

Για μια δημοκρατική απελευθερωτική ηθική^[1]

ΤΑΚΗΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ

Περίληψη: Ο σκοπός του άρθρου αυτού είναι τριπλός. Πρώτον, η κριτική αποτίμηση των προσεγγίσεων για την απελευθερωτική ηθική, ιδιαίτερα εκείνων που αναπτύχθηκαν κατά την πρώιμη νεωτερικότητα που είχαν ως στόχο να δημιουργήσουν μια «αντικειμενική» απελευθερωτική ηθική. Δεύτερον, η διερεύνηση των λόγων για τους οποίους η σημερινή απελευθερωτική ηθική πρέπει να αποφύγει τόσο τη Σκύλα της «αντικειμενικής» ηθικής όσο και τη Χάρυβδη της ανορθολογικής ηθικής ή του χωρίς όρια ηθικού σχετικισμού. Τρίτον, να δείξει ότι η δημοκρατική απελευθερωτική ηθική, η οποία μπορεί να προκύψει μόνο μέσω μιας διαδικασίας δημοκρατικού ορθολογισμού, αναπόφευκτα θα εκφράζει τις ηθικές αξίες που είναι συμβατές με τους ίδιους τους δημοκρατικούς θεσμούς.

1. Εισαγωγή: Τι είναι η απελευθερωτική ηθική;

Ένα καλό σημείο εκκίνησης για τη μελέτη της απελευθερωτικής ηθικής είναι η απόπειρα ορισμού της. Μπορούμε να ορίσουμε την απελευθερωτική ηθική ως εκείνες τις προσεγγίσεις της ηθικής^[2] που προτείνονται από ριζοσπάστες θεωρητικούς της «αντισυστημικής» Αριστεράς^[3], οι οποίες στοχεύουν στην αποτίμηση της ηθικής πολλών σύγχρονων και παλαιότερων κοινωνιών από μια ριζοσπαστική σκοπιά που ρητά αμφισβητεί τη σημερινή μορφή κοινωνικοοικονομικής οργάνωσης, (η οποία βασίζεται στην οικονομία της αγοράς και την αντιπροσωπευτική «δημοκρατία») και προτείνει πρότυπα ηθικής για τις μελλοντικές απελευθερωτικές κοινωνίες. Ως τέτοια, η απελευθερωτική ηθική αποτελεί κλάδο της ηθικής φιλοσοφίας, μια εναλλακτική ηθική ως προς την

[1] Το κείμενο αυτό που πρωτοδημοσιεύθηκε στο *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy*, Vol. 8, No. 3 (Νοέμβριος 2002) αποτελεί νέα ενημερωμένη εκδοχή από τον συγγραφέα, ο οποίος επιμελήθηκε και τη μετάφραση του Παντελή Αράπογλου.

[2] Μολονότι η ηθική (ethics) και η ηθικότητα (morality) χρησιμοποιούνται συχνά εναλλακτικά, ο όρος ηθική που χρησιμοποιείται εδώ δεν έχει σχέση με την ηθικότητα καθ' αυτή, αλλά με το πεδίο μελέτης που έχει ως αντικείμενο την ηθικότητα —δηλαδή με μια έννοια παρόμοια με αυτήν της ηθικής (moral) φιλοσοφίας.

[3] Ο όρος «αντισυστημική» Αριστερά αναφέρεται στο τμήμα της Αριστεράς που αμφισβητεί ρητά τη νομιμότητα του σημερινού κοινωνικο-οικονομικού συστήματος και στοχεύει στην αντικατάσταση των υφιστάμενων πολιτικών και οικονομικών θεσμών (την αντιπροσωπευτική «δημοκρατία» και το σύστημα της οικονομίας της αγοράς, αντίστοιχα), όπως επίσης και των αντίστοιχων αξιών που είναι συμβατές με αυτούς, με νέους απελευθερωτικούς θεσμούς και αξίες. Αυτό, σε αντίθεση με τη «ρεφορμιστική» Αριστερά η οποία απλά στοχεύει στη μεταρρύθμιση των υφιστάμενων θεσμών («εμβάθυνση της δημοκρατίας», καλύτερη ρύθμιση της οικονομίας της αγοράς κ.τ.λ.) και των αντίστοιχων αξιών.

«ορθόδοξη» ηθική φιλοσοφία, δηλαδή ως προς αυτές τις προσεγγίσεις της ηθικής που προτείνονται από θεωρητικούς οι οποίοι, ρητά ή μη, παίρνουν ως δεδομένο το κοινωνικοοικονομικό σύστημα και το σύνολο των αξιών που το νομιμοποιούν.

Αλλά προτού ξεκινήσουμε να εξετάζουμε τις διάφορες προσεγγίσεις της απελευθερωτικής ηθικής είναι χρήσιμο να δούμε συνοπτικά τις σημαντικότερες θεωρητικές διαιρέσεις στο πεδίο αυτό. Όπως είναι γνωστό, το κεντρικό ζήτημα γύρω από το οποίο περιστρέφεται ολόκληρη η Δυτική ηθική από την κλασική ελληνική εποχή είναι αυτό μεταξύ του *ηθικού σχετικισμού* και του *ηθικού αντικειμενισμού*. Ο πρώτος υιοθετήθηκε από τους Σοφιστές, οι οποίοι θεμελίωσαν τη φιλοσοφία τους στην αρχή ότι η καλοσύνη και η δικαιοσύνη, είναι πάντα σχετικές με τα έθιμα της κάθε κοινωνίας, όταν βέβαια δεν συγκαλύπτουν απλά τα συμφερόντα των ισχυρών. Από την άλλη, ο σημαντικότερος εκπρόσωπος του ηθικού αντικειμενισμού, ο Πλάτωνας υιοθέτησε μια στάση, σύμφωνα με την οποία είναι δυνατό να ορίσουμε μια αντικειμενική μορφή ή ιδέα της καλοσύνης.

Παρόμοια διχογνωμία υπάρχει σήμερα, όχι μόνο ανάμεσα στους «ορθόδοξους» ηθικούς φιλοσόφους, αλλά και μεταξύ υποστηρικτών της απελευθερωτικής ηθικής. Έτσι, η κύρια διαφωνία όσον αφορά την απελευθερωτική ηθική βρίσκεται ανάμεσα σε αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε «αντικειμενική απελευθερωτική ηθική» και στις διάφορες μορφές απελευθερωτικού ηθικού σχετικισμού. Η πρώτη είναι ένα είδος «αντικειμενικής» απελευθερωτικής ηθικής που προτείνει ένα σύνολο ηθικών αξιών με βάση μια θεωρία κοινωνικής εξέλιξης, η οποία υποτίθεται ότι είναι το αποτέλεσμα της ιστορικής διαδικασίας (μαρξιστική ηθική) ή, εναλλακτικά, της διαδικασίας φυσικής εξέλιξης (Kropotkin, Bookchin κ.α.). Ο δεύτερος τύπος είναι το είδος της απελευθερωτικής ηθικής που αναπτύχθηκε μετά την σοβαρή κρίση της «αντικειμενικής» ηθικής που σηματοδότησε η άνοδος του μεταμοντερνισμού^[4].

Ωστόσο, θα πρέπει να καταστεί σαφές ότι δεν κατατάσσουμε στην απελευθερωτική ηθική την ηθική που προτείνεται από οπαδούς του κομμουνιστικού όπως ο Etzioni^[5], ούτε τη μεταμοντέρνα ηθική, την «επικοινωνιακή ηθική» του Habermas, τη θεωρία δικαιοσύνης του Rawls και την περιβαλλοντική ηθική. Ο λόγος που τις αποκλείουμε είναι ότι καμιά απ' αυτές τις προ-

[4] Βλ. T. Fotopoulos, "The Myth of postmodernity," *Democracy & Nature*, Vol. 7, No. 1 (Μάρτιος 2001), σελ. 27-76.

[5] Όπως προσπάθησα να δείξω στο βιβλίο *Περιοδική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά* (Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2008), ο κομμουνιστικός (communitarianism) είναι στην ουσία ένα κίνημα της μεσαίας τάξης ενάντια στα κοινωνικά συμπτώματα της καπιταλιστικής νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης (σελ. 376-80). Δεν είναι καθόλου παράξενο που το κοινωνικο-οικονομικό πλαίσιο αποκλείεται σε αυτή την προβληματική και ο Etzioni, ο γκουρού του Κομμουνιστικού, έδωσε μια κατηγορηματική απάντηση όταν ρωτήθηκε για τα κοινωνικο-οικονομικά δικαιώματα και την οικονομική ατζέντα του κομμουνιστικού, «Η σύντομη απάντηση είναι», είπε, «ότι δεν υπάρχει παρόμοια ατζέντα». Βλ. Amitai Etzioni, "Common Values," *New Statesman & Society* (12 Μαΐου 1995).

σεγγίσεις δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως απελευθερωτική ηθική, με βάση τον ορισμό που δόθηκε παραπάνω, αφού όλες παίρνουν ως δεδομένο το σημερινό κοινωνικο-οικονομικό σύστημα. Από την άλλη, η προσέγγιση στην ηθική στο έργο του Καστοριάδη, όπως επίσης και η προσέγγιση που αναπτύσσεται στο παρόν, πληρούν τα κριτήρια του ορισμού της απελευθερωτικής ηθικής, αφού αμφισβητούν ρητά το σημερινό κοινωνικο-οικονομικό πλαίσιο. Επίσης, αμφότερες οι προσεγγίσεις διαφέρουν από τον «αντικειμενικό» τύπο απελευθερωτικής ηθικής που αναπτύχθηκε κατά το παρελθόν, ή σήμερα (π.χ. Bookchin) ενώ συγχρόνως δεν πέφτουν στις συνηθισμένες παγίδες της σημερινής εποχής: τον χωρίς όρια ηθικό σχετικισμό της μεταμοντέρνας ηθικής και τις διάφορες μορφές ανορθολογικής ηθικής —είτε αυτές βασίζονται στις παραδοσιακές θρησκείες είτε στις διάφορες μορφές του ανθούτος σπιριτουαλισμού.

Στην επόμενη ενότητα εξετάζονται οι «αντικειμενικές» προσεγγίσεις της απελευθερωτικής ηθικής, με έμφαση στη μαρξιστική και την ελευθεριακή προσέγγιση. Κατόπιν, εξετάζεται η σημερινή κρίση της «αντικειμενικής» ηθικής με έμφαση στην κριτική που έχουν ασκήσει εναντίον της οι μεταμοντέρνοι και ο Καστοριάδης. Τέλος, στην τελευταία ενότητα, γίνεται απόπειρα να σκιαγραφηθεί μια δημοκρατική ηθική που βασίζεται στο πρόταγμα της Περιεκτικής Δημοκρατίας (ΠΔ).

2. «Αντικειμενικές» προσεγγίσεις της απελευθερωτικής ηθικής

Η «αντικειμενική» απελευθερωτική ηθική εμφανίστηκε τον 19ο αιώνα ως εναλλακτική ηθική στην ορθόδοξη ηθική του Διαφωτισμού, η οποία είχε γίνει η κυρίαρχη ηθική στη Δύση μετά την κατάρρευση της θρησκευτικής ηθικής της προκαπιταλιστικής εποχής. Το κοινό χαρακτηριστικό των προσεγγίσεων που κατατάσσουμε ως «αντικειμενικές» είναι ότι όλες βασίζονται στην υπόθεση κάποιου είδους κοινωνικής εξέλιξης, η οποία καθορίζεται είτε από την ιστορική διαδικασία (μαρξιστές) είτε από τη διαδικασία φυσικής εξέλιξης (Kropotkin, Bookchin κ.α.). Μολονότι όλες αυτές οι προσεγγίσεις συμφωνούν ότι το περιεχόμενο της ηθικής, δηλαδή οι ηθικές κρίσεις, αλλάζει εξαιτίας συγκεκριμένων ιστορικών λόγων, εντούτοις, επιμένουν ότι η μόνη στέρεα βάση για την ανάλυση της εξέλιξης της ηθικής βρίσκεται στην επιστημονική ανάλυση της Φύσης, του ανθρώπου και των κοινωνικών του σχέσεων. Όπως ισχυρίζονται τόσο οι μαρξιστές όσο και αναρχικοί όπως οι Bookchin και Kropotkin, η ενότητα των ηθικών κρίσεων και των «αντικειμενικών/επιστημονικών» αναλύσεων μπορεί να θεμελιωθεί μόνο στην ιστορική ή τη φυσική διαδικασία, αντίστοιχα.

Η Μαρξιστική προσέγγιση στην απελευθερωτική ηθική: μονοδιάστατος ηθικός σχετικισμός

Οι Marx, Engels και Lenin έγραψαν λίγα πράγματα που θα μπορούσαν να συγκροτήσουν μια θεωρία απελευθερωτικής ηθικής, ιδιαίτερα όσον αφορά τις δεοντολογικές πλευρές της, δηλαδή την ηθική μιας μελλοντικής κοινωνίας. Οι μαρξιστές γενικά επικεντρώθηκαν σ' αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε «θετική ηθική», δηλαδή την ηθική των σημερινών ή των παλαιότερων κοινωνιών και την εξέλιξή της και λιγότερο στην ηθική μιας μελλοντικής κοινωνίας. Αυτό το γεγονός δημιούργησε την εντύπωση ότι ο μαρξισμός δεν έχει ηθική θεωρία — μια εντύπωση που ενισχύθηκε από κάποια κείμενα του Lenin. Ετσι, λίγα μόνο χρόνια μετά την επανάσταση του 1917, ο Lenin τόνιζε ότι:^[6]

Απαρνούμαστε κάθε ηθική που στηρίζεται σε μη ανθρώπινες και μη ταξικές έννοιες (...) Υποστηρίζουμε ότι η ηθική μας υπόκειται ολοκληρωτικά στα συμφέροντα της ταξικής πάλης του προλεταριάτου (...) Δηλώνουμε: ηθικό είναι οτιδήποτε υπηρετεί την καταστροφή της παλαιάς εκμεταλλευτικής κοινωνίας και ενώνει όλους τους εργαζομένους γύρω από το προλεταριάτο, το οποίο δημιουργεί μια νέα, κομμουνιστική κοινωνία. Η κομμουνιστική ηθική είναι η ηθική που εξυπηρετεί αυτό τον αγώνα, που ενώνει αυτούς που μοχθούν ενάντια σε κάθε εκμετάλλευση, ενάντια σε κάθε μικρο-ιδιοκτησία.

Στην πραγματικότητα, όπως φαίνεται από το παραπάνω παράθεμα, ο Lenin υιοθετούσε αυτό που κάποιοι περιγράφουν ως «πραγματιστική σκοπιμότητα» (pragmatic expediency)^[7], δηλαδή μια κυνική αντίληψη της ηθικής, σύμφωνα με την οποία ο σκοπός νομιμοποιεί τα μέσα, τουλάχιστον όσον αφορά την περίοδο πριν από την εγκαθίδρυση της κομμουνιστικής κοινωνίας. Όσον αφορά την ηθική της κομμουνιστικής κοινωνίας, οι μαρξιστικές νύξεις για τη μορφή που θα πάρει η μελλοντική απελευθερωτική κοινωνία (μετά το μεταβατικό στάδιο της σοσιαλιστικής κοινωνίας), περιέγραφαν μια κοινωνία που ελάχιστα διέφερε ως προς τα κύρια στοιχεία της από την κοινωνία που περιέγραφαν οι ουτοπικοί σοσιαλιστές, οι αναρχοκομμουνιστές κ.α. Επιγραμματικά, η κομμουνιστική κοινωνία χαρακτηριζόταν από το σύνθημα: «Από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του». Αυτό υποδήλωνε μια κοινωνία αφθονίας και μετα-σπάνης, όπου όλα τα αγαθά θα κατανέμονταν με βάση την ανάγκη και

[6] V. Lenin, "Address at Congress of Russian Young Communist League" (1920), *The Young Generation*, σελ. 36-41 {παράτιθεται στο *Reader in Marxist Philosophy*, επιμ. H. Selsam & H. Martel (New York: International Publishers, 1963), σελ. 272-73}.

[7] Βλ. Chamsy Ojeili, "Post-modernism, the Return to Ethics, and the Crisis of Socialist Values", *Democracy & Nature*, Vol. 8, No. 3 (Νοέμβριος 2002).

όχι την προσπάθεια. Η ηθική μιας τέτοιας κοινωνίας περιγραφόταν έμμεσα από την έννοια του «κομμουνιστικού ανθρώπου», η οποία ήταν κοινή σε όλα τα παραπάνω οράματα. Αυτή η έννοια περιλαμβάνει αξίες όπως διάθεση για εργασία χωρίς οικονομικό καταναγκασμό, ικανότητα ιεράρχησης του κοινού καλού πάνω από τα ατομικά συμφέροντα, σεβασμό για τους παραγωγούς και τα προϊόντα του μόχθου, αλληλεγγύη, προσπάθεια ανάπτυξης των ταλέντων και των ικανοτήτων του καθενός στο έπακρο —όχι για προσωπική ικανοποίηση ή για λόγους γοήτρου, αλλά ως μέσο για την προαγωγή της υλικής και πολιτιστικής ευημερίας της κοινωνίας ως συνόλου κ.λπ.

Είναι συνεπώς σημαντικό να μελετήσουμε τη μαρξιστική συμβολή στη «θετική ηθική», εφόσον αυτό μπορεί να μας προσφέρει, έστω και έμμεσα, χρήσιμα στοιχεία γύρω από τις απόψεις τους γενικά για την απελευθερωτική ηθική. Ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψη ότι η μαρξιστική απόπειρα μετατροπής του απελευθερωτικού προτάγματος σε «επιστημονικό», δηλαδή η απόπειρα μετάβασης από τον ουτοπικό στον «επιστημονικό» σοσιαλισμό, ήταν στην πραγματικότητα μια (λανθασμένη) προσπάθεια απόκρυψης των ηθικών επιλογών των μαρξιστών για τη μελλοντική κοινωνία κάτω από ένα σεβαστό «επιστημονικό» μανδύα —ο οποίος τους ήταν ιδιαίτερα απαραίτητος στην πρώτη φάση της νεωτερικότητας (19^{ος} αιώνας), όταν ο επιστημονισμός ήταν κυρίαρχος.^[8]

Οι μαρξιστές τόνιζαν ορθά την ιστορική φύση της ηθικής και απέρριπταν κάθε ιδέα αιώνιας ηθικής ή αναλλοίωτων ηθικών νόμων, δίνοντας έμφαση στο γεγονός ότι το περιεχόμενο της ηθικής εξαρτάται αποφασιστικά από το χρόνο, δηλαδή από τη συγκεκριμένη μορφή της κοινωνίας σε μια ιδιαίτερη στιγμή της ιστορίας η οποία, με τη σειρά της, καθορίζεται από τον κυρίαρχο τρόπο παραγωγής. Έτσι, η φεουδαρχική ηθική, σε αντιστοιχία με τον φεουδαρχικό τρόπο παραγωγής, προηγήθηκε της αστικής ηθικής του καπιταλισμού, η οποία ωστόσο έδωσε ώθηση στην προλεταριακή ηθική που περιγράφηκε παραστατικά από τον Engels.^[9] Όπως ισχυρίζεται ο τελευταίος, η καπιταλιστική ηθική, όπως εξάλλου κι αυτή όλων των άλλων κυρίαρχων τάξεων, ταυτίζει αναγκαστικά το ταξικό της συμφέρον με το γενικό καλό ενώ, στην πραγματικότητα, όλες οι ηθικές έννοιες και συστήματα έχουν μια συγκεκριμένη ιστορική καταγωγή και είναι πάντα σχετικές με ιδιαίτερες κοινωνικές μορφές.

Εντούτοις, ο ηθικός σχετικισμός που υιοθετήθηκε από τους μαρξιστές εκτεινόταν μόνο στη διάσταση του χρόνου και πάντα σε σχέση με την οικονομική έννοια του τρόπου παραγωγής, έτσι ώστε να μπορούν να κάνουν συμβατή την «επιστημονική» τους αντίληψη της Ιστορίας με την ανάλυσή τους της ηθικής και της εξέλιξής της. Για τους μαρξιστές, η κομμουνιστική ηθική είναι η ανώτερη δυνατή ηθική στη συγκεκριμένη περίοδο ιστορικής ανάπτυ-

[8] Βλ. Takis Fotopoulos, "The Myth of Postmodernity," ό.π.

[9] Βλ. F. Engels, *Anti-Duhring* (Moscow: Progress Publishers, 1969), μέρος I.

ξης επειδή αντιπροσωπεύει τις ανάγκες και τα συμφέροντα εκείνης της συγκεκριμένης τάξης, η οποία στην καπιταλιστική κοινωνία —όπως βεβαιώνει ο Ιστορικός Υλισμός— είναι η μόνη που μπορεί να ανυψώσει την κοινωνία σ' ένα ανώτερο επίπεδο, μέσω της εξάλειψης της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης και της αποδέσμευσης των παραγωγικών δυνάμεων από τα δεσμά που τους επιβάλλουν οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής.

Το αναπόφευκτο αποτέλεσμα του μονοδιάστατου ηθικού σχετικισμού που υιοθέτησαν οι μαρξιστές ήταν μια μονοδιάστατη ανάλυση της ηθικής, η οποία δεν λάμβανε υπόψη της την κρίσιμη σημασία εξω-οικονομικών παραγόντων στον καθορισμό της κουλτούρας και —εμμέσως— της ηθικής. Αυτό ήταν ιδιαίτερα σημαντικό σε σχέση με την ιστορική ανάλυση των προκαπιταλιστικών κοινωνιών, στις οποίες το οικονομικό στοιχείο δεν ήταν το κυρίαρχο στοιχείο της οργάνωσής τους και κατά συνέπεια τόσο πολιτικοί όσο ακόμα και καθαρά ιδεολογικοί παράγοντες, όπως η θρησκεία, έπαιξαν έναν πολύ σπουδαιότερο ρόλο από τους οικονομικούς παράγοντες στον καθορισμό της κοινωνικής οργάνωσης, της κουλτούρας και της ηθικής. Η περιορισμένη φύση του μαρξιστικού ηθικού σχετικισμού γίνεται εμφανής, για παράδειγμα, όταν κάποιος επιχειρήσει σύγκριση των πολιτιστικών διαφορών στις σημερινές κοινωνίες. Έτσι, η θέση του Engels ότι «στα ίδια, ή σχεδόν ίδια, στάδια οικονομικής ανάπτυξης οι ηθικές θεωρίες πρέπει, εξ ανάγκης, πάνω-κάτω να συμφωνούν μεταξύ τους» [10] πολύ δύσκολα μπορεί να εξηγήσει τις τεράστιες διαφορές στους ηθικούς κανόνες π.χ. των σχέσεων μεταξύ των φύλων σε χώρες με παρόμοια οικονομική ανάπτυξη αλλά με πολύ διαφορετικές πολιτιστικές και ηθικές δομές (λ.χ. Σαουδική Αραβία και Βραζιλία).

Ένα βασικό στοιχείο της μαρξιστικής ηθικής που είναι κοινό σε όλους τους τύπους «αντικειμενικής» ηθικής, συμπεριλαμβανομένης της αναρχικής ηθικής των Kropotkin και Bookchin, είναι η ιδέα της ηθικής Προόδου, δηλαδή της εξέλιξης προς μια ηθική «βελτίωση» (σε όρους αμοιβαιότητας, αλληλεγγύης και αυτοδιεύθυνσης) η οποία υποτίθεται ότι βρίσκεται σε αντιστοιχία με κάποιου είδους κοινωνική ή φυσική εξέλιξη. Έτσι, ο Engels αναφέρεται στην εξέλιξη της ιδέας της ισότητας με το πέρασμα του χρόνου και αναφέρει την αναγνώριση των ίσων δικαιωμάτων όλων των πολιτών στην αρχαία Ελλάδα (εξαιρουμένων των ξένων, των γυναικών και των δούλων), η οποία οδήγησε στη σημερινή τυπική ισότητα των πολιτικών δικαιωμάτων για όλους στην αστική κοινωνία και, ταυτόχρονα, στο προλεταριακό αίτημα για μια περιεκτική ισότητα που θα εκτείνεται στην οικονομική και την κοινωνική σφαίρα, δηλ. σε μια ισότητα που συνεπάγεται την ίδια την εξάλειψη των τάξεων^[11]. Επομένως, όπως ξεκάθαρα το θέτει ο Engels, για τους μαρξιστές, «η ιδέα της ισότητας, τόσο στην αστική όσο και στην προλεταριακή της μορφή, είναι και

[10] Στο ίδιο, σελ. 114.

[11] Στο ίδιο, σελ. 124-29.

η ίδια ένα ιστορικό προϊόν, η δημιουργία του οποίου απαίτησε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες που, με τη σειρά τους, προϋποθέτουν μια μακρά ιστορική εξέλιξη. Δεν είναι, λοιπόν, σε καμία περίπτωση, κάποια αιώνια αλήθεια»^[12].

Παρόμοια, όσον αφορά τη μελλοντική απελευθερωτική κοινωνία, οι μαρξιστές δεν έχουν αμφιβολία για το ρόλο της ιστορικής εξέλιξης. Έτσι, ο Engels γράφει ότι «μόνο η συνειδητή οργάνωση της κοινωνικής παραγωγής (...) μπορεί από κοινωνικής σκοπιάς να ανυψώσει την ανθρωπότητα πάνω από το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο, με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο η παραγωγή γενικά (ΣΤΜ δηλαδή η ατομική παραγωγή) έχει επιτύχει το ίδιο προς όφελος του ανθρώπου ως είδος. Η ιστορική εξέλιξη κάνει μια τέτοια οργάνωση καθημερινά πιο απαραίτητη, αλλά και καθημερινά πιο πιθανή. Έτσι, θα ξεκινήσει μια νέα ιστορική εποχή»^[13]. Η ελευθερία είναι «αναγκαστικά, προίον της ιστορικής εξέλιξης» και «κάθε βήμα προόδου του πολιτισμού αποτέλεσε ένα βήμα προς την ελευθερία»^[14] (για την οποία οι μαρξιστές, όπως οι σοσιαλιστές και οι περισσότεροι αναρχικοί και, αντίθετα με τους φιλελεύθερους και τους ατομικιστές ελευθεριακούς, υιοθέτησαν μια θετική αντίληψη^[15]).

Ωστόσο, για τους μαρξιστές, η ελευθερία περιορίζεται κρίσιμα από ορισμένες υλικές προϋποθέσεις —υπόθεση που, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε αλλού^[16], πρακτικά αναιρεί την ελευθερία. Έτσι, όπως τόνισε ο Marx αναφερόμενος στο μυθικό κομμουνιστικό στάδιο ανάπτυξης:^[17]

Στην πραγματικότητα, το βασίλειο της ελευθερίας αρχίζει μόνο εκεί όπου παύει να υφίσταται η εργασία, η οποία καθορίζεται από τις υλικές ανάγκες· με αυτή την έννοια (η ελευθερία) βρίσκεται πέρα από τη σφαίρα της υλικής παραγωγής (...) (μέχρι τότε που θα εγκαθιδρυθεί το βασίλειο της ελευθερίας) η ελευθερία μπορεί να υπάρξει μόνο σε σχέση με τον κοινωνικοποιημένο άνθρωπο, τους συνεργαζόμενους παραγωγούς, οι οποίοι ρυθμίζουν ορθολογικά τις σχέσεις τους με τη Φύση, βάζοντας την κάτω από το συλλογικό τους έλεγχο, αντί να κυβερνώνται από αυτήν, όπως από τις τυφλές δυνάμεις της Φύσης.

[12] Στο ίδιο, σελ. 129.

[13] F. Engels, *Dialectics of Nature* (1882) {παρατίθεται στο *Reader in Marxist Philosophy*, ό.π., σελ. 212}.

[14] F. Engels, *Anti-Duhring*, ό.π., σελ. 137.

[15] Έτσι, ο Engels όρισε την ελευθερία ως «τον έλεγχο επί του εαυτού μας και επί της εξωτερικής φύσης» (στο ίδιο). Επίσης, σύμφωνα με τον Kolakowski, για τους μαρξιστές, «ελευθερία είναι ο βαθμός εξουσίας που ένα άτομο ή μια κοινότητα μπορούν να ασκήσουν πάνω στις συνθήκες της ίδιας της ζωής τους». {Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 387}.

[16] Τ. Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά*, ό.π., σελ. 337-341.

[17] K. Marx, *Capital*, Vol. III (1894)/1966 (Moscow: Progress Publishers/London: Lawrence & Wishart, 1966), σελ. 820.

Μολαταύτα, όπως θα δούμε στη συνέχεια, οι μαρξιστές δεν είναι οι μόνοι που θεωρούν ότι η ελευθερία περιορίζεται από υλικές προϋποθέσεις. Οι ελευθεριακοί, μολονότι αντιλαμβάνονται την ισότητα διαφορετικά σε σχέση με τους φιλελεύθερους και τους μαρξιστές, καταλήγουν στις ίδιες υλικές προϋποθέσεις για την ελευθερία με τους μαρξιστές. Δεν προκαλεί, λοιπόν, έκπληξη ότι καταλήγουν σε παρόμοια προσέγγιση όσον αφορά τη θεμελίωση της απελευθερωτικής ηθικής.

Η ελευθεριακή προσέγγιση στην απελευθερωτική ηθική

Όταν συγκρίνουμε την ελευθεριακή έννοια της ισότητας με τη φιλελεύθερη και τη μαρξιστική, παρατηρούμε, πρώτον, ότι παρόλο που κάποιοι ελευθεριακοί όπως ο Berkman,^[18] παρόμοια με τους φιλελεύθερους, μιλάνε για την «πραγματική ισότητα» με όρους ίσων ευκαιριών, ωστόσο, η κοσμοθεωρία τους διαφέρει σημαντικά από αυτή των φιλελεύθερων καθώς αναγνωρίζουν τους θεσμικούς περιορισμούς που μετατρέπουν σε τυπική αυτή την ισότητα και, συγκεκριμένα, το σύστημα της αγοράς και της ατομικής ιδιοκτησίας και του ελέγχου των οικονομικών πόρων. Αυτό έχει σημαντικές επιπτώσεις στις έννοιες «δικαιοσύνη» και «δικαιώματα» που χρησιμοποιούνται από αναρχικούς, όπως ο Bakunin και ο Kropotkin, οι οποίες έχουν ελάχιστη σχέση με τις αντίστοιχες φιλελεύθερες έννοιες^[19]. Έτσι, για τους αναρχικούς, ο όρος «δικαιοσύνη» σήμαινε απόλυτη ισότητα και απουσία οποιασδήποτε κυριαρχίας, ενώ ο όρος «δικαιώματα» σήμαινε ίσα δικαιώματα, με την έννοια της απόλυτης ισότητας που περιλάμβανε όχι μόνο τη φιλελεύθερη ισότητα απέναντι στον νόμο (ο Bakunin ήταν ιδιαίτερα σαφής όσον αφορά τη διάκριση μεταξύ της «δικαιοσύνης» και της δικονομικής δικαιοσύνης), αλλά και την οικονομική ισότητα, καθώς και την έλλειψη ιεραρχικών δομών.

Για τους μοντέρνους αναρχικούς όπως ο Karl Hess «τα δικαιώματα συνιστούν εξουσία, εξουσία κάποιου ή μιας ομάδας πάνω σε κάποιον άλλο (...) τα δικαιώματα είναι απόρροια των θεσμών εξουσίας»^[20]. Αυτό συμφωνεί με την άποψη που υιοθετεί το πρόταγμα της ΠΔ^[21], σύμφωνα με το οποίο τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι κυρίως δικαιώματα έναντι του κράτους, με την έννοια ότι οποιοδήποτε «δικαίωμα» αποκτά νόημα μόνο σε μορφές κοινωνικής οργάνωσης όπου η πολιτική και οικονομική δύναμη συγκεντρώνεται στα χέρια

[18] A. Berkman, *ABC of Anarchism* (London: Freedom Press, 1964), σελ. 29.

[19] Βλ., για παράδειγμα, G.P. Maximoff, *The Political Philosophy of Bakunin* (New York: Free Press, 1953), σελ. 155-56; βλ., επίσης, Murray Bookchin, *Remaking Society* (Montreal: Black Rose, 1989), σελ. 95-100, για μια σαφή διάκριση ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την ελευθερία.

[20] Karl Hess, "Rights and Reality" στο *Renewing the Earth: The Promise of Social Ecology*, επιμ. John Clark (London: Greenprint, 1990), σελ. 130-33.

[21] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά*, ό.π., κεφ. 6.

κάποιων ελίτ, ενώ σε μια α-κρατική δημοκρατία που εξ ορισμού θεμελιώνεται στην ισοκατανομή δύναμης, τα δικαιώματα αυτά δεν έχουν νόημα. Το γεγονός αυτό, με τη σειρά του, συνεπάγεται ότι, καταρχήν, το θέμα των ανθρωπινων δικαιωμάτων είναι άνευ νοήματος στην περίπτωση μιας α-κρατικής δημοκρατίας, όπως αυτή της ΠΔ, μολονότι παραμένει το πρόβλημα του πώς διασφαλίζονται κάποιες θεμελιακές ατομικές ελευθερίες έναντι των αποφάσεων της πλειοψηφίας.^[22]

Επιπλέον, το ελευθεριακό όραμα της ισότητας διέφερε σημαντικά από τη μαρξιστική έννοια της οικονομικής ισότητας. Όπως τόνισε ο Bookchin, οι ελευθεριακοί πάντα υπογράμμιζαν το στοιχείο της επιλογής (δηλ. της ατομικής ελευθερίας) κατά τον ορισμό της ισότητας, κάτι που είχε σκοπό «να δημιουργήσει ένα ριζοσπαστικά διαφορετικό σημείο εκκίνησης από τις αυξανόμενα τελεολογικές απόψεις των θρησκευτικών και –αργότερα– “επιστημονικών” σοσιαλισμών»^[23]. Κατά τον ίδιο συγγραφέα, «η έμφαση που έδιναν οι αναρχικοί και οι ουτοπιστές ελευθεριακοί στην ατομική ελευθερία σήμαινε την απελευθέρωση της ίδιας της Ιστορίας από τον ανιστόρητο προκαθορισμό και υπογράμμιζε την επιρροή της ηθικής στον καθορισμό της επιλογής».^[24] Παρόμοια, το πρόταγμα της ΠΔ ορίζει την ελευθερία με όρους ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας^[25], γεγονός που όχι μόνο μετατρέπει το στοιχείο της επιλογής σε αναπόσπαστο τμήμα της αντίληψης της ελευθερίας, αλλά και, σημαντικότερα, δεν εξαρτά το βασίλειο της ελευθερίας από κάποιες υλικές προϋποθέσεις που αναβάλλουν τον ερχομό του μέχρι το μυθικό στάδιο της μετά-σπάνεως!

Παρόλα αυτά, όμως, ο Bookchin, ακολουθώντας την αναρχική παράδοση (Μπακούνιν, Κροπότκιν κλπ.), εξάρτησε επίσης, τη δική του αντίληψη της ελευθερίας από τις ίδιες υλικές προϋποθέσεις που υπέθεταν οι μαρξιστές: την κοινωνία μετά-σπάνεως. Το αναπόφευκτο αποτέλεσμα είναι ότι η διαφορά μεταξύ της μαρξιστικής και της ελευθεριακής προσέγγισης τελικά ανάγεται στο κατά πόσο η ελευθερία στην κατάσταση μετά-σπάνεως είναι το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της κοινωνικής εξέλιξης και της ιστορικής διαδικασίας (μαρξιστές) ή, αντίθετα, μιας διαδικασίας φυσικής εξέλιξης. Έτσι, ο Kropotkin, ο οποίος όπως και ο Marx υπήρξε φανατικός οπαδός της επιστήμης και της προόδου, προσπάθησε να βασίσει την απελευθερωτική ηθική του, όχι στη μελέτη της ιστορικής διαδικασίας και των «νόμων» της κίνησης της κοινωνίας και της οικονομίας όπως ο Marx, αλλά στη μελέτη της Φύσης. Η ισχυρή του πίστη στην επιστημονική και την ηθική πρόοδο καθώς και σε μια νατουραλι-

[22] Στο ίδιο, για μια συζήτηση γύρω από τις πιθανές εγγυήσεις σε μια Περιεκτική Δημοκρατία.

[23] M. Bookchin, *Remaking Society*, ό.π., σελ. 119.

[24] Στο ίδιο, σελ. 120.

[25] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά*, ό.π., κεφ. 5.

στική ηθική είναι φανερή σε αποσπάσματα όπως τα παρακάτω^[26]:

(...) μια νέα, ρεαλιστική ηθική επιστήμη είναι αναγκαία σήμερα (...) δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι μια τέτοια επιστήμη είναι δυνατή. Αν η μελέτη της Φύσης μας οδήγησε στην ανάπτυξη της κοσμολογίας, της μελέτης της εξέλιξης των ανθρώπων, των νόμων της φυσικής δραστηριότητας και της κοινωνικής ανάπτυξης, θα πρέπει να είναι επίσης ικανή να μας οδηγήσει στην ορθολογική αφετηρία και τις πηγές των ηθικών συναισθημάτων. Και θα πρέπει, επίσης, να είναι ικανή να μας αποκαλύψει το πού βρίσκονται οι δυνάμεις που είναι ικανές να ανυψώσουν τα ηθικά συναισθήματα σε ακόμα μεγαλύτερα ύψη και αγνότητα.

Ο Kropotkin είχε ασφαλώς δίκιο να αντιπαραθέτει την επιστήμη (ή, καλύτερα, την ορθολογική γνώση) —ως «την πηγή όλων των πραγματικών γνώσεων»^[27]— στην «διαίσθηση», το «σπιριτουαλισμό» και τις άλλες μορφές ανορθολογισμού που ανθούν σήμερα μεταξύ των σημερινών αυτοαποκαλούμενων αναρχικών —πολλοί από τους οποίους ασπαζόμενοι το Ζεν, τον Ταοϊσμό και άλλες παραλλαγές του ανατολικού σπιριτουαλισμού, προσπαθούν να θεμελιώσουν την απελευθερωτική ηθική σε «κάποια μυστήρια ηθική διαίσθηση που είναι έμφυτη στην ανθρώπινη ψυχή»^[28]. Ομως, ήταν εσφαλμένη η προσπάθεια του να συνάγει μια «προοδευτική εξέλιξη» που βασίζεται σε αυτό που εκείνος θεωρούσε αδιαφιλονίκητο «γεγονός» —ότι η αλληλοβοήθεια είναι κυρίαρχο γεγονός στη Φύση^[29]— και, στη συνέχεια, με βάση αυτό το «γεγονός» να συμπεράνει ότι^[30]:

(...) μπορούμε λοιπόν ν' αντιληφθούμε την ιστορία της ανθρωπότητας ως την εξέλιξη του ηθικού παράγοντα, ως την εξέλιξη μιας έμφυτης τάσης του ανθρώπου να οργανώσει τη ζωή του με βάση την αλληλοβοήθεια, πρώτα στα πλαίσια της φυλής, μετά στην κοινότητα του χωριού και τις ελεύθερες πόλεις του Μεσαίωνα —όταν αυτές οι μορφές κοινωνικής οργάνωσης μετατρέπονται με τη σειρά τους σε θεμέλια περαιτέρω προόδου— παρά τις διάφορες παλινδρομήσεις (...) στην εξέλιξη της Ευρώπης μετά την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας σίγουρα βρίσκουμε μια συνεχή διεύρυνση της έννοιας της αμοιβαίας βοήθειας και προστασίας, από τη πατριά (clan) στη φυλή και το έθνος και, τέλος, τη διεθνή ένωση εθνών.

[26] P. Kropotkin, *Ethics* (Dorchester: Prism Press, 1924), σελ. 5.

[27] Στο ίδιο, σελ. 11.

[28] Βλ. Brian Morris, "Kropotkin's ethical naturalism," *Democracy & Nature*, Vol. 8, No. 3 (Νοέμβριος 2002).

[29] P. Kropotkin, *Ethics*, ό.π., σ. 14.

[30] Στο ίδιο, σελ. 17.

Είναι επομένως σαφές ότι για ελευθεριακούς όπως ο Kropotkin, η αλληλοβοήθεια είναι τόσο έμφυτη στα κοινωνικά ζώα ώστε να αποτελεί «ένα φυσικό νόμο»^[31] και ότι, συνεπώς, υπάρχει ένας «οικουμενικός νόμος οργανικής εξέλιξης» που περικλείει τα διαδοχικά βήματα μιας ανοδικής πορείας (αλληλοβοήθεια — δικαιοσύνη — ηθική) η οποία οδηγεί τους ανθρώπους σε μια συνεχή ηθική πρόοδο^[32]. Αυτή η εξελικτική ηθική πρόοδος αποτελούσε για τον Kropotkin προϋπόθεση της ανάπτυξης μιας αναρχο-κομμουνιστικής κοινωνίας, στη θέση της κυρίαρχης καπιταλιστικής ηθικής που βασίζεται στον ατομικισμό, το ατομικό συμφέρον και το κέρδος. Σύμφωνα με αυτή την προβληματική, ο λόγος για τον οποίο δεν έχει επικρατήσει έως τώρα η τάση για δικαιοσύνη (με την έννοια της ισότητας) είναι ότι η πρόοδος προς την ισότητα έχει επιβραδυνθεί (ή κατά περιόδους ανακοπεί) από την αντιτιθέμενη τάση για κυριαρχία, για εξουσία πάνω στους άλλους, η οποία έχει οδηγήσει στη δημιουργία ιεραρχικών κοινωνιών που ενισχύουν αυτή την τάση^[33]. Είτε, επομένως, η «αντικειμενική» ηθική του Kropotkin βασιζόταν στο θετικισμό ή, όπως επιχειρηματολογεί ο Brian Morris, στον «εξελικτικό ολισμό»^[34], δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Kropotkin προσπάθησε να δημιουργήσει μια «αντικειμενική» απελευθερωτική ηθική που να βασίζεται στην Πρόοδο και τη φυσική εξέλιξη — μια προσπάθεια που αναπτύχθηκε στο λογικό της συμπίεσμα από τον Murray Bookchin, σχεδόν έναν αιώνα αργότερα.

Ο Bookchin (που είναι αναμφίβολα ο σημαντικότερος αναρχικός συγγραφέας του δεύτερου μισού του 20^{ου} αιώνα) γράφοντας σε μια περίοδο όπου η οικολογική κρίση που δημιουργήθηκε από τη δυναμική της οικονομίας της αγοράς/ανάπτυξης ήταν στην αιχμή της, όχι μόνο ανέπτυξε μια πλήρη οικολογική ηθική, αλλά και παρείχε μια πιο εξεζητημένη εκδοχή της «αντικειμενικής» ηθικής, που θεμελιωνόταν σε αυτό που εκείνος ονόμαζε «διαλεκτικό νατουραλισμό». Ο Bookchin δεν υιοθετεί μια τελεολογική άποψη της φυσικής εξέλιξης, όπως οι βαθείς οικολόγοι^[35]. Αντίθετα, η προσέγγισή του είναι ρητά μη τελεολογική. Όπως έχει επανειλημμένα σημειώσει:

Θέλω να τονίσω το γεγονός ότι η κοινωνική οικολογία, παρόλο που θεωρεί τη Φύση ως βάση για μια ηθική της ελευθερίας και της εξατομίκευσης, δεν ισχυρίζεται ότι υπάρχει ένας απόλυτος «νόμος» που παράγει το ανθρώπινο από το μη ανθρώπινο, ή την κοινωνία από τη Φύση. Η Κοινωνική Οικολογία δεν είναι μόνο μια φιλοσοφία της διαδικασίας, είναι επίσης μια φιλοσοφία

[31] Στο ίδιο, σελ. 286.

[32] Στο ίδιο, σελ. 30-31.

[33] Στο ίδιο, σελ. 263-64.

[34] Βλ. B. Morris, "Kropotkin's Metaphysics of Nature", *Anarchist Studies*, Vol. 9, No. 2 (Οκτώβριος 2001), σελ. 165-180.

[35] Βλ., για παράδειγμα, Albert Bergesen "Deep Ecology and Moral Community" στο *Rethinking Materialism*, επιμ. Robert Wuthnow (New York: Erdmanns, 1995).

του δυνητικού (...) Σε κάθε περίπτωση, η έννοια αυτή είναι ένα μήνυμα ελευθερίας, όχι αναγκαιότητας' μιλά για ένα εγγενή αγώνα πραγματοποίησης όχι για μια προκαθορισμένη βεβαιότητα ολοκλήρωσης.^[36]

Ωστόσο, ο διαλεκτικός νατουραλισμός του Bookchin υποθέτει ρητά ότι η πραγματοποίηση κάποιων εν δυνάμει δυνατοτήτων για ελευθερία —εντός της διαδικασίας της φυσικής εξέλιξης— συνεπάγεται κάποια «κατευθυντικότητα» προς μια δημοκρατική οικολογική κοινωνία και μια ηθική οικονομία^[37]:

(...) κατ' ελάχιστο, πρέπει να υποθέτουμε ότι υπάρχει κάποιου είδους κατευθυντικότητα προς ακόμα μεγαλύτερη διαφοροποίηση ή πληρότητα, στο βαθμό που το εν δυνάμει γίνεται ενεργός πραγματικότητα.

Εντούτοις, όπως προσπάθησα να δείξω αλλού^[38], η απόπειρα θεμελίωσης μιας κατευθυντικότητας προς την οικολογική κοινωνία εξαρτάται από δύο κρίσιμες υποθέσεις. Πρώτον, ότι υπάρχει μια κατευθυντικότητα στη φυσική εξέλιξη, η οποία οδηγεί σε μια σαφώς διακριτή εξελικτική ανάπτυξη προς πιο πολύπλοκες μορφές ζωής, σε μεγαλύτερη υποκειμενικότητα και αυτοεπίγνωση, σε αυξημένη αμοιβαιότητα —υπόθεση που πράγματι υποστηρίζεται από τις σύγχρονες εξελίξεις στη βιοφυσική στο πλαίσιο της θεωρίας αυτό-οργάνωσης, η οποία εισάγει στη βιολογία κάποιου είδους «νόμο της αύξουσας πολυπλοκότητας» που είναι σύμφωνος με το διαλεκτικό νατουραλισμό^[39]. Δεύτερον, ότι υπάρχει μια κλιμακωτή εξελικτική συνέχεια μεταξύ της «πρώτης» και της «δεύτερης» (κοινωνικής και πολιτισμικής) φύσης μας, έτσι ώστε «κάθε κοινωνική εξέλιξη να είναι ουσιαστικά μια επέκταση της φυσικής εξέλιξης σε διακριτά ανθρώπινα πεδία»^[40]. Μολονότι ο Bookchin υπογραμμίζει ότι η κοινωνική εξέλιξη είναι εντελώς διαφορετική από την οργανική εξέλιξη, εντούτοις, η κοινωνική εξέλιξη στο θεωρητικό σχήμα του χαρακτηρίζεται από μια διαδικασία Προόδου η οποία ορίζεται ως η «αυτο-κατευθυνόμενη δραστηριότητα της Ιστορίας και του Πολιτισμού προς την αυξανόμενη ορθολογικότητα, την ελευθερία»^[41]. Έτσι, η «δεύτερη φύση», δηλαδή η εξέλιξη της κοινωνίας «αναπτύσσεται τόσο ως η συνέχεια με την πρώτη φύση όσο και ως η αντίθεση της, μέχρις ότου οι δύο φύσεις συναيرهθούν στην “ελεύθερη φύση” ή στη “Φύση” που αποκτά συνείδηση του εαυτού της, σε μια ορθολογική και

[36] M. Bookchin, “Rethinking Ethics, Nature and Society” (1985). {παρατίθεται στο *The Murray Bookchin Reader*, επιμ. Janet Biehl (London: Cassell, 1997), σ. 202}.

[37] M. Bookchin, “A Philosophical Naturalism”, *Society & Nature*, Vol. 1, No. 2 (1992), σελ. 74.

[38] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά*, ό.π., κεφ. 8.

[39] Βλ., για παράδειγμα, Stuart A. Kaufmann, *The Origins of Order: Self organisation and Selection in Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

[40] M. Bookchin, *Remaking Society*, ό.π., σελ. 25.

[41] M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, (Montreal: Black Rose, 1995), σελ. xii.

οικολογική κοινωνία».^[42] Ωστόσο, η υπόθεση για μια ορθολογική διαδικασία κοινωνικής εξέλιξης δεν είναι μόνο ανεπιθύμητη —δεδομένου ότι δημιουργεί ακούσιες σχέσεις με την ετερονομία και μπορεί εύκολα να οδηγήσει σε αθέλητες ομοιότητες με εγγενώς αντιδημοκρατικές οικο-φιλοσοφίες— αλλά και αβάσιμη^[43].

Κατά τη γνώμη μας, η διαλεκτική ιδέα των εκτυλισσόμενων αντικειμενικών δυνατοτήτων, δηλ. των πραγματικών εν δυνάμει δυνατοτήτων που μπορεί (ή όχι) να πραγματοποιηθούν, δεν είναι καν εφαρμόσιμη στην περίπτωση της κοινωνικής εξέλιξης. Για να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι κάποιο συγκεκριμένο, ον, κατά την ανάπτυξή του, πραγματοποιεί εκείνο που αρχικά ήταν μόνο μία λανθάνουσα δυνατότητα και ότι με αυτό τον τρόπο κατακτά τη δική του αλήθεια, θα πρέπει πρώτα να υποθέσουμε ότι υπάρχει μια μόνο πιθανότητα εξαρχής και όχι ένα σύνολο δυνατοτήτων από τις οποίες επιλέγεται κάποια. Επομένως, μολοντί είναι αληθές ότι ένα βελανίδι έχει τη δυνατότητα να γίνει βελανιδιά και ένα ανθρώπινο έμβρυο να γίνει ένας ώριμος και δημιουργικός ενήλικας, δεν μπορούμε να επεκτείνουμε την αναλογία αυτή στην ανθρώπινη κοινωνία και να υποθέσουμε ότι η δυναμική της κοινωνίας να απελευθερωθεί είναι «ισοδύναμη»^[44] με αυτές τις φυσικές δυνατότητες. Η προφανής διαφορά μεταξύ των δυνατοτήτων που έχουν τα βελανίδια και τα ανθρώπινα έμβρυα να μετατραπούν σε βελανιδιές και ενήλικες, αντίστοιχα, και των δυνατοτήτων που έχει η κοινωνία να απελευθερωθεί είναι ότι η πρώτη περίπτωση αποτελεί μια και μοναδική δυνατότητα πραγματοποίησης (εκτός βέβαια «ατυχημάτων»), ενώ η δεύτερη περίπτωση αποτελεί μία από δύο δυνατές δυνατότητες: την αυτονομία ή την ετερονομία.

Επομένως, αν λάβουμε υπόψη μας ότι «η ίδια η ιστορία του ελληνο-δυτικού κόσμου μπορεί να ιδωθεί ως η ιστορία του αγώνα μεταξύ της αυτονομίας και της ετερονομίας»^[45], είναι φανερό ότι οι ετερόνομες μορφές της κοινωνίας που κυριάρχησαν στην Ιστορία, δεν μπορούν απλά να θεωρηθούν ως «τυχαία γεγονότα», παρόμοια με αυτά που δεν θα επέτρεπαν σε ένα βελανίδι να γίνει βελανιδιά. Έτσι, το να υποθέτουμε ότι η πιθανότητα για αυτονομία (δηλ. η απελευθερωτική κοινωνία) είναι μια εκτυλισσόμενη και επομένως ορθολογική *δυνατότητα* (με τη διαλεκτική έννοια της λέξης) και, αντίστροφα, το να ξεγράφουμε ουσιαστικά την πιθανότητα ετερονομίας ως μια απλή *ικανότητα* για ανορθολογισμό^[46], μπορεί εύκολα να θεωρηθεί ως μια εσκεμμένη αντικει-

[42] Στο ίδιο, σελ. xi.

[43] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά*, ό.π., κεφ. 8.

[44] «Η δυνατότητα ενός βελανιδιού να γίνει βελανιδιά ή του ανθρώπινου εμβρύου να γίνει ένας ώριμος, δημιουργικός ενήλικας είναι ισοδύναμη με την δυνατότητα της Φύσης να οδηγήσει στην κοινωνία και της δυνατότητας της κοινωνίας να οδηγήσει στην ελευθερία, ατομικότητα και συνειδητοποίηση», Murray Bookchin, *The Modern Crisis* (Montreal: Black Rose Press, 1987), σελ.13.

[45] C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy* (Oxford: Oxford University Press, 1991), σελ. 88.

[46] M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, ό.π., σελ. 157-70.

μενοποίηση της μιας πιθανότητας σε βάρος της άλλης, προκειμένου να συγκαλυφθεί η επιλογή μας για την παράδοση της αυτονομίας κάτω από τον μανδύα της διαλεκτικής «αντικειμενικότητας».

Ο Bookchin έχει, ασφαλώς, δίκιο να επιμένει ότι κατά την ανάπτυξη της δημοκρατικής ηθικής, πρέπει να υιοθετούμε μια μη ιεραρχική ερμηνεία της Φύσης^[47]. Ωστόσο, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτή αποτελεί μόνο μία από τις δυνατές ερμηνείες της Φύσης την οποία **έχουμε επιλέξει** συνειδητά ως συμβατή με την ίδια την επιλογή μας για αυτονομία. Προφανώς, αυτό είναι εντελώς διαφορετικό από το να υποθέτουμε ότι μια μη ιεραρχική ερμηνεία της Φύσης είναι «αντικειμενική» και συνεπώς ότι μια δημοκρατική κοινωνία θα είναι το προϊόν σωρευτικής ανάπτυξης, μια ορθολογική διαδικασία πραγματοποίησης της δυνατότητας για ελευθερία. Κατά τη γνώμη μου, η προσπάθεια της Κοινωνικής Οικολογίας να αναπτύξει μια «αντικειμενική» ηθική όχι μόνο υπομονεύει τα δημοκρατικά της διαπιστευτήρια, αλλά δημιουργεί και έναν εύκολο στόχο στους κρατιστές και τους ανορθολογιστές κάθε είδους, όπως άλλωστε καταδεικνύεται από το γεγονός ότι οι περισσότερες επιθέσεις στην Κοινωνική Οικολογία επικεντρώνονται στη φιλοσοφία της^[48] —εκτός βέβαια από την περίπτωση κάποιων πρώην οπαδών του Bookchin, οι οποίοι, αποκαλύπτοντας την αντιδημοκρατικότητα των απόψεων τους, επιτίθενται επίσης στην πολιτική της βάση^[49]!

Εντούτοις, με δεδομένο τον κρίσιμο ρόλο τον οποίο διαδραματίζει η ιδεολογία της Προόδου γενικά και της ηθικής προόδου ειδικότερα, τόσο στη μαρξιστική όσο και στην ελευθεριακή παράδοση, αξίζει να την αποτιμήσουμε με περισσότερη λεπτομέρεια.

[47] M. Bookchin, *The Ecology of Freedom* (Montreal: Black Rose, 1991), σ. 274.

[48] Βλ., για παράδειγμα, την κριτική έναντι του διαλεκτικού νατουραλισμού από οικοσοσιαλιστές όπως ο David Pepper {David Pepper, *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice* (London: Routledge, 1993), σελ. 165}, και ο Andrew Light {Andrew Light, "Rereading Bookchin and Marcuse as Environmental Materialists," *Capitalism, Nature, Socialism*, No. 3 (March 1993), και Andrew Light, "Which Side Are You On? A Rejoinder to Murray Bookchin," *Capitalism, Nature, Socialism*, No. 14 (June 1993)}. Βλ., επίσης, την κριτική των βαθιών οικολόγων όπως ο Robyn Eckersley {Robyn Eckersley, "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin", *Environmental Ethics*, Vol. 11, No. 2 (καλοκαίρι 1989)}.

[49] Βλ. T. Fotopoulos, "John Clark and Democracy" (άρθρο του οποίου τη δημοσίευση αρνήθηκαν οι editors του περιοδικού *Social Anarchism!*)

www.democracynature.org/dn/branarchism/fotopoulosonclark.htm; βλ., επίσης, την ανταλλαγή με τον John Clark στο *Democracy & Nature*, Vol. 5, No. 3 (Νοέμβριος 1999), σελ. 523-561.

Ο μύθος της Προόδου

Η Ιστορία δεν στηρίζει την ιδέα της Προόδου προς μια ελεύθερη κοινωνία με τη μορφή μιας κοινωνικής οργάνωσης που να διασφαλίζει τον υψηλότερο βαθμό ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας στο πολιτικό, στο οικονομικό και στο κοινωνικό επίπεδο —αυτό που αποκαλούμε ΠΔ. Επιπρόσθετα, όπως θα δούμε παρακάτω, η Ιστορία δεν στηρίζει ούτε την υπόθεση μιας ηθικής προόδου. Επομένως, εκτός αν υποτιμήσουμε τη σημασία του δημιουργικού στοιχείου στην ανθρώπινη Ιστορία και αρνηθούμε το γεγονός ότι η Ιστορία αποτελεί δημιουργία^[50], (όπως κάνουν οι μαρξιστές), είμαστε αναγκασμένοι να συμπεράνουμε ότι είναι αδύνατη η θεμελίωση κάθε είδους κοινωνικής εξέλιξης προς μια κοινωνία συγκεκριμένης μορφής. Με άλλα λόγια, ακόμα και αν κανείς αποδεχτεί την υπόθεση ότι η αυτό-συνειδητοποίηση και ο αυτό-στοχασμός, αποτελούν τμήμα ενός διαλεκτικού «ξεδιπλώματος» της Φύσης και δεν αναπαριστούν απλά μια ρήξη με το παρελθόν, τούτο δεν σημαίνει ότι υπάρχει παρόμοια «εκτύλιξη» προς την κατεύθυνση μιας ελεύθερης κοινωνίας, δηλ. προς μια ΠΔ. Αυτή η άποψη δεν συμβιβάζεται με τα ιστορικά στοιχεία, τα οποία δείχνουν σαφώς ότι οι ιστορικές προσπάθειες για μια ελεύθερη κοινωνία ήταν πάντα το αποτέλεσμα μιας ρήξης με τη θεσμοποιημένη ετερονομία (η οποία ήταν κυρίαρχη κατά το παρελθόν) και όχι κάποιου είδους διαδικαστικό «προϊόν».

Ετσι, το γεγονός ότι οι κοινωνίες σχεδόν πάντα και παντού βίωναν μια κατάσταση **θεσμοποιημένης ετερονομίας** (δηλ. μια κατάσταση όπου δεν αμφισβητούνται οι υφιστάμενοι νόμοι, παραδόσεις και πεποιθήσεις που διασφαλίζουν τη συγκέντρωση πολιτικής και οικονομικής δύναμης στα χέρια των ελίτ), χωρίς ίχνος «εξέλιξης» προς κάποια δημοκρατική μορφή οργάνωσης που να διασφαλίζει την ατομική και κοινωνική αυτονομία, προφανώς αποδυναμώνει κάθε είδους υπόθεση για πρόοδο προς μια ελεύθερη κοινωνία. Στην πραγματικότητα, αν υπάρχει κάποια συνέχεια στην Ιστορία, αυτή είναι η συνέχεια της ετερονομίας, η οποία διακόπτεται από απότομα και προσωρινά άλματα σε «αυτόνομες» μορφές οργάνωσης. Ετσι, μια αυτόνομη μορφή πολιτικής οργάνωσης (η άμεση δημοκρατία) ήταν πάντοτε η εξαίρεση, ενώ ακόμα σπανιότερες είναι οι περιπτώσεις αυτόνομων μορφών οικονομικής και κοινωνικής οργάνωσης (οικονομική δημοκρατία και δημοκρατία στο κοινωνικό πεδίο). Επομένως, μόνο σε σχέση με την κοινωνική αλλαγή με την ευρεία έννοια (η οποία περιλαμβάνει την συσσώρευση επιστημονικής και τεχνολογικής γνώσης καθώς και βελτιώσεις όσον αφορά τις σχέσεις μεταξύ των φύλων, τα ανθρώπινα δικαιώματα κ.λπ.) θα μπορούσαμε ίσως να μιλάμε για κάποιο είδος προόδου. Αλλά αυτές οι αλλαγές δεν δικαιολογούν σε καμία περίπτωση την υπόθεση της ύπαρξης μιας κατευθυντικότητας προς μια ελεύθερη κοινωνία.

[50] C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, ό.π., σελ. 34.

Όσον αφορά τις αλλαγές στην επιστήμη και την τεχνολογία, λίγοι θα ισχυρίζονταν σήμερα, ιδιαίτερα μετά την εμπειρία του περασμένου αιώνα, ότι υπάρχει κάποιου είδους σχέση μεταξύ της προόδου σε αυτούς τους τομείς και του βαθμού αυτονομίας που έχει επιτευχθεί στο πολιτικό και οικονομικό επίπεδο στην κοινωνία. Επιπλέον, πολλοί συγγραφείς έχουν επισημάνει το πόσο πιο ευάλωτο έχει γίνει το ανθρώπινο είδος εξαιτίας της οικουμενικής στήριξης στην ίδια τεχνολογία και του γεγονότος ότι η αυξανόμενη τεχνολογική πολυπλοκότητα συνοδεύεται από μια αύξουσα έλλειψη ευελιξίας και προσαρμοστικής ικανότητας^[51]. Επίσης, όσον αφορά τις δήθεν βελτιώσεις στις σχέσεις μεταξύ φύλων, φυλών, εθνοτήτων, και τα ανθρώπινα δικαιώματα γενικά, οι βελτιώσεις αυτές κάθε άλλο παρά δικαιολογούν την υπόθεση ότι υπάρχει πρόοδος προς μια ελεύθερη κοινωνία με την έννοια της αυτόνομης κοινωνίας. Οι βελτιώσεις στις κοινωνικές σχέσεις και δομές δεν συνοδεύτηκαν από αντίστοιχη πρόοδος στις πολιτικές και οικονομικές σχέσεις και δομές προς την πολιτική και οικονομική δημοκρατία. Μολονότι η διεύρυνση και η εμβάθυνση των δικαιωμάτων των γυναικών, των μειονοτήτων κ.λπ. μπορεί να έχουν βελτιώσει την κοινωνική θέση των μελών των αντίστοιχων ομάδων, από δημοκρατικής σκοπιάς, αυτή η διαδικασία απλά οδήγησε στην διεύρυνση των κυρίαρχων πολιτικών και οικονομικών ελίτ ώστε να συμπεριλάβουν αντιπροσώπους και από αυτές τις κοινότητες. Επιπλέον, οι βελτιώσεις αυτές δεν συνεπάγονται κάποια σημαντική αλλαγή όσον αφορά τη δημοκρατία στους χώρους εργασίας, τους χώρους εκπαίδευσης κ.λπ. Ακόμα και όσον αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα, κανείς μπορεί να εγείρει σοβαρές αμφιβολίες για την πρόοδο που συντελέστηκε. Τα βασανιστήρια, για παράδειγμα, αφού πρώτα μειώθηκαν κατά το Διαφωτισμό στην Ευρώπη τον 17^ο αιώνα, επέστρεψαν με το παραπάνω τον τελευταίο αιώνα, στο βαθμό που ο 20^{ος} αιώνας ονομάστηκε από ορισμένους «ο αιώνας των βασανιστηρίων»^[52].

Στο πολιτισμικό επίπεδο, όπως έδειξε πειστικά ο Polanyi^[53], η εγκαθίδρυση της οικονομίας της αγοράς έθεσε στο περιθώριο τις παραδοσιακές κουλτούρες και αξίες. Αυτή η διαδικασία επιταχύνθηκε τον 20^ο αιώνα με την παγκόσμια εξάπλωση της οικονομίας της αγοράς και του γόνου της, της οικονομίας ανάπτυξης, και την αναπόφευκτη εξαφάνιση κάθε κουλτούρας που δεν βασίζεται στο σύστημα της οικονομίας της αγοράς. Επιπλέον, η οικονομική παγκοσμιοποίηση οδήγησε σε μια παράλληλη πολιτισμική παγκοσμιοποίηση^[54], η οποία όχι μόνο αποκλείει κάθε εξέλιξη προς την ποικιλία, αλλά, στην πράξη, απλουστεύει την κουλτούρα, με τις πόλεις να γίνονται ολόενα και πιο όμοιες,

[51] Βλ., για παράδειγμα, John M. Gowdy, "Progress and Environmental Sustainability," *Environmental Ethics*, Vol. 16, No. 1 (Spring 1994).

[52] Amnesty International, *A Glimpse of Hell* (London: Amnesty International UK, 1996).

[53] Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957), κεφ. 14-15.

[54] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Παγκοσμιοποίηση, Αριστερά και Περιεκτική Δημοκρατία* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2002), κεφ. 11.

με τους ανθρώπους σε όλο τον κόσμο να ακούν την ίδια μουσική, να βλέπουν τις ίδιες σαπουνόπερες στην τηλεόραση, να αγοράζουν (ή να επιθυμούν) τα ίδια καταναλωτικά αγαθά κλπ.

Παρόμοια, όσον αφορά την ηθική Πρόοδο, δηλ. την εξέλιξη προς μια ηθική «βελτίωση» (με όρους αμοιβαιότητας, αλληλεγγύης, κλπ.), είναι ενδεικτικό ότι ακόμα και σοσιαλδημοκράτες όπως ο Habermas και ο Bobio, που έχουν ένα προφανές πολιτικό συμφέρον στην ιδέα της Προόδου και της κοινωνικής εξέλιξης, παραδέχονται και οι ίδιοι ότι δεν είναι δυνατό να ισχυριστεί κανείς την ύπαρξη μιας ηθικής Προόδου, παρά την αναγνωρισμένη ταχεία τεχνολογική πρόοδο των τελευταίων εκατό ετών περίπου. Ετσι, ο Habermas, αντιτιθέμενος στον πεσιμισμό της Σχολής της Φρανκφούρτης γύρω από την Πρόοδο, επιχειρηματολογεί ότι το σφάλμα στη μαρξιστική και στις υπόλοιπες αισιόδοξες θεωρίες κοινωνικής εξέλιξης εντοπίζεται στην υπόθεση ότι η Πρόοδος σε συστημικό επίπεδο (η οποία αφορά την υλική αναπαραγωγή της κοινωνίας) συνεπάγεται αυτομάτως βελτίωση στο επίπεδο της ηθικής-πρακτικής συνείδησης^[55]. Μπορεί επομένως κανείς να επιχειρηματολογήσει ότι η σαφής τάση, τουλάχιστον τους δύο-τρεις τελευταίους αιώνες είναι ο αυξανόμενος ατομικισμός και ανταγωνισμός, και όχι η εντεινόμενη αμοιβαιότητα και αλληλεγγύη. Παρόμοια, είναι τουλάχιστον αμφίβολο κατά πόσο έχει υπάρξει κάποια ηθική πρόοδος όσον αφορά τις περιβαλλοντικές αξίες^[56].

Επιπλέον, κανείς μπορεί να ισχυριστεί ότι το γεγονός ότι κάποια φωτισμένα τμήματα του παγκόσμιου πληθυσμού έχουν μετακινηθεί από τη θρησκευτική ηθική και τους προ-μοντερνικούς μύθους γύρω από το θεό στην «αντικειμενική» ηθική της πρώιμης νεωτερικότητας και ότι σήμερα υπάρχει ένα παρόμοιο κίνημα απομάκρυνσης από την «αντικειμενική» ηθική προς διάφορες μορφές ηθικού σχετικισμού, επίσης δεν καταδεικνύουν κάποιου είδους ηθική πρόοδο. Στην πραγματικότητα, ακόμα και σήμερα, στο κατώφλι της νέας χιλιετίας, η συντριπτική πλειοψηφία του παγκόσμιου πληθυσμού (συμπεριλαμβανομένης και της σαφούς πλειοψηφίας σε πολλές Δυτικές χώρες και ιδιαίτερα στις ΗΠΑ όπου το μεγαλύτερο τμήμα του πληθυσμού εξακολουθεί να πιστεύει στο θεό, σε θαύματα κλπ.) δεν έχουν καν πραγματοποιήσει το πρώτο βήμα σε αυτή την υποτιθέμενη ανοδική διαδρομή, δηλ. τη μετακίνηση από τη θρησκευτική ηθικότητα σε κάποια μορφή ηθικότητας που να βασίζεται στην «αντικειμενική» ηθική. Αντίθετα, κατά το τελευταίο τέταρτο του αιώνα, για λόγους που εξηγήθηκαν αλλού^[57], έγινε φανερή μια γρήγορη άνοδος κάθε είδους ανορθολογισμού (που περιλαμβάνει όχι μόνο επιστροφή στη

[55] Costas Kavoulakos, "The Relationship of Realism and Utopianism in the Theories of Democracy of Jurgen Habermas and Cornelius Castoriadis," *Society and Nature*, Vol. 2, No. 3 (1994), σελ. 74. Βλ. επίσης, N. Bobio, "Επιστήμη, Εξουσία και Ελευθερία," *Ελευθεροτυπία* (18 Σεπτεμβρίου 1995).

[56] Βλ. J. Gowdy, "Progress and Environmental Sustainability," ό.π.

[57] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Θρησκεία, Αυτονομία, Δημοκρατία: Η άνοδος του νέου ανορθολογισμού* (Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000).

θηρσκειά αλλά και προς άλλες μορφές ανορθολογισμού, σπιριτουαλισμού κλπ.).

Επομένως, το ζήτημα που προκύπτει είναι κατά πόσο οι αλλαγές στις ιστορικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης φανερώνουν κάποιο είδος προόδου προς μια ελεύθερη κοινωνία, η οποία θα σήμαινε τη βαθμιαία υλοποίηση κάποιων εκτυλισσόμενων ανθρώπινων δυνατοτήτων προς την ελευθερία (όπως ισχυρίζεται ο διαλεκτικός νατουραλισμός), ή αν, αντίθετα, δεν αποκαλύπτουν καμία μορφή «κατευθυντικότητας» ή προόδου, εφόσον η μορφή που λαμβάνει η κοινωνία κάθε φορά απλά εκφράζει κοινωνικές δημιουργίες, οι οποίες καθορίζονται (μολονότι δεν προκαθορίζονται) από χωρο-χρονικούς περιορισμούς καθώς και από θεσμικούς και πολιτισμικούς παράγοντες. Η πρώτη άποψη θεωρεί την Ιστορία ως μια διαδικασία Προόδου, την «εκτύλιξη» του Λόγου, και υποθέτει μια εξέλιξη προς αυτόνομες ή δημοκρατικές μορφές πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής οργάνωσης—άποψη που κατά τη γνώμη μου δεν υποστηρίζεται από την Ιστορία. Η δεύτερη άποψη θεωρεί την αυτόνομη κοινωνία ως μια ρήξη με την ιστορική συνέχεια που έχει εγκαταστήσει ιστορικά η ετερόνομη κοινωνία.

Φυσικά, η διάκριση μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας δεν σημαίνει ότι μιλάμε για στεγανά «κουτάκια». Οι αυτόνομες και ετερόνομες μορφές κοινωνικής οργάνωσης αλληλεπιδρούν μεταξύ τους ιστορικά και στοιχεία από τις δύο παραδόσεις μπορεί να συνυπάρχουν μέσα στην ίδια κοινωνία. Εντούτοις, παρά την εξέλιξη **στο εσωτερικό** κάθε παράδοσης και την πιθανή αλληλεπίδραση, δεν νοείται εξέλιξη **μεταξύ τους**. Για παράδειγμα, κάποιος μπορεί να υποστηρίξει ότι παρόλο που η συνταγματική μοναρχία εξέφραζε μια πιο εκλεπτυσμένη μορφή ετερονομίας σε σχέση με την απόλυτη μοναρχία και ότι, αντίστοιχα, η κοινοβουλευτική «δημοκρατία» αντιπροσωπεύει την περισσότερο εκλεπτυσμένη μορφή ολιγαρχίας στην Ιστορία, ωστόσο, οι διαφορές μεταξύ αυτών των πολιτικών καθεστώτων αναφέρονται στο μέγεθος και τη σύνθεση των κυρίαρχων ελίτ και όχι στην ίδια τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ των κυρίαρχων ελίτ και του υπόλοιπου του πληθυσμού—διάκριση που αποκλείει τη συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού από κάθε αποτελεσματική συμμετοχή στη διαδικασία λήψης πολιτικών αποφάσεων. Παρόμοια, στην εναλλακτική αυτόνομη-δημοκρατική παράδοση, οι συνελεύσεις των πολιτών στους Παρισινούς Τομείς στις αρχές της δεκαετίας του 1790^[58], όπου οι γυναίκες είχαν ίσο μερίδιο στην κατανομή πολιτικής εξουσίας, εξέφραζαν μια πιο ολοκληρωμένη μορφή δημοκρατίας συγκριτικά με τις αθηναϊκές συνελεύσεις. Τέλος, οι ισπανικές κολεκτίβες στον εμφύλιο πόλεμο^[59], οι οποίες περιλάμβαναν ένα σημαντικό στοιχείο οικονομικής δημοκρατίας, εκφράζουν

[58] M. Bookchin, *From Urbanization to Cities* (London: Cassell, 1995), σελ. 111-16. Βλ. επίσης, του ίδιου, *The Third Revolution* (London: Cassell, 1998), Vol. 2.

[59] Sam Dolgoff, επιμ., *The Anarchist Collectives: Workers' Self-management in the Spanish Revolution 1936-39* (New York: Free Life Editions, 1974).

μια πιο ολοκληρωμένη μορφή αυτονομίας τόσο σε σχέση με τις αθηναϊκές όσο και με τις παρισινές συνελύσεις.

Επομένως, μολονότι αληθεύει ότι η ρήξη με την παράδοση της ετερονομίας λαμβάνει χώρα σε συγκεκριμένο χώρο και τόπο και ότι για το λόγο αυτό η Ιστορία, η παράδοση και η κουλτούρα σίγουρα περιορίζουν τη μορφή που λαμβάνει η κοινωνία, ωστόσο, οι θεσμικοί και ιστορικοί παράγοντες δεν προκαθορίζουν ποτέ το πότε και το πού λαμβάνει χώρα αυτή η ρήξη, ή ακόμα τη συγκεκριμένη μορφή που θα λάβει η αυτόνομη οργάνωση της κοινωνίας. Η αυτόνομη μορφή κοινωνικής οργάνωσης υπήρξε πάντα μια **δημιουργία** που εξέφραζε τη ρήξη με το παρελθόν. Οι σπάνιες ιστορικές περιπτώσεις των σχετικά ελεύθερων μορφών κοινωνικής οργάνωσης εμφανίστηκαν ως αποτέλεσμα του γεγονότος ότι σε συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές, για λόγους που μόνο μερικώς εξηγούνται από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες, το κοινωνικό παράδειγμα που εξέφραζε το πρόταγμα της αυτονομίας είχε γίνει ηγεμονικό και οδήγησε σε ρήξη με το κυρίαρχο κοινωνικό παράδειγμα^[60] της ετερονομίας. Το γεγονός όμως ότι αυτές οι ρήξεις δεν μπορούν να καλυπθούν σε κάποιο εκτυλισσόμενο διαλεκτικό πρότυπο της Ιστορίας, και, ούτε καν μπορούν να θεωρηθούν ως κάποια μορφή «αντίδρασης» στη «δράση» που αποτελούν οι ετερόνομες μορφές οργάνωσης, γίνεται φανερό από το γεγονός ότι συχνά στην Ιστορία παρόμοιες, αν όχι πανομοιότυπες, θεσμικές και ιστορικές συνθήκες οδήγησαν σε πολύ διαφορετικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Κατά κανόνα, μάλιστα, οδήγησαν σε ετερόνομες μορφές κοινωνικής οργάνωσης και μόνο κατ' εξαίρεση σε απόπειρες για αυτονομία.

Η κλασική αθηναϊκή δημοκρατία αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η μετάβαση από τους φυλετικούς δεσμούς αίματος στους πολιτικούς δεσμούς αντιπροσωπεύει μια μορφή εξέλιξης. Το ερώτημα είναι κατά πόσο αυτή η εξέλιξη είναι μια εξέλιξη μέσα στην ετερόνομη παράδοση ή, εναλλακτικά, μια εξέλιξη μεταξύ των δύο παραδόσεων. Η θέση που θα υποστηρίξω εδώ είναι ότι, αν και υπάρχουν στοιχεία της αυτόνομης οργάνωσης σε κοινωνίες φυλών (π.χ. συνελύσεις φυλής), η μετακίνηση από φυλές σε πόλεις αντιπροσωπεύει μια εξέλιξη κυρίως **εντός** της ετερόνομης μορφής κοινωνικής οργάνωσης και μόνο σε μια εξαιρετική περίπτωση (την αθηναϊκή δημοκρατία) προς μια νέα μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Με τη σειρά του, το γεγονός αυτό δείχνει τη σπουδαιότητα του δημιουργικού στοιχείου στην Ιστορία αντί για κάποιο άλλο είδος εξελικτικού προτύπου πολιτικής οργάνωσης. Οπως το θέτει ο Καστοριάδης:

Η δημοκρατία και η φιλοσοφία δεν είναι το αποτέλεσμα φυσικών ή αυθόρμητων

[60] Το κυρίαρχο κοινωνικό παράδειγμα ορίζεται ως το σύστημα πεποιθήσεων, ιδεών και συνακόλουθων αξιών που είναι κυρίαρχο (ή τείνουν να γίνουν κυρίαρχες) σε μια συγκεκριμένη κοινωνία και ιστορική στιγμή, ως το πλέον συμβατό με τους υφιστάμενους πολιτικούς, οικονομικούς και κοινωνικούς θεσμούς. (βλ. και υποσημ.126).

τάσεων της κοινωνίας και της Ιστορίας. Είναι από μόνες τους δημιουργίες και συνεπάγονται μια ριζοσπαστική ρήξη με το προηγουμένως θεσμοποιημένο κατεστημένο. Αμφότερες είναι όψεις του προτάγματος της αυτονομίας (...) οι Έλληνες (ανακάλυψαν) τον 6^ο και 5^ο αιώνα ότι οι θεσμοί και η αντιπροσώπευση ανήκουν στο νόμο και όχι στη Φύση, ότι είναι ανθρώπινες δημιουργίες και όχι «δώρα του Θεού» ή «δημιουργήματα της Φύσης»^[61].

Η άποψη για την Ιστορία που βασίζεται σε κάποιο εξελικτικό πρότυπο δεν μπορεί να εξηγήσει γιατί αυτή η μετακίνηση από φυλές σε πόλεις σε πολλά τμήματα του πλανήτη, ακόμα και στην ίδια την κλασική Ελλάδα, οδήγησε, από τη μια μεριά, στην κλασική αθηναϊκή δημοκρατία και, από την άλλη, σε διάφορες ολιγαρχικές, αν όχι δεσποτικές μορφές πολιτικής οργάνωσης. Βέβαια, λίγοι μπορούν να αρνηθούν ότι συγκεκριμένοι «αντικειμενικοί» παράγοντες (γεωγραφία, κλίμα κ.λπ.) μπορεί να έχουν παίξει ένα σημαντικό, αλλά ποτέ αποφασιστικό, ρόλο σε κάθε ιστορική περίπτωση. Αυτό που είναι αμφιλεγόμενο είναι το κατά πόσο υπάρχει ένα μακροπρόθεσμο πρότυπο κοινωνικής εξέλιξης που οδήγησε στην κλασική αθηναϊκή δημοκρατία, ένα πείραμα που δεν επαναλήφθηκε πουθενά αλλού τότε και το οποίο επανεμφανίστηκε εκατοντάδες χρόνια αργότερα.

Η κοινοβουλευτική «δημοκρατία» είναι άλλο ένα παράδειγμα. Όπως εξηγήθηκε αλλού^[62], η αντιπροσωπευτική «δημοκρατία» δεν αποτελεί μορφή πολιτικής δημοκρατίας. Όπως έχει εξελιχθεί στη Δύση, μπορεί καλύτερα να περιγραφεί ως μορφή φιλελεύθερης ολιγαρχίας. Επιπλέον, η κοινοβουλευτική «δημοκρατία» δεν μπορεί με κανένα τρόπο να ιδωθεί ως στάδιο εξέλιξης της δημοκρατίας. Αυτό είναι φανερό όχι μόνο επειδή η άμεση δημοκρατία προηγήθηκε ιστορικά της κοινοβουλευτικής «δημοκρατίας» αλλά και επειδή, όπως έχει δείξει η εμπειρία των τελευταίων δύο αιώνων, η κοινοβουλευτική «δημοκρατία», αν εξελίσσεται προς κάποια κατεύθυνση, αυτή είναι η περαιτέρω συγκέντρωση πολιτικής εξουσίας στα χέρια των ελίτ των επαγγελματιών πολιτικών σε εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο. Η κοινωνική εξέλιξη, σε όρους πολιτικής οργάνωσης, δεν είναι «σωρευτική», δηλ. δεν οδηγεί από διάφορες μορφές «δημοκρατίας» (συνταγματική μοναρχία, κοινοβουλευτική δημοκρατία, κ.λπ.) —οι οποίες ανταναικλούν ποσοτικές διαφορές— προς μια άμεση δημοκρατία που συνιστά μια σαφώς ποιοτική διαφορά.

Αντίστοιχα, η οικονομία της αγοράς, δεν έχει καμία συγγένεια (έστω μακρινή!) με την οικονομική δημοκρατία, ούτε συνιστά κάποιο στάδιο εξέλιξης της οικονομικής δημοκρατίας. Αντίθετα, όπως εξηγήθηκε αλλού^[63], η σημερινή οικονομία της αγοράς συνιστά ένα σαφές βήμα προς τα πίσω σε σχέση

[61] C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, ό.π., σελ. 36-38.

[62] Τ. Φωτόπουλος, *Περιοδική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά*, ό.π., κεφ. 5.

[63] Στο ίδιο, κεφ. 1.

με τις κοινωνικά ελεγχόμενες οικονομίες των μεσαιωνικών ελεύθερων πόλεων. Επίσης, αν η οικονομία της αγοράς εξελίσσεται προς κάποια κατεύθυνση, αυτή είναι η περαιτέρω συγκέντρωση της οικονομικής δύναμης και δεν υπάρχει απολύτως καμία προσδοκία ότι η οικονομία της αγοράς θα οδηγήσει κάποτε, μέσω σωρευτικών ποσοτικών αλλαγών, στην ποιοτική αλλαγή της οικονομικής δημοκρατίας.

Τέλος, οι διάφορες προσπάθειες για «δημοκρατία στο κοινωνικό πεδίο», ιδιαίτερα για δημοκρατία στους χώρους εργασίας (εργατικά συμβούλια, Σοβιέτ) και για δημοκρατία στους εκπαιδευτικούς θεσμούς συνδυάζονταν πάντοτε με ιστορικές «στιγμές» και μόλις αποκαθίστατο η «τάξη», είτε με τη θεσμοποίηση ενός νέου «επαναστατικού» καθεστώτος ετερονομίας (π.χ. Σοβιετική Ένωση) ή με τη συνέχιση του παλαιού, οι δημοκρατικές μορφές αντικαθίστονταν από μορφές ψευδο-δημοκρατίας στο χώρο εργασίας, το πανεπιστήμιο κλπ.

Επομένως, δεν είναι δυνατό κανείς να συνάγει κάποιου είδους εξελικτική διαδικασία προς μια ελεύθερη κοινωνία, αυτό που ονομάζουμε περιεκτική δημοκρατία. Οι ιστορικές προσπάθειες εγκαθίδρυσης αυτόνομων μορφών πολιτικής, κοινωνικής και οικονομικής δημοκρατίας, παρόλο που, προφανώς, δεν εμφανίστηκαν εκ του μηδενός, ωστόσο, δεν ανήκουν σε κάποια εξελικτική διαδικασία. Τούτο καταδεικνύεται από το γεγονός ότι τέτοιου είδους απόπειρες έλαβαν χώρα σε συγκεκριμένους χρόνους και τοποθεσίες και ως ρήξεις με την έως τότε εξέλιξη και όχι ταυτόχρονα σε κάποιες κοινωνίες που βρίσκονταν σε κάποιο κοινό στάδιο ανάπτυξης —και σαν συνέχιση του. Συνεπώς, παρόλο που τα ιδανικά της ελευθερίας μπορεί να έχουν επεκταθεί με το πέρασμα του χρόνου, η επέκταση αυτή δεν έχει συνοδευτεί από μια αντίστοιχη εξέλιξη προς μια αυτόνομη κοινωνία, με την έννοια της μεγαλύτερης συμμετοχής των πολιτών στη λήψη των αποφάσεων. Στην πραγματικότητα, η υπονόμευση των κοινοτήτων, η οποία εντατικοποιήθηκε με την άνοδο της οικονομίας της αγοράς πριν από 200 χρόνια και επιταχύνθηκε από την ανάπτυξη της σημερινής διεθνοποιημένης οικονομίας της αγοράς καθώς και η αυξανόμενη ιδιώτευση και ιδιοτέλεια των ατόμων που ενθαρρύνεται από την καταναλωτική κοινωνία, αποτελούν σαφείς ενδείξεις μιας τάσης προς περισσότερο ετερόνομες κοινωνικές μορφές και όχι το αντίθετο. Παρόμοια, αν αποδεχτούμε την άποψη που αναπτύξαμε σε σχέση με την παγκοσμιοποίηση^[64], δηλ. ότι η σημερινή διεθνοποιημένη οικονομία της αγοράς σηματοδοτεί την τελευταία φάση της νεωτερικότητας καθώς και ένα νέο, υψηλότερο στάδιο της διαδικασίας αγοραιοποίησης, τότε όλα τα σημάδια δείχνουν ότι έχουμε εισέλθει σε μια νέα περίοδο όπου οι κοινωνίες των «δύο τρίτων» (αν όχι του 40%^[65]) του Βορρά θα βασίζονται σε εκλεπτυσμένες μορφές ετερονομίας, ενώ οι άθλιες κοινωνίες του Νότου θα υποφέρουν από διάφορες μορφές κτηνώδους αυταρχισμού, μεταμφιεσμένες ως

[64] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Παγκοσμιοποίηση, Αριστερά και Περιεκτική Δημοκρατία*, ό.π., κεφ. 1.

[65] Τ. Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά*, ό.π., κεφ. 1.

κοινοβουλευτικές δημοκρατίες. Ο μόνιμος «πόλεμος» της υπερεθνικής ελίτ κατά της τρομοκρατίας^[66] έχει ακριβώς το στόχο της καταστολής κάθε αντισυστημικού κινήματος προς μια απελευθερωτική κοινωνία και λίγοι αμφιβάλλουν ότι οι ελίτ θα πετύχουν το στόχο τους αυτό, με την αποφασιστική βοήθεια της ρεφορμιστικής κυρίως Αριστεράς.

Μπορούμε λοιπόν να εγείρουμε σοβαρές ενστάσεις όσον αφορά τόσο τις μαρξιστικές όσο και τις ελευθεριακές προσεγγίσεις που υιοθετούν την διαλεκτική ιδέα της Προόδου στην Ιστορία και, ρητά ή σιωπηρά, στην ηθική. Ετσι, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι η υιοθέτηση της ιδέας της Προόδου σημαίνει επίσης επικύρωση συμπερασμάτων όπως αυτό των μαρξιστών για τον «προοδευτικό» ρόλο της αποικιοκρατίας^[67], ή το αντίστοιχο αναρχικό συμπέρασμα ότι το κράτος είναι ένα «κοινωνικά αναγκαίο κακό»^[68]. Εάν όμως υιοθετήσουμε την άποψη ότι δεν υπάρχει μια γραμμική ή διαλεκτική διαδικασία Προόδου και μια συνακόλουθη διαδικασία προς μορφές κοινωνικής οργάνωσης που να βασίζονται στην αυτονομία και, αντίθετα, υποθέσουμε ότι οι ιστορικές απόπειρες για ελευθερία και δημοκρατία αντιπροσωπεύουν μια ρήξη με το παρελθόν, τότε μορφές κοινωνικής οργάνωσης όπως η αποικιοκρατία και το κράτος μπορούν να θεωρηθούν μόνο «κοινωνικά κακά», χωρίς να έχουν τίποτα το «αναγκαίο», είτε ως προς την εμφάνισή τους στο παρελθόν, είτε ως προς τη μορφή που λαμβάνει έκτοτε η κοινωνική εξέλιξη, ή θα λάβει στο μέλλον.

Ωστόσο, αν η υπόθεση της προόδου στην κοινωνική εξέλιξη και η υπόθεση της ορθολογικής ιστορικής διαδικασίας είναι αβάσιμες, τότε το ερώτημα που προκύπτει είναι κατά πόσο εξακολουθεί να είναι εφικτή η ανάπτυξη κάποιας «αντικειμενικής» ηθικής που να αποτιμά τις μορφές κοινωνικής οργάνωσης ως «καλές» ή «κακές» ανάλογα με το βαθμό που εκφράζουν την υλοποίηση των εγγενών δυνατοτήτων για ελευθερία. Η προφανής απάντηση που προκύπτει σαφώς από την προηγούμενη ανάλυση είναι ότι κάθε προσπάθεια ανάπτυξης κάποιας «αντικειμενικής» ηθικής που υποθέτει μια διαδικασία κοινωνικής εξέλιξης (είτε αυτή βασίζεται σε μια «αντικειμενική» ανάγνωση της Ιστορίας ή της φυσικής εξέλιξης) δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια προσπάθεια μεταμφίεσης της συνειδητής επιλογής μεταξύ των παραδόσεων της αυτονομίας και της ετερονομίας, της δημοκρατικής και της μη δημοκρατικής κοινωνίας.

Ομως, το γεγονός ότι η δημοκρατική κοινωνία αποτελεί μια συνειδητή επιλογή δε σημαίνει ότι είναι και αυθαίρετη επιλογή. Αυτό προκύπτει σαφώς

[66] Τ. Φωτόπουλος, *Ο Πόλεμος κατά της «Τρομοκρατίας»* (Αθήνα: Γόρδιος, 2003), κεφ. 2.

[67] Βλ., π.χ., Shlomo Avineri, επιμ., *Karl Marx on Colonialism & Modernization* (New York: Anchor Books, 1969), σελ. 13; και, Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), σελ. 18.

[68] Βλ. G.P. Maximoff, επιμ., *The Political Philosophy of Bakunin*, ό.π., σελ. 145. Βλ., επίσης, M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, ό.π., σελ. xvi.

από το ίδιο το γεγονός ότι το πρόταγμα της αυτονομίας εμφανίζεται ξανά και ξανά στην ιστορία, ιδιαίτερα σε περιόδους κρίσεων της ετερόνομης κοινωνίας. Επιπλέον, το γεγονός ότι η ετερόνομη κοινωνία ήταν η κυρίαρχη μορφή κοινωνικής οργάνωσης στο παρελθόν δεν σημαίνει ότι είναι εγγενώς ανώτερη έναντι της αυτόνομης κοινωνίας. Οι ετερόνομες κοινωνίες δημιουργήθηκαν και διατηρούνταν πάντοτε μέσω της βίας (στρατιωτικής, οικονομικής) και/ή έμμεσων μορφών ελέγχου (θρησκεία, ιδεολογία, ΜΜΕ) από τις προνομιούχες ελίτ που στόχευαν στη θεσμοποίηση της ανισότητας στην κατανομή εξουσίας.

Τέλος, το να βασίζεται η ελεύθερη κοινωνία σε μια συνειδητή επιλογή αντί για κάποιους «αντικειμενικούς» κοινωνικούς ή φυσικούς «νόμους» δεν μας στερεί το ηθικό κριτήριο να αποτιμούμε τις διάφορες μορφές κοινωνικής οργάνωσης και, γενικά, κοινωνικής συμπεριφοράς. Στην πραγματικότητα, ο βαθμός στον οποίο κάποια μορφή κοινωνικής οργάνωσης διασφαλίζει την ισοκατανομή πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής δύναμης/εξουσίας αποτελεί ένα ισχυρό κριτήριο αποτίμησής της. Ομως, αυτό είναι ένα κριτήριο που το επιλέγουμε εμείς οι ίδιοι και δεν προκύπτει από κάποιου είδους εξελικτική διαδικασία. Με άλλα λόγια, είναι ένα κριτήριο συνεπές με την άποψη που θα αναπτύξουμε στην τελευταία ενότητα του παρόντος, δηλαδή ότι το πρόταγμα για μια δημοκρατική κοινωνία και της ηθικής του δεν μπορεί να θεμελιώνεται ούτε στον επιστημονισμό και τον αντικειμενισμό αλλά ούτε και στον ουτοπισμό και τον ανορθολογισμό.

3. Η κρίση της «αντικειμενικής» ηθικής

Όπως προσπάθησα να δείξω στο παρελθόν^[69], ο επιστημονισμός και ο αντικειμενισμός έχουν γενικά εισέλθει σε μια σοβαρή κρίση στην παρούσα φάση της νεοφιλελεύθερης νεωτερικότητας (ή την εποχή του μεταμοντερνισμού όπως την ονομάζουν οι μεταμοντέρνοι). Αυτό έχει αναπόφευκτες επιπτώσεις στην ηθική καθώς τόσο η ορθόδοξη όσο και η απελευθερωτική ηθική των πρώιμων φάσεων της νεωτερικότητας βασίζονταν, στον αντικειμενισμό γενικά και στον επιστημονισμό ειδικότερα. Οι μεταμοντέρνοι υπήρξαν από τους πρώτους που προσπάθησαν να θεωρητικοποιήσουν την κρίση της «αντικειμενικής» ηθικής, τόσο της ορθόδοξης όσο και της απελευθερωτικής. Την ίδια στιγμή, οι μαρξιστές και οι ελευθεριακοί συγγραφείς, υπό την επίδραση της μεταμοντέρνας κριτικής, άρχισαν να αναπτύσσουν διάφορα υβρίδια μεταστρουκτουραλιστικού Μαρξισμού και αναρχισμού αντίστοιχα, τα οποία όχι μόνο υιοθετούσαν τη μεταμοντέρνα κριτική του επιστημονισμού και του αντικειμενισμού, αλλά επίσης ενστερνίζονταν τη μεταμοντέρνα απόρριψη

[69] Βλ. T. Fotopoulos, "The Myth of postmodernity", ό.π.

του «οικουμενισμού», εγκαταλείποντας, συνεπώς, κάθε ιδέα για ένα απελευθερωτικό πρόταγμα που θα στόχευε στην αντικατάσταση της οικονομίας της αγοράς και της αντιπροσωπευτικής «δημοκρατίας» με μια νέα απελευθερωτική κοινωνία. Παρόμοια, το οικολογικό κίνημα κάτω από τις ίδιες μεταμοντέρνες και ορισμένες ανορθολογικές σπιριτουαλιστικές επιδράσεις, ανέπτυξε ένα είδος «περιβαλλοντικής ηθικής» που επηρεαζόταν σε μεγάλο βαθμό από ανορθολογικές σπιριτουαλιστικές τάσεις. Έτσι, μεγάλο μέρος της περιβαλλοντικής ηθικής χαρακτηρίζεται από ανορθολογικές πανθειστικές, ή παρόμοιες υπερφυσικές προσεγγίσεις της Φύσης^[70].

Ωστόσο, όπως ανέφερα προηγουμένως, οι μεταμοντέρνοι δεν ήταν οι μόνοι που άσκησαν κριτική στην «αντικειμενική» (ορθόδοξη και απελευθερωτική) ηθική. Η άλλη μεγάλη πηγή κριτικής προέρχεται από μέσα από την αυτόνομη-δημοκρατική παράδοση. Στη συνέχεια, εξετάζονται οι κριτικές αυτές.

Η μεταμοντέρνα κριτική της «αντικειμενικής» ηθικής

Παρόλο που υπάρχουν διάφορα ρεύματα μέσα στο στρατόπεδο των μεταμοντερνιστών (τα οποία εξετάστηκαν λεπτομερώς αλλού^[71]), θα προσπαθήσω εδώ να συνοψίσω τα βασικά στοιχεία της μεταμοντέρνας προσέγγισης στην ηθική —μια ηθική που συχνά εξυμνείται ως «ο θάνατος του ηθικού», η αντικατάσταση της ηθικής από την αισθητική και η συνακόλουθη «έσχατη απελευθέρωση».

Η βασική αντίφαση της σύγχρονης κοινωνίας, σύμφωνα με πολλούς μεταμοντερνιστές είναι αυτή μεταξύ της ατομικής αυτονομίας (την οποία ταυτίζουν με την ελεύθερη βούληση που αναγνωρίζεται από το Διαφωτισμό στα έλλογα άτομα, αλλά την είχε αρνηθεί η θρησκευτική ηθικότητα^[72]) και της κοινωνικής ετερονομίας, δηλ. της ετερονομίας αυτού που οι μεταμοντερ-

[70] Όπως το θέτει ο Jonathan Porritt, ένας υποστηρικτής αυτού του είδους σπιριτουαλισμού και σύμβουλος του πρίγκιπα Καρόλου (καθώς και πρώην πρόεδρος των Φίλων της Γης —Friends of the Earth— !): «Από την έναρξη του στις αρχές της δεκαετίας του '70, το περιβαλλοντικό κίνημα διέθετε πάντοτε μια σημαντική πνευματική διάσταση που ήταν πολύ ύποπτη στα μάτια των περισσότερων επιστημόνων» (*The Guardian*, 20 Μαΐου, 2000). Αυτό επιβεβαιώνεται επίσης από τη ρητά σπιριτουαλιστική διάσταση του κινήματος των οικοχωριών (ecovillage movement), βλ. την ανταλλαγή μεταξύ Τάκη Φωτόπουλου και Ted Trainer, *Democracy & Nature*, Vol. 8, No. 1 (Μάρτιος 2002), σελ. 143-158.

[71] Βλ. Τ. Fotopoulos, "The Myth of postmodernity," ό.π.

[72] «Η ελεύθερη βούληση, αν αυτή υπήρξε ποτέ, μπορεί μόνο να σημαίνει —όπως επέμενε ο Αγ. Αυγουστίνος και η Εκκλησία επαναλάμβανε μονότονα— την ελευθερία επιλογής του κακού έναντι του καλού —δηλ. την παραβίαση των εντολών του θεού: την απομάκρυνση από τον δρόμο που ο θεός καθόρισε για τον κόσμο και οτιδήποτε παρέκκλινε από τα πατροπαράδοτα εθεωρείτο μια τέτοια παράβαση. Από την άλλη μεριά, το να είναι κανείς στον σωστό δρόμο δεν ήταν θέμα επιλογής. Αντίθετα, σήμαινε την αποφυγή της επιλογής, το ν' ακολουθεί τον πατροπαράδοτο τρόπο ζωής,» Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Oxford: Blackwell, 1993), σελ. 4.

νιστές ονομάζουν «ορθολογική διαχείριση (rational management)^[73], όρο με τον οποίο εννοούν την «έγχυση» στην ανθρώπινη συμπεριφορά, (μέσω της νομοθεσίας κ.λπ.) ενός συνόλου από κανόνες οι οποίοι έχουν σχεδιαστεί (ΣΤΜ. από τους νομοθέτες) κατά τέτοιο τρόπο ώστε τα άτομα, όταν εξασκούν την ελεύθερη βούλησή τους και κάνουν τις επιλογές τους, να είναι πιθανότερο να επιλέξουν το δίκαιο και το σωστό (σύμφωνα βέβαια με τα κριτήρια των ελίτ) από το λάθος και το κακό^[74]. Ωστόσο, όπως τονίζει ο Zygmunt Bauman, από τη σκοπιά των μεταμοντερνιστών, το αποφασιστικό χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας, δεν είναι η αντίφαση καθεαυτή αλλά το γεγονός ότι αυτή η *απορία* (δηλ. η αντίφαση που δεν μπορεί να ξεπεραστεί, που καταλήγει σε ανεπίλυτη διαμάχη) υποβαθμιζόταν από τους μοντερνιστές ως «μία αντίφαση που δεν έχει μεν ακόμη ξεπεραστεί αλλά είναι κατ' αρχήν ξεπεράσιμη, δηλαδή ως μια παροδική ενόχληση, μια κατάλοιπη ατέλεια στο δρόμο της τελειότητας, ένα υπόλειμμα ανορθολογισμού στον δρόμο για την κυριαρχία του ορθού Λόγου».^[75]

Ετσι, για να ξεπεράσουν αυτή την αντίφαση, τόσο οι ορθόδοξοι όσο και οι αντισυστημικοί ηθικοί φιλόσοφοι των πρώιμων φάσεων της νεωτερικότητας έψαχναν για τα απόλυτα, οικουμενικά και θεμελιώδη στοιχεία της θεωρίας. Εντούτοις, ενώ η ορθόδοξη ηθική θεσμοθετήθηκε μέσω της νομοθεσίας, με τους Δυτικούς νομοθέτες να προσπαθούν να επιβάλλουν οικουμενικούς ηθικούς κώδικες, η απελευθερωτική ηθική πρότεινε εναλλακτικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης, μέσα στις οποίες η αντίφαση αυτή υποτίθεται ότι θα ξεπερνοίταν. Είναι, επομένως, φανερό ότι η λύση των μοντερνιστών βασιζόταν στην υπόθεση ότι είναι δυνατή η δημιουργία ενός *μη αμφίσημου, μη αντιφατικού ηθικού κώδικα*, ώστε ο οικουμενικός ορθός Λόγος να αντικαταστήσει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις στην καθοδήγηση της ατομικής και συλλογικής ηθικότητας. Από την άλλη πλευρά, οι μεταμοντερνιστές δεν ενδιαφέρονται καθόλου για την εξάλειψη της σύγκρουσης μεταξύ της ατομικής αυτονομίας και της κοινωνικής ετερονομίας. Για αυτούς, κάθε είδους απελευθερωτικό πρόταγμα είναι απορριπτέο γιατί είναι κατ' ανάγκη οικουμενικό. Αντίθετα, οι μεταμοντερνιστές επικεντρώνονται στην κριτική του προτάγματος των μοντερνιστών, θέτοντας σε αμφιβολία τις βασικές αρχές του.

Ετσι, καταρχήν απορρίπτουν οποιαδήποτε ιδέα ηθικής βεβαιότητας που βασίζεται σε κάποιο είδος «αντικειμενικής» ηθικής. Κατά την άποψή τους, οι άνθρωποι είναι ηθικά αμφίσημοι καθώς δεν υπάρχει ούτε καλή ούτε κακή ανθρώπινη φύση. Επομένως, κανένας λογικά συνεκτικός ηθικός κώδικας δεν μπορεί να «καλουπώσει» την ουσιαστικά αμφίσημη κατάσταση της ηθικότητας^[76]:

[73] Στο ίδιο, σελ. 7.

[74] Στο ίδιο, σελ. 6.

[75] Στο ίδιο, σελ. 8.

[76] Στο ίδιο, σελ. 10-11.

(...) γνωρίζουμε τώρα αυτό που δεν γνωρίζαμε όταν ξεκινήσαμε αυτό το ταξίδι εξερεύνησης: ότι μια μη αμφίσημη ηθικότητα που δεν χαρακτηρίζεται από απορία, μια ηθική που είναι οικουμενική και αντικειμενικά θεμελιωμένη είναι πρακτικά αδύνατη· ίσως να αποτελεί και οξύμωρο, μια αντίφαση όρων (...). Αυτό που προκύπτει είναι ότι η ηθική συμπεριφορά δεν διασφαλίζεται ούτε με καλύτερα σχεδιασμένα γενικά πλαίσια ανθρώπινης δράσης, ούτε με καλύτερα διαμορφωμένα κίνητρα της ανθρώπινης δράσης. Πρέπει να μάθουμε να ζούμε χωρίς τέτοιες εγγυήσεις και με την επίγνωση ότι εγγυήσεις δεν θα υπάρξουν ποτέ —ότι η τέλεια κοινωνία, όπως και ο τέλειος άνθρωπος δεν είναι μια βιώσιμη προσδοκία, ενώ οι προσπάθειες που επιχειρούν να αποδείξουν το αντίθετο καταλήγουν σε μεγαλύτερη σκληρότητα αντί για ανθρωπιά και σίγουρα σε λιγότερη ηθικότητα.

Στη συνέχεια, οι μεταμοντερνιστές υποθέτουν ότι η ηθικότητα είναι πολύ περισσότερο αυτόνομη από την κοινωνία απ' ό,τι παραδέχονται οι μοντερνιστές. Ο Bauman, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι «πριν η κοινωνία, οι νομοθέτες και οι φιλόσοφοί της αρχίζουν να διατυπώνουν τις ηθικές αρχές της, υπήρχαν άνθρωποι που ήταν ηθικοί χωρίς τους περιορισμούς (ή την πολυτέλεια;) της κωδικοποιημένης καλοσύνης»^[77].

Ωστόσο, ακόμα και αν κανείς υποθέσει ότι υπάρχει μια σχετική αυτονομία της ηθικής (και της κουλτούρας γενικά) από τη μορφή της κοινωνικής οργάνωσης, παραμένει το ερώτημα αν η ηθικότητα των κοινωνικοποιημένων ανθρώπων (δεν εννοώ την ηθικότητα που βασίζεται αποκλειστικά στη συγγένεια και την αμοιβαιότητα που παρατηρείται επίσης στο ζωικό βασίλειο) δεν καθορίζεται βασικά από την κοινωνία, τις αξίες, την κουλτούρα και το κυρίαρχο κοινωνικό παράδειγμα. Αν, επομένως, υποθέσουμε ότι υπάρχει μια ισχυρή σχέση μεταξύ της ατομικής και της κοινωνικής ηθικότητας, δεδομένου ότι οι περισσότεροι άνθρωποι είναι κοινωνικοποιημένα όντα, το επιχείρημα τύπου «Ροβινσώνας Κρούσος» των μεταμοντερνιστών είναι αβάσιμο. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι όλα τα μέλη της κοινωνίας προσαρμόζουν την ηθική συμπεριφορά τους στους ηθικούς κώδικες της κοινωνίας, αλλά σίγουρα σημαίνει ότι τα περισσότερα από τα μέλη της συμμορφώνονται με τους κώδικες αυτούς —εκτός βέβαια αν βρίσκεται εν εξελίξει κάποια σοβαρή κοινωνική κρίση που είναι συγχρόνως και ηθική κρίση.

Στη συνέχεια, οι μεταμοντερνιστές προχωρούν σε κριτική ακόμα και των ίδιων των θεμελίων του προτάγματος του μοντερνισμού: δηλαδή του ίδιου του ορθολογισμού. Ο Bauman^[78], για παράδειγμα, πανηγυρίζει για το γεγονός ότι:

[77] Στο ίδιο, σελ. 61.

[78] Στο ίδιο, σελ. 33-34.

(...) η δυσπιστία έναντι του ανθρώπινου αυθορμητισμού, των παρορμήσεων, και των επιθυμιών που δεν μπορούν να προβλεφθούν ή να αιτιολογηθούν λογικά έχει αντικατασταθεί από τη δυσπιστία έναντι της χωρίς συναισθήματα υπολογιστικής λογικής. Τα συναισθήματα απέκτησαν πάλι κύρος και νομιμοποιούνται πάλι οι συμπάθειες, ακόμη και όταν είναι ανεξήγητες από άποψη χρησιμότητας και σκοπού —αν δεν είναι και ανορθολογικές. (...) Μαθαίνουμε να σεβόμαστε πάλι την αμφιβολία, να εκτιμούμε τα ανθρώπινα συναισθήματα και τις χωρίς στόχο και υπολογίσιμη αμοιβή ενέργειες. Αποδεχόμαστε ότι όχι όλες οι ενέργειες και, ειδικότερα, όχι όλες από τις πιο σημαντικές πρέπει να μπορούν να δικαιολογηθούν και να εξηγηθούν για να αξίζουν το σεβασμό μας (...) Αυτό που μαθαίνουμε, έστω δύσκολα, είναι πως είναι ακριβώς η προσωπική ηθική που κάνει εφικτή την ηθική συναίνεση και όχι το αντίστροφο.

Είναι, λοιπόν, ξεκάθαρο ότι οι μεταμοντερνιστές, με το να μην κάνουν ένα σαφή διαχωρισμό μεταξύ της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας πάνω στο θέμα, όχι μόνο αντιφάσκουν με την αυτόνομη φύση του πλουραλισμού τον οποίο διακηρύττουν, αλλά και συγχέουν τον ορθολογισμό στην ιδιωτική σφαίρα με τον ορθολογισμό στη δημόσια. Έτσι, αν η κοινωνία νομιμοποιεί το «ανεξήγητο αν όχι ανορθολογικό» και την ίδια στιγμή δεν αποκλείει οποιαδήποτε συλλογική απόφαση που στηρίζεται σε παρόμοιες βάσεις, στην πραγματικότητα νομιμοποιεί την ετερονομία, δεδομένου ότι οι ανορθολογικές «εξηγήσεις» του ανεξήγητου βασίζονταν πάντοτε σε κάποια μορφή δοσμένη «απέξω» «αλήθεια». Με άλλα λόγια, μια κοινωνία στην οποία η συλλογική λήψη των αποφάσεων και η συναίνεση βασίζεται στην προσωπική ηθικότητα, η οποία, με τη σειρά της, ενδεχομένως θεμελιώνεται σε ανορθολογικές βάσεις (δηλ. σε βάσεις που συνήθως προδιαγράφονται από θρησκευτικές ή σπιριτουαλιστικές «αλήθειες» και ηθικούς κώδικες), είναι πολύ πιθανό να αποτελεί μια ετερόνομη κοινωνία και, συνεπώς, ο πλουραλισμός που χαρακτηρίζει αυτή την κοινωνία είναι και αυτός ετερόνομης φύσης. Δεν είναι λοιπόν περίεργο ότι τα πρώτα σπέρματα δημοκρατικών κοινωνιών, όπως η Αθηναϊκή δημοκρατία, έκαναν σαφή διάκριση μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας και, ενώ εξοστράκιζαν τον ανορθολογισμό από τη δημόσια σφαίρα, όπου όλες οι διαβουλεύσεις έπρεπε να γίνονται με βάση ορθολογικά επιχειρήματα, στην ιδιωτική σφαίρα γιόρταζαν πράξεις που είχαν κίνητρο μόνο το πάθος και την αυθόρμητη επιθυμία.

Έτσι, μολονότι κανείς θα συμφωνούσε ότι η μη ορθολογική, ή ακόμα και η αντι-ορθολογική συμπεριφορά δεν θα μπορούσε (και, κατά μια έννοια, ίσως δεν θα έπρεπε) να εξοστρακιστεί από την ιδιωτική σφαίρα, είναι φανερό ότι σε μια αυτόνομη δημοκρατική κοινωνία, ο δημοκρατικός ορθολογισμός είναι ο μόνος δρόμος για να προκύψει ο ηθικός κώδικας που θα καθοδηγεί την κοινωνική ηθική. Είναι, όμως, φανερό ότι αυτή δεν είναι η στάση που υιοθετούν

εκείνοι από τους μεταμοντερνιστές που δηλώνουν ότι:

Ο Λόγος δεν μπορεί να βοηθήσει τον ηθικό εαυτό του ατόμου χωρίς να τον στερήσει από ο,τι κάνει το άτομο ηθικό: δηλαδή, εκείνη την αστήρικτη, μη ορθολογική και ανεξήγητη, χωρίς δικαιολογίες και υπολογισμούς ορμή να απλώσει το χέρι στον άλλο, να χαϊδέψει, να φροντίσει ανεξάρτητα από συνέπειες. Ο Λόγος αφορά τη λήψη ορθών αποφάσεων, ενώ η ηθική ευθύνη προηγείται κάθε σκέψης για αποφάσεις καθώς δεν ενδιαφέρεται, και δεν μπορεί να ενδιαφέρεται, για λογικές που θα επέτρεπαν την αποδοχή μιας ενέργειας ως ορθής^[79].

Εντούτοις, όπως προαναφέρθηκε, εκείνο που χαρακτηρίζει τη μεταμοντέρνα προβληματική και την κάνει απαράδεκτη από ελευθεριακή σκοπιά είναι το γεγονός ότι απορρίπτουν τον οικουμενισμό γενικά και τον ηθικό οικουμενισμό ειδικότερα. Για τους μεταμοντερνιστές η ηθική δεν *οικουμενικοποιείται*. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι υιοθετούν κάποιου είδους απλουστευμένο ηθικό σχετικισμό, με την έννοια ότι η ηθικότητα διαφέρει ανάλογα με το χρόνο και τον τόπο. Στην πραγματικότητα, εκείνο που απορρίπτουν είναι την αντικατάσταση της αυτόνομης ευθύνης του ηθικού εαυτού μας από ετερόνομους –επιβεβλημένους από τα έξω– ηθικούς κανόνες, δηλ. την αντικατάσταση τοπικών *διαστρεβλώσεων* στο όνομα μιας πανανθρώπινης ηθικής.^[80] Οι μεταμοντερνιστές όχι μόνο θεωρούν εσφαλμένη την υπόθεση των μοντέρνων κοινωνιών ότι μπορεί να είναι οι τελικοί συγγραφείς και οι μοναδικοί αξιόπιστοι φύλακες της ηθικότητας, αλλά τις κατηγορούν επίσης ότι εξασκούν ένα είδος «ηθικού επαρχιωτισμού» μεταμφιεσμένου κάτω από τη μάσκα της προώθησης μιας οικουμενικής ηθικής, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο από έναν ηθικό κώδικα που εξυπηρετεί την εξουσία. Στην πραγματικότητα, για τους μεταμοντερνιστές, είναι οι δήθεν οικουμενικοί ηθικοί κώδικες που μολύνονται από ένα επαρχιακό σχετικισμό –γεγονός που μπορεί να οδηγήσει στην υπέρβαση της ποικιλίας μέσω της επέκτασης δεδομένης θεσμικής εξουσίας, είτε πολιτικής είτε πολιτισμικής, δηλ. στην ακόμη πιο ολοκληρωμένη αντικατάσταση της ηθικότητας από την ηθική, της αυτονομίας από την ετερονομία.

Η ιδεολογία της Προόδου, όπως σωστά επισημαίνουν οι μεταμοντερνιστές, ήταν η ιδεολογία την οποία εκμεταλλεύτηκαν τα σύγχρονα κράτη για να δικαιολογήσουν αυτό τον «ηθικό επαρχιωτισμό», ή αυτό που κάποιοι αποκαλούν πολιτισμικό ιμπεριαλισμό. Έτσι, οποιεσδήποτε σημαντικές διαφοροποιήσεις στους ηθικούς κώδικες του υπόλοιπου κόσμου σε σχέση με τις «αναπτυγμένες» χώρες αποδίδονταν στην οπισθοδρόμηση και εθεωρείτο ότι ήταν απλώς

[79] Στο ίδιο, σελ. 247.

[80] Στο ίδιο, σελ. 12-14.

θέμα χρόνου προτού οι ηθικοί κώδικες των τελευταίων (που τύχαινε να είναι οι νικητές που γράφουν πάντα την Ιστορία) να καθολικευθούν. Η διαφορετικότητα (κάθε είδους διαφορετικότητα, συμπεριλαμβανομένης της ηθικής) εθεωρείτο παροδική με ένα τρόπο χαρακτηριστικό της ιδέας της Προόδου^[81]. Στην πραγματικότητα, η απόρριψη από τους μεταμοντερνιστές, της μοντερνιστικής ιδεολογίας της Προόδου γενικά και, ειδικά, της ηθικής προόδου ειδικότερα, είναι ένα από τα κεντρικά χαρακτηριστικά της μεταμοντερνικής ανάλυσης, με το οποίο λίγοι διαφωνούν σήμερα. Ο Bauman, για παράδειγμα, αναφέρεται σε δύο καταστροφικά παραδείγματα της πρόσφατης Ιστορίας προκειμένου να απορρίψει την ιδέα της Προόδου. Στις ΗΠΑ, παρατηρεί, το αίσχος του Βιετνάμ έδωσε μεγαλύτερη ώθηση στην ανάπτυξη του πολέμου υψηλής τεχνολογίας, παρά στον ηθικό αυτοστοχασμό, έτσι ώστε σήμερα με την ηλεκτρονική παρακολούθηση και τους έξυπνους πυραύλους οι άνθρωποι μπορεί να σκοτώνονται προτού να μπορούν καν να αντιδράσουν. Παρόμοια, στην Παλαιστίνη, «οι αναμνήσεις του Ολοκαυτώματος σπλίζουν το χέρι των Ισραηλινών κατακτητών των αραβικών εδαφών: μαζικές απελάσεις, μπλόκα, αρπαγή ομήρων και στρατόπεδα συγκέντρωσης επανέρχονται στην μνήμη ως οικονομικά»^[82]. Το αναπόφευκτο συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι:^[83]

Οι νίκες κατά της βαρβαρότητας δεν έχουν κάνει τον κόσμο ασφαλέστερο για την ανθρωπότητα. Οι ηθικοί θρίαμβοι προφανώς δεν συσσωρεύονται. Παρά τις «μεγάλες αφηγήσεις» της προόδου, η πορεία δεν είναι γραμμική —τα κέρδη του χθες δεν επανεπενδύονται, ούτε τα βραβεία που κάποτε απονεμήθηκαν είναι μη αναστρέψιμα. Πάλι και πάλι, με κάθε μετατόπιση στην ισορροπία δυνάμεων, το φάντασμα της βαρβαρότητας επιστρέφει από την εξορία του. Τα ηθικά σοκ, όσο και καταστροφικά να δείχνουν τον καιρό που συμβαίνουν, βαθμιαία χάνουν το ενδιαφέρον τους έως ότου ξεχαστούν. Παρά τη μακρά τους ιστορία, οι ηθικές επιλογές φαίνεται ότι πάντα ξεκινούν από μηδενικό σημείο. Δεν προκαλεί επομένως έκπληξη ότι υπάρχουν ισχυροί λόγοι αμφισβήτησης του γεγονότος της ηθικής προόδου και, συγκεκριμένα, της ηθικής προόδου του είδους που η νεωτερικότητα ισχυρίζεται ότι προωθεί.

Ωστόσο, οι μεταμοντέρνοι δεν κατακρίνουν απλά την ιδεολογία της Προόδου αλλά προχωρούν στην κριτική των οικουμενικών προταγμάτων της νεωτερικότητας και της ίδιας της ιδέας του πολίτη και της πόλης. Έτσι, η νεωτερικότητα κατηγορείται ότι επιχειρεί «να βάλει στη θέση ενός ετερό-

[81] Στο ίδιο, σελ. 38.

[82] Στο ίδιο, σελ. 227-228.

[83] Στο ίδιο, σελ. 228-29.

κλητου σύνολου ενοριτών, συγγενών και άλλων ντόπιων τον *πολίτη* (δηλαδή, το πρόσωπο που έχει μόνο τις ιδιότητες εκείνες που του έχουν αποδοθεί από τους νόμους της μοναδικής και αδιαπραγμάτευτης αρχής η οποία δρα εκ μέρους ενός ενωμένου και κυρίαρχου κράτους)»^[84]. Την ίδια στιγμή, οι μεταμοντερνιστές ισχυρίζονται ότι «το αίτημα της οικουμενικότητας (...) αντιτίθεται στην ίδια την αριστοτέλεια αρχή της πολιτείας ως της απώτατης πηγής και φύλακα της ανθρωπότητας»^[85].

Εντούτοις, εκείνο που δεν αποσαφηνίζουν είναι ότι η κρατικιστική μορφή δημοκρατίας, δηλ. η αντιπροσωπευτική «δημοκρατία» σε συνδυασμό με το σύστημα της οικονομίας της αγοράς, συνιστούν το θεσμικό πλαίσιο που δημιουργεί σαφές διαχωριστικό χάσμα μεταξύ της δημοκρατίας και της κοινωνίας, μεταξύ της οικονομίας και της κοινωνίας, μεταξύ της κοινότητας και της κοινωνίας, μεταξύ των πολιτών και των ατόμων. Συνεπώς, ένα απελευθερωτικό πρόταγμα όπως το πρόταγμα της ΠΔ —το οποίο βασίζεται στο αξίωμα ότι η κοινωνική αυτονομία είναι αδιαχώριστη από την ατομική αυτονομία— δεν είναι τίποτε άλλο από το αίτημα για την επανενσωμάτωση της δημοκρατίας με την κοινωνία, της οικονομίας με την κοινωνία, της κοινότητας με την κοινωνία, των πολιτών με τα άτομα. Όμως, μια τέτοια επανενσωμάτωση είναι αδύνατη χωρίς ένα οικουμενικό απελευθερωτικό πρόταγμα. Ιδιαίτερα, αν κανείς λάβει υπόψη του το γεγονός ότι η αντιπροσωπευτική «δημοκρατία» και η οικονομία της αγοράς αντιπροσωπεύουν την υλοποίηση οικουμενικών προτάγματος που σήμερα έχουν και αυτά καθολικευτεί. Είναι σαφές ότι οι σύγχρονοι θεσμοί που δημιουργούν τους παραπάνω διαχωρισμούς μπορούν να καταργηθούν μόνο μέσω ενός εναλλακτικού καθολικού προτάγματος και όχι μέσω των μονοθεματικών προταγμάτων που προτείνονται από τους μεταμοντερνιστές. Και αυτό, διότι μια τέτοια απόπειρα απαιτεί την ανάπτυξη μιας «καθολικής» αντισυστημικής συνειδητοποίησης, η οποία δεν μπορεί ποτέ να δημιουργηθεί μέσω πολιτικών συμμαχιών μεταξύ των «μερικών» κοινωνικών κινημάτων που υποστηρίζουν οι μεταμοντερνιστές (φεμινιστές, Πράσινοι, κινήματα ταυτότητας κλπ.). Περιττό να προστεθεί ότι το επιχείρημα ότι «κάθε Πόλις διαιρεί, απομακρύνει και διαχωρίζει τα μέλη της από τα μέλη των άλλων κοινοτήτων, όσο και αν ενώνει και εξομοιώνει τα μέλη εντός των συνόρων της»^[86] προφανώς είναι αβάσιμο σε σχέση με την προβληματική της συνομοσπονδιακής ΠΔ^[87].

Όστόσο, το ερώτημα παραμένει: υπάρχει οικουμενική ηθική; Η αποτελεί απλώς μια ψευδαίσθηση εφόσον υπάρχουν αρκετές αντιλήψεις οικουμενικής ηθικής και, επομένως, το ποια επικρατεί κάθε χρονική στιγμή εξαρτάται

[84] Στο ίδιο, σελ. 39.

[85] Στο ίδιο, σελ. 40.

[86] Στο ίδιο.

[87] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Περιοδική Δημοκρατία: 10 χρόνια Μετά*, ό.π., κεφ. 6 «Συνομοσπονδιακή Περιοδική Δημοκρατία».

από το συσχετισμό δυνάμεων που αξιώνουν και διατηρούν το δικαίωμα να την αρθρώνουν, όπως επιχειρηματολογούν οι μεταμοντερνιστές^[88]; Λίγοι θα αμφισβητούσαν ασφαλώς ότι υπάρχουν περισσότερες από μία ηθικές και σίγουρα η αναγνώριση του ηθικού σχετικισμού, όπως προσπάθησα να δείξω παραπάνω, δεν αποτελεί μεταμοντερνίστικη ανακάλυψη. Με άλλα λόγια, λίγοι διαφωνούν σήμερα για το γεγονός ότι κάθε κοινωνία που ορίζεται σε συγκεκριμένο χρόνο και χώρο έχει τον δικό της ηθικό κώδικα, ο οποίος δεν καθορίζεται μόνο από τον τρόπο παραγωγής που είναι κυρίαρχος στον κοινωνικό σχηματισμό της. Το περιεχόμενο του ηθικού κώδικα εξαρτάται κρίσιμα από την αλληλεξάρτηση μεταξύ των κοινωνικο-οικονομικών θεσμών της κοινωνίας σε σχέση με την κουλτούρα της και το κυρίαρχο κοινωνικό παράδειγμα. Ωστόσο, στο βαθμό που ένα συγκεκριμένο είδος κοινωνίας έχει καθολικευτεί (για παράδειγμα, η φεουδαρχική ευρωπαϊκή χριστιανική κοινωνία, ή η καταναλωτική-ατομικιστική αμερικάνικη κοινωνία), ο κυρίαρχος ηθικός κώδικας αυτού του τύπου κοινωνίας, αναπόφευκτα, επίσης καθολικεύεται.

Σύμφωνα με αυτή την προβληματική, ο μεταμοντέρνος ισχυρισμός ότι η σημερινή κοινωνία δεν χαρακτηρίζεται από μια οικουμενική ηθική είναι λανθασμένος. Και αυτό, γιατί την καθολίκευση της αντιπροσωπευτικής «δημοκρατίας» και της οικονομίας της αγοράς αναπόφευκτα ακολούθησε μια αντίστοιχη καθολίκευση της κουλτούρας και του κυρίαρχου κοινωνικού παραδείγματος που ήταν σε σχέση συμβατότητας με τους θεσμούς αυτούς. Στην πραγματικότητα, η διαδικασία «παγκοσμιοποίησης» που χαρακτηρίζει τη νεοφιλελεύθερη νεωτερικότητα έχει παίξει σημαντικό ρόλο σε αυτήν τη διαδικασία καθολίκευσης. Στο πλαίσιο αυτό, ο ηθικός πλουραλισμός για τον οποίο πανηγυρίζουν οι μεταμοντέρνοι —θεωρώντας δεδομένο το σημερινό κοινωνικο-οικονομικό σύστημα— είναι στην πραγματικότητα ένας ψευδο-πλουραλισμός, εφόσον όλες οι κοινωνίες που έχουν υιοθετήσει την οικονομία της αγοράς και την αντιπροσωπευτική «δημοκρατία» παρουσιάζουν θεμελιώδεις ομοιότητες όσον αφορά τις κεντρικές αξίες τους: ατομικισμός, καταναλωτική κουλτούρα, ετερόνομη ηθική καθεαυτή (ανεξάρτητα αν αυτή βασίζεται στη θρησκεία είτε σε κάποιο άλλο είδος σπιριτουαλισμού). Με άλλα λόγια, οι πολιτισμικές διαφορές μεταξύ των κοινωνιών εκφράζουν πολύ περισσότερο σήμερα διαφορές στις περιφερειακές τους αξίες και, κυρίως, τις διαφορές στην ετερόνομη ηθική, (δηλ. τους εξωτερικούς ηθικούς κώδικες που επιβάλλονται από θρησκευτικές και ανορθολογικές πεποιθήσεις γενικά που ανθίζουν ιδιαίτερα στη σημερινή νεοφιλελεύθερη εποχή της νεωτερικότητας^[89]) παρά διαφορές στις κεντρικές τους αξίες.

Επομένως, μια αυτόνομη απελευθερωτική κοινωνία είναι αναμενόμενο να

[88] Zygmunt Bauman, *ό.π.*, σελ. 42.

[89] Takis Fotopoulos, "The Rise of New irrationalism and its Incompatibility with Inclusive Democracy," *Democracy & Nature*, Vol. 4, No. 2/3 (1998), σελ. 1-49.

δημιουργήσει το δικό της ηθικό κώδικα με κεντρικές αξίες που αναπόφευκτα θα είναι συνεπείς με τους θεμελιώδεις θεσμούς της (όπως θα δειχθεί στην τελευταία ενότητα) και περιφερειακές αξίες που μπορεί να διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία. Στην περίπτωση που μια τέτοια κοινωνία καθολικευθεί, τότε θα δημιουργηθεί μια νέα οικουμενική ηθική, η οποία δεν θα στηρίζεται στην εξουσία, ούτε θα συνεπάγεται μια «ετερονομία επιβαλλόμενη από τους κρατούντες την εξουσία», όπως συνήθως συνέβαινε σε όλες τις ετερόνομες κοινωνίες του παρελθόντος. Κατά τη γνώμη μου, μόνο μια παγκόσμια γνήσια δημοκρατική κοινωνία που θα βασίζεται σε οικουμενικές κυρίαρχες αξίες που εκφράζουν το ασυμβίβαστο αίτημα για ατομική και κοινωνική αυτονομία, και σε μια ποικιλία περιφερειακών αξιών που εκφράζουν τη διαφορετικότητα θα μπορούσε να υποσχεθεί την ειρηνική και απελευθερωτική συμβίωση. Φυσικά, ούτε ο Λόγος ούτε οποιοδήποτε θεσμικό πλαίσιο μπορεί να εγγυηθεί την ατομική και κοινωνική αυτονομία καθώς και την ηθική που είναι συμβατή με αυτή. Εκείνο που είναι αναμφισβήτητο όμως είναι ότι σε μια τέτοια κοινωνία ο μεταμοντέρνικος ισχυρισμός, σύμφωνα με τον οποίο «για να δρα κανείς με ηθικό τρόπο στην σύγχρονη κοινωνία πρέπει πρώτα να απαρνηθεί της αυτονομίας του»^[90], θα πεταχτεί στη χωματερή της Ιστορίας.

Η Καστοριαδική κριτική του διαχωρισμού της ηθικής από την πολιτική

Ο Καστοριάδης έχει κατηγορηθεί μεταξύ άλλων από την Agnes Heller^[91] ότι δεν ενδιαφερόταν για την ηθική. Στην πραγματικότητα, όμως, η κριτική του για την «αντικειμενική» ηθική, τόσο την ορθόδοξη όσο και την ελευθεριακή, είναι πολύ πιο θεμελιακή από τη μεταμοντερνιστική κριτική, παρά το γεγονός ότι το μεγαλύτερο μέρος της κριτικής των μεταμοντερνιστών που περιεγράψα παραπάνω (κριτική της ιδεολογίας της προόδου, κριτική του αντικειμενισμού και της βεβαιότητας στην ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων ή της ηθικής συμπεριφοράς κ.λπ.) είχε ξεταστεί από τον Καστοριάδη πριν την άνοδο του μεταμοντερνισμού ως μείζονος κινήματος. Για τον Καστοριάδη, το πρόβλημα δεν είναι απλά η άνοδος της «αντικειμενικής» ηθικής, την οποία ο ίδιος θεωρεί ως τμήμα εκείνου που αποκαλεί «μονιστική οντολογία» (unitary ontology), η οποία, κατά τον ίδιο, πάντοτε κατέτρεχε την πολιτική φιλοσοφία. Για εκείνον, το πρόβλημα είναι η ετερονομία^[92]:

Το αξίωμα ότι υπάρχει μια συνολική και «ορθολογική» (και άρα «με νόημα») τάξη

[90] Zygmunt Bauman, ό.π., σελ. 248.

[91] Βλ. *The Castoriadis Reader*, επιμ. David Ames Curtis (Oxford: Blackwell, 1997), σελ. 398.

[92] C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, ό.π., σελ. 104-105.

στον κόσμο καθώς και η αναγκαία συνέπεια ότι υπάρχει μια τάξη στα ανθρώπινα πράγματα που συνδέεται με την τάξη του κόσμου — αυτό που κανείς θα αποκαλούσε μονιστική οντολογία— κατατρέπει την πολιτική φιλοσοφία από τον Πλάτωνα μέχρι το σύγχρονο φιλελευθερισμό και το μαρξισμό. Το αξίωμα αυτό αποκρύπτει το θεμελιώδες γεγονός ότι η Ιστορία αποτελεί δημιουργία — χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχε πραγματικό θέμα αξιολόγησης και επιλογής, είτε «αντικειμενικής» είτε «υποκειμενικής». Αντίστοιχα, αποκρύπτει ή διαγράφει το ζήτημα της ευθύνης. Η μονιστική οντολογία, με οποιαδήποτε μεταμφίεση, ουσιαστικά συνδέεται με την ετερονομία.

Το κρίσιμο θέμα για τον Καστοριάδη είναι η διάκριση μεταξύ ηθικής και πολιτικής, μεταξύ του δημόσιου και μη δημόσιου ανθρώπου, θέμα που αποτελεί θεμέλιο του δυτικού πολιτισμού^[93]. Φυσικά, εκείνο το οποίο απορρίπτει δεν είναι ο διαχωρισμός μεταξύ της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας (στην πραγματικότητα προτείνει το μέγιστο βαθμό αυτονομίας της ιδιωτικής από τη δημόσια σφαίρα), αλλά την αντίθεση μεταξύ τους, την οποία δημιουργούν οι ετερόνομες κοινωνίες. Όπως ορθά υπογραμμίζει, «στον “αληθινό” ελληνικό κόσμο (δηλ. μέχρι τα τέλη του 5^{ου} αιώνα π.χ.), δεν υπήρχε κατά κανόνα αντίθεση μεταξύ «ιδιωτικής» και «δημόσιας» σφαίρας (μολονότι ήταν σαφώς διακριτές σφαίρες), ούτε υπήρχε αντίθεση μεταξύ ηθικής και πολιτικής»^[94]. Έτσι, αν ακολουθήσουμε τον Καστοριάδη στη διάκριση μεταξύ των τριών βασικών τομέων που αφορούν τις σχέσεις των ατόμων μεταξύ τους και με τους θεσμούς — δηλ. της ιδιωτικής σφαίρας (*οίκος*), της δημόσιας/ιδιωτικής σφαίρας (*αγορά*) και της καθαρά δημόσιας σφαίρας που στην περίπτωση μιας δημοκρατικής κοινωνίας λαμβάνει τη μορφή της δημοτικής συνέλευσης (*εκκλησία*)— τότε, στην αρχαιοελληνική κοινωνία, η ανεξαρτησία της ιδιωτικής σφαίρας θεωρείται δεδομένη, ενώ συγχρόνως δημιουργείται μια μικτή δημόσια/ιδιωτική σφαίρα και η αμιγής δημόσια σφαίρα γίνεται *αληθινά* δημόσια — το κύριο χαρακτηριστικό της δημοκρατίας. Από την άλλη πλευρά, στις σημερινές «φιλελεύθερες ολιγαρχίες», όπως τονίζει ο Καστοριάδης η αμιγής δημόσια σφαίρα είναι στο μεγαλύτερο μέρος της ιδιωτική, (όχι στον νομικό τύπο αλλά στην πραγματικότητα): «τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά των δημόσιων υποθέσεων συνεχίζουν να αποτελούν ιδιωτική υπόθεση διάφορων ομάδων και φατριών που μοιράζονται την ουσιαστική εξουσία, οι αποφάσεις λαμβάνονται πίσω από κλειστές πόρτες, τα ελάχιστα που δημοσιοποιούνται συγκαλύπτονται, προκατασκευάζονται και δίνονται καθυστερημένα σε βαθμό που να χάνουν την αξία τους»^[95]. Και όλα αυτά, όταν η πρώτη προϋπόθεση

[93] C. Castoriadis, *World in Fragments*, επιμ. David Ames Curtis (Stanford: Stanford University Press, 1997), σελ. 121.

[94] Στο ίδιο, σελ. 117.

[95] *The Castoriadis Reader*, ό.π., σελ. 406-407.

για την ύπαρξη μιας αυτόνομης κοινωνίας είναι η αμιγής δημόσια σφαίρα να είναι αληθινά δημόσια, μια *Εκκλησία του Δήμου*, και όχι αντικείμενο ιδιωτικού σφετερισμού από συγκεκριμένες ομάδες.

Ο διαχωρισμός μεταξύ ηθικής και πολιτικής, του ιδιωτικού και του δημόσιου έχει, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, αφετηρία τον Πλάτωνα, παρόλο που, ακόμη και τότε, αυτό ίσχυε μόνο στο επίπεδο της πραγματικότητας και όχι στο θεωρητικό επίπεδο, όπου ο Πλάτωνας προσπαθούσε να συμφιλιώσει την πολιτική αρχή με την ηθική αρχή. Η υποχώρηση στην ιδιωτική σφαίρα έγινε κυρίαρχη μόνο με τους Κυνικούς, τους Επικούριους και, ιδιαίτερα τους Στωικούς —ο πρώιμος χριστιανισμός ιδιαίτερα ήταν άμεσος απόγονος του Στωικισμού. Η ιουδαίο-χριστιανική κωδικοποίηση ενός «ηθικού κώδικα» —δηλ. μιας ετερόνομης ηθικής στην οποία οι ηθικοί κώδικες μας δίνονται «απέξω», χωρίς να μπορούμε να τους αμφισβητήσουμε^[96], μετατράπηκε σε ηγεμονική μόνο μετά την εξάπλωση του χριστιανισμού σε όλη τη Δύση και παραπέρα στην πρώτη χιλιετία. Στο πλαίσιο αυτό, η σημερινή κυριαρχία του «ιδιωτικού» μαζί με την ατομικιστική ιδεολογία καθώς και η πρόσφατη «επιστροφή της ηθικής» (δικαδικασία στην οποία διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο η μεταμοντέρνα ηθική), απλά αντανακλούν την κρίση της πολιτικής και την κρίση αξιών, γενικότερα.

Σύμφωνα με την καστοριαδική προβληματική, η λύση στο πρόβλημα αυτό είναι προφανής. Πρέπει να υπερβούμε το διαχωρισμό μεταξύ πολιτικής και ηθικής, δηλ. πρέπει να υπερβούμε την ηθική της ετερονομίας. Ομως, όπως τονίζει ο Καστοριάδης, η ατομική αυτονομία^[97]:

(...) εμφανίζεται μόνο κάτω από ιδιαίτερες θεσμικές ρυθμίσεις. Χρειαζόμαστε, επομένως, θεσμούς που ευνοούν την αυτονομία, θεσμούς που παρέχουν σε κάθε άνθρωπο μια αποτελεσματική αυτονομία ως μέλος της συλλογικότητας και που του επιτρέπουν να αναπτύξει την ατομική του αυτονομία. Αυτά μπορούν να πραγματοποιηθούν μόνο μέσω της εγκαθίδρυσης ενός πολιτεύματος που είναι γνήσια (και όχι μόνο στα λόγια) δημοκρατικό. Σε ένα τέτοιο πολίτευμα, ο κάθε πολίτης συμμετέχει αποτελεσματικά στον καθορισμό των νόμων που καθορίζουν τη ζωή του.

Επομένως, για την υπέρβαση της ηθικής της ετερονομίας πρέπει πρώτα να υπερβούμε την πολιτική της ετερονομίας, δηλ. χρειαζόμαστε μια ηθική της αυτονομίας, η οποία μπορεί να αρθρωθεί μόνο παράλληλα με την πολιτική της αυτονομίας. Με άλλα λόγια, η ηθική της αυτονομίας είναι αδύνατη χωρίς την εισαγωγή εκείνων των «θεσμοποιημένων συνθηκών» που ευνοούν την αυτονομία έναντι των σημερινών «φιλελεύθερων ολιγαρχιών». Με βάση αυτό το

[96] Όπως σωστά το θέτει ο Καστοριάδης: «Δεν θα πρέπει κανείς να διαπράττει ή να επιθυμεί να διαπράξει μοιχεία, επειδή το απαγορεύει ο θεός. Γιατί, όμως έχει απαγορεύσει ο θεός τη μοιχεία; Η ίδια η ερώτηση είναι απαγορευμένη.» C. Castoriadis, *World in Fragments*, ό.π., σελ. 120.

[97] Στο ίδιο, σελ. 122.

σκεπτικό, εύκολα κανείς καταλαβαίνει το συμπέρασμα του Καστοριάδη ότι «η πολιτική ορθώνεται πάνω από την ηθική»^[98].

Μολαταύτα, το νόημα των «θεσμοποιημένων συνθηκών» άλλαξε σημαντικά μεταξύ των πρώιμων και των μεταγενέστερων έργων του Καστοριάδη. Εχω εξετάσει αλλού τη ρήξη μεταξύ του πρώιμου και του ύστερου Καστοριάδη^[99], όταν δηλαδή η ανάλυσή του μετακινήθηκε από μια ανάλυση με στόχο την εμβάθυνση στο περιεχόμενο του σοσιαλισμού (μέσω της αυτοδιεύθυνσης των εργατών) και την παράλληλη κριτική εκείνων που θεωρούσε «παραδοσιακά» ή μη επαναστατικά στοιχεία της μαρξιστικής σκέψης (ιστορικοί «νόμοι» της κοινωνικής ανάπτυξης κ.ο.κ.)^[100] σε μια ανάλυση που υπερέβαινε, όχι μόνο το μαρξισμό, αλλά κατά μια έννοια το ίδιο το σοσιαλιστικό πρόταγμα^[101] με στόχο την ερμηνεία της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας με βάση την κεντρική αντίληψη της ατομικής και της κοινωνικής αυτονομίας. Η ρήξη αυτή δεν περιοριζόταν, όπως ήταν αναμενόμενο, στο πολιτικό περιεχόμενο του προτάγματος του Καστοριάδη αλλά επεκτεινόταν και στη φιλοσοφική του θεμελίωση, με την υιοθέτηση από μέρους του ενός τροποποιημένου Φροϊδισμού (και του αντίστοιχου ψευτο-«αντικειμενικού», όπως αποδείχθηκε εκ των υστέρων, ορθολογισμού). Έτσι, ο ύστερος Καστοριάδης υιοθέτησε τις αστήρικτες (και ασύμβατες, όπως προσπάθησα να δείξω αλλού^[102]), με το πρόταγμα της αυτονομίας έννοιες της ψυχής (που σήμερα οδηγεί ακόμη και ...πεφωτισμένους κληρικούς να θαυμάζουν την Καστοριαδική θεωρία!) και την αξιωματική στήριξη του προτάγματος της αυτονομίας σε δήθεν «αντικειμενικές» αλήθειες, για την σχέση μεταξύ ριζικού φαντασιακού, κοινωνικού φαντασιακού και θεσμών. Αυτή η μετακίνηση, η οποία συνεπαγόταν την απομάκρυνση του θεωρητικού του έργου από την έμφαση στην επαναστατική πολιτική θεωρία στην αφηρημένη θεωρητικολογία, αναπόφευκτα συνοδεύτηκε από την ακαδημαϊκοποίηση του «ύστερου» Καστοριάδη και την εγκατάλειψη όλης της ενεργού πολιτικής δουλειάς του (πέρα από την καθαρά συγγραφική), στα τελευταία 25 περίπου χρόνια της ζωής του.

Κατά τη γνώμη μου, αυτή η σημαντική μετατόπιση στην καστοριαδική

[98] Στο ίδιο, σελ. 111.

[99] Βλ. Τ. Fotopoulos, "Castoriadis and the democratic tradition," *Democracy & Nature*, Vol. 4, No. 1 (10), σελ. 157-63. Βλ. επίσης Encyclopedia Britannica on line και την ανταλλαγή με τον David Ames Curtis στο *Democracy & Nature*, Vol. 5, No. 1 (March 1999), σελ. 163-188.

[100] Βλ. C. Castoriadis, *Political and Social Writings*, Vols 1-3 (University of Minnesota Press).

[101] Παρόλο που ο ίδιος ο Καστοριάδης σε ένα κείμενό του το 1979 έδινε την εντύπωση ότι η εγκατάλειψη του όρου «σοσιαλιστική κοινωνία» υπέρ του όρου «αυτόνομη κοινωνία» ήταν απλά μια αλλαγή στην ορολογία (βλ. Vol. 3, *Political and Social Writings*, ό.π., σελ. 317), το μεταγενέστερο έργο του, όπου ενσωμάτωσε την κλασική ελληνική φιλοσοφία και τη φροϋδική ψυχανάλυση στο πρόταγμα της αυτονομίας, έκανε φανερό ότι κάτι πολύ περισσότερο από μια απλή αλλαγή στην ορολογία χαρακτήρισε τη μετάβαση αυτή.

[102] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, «Πρόσφατες θεωρητικές εξελίξεις στο πρόταγμα της ΠΔ» στο βιβλίο *Παγκοσμιοποιημένος Καπιταλισμός, Εκλειψη της Αριστεράς και Περιεκτική Δημοκρατία*, επιμ. Steven Best, ο.π.

προβληματική που σήμαινε τη μετακίνηση από την έννοια της σοσιαλιστικής αυτοδιεύθυνσης των εργατών σε αυτήν της αυτόνομης δημοκρατικής κοινωνίας είχε σημαντικές επιπτώσεις στο περιεχόμενο που έδινε στις «θεσμοποιημένες συνθήκες», τις οποίες όμως ποτέ δεν επεξεργάστηκε ο ίδιος. Έτσι, δεν προσπάθησε ποτέ να αρθρώσει κάποια στρατηγική που να οδηγεί στην υπέρβαση της πολιτικής και ηθικής ετερονομίας ή ακόμα και να σκιαγραφήσει μια γνήσια δημοκρατία που θα ήταν συνεπής με το πρόταγμα της αυτονομίας —ιδιαίτερα απαραίτητη σήμερα όπου η κατάρρευση του σοσιαλιστικού κρατισμού ανέδειξε το κρίσιμο ζήτημα του κατά πόσο είναι εφικτή οποιαδήποτε εναλλακτική μορφή κοινωνικής οργάνωσης (σε σχέση με την οικονομία της αγοράς και την αντιπροσωπευτική «δημοκρατία»)^[103]. Αντίθετα, παρόλο που υιοθέτησε μια νέα αντίληψη για τη μελλοντική κοινωνία, δεν αποκλήρυξε τις προγενέστερες διατυπώσεις του για ένα σοσιαλιστικό μοντέλο εργατικής αυτοδιεύθυνσης^[104] παρά τις προφανείς αντιφάσεις που δημιουργούσαν οι σημαντικές διαφορές μεταξύ της δημοκρατικής αυτοδιεύθυνσης των πολιτών που προκύπτει από το πρόταγμα του της αυτονομίας, και της αυτοδιεύθυνσης των εργατών που προκύπτει από το πρώιμο σοσιαλιστικό του πρόταγμα!

Έτσι, όπως αναλύθηκε αλλού^[105], οι άνθρωποι σε μια δημοκρατία πρέπει να λαμβάνουν τις σημαντικές αποφάσεις όχι μόνο ως παραγωγοί (όπως συνεπάγεται η ιδέα της αυτοδιεύθυνσης των εργατών) αλλά ως πολίτες που είναι μια πολύ ευρύτερη κατηγορία από εκείνη του παραγωγού. Στην πραγματικότητα, το γεγονός αυτό απασχολούσε και τον ίδιο τον Καστοριάδη όταν τόνιζε ότι στις υπηρεσίες μπορεί να μην είναι πάντα δυνατή η δημιουργία εργατικών συμβουλίων που να βασίζονται στην εργατική ενότητα και στην κοινή ζωή και ότι αντίθετα μπορεί να είναι αναγκαίο σε παρόμοιες περιπτώσεις να στηριχθούμε σε συνεταιρισμούς και κοοπερατίβες με βάση το επάγγελμα^[106]. Όμως, αν λάβουμε υπόψη μας ότι στις σημερινές κοινωνίες (αντίθετα με τη δεκαετία του '50 όταν ο Καστοριάδης διαμόρφωνε την πρότασή του), η συντριπτική πλειοψηφία του ενεργού πληθυσμού απασχολείται σε υπηρεσίες,

[103] Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι δεν θεωρούσε αναγκαία τη σκιαγράφηση της μορφής μιας μελλοντικής κοινωνίας: «Ακριβώς όπως πρέπει ν' αποφεύγουμε τον φετιχισμό των τυπικών προδιαγραφών πρέπει επίσης να καταδικάζουμε κάθε είδος "αναρχικού" ή "σποντανεϊστικού" φετιχισμού ο οποίος, με βάση την πεποίθηση ότι η συνειδητοποίηση της εργατικής τάξης τελικά θα καθορίσει τα πάντα, δίνει μικρή ή καθόλου σημασία στις μορφές τις οποίες αυτή η συνειδητοποίηση πρέπει να πάρει, εάν θέλει να είναι αποτελεσματική στην αλλαγή της κοινωνίας (...) ο ορισμός επομένως της σοσιαλιστικής κοινωνίας που προτείνουμε απαιτεί από εμάς κάποια περιγραφή για το πως οραματιζόμαστε τους θεσμούς της και τον τρόπο λειτουργίας τους», στο *Political and Social Writings* (Minneapolis: Minnesota Press, 1988), Vol. 2, σελ. 90-154. Παρόμοια δήλωση έκανε στο κύριο βιβλίο του «η Πράξη δεν μπορεί ν' απορρίψει την ανάγκη διαύγασης του μέλλοντος που θέλει να δημιουργήσει», C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1997), σελ. 110. (Ελλ. μτφ., Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας)

[104] C. Castoriadis, "On the content of socialism II," (1957) στο *Political and Social Writings*, ό.π.

[105] Βλ. την ανταλλαγή με τον David Ames Curtis, ό.π., σελ. 163-188.

[106] C. Castoriadis, *The Castoriadis Reader*, ό.π., σελ. 88-9.

η θέση για την εργατική αυτοδιεύθυνση δεν έχει πλέον νόημα. Επιπρόσθετα, άσχετα με το τι σκεφτόταν ο Καστοριάδης, είναι φανερό ότι η συμμετοχή των πολιτών στις δημοτικές/συνομοσπονδιακές συνελεύσεις είναι εκείνη που καλύτερα μπορεί να εκφράσει το γενικό συμφέρον στη λήψη των αποφάσεων για τα οικονομικά, αλλά και τα πολιτικά, οικολογικά και ευρύτερα κοινωνικά προβλήματα. Από την άλλη πλευρά, τα εργατικά συμβούλια συγκεκριμένων επιχειρήσεων (ακόμα και αν επεκτείνουμε τον ορισμό του εργάτη ώστε να συμπεριλάβει τους πρώην εργάτες, τους μελλοντικούς εργάτες, τους ανάπηρους εργάτες, τους αγρότες κ.λπ., όπως ταυτολογικά κάνουν μερικοί για να βάλουν όλους στην Προκρούστεια κλίνη του εργάτη) εκφράζουν αναγκαστικά ιδιαίτερα συμφέροντα και όχι το γενικό συμφέρον. Ιδιαίτερα αν οι κολεκτιβοποιημένες επιχειρήσεις πάνω στις οποίες βασίζονται αυτά τα συμβούλια είναι μπλεγμένες σε ανταγωνισμό για την επίτευξη των στόχων τους —ένα ανταγωνισμό που μπορεί εύκολα να τις οδηγήσει σε προσπάθειες να «κάνουν αβαρίες» ως προς την τήρηση των οικολογικών και κοινωνικών υποχρεώσεων τους^[107].

Στην πραγματικότητα, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η διστακτικότητα του ύστερου Καστοριάδη να διερευνήσει τις πολιτικές συνέπειες του προτάγματος του για την αυτονομία δεν είναι άσχετη με το περιεχόμενο του μεταγενέστερου έργου του για τη θέσμιση της κοινωνίας, γενικά, και της ετερόνομης κοινωνίας, ειδικότερα. Έτσι, ο Καστοριάδης ταυτίζει τη θέσμιση της κοινωνίας με τη θέσμιση ενός μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών («η θέσμιση της κοινωνίας είναι η θέσμιση των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών»^[108]), οι οποίες, όπως τονίζει, «σε όλες τις γνωστές κοινωνίες ήταν κατά κύριο λόγο και κατ' ουσία «θρησκευτικές»^[109]. Επιπρόσθετα, ξεκαθαρίζει ότι ως «θρησκευτικές» σημασίες δεν εννοεί μόνο εκείνες που βασίζονται σε ένα ανορθολογικό σύστημα θρησκευτικών πεποιθήσεων, αλλά και εκείνες τις «οιονεί-θρησκευτικές» κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που εξακολουθούν να υπάρχουν στις σημερινές καπιταλιστικές κοινωνίες, σύμφωνα με τις οποίες «η απαρχή του κόσμου και της κοινωνίας, καθώς και η λειτουργία τους είναι *αλληλένδετες* μέσω του “ορθολογισμού”, των “νόμων της φύσης”

[107] Οι παραπάνω αντιφάσεις είναι εσωτερικές αντιφάσεις μεταξύ του πρώιμου και του ύστερου έργου του Καστοριάδη. Εκτός από αυτές, ωστόσο, υπάρχει ένα ακόμη σοβαρότερο πρόβλημα που αντιμετωπίσα κατά την ανταλλαγή μου με τον Curtis ότι η χρηματική οικονομία της αγοράς που προτάθηκε από τον Καστοριάδη, οδηγεί σε σοβαρά προβλήματα και ανισότητες (παρά την παραδοχή του για ισότητα μισθών), εφόσον δεν μπορεί να αποφύγει τα προβλήματα που δημιουργεί κάθε πραγματική αγορά, άσχετα με το αν είναι καπιταλιστική ή όχι. Όπως προσπάθησα να δείξω στην *Περιοδική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μέτα*, το κρίσιμο ζήτημα είναι το πώς μπορούμε να πετύχουμε μια σύνθεση του δημοκρατικού σχεδιασμού και της ελευθερίας επιλογής, χωρίς να καταφύγουμε σε μια πραγματική αγορά (όπως κάνει ο Καστοριάδης), γεγονός που αναπόφευκτα οδηγεί σε όλα τα προβλήματα που συνδέονται με την κατανομή των πόρων μέσω της αγοράς.

[108] C. Castoriadis, *World in Fragments*, ό.π., σελ. 313.

[109] Στο ίδιο, σελ. 324.

και των “νόμων της ιστορίας”»^[110]. Ομως, όταν επιχειρεί να δώσει μια απάντηση στο κρίσιμο ερώτημα «γιατί η κοινωνία αυτοθεσμιζεται ως ετερόνομη;» η απάντησή του δεν περιλαμβάνει, τουλάχιστον ρητά, το ρόλο των κυρίαρχων τάξεων ή των ελίτ και απλά αναφέρεται σε μια κοινωνία που δεν διαφοροποιείται (όσον αφορά τις τάξεις):

Δεν μπορούμε να «εξηγήσουμε» την ετερονομία της κοινωνίας, ή το γιατί η θρησκεία είναι μέχρι τώρα ένα βασικό συστατικό της θέσμησης της κοινωνίας. Εντούτοις, έχουμε φωτίσει ορισμένες πλευρές αυτού του σημαντικού γεγονότος: συγκεκριμένα ότι, κατ' ουσία, κάθε ετερόνομη θέσμηση της κοινωνίας ήταν θρησκευτική. Με άλλα λόγια: το αίνιγμα της ετερόνομης κοινωνίας και το αίνιγμα της θρησκείας είναι σε μεγάλο βαθμό το ίδιο αίνιγμα. Περιττό να προστεθεί μετά από αυτό, ότι η ιδέα πως η θρησκεία μπορεί να ανήκει στην «ιδεολογία», στην «υπερδομή» ή ότι μπορεί να αποτελεί μια «αντεστραμμένη ανάκλαση» του «πραγματικού κόσμου» είναι τουλάχιστον γελοία. Ο «πραγματικός κόσμος» ορίζεται και οργανώνεται κάθε στιγμή μέσω ενός μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, δηλαδή σημασιών που αναφέρονται σε ερωτήματα για τα οποία δεν μπορεί ποτέ να δοθεί «πραγματική» ή «λογική» απάντηση.

Είναι, επομένως, φανερό ότι, στο σχήμα του Καστοριάδη, οι θρησκευτικές ή ιονει-θρησκευτικές φαντασιακές κοινωνικές σημασίες οφείλουν την ύπαρξη και την αναπαραγωγή τους αποκλειστικά στο ριζικό φαντασιακό ως θεσμίζον, αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλεί «θεσμίζον φαντασιακό» και της αλληλεπίδρασής του με εκείνο που αποκαλώ ως το κυρίαρχο κοινωνικό παράδειγμα, ή εκείνο που αυτός περιγράφει ως το καθορισμένο κοινωνικό φαντασιακό σε κάθε θεσμισμένη κοινωνία. Όπως το θέτει ο Καστοριάδης:

(...) η κοινωνία, όπως πάντα ήδη θεσμισμένη, είναι αυτοδημιουργία και δυνατότητα για αυτο-μεταβολή. Είναι το αποτέλεσμα του ριζικού φαντασιακού ως θεσμίζοντος, το οποίο υπάρχει ως θεσμισμένη κοινωνία και ως δεδομένο και κάθε φορά καθορισμένο, κοινωνικό φαντασιακό (...) η κοινωνία είναι το αποτέλεσμα του θεσμίζοντος φαντασιακού. Τα άτομα διαμορφώνονται από τη θεσμισμένη κοινωνία, ενώ συγχρόνως τα ίδια την διαμορφώνουν και την αναδιαμορφώνουν.^[111]

Ωστόσο, ο κρίσιμος ρόλος των κυρίαρχων ελίτ στον καθορισμό του περιεχομένου του κυρίαρχου κοινωνικού παραδείγματος δεν αναφέρεται ρητά ποτέ. Αν κανείς προσθέσει σε αυτό ότι η εγκατάλειψη από τον ύστερο

[110] Στο ίδιο, σελ. 317-318.

[111] C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, ό.π., σελ. 144-145.

Καστοριάδη της μαρξιστικής ανάλυσης των τάξεων —καθώς και του ρόλου που ανέθεσε στο προλεταριάτο κατά το πρώιμο έργο του— δεν τον οδήγησε στην ανάπτυξη μιας νέας θεωρίας ταξικών διαιρέσεων που να είναι συμβατή με το δικό του πρόταγμα αυτονομίας^[112], τότε μπορεί να γίνει αντιληπτή η διστακτικότητά του να συνάγει τις πολιτικές επιπτώσεις από το πρόταγμα του, ή, όταν τις συνάγει, να καταλήγουν να είναι από λαθεμένες, μέχρι σαφώς απαράδεκτες για ένα αντισυστημικό αναλυτή.^[113] Δεν προκαλεί επομένως έκπληξη ότι πολλοί ελευθεριακοί, πρώην κοινωνικοί οικολόγοι, οπαδοί της απο-ανάπτυξης κ.α. ερμηνεύουν τη θεωρία του για τις κοινωνικές φανταστικές σημασίες ότι υποθέτει πως η κοινωνία θα αλλάξει μόνο με την αλλαγή των αξιών μας σε ατομικό επίπεδο. Ωστόσο, όπως προσπάθησα να δείξω αλλού^[114], η κοινωνία δεν θα μπορούσε να αλλάξει ποτέ αλλάζοντας μόνο τις αξίες μας στο ατομικό επίπεδο. Η αλλαγή των αξιών έχει κοινωνική σημασία στον ριζοσπαστικό κοινωνικό μετασχηματισμό μόνο εάν είναι το αποτέλεσμα Κοινωνικής Πάλης, ως τμήμα ενός περιεκτικού πολιτικού προγράμματος που αμφισβητεί ρητά το θεσμικό πλαίσιο και το κυρίαρχο κοινωνικό παράδειγμα^[115]. Επομένως, ο κοινωνικός μετασχηματισμός προς μια ΠΔ δεν θα επέλθει ποτέ μέσω «του παραδείγματος και της εκπαίδευσης μόνο», αφού οι απαιτούμενες αλλαγές στις αξίες και την κουλτούρα μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μόνο μιας διαδικασίας συνεχούς αλληλεπίδρασης μεταξύ αλλαγών στους θεσμούς και αλλαγών στις αξίες. Με άλλα λόγια, η αλλαγή στις αξίες πρέπει να επέλθει ως μέρος ενός προγραμματικού πολιτικού κινήματος με οικουμενικό στόχο τη συστημική αλλαγή.

Στο ίδιο πλαίσιο, δεν είναι δύσκολο να αντιληφθεί κανείς επίσης την απροθυμία του Καστοριάδη ακόμα και να επιχειρήσει να διερευνήσει κάποιου είδους ηθικές αξίες που κατά τη γνώμη του είναι συνεπείς με την αυτόνομη κοινωνία. Αυτό το συμπέρασμα φαίνεται ότι μπορεί κανείς να συνάγει όταν, σηκώνοντας τα χέρια ψηλά, δηλώνει ότι «θα πρέπει πάντοτε να ζούμε τις ζωές μας κάτω από εκείνες τις τραγικές συνθήκες που τις χαρακτηρίζουν καθώς δεν γνωρίζουμε πάντοτε που βρίσκεται το καλό και το κακό, είτε στο ατομικό είτε

[112] Για μια απόπειρα ανάλυσης των ταξικών διαιρέσεων σήμερα από τη σκοπιά της ΠΔ βλ. Τ. Fotopoulos, "Class Divisions Today: the Inclusive Democracy Approach," *Democracy & Nature*, Vol. 6, No. 2 (Ιούλιος 2000), σελ. 211-251, και μετάφραση στο περιοδικό αυτό, τεύχη 8 (Σεπτέμβριος 2004) και 9 (Μάρτιος 2005).

[113] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, «Πρόσφατες θεωρητικές εξελίξεις στο πρόταγμα της ΠΔ» στο βιβλίο *Παγκοσμιοποιημένος Καπιταλισμός, Εκλειψη της Αριστεράς και Περιεκτική Δημοκρατία*, επιμ. Steven Best (Κουκκίδα, 2008).

[114] Τ. Fotopoulos, "The limitations of Life-style strategies: The Ecovillage «Movement» is NOT the way towards a new democratic society," *Democracy & Nature*, Vol. 6, No. 2 (Ιούλιος 2000), σελ. 287-308.

[115] Βλ. Τ. Fotopoulos, "Transitional Strategies and the Inclusive Democracy Project," *Democracy & Nature*, Vol. 8, No. 1 (Μάρτιος 2002), σελ. 17-62, και μετάφραση στο περιοδικό αυτό, τεύχη 6 (Φεβρουάριος 2004) και 7 (Μάιος 2004).

στο συλλογικό επίπεδο»^[116]. Δεν είναι περίεργο ότι αυτή η «αγνωστική» του προσέγγιση στο θέμα προκάλεσε την έντονη κριτική του Bookchin που τόνισε επικριτικά ότι «όταν τα ορθολογικά, αντικειμενικά στάνταρς συμπεριφοράς είναι απόντα, η φαντασία μπορεί να είναι τόσο δαιμονική όσο μπορεί να είναι απελευθερωτική όταν αυτά τα στάνταρς είναι παρόντα· εξ ου και η ανάγκη για *πληροφορημένο* αυθορμητισμό και *πληροφορημένη* φαντασία.^[117]

Από την πλευρά της ΠΔ, το πρόβλημα της καστοριαδικής θέσης είναι ότι μπορεί εύκολα να οδηγήσει σε ένα μεταμοντέρνο τύπο ηθικού σχετικισμού, δηλ. σε μια «ηθική αυθαιρεσία», όπως την αποκαλεί ο Bookchin, που συγκαλύπτεται από δημοκρατικές διαδικασίες. Παρόλο, λοιπόν, που πρέπει να απορρίψουμε κάθε είδους «αντικειμενική» ηθική, την ίδια στιγμή, είναι εξίσου επιτακτικό να διερευνήσουμε το είδος των ηθικών αξιών που είναι συμβατές με το θεσμικό πλαίσιο μιας γνήσια δημοκρατικής κοινωνίας και να προτείνουμε ορισμένες *κατευθυντήριες γραμμές* για την ανάπτυξη μιας δημοκρατικής ηθικής

4. Προς μια δημοκρατική ηθική

Με βάση την ανωτέρω ανάλυση γίνεται φανερό ότι δεν μπορούμε να προδιαγράψουμε τον ηθικό κώδικα μιας γνήσια δημοκρατικής κοινωνίας, το οποίο είναι προφανώς θέμα που θα αποφασιστεί στις μελλοντικές συνελεύσεις των πολιτών. Εντούτοις, μπορούμε (στην πραγματικότητα *οφείλουμε*) να περιγράψουμε την ηθική που, κατά τη γνώμη μας (η οποία δεν είναι παρά μία γνώμη) είναι συμβατή και την ηθική που δεν είναι συμβατή με τους θεσμούς μιας δημοκρατικής κοινωνίας —που είναι και το αντικείμενο της παρούσας ενότητας.

Ασύμβατη ηθική

Καταρχήν, πρέπει ήδη να έχει γίνει φανερό από την παραπάνω ανάλυση ότι η θρησκευτική ηθική ή κάθε ηθική που βασίζεται σε οποιοδήποτε ανορθολογικό σύστημα πεποιθήσεων είναι εντελώς ασύμβατη με τη δημοκρατική κοινωνία, αφού είναι ασύμβατη με τη δημοκρατική αρχή της αυτό-οργάνωσης. Μια ηθική που βασίζεται σε οποιοδήποτε είδος ανορθολογισμού αποτελεί άρνηση της πνευματικής αυτονομίας, εφόσον πηγή του δεν μπορεί να είναι ο δημοκρατικός ορθολογισμός, το θεμέλιο της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας. Επομένως, αν ορίσουμε το ανορθολογικό σύστημα πεποιθήσεων ως ένα σύστημα του οποίου οι κεντρικές αρχές δεν προκύπτουν από ορθολογι-

[116] C. Castoriadis, *World in Fragments*, ό.π., σελ. 122.

[117] M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, ό.π., σελ. 178.

κές μεθόδους (δηλ. τον Λόγο και την στήριξη στα εμπειρικά στοιχεία) αλλά από τη διαίσθηση, το ένστικτο, το συναίσθημα, τη μυστικιστική εμπειρία, την αποκάλυψη, κ.λπ., τότε είναι σαφές ότι όλες οι θρησκευτικές πεποιθήσεις, που πάντοτε χαρακτηρίζονταν από την ύπαρξη ενός συνόλου ανορθολογικών κεντρικών αληθειών (θεός, αθάνατη ψυχή, κάρμα κ.ο.κ.), αποκλείονται ως βάση της δημοκρατικής ηθικής. Και αυτό διότι οι κεντρικές αλήθειες που χαρακτηρίζουν όλα τα θρησκευτικά συστήματα αποτελούσαν πάντοτε ένα κλειστό σύστημα. Στην πραγματικότητα, η θρησκευτική ηθική αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της ετερονομίας. Το ίδιο ισχύει για όλα τα άλλα συστήματα πεποιθήσεων που βασίζονται στη διδασκαλία διάφορων γκουρού και είναι, επομένως, ασύμβατα με την αυτονομία που ορίζεται, με βάση την ετυμολογία της λέξης *αυτος+νομος*, ως «το να δίνουμε τους νόμους στους εαυτούς μας» Επιπρόσθετα, μπορεί κανείς να προσθέσει ότι η ηθική που απορρέει από ανορθολογικές μεθόδους και ιδιαίτερα η θρησκευτική ηθική είναι απορριπτέα όχι μόνο λόγω της πηγής προέλευσής της, αλλά και επειδή, αντίθετα με την κοινή πεποίθηση, το θρησκευτικό πλαίσιο, αντί να μας παρέχει ένα σύνολο ηθικών αρχών, στη πραγματικότητα συστηματικά διαφθείρει τα ήθη. Ετσι, όπως μας υπενθυμίζει ο R.A. Sharpe «ορισμένες αρετές παύουν να είναι αρετές όταν προσδίδεται θρησκευτικό περιεχόμενο σε αυτές^[118] (...) το να αποφεύγεις το έγκλημα εξαιτίας του φόβου σου για την εσχάτη τιμωρία δεν είναι το ίδιο με το να αποφεύγεις το έγκλημα επειδή δεν είναι σωστό»^[119].

Δεύτερον, το ίδιο ασύμβατη με τη δημοκρατική ηθική είναι κάθε ιδεαλιστική αντίληψη αιώνιων και οικουμενικών αξιών, εφόσον είναι πλέον σαφές ότι οι αξίες διαφέρουν μεταξύ των διαφόρων κοινοτήτων και κοινωνιών ανάλογα με το χώρο και το χρόνο. Με άλλα λόγια, οι οικουμενικοί θεσμοί είναι εκείνοι που μπορούν να δημιουργήσουν οικουμενικές ηθικές αξίες και όχι το αντίθετο, όπως επιχειρηματολογούν οι ιδεαλιστές. Παρόμοια, κάθε υλιστική αντίληψη οικουμενικών αξιών («αντικειμενική» ηθική), οι οποίες υποτίθεται ότι απορρέουν από κάποιου είδους (κοινωνική ή φυσική) εξελικτική διαδικασία είναι και αυτή ασύμβατη με τη δημοκρατική ηθική, για τους λόγους που εξηγήθηκαν παραπάνω. Επομένως, για να ορίσουμε μια νέα δημοκρατική ηθική, πρέπει να απορρίψουμε την έννοια του ολισμού, είτε ο ολισμός αυτός παίρνει τη μορφή ενός μυστικιστικού ολισμού όπως ο βιοκεντρισμός^[120] —ο οποίος γυρνά το ρολόι της ιστορίας πίσω στις προμοντερνικές μυστικιστικές αντιλήψεις για τη Φύση ή ενός οικοκεντρικού ολισμού, όπως ο «εξελικτικός ολισμός» του Kropotkin ή ο διαλεκτικός νατουραλισμός του Bookchin. Παρόμοιες σκέψεις βρίσκουν εφαρμογή στις προσπάθειες διατύπωσης μιας

[118] R. A. Sharpe, *The Moral Case Against Religious Belief* (London: SCM Press Ltd, 1997), σελ. 97.

[119] Στο ίδιο, σελ. 100

[120] Σύμφωνα με το βιοκεντρισμό, οι άνθρωποι, ως μέρος της φύσης, πρέπει να «υπακούουν» τους «νόμους της φύσης» και να εναρμονίζονται με τον κόσμο που αποτελεί έναν «οργανισμό» ή μια «κοσμική ενότητα».

ηθικής από τη θεωρία του Χάους και τις επιστήμες που έχουν ως αντικείμενο τους νόμους της αυτό-οργάνωσης και την πολυπλοκότητα, όπως επιχειρήσα να δείξω αλλού^[121]. Αν, όπως ορθά μας θυμίζει ο Καστοριάδης, είναι αδύνατο να εξάγουμε την πολιτική από τη φιλοσοφία^[122] είναι προφανώς γελοίο ακόμα και να επιχειρήσουμε να συνάγουμε την πολιτική, ή κάποια ηθική, από την επιστήμη!

Τρίτον, το γεγονός ότι το πρόταγμα για μια δημοκρατική κοινωνία δεν θεμελιώνεται αντικειμενικά δεν σημαίνει ότι «όλα περνούν» και ότι είναι επομένως αδύνατο να συνάγουμε ένα καθορισμένο σώμα αρχών για να αποτιμήσουμε τις κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές, ή ένα σύνολο ηθικών αξιών για να εκτιμήσουμε την ανθρώπινη συμπεριφορά στη βάση του θεμελιώδους κριτηρίου της συμβατότητας με τους θεσμούς της δημοκρατικής κοινωνίας. Συνεπώς, ο πλήρης σχετικισμός των μεταμοντερνιστών όσον αφορά τις ηθικές αξίες πρέπει να απορριφθεί για τους ίδιους λόγους που απορρίπτουμε τον πλήρη σχετικισμό σε σχέση με την επιλογή των παραδόσεων. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να κάνουμε μια σημαντική διάκριση μεταξύ, από τη μία, του *πολιτικού και δημοκρατικού σχετικισμού* και, από την άλλη, του *φιλοσοφικού σχετικισμού*. Είναι σαφές ότι ο *δημοκρατικός σχετικισμός*^[123] (δηλ. ότι όλες οι παραδόσεις, θεωρίες, ιδέες κ.λ.π., συζητούνται δημόσια και αποφασίζονται από όλους τους πολίτες) αποτελεί ουσιώδες συστατικό της δημοκρατίας. Το ίδιο ισχύει για τον *πολιτικό σχετικισμό* (δηλ. ότι όλες οι παραδόσεις έχουν ίσα δικαιώματα). Ωστόσο, υπάρχουν ισχυρά επιχειρήματα κατά του *φιλοσοφικού σχετικισμού*, σύμφωνα με τον οποίο όλες οι παραδόσεις έχουν ίση αξία αληθείας, με την έννοια ότι όλες πρέπει να γίνονται εξίσου αποδεκτές ως αληθείς ή ψευδείς.

Συμβατή ηθική

Όπως δείχνει η παραπάνω ανάλυση της ασύμβατης προς μια δημοκρατική κοινωνία ηθικής, δεν υπάρχει «αντικειμενικός» ή ανεξάρτητος από την κοινωνία τρόπος να εξαχθούν οι ηθικοί κανόνες που καθοδηγούν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Αυτό, μας φέρνει κατευθείαν στο θέμα της σημασίας της κοινωνικής οργάνωσης σε σχέση με την ερμηνεία των θεμελιών της ηθικής και, επίσης, της διαδικασίας μετατροπής συγκεκριμένων ηθικών αξιών σε ηγεμονικές. Δεν θα εξετάσω εδώ το πρώτο θέμα που μας οδηγεί σε κάποιου είδους θεωρία για τον τρόπο με τον οποίο η αλληλεπίδραση των φυσικών εν-

[121] Βλ. T. Fotopoulos, "Systems theory and complexity: a potential tool for radical analysis or the emerging social paradigm for the internationalised market economy?," *Democracy & Nature*, Vol. 6, No. 3 (Νοέμβριος 2000), σελ. 421-446.

[122] C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, ό.π., σελ. 125.

[123] P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, (London: Verso, 1987), σελ. 59.

στίκτων και τάσεων, από τη μια πλευρά και η κοινωνική οργάνωση, από την άλλη —μέσω της διαδικασίας κοινωνικοποίησης— καθορίζει την ηθική, καθώς και τον τρόπο που την βλέπουμε. Θα προσπαθήσω, ωστόσο, να εξετάσω συνοπτικά το ρόλο που διαδραματίζει το θεσμικό πλαίσιο κάθε κοινωνίας στον καθορισμό της διαδικασίας μετατροπής συγκεκριμένων αξιών σε ηγεμονικές, σε βάρος άλλων αξιών που περιθωριοποιούνται ή απορρίπτονται.

Καταρχήν, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η διάκριση που κάναμε παραπάνω μεταξύ ετερόνομων και αυτόνομων κοινωνιών είναι κρίσιμη. Έτσι, οι προμοντέρνικες ετερόνομες κοινωνίες ανακάλυψαν διάφορους θρησκευτικούς μύθους όπως, αντίστοιχα, οι σύγχρονες ετερόνομες κοινωνίες διαμόρφωσαν διάφορες οικουμενικές αρχές με βάση το Λόγο, που στόχευαν να νομιμοποιήσουν κάποιες αξίες και ν' απορρίψουν κάποιες άλλες. Την ίδια στιγμή, το θεσμικό πλαίσιο κάθε κοινωνίας πάντοτε διασφάλιζε (μέσω της διαδικασίας κοινωνικοποίησης) ότι μόνο εκείνες οι συγκεκριμένες αξίες που είναι συμβατές με τους βασικούς θεσμούς θα συνιστούσαν τον πυρήνα του κυρίαρχου κοινωνικού παραδείγματος. Οχι τυχαία, οι ίδιοι θεσμοί —οι οποίοι σε μια ετερόνομη κοινωνία ελέγχονται από τις προνομιούχες κοινωνικές ομάδες, τάξεις ή κάστες— διασφαλίζουν επίσης την ανισοκατανομή δύναμης μεταξύ των μελών της κοινωνίας.

Επομένως, θα υποστηρίξω ότι, μολονότι αληθεύει πως κάθε κοινωνία αυτοθεσμιζεται, όπως τονίζει ο Καστοριάδης, έχω θεμελιακή διαφωνία με τη διαδικασία αυτοθέσμησης που προτείνει ο ίδιος (όπως προσπάθησα να δείξω αλλού αναλυτικότερα^[124]). Σύμφωνα με την άποψη αυτή που ανέφερα και παραπάνω οι θεσμοί ανάγονται στο ριζικό φαντασιακό^[125] —άποψη που είναι κατά τη γνώμη μου εσφαλμένη τόσο επιστημολογικά όσο και οντολογικά— μολονότι όπως έχω αναπτύξει αλλού^[126] δεν υπάρχουν στεγανά μεταξύ επιστημολογίας και οντολογίας.

Η θέση αυτή είναι εσφαλμένη επιστημολογικά, διότι ανάγει την ερμηνεία της κοινωνικής δυναμικής σε ένα ουσιαστικά κλειστό θεωρητικό σύστημα, την ψυχαναλυτική θεωρία, πράγμα που θεωρώ ασύμβατο με το πρόταγμα της αυτονομίας, καθώς και αυτό της ΠΔ. Έτσι, η χρησιμοποίηση της Καστοριαδικής έννοιας των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, αντί της ευρύτερης έννοιας «κυρίαρχο κοινωνικό παράδειγμα»^[127] που υιοθέτησα, δεν του επιτρέπει να κάνει φανερό τον ρόλο των ελίτ στη διαδικασία κοινωνικοποίησης (μέσω του καθοριστικού ρόλου που παίζουν στη διαμόρφωση του κυρίαρχου κοινωνικού παραδείγματος), γεγονός που οδηγεί συχνά τον «ύστερο» Καστοριάδη

[124] Βλ. Τ. Φωτόπουλος, «Πρόσφατες θεωρητικές εξελίξεις στο πρόταγμα της ΠΔ», ό.π.

[125] Βλ. σημ. 112

[126] Βλ. «Θραύσματα κριτικής του προτάγματος της Περιεκτικής Δημοκρατίας» περιοδικό *Περιεκτική Δημοκρατία*, αρ. 8 (Σεπτέμβριος 2004).

[127] Βλ. Τ. Fotopoulos, "Mass media, Culture and Democracy", *Democracy & Nature*, Vol. 5, No. 1 (March 1999) http://www.democracynature.org/vol5/fotopoulos_media.htm

(σε αντίθεση με τον πρώιμο Καστοριάδη του *Socialism ou Barbarie*) να μιλά για μια ταξικά αδιαφοροποίητη «κοινωνία» και το «φανταστικό της» —κάτι που τον οδήγησε σε απαράδεκτα για ένα αντισυστημικό αναλυτή πολιτικά συμπεράσματα: για την ΕΣΣΔ ως τη μόνη υπερδύναμη ικανή για επιθετική πολιτική, για την εξαπόλυση του βρώμικου πολέμου ενάντια στο Ιράκ από την υπερεθνική ελίτ ως ένα είδος σύγκρουσης φαντασιακών(!), την Ελληνική Ιστορία κ.λπ. Αντίθετα, το πρόταγμα της Περιεκτικής Δημοκρατίας ερμηνεύει την ίδια κοινωνική δυναμική με βάση τον ρόλο του «κυρίαρχου κοινωνικού παραδείγματος» στη διαδικασία κοινωνικοποίησης —πράγμα που επαναφέρει τις κρίσιμες ταξικές διαίρεσεις στην ανάλυση της κοινωνικής δυναμικής.

Ακόμη, η Καστοριαδική θέση της αναγωγής των θεσμών στο φανταστικό είναι και οντολογικά εσφαλμένη, διότι ανάγει τους θεσμούς στο φανταστικό μιας ταξικά αδιαφοροποίητης κοινωνίας, η οποία, στη πραγματικότητα, μόνο στην ιδεολογία των σημερινών ελίτ υπάρχει! Με άλλα λόγια, σε μια ετερόνομη κοινωνία που χαρακτηρίζεται από την ανισοκατανομή δύναμης, μόνο εκείνες οι αξίες που είναι συμβατές με το θεσμικό πλαίσιο, δηλ. εκείνες που δεν αμφισβητούν κατά οποιονδήποτε τρόπο την ανισοκατανομή δύναμης, αποτελούν τις κεντρικές αξίες του κυρίαρχου κοινωνικού παραδείγματος. Η διαδικασία κοινωνικοποίησης σε αυτές τις κοινωνίες, η οποία καθορίζεται αποφασιστικά από τις ελίτ που ελέγχουν τους κύριους θεσμούς, παίζει κρίσιμο ρόλο προς την κατεύθυνση αυτή. Αντίστροφα, σε μια αυτόνομη κοινωνία που χαρακτηρίζεται από την ισοκατανομή της δύναμης μεταξύ των μελών της, μόνο εκείνες οι αξίες που είναι συμβατές με το θεσμικό της πλαίσιο (δηλ. εκείνες που δεν αμφισβητούν κατά κανένα τρόπο την ισοκατανομή της δύναμης) θα γίνονταν οι κεντρικές αξίες του κυρίαρχου κοινωνικού παραδείγματος. Για άλλη μία φορά, η διαδικασία κοινωνικοποίησης σε μια τέτοια κοινωνία και ιδιαίτερα η δημοκρατική *Παιδεία* θα έπαιζε κρίσιμο ρόλο στην κατεύθυνση αυτή.

Όπως προανάφερα, η θεμελίωση μιας ελεύθερης κοινωνίας σε μια συνειδητή επιλογή δεν μας στερεί από τα ηθικά στάνταρς για να αποτιμήσουμε τις διάφορες μορφές κοινωνικής οργάνωσης και ατομικής συμπεριφοράς. Έτσι, ο βαθμός στον οποίο μια μορφή κοινωνικής οργάνωσης διασφαλίζει την ισοκατανομή πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής δύναμης αποτελεί ένα ισχυρό κριτήριο προκειμένου να αποτιμήσουμε μια τέτοια κοινωνική οργάνωση. Παρόμοια, σε μια μελλοντική δημοκρατική κοινωνία, ο βαθμός στον οποίο κάποια μορφή ατομικής συμπεριφοράς είναι συμβατή με τη δημοκρατική μορφή της κοινωνικής οργάνωσης μπορεί να αποτιμηθεί ορθολογικά στη βάση ενός συνόλου ηθικών αξιών, που απορρέουν από τη διαδικασία δημοκρατικού ορθολογισμού, οι οποίες εκφράζουν αυτή τη συμβατότητα. Δεν είναι απαραίτητο, λοιπόν, να πέσουμε στην παγίδα ενός μεταμοντερνιστικού ηθικού σχετικισμού, όπως πιστεύουν οι υποστηρικτές της «αντικειμενικής» ηθικής θα ήταν το αποτέλεσμα της εγκατάλειψης των δικών τους «απόλυτων» στάνταρς. Παρόμοια, παρόλο που είναι αλήθεια πως τα ηθικά συστήματα έχουν

λειτουργήσει ως μηχανισμοί ελέγχου που δημιουργήθηκαν και επιβλήθηκαν από τις άρχουσες ελίτ για την πιο εύκολη διαχείριση του πληθυσμού, η διέξοδος δεν είναι, όπως προτείνει ο Georges Sorel «να αποσυνδέσουμε την ηθικότητα από την τυραννία του Λόγου και να την αγκυροβολήσουμε και πάλι στην συμπόνοια και την συναισθηματική ταύτιση»^[128]. Τα ηθικά συστήματα μπορούν να σταματήσουν να λειτουργούν ως μηχανισμοί ελέγχου όχι όταν αποσυνδέονται από την «τυραννία του Λόγου», αλλά όταν εμφανίζονται ως μέρος του δημοκρατικού ορθολογισμού, δηλ. όταν οι άνθρωποι αφήνονται να αποφασίσουν από μόνοι τους τους ηθικούς τους κώδικες αντί αυτό να αφήνεται στις ελίτ.

Το ζήτημα που προκύπτει επομένως είναι: ποιες είναι εκείνες οι αξίες που εκφράζουν τη συμβατότητα της ανθρώπινης συμπεριφοράς με τους δημοκρατικούς θεσμούς; Μπορούμε εδώ απλώς να σκιαγραφήσουμε ποιο θα μπορούσε να είναι το περιεχόμενο της δημοκρατικής ηθικής, με την έννοια των ηθικών αξιών που εκφράζουν τη συμβατότητα αυτή και απόκειται στους υποστηρικτές της Πολιτικής (με την έννοια της δημοκρατικής αυτοδιεύθυνσης) και, τελικά, στις συνελεύσεις των πολιτών μιας δημοκρατικής κοινωνίας να εμπλουτίσουν αυτή τη συζήτηση. Υποθέτοντας, επομένως, ότι μια δημοκρατική κοινωνία θα βασίζεται σε μια συνομοσπονδιακή ΠΔ^[129], η οποία θα θεμελιώνεται σε δύο θεμελιώδεις αρχές οργάνωσης, δηλ.

- την αρχή της αυτονομίας και
- την αρχή της κοινότητας

μπορούμε να αναπτύξουμε ένα σύνολο ηθικών αξιών που εκφράζουν τη συμβατότητα αυτή. Αρχικά, όμως, πρέπει να ορίσουμε την αυτονομία και την κοινότητα.

Η αυτονομία δεν νοείται εδώ με τη συνηθισμένη καντιανή έννοια (που υιοθετείται από τους μεταμοντερνιστές και άλλους) ως ένας αυτοσκοπός που συνίσταται στη δράση σύμφωνα με κάποιο νόμο που ανακαλύφθηκε με βάση κάποιον αμετάλλακτο στο διηνεκές Λόγο. Αντίθετα, χρησιμοποιώ τον ετυμολογικό ορισμό που έδωσα παραπάνω, σύμφωνα με τον οποίο ατομική αυτονομία σημαίνει την αυτό-δημιουργία των νόμων μας (δηλαδή των θεσμών και των αξιών μας) έχοντας βέβαια πλήρη επίγνωση του γεγονότος ότι εμείς είμαστε η μόνη πηγή των νόμων μας και ότι δεν παπαγαλίζουμε ως «δικούς μας νόμους» κάποιες δήθεν εντολές του Θεού που... μεταβιβάστηκαν σε εμάς από τον Μωυσή, τον Χριστό, τον Μωάμεθ κ.λπ. ή αντίστοιχα κάποιους «νόμους» της Ιστορίας ή της Φύσης που δήθεν καθορίζουν την κοινωνική εξέλιξη. Παρόμοια, μπορούμε να ορίσουμε την κοινωνική αυτονομία ως την κοινωνία

[128] Βλ. Thomas Martin, "Violent Myths: The Post-Western Irrationalism of Georges Sorel," *Democracy & Nature*, Vol. 4, Nos. 2/3 (1998), σελ. 50-69.

[129] Βλ. Takis Fotopoulos, *Περιεκτική Δημοκρατία: 10 Χρόνια Μετά*, ό.π., κεφ. 6.

που όχι μόνο θέτει τους νόμους της, αλλά επίσης αναγνωρίζει την ίδια ως την πηγή των κανόνων της.

Όσον αφορά τη σημασία της κοινότητας, ορίσαμε αλλού^[130] την έννοια της κοινότητας (ή του δήμου) ως τη βάση μιας συνομοσπονδιακής ΠΔ σύμφωνα με τρία θεμελιώδη στοιχεία:

- το στοιχείο της *οικουμενικότητας*, όπως αυτό ορίζεται από τον David Clark^[131] ως μια έννοια αλληλεγγύης που επιτρέπει στους ανθρώπους να αισθάνονται οι ίδιοι τμήμα της ευρύτερης κοινωνίας και όχι εχθροί της —πράγμα που μπορεί να σημαίνει μια συνομοσπονδία δήμων ή μια διεθνή δημοκρατική κοινότητα συνομοσπονδιοποιημένων περιεκτικών δημοκρατιών,
- το στοιχείο της *αυτονομίας*, που ο ίδιος συγγραφέας ορίζει ως μια έννοια σημαντικότητας που επιτρέπει στους ανθρώπους να αισθάνονται ότι έχουν κάποιο ρόλο να παίξουν στην κοινωνική σκηνή, ένα ρόλο που προσδιορίζεται από τους κανόνες που τα μέλη της κοινότητας έχουν επιλέξει για τους εαυτούς τους και αισθάνονται ότι μπορούν να τους τροποποιήσουν,
- το στοιχείο της *δημοκρατίας* που το ορίζουμε με την έννοια της ισοκατανομής της δύναμης/εξουσίας.

Η ιστορική μαρτυρία υποστηρίζει την άποψη ότι οι κοινότητες του παρελθόντος χαρακτηρίζονταν από αρκετά από αυτά τα στοιχεία, τα οποία καθορίζουν τις αντίστοιχες αξίες που θα μπορούσαν να προσφέρουν έναν οδηγό για τις ηθικές αξίες που, κατά τη γνώμη μου, πρέπει να είναι οι κυρίαρχες αξίες σε μια δημοκρατική κοινωνία. Έτσι, όπως έχει δείξει ο Michael Taylor^[132] (με βάση την εμπειρία από τις πρωτόγονες ακρατικές κοινωνίες, τις κοινότητες χωρικών και των «σχεδιασμένων» ουτοπικών κοινοτήτων), μια κοινότητα προϋποθέτει χονδρικά οικονομική ισότητα σε γενικές γραμμές, καθώς και σχέσεις αμοιβαιότητας μεταξύ των μελών της (αλληλοβοήθεια, συνεργασία, μοίρασμα) που είναι άμεσες (δηλ. χωρίς μεσολάβηση αντιπροσώπων, ηγετών κλπ.) και πολύπλευρες^[133].

Με βάση τις ανωτέρω θεμελιώδεις αρχές οργάνωσης της συνομοσπονδια-

[130] Στο ίδιο, σελ. 373-376.

[131] David Clark, "The Concept of Community Education" in *Community Education*, επιμ. Garth Allen κ.ά. (Milton Keynes: Open University Press, 1987), σελ. 58

[132] Michael Taylor, *Community, Anarchy, and Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), σελ. 26-32.

[133] Ο Michael Taylor δείχνει επίσης με πειστικό τρόπο γιατί τα φιλελεύθερα επιχειρήματα της «αναρχο-καπιταλιστικής σχολής» (R. Nozick κ.α.), η οποία ισχυρίζεται ότι η ισότητα δεν μπορεί να επιβιώσει για πολύ χωρίς την εμπλοκή του κράτους, δεν έχουν λογική και ιστορική ισχύ και ότι, στην πραγματικότητα, η κοινότητα είναι η αναγκαία συνθήκη για τη διατήρηση της ισότητας, στο ίδιο, σελ. 95-104.

κής ΠΔ και το νόημα που δώσαμε στην αυτονομία και την κοινότητα, μπορεί να προκύψει μια ολόκληρη σειρά ηθικών αξιών, οι οποίες να μας προσφέρουν ένα περίγραμμα των ηθικών αξιών που είναι συμβατές με μια δημοκρατική κοινωνία.

Έτσι, από τη θεμελιώδη αρχή της αυτονομίας κανείς μπορεί να εξάγει ένα σύνολο ηθικών αξιών που να εμπλέκουν τις αρχές της ισότητας και της δημοκρατίας, το σεβασμό της προσωπικότητας του κάθε πολίτη (ανεξάρτητα από το φύλο, τη φυλή, την εθνική ταυτότητα κ.λπ.) και, βέβαια, σεβασμό για την ίδια την ανθρώπινη ζωή, η οποία, όπως το θέτει ο Καστοριάδης, «πρέπει να τίθεται ως απόλυτο αγαθό καθώς η προσταγή για αυτονομία είναι μια κατηγορηματική προσταγή και δεν υπάρχει αυτονομία χωρίς ζωή»^[134]. Επίσης, από την ίδια τη θεμελιώδη αρχή της αυτονομίας μπορούν να προκύψουν αξίες που να περικλείουν την προστασία της ποιότητας ζωής του κάθε πολίτη —γεγονός που συνεπάγεται μια σχέση αρμονίας με την Φύση και την ανάγκη επανενσωμάτωσης της κοινωνίας στη Φύση.

Παρόμοια, από τη θεμελιώδη αρχή της κοινότητας, μπορούμε να εξάγουμε ένα σύνολο αξιών που περικλείουν όχι μόνο την ισότητα, αλλά και την αλληλεγγύη και την αλληλοβοήθεια, τον αλτρουισμό/την αυτοθυσία (πέρα από το ενδιαφέρον για την οικογένεια και την αμοιβαιότητα), τη φροντίδα και την αρχή του μοιράσματος. Όπως έδειξε ο Michael Taylor, ένα από τα κεντρικά χαρακτηριστικά μιας κοινότητας είναι η αμοιβαιότητα, η οποία καλύπτει «ένα πλήθος ρυθμίσεων, σχέσεων και ανταλλαγών, συμπεριλαμβανομένης της αλληλοβοήθειας, ορισμένες μορφές συνεργασίας και κάποιες μορφές μοιράσματος»^[135].

Ωστόσο, όπως ελπίζουμε ότι αποσαφηνίζει η προηγούμενη συζήτηση, οι ηθικές αρχές που αναφέραμε (οι οποίες ήταν πάντα τμήμα της απελευθερωτικής ηθικής) προκύπτουν από το συνδυασμό των δύο βασικών οργανωτικών αρχών της συνομοσπονδιακής ΠΔ: αυτονομία και κοινότητα. Αν, όμως, βασιστούμε αποκλειστικά στην αρχή της αυτονομίας, όπως κάνει το πρόταγμα της αυτονομίας, τότε οι παραδοσιακές απελευθερωτικές αξίες της αλληλεγγύης, της αλληλοβοήθειας, του αλτρουισμού, της φροντίδας και της αρχής του μοιράσματος είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να συναχθούν μόνο από την αρχή αυτή. Αντίστροφα, αν βασιστούμε αποκλειστικά στην αρχή της κοινότητας, όπως κάνουν πολλοί ελευθεριακοί, μπορεί εύκολα να καταλήξουμε «στα πριμιτιβιστικά επιχειρήματα για μια σφιχτή, ενωμένη κοινότητα, για το τέλος των αντιτιθέμενων κοινωνικών ομάδων, για την ενότητα της ανθρωπότητας και τον σκεπτικισμό αναφορικά με την δημοκρατία»^[136]. Επομένως, μόνο η

[134] *The Castoriadis Reader*, ό.π., σελ. 400.

[135] Michael Taylor, *Community, Anarchy, and Liberty*, ό.π., σελ. 28-29.

[136] Βλ. Chamsy Ojeili, "Post-modernism, the Return to Ethics, and the Crisis of Socialist Values," ό.π.

σύνθεση της αυτονομίας και της κοινότητας μπορεί κατά τη γνώμη μου να αποφύγει τόσο τη Σκύλλα της «αντικειμενικοποίησης» της ηθικής και/ή της άρνησης της Πολιτικής και των ηθικών ανησυχιών προς όφελος μιας καταναγκαστικής αρμονίας της οργανικής κοινότητας, όσο και τη Χάρυβδη του χωρίς όρια ηθικού σχετικισμού.