας κρατικής εξουσίας που απειλεί τον κοινωνικό άνθρωπο δεν εμφανίζεται πλέον τόσο έντονα.

Η προσπάθεια να διορθώσει τη φορμαλιστική στροφή του ύστερου J. Habermas θα τον στρέψει στις τοπικές δημοσιότητες και στο έθος τους. Κάτι που μπορεί να προσδίδει μεγαλύτερη δυναμική στη θεωρία του συνδέοντάς την με τα κοινωνικά περιεχόμενα, υπάρχει όμως πάντα ο κίνδυνος με αυτόν τον τρόπο να ατονεί η απαίτηση για έναν ευρύτερο ορθολογικό έλεγχο του δικαιο-πολιτισμικού αποτυπώματος της όποιας τοπικής συλλογικότητας. Τέλος, τίθεται το ερώτημα των ορίων της ανανέωσης που επιχειρείται, κατά πόσο ο μεταρρυθμιστικός οίστρος είναι παραγωγικός ή μήπως χάνεται ένα πολύ μεγάλο μέρος από την αρχική χειραφετητική ορμή. Αναφέρονται ενδεικτικά ότι ουσιαστικά το κοινωνικό υποκείμενο απομακρύνεται από τη θεώρηση του και αντικαθίσταται από μία γενική αναφορά στους θεσμούς ή ότι η δυναμική του παγκοσμιοποιημένου οικονομικού συστήματος με τις προκλήσεις που αυτό θέτει αποδίδεται ιδιαίτερα αγνά, παρά τις εκτεταμένες του αναφορές στην οικονομία.

Αναφερόμενη Βιβλιογραφία

- Βιβλία του Axel Honneth

Honneth, Axel, *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015.

_____, *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015.

_____, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduction : Frédéric Joly-Pierre Rusch, Paris : Gallimard, 2011.

_____, *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

_____, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010.

Honneth, Axel και Fraser, Nancy, *Umverteilung oder Anerkennung?: Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.

Στα ελληνικά

Honneth, Axel, *Η Ιδέα του Σοσιαλισμού. Μια προσπάθεια επικαιροποίησης*, μετάφραση Μαρία Τοπάλη, Αθήνα: Πόλις, 2018.

_____, Από την επικοινωνία στην αναγνώριση. Για την ανανέωση της κριτικής θεωρίας, εισαγωγή-μετάφραση: Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Αθήνα: Πόλις, 2000.

- Υπόλοιπη βιβλιογραφία

Abensour, Miguel, *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris: Le Félin, 2004

Bataille, Georges, “L'abjection et les formes misérables” σε: *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1970, σελ. 217–21.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.

_____, «Three Normative Models of Democracy», *Constellations* vol.1/ no. 1, December 1994, σελ. 1–10.

_____, «Modernity: An unfinished project» σε: d'Entrèves, Maurizio Passerin και Benhabib, Seyla (επιμ.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: The MIT Press. 1997.

Horkheimer, Max, «Traditionelle und kritische Theorie» σε: *Zeitschrift für Sozialforschung. Jahrgang 6. 1937*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, σελ. 245-624.

Kammas, Anthony, «Reconciling Radical Philosophy and Democratic Politics: The Work of Agnes Heller and the Budapest School», *Critique*, vol.35 no. 2, 2007, σελ. 249–274.

Kristeva, Julia, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris: Le Seuil, 1980

Lefebvre, Henri και Guterman, Norbert, *La conscience mystifiée*, Paris : Gallimard, 1936.

Lefebvre, Henri, *Le Nationalisme contre les nations*, Paris : Editions Sociales, 1937.

_____, *Le droit à la ville*, Paris : Anthropolos, 1967.

_____, *Le Manifeste Différentialiste*, Paris : Gallimard, 1971.

_____, *La production de l'espace*, Paris : Anthropolos, 1974.

_____, *De l'Etat*. 4 vol. 1976-1978, Paris : UGE.

_____, *Une Pensée Devenue Monde. Faut-il abandonner Marx?* , Paris: Fayard, 1980

_____, *La survie du capitalisme, La reproduction des rapports de production*, Paris : Anthropolos, 2002

_____, *La fin de l'Histoire*, Paris: Anthropolos, 2001

_____, *Introduction à la modernité. Préludes*, Paris: Les éditions de minuit, 1962

Lefebvre, Henri και Groupe Navarrenx, *Du contrat de citoyenneté*, Paris : Syllepse, 1991.

Löwenthal, Leo και Guterman, Norbert, *Prophets of deceit: a study of the techniques of the American agitator*, New York: Harpers, 1949.

Liotard, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Les éditions de minuit, 1979.

Marx-Engels Werke, Bände 3, Berlin: Dietz Verlag, 1990.

Negt, Oskar και Kluge, Alexander, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1990.

Wellmer, Albrecht, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne - Essays und Vorträge*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1993.

Βάκη Φωτεινή, «Η “Αυτοκρατορία” και οι εχθροί της», *Ουτοπία*, τεύχος 71, Οκτώβριος 2006, σελ. 43-61.

Βάκη, Φωτεινή, *Η πρόοδος στο Διαφωτισμό. Πρόσωπα και προσωπεία*, Αθήνα: Ευρασία, 2012.

Βασιλόγιαννης, Φίλιππος, *Το μίσος για τη φιλελεύθερη δημοκρατία*, σε:

http://users.uoa.gr/~pvassil/Democracy1.pdf?fbclid=IwAR3CeG4juo7jjB5SvTM-dsmg-J-d31wxPo7CGznE_BfZgNOqMPi8qoW-25U [ανακτήθηκε στις 17/5/2019]

Wellmer, Albrecht [Βέλμερ, Άλμπρεχτ], «Ριζοσπαστική Κριτική της νεωτερικότητας ή θεωρία της νεωτερικής δημοκρατίας; » σε Καβουλάκος, Κωνσταντίνος (επιμ.) *Κριτική θεωρία: Παράδοση και Προοπτικές*, Αθήνα: Νήσος, 2003, 245-279.

_____, *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού, εισαγωγή-μετάφραση: Κων/νος Καβουλάκος*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2001.

Virno, Paolo [Βίρνο, Πάολο], *Γραμματική του Πλήθους. Για μια ανάλυση των σύγχρονων μορφών ζωής*, μετάφραση: Βασίλης Πάσσας, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2007.

Γεωργίου, Θεόδωρος, *Η φιλοσοφία ως κριτική κοινωνική θεωρία*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2004.

Γιαλκέτσης, Θανάσης, «Φιλοσοφία της πράξης και ριζοσπαστική δημοκρατία» εισαγωγή σε: Dewey, John, *Φιλελευθερισμός και Κοινωνική Δράση*, μετάφραση: Μαγδαληνή Τσεβρένη, Αθήνα: Πόλις, 2019, σελ. 9-105.

Γκιούρας, Θανάσης, *Ελευθερία και Ιστορία. Με βασική αναφορά στις θέσεις για την έννοια της ιστορίας του Walter Benjamin*, Αθήνα: ΚΨΜ, 2012.

Καβουλάκος, Κωνσταντίνος, *Ιστορία και Πράξη, Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*, Αθήνα: Τόπος, 2018.

Καβουλάκος, Κωνσταντίνος, «Ο Axel Honneth και η παράδοση της κριτικής θεωρίας», εισαγωγή σε: Honneth Axel (2000) όπ.π. σελ. 7-40.

Κιουπκιολής, Αλέξανδρος, *Πολιτικές της ελευθερίας. Αγωνιστική δημοκρατία, μετα-αναρχικές ουτοπίες και η ανάδυση του πλήθους*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2011.

Cohen, Gerald-Allan [Κοέν, Τζέραλντ Άλαν], *Γιατί όχι σοσιαλισμός;*, μετάφραση: Νικόλας Βρούσαλης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2010.

Μανιτάκης, Αντώνης, «Η έννοια του πλήθους και η ουτοπική προοπτική της παγκόσμιας δημοκρατίας. Με αφορμή τη “Δημοκρατία του Πλήθους” στο έργο του Negri», σε: <https://www.constitutionalism.gr/1910-i-ennoia-toy-plitoys-kai-i-oytopiki-prooptiki-tis/> [ανακτήθηκε στις 16/5/2019].

Μιχαλάκης, Ανδρέας, «Η ηθική της αμοιβαίας αναγνώρισης: από τη σχέση θεωρίας πράξης στη δικαιολόγηση της ηθικής σκοπιάς» σε: *Θεωρία, αξίες και κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, επιμέλεια: Μανόλης Αγγελίδης-Στέφανος Δημητρίου-Αλίκη Λαβράνου, Αθήνα: Πόλις, 2008, σελ.356-371.

Negri, Antonio και Hardt, Michael [Νέγκρι, Αντόνιο και Χαρντ, Μάικλ], *Πλήθος. Πόλεμος και δημοκρατία στην εποχή της αυτοκρατορίας*, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2011.

Παρούσης, Μιχάλης, *Διαβουλευτική δημοκρατία και επικοινωνιακή ηθική*, Αθήνα: Ίνδικτος, 2005.

Wright, Erik Olin [Ράιτ, Έρικ Όλιν], *Ρεαλιστικές Ουτοπίες*, μετάφραση: Λουδοβίκος Κωτσονόπουλος- Έλενα Παπαδοπούλου Αθήνα: Ασίνη, 2018.

Ράντης, Κωνσταντίνος, «Honneth Versus Horkheimer. Το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της Φραγκφούρτης και το νέο επιστημολογικό του παράδειγμα», σε: *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τόμος 114, 2004, σελ. 3-25.

Ρεθυμιωτάκη, Ελένη, *Η συντροφικότητα και το σύμφωνο συμβίωσης. Η οπτική της κοινωνιολογίας του δικαίου*, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας (υπό έκδοση).

Ρεθυμιωτάκη, Ελένη-Μαροπούλου, Μαρίνα και Τσακιστράκη, Χριστίνα, *Φεμινισμός και Δίκαιο*, Αθήνα: Σύνδεσμος Εκδοτών Ακαδημαϊκών Βιβλίων, 2015 σε: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/6177> [ανακτήθηκε στις 17/5/2019]

Σούρλας, Παύλος, *Δημοκρατία και Αυτονομία*, Αθήνα: Πόλις, 2017.

Σταμάτης, Κώστας, *Δίκαιο και δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων*, Αθήνα: Πόλις, 2000.

Jay, Martin [Τζέι, Μάρτιν], *Η διαλεκτική Φαντασία. Μια ιστορία της Σχολής της Φρανκφούρτης και του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας. 1923-1950*, πρόλογος-μετάφραση: Φώτης Τερζάκης, επιμέλεια: Κώστας Λιβιεράτος-Γιώργος Σαγκριώτης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2009.

Foucault, Michel [Φουκώ, Μισέλ], *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μετάφραση : Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 1986.

Habermas, Jurgen [Χάμπερμας, Γιούργκεν], *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας. Έρευνες πάνω σε μια κατηγορία της αστικής κοινωνίας*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα: Νήσος, 1997.

Heller, Agnes [Χέλερ, Ανιές], *Η μεγάλη δημοκρατία*, μετάφραση: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Έρασμος, 2007.

Χρύσης, Αλέξανδρος, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Αθήνα: Κριτική, 2004.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Ιστορία και Μέθοδος*, Αθήνα: Σμίλη, 1994.

**Υποκείμενο, Διαφορά και Ενσωματότητα:
μια μεταδομιστική, πλουραλιστική ανάγνωση της βιοηθικής**

Αριάδνη Πολυχρονίου*

Στο κεφάλαιο «Η βιοπολιτική των μεταμοντέρνων σωμάτων: εκδοχές συγκρότησης του εαυτού στο λόγο για το ανοσοποιητικό σύστημα» του έργου της «Ανθρωποειδή κυβόργια και γυναίκες: Η επανεπινόηση της φύσης¹», η Donna Haraway υποστηρίζει ότι η εξουσία της βιοιατρικής και βιοτεχνολογίας, αενάως αναπαραγομένη προς εξασφάλιση της ισχύος της, «δεν είναι ένα παγιωμένο και αιώνιο πράγμα, πλαστικοποιημένο και έτοιμο για την τομή με την οποία θα βρεθεί στο μικροσκόπιο παρατήρησης της ιστορίας ή της κριτικής», καθώς «η πολιτισμική και υλική αυθεντία της βιοιατρικής παραγωγής σωμάτων και εαυτών είναι κάτι πιο τρωτό, πιο δυναμικό, πιο νεφελώδες και πιο ισχυρό²». Αυτήν ακριβώς τη διαδικασία

* Υπ. Δρ. Νομικής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

¹ Haraway, Donna, *Ανθρωποειδή, κυβόργια και Γυναίκες: η επανεπινόηση της φύσης*, μτφ. Π. Μαρκέτου εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2014.

² Ibid. σελ. 300.

³ Ενδεικτικά η εργογραφία της περιλαμβάνει τα ακόλουθα: *Feminist Theory and the Body: A Reader* (2017), *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio) ethics* (2015), *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality* (2009), *Ethics of the Body: Postconventional Challenges*

κατασκευής σωματικών κανονικοτήτων και φυσικοποιημένων συμπαγών και αδιαφοροποίητων εαυτών τοποθετεί στο επίκεντρο της ρηξικέλευθης βιοηθικής της θεώρησης η –αμετάφραστη και εν πολλοίς άγνωστη στην Ελλάδα-, Σουηδή ακαδημαϊκός Margritt Shildrick³, της οποίας το μεγαλύτερο μέρος του πολυσχιδούς επιστημονικού έργου, εντεθειμένο στους κόλπους του μεταδομιστικού φεμινισμού, απηχεί βιοηθικούς προβληματισμούς άμεσα συναρτώμενους με τα ερωτήματα της ενσωματότητας και της υποκειμενικότητας, της διαχείρισης της διαφοράς και των ορίων του Εαυτού, της επιστημονικής κανονιστικότητας και της αντιμετώπισης των παρεκκλίσεων εξ αυτής, της αναπηρίας και της ασθενείας. Στο παρόν άρθρο φιλοδοξείται μια εισαγωγή στην πρωτοπόρα σκέψη της Shildrick τόσο δια της σκιαγράφησης των βασικότερων επιχειρηματολογικών γραμμών της όσο και δια της εξευρέσεως ενδιαφερουσών συγκρίσεων και εμπλουτισμών της θεώρησής της στο έργο δύο ακόμη σύγχρονων φεμινιστριών ακαδημαϊκών, της Isabel Karpin και της Jackie Leach Scully.

(Basic Bioethics) (συλλ.) (2005), *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self* (2001), κ.ά.

I.

Αξιοποιώντας θεωρητικές προσεγγίσεις του M. Foucault, της D. Haraway, της J. Butler, του J. Derrida, του M. Merleau-Ponty, της L. Irigaray, του E. Levinas και άλλων, η Shildrick επιδιώκει να επεξεργαστεί με όρους ανοιχτότητας, ρευστότητας και διεπιστημονικότητας τις φλέγουσες προκλήσεις της γενετικής και της τεχνολογίας εντός ενός μεταδομιστικού πλαισίου αμφισβήτησης του απριωρισμού μιας αναλλοίωτης ανθρώπινης ουσίας, προβληματοποίησης της νεωτερικής κατασκευής του αυτόνομου υποκειμένου της βιοηθικής και ανασκευής του νεωτερικού δυαδικού συστήματος σκέψης.

Υποστηρίζοντας πως η γενετική συνιστά προνομιακό πεδίο μελέτης της μετανεωτερικότητας και της μετανεωτερικής θεωρίας⁴, η Shildrick εντοπίζει μια θεμελιώδη αναντιστοιχία: η σύγχρονη βιοηθική, δομημένη κατ' αποκλειστικότητα με νεωτερικές συντεταγμένες στη βάση της αναγνώρισης ενός ανεξάρτητου και αναλλοίωτου υποκειμένου και της αποκρυστάλλωσης αυστηρών οριοθετήσεων και απόλυτων διχοτομιών, καλείται να αφουγκραστεί, να συλλάβει, να αναλύσει και, κατά κάποιο τρόπο, να «αποδώσει δικαιοσύνη» στις

⁴ Πρβλ. «It is hardly contentious to say that genetics is an exemplary field of study in the context of both postmodernity and postmodernist theory», στο: Shildrick, Margrit, «Genetics, normativity and ethics: some bioethical concerns», *Feminist Theory*, vol. 5, no 2, 2004, σελ. 150.

σύνθετες, δυσεπίλυτες, απρόβλεπτες και πρωτοφανώς ανακύπτουσες προβληματικές ενός μετανεωτερικού γονιδιακού κόσμου. Κατά την ανάγνωση της Shildrick, ο σύγχρονος βιοηθικός στοχασμός, διακατεχόμενος από τη σφοδρή επιθυμία να διαχωρίσει με σαφή και ασφαλή κριτήρια το ορθό από το εσφαλμένο και το αγαθό από το κακό, εγκλωβίζεται σε ένα παραδοσιακό μοντέλο ηθικής αξιολόγησης, συγκροτημένο εντός της Δυτικής μεταφυσικής της παρουσίας συνεπαγόμενο την παραγωγή ηθικών επιταγών και την εκφορά κανονιστικών κρίσεων επί ραγδαία μετασχηματισμένων γονιδιακών και βιοτεχνολογικών δεδομένων, απαιτούντων την επαναπροσέγγιση σταθερών, όπως η έννοια του Ανθρώπου και η έννοια του Εαυτού δια της πρόσληψής τους όχι ως αφετηριακών δεδομένων, αλλά ως ανοιχτών, μετέωρων και αενάως μεταβαλλόμενων ερωτημάτων. Επιστρατεύοντας μια σειρά από παραδείγματα, όπως αυτό της κωματώδους κατάστασης της κλωνοποίησης, της προγεννητικής γονιδιακής τροποποίησης, της προσθετικής άκρων υψηλής τεχνολογίας, της μεταμόσχευσης οργάνων, της παρένθετης μητρότητας κ.ά., η Shildrick υποστηρίζει πως η δεοντοκρατία, ο ωφελισμός και οι αρεταϊκές θεωρίες ως φιλοσοφικά συστήματα σκέψης που δεσπόζουν στο βιοηθικό στοχασμό⁵, συνιστούν αλυσιτελή εργαλεία διαχείρισης των βιοηθικών

⁵ Πρβλ. «Bioethics clings to the familiar philosophical models of consequentialism, with its confidence in a determinable calculus of harms and benefits, to deontology with its fixed principles of right and wrong action, or to the notion of virtue where what counts is precisely human flourishing. While it is not my argument that there is no place at all for certain conventional moral

ζητημάτων και επιζητά μια εκ βάθρων αναθεώρηση της βιοηθικής, όχι στο πλαίσιο μιας ημιτελούς επανεπεξεργασίας των προϋφιστάμενων συστημάτων σκέψης, αλλά προς την κατεύθυνση της διάνοιξης μιας εναλλακτικής ατραπού στο σκέπτεσθαι γύρω από ζητήματα τόσο ζωτικά όπως η ζωή και ο θάνατος, η αναπαραγωγή και η ενσωματότητα με μετανεωτερικούς όρους απαγκιστρωμένους από δυσιστικές, ενδεδυμένες κανονιστικότητας, θεωρήσεις περί ορθού και λανθασμένου, κανονικού και παρεκκλίνοντος⁶. Υπό αυτό το πρίσμα, προβληματοποιεί τις δομικές της βιοηθικής σκέψης, νεωτερικές έννοιες της αυτονομίας, της ορθολογικότητας, της ελεύθερης βούλησης, της συναίνεσης, της αναγνώρισης ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων επί του Εαυτού, του κοινωνικού συμβολαίου και της πίστης στην ανθρώπινη τελειότητα ως ουμανιστικές κατοχυρώσεις εξαιρετικά σημαίνουσες, ωστόσο παρωχημένες και ανεπαρκείς, ανήκουσες σε έναν ανεπιστρεπτί πεπερασμένο κόσμο βεβαίων ορίων

and legal judgments- for they continue as practical safeguards against the abuse of biomedic power- I prefer them as second-order considerations.» στο: Shildrick, Margrit, «Beyond the Body of Bioethics: Challenging the Conventions» σε: Shildrick, Margrit and Mykitiuk, Roxanne (eds.) *Ethics of the Body: Postconventional Challenges*, Cambridge, Massachusetts: MIT PRESS, 2005, σελ.3.

⁶ Πρβλ. Ibid. σελ.4: «The concern, then, is not so much to debate what changes and reforms could be made to existing moral precepts, but to ask what difference it would make to accept that the issues raised by the potential to vary the conditions of reproduction, of life and death, of embodiments, and indeed of human being itself, are ones that demand a radical reconfiguration of bioethical thought».

και αρραγών ταυτοτήτων. Ασκώντας κριτική στο νεωτερικό ρασιοναλιστικό καρτεσιανό υποκείμενο που λογίζεται ως υποκείμενο της βιοηθικής, διατείνεται πως οι αυξανόμενες εξελίξεις της βιοτεχνολογίας αποσταθεροποιούν «από μόνες τους ⁷ » την πρωτοκαθεδρία της σύλληψης ενός προγλωσσικού, αφαιρετικού και ασώματου υποκειμένου κλυδωνίζοντας τα σαφώς οριοθετημένα σύνορα μεταξύ ενός Εαυτού-ηθικού δρώντα, χαρακτηριζόμενου από ορθολογικότητα και αυτονομία, και ενός απείθαρχου και ανορθολογικού σώματος υποκειμένου στις προσταγές του Εαυτού⁸.

Η Shildrick εισηγείται μια βιοηθική θεώρηση ικανή να αναγνωρίσει τη θολότητα, την οριακότητα και διασυνδεσιμότητα των ιεραρχικά τιθέμενων και αλληλοαποκλειόμενων διπολικών ζευγών καλού-κακού, Εαυτού-άλλου, υποκειμένου-αντικειμένου, νου-σώματος, άνδρα-γυναίκας, φυσικού-τεχνητού, ανθρώπου-ζώου, πολιτισμού-φύσης, ανθρώπου-μηχανής, υγείας-ασθενείας, φυσιολογικού- μη

⁷ Πρβλ.: «The difficulty is that bioscience itself is now throwing up a problematic that destabilizes the central agent of ethical theory», στο: Shildrick (2004) όπ.π.σελ. 149.

⁸ Πρβλ. : «This conventional morality relies predominantly on such qualities of mind as rationality, self-sovereignty, and impartiality, and although bioethics-with its putative focus on the practices of the body-might be expected to break with such abstraction and offer a more dynamic model, there is little sign of such a change. Instead, the discipline has effectively duplicated the master discourse and maintained the split between a secure sense of the transcendent self as moral agent, and a more or less unruly body that must be subjected to its dictates.» στο: Shildrick (2005) όπ.π. σελ. 5.

φυσιολογικού συλλαμβάνοντας και εγκολπώνοντας τη θραυσματικότητα και την εγγενή αλληλεξάρτησή τους δια της απορρίψεως κάθε φυσικοποιημένης κανονιστικής κατηγοριοποίησης.

Το ουσιαστικότερο διακύβευμα μιας μεταδομιστικής προσέγγισης της βιοηθικής συνίσταται για την Shildrick στο ζήτημα της κριτικής. Νεωτερικές σταθερές και παραδεδεγμένες εννοιολογήσεις όπως η αυτονοητότητα του αυτόνομου ορθολογικού Εαυτού, η σαφής οριοθέτηση του υλικού σώματος, η ουσιοκρατική υφή της ανθρώπινης ταυτότητας, προσήκει να υπόκεινται σε ουσιαστική κριτική και διαρκή αναστοχαστικότητα⁹ με σκοπό ακριβώς τον εντοπισμό και την ανάδειξη των αντιφάσεων, ασυμβατοτήτων και ασυνεχειών που παρουσιάζουν και την αποδόμηση των κανονιστικά τιθέμενων κατασκευασμένων διπόλων τους. Αυτό το άνοιγμα του Εαυτού στο εναλλακτικώς σκέπτεσθαι επί βιοηθικών ζητημάτων, ερμηνευόμενο τρόπον τινά ως μια ντερριντιανή αποδομιστική άσκηση, δεν αποσκοπεί στην επιβολή μιας νέας ορθολογικότητας και μιας νέας μονοδιάστατης κατασκευής ηθικών κωδίκων και αξιολογήσεων, αλλά προϋποθέτει τον εναγκαλισμό του ελλοχεύοντος κινδύνου που περικλείει το άγνωστο, τη συνειδητή δέσμευση του επιστήμονα και παρατηρητή για αυτοκατανόηση και

⁹ Πρβλ. Ibid. σελ. 11: «In the light of the real confusions, complexities, and misunderstandings that characterize everyday experiences and decision making, subjecting the normative structures of modernity to a critique that exposes rather than covers over their shortcomings and inevitable aporias-in other worlds places of paradox and impasse- seems well conceived».

αυτό-αναστοχασμό, καθώς και τη βούληση απεμπόλησης καθησυχαστικών δογμάτων και αποκρυσταλλωμένων βεβαιοτήτων¹⁰ αναφορικά με τη φύση και τα όρια του ανθρώπινου. Για την Shildrick, το επιδιωκόμενο αυτό μετανεωτερικό άνοιγμα στη διαδικασία του εναλλακτικώς σκέπτεσθαι δεν αφορά κατ' αποκλειστικότητα στην επεξεργασία των φουτουριστικών βιοηθικών προβληματισμών που προκύπτουν από πρωτοφανείς τεχνολογικές εξελίξεις, αλλά στο σύνολο των ζητημάτων που εμπίπτουν στο πεδίο της βιοηθικής ανάλυσης και μπορούν να επαναγνωστούν με πλείονες ρηξικέλευθους τρόπους υπό μια μεταδομιστική πρισματική. Για το φιλόδοξο αυτό εγχείρημα της διάσχισης των ορίων τόσο σε θεωρητικό επίπεδο όσο και στο πεδίο της πρακτικής, η Shildrick επισημαίνει την καίρια σημασία που διαδραματίζει μια άλλη, επιστημονική, διάσχιση ορίων επιτρέπουσα τη διεπιστημονικότητα και τη διαθεματικότητα: η πρόσφορη, αδογμάτιστη επικοινωνία μεταξύ κλάδων όπως η φιλοσοφία, η νομική, η βιολογία, η ιατρική, η ψυχιατρική, οι πολιτισμικές σπουδές και η φεμινιστική θεωρία.

Εντός αυτής της μετανεωτερικής απόπειρας επαναπροσέγγισης της βιοηθικής, μετασχηματίζεται ριζικά η προβληματική της ενσωματότητας και της αναπτυσσόμενης διαλεκτικής μεταξύ του

¹⁰ Πρβλ. Ibid. : «What a postmodernist bioethics demand is an openness to the risk of the unknown, a commitment to self-reflection, and a willingness to be unsettled. Far from being playful in any derogatory sense, it is rather an enterprise of high responsibility».

ασώματου Εαυτού και του υλικού σώματος. Απηχώντας φουκωικές θεωρήσεις αναφορικά με την παραγωγική φύση της εξουσίας, η Shildrick θεάται τον βιοιατρικό λόγο ως μια ισχυρή δύναμη επιβολής και ελέγχου, συγκροτούσα κοινωνικές ταυτότητες και κανονιστικές κατηγοριοποιήσεις και κατασκευάζουσα φυσικοποιήσεις και περιορισμούς¹¹ πάνω σε ενσώματα υποκείμενα. Υπό αυτή την ανάλυση, η βιοηθική δεν δύναται να αφορά στο αφαιρετικό, ασώματο και άφυλο υποκείμενο της νεωτερικής σκέψης, αλλά οφείλει να μετακινηθεί προς μια κατεύθυνση επεξεργασίας της ενσώματης ταυτότητας, της μεταπλαστικής δυναμικής των σωμάτων, και της ίδιας της ενσωματότητας ως ενός ατελούς, ατέρμονου γίνεσθαι¹². Η υφή αυτής της σωματικότητας τελεί, ωστόσο, υπό διαπραγμάτευση: Η απτή και οριοθετημένη υλικότητα του σώματος δείχνει να έχει απολεστεί εντεθειμένη εντός του σύγχρονου μετανεωτερικού κόσμου των άυλων δικτύων της γενετικής πληροφορίας, εγκαινιάζοντας αυτό που η D. Haraway ονομάζει στο κυβωργικό της μανιφέστο ως «θάνατο της κλινικής» (The death of the clinic) για να

¹¹ Πρβλ. Ibid. σελ. 16.: « Far from being a putatively neutral intervention dealing only with natural givens that may be modified for the better, bioscience itself is always ethically loaded from the start. The view that the primary purpose of biomedicine is to cure, or to care for, is contested by the realization that health care is as much about control, containment, and normalization as it is about treatment».

¹² Ibid.σελ. 17: «The focus of concern then cannot be limited to the practical mechanics of bioscience as it affects preexisting subjects and pregiven bodies, but must include a full developed notion of embodiment as a process without end».

περιγράψει πως η βιοπολιτική της φουκωικής σκέψης έχει δώσει τη θέση της σε μια άλλη μορφή εξουσίας, καθώς η πειθάρχηση των σωμάτων και η κατασκευή σωματικών κανονικοτήτων απαιτούν ακριβώς «σώματα και έργα», τα οποία πλέον σε έναν κόσμο γονιδιακής πληροφορίας έχουν υποκατασταθεί από «κείμενα και επιφάνειες», ενώ η βιοπολιτική έχει παραδώσει τη θέση της στα «τεχνοκορακίστικα, την ακαταλαβίστικη γλώσσα του συρραμμένου ουσιαστικού¹³» και το σώμα, ιατρικό και βιολογικό, συμβολίζεται και υφίσταται επεμβάσεις ως «κωδικοποιημένο κείμενο, οργανωμένο ως επικοινωνιακό σύστημα, προϊόν μηχανικής, διατεταγμένο από ένα ρευστό και διάσπαρτο δίκτυο διοίκησης-ελέγχου-πληροφορίας¹⁴.» Η Shildrick παρατηρεί και αυτή την υποκατάσταση του σώματος που κατασκευάζεται από και εκτίθεται σε εξουσιαστικές πρακτικές από γενετικούς κώδικες¹⁵, υποστηρίζει, ωστόσο, ότι η απουσία μιας απτής υλικότητας δεν συντελεί στην έκπτωση του σώματος από αντικείμενο ελέγχου και πειθάρχησης, καθώς οι αναδυόμενοι σε ένα μετανεωτερικό πλαίσιο εξουσιαστικοί λόγοι της γενετικής

¹³ Haraway (2014) όπ.π. σελ. 229.

¹⁴ Ibid. σελ. 311.

¹⁵ «.. genetics seem to invite a non-corporeal approach. It is not that the repression or disavowal of the instability of both the body in general, and variant forms of the body in particular, that marks conventional bioethics has been given new valency, but rather that the body in question-which in health care contexts is usually too fleshy, fluid and uncontainable- has been reduced in bioscience in a set of codes», Shildrick (2004) όπ.π. σελ. 150.

κατασκευάζουν με σφοδρότερη ένταση νέες σωματικές κανονικότητες¹⁶ και διχοτομημένα δίπολα μεταξύ του «κανονικού» και του «παθολογικού» στην ανθρώπινη ενσωματότητα, προκρίνοντας μάλιστα το πρώτο ως το μοναδικό που δικαιούται και αξίζει να υπάρξει. Καίτοι όργανο εντοπισμού και εξακρίβωσης των παρεκκλίσεων της κανονιστικής κανονικότητας δεν συνιστά πλέον το γυμνό μάτι ή το ιατρικό εγχειρίδιο αλλά η μελέτη των γονιδιακών αλληλουχιών, το σώμα, η ενσαρκωμένη ύλη, είναι αυτό που κατηγοριοποιείται, αξιοδοτείται ή αορατοποιείται, αυτό το οποίο ταξινομείται ανάλογα με το βαθμό συμμόρφωσης που παρουσιάζει στο αποκλειστικό πρότυπο του βιοιατρικού λόγου. Η κατάφαση στην παρουσία του σώματος στην εποχή της γενετικής πληροφορίας δεν προσανατολίζει το επιχείρημα της Shidrick στη διεκδίκηση της επανανάκτησης ενός υλικού σώματος αφαικιδευτού από τη συνειδητότητα της λογοθετικής κατασκευής του και των εξουσιαστικών λόγων που επιδρούν επ' αυτού, αλλά κατευθύνεται στη διαπίστωση της σύνθετης συγκρότησης και πολλαπλής σημασιοδότησης ενός σώματος, τόσο άυλα απεικονισμένου όσο και

¹⁶ Shidrick (2004) όπ.π. σελ. 151: «The point is that to concede the absence of a graspable materiality is not to say that the body is irrelevant, for in common in bioethics discourse, genetics is actively engaged in the construction of particular bodily normativities».

¹⁷ Ibid: « At the same time, genetics shifts the focus from the substantial body to privilege instead immaterial networks of information about forms of embodiment. It is in effect, an intensification of the existing reification of the body in biomedical discourse ,such that the body is mediated both through

υλικά κατηγοριοποιημένου και πληττόμενου¹⁷, διανοίγοντας με αυτόν τον τρόπο μια νέα φλέγουσα ερωτητική αναφορικά με την ανίχνευση της αλληλόδρασης αυτών των πολλαπλών ερμηνειών της ανθρώπινης ενσωματότητας.

Όπως καταλήγει η Rosi Braidotti στο κεφάλαιό της «Μητέρες, τέρατα, μηχανές» στο έργο της «Νομαδικά υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία¹⁸», στο οποίο και προσεγγίζει τις βιοηθικές προκλήσεις της σύγχρονης εποχής δια της νομαδικής μεθοδολογίας της, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον της στο ζήτημα της διαχείρισης της διαφοράς και της ενσωματότητας εντός του νεωτερικού βιοιατρικού λόγου : « [...] όλες έχουμε σώμα αλλά δεν είναι όλα τα σώματα ισότιμα: κάποια έχουν μεγαλύτερη σημασία από άλλα, κάποια είναι κυριολεκτικά αναλώσιμα. Το τερατώδες σώμα, το οποίο αποτελεί από μόνο του ένα ζωντανό θέαμα, είναι κατεξοχήν αναλώσιμο. Το τέρας συνιστά τη σωματική ενσάρκωση της διαφοράς από τη βασική ανθρώπινη νόρμα: είναι αποκλίνον, μια α(νωμα/νορμα)λία, είναι μη κανονικό»¹⁹. Διαφαίνεται, μέσω των ανωτέρω θεωρητικών αναλύσεων της κανονιστικής

bioscientific technologies-the use of insubstantial imaging techniques, for example, not least in the reproductive arena-and through the imposition of authoritative knowledge constructed and controlled by experts».

¹⁸ Braidotti, Rosi, *Νομαδικά υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στην σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*, μτφ. Αγγελική Σηφάκη και Ουρανία Τσιάκαλου, Αθήνα: Νήσος, 2014.

¹⁹ Ibid. σελ. 347.

δυσιστικής βάσης του νεωτερικού επιστημονικού λόγου δια της αποκρυστάλλωσης της διχοτομικής κατασκευής κανονικότητα-ανωμαλία/παρέκκλιση ο σημαίνων ρόλος που (συνεχίζουν να) διαδραματίζουν τα σώματα, υποκείμενα σε εξουσιαστικές πρακτικές και στυγνές κατηγοριοποιήσεις, στην εποχή του γονιδιακού λόγου: Οδηγούμεθα, με κριτήριο αυτήν την, κατά Κανγκιλέμ, «εγγενώς ρυθμιστική εικόνα» της ανθρώπινης –πλέον γονιδιακής- κανονικότητας, σε μια διάκριση των σωμάτων ανάμεσα σε αναλώσιμα και μη αναλώσιμα, σε σώματα με σημασία και σώματα χωρίς σημασία, σε ενσωματώσεις που πρέπει κατηγορηματικά να έρθουν στη ζωή και να προστατευτούν και σε αυτές που δεν πρέπει, σε ζωές εγγενώς άξιες και ζωές ανάξιες πένθους, τις δεύτερες από τις οποίες όρισε η Judith Butler, εντός διαφορετικού συγκειμένου, παρουσιάζοντας ωστόσο αξιοπρόσεκτες αναλογίες με την παρούσα προβληματική, ιδιαίτερα αν αναλογιστεί κανείς τις κριτικές

²⁰ Ενδ. Scully, Jackie Leach, «Admitting all variations? Postmodernism and Genetic Normality» σε: Shildrick, Margrit and Mykitiuk, Roxanne (eds.) *Ethics of the Body: Postconventional Challenges*, Cambridge, Massachusetts: MIT PRESS, 2005, σελ. 51: « Until very recently, biomedical interventions that attempted to modify or extend human capabilities were extremely limited. What biomedicine could and did do was intervene extensively in the existence of what it considered to be “substandard” people through treatment, amelioration, or rehabilitation. Since the advent of prenatal screening, a further interventional option has been termination ».

²¹ Butler, Judith, *Επιτελεστική πολιτική και κριτική της βίας, Τρίτη ετήσια διάλεξη στη μνήμη του Ν. Πουλαντζά*, Αθήνα: Νήσος/ Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς, 2010, σελ. 22.

αναγνώσεις στοχαστριών όπως η M. Shildrick και η J.L. Scully ²⁰ αναφορικά με το προγεννητικό έλεγχο, τις προοπτικές τροποποίησης γονιδίων και την κοινωνική αντιμετώπιση των αναπηριών και παρεκκλίσεων-, ως κάτωθι: «ανάξιες πένθους είναι οι ζωές εκείνες που δεν μπορούν να χαθούν και δεν μπορούν να αφανιστούν, επειδή ήδη ενοικούν μια χαμένη και κατεστραμμένη ζώνη, είναι οντολογικά και εξαρχής ήδη χαμένες και κατεστραμμένες²¹.»

II.

Αυτήν την κατασκευαστική λειτουργία της σύγχρονης βιοιατρικής ως ερμηνευτικού πλαισίου και ιδεολογικής αφήγησης ικανής να εκφέρει κανονιστικούς λόγους περί της «κανονικότητας» και της «ανωμαλίας»²² και να δομήσει, αναπόδραστα, τον βιοηθικό στοχασμό γύρω από τον άξονα της κανονιστικής ανθρώπινης σωματικής κανονικότητας²³ αναλύει στο άρθρο της «Admitting all variations?

²² Scully (2005) όπ.π. σελ. 50: «Biomedicine is not just a technology. It is also an interpretive framework and an ideology, and from these perspectives, it reflects and shapes our attitudes to human diversity, normality and abnormality in rather more complex ways ».

²³ Ibid. σελ. 49: «Inevitably, biomedical assumptions about normality affect bioethics and what bioethics itself has to say about normality, especially with regard to healthcare. In its turn, bioethics has tended to accept biomedicine’s set of assumptions about the meaning of normality and the parameters of the human body».

Postmodernism and Genetic Normality» η Jackie Leach Scully επικεντρώνοντας την επιχειρηματολογία της στη διαδικασία κατασκευής της αναπηρίας ως γενετικής παρεκκλίσεως από την μία και αποκλειστική γενετική κανονικότητα.

Συγκεκριμένα, αναφερόμενη στο Πρόγραμμα Ανθρώπινου Γονιδιώματος (ΠΑΓ), τη διεθνή ερευνητική προσπάθεια χαρτογράφησης κάθε ανθρώπινου γονιδίου και αλληλουχίας των 3,1 δισεκατομμυρίων βάσεων που συνιστούν το ανθρώπινο DNA, αναλύει την επιστημονική πρόκριση «του» μοναδικού ανθρώπινου γονιδιώματος ως κατασκευαστικού εγχειρήματος ενός αποκλειστικού κανονιστικού τύπου γονιδιακής αλληλουχίας, από το οποίο συνάγεται ποιες μορφές ανθρώπινης ενσωματότητας μπορούν να ταξινομηθούν ως «κανονικές» και ποιες προσήκει να παθολογικοποιηθούν ως παρεκκλίνουσες, εμπίπτουσες στην κατηγορία των γονιδιακών τροποποιήσεων και ανωμαλιών.

Στη σκέψη της Scully, κατ' αναλογία με την ερμηνεία της Shildrick και της Braidotti, το απτό ανθρώπινο σώμα δεν εξαφανίζεται από το πεδίο του ελέγχου στον καιρό της γενετικής πληροφορίας, αντίθετα, ταξινομείται, χαρακτηρίζεται και αντιμετωπίζεται ως «κανονικό» ή «ανώμαλο», ως φορέας αναφαίρετων δικαιωμάτων ή ως φορέας

²⁴ Ibid. σελ. 50: «In other words, the nonmaterial genomic body has become a surrogate marker for the norms of material embodiment, reflecting and reinforcing the “certain attitude about difference” illustrated by genetic screening and testing».

αναπόφευκτου στίγματος, απεκδυόμενο το ίδιο το «δικαίωμα να έχεις δικαιώματα», ανάλογα με τον βαθμό παρουσίας γονιδιακής διαφοροποίησης από τον ορθό γονιδιακό κανόνα του φυσιολογικού²⁴. Παραθέτουμε επιστημονικές δυνατότητες όπως η προεμφυτευτική γενετική διάγνωση (preimplantation genetic diagnosis) που επιτρέπει την προεπιλογή των εμβρύων που θα εμφυτευτούν στη μήτρα ή η γονιδιακή θεραπεία (gene therapy) που φιλοδοξεί στην επιτυχή απομάκρυνση ενός γονιδιακού χαρακτηριστικού από ένα πρόσωπο ή μια ολόκληρη γενιά, η Scully εντοπίζει το κεντρικό διακύβευμα της παρούσας συλλογιστικής στον τρόπο βάσει του οποίου αξιολογούνται οι παρεκκλίνουσες μορφές ανθρώπινης ενσωματότητας και σφυρηλατούνται οι κοινωνικές θεάσεις της αναπηρίας, ερωτήματα που αντανακλούν μια μυχιότερη αντίληψη αναφορικά με το είδος των ανθρώπων που «θέλουμε να έχουμε» και, ακόμη βασικότερα, με το ποιοι ακριβώς είναι αυτοί που υποκρύπτονται στον πρώτο πληθυντικό της προηγηθείσας πρότασης²⁵.

Σε ανάλογη κατεύθυνση με τις ως άνω στοχάστριες, η Scully εντοπίζει το διπολικό σύστημα της Δυτικής μεταφυσικής στον επιστημονικό λόγο της γενετικής: Καίτοι οι γενετικές ανωμαλίες προσλαμβάνουν πλείονες, ακραιφνώς διαφοροποιημένες αναμεταξύ τους μορφές

²⁵ Ibid. σελ. 51: « The issue here is the choice about the kind of people we want to have (raising the question of who “we” are in this context), irrespective of other, important questions about the right to life or the moral status of the embryo».

οδηγούσες σε διαφορετικές ανθρώπινες ενσωματώσεις, η διπολική αντίθεση, κανονιστικά οριοθετημένη στον βιοιατρικό λόγο, διαμορφώνεται μεταξύ του κανονικού/φυσιολογικού και του χαοτικού συνόλου όλων των παρεκκλίσεων και αναπηριών²⁶. Για την Scully, η γενετική από μόνη της δεν ορίζει κανονικότητες ούτε χρωματίζει συγκεκριμένες γενετικές αλληλουχίες ως φυσιολογικές, απορρίπτοντας άλλες ως παρεκκλίσεις, αντίθετα παρέχει μια δυνατότητα αμφισβήτησης των κανονιστικοποιημένων κανονικοτήτων και των ασφαλών οριοθετήσεων, καθιστώντας εφικτή την αναθεώρηση και επαναπροσέγγιση όλης της κατασκευής μιας ενιαίας ενδεικνυόμενης «νόρμας» για την ανθρώπινη ενσωματότητα²⁷.

Από αυτήν την αφετηριακή διαπίστωση, η Scully αναζητά το βέλτιστο θεωρητικό μοντέλο κατανόησης, ανάλυσης και θεωρητικοποίησης της αναπηρίας, στη βάση του οποίου θα μπορούσε να υπερκεραστεί ο δυισμός κανονικότητα-ανωμαλία/αναπηρία και να διανοιχτεί μια εναλλακτική ατραπός στην κατεύθυνση της ισότιμης ύπαρξης και αποδοχής πολλών και διαφορετικών, εξίσου

²⁶ Ibid. σελ. 52: «Although biomedicine is concerned with the identification of a multiplicity of abnormalities, the actual mode of operation of the medical model-reinforced by the “genomic body” described earlier- is a binary one in which the standard of the normative embodiment is opposed against the “chaotic residue” of everything else, and the various embodiments that cannot be made to correspond to the normative one».

²⁷ Ibid. σελ. 64: «Molecular genetics provides a way of questioning norms of embodiment- through revised ideas about individuals and community

«φυσιολογικών» γενετικών αλληλουχιών και, κατά συνέπεια, ανθρώπινων ενσωματώσεων. Απορρίπτοντας το κρατούν ιατρικό μοντέλο (medical model of disability), στο κανονιστικό πλαίσιο του οποίου θεάται κατ’ απόλυτο τρόπο η αναπηρία ως παθολογική απόκλιση από τον γενετικό κανόνα, η Scully διερευνά το, αναπτυχθέν εντός των κοινωνικών διεκδικητικών εγχειρημάτων των ατόμων με αναπηρία, «κοινωνικό μοντέλο» (social model or social models of disability), σύμφωνα με το οποίο η αναπηρία κατασκευάζεται και νοηματοδοτείται μέσω κοινωνικών, οικονομικών και πολιτισμικών παραγόντων. Σε αυτό το μοντέλο σκέψης, όπου τελείται ο διαχωρισμός μεταξύ της έννοιας «impairment» και «disability», -η πρώτη απεικονίζει τη βιολογική κατάσταση ενός ατόμου, π.χ. την έλλειψη ακοής, ενώ η δεύτερη τη συλλογική εμπειρία καταπίεσης των ατόμων λόγω της απουσίας μέριμνας και παροχών σε μια κοινωνία-, υποστηρίζεται ως και η δυνατότητα εξάλειψης της αναπηρίας μέσω της τροποποίησης της αρχιτεκτονικής και της ρυμοτομίας, των μέσων μεταφοράς, της παροχής πληροφοριών και υπηρεσιών, των τρόπων παραγωγής και της εκπαίδευσης²⁸. Στο κοινωνικό μοντέλο

relatedness, the diffuse boundaries between categories of people, genetic stability and flux, phenotypes arising out of transactions between genes and other factors.».

²⁸ Στο άρθρο της «Admitting all variations? Postmodernism and genetic normality», η Scully προβαίνει σε μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα συγκριτική θεώρηση των ατόμων με αναπηρία και των φεμινιστικών κινημάτων, καθώς και της κοινωνικής κατασκευής του «φύλου» και της κοινωνικής κατασκευής της αναπηρίας. Παρ’ όλο που η ανάλυση αυτή εκφεύγει του σκοπού του

οικοδομείται μια ταυτοτική προσέγγιση της αναπηρίας, ενδυναμωτική για τον ακτιβισμό των ατόμων με αναπηρία και τη σφυρηλάτηση μιας κοινής διεκδικητικής βάσης ερειδόμενης στη διαπίστωση της συλλογικής εμπειρίας της καταπίεσης και της περιθωριοποίησης εντός κοινωνικοπολιτισμικού συγκειμένου, διάσταση ως προς την οποία διαφοροποιούνται και την οποία προβληματοποιούν οι μεταδομιστικές προσεγγίσεις της αναπηρίας (postmodern approaches) προκρίνοντας τη θεώρηση της λογοθετικής κατασκευής της αναπηρίας και ασκώντας κριτική σε μια ουσιοκρατική δόμηση μιας συλλογικής ταυτότητας με τρόπο ανάλογο με τον οποίο αντιτίθενται, στους κόλπους της φεμινιστικής θεωρίας, στη συγκρότηση ενός συλλογικού αδιαφοροποίητου διεκδικούντος έμφυλου υποκειμένου και μιας συμπαγούς οικουμενικής κατηγορίας «γυναίκες». Υπογραμμίζοντας τις νέες κανονιστικά ενδεδυμένες κατασκευασμένες διχοτομήσεις που εισάγει μια ενιαία και

παρόντος άρθρου, προσήκει να γίνει μια ακροθιγής αναφορά στο επιχείρημα της: Τόσο μεγάλα τμήματα της φεμινιστικής σκέψης όσο και το μοντέλο της κοινωνικής κατασκευής της αναπηρίας προβληματοποιούν τις σωματοποιημένες κανονικότητες και τις φυσικοποιημένες κανονιστικότητες, δίδουν εξέχουσα βάση στο ζήτημα της κοινής βιωμένης εμπειρίας της καταπίεσης, συγκροτούν ταυτοτική ή οιονεί ταυτοτική συνείδηση βάσει του χαρακτηριστικού του φύλου ή της ύπαρξης της αναπηρίας, αντιλαμβάνονται ότι σε αυτά δύο αυτά στοιχεία εγγράφοντα σε βιολογικές ή ανατομικές βάσεις κοινωνικά νοήματα που συντείνουν στον στιγματισμό και την αορατοποίησή τους. Καίτοι η Scully, όπως και μια σειρά φεμινιστριών και όχι μόνο θεωρητικών, διατηρεί μια σειρά επιφυλάξεων αναφορικά με την ανωτέρω αναπτυχθείσα αναλογία, προτάσσοντας μεταξύ άλλων και τη γλωσσική αλλά όχι εμμένουσα αποκλειστικά στη γλώσσα

ολοποιητική κατηγορία «άτομα με αναπηρίες», οι μεταδομιστικές θεωρήσεις εντοπίζουν τους ελλοχεύοντες κινδύνους αορατοποίησης και περιθωριοποίησης μιας σειράς υποκειμένων δια της ομογενοποίησης της εμπειρίας των ατόμων με αναπηρία σε μια κοινή ταυτότητα²⁹, δίχως τον συνυπολογισμό της βαρύνουσας σημασίας που διαδραματίζει η διασταύρωση αυτής της θραυσματικής ταυτότητας με τους παράγοντες της φυλής, της εθνικότητας, του φύλου, της σεξουαλικής κατεύθυνσης, της οικονομικής και κοινωνικής κατάστασης και του πολιτιστικού υποβάθρου του κάθε υποκειμένου.

Η Scully, ωστόσο, απορρίπτει, περισσότερο ή λιγότερο κατηγορηματικά, όλες τις ανωτέρω προσεγγίσεις στη βάση της

έλλειψη μιας έννοιας σηματοδοτούσας αυτό που αντιπροσωπεύει η έννοια του φύλου στην αναλογία φύλο-γυναίκα ως προς την αναπηρία, αξίζει να αναφερθεί, ως μια άκρως ενδιαφέρουσα φιλοσοφική ανάγνωση, στο παρόν σημείο και το επιχείρημα συγκριτικής ανάγνωσης της Braidotti αναφορικά με τη διαχείριση της γυναικείας και της τερατώδους ενσωματότητας ως του υποδεέστερου «Άλλου» εντός του νεωτερικού ορθολογισμού. (βλ. Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 356).

²⁹ Scully (2005) όπ.π. σελ. 58: «It has been suggested that to serve the political aims of the disability movement, the social model must artificially create an internal coherence within the category of disability that homogenizes the real experience of disabled people, and also inadvertently reinforces the existence of a stable and oppositional category of normality».

ανίχνευσης ενός μοτίβου του «κανονικού» σε κάθε μια από αυτές³⁰, ακόμη και σε μια μεταδομιστική ερμηνεία της λογοθετικής κατασκευής της αναπηρίας³¹, προκρίνοντας εναλλακτικά ως μοναδικό πλέγμα ανάγνωσης και ερμηνείας, ικανό να αποσταθεροποιήσει το ιδεώδες της κανονικότητας και τη δυσιστική αντίληψη στην οποία αυτό ερείδεται το γενετικό μοντέλο (genetic model), συνιστάμενο στη συστηματική ανάγνωση των φαινοτυπικών παραλλαγών και διαφορών των μορφών ανθρώπινης ενσωματότητας ως παρεκκλίσεων από ένα συχνότερο μοτίβο, όχι από ένα κανονιστικό πρότυπο, μη συνεπαγόμενων σε καμία περίπτωση την παθολογικοποίηση της ταυτότητας των υποκειμένων που ενσωματώνουν τις διαφορές αυτές ή την αμφισβήτηση της ικανότητας τους για ηθική δράση υπό τη θέαση τους ως κάτι λιγότερο από πρόσωπα³².

Για την Scully είναι η μοριακή γενετική που αμφισβητεί με τις ίδιες της τις εξελίξεις τις παραδεδεγμένες αρχές της ανθρώπινης ενσωματότητας και του νεωτερικού διπολικού συστήματος σκέψης

³⁰ Ibid. σελ. 63: «It is true that the medical, social, and discursive model retain at some level an ideal of normality. In the medical model as it currently exists, this ideal is unambiguously encoded in physiological parameters and is also unambiguously a preferred state; it is medicine's task to sustain it and to retain deviations from it. Social models have a pragmatic image of normality as whatever it is that the disabling environment or prejudicial social attitudes are tailored to favor, and discursive models see it as constructed by language ».

³¹ Αναφορικά με την πρόσληψη της μεταδομιστικής προσέγγισης της αναπηρίας στην Scully, η οποία παρουσιάζεται αρκετά επιφυλακτική τόσο ως

προάγοντας τη θολότητα των ορίων, την επανεγγραφή της σχέσης μεταξύ του ατόμου και της κοινότητας, την από-αξιόδοτηση του κανόνα ως ιεραρχικά ανώτερου των παρεκκλίσεων του, την ουδέτερη θέαση και αντιμετώπιση των διαφορών μέσω της εξασφάλισης μιας ισορροπίας μεταξύ της σημασιοδότησής τους ως σημαινουσών και της μη αξιοποίησής τους για την πρόταξη μιας κανονιστικής κατηγοριοποίησης, καθώς και την αποδοχή της πολλαπλότητας των ερμηνειών και χρήσεων των γενετικών δεδομένων για την κατανόηση των συνθετότατων τρόπων συνάρτησης των γενετικών πληροφοριών με τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας, της ταυτότητας και της ανθρώπινης ενσωματότητας. Η μεθοδολογία που προτείνει, ωστόσο, στις καταληκτικές σκέψεις της, ενθέτοντάς την εντός του πλαισίου ενός μεταδομιστικού πλουραλισμού, παρουσιάζει ενδιαφέρουσες αναλογίες με αυτήν που προκρίνει και η Shildrick, αφουγκραζόμενη τις ριζικώς μεταβαλλόμενες συνθήκες της σύγχρονης γενετικής εποχής: Χωρίς να απορρίπτει κανένα από τα θεωρητικά μοντέλα, η Scully επιζητά την, απεκδυμένη κανονιστικότητας και παραιτημένη από τη φιλοδοξία επιβολής μιας

προς τις συνέπειες του εναγκαλισμού μιας μεταδομιστικής θεωρίας στην αποτελεσματικότητα και συνοχή της πολιτικής διεκδίκησης, όσο και ως προς τον τρόπο κατανόησης και διαχείρισης της διαφοράς και των ποικίλων ενσώματων παρεκκλίσεων εντός της, βλ. Ibid. σελ. 59-62.

³² Ibid. σελ. 58: «Seeing phenotypic variation as a pathological state pathologizes the identity of persons embodying that state, and renders it in need of restoration if their claim to moral agency is to be equivalent to that of 'normal' people ».

αποκλειστικής μονοδιάστατης αληθείας, διαλεκτική σύνθεση των βέλτιστων μεθοδολογικών εργαλείων του καθενός από αυτά υπό την συνειδητοποίηση της εγγενούς αλληλοδιασύνδεσης και αναπόδραστα ημιτελούς φύσης των θεωρητικών αυτών πλεγμάτων, καθώς και της πιθανής αδυναμίας σύζευξης αυτών υπό μία κοινή αφήγηση³³, προαναγγέλλοντας μια βιοηθική θεώρηση αμφιταλαντευόμενη ανάμεσα σε διαφοροποιημένες ερμηνείες και ανταγωνιστικές σημάνσεις, η οποία δεν θα επικεντρώνεται στην «αλήθεια» μιας θεωρίας, αλλά στις έμπρακτες επιδράσεις αυτής στην αληθινή ζωή ενσώματων υποκειμένων.

III.

Στο βιβλίο της «*Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*³⁴», η Shildrick αποπειράται να επεξεργαστεί και να αξιοδοτήσει με νέους όρους την αναπτυσσόμενη και απρόβλεπτη διαλεκτική μεταξύ του τερατώδους, νοούμενου ως μιας διαβρωτικής δύναμης ικανής να κλονίσει και να αναταράξει τις κανονιστικές οριοθετήσεις Εαυτός- Άλλος, και της ευαλωτότητας, προσλαμβάνομένης ως συστατικής ανθρώπινης συνθήκης, αρνητικά

³³ Ibid. σελ. 64 : «The methodology I propose here is to exploit each theoretical –and empirical– approach for what it does best, taking note of the biological, social, discursive, phenomenological, and moral perspectives while remaining aware that none of these perspectives is “complete in itself nor accessible

χρωματισμένης εντός της νεωτερικότητας ως αδυναμίας αυτοπροστασίας και περιφρούρησης των ορίων του Εαυτού. Εντοπίζοντας τη φανέρωση της διατηρητότητας των ορίων του αυτόνομου ρασιοναλιστικού ενσώματου Εαυτού ως κοινό παρονομαστή των δύο εννοιών και των τρόπων δια των οποίων αυτές έχουν αντιμετωπιστεί ως δευτερεύοντα και αποφευκτέα δευτερεύοντα μέρη ενός κανονιστικού δίπολου η Shildrick προκρίνει τη θέση κατά την οποία η ευαλωτότητα συνιστά μια διαχρονική και αναπόδραστη ανθρώπινη κατάσταση, ακριβώς επειδή το τερατώδες ανευρίσκεται στον καθέναν από μας, ένδειξη του μετασχηματισμού της σχέσης Εαυτού-Άλλου προς μια κατεύθυνση ανάπλασης της συνάντησης με το Άλλο ως συνεχούς συνθήκης του γίνεσθαι.

Επιστρατεύοντας το παράδειγμα των σιαμαίων διδύμων, η Shildrick περιγράφει την διατηρητότητα και ρευστότητα του Εαυτού ως μια ενσώματη αμφισημία, μια οντολογική άρνηση για ταυτοποίηση και υπαγωγή σε ένα αμετάβλητο είναι ή ένα αδιαπραγμάτευτο ανήκειν, η οποία στιγματίζεται και απονομιμοποιείται ως τερατώδης, ακριβώς επειδή αψηφά την κανονιστική διχοτομία Εαυτός-Άλλος και αμφισβητεί τα σαφώς χαρτογραφημένα όρια του νεωτερικού υποκειμένου δια της ίδιας της της υπάρξεως. Όπως χαρακτηριστικά

independent of the others (Shildrick 1997: 178) and knowing that it may be impossible to harmonize all approaches within one narrative».

³⁴ Shildrick, Margritt, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, Thousand Oaks, California: SAGE, 2002.

εντοπίζει η Rosi Braidotti, τα «τέρατα», «ανθρώπινα όντα που έχουν γεννηθεί με συγγενείς διαμαρτυρίες στον σωματικό τους οργανισμό», «αντιπροσωπεύουν το ενδιάμεσο, το ανάμεικτο, το αμφιλεγόμενο», «το Όμοιο και το Άλλο», αυτό που «δεν είναι ούτε απολύτως ξένο ούτε εντελώς οικείο: βρίσκεται σε γκριζα ζώνη» και που συνιστά «ένα παράδοξο: το τερατώδες άλλο είναι και οριακό και δομικά κεντρικό στην αντίληψη μας για την κανονική ανθρώπινη κανονικότητα³⁵». Για την Shildrick αυτή η τερατώδης δεν ανευρίσκεται σε κάποιες μόνο ενσώματες οντότητες σε αντίστιξη με άλλες που συμμορφώνονται με πληρότητα στο κανονιστικό πρότυπο του «κανονικού», καθώς όλες άνευ εξαιρέσεως αντιστέκονται σε αυτή τη φυσικοποιημένη κανονικότητα, αμβλύνοντας τις αυστηρές κατηγοριοποιήσεις Εαυτός-Άλλος και καλώντας σε μια επαναπόσληψη της ίδιας της φύσης της ανθρώπινης ενσωματότητας³⁶.

Αντίστοιχα με την ανωτέρω ανάπτυξη της Shildrick, για την Isabel Karpin, οι εξελίξεις στη βιοιατρική αποκαλύπτουν, υπερβαίνοντας τις κανονιστικές κατηγοριοποιήσεις μεταξύ Εαυτού-Άλλου και κανονικότητας-ανωμαλίας, αυτό το τερατώδες στοιχείο που περιγράφει η Braidotti στον καθένα από μας ανεξαιρέτως³⁷. Αφ' ης

³⁵ Braidotti (2014) όπ.π.σελ. 348.

³⁶Shildrick (2002) όπ.π. σελ. 2: «It is not that some bodies are reducible to the same while others figure as the absolute other, but rather that all resist full or final expression. The security of categories – whether of self or non-self – is undone by a radical undecidability. The issue is not one of revaluing differently embodied others, but of rethinking the nature of embodiment itself».

στιγμής η κοινή γονιδιακή κληρονομία καθιστά τα νεωτερικά όρια του Εαυτού παρωχημένα, ή σε κάθε περίπτωση, διάτρητα, και κατασκευάζει υποκείμενα διασυνδεδεμένα κατά αξεδιάλυτο τρόπο με τους Άλλους, εξαρτώμενα και διαπλεκόμενα εντός ενός διυποκειμενικού ιστού, το τερατώδες, συνιστάμενο στην αέναη ακροβασία μεταξύ Εαυτού και Άλλου, αποτελεί τη συνθήκη της υποκειμενικότητας στη γονιδιακή εποχή, όχι το αποσιωπημένο μέρος ενός διπολικού ζεύγους που προϋποθέτει την ύπαρξη μιας κανονικότητας μεταφρασμένης στην αναγνώριση ενός ανεξαρτήτου και αυτόνομου Εαυτού. Στο άρθρο της «Genetics and the Legal Conception of Self», η Isabel Karpin επεξεργάζεται την πρόσληψη αυτής της τερατώδης της ανθρώπινης ύπαρξης από το φιλελεύθερο νεωτερικό δίκαιο, υποστηρίζοντας την εφικτότητα μιας παρεκκλίνουσας της Δυτικής νεωτερικής κατασκευής του αυτόνομου υποκειμένου επαναπροσέγγισης του υποκειμένου δικαίου στη βάση της αποδοχής της ευαλωτότητας και της διαπερατότητας του Εαυτού και της σύνδεσής του με τους Άλλους δια της αναγνώρισης των νέων γονιδιακών εξελίξεων και δυνατοτήτων³⁸.

³⁷ Karpin, Isabel, *Genetics and the Legal Conception of the Self* σε: Shildrick, and Mykitiuk (eds.) (2005) όπ.π. σελ. 195: «I will argue in a related approach that biogenetic discourses, which emphasize shared identity and participation in the common genetic pool, reveal the monstrousness in all of us».

³⁸ Ibid. σελ.196: «What happens, for instance, when genetic discourses reveal that we are all “leaky”, boundaryless and transgressive?».

Συγκεκριμένα, η Karpin υποστηρίζει πως οι τρέχουσες εξελίξεις στη γενετική κλυδωνίζουν την κανονιστική θεώρηση του φιλελεύθερου υποκειμένου σε ολόκληρη τη νεωτερική δικαιοσύνη παράδοση, φανερώνοντας την αδυναμία της αποδοχής μιας μονοδιάστατης δικαιοσύνης κατασκευής του υποκειμένου δικαίου³⁹ ως αυτοαναφορικού, ανεξάρτητου και σαφώς οριοθετημένου και επαναπροσδιορίζοντας κατά ρηξικέλευθο τρόπο τις έννοιες της ατομικότητας, της ταυτότητας, της συμμετοχικότητας και της αλληλεπίδρασης. Κατά την Karpin, σε ουσιαστικό διακύβευμα ενός σύγχρονου νομοθετικού εγχειρήματος ανάγεται η επεξεργασία μιας συνθετότερης και λιγότερο κανονιστικής πρόσληψης του υποκειμένου δικαίου, η ανάπτυξη μιας βαθύτερης εννόησης του Εαυτού στο δίκαιο, ερειδόμενης στην ανατροπή των ασφαλών ορίων και στην αποδοχή της θολότητας και της ευαλωτότητάς τους, καθώς και στην αναγνώριση μιας μετέωρης, a priori αυτό-υπονομευόμενης, ρευστής ατομικότητας. Κατά την προσέγγισή της, το υποκείμενο στη γενετική, διασυνδεδεμένο και ευπρόσβλητο, απομακρύνεται εν τοις πράγμασι από το αυτάρκες και σαφώς αποστασιοποιημένο υποκείμενο της φιλελεύθερης δικαιοσύνης παράδοσης, καθώς εμφορείται από μια ατομικότητα διάτρητη, άρηκτα συνυφασμένη

³⁹ Ibid.: «This is challenging to law because such discourses expose the impossibility of the autonomous, self-sufficient individual of liberal legalism».

⁴⁰ Ibid. σελ. 197: «The problem is how to identify the rights-bearing individual in the first place. Each person's genetic code reveals not only who we are but also who else we might become. If we are always implicated in the genetic profiles

με τον Άλλον, εμπεριέχουσα ίχνη του Άλλου, αναγνωρίζουσα τον Εαυτό στον Άλλον. Στο παρόν ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο όπου οι γενετικές πληροφορίες των εξ αίματος συγγενών μας αποτυπώνονται σε εμάς και οι δικές μας σε εκείνους, όπου όλοι, ανήκοντες στο ανθρώπινο γένος, μοιραζόμαστε μια «κοινή γενετική δεξαμενή», η Karpin αμφισβητεί ευθέως τη δυνατότητα ασφαλούς ταυτοποίησης του υποκειμένου δικαίου και αναγνώρισης του σώματός του ως ορίου της ατομικής του ταυτότητας⁴⁰, προβληματοποιώντας την εκχώρηση ενός αμιγώς ατομικού δικαιώματος προστασίας των γενετικών πληροφοριών στο αυτόνομο και πλήρως διαφοροποιημένο υποκείμενο δικαίου, και προκρίνοντας αντ' αυτού την ανάγκη αφουγκράσματος των επιστημονικών αποκαλύψεων στη γενετική που οδηγούν στη φανέρωση ενός θραυσματικού υποκειμένου, άλυτα διαπλεγμένου σε ένα διυποκειμενικό δεσμό με τον Άλλο και την ανάδυση ενός επανααναγνωσμένου σώματος που δεν δύναται να γίνει αντιληπτό ως σύνορο της ατομικότητας και της προσωπικής ταυτότητας⁴¹.

Προβαίνοντας στον εναγκαλισμό της συνειδητοποίησης της τρωτότητας και της αλληλεξάρτησης των υποκειμένων, διανοίγεται ο

of our relatives, can we hope to keep ourselves private and can it offer us any solace to do so?».

⁴¹ Ibid. σελ. 197: «The discourse of genetics requires us to lose ourselves (or more correctly to find ourselves) in a genetic code that imbricates us with the other. In this case we recognize a selfhood that is based on interconnection and intermingled identity».

δρόμος για τον επαναπροσδιορισμό της ίδιας της έννοιας της ατομικότητας στη γενετική εποχή: Στην ανάγνωση της Karpin, η ατομικότητα δεν συνίσταται στην νεωτερική φενάκη της προσωπικής αυτονομίας και πλήρους ανεξαρτησίας ενός υποκειμένου δυνάμενου να ταυτιστεί με τον εαυτό του ούτε στην ικανότητα περιφρούρησης των διαχωριστικών του ορίων από τον Άλλον, αλλά, αντίθετα, αποκτάται και βιώνεται δια της διασυνδεσιμότητας με τους Άλλους, εμπεδώνεται δια της αναγνώρισης στοιχείων του Εαυτού στον Άλλο⁴²: “ In being you I am me. In needing you am I self-sufficient. In having you I am free”. Την ιδιαίτερη αυτή κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, η Karpin την αποτυπώνει με τον δικό της όρο «normative transgressivity», κανονιστική παρεκβατικότητα, εφευρίσκοντας ένα οξύμωρο σχήμα το οποίο, κατ’ αυτήν, απεικονίζει με το χαρακτηριστικότερο τρόπο την ανθρώπινη ατομικότητα: Το παρεκβατικό, είναι εξ ορισμού, αυτό που υπερβαίνει τα όρια, και η κανονιστική παρεκβατικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης συνίσταται ακριβώς σε αυτό: Στην υπερνίκηση των ορίων του Εαυτού, όπως γίνονται αντιληπτά στον νεωτερικό, φιλοσοφικό και νομικό λόγο, και στη διαμόρφωση μιας συνθήκης όπου η μοναδικός τρόπος της

⁴² Ibid. σελ. 197: «We share our genes with others by decreasing degrees of exactitude reaching out from the familial and ending in the common genetic pool of the species. ».

⁴³ Ibid. σελ. 196: «My aim here then, is to use genetic discourses to generate anxiety about the stability of liberal identity so that its current beneficiaries find themselves at the margins with the rest of us, to do this, I posit a legal norm of transgressivity. Law in this new frame, must take as its base unit a subject that

ύπαρξης, η αποκλειστική δυνατότητα βίωσης και αναγνώρισης της ατομικότητας είναι μέσω του Άλλου. Όπως και στη σκέψη της Shildrick και της Scully, η γενετική είναι το επιστημονικό πεδίο που κλονίζει, σύμφωνα με την Karpin την αυτονοητότητα της φιλελεύθερης κατασκευής του αυτάρκους και αυθύπαρκτου Εαυτού, καθιστώντας αναγκαία την επεξεργασία και αποδοχή της διυποκειμενικής, εξαρτημένης και ευάλωτης υφής της ανθρώπινης ατομικότητας τόσο στο πεδίο του βιοηθικής όσο και στη διαμόρφωση της συμπεριφοράς του επιστήμονα που εμπλέκεται ενεργά με τη γενετική και την βιοτεχνολογία και στη ζωτικής σημασίας αντιμετώπιση του σύγχρονου νομοθέτη που καλείται να ρυθμίσει δικαίως τις ριζοσπαστικές βιοτεχνολογικές προκλήσεις. Για την Karpin, το Δίκαιο οφείλει να ακροαστεί και να αναγνωρίσει την ύπαρξη αυτής της σύνθετης μορφής ατομικότητας, συγκροτημένης στη βάση των παράδοξων εννοιών της επικοινωνίας, την εξάρτησης, της φροντίδας και της ευθύνης⁴³ και, κατά κάποιο τρόπο, να φέρει εγγύτερα, αν όχι να ευθυγραμμίσει, την πρόδηλη διάσταση μεταξύ του σύγχρονου, θραυσματικού, εξαρτημένου, διασυνδεδεμένου μετανεωτερικού υποκειμένου που ανακαλύπτει η

is inevitably connected, vulnerable, and dependent. » και «Those who demand an autonomy of self that incorporates care, responsibility, connection, dependence, and even immersion with the other are seen as a definitional paradox-transgressive, messy, mixed-up failures. However, it is this conception of self around which law, social, and biomedical discourses must circulate in order to ensure equality and justice. »,

γενετική και του αυτάρκους νεωτερικού υποκειμένου που αναγνωρίζει το δίκαιο⁴⁴, ώστε να εξασφαλίσει δικαιοσύνη και ισότητα. Σε πρόδηλη συμπίεση με την εδώ εκτεθείσα θεώρηση ευρίσκεται και η ανάλυση της Shildrick αναφορικά με την αναπτυχθείσα διαλεκτική μεταξύ νεωτερικού δικαίου και σύγχρονης βιοηθικής. Εξετάζοντας τη νομοθετική προστασία της σωματικής ακεραιότητας στη βάση της αναγνώρισης ενός ατομικού δικαιώματος ιδιοκτησίας επί του σώματος, η Shildrick εντοπίζει τους τρόπους με τους οποίους η δικαιοκή αυτή κατασκευή υπονομεύεται μέσω της εμπορευματοποίησης των γενετικών πληροφοριών, της συλλογής γενετικού υλικού από τα ανθρώπινα σώματα, της σχέσης μητέρας-εμβρύου⁴⁵ και μιας σειράς σύνθετων βιοτεχνολογικών εξελίξεων και αναγιγνώσκει την εφαρμογή του δικαίου σε τέτοιες οριακές και πολυσύνθετες περιπτώσεις ως απρόσφορη, αφ' ης στιγμής αυτή εκκινεί a priori από την αποκλειστική αναγνώριση ενός αυτονόμου ενσώματου υποκειμένου και παραμένει αμετακίνητη ως προς τις νεωτερικές βεβαιότητες και παραδοχές της.

⁴⁴ Ibid. σελ. 198: «The compartmentalized individual of contemporary America and other western nations is for law the liberal individual, a modernist construction determined to fend off intrusions and interconnections and enable a self-sufficiency that promises self-hood. The threat of incursion by others or unwilling connection to others is the threat of postmodern indistinction».

⁴⁵ Shildrick (2005) όπ.π. σελ.12: « The application of law to such cases relies all too clearly on a system in which the constitution of the embodied self is thought to be unproblematic and given, rather than always and everywhere mediated.»

Η Karpin αναλύει στο άρθρο της μια σειρά από παραδείγματα ατυχούς νομοθετικής αντιμετώπισης της διαχείρισης γενετικών πληροφοριών, ανιχνεύοντας ως κοινό λόγο αδυναμίας και δυσχερούς εφαρμοσιμότητας της υπό εξέταση νομοθεσίας την αποκλειστική ανάγνωση του υποκειμένου δικαίου ως εξατομικευμένου και αυτάρκους με σκοπό την κατάδειξη της ζωτικότητας της επεξεργασίας εναλλακτικών θεωρήσεων της ατομικότητας και παρείσφρησης αυτών στη δικαιοκή σκέψη⁴⁶.

Σε ένα από αυτά, η Karpin αναφέρεται στον Genetic Privacy and Non-discrimination Bill (1998), στο πρώτο νομοθετικό εγχείρημα της Αυστραλίας αποσκοπούν στη δημιουργία ενός αυστηρού ρυθμιστικού πλαισίου αναφορικά με την συλλογή, αποθήκευση και ανάλυση δειγμάτων ανθρωπίνου DNA και τη διαχείριση των εξαγόμενων εξ αυτών γενετικών πληροφοριών, στο οποίο και η προστασία των γενετικών πληροφοριών θεάται ως διασφάλιση ενός αμιγώς ατομικού δικαιώματος στο πλαίσιο της συνταγματικά κατοχυρωμένης αρχής της προσωπικής αυτονομίας. Η Karpin

⁴⁶ Ibid. σελ. 202: « In particular, through some examples of failed attempts to regulate the use and disclosure of genetic information it becomes clear that an individuated and separate subject around which a cohort of legal rights and responsibilities are built is unsustainable. Rather than suppress that transgressivity, I argue that we should embrace it as a starting point for dealing justly with people. We should give significant value to those identities that are not self-contained and independent but instead rely on a transgressive interconnectedness to sustain selfhood».

εντοπίζει στην αποτελεσματικότητα του νόμου τη θεμελιώδη αναντιστοιχία την οποία επισημαίνει τόσο η ίδια όσο και οι Shildrick και Scully ανάμεσα στις αμετακίνητα νεωτερικές –δικαιικές- αρχές που ερείδονται στις έννοιες της προσωπικής αυτονομίας και των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων επί του Εαυτού και στη διάχυτη, διαπροσωπική και μη εξατομικευμένη φύση των γενετικών πληροφοριών⁴⁷: Ορίζοντας ως το υποκείμενο στο οποίο αφορά και το οποίο προστατεύεται από τις διατάξεις του υπό εξέταση νόμου το πρόσωπο που συμμετέχει στη γενετική έρευνα και συναινεί να παραχωρήσει τις γενετικές του πληροφορίες, ο νόμος παραγνωρίζει, αρνούμενος να εκτείνει το πεδίο προστασίας του πέρα από τα όρια του αυτονόμου υποκειμένου- αποκλειστικού ιδιοκτήτη του γενετικού του υλικού, το γεγονός του ότι το γενετικό αυτό υλικό του αποκαλύπτει πληροφορίες για τους βιολογικούς συγγενείς του υποκειμένου, των οποίων η συναίνεση δεν έχει ζητηθεί και αποσπαστεί. Για την Karpin, ένας εναλλακτικός ορισμός του υποκειμένου στο νόμο, αποδεχόμενος τη διασυνδεσιμότητα και αλληλεξάρτηση των ατόμων στον κόσμο της γενετικής πληροφορίας, θα εξασφάλιζε μεγαλύτερη προστασία των συγγενών

⁴⁷ Ibid. σελ. 203: «However, it quickly became evident that it is very difficult to reconcile the individualistic premise of privacy legislation with the nonindividual nature of genes. The nature of personal genetic information is that it is never personal. Knowing an individual's genetic makeup means that you also know something about his or hers genetics relatives ».

⁴⁸ Ibid.: « If an individual were defined in the bill in terms that recognized this interconnected status, a very different kind of legislative regime would result.

και των δικαιωμάτων αυτών, παρεκκλίνοντας από το νεωτερικό μοτίβο του αυτάρκους και αυτονόμου υποκειμένου προς μια κατεύθυνση επανασύστασης τόσο του δικαιοκού υποκειμένου και όσο των δικαιωμάτων που του αναγνωρίζονται και της υφής της σχέσης του ως προς αυτά⁴⁸.

Ακόμη πιο σύνθετη και απαιτητική είναι η περίπτωση στην οποία το γενετικό υλικό του ατόμου περιπλέκεται με το γενετικό υλικό μη ανθρώπινης οντότητας, όπως η ερώτηση που υπέβαλε η Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου του Σύδνευ στην Επιτροπή Συνταγματικών και Νομικών Θεμάτων της Συγκλήτου (Senate Constitutional and Legal Issues Committee) αναφορικά με το κατά πόσο, στο παράδειγμα της ενσωμάτωσης ανθρωπίνου DNA στο DNA του ιού που προσβάλλει το ανθρώπινο σώμα, μπορεί να λογιστεί το δεύτερο ως μέρος του προσώπου, και συνεπώς, όπως διερωτάται σε ανάλογο πλαίσιο η Shildrick, ως μέρος της ατομικότητας και της ταυτότητάς του.⁴⁹ Από την ανωτέρω προβληματική προκύπτει η αδυνατότητα σκιαγράφησης σαφών, συγκεκριμένων και απτών ορίων της ανθρώπινης οντότητας καθώς η δυσχέρεια διατήρησης της κατασκευής μιας σαφούς διχοτομίας μεταξύ ανθρώπινου-μη

A genetic relative might be able to deny access to the DNA information of an individual who had freely given his or her consent to its release. This bill would have to protect both its source and those who can be characterized as connected to that source».

⁴⁹ Shildrick (2004) όπ.π. σελ. 150.

ανθρώπινου στην εποχή της γενετικής πληροφορίας. Αφ' ης στιγμής τα όρια μεταξύ του ανθρωπίνου γενετικού υλικού και του γενετικού υλικού του ιού καθίστανται στην προκειμένη περίπτωση εξαιρετικά θολά και αμφίσημα, καθίσταται απαιτητή, για την ίδια τη προστασία του υποκειμένου, μια αναθεωρημένη προσέγγιση της υποκειμενικότητας προς μια ρευστή και συμμετοχική κατεύθυνση, λιγότερο οριοθετημένη, ικανή να καλύψει με μεγαλύτερη πληρότητα το πλατύ εύρος των οριακών περιπτώσεων και η απομάκρυνση από τη νομική κατασκευή του αυτόνομου και ανεξάρτητου Εαυτού⁵⁰.

IV.

Από την ανωτέρω απόπειρα παράθεσης και ερμηνείας κάποιων στιγμών του πολυσύνθετου έργου τριών άκρως ενδιαφερουσών, συνδιαλεγόμενων με το μεταδομισμό και τη μεταδομιστική θεωρία, στοχαστριών, η ανάλυση και η συγκριτική επισκόπηση του συνόλου της σκέψης των οποίων εκφεύγει προδήλως των δυνατοτήτων του παρόντος, σκιαγραφείται η ανάδειξη της δυνατότητας μιας διάνοιξης στο εναλλακτικώς σκέπτεσθαι εντός του πλέον ζωτικού και γριφώδους πεδίου της βιοηθικής. Ανεξάρτητα από την αποδοχή ή μη

⁵⁰ Για την Karpin η μανιώςης προσπάθεια του νόμου να ανιχνεύσει και να προσδιορίσει το αυστηρά οριοθετημένο, αμετάβλητο και αυτόνομο νεωτερικό υποκειμένο ώστε να το καταστήσει αποκλειστικό φορέα ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων επί του σώματος και της γενετικής πληροφορίας επιβεβαιώνεται δια της τεχνητής σμίλευσης αυτού μέσω μιας σειράς διαχωρισμών και αποκλεισμών εντοπιζόμενων στο επίπεδο της

της σύλληψης μιας μεταδομιστικής βιοηθικής και μιας μεταδομιστικής μεθοδολογίας προσέγγισης και ανάλυσης των δυσεπίλυτων διλημάτων που αναφύονται εντός ενός ακραιφνώς μεταβεβλημένου και άγνωστου γονιδιακού κόσμου, ανεξάρτητα από τη φιλοσοφική, επιστημονική ή κοινωνιολογική βάση εκ της οποίας θεάται και ερμηνεύει κανείς τις βιοτεχνολογικές εξελίξεις, τις βιοηθικές προβληματικές και τις νομοθετικές αποτυπώσεις τους, η συμβολή των στοχαστριών αυτών ως προς τις ρηξικέλευθες ανανομηματοδοτήσεις και επανεγγραφές των εννοιών της υποκειμενικότητας, της ταυτότητας, της ενσωματότητας και της διαφοράς εντός του βιοηθικού στοχασμού προσήκει να μελετηθεί και να αποτιμηθεί προσεκτικά και αδογματίστα ως ένα πλουραλιστικό, υπεύθυνο και διεπιστημονικό εγχείρημα υπερκερασμού των κανονιστικών διπολικοτήτων και καλέσματος υποβολής σε ουσιαστική κριτική κάθε παραδεδεγμένης αληθείας.

Εντοπίζοντας τη χρεία ανεύρεσης νέων εννοιολογικών και μεθοδολογικών εργαλείων θεωρητικοποίησης και ανάλυσης της σύγχρονης βιοηθικής, ικανών να ανταποκριθούν στη ζώσα πραγματικότητα αληθινών ενσώματων υποκειμένων με τον τρόπο

γενετικής, κάποιες σπάνιες φορές όμως στο απτό επίπεδο των ζώντων οργανισμών, όπως η περίπτωση του διαχωρισμού σιαμαίων διδύμων ή υποχρεωτικής στέρωσης γυναικών με διανοητική υστέρηση.

που ο Nikolas Rose στο έργο του «Κανονικότητα και παθολογία σε μια βιοιατρική εποχή» περιγράφει ως αναγκαίο (« Σ' αυτήν την καινούρια διάταξη αυτό που απαιτείται δεν είναι μια δυαδική κρίση περί κανονικότητας και παθολογίας, αλλά μια σταθερή εναρμόνιση των σχέσεων ανάμεσα στη βιολογία και τις μορφές ζωής, υπό το φως της γονιδιωματικής γνώσης ⁵¹ »), το διάνοιγμα στο εναλλακτικώς σκέπτεσθαι με μεταδομιστικούς όρους πολλαπλότητας, διυποκειμενικότητας και ρευστότητας των ορίων, δύναται να αποτελέσει ένα από τα πλείονα και όχι απαραίτητα ανταγωνιστικά πλέγματα προσέγγισης της βιοηθικής, ικανό να συλλάβει με διαύγεια το γοητευτικό παράδοξο της γενετικής εποχής και να αποπειραθεί να ανταποκριθεί, εντός του τρέχοντος βιοιατρικού συγκειμένου, στο φλέγον ερώτημα που το 1985 έθεσε η A. Jardine στο έργο της *Gunesis* (1985) αναφορικά με το κατά πόσο «Μπορούμε να απελευθερώσουμε τη διαφορά από αυτές τις κανονιστικές συνδηλώσεις; Μπορούμε να μάθουμε να σκεπτόμαστε τη διαφορά με διαφορετικό τρόπο;» .

⁵¹ Rose, Nikolas, *Κανονικότητα και παθολογία σε μία βιοιατρική εποχή*, μτφ. Βάσια Λέκκα, Αθήνα: Πλέθρον, 2017, σελ. 32.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ/ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑ

Karpin, Isabel, «Genetics and the Legal Conception of the Self» σε: Shildrick, Margrit and Mykitiuk, Roxanne (eds.) *Ethics of the Body: Postconventional Challenges*, Cambridge, Massachusetts: MIT PRESS, 2005, σελ. 195-216.

Scully, Jackie Leach, «Admitting all variations? Postmodernism and Genetic Normality» σε: Shildrick, and Mykitiuk (eds.) (2005) όπ.π. σελ. 49-68.

Shildrick, Margrit, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, Thousand Oaks, California: SAGE, 2002.

Shildrick, Margrit, «Genetics, normativity and ethics: some bioethical concerns», *Feminist Theory*, vol. 5, no 2, 2004, σελ. 149-165.

Shildrick Margrit, «Beyond the Body of Bioethics: Challenging the Conventions» σε Shildrick, and Mykitiuk (eds.) (2005) όπ.π. σελ. 1-26.

Κακολύρης, Γεράσιμος (επιμ.) *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα : Πλέθρον, 2015.

Butler, Judith [Μπάτλερ, Τζούντιθ], *Σώματα με σημασία*, μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, Αθήνα : Εκκρεμές, 2008.

-----, *Επιτελεστική πολιτική και κριτική της κρατικής βίας : Ετήσια διάλεξη προς τιμήν του Νίκου Πουланτζά*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, Αθήνα: Νήσος, Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς, 2010.

Braidotti, Rosi [Μπραϊντότι, Ρόζι], *Νομαδικά υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*, μτφρ. Αγγελική Σηφάκη, Ουρανία Τσιακάλου, Αθήνα : Νήσος, 2014.

Derrida, Jacques [Ντεριντά Ζακ], *Ισχύς νόμου: Το "μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας"* μετάφραση Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015.

Rose, Nikolas [Ρόουζ, Νίκολας], *Κανονικότητα και παθολογία σε μία βιοιατρική εποχή*, μτφ. Βάσια Λέκκα, Αθήνα: Πλέθρον, 2017.

Foucault, Michel [Φουκώ, Μισέλ], *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, μτφρ. Τρουλινού Λίλα, Αθήνα : Ύψιλον, 1991.

-----, *Η γέννηση της βιοπολιτικής: Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας*, μετάφραση Βασίλης Πατσογιάννης, Αθήνα : Πλέθρον, 2012.

Haraway, Donna [Χάραγουεϊ, Ντόνα], *Ανθρωποειδή κυβόργια και Γυναίκες: η επανεπίνοηση της φύσης*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2014, μτφ. Π. Μαρκέτου.

ΑΦΙΕΡΩΜΑ: Ο Ernst Cassirer και «Ο μύθος του κράτους» *

Η λειτουργία του Μύθου στον αρχαίο ελληνικό κόσμο

Γεωργία Ρεκούνα *

Ο Μύθος και το εύπλαστο του υλικού του διαχρονικά εγείρει έντονες έριδες μεταξύ των αναλυτών και ειδικών για τη σημασία του, τη χρησιμότητα του και για την απειλή που εγκολπώνεται στη μαγεία της αφήγησης του. Ο «πρωτεϊκός» χαρακτήρας του έχει αξιοποιηθεί ανά τους αιώνες από κοινωνίες, ηγέτες, δολερές προσωπικότητες προκειμένου να καλλιεργήσουν μια αίσθηση ταυτότητας στους λαούς, να ενισχύσουν τη θέση τους και να επιβληθούν. Η σχέση του με την πολιτική φιλοσοφία έχει γίνει αντικείμενο ποικίλων αναγνώσεων και η αφθονία του εμπειρικού υλικού που προκύπτει από τις μελέτες επιτρέπει να αναδειχθεί η προκλητικότητα του ζητήματος.

Το έργο του Γερμανού φιλοσόφου Έρνστ Κασσίρερ ¹, που θα αποτελέσει τον κύριο οδηγικό μίτο της ανάλυσης μας, «Μύθος του Κράτους», εκδόθηκε το 1946, ένα χρόνο μετά το θάνατό του. Ο Κασσίρερ παρατηρεί ότι ο άνθρωπος δείχνει να ακολουθεί τελείως διαφορετικούς κανόνες σκέψης στο πεδίο της καθαρά θεωρητικής και επιστημονικής δραστηριότητας σε σύγκριση με αυτούς που

*Θεματική που παρουσιάστηκε στο μεταπτυχιακό μάθημα «ερευνητική μεθοδολογία της κοινωνιολογίας του δικαίου», Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ.

*ΜΔΕ Φιλοσοφία Δικαίου. Νομική Αθηνών. ΕΚΠΑ.

ακολουθεί στο πεδίο του πολιτικού στοχασμού. Αυτή η υπεροχή της μυθικής σκέψης έναντι των αρχών του ορθολογισμού, στο πεδίο της πολιτικής, συνιστά γεγονός προκλητικό για τη διάνοια μας, σύμφωνα με τον φιλόσοφο.

Στο πρώτο μέρος του βιβλίου του, όντας αντιμετώπος με το ερώτημα του τί είναι μύθος, προβαίνει στην παράθεση πολυάριθμων ανθρωπολογικών, κοινωνιολογικών, γλωσσολογικών ευρημάτων και ψυχολογικών δεδομένων, επιχειρώντας μια ενδελεχή προσέγγιση του μυθικού φαινομένου. Είναι περισσότερο από εμφανής η σύλληψη του μύθου, εκ μέρους του, όχι απλώς ως μια μορφή παρατήρησης ή πηγής γνώσης, αλλά ως τρόπου ζωής. Ο ίδιος εκλαμβάνει το μύθο ως ανορθολογική και προλογική μορφή σκέψης, ιδανικό πεδίο για την άσκηση της εκμαυλιστικής λειτουργίας της προπαγάνδας και της πολιτικής χειραγώγησης. Απολήξεις των σύγχρονων πολιτικών μύθων ο συγγραφέας θεωρεί το φασιστικό και ναζιστικό καθεστώς, όπως σταδιακά γιγαντώθηκε στη δημοκρατία της Βαϊμάρης και αυτή του η πεποιθήση διατρέχει το σύνολο της επιχειρηματολογίας του. Νεοκαντιανός φιλόσοφος, κλασικός υπέρμαχος των αρχών του Διαφωτισμού και της πρωτοκαθεδρίας του Ορθού Λόγου, απορρίπτει τη μυθική σκέψη ως τοξική, άμετρη και πλήρως ανορθολογική.

Αντιθέτως, άλλοι στοχαστές, όπως ο Έρνστ Καντόροβιτς ², προσεγγίζουν με περισσότερο θετική διάθεση το μύθο, επισημαίνοντας τη διαλεκτική του λειτουργία στα πλαίσια της

¹ Κασσίρερ, Έρνστ, *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος και Στέφανος Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 2008.

² Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

ανθρώπινης ιστορίας. Ο Νίτσε και ο Γκαίτε δίνουν έμφαση στη διαφωτιστική λειτουργία του μύθου και στην συνεισφορά του στην περιστολή της απολυτοκρατίας, προκειμένου να συλλάβουμε την πραγματικότητα με ανθρώπινους όρους.

Σε αντιδιαστολή με αυτές τις οπτικές, ο Κασσίρερ, υφαίνει την επιχειρηματολογία του προς απόδειξη της φαύλης λειτουργίας του μύθου, σαφώς επηρεασμένος από την ταύτιση της μυθοποιητικής λειτουργίας με το ναζιστικό ιδεολόγημα και λόγω των προσωπικών του βιωμάτων. Ο ίδιος, λόγω της εβραϊκής του καταγωγής, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τη Γερμανία μετά την άνοδο των ναζί το 1933.

Αφού προβούμε σε μια σύντομη ανασκόπηση της μυθικής λειτουργίας και της ερμηνείας της, με την πρωτόλεια εμφάνιση της στις πρωτόγονες κοινωνίες, θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στην πραγματική τομή που εισέρχεται με τη μυθική αφήγηση στην Αρχαία Ελλάδα. Σύμφωνα με την πρώτη ανθρωπολογική παρατήρηση, ο μύθος δεν είναι παρά η ίδια η απλότητα του ανθρώπινου γένους, η ανθρώπινη «αρχέγονη μωρία»³ και σε καμία περίπτωση δε θεωρείται προϊόν σκέψης, ούτε καν φαντασίας. Αν ισχύει όμως κάτι τέτοιο σε απόλυτο βαθμό, πώς μπορεί να εξηγηθεί η ύπαρξη του μυθολογικού στοιχείου σε όλους τους επιφανείς και λαμπρούς πολιτισμούς της

³ Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ. 13.

⁴ Για την καντιανή Κριτική του Καθαρού λόγου, βλ. Ibid. σελ. 16-17.

⁵ Βλ. την ανάλυση του Κασσίρερ που εστιάζεται στο πρώτο μέρος του έργου του Fraser «The Golden Bough: A study in magic and religion» το οποίο έχει τον τίτλο «Η μαγική τέχνη και η εξέλιξη των βασιλέων»: Ibid σελ. 17-19.

αρχαιότητας;

Προσεγγίζοντας το ζήτημα με εμπειρικό τρόπο βρισκόμαστε ενώπιον δύο αρχών, όπως αυτές παρουσιάζονται και αναλύονται στην Κριτική του Καθαρού Λόγου⁴ του Καντ. Η μια εξ αυτών είναι η αρχή της ομοιογένειας, η οποία επιδιώκει να αναγάγει τα πιο διαφορετικά φαινόμενα σε έναν κοινό παρανομαστή. Αυτή είναι η αρχή που ακολουθεί ο Frazer στο έργο του Χρυσός Κλώνος⁵. Σύμφωνα με την προσέγγιση του η ανθρώπινη φύση δεν επιδέχεται απόλυτη ετερογένεια. Ο εξορκιστής ή ο μάγος των πρωτόγονων φυλών και ο σύγχρονος επιστήμονας ακολουθούν τους ίδιους κανόνες σκέψης. Αυτή την άποψη ασπάζεται και ο Tylor⁶, ο οποίος πρεσβεύει ότι δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στο πνεύμα του αγρίου και του πολιτισμένου ανθρώπου, ωθώντας στα άκρα την αρχή της ομοιογένειας.

Στον αντίποδα, η αρχή της εξειδίκευσης αναζητά διαρκώς τις επιμέρους διαφορές των πραγμάτων και των φαινομένων. Αυτήν ακολουθεί ο Lévy-Bruhl⁷, ο οποίος υποστηρίζει πως «είναι μάταιο να αναζητάμε οποιοδήποτε κοινό μέτρο ανάμεσα στη πρωτόγονη και στην σύγχρονη νοοτροπία». Σύμφωνα με την οπτική του ο νους του πρωτόγονου μένει στεγανός απέναντι σε κάθε λογική αρχή. Φαίνεται αδύνατο να αντιληφθούμε το νόημα και τον χαρακτήρα της μυθικής σκέψης, χωρίς να προβούμε σε μια συγκριτική ανασκόπηση των δύο

⁶ Για τον Tylor βλ. Ibid σελ. 19-21, με σημείο αναφοράς το ανθρωπολογικό έργο «Primitive Culture» που εκδόθηκε στο Λονδίνο στα 1871.

⁷ Για τον Lucien Lévy-Bruhl με επίκεντρο το « Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures » βλ. Ibid. σελ. 21-27.

αυτών τάσεων ανάλυσης. Όπως είναι φυσικό, ο πρωτόγονος νους δε μπορεί να θεωρηθεί λογικά συνεκτικός, όμως επίσης δε μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η πρωτόγονη μορφή σκέψης στερείται ορισμένης λογικής δομής. Ο πρωτόγονος άνθρωπος καταβάλλει διαρκή προσπάθεια προκειμένου να κατανοήσει τον κόσμο, σε αυτόν συναντάμε, ανεξέλικτη ακόμα και σε λανθάνουσα μορφή την ικανότητα ανάλυσης, διάκρισης και σύνθεσης των εννοιών.

Σε μια διαφορετική ανασκόπηση του ζητήματος, ο Max Müller⁸ επιστρατεύει τη γλωσσολογική προσέγγιση, ως την ενδεδειγμένη επιστημονική μέθοδο μελέτης του. Γλώσσα και μύθος έχουν πράγματι κοινή ρίζα, δε μπορούν όμως σε καμία περίπτωση να ταυτιστούν ως προς τις δομές τους. Η γλώσσα διατηρεί πάντα τον αυστηρά λογικό της χαρακτήρα, ενώ ο μύθος φαίνεται να αψηφά κάθε λογικό κανόνα. Σε αυτή την αντίφαση ο Müller απαντά με το επιχείρημα ότι ο μύθος δεν αποτελεί παρά μια όψη της γλώσσας και μάλιστα πως πηγάζει ακριβώς από τις ατέλειες της γλώσσας, από το ευπαθές της σημείο. Ο πρωτόγονος νους, υγιής και φυσιολογικός αφενός, ανεξέλικτος και άπειρος αφετέρου, βρισκόταν διαρκώς εκτεθειμένος στην πλάνη και στην ασάφεια των λέξεων και των εννοιών. Βάσει των παραπάνω, ο μύθος προβάλλεται ως μια παθολογική κατάσταση, μα ασυνείδητη απάτη προερχόμενη από τη φύση της ανθρώπινης ομιλίας, χωρίς να χρειαστεί να καταφύγουμε έτσι σε υποθέσεις περί εγγενούς ατέλειας της ανθρώπινης διάνοιας.

Η πραγματικά σπουδαία τομή στο ζήτημα όμως έρχεται με την

⁸ Για τον Müller και την «Comperative Mythology» που δημοσίευσε στο Λονδίνο στα 1856 βλ. το κεφάλαιο «Μύθος και Γλώσσα» Ibid. σελ. 29-38.

ανάλυση του Freud⁹, όπου παρουσιάζεται μία εντελώς καινοτόμα σύλληψη. Ο μύθος δε μελετάται πλέον ως συνονθύλευμα αποσπασματικών πραγμάτων, αλλά εντάσσεται σε ένα γενικότερο πλαίσιο και εμφανίζεται πλέον ως σύστημα. Κατά αυτόν τον τρόπο ανασύρεται από το μυστήριο και τοποθετείται στο επίκεντρο της επιστημονικής έρευνας. Ο Freud εντοπίζει τον καθοδηγητικό μίτο της ανάλυσης εντός της συγκινησιακής ζωής του ατόμου, επισημαίνοντας ότι αυτή δεν πρέπει να ταυτίζεται πλήρως με την συνειδητή ζωή γιατί αυτή δεν είναι το παν. Κομβικής σημασίας είναι η επίκληση στο ασυνείδητο καθώς διαφαίνεται πως ο μύθος βρίσκεται βαθιά ριζωμένος σε ένα θεμελιώδες ένστικτο, που μένει να προσδιοριστεί.

Συνδέει τις απαγορεύσεις του τοτεμισμού με τις δυο πρωταρχικές παιδικές επιθυμίες, των οποίων η ατελής απώθηση συνιστά τον πυρήνα όλων των νευρώσεων. Η απαγόρευση θανάτωσης του τοτεμικού ζώου και η απαγόρευση της διάπραξης αιμομιξίας αντιστοιχούν στα εγκλήματα του Οιδίποδα, ο οποίος σκότωσε τον πατέρα του και παντρεύτηκε τη μητέρα του. Παρότι ο Freud πραγματεύεται το ζήτημα ως εμπειρικός επιστήμονας, η θεωρία του έχει ως μεταφυσικό της υπόβαθρο την πεσιμιστική φιλοσοφία του Σοπενχάουερ. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση ο κόσμος είναι παράλογος στην ίδια του την ουσία και αποτελεί γέννημα τυφλής βούλησης. Έτσι, ο Freud μετατοπίζει την σκηνή των μυθικών αφηγήσεων από το δράμα της φύσης στο δράμα του γενετήσιου βίου του ανθρώπου.

⁹ Για τον Φρόυντ και το έργο του «Totem und Tabu» βλ. την ανάλυση με τον τίτλο «Μύθος και ψυχολογία των συγκινήσεων» Ibid. σελ. 39-56.

Συνοψίζοντας όλες αυτές τις προσπάθειες ερμηνείας της μυθικής σκέψης μπορούμε να ανιχνεύσουμε, ένα κοινό στοιχείο που τις συνδέει. Κοινός τόπος των θεωρήσεων είναι πως η σύλληψη του νοήματος του μύθου ώθησε όλους τους στοχαστές στην ταξινόμηση των θεμάτων του σε ένα συνεκτικό σύνολο. Το πραγματικό ζητούμενο του μύθου όμως, δεν έγκειται στην απλή συλλογή του υλικού του, αλλά στην αποκάλυψη του πραγματικού νοήματος του και της λειτουργίας του για την πολιτισμική και κοινωνική ζωή.

Παρότι ο μύθος εμφανίζεται ως κατεξοχήν αμετροεπής και ανακόλουθος, τα θέματα της μυθικής σκέψης παρουσιάζουν μια ενότητα μες στην πολλαπλότητα τους. Ο μύθος πηγάζει από τα βάθη της ανθρώπινης συγκίνησης, συνοδεύει με τις θεματικές του εκφάνσεις την αέναη ροή των εποχών, αδιάρρηκτα συνδεδεμένη με την ανθρώπινη ζωή, η ανανέωση της οποίας εκφράζεται και με κοινωνικούς, πέραν των βιολογικών όρων. Ο μύθος εκδηλώνεται μέσω της συμβολικής έκφρασης, ως στοιχείο πολιτισμικής δημιουργίας και μέσω αυτού εξαντικειμενικεύονται τα αισθήματα. Πεδίο αυτής της εξαντικειμενίκευσης είναι η κοινωνική και όχι η ατομική εμπειρία του ανθρώπου του ανθρώπου. Κατά τον Αριστοτέλη, οι πρώτοι άνθρωποι που ένοιωσαν την απορία και την άγνοια τους κατέφυγαν στο μύθο και ως προς αυτή την παράμετρο προσομοιάζουν στους φιλοσόφους¹⁰.

Ας εστιάσουμε στο ζήτημα του μύθου όπως ξεδιπλώθηκε στον αρχαίο

¹⁰ Γκάνταμερ, Χανς-Γκέοργκ, *Η Απαρχή Της Φιλοσοφίας*, μτφ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Αθήνα: Πατάκης, 2004, σελ. 71.

¹¹ Βλ. την παραπομπή του Κασσίρερ στο βιβλίο I, κεφάλαιο XXII, των *Ιστοριών* του Θουκυδίδη όπου η περίφημη αναφορά «Έγραψα την ιστορία μου για να

ελληνικό κόσμο. Έχοντας κατά νου τις ιδιαίτερες συνιστώσες της αρχαίας ελληνικής σκέψης θα κατορθώσουμε να διαυγάσουμε την ξεχωριστή σημασία που προσέλαβε η μυθική αφήγηση εντός της κοινότητας. Αυτό που συμβαίνει στην Αρχαία Ελλάδα και δεν απαντάται στους υπόλοιπους ασιατικούς αρχαίους πολιτισμούς, είναι η ύπαρξη του δημόσιου χώρου, ως κύριου μέσου πολιτικής διαπαιδαγώγησης, με την ουσιαστική σημασία του όρου. Οι πολίτες επιδίδονται σε μια πραγματικά ελεύθερη διερώτηση για τις υποθέσεις της κοινότητας. Στην αρχαία Ελλάδα για πρώτη φορά κάνει την εμφάνιση της μια θεωρία περί κράτους, με αρχές που αντλούνται από το λόγο. Άλλωστε η αρχαία ελληνική σκέψη έχει συχνά θεωρηθεί ως η πρώτη αιφνίδια εισαγωγή του λόγου στην ανθρώπινη ιστορία. Πρώτος ο Θουκυδίδης¹¹ επιτέθηκε στη μυθική αντίληψη της ιστορίας, διατρανώνοντας την επιθυμία του να αφήσει ένα έργο κτήμα ες αεί. Είναι γνωστή άλλωστε η φράση από τον μύθο στο λόγο¹², που ιδίως από τον Αριστοτέλη και έπειτα, σηματοδοτεί την απέκδυση της φιλοσοφίας από το θρησκευτικό στοιχείο.

Η αμφισβήτηση της μυθικής σκέψης ξεκινά από το πεδίο της φυσικής φιλοσοφίας για να επεκταθεί στον στίβο της πολιτικής. Η νέα αντίληψη για τη φύση δίνει το έναυσμα για μία διαφορετική πρόσληψη της ατομικής και κοινωνικής ζωής. Οι δυο αντίρροπες δυνάμεις της ελληνικής σκέψης, η φιλοσοφία του «Είναι» των Ελεατών και του «Γίνεσθαι» του Ηρακλείτου θα ενωθούν στην

είναι κτήμα ες αεί και όχι για να είναι αντικείμενο για εφήμερη επίδειξη» Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ.77.

¹² Γκάνταμερ (2004) όπ.π. σελ. 71.

επίθεση κατά των ομηρικών θεών. Νέα τάση σκέψης που διαρκώς κέρδιζε έδαφος ήταν η έρευνα αποκάλυψης της πρώτης αρχής των πραγμάτων, την έννοια της αναζήτησης μιας ουσιώδους αιτίας, μιας αρχής περισσότερο λογικής παρά χρονικής. Ο Ξενοφάνης αποκαλείται από τον Αριστοτέλη ο πρώτος θιασώτης του Ενός. Στους ανθρωπόμορφους θεούς του Ομήρου και του Ησίοδου αντιτάσσει ένα νέο θρησκευτικό ιδεώδες, τη σύλληψη μιας θεότητας απαλλαγμένης από τα χαρακτηριστικά της μυθικής σκέψης και εικονοποιίας.

Ωστόσο ήδη από τα ομηρικά έπη, ιδίως μέσω της νέκυιας¹³ ραψωδίας της Οδύσσειας, καθώς και από την Θεογονία του Ησίοδου διαγράφεται ξεκάθαρα η ελληνική απάντηση για την προέλευση και αρχή του κόσμου, μέσα από τις υπόρρητες σημασίες των μύθων. Πηγή του κόσμου είναι το χάος της ανυπαρξίας και η εμφάνιση της δικαιοσύνης στην εύκατη κοινωνία ερμηνεύεται ως αντίρροπη δύναμη και απάντηση στο αρχέγονο κενό και χάος. Ο κόσμος, λοιπόν, έχει δευτερογενή χαρακτήρα έναντι του χάους και η απουσία κάποιας πρωταρχικής τάξης δίνει το έναυσμα για την απεριορίστη φιλοσοφική ενατένιση και διερώτηση που κατά συνέπεια, καλλιεργεί τη θεσμίζουσα ικανότητα στα ανθρώπινα όντα¹⁴. Κατά αυτόν τον τρόπο, η ανθρωπότητα έχει στα χέρια της τη δύναμη της αυτοδημιουργίας, της αυτοπραγμάτωσης και της αυτοθέσμησης της και δεν υφίσταται καμία ιδέα εξωκοινωνικής και υπερβατικής προέλευσης των νόμων που διέπουν τη ζωή της κοινότητας, κάθε άλλη ανθρώπινη άποψη συνιστά απλώς «δόξαν», απλή γνώμη.

¹³ Οδύσεια, ραψωδία ΙΑ', στίχοι 465-540. Βλ. Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ.73-74.

¹⁴ Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τόμος β', Η Πόλις και οι νόμοι*, Αθήνα: Κριτική, 2008, σελ.329.

Η διαμάχη δόξης και αλήθειας, ή άλλως η διάσταση του είναι και του φαίνεσθαι αποκρυσταλλώνεται πλήρως στο κυριότερο πεδίο της ανθρώπινης μοίρας, αυτό της πολιτικής, με το μύθο να διατηρεί τα σκήπτρα του στο ισχυρότερο οχυρό του. Στην πορεία της ελληνικής σκέψης δεν συναντάμε ισχυρότερη σύγκρουση από αυτήν της σωκρατικής και της σοφιστικής σκέψης¹⁵. Κοινή αφετηρία στοχασμού των δυο αυτών ροπών η σύμπτωση ως προς ένα θεμελιώδες αξίωμα. Αυτή τη φορά, στο επίκεντρο της φιλοσοφικής αναζήτησης βρίσκεται ο άνθρωπος και το ζήτημα μια έλλογης θεώρησης για την ανθρώπινη φύση. Η ανθρωπολογία των δυο ρευμάτων όμως απέχει παρασάγγας. Για τους σοφιστές, άνθρωπος σημαίνει ατομικός άνθρωπος. Μια καθολική και γενικής φύσης ηθική για τους σοφιστές συνιστά ένα πλασματικό κατασκευάσμα των φιλοσόφων, άνευ σημασίας λόγω της πολυπλοκότητας και πολυμορφίας του ανθρώπινου βίου. Χαρακτηριστικοί εκπρόσωποι μιας ευρείας και εκπληκτικής πολυμέρειας, απορρίπτουν κάθε μονιστική αντίληψη. Για αυτούς ο νόμος της πόλεως καθίσταται φύσις, με την έννοια ότι ο άνθρωπος μετατρέπεται σε αυτό που του εμφυσήθηκε και επιβλήθηκε από τη νομοθεσία της πόλεως στην όποια γεννήθηκε και ανατράφηκε¹⁶.

Στην αντίπερα όχθη, ο Σωκράτης στέκεται αμήχανος απέναντι στη σοφιστική θέση ότι υπάρχουν τόσες αρετές όσες και κατηγορίες

¹⁵ Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 329 D, E όπως παραπέμπεται σε Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ.85 υποσ.12.

¹⁶ Καστοριάδης (2008) όπ.π. σελ. 328.

ανθρώπων¹⁷. Αυτό το αξίωμα απορρίπτεται με ευκολία από τον Σωκράτη, ο οποίος αναζητά όχι απλώς την συστηματική ενότητα της σκέψης, αλλά την ενότητα της βούλησης. Επιδιώκει να διεισδύσει στο κέντρο της ανθρώπινης φύσης και διαγωγής, με σκοπό τη διάπλαση της ψυχής όπως αυτή επιτυγχάνεται διαμέσου της αυτογνωσίας. Η θεμελιώδης διαφορά σκέψης μεταξύ των σοφιστών και του Σωκράτη αποτυπώνεται ευκρινώς στην στάση τους απέναντι στο μύθο. Κοινή αφετηρία και συνδετικός κρίκος της σκέψης τους ήταν να εκτοπίσουν τα στοιχεία της παραδοσιακής ελληνικής θρησκείας, οι δρόμοι που ακολουθούν όμως είναι πολύ διαφορετικοί. Οι σοφιστές ακολουθούν μια νέα μέθοδο που προσομοιάζει σε μια λογική εξήγηση των μύθων, αποδεικνύοντας την προσαρμοστικότητα και ευελιξία του πνεύματος τους.

Ο Σωκράτης περιφρονούσε αυτό το τέχνασμα, καθώς δεν πίστευε στη δυνατότητα εκλογίκευσης του μύθου. Η αίγλη της μυθικής σκέψης μπορούσε να υπερνικηθεί μόνο με έναν τρόπο, μέσω της αυτογνωσίας και της αυτοεξέτασης, καθώς και με την εισδοχή του ηθικού στοιχείου στη θεώρηση των πραγμάτων. Για τον φιλόσοφο της μαιευτικής μεθόδου, ο μύθος μένει αμήχανος απέναντι στο βαθύτερο πρόβλημα, αυτό του καλού και του κακού.

Εντός του πλαισίου της αθηναϊκής δημοκρατικής πόλης και της

¹⁷ Ωστόσο οι σοφιστές ήταν και οι μόνοι που με τον ριζοσπαστικό λόγο τους αμφισβήτησαν παραδεδομένα όρια της αθηναϊκής δημοκρατίας, όπως η δουλεία και η θέση της γυναίκας.

¹⁸ Καστοριάδης (2008) όπ.π. σελ. 331.

¹⁹ Στον πλατωνικό διάλογο «Τίμαιος», ο οποίος αποτελεί εξόχως διαφωτιστικό ανάγνωσμα για την ενσωμάτωση της ελληνικής φιλοσοφίας

ελεύθερης φιλοσοφικής διάνοησης, είναι γεγονός ότι ο μύθος ως προϋπάρχον υλικό γίνεται πηγή στοχασμού και ελευθεριακής αναδημιουργίας. Με αυτή την έννοια, ο μύθος και η παράδοση όπως αναπλάθεται εντός της πόλης συνιστά τον πρόδρομο της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας¹⁸, η εμφάνιση της οποίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη δημοκρατική κοινότητα. Πρόκειται για μια αδέσμευτη και ρητή αναδημιουργία και ανασύνθεση της μυθικής ιδέας, με έναν τρόπο που πραγματώνει την καθαρά διαλεκτική σχέση της παράδοσης και της δημοκρατικής κοινότητας, διαμέσου της ανανοηματοδότησης και της εκ νέου επεξεργασίας του εννοιολογικού νοήματος του μύθου.

Η ιδιαίτερη αναφορά και θέση του μύθου κορυφώνεται με την εντελώς πρωτότυπη και ρηξικέλευθη ένταξη του στην πλατωνική, επαναστατική ως προς το διανοητικό περιεχόμενο της, σκέψη. Στην πλατωνική θεώρηση για την ανθρώπινη φύση δεν υπάρχει χώρος για το τραγικό στοιχείο ως συνέπεια οντολογικής προοπτικής, καθώς απουσιάζει η ιδέα της σύγκρουσης μεταξύ έσχατων αρχών. Ολάκερο το πνεύμα της φιλοσοφίας του επιχειρεί να οικοδομήσει τον κόσμο σε ένα αρμονικό και ενοποιημένο όλο σύμφωνα με τις πρώτες αρχές¹⁹. Επανέρχεται εδώ το σωκρατικό αίτημα της αυτογνωσίας ως το κύριο μέλημα της φιλοσοφικής διεργασίας, όμως δε μπορεί να αναζητηθεί εντός των στενών ορίων του ατομικού βίου και το πεδίο της

στο χριστιανικό δόγμα, παραδίδεται η δημιουργία του κόσμου από έναν τεχνίτη, δημιουργό-θεό. Ο θεός δημιουργεί τον κόσμο ατενίζοντας τις ιδέες, το αιώνιο Ζων, ένα τέλειο εξωχρονικό παράδειγμα. Όσο απομακρυνόμαστε από το πρωτότυπο, παγιδευμένοι μέσα στη μέγγενη των μιμήσεων, απομακρυνόμαστε συνάμα και από την αλήθεια. Γκάνταμερ (2004) όπ.π. σελ.151.

φιλοσοφικής έρευνας πρέπει αναγκαστικά να διευρυνθεί.

Αυτή η σκέψη αποτελεί την αφετηρία για την Πολιτεία²⁰ του Πλάτωνα, που αποτέλεσε το πλέον αποφασιστικό βήμα για την εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής σκέψης. Τα όσα εξαγγέλλονται θέτουν τις βάσεις για την πρόοδο της πολιτικής φιλοσοφίας. Η ψυχή του ανθρώπου συνδέεται με την κοινωνική φύση, ιδιωτικός και δημόσιος βίος αλληλοδιαπλέκονται. Ο μόνος τρόπος μεταβολής του ηθικού βίου των ανθρώπων είναι η μεταρρύθμιση του κράτους και ο φιλόσοφος σε αυτά τα πλαίσια αναζητά το ορθό πολιτικό σύστημα. Όλο το έργο διατρέχει η σύγκρουση των δύο τάσεων σκέψης του Πλάτωνα, η υπέρβαση του εμπειρικού κόσμου και η επιστροφή σε αυτόν για να τον οργανώσει σε έλλογα πλαίσια, χωρίς να επέρχεται γεφύρωση του χάσματος. Ακόμα και ως μεταφυσικός στοχαστής, ο Πλάτωνας, δεν αισθάνεται ποτέ οικεία στην ανθρώπινη πολιτεία του. Δε δέχεται καμία μυθική έκσταση και αναγνωρίζει όλα τα εγγενή κακά και τις αδυναμίες του ανθρώπου, διατηρώντας τον πλήρη έλεγχο επί της πολιτικής και λογικής του σκέψης. Ακόμα και οι ποιητές εξορίζονται από την ιδεώδη πολιτεία του, καθώς τέχνη ως μίμηση της αληθινής ιδέας μόνο να διαφθείρει μπορεί, ματαιώνοντας τις φιλοσοφικές προσδοκίες.

Προκρίνει το αίτημα για τάξη και μέτρο και τις αρχές του Νόμου, του Λόγου και της Τάξης, ως πρώτες αρχές του ηθικού κόσμου. Οι μυθικές θεότητες εξοβελίζονται και τη θέση τους καταλαμβάνει η Ιδέα του Αγαθού, η ύψιστη μορφή γνώσης. Ο Πλάτωνας ξεκινά τη μελέτη του

²⁰ Βλ. σχετικά το κεφάλαιο «Η πλατωνική Πολιτεία» Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ. 89-111.

πάνω στην κοινωνική τάξη με την ανάλυση της έννοιας της δικαιοσύνης, εισάγοντας έτσι το νέο αξίωμα που θα χαράξει το μέλλον της πολιτικής σκέψης. Η δικαιοσύνη είναι η ανώτερη όλων των αρετών και το κράτος δεν έχει σημαντικότερο σκοπό από την απονομή της δικαιοσύνης, η οποία συνιστά γενική αρχή ενότητας, πλήρως εναρμονισμένη με τις ψυχικές δυνάμεις του ανθρώπου. Η έννοια της ψυχής διακρίνεται για την πολυσημία της, καθώς εκλαμβάνεται τόσο ως έδρα της σκέψης, όσο και ως πηγή της ζωής.

Κατά τον τρόπο αυτό, ο Πλάτωνας γίνεται ο πρώτος θεμελιωτής του Κράτους δικαίου, προκρίνοντας τη φυγή στους λόγους και παρουσιάζοντας μια θεωρία με συνεκτικό σύστημα σκέψης προς αναζήτηση του ιδεώδους πολιτεύματος. Όπως αναφέρει στο Γοργία του, «η αυθεντική πολιτική διαφέρει από την τρέχουσα πολιτική και τη συνήθεια, όσο η μαγειρική από την ιατρική»²¹.

Βασική ιδέα που διαπνέει το σύνολο της σκέψης του είναι η ριζική διάκριση ανάμεσα στην εμπειρική και στην ιδεατή πραγματικότητα. Αναζητά επίμονα τις πρώτες αρχές και αιτίες των πραγμάτων, για να προσδώσει στη θεωρία του όμως αίγλη έλλογης αυθεντίας πρέπει να καθυποτάξει και να συντρίψει το μύθο. Παρότι ο ίδιος διαθέτει ισχυρότατη φαντασία και διανθίζει τη σκέψη τους με τους περίφημους πλατωνικούς μύθους, η εν λόγω χρήση του μυθικού στοιχείου είναι τελείως διαφορετική, εντός των πλαισίων της διαλεκτικής μεθόδου. Ο μύθος όπως και η δόξα, μόνο τον κόσμο των φαινομένων μπορούν να έχουν ως αντικείμενο. Εν προκειμένω, ο

²¹ Γοργίας 501 Α όπως παρατίθεται σε Ibid. σελ. 101.

μύθος δεν συνιστά ένα ατομικό ή προσωπικό αφήγημα, πλάθεται με δύναμη ελευθερίας. Ο φιλόσοφος ενεργοποιεί την διεισδυτικότητα των μύθων, ως προεκτάσεις της διαλεκτικής του μεθόδου, αντιμετωπίζοντας τους ως φορείς εννοιών και στοχασμών στα πλαίσια της δεσπόζουσας ελληνικής νοησιαρχίας.

Επιχειρηματολογώντας από μια ηθική σκοπιά αντίληψης του κράτους, καταπολεμά τις αυθαίρετες δυνάμεις της παράδοσης και της συμβατικής ηθικής, όπως και τις σοφιστικές επωδούς περί κράτους ισχύος. Οι δύο κοίτες σκέψης του φιλοσόφου συγκλίνουν προς ένα ισχυρό ρεύμα. Όντας μαθητής του Σωκράτη, υιοθετεί τη θέση του περί ευδαιμονίας, προσδίδοντας όμως σε αυτήν ένα καινοτόμο χαρακτηριστικό. Αυτό που τον απασχολεί είναι το πρόβλημα του Αγαθού και η συγκεκριμενοποίηση του στην ιδεώδη πολιτεία.

Στο τέλος της Πολιτείας, στην περίφημη περιγραφή όπου η ψυχή καλείται να επιλέξει τη μέλλουσα ζωή της, επέρχεται το καθοριστικό πλήγμα στην παραδοσιακά νοούμενη μοιρολατρική μυθική σκέψη²². Σύμφωνα με τη μυθική παράδοση, ο άνθρωπος κατέχεται από το δαίμονα του, τώρα όμως όπως πανηγυρικά προβάλλεται στην αλληγορία ο ίδιος ο άνθρωπος είναι αυτός που εκλέγει το δαίμονα του. Ευδαιμονία σημαίνει εσωτερική ελευθερία, που δεν εξαρτάται από εξωτερικές περιστάσεις και συγκυρίες παρά μόνο από την αρμονία της ύπαρξης.

Τα σωκρατικά αιτήματα μετατοπίζονται στον πολιτικό βίο μέσω

²² Βλ. Πολιτεία 617 όπως παραπέμπεται σε Ibid. σελ. 109 υποσ.36.

²³ Για την Hannah Arendt, μάλιστα, το μεγαλείο της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας έγκειται ακριβώς στον εξοβελισμό του οικονομικού και

αυτής της πραγματείας. Σύμφωνα με την αναλογία ψυχής και πόλης, είναι εμφανές πως το κράτος οφείλει να δημιουργήσει τη μοίρα του. Το θεμελιώδες σφάλμα των ιθυνόντων της αθηναϊκής δημοκρατίας, ακόμα και των επιφανέστερων ανδρών, όπως ο Περικλής και ο Μιλτιάδης είναι ότι ταύτισαν τη φυσική ευζωία με την κρατική ευμάρεια. Έτσι, απέτυχαν στην εκτέλεση του πιο ουσιώδους έργου τους, να βελτιώσουν δηλαδή τις ψυχές των πολιτών²³. Με την τέχνη της διαλεκτικής και την εφαρμογή της στην πολιτική, ο φιλόσοφος επιδιώκει την ενοποίηση του πολλαπλού, τη χαλιναγωγήση των παθών προς την κατάκτηση της ευταξίας και αυτή ακριβώς είναι η σημασία τους παραλληλισμού της ψυχής του ατόμου και της ψυχής της πόλης.

Εκείνο που αναδύεται ως το πλέον συγκλονιστικό στοιχείο όχι μόνο για την ελληνική, αλλά για την οικουμενική ιστορία δεν είναι τόσο η θεμελίωση της δημοκρατίας υπό την κυριαρχία του νόμου και της ισότητας, όσο η διηνεκής αμφισβήτηση και επαναπραγμάτευση του πατροπαράδοτου νόμου, υπό ένα πρίσμα ελευθερίας και αυτονομίας. Για αυτούς τους λόγους ο μύθος και η λειτουργία του στην αρχαία Ελλάδα προσλαμβάνει μια εντελώς ξεχωριστή ποιότητα, τιθέμενη στην ορθολογική ανάλυση και ανάπλαση κατά τρόπο που να τροφοδοτεί τη φιλοσοφία και την ποιητική της έκφανση, δηλαδή την τραγωδία.

Στα πλαίσια αυτής της προόδου, ένα άλλο μεγάλο ρεύμα

κοινωνικού στοιχείου από το πολιτικό, σφάλμα που προσάπτει στις σύγχρονες δημοκρατίες. Ο άνθρωπος ως animal laborans ανήκει στο πεδίο του οίκου και της οικονομίας. Καστοριάδης (2008) όπ.π. σελ. 123.

φιλοσοφικής σκέψης, αυτό των στωικών φιλοσόφων²⁴ θεμελιώνει σθεναρά τις επαναστατικές ιδέες που είχαν ήδη εν σπέρματι τεθεί, από κάποιους σοφιστές και από τους καυστικούς, χωρίς ωστόσο να μπορούμε να πούμε ότι αντιπροσώπευσαν τότε την αθηναϊκή κοινότητα. Πρόκειται για τους πρώτους υπέρμαχους και σκαπανείς των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου, που προλείαναν το έδαφος για την ιδέα του οικουμενισμού ήδη από την αρχαιότητα. Οι απολογητές της στωικής φιλοσοφίας θεωρούνται πρωτεργάτες των ιδεών της ισότητας των ανθρώπων και προάγγελoi των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, εισηγούμενοι μια πανθεϊστική αντίληψη. Σύμφωνα με αυτήν ο θεϊκός λόγος διαπερνά ολόκληρη τη φύση προσδίδοντας της ενότητα κατά τη νομοτελειακή αρχή της Ειμαρμένης, δηλαδή της θείας πρόνοιας. Κήρυκες της εσωτερικής ελευθερίας, πρεσβεύουν ότι ο σεβασμός στα άλλα ανθρώπινα όντα δεν αποτελεί προϊόν σύμβασης, αλλά είναι στοιχείο ριζωμένο στη συνείδηση, στη φύση του ανθρώπου. Γδύνοντας τους θεούς από τους μύθους τους, διασπείρουν τις αρχές της ισότητας και του κοσμοπολιτισμού. Αυτές οι θέσεις θα λησμονηθούν κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα για να επανέλθουν θριαμβευτικά την περίοδο της Αναγέννησης, παρέχοντας το οπλοστάσιο των αξιών για τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας του Ανθρώπου το 1776 και για τους Χάρτες των Δικαιωμάτων του Ατόμου και του Πολίτη, με εμφανές φυσικοδικαϊκό υπόβαθρο.

²⁴ Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ. 236-237.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γκάνταμερ, Χανς-Γκέοργκ, *Η Απαρχή Της Φιλοσοφίας*, μτφ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Αθήνα: Πατάκη, 2004.

Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Κασσίρερ, Ερνστ, *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος και Στέφανος Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 2008.

Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Η ελληνική Ιδιαιτερότητα, τόμος β', Η Πόλις και οι νόμοι*, Αθήνα: Κριτική, 2008.

Μύθος, λόγος και πολιτική: Μία ανάλυση του πολιτικού μύθου με βάση τα έργα των Ε. Κασσίερ και Ε. Καντόροβιτς

Άννα Μηλιώνη*

Νεωτερικότητα, μύθος και πολιτική

Αποτελεί κοινό τόπο ότι η Νεωτερικότητα συνδέεται με τον εξορθολογισμό της πολιτικής εξουσίας, ο οποίος με τη σειρά του συνδέεται με τη χειραφέτηση του ανθρώπου και την επίτευξη της αυτονομίας. Σε αντίθεση με τις παραδοσιακές, προνεωτερικές κοινωνίες, όπου το δίκαιο θεμελιώνεται σε μία εθιμική παράδοση στηριζόμενη στην επίκληση μυθικών αφηγήσεων, με τη μετάβαση στη Νεωτερικότητα διατυπώνεται το πρόταγμα της αποσύνδεσης του δικαίου από τον μύθο και της θεμελίωσής του στον ορθό λόγο. Ωστόσο, δεν λείπουν οι φωνές που υποστηρίζουν πως η αναγωγή στο Λόγο και στο κριτήριο της καθολικευσιμότητας για την εύρεση του περιεχομένου των κανόνων δικαίου οδηγεί σε έναν στείρο

* Απόφοιτη της Νομικής Σχολής Αθηνών και του ΠΜΣ Φιλοσοφίας Δικαίου της ίδιας σχολής. Το ακαδημαϊκό έτος 2018-19 συμμετέχει στο ερευνητικό μεταπτυχιακό (ResMA) Πολιτικής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου KU Leuven, με υποτροφία του Ιδρύματος Ωνάση.

¹ Αναφορικά με τον περιορισμό της θεματικής του βιβλίου στη μεσαιωνική πολιτική θεολογία, όπως αρθρώνεται γύρω από τον μύθο των δύο σωμάτων του βασιλιά, ο Καντόροβιτς αναφέρει ότι «η μελέτη μπορεί να είναι παρ' όλα αυτά μία συνεισφορά σε αυτό το ευρύτερο ζήτημα [του μύθου του κράτους], παρότι περιορίζεται σε μία κύρια ιδέα, τη μυθοπλασία των Δύο Σωμάτων του Βασιλιά, στις μεταμορφώσεις της, τις συνεπαγωγές και τις επιπτώσεις της. Περιορίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το αντικείμενό του, ο συγγραφέας ελπίζει ότι απέφυγε, τουλάχιστον σε κάποιον βαθμό, συγκεκριμένους

φορμαλισμό¹. Απέναντι στο πρόταγμα του εξορθολογισμού, υποστηρίζεται ότι το υποτιθέμενο αυτόνομο υποκείμενο βιώνει μία “εμπειρία του τίποτα” και η υπαρκτή κοινότητα υποβιβάζεται χάριν μιας νοητής, που ούτε υπήρξε ούτε είναι δυνατόν ποτέ να υπάρξει. Μάλιστα, φαινόμενα όπως η άνοδος του ναζισμού έχουν ερμηνευθεί (συν τοις άλλοις) στη βάση της θεώρησης της ναζιστικής ιδεολογίας ως μυθικής αφήγησης που προσφέρει τη χαμένη βεβαιότητα σε μία κοινωνία σε βαθιά κρίση ταυτότητας, κρίση την οποία ο ορθός λόγος, αν δεν την προκαλεί, πάντως αδυνατεί να την αντιμετωπίσει.

Μία κριτική αποτίμηση τόσο της ιστορίας του 20ού αιώνα, όσο και της παρούσας κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας φαίνεται να καταδεικνύει πως η Νεωτερικότητα δεν έχει κερδίσει το στοίχημα της απαγκίστρωσης των ανθρώπων από τις μυθικά θεμελιωμένες πεποιθήσεις τους στο όνομα του τυπικού ορθού λόγου². Παράλληλα όμως, η αποτυχία αυτή θέτει υπό αμφισβήτηση το ίδιο το στοίχημα: είναι μία τέτοια απαγκίστρωση εφικτή και ευκαταία;

Το ερώτημα αυτό μας ωθεί σε μία κριτική επανεξέταση της σχέσης λόγου και μύθου, όπως εκδηλώνονται στους τομείς της πολιτικής και

κινδύνους που εντοπίζονται συχνά στις σαρωτικές και φιλόδοξες μελέτες της Ιστορίας των Ιδεών: την έλλειψη του ελέγχου επί των θεμάτων, του υλικού και των γεγονότων· την αοριστία της γλώσσας και της επιχειρηματολογίας· τις αθεμελίωτες γενικεύσεις· και την έλλειψη της έντασης που απορρέει από τις κουραστικές επαναλήψεις. Το δόγμα των Δύο Σωμάτων του Βασιλιά και η ιστορία του λειτούργησαν εν προκειμένω ως ενοποιητική αρχή, διευκολύνοντας τη συλλογή και την επιλογή των γεγονότων, καθώς και τη σύνθεσή τους». Πρβλ. Kantorowicz (1957) όπ.π. σελ. ix.

² Για μία ανάλυση της παρουσίας του μύθου στη σύγχρονη πολιτική, και για ένα παράδειγμα της επίδρασης που αυτός ασκεί στην αμερικανική πολιτική σκηνή, βλ. Bennett, W. Lance, "Myth, Ritual, and Political Control", *Journal of Communication*, vol. 30, no 4, 1980, σελ. 166-179.

του δικαίου. Στην ανάλυσή μας θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε τη σχέση αυτή μέσα από τις θεωρητικές προτάσεις του Ερνστ Κασσίρερ (Ernst Cassirer, 1874-1945) και του Ερνστ Καντόροβιτς (Ernst Kantorowicz, 1895-1963), γερμανοεβραίων στοχαστών του 20ού αιώνα που, την επαύριο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, εντρυφούν στο ζήτημα του μύθου, επιζητώντας να επαναπροσδιορίσουν τη σχέση του με τον λόγο και την πολιτική.

Η προσέγγιση του Ερνστ Κασσίρερ

Νεοκαντιανός φιλόσοφος της Σχολής του Μαρβούργου, ο γερμανοεβραίος Έρνστ Κασσίρερ είχε ασχοληθεί επί μακρόν με το ζήτημα του μύθου ήδη από το διάστημα του μεσοπολέμου, με το έργο του *Φιλοσοφία των Συμβολικών Μορφών*³ (1923-29), όπου προσέγγιζε τον μύθο ως πρώιμη συμβολική μορφή έκφρασης του ανθρώπινου πολιτισμού, δημιουργούμενη στο πλαίσιο της απόπειρας κατανόησης

³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*. Band 1: *Die Sprache*, Berlin: Bruno Cassirer, 1923. Band 2: *Das mythische Denken*, Berlin: Bruno Cassirer, 1925. Band 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin: Bruno Cassirer, 1929.

⁴ Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946 (ελλ. εκδ. Κασσίρερ, Έρνστ, *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Στ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1991). Για τη σύνδεση της επαναπραγμάτευσης του μύθου από τον Κασσίρερ με την άνοδο του Εθνικοσοσιαλισμού, βλ. και Strenski, Ivan, "Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture", *History of European Ideas*, vol. 5, no. 4, 1984, σελ. 363-383, καθώς και Coskun, Deniz, "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State", *Perspectives on Political Science*, 2007, vol 36, no 3, σελ. 153-167.

⁵ Το ότι ο Κασσίρερ δεν μπόρεσε να αντιληφθεί τον πολιτικό μύθο εν τη γενέσει του, στη Γερμανία του μεσοπολέμου, παρά την ενασχόλησή του με το ζήτημα του μύθου στο πλαίσιο της συγγραφής της *Φιλοσοφίας των*

του κόσμου και αντίδρασης σε αυτόν. Μετά την άνοδο των Ναζί στην εξουσία, το 1933, ο Κασσίρερ επανέρχεται στο προηγούμενο έργο του και επιχειρεί να εξετάσει τον μύθο από πολιτική πλέον σκοπιά, συνδέοντας την επικράτηση του Εθνικοσοσιαλισμού με την κυριαρχία μυθικών αντιλήψεων στην γερμανική πολιτική σφαίρα. Καρπός αυτής της επαναπραγμάτευσης του μύθου είναι το βιβλίο *Ο μύθος του κράτους*⁴, το οποίο εκδόθηκε το 1946, δύο χρόνια μετά την πτώση του ναζιστικού καθεστώτος και ένα χρόνο μετά τον θάνατο του Κασσίρερ⁵.

Κατά τον Κασσίρερ, ο μύθος αποτελεί την πρώτη προσπάθεια του ανθρώπινου πνεύματος να κατανοήσει και να συστηματοποιήσει τον κόσμο, εγκαθιδρύοντας μία «ενότητα μέσα στο πολλαπλό». Αντιμέτωπος με τα ερεθίσματα του εξωτερικού κόσμου, ο άνθρωπος επιχειρεί να τον ελέγξει, οργανώνοντάς τον με βάση σύμβολα και

Συμβολικών Μορφών έχει πολλάκις επισημανθεί. Συνήθως η αδυναμία αυτή συνδέεται με την άσκηση ευρύτερης κριτικής στον τρόπο που ο Κασσίρερ πραγματεύεται το ζήτημα του μύθου. Πρβλ. ενδεικτικά Barash, Jeffrey Andrew (επιμ.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago: University of Chicago Press, 2008. Προσβάσιμο στο: <http://site.ebrary.com/id/10288695>.

Ο ίδιος ο Κασσίρερ, αναφερόμενος στην προηγούμενη ενασχόλησή του με το ζήτημα, σημειώνει: «Όταν ακούσαμε για πρώτη φορά να γίνεται λόγος για τους πολιτικούς μύθους μας φάνηκαν τόσο παράλογοι και ασυνάρτητοι, τόσο απίθανοι και γελοίοι, που δεν μπορούσαμε εύκολα να πειστούμε να τους πάρουμε στα σοβαρά. Τώρα έχει γίνει φανερό σε όλους μας ότι αυτό υπήρξε μέγα λάθος. Δεν επιτρέπεται να επαναλάβουμε το λάθος αυτό για δεύτερη φορά. Πρέπει να μελετήσουμε προσεχτικά τη γένεση, τη δομή, τις μεθόδους και την τεχνική των πολιτικών μύθων. Πρέπει να αντικρύσουμε τον αντίπαλο κατά πρόσωπο για να μάθουμε πώς να τον πολεμήσουμε», πρβλ. Κασσίρερ (1991) όπ.π. σελ. 405.

εικόνες· εδώ βρίσκεται κατά τον Κασσίρερ η απαρχή του ανθρώπινου πολιτισμού. Ως πρώτη μορφή συμβολικής αναπαράστασης του κόσμου, ο μύθος είναι ατελής: δεν επιτρέπει τον κριτικό αναστοχασμό, διότι οι εικόνες που δημιουργεί δεν γίνονται αντιληπτές ως σύμβολα, αλλά ως πραγματικότητα. Αποτελεί ωστόσο το αναγκαίο πρώτο βήμα στην προσπάθεια του ανθρώπου να αυτονομηθεί από τον φυσικό κόσμο και να προσπαθήσει να τον ελέγξει, αντί να ελέγχεται από αυτόν. «Από τη στιγμή που ο άνθρωπος αρχίζει να διερωτάται για τις πράξεις του, έχει κάνει ένα νέο αποφασιστικό βήμα· έχει μπει σ' έναν καινούργιο δρόμο, ο οποίος στο τέλος θα τον οδηγήσει μακριά από την ασυνείδητη και ενστικτώδη ζωή του⁶». Υπό την επίδραση μυθικών αντιλήψεων, οι άνθρωποι βρίσκονται ακόμα δέσμιοι της πραγματικότητας, μη μπορώντας να την ελέγξουν κριτικά. Κατά μία έννοια, όμως, η ύπαρξη του μύθου καταδεικνύει τη δυνατότητα απελευθέρωσης του ανθρώπου από την πραγματικότητα, καθώς αποτελεί έκφραση της επιθυμίας του ανθρώπου να οργανώσει τον κόσμο· κινούμενος προς την υλοποίηση αυτής της επιθυμίας, την οποία ο μύθος εξ ορισμού αδυνατεί να ικανοποιήσει, ο άνθρωπος προοδευτικά αναπτύσσει μία πιο ορθολογική θεώρηση του κόσμου.

Γίνεται λοιπόν αντιληπτό ότι ο Κασσίρερ υιοθετεί μία τελολογική οπτική, σύμφωνα με την οποία το ανθρώπινο πνεύμα βρίσκεται σε προοδευτική πορεία προς μία ολοένα και πιο ορθολογική θέαση του κόσμου. Αποτελεί βασική του θέση ότι «ο ανθρώπινος πολιτισμός, παρμένος σαν σύνολο, μπορεί να χαρακτηριστεί προτσέσο της προοδευτικής αυτοαπελευθέρωσης του ανθρώπου. Η γλώσσα, η τέχνη, η θρησκεία, η επιστήμη, είναι διάφορες φάσεις αυτού του

⁶ Κασσίρερ (1991) όπ.π. σελ. 69.

προτσέσου. Σ' όλες τους ο άνθρωπος ανακαλύπτει κι αποδείχνει μια καινούργια δύναμη – τη δύναμη να συγκροτεί ένα κόσμο δικό του, έναν “ιδεώδη” κόσμο⁷». Κρίσιμη σε αυτή την πορεία είναι η υπέρβαση της μυθικής σκέψης και η αντικατάστασή της από τον ορθό λόγο. Μέσω του ορθού λόγου, ο άνθρωπος είναι σε θέση να κατακτήσει την ελευθερία· σε επίπεδο πολιτικής κοινότητας, αυτό συνεπάγεται τη δικαιοσύνη, μέσω της διασφάλισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως κατασκευασμάτων του λόγου.

Ωστόσο, ήδη η ιστορία του 20ού αιώνα διαψεύδει αυτή την αισιόδοξη οπτική. Τα γεγονότα του Β' Παγκοσμίου Πολέμου ώθησαν τον Κασσίρερ να αναγνωρίσει ότι η πορεία προς τον εξορθολογισμό δεν είναι προδιαγεγραμμένη· σε καιρούς σοβαρής κοινωνικής κρίσης, όπου ο άνθρωπος αμφιβάλλει για τις δυνάμεις του, ενδεχομένως να αισθάνεται την ελευθερία που του παρέχει η χρήση του ορθού λόγου περισσότερο ως βάρος παρά ως προνόμιο. Όταν αυτή η επιθυμία απαλλαγής από την ελευθερία φτάσει στην ακραία μορφή της, και παράλληλα δεν διαφαίνεται κάποια προοπτική εξόδου από την κρίση, εκδηλώνεται σε συλλογικό επίπεδο ως ανάγκη του αρχηγού, ο οποίος ακυρώνει νόμο και δικαιοσύνη και αναλαμβάνει τον απόλυτο έλεγχο επί της πολιτικής ζωής. Έτσι όμως ο άνθρωπος γίνεται άθυρμα στα χέρια επιτήδειων τεχνιτών του μύθου που του υπόσχονται τη διαφυγή από το βάρος της προσωπικής του ευθύνης για τις καταστάσεις της πραγματικότητας. Ο Κασσίρερ υπογραμμίζει ότι η γενικότερη πολιτισμική ανάπτυξη στις σύγχρονες κοινωνίες, και ιδίως οι τεχνολογικές εξελίξεις, έχουν επιτρέψει την ανάπτυξη μιας νέας τεχνικής του μύθου, καθιστώντας ιδιαίτερος επικίνδυνο το ενδεχόμενο υποχώρησης του ορθού λόγου και της επικράτησης

⁷Κασσίρερ, Έρνστ, Δοκίμιο για τον άνθρωπο. Εισαγωγή στη φιλοσοφία του ανθρώπινου πολιτισμού, μτφρ. Τ. Κονδύλη, Αθήνα: Κάλβος, 1985, σ. 339.

ανορθολογικών τάσεων.

Στο πλαίσιο αυτό, όπου η νίκη του λόγου επί του μύθου είναι υπό μόνιμη διακινδύνευση και όπου η ενδεχόμενη ήττα του λόγου συνεπάγεται την κυριαρχία του ολοκληρωτισμού, αποστολή της Φιλοσοφίας και, ως προσθέσουμε, της κοινωνικής θεωρίας, είναι να παρέχει τα θεμέλια εκείνα που θα διασφαλίσουν την επιβίωση της ελευθερίας. Αναγνωρίζοντας την αδυνατότητα ολικής εξάλειψης του μυθικού στοιχείου από την ανθρώπινη σκέψη, ο Κασσίρερ υπογραμμίζει την αναγκαιότητα “να κατανοήσουμε τον αντίπαλο”⁸. Διότι ναι μεν ο μύθος, καθότι ανορθολογικός, είναι εξ ορισμού αλώβητος από την λογική επιχειρηματολογία, αλλά το έλλογο στοιχείο στον άνθρωπο και στη κοινωνία μπορεί να διασφαλίσει ότι το ανορθολογικό στοιχείο θα είναι σε καταστολή:

«Όσο [...] οι διανοητικές, ηθικές και καλλιτεχνικές δυνάμεις [του ανθρώπινου πολιτισμού] διατηρούνται σε πλήρη ισχύ, ο μύθος παραμένει υποταγμένος. Αλλά όταν αρχίσουν να χάνουν την ισχύ τους, επανέρχεται το χάος. Αρχίζει τότε να ξαναγεννιέται η μυθική σκέψη και να διαπερνά ολόκληρη την πνευματική και κοινωνική ζωή του ανθρώπου»⁹.

Ο μύθος του κράτους αποτελεί την προσωπική συμβολή του Κασσίρερ στην υλοποίηση του καθήκοντος της Φιλοσοφίας να αναλύσει τη λειτουργία του μύθου στην πολιτική, προκειμένου να αποτρέψει την ενδεχόμενη εκ νέου κυριαρχία του πολιτικού μύθου. Στο έργο του αυτό, ο Κασσίρερ διατρέχει ολόκληρη την Ευρωπαϊκή πολιτική

φιλοσοφία, την οποία αντιλαμβάνεται ως έναν διαρκή αγώνα του λόγου εναντίον του μύθου. Στην ουσία προβαίνει σε μία ανάλυση της φιλοσοφικής σκέψης ανά την ιστορία, σε μία ιστορία των ιδεών που εκφράζουν τη σταδιακή απομάκρυνση του ανθρώπου από το μυθικό στάδιο και την συγκρότηση της πολιτικής σφαίρας ως αυτόνομου πεδίου σκέψης και πράξης. Ο αγώνας για την καθυπόταξη του μύθου και της έλλογης νομιμοποίησης και ελέγχου της πολιτικής δράσης εντοπίζεται σε όλα τα στάδια του ανθρώπινου πολιτισμού: η απόπειρα συγκρότησης μιας έλλογης θεωρίας για το κράτος πρωτοεμφανίζεται στην αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη, συνεχίζεται κατά τον Μεσαίωνα, παρά την επικράτηση μιας θεοκρατικής αντίληψης του κόσμου, και κορυφώνεται κατά τον Διαφωτισμό, ως αφετηριακή στιγμή της Νεωτερικότητας, με την αυτονόμηση του Λόγου από θεολογικές παραδοχές, την υποστήριξη θεωριών κοινωνικού συμβολαίου και τη σύλληψη της ιδέας των φυσικών δικαιωμάτων.

Στο πλαίσιο αυτού του αγώνα για εξορθολογισμό της πολιτικής δράσης, αλλά και για τον έλεγχο της μέσω του λόγου, παρουσιάζει έντονο ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίο ο Κασσίρερ αντιλαμβάνεται το πέρασμα από τον Μεσαίωνα στην Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό. Η περίοδος του Μεσαίωνα συνδέεται με την επικράτηση χριστιανικών ιδεών που αλλάζουν ριζικά τον τρόπο που ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον κόσμο και τη θέση του μέσα σε αυτόν. Από την άχρονη και απρόσωπη νοοκρατική αντίληψη της αρχαιότητας, που συνεπαγόταν ότι ο άνθρωπος μπορεί να προσεγγίσει το δίκαιο και το αγαθό μέσω του λόγου, περνάμε σε μία γραμμική αντίληψη της

⁸ Κασσίρερ (1991) όπ.π. σελ. 405.

⁹ Ibid. σ. 408. Για τη αντιπαράθεση του Κασσίρερ με τον Χάιντεγκερ ως προς το στοιχείο αυτό, βλ. Barash, Jeffrey Andrew, "Ernst Cassirer, Martin

Heidegger, and the legacy Of Davos", *History and Theory*, vol. 51, no. 3, 2012, σελ. 436-450.

ιστορίας, που συνδέει την ύπαρξη του κόσμου με τη βούληση ενός Δημιουργού. Πλέον ο νόμος στον οποίο καλούνται να υποταχθούν οι άνθρωποι είναι θεϊκός: προϋποθέτει έναν Νομοθέτη, του οποίου η βούληση δεν είναι λογικά προσπελάσιμη. Η αλήθεια δεν κατανοείται· αποκαλύπτεται. Αντίστοιχα, ο άνθρωπος δεν προσεγγίζει το Αγαθό με το νου· προσκολλάται σε αυτό μέσω της πίστης. Η ανθρώπινη κρίση υποτάσσεται έτσι σε μία ύψιστη αυθεντία.

Αυτή η θεολογική προσέγγιση του κόσμου έχει άμεσες πολιτικές συνεπαγωγές, καθώς συνδέεται με μία ιεραρχική αντίληψη του κόσμου, με τον Θεό να βρίσκεται στην κορυφή τόσο της εκκλησιαστικής ιεραρχίας – εκπροσωπούμενος από τον πάπα, όσο και της κοσμικής ιεραρχίας – εκπροσωπούμενος από τον αυτοκράτορα¹⁰. Σε επίπεδο πολιτικής νομιμοποίησης, η αντίληψη αυτή συνεπάγεται ότι ο αυτοκράτορας, ως εκπρόσωπος του Θεού στη γη, δεν υπόκειται σε κανέναν νομικό εξαναγκασμό. Οι πράξεις του, ως εκδήλωση της θεϊκής βούλησης, παραμένουν ανέλεγκτες από το λόγο. Παράλληλα, τα δεινά που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι δεν θεωρούνται απότοκο της κακοδιαχείρισης της πολιτικής εξουσίας. Ο κόσμος είναι εξ ορισμού κακός και διεφθαρμένος, καθώς έχει την προέλευσή του στο

¹⁰ Σύμφωνα με τον Κασσίρερ, η ιεραρχική θεώρηση του κόσμου κατά τον Μεσαίωνα εκφράζεται με καθαρότητα στα αγνώστου συγγραφέως βιβλία, *Περί της Ουράνιας Ιεραρχίας* και *Περί της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας*. Εκεί αναπτύσσεται η θεωρία της απορροής του Πλωτίνου, σύμφωνα με τον οποίο ο κόσμος προέρχεται από μία πρώτη αιτία, που δημιουργεί την πολλαπλότητα σε μία διαδικασία έκπτωσης. Όλα συνδέονται μεταξύ τους, αλλά όσο πιο μακριά βρίσκεται κάτι από την πρώτη αιτία, τόσο μικρότερη αξία έχει. Στη μεσαιωνική σκέψη, η αντίληψη αυτή εφαρμόζεται τόσο στην εκκλησιαστική ιεραρχία, όσο και στο φεουδαρχικό σύστημα. Πιο συγκεκριμένα, πρωταρχική αιτία και δημιουργός των πάντων είναι ο Θεός.

προπατορικό αμάρτημα.

Ωστόσο, ο Κασσίρερ παρατηρεί ότι ακόμα και σε αυτό το πλαίσιο θεολογικής προσέγγισης της πολιτικής, όπου ο άνθρωπος καλείται πρώτα πρώτα να πιστέψει και όπου κάθε απόπειρα ελέγχου της πίστης μέσω του λόγου αντιμετωπίζεται ως έπαρση¹¹, σταδιακά η αξία του λόγου επανεπιβεβαιώνεται εντός των ορίων της κοσμικής δράσης.

Η τάση αυτή διαφαίνεται από τον 13ο αιώνα, στο έργο του Θωμά του Ακινάτη. Σύμφωνα με τον επηρεασμένο από τον Αριστοτέλη στοχαστή, ο άνθρωπος, στο πλαίσιο της προετοιμασίας του για τη θεία δικαιοσύνη, οφείλει να δημιουργήσει μία κοσμική τάξη δικαίου και δικαιοσύνης, συμβάλλοντας και ο ίδιος στη λύτρωσή του. Ο ορθός λόγος καθίσταται έτσι απαραίτητα εργαλείο για την οργάνωση της πολιτικής ζωής του ανθρώπου, η οποία πλέον δεν βρίσκεται σε σύγκρουση αλλά σε συμπληρωματική σχέση με την Πολιτεία του Θεού. Παράλληλα, η ύπαρξη του κράτους και η κοσμική δικαιοσύνης δικαιώνονται, τουλάχιστον ως έναν βαθμό, καθότι αποτρέπουν την

Στην κοσμική οργάνωση, τον Θεό αντιπροσωπεύει ο αυτοκράτορας, βρισκόμενος στην κορυφή της ιεραρχίας, με τους πρίγκιπες, τους δούκες και τους άλλους υποτελείς να έχουν όλο και κατώτερη αξιακά θέση. Πρβλ. Κασσίρερ, (1991) όπ.π. σελ. 185 επ.

¹¹ Η φράση του Ησαΐα «και εάν μη πιστεύσητε, ουδέ μη συνιήτε» (Ησαΐας, Ζ', 9) αποτελεί κατά τον Κασσίρερ τον ακρογωνιαίο λίθο της μεσαιωνικής θεωρίας. Ο Λόγος, ακόμα και όταν του αναγνωρίζεται μία σχετική αξία, θεωρείται πως έχει δοθεί στους ανθρώπους όχι για να τον χρησιμοποιούν ανεξάρτητα, αλλά για να φωτίζουν και να κατανοούν τα διδάγματα της πίστης. Πρβλ. Ibid. σελ. 136.

επικράτηση χάους και αναρχίας και προετοιμάζουν την επίτευξη της θείας δικαιοσύνης. Η παραδοχή αυτή επιτρέπει και την οριοθέτηση της επιτρεπόμενης δράσης του ηγεμόνα: από τη θέση ότι κάθε αντίσταση στο θέλημά του αποτελεί ανταρσία εναντίον του Θεού, περνάμε στην αντίληψη ότι η αντίσταση στον τυραννικό ηγεμόνα που παραβιάζει τις επιταγές της θείας δικαιοσύνης είναι μάλλον θεμιτή¹².

Η ανάκαμψη της ηθικής αξίας του λόγου και του κράτους βρίσκει το απόγειό της στο έργο του Δάντη Αλιγκέρι *Περί μοναρχίας* (1313-1318)¹³. Ο Δάντης διαχωρίζει πλήρως την εκκλησιαστική από την κοσμική σφαίρα εξουσίας και αποδίδει στην πολιτική σφαίρα τον διακριτό και αξιακά αυτόνομο στόχο της εγκαθίδρυσης ενός κοσμικού παραδείσου για την ανθρωπότητα. Το κράτος εξυψώνεται έτσι ως απολύτως αγαθό, καθότι αναγκαίο για το καλό του κόσμου. Μάλιστα, ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον στοιχείο στη δαντική ανάλυση, το οποίο ο Κασσίρερ, προσηλωμένος στην εξέταση των στοιχείων που προσδένουν την μεσαιωνική πολιτική σκέψη με την θεολογία, δεν εξετάζει, είναι το ότι το κράτος που οραματίζεται ο Δάντης είναι απολύτως κοσμικό, και έχει ως πεδίο αναφοράς του το σύνολο της ανθρωπότητας, όχι μόνο το χριστιανικό της κομμάτι¹⁴.

Η σχετική αυτή αυτονόμηση της κοσμικής από τη θεολογική σφαίρα καταδεικνύει ότι ακόμα και σε ένα πλαίσιο σκέψης όπου επικρατούν

θεολογικές παραδοχές, ο λόγος είναι σε θέση να επιβιώσει και να επιτελεί την κρίσιμη λειτουργία του ελέγχου της πολιτικής πρακτικής. Ωστόσο, ο Κασσίρερ επιμένει στο ότι σε ένα τέτοιο πλαίσιο σκέψης, η δυναμική του λόγου παραμένει περιορισμένη: η μεταφυσική παραδοχή του προπατορικού αμαρτήματος, που κανένας μεσαιωνικός στοχαστής δεν είναι σε θέση να υπερβεί, βρισκόταν εξ ορισμού εκτός των ορίων της ορθολογικής ερμηνείας του κόσμου και έθετε σαφή όρια στο πεδίο εφαρμογής της διαλεκτικής σκέψης. Στόχος του Κασσίρερ εν προκειμένω, και αμφιλεγόμενο στοιχείο της θεωρίας του, είναι να καταδείξει ότι περνώντας από τον Μεσαίωνα στην Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό, ο άνθρωπος είναι σε θέση να υπερβεί αυτή την μυθολογική βάση της αντιμετώπισης του κόσμου και να δομήσει μία θεωρία πολιτικής και δικαιοσύνης που να θεμελιώνεται αποκλειστικά στον ορθό λόγο.

Ο Κασσίρερ εντοπίζει αυτή την αποσύνδεση της θεωρίας περί κράτους από τις ανορθολογικές, μεταφυσικές παραδοχές στο έργο του Νικολό Μακιαβέλι (1469-1527). Κατά τον Κασσίρερ, ο Μακιαβέλι ήταν ο πρώτος μετά τον μεσαίωνα στοχαστής που αποσύνδεσε το κράτος από την θείκη του προέλευση, αγνόησε τη θεοκρατική αρχή και έτσι κατέρριψε το ιεραρχικό σύστημα της μεσαιωνικής παράδοσης. Αντικρίζοντας τη σύγχρονη του πραγματικότητα με πολιτικό ρεαλισμό, ο Μακιαβέλι αποσυνδέει την πολιτική από τη θρησκεία, τη μεταφυσική και την ηθική¹⁵. Εστιάζει στους εργαλειακά ορθολογικούς

¹² Θ. Ακινάτης, *De regimine principum* όπως παραπέμπεται Ibid.

¹³ Dante Alighieri, *De monarchia*. Ο Κασσίρερ παραπέμπει στο βιβλ. I, κεφ. iii και v-ix.

¹⁴ Αναφορικά με αυτή τη διάσταση του δαντικής προσέγγισης, πρβλ. την ανάλυση του Καντόροβιτς στο έργο του *Τα δύο σώματα του βασιλιά*, σ. 451 επ. (Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957).

¹⁵ Δεδομένου ότι ο Μακιαβέλι είναι άκρως αμφιλεγόμενη πολιτική προσωπικότητα, ο Κασσίρερ αφιερώνει ένα κεφάλαιο του βιβλίου του στο να υποστηρίξει τον συγκεκριμένο τρόπο ανάγνωσης του έργου του Ιταλού στοχαστή, απορρίπτοντας αντίπαλες απόψεις. Ενδιαφέρον έχει το ότι το εν λόγω κεφάλαιο τιτλοφορείται “Ο μύθος του Μακιαβέλι”. Εφαρμόζοντας την θεωρία του για τον ρόλο του μύθου στην περίπτωση του Μακιαβέλι, ο Κασσίρερ αναφέρει ότι ο Ηγεμόνας “χρησιμοποιήθηκε ως πανίσχυρο και

τρόπους χρήσης της εξουσίας, ώστε να διατηρείται σε ισχύ. Η πολιτική δεν θεωρείται παρά μία τεχνική για την επίτευξη αυτού του στόχου.

Ο Κασσίρερ, παρότι ενστερνίζεται την επιταγή για εκλογίκευση, ασκεί κριτική στην αποσύνδεση της πολιτικής από κάθε αξιακό περιεχόμενο, αντιπαραβάλλοντάς την με την πλατωνική θεώρηση της πολιτικής ως τέχνης μεν, η οποία όμως βασίζεται σε ορισμένες καθολικές αρχές. Μάλιστα, ο Κασσίρερ επισημαίνει ότι τα αποτελέσματα της πλήρους αυτονόμησης τη πολιτικής από κάθε στοιχείο ηθικής δεν διαφάνηκαν κατά την εποχή του Μακιαβέλι, παρά την ισχυρή επίδραση που άσκησε η θεωρία του. Οι σοβαρότατες συνέπειες των θέσεων του γίνονται εμφανείς μόνο κατά την εξέταση των πολιτικών εγκλημάτων του 20ού αιώνα, όταν ο εκμηδενισμός των αποστάσεων και οι τεχνολογικές εξελίξεις έδωσαν άλλες διαστάσεις στην πολιτική δράση.

Αν όμως το έργο του Μακιαβέλι δεν οδηγεί από μόνο του στην ανθρώπινη ελευθερία και στη δίκαιη οργάνωση της κοινωνίας, έθεσε τα απαραίτητα θεμέλια ώστε η φιλοσοφική σκέψη να απαγκιστρωθεί από τα δεσμά του ανορθολογισμού και να προχωρήσει προς αυτή την κατεύθυνση. Η αποσύνδεση της πολιτικής από την θεολογία ήταν το αναγκαίο βήμα προκειμένου να αναπτυχθεί η αντίληψη των φυσικών δικαιωμάτων, τα οποία είναι αναπαλλοτρίωτα και θεμελιώνονται στον ορθό λόγο. Καθώς οι ιεραρχικές αντιλήψεις το Μεσαίωνα, που απέδιδαν στον καθένα τη σωστή θέση του μέσα στον κόσμο, αμφισβητούνται, και η θεολογική νομιμοποίηση της εξουσίας αναιρείται, δημιουργείται η ανάγκη να βρεθεί κάποιος άξονας της

επικίνδυνο όπλο στους μεγάλους πολιτικούς αγώνες του νεότερου κόσμου μας”. Πρβλ. Κασσίρερ (1991) όπ.π. σελ. 165 επ.

ανθρώπινης δράσης.

Οι επιστημονικές ανακαλύψεις της εποχής¹⁶, που ανατρέπουν τον παραδοσιακό, ιεραρχικό τρόπο θεώρησης του κόσμου, όσο και η εμφάνιση των νέων κοσμικών κρατών, που διαταράσσουν τις προηγούμενες ισορροπίες, επιβεβαιώνουν και σε εμπειρικό επίπεδο τον Μακιαβέλι και κλονίζουν την πεποίθηση ότι ο κόσμος βασίζεται σε μία αιώνια, σταθερή και θεϊκής προέλευσης ιεραρχική διάρθρωση. Πλέον, ο άνθρωπος δεν θεωρεί ότι η θέση του βρίσκεται σε ένα δεδομένο επίπεδο της κοσμικής ιεραρχίας. Ο κόσμος μετατρέπεται σε ένα άπειρο Όλον που διέπεται στο σύνολό του από το θείο πνεύμα, χωρίς προνομιακά σημεία. Ως αποτέλεσμα, όλα τα στοιχεία του ακολουθούν τους ίδιους νόμους και έχουν την ίδια αξία. Προκειμένου να βρεθεί ένα αντίβαρο στη χαμένη αρμονία και ενότητα του Μεσαίωνα, ο άνθρωπος στρέφεται στον – αυτάρκη πλέον – ορθό λόγο.

Ο Λόγος θεωρείται ότι αρκεί για την ανακάλυψη της αλήθειας και οδηγεί στην υιοθέτηση καθολικά αποδεκτών ηθικών αρχών, που δεν εξαρτούν την ισχύ τους από την ύπαρξη του θείου. Ως αξίωμα της πολιτικής σκέψης αναδεικνύεται το θεμελιωνόμενο στον ορθό λόγο δόγμα του κοινωνικού συμβολαίου, που ανάγει την εξουσία των κυβερνώντων σε μία υποθετική ελεύθερη συναίνεση των κυβερνώμενων, για την καλύτερη προάσπιση της ελευθερίας τους. Ως υπέρτατη αξία τίθεται από τον ορθό λόγο η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, η οποία δεν βασίζεται σε κάποια εξωτερική αποκάλυψη ή δογματική πίστη, αλλά στην αξία που ο ίδιος ο άνθρωπος αποδίδει

¹⁶ Ως ιδιαιτέρως κρίσιμη αποτιμάται η μετάβαση από το γεωκεντρικό στο ηλιοκεντρικό αστρονομικό σύστημα, που ακύρωνε την ιδέα της προνομιάς της θέσης του ανθρώπου στον κόσμο. Πρβλ. Ibid. σελ. 228-236.

στον εαυτό του¹⁷.

Κριτική στη θεωρία του Κασσίρερ

Η μέχρι τώρα παρουσίαση της θεωρίας του Κασσίρερ αποσκοπούσε στο να αναδείξει το επιχείρημά του για την προοδευτική πορεία του ανθρώπινου πνεύματος από τον μύθο στον λόγο ως πορεία απελευθέρωσης και εκπολιτισμού. Αν στην ανάλυσή μας η μετάβαση από τον Μεσαίωνα στη Νεωτερικότητα καταλαμβάνει προνομιά θέση, αυτό οφείλεται στην ιδιαίτερη σημασία του Μεσαίωνα, ως πεδίου μέσα από το οποίο αναδύθηκαν οι αρχές της νεωτερικότητας και το σύγχρονο κράτος. Ωστόσο, η θεωρία περί μύθου και λόγου που διατυπώνει ο Κασσίρερ εγείρει μία σειρά από προβληματισμούς, που είναι σκόπιμο να εξεταστούν. Μέσα από την προβολή και ανάλυση των προβληματισμών αυτών, θα επισημάνουμε τις συνιστώσες εκείνες που υποδεικνύουν ότι η σχέση λόγου και μύθου στη Νεωτερικότητα είναι πιο σύνθετη από ότι η ανάλυση του Κασσίρερ αφήνει να διαφανεί, με κρίσιμες επιπτώσεις για την θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας.

Μία πρώτη κριτική που έχει ασκηθεί στον Κασσίρερ¹⁸ αφορά τη σύνδεση του μύθου με μία πρώιμη, τρόπον τινά πρωτόγονη μορφή σκέψης. Η θεώρηση αυτή, που συνδέει την πίστη σε μύθους με την επιστροφή σε προγενέστερα, ξεπερασμένα στάδια του ανθρώπινου πολιτισμού, παραβλέπει την μεγάλη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στους σύγχρονους και τους πρωτόγονους μύθους και αδυνατεί να

εξηγήσει την επιβίωση του μύθου σε εποχές αυξημένης ορθολογικότητας. Υποστηρίζεται μάλιστα πως ήταν η συγκεκριμένη θεώρηση του μύθου ως πρωτόγονης μορφής συνείδησης αυτό που εμπόδισε τον Κασσίρερ να αντιληφθεί την εμφάνιση και σταδιακή κυριαρχία του πολιτικού μύθου του ναζισμού εν τη γενέσει του στη Γερμανία του μεσοπολέμου, σε μία εποχή που ο φιλόσοφος είχε έντονο ακαδημαϊκό ενδιαφέρον για τον μύθο, καθώς συνέγραφε τον έργο του *Φιλοσοφία των Συμβολικών Μορφών*. Στη θεώρηση του Κασσίρερ αντιπροτείνεται ότι η μυθοποιία είναι συστατικό κομμάτι του ανθρώπινου πολιτισμού και ακολουθεί την εκάστοτε εξέλιξη του.

Ταυτίζοντας κάθε μύθο με την εκδήλωση πρωτόγονων ορμών στην κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, ο Κασσίρερ αγνοεί μία σειρά από πολιτισμικά επεξεργασμένες μορφές μυθοποιητικής σκέψης, όπως παραδείγματος χάριν τους μύθους της κλασσικής αρχαιότητας, που όχι μόνο δεν έρχονται σε σύγκρουση, αλλά συχνά συγκροτούν και διατηρούν τους θεμελιώδεις ηθικούς κανόνες και τις αισθητικές μορφές του δυτικού πολιτισμού. Παράλληλα, παραβλέπει εντελώς την ηθική και πολιτική σημασία που μπορεί να έχουν οι μύθοι για μία πολιτική κοινότητα. Ιδίως οι πολιτικοί μύθοι είναι συχνά θεμελιωτικοί της πραγματικότητας, με την έννοια ότι εξηγούν το παρόν με βάση συμβάντα του παρελθόντος, επιλεγμένα ως τέτοια. Η ανάμνηση των συμβάντων αυτών ενισχύει τους ηθικούς κανόνες, λειτουργώντας ως πηγή έμπνευσης και καθοδήγησης για τους κοινωνούς και δημιουργώντας ένα αίσθημα ενότητας και ιστορικής συνέχειας

¹⁷ Χρησιμοποιώντας την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ο Κασσίρερ απορρίπτει την χομπσιανή θέση περί απόλυτης κυριαρχίας του κυβερνήτη μετά τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, καθώς κάτι τέτοιο θα αναιρούσε την προσωπικότητα των κυβερνώντων, στερώντας το κοινωνικό συμβόλαιο από τη νομιμοποιητική του βάση. Με το σκεπτικό

αυτό, ο Κασσίρερ συνδέει με τον ορθό λόγο την ύπαρξη περιορισμών της εξουσίας, αντικρούοντας έμμεσα τη θέση του Μακιαβέλι. Πρβλ. Ibid. σ. 242 επ.

¹⁸ Πρβλ. Tudor (1972) όπ.π.

κρίσιμο για κάθε πολιτική κοινότητα. Κρίσιμο εν προκειμένω δεν είναι το αληθές ή το ψευδές του κάθε μύθου, αλλά η επίδραση που αυτός ασκεί στο θυμικό των λαών¹⁹. Με την χρήση των μύθων, ο άνθρωπος συλλαμβάνει την πραγματικότητα με ανθρώπινους όρους, ανάγοντάς την στα δικά του μέτρα²⁰. Με την έννοια αυτή, οι μύθοι ίσως δεν αποτελούν τόσο παραποίηση της αλήθειας, όπως υποστηρίζει ο Κασσίρερ, όσο ο μόνος τρόπος να ειπωθούν κάποιες αλήθειες.

Μάλιστα, με μία πιο προσεκτική ανάγνωση της ιστορίας της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης, όπως παρουσιάζεται στο έργο του Κασσίρερ, είναι δυνατόν να εντοπίσει κανείς το στοιχείο του μύθου σε εκείνες ακριβώς τις στιγμές που χαρακτηρίζονται ως στιγμές νίκης του λόγου. Εξετάζοντας για παράδειγμα το έργο του Μακιαβέλι, που ο ίδιος ο Κασσίρερ παραθέτει ως χαρακτηριστικό του εξορθολογισμού και της απομυθοποίησης, προκύπτει ότι οι πολιτικές αρετές προτείνονται ως αντίβαρο στη χρήση του μύθου. Ωστόσο, η υποτιθέμενη αντίθεση αρετών και μύθου δεν υφίσταται, καθώς και οι

¹⁹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η μυθική περιβολή της ιστορίας της Ζαν ντ' Αρκ ή, για τα ελληνικά δεδομένα, η περίπτωση του κρυφού σχολείου. Οι μύθοι αυτοί είναι κρίσιμοι προκειμένου να κατανοήσει κανείς τι σημαίνει να είσαι Γάλλος ή Έλληνας, ανεξαρτήτως της σχέσης που έχουν τα γεγονότα που περιγράφουν με την ιστορική πραγματικότητα. Εν γένει, μία από τις βασικές λειτουργίες του μύθου είναι ότι δίνει ταυτότητα στην εκάστοτε προσδιοριζόμενη κοινότητα, συνδέοντας τα μέλη της με ένα παρελθόν που δίνει νόημα στο παρόν.

Για τη σύνδεση του μύθου με την ιστορική αφήγηση, βλ. Mali, Joseph, *Mythistory: The Making of a Modern Historiography*, Chicago: The University of Chicago Press, 2003, καθώς και το άρθρο του ίδιου "The Myth of the State Revisited Ernst Cassirer and Modern Political Theory" σε: Barash (επιμ.) (2008) όπ.π. σελ. 135-162.

πολιτικές αρετές δεν θεμελιώνονται ως τέτοιες παρά μόνο μέσω του μύθου. Οι απαραίτητες για την συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας έννοιες περιέχονται αναγκαία στις μυθικές παραδόσεις της κοινότητας, καθώς δεν μπορούν να στηριχθούν σε ορθολογικές ή ιστορικές πεποιθήσεις²¹. Τα ίδια τα φυσικά δικαιώματα, που ο Κασσίρερ επιμένει να ανάγει πλήρως στον ορθό λόγο, ως θεωρητική αρχή του κράτους που βασίζεται στην επιχειρηματολογία και τον συλλογισμό, συνδέονται με την κατασκευή μιας θεωρίας περί φυσικής κατάστασης που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μύθος. Μολονότι ο Κασσίρερ τονίζει πως η θεωρία περί φυσικής κατάστασης δεν πρέπει να εκληφθεί ιστορικά, παρά μόνο ως έκφραση ενός υποθετικού συλλογισμού, θα ήταν λάθος να παραβλέψει κανείς πως η απήχηση της ιδέας των φυσικών δικαιωμάτων στηρίχτηκε κατά πολύ όχι μόνο στον λόγο, αλλά και στα συναισθήματα που γεννά η προοπτική της επιστροφής σε μία φυσική, προπολιτική κατάσταση²².

Πέραν όμως αυτών των παρατηρήσεων για την αυξημένη πολιτική

²⁰ Βλ. ιδίως Blumenberg, Hans, *Work on Myth*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2010 (πρωτ. εκδ. Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).

²¹ Παράδειγμα αποτελεί η αρετή του πατριωτισμού, που δεν θεμελιώνεται στο ορθό λόγο, καθώς εναντιώνεται στην αυτοσυντήρηση και σε άλλες αξίες του ανθρώπου, παρά στηρίζεται στην αφήγηση ιστορικών μύθων, όπου το πατριωτικό αίσθημα υπερισχύει άλλων αξιών. Πρβλ. Mali (2008) όπ.π. σελ. 135-162.

²² Πρβλ. την ανάλυση της Bottici (2007) όπ.π. Ο Κασσίρερ τονίζει ότι η ιδέα της φυσικής κατάστασης στηρίζεται σε μία προσέγγιση αναλυτική, όχι ιστορική, και βασίζεται στο λόγο: για τη δικαιολόγηση του πολιτικού καθεστώτος αναζητείται η θεωρητική αρχή, η *raison d'être* του κράτους, με βάση την επιχειρηματολογία και τον συλλογισμό. Ωστόσο, όπως επισημαίνει η Bottici, η επιλογή του πολέμου ως φυσικής κατάστασης στον χομπσιανό Λεβιάθαν δεν από τον καθαρό λόγο, ενώ παράλληλα η λειτουργία που επιτελεί δεν

σημασία μύθου, έχει υποστηριχθεί πειστικά πως και η ίδια η διάκριση του μύθου από τον Διαφωτισμό, με τον τελευταίο να θεωρείται ένδειξη της εξόδου από το στάδιο της μυθικής σκέψης, δεν αποτελεί παρά πλάνη. Αναφερόμαστε εδώ φυσικά στο έργο των Χορκχάιμερ και Αντόρνο *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*²³, στο οποίο αμφισβητείται ακριβώς ο ισχυρισμός ότι ο Διαφωτισμός αποτελεί απελευθέρωση του ανθρώπου από τα δεσμά του μύθου. Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά, «όπως οι μύθοι ήδη κάνουν διαφωτισμό, έτσι και ο διαφωτισμός βυθίζεται με κάθε βήμα πιο βαθιά στη μυθολογία»²⁴. Ο Διαφωτισμός δεν υπερβαίνει το μύθο, αλλά βρίσκεται σε διαλεκτική σχέση με αυτόν. Υποστηρίζεται ότι ο άνθρωπος καταφεύγει στον μύθο για να αντιμετωπίσει το φόβο του απέναντι στη φύση. Ο μύθος απελευθερώνει από τον φόβο αυτό οργανώνοντας την φύση, μέσω της ένταξής της σε μία αφήγηση που χαρακτηρίζεται από την ελεγχόμενη επανάληψη των φυσικών συμβάντων. Έτσι όμως διαρρηγνύεται η ενότητα του ανθρώπου με την φύση, που καθίσταται αντικείμενο εξωτερικό προς αυτόν. Ο άνθρωπος αλλοτριώνεται, καθώς δεν αντιλαμβάνεται πλέον τον εαυτό του ως μέρος της φύσης, αλλά ως κάτι ξένο από αυτήν.

περιορίζεται στην ερμηνεία και τη δικαιολόγηση μίας πολιτικής κατάστασης. Η θεωρία της φυσικής κατάστασης λειτουργεί και ως μύθος, δεδομένου ότι πρόκειται για μία αφήγηση που δημιουργεί σειρά φιγούρων, εικόνων και συμβόλων ώστε να θεμελιώσει και να υποστασιοποιήσει την κατάσταση των σύγχρονων Ευρωπαίων (αντιπαραβάλλοντάς τους προς τους αποικιοκρατούμενους “αγρούς”). Η ανάγνωση αυτή λειτουργεί υποστηρικτικά προς τη θέση ότι ο λόγος και ο μύθος δεν είναι αμοιβαίως αποκλειόμενα στοιχεία: σε ένα έλλογο φιλοσοφικό σύστημα είναι δυνατόν να υπάρξει χώρος και για το μύθο.

²³ Horkheimer, Max - Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam: Querido Verlag 1947 (ελλ. εκδ. Χορκχάιμερ, Μαξ- Αντόρνο, Τέοντορ, *Η*

Παράλληλα, αυτή η υποταγή του κόσμου στον άνθρωπο έχει ως τίμημα την αποδοχή της εξουσίας ως βασικής αρχής που διέπει τις τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, με τους άλλους ανθρώπους και με τον ίδιο του τον εαυτό (στο μέτρο που και αυτός αποτελεί κομμάτι της φύσης).

Ο Διαφωτισμός δεν αποτελεί παρά τη συνέχεια της προσπάθειας του ανθρώπου να απελευθερωθεί από το φόβο, κυριαρχώντας πάνω στη φύση μέσω της γνώσης. Ωστόσο, όπως επισημαίνουν οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο, η πορεία αυτή έχει ακόμα ως αφετηρία την «τρομαγμένη κραυγή» του ανθρώπου μπροστά στον κόσμο. Επιδιώκοντας να καταστρέψει τον μύθο, ο Διαφωτισμός αντλεί το περιεχόμενό του από αυτόν. Ο εξωτερικός κόσμος, από τον οποίο ο άνθρωπος έχει διαχωρίσει τον εαυτό του μέσω του μύθου, θεωρείται πηγή τρόμου. Ο άνθρωπος επιχειρεί να τον απομυθοποιήσει, υποτάσσοντας κάθε τι το φυσικό στο υποκείμενο. Αυτή η τάση όμως, ωθούμενη στα άκρα όριά της, καταλήγει στην άρση της ίδιας της κατηγορίας του υποκειμένου ως υπερβατικής έννοιας, και στην κυριαρχία της αντικειμενικότητας και της τυφλής φύσης. Συνεπώς, ο Διαφωτισμός, αντί να εκπληρώνει το όραμα της απελευθέρωσης του ανθρώπου από

διαλεκτική του διαφωτισμού, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1986). Αξίζει να επισημανθεί ότι το έργο εντάσσεται στο ίδιο χρονικό πλαίσιο με το Μύθο του κράτους του Κασσίρερ (ολοκληρώθηκε το 1944 και εκδόθηκε το 1947) και έχει επίσης ως βασική του θεματική τον ρόλο του μύθου στη Νεωτερικότητα, επιχειρώντας να εξηγήσει την άνοδο του ναζισμού. Πρβλ. και Pedersen, Esther Oluffa, "The Holy As an Epistemic Category and a Political Tool: Ernst Cassirer's and Rudolf Otto's Philosophies of Myth and Religion", *New German Critique*, no. 104, 2008, σελ. 207-227.

²⁴ Χορκχάιμερ-Αντόρνο (1986) όπ.π. σελ. 28.

τη φύση, οδηγεί στη μετατροπή του σε αντικείμενο κυριαρχίας²⁵.

Μέσα από την ανάλυσή τους, οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο ασκούν επομένως κριτική τόσο στον μύθο όσο και στον Διαφωτισμό. Σε αντίθεση με τον Κασσίρερ, που αντιλαμβάνεται τον μύθο ως διακριτή συμβολική μορφή έκφρασης από την βασιζόμενη στον ορθό λόγο επιστήμη, οι δύο στοχαστές υποστηρίζουν ότι μύθος και λόγος είναι έννοιες αξεδιάλυτες. Αν ως λόγο εννοούμε το πρόταγμα του Διαφωτισμού, τότε αυτός περιέχει εγγενώς και αναπόδραστα το μυθικό στοιχείο: η επιστήμη κινείται πάνω στις δομές που διάνοιξε ο μύθος και εντατικοποιεί την – μυθικών καταβολών – κυριαρχία επί της φύσης και του εαυτού.

Ανεξαρτήτως του αν ενστερνίζεται κανείς την οπτική των Χορκχάιμερ και Αντόρνο, όλες οι παραπάνω επισημάνσεις συντείνουν σε δύο παραδοχές. Πρώτον, τα στοιχεία του μύθου και του λόγου στη Νεωτερικότητα είναι πολύ πιο στενά συνυφασμένα από ότι η ανάλυση του Κασσίρερ αφήνει να διαφανεί. Δεύτερον, και κατά συνέπεια του πρώτου, η δαιμονοποίηση του μύθου ως οπισθοδρομικού στοιχείου που ματαιώνει την πορεία του πολιτισμού προς τον εξορθολογισμό εμφανίζεται ως ιδιαίτερα απλοϊκή ανάγνωση της Νεωτερικότητας. Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηριχθεί πως η

²⁵ Στο πλαίσιο αυτό, η επικράτηση του φασισμού και του αντισημιτισμού μπορεί να ερμηνευτεί με τους όρους που θέτει όχι μόνο ο μύθος, αλλά και ο ίδιος ο Διαφωτισμός. Οι Εβραίοι χάνουν την ιδιότητά τους ως υποκείμενα και ανάγονται σε φυσικά αντικείμενα, τα οποία πρέπει να καθυποταχθούν. Από την άλλη πλευρά, άνθρωποι που έχουν χάσει, μέσα από την πορεία που αναλύθηκε, την υποκειμενικότητά τους, επαναβεβαιώνουν την κυριαρχία τους σε αυτό που αντιλαμβάνονται ως φυσικό εχθρό τους. Η εξέγερση εναντίον της κυριαρχίας αποβαίνει έτσι προς όφελός της και ο φασισμός αναδεικνύεται ως διαλεκτική σύνθεση λόγου και φύσης.

δαιμονοποίηση αυτή δεν είναι παρά ένας ακόμα μύθος που προτείνει η Νεωτερικότητα προκειμένου να εξηγηθούν όψεις της πραγματικότητας.

Εν όψει των παρατηρήσεων αυτών, δημιουργείται το ερώτημα πώς ο Κασσίρερ, θέτοντας τη σχέση μύθου και λόγου στο επίκεντρο της ανάλυσής του, δεν ήρθε αντιμέτωπος με τους παραπάνω προβληματισμούς. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό ενδεχομένως βρίσκεται στη μεθοδολογία που ακολουθεί ο Κασσίρερ κατά την πραγμάτευση του πολιτικού μύθου. Προκειμένου να αναλύσει τη σχέση λόγου και μύθου στην πολιτική ιστορία της Ευρώπης, ο Κασσίρερ αναλύει ένα πλήθος φιλοσοφικών έργων της εκάστοτε εξεταζόμενης εποχής, και βγάζει συμπεράσματα με βάση τις εκεί εκφραζόμενες ιδέες. Από την ανάλυσή του όμως απουσιάζει κάθε αναφορά σε κοινωνικά και πολιτικά ιστορικά δεδομένα, καθώς και κάθε αναφορά σε πραγματικούς πολιτικούς μύθους και τις ιδέες που αυτοί ιστορικά προώθησαν. Ενδεχομένως αυτό να εμπόδισε τον Κασσίρερ να απομακρυνθεί από τη διπολική αντιπαράθεση μύθου και λόγου και να αμβλύνει την αντιμυθική του στάση, διατηρώντας το ανθρωπιστικό του πρόταγμα²⁶.

²⁶ Αυστηρή κριτική στη μεθοδολογική αυτή στάση του Κασσίρερ ασκεί ο Gideon Freudenthal στο άρθρο του "The Hero of Enlightenment" σε: Barash (επιμ.) (2008) όπ.π. σελ. 189-214.

Αναφορικά με την ανάλυση της θέσης του μύθου στον 20ό αιώνα, υποστηρίζεται ότι ο Κασσίρερ στέκεται σε στοχαστές όπως ο Καρλάιλ, των οποίων το έργο δεν άσκησε παρά μικρή επίδραση στη διαμόρφωση αντιλήψεων για τον πολιτικό μύθο, και αγνοεί σημαντικότερους αναλυτές με πολύ καθοριστικότερη επίδραση, όπως ο Νίτσε και ο Σορέλ. Παράλληλα, εντοπίζεται μία σοβαρή βιβλιογραφική έλλειψη όσον αφορά τα έργα που

Η προσέγγιση του Ερνστ Καντόροβιτς

Στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο να στραφούμε σε μία άλλη ανάλυση της σχέσης μύθου και πολιτικής, η οποία εφαρμόζει μία εκ διαμέτρου αντίθετη μεθοδολογία και αναδεικνύει άλλες όψεις στη σχέση του μύθου με την πολιτική νομιμοποίηση του κράτους. Πρόκειται για το έργο του Ερνστ Καντόροβιτς *Τα δύο σώματα του βασιλιά: μία σπουδή στη μεσαιωνική πολιτική θεολογία*²⁷. Όπως ο Κασσίρερ, έτσι και ο Καντόροβιτς είχε ασχοληθεί με το ζήτημα του μύθου ήδη πριν από την άνοδο του ναζισμού, καθώς στη βιογραφία που είχε συντάξει για τον Ρωμαίο Αυτοκράτορα Φρειδερίκο Β'²⁸ είχε ταχθεί υπέρ μιας πιο μυθοκεντρικής αντίληψης της ιστορίας. Επανερχόμενος αναστοχαστικά στο ζήτημα του μύθου μετά την εμπειρία του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ο Καντόροβιτς μνημονεύει ρητά το έργο του Κασσίρερ *Ο μύθος του κράτους*, και αναφέρει ως βασική του επιδίωξη να συμβάλλει στη συζήτηση για το ζήτημα του πολιτικού μύθου. Παρότι όμως αναγνωρίζει την αδήριτη ανάγκη να επανεξεταστεί η

εκδόθηκαν πάνω στο ζήτημα του μύθου από το 1930 και μετά, π.χ. από τον Otto Bauer, από μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης (Franz Neumann, Erich Fromm, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse), ή και από Ναζιστές στοχαστές που επιδίωκαν να θεμελιώσουν τη δική τους φιλοσοφία περί μύθου και κράτους. Ο Κασσίρερ δεν αποπειράται να αναλύσει θεωρητικά τον Φασισμό, και οι αναφορές του στην κοινωνική, πολιτική και οικονομική πραγματικότητα της Βαϊμάρης είναι λίγες και ελλιπείς. Τα στοιχεία αυτά καθιστούν κατά τον Freudenthal την ανάλυση του Κασσίρερ ανεπαρκή.

²⁷ Kantorowicz (1957) όπ.π.

²⁸ Kantorowicz, Ernst, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin: Georg Bondi, 1927.

²⁹ Αναφορικά με τον περιορισμό της θεματικής του βιβλίου στη μεσαιωνική πολιτική θεολογία, όπως αρθρώνεται γύρω από τον μύθο των δύο σωμάτων του βασιλιά, ο Καντόροβιτς αναφέρει ότι «η μελέτη μπορεί να είναι παρ' όλα αυτά μία συνεισφορά σε αυτό το ευρύτερο ζήτημα [του μύθου του κράτους],

σχέση μύθου και πολιτικής, τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει είναι αρκετά διαφορετικά.

Τα δύο σώματα του βασιλιά εξετάζουν την ανάδυση της έννοιας του πρώιμου νεωτερικού «Κράτους» μέσα από την ανάλυση της πολιτικής θεολογίας του Μεσαίωνα. Μέσα από την παράθεση και την ανάλυση ενός πλήθους ιστορικών πηγών (θεολογικών, νομικών και λογοτεχνικών κειμένων, εικόνων, τραγουδιών και κάθε είδους θρύλων και παραδόσεων)²⁹, ο Καντόροβιτς καταδεικνύει πώς η πολιτική και νομική σκέψη του Μεσαίωνα ιδιοποιούνταν θεολογικές έννοιες και μεταφορές (ιδίως την έννοια του εκκλησιαστικού σώματος και του ενσαρκωμένου σώματος του Χριστού) προκειμένου να θεμελιώσει και να νομιμοποιήσει την ενότητα και τη συνέχεια του κράτους, ενόψει των κοινωνικών και ιστορικών μεταβολών. Όπως επισημαίνει ο Καντόροβιτς, παρότι το βιβλίο αναφέρεται στον Μεσαίωνα, «ορισμένα αξιώματα αυτής της πολιτικής θεολογίας [...] παρέμειναν έγκυρα μέχρι τον 20ό αιώνα»³⁰. επομένως, η εξέταση της

παρότι περιορίζεται σε μία κύρια ιδέα, τη μυθοπλασία των Δύο Σωμάτων του Βασιλιά, στις μεταμορφώσεις της, τις συνεπαγωγές και τις επιπτώσεις της. Περιορίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το αντικείμενό του, ο συγγραφέας ελπίζει ότι απέφυγε, τουλάχιστον σε κάποιον βαθμό, συγκεκριμένους κινδύνους που εντοπίζονται συχνά στις σαρωτικές και φιλόδοξες μελέτες της Ιστορίας των Ιδεών: την έλλειψη του ελέγχου επί των θεμάτων, του υλικού και των γεγονότων· την αοριστία της γλώσσας και της επιχειρηματολογίας· τις αθεμελιώτες γενικεύσεις· και την έλλειψη της έντασης που απορρέει από τις κουραστικές επαναλήψεις. Το δόγμα των Δύο Σωμάτων του Βασιλιά και η ιστορία του λειτούργησαν εν προκειμένω ως ενοποιητική αρχή, διευκολύνοντας τη συλλογή και την επιλογή των γεγονότων, καθώς και τη σύνθεσή τους». Πρβλ. Kantorowicz (1957) όπ.π. σελ. ix.

³⁰ Ibid. σελ. viii.

σχέσης μύθου και πολιτικής κατά τον Μεσαίωνα φιλοδοξεί να φωτίσει και τη σημασία του μύθου στη συγκρότηση της σύγχρονης πολιτικής και πολιτισμικής αντίληψης.

Αναφερόμενος στις ιδιότητες του βασιλιά ως πολιτικού κυρίαρχου τον Μεσαίωνα, ο Καντόροβιτς υποστηρίζει ότι

«η κυριαρχία δεν ασκείται από ένα αφηρημένο "Κράτος", όπως στη Νεωτερικότητα, ή από έναν αφηρημένο "Νόμο", όπως στον ύστατο Μεσαίωνα, αλλά από μία αφηρημένη φυσιολογική μυθοπλασία (fiction) που στην κοσμική σκέψη παραμένει πιθανότατα χωρίς αντιστοιχία. Είναι οικείες ιδιότητες ότι ο βασιλιάς είναι αθάνατος γιατί νομικά δεν μπορεί να πεθάνει, ή ότι νομικά δεν είναι ποτέ ανήλικος. Ωστόσο, προχωράμε πέραν αυτού όταν μας λένε ότι ο βασιλιάς "δεν είναι μόνο ανίκανος να κάνει κάτι λάθος, αλλά ακόμα και να σκεφτεί λάθος: δεν μπορεί ποτέ να επιδιώκει κάτι ανάρμοστο: σε αυτόν δεν υπάρχει τρέλα ή αδυναμία". Επιπλέον, ότι ο βασιλιάς είναι αόρατος και, παρόλο που δεν μπορεί ποτέ να δικάσει αν και είναι η "Πηγή της Δικαιοσύνης", είναι νομικά πανταχού παρών: "Η Μεγαλειότητά του στα μάτια του νόμου είναι πάντα παρών σε όλα τα δικαστήρια, αν και δεν μπορεί προσωπικά να αποδώσει δικαιοσύνη". Η κατάσταση της υπεράνθρωπης "απόλυτης τελειότητας" αυτού του

³¹ Ibid. σελ. 4-5. Η έννοια της "μυθοπλασίας εντός της μυθοπλασίας" αναφέρεται στον αντικατοπτρισμό των μεταφυσικών ιδιοτήτων (πρώτο επίπεδο μυθοπλασίας) στο πρόσωπο του βασιλιά (μυθοπλασίας εντός της μυθοπλασίας).

³² Ενδεικτική της χρησιμότητας της ανάλυσης του Καντόροβιτς για την κατανόηση της σύγχρονης πολιτικής είναι η αξιοποίηση της ιδέας των δύο

βασιλικού πλασματικού προσώπου (persona ficta) είναι [...] αποτέλεσμα μιας μυθοπλασίας εντός της μυθοπλασίας»³¹.

Ο Καντόροβιτς επισημαίνει τη σύνδεση των ανωτέρω βασιλικών ιδιοτήτων – οι οποίες στις μέρες μας αποτελούν βασικές ιδιότητες της πολιτικής εξουσίας – με θεολογικές αντιλήψεις. Με ένα πλήθος τεκμηρίων καταδεικνύει ότι, προκειμένου να θεμελιωθεί η κοσμική πολιτική εξουσία και να ανεξαρτητοποιηθεί από την παπική εξουσία, επιχειρήθηκε η σύνδεση της φιγούρας του βασιλιά με τον Χριστό ή τον Θεό. Στο πλαίσιο αυτό, κρίσιμη για την εκκοσμίκευση της βασιλικής εξουσίας ήταν η μεσαιωνική μυθοπλασία των "δύο σωμάτων του βασιλιά": ο βασιλιάς θεωρείται πως έχει δύο σώματα, ένα σώμα φυσικό, το οποίο είναι υλικό και θνητό, και ένα σώμα πολιτικό, το οποίο είναι θεϊκής προέλευσης, άυλο και αιώνιο. Ο Καντόροβιτς υποστηρίζει ότι η ιδέα της διάκρισης των δύο σωμάτων στάθηκε κρίσιμη για τη θεμελίωση της διάκρισης προσώπου και αξιώματος και για τη νομιμοποίηση της μεταβίβασης της πολιτικής εξουσίας. Επιπλέον, η μυθοπλασία περί πολιτικού σώματος του βασιλιά επέτρεψε τον σχηματισμό της αντίληψης του βασιλείου ως ενιαίου οργανικού όλου, το οποίο αποτελείται από επιμέρους μέλη που συνεργάζονται αρμονικά μεταξύ τους για την επίτευξη ενός κοινού σκοπού ³². Πρόκειται για τη μυθοπλασία του Στέμματος, που

σωμάτων από τον Τζόρτζιο Αγκάμπεν και τον Μισέλ Φουκώ, στο πλαίσιο των δικών τους πολιτικών αναλύσεων. Αναφορικά με τη διάκριση των δύο σωμάτων του βασιλιά, ο Ιταλός φιλόσοφος Τζόρτζιο Αγκάμπεν, εκκινώντας από την ανάλυση του Καντόροβιτς, συνδέει τη χρήση του πολιτικού αυτού μύθου όχι μόνο με τη θεμελίωση του διηνεκού χαρακτήρα της εξουσίας, αλλά και με την πιο σκοτεινή της όψη, με το στοιχείο του απόλυτου

υπερβαίνει το φυσικό σώμα του βασιλιά και το φυσικό έδαφος του βασιλείου, αποτελώντας ένα μεταφυσικό στοιχείο που το μοιράζονται τόσο ο βασιλιάς όσο και το βασίλειο.

Γίνεται έτσι φανερό πως η θεμελίωση σύγχρονων πολιτικών εννοιών, όπως της συνέχειας της κρατικής εξουσίας, ανάγεται στη χρήση της μυθοπλασίας. Ωστόσο, από την ανάλυση του Καντόροβιτς απορρέει ότι η χρήση του μύθου δεν συνδέεται αναγκαία και αναπόφευκτα με την άκριτη και ανορθολογική επιβολή μιας θεολογικής μορφής εξουσίας. Παράδειγμα αποτελεί και πάλι η μυθοπλαστική ιδέα της διάκρισης των δύο σωμάτων του βασιλιά. Αρχικά νομιμοποιητική της

(υιοθετώντας τον ορισμό του Bodin, σύμφωνα με τον οποίο η κυριαρχία είναι *puissance absolute et perpetuelle*, εξουσία απόλυτη και διηνεκής). Θεωρεί ότι η έννοια του πολιτικού σώματος δεν αποτελεί μόνο σύμβολο του αδιάλειπτου χαρακτήρα του αξιώματος, αλλά και κρυπτογράφημα του απόλυτου και μη ανθρώπινου χαρακτήρα της κυριαρχίας, αφού με το θάνατο του κυριάρχου η «ιερή ζωή», πάνω στην οποία θεμελιώνεται η εξουσία του, περνάει στον διάδοχό του.

Πιο συγκεκριμένα, εφορμώμενος από τον δυισμό που εντοπίζει ο Καντόροβιτς στις επικήδειες τελετές των Γάλλων βασιλιάδων κατά τον Μεσαίωνα, όπου παράλληλα με τον βασιλιά αποδίδονταν τιμές και σε ένα ομοίωμά του, το οποίο στη συνέχεια θαβόταν μαζί με τον βασιλιά, ο Αγκάμπεν συνδέει την ιδέα των δύο σωμάτων με τον “ιερό άνθρωπο” (*homo sacer*). Θεωρεί ότι η πολιτική φύση του βασιλιά δημιουργεί ένα πλεόνασμα ιερής ζωής, που όταν το φυσικό βασιλικό σώμα πεθαίνει, είναι αναγκαίο να εξουδετερωθεί μέσω της σύνδεσής της με ένα ομοίωμα. Όπως επισημαίνει ο Αγκάμπεν, είναι «ως εάν η υπέρτατη εξουσία – η οποία, όπως διαπιστώσαμε, είναι πάντοτε *vitae necisque potestas*, θεμελιωνόταν πάντοτε στην απομόνωση μιας φονεύσιμης και άθυτης ζωής – να συνεπαγόταν, εξαιτίας μιας εντυπωσιακής συμμετρίας, την ανάληψή της από το ίδιο το πρόσωπο εκείνου που την κατέχει. [...] Σαν αυτή να μην ήταν άλλο, σε τελική ανάλυση, από την ικανότητα συγκρότησης της ίδιας και των άλλων ως φονεύσιμης και

βασιλείας, την οποία συνέδεε με μια θεία φύση, η ιδέα της διάκρισης των δύο σωμάτων ήταν που επέτρεψε την αυτονόμηση του κοινοβουλίου από το πρόσωπο του βασιλιά και την εγκαθίδρυση του κοινοβουλευτισμού: στην Αγγλία του 1649, η μυθοπλασία των δύο σωμάτων χρησιμοποιήθηκε για τη δικαιολόγηση της εκτέλεσης για εσχάτη προδοσία του βασιλιά Καρόλου Α', ως φυσικού σώματος, από το κοινοβούλιο, ως πολιτικό σώμα του βασιλιά, στο όνομα του ίδιου του βασιλιά. Η ύπαρξη του μύθου των δύο σωμάτων είχε ως αποτέλεσμα να μην επέλθει διακινδύνευση της ενότητας και της συνέχειας του βασιλείου με την εκτέλεση του βασιλιά, καθώς το

άθυτης ζωής». Επισημαίνεται η σύνδεση του βασιλικού σώματος με τα δύο στοιχεία της ιερής ζωής, καθώς πρόκειται για σώμα α) φονεύσιμο (δεδομένου ότι η θανάτωση του βασιλιά ποτέ δεν χαρακτηρίζεται ως ανθρωποκτονία, παρά έχει το χαρακτήρα ειδικού εγκλήματος, αδιαφόρως αν θεωρείται περισσότερο ή λιγότερο σοβαρό από την ανθρωποκτονία) και β) άθυτο (δεδομένου ότι ο βασιλιάς δεν υπάγεται σε τακτική δίκη). Πρβλ. Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, Αθήνα: Scripta, 2005 κεφ. 5.

Στον αντίποδα του διπλού σώματος του βασιλιά εντοπίζει ο Μισέλ Φουκώ το σώμα του καταδίκου. Εκεί που το πλεόνασμα ισχύος του βασιλιά οδηγεί σε έναν διχασμό του σώματός του, ώστε να οργανωθεί μία πολιτική θεωρία της μοναρχίας που διαχωρίζει και συνδέει το πρόσωπο του βασιλιά από τις απαιτήσεις του στέμματος, ελέγχοντάς το, στην περίπτωση του καταδίκου έχουμε ένα έλλειμμα εξουσίας. Αυτό το έλλειμμα εξουσίας συνδέεται κατά τον Foucault με έναν άλλο διχασμό, τον διχασμό του σώματος από την «εξωσωματική» ψυχή, η οποία εκφράζει την άσκηση μίας εξωγενούς εξουσίας πάνω στο σώμα. Η ψυχή καθίσταται έτσι φυλακή του σώματος, καθώς δεν είναι παρά αποτέλεσμα και όργανο μίας πολιτικής οικονομίας. Πρβλ. Foucault, Michel, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον, 2011, σελ. 42 επ.

βασιλείο εξακολούθησε να αποτελεί το βασιλικό πολιτικό σώμα³³. Εν προκειμένω, ένα νομικό πλάσμα που αρχικά χρησιμοποιήθηκε για την επιβολή της βασιλικής εξουσίας αυτονομείται από αυτήν, λειτουργώντας τελικά ως πεδίο ελέγχου της.

Αλλά ο ρόλος που μπορεί να επιτελεί ο μύθος στην πολιτική δεν περιορίζεται στη διασφάλιση της θεμελίωσης και της διατήρησης της πολιτικής εξουσίας. Πέραν του να νομιμοποιεί πολιτικές συμπεριφορές, ο μύθος έχει τη δύναμη να διανοίγει νέες πολιτικές δυνατότητες, οραματιζόμενος καταστάσεις που δεν αποτελούν ακόμα πραγματικότητα και διαμορφώνοντας έτσι την πραγματικότητα. Ως παράδειγμα αυτού, ο Καντόροβιτς παραθέτει στίχους από τον σαιξπηρικό Ριχάρδο Β':

«Ω, βέβαια, τα μάτια μου αν στρέψω στον εαυτό μου,
θα δω άλλον έναν προδότη, σαν τους άλλους.
Γιατί δέχτηκε η ψυχή μου τόσο πρόθυμα
να βγάλει από πάνω της, σαν να 'ταν ένδυμα
το μεγαλοπρεπές κορμί ενός βασιλιά – κι η δόξα
ταπείνωση να γίνει, και δούλα η εξουσία,
υπήκοος ο μεγαλειότατος, χωριάτης ο ηγεμόνας.
[...]
Κύριος κανενός. Εγώ δεν έχω όνομα, δεν έχω τίτλο»³⁴.

³³ Ο Καντόροβιτς αντιπαραβάλλει προς αυτό τις βαθιές συνέπειες που είχε η εκτέλεση του Λουδοβίκου ΙΣΤ' κατά τη Γαλλική Επανάσταση: στη Γαλλία η κυριαρχία ταυτιζόταν με τον βασιλιά, χωρίς να υπάρχει τόσο έντονος δυισμός όσο στην Αγγλία, όπου η κυριαρχία είχε αποκτήσει διπλή υπόσταση, με τον βασιλιά να ενσαρκώνει το φυσικό βασιλικό σώμα και το κοινοβούλιο να ενσαρκώνει το πολιτικό βασιλικό σώμα.

Στους στίχους αυτούς είναι εμφανής η σύλληψη του βασιλιά ως δύο σωμάτων, σε μία ενότητα που τελικά διασπάται, με την άνοδο ενός νέου φυσικού σώματος, του νέου βασιλιά, ο οποίος αφαιρεί από τον προηγούμενο βασιλιά το βασιλικό του σώμα ως πολιτικό σώμα. Ο Καντόροβιτς υποστηρίζει πως, γράφοντας το 1595 τον Ερρίκο Β', ο Σαίξπηρ είχε οραματιστεί και προβάλλει τη δυνατότητα της διάκρισης των δύο σωμάτων και τη συνακόλουθη δυνατότητα διαχωρισμού του βασιλιά ως φυσικού σώματος από το πολιτικό βασιλικό σώμα. Παραπάνω από έναν αιώνα νωρίτερα, είχε καταστήσει μυθοπλαστική εικόνα ό,τι θα λάμβανε χώρα στην αγγλική πολιτική σκηνή μόλις το 1649.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Καντόροβιτς στέκεται στην απελευθερωτική μετάβαση από την αριστοτελικής έμπνευσης αντίληψη ότι η Τέχνη μιμείται τη Ζωή, στην αντίληψη ότι η Ζωή μιμείται την Τέχνη. Ως προς τη νομική τέχνη, η πρώτη αντίληψη διαφαινόταν στην ιουστινιάνεια νομοθεσία περί υιοθεσίας, που απαγόρευε την υιοθεσία ηλικιακά ηλικιακά μεγαλύτερου από ηλικιακά μικρότερο, καθώς κάτι τέτοιο θεωρούνταν ότι στρέβλωνε τη φυσική τάξη του κόσμου, που επιτάσσει οι γονείς να είναι μεγαλύτεροι από τα παιδιά τους. Περνώντας στην αντίληψη ότι η Ζωή μιμείται την Τέχνη, ο νομοθέτης μπορεί πλέον να νομοθετεί εκ του μηδενός, σαν Θεός ή ποιητής, απελευθερώνοντας τον άνθρωπο από την άμεση επίδραση της φύσης και διαπλάθοντας την πραγματικότητα με τους δικούς του όρους. Η νομική και πολιτική τέχνη λειτουργεί κατά τον Καντόροβιτς

³⁴ Σαίξπηρ, Ουίλλιαμ, Ριχάρδος ο Β', μτφρ. Ερ. Μπελιές, Αθήνα: Κέδρος, 2001, πράξη IV, σκηνή 1. Πρβλ. Kahn, Victoria, "Political Theology and Fiction in The King's Two Bodies", *Representations*, vol. 106, no. 1, 2009, σελ. 77-101 και Hutson, Lorna, "Imagining Justice: Kantorowicz and Shakespeare", *Representations*, vol. 106, no. 1, 2009, σελ. 118-142.

προεξεχόντως με αυτόν τον τρόπο, διαπλάθοντας δικαιοκτικές αρχές που επιδιώκουν να καθορίσουν τον τρόπο που ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον κόσμο, το κράτος και τη θέση του σε αυτό³⁵³⁶.

Συμπέρασμα

Η θέση αυτή του Καντόροβιτς απαντά στη θέση του Κασσίρερ περί ορθολογικότητας. Τον ρόλο που ο Κασσίρερ αποδίδει στον λόγο και την επιστήμη, θεωρώντας πως οδηγούν στην απελευθέρωση του ανθρώπου από την πλάνη και στην προσέγγιση της αλήθειας, ο Καντόροβιτς τον αποδίδει στο μύθο, τη λογοτεχνία και τη νομική μυθοπλασία. Σύμφωνα με τον Καντόροβιτς, είναι δεδομένο ότι κάθε αξίωμα απαιτεί μία ημι-θεολογικού τύπου θεμελίωση, χωρίς την οποία δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεί ούτε η ενότητα του πολιτικού σώματος, ούτε η νομιμοποιημένη άσκηση της εξουσίας, ούτε η ενότητά της στον χρόνο. Συνεπώς, ο μύθος εμφανίζεται όχι μόνο ως αναπόφευκτος αλλά και ως αναγκαίος. Κρίσιμη δεν είναι η υπέρβασή του, αλλά η επίγνωση του ρόλου που διαδραματίζει στην πολιτική σφαίρα και η ενσυνείδητη χρήση του.

Η αντιπαράθεση των δύο αυτών διαφορετικών οπτικών για τον ρόλο του πολιτικού μύθου μας ωθεί σε ορισμένες καταληκτικές παρατηρήσεις. Η ανάδειξη της παρουσίας του μύθου στην πορεία της εκκοσμίκευσης του νεωτερικού κράτους, όπως παρουσιάστηκε στο έργο του Καντόροβιτς όχι μόνο φωτίζει την παρουσία του μυθικού στη Νεωτερικότητα, αλλά δίνει και μία διαφορετική νοηματοδότηση στον ίδιο το μύθο και το έργο που επιτελεί. Ο Κασσίρερ συνέδεε την

³⁵ Ο Καντόροβιτς φέρνει ως παράδειγμα την αρχή «*dignitas non moritur*» (το βασιλικό αξίωμα δεν πεθαίνει), μυθοπλασία που έχει ακόμα θέση στις σύγχρονες αντιλήψεις περί συνέχειας του κράτους. Πρβλ. τις γνωστές

παρουσία του ανορθολογικού στοιχείου του μύθου στην πολιτική με την πλάνη και την ανελευθερία. Στο μέτρο αυτό, ο μύθος και ο λόγος αναδύονταν ως δύο συγκρουόμενες μεταξύ τους δυνάμεις, με τον μύθο να τείνει προς την ανεύθυνη υποδούλωση και τον λόγο προς την υπεύθυνα ανειλημμένη ελευθερία. Οι υπαρκτοί πολιτικοί μύθοι που αναλύει ο Καντόροβιτς, και η επίδραση τους στην πολιτική, δεν δείχνουν να επιβεβαιώνουν αυτή την θέση. Η υιοθέτηση της οπτικής του Καντόροβιτς για τον μύθο δεν συνεπάγεται τον εξοβελισμό του ορθού λόγου από την πολιτική και τη δικαιοσύνη. Διανοίγεται έτσι προς εξέταση το ενδεχόμενο να είναι η δημιουργική σύμπραξη μύθου και λόγου αυτό που θα μπορούσε να επιτρέψει την επίτευξη του ιδεώδους της ατομικής και πολιτικής αυτονομίας.

Αν, συμφωνώντας με τον Καντόροβιτς, εντοπίζουμε μυθικά στοιχεία ακόμα και μέσα σε μία κοσμική και ορθολογική προσέγγιση της πολιτικής, παράλληλα με την ύπαρξη του ορθού λόγου, και αν σε κάποιους από τους μύθους αυτούς αποδίδουμε τη θετική λειτουργία της διασφάλισης της ταυτότητας και της συνοχής της πολιτικής κοινότητας, μπορούμε να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι ο μύθος έχει έναν κρίσιμο και αναγκαίο ρόλο να επιτελέσει, ακόμα και σε ένα πλαίσιο εξορθολογισμού. Χαρακτηριστικό γνώρισμα του μύθου είναι ότι έχει τη δύναμη να παρακινεί τους ανθρώπους προς συγκεκριμένες πράξεις και να αποκλείει κάποιες άλλες, παρέχοντας προοπτική στο ανθρώπινο πράττειν και επενδύοντας συγκεκριμένα νοήματα με σημασία. Δεδομένου του γνωρίσματος αυτού, η θεώρηση του Καντόροβιτς, που “αποκαθιστά” τον ρόλο του μύθου και τη σημασία

φράσεις «ο Βασιλιάς δεν πεθαίνει ποτέ» (*le roi ne meurt jamais*) ή «ο Βασιλιάς πέθανε· ζήτω ο Βασιλιάς» (*le roi est mort; vive le roi!*).

³⁶ Για μία ανάλυση του Καντόροβιτς υπό αυτή την οπτική, βλ. Kahn (2009) όπ.π.

του πολιτική, ίσως συμβάλλει περισσότερο στην επίτευξη της ανθρώπινης αυτονομίας από ότι η μάταιη προσπάθεια εξοβελισμού του από την πολιτική.

Η ανάλυση του Κασσίρερ, ωστόσο, παραμένει πολύτιμη, καθότι καταδεικνύει ότι σε μία έντονη παρουσία του μύθου στην πολιτική ενδέχεται να ελλοχεύουν σοβαροί κίνδυνοι. Ο μύθος μπορεί να λειτουργήσει κριτικά προς την υπάρχουσα κατάσταση, ωθώντας μία κοινωνία προς την αυτονομία. Ενδέχεται όμως να λειτουργήσει και ως όργανο προπαγάνδας και εξανδραποδισμού των κοινωνιών, και το δεδομένο αυτό πρέπει να λαμβάνεται υπόψη κατά την αποτίμηση του ρόλου του. “Επιτήδριοι και πανούργοι τεχνίτες”³⁷ του μύθου ίσως πάντα να επιχειρούν να ελέγξουν μέσω αυτού την πολιτική και να κατακτήσουν την εξουσία. Ο κίνδυνος όμως αυτός δεν συνδέεται τόσο με τον ίδιο τον μύθο, όσο με το ποιος τον ελέγχει. Ίσως ο καλύτερος τρόπος αντιμετώπισής του να έγκειται, επομένως, στον εντοπισμό των πολιτικών μύθων που συγκροτούν την εκάστοτε εξεταζόμενη πολιτική κοινότητα και στην κριτική αποτίμησή τους στο πλαίσιο διαδικασιών ελεύθερης και ανοιχτής δημοκρατικής διαβούλευσης. Εξάλλου, η δυναμικότητα των μύθων τους καθιστά όχι μόνο εύπλαστους και ανοιχτούς σε συνεχή αναδιαμόρφωση, αλλά και εγγενώς πλουραλιστικούς, δυνάμενους να συνδεθούν με μία πληθώρα καταστάσεων και συμπεριφορών.

³⁷Κασσίρερ (1991) όπ.π. σελ. 386.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- **Έργα Cassirer**

Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*. Band 1: *Die Sprache*, Berlin: Bruno Cassirer, 1923. Band 2: *Das mythische Denken*, Berlin: Bruno Cassirer, 1925. Band 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin: Bruno Cassirer, 1929.

-----, *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946.

(ελλ. εκδ. Κασίρερ, Έρνστ, *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Στ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1991).

-----, *Δοκίμιο για τον άνθρωπο. Εισαγωγή στη φιλοσοφία του ανθρώπινου πολιτισμού*, μτφρ. Τ. Κονδύλη, Αθήνα: Κάλβος, 1985.

- **Έργα Kantorowicz**

Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

-----, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin: Georg Bondi, 1927.

- **Υπόλοιπη βιβλιογραφία**

Bennett, W. Lance, "Myth, Ritual, and Political Control", *Journal of Communication*, vol. 30, no 4, 1980, σελ. 166-179.

Barash, Jeffrey Andrew (επιμ.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago: University of Chicago Press, 2008. Προσβάσιμο στο <http://site.ebrary.com/id/10288695>.

-----, "Ernst Cassirer, Martin Heidegger, and the legacy Of Davos", *History and Theory*, vol. 51, no. 3, 2012, σελ. 436-450.

Blumenberg, Hans, *Work on Myth*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2010 (πρωτ. εκδ. *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).

Bottici, Chiara, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Coskun, Deniz, "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State", *Perspectives on Political Science*, 2007, vol 36, no 3, σελ. 153-167.

Delruelle, Edouard, "Modernité et démythisation du politique", *Mythe et politique: actes du colloque de Liège*, 14-16 septembre, 1989, σελ. 107-116.

Freudenthal, Gideon, "The Hero of Enlightenment" σε: Barash (επιμ.) (2008) όπ.π. σελ. 189-214.

Horkheimer, Max - Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam: Querido Verlag 1947.

(ελλ. εκδ. Χορκχάιμερ, Μαξ- Αντόρνο, Τέοντορ, *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1986).

Hutson, Lorna, "Imagining Justice: Kantorowicz and Shakespeare", *Representations*, vol. 106, no. 1, 2009, σελ. 118-142.

Kahn, Victoria, "Political Theology and Fiction in The King's Two Bodies", *Representations*, vol. 106, no. 1, 2009, σελ. 77-101.

Mali, Joseph, *Mythistory: The Making of a Modern Historiography*, Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

-----, "The Myth of the State Revisited Ernst Cassirer and Modern Political Theory" σε: Barash (επιμ.) (2008) όπ.π. σελ. 135-162.

Pedersen, Esther Oluffa, "The Holy As an Epistemic Category and a Political Tool: Ernst Cassirer's and Rudolf Otto's Philosophies of Myth and Religion", *New German Critique*, no. 104, 2008, σελ. 207-227.

Strenski, Ivan, "Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture", *History of European Ideas* vol. 5, no. 4, 1984, σελ. 363-383.

Tudor, Henry, *Political Myth*, London: Pall Mall, 1972.

Agamben, Giorgio [Αγκάμπεν, Τζόρτζιο], *Homo Sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, Αθήνα: Scripta, 2005.

Σαίξπηρ, Ουίλλιαμ, Ριχάρδος ο Β', μτφρ. Ερ. Μπελιές, Αθήνα: Κέδρος, 2001.

Foucault, Michel [Φουκώ, Μισέλ], *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον, 2011.

The mitigation of the fact/value distinction as a tool for improving the philosophical and sociological accounts on morality

Thanasis Pappas*

Introduction

It is easy to perceive that persons living in different times and societies have divergent understandings of morality, divergent conceptions of what is good and right. For example, it seems atrocious to Europeans that in countries such as China, consumption of dog meat is considered morally permissible. Moreover, for the majority of Americans in the 18th century, the existence of slavery did not constitute a moral problem; nowadays, in the same region of the world, the instauration of slavery would be considered appalling. Evidently, moral ideas differ greatly from place to place and time to time. This observation often leads to the adoption of various forms of moral relativism. From the fact of cultural

*LLM Philosophy of Law, Law School, Athens University. He studies Political Philosophy (MA) in KU Leuven (Belgium).

¹ By empirical facts, hereby I refer to empirical facts related to morality, such as the moral ideas and beliefs that people adopt.

² Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

³ Moore, George Edward, *Principia Ethica*, New York: Dover Publications, 2004.

plurality of moral ideas it is deduced that there exists no objective and universal truth about morality. However, how easily can we make this transition from the empirical evidence to moral evaluations? To account for this transition, we have to face a prior, more fundamental question, that of the relation between “is” and “ought”. How to derive normative evaluations from empirical facts¹?

This distinction between “is” and “ought” has been the object of an extended debate in moral philosophy. Under the influence of Hume’s “Law”², or “Guillotine”, and Moore’s³ critique against what he conceived as the “naturalistic fallacy”⁴, a sharp distinction has been drawn between social and other sciences and moral philosophy, each of them being assigned different tasks and aims. According to this assignment, sociology, evolutionary anthropology and psychology hold the role of examining empirical facts and explaining the causes and the structure of the various moral ideas. On the contrary, moral philosophy is responsible for making evaluations, providing justifications of morality and making normative claims about the good and the right. But the

⁴ We have to remark that Hume’s distinction between “is” and “ought” is not identical with Moore’s critique to the naturalistic fallacy. Hume claims that there is a logical gap on deriving “ought” from “is” premises, while Moore argues that the moral concept of “good” is indefinable in terms of natural properties. Moore’s argument was confusedly understood as synonymous with Hume’s Law, and both arguments were put under the label of the is/ought distinction. For an examination of the various differentiations regarding the is/ought distinction, see Curry, Oliver, “Who’s Afraid of the Naturalistic Fallacy?”, *Evolutionary Psychology*, vol. 4, no 1, 2006, pp. 243–247.

distinction goes further than that, claiming that sciences should avoid any interference with moral evaluations, while philosophy should abstain from basing its moral principles from empirical scientific data. Thus, the empirical investigation of morality has been sharply distinguished from the philosophical evaluation of the moral ideas.

In this essay, I question this relation between sociological inquiry and philosophical reasoning. First, I examine Durkheim's attempt to develop a moral theory on the basis of his sociology of morality⁵. Then, moving to a more contemporary debate, I analyze Philip S. Gorski's⁶ venture to extract normative implications from a sociological approach. After bringing to the fore certain deficits of these two theories, I argue that even without taking an ultimate position regarding the is/ought distinction, we should mitigate the separation between scientific empirical facts and moral evaluations. I claim that sociology cannot and should not be completely value-free, in order to accomplish its descriptive and explanatory task. In the same vein, I argue that philosophical moral reasoning should take into consideration scientific

⁵ Regarding Durkheim's work, I follow Gabriel Abend's and Robert T. Hall's interpretations of Durkheim's work: Abend, Gabriel, "Two main problems in the sociology of morality", *Theory and Society*, vol. 37, no 2, 2008, pp. 87-125. Abend, Gabriel, "What's New and What's Old about the New Sociology of Morality" in: Hitlin, Steven and Vaisey, Stephen (Eds.), *Handbook of the Sociology of Morality*, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 561-584. Hall, Robert T., *Emile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals*, Connecticut: Greenwood Press, 1987. Hall, Robert

empirical findings so as to better harmonize its argumentation with the conditions of human nature.

Moral theory on sociological foundations; Durkheim's approach

The research of the nature, causes and implications of the moral phenomena in their historical appearance has been the object of sociology of morality. We wouldn't exaggerate if we claimed that it was Émile Durkheim who, throughout his work, successfully rendered sociology of morality to a distinct and eminent branch of the general discipline of sociology. His aim was to examine morality from a sociological perspective, that is, to investigate the evolution and function of moral ideas as well the cause of their diffusion to people, groups and societies. His purpose was to look into moral facts scientifically, similarly to other objects of scientific research. Introducing his work in *The Division of Labor in Society* he claims that "This book is above all an attempt to treat the facts of the moral life according to the method of positive sciences. Moral facts are phenomena like any others"⁷.

T., "Communitarian Ethics and the Sociology of Morals: Alasdair MacIntyre and Emile Durkheim", *Sociological Focus*, vol.24, no 2, 1991, pp. 93-104.

⁶ Gorski, Phillip S., "Beyond the Fact/Value Distinction: Ethical Naturalism and the Social Sciences", *Society*, vol. 50, issue 6, 2013, pp. 543-553.

⁷ Durkheim, David Émile, *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls, New York: Free Press, 1984, p. xxv, in: Abend (2008) op. cit. p. 565.

Therefore, Durkheim develops a theory of social determination of morality. He argues that social structure and morality are inherently related to each other. Certain moral ideas are necessarily associated with specific social structures, and certain moralities do not comply with some forms of social arrangement. This premise is unquestionable for Durkheim. “If there is one fact that history has irrefutably demonstrated, it is that the morality of each people is directly related to social structure of the people practicing it”⁸.

It is beyond the purpose of this essay to examine the scientific accuracy of Durkheim’s sociological methods and conclusions. Focusing on my specific aim to examine the relation between empirical investigation and moral evaluations, I will turn my attention to Durkheim’s positions regarding moral philosophy. According to the aforementioned interpretations⁹, Durkheim did not confine his work to the sociological task of describing and explaining the causes and mechanisms of morality. On the basis of his sociological, empirical findings, he also elaborated a moral theory with important normative implications. In other terms, he articulated evaluative judgements about the improvement of society, based on his understanding of social forms. In a famous passage from the *Division of Labor* he claims: “Yet because what we propose to study is above all reality, it does not follow that we

⁸ Durkheim, David Émile, *Moral Education*, Glencoe, IL: Free Press, 1961. p.87.

⁹ Hall (1987) op. cit. Hall (1991) op. cit. Abend (2008) op. cit.

should give up the idea of improving it. We would esteem our research not worth the labour of a single hour if its interest were merely speculative [...] We trust that this book will at least serve to weaken that prejudice, *because we shall demonstrate how science can help in finding the direction in which our conduct ought to go, assisting us to determine the ideal that gropingly we seek.* But we shall only be able to raise ourselves up to that deal after having observed reality, for we shall distil the ideal from it”¹⁰.

The aforementioned passage fuels multitude questions about the relation between science and normative thinking. How does scientific sociological knowledge of moral norms guide us for the amelioration of society? Could social observation and description provide us with tools for moral evaluation? What moral criteria could we infer from society’s existing moral norms and beliefs?

As it has been widely noticed in the relevant literature¹¹, it is the concepts of normal and pathological, of health and illness that Durkheim uses in order to make the transition from “is” to “ought”. Durkheim draws an analogy from the medical situation in order to explain how sociology of morality could “heal” the problems of society. He claims that, like the physician who treats the ill person aiming to restore her health, similarly

¹⁰ Durkheim, David Émile, *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls, New York: Free Press, 1984, p. xxvi, in: Abend (2008) op. cit. p. 101, italics mine.

¹¹ Hall (1987) op. cit. Hall (1991) op. cit. Abend (2008) op. cit.

the sociologist of morality, by finding what is “healthy” for a society, can provide us with moral guidance in order to cure this society from its “illnesses”. He characteristically claims that “for societies as for individuals, health is good and desirable; disease, on the contrary is bad and to be avoided. If, then, we can find an objective criterion, inherent in the facts themselves, which enables to distinguish scientifically between health and morbidity in the various orders of social phenomena, science will be in a position to throw light on practical problems and still remain faithful to its own method¹².”

Durkheim argues here for a form of interventionism, a moral approach that aims to improve society’s moral flaws and help it become better without necessarily appealing to any abstract moral principles¹³. But how useful can this analogy with medicine be in order to clarify the relationship between facts and moral evaluations? Its ambiguousness prevents it from elucidating this relationship. First of all, this analogy is susceptible to the charge that it cannot account for the idea of moral progress. If we understand the health of society as the normal, dominant moral ideas that prevail in it, Durkheim’s argument seems to imply the maintenance of the status quo. Moral progress would be inconceivable, given that it demands a criterion independent of the

¹² Durkheim, David Émile, *The rules of sociological method*, trans. S. A. Solovay and J. H. Mueller, ed. G. E. G. Catlin, New York: Free Press of Glen, 1966, p.49, in: Abend (2008) op. cit. p. 101.

dominant moral ideas of a society. Durkheim’s approach renders it difficult to account for the wrongness of phenomena such as slavery or ideas of the superiority of the white race. In some periods of human history, these ideas were dominant and constituted the “normal”, “healthy” ideas of certain societies regarding the good and the right. Contrary to Durkheim’s conclusions, moral improvement of the societies can only be accomplished when we succeed in distancing ourselves from the “facts themselves”.

Consequently, Durkheim’s approach cannot easily avoid the charge of moral relativism. His transition from sociological findings to normative guidance seems to be directly violating the is/ought distinction drawn by Hume. Indeed, Durkheim has been criticized during the defense of his dissertation (for committing the naturalistic fallacy)¹⁴. In any case, an overall critique of Durkheim’s sociological and moral theory would need a more extensive examination. Instead, following the interpretations of Abend and Hall on Durkheim’s work, my main aim has been to bring out some issues that arise through the attempt to base moral evaluations on sociological research. In the following section I will examine contemporary approaches that try to follow the road that Durkheim has paved while avoiding the aforementioned problems.

¹³ Hall (1991) op. cit.

¹⁴ Pickering, William Stuart Frederick, *Emile Durkheim: Critical assessments of leading sociologists*, Abingdon UK: Routledge, 2001. Schmaus (2010) op.cit.

Gorski's moral naturalism

An attempt to reconcile sociology of morality with moral theory has been recently proposed by Philip S. Gorski¹⁵. According to him, social sciences, and specifically sociology of morality, can be helpful in providing us with normative guidance for answering questions about the good and the right. Sociological findings can aid us to find moral truths and thus expand our moral knowledge. He labels his approach as “ethical naturalism”¹⁶, which object is a “middle kingdom of moral facts, situated somewhere between the realms of fact and value, an independent territory, containing discoverable truths about the good life and the good society”¹⁷.

Gorski develops his moral theory influenced by Aristotelian ethics, and more specifically by the Aristotelian concept of flourishing. The thrust of his argument is that human nature consists of certain universal capacities, the development of which is necessary for individual *eudaimonia*. He further claims that the role of sociology of morality is to discover which elements of the social life are the essential pre-conditions for the development of these human capacities. The

¹⁵ Gorski (2013) op. cit.

¹⁶ I understand naturalism, as “the view that ethical theorizing should be an (in part) a posteriori inquiry richly informed by relevant empirical considerations” (Doris, John M. and Stich, Stephen P, “As a matter of fact: Empirical perspectives on ethics” in: Jackson, Frank and Smith, Michael (eds.), *The Oxford*

argument goes that by finding which social forms promote human well-being, we can develop normative claims about how to make society better. Thus, by discovering the social forms which help individuals flourish, we acquire a criterion for assessing better or worse types of norms and moral rules in societies.

Gorski's attempt to reconcile sociological research with normative claims has two targets. The first is to avoid moral relativism. Through his naturalistic approach he denies that the fact of cultural relativism leads necessarily to the meta-ethical adoption of moral relativism. Even though he recognizes that morality differs from place to place and time to time, he contends that through the social sciences we can discover certain universal moral truths on human well-being and employ them as criterion for improving social morality.

Gorski's second aim is to contravene the Weberian call for scientific value-freedom. Arguing that normative evaluations should be derived from social sciences, he supports a value-laden understanding of sociology of morality¹⁸. Gorski tries to bring closer values and facts. He argues that not only are facts value-laden, but also values have an

Handbook of Contemporary Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 115).

¹⁷ Gorski (2013) op. cit. p. 543.

¹⁸ It is important to distinguish between internal and external value judgements. The former refers to judgements internal to scientific research, such as the choice of the method or the object of the research. The latter refers to external

experimental basis and hence are open to empirical investigation. Sociology of morality has an inherently evaluative character, so that value-freedom is both impossible and undesirable¹⁹.

Gorski provides some interesting arguments for reconciling the distinction between social sciences and the philosophical evaluation of morality. However, this approach does not lack deficits and weak points. First, even if we accept Gorski's approach, there are plenty normative questions which cannot be answered exclusively through sociological research. Answers to issues such as euthanasia, equality or global justice, require further reasoning and justification than mere appealing to certain universal human capacities. Even if we accept Gorski's claim that sociology can provide us with certain knowledge about human nature and the social conditions for its flourishing, there is still great philosophical distance to cover so as to derive normative conclusions.

Furthermore, what if sociological findings denied the existence of universal capacities common to all individuals? What would be the normative implications of such an empirical finding? Would that mean that we the moral value of individuals would be differentiated on the basis of the capacities that they possess? Moreover, Gorski's scheme is

evaluations, such the consideration of specific moral norms as bad or unjust. A Weberian could argue that there is no need for sociology to avoid internal value judgements; it should, however, refrain from making external value judgements.

based on a prior acceptance of basic premises of Aristotelian virtue ethics. Contrary to his claims, it is not his sociological findings that ground his moral theory; inversely, it is his latent endorsement of Aristotelian ethics that guide its sociological research.

An approximation of empirical facts and moral evaluations

Even if we do not embrace Durkheim's and Gorski's attempts to reconcile sociological research with moral philosophy, it does not follow that a sharp distinction between facts and values needs to be made. We can plausibly accept that sociology, as well as other sciences, such as psychology or evolutionary anthropology, have a mainly descriptive and explanatory task while moral philosophy has an evaluative and prescriptive one. However, the acknowledgement of this distinction has led many scholars to make the further claim that there is an irreconcilable gap between empirical facts and moral evaluations, the former pertaining exclusively to sociology, while the latter to philosophy. In what follows, I argue that sociology of morality can better accomplish its explanatory task by using value-laden language, while moral philosophy can better account for morality by harmonizing its moral premises with empirical data of human nature.

¹⁹ For the opposite thesis that sociology needs to be value-free, see Black, Donald, "Misunderstandings concerning the subject of value-free social science", *The British Journal of Sociology*, vol.64, no 4, 2013, pp. 763-780.

Let us consider the case of Holocaust. It has been captured as an instant of great evil in human history. However, it is controversial whether sociology of morality should use an evaluative language when describing the causes and the structure of such a phenomenon. But how accurate would an explanation of the cause and the role of the Holocaust be, if it does not contain any evaluative judgement? Can we really sociologically account for Nazi moral ideas and acts if we do not conceive and describe them as morally wrong, as morally atrocious?

I contend that the Holocaust, as well as other moral phenomena, cannot be adequately grasped and explained without using an evaluative language. Let us examine two different statements about the Holocaust, as articulated by Sayer: that “thousands died in the Nazi concentration camps” and that “thousands were systematically exterminated in the Nazi concentration camps”²⁰. The second statement clearly describes the same situation in a more value-laden way. For that reason, it offers a much more accurate and better explanation of the

²⁰ Sayer, Andrew, *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p.45.

²¹ For the opposite argument that atrocious moral acts can be adequately described and explained without resorting to moral evaluations, see Campbell: “To explain when genocide—one-sided, ethnically based mass killing—will occur in response to a conflict, I make statements such as this: Genocide “is more likely when the antagonists are lacking in intimacy, interdependence, cultural similarity, and other forms of closeness, and when the aggressors have more authority, military power, and other forms of status than the targets. This does not praise or condemn genocide any more than any of the other

Holocaust. It is methodologically better for sociology of morality to not separate empirical facts from moral evaluations instead of opting for an infertile dedication to value-freedom²¹.

Moreover, value-laden language infiltrates sociological research through the use of what has been called thick ethical²². Concepts such as “coward”, “proud”, “devious” or “generous” bear a dual content, simultaneously descriptive and evaluative. On the one hand, they describe features of one’s character. On the other hand, they entail a moral judgement about these features. Isolating one of these contents is impossible. Even if we recognize that in sociology of morality these concepts have a predominately descriptive role, this does not disqualify their evaluative dimension.

Let us now consider the same relation, but from the opposite perspective. As we already mentioned, under the influence of Hume’s is/ought distinction and Moore’s critique of the naturalistic fallacy, moral

statements praise or condemn suicide, predatory crime, religious participation, violence, or anything else. *I could certainly make a value judgment about genocide or any of these other phenomena—and I do so in other contexts, boldly and thoughtfully I hope—but this would not increase the explanatory power of any of these statements one bit.*” (Campbell, Bradley, “Anti-Minotaur: The Myth of a Sociological Morality” *Society*, vol. 51, issue 5, 2014, p. 446, italics mine).

²² Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, 2002. Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Abingdon UK: Routledge, 1986. Sayer (2011) op. cit.

philosophers refrained from using scientific empirical data in their moral theories in order to protect the normative and prescriptive character thereof²³. Contemporary moral philosophers shun from engaging with the conclusions of social sciences about human and social nature in order to maintain the “purity” of their moral theories.

However, is it useful for moral accounting to disentangle moral evaluations from sociological or psychological facts about human nature? It seems to be a problematic methodological choice, especially in the domain of virtue ethics. Eminent philosophers of this domain, as for example Alasdair MacIntyre and Martha Nussbaum²⁴, have developed moral theories accounting for persons’ virtues and well-being.²⁵ In cooperation with Amartya Sen²⁶, the latter has developed an approach, according to which human nature and character consist of certain capabilities necessary for individual development of well-being²⁷.

²³ Interestingly, the same claim has been made by Kohlberg, who although, as a psychologist, he examined moral development from a psychological perspective, he pointed out the danger of committing the “naturalistic fallacy”, i.e. deriving philosophical justifications from his research findings. (Kohlberg, Lawrence, "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development" in Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development, vol. 1 of Essays on Moral Development*, San Francisco: Harper and Row, 1981, pp. 101-189).

²⁴ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. Nussbaum, Martha C., “Virtue ethics: A misleading category?” *The Journal of Ethics*, vol. 3, no 3, 1999, pp.163-201.

These capabilities are traits of humans’ personalities and constitute the basis of Nussbaum and Sen’s moral theory on justice and equality.

But is it possible to make claims about human virtues and moral traits without taking into consideration sociological and psychological data about morality²⁸? These sciences research in various levels why and how people conceive morality. They examine various dispositions, sentiments and tendencies of human moral behavior. They analyze how people react to different moral situations and how they handle the moral dilemmas that emerge in their lives. Conducting experiments, they arrive at conclusions about the elements of human nature which characterize and restrain our moral behavior²⁹.

Moral philosophy should not avoid taking into account, at least to some extent, these scientific data. Moral philosophers, especially those in the domain of virtue ethics, should not make judgements on moral traits or

²⁵ For an investigation of the connection between communitarian ethics and Durkheim’s approach to morality, see Hall (1991) op. cit.

²⁶ Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

²⁷ Nussbaum’s list of capabilities includes: life, bodily integrity, senses, imagination, and thought, emotions, practical reason, affiliation, other species, play, control over one’s environment.

²⁸ Doris and Stich (2005) op. cit. pp. 114-152.

²⁹ Abend argues that new neuroscience findings of moral brain pose great challenges to our moral concepts of morality: Abend (2010) op. cit.

dispositions of our moral personhood while ignoring the scientific facts about them. Instead, they should use these empirical data as tools for harmonizing their moral approaches with the inescapable constraints of our human nature. They should seize the opportunities offered by contemporary scientific progress, in order to better elaborate their moral and normative justifications. This does not entail that they should totally rely on these empirical findings for their evaluative conclusions; they should however take them into consideration when accounting about human virtues and well-being.

Conclusion

As demonstrated through the examination of Durkheim's and Gorski's approaches, any attempt to establish a direct relation between empirical research and normative thinking has to confront many difficulties and objections. However, these difficulties should not prevent us from making less demanding claims against the sharp disentanglement of facts and values. Even without necessarily embracing the view that the distinction between facts and values has collapsed³⁰, we can still argue that there is an inherent connection between them. Social sciences and moral philosophy may have different aims and tasks; however facts and moral evaluations have an important role to play in both disciplines.

³⁰ Putnam (2002) op. cit.

This observation opens new possibilities for both philosophy and the social sciences. An interesting way to advance the debate would be to juxtapose the arguments regarding the methodological and epistemological foundations of both moral philosophy and social sciences. As these two disciplines examine morality from different perspectives, it would be fruitful to put their arguments side by side, in order to deepen our understanding of morality and our moral reasoning.

Bibliography

- Abend, Gabriel, "Two main problems in the sociology of morality", *Theory and Society*, vol. 37, no 2, 2008, pp. 87-125.
- (2010). "What's New and What's Old about the New Sociology of Morality" in: Hitlin, Steven and Vaisey, Stephen (Eds.), *Handbook of the Sociology of Morality*, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 561-584.
- Black, Donald, "Misunderstandings concerning the subject of value-free social science", *The British Journal of Sociology*, vol.64, no 4, 2013, pp. 763-780.
- Campbell, Bradley, "Anti-Minotaur: The Myth of a Sociological Morality" *Society*, vol. 51, issue 5, 2014, pp. 443-451.
- Curry, Oliver, "Who's Afraid of the Naturalistic Fallacy?", *Evolutionary Psychology*, vol. 4, no 1, 2006, pp. 243-247.
- Doris, John M. and Stich, Stephen P, "As a matter of fact : Empirical perspectives on ethics", in: Jackson, Frank and Smith, Michael (eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford: Oxford University Press , 2005, pp. 114-152.
- Durkheim, David Émile, *Moral Education*, Glencoe, IL: Free Press, 1961.
- , *The rules of sociological method*, trans. S. A. Solovay and J. H. Mueller, ed. G. E. G. Catlin, New York: Free Press of Glen, 1966.
- , *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls, New York: Free Press, 1984.
- Gorski, Phillip S., "Beyond the Fact/Value Distinction: Ethical Naturalism and the Social Sciences", *Society*, vol. 50, issue 6, 2013 pp. 543-553.
- Hall, Robert T., *Emile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals*, Connecticut: Greenwood Press, 1987.
- , "Communitarian Ethics and the Sociology of Morals: Alasdair MacIntyre and Emile Durkheim", *Sociological Focus*, vol.24, no 2, 1991, pp. 93-104.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kohlberg, Lawrence, "From Is to Ought : How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development" in Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development*, vol. I of

Essays on Moral Development, San Francisco: Harper and Row, 1981, pp. 101-189.

Nussbaum, Martha C., "Virtue ethics: A misleading category?" *The Journal of Ethics*, vol. 3, no 3, 1999, pp.163-201.

MacIntyre, Alisdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

Moore, George Edward, *Principia Ethica*, New York: Dover Publications, 2004.

Pickering, William Stuart Frederick, *Emile Durkheim: Critical assessments of leading sociologists*, Abingdon UK: Routledge, 2001.

Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2002.

Sayer, Andrew, *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*, Cambridge : Cambridge University Press, 2011.

Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Schmaus, Willibald, "Durkheim, Jamesian pragmatism and the normativity of truth", *History of the Human Sciences*, vol. 23, no 5, 2010, pp. 1–16.

Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Abingdon UK: Routledge, 1986.

«Homo homini lupus: καταδιώκοντας τα φρονήματα ...» *

Απόστολος Φαρδής*

«Φρονώ λοιπόν ότι η εκκαθάρισις βάσει του ψηφίσματος δέον να έχη ως κριτήριο μόνον το κοινωνικόν φρόνημα», Θ. Τουρκοβασίλης, 3.12.1946.

Η κοινωνικά και πολιτικά ταραγμένη περίοδος του εμφυλίου πολέμου αποτελεί *jure et facto* μία σκοτεινή εποχή της σύγχρονης ελληνικής και πολιτικής συνταγματικής ιστορίας. Ως γνωστόν, το κράτος του εμφυλίου προέβη σε αναστολή του συνταγματικού εκσυγχρονισμού της χώρας¹, τη στιγμή που οι περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες υιοθετούσαν προοδευτικούς θεσμούς με πρόσταγμα την περισσότερη δικαιοσύνη και δημοκρατία, αξίες που στερήθηκαν στα χρόνια του β' παγκοσμίου πολέμου.

*Θεματική που παρουσιάστηκε στο μεταπτυχιακό μάθημα «ερευνητική μεθοδολογία της κοινωνιολογίας του δικαίου», Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ.

* Υπ. Δρ. Νομικής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

¹ Η κυβέρνηση Θεμιστοκλή Σοφούλη (07 Σεπτεμβρίου 1947- 18 Νοεμβρίου 1948) ανέλαβε μετά την κυβέρνηση Κωνσταντίνου Τσαλδάρη, η οποία ήταν κυβέρνηση συνεργασίας του κόμματος των Φιλελευθέρων του Θ. Σοφούλη και του Λαϊκού Κόμματος, υπό την ηγεσία του Τσαλδάρη. Βλ. Μαρκεζίνης, Σπύρος, *Σύγχρονη Πολιτική Ιστορία της Ελλάδος (1936-1975)*, τόμος δεύτερος

Η κατάργηση του κοινοβουλευτισμού, η αποδυνάμωση του κοινωνικού κράτους, ο θεσμικά ενισχυμένος ρόλος της αστυνομίας και των ενόπλων δυνάμεων, η κρίση της συνταγματικής ταυτότητας αλλά και η απορρύθμιση των κρατικών μηχανισμών οδήγησαν στην κοίτη ενός ποταμού ορμητικού και δίχως ισοδύναμο νομικό προηγούμενο. Η απορρύθμιση των θεσμών αποτυπώνεται με ενάργεια σε μία σειρά «έκτακτων μέτρων» που θέσπισε η κυβέρνηση Θεμιστοκλή Σοφούλη. Μεταξύ των «έκτακτων μέτρων» του εμφυλίου κρίσιμα αποδεικνύονται (προέλευσης) ως μέτρα εκκαθάρισης της δημόσιας διοίκησης τα πιστοποιητικά ελέγχου νομιμοφροσύνης των δημοσίων υπαλλήλων και «υπηρετών».

Στις 27 Δεκεμβρίου 1947 δημοσιεύεται ο Α.Ν. 509 «περί μέτρων ασφαλείας του Κράτους, του Πολιτεύματος, του Κοινωνικού Καθεστώτος και προστασίας των ελευθεριών των πολιτών», με τον οποίον εκκινούν οι «παρεκβάσεις» κατά Αλ. Βαμβέτσο που αφήνουν βαθύ χάραγμα στο πρόσωπο της μετεμφυλιακής περιόδου. Η πρακτική της αυτόνομης κυβερνητικής νομοθεσίας μέσω αναγκαστικών νόμων ανασχέθηκε προσωρινά από έναν σπουδαίο

(1944-1951), Αθήνα: Πάπυρος, 1994, σελ. 310-311. Βλ. επίσης Το Βήμα, 29^η Ιουνίου 1946, «Το κατατεθέν χθες ψήφισμα περί δήθεν εξυγιάνσεως των υπηρεσιών, κομματικόν όπλον της κυβερνήσεως» και φύλλο της 30^{ης} Ιουνίου 1946, «Με το φασιστικόν ψήφισμα οι Δημόσιοι Υπάλληλοι τίθενται υπό εξοντωτικόν κομματικόν διωγμόν» και Χατζηκώστας, Αλέκος, «Κυνηγώντας τα φρονήματα» σε: *Ατέχνως. Για τη ζωή, τις τέχνες και τα γράμματα*, 6/3/2016. Προσβάσιμο σε: <https://atexnos.gr/κυνηγώντας-τα-φρονήματα>.

θεσμικό παίκτη- αντίβαρο, το Συμβούλιο της Επικρατείας², το οποίο με μία σειρά αποφάσεων του θέλησε να περιορίσει την εκτελεστική εξουσία και έκρινε ότι οι έκτακτες συνθήκες της περιόδου μπορούν να δικαιολογήσουν την παράκαμψη της Βουλής, πλην όμως όχι μέχρι του σημείου παραβίασης των «ακροτάτων ορίων» της νομιμότητας, σημείο δικαστικά ελέγξιμο από το δικαστήριο.

Η αρχική πρωτοβουλία της εκκαθάρισης προσωπικού της δημόσιας διοίκησης, των πανεπιστημίων, του δικαστικού σώματος, των Ο.Τ.Α. και εν γένει οργανισμών του δημοσίου ανήκει στην Κυβέρνηση Τσαλδάρη, η οποία κατέθεσε σχέδιο ψηφίσματος στη Βουλή στις 28.06.1946. Ο σκοπός της υιοθέτησης του επακόλουθου Θ΄ Ψηφίσματος «περί εξυγιάνσεως των δημοσίων υπηρεσιών» (28.06.1946) ήταν διττός, αφενός μεν η εξυγίανση της διοίκησης από τα «επιβλαβή και ανήθικα» στοιχεία και αφετέρου οι διορισμοί με αμιγώς κομματικά κριτήρια. Η απόλυση για τους ανωτέρους υπαλλήλους ήταν απόφαση του υπουργικού συμβουλίου, ενώ για τους υπολοίπους αρμόδιος να αποφασίσει ήταν ο εκάστοτε υπουργός, ύστερα από αιτιολογημένη γνώμη των συγκροτούμενων σε κάθε υπουργείο επιτροπών.

Οι λόγοι επιβολής του Θ΄ Ψηφίσματος αναφέρονται στο ίδιο το προοίμιο του ψηφίσματος, ενώ η κυβέρνηση δεν δέχθηκε τις

² Από τη σχετική νομολογία ξεχωρίζουν οι ΣτΕ 13/1945, ΣτΕ 1110-13/1946, ΣτΕ 1041/1949, ενώ σημαντικής ιστορικής σημασίας αποδεικνύεται και η διαφορετική πρόσληψη ως προς τον δικαστικό έλεγχο των όρων της

τροποποιήσεις που πρότειναν τόσο η Επιτροπή για την Αναθεώρηση του Συντάγματος όσο και η Επιτροπή Εξουσιοδότησης της Βουλής. Συγκεκριμένα:

1. Επί δεκαετίαν η Χώρα εστερήθη του διά του ελευθέρου ελέγχου εγγυώμενου καλόν και χρηστήν διοίκησιν κοινοβουλευτικού πολιτεύματος.
2. Εντός της αυτής δεκαετίας υπεβλήθη αυτή εις πολυετήν εχθρικήν στρατιωτικήν κατοχήν, κατακτητών και επιδρομέων.
3. Εν συνεχεία υπέστη την συμφοράν εσωτερικής στάσεως και υφίσταται ακόμη τα επακόλουθά της.
4. Συνεπεία παντών τούτων, ο εις την υπηρεσίαν του Κράτους διοικητικός μηχανισμός εξηθρώθη, η τάξις και η πειθαρχία της κρατικής διοικητικής οργανώσεως εκλονίσθησαν, και προ πάντως η στελέχωσις της διοικήσεως περιλαμβάνει ήδη πρόσωπα ακατάλληλα ή ανίκανα δια τα εμπιστευμένα εις αυτά έργα.
5. Τα αυτά χαρακτηρίζουν και την διοικητικήν οργάνωσιν και σύνθεσιν της τοπικής αυτοδιοικήσεως, των νομικών προσώπων δημοσίου δικαίου, παραχωρημένων δημοσίων υπηρεσιών και

ανάγκης μεταξύ ΣτΕ και ΑΠ (βλ. ιδίως ΑΠ 334/1950), σύγκρουση που οδήγησε αναπόφευκτα στην υιοθέτηση του άρθρου 100 του ισχύοντος Συντάγματος και ειδικότερα της αρμοδιότητας του Ανώτατου Ειδικού Δικαστηρίου.

μεγάλων Τραπεζών, ζωτικής σημασίας διά την άμεσον βοήθειαν, την οποία πρέπει να παρέχουν εις το Κράτος.

6. Δια να είναι δυνατή η απρόσκοπτος λειτουργία των δημοσίων υπηρεσιών και των ως άνω βοηθητικών τούτων, προς πραγμάτωση της ηθικής και οικονομικής ανασυγκροτήσεως της Χώρας επιβάλλεται η εξυγίανσις των και

7. Ότι το έργον τούτο, -έργον ηθικού καθαρού και βασική προϋπόθεσις της ανορθώσεως- ανήκει εις την εκ των ελευθέρων εκλογών προκύψασα Λαϊκή Αντιπροσωπεία και επιβάλλεται υπό σαφούς Λαϊκής επιταγής και του ύψιστου νόμου σωτηρίας της Πατρίδος.

Σε αντικατάσταση (;) του ανωτέρου ψηφίσματος τον επόμενο χρόνο κυρώθηκε με τον ίδιο τρόπο ο αναγκαστικός νόμος 516/1948 (ΜΘ΄ Ψήφισμα). Έμπνευση αυτού αποτέλεσε το αμερικανικής προέλευσης Εκτελεστικό Διάταγμα 9835 του Προέδρου των ΗΠΑ Harry Truman (democrat), γνωστό ως Loyalty Order (21.03.1947), το οποίο αποσκοπούσε στον περιορισμό της κομμουνιστικής επιρροής στην ομοσπονδιακή κυβέρνηση των ΗΠΑ³, στη μεταστροφή της κοινής γνώμης πίσω από την πολιτική του Προέδρου για τον Ψυχρό Πόλεμο,

³ Αλιβιζάτος, Νίκος Κ., *Το Σύνταγμα και οι εχθροί του στη Νεοελληνική Ιστορία* (1800-2010), Αθήνα: Πόλις, 2012, σελ. 344-345 επ. και τη διδακτορική διατριβή

αλλά και στον κατευνασμό της κριτικής εκ μέρους της παράταξής του για την νωχελική αντιμετώπιση απέναντι κομμουνισμό. Ταυτόχρονα, ο Truman έδωσε εντολή στο Loyalty Review Board να περιορίσει το ρόλο του Federal Bureau of Investigation, για να αποφευχθεί ένα κυνήγι μαγισσών. Τον καιρό εκείνο διερευνήθηκαν περισσότεροι από τρία εκατομμύρια ομοσπονδιακοί υπάλληλοι, ενώ πάνω από 300 απολύθηκαν για λόγους ασφαλείας. Το Loyalty Order ήταν μέρος της πολιτικής ανόδου του γερουσιαστή Joseph McCarthy, Ρεπουμπλικάνου του Ουισκόνσιν, ο οποίος συμμετείχε ενεργά στη δημιουργία της Attorney General's List of Subversive Organizations (AGLOSO), ενώ ελέγχθηκε μεγάλος αριθμός υπαλλήλων κατά την περίοδο 1947-1951.

Το Loyalty Order προέβλεπε με διπλωματικό ύφος ότι κάθε υπάλληλος της Κυβέρνησης εκτελεί χρέη θεματοφύλακα των δημοκρατικών διαδικασιών, οι οποίες αποτελούν το «α» και το «ω» των Ηνωμένων Πολιτειών, ενώ διατρανώνει πως κάθε άπιστη ή ανατρεπτική συμπεριφορά υπαλλήλου συνιστά απειλή του δημοκρατικού πολιτεύματος. Ο Truman πιστώνει ως ζωτικής σημασίας την απόλυτη πίστη και αφοσίωση στο Σύνταγμα των ΗΠΑ, τη στιγμή που η μέγιστη

του ίδιου (από μετάφραση), *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922-1974. Όψεις της ελληνικής εμπειρίας*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1983, σελ. 451 επ. και 525 επ.

και ίση προστασία αποτελεί το προϋλαιο προστασίας των υπαλλήλων έναντι αβάσιμων κατηγοριών.

Το Federal Employee Loyalty Program επέτρεπε στο FBI τη διενέργεια ερευνών των φρονημάτων και πεποιθήσεων των υπάλληλων, ενώ τα αποτελέσματα των ερευνών παραδίδονταν στα 150 Loyalty Boards τα οποία έκριναν και όδευαν στην απόλυση υπαλλήλους με “σοβαρές και αιτιολογημένες αμφιβολίες” ως προς την πίστη τους, δίχως να παρέχεται το δικαίωμα άσκησης ενδίκου μέσου (appeal) επί της απόφασης.

Κατ’ αντιστοιχία με το αμερικανικό «πρότυπο» ιδρύθηκαν στη χώρα μας υπηρεσιακά «συμβούλια νομιμοφροσύνης» σε κάθε υπουργείο, ν.π.δ.δ., παραχωρημένη δημόσια υπηρεσία, Τραπεζική Εταιρεία, συγκροτούμενα από ανώτατους υπαλλήλους και δικαστικούς με «εγνωσμένη νομιμοφροσύνη και διακρινόμενους για το ήθος τους», τα οποία εξέταζαν τους φακέλους των εν ενεργεία υπαλλήλων καθώς και των υπό διορισμό και αποφαίνονταν ως δικαιοδοτικά όργανα για τη «νομιμοφροσύνη των ενδιαφερομένων». Οι αποφάσεις του είχαν υποχρεωτική ισχύ και αποτελούσαν κώλυμα διορισμού, ενώ ταυτόχρονα κοινοποιούνταν προς όλες τις Επιτροπές Νομιμοφροσύνης του Κράτους. Το γενικό μητρώο «μη νομιμοφρόνων υπαλλήλων» -κατ’ αντιστοιχία και ελλείψει αντίστοιχου φορέα - τηρούσε το Υπουργείο Δημόσιας Τάξης. Επί της απόφασης του υπηρεσιακού συμβουλίου νομιμοφροσύνης υπήρχε το δικαίωμα προσφυγής σε δευτεροβάθμιο Συμβούλιο Νομιμοφροσύνης ,ως

όργανο τελεσίδικης κρίσης , αποτελούμενο από έναν εκ των Αντιπροέδρων του ΣτΕ, έναν Αρεοπαγίτη ή Σύμβουλο Επικρατείας, έναν Πρόεδρο ή Εισαγγελέα Εφετών, έναν Αστυνομικό Διευθυντή Α΄ Τάξεως και έναν Ανώτατο Δημόσιο Υπάλληλο, όπου ζητούνταν από τους υπαλλήλους να προβούν σε έγγραφη δήλωση νομιμοφροσύνης . Η άρνηση υπογραφής τέτοιας δήλωσης, άρνηση δημόσιας εκδήλωσης των πολιτικών και κοινωνικών φρονημάτων, αποτελούσε τεκμήριο περί του αντιθέτου και κατά συνέπεια έλλειψη νομιμοφροσύνης του υπαλλήλου και προκαλούσε υποχρεωτικά την έκδοση από τον αρμόδιο Υπουργό της πράξης απόλυσης εντός 15 ημερών. Στους «μη νομιμόφρονες» δεν αναγνωριζόταν η δυνατότητα προσφυγής στη δικαιοσύνη (άρθρο 8 α.ν. 516/1948) κατά των εκδιδόμενων διοικητικών πράξεων, ταυτόχρονα που η άσκηση της εν λόγω προσφυγής ενώπιον του δευτεροβάθμιου Συμβουλίου δεν ανέστειλε καν την εκτέλεση της απόφασης του πρωτοβάθμιου Συμβουλίου (άρθρο 5 παρ. 2 α.ν. 516/1948).

Δεν πρέπει να λησμονείται ότι το δικαίωμα δικαστικής προστασίας καθιερώθηκε πολύ αργότερα ρητά σε συνταγματική διάταξη και συγκεκριμένα η θέσπιση του άρθρου 20 παρ. 1 Σ. αποτέλεσε την καινοτομία ενός επιτυχημένου και ίσως του μακροβιότερου ελληνικού Συντάγματος 1975. Αντίστοιχη διάταξη στο Σύνταγμα του 1952 δεν συναντάται, ενώ το δικαίωμα δικαστικής προστασίας αποτυπώνεται αναλυτικά σε αρκετά Συντάγματα της μεταπολεμικής περιόδου, όπως στο άρθρο 19 παρ. 4 του γερμανικού Θεμελιώδη

Νόμου⁴ ή στο άρθρου 24 του Ιταλικού Συντάγματος⁵. Θεμέλιο πρότυπο όμως της διάταξης του άρθρου 20 παρ. 1 του ισχύοντος Συντάγματος αποτέλεσε δίχως αμφιβολία το άρθρο 6 και 13 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου (ΕΣΔΑ) και το άρθρο 14 του Διεθνούς Συμφώνου για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα (ΔΣΑΠΔ).

Στον αναγκαστικό νόμο 516/1948 (ΦΕΚ Α΄ 6) περί ελέγχου νομιμοφροσύνης των δημοσίων κλπ. υπαλλήλων και υπηρετών προβλεπόταν ο ορισμός της μη νομιμοφροσύνης, ο οποίος απαντάει στο πρωταρχικό ερώτημα που τίθεται περί αυτού⁶. Μη νομιμόφρων λοιπόν είναι εκείνος ο υπάλληλος που -κατά τη διάρκεια του διεξάγοντος αγώνα του Κράτους υπέρ της ύπαρξης και της ακεραιότητας της Χώρας κατά της προδοτικής ανταρσίας- πιστεύει στα κηρύγματα των προπαρασκευασάντων και επιχειρούντων την ανταρσία, εμφορείται δε από αντεθνικές αντιλήψεις ή προπαγανδίζει καθ' οποιονδήποτε τρόπο υπέρ του Κομμουνιστικού Κόμματος ή μέσω αυτού και κατά εκείνων που συμπράττουν κατά του Κράτους, αλλά και ο υπάλληλος ή «υπηρέτης» που ενεργεί πράξεις σαμποτάζ ή

⁴ Άρθρο 19 Γερμανικού Θεμελιώδους Νόμου 1949 (rev. 2014): Περιορισμοί θεμελιωδών δικαιωμάτων, 19 παρ. 4: « Should any person's right be violated by public authority, recourse to the court shall be open to him. If no other court has jurisdiction, recourse shall be to the ordinary courts. The second sentence of paragraph (2) of Article 10 shall not be affected by this paragraph. » , διαθέσιμο σε www.constituteproject.org.

⁵ Άρθρο 24 Ιταλικού Συντάγματος 1947 (rev. 2012): « Anyone may bring cases before a court of law in order to protect their rights under civil and

κατασκοπείας ή απόπειρας ή προπαρασκευές για αυτές τις πράξεις ή εν γνώση του συνδέεται με πρόσωπα που ενεργούν αυτές τις πράξεις, αλλά και εκείνος που μετέχει σε στάσεις παροτρύνοντας ή συνηγορώντας υπέρ της στάσεως ή προς διατάραξη της εννόμου τάξεως εν γένει και αποκαλύπτει ή αποπειράται να αποκαλύψει εμπιστευτικά έγγραφα ή πληροφορίες ή ακόμη ενεργεί κατά τα συμφέροντα άλλης Χώρας ή της ανταρσίας, βλάπτοντας τα συμφέροντα της χώρας.

Επιπροσθέτως, η υποβολή πιστοποιητικού κοινωνικών φρονημάτων προβλέφθηκε ως τυπικό προσόν για την εγγραφή στο πανεπιστήμιο, αλλά και ως προϋπόθεση χορήγησης από τις αρμόδιες αρχές διαβατηρίου (ακόμη και για τη χορήγηση διαβατηρίου στον Νίκο Καζαντζάκη, ο οποίος καταδιώχθηκε για τις πεποιθήσεις του, αν και προηγουμένως χριμάτισε υπουργός άνευ χαρτοφυλακίου στην προσωρινή κυβέρνηση Σοφούλη 1945) αλλά και άδειας οδήγησης. Η επίδραση των πιστοποιητικών νομιμοφροσύνης στην καθημερινή ζωή χιλιάδων πολιτών δεν αποτέλεσε τροχοπέδη στην εφαρμογή των αναγκαστικών νόμων και τη διατήρηση σε ισχύ από το δικτατορικό

administrative law. Defense is an inviolable right at every stage and instance of legal proceedings. The poor are entitled by law to proper means for action or defense in all courts. The law shall define the conditions and forms of reparation in case of judicial errors. » διαθέσιμο σε www.constituteproject.org.

⁶ Δρόσος, Γιάννης, *Δοκίμιο Ελληνικής Συνταγματικής Θεωρίας*, Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1996, σελ. 369 επ.

καθεστώς, καθώς καταργήθηκε μόλις με την πτώση της δικτατορίας από το 1974 και έπειτα. Οι σχετικές δικαστικές αποφάσεις της περιόδου τόσο του Αρείου Πάγου όσο και του Συμβουλίου της Επικρατείας αποτυπώνουν με ενάργεια τόσο τον ρευστό χαρακτήρα όσο και το ευμετάβλητο της περιόδου, αλλά καταδεικνύουν και την υποβάθμιση του θεσμικού ρόλου της δικαστικής εξουσίας έναντι της δεσπόζουσας θέσης που απολάμβανε η εκτελεστική εξουσία σε κάθε επίπεδο διοίκησης.

Το επίκαιρο της πραγμάτευσης του εν λόγω ζητήματος αποτυπώνεται στην πρόσφατη Γνωμοδότηση υπ' αριθμό 4/2016 της Αρχής Προστασίας Δεδομένων Προσωπικού Χαρακτήρα (ΑΠΔΠΧ), η οποία εκδόθηκε την 03/06/2016 και αφορούσε την τήρηση του αρχείου «ατομικών φακέλων πολιτικών φρονημάτων» του Υπουργείου Εσωτερικών & Διοικητικής Ανασυγκρότησης⁷. Η Γνωμοδότηση 4/2016 ΑΠΔΠΧ επανάφερε στο προσκήνιο ένα ζήτημα προ πολλού ειλημμένο και κατά κοινή πεποίθηση ευαίσθητο. Ειδικότερα, η Αρχή έκρινε επί σχεδίου κοινής υπουργικής απόφασης των Υπουργών Εσωτερικών και Διοικητικής Ανασυγκρότησης και Δικαιοσύνης, Διαφάνειας και Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και του Αναπληρωτή Υπουργού Εσωτερικών και Διοικητικής Ανασυγκρότησης με τίτλο «Ατομικοί φακέλοι πολιτικών φρονημάτων». Με διαταγή του τότε Υπουργού Δημοσίας Τάξης (27.04.1984) αποφασίστηκε η διατήρηση για

ιστορικούς λόγους, περίπου 2500 φακέλων, που αφορούσαν πρόσωπα με ιδιαίτερο ρόλο στους πολιτικούς και κοινωνικούς αγώνες του τόπου, καθώς και πρόσωπα που ενεπλάκησαν σε σημαντικές δίκες που απασχόλησαν την κοινή γνώμη και ιστοριογραφία από το 1945 έως και την μεταπολίτευση. Στις 28.08.1989 αποφασίστηκε με Κ.Υ.Α. η καταστροφή τους, ενώ με μεταγενέστερη Κ.Υ.Α. (07.09.1989) βάσει εξουσιοδοτικής διάταξης οριζόταν ότι οι φάκελοι πολιτικών φρονημάτων δεν θα ήταν προσιτοί στους ενδιαφερόμενους ή στο κοινό και θα παραδίδονταν στην ιστορική έρευνα μετά την πάροδο 20ετίας, δηλαδή το έτος 2009. Η προθεσμία αυτή όμως παράδοσης στην ιστορική έρευνα παρατάθηκε με την από 02.03.2009 Κ.Υ.Α. για ακόμη 20έτη, δηλαδή έως το έτος 2029! Το έτος όμως 2016 το υπό εξέταση σχέδιο Κ.Υ.Α. καταργούσε την από 2009 Κ.Υ.Α. και προέβαινε σε άρση της διαταγής του 1984 του τότε Υπουργού Δημοσίας Τάξης.

Η ΑΠΔΠΧ έπρεπε να γνωμοδοτήσει για το σύνολο της ρύθμισης, δηλαδή τόσο για την πρόσβαση στο τηρούμενο αρχείο του υποκειμένου των δεδομένων όσο και τρίτων ενδιαφερόμενων για ιστορικούς-ερευνητικούς σκοπούς ή άλλους δημοσιογραφικούς ή επαγγελματικούς σκοπούς. Στο άρθρο 2 της Κ.Υ.Α. όριζε ότι οι ατομικοί φακέλοι πολιτικών φρονημάτων καθίστανται πλέον προσιτοί α) στα πρόσωπα που αφορούν, β) στους συζύγους και τους συγγενείς μέχρι τρίτου βαθμού, εφόσον τα πρόσωπα τα οποία

⁷ Η υπ' αριθμόν 4/2016 Γνωμοδότηση της ΑΠΔΠΧ είναι διαθέσιμη στον επίσημο διαδικτυακό τόπο της αρχής www.dpa.gr/Νομοθεσία/Γνωμοδοτήσεις.

αφορούν οι φάκελοι πολιτικών φρονημάτων δεν είναι εν ζωή, γ) σε οποιονδήποτε τρίτο με εξουσιοδότηση των ανωτέρω αναφερόμενων προσώπων και δ) μετά από άδεια της Αρχής σε πρόσωπα, τα οποία για λόγους ιστορικής έρευνας ή/και επαγγελματικούς ζητούν πρόσβαση. Η ΑΠΔΠΧ αποφάσισε για το εν λόγω θέμα επί τη βάση του Κώδικα Διοικητικής Διαδικασίας (άρθρο 5 ν. 2690/1999) και του δικαιώματος γνώσης των διοικητικών εγγράφων, ενώ με την προϋπόθεση της τεκμηρίωσης ειδικού εννόμου συμφέροντος, αναδύει το δικαίωμα γνώσης και ιδιωτικών εγγράφων που φυλάσσονται σε δημόσιες υπηρεσίες και είναι σχετικά με εκκρεμή ή ολοκληρωμένη υπόθεση. Εξάλλου, το ίδιο το υποκείμενο δεν μπορεί να αποκλειστεί από την πρόσβαση στα δεδομένα που το αφορούν, αλλά ούτε επιτρέπεται η υπουργική απόφαση να θεσπίσει εξαιρέσεις ως προς τους τρίτους, διότι η εξουσιοδοτική αυτή διάταξη καταργήθηκε μεταγενέστερα. Συνεπώς, η Κ.Υ.Α. δεν μπορεί να περιλάβει νέα κανονιστική ρύθμιση ως προς τους συγγενείς των «αποβισάντων αγωνιστών» αναφέρει χαρακτηριστικά η απόφαση, ενώ η πρόσβαση τρίτων – λόγου χάρη δημοσιογράφων – θεμελιώνεται στο άρθρο 5 του Κώδικα Διοικητικής Διαδικασίας και τότε στην απαγόρευση του άρθρου 7 παρ. 2 ν. 2472/1997 για τα ευαίσθητα προσωπικά δεδομένα, όπως είναι τα πολιτικά φρονήματα

⁸ Αργυρόπουλος, Γιώργος, «Η μονιμότητα των δημοσίων υπαλλήλων υπό τις νέες νομοθετικές ρυθμίσεις» σε: www.constitutionalism.gr. Όμιλος "Αριστόβουλος Μάνεσης", 13/2/2014. Προσβάσιμο σε: <https://www.constitutionalism.gr/monimotita-argyropoulos/>, αλλά και για το

των προσώπων που βρίσκονται στη ζωή. Εντούτοις, πλέον θα πρέπει να ρυθμιστούν και τα εδώ σχετικά ζητήματα επεξεργασίας δεδομένων υπό τις αρχές και τις διαδικασίες των άρθρων 5 , 9 (επεξεργασία ειδικών κατηγοριών δεδομένων προσωπικού χαρακτήρα) , 10 (για δεδομένα που τυχόν περιλαμβάνουν ποινικές καταδίκες και αδικήματα) και 84, 89 για συμβιβασμούς δικαιωμάτων-κατάλληλων εγγυήσεων με σκοπό την αρχειοθέτηση προς το δημόσιο συμφέρον ή σκοπούς επιστημονικής ή ιστορικής έρευνας των άρθρων 84 και 89 του νέου Γενικού Κανονισμού Προστασίας Δεδομένων 2016/679 ΕΕ (GDPR).

Από τη συνολική επισκόπηση του προβλήματος των κοινωνικών φρονημάτων καταδεικνύονται οι διακυμάνσεις, από τις οποίες διήλθε το ελληνικό κράτος μέχρι τη σύσταση της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας, τη χρονική παράταση του καθεστώτος πιστοποίησης από τις αρμόδιες Επιτροπές Νομιμοφροσύνης των δημοσίων υπαλλήλων, αναστέλλοντας μέσω αναγκαστικού νόμου τη συνταγματικά κατοχυρωμένη ήδη εκ του Συντάγματος του 1911 (άρθρο 102) μονιμότητα των δημοσίων υπαλλήλων ⁸ και την συμπορευόμενη ουδετερότητα και ανεξαρτησία αυτών από κομματικές επιρροές, με τόση πληρότητα που δεν απέμεινε τίποτα από πλευράς ουσιαστικής των δημοσίων υπαλλήλων προστασίας. Η διαρκής προσπάθεια

μετεμφυλιακό καθεστώς βλ. Βλαχόπουλος, Σπύρος- Χατζηβασιλείου, Ευάνθης, *Διλήμματα της Ελληνικής Συνταγματικής Ιστορίας, 20^{ος} Αιώνας*, Αθήνα: Πατάκης, 2018, σελ. 199 επ. και ιδίως 204 επ. και σελ. 214 επ.

ελέγχου των φρονημάτων του προσωπικού που υπηρετεί στη δημόσια διοίκηση, ιδίως η ταύτιση των πεποιθήσεων των προσώπων που υπηρετούν σε ανώτερες θέσεις με τους δημοκρατικά νομιμοποιούμενους πολιτικούς προϊσταμένους τους, παραμένει μέχρι και σήμερα ante portas, ως μία υπό το φως κρυπτόμενη θεσμική παρεκτροπή.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αλιβιζάτος, Νίκος Κ., *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922-1974. Όψεις της ελληνικής εμπειρίας*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1983.

-----, *Το Σύνταγμα και οι εχθροί του στη Νεοελληνική Ιστορία (1800-2010)*, Αθήνα: Πόλις, 2012.

Αργυρόπουλος, Γιώργος, «Η μονιμότητα των δημοσίων υπαλλήλων υπό τις νέες νομοθετικές ρυθμίσεις» σε: www.constitutionalism.gr. Όμιλος "Αριστόβουλος Μάνεσης", 13/2/2014. Προσβάσιμο σε: <https://www.constitutionalism.gr/monimotita-argyropoulos/>

Βλαχόπουλος, Σπύρος- Χατζηβασιλείου, Ευάνθης, *Διλήμματα της Ελληνικής Συνταγματικής Ιστορίας, 20^{ος} Αιώνας*, Αθήνα: Πατάκης, 2018.

Δρόσος, Γιάννης, *Δοκίμιο Ελληνικής Συνταγματικής Θεωρίας*, Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1996.

Μαρκεζίνης, Σπύρος, *Σύγχρονη Πολιτική Ιστορία της Ελλάδος (1936-1975)*, τόμος δεύτερος (1944-1951), Αθήνα: Πάπυρος, 1994.

Χατζηκώστας, Αλέκος, «Κυνηγώντας τα φρονήματα» σε: *Ατέχνως. Για τη ζωή, τις τέχνες και τα γράμματα*, 6/3/2016. Προσβάσιμο σε: <https://atexnos.gr/κυνηγώντας-τα-φρονήματα>.

Ο καντιανός κόσμος
Η κοσμική σκηνή στην καντιανή Συνθήκη «Για την Αιώνια Ειρήνη».

Αγγελική Μοσχονά*

Εισαγωγή

Ο Καντ παρακολουθούσε τα ταραχώδη γεγονότα της Γαλλικής επανάστασης μέσα από τη αδιατάρακτη ηρεμία του Καίνιγκσμπεργκ (Ανατολική Πρωσία), της πόλης στην οποία πέρασε ήρεμα όλη του τη ζωή.

Στο τέλος του 1794, η Πρωσία, η οποία ανήκε στις απολυταρχικές δυνάμεις που αποτελούσαν το μέτωπο κατά της Γαλλικής Επανάστασης¹, απογοητευμένη από την έκβαση του τρίτου και τελευταίου διαμελισμού της Πολωνίας και διαπιστώνοντας ότι η Επανάσταση δεν μπορούσε εύκολα να καμφθεί, υπέγραψε συνθήκη ειρήνης με τη Γαλλία στην ελβετική πόλη Βασιλεία (Συνθήκη της Βασιλείας, Απρίλιος 1795).

* ΜΔΕ στη Φιλοσοφία του Δικαίου, Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ.

¹ Όχι όμως και της ίδιας της Επανάστασης την οποία απορρίπτει ως μη νόμιμη: βλ. Kant, Immanuel, *Για την αιώνια ειρήνη*, μτφρ. Α. Πόταγα, επιμ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1992, σελ. 91-93.

² Βλ. Αναγνώστου, *Λευτέρης, «Περιμένοντας τον Καντ και την ειρήνη»*, στο Kant (1992) όπ.π., σελ. 13-14. Για τους συνομιλητές του Καντ σχετικά με τον

Ο Καντ, ένθερμος υποστηρικτής των στόχων της Γαλλικής Επανάστασης και βαθιά επηρεασμένος από τις παραπάνω εξελίξεις, σκιαγραφεί μια Συνθήκη Αιώνιας Ειρήνης (*Για την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα*, 1795) στην οποία διαφαίνεται η καντιανή οπτική του κόσμου. Είναι από τα λίγα έργα του Καντ που απευθύνονται σε ευρύ κοινό και ακολουθεί τις συμβάσεις ενός είδους (genre) με μεγάλη παράδοση το οποίο, πριν από τον Καντ, καλλιέργησαν στοχαστές όπως ο αβάς de Saint-Pierre κ.ά.². Τις συμβάσεις του είδους αυτού, βέβαια, ο Καντ τις αντιμετωπίζει με κάποια απόσταση, φανερό ήδη στην ειρωνεία του Προλόγου³.

Το φιλοσοφικό αυτό σχέδιασμα περιλαμβάνει έξι προεισαγωγικά άρθρα στα οποία αναδεικνύεται η ηθική αξία των πρωταγωνιστών της κοσμικής σκηνης: των ατόμων και των κρατών. Στη συνέχεια, ακολουθούν τα τρία οριστικά άρθρα στα οποία υφαίνεται η τριμερής συγκρότηση του κόσμου σε πολιτειακό, διεθνές και κοσμοπολιτικό επίπεδο. Εγγυήτρια της αιώνιας ειρήνης είναι η Φύση, ενώ σημαντικό ρόλο φαίνεται να διαδραματίζει και η τάξη των Φιλοσόφων, την οποία το κράτος πρέπει να συμβουλευεται, έστω και κρυφά. Στη θέση του Παραρτήματος εκτίθεται η φαινομενική ασυμφωνία ηθικής και πολιτικής η οποία θα καταρριφθεί στη συνέχεια με την υπερβατολογική έννοια του δημοσίου δικαίου.

κοσμοπολιτισμό, βλ. Kleingeld, Pauline, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

³ Kant (1992) όπ.π. σελ. 23-24.

Αν και το μικρό αυτό αριστούργημα έχει τύχει πολλών αναγνώσεων και επιδέχεται ίσως ακόμα περισσότερων, στις επόμενες σελίδες θα αναπτυχθεί υπό το πρίσμα της ηθικής διάστασης της πολιτικής οντολογίας, δηλαδή ως απάντηση στο ερώτημα από ποιους (από ποιες οντότητες) και πώς (σε ποια πεδία: το πολιτειακό, το διεθνές και το κοσμοπολιτικό) συγκροτείται, κατά τον Καντ, ηθικά και πολιτικά ο κόσμος. Όπως θα δούμε παρακάτω, ο Καντ διαμορφώνει ένα είδος προβλεπτικής αφήγησης, κάνει δηλαδή μια προβολή στο μέλλον, η οποία συγκροτείται από τρία μόλις βήματα τα οποία οδηγούν σταδιακά στην Αιώνια Ειρήνη. Κάθε βήμα είναι ταυτοχρόνως αφηγηματικό και λογικό, αποτελεί δηλαδή ένα χρονικό στάδιο αλλά και το αποτέλεσμα a priori αρχών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η θεωρία (a priori αρχές) παρουσιάζεται σε απόλυτη αρμονία με την πρακτική (προβλεπτική αφήγηση).

1. Από ποιους συγκροτείται ο κόσμος;

i. Άτομα

Στα προεισαγωγικά άρθρα 2 και 3 εξειδικεύεται η κατηγορική προσταγή η οποία, σύμφωνα με την τρίτη διατύπωσή της, επιτάσσει την αντιμετώπιση της ανθρωπότητας ως σκοπού:

⁴ Kant, Immanuel, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη, 1984, σελ. 81

⁵ Βλ. Kant (1992) όπ.π. σελ. 27-28, τρίτο προεισαγωγικό άρθρο.

Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο⁴.

Συγκεκριμένα, στο δεύτερο προεισαγωγικό άρθρο αναφέρεται ότι η μίσθωση στρατευμάτων ενός κράτους σε άλλο εναντίον μη κοινού εχθρού συνεπάγεται τη χρήση των υπηκόων ως υποχειρίων και είναι ως εκ τούτου απαράδεκτη. Συνέχεια αυτής της σκέψης αποτελεί η απαίτηση για τη σταδιακή έκλειψη των μόνιμων στρατών⁵ οι οποίοι - πέρα από τα υπέρογκα έξοδα που απαιτεί η συντήρησή τους - έχουν ως συνέπεια τη «χρησιμοποίηση ανθρώπων ως απλών μηχανών και οργάνων στα χέρια του κράτους», παραβιάζοντας έτσι την κατηγορική προσταγή. Στο πρόσωπο όμως της ανθρωπότητας εμφανίζεται και το πρώτο εμπόδιο στην πορεία προς την αιώνια ειρήνη: η φιλοπόλεμη ροπή⁶ ως συστατικό της ανθρώπινης φύσης.

Ήδη λοιπόν από τις πρώτες σελίδες του έργου αναδεικνύεται η αυτοτελής ηθική αξία των ανθρώπων, η οποία αντανακλάται και στο ρόλο τους ως πολιτών, αλλά και η υπονόμηση της ηθικής αυτής αξίας από την έμφυτη ροπή των ατόμων προς τον πόλεμο.

ii. Κράτη

Ο Καντ, ξεκινώντας από την παραδοχή ότι ένα κράτος δεν μπορεί να είναι δεκτικό συναλλαγής⁷ (π.χ. ανταλλαγή, πώληση κλπ.), διαχωρίζει

⁶ Ibid. σελ. 29-30, τέταρτο προεισαγωγικό άρθρο.

⁷ Ibid. σελ. 29, δεύτερο προεισαγωγικό άρθρο.

την εδαφική από την ανθρώπινη υπόστασή του η οποία και του προσδίδει ηθική αξία. Η ηθική αξία του κράτους αποτελεί λοιπόν δευτερογενή αξία, καθώς οφείλει την ύπαρξή της στην ανθρώπινη. Στην καντιανή κοσμική σκηνή ο πρωταρχικός ρόλος δίνεται στα άτομα.

Ως **ηθικό πρόσωπο**, το κράτος είναι **αυτόνομο**⁸, γεγονός που καθιστά απαγορευτική την οποιαδήποτε ανάμειξη άλλου κράτους στο πολίτευμα και τη διακυβέρνησή του καθώς και κάθε μορφής παρέμβαση στα εσωτερικά του, ακόμα κι αν αυτή η τελευταία αφορμάται από τη σοβαρή καταπάτηση δικαιωμάτων των υπηκόων του ή την εσωτερική του διχόνοια⁹.

Σε οικονομικό επίπεδο, ο Καντ απορρίπτει ένα πιστωτικό σύστημα που θα λειτουργεί ως μηχανισμός αλληλοπίεσεων μεταξύ κρατών, καθώς μπορεί να καταλήξει στον πλουτισμό ορισμένων εις βάρος άλλων τα οποία θα απειλούνται με χρεωκοπία¹⁰. Η **ισότητα** η οποία εκπορεύεται από την ηθική αξία των κρατών πρέπει λοιπόν να διαφυλάσσεται κατά το δυνατόν, καθώς ο πόλεμος καιροφυλαχτεί ή παίρνει τη μορφή του οικονομικού πολέμου τον οποίο, αν και δεν γνώρισε, ο Καντ τον περιγράφει με γλαφυρότητα στο τέταρτο προεισαγωγικό άρθρο του για την αιώνια ειρήνη.

⁸ Βλ. Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος, *Πόλεμος και Δικαιοσύνη: Πολιτική φιλοσοφία για τον κόσμο*, Αθήνα: Πόλις 2008, σελ. 58 επ.

⁹ Kant (1992) όπ.π. σελ. 30-31, πέμπτο προεισαγωγικό άρθρο.

¹⁰ Ibid. σελ. 29-30, τέταρτο προεισαγωγικό άρθρο.

¹¹ Ibid. σελ. 44.

Τέλος, ενώ κατά τον Καντ η έννοια του δικαίου δεν συμβιβάζεται με την έννοια του πολέμου¹¹, στο τελευταίο προεισαγωγικό άρθρο παρατίθεται μια άποψη περί «δικαίου πολέμου» σύμφωνα με την οποία ακόμη και σε εμπόλεμη περίοδο πρέπει να υπάρχει μια στοιχειώδης εμπιστοσύνη στο φρόνημα του εχθρού. Δεν νοείται λοιπόν εξοντωτικός πόλεμος μεταξύ κρατών, καθώς η ενδεχόμενη εξολόθρευση ενός κράτους από ένα άλλο -η οποία προϋποθέτει σχέση ανώτερου προς κατώτερο- δεν παραβλέπει μόνο την ηθική του αξία αλλά και την ισότητα των κρατών.

2. Πώς συγκροτείται ο κόσμος;

i. Πολιτειακό καθεστώς (*ius civitatis*)

Οι μορφές που μπορεί να πάρει ένα πολίτευμα¹² διακρίνονται από τον αριθμό των ατόμων που κατέχουν την ανώτατη κρατική εξουσία, ο οποίος καθορίζει τη μορφή του εξουσιασμού (*forma imperii*), και από τον τύπο διακυβέρνησης (*forma regiminis*), ο οποίος αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο το κράτος κάνει χρήση της απόλυτης εξουσίας του. Ως προς τη *forma imperii*, το πολιτειακό καθεστώς μπορεί να πάρει τη μορφή της απολυταρχίας όταν την εξουσία κατέχει μόνο ένας, της αριστοκρατίας όταν την κατέχουν λίγοι και της δημοκρατίας όταν την κατέχουν όλοι¹³. Ως προς τη *forma regiminis*, η εξουσία

¹² Ibid. σελ. 38-41.

¹³ Ο Καντ αναφέρεται μάλλον στην άμεση και όχι στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία: βλ. Archibugi, Danielle, «Immanuel Kant: Cosmopolitan Law and Peace», *European Journal of International Relations* vol.1, no 4, 1995, σελ. 445-446.

μπορεί να είναι ρεπουμπλικανική ή δεσποτική. Ο ρεπουμπλικανισμός στηρίζεται στη διάκριση της νομοθετικής από την εκτελεστική εξουσία, σε αντίθεση με το δεσποτισμό στον οποίο υπάρχει ταύτιση των δύο εξουσιών στο πρόσωπο της κρατικής αρχής.

Ο τύπος διακυβέρνησης που κατά τον Καντ μπορεί να υπηρετήσει το ιδανικό της αιώνιας ειρήνης είναι ο **ρεπουμπλικανισμός**, ο οποίος βασίζεται στις εξής αρχές¹⁴:

- 1) Στην **αυτονομία** των μελών μιας κοινωνίας η οποία προϋποθέτει αλλά και συνεπάγεται την ελευθερία τους.
- 2) Στη **νομιμότητα**, η οποία πηγάζει από την εξάρτηση όλων από μια κοινή νομοθεσία.
- 3) Στην **ισότητα** των πολιτών.

Ο Καντ δίνει προτεραιότητα στον τύπο διακυβέρνησης έναντι της μορφής του πολιτεύματος, τονίζοντας ότι η αποτελεσματικότητα του πολιτεύματος εξασφαλίζεται με το μικρότερο δυνατόν προσωπικό της κρατικής εξουσίας και ταυτόχρονα με τη μεγαλύτερη αντιπροσώπευση του λαού μέσω αυτού. Ενώ διαφαίνεται μια προτίμηση του Καντ προς τη μοναρχία¹⁵, η έμφαση δίνεται στην έννοια της συνταγματικότητας της κυβέρνησης, στη δέσμευση

¹⁴ Kant (1992) όπ.π. σελ. 36.

¹⁵Ibid. σελ. 40: «όσο λιγότερο το προσωπικό της κρατικής εξουσίας [...] και όσο μεγαλύτερη, αντίθετα, η αντιπροσώπευση του λαού μέσω αυτού, τόσο περισσότερο πλησιάζει ένα πολίτευμα τη δυνατότητα του ρεπουμπλικανισμού [...].Αλλά για το λαό ασυγκρίτως μεγαλύτερη σημασία έχει ο τύπος διακυβέρνησης από τη μορφή του κράτους». Για το θέμα αυτό, δηλαδή το είδος του πολιτεύματος που υπαινίσσεται ο Καντ, υπάρχει

δηλαδή των κυβερνώντων από το δίκαιο, και όχι σε συγκεκριμένο πολίτευμα ¹⁶ . Η αιώνια ειρήνη εξασφαλίζεται μέσω της αντιπροσωπευτικής αρχής, αφού όταν πρόκειται να αποφασισθεί πόλεμος λαμβάνεται υπ' όψιν η γνώμη των άμεσα ενδιαφερομένων, δηλαδή των πολιτών ¹⁷ . Επομένως, η εσωτερική οργάνωση του κράτους έχει άμεσες συνέπειες και στις εξωτερικές του σχέσεις.

Το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, αν και ιδανικό, δεν μπορεί ωστόσο να επιβληθεί έξωθεν, αφού κάτι τέτοιο θα παρέβλεπε την αυτονομία του κράτους ως ηθικού προσώπου. Η λύση λοιπόν δίνεται από την ίδια τη **Φύση**¹⁸. Συγκεκριμένα, η έμφυτη φιλοπόλεμη τάση των ανθρώπων και, κατ' επέκταση, των λαών τούς προκαλεί ένα συνεχές αίσθημα ανασφάλειας, το οποίο τους ωθεί στον αυτοπεριορισμό τους, που επιτυγχάνεται μέσω της εσωτερικής τους οργάνωσης σε κράτος. Η μηχανιστική πορεία της φύσης λοιπόν αναδεικνύει τη φυσική αυτοκαταστροφικότητα του πολέμου διασφαλίζοντας έτσι την αιώνια ειρήνη. Ας σημειωθεί η αφηγηματική προοπτική αυτής της συλλογιστικής, δηλαδή η οργάνωσή της σε στάδια που εκκινούν από την αρχική φυσική κατάσταση.

Ο **Λόγος** παρεμβάλλεται στο μηχανισμό της φύσης χρησιμοποιώντας τον ως μέσο για την επιβολή δικαίου, αναγκάζοντας τα άτομα -ως

διαφωνία μεταξύ των αναλυτών· η πλειονότητα υποστηρίζει ότι εννοεί αυτό της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Βλ. Παπαγεωργίου (2008) όπ.π. σελ. 53-57.

¹⁶ Βλ. Covell, Charles , *Kant and the Law of Peace*, London: Macmillan Press, 1998, σελ. 63-64.

¹⁷ Kant (1992) όπ.π. σελ. 37.

¹⁸ Ibid. σελ. 53 επ.

έλλογα όντα- να γίνουν αν όχι ηθικά καλοί άνθρωποι τουλάχιστον ηθικά καλοί πολίτες. «Ό,τι αμελεί κανείς, γίνεται τελικά μόνο του, αν και με πολλή ταλαιπωρία»¹⁹.

Αφού εξασφαλισθεί η μορφή του πολιτεύματος, τίθεται μία ακόμη προϋπόθεση που αφορά την εύρυθμη λειτουργία του. Με ένα πέπλο μυστικότητας –προκειμένου να μη θίγεται η αυθεντία του– καλύπτεται η υποχρέωση του κράτους να συμβουλευείται για θέματα δημόσιας ειρήνης την -ανίκανη από τη φύση της για προπαγάνδα- τάξη των φιλοσόφων²⁰. Αφού είναι αδύνατον να φιλοσοφήσουν οι βασιλείς ή να κυβερνήσουν οι φιλόσοφοι, δεδομένου ότι «η κατοχή της εξουσίας αναπόφευκτα διαφθείρει την ελεύθερη κρίση του λόγου», οι φιλόσοφοι πρέπει τουλάχιστον να «ακούγονται». Άραγε τα αξιώματα των φιλοσόφων είναι αρκετά για την εναρμόνιση ηθικής και πολιτικής;

Ο Καντ εξετάζει ένα από αυτά, τον υπερβατολογικό τύπο του δημοσίου δικαίου:

*Κάθε ενέργεια που έχει σχέση με τα δικαιώματα άλλων ανθρώπων και τα αξιώματά της δε συμβιβάζονται με τη δημοσιότητα είναι άδικη*²¹.

Συνεπώς, κάθε νόμιμη απαίτηση νοείται μόνο ως δημοσίως ανακοινώσιμη. Η **αρχή της δημοσιότητας** δεν είναι μόνο ηθική αλλά και νομική, καθώς συνδέεται με την έννοια του δικαιώματος. Το περιεχόμενό της είναι αρνητικό, αφού λειτουργεί ως μέσο

¹⁹ Ibid. σελ. 63.

²⁰ Ibid. σελ. 65- 68.

²¹ Ibid. σελ. 90.

²² Kant (1984) όπ.π. σελ. 71.

αναγνώρισης του άδικου χαρακτήρα μιας πράξης. Κατά τη γνώμη μου, η αρχή της δημοσιότητας επέχει στο δημόσιο δίκαιο τη θέση που η αρχή της καθολίκευσης επέχει στην ηθική φιλοσοφία του Καντ και συγκεκριμένα στην κατηγορική προσταγή σύμφωνα με την πρώτη της διατύπωση:

*Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος*²².

Το αξίωμα της καθολίκευσης παίρνει, θα λέγαμε, τη μορφή της δημοσιότητας προκειμένου να εναρμονίσει την ηθική με την πολιτική τόσο σε πολιτειακό όσο και σε διεθνές επίπεδο. Όπως όλα τα αξιώματα, είναι αναπόδεικτο αλλά και εύχρηστο. Ο Καντ χρησιμοποιεί ως παράδειγμα το δικαίωμα της εξέγερσης ενός λαού, το οποίο αν είχε τεθεί ως όρος στο πρωταρχικό κοινωνικό συμβόλαιο, θα υπέσκαπτε όχι μόνο την υπόσταση του κράτους αλλά και τον ίδιο το σκοπό του. Υπό το πρίσμα της αρχής της δημοσιότητας αναγνωρίζεται λοιπόν ο άδικος χαρακτήρας της εξέγερσης²³.

Με την επικράτηση του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος αλλά και την εναρμόνιση ηθικής και πολιτικής σε πολιτειακό επίπεδο γίνεται το πρώτο μεγάλο βήμα προς την κατεύθυνση της αιώνιας ειρήνης, το οποίο καθιστά τα κράτη έτοιμα να συμμαχήσουν σε διεθνές επίπεδο.

²³ Ο Καντ, παρ' όλα αυτά, ισχυρίζεται ότι πρέπει να αναγνωρίζονται και να γίνονται σεβαστά τα αποτελέσματα μιας επιτυχημένης επανάστασης: βλ. Kant (1992) όπ.π. σελ. 91-93.

ii. Διεθνές Δίκαιο (ius gentium)

Αφού σε πολιτειακό επίπεδο η κατάσταση ειρήνης έχει ήδη εξασφαλισθεί με το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, σε διεθνές επίπεδο προϋποθέτει μια Συμφωνία μεταξύ κρατών για τη σύσταση μιας Συμμαχίας Ειρήνης η οποία θα διαφέρει από τη συνθήκη ειρήνης κατά το ότι θα αποσκοπεί στον οριστικό τερματισμό όλων των πολέμων και όχι σε μια προσωρινή ανακωχή. Άλλωστε, σύμφωνα με το πρώτο προεισαγωγικό άρθρο, κρίνεται άκυρη οποιαδήποτε συνθήκη ειρήνης περιλαμβάνει κρυφή επιφύλαξη για μελλοντικό πόλεμο, παραπέμποντας στη γενική αρχή του δημοσίου διεθνούς δικαίου *pacta sunt servanda*²⁴.

Ο Καντ κάνει μια προβολή της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου σε διεθνές επίπεδο προτρέποντας τα κράτη να συστήσουν ένα ομοσπονδιακό σύστημα ελευθέρων κρατών. Απορρίπτει την ιδέα ενός κράτους εθνών, καθώς αυτή δεν πληροί την προϋπόθεση της ιεραρχικής σχέσης μεταξύ νομοθέτη και υπηκόου. Τα κράτη δεν είναι δυνατόν να υπόκεινται σε μία ανώτερη εξουσία, καθώς κάτι τέτοιο θα παρέκαμπτε όχι μόνο την ισότητα αλλά προπαντός την αυτονομία τους. Ενώ όμως η σύσταση της ομοσπονδίας θα στηρίζεται στην ελεύθερη βούληση των κρατών, η σύνδεσή της με ένα έννομο καθεστώς (διεθνές δίκαιο) υπαγορεύεται από το Λόγο και τίθεται προκειμένου να την καταστήσει λειτουργική.

Το ρεπουμπλικανικό καθεστώς διαδραματίζει καίριο ρόλο τόσο για την απαρχή της Συμμαχίας όσο και για την οριστική οικοδόμησή της.

Σημείο εκκίνησης θα αποτελέσει ένα κράτος με ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, ενώ σταδιακά θα προσχωρούν και τα υπόλοιπα, μέχρι την οριστική συγκρότηση μιας οικουμενικής ρεπουμπλικανικής πολιτείας. Στην πολιτεία αυτή τα κράτη θα διατηρούν διακριτή την υπόστασή τους, καθώς σε ενδεχόμενη συγχώνευση ελλοχεύει ο κίνδυνος ανάπτυξης μιας παγκόσμιας μοναρχίας με δεσποτικές τάσεις. Εγγύηση για αυτόν τον διαχωρισμό παρέχει και πάλι η Φύση, η οποία μέσω της γλώσσας και της θρησκείας, των κατ' εξοχήν διακριτικών γνωρισμάτων των λαών, αποτρέπει τη διασταύρωση των κρατών²⁵.

Τέλος, η ηθική διάσταση της ομοσπονδίας κρατών αντανακλάται στην ύπαρξη έννομης τάξης η οποία θα απορρέει από το Συμβόλαιο και θα διασφαλίζει τα ανθρώπινα δικαιώματα αλλά και στην αρχή της δημοσιότητας που καλείται και σε διεθνές επίπεδο να επιλύσει τις περιπτώσεις αντινομίας μεταξύ ηθικής και πολιτικής. Σε επίπεδο διεθνούς δικαίου, η αρχή αυτή εξειδικεύεται με τρεις τρόπους:

Κατ' αρχάς, η αθέτηση των υποσχέσεων μεταξύ κρατών είναι άδικη ενέργεια, καθώς η υιοθέτησή της ως αξιώματος ή τακτικής από ένα κράτος δεν αντέχει στη βάση της δημοσιότητας. Φέρνοντας στο φως ένα τέτοιο αξίωμα, η έννοια της υπόσχεσης στερείται νοήματος, ενώ υποσκάπτονται και τα ίδια τα θεμέλια της ειρηνικής συνύπαρξης των κρατών. Η «καντιανή υπόσχεση» -συνεπής προς την ηθική φιλοσοφία του Καντ²⁶- διατηρεί την ισχύ της και σε επίπεδο διεθνών σχέσεων.

²⁴ Covell (1998) ό.π., σελ. 102-103.

²⁵ Kant (1992) ό.π., σελ. 63-64.

²⁶ Kant (1984) ό.π., σελ. 46.

Δεύτερον, η δημοσιοποίηση του αξιώματος του προληπτικού πολέμου ματαιώνει τον ίδιο τον σκοπό του καθιστώντας τον ως εκ τούτου άδικο. Η δημόσια δήλωση εκ μέρους ενός κράτους ότι προτίθεται να επιτεθεί προκειμένου να ανακόψει την ανοδική πορεία ενός άλλου αποτελεί από μόνη της *casus belli*.

Τέλος, η υποταγή ενός μικρότερου κράτους σε ένα μεγαλύτερο με το οποίο συνδέεται γεωγραφικά αποτελεί μια «μεγάλη αδικία» με «μικρό αντικείμενο»²⁷, η πρόθεση της οποίας δεν είναι προς κοινοποίηση.

Αφού πραγματοποιηθεί η προσέγγιση της αιώνιας ειρήνης και σε διεθνές επίπεδο, απομένει το τελευταίο αλλά και πιο καθοριστικό διάβημα: ο κοσμοπολιτισμός.

iii. Κοσμοπολιτισμός (*ius cosmopolitanum*)

Ο Καντ προσδίδει μινιμαλιστικό περιεχόμενο στο κοσμοπολιτικό δίκαιο περιορίζοντάς το στο δικαίωμα φιλοξενίας το οποίο συνίσταται στη μη εχθρική μεταχείριση των πολιτών που βρίσκονται σε ξένο έδαφος. Η δικαιολογητική του βάση βρίσκεται στην κοινή φύση των ανθρώπων αλλά και στην από κοινού κατοχή της γης και προσδιορίζει κυρίως τις σχέσεις των ατόμων με ξένα κράτη. Μέσω της διευκόλυνσης της επικοινωνίας των λαών εξομαλύνεται η πορεία

προς την αιώνια ειρήνη πλαισιωμένη πια με επίσημο νομικό καθεστώς.

Ο μηχανισμός της φύσης λειτουργεί και σε αυτό το επίπεδο εγγυητικά. Η φυσική ανθρώπινη ροπή για εμπορικές συναλλαγές, οι οποίες δεν μπορούν να συνυπάρξουν με τον πόλεμο, οδηγεί τους λαούς - προκειμένου να προάγουν τα συμφέροντά τους- να προάγουν τελικά την ίδια την ειρήνη²⁸.

Η καντιανή σκέψη τοποθετείται, κατά τη γνώμη μου, κάπου ανάμεσα σε κοσμοπολιτισμό και πατριωτισμό, που είναι οι δύο ακραίοι όροι της σύγχρονης διαμάχης²⁹· προσομοιάζει στη μορφή του λεγόμενου ήπιου ή μεικτού κοσμοπολιτισμού³⁰. Τα μειονεκτήματα της αμιγώς κοσμοπολιτικής θεωρίας, το κυριότερο από τα οποία είναι η παραγνώριση της σημασίας των ειδικών καθηκόντων των ανθρώπων απέναντι σε θεσμούς συναισθηματικά φορτισμένους όπως η πατρίδα και η οικογένεια αλλά και σε δεσμούς πιο προσωπικούς όπως η φιλία ή η κάθε μορφής αγάπη, παρακάμπτονται από τον Καντ με τρεις τρόπους: Κατ' αρχάς, ο Καντ αναδεικνύει την αυτοτελή ηθική αξία των ατόμων η οποία αντανακλάται και στις σχέσεις που αναπτύσσουν σε ανθρώπινο, πολιτικό αλλά και πολιτισμικό επίπεδο. Δεύτερον, τονίζει την αναγκαιότητα διαχωρισμού των κρατών και τα ολέθρια αποτελέσματα τυχόν συγχώνευσής τους. Τέλος, περιορίζει το κοσμοπολιτικό δίκαιο σε δικαίωμα επίσκεψης και μη εχθρικής μεταχείρισης, χωρίς να το επεκτείνει και σε πολιτικά δικαιώματα.

²⁷ Καντ (1992) όπ.π. σελ. 96.

²⁸ Ibid. σελ. 64-65.

²⁹ Βλ. Nussbaum, Martha, κ.ά. *Υπέρ Πατρίδος: Πατριωτισμός ή Κοσμοπολιτισμός*, μτφρ. Α. Τσοτσόρου, επιμ. J. Cohen, Αθήνα: Scripta, 1996.

³⁰ Παπαγεωργίου (2008) όπ.π. σελ. 118-120, 319-332 και 388-400

Μέσω του κοσμοπολιτικού δικαίου εξασφαλίζεται πρωτίστως η προστασία των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αυτών δηλαδή που συνδέονται με την κοινή ανθρωπινή φύση, επαναφέροντας έτσι στο προσκήνιο τη σημασία της ηθικής αξίας των ατόμων, η προστασία της οποίας είναι στην καντιανή σκέψη εκ των ων ουκ άνευ.

Η αφήγηση του Καντ ξεκινάει από το άτομο για να καταλήξει στο άτομο. Με ένα σχήμα κύκλου λοιπόν ολοκληρώνεται η καντιανή διάρθρωση του κόσμου μέσω μιας συλλογιστικής που ξεκινάει από το **μερικό** (άτομα), συναντάει την ενότητα (κράτος), εξελίσσεται σε πλουραλισμό (διεθνές δίκαιο) και καταλήγει στην ολότητα (κοσμοπολιτισμός).

Επίλογος: Αντικρίζοντας τον πραγματικό κόσμο

Άραγε ο γοητευτικός αυτός πίνακας διά χειρός Καντ ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα του κόσμου; Ή μήπως η επιγραφή «Για την αιώνια ειρήνη» ταιριάζει μόνο στην είσοδο ενός κοιμητηρίου;

Στη μελέτη του «Περί του κοινώς λεγομένου ‘Αυτό μπορεί να ισχύει στη θεωρία αλλά δεν εφαρμόζεται στην πράξη’», ο Καντ εξετάζει τη σχέση μεταξύ θεωρίας και πρακτικής στην Ηθική γενικώς, στο πολιτειακό δίκαιο, και στο διεθνές («εξεταζόμενο από σκοπιά διεθνώς φιλανθρωπική, δηλαδή κοσμοπολιτική»)³¹. Η δομή της μελέτης αυτής ανταποκρίνεται συνεπώς στα βήματα που προτείνονται Για την

³¹ Kant, Immanuel, «On the common saying ‘this may be true in theory, but it does not apply in practice» σε: Kant, Immanuel, *Political Writings*, επιμ. H. S. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, σελ. 61-92.

αιώνια ειρήνη, στην οποία μπορεί να θεωρηθεί ένα είδος εισαγωγής. Και οι δύο μελέτες έχουν ως αφετηρία τη θέση πως «οτιδήποτε ισχύει στη θεωρία, ισχύει επίσης στην πρακτική»³². Μήπως όμως το σχεδιάσμα του Καντ ισχύει μόνο στη θεωρία, αλλά όχι στην πράξη;

*

Ο κόσμος μας συγκροτείται πράγματι από άτομα τα οποία διεκδικούν τη διαφύλαξη της ηθικής τους προσωπικότητας μέσω ενός οργανωμένου κράτους. Η κατηγορική όμως προσταγή δεν γίνεται εν γένει σεβαστή, καθώς όχι μόνο δεν έχουν εκλείψει οι μόνιμοι στρατοί αλλά έχουν αναβαθμίσει σημαντικά τον εξοπλισμό τους, κεντρίζοντας διαρκώς τη φιλοπόλεμη ροπή των κυβερνώντων.

Τα κράτη διατηρούν ακόμα την οντότητά τους, όχι όμως και την αυτονομία τους. Λόγω οικονομικών εξαρτήσεων και αλληλεπιδράσεων, τα πιο αδύναμα από αυτά καθίστανται πιόνια σε ένα παιχνίδι με άγνωστους όρους, όπου ο οικονομικός πόλεμος εξαλείφει κάθε έννοια ισότητας. Επιπλέον, η εμφάνιση της τρομοκρατίας καθιστά πλέον αδύνατη την οποιαδήποτε εμπιστοσύνη στο φρόνημα του εχθρού, ο οποίος αρέσκεται σε ύπουλα μέσα εξολόθρευσης αθώων πολιτών.

Σε πολιτειακό επίπεδο η αντιπροσωπευτική αρχή είναι πλέον ευρύτερα αποδεκτή και το πολίτευμα της έμμεσης δημοκρατίας μοιάζει να είναι πλέον ο κανόνας. Ο χωρισμός όμως των εξουσιών έχει σαφώς ατονήσει, καθώς το νομοθετικό σώμα συχνά κατευθύνεται

³² Ibid. σελ. 92.

από την εκτελεστική εξουσία, από την οποία επιλέγονται στη χώρα μας τουλάχιστον- οι ανώτατοι δικαστικοί λειτουργοί των διοικητικών δικαστηρίων.

Ο δημόσιος διάλογος δεν πηγάζει από την τάξη των Φιλοσόφων, αλλά διεκπεραιώνεται με τρόπο φλύαρο και καταγιστικό στα σύγχρονα ΜΜΕ. Παρ' όλο όμως που η δημόσια σφαίρα έχει διευρυνθεί χάρη στις νέες τεχνολογίες, η καντιανή αρχή της δημοσιότητας κοιμάται τον «ύπνο του δικαίου», καθώς τα αξιώματα στα οποία στηρίζεται η κρατική αλλά και η διεθνής δράση διατυπώνονται συνήθως με όρους μυστικότητας.

Σε διεθνές επίπεδο, υπάρχουν πλέον διεθνείς οργανισμοί ποικίλων αρμοδιοτήτων. Ο ΟΗΕ, διεθνής οργανισμός γενικών αρμοδιοτήτων και, ως εκ τούτου, περιορισμένης αποτελεσματικότητας (σκοπός του οποίου, θα λέγαμε, είναι η διασφάλιση της παγκόσμιας ειρήνης), προσομοιάζει περισσότερο στο πρότυπο του Καντ περί ομοσπονδιακού συστήματος ελευθέρων κρατών. Όμως, η σημερινή του κατάσταση θυμίζει περισσότερο ένα «αρνητικό υποκατάστατο μιας υφιστάμενης και συνεχώς διευρυνόμενης συμμαχίας που θα αποσοβεί τον πόλεμο, αλλά με μόνιμο τον κίνδυνο έκρηξής του»³³.

Όσον αφορά την ηθική διάσταση των διεθνών σχέσεων, η παραβίαση των υποσχέσεων των κρατών τόσο απέναντι στους πολίτες τους όσο και στις μεταξύ τους σχέσεις αποτελεί κοινή πρακτική. Επίσης, ο προληπτικός πόλεμος, παρά τον άδικο χαρακτήρα του, εξακολουθεί να χρησιμοποιείται ως τακτική, εμπλουτισμένος με νέους στόχους, όπως ήταν στην περίπτωση του δεύτερου πολέμου του Ιράκ η

³³ Kant (1992) όπ.π. σελ. 49.

εξασφάλιση στρατηγικών πλεονεκτημάτων³⁴. Αλλά δε λείπουν και «οι μεγάλες αδικίες με μικρό αντικείμενο», χαρακτηριστικό παράδειγμα των οποίων αποτελεί ο πόλεμος στη Γάζα.

Ο καντιανός κοσμοπολιτισμός αντανακλάται στην έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τα οποία κατοχυρώνονται σε πληθώρα διεθνών συμβάσεων αλλά και προστατεύονται μέσω υπερκρατικών μηχανισμών (π.χ. ΕΔΔΑ), εξομοιώνοντας τους πολίτες όλων των κρατών ως προς μία τουλάχιστον ιδιότητά τους, την ανθρωπινή. Οι εμπορικές συναλλαγές όμως, έχοντας επεκταθεί σε παγκόσμια κλίμακα, δεν υπήρξαν και τόσο αθώες...

Επιβιβαιώνοντας θριαμβευτικά τη διάσταση ανάμεσα σε θεωρία και πράξη, ο κόσμος, μέσα από την ίδια αφήγηση, έχει ακολουθήσει τα βήματα της καντιανής λογικής (από το άτομο στο κράτος, από το κράτος στο διεθνές δίκαιο, από το διεθνές δίκαιο στον κοσμοπολιτισμό) αλλά προς την αντίθετη κατεύθυνση, προς τον Αιώνιο Πόλεμο.

³⁴ Παπαγεωργίου (2008) όπ.π. σελ. 386.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Archibugi, Danielle, «Immanuel Kant: Cosmopolitan Law and Peace», *European Journal of International Relations*, vol.1, no 4, 1995, σελ. 429-456.

Covell, Charles, *Kant and the Law of Peace*, London: Macmillan Press, 1998.

Kant, Immanuel, «On the common saying 'this may be true in theory, but it does not apply in practice'» σε: Kant, Immanuel, *Political Writings*, επιμ. H. S. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, σελ. 61-92.

Kleingeld, Pauline, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Αναγνώστου Λευτέρης, «Περιμένοντας τον Καντ και την ειρήνη» σε: Kant, Immanuel, *Για την αιώνια ειρήνη*, μτφρ. Ά. Πόταγα, επιμ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1992, σελ. 11-20.

Kant Immanuel [Καντ, Ιμμάνουελ], *Για την αιώνια ειρήνη*, μτφρ. Ά. Πόταγα, επιμ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1992.

-----, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη, 1984.

Nussbaum, Martha [Νούσμπουμ, Μάρθα] κ.ά. *Υπέρ Πατρίδος: Πατριωτισμός ή Κοσμοπολιτισμός*, μτφρ. Α. Τσοτσόρου, επιμ. J. Cohen, Αθήνα: Scripta, 1996.

Παπαγεωργίου Κωνσταντίνος, *Πόλεμος και Δικαιοσύνη: Πολιτική φιλοσοφία για τον κόσμο*, Αθήνα: Πόλις, 2008.

Πρόσθετη βιβλιογραφία

Gallie, Walter Bryce, *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Nour, Soraya, «Cosmopolitanism: Kant and Kantian Themes in International Relations» σε: Rauscher, Frederick and Perez, Daniel Omar (eds.), *Kant in Brazil*, NY: University of Rochester Press, 2012, σελ. 466-514.

Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Αυγελής, Νίκος, «Το φιλοσοφικό πρόβλημα της ειρήνης», *Το Βήμα*, 4 Μαΐου 1997, σελ. Β03.

Βώκος Γεράσιμος, «Προσχέδιο για τον διαρκή πόλεμο», *Το Βήμα*, 23 Ιουλίου 2006.

Βώκος Γεράσιμος, «Το παγκόσμιο κοσμοπολιτικό κράτος του Καντ», *Το Βήμα*, 4 Μαΐου 1997.

Παπαγεωργίου Κωνσταντίνος, «Οι άλλοι στην κοινότητα και τον κόσμο» σε: *Τμηματικός Τόμος Μιχ. Π. Σταθόπουλου (I)*, Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας, 2010, σελ. 1969-1988.

Habermas Jürgen [Χάμπερμας, Γιούργκεν], *Η ιδέα του Καντ περί της αιώνιας ειρήνης*, μτφρ. Αννίτα Συριοπούλου, επιστημονική θεώρηση: Γιώργος Ξηροπαΐδης, Αθήνα: Πόλις, 2006.

«Ο ανθρώπινος βίος ως όλον». Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre

Νικόλαος Ι. Ανδρεαδάκης*

Η θεωρία του Alasdair MacIntyre αποτελεί σημαντικό μέρος μια ευρύτερης συζήτησης, αναφορικά με το περιεχόμενο, τα όρια και τις προοπτικές της Νεωτερικότητας, η οποία αποκτά συγκρουσιακό χαρακτήρα, περιστρεφόμενη γύρω από εννοιολογικά ζεύγη, όπως είναι η διαδικαστική και ουσιαστική ηθική, το ιδεώδες του ηθικού βίου και οι κανόνες της δίκαιης και ισότιμης συνύπαρξης, η τελεολογία και η δεοντολογία, ο κοινοτισμός και ο φιλελευθερισμός. Όπως έχει προσφυώς ειπωθεί, «είναι δύσκολο να ονοματίσει κανείς έναν αγγλόφωνο ηθικό φιλόσοφο που γράφει στο δεύτερο μισό του 20ου αιώνα, εκτός από τον John Rawls, του οποίου η επίδραση στην ευρύτερη κουλτούρα να είναι τόσο μεγάλη όσο του MacIntyre»¹. Η εναλλακτική θεωρητική προσέγγιση που εισήγαγε ο MacIntyre για τις αρετές λειτουργεί και ως κριτική του αφηρημένου χαρακτήρα της σύγχρονης ηθικής². Στη θεωρία του MacIntyre, επιφυλάσσεται μια

κριτική στον ατομικισμό, στον ατομικό φιλελευθερισμό, που εκλαμβάνει το άτομο, το οποίο είναι, φυσικά, ένα διακριτό και ψυχολογικά συνεχές, λογικό και αυτόνομο ον, ως βασική ηθική μονάδα, ως μια υπέρτατη πηγή αξίας και ως φορέα δικαιοσύνης. Για τον MacIntyre, το άτομο διακρίνεται από μια εγγενή πολυπλοκότητα, την οποία η ατομικιστική άποψη αδυνατεί να συλλάβει. Αν και εφόσον απουσιάζει μια οριστική τελεολογία, που να καθορίζει τι είναι καλό, ενάρετο και ηθικό, κατά τις επιταγές της εκάστοτε κοινότητας, το άτομο δεν μπορεί να καθοδηγηθεί, ειμή μόνον από την έμφυτη και βιολογική του ικανότητα να αντιλαμβάνεται την έννοια του καλού και του κακού³.

Στις πρώτες σελίδες του έργου του *After Virtue. A study in Moral Theory (Μετά την αρετή. Μία μελέτη στην ηθική θεωρία)*, ο MacIntyre ξεκινά με μία αλληγορία με αναφορά στον χώρο της επιστήμης. Περιγράφει έναν φανταστικό πιθανό κόσμο, ευρισκόμενο σε κατάσταση παντελούς και απολύτου κρίσεως: Εργαστήρια καίγονται, επιστήμονες εκδιώκονται, βιβλία καταστρέφονται, όργανα περιπίπτουν σε αχρησία, η επιστήμη εξοβελίζεται από την εκπαίδευση. Και όταν, σε πείσμα της καταστάσεως αυτής, ορισμένοι «πεφωτισμένοι» άνθρωποι προσπαθούν να επαναφέρουν την επιστήμη, το μόνο που διαθέτουν είναι θραύσματα γνώσεως,

* ΜΔΕ στη Φιλοσοφία του Δικαίου, Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ.

¹ Solomon, David, «MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy» σε: Murphy, Mark C (ed), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, σελ. 142.

² Mela, L., «MacIntyre on Personal Identity», *Public Reason*, vol.3, no 1, 2011, σελ. 103-113.

³ Ibid.

αποκεκομμένα από το ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο που τους προσέδιδε νόημα, σημασία και ουσία. Κι αν καταβάλλονται προσπάθειες επανένωσης των αποσπασμάτων αυτών, υπό τους τίτλους της φυσικής, της χημείας και της βιολογίας, σχεδόν κανείς δεν αντιλαμβάνεται πως η εν λόγω δραστηριότητα δεν συνιστά φυσική επιστήμη, διότι, πλέον, έχουν χαθεί, ανεπιστρεπτί, οι κανόνες συνέπειας και συνεκτικότητας, το απαραίτητο πλαίσιο που την νοηματοδοτεί.

Ο MacIntyre προβαίνει στην ανησυχητική εκτίμηση ότι, στην ίδια κατάσταση σοβαρής αποδιοργάνωσης με αυτή των φυσικών επιστημών, ευρίσκεται η σύγχρονη γλώσσα της ηθικής. Η τρέχουσα ηθική θεωρία και πράξη αποτελείται από «απεικράσματα» ηθικής — “*simulacra of morality*” — και απαρτίζεται από εννοιακά σπαράγματα του παρελθόντος, αποσυνδεδεμένα από ευρύτερο πλαίσιο νοηματοδότησής του, γεγονός που οδηγεί σε μερική, ενίοτε και ολική, αδυναμία θεωρητικής και πρακτικής κατανόησης της ηθικής⁴. Το φαινόμενο της απόσχισης σπαραγμάτων από ευρύτερα θεωρητικά πλαίσια ο MacIntyre το αποκαλεί «αποπλαισίωση» των ηθικών εννοιών και ασκεί σε αυτό δριμεία κριτική. Η κριτική αυτή εντάσσεται στη γενικότερη σύνθετη απηγή κριτική που ο ίδιος ασκεί στη Νεωτερικότητα και στις αρρώστιες και παθογένειες που αυτή κληροδότησε, μετά την παταγώδη αποτυχία του Διαφωτισμού και

⁴ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1985, σελ. 1-5.

του Διαφωτιστικού Προγράμματος να αρθρώσει ορθολογική δικαιολόγηση για την ηθική⁵.

Επομένως, η ηθική θεωρία είναι σήμερα εμφανώς διατεταραγμένη και προβάλλει ως ένα μαζικό σύνολο εννοιολογικών αποσπασματικών απομειναριών, τα οποία έχουν επιβιώσει και διατηρηθεί από το παρελθόν, παρόλο που το θεωρητικό υπόβαθρο που τα θεμελίωνε είτε ξεπεράστηκε είτε εγκαταλείφθηκε είτε αντικαταστάθηκε⁶. Ο σύγχρονος πολιτισμός πάσχει από την απώλεια μιας κανονιστικής τάξης, μια απώλεια που η φιλοσοφία, διαχρονικά, αναπαράγει θεωρητικά και, έτσι, δεν μπορεί να καλύψει. Ως εκ τούτου, η λύση των ηθικών προβλημάτων στο επίπεδο των κοινωνικών πρακτικών καθίσταται αδύνατη. Μάλιστα, η σύγχυση, ως περιγράφεται ανωτέρω, δεν σχετίζεται μόνο με τις θεωρητικές και φιλοσοφικές προσεγγίσεις, αλλά, κυρίως, με τη ζωή στο σύνολό της. Ο MacIntyre εντοπίζει το πρόβλημα, πρωτίστως, στα θέματα που σχετίζονται με την ηθική και, δευτερευόντως, στα θέματα που αφορούν στην αλήθεια και την ορθολογικότητα.

Το *After Virtue* ενσαρκώνει μία απόπειρα, εκ μέρους του γράφοντος, για αναζήτηση των λόγων, ένεκα των οποίων το Διαφωτιστικό Πρόγραμμα οδηγείται σε αναγκαία, αναπόφευκτη αποτυχία. Υπεύθυνες για τη σημερινή, αναμφίλεκτα παρηκμασμένη, κατάσταση της ηθικής φιλοσοφίας είναι, κατά τον Σκωτσέζο διανοητή, οι

⁵ Ibid. σελ. 51.

⁶ Ibid. σελ. 110-111, 256-257.

φιλοσοφικές θεωρίες του Διαφωτισμού και, ιδίως, οι προσεγγίσεις του Hume και του Kant, η ωφελμιστική φιλελεύθερη θεωρία του Mill, οι νεοκαντιανές φιλελεύθερες πολιτικές θεωρίες του Nozick και του Rawls. Ο μετα-διαφωτιστικός φιλελεύθερος πολιτισμός εκτρέπεται προς την συγκινησιοκρατία⁷, σε θεωρητικό επίπεδο, και στη γραφειοκρατία, σε επίπεδο κοινωνικοπολιτικής πρακτικής⁸. Υπό το δεύτερο πρίσμα, η σύγχρονη κοινωνία αποτυπώνει, υποδειγματικά, την κοινωνική αλλοτρίωση.

Ο MacIntyre αναγνωρίζει την ανάγκη ορθολογικής δικαιολόγησης στο ηθικοπρακτικό πεδίο, προκειμένου για να αντιμετωπισθεί η αξιολογική κρίση της εποχής μας, και επιχειρεί ν' αναπλάσει μία συμπαγή «Αντιδιαφωτιστική Παράδοση», με άξονα τον Αριστοτέλη, ο οποίος προτάσσεται ως πρωταγωνιστής απέναντι στις φωνές της φιλελεύθερης νεωτερικότητας⁹, ως η βέλτιστη θεραπεία για τις παθογένειες αυτής. Μπροστά σε αυτή τη διατάραξη της ηθικής θεωρίας και τον κατακερματισμό του σύγχρονου πολιτισμού, θέτει, εναγωνίως, το δίλημμα «Nietzsche ή Αριστοτέλης;»¹⁰, δισχυριζόμενος

⁷ Η «συγκινησιοκρατία» (“emotivism”) επιτελεί, στο έργο του MacIntyre, τη λειτουργία μίας ευρύτερης φιλοσοφικής υπόθεσης, παρά μίας συγκεκριμένης μεταηθικής θεώρησης. Όταν ο MacIntyre χρησιμοποιεί τον όρο «συγκινησιοκρατία», δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένο φιλοσοφικό ρεύμα, αλλά ο όρος αφορά στην υφιστάμενη ανικανότητα και αδυναμία ορθολογικής δικαιολόγησης και, συνακόλουθα, ορθολογικής επίλυσης των ηθικών διαφωνιών, η οποία προκύπτει ως αναπόφευκτη συνέπεια της αποδοχής της βασικής θέσης ότι οι αξιολογικές κρίσεις είναι αποτέλεσμα προσωπικής προτίμησης.

πως δύο είναι οι δρόμοι που ανοίγονται στη σύγχρονη εποχή χωρίς να υφίσταται τρίτος. Μπορούμε είτε να ακολουθήσουμε την αποτυχία του διαφωτιστικού προγράμματος, μέχρι του σημείου που μας απομένει μόνον η νιτσεική διάγνωση περί ναυαγίου της νεωτερικότητας, περί αποτυχίας πάσης προσπάθειας ορθολογικής δικαιολόγησης της ηθικής και περί συγκάλυψης, πίσω από την ηθική, ανορθολόγων φαινομένων της βούλησης, είτε να δεχθούμε ότι το διαφωτιστικό πρόγραμμα ήταν λαθεμένο και δεν έπρεπε να έχει καν ξεκινήσει¹¹. Ο MacIntyre θεωρεί πως η αναγνώριση της αποτυχίας του διαφωτιστικού προγράμματος δεν οδηγεί, άνευ ετέρου, στην νιτσεική προτροπή περί αντικατάστασης των ηθικών αξιών από τη θέληση για δύναμη και πως ο αριστοτελισμός κατορθώνει να ανθίσταται στη νιτσεική κριτική¹², τασσόμενος, έτσι, συλλήβδην, υπέρ της αριστοτελικής αρετολογικής προσεγγίσεως.

Ωστόσο, σύμφωνα με τη Leontsini¹³, μία σημαντική αντίρρηση κατά της έννοιας της αριστοτελικής παράδοσης, όπως αυτή συλλαμβάνεται και χρησιμοποιείται από τον MacIntyre, είναι το κατά πόσον αυτή,

⁸ Μελά, Λία, *Alasdair MacIntyre : Η ηθική μεταξύ κανόνων και αρετών*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2012, σελ.35.

⁹ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 146.

¹⁰ Ibid. σελ.109 επ.

¹¹ Ibid. σελ. 118.

¹² Ibid. σελ. 256.

¹³ Leontsini, Eleni G, «MacIntyre's Conception of the Aristotelian Tradition in After Virtue» σε: Koutras, Dimitrios N. (ed.), *Aristotle's political philosophy and*

πράγματι, στηρίζεται σε ιστορικά γεγονότα — και όχι σε μία εσφαλμένη φαντασιακή κατανόηση. Αυτό είναι ιδιαίτερα ουσιώδες, αν ληφθεί υπ' όψιν ότι η κριτική που ασκεί ο MacIntyre κατά του φιλελευθερισμού και το αίτημα προς αναβίωσιν της αριστοτελικής παράδοσης ερείδονται επί της θέσης ότι η παράδοση αυτή υπήρξε, τω όντι, σε συγκεκριμένη ιστορική εποχή. Η παράδοση του αριστοτελισμού, όπως την αντιλαμβάνεται ο MacIntyre, δεν αναφέρεται σε μια συγκεκριμένη ιστορική εποχή, αλλά είναι, απλώς, ένα κατασκευάσμα και, κατ' αυτόν τον τρόπο, το ιστορικό επιχείρημα με το οποίο αυτός στηρίζει τη θεωρία του καθίσταται αβάσιμο.

Ο MacIntyre παρατηρεί ότι το πρόβλημα δεν περιορίζεται μόνον στην διατάραξη και εκπτώχευση της σύγχρονης ηθικής θεωρίας. Ομού με αυτήν, υποδηλώνεται μία βαθύτερη και γενικότερη κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική απώλεια, που φέρει ίχνη παρακμής και εκδηλούται στην ανάδυση του νεωτερικού αυτονόμου υποκειμένου. Ο «συγκινησιοκρατικός εαυτός» είναι αφηρημένος, άχρωμος, φασματικός και επίπεδος, ενώ αποποιείται καίριες ιδιότητες που παραδοσιακά συνέχονται με την ιδέα της υποκειμενικότητας. Διαμορφώνεται μέσα από την απώλεια των παραδοσιακών δεσμών, που δομούσαν την κοινωνική ταυτότητα και μία άποψη του ανθρωπίνου βίου ως τάξης προς ορισμένο τέλος¹⁴. Σύμφωνα με τον MacIntyre, ο Διαφωτισμός μάς κληροδότησε έναν σύνθετο

its influence, Society for Aristotelian Studies «The Lyceum»: Athens, 1999, σελ. 220 – 234.

συνδυασμό αρχαίων ελληνικών στοιχείων και μεσαιωνικών υποθέσεων του Χριστιανισμού, αλλά η τελεολογική κατανόηση του ανθρωπίνου βίου απωλέσθη στην πορεία της ιστορικής διαδικασίας. Η τελεολογική κοσμοθεωρία του χαμένου αρχαίου και μεσαιωνικού κόσμου, αντικαταστάθηκε από μια ενότητα μεταφυσικών, επιστημολογικών και ηθικών προϋποθέσεων. Ο MacIntyre αποσκοπεί να επανερργοποιήσει το περιεχόμενο της ηθικής, χωρίς να λάβει υπ' όψιν αυτές τις μεταφυσικές και επιστημολογικές προϋποθέσεις, και υποκαθιστά, στην έννοια της Φύσης, την έννοια της Ιστορίας, στοχεύοντας στην κατασκευή μιας τελεολογίας που στρέφεται από τη βιολογία στην κοινωνία, από την φύση στον πολιτισμό.

Ο MacIntyre θέτει στο επίκεντρον του επιχειρήματός του τον Αριστοτέλη, τον οποίο ρητά δηλώνει πως θα αντιμετωπίσει όχι ως έναν μεμονωμένο θεωρητικό, αλλά ως τον εκπρόσωπο μίας μακράς παράδοσης. Με εφαλτήριο την αριστοτελική αυτή παράδοση, ο Σκωτσέτζος διανοητής θα αρθρώσει την ηθική και πολιτική του θεωρία. Επιχειρεί, μάλιστα, μία νέα ανάγνωση, μία «επανοικειοποίηση» της αριστοτελικής παράδοσης και τη συνακόλουθη θεμελίωση μίας θεωρίας, με βάση νεοαριστοτελικά και νεοθωμιστικά στοιχεία, που καταλείπει κεντρική θέση στις αρετές και χρειάζεται μία υπερκείμενη αντίληψη τέλους του ανθρωπίνου βίου. Η εκδοχή του Αριστοτέλη, που ο MacIntyre προτείνει ως συνταγή για την

¹⁴ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 33-34.

ίαση της σύγχρονης ηθικής, πρέπει να είναι αναδομημένη ως προς δύο ζητήματα: Κατ' αρχάς, ο MacIntyre καλείται να δείξει ότι η τελεολογική κατανόηση της ανθρώπινης φύσης αιτιολογείται χωρίς την προσφυγή στην αριστοτελική μεταφυσική βιολογία. Κατά δεύτερον, ο MacIntyre καλείται να βρει έναν τρόπο, ώστε να είναι σε θέση να ανακαλέσει την έννοια της ηθικής κοινότητας, χωρίς να χρειάζεται να προϋποθέτει ουτοπικές κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές, λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι η αριστοτελική έμφαση του συστατικού ρόλου της πόλεως για την ηθική θεμελιώνεται στην «πόλιν» της αρχαίας Αθήνας, η οποία, όμως, υπήρξε μοναδική στην ιστορική και πολιτισμική της εμφάνιση. Πάντως, η αναφορικότητα στο έργο του Αριστοτέλη είναι έκδηλη στο έργο του MacIntyre, ο οποίος θεωρείται ότι εισφέρει μία πρωτότυπη νεοαριστοτελική ηθική θεωρία.

Το αίτημα για αναβίωση της αριστοτελικής — κλασικής παράδοσης συνδυάζεται με το αίτημα για ιστορικοποίηση των ηθικών εννοιών. Κατά τούτο, ο MacIntyre στρέφεται στο παρελθόν, υποστηρίζοντας ότι τα επιμέρους ιστορικά συμβάντα δεν πρέπει να προσεγγίζονται αποσπασματικά, αλλά ως μέρη συγκεκριμένης ολότητας που τα νοηματοδοτεί και, άρα, γίνονται αντιληπτά ως ένα συμπαγές σύνολο, με εσωτερική συνοχή και συνεκτικότητα. Το εγχείρημα αυτό

ανταποκρίνεται πλήρως στην ευρύτερη προσέγγιση του φιλοσόφου για την ανθρώπινη πράξη, όπως αυτή θα εξεταστεί ενδελεχώς παρακάτω.

Η ηθική και πολιτική θεώρηση του MacIntyre είναι, εξάπαντος, θεώρηση αρετολογική. Αντιτίθεται στη σύγχρονη «ηθική του κανόνα» που εκφράζει ο νεωτερικός φιλελευθερισμός¹⁵, η οποία, ερειδομένη αποκλειστικά επί αρνητικών, απαγορευτικών κανόνων και επιτάσσουσα τη συμμόρφωση προς αυτούς, καθίσταται ηθική αρνητική, απαγορευτική, χωρίς να θέτει ορισμένο ιδανικό, ενώ καταλείπει στις αρετές μία δευτερεύουσα — περιθωριακή θέση, νοώντας αυτές ως απλό σύνολο τάσεων και ροπών, που ελέγχονται από μία υψηλής τάξεως επιθυμία του προσώπου να δρα σύμφωνα με τις βασικές αρχές του ορθού¹⁶. Σε πλήρη αντίστιξη προς τα ανωτέρω, ο MacIntyre, κυρίως στο έργο του *After Virtue* (1981), καθώς και σε εκείνα που ακολούθησαν, όπως τα *Whose Justice? Which Rationality* (1989), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), *Dependent Rational Animals* (1999), εξαίρει τον ρόλο των αρετών, επιχειρώντας μία προσέγγιση, που αρθρώνεται γύρω από αγαθά προς τα οποία κινητοποιούν οι αρετές και προσδίδει θετικό περιεχόμενο στον ανθρώπινο βίο. Κινούμενος στο πλαίσιο της αριστοτελικής παραδόσεως, διατυπώνει ότι το άτομο δύναται να εξασκήσει και

¹⁵ Ibid. σελ. 118-119.

¹⁶ Rawls, John, *Θεωρία Δικαιοσύνης*, μετάφραση Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Νίκος Στυλιανίδης και Ανδρέας Τάκης, Αθήνα: Πόλις, 2001, σελ. 500-501.

αναπτύξει τις αρετές του μόνο εντός της κοινωνίας και μόνο δια της αλληλεπίδρασης με τους γύρω του, οι οποίοι συμμετέχουν όλοι μαζί και έκαστος ξεχωριστά στο κοινό πρόγραμμα, με ύπατο στόχο την κατάκτηση του ευ ζην, της ευδαιμονίας, σε ατομικό και σε κοινωνικό επίπεδο.

Ο ίδιος, όμως, παρατηρώντας πως πλήθος ανταγωνιστικών ορισμών και «καταλόγων αρετών» έχουν, κατά καιρούς, δει το ιστορικό φως και πως πλείονες αρετολογίες διεκδικούν θεωρητική υπεροχή και καθολική δεσμευτικότητα, διερωτάται αν, άραγε, υφίσταται μία ενιαία κεντρική «πυρηνική» έννοια των αρετών, που, πίσω από τη φαινομενική ετερογένεια, αναδεικνύει ως συνεκτικό ιστό μία ενιαία παράδοση. Η έννοια αυτή προϋποθέτει την αποδοχή μίας πρότερης θεώρησης ορισμένων χαρακτηριστικών του κοινωνικού και ηθικού βίου, με τους όρους της οποίας θα οριστεί και θα εξηγηθεί. Έτσι η έννοια της «αρετής» συνάπτεται προς τη λογική ανάπτυξη τριών παραγόντων - σταδίων, που θα αποτελέσουν το απαραίτητο πλαίσιο και το ουσιώδες υπόβαθρο, εντός του οποίου η έννοια αυτή θα γίνει κατανοητή: (1) «πρακτική» (2) «αφηγηματική ενότητα ανθρώπινου βίου» και (3) «ηθική παράδοση».

Ο MacIntyre δίδει έναν αρχικό, οιονεί διστακτικό, ορισμό της «αρετής», την οποία νοεί ως «μία αποκτηθείσα ανθρώπινη ποιότητα — ιδιότητα, η κατοχή και εξάσκηση της οποίας τείνει να μας επιτρέπει

να επιτύχουμε εκείνα τα αγαθά που είναι εσωτερικά στις πρακτικές, ενώ η έλλειψη της οποίας μας αποτρέπει δραστικά από την επίτευξη οποιωνδήποτε τέτοιων αγαθών». Ως «πρακτική» ορίζει «κάθε συνεκτική και σύνθετη μορφή κοινωνικώς εδραιωμένης συνεργατικής ανθρώπινης δραστηριότητας, δια της οποίας τα αγαθά που είναι εσωτερικά σε αυτήν τη μορφή δραστηριότητας πραγματώνονται κατά τη διάρκεια της προσπάθειας που καταβάλλουμε να φθάσουμε αυτά τα επίπεδα αριστείας που είναι πρόποντα και που μερικώς ορίζουν αυτή την μορφή δραστηριότητας, έχοντας ως αποτέλεσμα οι ανθρώπινες δυνάμεις να επιτυγχάνουν την αριστεία και οι ανθρώπινες έννοιες των τελών και των αγαθών που εμπλέκονται να αναπτύσσονται συστηματικά»¹⁷. Κατά τον φιλόσοφο, η πρακτική είναι το κοινωνικό υπόβαθρο, η «αρένα», εντός της οποίας καθίσταται νοητή η εξάσκηση της αρετής. Μία ανθρώπινη δραστηριότητα μπορεί να αναγνωριστεί ως πρακτική, μόνο υπό τον όρο ότι περιλαμβάνει «εσωτερικά ή εσωγενή αγαθά», ήτοι αγαθά άρρηκτα συνδεόμενα με τη συγκεκριμένη πρακτική, αγαθά τα οποία δύνανται να επιτευχθούν μόνο με τη συμμετοχή στην ίδια αυτή την πρακτική και η ενύλωση των οποίων αποτελεί αγαθό για όλη την κοινότητα που συμμετέχει στην πρακτική. Υπάρχουν, όμως, και τα «εξωτερικά ή εξωγενή αγαθά», τα οποία συνεχονται με μία δραστηριότητα μόνον εξωτερικώς και τυχαίως και, επομένως, μπορούν να επιτευχθούν και εναλλακτικώς, μέσω άλλων δραστηριοτήτων. Πρόκειται, μάλιστα, για αγαθά, που υφίστανται,

¹⁷ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 187.

πάντοτε, ως ιδιοκτησία, ως αντικείμενα κυριότητας ενός συγκεκριμένου προσώπου, κατά τρόπον ώστε να αποκλείονται οι άλλοι, αποτελούν, δηλαδή, αντικείμενο ανταγωνισμού, στον οποίον πρέπει να υπάρξουν νικητές και ηττημένοι. Η διάκριση εσωτερικών και εξωτερικών αγαθών, που καθίσταται εύγλωττη με το παράδειγμα του σκακιού και της ζωγραφικής, όπως το θέτει ο MacIntyre¹⁸, είναι κεντρική για την περί αρετών θεώρησή του στο *After Virtue*, ενώ η ίδια διάκριση εμφανίζεται και στο *Whose Justice? Which Rationality?* ως διαφοροποίηση μεταξύ «αγαθών της αριστείας» και «αγαθών της αποτελεσματικότητας».

Ο ορισμός της αρετής σε συνάρτηση προς την πρακτική, που «συστηγάζει» εσωτερικά κριτήρια αριστείας και εσωτερικά αγαθά προς επίτευξιν αυτών των κριτηρίων, δεν φαίνεται να ικανοποιεί πλήρως τον MacIntyre, ο οποίος κρίνει πως, ερήμην μίας υπερκείμενης αντίληψης τέλους ολόκληρου του ανθρώπινου βίου νοουμένου ως ενόητος, η θεώρηση των αρετών παραμένει μερική και ατελής και, γι' αυτό, εγείρει ένα ερώτημα: Κατά πόσον είναι ορθολογικά δικαιολογημένη η νόηση της ανθρώπινης ζωής ως όλου, ως ενόητος, έτσι, ώστε να προσπαθούμε να προσδιορίσουμε κάθε ζωή ως έχουσα το δικό της αγαθό και να κατανοήσουμε τις αρετές ως διαδραματίζουσες ρόλο στην προσπάθεια του ατόμου να κάνει τη ζωή του ένα είδος ενόητος;¹⁹ Η απάντηση είναι για τον ίδιο εναργής και

απόλυτη: Οι αρετές πρέπει να νοηθούν σε σύνδεση με τις πρακτικές, αλλά και εν σχέσει προς τον βίο του ανθρώπου ως ενότητα, ως αναζήτηση της αγαθής ζωής.

Εν τούτοις, η οιαδήποτε σύγχρονη προσπάθεια να νοήσουμε την κάθε ανθρώπινη ζωή ως όλον, ως ενότητα, προσκρούει σε εμπόδια, αφ' ενός κοινωνικά, λόγω της κατακερματισμένης νεωτερικής πραγματικότητας, αφ' ετέρου φιλοσοφικά, λόγω της ατομιστικής θεώρησης της ανθρώπινης δράσης κυρίως από την αναλυτική φιλοσοφία. Η Νεωτερικότητα κατατεμαχίζει την ανθρώπινη ζωή σε ετερογενείς μορφές δραστηριότητας, σε διαφορετικές αξιακές σφαίρες, κάθε μία εκ των οποίων έχει τους δικούς της κανόνες, χωρίς, μάλιστα, να διατίθεται μέθοδος επανανοποίησης των σπαραγμάτων, με αποτέλεσμα το νεωτερικό υποκείμενο να μην έχει πλήρη και συνεκτική ζωή, να μην έχει αίσθηση κατεύθυνσης, να στερείται οδηγητικού νήματος στον βίο του²⁰. Η ζωή εμφανίζεται να μην είναι τίποτα παραπάνω παρά μία σειρά, ένα απάνθισμα ασύνδετων, μεμονωμένων επεισοδίων, ενώ ο εαυτός δίνει την εντύπωση ότι «ρευστοποιείται» στους διαφορετικούς ρόλους που διαδραματίζει. Τέτοιες κατακερματισμένες κοινωνίες επιβάλλουν στα μέλη τους μία αποσπασματική και επτωχευμένη ηθική, καθώς, μέσα στην ετερογένεια και πλειάδα των μερικότερων αγαθών, δεν υφίσταται γενικό ηθικό πλαίσιο, καθοδηγούμενο από ένα συνολικό αγαθό

¹⁸ Ibid. σελ. 203.

¹⁹ Ibid. σελ. 188-189.

²⁰ Μελά (2012) όπ.π. σελ. 151.

προσδίδον ενότητα στον βίο. Αντί να ομιλούμε για «αρετές», κάνουμε λόγο για «τεχνικές δεξιότητες», ενώ χαρακτηριστική είναι η προτεραιότητα των «εξωτερικών αγαθών» ή «αγαθών της αποτελεσματικότητας» έναντι των «εσωτερικών αγαθών» ή «αγαθών της αριστείας». Η νεωτερική ζωή γίνεται αντιληπτή ως σειρά, ως άθροισμα κεχωρισμένων πράξεων και ενεργημάτων, παρά ως όλον με ενότητα και συνοχή. Και, μοιραία, η νεότερη ηθική θέτει στο πυρήνα του ενδιαφέροντός της την έννοια της «πράξης» — και όχι την έννοια του «χαρακτήρα» και του «βίου» ως ολότητας.

Κατά τον MacIntyre, όμως, η ανθρώπινη δράση δεν μπορεί να προσεγγισθεί απλώς και μόνον με όρους εξωτερικής συμπεριφοράς, ως μία αλληλουχία αποσπασματικών πράξεων, αλλά απαιτείται, επιπροσθέτως, ένα υπόβαθρο της πράξης, συναπαρτιζόμενο από τρία στοιχεία: «πεποιθήσεις» — «προθέσεις» — «περιβάλλον». Πρόκειται για έναν αλληλοσχετισμό, μία αλληλοδιαπλοκή του προθετικού, του κοινωνικού και του ιστορικού στοιχείου²¹. Οι ανθρώπινες πράξεις νοούνται προσδιοριζόμενες με όρους προθέσεων και «λόγων προς το πράττειν» του υποκειμένου, εντός συγκεκριμένης κοινωνικής συνθήκης που εντάσσεται σε μία ιστορία. Η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν μπορεί να εξηγηθεί, απλώς και μόνον, ως επέκταση των σωματικών κινήσεων. Οι σωματικές κινήσεις, για να αποκτήσουν νόημα, ουσία και σημασία ως πράξεις, πρέπει να χαρακτηρισθούν εν σχέσει προς τις επιθυμίες, τις προθέσεις, τους στόχους και τις

επιδιώξεις του προσώπου που τις διενεργεί. Η ανθρώπινη συμπεριφορά μπορεί να επεξηγηθεί, να ερμηνευθεί και να αξιολογηθεί, μόνον αν συσχετισθεί και τοποθετηθεί στο ευρύτερο κοινωνικό «σκηνικό», εντός του οποίου λαμβάνει χώρα η πράξη. Έτσι, ανάλογα με το νόημα και τη σημασία του σκηνικού, αποκτά ουσία και σημασιόμενο η ανθρώπινη συμπεριφορά. Ωστόσο, σε αυτό το σημείο, θα πρέπει να γίνει ξεκάθαρο ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά μπορεί να αναφέρεται σε περισσότερα του ενός κοινωνικά σκηνικά, συνεπώς να ευρίσκεται σε συνάφεια με πολλαπλά αφηγηματικά υπόβαθρα. Για τον λόγο αυτό, εάν πρόκειται να διερευνηθεί η συμπεριφορά ενός υποκειμένου, θα πρέπει να εξεταστεί εις βάθος η ιστορία των πιθανών αφηγηματικών σκηνικών και, στη συνέχεια, να εντοπιστούν οι συσχετίσεις που υπάρχουν μεταξύ τους.

Έτσι, ο MacIntyre παρατηρεί πως το άτομο συμμετέχει σε πολλαπλές, άρα αναπόδραστα, ενίοτε, αλληλοσυγκρουόμενες πρακτικές, και αντιμετωπίζει το πρόβλημα της επιλογής μεταξύ των διαφορετικών πρακτικών και των εσωτερικών αγαθών τους, δια της εισαγωγής της έννοιας της «αφηγηματικής ενότητας του ανθρωπίνου βίου». Όπως τα επιμέρους ιστορικά γεγονότα πλαισιώνονται από μία ευρύτερη «ιστορική αφήγηση» που τους προσδίδει νόημα, κατ' ανάλογον τρόπο και η κάθε πράξη βρίσκει θέση και αποκτά αξία στο πλαίσιο του ευρύτερου αφηγηματικού όλου του ανθρωπίνου βίου. Ένας τρόπος κατανόησης του «τι συνέβη;» είναι να πούμε μία ιστορία γι' αυτό, η

²¹ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 206-208.

οποία το εξηγεί, ήτοι τα γεγονότα ερμηνεύονται με την ένταξή τους σε μία αφηγηματική δομή. Η αφήγηση δεν είναι απλώς μία τεχνική ή ένας τρόπος, τον οποίον δυνάμεθα να επιλέξουμε για να μιλήσουμε για την ιστορία ή για τις ανθρώπινες πράξεις, αλλά ο μόνος διαθέσιμος τρόπος προκειμένου για να έχουμε νόημα²²²³. Δεν είναι έργο ποιητών και μυθιστοριογράφων που στοχάζονται επί γεγονότων ασυνδέτων, στα οποία επιβάλλουν a posteriori μία αφηγηματική τάξη που απουσίαζε προηγουμένως, αλλά αντικείμενο μελέτης του ανθρωπίνου βίου, που γράφεται από τον άνθρωπο στην αλληλόδραση και συνύπαρξή του με τους άλλους σε ορισμένο περιβάλλον. Για να κατανοήσουμε τις πράξεις των άλλων, πρέπει να τις εντάξουμε ως επεισόδια στις αφηγηματικές ιστορίες των εμπλεκόμενων προσώπων και στο περιβάλλον εντός του οποίου πράττουν και πάσχουν. Ακριβώς επειδή ζούμε την προσωπική μας ιστορία και κατανοούμε τη ζωή μας ως αφήγηση, γι' αυτό θεωρούμε την μορφή της αφήγησης ως την πλέον κατάλληλη για την κατανόηση των πράξεων των ιδικών μας και των άλλων. Οι ιστορίες βιώνονται πριν ειπωθούν²⁴. Η πράξη, καθεαυτή, έχει έναν εγγενώς ιστορικό χαρακτήρα και ο ανθρώπινος βίος ενέχει ο ίδιος αφηγηματική δομή.

Η ενότητα του βίου δεν έγκειται στην απλή χρονολογική διάταξη και παράθεση γεγονότων, αλλά προσλαμβάνει τη μορφή μίας

²² Mulhall, Stephen and Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell, 1996, σελ. 86.

²³ Μελά (2012) όπ.π. σελ. 41.

αφηγηματικής ιστορίας έχει, δηλαδή, δραματουργική μορφή. Η ενότητα του εαυτού ερείδεται επί της ενότητας μίας αφήγησης, η οποία συνδέει τη γέννηση με τη ζωή και τον θάνατο, όπως ακριβώς στο πλαίσιο μίας μυθιστορηματικής αφήγησης συνδέεται η αρχή με τη μέση και το τέλος του αφηγήματος²⁵. Κατά τον MacIntyre, ο άνθρωπος, στις πράξεις και στις πρακτικές του, όπως ακριβώς και στις μυθιστορίες του, είναι, ουσιαδώς, ένα «διηγούμενο μίαν ιστορία πλάσμα». Γίνεται, διαμέσου της ιστορίας του, αφηγητής ιστοριών στοχευουσών στην αλήθεια. Κατά τον MacIntyre, μπορώ να δώσω απάντηση στο ερώτημα «Τι να κάνω;», μόνον αν απαντήσω στο προγενέστερο ερώτημα «Ποιας ιστορίας ή ποιων ιστοριών είμαι μέρος;». Γινόμαστε μέλη της ανθρώπινης κοινωνίας με έναν ή περισσότερους χαρακτήρες και ρόλους και, εξ απαλών ονύχων, ακούγοντας ιστορίες «με κακές μητριές, χαμένα παιδιά, εξαπατημένους βασιλείς» μαθαίνουμε το νόημα των συναφών ρόλων, αναγνωρίζουμε χαρακτήρες, αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο. Δεν υπάρχει τρόπος να κατανοήσουμε οποιαδήποτε κοινωνία, συμπεριλαμβανομένης της δικής μας, ειμή μόνον μέσα από τις ιστορίες που συνιστούν τις πρωταρχικές δραματουργικές της πηγές²⁶.

Ωστόσο, παρόλη την κοινή αφηγηματική τους δομή, οι ανθρώπινες ιστορίες της ζωής των υπαρκτών προσώπων διαφέρουν από τις μυθιστορηματικές, κατά το ότι οι πρωταγωνιστές της ιστορίας είναι

²⁴ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 212.

²⁵ Ibid. σελ. 205.

²⁶ Ibid. σελ. 216.

και οι συγγραφείς της συνάμα. Το υποκείμενο είναι, δηλαδή, όχι μόνο ηθοποιός, αλλά και συγγραφέας. Μόνο στην φαντασία μας, όμως, ζούμε την ιστορία που μας ευχαριστεί. Στη ζωή, τελούμε, πάντοτε, υπό περιορισμούς. Αυτή είναι και η ειδοποιός διαφορά μεταξύ των φανταστικών και των αληθινών χαρακτήρων: ο βαθμός της συγγραφικής τους ιδιότητας. Δεν είμαστε αυτόνομοι και κυρίαρχοι συγγραφείς, αλλά τίποτα περισσότερο από συν-συγγραφείς, συν-σεναριογράφοι των αφηγηματικών ιστοριών μας. Ως χαρακτήρες, δεν ξεκινούμε ποτέ “ab initio”, αλλά εισερχόμαστε “in medias res”, στο μέσον της υπόθεσης, σε ένα στάδιο που ουδέποτε σχεδιάσαμε, αποτελώντας μέρος μιας υπόθεσης που ουδέποτε πλάσαμε οι ίδιοι, τμήμα μίας δράσης, την οποία ουδέποτε προσυπογράψαμε. Και, βεβαίως, όπως ακριβώς οι ιστορίες μας δεν ξεκινούν με τον τρόπο που επιλέγουμε, παρομοίως δεν εξελίσσονται και κατά το δοκούν. Αυτοπεριοριζόμαστε και ετεροπεριοριζόμαστε από τις πράξεις των άλλων και από το κοινωνικό περιβάλλον. Όταν ο MacIntyre κάνει λόγο για «περιορισμούς επιβαλλομένους εκ του κοινωνικού περιβάλλοντος», αφήνει, βεβαίως, να εννοηθεί ότι, στο πλαίσιο τους, παρέχονται άπειρες ευκαιρίες και δυνατότητες στο εκάστοτε υποκείμενο να στρέψει την αφήγησή του προς όποιο σημείο αυτό επιθυμεί. Συνεπώς, οι περιορισμοί αυτοί δεν συνεπάγονται παρακώλυση, αλλά ελευθερία κινήσεων και επιλογών²⁷.

²⁷ Mulhall and Swift (1996) όπ.π. σελ. 86.

²⁸ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 213-215.

Πάντως, ο καθένας μας είναι ο κύριος χαρακτήρας, ο πρωταγωνιστής στο δικό του δράμα, διαδραματίζοντας, ταυτόχρονα, δευτερεύοντα ρόλο, ως δευτεραγωνιστής, στα δράματα των άλλων κατά τρόπον τέτοιο, ώστε κάθε δράμα να περιορίζει και να περιορίζεται από τα άλλα. Είμαστε, ως εκ τούτου, χαρακτήρες μίας παράλληλης σειράς αλληλοδιαπλεκόμενων, ενίοτε αλληλοπεριοριζόμενων, αφηγήσεων, συχνά δε κάποιες εξ αυτών εντάσσονται, ενσωματώνονται σε άλλες²⁸. Επομένως, κάθε άνθρωπος, όταν προσπαθεί να πει την ιστορία της ζωής του, την εντάσσει, μοιραία, σε μία αφηγηματική συνάφεια. Οπωσδήποτε, έχουμε ανάγκη άλλους ανθρώπους, που θα είναι συμπρωταγωνιστές της ιστορίας μας ή, απλώς, κομπάρσοι της, χρειαζόμαστε, επίσης, τον χώρο και τον χρόνο που θα πλασιώσουν και τις λεπτομέρειες που θα διανθίσουν αυτήν την ιστορία, καθιστώντας την, αναλόγως, ευτυχισμένη, συναρπαστική, μίζερη, βαρετή ή ανούσια.

Έτσι, οι ανθρώπινες πράξεις νοούνται ως επεισόδια μέσα στην ιστορία της ζωής του πράττοντος και διαμορφώνουν, στη θεωρία του MacIntyre, ένα είδος αφήγησης, το οποίο νοηματοδοτείται με τη σύνδεσή του προς ορισμένο τέλος. Η απροσδιοριστία — απροβλεψιμότητα και η τελεολογία είναι δύο κύρια χαρακτηριστικά της αφήγησης, που συνυπάρχουν ως μέρος της ζωής μας. Το παρόν είναι πολυδιάστατο και ρευστό και, έτσι, δεν δύναται να προϋποθέτει

την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου μέλλοντος. Δεν υφίσταται μία απτή, ορατή μορφή του μέλλοντος, υπό την έννοια της ύπαρξης ενός ορισμένου τέλους και απώτερου σκοπού, προς το οποίο τα υποκείμενα πρέπει να κατευθύνονται. Η ανθρώπινη ιστορία είναι μία αφήγηση της οποίας δεν γνωρίζουμε την έκβαση, δεδομένου ότι το μέλλον δεν είναι προβλέψιμο. Εν τούτοις, διάγουμε τον βίο μας, ατομικά και σε σχέση με τους άλλους, υπό το φως ορισμένης αντίληψης για ένα πιθανό κοινό μέλλον: δεν υπάρχει παρόν που δεν τροφοδοτείται από μία εικόνα του μέλλοντος. Παρά τον αναμφίλεκτα απρόβλεπτο χαρακτήρα της ιστορίας, που περιορίζει τη βεβαιότητα ως προς την εξέλιξη της πλοκής, ο MacIntyre δηλώνει πως, ακόμη και υπό αυτούς τους περιορισμούς, υπάρχουν τρόποι με τους οποίους η ζωή μπορεί να εξελιχθεί. Η απροβλεψιμότητα και η τελεολογία συνυπάρχουν, επομένως, ως μέρος της ζωής μας και, ενώ, όπως οι χαρακτήρες σε ένα λογοτεχνικό αφήγημα, δεν γνωρίζουμε τι θα συμβεί στη συνέχεια, παρόλα αυτά οι ζωές μας έχουν μία συγκεκριμένη μορφή, η οποία προβάλλει τον εαυτό της στο μέλλον²⁹.

Συνεχίζοντας, ο MacIntyre επικεντρώνεται στο θέμα της προσωπικής ταυτότητας, την οποία δεν επιχειρεί να θεμελιώσει στην ψυχολογική συνέχεια του εαυτού. Κατά τον ίδιο, η προσωπική ταυτότητα και η αφηγηματική ενότητα του βίου αλληλοδιαπλέκονται. Η προσωπική ταυτότητα απαιτεί ένα υπόβαθρο και το υπόβαθρο αυτό παρέχεται ακριβώς από την έννοια της ιστορίας. Το πρόσωπο δεν είναι παρά ένας

²⁹ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 215-216.

χαρακτήρας αποκομμένος από μία ιστορία και, άρα, η ενότητα του εαυτού προκύπτει από την ενότητα του χαρακτήρα που απαιτεί η ιστορία αυτή. Είμαι αυτό που δικαιολογημένα θεωρούμαι ότι είμαι από τους άλλους, κατά τη διάρκεια βίωσης μίας ιστορίας που εξελίσσεται από τη ζωή έως τον θάνατό μου. Είμαι το υποκείμενο μίας ιστορίας που είναι δική μου και κανενός άλλου και αυτό σημαίνει πως έχω ευθύνη για τις πράξεις που συνιστούν το αφήγημα της ζωής μου, αλλά και πως αναζητώ την ευθύνη των άλλων, καθώς είμαι μέρος της ιστορίας τους και αυτοί είναι μέρος της δικής μου. Η προσωπική ταυτότητα συνδέεται άρρηκτα με την ενότητα του χαρακτήρα της αφήγησης. Χωρίς ενότητα χαρακτήρα και αφήγησης, δεν μπορούν να υπάρξουν υποκείμενα με αφηγήσιμες ιστορίες. Έτσι, ο ανθρώπινος βίος συγκροτείται ως όλον, μέσα από μία αφηγηματική ενότητα που συγκροτεί όχι μόνο τις εμπειρίες και πράξεις του προσώπου, αλλά το ίδιο το πρόσωπο, τη συνέχεια και την ταυτότητά του. Μολονότι το πρόσωπο αλλάζει, κατά την πορεία του βίου του, διασφαλίζεται η συνέχειά του, εφόσον παραμένει πρωταγωνιστής μίας συνεχούς ιστορίας, της ιστορίας της ζωής του. Έτσι, οι έννοιες της αφηγηματικής ενότητας του βίου και της προσωπικής ταυτότητας αλληλοπροϋποτίθενται κατά τον MacIntyre. Δια τούτο, κάθε προσπάθεια αποσαφήνισης της έννοιας της προσωπικής ταυτότητας, ερήμην της έννοιας της αφήγησης, είναι de facto καταδικασμένη σε αποτυχία³⁰.

³⁰ Ibid. σελ. 216-218.

Η ενότητα, επομένως, της ζωής ενός ατόμου συνίσταται στην ενότητα μιας αφήγησης που ενσαρκώνεται σε μία μοναδική ζωή. Η συστηματική θέση και απάντηση του ερωτήματος «Ποιο είναι το αγαθό για εμένα;», ήτοι «Ποιος είναι ο βέλτιστος τρόπος να ζήσω την ενότητα της ζωής μου και να την οδηγήσω σε ολοκλήρωση;», προσδίδει στον βίο την αφηγηματική του ενότητα. Και η ενότητα της ανθρώπινης ζωής είναι η ενότητα της αφηγηματικής αναζήτησης του αγαθού. Βλέπουμε, εδώ, πως ο MacIntyre υιοθετεί τη μεσαιωνική θεώρηση του βίου ως εκδιπλωμένης στον χρόνο αναζήτησης, ταξιδιού ή διαδρομής, που απαιτεί μία αντίληψη του αγαθού και οδηγεί σε έναν σκοπό. Το άτομο δεν κατέχει μια συγκεκριμένη, στατική και σταθερή θέση στον βίο του, αλλά ευρίσκεται διαρκώς σε ένα συγκεκριμένο σημείο του ταξιδιού, της διαδρομής, της πορείας προς την επίτευξη του σκοπού του, του τέλους του. Καταλήγει, έτσι, ο MacIntyre σε ένα δεύτερο στάδιο ορισμού των αρετών, εν σχέσει προς τον αγαθό βίο: «Οι αρετές θα πρέπει, επομένως, να νοηθούν ως εκείνες οι προδιαθέσεις, οι οποίες όχι μόνο υποβαστάζουν τις πρακτικές και μας δίδουν τη δυνατότητα να επιτύχουμε τα εσωτερικά σε αυτές αγαθά, αλλά μας υποστηρίζουν επίσης στη συναφή αναζήτηση του αγαθού, δίνοντάς μας δύναμη να ξεπεράσουμε τα κακά, τους κινδύνους, τους πειρασμούς και τους περισπασμούς που συναντούμε, και οι οποίες μας εξοπλίζουν με αυξανόμενη αυτογνωσία και γνώση του αγαθού»³¹.

³¹ Ibid. σελ. 219.

Κατά τον MacIntyre, όμως, απαιτείται και ένα τρίτο στάδιο στη λογική ανάπτυξη της έννοιας της αρετής, που συνυφίνεται με την παράδοση, την οποία ο ίδιος νοεί ως «ένα ιστορικά εκτεταμένο, κοινωνικά ενσωματωμένο επιχείρημα γύρω από τα αγαθά που συνιστούν αυτήν την παράδοση»³². Η διατήρηση — ενδυνάμωση και η αποδυνάμωση — φθορά των παραδόσεων εξαρτάται από την άσκηση και την εγκατάλειψη των σχετικών αρετών. Οι αρετές βρίσκουν το νόημα και τον σκοπό τους όχι μόνο στην υποστήριξη των πρακτικών (και των εσωτερικών αγαθών τους) και της ενότητας του ανθρωπίνου βίου (και της, στο πλαίσιο αυτού, αναζήτησης του αγαθού), αλλά και στην συντήρηση των παραδόσεων εκείνων που θα προσδώσουν στις πρακτικές και στις ζωές των ανθρώπων το απαραίτητο ιστορικό πλαίσιο. Σύμφωνα με τον ίδιο, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε την ύπαρξη μίας επιπρόσθετης αρετής, της αρμόζουσας «αίσθησης των παραδόσεων» στις οποίες ανήκουμε ή θέλουμε να αντιταχθούμε, η οποία δεν πρέπει να συγχέεται με τη συντηρητική παρελθοντολογία. Έτσι, η ανθρώπινη δράση βρίσκει έκφραση, αφ' ενός, στην «αφηγηματική ενότητα του βίου» του υποκειμένου, δηλαδή στην προσωπική ιστορία αυτού και, αφ' ετέρου, στην «παράδοση», ήτοι στην ιστορία του ευρύτερου περιβάλλοντος, στην γενικότερη ιστορικο-κοινωνική συνθήκη εντός της οποίας αυτή διαδραματίζεται.

³² Ibid. σελ. 222.

Κατά τη Λία Μελά, η αντίληψη της αφηγηματικής ενότητας του βίου του ανθρώπου περιλαμβάνει: (α) μια οντολογική διάσταση, βάσει της οποίας η προτεραιότητα ανήκει στην κοινωνία, από τη στιγμή που ο χαρακτήρας καθορίζεται από την κοινωνική συνύπαρξη των ατόμων και από τη στιγμή που η αυτογνωσία επιτυγχάνεται μόνο σε αναφορά και στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης κοινωνικής δομής, (β) μια κανονιστική διάσταση, υπό την έννοια ότι η αφήγηση είναι συστατική όχι μόνο των εμπειριών, αλλά του ίδιου του προσώπου, του χαρακτήρα του, της προσωπικής ταυτότητας και της συνέχειάς του, ως φορέα αυτών των εμπειριών, και (γ) μια ιστορικοκοινωνική διάσταση, η οποία συνεπάγεται τη συνέχιση του βίου στον χρόνο και την ενσωμάτωσή του σε μια ευρύτερη αφηγηματική ιστορία, με την έννοια ότι αποτελεί συστατικό στοιχείο της κοινωνικής δομής και των ομάδων που διαμορφώνονται εντός της, τα οποία επίσης εμπεριέχουν εγγενή αφηγηματικό χαρακτήρα³³³⁴.

Η ιστορία του βίου μας εντάσσεται και συμφύρεται με την ιστορία των κοινοτήτων από τις οποίες αρυόμεθα την ταυτότητά μας. Δεν είναι δυνατόν να υπάρχει κάποιο ανθρώπινο ον, που να υπήρξε πραγματικά έξω από την κοινωνία. Οι ανάγκες, επιθυμίες και επιδιώξεις των ατόμων είναι, αναπόφευκτα, διαμορφωμένες από τις κοινότητες στις οποίες αυτοί ανήκουν. Γεννιόμαστε με ένα παρελθόν και η προσπάθεια αποκοπής από αυτό, κατά το υπόδειγμα της α-

³³ Μελά (2012) όπ.π. σελ. 173-174.

κοινωνικής ατομοκρατίας που μας κληροδότησε το διαφωτιστικό πρόγραμμα, παραμορφώνει τις σχέσεις μας και είναι, συνεπώς, καταδικαστέα. Βάλλοντας κατά της θεώρησης του ατομικού φιλελευθερισμού, η οποία θέτει το άτομο, άνευ ετέρου, στο επίκεντρον του ενδιαφέροντος, δίδοντάς του απόλυτο προβάδισμα έναντι του κοινωνικού συνόλου, ο κοινοτιστής MacIntyre υποστηρίζει ότι το άτομο δεν δύναται να προσδιοριστεί παρά μόνον στο πλαίσιο της κοινότητας και με την ενεργή του συμμετοχή σε αυτή. Ένα, άλλωστε, από τα κεντρικά ερωτήματα της φιλελεύθερης — κοινοτιστικής αντιπαράθεσης είναι «εάν το ιδεατό δίκαιο κράτος θα έπρεπε να συσταθεί από τη σκοπιά του πώς θα πραγματοποιήσουμε μία ιδανική κοινωνία ή αν θα έπρεπε να συσταθεί από τη σκοπιά του πώς θα αναπτύξει την ευδαιμονία των ατόμων σε αυτήν την κοινωνία» .

Κατά τον MacIntyre, το πρόσωπο και οι πράξεις του προσδιορίζονται, αναπόφευκτα, από τις ιστορικές, κοινωνικές και πολιτισμικές συνάφειες που περιζώνουν και πλαισιώνουν την ύπαρξή του. Μέγα σφάλμα των φιλελεύθερων διανοητών είναι ότι τοποθετούν το υποκείμενο έξω από τις διαχρονικές και τις υφιστάμενες κοινωνικές δομές, αγνοώντας την παρακαταθήκη που το ίδιο φέρει μαζί του από την παράδοση. Σύμφωνα με τον Σκωτσέζο, το Εγώ του υποκειμένου είναι υποτεταγμένο, τοποθετημένο, «στεριωμένο» σε ήδη

³⁴ Hampton, Jean, *Political Philosophy*, New York: Westview Press, 1997, σελ. 169.

υπάρχουσες κοινωνικές δομές, από τις οποίες η απαλλαγή ή απόσχιση κρίνεται αδύνατη. Η κοινωνία αποτελεί ένα όλον, από το οποίο τα μέρη δεν δύνανται να αποσπασθούν, χωρίς να απολέσουν την ουσία τους. Κατά την πορεία του βίου του, το υποκείμενο είναι, ταυτόχρονα, φορέας της προσωπικής του ταυτότητας, αλλά και κομιστής της ταυτότητας μιας συγκεκριμένης κοινωνίας.

Η πραγμάτωση του βέλτιστου βίου απαιτεί την παραδοχή της αλληλόδρασης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, ώστε το αγαθό των ατόμων να είναι αδιαχώριστο από το αγαθό της κοινωνίας. Ο σύγχρονος ατομικισμός αγνοεί αυτήν την παραδοχή και απευθύνεται σε απομονωμένα υποκείμενα, τα οποία είναι αυτό που επιλέγουν τα ίδια να είναι και δύνανται πάντα, κατά το δοκούν, να θέσουν υπό αμφισβήτηση τα στοιχεία, που θεωρούν απλώς ως τυχαία κοινωνικά χαρακτηριστικά της ύπαρξής τους. Αντίθετα, ο MacIntyre υποστηρίζει ότι η αντίληψη του αγαθού έχει, αναπόφευκτα, κοινωνική διάσταση, δεδομένου ότι είναι εγγενώς και άρρηκτα συνδεδεμένη με τη φύση και τον χαρακτήρα μιας δεδομένης ιστορικής κοινωνίας, η οποία καθορίζει τις αντιλήψεις για το τι είναι καλό ή κακό. Έτσι, ως άτομο, ως μονάδα, δεν μπορεί κανείς να αναζητήσει το αγαθόν ή να εξασκήσει τις αρετές, διότι είναι φορέας μίας συγκεκριμένης κοινωνικής ταυτότητας και καλείται να διαδραματίσει κοινωνικούς ρόλους. Οι ρόλοι αυτοί σχετίζονται με τις διαφορετικές ιδιότητες που αποκτούν τα διάφορα άτομα ως φορείς μίας συγκεκριμένης

κοινωνικής ταυτότητας. Ένα υποκείμενο μπορεί να είναι, ταυτόχρονα, παιδί κάποιου, αδελφός ή ξάδελφος κάποιου, πολίτης μιας πόλης, μέλος μιας φυλής ή ενός έθνους κ.ά. Αυτό ακριβώς το αίσθημα του «ανήκειν» συνεπάγεται ότι στιδήποτε είναι καλό για το ένα υποκείμενο είναι καλό για όλα εκείνα που ανήκουν στο ίδιο σύνολο. Ως εκ τούτου, το υποκείμενο κληρονομεί από το παρελθόν των συνόλων στα οποία ανήκει, μια ποικιλία προσδοκιών, καθηκόντων, υποχρεώσεων, χρεών. Αυτά τα κληροδοτήματα αποτελούν το δεδομένο της ζωής του, την ηθική αφετηρία του και προσδίδουν στη ζωή του την ηθική της ιδιαιτερότητα³⁵. Στη σύνδεση αυτή πολίτη και πολιτικής κοινότητας, ως πρότυπο λαμβάνεται από τον MacIntyre η αρχαία ελληνική «πόλις», ενώ η έννοια της κοινότητας συμφύρεται με την προβολή της διάστασης του «συν-ανήκειν», αναδεικνύουσα το ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο συγκρότησης της υποκειμενικότητας.

Σε αυτό το κοινοτιστικό πλαίσιο, προβάλλεται ως επιτακτικό το αίτημα ανόρθωσης της τελεολογίας, που εξέλιπε από τις νεωτερικές ατομοκρατικές κοινωνίες του σήμερα. Για τον εξοβελισμό της τελεολογίας, ο MacIntyre ψέγει, ευθέως, τον Διαφωτισμό και τις παθογένειες που έφερε μαζί του. Το έργο του MacIntyre συνοψίζει μία προσπάθεια να προσεγγισθεί το ανθρώπινο υποκείμενο και ο ανθρώπινος βίος σε συνάρτηση με την επίτευξη ενός συγκεκριμένου τέλους. Επιχειρείται, μάλιστα, η ανασύσταση, η επανοδιοποίηση της

³⁵ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 220.

αριστοτελικής τελεολογίας, κατά τρόπον, ώστε να είναι απαλλαγμένη από τη φυσιοκρατική τελεολογία της αριστοτελικής μεταφυσικής βιολογίας και από τις πολιτικές συνέπειες που προκύπτουν από την πίστη του Αριστοτέλη στην «φύσει» ανθρώπινη - και, κατ' επέκταση, κοινωνική - ανισότητα. Παρουσιάζεται στροφή της τελεολογίας από την βιολογία στην κοινωνία, από την φύση στον πολιτισμό και τα ουσιοκρατικά στοιχεία της αριστοτελικής φιλοσοφίας αντικαθίστανται από την έννοια της αφηγηματικής ενότητας του ανθρώπινου βίου, σε ατομικό επίπεδο, και μία νόηση της ανθρώπινης κοινότητας με όρους ιστορικότητας, σε επίπεδο κοινωνίας³⁶.

Υπό το πρίσμα πάντων των ανωτέρω, συνολικώς, ο Alasdair MacIntyre, ως κοινοτιστής, υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος είναι «ζων πολιτικών», κατά την αριστοτελική έννοια, ήτοι ένα ον που ζει, δρα και ενεργεί στο πλαίσιο του κοινωνικού συνόλου και μπορεί να νοηθεί μόνο σε συνάρτηση με αυτό, ταυτόχρονα, όμως, προσπαθεί να διασώσει την προσωπική του ταυτότητα, με την προσθήκη του παράγοντος «ιστορία». Κάθε υποκείμενο είναι μια ξεχωριστή, μοναδική και ιδιαίτερη οντότητα, που, καίτοι περιζώνεται από ένα κοινωνικό σύνολο από το οποίο δεν γίνεται να αποσπασθεί, «φέρει» μαζί του και την ιστορία του, που το οδηγεί, με βεβαιότητα, σε έναν απώτερο σκοπό, που ομοιάζει με το αριστοτελικό τέλος, δηλαδή με την κατάκτηση της ευδαιμονίας. Όταν αποδίδεται έμφαση στις αποσπασματικές πράξεις του υποκειμένου και όχι στην

προσωπικότητα αυτού, το τελευταίο δεν είναι δυνατό να έχει λογική συνέχεια, και, έτσι, είναι αδύνατον η πορεία του βίου του να κατευθύνεται προς ένα τέλος. Όταν ο ανθρώπινος βίος κατακερματίζεται και κατατεμαχίζεται σε επιμέρους συμβάντα και γεγονότα, σε μεμονωμένες και κεχωρισμένες πράξεις και ενεργήματα, ανεξαρτήτως του εάν αυτά είναι παροντικά, παρελθοντικά ή μελλοντικά, χάνεται η αληθής ουσία των πράξεων και των δράσεων του ατόμου, εκλείπει ο κοινός πυρήνας, το κοινό σημείο τομής των πράξεων αυτών, που τις συνενώνει σε ένα όλον και τις ομαδοποιεί ως πράξεις τους ενός και του αυτού υποκειμένου.

Ο MacIntyre, αποπειρώμενος να διαφυλάξει την προσωπική ταυτότητα και να μην την θυσιάσει στον βωμό του κοινωνικού συνόλου, υιοθετεί τη μέθοδο της αφήγησης, ομιλών περί αφηγηματικής ενότητας του ανθρώπινου βίου. Ο ανθρώπινος βίος συγκροτείται μέσα από μία αφηγηματική ενότητα, που συγκροτεί όχι μόνον τις πράξεις και τα βιώματα του προσώπου, αλλά και το ίδιο το πρόσωπο, τη συνέχεια και την ταυτότητά του. Είναι, τελικώς, η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής που συνιστά την προσωπική μας ταυτότητα, δηλαδή την αφηγηματική ταυτότητα του εαυτού μας. Το Εγώ δημιουργείται μέσα από τον τρόπο που βλέπουμε τον εαυτό μας εντός της ιστορίας, εντός του αφηγήματος της ζωής μας. Ο ανθρώπινος βίος είναι μια διαρκώς συνεχιζόμενη διαδικασία σύνθεσης, ιστορικού, θεωρητικού και πρακτικού χαρακτήρα, κατά

³⁶ Μελά (2012) όπ.π. σελ. 174.

την οποία το υποκείμενο αναδεικνύεται σε ένα σύνολο ατομικών ιδιοτήτων, οι οποίες εμπλουτίζονται από τις κοινωνικές δομές και τους κοινωνικούς ρόλους που το ίδιο διαδραματίζει. Κάθε βίος είναι διαφορετικός και μοναδικός ως προς την ουσία του, αφού κάθε υποκείμενο είναι προικισμένο με διαφορετικές έμφυτες ιδιότητες, διαθέτει ξεχωριστές ιστορικές παρακαταθήκες, διαδραματίζει διαφορετικούς κοινωνικούς ρόλους και αναπτύσσει ιδιαίτερες, προσωπικές σχέσεις με τους κοινωνικούς του εταίρους. Ο κάθε κοινωνικός ρόλος και η κάθε λειτουργία που αναλαμβάνει να επιτελέσει το υποκείμενο είναι προσωπική επιλογή του, εκπηγάζουσα από τον τρόπο που αντιλαμβάνεται τον εαυτό του στην ιστορική του συνέχεια.

Ο ανθρώπινος βίος δεν μπορεί να εκλαμβάνεται ως αποσπασματική και κατακερματισμένη πραγματικότητα, συντιθέμενη από αυτοτελείς, διακριτές μεταξύ τους πράξεις. Τούτες οι, κεχωρισμένες από τον φορέα τους, πράξεις σε τίποτα δε θα διέφεραν από τις άνευ νοήματος σωματικές κινήσεις, καθώς θα ήταν πλήρως αποκομμένες από τα εσωτερικά γνωρίσματα του δρώντος υποκειμένου, όπως είναι οι επιθυμίες, οι προαιρέσεις, οι προθέσεις και οι προσδοκίες. Σύμφωνα με τον MacIntyre, όταν ο βίος εξετάζεται ως όλον, εναπόκειται στην ατομική ελευθερία του υποκειμένου να αποφασίσει τον τρόπο με τον οποίον επιθυμεί και σκοπεύει να ζήσει, αφού, πρώτα, αναρωτηθεί περί του ποιος πραγματικά είναι και ποιος είναι ο βέλτιστος τρόπος να διαγάγει και να ολοκληρώσει τον βίο του. Παράλληλα, μέσα από την ιστορική και αφηγηματική συνέχεια του βίου, δομείται η προσωπική

ταυτότητα, εφόσον φωτίζονται σφαιρικά τα δεδομένα, εξωγενή και ενδογενή, δημιουργείται το Εγώ του υποκειμένου και ολοκληρώνεται η αφήγηση της ζωής του ως μία ιστορία που είναι αποκλειστικά δική του και κανενός άλλου.

Ο ανθρώπινος βίος, ως προσωπικός και υποκειμενικός, δεν μπορεί να προσεγγίζεται και να ερμηνεύεται απλώς και μόνον με όρους εξωτερικής συμπεριφοράς, ως μία αλληλουχία και διάταξη αποσπασματικών πράξεων και ενεργειών. Απαιτείται, οπωσδήποτε, και ένα βαθύτερο υπόβαθρο της ανθρώπινης δράσης. Ειδάλλως, ο κατακερματισμός του βίου σε επιμέρους εξωτερικά συμβάντα, γεγονότα και δράσεις έχει ως αποτέλεσμα να τον αποκόπτει από την ιστορική συνέχεια, από τις βιωματικές και συνειδησιακές εμπειρίες του υποκειμένου, από την προσπάθεια αναζήτησης και ανάδειξης του αυθεντικού και αληθινού εαυτού. Ο ανθρώπινος βίος ανήκει αποκλειστικά στο υποκείμενό του και μόνον σε αυτό. Ένας θρυμματισμένος βίος που συνιστά απλό απάνθισμα εξωτερικών πράξεων απομακρύνει το υποκείμενο από την κατάκτηση της προσωπικής του ταυτότητας και από την αυτογνωσία, βάσει των οποίων δύναται να κατανοήσει και να εξηγήσει, στον χρόνο και στον χώρο, το είναι του. Η νόηση της ανθρώπινης ζωής ως αποσπασματικής πραγματικότητας ανοίγει την κερκόπορτα σε επιφανειακές ερμηνείες, που ελάχιστα σχετίζονται με την πραγματικότητα, και καταλείπει πολλά περιθώρια λαθεμένης αξιολόγησης των πράξεων, οι οποίες, «απογυμνωμένες» ούσες από μια ιστορική συνέχεια και κεχωρισμένες από τον φορέα τους,

αναδεικνύουν το φαίνεσθαι και όχι το είναι. Αυτό δεν αφορά μόνον στον τρόπο που οι άλλοι βλέπουν το εκάστοτε υποκείμενο, αλλά και τον τρόπο που το εκάστοτε υποκείμενο βλέπει το ίδιο τον εαυτό του.

Η ανωτερότητα του ανθρώπινου βίου, άλλωστε, συνδέεται άρρηκτα με την ενότητα, πληρότητα και συνεκτικότητά του. Ο βίος, ως όλον, λαμβάνει μια συγκεκριμένη μορφή, η οποία, καίτοι μη προβλέψιμη, κατά κάποιο τρόπο, προβάλλει τον εαυτό της στο μέλλον. Η μορφή αυτή σχετίζεται με τη λογοτεχνική αφήγηση και τη διάπλαση του κεντρικού χαρακτήρα της, ο οποίος φέρει τα γνωρίσματά του, τις σκέψεις, τις επιθυμίες, τις επιδιώξεις, τις αποφάσεις, που, τρόπον τινά, αφήνουν να διαφανεί το μέλλον του. Η προσωπική ταυτότητα του εκάστοτε χαρακτήρα που αποδέχεται τις πράξεις του και αναλαμβάνει την ευθύνη γι' αυτές, είναι σχετικά διαμορφωμένη κατά τρόπον τέτοιο, ώστε να θεωρείται πιθανή η τροφοδότηση του μέλλοντος με στοιχεία του παρόντος και του παρελθόντος. Η αφηγηματική ενότητα του ανθρώπινου βίου και ο ιστορικός χαρακτήρας των πράξεων του υποκειμένου, βεβαίως, δεν είναι δυνατό να παρέχουν απόλυτες πληροφορίες για ένα τέλος ή για ένα βέβαιο μέλλον. Η προοπτική αυτή προϋποθέτει τη στασιμότητα και την έλλειψη προόδου, που αντίκειται στην ανθρώπινη ανάπτυξη και στην αναγκαιότητα της αλλαγής στον ανθρώπινο βίο, με απώτερο στόχο τη διαρκή βελτίωση και την εξέλιξη του ατόμου. Η αμεταβλητότητα της πορείας της αφήγησης του βίου ενός υποκειμένου συνεπάγεται τόσο τη στασιμότητα του ίδιου όσο και του κοινωνικού γίνεσθαι, του οποίου είναι αναπόσπαστο μέλος.

Ο παράγοντας «κοινωνία» είναι σημαίνων στην προσπάθεια ερμηνείας της ουσίας του ανθρώπινου βίου, καθώς αποτελεί το περιβάλλον, εντός του οποίου ο κάθε χαρακτήρας εκδιπλώνει τα στοιχεία της προσωπικότητάς του, επηρεάζει και επηρεάζεται από τους γύρω του και, γι' αυτό, θα πρέπει να λαμβάνεται υπ' όψιν. Αν γίνει, όμως, αποδεκτό ότι ο ανθρώπινος βίος καθορίζεται και προσδιορίζεται, αποκλειστικά και μόνον, από τους κανόνες της κοινωνίας, τις σχέσεις μεταξύ των μελών της και τη συμπλοκή των προσωπικών αφηγήσεων όλων των χαρακτήρων, που την απαρτίζουν, το αναπόφευκτο αποτέλεσμα θα είναι να χάσει την αξία και ιδιαιτερότητά του, να ενσωματωθεί και να συνθλιβεί στο απρόσωπο σύνολο. Έτσι, η ζωή απολύει την ουσία της και μετατρέπεται σε ένα σύνολο πράξεων, που προσιδιάζουν στις απλές, σωματικές κινήσεις, που είναι αποκομμένες από απαραίτητο υπόβαθρο και την ιδιαιτερότητα του εκάστοτε υποκειμένου.

Εν ολίγοις, η, κατά MacIntyre, αφηγηματική ενότητα του ανθρώπινου βίου καθιστά το κάθε υποκείμενο «μυθοπλάστη» της αφηγηματικής ιστορίας του βίου του, ενεργοποιώντας και αναπτύσσοντας την έμφυτη ικανότητά του να λέει ιστορίες που στοχεύουν στην αλήθεια. Το άτομο είναι ο αφηγητής και, συνάμα, ο πρωταγωνιστής της ιστορίας της ζωής του, που είναι δική του αποκλειστικά και κανενός άλλου. Το άτομο «κοιτά» τη ζωή του, την αντιλαμβάνεται και την κατανοεί μέσα από μία ολοκληρωμένη αφήγηση που έχει ενότητα. Τελικώς, ο ανθρώπινος βίος νοείται μέσα από μία αφηγηματική ενότητα, που συγκροτεί, όχι μόνο τις πράξεις του, αλλά το ίδιο το

πρόσωπο, την ταυτότητά του. Εν τέλει, δηλαδή, η αφηγηματική ενότητα συνιστά την προσωπική μας ταυτότητα, την ταυτότητα του εαυτού μας. Το άτομο είναι, βεβαίως, φορέας της προσωπικής του ταυτότητας, αλλά και κομιστής της κοινωνικής ταυτότητας, την οποία αρύεται από την κοινότητα, στην οποία, αναπόφευκτα, εντάσσεται και από την οποία δεν μπορεί, επ' ουδενί, ν' απογαλακτιστεί.

Απέναντι στη θέαση αυτής της εξαιρετικά ενδιαφέρουσας θεωρίας του MacIntyre δύνανται να αρθρωθούν προβληματισμοί;

Στον αντίποδα αυτής της θεώρησης, ίσταται η σύγχρονη ηθική, που αντιμετωπίζει το ζήτημα της συνύπαρξης των ανθρώπων, στο πλαίσιο μιας ανοικτής και πλουραλιστικής κοινωνίας, στρέφοντας το θεωρητικό της ενδιαφέρον στους κανόνες. Η στροφή στους ηθικούς κανόνες φαντάζει λυσιτελής λύση, όταν τα άτομα παύουν να ορίζουν τον εαυτό τους και τον βίο τους βάσει μιας κοινής αντίληψης για το αγαθό ή όταν η κοινωνία διευρύνεται και δεν μπορεί να συγκρατείται μέσω των ισχυρών δεσμών που διατηρούν τη συνοχή μιας μικρότερης κοινότητας. Το αίτημα για αυτονομία ελευθερώνεται από τις ιεραρχικές δομές του παρελθόντος, ανεξαρτήτως αν επιβάλλονται από την κοσμική ή τη θρησκευτική εξουσία. Ουσιαστικά αφορά στην εγγύηση ενός πλαισίου, εντός του οποίου όλοι αναζητούν το καλό τους, το οποίο επιβάλλεται να παραμένει αόριστο από την κοινή γνώμη.

Αν και εφόσον γίνει αποδεκτό ότι ο MacIntyre αναγνωρίζει την ύπαρξη του ανωτέρω προβλήματος, ο τελευταίος καλείται να δείξει

ότι η έννοια του απωτέρου σκοπού, του τέλους, το οποίο διαφοροποιείται από υποκείμενο σε υποκείμενο, είναι δυνατό να συνδεθεί με μια ευρύτερη αίσθηση του τέλους για τους ανθρώπους, έτσι, ώστε να είναι δυνατή η σύσταση μιας αφηγηματικής ενότητας και έτσι ο βίος, στο σύνολό του, να μπορεί να έχει μια κατεύθυνση. Παρόλα αυτά, αν και η ενότητα του βίου απαιτεί την ύπαρξη ενός σκοπού, η αναγνώριση του πλουραλισμού αποτρέπει τον MacIntyre από κάθε προσπάθεια να προσδιορίσει θετικά το αγαθό. Όσο η έννοια του σκοπού παραμένει χωρίς περιεχόμενο, αποδυναμώνεται η δυνατότητά της να επιλύει τις αξιακές συγκρούσεις, καθότι καθίσταται συμβατική, εντός ενός πλαισίου ετερογενών πρακτικών και παραδόσεων. Η αναζήτηση αποκτά μια αίσθηση ματαιότητας, καθώς το αντικείμενό της μένει απροσδιόριστο, χωρίς κατευθυντήρια γραμμή, χωρίς προσανατολισμό. Η συστηματική θέση του ερωτήματος «ποιος είναι ο αγαθός βίος;» λαμβάνει διαφορετικές απαντήσεις, οι οποίες, πιθανώς, διαφέρουν και αποκλίνουν σημαντικά από το αληθινό καλό ή το κοινό καλό. Έτσι, το ερώτημα παραμένει απροσδιόριστο και αναπάντητο.

Η προσέγγιση του MacIntyre μοιάζει να είναι διστακτική, όσον αφορά προσδιορισμό της έννοιας του αγαθού. Ο MacIntyre δίδει έναν τυπικό ορισμό του αγαθού, ορίζοντας τον αγαθό βίο ως «τον βίο που

διάγουμε αναζητώντας τον αγαθό βίο για τον άνθρωπο»³⁷, και αφήνει τον ίδιο τον άνθρωπο, ως μέλος συγκεκριμένης κοινωνικής παράδοσης και, πάντοτε, στο πλαίσιο της κοινότητας, να ανακαλύψει το «τέλος» του, χωρίς να το προσδιορίζει εναργώς κατά περιεχόμενο.

Αφήνοντας κατά μέρος το ευλόγως ανακύπτου ερώτημα σχετικά με το αν ο ορισμός αυτός αποτελεί φαύλο κύκλο, τίθεται το ερώτημα αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο ο ορισμός νοηματοδοτείται. Η απάντηση δίδεται με την εισαγωγή της έννοιας της παράδοσης, που καλύπτει το κενό που δημιουργείται από την κατάλυση του πολιτειακού συστήματος οργάνωσης της πόλης - κράτους και της μεσαιωνικής κοινότητας, στοχεύοντας στη διατήρηση του τελεολογικού πλαισίου και φέρνοντας στο προσκήνιο το ιστορικό-κοινωνικό πλαίσιο, εντός του οποίου εντάσσεται το άτομο. Το τελευταίο είναι ενσωματωμένο σε ένα συγκεκριμένο ευρύτερο ιστορικό και κοινωνικό ορίζοντα και οι συνθήκες της ύπαρξής του είναι αλληλένδετες με το συλλογικώς ενοποιημένο υπόβαθρο αυτού, ώστε το υποκείμενο να συνδιαλέγεται με το ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο εντάσσεται και βάσει του οποίου προσδιορίζεται. Πάντως, δεδομένης της «ασυμμετρίας» των παραδόσεων και της απουσίας αντικειμενικώς ανεγνωρισμένων και εγκύρων, κοινών κριτηρίων για τη στάθμιση ετερογενών παραδόσεων, εγείρεται το ερώτημα πώς μπορεί το υποκείμενο να

³⁷ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 219.

επιλέξει ανάμεσά τους, κατά τη διάρκεια της διαμόρφωσης της αφηγηματικής ενότητας του βίου του. Με τον επιστημολογικό σχετικισμό του, ο MacIntyre οδηγεί στον πολιτιστικό σχετικισμό, αν γίνει αποδεκτό ότι υπάρχει μια πληθώρα παραδόσεων και επαφίεται στο υποκείμενο η απόφαση περί του το εάν θα ενταχθεί ή θα εγκαταλείψει την προσπάθεια να ενταχθεί σε κάποιες από αυτές. Σύμφωνα με τον Meilander³⁸, η θεωρία του MacIntyre αποδομείται στη βάση της θεωρίας της συγκινησιοκρατίας.

Ένας ακόμη προβληματισμός που υποφώσκει, όσον αφορά στη θεώρηση της όλης φιλοσοφικής προσέγγισης του MacIntyre και, ειδικότερα, της κριτικής του απέναντι στην Νεωτερικότητα και στον ατομικό φιλελευθερισμό, είναι το γεγονός ότι δεν απαντά στο εύλογο ερώτημα που αναφύεται, σχετικά με το πώς θα εφαρμόσουμε τις, κατά τα λοιπά, ενδιαφέρουσες σκέψεις του, σε μία οιαδήποτε πολιτική κοινωνία, που, ωστόσο, δεν διαθέτει ακριβοδικία και ελευθερία. Πώς είναι δυνατό σε μια κοινωνία μη διεπομένη από αρχές ελευθερίας, ισότητας και δικαιοσύνης, οι άνθρωποι να πλάσουν την προσωπική αφήγηση του βίου τους ως ενότητας; Τουλάχιστον, στο πλαίσιο των ανοικτών, φιλελεύθερων, νεοκαντιανού τύπου κοινωνιών, διασφαλίζεται η δυνατότητα στο άτομο, ως αυθύπαρκτο πολιτικό υποκείμενο, να κάνει όλες αυτές τις σκέψεις, να ενεργεί και να δρα για τον εαυτό του και τους άλλους, τελώντας υπό ένα

³⁸ Meilaender, Gilbert, «Review Essay of “Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues” and of “The MacIntyre Reader” », *First Things*, October 1999, σελ. 47-55.

καθεστώς απόλυτης προτεραιότητας της ελευθερίας και της αυτονομίας των πολιτών. Σε τέτοιες κοινωνίες, τα άτομα δύνανται να αναθεωρούν τους σκοπούς και τις αντιλήψεις τους για το αγαθόν της ζωής του, εντός ενός περιβάλλοντος ελευθεριότητας και σεβασμού, και να διάγουν ή να αφηγούνται τον βίο τους με οιονδήποτε τρόπο τα ίδια επιθυμούν, χωρίς να υπόκεινται σε περιορισμούς ή παραδόσεις. Αναμφίλεκτα, οι θέσεις και τα ιστορικά, κοινωνιολογικά και ψυχολογικά επιχειρήματα του MacIntyre περί της αφηγηματικής ενότητας του ανθρώπινου βίου και της προσωπικής ταυτότητας, θεωρητικώς, είναι εξόχως ενδιαφέροντα, εν τούτοις ο ίδιος δεν φαίνεται να αρθρώνει κάποιο εναργές και πειστικό τουλάχιστον φιλοσοφικό επιχείρημα υπέρ του πολιτικώς δεσμευμένου υποκειμένου, εν αντιθέσει με αυτό που ο ίδιος χαρακτηρίζει ως αδέσμευτο καντιανό³⁹. Έτσι, η ιδέα της αφηγηματικής ενότητας της ανθρώπινης ζωής του υποκειμένου, που πλάθει το απολύτως ιδικό του αφήγημα της ζωής του, παραμένει ευάλωτη ως ερμηνεία, αν ιδωθεί σε σχέση με την πολιτική — δημόσια σφαίρα δράσης του υποκειμένου αυτού. Το αφήγημα, τω όντι, κυριαρχεί στη ζωή μας, καθώς φτιάχνουμε ιστορίες για τους εαυτούς μας. Ίσως, όμως, η προσέγγιση αυτή του MacIntyre, προς αναζήτηση του «αυθεντικού» εαυτού μας, να ευρίσκεται πιο κοντά στη νιτσεική θεώρηση του υποκειμένου, απ' ό,τι ο ίδιος είναι διατεθειμένος να ομολογήσει⁴⁰.

³⁹ MacIntyre (1985) όπ.π. σελ. 204-205.

⁴⁰ Λεοντσίνη, Ελένη Γ., «"Βλέποντας τη ζωή μέσα από μία ιστορία": Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre» σε:

Βιβλιογραφία - Αρθρογραφία

Hampton, Jean, *Political Philosophy*, New York: Westview Press, 1997.

Horton, John and Mendus, Susan, (eds.) *After MacIntyre* Oxford: Polity Press, 1994.

Leontsini, Eleni G, «MacIntyre's Conception of the Aristotelian Tradition in *After Virtue*» σε: Koutras, Dimitrios N. (ed.), *Aristotle's political philosophy and its influence*, Society for Aristotelian Studies «The Lyceum»: Athens, 1999, σελ. 220 – 234.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1985.

-----, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth, 1988.

Meilaender, Gilbert, «Review Essay of "Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues" and of "The MacIntyre Reader" », *First Things*, October 1999, σελ. 47-55.

Mela, L., «MacIntyre on Personal Identity», *Public Reason*, vol.3, no 1, 2011, σελ. 103-113.

Ιστορίας Μέριμνα, Τιμητικός Τόμος στον καθηγητή Γεώργιο Ν. Λεοντσίνη, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών: Αθήνα, 2011, σελ. 685-686.

Mulhall, Stephen and Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell, 1996.

Solomon, David, «MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy» σε: Murphy, Mark C (ed), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, σελ. 114-151.

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Mass. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Λεοντσίνη, Ελένη Γ., «"Βλέποντας τη ζωή μέσα από μία ιστορία": Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre» σε: *Ιστορίας Μέριμνα, Τιμητικός Τόμος στον καθηγητή Γεώργιο Ν. Λεοντσίνη*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών: Αθήνα, 2011, σελ. 677-686.

Μελά, Λία, *Alasdair MacIntyre: Η ηθική μεταξύ κανόνων και αρετών*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2012.

During, Ingemar [Ντύρινγκ, Ινγκεμαρ], *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. Β', μετάφραση Π. Κοτζιά-Παντελή, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2003.

Rawls, John [Ρολς, Τζον], *Θεωρία Δικαιοσύνης*, μετάφραση Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Νίκος Στυλιανίδης και Ανδρέας Τάκης, Αθήνα: Πόλις, 2001.

Ross, William David [Ρος, Γουίλιαμ Ντέιβιντ], *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μήτσου, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2001.

Σκαλτσάς, Θεόδωρος, *Ο χρυσός αιών της αρετής. Αριστοτελική ηθική*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993.