

Φιλοσοφίες της ελευθερίας

Από τον Μαρξ και τον κλασικό φιλελευθερισμό ως τον Καστοριάδη, τον Foucault και τη δημοκρατία των κοινών

Αλέξανδρος Κιουπκιολής



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

HEALLINK
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο



ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ
ανάπτυξη στην κοινωνία της γνώσης
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ



ΕΣΠΑ
2007-2013
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ
Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Πολιτικών Επιστημών ΑΠΘ

Φιλοσοφίες της ελευθερίας

Από τον Μαρξ και τον κλασικό φιλελευθερισμό ως τον
Καστοριάδη, τον Foucault και τη δημοκρατία των κοινών



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

Φιλοσοφίες της ελευθερίας

Συγγραφή

Αλέξανδρος Κιουπκιολής

Κριτικός αναγνώστης

Νικόλας Σεβαστάκης

Συντελεστές έκδοσης

Γραφιστική Επιμέλεια: Γαβριήλ Μποζιονέλος

Τεχνική Επεξεργασία: Γαβριήλ Μποζιονέλος

ISBN: 978-960-603-146-5

Copyright © ΣΕΑΒ, 2015



Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Παρόμοια Διανομή 3.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/gr/>

ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΩΝ

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	7
Βιβλιογραφικές αναφορές	16
Κεφάλαιο 1	17
Μαρξ και ελευθερία	18
Το υποκείμενο κατά Μαρξ	19
Το υποκείμενο της δράσης	19
Το κοινωνικό υποκείμενο	20
Το υποκείμενο της συνείδησης	20
Ο ολοκληρωμένος άνθρωπος, μετά το τέλος της προϊστορίας	21
Ο επερχόμενος κομμουνισμός	24
Το υποκείμενο της δράσης	24
Το κοινωνικό υποκείμενο	25
Το συνειδητό υποκείμενο	26
Μαρξ και ελευθερίες	27
Το ελεύθερο υποκείμενο της δράσης	27
Το ελεύθερο κοινωνικό υποκείμενο	30
Ελευθερία της συνείδησης	32
Η ουσία της κριτικής	33
«Θα πρέπει λοιπόν να μας βασανίζει αυτό το βάσανο/Αφού μας φέρνει μεγαλύτερη χαρά;»	34
Επίλογος	36
Βιβλιογραφικές αναφορές	37
Κεφάλαιο 2	39
Καντ και αυτονομία	40
Η ουσία του Καντιανού υποκείμενου της ελευθερίας	41
Υπερβατική ελευθερία	43
Καντιανή αυτονομία	44
Τα δεσμά της Καντιανής αυτονομίας	46
Η πολιτική της Καντιανής αυτονομίας	49
Εν κατακλείδι	50
Βιβλιογραφικές αναφορές	53
Κεφάλαιο 3	54
Η αρνητική ελευθερία, τα αρνητικά της και ο Τζων Στιούαρτ Μιλ	55
Η αρνητική ελευθερία δεν μεριμνά για τον εαυτό	55
Η (α-)διέξοδος του Μπερλίν	57
Τα όρια της απουσίας ορίων	60
Η επιστροφή του (απωθημένου) απολυταρχισμού	61
Η ελευθερία του Μιλ και η ατομικιστική «ουσία»	62
Η Αρχή της Ελευθερίας –πέρα από την απλοϊκή αρνητικότητα	62
Μια απελευθερωτική ουσία;	64
Η ελευθερία του Μιλ δεν είναι αρκετά απελευθερωτική	65
Φιλελεύθερα ελλείμματα και αδιέξοδα	68
Βιβλιογραφικές αναφορές	70
Κεφάλαιο 4	72

Κορνήλιος Καστοριάδης: αγωνιστικό υποκείμενο, φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και δημιουργία	73
Ψυχή και κοινωνία	74
Η κοινωνική κατασκευή του υποκειμένου	74
Η ψυχή του Φρόιντ	74
Κοινωνικοί δεσμοί και ψυχικές αποσυνδέσεις	77
Ικανότητες για δράση	79
Επιλογή, κοινωνική δράση και κριτικό υποκείμενο	79
Ξεκινώντας το καινούριο	80
Στα όρια και πέρα από αυτά	81
Ο Κ. Καστοριάδης και η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας	83
Εισαγωγικά	83
Αρνητικός προσδιορισμός: η θεώρηση της κοινωνίας που απορρίπτει	83
Πολιτική κριτική της οντολογίας της καθοριστικότητας	85
Η γενική ιδέα της θεωρίας του Καστοριάδη	86
Η «ριζικά νέα» δημιουργία	88
Ιδεαλισμός;	89
Βιβλιογραφικές αναφορές	92
Κεφάλαιο 5	94
Ελευθερία, αγωνισμός και δημιουργική πράξη κατά τον Κ.Καστοριάδη	95
Αυτόνομο υποκείμενο;	95
Ο πυρήνας	95
Αυτονομία και το κοινωνικό υποκείμενο	96
Η ψυχή της αυτονομίας	98
Τα όρια της αυτονομίας, η ελεύθερη βούληση και άλλες ενστάσεις	99
Πραγματική ελευθερία και συλλογική αυτονομία	103
α. ελευθερία δράσης	103
β. αυτονομία και ριζοσπαστική δημοκρατία	103
γ. η ώρα της οικονομίας	106
Βιβλιογραφικές αναφορές	108
Κεφάλαιο 6	109
Michel Foucault και αγωνιστική ελευθερία	110
Κοινωνική συγκρότηση του υποκειμένου: γνώση, εξουσία και πρακτικές του εαυτού	110
Λόγος και γνώση	111
Εξουσία, κυριαρχία, αγωνισμός	112
Πειθαρχική εξουσία	115
Βιοεξουσία, πειθαρχίες, κυριαρχία και ποιμαντική εξουσία: η εξουσιαστική κατασκευή του νεωτερικού υποκειμένου	117
Τεχνολογίες του εαυτού και ηθικές της ελευθερίας	119
Σύγχρονες πολιτικές και ηθικές της ελευθερίας	122
«Αγωνιστική αυτονομία» κατά τον Foucault	124
Βιβλιογραφικές αναφορές	128
Κεφάλαιο 7	129
Μετα-κριτικός φιλελευθερισμός και η αγωνιστική ελευθερία ως παράδειγμα σκέψης	130
Συγκλίσεις, αποκλίσεις και ηθικά ζητήματα	130
Μετα-κριτικός φιλελευθερισμός και οι στενωποί του	130
Αγωνιστική ελευθερία πέρα από τον φιλελευθερισμό: Foucault και Καστοριάδης	134

Κριτικός λόγος, αγωνισμός και ελευθερία: Καστοριάδης εναντίον Foucault	136
Δοκιμάζοντας τα όρια του λόγου	137
Ένας μετέωρος, ανεύθυνος λόγος που διολισθαίνει στο παράλογο;	142
Τα όρια της ορθολογικής δικαιολόγησης: διασώζοντας την κριτική σκέψη	145
Αγωνισμός και η ηθική της ελευθερίας	147
Ηθικά διλήμματα της αγωνιστικής ελευθερίας	148
Η ηθική της αγωνιστικής αυτοδημιουργίας	149
Συμπέρασμα	153
Βιβλιογραφικές αναφορές	155
Κεφάλαιο 8	157
Η ελευθερία από κοινού: ύστεροι αγώνες και αγωνίες	158
Ο αγωνιστικός πλουραλισμός και οι αμφισημίες του: α) ενάρετος αγώνας	159
Ο αγωνιστικός πλουραλισμός και οι αμφισημίες του: β) οπισθοδρομικά ολισθήματα	161
Πληθαίνοντας την αγωνιστική ελευθερία	162
Η αξία του μετα-αναρχικού ουτοπισμού	165
Το τέλος της ηγεμονίας;	166
Μια αναστοχαστική στροφή της αγωνιστικής φαντασίας: συμπεράσματα χωρίς κατάληξη	168
Βιβλιογραφικές αναφορές	171
Κεφάλαιο 9	172
Τα κοινά και η δημοκρατία στην εποχή μας	173
Νέα βήματα σε μια αναδυόμενη οικονομία των κοινών	173
Αγωνιστική αυτονομία στην οικονομία των κοινών: αρχόμενες πραγματικότητες και πολιτικές στρατηγι- κές	176
Για μια δημοκρατία των κοινών: πέρα από την καθιερωμένη αντιπροσωπευτική δημοκρατία αλλά και την ουτοπική αμεσότητα	181
Εισάγοντας την έννοια της αντιπροσώπευσης και δημοκρατικές εναλλακτικές	182
Αμφισβητώντας την ηγεμονική αντιπροσώπευση	183
Δημοκρατία πέρα από την αντιπροσώπευση; Η απόλυτη δημοκρατία του πλήθους	187
Κοινοποιώντας τη δημοκρατική αντιπροσώπευση	190
Βιβλιογραφικές αναφορές	196
Ευρετήριο όρων και ονομάτων	199

Εισαγωγή

Η ελευθερία εγκαταστάθηκε στην καρδιά του κοινού βίου και της φιλοσοφίας των νεότερων κοινωνιών από τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, τουλάχιστον, όταν η Αμερικανική (1776) και η Γαλλική Επανάσταση (1789) άρχισαν να αλλάζουν άρδην τα κοινωνικά και πολιτικά πράγματα στην παγκόσμια ιστορία, διακηρύσσοντας αρχές του Διαφωτισμού που προτάσσουν την ελευθερία και την αυτόνομη καθοδήγηση του ανθρώπου από τον Λόγο.

Η ανάδειξη της ελευθερίας σε αξία-οδηγό της νεωτερικότητας υπήρξε σωρευτική απόρροια πολλαπλών και συνυφασμένων εξελίξεων. Η αλληλένδετη ανάπτυξη της επιστήμης (με τον Γαλιλαίο, τον Νεύτωνα κ.α.) και της βιομηχανίας τόνωσαν την εμπιστοσύνη στις ικανότητες των κοινωνιών να επιβάλλουν τη θέλησή τους στον φυσικό κόσμο και τον εαυτό τους με τη γνώση, το σχέδιο και την οργάνωση. Οι ραγδαίες και μαζικές ανατροπές στις κοινωνικές σχέσεις και την καθημερινότητα που άρχισε να επιφέρει η τεχνολογική και οικονομική μεγέθυνση από τον δέκατο ένατο αιώνα κατέστησαν σταδιακά κοινή συνείδηση ότι ο κοινωνικός κόσμος κατασκευάζεται από τις ίδιες τις κοινωνίες και όχι από κάποιες ανώτερες ή υπόγειες δυνάμεις. Οι μεγάλοι και απανωτοί τεχνολογικοί και κοινωνικοί μετασχηματισμοί, οι θρησκευτικοί πόλεμοι και ο Διαφωτισμός στην Ευρώπη κλόνισαν την ισχύ της παράδοσης, υπέσκαψαν την αυθεντία της χριστιανικής εκκλησίας και διέβρωσαν την πίστη στα μεταφυσικά θεμέλια του κόσμου. Η σταδιακή εγκαθίδρυση φιλελεύθερων δημοκρατιών ήταν αποτέλεσμα των προσπαθειών των εκσυγχρονιζόμενων κρατών να ενσωματώσουν το πλήθος των πολιτών που φορολογούνταν και επιστρατεύονταν. Αλλά υπήρξε, επίσης, απότοκος μακρόχρονων κοινωνικών διεκδικήσεων και αγώνων των εργατικών και άλλων μεσαίων και κατώτερων στρωμάτων, που άρθρωσαν επαναστατικές ιδεολογίες για την κοινωνική χειραφέτηση.

Η ελευθερία αποτελεί, μαζί με την ισότητα, θεμελιώδη αρχή των συνταγματικών αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών. Αυτό δηλώνουν εξαρχής τα περισσότερα σύγχρονα συντάγματα κατοχυρώνοντας τις ίσες βασικές ελευθερίες των πολιτών και την κυρίαρχη εξουσία του λαού. Αναγνωρίζεται επίσης ως πρωταρχική ιδέα των κεντρικών πολιτικών ιδεολογιών της νεωτερικότητας: του φιλελευθερισμού στις διάφορες εκδοχές του (από τον φιλελευθερισμό του Καντ και του Λοκ ως εκείνο του Rawls και των νεοφιλελεύθερων), του μαρξισμού, του σοσιαλισμού, του κομμουνισμού και του αναρχισμού. Απολύτως εύλογα, λοιπόν, η διαμάχη γύρω από το νόημά της κέντρισε κατεξοχήν την πολιτική σκέψη από την εποχή του Λοκ, του Ρουσσώ και του Χέγκελ ως τον Μαρξ, τον σύγχρονο φιλελευθερισμό και άλλα υστερονεωτερικά ρεύματα κριτικής θεωρίας (των μεταποικιακών σπουδών, του φεμινισμού, στοχαστών όπως ο Michel Foucault, ο Κορνήλιος Καστοριάδης, οι Michael Hardt και Antonio Negri και ο Richard Day, μεταξύ άλλων).

Αν η ανάδυση της αρχής της ελευθερίας ήταν προϊόν βαθιών και αλληλεξαρτώμενων μετασχηματισμών στη θέση των ανθρώπων στον κόσμο, στην αντίληψή τους για τη φύση και τα έσχατα, στον προσανατολισμό τους στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον, κι αν ακόμη η θρησκευτική μεταφυσική και η παράδοση έχασαν μια κρίσιμη μάζα της δύναμής τους να καθοδηγούν και να νοηματοδοτούν καθολικά την ύπαρξη των ατόμων, τότε η σημασία της ελευθερίας ξεφεύγει από τις στενωπούς της ηθικής ή του πολιτικού συστήματος. Ο τρόπος που εννοούμε και οραματιζόμαστε την ελευθερία συνυφαίνεται πυκνά με ζητήματα επιστημολογίας (πώς γνωρίζουμε και ποια είναι τα κριτήρια της έγκυρης γνώσης), οντολογίας (πώς αντιλαμβανόμαστε το είναι των ανθρώπων, της κοινωνίας και του σύμπαντος) και, βεβαίως, ηθικής αξιολογίας και πολιτικής φιλοσοφίας. Για πολλούς στοχαστές, από τον Ιμμάνουελ Καντ και τον Καρλ Μαρξ ως τον Αϊζάια Μπερλίν, εφόσον το νόημα της ατομικής και συλλογικής ύπαρξης δεν υπαγορεύεται πλέον πλήρως και καταλυτικά από τον Θεό και την παράδοση, τότε προσδιορίζεται από την ελευθερία των ανθρώπων και μέσω αυτής, από τις επιλογές και τον αυτοκαθορισμό τους. Γι' αυτό συχνά οι νεωτερικές φιλοσοφίες της ελευθερίας είναι ταυτόχρονα φιλοσοφίες για το νόημα της ζωής.

Η μελέτη του νεωτερικού και του πιο σύγχρονου στοχασμού γύρω από την ελευθερία μας δίνει, συνεπώς, ένα πολύτιμο νήμα για να ερευνήσουμε και να κατανοήσουμε κομβικές πτυχές της πολιτικής σκέψης, της πολιτικής πράξης, της πολιτειακής οργάνωσης αλλά και της ηθικής, της ανθρωπολογίας, της μεταφυσικής και της φιλοσοφίας για την ύπαρξη στους νεότερους χρόνους. Σήμερα, ωστόσο, η κριτική σκέψη γύρω από την ελευθερία έρχεται αντιμέτωπη με βαθιές απορίες και προκλήσεις -εφόσον δεν θέλει να κλειστεί στην ιστορία της φιλοσοφίας και επιζητεί να στοχαστεί την ελευθερία στο παρόν και για το παρόν και το μέλλον.

Ζούμε σε μια εποχή που έχει απαλλαγεί από τα τυραννικά ολοκληρωτικά συστήματα του εικοστού αιώνα και τις μεγάλες αυτοκρατορίες του παρελθόντος. Η συνταγματική φιλελεύθερη δημοκρατία γνωρίζει σήμερα την ευρύτερη διάδοση και νομιμοποίηση στην ιστορία της ανθρωπότητας, αναγορεύοντας τις ίσες βασικές ελευθερίες σε θεμελιώδη δικαιώματα όλων των ανθρώπων. Από την άλλη, τα εδραιωμένα φιλελεύθερα δη-

μοκρατικά καθεστώτα διέρχονται μια χρόνια κρίση καθώς αντιμετωπίζουν την όλο και μεγαλύτερη απάθεια, τον κυνισμό ως και την εχθρότητα των ιδίων τους των πολιτών. Οι πολλοί νιώθουν αδύναμοι να επηρεάσουν ουσιαστικά το πολιτικό σύστημα, να ασκήσουν δηλαδή την κυρίαρχη πολιτική τους ελευθερία, καθώς η διακυβέρνηση ελέγχεται από τεχνοκράτες, επαγγελματίες πολιτικούς και οικονομικά συμφέροντα που ανταποκρίνονται ελάχιστα ή καθόλου στις ανάγκες και τη βούληση των πλειοψηφιών.

Η διόγκωση της εξουσίας διεθνών θεσμών, η πολιτική και ιδεολογική ηγεμονία του νεοφιλελευθερισμού και η κραταιά δύναμη των αγορών σε παγκόσμια κλίμακα έχουν υπονομεύσει την ελευθερία της «κλαϊκής κυριαρχίας» στο εσωτερικό των δημοκρατικών πολιτειών. Έχουν αυξήσει, επίσης, εκθετικά τις οικονομικές και κοινωνικές ανισότητες, περιστέλλοντας στην πράξη τη δυνατότητα των πολλών να διαμορφώνουν ελεύθερα τις ζωές τους και εδραιώνοντας την κυριαρχία ολίγων μέσω του μεγάλου πλούτου και της επιρροής τους. Τέλος, και σήμερα ακόμη, εκατομμύρια ανθρώπων ανά τον κόσμο διαβιούν σε συνθήκες ακραίας υποτέλειας, καταπίεσης ή και δουλείας, καθώς και σε καταστάσεις υλικής εξαθλίωσης και εκμετάλλευσης που τους στερούν τις ελευθερίες. Η ανάγκη να σκεφτούμε και να ενασκήσουμε αλλιώς την ελευθερία –αλλιώς σε σχέση με τις κοινωνικά κρατούσες μορφές της- είναι φανερή, αλλά οι προοπτικές για ένα τέτοιο εγχείρημα εμφανίζονται δύσκολες. Για λόγους ιστορικούς, πρακτικούς αλλά και θεωρητικούς. Αν τα κυρίαρχα φιλελεύθερα-δημοκρατικά και καπιταλιστικά καθεστώτα της ελευθερίας έχουν περιέλθει σε μια βαθιά κρίση, συρρικνώνοντας στην πράξη τις ελευθερίες των πολλών, οι ιστορικές εναλλακτικές δυνατότητες –ο σοβιετικός σοσιαλισμός, η σοσιαλδημοκρατία, ακροαριστέρες και αναρχικές προτάσεις- έχουν επίσης καταδικαστεί και δεν βρίσκουν απήχηση καθώς απέτυχαν να συγκροτήσουν κοινωνίες με ίση ελευθερία σε μεγάλη κλίμακα και σε βάθος χρόνου.

Σήμερα λοιπόν, αντλώντας βεβαίως διδάγματα από το παρελθόν και το παρόν, η διεκδίκηση της ελευθερίας των πολλών αναζητεί νέες αρχές και νέους δρόμους. Αλλά αυτή η αναζήτηση του καινούριου και του διαφορετικού γίνεται σε εξαιρετικά δυσχερείς συνθήκες. Στις αρχές του εικοστού πρώτου αιώνα, οι ύστερες νεωτερικές κοινωνίες κυριαρχούνται από μεγάλες συγκεντρώσεις εξουσίας στα χέρια εγχώριων οικονομικών και πολιτικών ελίτ, διεθνών οργανισμών και κέντρων διακυβέρνησης, και έχουν γίνει βαθιά ευάλωτες στις απρόσωπες αλληλεπιδράσεις, τις εξουσίες και τις δυναμικές της παγκόσμιας αγοράς και πολυεθνικών εταιριών. Η κυριαρχία όλων αυτών των φορέων δύναμης δεν είναι, ωστόσο, απόλυτη και διασχίζεται από πολλαπλά κενά, ρωγμές και αντιφάσεις, συνυπάρχοντας με άλλες αρχές και λογικές κοινωνικών σχέσεων. Η ποικιλία των αξιών, των μορφών ζωής, των επιθυμιών και των καθεστώτων αληθείας αποτελεί θεμελιώδη πραγματικότητα στο σύμπαν της ύστερης νεωτερικότητας. Η πολλαπλότητα αυτή, αναμφίβολα, δεν είναι επίπεδη και ισομερής, καθώς τη διατρέχουν και τη διαρθρώνουν συσσωρευμένες ισχύος στα χέρια ολίγων, κάθετες ιεραρχίες και αρχές δόμησης που ασκούν μια μερική ηγεμονία, συμβιώνοντας άλλοτε ανταγωνιστικά, άλλοτε αδιάφορα και παράλληλα και άλλοτε συνδυαστικά με άλλα κέντρα εξουσίας και οργανωτικές δομές.

Έτσι, στις αρχές του εικοστού πρώτου αιώνα πλείστες κοινωνίες διακρίνονται από έντονη διαφοροποίηση (στις αξίες, τις αντιλήψεις, την κατανόηση των συμφερόντων, τους τρόπους ζωής και τους προσανατολισμούς), ευρύ κοινωνικό κατακερματισμό, βαθιές διαφωνίες, φόβο, κυνισμό, ανασφάλεια για το μέλλον και τις πραγματικές δυνατότητες που μπορεί να ανοίξει, διαβρωμένες βεβαιότητες για τις αξίες και τις αλήθειες του παρελθόντος, αδυναμία οικοδόμησης νέων αποτελεσματικών μορφών οργάνωσης των πολιτών πέρα από το κράτος, τους διεθνείς οργανισμούς, τις μεγάλες επιχειρήσεις και τα παραδοσιακά μορφώματα της κοινωνίας των πολιτών. Αυτοί οι όροι της κοινωνικής πραγματικότητας δεν ευνοούν τον σχηματισμό και την εφαρμογή εναλλακτικών οραμάτων για την ανάταξη των ελευθεριών σε ευρύτερη κλίμακα, ενάντια στις δεσποζουσες ολιγαρχικές δυνάμεις και τις παγκόσμιες δομές ανισότητας. Ανιχνεύονται ωστόσο ποικίλες μικρότερες αντιθέσεις και συγκρούσεις, όχι μόνο στο εθνικό ή διεθνές μακροεπίπεδο αλλά και μέσα στους «αφανείς» κόσμους της καθημερινότητας, εκεί όπου ο δεσποτισμός των αγορών αμφισβητείται και μετριάζεται από πρακτικές αλληλοβοήθειες, εξισωτικές λογικές και ήθη κοινής ελευθερίας. Και εκτός από τις πολλαπλότητες, τις μερικές ηγεμονίες και τις συγκρούσεις, ο κόσμος μας στεγάζει και διαζευκτικές συζεύξεις, συνδέσεις δηλαδή αντίθετων αξιών, αρχών και δομών, όπως οι πολιτικές της αυτονομίας και της ηγεμονίας, που ούτε αλληλοαναιρούνται πλήρως ούτε ενώνονται διαλεκτικά σε μια ανώτερη σύνθεση η οποία θα περιελάμβανε και θα «εξύψωνε» τις αρχικές αντιθέσεις.

Η ίδια συνθήκη πολυδιάσπασης, ετερογένειας και δυστοκίας στη συγκρότηση του νέου αντικατοπτρίζεται ποικιλοτρόπως, μέσα από διάφορες διαθλάσεις και απρόσμενα φίλτρα, στην κατάσταση της κοινωνικής και πολιτικής σκέψης από τη δεκαετία, ήδη, του 1970. Μια σημαντική τέτοια αντανάκλαση βλέπουμε στις πολλαπλές βολές που δέχτηκε η ιδέα της καθολικής ανθρώπινης ουσίας και των αντικειμενικών αληθειών με οικουμενική ισχύ (Rorty, 1980, Laclau και Mouffe, 1985, Foucault, 1980, Tully, 1999, Newman, 2007). Η ερμηνευτική φιλοσοφία, η κοινωνιολογία της κοινωνικής κατασκευής, ο φεμινισμός, ο μεταδομισμός και οι σπουδές της πολυπολιτισμικότητας είναι μερικά μόνον από τα ρεύματα που καταφέρθηκαν με ανανεωμένη

δύναμη ενάντια στην έννοια της αντικειμενικής γνώσης και της ύπαρξης αιώνιων, σταθερών κανόνων σκέψης και δράσης που ορίζουν, ιδεατά ή στην πραγματικότητα, όλα τα ανθρώπινα όντα. Η ενδεχομενικότητα, η αβεβαιότητα, ο ριζικός πλουραλισμός, η διασπορά των διαφορών, ο ανταγωνισμός μεταξύ αντίθετων οπτικών χωρίς δυνατότητα ορθολογικής επίλυσης, το επίμαχο κάθε ιδιαίτερης πολιτικής ή άλλης θέσης, οι αγώνες χωρίς ελπίδα τελικής λύτρωσης συνιστούν ορόσημα του εννοιολογικού τοπίου στο οποίο η σύγχρονη σκέψη καταγίνεται με ζητήματα αλήθειας, αξίας, οντολογίας και υποκειμενικότητας, αναθεωρώντας πολιτικές κατηγορίες όπως η ελευθερίας, η ισότητα και η δικαιοσύνη.

Τη δεκαετία του '80 και του '90 αυτοί οι μετασχηματισμοί της θεωρίας έγιναν με τη σειρά τους αντικείμενο φιλελεύθερων-δημοκρατικών επιθέσεων με το σκεπτικό ότι διολισθαίνουν σε έναν αυτοαναιρούμενο σχετικισμό και θέτουν σε κίνδυνο υψηλά ιδεώδη του Διαφωτισμού (Habermas, 1993, Norris, 1997, Barry, 2001, Lukes, 2003). Η θεμελιώδης αξία της ελευθερίας θεωρήθηκε ότι απειλείται καθώς η ισχύς της δεν κατοχυρώνεται επαρκώς αν όλες οι αξίες αποτελούν ιστορικές ιδιαιτερότητες που διαφέρουν από πολιτισμό σε πολιτισμό και δεν διαθέτουν αντικειμενικά θεμέλια. Η χειραφέτηση, ακόμη, δεν είναι δυνατό να επιτευχθεί στην κλίμακα όλης της ανθρωπότητας, όπως οραματιζόνταν ο σοσιαλισμός και ο φιλελευθερισμός, αν δεν μπορούμε να διατυπώσουμε και να διασφαλίσουμε καθολικές προϋποθέσεις της ελευθερίας. Επιπλέον, οι «επικριτές της ουσιοκρατίας» είχαν θέσει εν αμφιβόλω μια αντίληψη για το ανθρώπινο υποκείμενο που προοικίζει τα άτομα με την ικανότητα του οικουμενικού λόγου και τα εκλαμβάνει ως κυρίαρχα και ανεξάρτητα από την κοινωνία στην ουσία τους. Απεναντίας, υποστήριζαν ότι οι κανόνες του λόγου είναι συμβατικοί και έχουν «τοπική» ισχύ. Το υποκείμενο είναι φορέας κοινωνικών προκαταλήψεων και κανόνων και είναι υποχείριο ασυνειδήτων δυνάμεων και ανορθολογικών ορμών. Αυτές οι θέσεις θέτουν υπό αίρεση την ίδια την ιδέα της ελευθερίας του προσώπου.

Ανάλογες ενστάσεις έχουν προβάλλει τα τελευταία χρόνια και «ριζοσπάστες» στοχαστές όπως ο Slavoj Zizek. Αυτός έχει τονίσει κατ'επανάληψη ότι η διασάλυση των σταθερών γενικών κανόνων, η εξάπλωση της ποικιλομορφίας, η ταχύτητα και ευρύτητα των αλλαγών και η ιδιοσυγκρασιακή «αυτοδημιουργία» του ατόμου ενσαρκώνουν την ίδια τη λογική του ύστερου ψηφιακού καπιταλισμού, ο οποίος είναι ευέλικτος, επαναστατικοποιεί διαρκώς τις παραγωγικές δυνάμεις του, προωθεί την αυτο-οργάνωση και τα αντι-ιεραρχικά δίκτυα παραγωγής. Ο νέος τρόπος οργάνωσης του μεταμοντέρνου καπιταλισμού έχει αποδειχθεί πιο αποτελεσματικός, πιο παραγωγικός και πιο κερδοφόρος. Η ηγεμονική ιδεολογία της αγοράς αξιοποιεί την απουσία σταθερών ταυτοτήτων για να «αναπαράγει τη διηνεκή διαδικασία της καταναλωτικής αυτο-αναδημιουργίας» (Zizek 2009: 65· βλ. επίσης Zizek, 2004: 183-185, 213). Εκείνο, λοιπόν, που χρειαζόμαστε σήμερα για να αντιπαλέψουμε ένα απρόβλεπτο, επαναστατικό, ρευστό και δημιουργικό κεφάλαιο που διαρκώς επανεπινόει τον εαυτό του είναι, στην πραγματικότητα, «μια σταθερή ηθική θέση» (Zizek, 2004: 213).

Όποια ψιχία αλήθειας κι αν εμπεριέχουν αυτά τα επιχειρήματα, η αμφισβήτηση της ουσιοκρατίας, δηλαδή της πίστης σε μια παγιωμένη, καθολική φύση του ανθρώπινου και σε αιώνιες αντικειμενικές αλήθειες, μπορεί να προσφέρει πολλά στα εγχειρήματα της ατομικής και κοινωνικής χειραφέτησης. Αυτό φανερώνουν εύγλωττα με το έργο τους ένα πλήθος από αντι-ουσιοκράτες στοχαστές του πρόσφατου παρελθόντος, όπως ο Michel Foucault και ο Κορνήλιος Καστοριάδης, οι οποίοι άσκησαν κριτική στα νεωτερικά σχήματα της ελευθερίας από μια τέτοια σκοπιά και επεδίωξαν να σκιαγραφήσουν γόνιμες εναλλακτικές προτάσεις. Το ίδιο υποστηρίζουν και σήμερα στοχαστές όπως ο John Holloway, ο Michael Hardt και ο Antonio Negri, οι οποίοι τονίζουν ότι

Το κεφάλαιο έχει μια ακαμψία... το κεφάλαιο είναι ένα σύνολο κανόνων που κατευθύνουν τη ροή της δραστηριότητάς μας (Holloway, 2010: 147). Η αυτο-εκπλήρωσή μας ως ανθρώπινων υποκειμένων δράσης προϋποθέτει τη δημιουργική αλλαγή. Ο αυτοπροσδιορισμός, ακόμη και σε μια χειραφετημένη κοινωνία, δεν θα μπορούσε να είναι στατικός... (Holloway, 2010: 209). [Η] απελευθέρωση αποβλέπει στην ελευθερία του αυτοπροσδιορισμού και του αυτομετασχηματισμού, την ελευθερία να προσδιορίζεις τι μπορείς να γίνεις. Η πολιτική που καθιλώνεται στην ταυτότητα ακινητοποιεί την παραγωγή της υποκειμενικότητας· η απελευθέρωση απαιτεί απεναντίας την ενασχόληση με την παραγωγή της υποκειμενικότητας και την ανάληψη του ελέγχου της, συνεχίζοντας την πορεία της προς τα εμπρός.

(Hardt και Negri, 2009: 331-332)

Οι παραπάνω προτάσεις συμπυκνώνουν ένα επιχείρημα που βρίσκεται στο επίκεντρο του ανά χειράς βιβλίου. Η συστηματική και πολύπλευρη ανάπτυξη του θα επιδιώξει να αντικρούσει τους ποικιλώνυμους επικριτές της ερμηνείας της ελευθερίας ως απελευθέρωσης από στατικά όρια, αναδεικνύοντας τις αρετές και τις δυνάμεις ενός οράματος για την ελευθερία που περιστρέφεται γύρω από την ενδεχομενικότητα, την πολλαπλότητα, την ανοικτότητα, την κοινωνική κατασκευή, τον εύλογο σκεπτικισμό, τη ρηξικέλευστη δράση και αγωνιστικό-

τητα.

Μια πλουραλιστική, ανοικτή και δημιουργική αντίληψη για την ελευθερία γίνεται περισσότερο επίκαιρη από ποτέ σε μια εποχή όπου η υπόθεση της ύπαρξης σταθερών και αμετάβλητων νόμων της ανθρώπινης φύσης (όπως ο ανταγωνισμός και ο ιδιοτελής εργαλειακός ορθολογισμός), η επίκληση σιδερένιων νόμων και δομών της πραγματικότητας που δεν αλλάζουν (λ.χ. της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας της αγοράς), το ιδεολόγημα της μίας και μοναδικής πραγματικότητας που είναι αδύνατον να ανασχηματιστεί ουσιαστικά με την ανθρώπινη δράση και τη νέα επινόηση έχουν αναβιώσει και τείνουν να ηγεμονεύσουν στον κοινό νου, υποβαστώντας εδραιωμένες ανισότητες και σχέσεις κυριαρχίας, υψώνοντας αναχώματα – με την επίδρασή τους στα μυαλά, τις καρδιές και τις πράξεις- στις συλλογικές αντιστάσεις ενάντια στους μονοδρόμους και τις σκληρές αναγκαιότητες, και αναχαιτίζοντας τα εγχειρήματα κοινωνικών μετασχηματισμών.

Σήμερα διαθέτουμε μια πλούσια γραμματεία γύρω από την ελευθερία με παρόμοια εστίαση και πρίσμα ανάλυσης (Tully, 1999, Flathman, 2003, Honig και Mapel, 2002, Hirschmann, 2003, Laclau, 1996, Kateb, 1992, Unger, 2001). Από τη συναφή βιβλιογραφία λείπει, ωστόσο, μια ενδελεχής πραγμάτευση των συνεπειών που επιφέρει για την ελευθερία η εγχάραξη μιας καθορισμένης ουσίας στο υποκείμενο της ελευθερίας, καθώς και των λόγων για τους οποίους οι καθιερωμένες φιλελεύθερες εναλλακτικές δεν θεραπεύουν αυτές τις συνέπειες. Απουσιάζει, τέλος, μια συστηματική εξήγηση των τρόπων με τους οποίους η κριτική των ουσιοκρατικών ορίων της ελευθερίας μπορεί να αναιρέσει αθέμιτους φραγμούς, εμπόδια, αναστολές και ανασχές που ενυπάρχουν στις νεωτερικές αντιλήψεις για την ελευθερία.

Στο παρόν έργο καταβάλλεται μια επίμονη και αναστοχαστική προσπάθεια να διαχωριστούν μεταξύ τους οι επιστημολογικές, οι οντολογικές, οι ηθικές και πολιτικές κριτικές που ασκούνται στον οικουμενισμό και στις ιδέες για την ελευθερία οι οποίες εμφορούνται από την υπόθεση μιας αιώνιας ή οριστικής ανθρώπινης φύσης. Ιδιαίτερη προσοχή δίνεται στη συμβολή στοχαστών που δεν συνεξετάζονται εν προκειμένω στη διεθνή πολιτική θεωρία, όπως του Κορνήλιου Καστοριάδη. Και θα εγκύψουμε τέλος στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία και τις δικές της απόπειρες να διαμορφώσει μια πιο ιστορικο-κοινωνική θεώρηση του ατόμου-υποκειμένου της ελευθερίας, συγκλίνοντας με μεταδομιστικές και συναφείς θεωρίες της σύγχρονης ευρωπαϊκής σκέψης, οι οποίες εμπνέουν το παρόν εγχείρημα να ξανασκεφτούμε την ελευθερία στις αρχές του εικοστού πρώτου αιώνα με γνώμονα τις ανάγκες και τις προκλήσεις της εποχής μας.

Με αυτό το σκεπτικό, η μελέτη που ακολουθεί επιδιέχεται αρχικώς σε μια σε βάθος κριτική εξέταση των θεωριών που συλλαμβάνουν την έννοια (και την πράξη) της ελευθερίας με αφετηρία μια παγιωμένη και οικουμενική αντίληψη για τη φύση του ανθρώπινου υποκειμένου σκέψης και δράσης. Στη συνέχεια, επιχειρείται μια θετική ανασκευή της ελευθερίας στη βάση άλλων οντολογικών θέσεων. Η διερεύνηση των ουσιοκρατικών θεωρήσεων από τις οποίες ξεκινάμε, ρίχνει φως στους περιορισμούς τους και εξηγεί την ανάγκη για μια νέα αρχή στη σκέψη γύρω από την ελευθερία. Η σύγκριση και η αντιδιαστολή φωταγωγούν τις αρετές των συλλογιστικών που κινητοποιούν μια άλλη ιδέα για το υποκείμενο, εννοώντας το ως ένα ενδεχομενικό αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης το οποίο είναι ικανό να αλλάξει σημαντικά τον εαυτό του και τον κόσμο. Η κριτική των ουσιοκρατικών εννοιών που πραγματοποιείται εδώ θέλει να αποφύγει τη συνήθη σύγχυση των επιστημολογικών και των οντολογικών οπτικών. Στη συνέχεια, η ανάλυση εμβαθύνει στις εναλλακτικές αντιλήψεις για το υποκείμενο και την κοινωνία που διαπνέουν τη σύλληψη της ελευθερίας ως αγωνιστικού και δημιουργικού αυτοπροσδιορισμού (από τον Καστοριάδη και τον Foucault). Τέλος, διεξερχόμαστε τις συνάψεις και τις διαφορές ανάμεσα στην ανοικτή, αγωνιστική επανερμηνεία της ελευθερίας και συγγενή θεωρητικά σχήματα στην αγγλόφωνη σκέψη.

Η διαύγαση της αγωνιστικής ελευθερίας και η συναφής επιχειρηματολογία αντλεί τις κομβικές έννοιες και κατευθύνσεις της από το έργο κυρίως του Κορνήλιου Καστοριάδη (1922-1997). Ο Καστοριάδης, που πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ενήλικης ζωής του στη Γαλλία, ασχολήθηκε με την πολιτική δράση και την κοινωνική κριτική από την οπτική, αρχικά, του επαναστατικού μαρξισμού. Από κοινού με τον Claude Lefort, υπήρξε ιδρυτής της αριστερής ομάδας Socialisme ou Barbarie, η οποία εξέδιδε το ομώνυμο περιοδικό (1949-1965) και επηρέασε με τις ιδέες της για την αυτονομία την εξέγερση του Μάη του 1968 στη Γαλλία. Η ομάδα ήταν εν γένει μαρξιστικού προσανατολισμού, ήταν υπέρμαχος της εργατικής αυτοδιαχείρισης και άσκησε από νωρίς δριμεία κριτική στον σοβιετικό σοσιαλισμό, τα επίσημα κομμουνιστικά κόμματα και τη σοσιαλδημοκρατία. Ο Καστοριάδης και ο Lefort ήταν μεταξύ των πρώτων φωνών της Αριστεράς που επιστράτευαν το λεξιλόγιο του ολοκληρωτισμού για να στηλιτεύσουν τον υπαρκτό (τότε) σοσιαλισμό. Μετά τη διάλυση της ομάδας, ο Καστοριάδης επιδόθηκε στη συγγραφή φιλοσοφικών έργων και στην ψυχανάλυση, ενώ εργάστηκε ως οικονομολόγος του ΟΑΣΑ.

Το magnum opus του, Η Φαντασική Θέσμιση της Κοινωνίας, το οποίο δημοσιεύθηκε στα γαλλικά το 1975, αναπαράγει τη συστηματική κριτική του Καστοριάδη στον Μαρξ και αναπτύσσει την κοινωνική του φι-

λοσοφία και την ψυχαναλυτική του προσέγγιση στο (ατομικό) υποκείμενο. Η θεωρία του Καστοριάδη εντάσσεται στο ευρύτερο πεδίο της «φιλοσοφίας της πράξης» εφόσον αποδίδει πρωταρχική θέση στην ανθρώπινη δράση και τη δημιουργικότητα ως παράγοντες συγκρότησης της ανθρώπινης πραγματικότητας. Ο ανθρώπινος κόσμος είναι κατεξοχήν ιστορικός, ενδεχομενικός (μη αναγκαίος), κατασκευασμένος και υπόκειται σε διηνετική αλλαγή (με μεταβαλλόμενους ρυθμούς). Το έργο του εμφανίζει εφεξής κοινές θεματικές με τον γαλλικό μεταδομισμό, την αποδόμηση και τη λακανική ψυχανάλυση. Αλλά ο Καστοριάδης χάραξε τον δικό του δρόμο στην «κριτική της δυτικής μεταφυσικής» και δεν διεξήγαγε κάποιο σοβαρό διάλογο με συγγενή και σύγχρονα ρεύματα θεωρίας στην Ευρώπη (Whitebook, 1998).

Γιατί επικεντρώνουμε στον στοχασμό του Καστοριάδη στην προσπάθεια να χαρτογραφήσουμε και να αποτιμήσουμε ένα σχετικά πρόσφατο ρεύμα σκέψης γύρω από την ελευθερία το οποίο στρέφεται εναντίον των στατικών εικόνων για την ύπαρξη και υπογραμμίζει την έλλειψη αναγκαιότητας, τη διαπάλη και τη διαφοροποίηση; Αφενός, γιατί η φιλοσοφία του Καστοριάδη δεν έχει ερευνηθεί επαρκώς σε αυτά τα ευρύτερα πλαίσια. Στον διεθνή φιλοσοφικό διάλογο γύρω από την κριτική αναθεώρηση της ελευθερίας έχει τραβήξει πολύ λιγότερο την προσοχή από τη σκέψη του ύστερου Foucault. Το κυριότερο, όμως, είναι ότι ο στοχασμός του Καστοριάδη απαντά ευθέως στην παρούσα ερωτηματοθεσία. Ένας καθοδηγητικός μίτος της σκέψης του είναι η πολεμική ενάντια στην υπόθεση της ύπαρξης καθολικών νόμων που καθορίζουν την ανθρώπινη κοινωνία και ατομικότητα. Αλλά σε αντίθεση με θεωρητικούς όπως ο Αλτουσσέρ ή ο Λακάν, ο Καστοριάδης δεν κλιμακώνει αυτή την αμφισβήτηση φτάνοντας στην πλήρη άρνηση της δυνατότητας για ατομική αυτονομία. Και προβάλλει ρητά τις δικές του οντολογικές και κανονιστικές παραδοχές με βάση τις οποίες εννοιολογεί εκ νέου την ελευθερία. Έτσι διευκολύνει τον αναστοχασμό πάνω στις θεμελιώδεις υποθέσεις που διέπουν τη νέα, αγωνιστική θεώρηση της ελευθερίας. Το έργο του παρουσιάζει και άλλα σημαντικά προτερήματα από τη σκοπιά που μας απασχολεί, τα οποία θα γίνουν φανερά στην πορεία της ανάλυσης.

Μια επισκόπηση του επιχειρήματος

Η παρούσα πραγματεία διακρίνει και αξιολογεί τρία διαφορετικά «παραδείγματα σκέψης και πράξης» της ελευθερίας στη φιλοσοφία των νεότερων χρόνων ως τις μέρες μας: την ουσιοκρατική θεώρηση, την αρνητική ελευθερία και την ελευθερία ως αγωνιστική αυτοδημιουργία. Αυτό είναι το σημείο εκκίνησης και ο άξονας που οργανώνει την επιχειρηματολογία κατά μήκος όλων των κεφαλαίων. Οι διακρίσεις αυτές δεν εξαντλούν σε καμία περίπτωση τον πλούτο των νεωτερικών φιλοσοφιών της ελευθερίας. Αλλά εντοπίζονται σε ηγεμονικούς λόγους και τέμνουν εγκάρσια καθιερωμένες κατηγοριοποιήσεις, όπως τη διχοτομία μεταξύ μαρξισμού και φιλελευθερισμού. Το εν λόγω τριαδικό σχήμα συλλαμβάνει κεντρικές ιδέες των φιλοσοφιών της ελευθερίας στη νεότερη εποχή και τις φωτίζει κριτικά.

Από τη σκοπιά της ανάλυσης μας, ουσιοκρατία θεωρείται η υπόθεση ότι υφίσταται ένας αμετάβλητος πυρήνας αξιών, τρόπων συλλογισμού και μορφών διαγωγής που διέπουν την ανθρώπινη φύση ή θα έπρεπε να την ορίζουν ως ένα ιδανικό, και ότι ο συγκεκριμένος πυρήνας είναι δυνατόν να γίνει γνωστός και να προσδιοριστεί με αντικειμενικό τρόπο. Αυτός ο ορισμός της ουσιοκρατίας είναι προφανώς αμφίσημος και εν μέρει αόριστος. Σχεδόν κάθε περιγραφή του ανθρώπινου υποκειμένου θα μπορούσε να υπαχθεί σε αυτόν, ακόμη και η θέση ότι η ανθρώπινη φύση είναι ανοικτή στη μεταβολή, αν η μεταβλητότητα εκληφθεί ως σταθερό γνώρισμα της «ουσίας» του ανθρώπου. Όπως χρησιμοποιείται εδώ, ο όρος ουσιοκρατία αναφέρεται σε ένα είδος οντολογίας που τείνει να στενεύει τα περιθώρια για αλλαγές στις μορφές της ανθρώπινης ζωής. Αποδίδει στα άτομα ορισμένα διστορικά γνωρίσματα που προσδένουν τη σκέψη και τη δράση σε σταθερούς και συγκεκριμένους κανόνες οι οποίοι δεν επιδέχονται, ή δεν θα πρέπει να επιδέχονται, μετατροπών στην ιστορία. Με την έννοια αυτή, παραδείγματα ουσιοκρατίας είναι οι θέσεις ότι η ευκλείδεια γεωμετρία αποτελεί αιώνια και αναγκαία συνθήκη της ανθρώπινης γνώσης, ότι η συσσώρευση του πλούτου είναι ένα πάγιο και διαχρονικό ανθρώπινο κίνητρο, και ότι ο καπιταλισμός της «ελεύθερης αγοράς» συνιστά τη φυσική μορφή μιας ανεπτυγμένης οικονομίας. Όλες οι ανθρωπολογίες εγχαράσσουν μόνιμα γνωρίσματα στο ανθρώπινο ον. Αλλά για να κρίνει κανείς αν μια ανθρωπολογία είναι ουσιοκρατική με την παρούσα έννοια θα πρέπει να εξετάσει τον βαθμό στον οποίο εμφυτεύει «στον άνθρωπο» παγιωμένα σχήματα (κανόνες, τρόπους διαγωγής, αξίες, ορμές, κοινωνικές δομές κ.α.) τα οποία αποκλείουν τη δυνατότητα να δρούμε και να σκεφτόμαστε διαφορετικά σε επιμέρους πεδία σκέψης και πράξης.

Τα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου στέκονται σε ορισμένα σημαντικά δείγματα μιας ουσιοκρατικής νοούμενης ελευθερίας και ανατέμνουν την ιδιαίτερη και καθηλωμένη ταυτότητα που αποδίδουν στο υποκείμενο της ελευθερίας. Αυτή η ανάλυση καταδεικνύει την ύπαρξη ενός «ουσιοκρατικού παραδείγματος» και αποσαφηνίζει τα συστατικά του στοιχεία. Το επιχείρημα θα εξηγήσει πώς το φάσμα μιας σταθερής ανθρώπινης ουσίας διακατέχει και προσανατολίζει την κατανόηση της ελευθερίας σε ποικίλες διαφορετικές θεωρίες. Η ανθρώπινη ουσία εγγράφει συγκεκριμένα περιεχόμενα στην ταυτότητα του «εαυτού» που αυτο-πραγματώνεται ελεύθερα,

είναι αυτό-νομος και αυτο-προσδιορίζεται. Η ιδέα μιας μόνιμης κοινής φύσης, με δεδομένες ικανότητες και ανάγκες, μπορεί επίσης να χαράσσει τα όρια της ελευθερίας προδιαγράφοντας τα όρια του δυνατού. Η ανθρώπινη φύση είναι δυνατόν ακόμη να οριοθετεί το κοινωνικό εύρος και πεδίο της ελευθερίας υπαγορεύοντας τα θεμελιώδη συμφέροντα που οφείλει να προάγει ή να διευκολύνει τουλάχιστον η κοινωνία. Εν ολίγοις, το είδωλο ενός καθορισμένου ανθρώπινου υποκειμένου επιτάσσει τις μορφές, τα αντικείμενα, τις συνθήκες και τα σύνορα της ελευθερίας.

Η εν λόγω σχολή σκέψης μπαίνει στο στόχαστρο της κριτικής από διάφορες σκοπιές, οι οποίες θέτουν υπό αίρεση την υπόθεση ενός καθορισμένου ανθρώπινου υποκειμένου και τις συνακόλουθες ερμηνείες της ελευθερίας. Μεταξύ άλλων, το επιχείρημα αμφισβητεί τη δυνατότητα αντικειμενικής γνώσης μιας αιώνιας ανθρώπινης φύσης. Από ένα διαφορετικό πρίσμα, τίθεται εν αμφιβόλω η ίδια η υπόσταση μιας τέτοιας φύσης υπό το πρίσμα εναλλακτικών θέσεων που προβάλλουν τη διαφοροποίηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, των αξιών και του λόγου.

Αλλά ο πυρήνας του επιχειρήματος είναι ο εξής. Χαράσσοντας σε μαρμάρινες πλάκες εσαεί τους νόμους της ελεύθερης σκέψης και δράσης, τα εν λόγω δόγματα συρρικνώνουν το πεδίο της ελευθερίας. Στενεύουν το φάσμα της ελεύθερης επιλογής και δράσης, καθώς προσκολλούν τα ελεύθερα άτομα σε ιδιαίτερες επιδιώξεις και σχήματα συμπεριφοράς. Παρεμποδίζουν έτσι τη διεύρυνση και πλήθυνση των ελευθεριών και την επίτευξη καλύτερων όρων για την ελευθερία. Επικαλούμενα τη φύση και καθολικές αλήθειες, αρνούνται την ελευθερία των δρώντων και των συλλογικών σωμάτων να θεσπίζουν τους δικούς τους νόμους και να αναθεωρούν τα αξιώματά τους.

Κάνοντας ένα δεύτερο βήμα, το επιχείρημα στρέφεται σε ιστορικές φιλελεύθερες εναλλακτικές στη θέση της προδιαγεγραμμένης ελευθερίας και τις βρίσκει ελλιπείς και προβληματικές. Η αρνητική ελευθερία και οι ιδέες του Τζων Στιούαρτ Μιλ (John Stuart Mill) ελέγχονται υπό το φως του κριτικού μας ενδιαφέροντος για τη συγκρότηση του υποκειμένου. Τόσο οι αρνητικοί φιλελεύθεροι όσο και ο Τζ. Σ. Μιλ δεν εννοούν την ελευθερία με άξονα μια συγκεκριμένη, καθολική έννοια του υποκειμένου. Αλλά η αρνητική ελευθερία αδιαφορεί για την εσωτερική σύσταση του δρώντος και τους υποκειμενικούς όρους της ελευθερίας. Δεν απελευθερώνει έτσι τα άτομα από εσωτερικά δεσμά και τις εκάστοτε καθηλώσεις της ζωής. Η κατά Μιλ ελευθερία δεν εμφανίζει τις ίδιες αδυναμίες αλλά εξακολουθεί να έλκεται από το φάντασμα μιας εσωτερικής ουσίας του ατόμου. Η ελευθερία του Μιλ οφείλει να καλλιεργεί ένα ιδιαίτερο μείγμα προσωπικών ταλέντων και κλίσεων.

Η επιχειρηματολογία κορυφώνεται με την ανάπτυξη της κεντρικής θέσης της παρούσας μελέτης. Ένα σύγχρονο ρεύμα σκέψης, το οποίο ανιχνεύουμε μέσα από τον στοχασμό του Καστοριάδη, χαρτογραφεί μια γόνιμη εναλλακτική πορεία πέρα και από την ουσιαστικά προκαθορισμένη ελευθερία και τους παραδοσιακούς ανταγωνιστές της στην αγγλόφωνη φιλοσοφία. Αυτή η άλλη εννόηση της ελευθερίας δεν αποκηρύσσει απλώς την πίστη σε ένα ουσιαστικά προδιαμορφωμένο ανθρώπινο υποκείμενο. Αντιλαμβάνεται και οραματίζεται την ελεύθερη ατομικότητα ως ενεργό αμφισβήτηση αυτής της ιδέας και των πραγματικών αποτελεσμάτων της, μέσω ενός διηνεκούς ελέγχου των «αιώνιων αληθειών» και μιας συστηματικής αναμέτρησης με πραγματικές απολιθώσεις και ανασχές της ύπαρξης όπως οι έμμονες ορμές και οι αυτονομημένοι θεσμοί. Ο κριτικός στοχασμός συνεργάζεται με τη φαντασία για να υποκινήσει μια εύκαμπτη αυτοδημιουργία των ατόμων και των κοινωνιών μέσα από ακαθόριστες επιλογές οι οποίες μπορούν να ξεφεύγουν από τις περιχαρακώσεις δεδομένων προτύπων, φετίχ και συμβάσεων. Η ελεύθερη ατομικότητα μετασχηματίζεται σε μια ατελή, δημιουργική και ανοικτή διαδικασία. Η ελευθερία διαρρηγνύει τους φραγμούς διάφορων τύπων ουσιαστικού κλεισίματος και ξεπερνά τα στενά όρια της αρνητικής ελευθερίας.

Συνοψίζοντας, το βιβλίο ερευνά κριτικά παλιότερες και σύγχρονες νεωτερικές ερμηνείες της ελευθερίας εστιάζοντας στην οντολογία που τις διαποτίζει, και υπεραμύνεται μιας σύγχρονης προσέγγισης με το επιχείρημα ότι αυτή προσφέρει το περίγραμμα μιας δόκιμης, δυναμικής και προωθητικής ιδέας για την ελευθερία.

Σημειώσεις για τη δομή και το αναλυτικό πλαίσιο

Η κριτική κατατριβή με την οντολογία που καθοδηγεί διαφορετικές νεωτερικές συλλήψεις της ελευθερίας ενέχει μια ιδιαίτερη μεθοδολογική προσέγγιση. Η ανάλυση εγκύπτει στις βαθύτερες υποθέσεις κάθε φιλοσοφίας της ελευθερίας για τη συγκρότηση του ανθρώπινου υποκειμένου της ελευθερίας και του κόσμου του. Θέτει εν αμφιβόλω πεποιθήσεις που παραβλέπουν την ιστορική και πολιτισμική διαφοροποίηση των κοινωνικών σχέσεων, των ιδεών και των τρόπων ζωής. Διατυπώνει υποψίες, αμφιβολίες και ενστάσεις για τα αντικειμενικά θεμέλια και τις πρακτικές συνέπειες επιμέρους προτάσεων με αξιώσεις αληθείας. Υπ'αυτό το αναλυτικό πρίσμα, διακρίνονται και εξερευνώνται σε βάθος τρεις θεμελιώδεις τρόποι κατανόησης και άσκησης της ελευθερίας με γνώμονα τις διαφορετικές οντολογικές και επιστημολογικές τους προϋποθέσεις. Για να αποφευχθούν, ωστόσο, παρακινδυνευμένες και μετέωρες γενικεύσεις, επιχειρείται μια διεξοδική πραγμάτευση συγκεκριμένων και προβεβλημένων παραδειγμάτων του καθενός από τα τρία ρεύματα, η οποία αναδεικνύει

όλες τις πολυπλοκότητες και αμφισημίες τους.

Έτσι, τα δύο πρώτα κεφάλαια εντρυφούν στη φιλοσοφία του Καρλ Μαρξ και του Ιμμάνουελ Καντ ώστε να καταγράψουν τα διακριτικά γνωρίσματα και τους περιορισμούς της κατ'ουσίαν δεδομένης ελευθερίας. Εκκινώντας από μια τέτοια ενδελεχή ανάγνωση, τα κεφάλαια συνάγουν γενικότερα συμπεράσματα για το πώς ακριβώς μια ειδική, στατική και οικουμενική ιδέα για το υποκείμενο της ελευθερίας προσανατολίζει τις θέσεις τους για την ελευθερία, στενεύοντας τους ορίζοντες και τις δυνατότητές της.

Το επόμενο, τρίτο κεφάλαιο προχωρά το επιχείρημα ένα βήμα μπροστά αναλογιζόμενο αν δυο κλασσικές φιλελεύθερες αντιπροτάσεις, η αρνητική ελευθερία και η φιλοσοφία του Τζων Στιούαρτ Μιλ, εισηγούνται απελευθερωτικά σχήματα στη θέση εκείνων που δρουν ανασχετικά και δεσμευτικά λόγω της προσήλωσής τους σε οικουμενικές «ουσίες». Τα κεφάλαια τέσσερα ως και επτά στοιχειοθετούν την εναλλακτική σύγχρονη αντίληψη της αγωνιστικής αυτονομίας και εμβαθύνουν σε αυτή, δείχνοντας πώς θεραπεύει τις αδυναμίες και καλύπτει τα ελλείμματα των κυρίαρχων νεωτερικών συλλήψεων που διεξήλθαμε ως εδώ: τις καθηλώσεις και οριοθετήσεις που απορρέουν από την εγγραφή παγίων χαρακτηριστικών στα υποκείμενα της ελευθερίας (ουσιοκρατία), την αδιαφορία για τις εσωτερικές και τις εσωτερικευμένες δομές ελέγχου των ατόμων (αρνητική ελευθερία). Ο πυρήνας του επιχειρήματος υπέρ μιας (μετα-)κριτικής ερμηνείας της ελευθερίας με όρους αγωνιστικής και φαντασιακής αυτοδημιουργίας τοποθετείται στα κεφάλαια πέντε και έξι, τα οποία εγκύπτουν στον στοχασμό του Καστοριάδη και του Foucault, αντίστοιχα, και πραγματεύονται ειδικά την αυτονομία στην ατομική και την κοινωνική της διάσταση.

Το τέταρτο κεφάλαιο ανατέμνει τις οντολογικές προκείμενες της αυτονομίας στη σκέψη του Καστοριάδη, επιχειρώντας να τις αποτιμήσει κριτικά και να καταδείξει το εύλογο και το γόνιμο των υποθέσεων του Καστοριάδη για το πώς συγκροτείται το ατομικό υποκείμενο και η κοινωνία. Ένα τέτοιο αναλυτικό και επιχειρηματολογικό εγχείρημα κρίνεται αναγκαίο από τη σκοπιά της παρούσας μελέτης, η οποία εισχωρεί στο οντολογικό υπόβαθρο κάθε σχήματος ελευθερίας και επιμένει ότι ο συστηματικός αναστοχασμός γύρω από θεμελιώδη ζητήματα οντολογίας, δηλαδή γύρω από τις βασικές πεποιθήσεις σχετικά τη σύσταση του προσώπου και της αντικειμενικής κοινωνικής (και φυσικής) πραγματικότητας, είναι ζωτικής σημασίας για μια κριτική ανασυγκρότηση των νεωτερικών προσεγγίσεων στην ελευθερία, και δεν αποτελεί απλώς μια προκαταρκτική ή συμπληρωματική εργασία. Οι αντιλήψεις μας για τα σημαντικότερα αγαθά στη ζωή και τα πιθανότερα και μεγαλύτερα εμπόδια για την επίτευξή τους ορίζουν το ποια θεωρούμε κυριότερα προσκόμματα για την ελευθερία. Οι κρίσεις μας για το ποιες δραστηριότητες είναι εφικτές ή σημαντικές για τους ανθρώπινους δρώντες κατευθύνουν τη σκέψη μας σχετικά με τις κύριες προϋποθέσεις της ελευθερίας και τα κρίσιμα πεδία έκφρασής της. Η κριτική θεωρία θα πρέπει να μπορεί να δώσει λόγο για τις οντολογικές της υποθέσεις και να εκτρέφει μια ζωντανή σκέψη γύρω από αυτές.

Τα επόμενα δύο κεφάλαια σχετικά τον Καστοριάδη και τον Foucault συμπυκνώνουν τους εννοιολογικούς άξονες της αγωνιστικής αυτονομίας. Τα υποκείμενα της ελευθερίας είναι δέσμια ασυνείδητων ψυχικών δυνάμεων και προϊόντα κοινωνικής διάπλασης. Ο όποιος βαθμός ελευθερίας κατακτούν έρχεται πάντοτε εκ των υστέρων, είναι ένα αποτέλεσμα αγώνα ο οποίος ποτέ δεν μπορεί να ολοκληρωθεί ακριβώς γιατί τα εσωτερικά και εξωτερικά δεσμά και κωλύματα της ελευθερίας δεν εξαλείφονται πλήρως. Μπορούν, ωστόσο, να αναιρεθούν εν μέρει, να μετατοπιστούν και να μετασχηματιστούν σε άγνωστο βαθμό. Η αυτονομία αποσυνδέεται λοιπόν από την αυτοτελή εξουσία ενός αυτοκυρίαρχου υποκειμένου και γίνεται ένας αγώνας χωρίς τέλος ο οποίος εξασκεί ιδιαίτερες τέχνες για να προχωρήσει και να ευδοκιμήσει: τον άνευ όρων, ριζικό αναστοχασμό γύρω από τις βαθύτερες αρχές και ορμές που κυβερνούν τη σκέψη και τη δράση, και την κινητοποίηση των δημιουργικών δυνάμεων των υποκειμένων οι οποίες τους επιτρέπουν να δραπετεύουν από προδιαγεγραμμένα πλαίσια και από ταυτότητες αγκιστρωμένες σε συστήματα κυριαρχίας έτσι ώστε να μπορούν να σχηματίζουν ενεργά ένα ανοικτό σχέδιο για τη ζωή τους.

Το έβδομο κεφάλαιο συμπληρώνει αυτή την πραγμάτευση της αγωνιστικής αυτονομίας κατά Foucault και Καστοριάδη, και την περατώνει προσωρινά τοποθετώντας τη στα συμφραζόμενα ενός ευρύτερου κινήματος σκέψης, ενός γενικότερου νέου «παραδείγματος» αγωνιστικής ελευθερίας, στο οποίο συγκαταλέγονται στοχαστές όπως ο Roberto Unger και φιλελεύθεροι όπως ο Joseph Raz και ο Richard Flathman. Σε όλες αυτές τις μορφές σκέψης, η ερμηνεία της ελευθερίας έχει επηρεαστεί και διαπεραστεί από μια δέσμη κοινών θεματικών που επέφεραν μια αγωνιστική αναδιατύπωση της ελευθερίας: την πολεμική κατά του οικουμενικού λόγου, τα όρια του ανθρώπινου υποκειμένου, την κριτική στην ουσιοκρατία. Σε όλα τα συναφή θεωρητικά σχήματα, το υποκείμενο της ελευθερίας αναλύεται με άξονα διαδικασίες κοινωνικής κατασκευής. Τα υποκείμενα δράσης εκκενώνονται από σταθερές ουσίες ή από μια συγκεκριμένη και οικουμενική αντίληψη για το αγαθό. Και η ελευθερία είναι πάντοτε οριοθετημένη, ατελής και επεισοδιακή. Το κεφάλαιο προβαίνει, αρχικά, σε μια κριτική των νέων ιδεών για τη φιλελεύθερη αυτονομία που αναφάνηκαν μετά τις ποικίλες επιθέσεις στο αυτόνομο

υποκείμενο.

Στη συνέχεια, ενδιατρίβει στις συγκλίσεις και τις διαφορές μεταξύ Καστοριάδη και Foucault σε ό,τι αφορά το πώς εννοούν την αγωνιστική αυτονομία και, κυρίως, σε σχέση με την ιδέα του κριτικού λόγου που προϋποθέτουν και επεξεργάζονται. Κοινός παρονομαστής του κριτικού τους λόγου είναι ότι αμφιβάλλει για τη δυνατότητα εδραίωσης ενός αντικειμενικού θεμελίου για τη σκέψη και την πράξη και απεμπολεί τη φιλοδοξία της διατύπωσης οριστικών, τελικών αρχών. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι ο κριτικός τους στοχασμός είναι αναπόφευκτα υποκειμενικός, σχετικός, με «τοπική» ισχύ και αναφορά. Ο κριτικός αγωνισμός παλεύει με τα κατεστημένα όρια κάθε συγκεκριμένου πλαισίου, διακρίνεται από τη σταθερή προσήλωση σε μια αξία που εκλαμβάνει ως καθολικεύσιμη –την ελευθερία- και αναζητεί διαφορετικούς τρόπους για να δικαιώσει με τον λόγο τους ισχυρισμούς, τις αξιώσεις και τα επιχειρήματά του. Το επιχείρημα εδώ αντιδιαστέλλει στη συνέχεια τις ιδιαίτερες αρετές του κριτικού λόγου του Καστοριάδη προς τον κριτικό λόγο του Foucault έτσι ώστε να περιγράψει μια πιο εποικοδομητική μορφή κριτικού αναστοχασμού η οποία διαθέτει χειραφετητική δύναμη αλλά όχι ισχυρά θεμέλια. Αρχικά, ελέγχει την ιδέα της γενεαλογικής κριτικής στο έργο του Foucault στον βαθμό που δεν αναστοχάζεται σε βάθος τις δικές της προϋποθέσεις. Ο κριτικός λόγος του Foucault αρκείται, επίσης, σε μερικές και τοπικές κριτικές δράσεις, απορρίπτοντας τις καθολικές διαθέσεις άλλων κριτικών σχεδίων και αποδυναμώνοντας έτσι τη μετασηματιστική σκέψη και δράση στον σύγχρονο κόσμο.

Φέρνοντας σε ένα προσωρινό τέλος τη συζήτηση για την αγωνιστική αυτονομία όπως αυτή είχε κατανοηθεί ως τη δεκαετία του 1990, οι τελευταίες ενότητες του έβδομου κεφαλαίου επιδίδονται σε μια προσπάθεια να απαντήσουν στη στερεότυπη κριτική που ασκείται στην αγωνιστική αυτονομία με το σκεπτικό ότι είναι εγωιστική ή μη ηθική ή πολιτικά αδιάφορη. Αν η κριτική αυτή είναι εύστοχη, τότε τα σχήματα της αγωνιστικής αυτονομίας που εισηγούνται στοχαστές όπως ο Καστοριάδης και ο Foucault είναι μάλλον άγονα και αδόκιμα ως ερμηνείες της ελευθερίας για μια κοινωνία ελευθερίας και ισότητας. Προς απάντηση αυτής της ένστασης, το κεφάλαιο θα προεικονήσει ένα αγωνιστικό ήθος της ελευθερίας που συμβαδίζει με τις αξίες της ισότητας και της κοινωνικής αλληλεγγύης.

Τα δύο τελευταία κεφάλαια της μελέτης επεκτείνουν τη θεωρητική έρευνα γύρω από την αγωνιστική αυτονομία και δημοκρατία στην πολιτική θεωρία των τελευταίων δεκαπέντε ετών (στο όγδοο κεφάλαιο) αλλά και στην πολιτική πράξη των δημοκρατικών κινημάτων της εποχής μας (στο ένατο και τελευταίο κεφάλαιο). Πώς μπορούμε να σκεφτούμε και να προαγάγουμε έμπρακτα σήμερα, μετά τον Καστοριάδη και τον Foucault, την κοινή ελευθερία πέρα από τα κατεστημένα όριά της;

Πολιτικά και θεωρητικά εγχειρήματα που κινούνται σε μια τέτοια κατεύθυνση αντιμετωπίζουν σήμερα δεινές προκλήσεις. Ετερογένεια, ενδεχομενικότητα, αγώνας, ατέλεια και δημιουργικότητα: αυτοί οι εννοιολογικοί άξονες κατευθύνουν τις σύγχρονες προσπάθειες ανάπτυξης ισχυρότερων μορφών ελευθερίας τις οποίες θα μπορούμε να μοιραστούμε από κοινού, πέρα από τις καταναγκαστικές επιβολές των κρατικών αρχών και της άκρατης αγοραίας εκμετάλλευσης. Παρά τη δυναμική αυτών των εγχειρημάτων, ωστόσο, πολλά μένουν να γίνουν για να μπορούμε, μεταξύ άλλων, να διαχειριστούμε την πιθανή σύγκρουση των μοναδικών υποκειμένων σε κοινότητες ίσης ελευθερίας οι οποίες δεν ενοποιούνται από τα δεσμά του οικουμενικού λόγου ή μιας οικουμενικής τελεολογίας και ανθρωπίνης φύσης.

Διάφορες πραγματείες γύρω από τα νέα «κοινά», λ.χ. εξαίρουν την εκούσια σύμπραξη των ελεύθερων μοναδικοτήτων που δεν δεσμεύονται από τις κοινές ουσίες, τις συγκεντρωτικές πειθαρχίες και τις ομογενοποιητικές πιέσεις οι οποίες κατατρύχουν έναν κομμουνισμό παλιάς κοπής. Αλλά οι δυσκολίες της διαφοράς δεν εξιχνιάζονται σε βάθος. Οι στοχασμοί των Hardt και Negri (2009) για το πλήθος ομολογούν ότι οι διαδράσεις των αυτόνομων διαφορών μπορεί να είναι συγκρουσιακές, και θα πρέπει να οργανωθούν συνειδητά. Αλλά δεν μας λένε σχεδόν τίποτε για το πώς μπορεί να επιτευχθεί μια σύνθεση χωρίς να ενεργοποιηθούν ξανά σχέσεις εξουσίας ή ηγεμονικές διαδικασίες. Κύριος στόχος των συλλογισμών του όγδοου κεφαλαίου είναι να καλύψουν εν μέρει αυτό το κενό και να συναρθρώσουν τη δημοκρατική αγωνιστικότητα με την ποικιλομορφία και τον ουτοπικό ακτιβισμό για να προτείνουν καλύτερες πρακτικές κοινής ελευθερίας μέσα από τη διαφορά. Για τον σκοπό αυτό αντλούν από δύο εννοιολογικές πηγές της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας: τον αγωνιστικό πλουραλισμό όπως τον έχουν επεξεργαστεί τα τελευταία χρόνια η Chantal Mouffe και ο William Connolly, και τον μετα-αναρχισμό όπως τον ανιχνεύουμε στα έργα των Richard Day και Uri Gordon.

Το τελευταίο κεφάλαιο στρέφεται στην πολιτική πράξη των σύγχρονων κινημάτων. Διερευνά το πώς τα αναδυόμενα «κοινά» επινοούν και σχηματίζουν σήμερα τους όρους για μια πιο ίση και ελεύθερη κοινωνία, προσδίδοντας έτσι ένα επίκαιρο και απτό νόημα στην αγωνιστική αυτονομία με βάση την ιστορική εμπειρία της εποχής μας. Τα «κοινά» αναφέρονται σε κοινούς πόρους τους οποίους μια συλλογικότητα μοιράζεται, διαχειρίζεται, παράγει και κατανέμει μέσω μιας συλλογικής συμμετοχικής διαδικασίας η οποία διεξάγεται στη βάση της ισότητας. Οι όροι του «κοινού» ξεφεύγουν από τη λογική τόσο της ιδιωτικής όσο και της κρατι-

κής-δημόσιας ιδιοκτησίας. Μελετώντας τα σύγχρονα εγχειρήματα για την οικοδόμηση των «κοινών» σε δύο κυρίως διαστάσεις, στην οικονομία αρχικά και σε πολιτικό επίπεδο εν συνεχεία, βλέπουμε να διαγράφονται ατελείς και αρχόμενες, αλλά έμπρακτες απαντήσεις στο ερώτημα πώς μπορούμε να εφαρμόσουμε εδώ και τώρα αγωνιστικές ιδέες για την ελευθερία μέσα από συγκεκριμένους κοινωνικούς πειραματισμούς και κινήσεις και όχι πρωτίστως, όπως στα προηγούμενα κεφάλαια, μέσα από τη σύγχρονη πολιτική θεωρία.

Αυτοί οι ακροτελεύτιοι συλλογισμοί δεν θέλουν να αναδείξουν μόνον την πολιτική επικαιρότητα της αγωνιστικής αυτονομίας όπως την εννόησαν στοχαστές από τον Μαρξ και τον Καντ (τα νεωτερικά της θεμέλια) ως τον Καστοριάδη και τον Foucault (η ύστερη νεωτερική της αναμόρφωση). Θέλουν να ενσαρκώσουν, επίσης, μια ιδιαίτερη μορφή πολιτικής θεωρίας που συνδιαλέγεται με την πολιτική και κοινωνική πράξη της εποχής της όχι για να διδάξει και να καθοδηγήσει, αλλά για να εμπνευστεί και να εμπνεύσει, σε μια αέναη διαλογική κίνηση χωρίς αυθεντίες, ηγεμόνες και πρωτοπορίες.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Barry, B. (2001). *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Flathman, Richard E. (2003) *Freedom and its conditions*, Νέα Υόρκη, Λονδίνο: Routledge.
- Foucault, Michel (1980) 'Entretien avec Michel Foucault' (Interview for Il Contributo) στον τόμο D. Defert, F. Ewald και J. Lagrange (επιμ.) (1994) *Michel Foucault. Dits et écrits. 1954-1988. IV. 1980-1988*, μτφρ. G. Barbedette κ.α., Παρίσι: Gallimard.
- Habermas, Jürgen (1993) *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Α. Καραστάθη, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Hardt, Michael και Negri, Antonio (2009) *Commonwealth*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hirschmann, Nancy J. (2003) *The subject of liberty: toward a feminist theory*, Princeton, N.J., Οξφόρδη: Princeton University Press.
- Holloway, John (2010) *Crack Capitalism*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Pluto Press.
- Honig, Bonnie and Mapel, David R. (2002) *Skepticism, Individuality and Freedom. The reluctant liberalism of Richard Flathman*, Λονδίνο, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Kateb, George (1992) *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, Ithaca, Λονδίνο: Cornell University Press.
- Laclau, Ernesto και Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, Λονδίνο: Verso.
- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipation(s)*, Λονδίνο: Verso.
- Lukes, Steven (2003) *Liberals and Cannibals*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Newman, Saul (2007) *From Bakunin to Lacan*, Plymouth: Lexington.
- Norris, Christopher (1997) *Against Relativism*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Rorty, Richard (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Οξφόρδη: Blackwell Publishers.
- Tully, James (1999) 'To think and act differently' στον τόμο S. Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) *Foucault Contra Habermas*, Λονδίνο: Sage.
- Zizek, Slavoj (2004) *Organs without bodies*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Zizek, Slavoj (2009) *First as tragedy then as farce*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Unger, Roberto Mangabeira (2001) *False Necessity*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Whitebook, Joel (1998) 'Requiem for a Selbstdenker: Cornelius Castoriadis (1922-1997)', *Constellations*, 5:2.

Κεφάλαιο 1

Μαρξ και ελευθερία

Στη θέση της παλαιάς αστικής κοινωνίας με τις τάξεις της και τις ταξικές αντιθέσεις της μπαίνει μια ένωση, μέσα στην οποία η ελεύθερη ανάπτυξη του κάθε ατόμου είναι η προϋπόθεση για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων.

Μαρξ, Ένγκελς (1999) Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος

Ο Μαρξ ενέπνευσε κινήματα κοινωνικής χειραφέτησης εφοδιάζοντάς τα με δραστικά εργαλεία κοινωνικής κριτικής (Sassoon, 1997: xx-xxiii, 758, 761-767). Προώθησε σε βάθος την κατανόηση των περιορισμών και των δεσμών που επιβάλλει ο καπιταλισμός στην ελευθερία. Συνέβαλε στο να εδραιωθεί στην πολιτική ατζέντα το αίτημα για την επέκταση της ελευθερίας και της δημοκρατίας σε ευρύτερα πεδία της κοινωνικής ζωής. Ενστάλαξε επίσης μια οξύτερη αίσθηση ιστορικότητας και πραγματισμού στις πολιτικές της ελευθερίας, συνδέοντας στενότερα τον αφηρημένο στοχασμό με την ιστορική πραγματικότητα και τις υλικές συνθήκες. Και σκιαγράφησε, τέλος, ριζοσπαστικά οράματα ελευθερίας όπου τα άτομα διαμορφώνουν τις ζωές τους και τον κοινό τους κόσμο πέρα από προκαθορισμένα πλαίσια.

Πρέπει να επισημανθεί από την αρχή ένας κοινός τόπος στη σημερινή βιβλιογραφία για τον Μαρξ: ότι μιλάει με πολλές διαφορετικές φωνές, κι άλλοτε ηχεί δογματικός, ντερμινιστής και προφήτης, ενώ άλλοτε είναι αμφίσημος, ανοικτός σε διαφορετικές δυνατότητες, και κατανοεί τον ακαθόριστο χαρακτήρα της ιστορίας. Μπορεί να τεκμηριωθεί πειστικά ότι οι πρώτες φωνές επικρατούν σε βάρος των δεύτερων (Balibar, 2007: 106-116). Αλλά το κύριο που μας ενδιαφέρει εδώ είναι να δείξουμε ότι στη σκέψη του Μαρξ εντοπίζονται ορισμένα σημαντικά δογματικά στοιχεία στη σκέψη του Μαρξ, ότι αυτά έρχονται σε αντίφαση με άλλες διαστάσεις, και ότι έχουν σοβαρές συνέπειες για τη σύλληψη της ελευθερίας, προδικάζοντας το περιεχόμενο και τις μορφές της και νομιμοποιώντας αυταρχικές πολιτικές. Η ιδέα ότι ο ελεύθερος βίος συνίσταται σε συγκεκριμένους τρόπους σκέψης και δράσης των ατόμων και ότι βασίζεται σε ένα καθορισμένο σύστημα οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων έρχεται σε σύγκρουση με την ελευθερία του δημιουργικού υποκειμένου που ξεφεύγει από δεδομένα πλαίσια και προεγκαθιδρυμένες κοινωνικές σχέσεις ή μορφές –μια ελευθερία που προβάλλει και ο ίδιος ο Μαρξ ως το κατεξοχήν νόημα αυτής της αξίας.

Θα υποστηρίξουμε πρώτα ότι ο Μαρξ υιοθετεί μια καθολική και καθορισμένη μορφή του ανθρώπινου υποκειμένου, αποδίδοντας πάγια γνωρίσματα στον άνθρωπο με επίκεντρο την παραγωγική του δραστηριότητα. Αυτά τα πάγια γνωρίσματα αποκτούν μια πιο συγκεκριμένη μορφή στο τέλος μιας πορείας εξέλιξης. Εδώ ανιχνεύουμε μια οιονεί αριστοτελική οντολογία που θεωρεί ότι τα όντα προσλαμβάνουν καθορισμένα χαρακτηριστικά μέσα από μια διαδικασία σταδιακής ωρίμασής τους. Η κατά Μαρξ ελευθερία είναι η πλήρης ευδοκίμηση του ώριμου ανθρώπινου υποκειμένου, γεγονός με σημαντικές προεκτάσεις για το πεδίο των δυνατοτήτων που ανοίγονται στη σκέψη και τη δράση. Θα ξεκινήσουμε δείχνοντας ότι η αντίληψη του Μαρξ για το ανθρώπινο υποκείμενο της ελευθερίας είναι ουσιοκρατική, δηλαδή εγχαράσσει μια πάγια και ιδιαίτερη «ουσία» -σύνολο γνωρισμάτων- στον άνθρωπο. Αυτό το επιχείρημα έρχεται σε αντίθεση με άλλα γνωστά στη βιβλιογραφία, όπως η θέση του Αλτουσέρ που απορρίπτει τον ισχυρισμό ότι ο ώριμος Μαρξ αναγνωρίζει μια πάγια ανθρώπινη φύση (Althusser, 1977, Eagleton, 1997, Meszaros, 1975, Kolakowski, 1978, Cohen, 1988). Η ανάλυση θα βασιστεί στη *Γερμανική Ιδεολογία* και σε μεταγενέστερα κείμενα, μετά τη λεγόμενη «ανθρωπιστική» περίοδο του Μαρξ κατά τον Αλτουσέρ, ώστε να μην είναι τρωτή στην ένσταση ότι αναφέρεται στην πρόωμη μόνον φιλοσοφία του.

Η ιδέα της κατά Μαρξ ελευθερίας που σκιαγραφείται εδώ συγκλίνει εν μέρει, αλλά και αποκλίνει από τις δύο κυρίαρχες γραμμές ερμηνείας της έννοιας της ελευθερίας στο έργο του Μαρξ. Η μία από αυτές τις δύο γραμμές παρουσιάζει την ελευθερία του Μαρξ ως την πραγμάτωση μιας συγκεκριμένης και παγιωμένης αντίληψης για τον εαυτό ή τον άνθρωπο (Brenkert, 1983: 86, Lukes, 1987: 78, Meszaros, 1975:162), ενώ η άλλη φωταγωγεί τις διαστάσεις της δημιουργικής πράξης και του αυτομετασχηματισμού που τη διακρίνουν (Elster, 1985: 83-92, Eagleton, 1997:17-27, Markus, 1978: 58, Cohen, 1988:151, 170, 200). Η θεώρησή μας συμφωνεί και με τις δύο προσεγγίσεις. Αλλά διαφοροποιείται από αυτές γιατί υποστηρίζει ότι οι εν λόγω αντικρουόμενες ιδέες και διαστάσεις συνυπάρχουν *ταυτόχρονα* στη σκέψη του Μαρξ για την ελευθερία, η οποία εμφανίζεται έτσι αντιφατική. Η ερμηνεία που προτείνεται, σκιαγραφεί μια ευρύτερη και πιο αμφίσημη εικόνα, η οποία φωτίζει την πρόσδεση του Μαρξ σε καθορισμένες, σταθερές δομές και δείχνει πώς αυτή η πρόσδεση συγκρούεται με τη δική του αντίληψη για την ελευθερία ως μια πρακτική ανοικτής αυτοδημιουργίας. Το στοιχείο της καθήλωσης και του καθορισμού στη σκέψη του Μαρξ πρέπει να εξεταστεί κριτικά στον βαθμό που μπορεί να οδηγήσει σε πολιτικές περιορισμών, καταναγκασμών και αυταρχισμών.

Η διερεύνηση της φιλοσοφίας του Μαρξ για την ελευθερία και το υποκείμενό της θα μας επιτρέψει να διακρίνουμε ένα από τρία βασικά σχήματα ερμηνείας της ελευθερίας στους νεότερους χρόνους. Το σχήμα που εντοπίζουμε εδώ αρχικά στον Μαρξ και εν συνεχεία στο έργο του Ιμάνουελ Καντ θα το ονομάσουμε «ουσιακρατικό παράδειγμα». Αυτό αποδίδει σταθερά, συγκεκριμένα και καθολικά γνωρίσματα στο υποκείμενο (άτομο ή ομάδα) της ελευθερίας. Μελετώντας τη σκέψη του Μαρξ θα αρχίσουμε να ξετυλίγουμε το νήμα αυτών των χαρακτηριστικών μιας κύριας νεωτερικής μορφής της ελευθερίας –το καθορισμένο, οριστικό και οικουμενικό περιεχόμενό της, την επιστημολογική βεβαιότητα στην οποία βασίζεται, τη ροπή της προς αυταρχικά μέσα για την προάσπιση ή την πραγματοποίηση των ιδεών της, το πώς προσφέρεται για χρήσεις και καταχρήσεις από επίδοξους «ελευθερωτές» και «καθολικούς εκπροσώπους». Το επιχείρημα που ακολουθεί, επιστρατεύει διάφορες στρατηγικές για να απαξιώσει αυτή τη θεωρία και την πράξη της, και για να υπερασπιστεί ένα διαφορετικό ορίζοντα για την ελεύθερη ζωή που αναδεικνύεται στη σύγχρονη πολιτική θεωρία και πράξη. Η μέθοδος που ακολουθείται κυρίως εδώ είναι μια «εμμελής» κριτική η οποία αντλεί ιδέες από την ίδια τη σκέψη του Μαρξ για να ασκήσει κριτική σε άλλες πτυχές αυτής της σκέψης.

Το υποκείμενο κατά Μαρξ

Από τη *Γερμανική Ιδεολογία* και μετά, αφετηρία της σκέψης του Μαρξ είναι η μεταβαλλόμενη πραγματικότητα της ανθρώπινης ιστορίας. Από αυτή συνάγει ορισμένες γενικές αρχές για την υπόσταση των ανθρώπινων ατόμων (Marx, 1973: 101, Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 60-61). Συλλαμβάνει ευρύτερες εξελικτικές τάσεις που διέπουν την ανθρώπινη ιστορία και περιγράφει τις διαδοχικές εποχές της προόδου της. Τέλος, η ανάλυση που κάνει ο Μαρξ για τον καπιταλισμό υποστηρίζει τις διορατικές θέσεις του για το επικείμενο μετα-καπιταλιστικό μέλλον και το σχήμα της ανθρώπινης ζωής που θα αναδυθεί σε αυτό. Ο πυρήνας της ουσιοκρατικής του αντίληψης για τον άνθρωπο θα πρέπει να αναχθεί στις συγκεκριμένες μορφές δράσης, κοινωνικότητας και σκέψης που αποδίδει στον κομμουνισμό παρά, όπως έχουν υποστηρίξει πολλοί (Markus, 1978: 36, Geras, 1983: 61-86, Elster, 1985: 61-92, Ollman, 1976: 74-75), στα αφηρημένα χαρακτηριστικά που αποδίδει στα ανθρώπινα άτομα διαχρονικά ή στους γενικούς νόμους της κοινωνικής δομής και αλλαγής μέχρι την έλευση του κομμουνισμού.

Η αναγνώριση διαχρονικών δομών και νόμων της κοινωνίας, σε συνδυασμό με την ανατομία της καπιταλιστικής κοινωνίας και της επικείμενης κατάρρευσής της, αποτελούν σταδιακά βήματα σε μια ορισμένη τελεολογία της ανθρώπινης ύπαρξης που κορυφώνεται με την εμφάνιση ενός μοναδικού τρόπου ζωής, ο οποίος προβάλλεται στο μέλλον. Η έννοια της ανθρώπινης φύσης όπως τη συλλαμβάνει ο Μαρξ απηχεί την αριστοτελική ιδέα ότι τα έμβια όντα αναπτύσσονται ακολουθώντας μια προκαθορισμένη πορεία εξέλιξης, η οποία οδηγεί σε μια ιδιαίτερη, πληρέστερη μορφή ζωής.

Το επιχείρημα αυτό διατυπώνεται σε τέσσερα στάδια. Πρώτα, σκιαγραφούμε τις γενικές ιδιότητες των ανθρώπινων δρώντων στη σκέψη του Μαρξ, Δεύτερον, συνοψίζουμε τη θεωρία του για την εξέλιξη της ανθρωπότητας που κινείται σε μια ορισμένη κατεύθυνση. Τρίτον, εισάγεται η πεποίθηση του Μαρξ ότι αυτή η κατεύθυνση, ο κομμουνισμός, θα φέρει στη ζωή ένα ανώτερο είδος ύπαρξης, όπου τα γενικά χαρακτηριστικά της ανθρωπότητας θα προσλάβουν μια οριστική και τελειωμένη μορφή. Τέλος, περιγράφεται διεξοδικά αυτός ο τρόπος ζωής και καταδεικνύεται γιατί είναι ουσιοκρατικός με την έννοια ότι αποδίδει πάγια, συγκεκριμένα και καθολικά γνωρίσματα στον άνθρωπο. Το δεύτερο μισό του κεφαλαίου διερευνά κριτικά τις σχέσεις ανάμεσα σε αυτό το «βέλτιστο» σχήμα ζωής και τις ιδέες του Μαρξ για την ελευθερία.

Το υποκείμενο της δράσης

«Οι προϋποθέσεις από όπου ξεκινούμε δεν είναι αυθαίρετες, δεν είναι δόγματα, αλλά πραγματικές προϋποθέσεις...Είναι τα πραγματικά άτομα, η δραστηριότητά τους και οι υλικοί όροι της ζωής τους. Πρώτη προϋπόθεση η ύπαρξη των ζωντανών ανθρώπινων ατόμων...Οι άνθρωποι διακρίνουν τον εαυτό τους από τα ζώα ευθύς μόλις αρχίσουν να παράγουν τα μέσα της συντήρησής τους..(έτσι) παράγουν έμμεσα την πραγματική τους υλική ζωή» (Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 60-61).

Τα ανθρώπινα άτομα είναι υλικές υπάρξεις με βιολογικές ανάγκες. Για τον Μαρξ, η ειδοποιός διαφορά των ανθρώπινων όντων ανιχνεύεται στη δραστηριότητα της εργασίας και της ικανοποίησης των αναγκών. Σε αυτό το πλαίσιο διακρίνει το χαρακτηριστικό που ξεχωρίζει τους ανθρώπους από τα ζώα: την ικανότητα παραγωγής εργαλείων και αντικειμένων για την ικανοποίηση αναγκών, την ικανότητα μετασχηματισμού της φύσης. Η ανθρώπινη εργασία συνίσταται σε πράξεις αντικειμενοποίησης δια των οποίων οι πνευματικές και φυσικές δυνάμεις του εργαζόμενου ατόμου μετασχηματίζουν το υλικό το οποίο επεξεργάζονται, πραγματο-

ποιώντας ένα συνειδητό σχέδιο. Η εργασία είναι το σύνολο μιας εμπρόθετης δραστηριότητας με την οποία οι ανθρώπινες ικανότητες παράγουν αντικείμενα. Οι άνθρωποι διαθέτουν μια ικανότητα για δημιουργία που δεν περιορίζεται μόνο στην υλική παραγωγή, αλλά επεκτείνεται στην παραγωγή ιδεών, εννοιών, συνείδησης, κοινωνικών σχέσεων, τεχνών και επιστημών (ε.α.). Το κύριο γνώρισμα του ανθρώπινου υποκειμένου είναι η υλική παραγωγή και δημιουργία με την ευρύτερη έννοια, μαζί με τις συναφείς ικανότητες, τις ανάγκες και τα παραγόμενα αντικείμενα.

Οι συνθήκες της εργασίας διαμορφώνουν τις ικανότητες, τις ανάγκες και τα προϊόντα των ανθρώπινων δρώντων. Άρα η ιδιαίτερη μορφή του δρώντος και παραγωγικού υποκειμένου δεν είναι δημιουργία ενός ατόμου, αλλά προϊόν της αλληλεπίδρασης της ατομικής δράσης με τις κοινωνικές και αντικειμενικές συνθήκες. Ωστόσο, η υλική παραγωγή μπορεί να μετασχηματίσει τις αντικειμενικές συνθήκες μεταβάλλοντας έτσι και την ταυτότητα των ατόμων ως παραγωγών/εργατών. Η πράξη είναι μια δυναμική και δημιουργική αλληλεπίδραση με τον εξωτερικό κόσμο, η οποία μεταμορφώνει τον κόσμο παράλληλα με τον ανθρώπινο εαυτό.

Το κοινωνικό υποκείμενο

«Η ουσία του ανθρώπου δεν είναι αφαίρεση που υπάρχει μέσα στο μεμονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητα της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων» (Μαρξ, «Θέσεις για τον Φόουερμπαχ», Θέση VI, στον τόμο Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 47). Η υλική παραγωγή και πολλές άλλες δραστηριότητες πραγματοποιούνται μέσα σε ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων, κανόνων και συνθηκών που διαμορφώνουν την ατομική δραστηριότητα. Η εργασία, μεταξύ άλλων, καθορίζεται από τα διαφορετικά υλικά μέσα που παρέχουν στο εργαζόμενο άτομο οι κοινωνικές του σχέσεις (τα δικαιώματα, οι ρόλοι και τα καθήκοντα του ατόμου) και οι κοινωνικές περιστάσεις. Η κοινωνική ταυτότητα του ατόμου ορίζεται από τον ρόλο/θέση των ατόμων σε ένα δίκτυο κοινωνικών σχέσεων και από τον τρόπο της σύνδεσης και της αλληλεπίδρασής τους με άλλα άτομα.

Το ανθρώπινο υποκείμενο προσδιορίζεται από τη δραστηριότητά του (και τις ανάγκες, τις ικανότητες, τα εργαλεία του κοκ.) και από τις κοινωνικές του σχέσεις. Η ιδιαίτερη μορφή του είναι προϊόν της κοινωνίας και της ιστορίας.

Το υποκείμενο της συνείδησης

«Η συνείδηση δε μπορεί να είναι ποτέ οτιδήποτε άλλο από συνειδητή ύπαρξη, και η ύπαρξη των ανθρώπων είναι η πραγματική διαδικασία της ζωής τους. Αν σε κάθε ιδεολογία οι άνθρωποι και οι περιστάσεις τους παρουσιάζονται το πάνω κάτω, όπως σε ένα σκοτεινό θάλαμο, το φαινόμενο αυτό πηγάζει ακριβώς από την ιστορική διαδικασία της ζωής τους...ιδεολογικές αντανάκλασεις και απηχήσεις της διαδικασίας της ζωής» (Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 67). Η συνείδηση είναι κατά πρώτο λόγο μια πνευματική αναγνώριση ή κατανόηση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και των κοινωνικών σχέσεων. Οι κατηγορίες της σκέψης, οι ιδέες κοκ. είναι εννοιολογικές αντανάκλασεις των κοινωνικών πρακτικών και σχέσεων. Γι' αυτό, κατά τον Μαρξ, το είναι, δηλαδή η κοινωνική ύπαρξη και πράξη, παράγει τη συνείδηση. Ο Μαρξ επεσήμανε επίσης τον εμπρόθετο χαρακτήρα της βούλησης και την ικανότητα του νου να συλλαμβάνει σχέδια δράσης.

Η δραστηριότητα/παραγωγή, η κοινωνικότητα και η συνείδηση είναι τα κύρια συστατικά γνωρίσματα του ανθρώπινου υποκειμένου εν γένει. Με αυτή την αφηρημένη έννοια, τα γενικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου δεν συγκροτούν έναν καθολικό, μόνιμο τρόπο ζωής, καθώς εκφράζονται και πραγματοποιούνται με πολύ διαφορετικούς ιστορικούς τρόπους. Ο Μαρξ, ωστόσο, πλησιάζει την ουσιοκρατία (την απόδοση μιας πάγιας φύσης στον άνθρωπο) στον βαθμό που προτάσσει ως πυρήνα του ανθρώπινου είναι την υλική/παραγωγική δραστηριότητα, και στη βάση αυτή στήνει μια ολόκληρη αφήγηση για την εξέλιξη του ανθρώπου. Η δυναμική της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων κινεί και καθοδηγεί την ιστορία. Αυτή η εξέλιξη προσδίδει εν τέλει ειδικότερα, συγκεκριμένα χαρακτηριστικά στις τρεις κύριες συνιστώσες του ανθρώπινου υποκειμένου, και διαπλάθει ένα σαφέστερο, παγιωμένο πρότυπο ζωής του ώριμου, αναπτυγμένου ανθρώπου, ο οποίος αποτελεί και το υποκείμενο της ελευθερίας. Η αληθινή ανθρώπινη φύση είναι η ολοκληρωμένη μορφή του ανθρώπινου ατόμου που θα αναδυθεί σε μια μετα-καπιταλιστική κοινωνία.

Η πραγμάτωση αυτής της ανθρώπινης φύσης, δηλαδή των ιδιαίτερων γνωρισμάτων που θα χαρακτηρίζουν το δημιουργικό υποκείμενο, το κοινωνικό υποκείμενο και το υποκείμενο της συνείδησης, ταυτίζεται με την πραγμάτωση της ανθρώπινης ελευθερίας. Η εν λόγω αντίληψη για τον άνθρωπο και την εξέλιξή του προσεγγίζει πολύ την οντολογία του Αριστοτέλη, ο οποίος θεωρούσε ότι η φύση των όντων είναι η ολοκληρωμένη, τελειωμένη μορφή που εμφανίζουν μετά από μια διαδικασία ανάπτυξης η οποία ακολουθεί καθορισμένα στάδια. Στη συνέχεια, θα δούμε ποια είναι αυτά τα δεδομένα στάδια της προδιαγεγραμμένης εξέλιξης κατά τον Μαρξ

και ποια είναι η ανεπτυγμένη, αληθινή ανθρώπινη φύση στην οποία οδηγούν, και η οποία φέρει καθορισμένα, συγκεκριμένα χαρακτηριστικά περά από γενικές ανθρώπινες ιδιότητες (δημιουργικότητα, κοινωνικότητα κ.ο.κ.). Έπειτα θα δείξουμε ότι αυτή η ανώτερη μορφή του ανθρώπου, η οποία θα ανθήσει σε μια κομμουνιστική κοινωνία, είναι και η μορφή του ελεύθερου βίου κατά τον Μαρξ.

Ο ολοκληρωμένος άνθρωπος, μετά το τέλος της προϊστορίας

Η κύρια θέση της θεωρίας του Μαρξ για την ιστορία είναι ότι οι παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας (δηλαδή τα μέσα παραγωγής, οι ικανότητες των ανθρώπων, η γνώση κ.ο.κ.) διέπονται από μια μακροπρόθεσμη τάση. Η παραγωγική ικανότητα και ο πλούτος που κληροδοτούν προηγούμενες γενιές τείνουν να αναπτύσσονται σωρευτικά (Cohen 1978: 22-23, 134-139, 152). Αυτός ο ισχυρισμός υπόκειται στη σύνοψη της θεωρίας του Μαρξ για την ιστορία την οποία διατυπώνει στον περιβόητο πρόλογο στη «Συμβολή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας» (1859).

Το γενικό αποτέλεσμα όπου κατέληξα και που, από 'κει και πέρα, αποτέλεσε το καθοδηγητικό νήμα στις μελέτες μου, μπορεί σύντομα να διατυπωθεί ως εξής: στην κοινωνική παραγωγή της ύπαρξής τους, οι άνθρωποι έρχονται σε καθορισμένες, αναγκαίες σχέσεις, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους, σε παραγωγικές σχέσεις που αντιστοιχούν σε ένα καθορισμένο βαθμό ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Το σύνολο αυτών των παραγωγικών σχέσεων αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, τη συγκεκριμένη βάση που πάνω της υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και που σ'αυτήν αντιστοιχούν καθορισμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής καθορίζει την κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία της ζωής γενικά. Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει την ύπαρξή τους. Αντίθετα, η κοινωνική τους ύπαρξη είναι αυτή που καθορίζει τη συνείδησή τους. Σε ένα ορισμένο στάδιο της ανάπτυξής τους, οι υλικές παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε αντίθεση με τις υπάρχουσες παραγωγικές σχέσεις, ή, πράγμα που αποτελεί απλώς τη νομική τους έκφραση, με τις σχέσεις ιδιοκτησίας, που μέσα σ'αυτές κινούνταν ως τότε. Από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, αυτές οι σχέσεις μετατρέπονται τώρα σε δεσμά τους. Τότε αρχίζει μια εποχή κοινωνικής επανάστασης. Η αλλαγή στην οικονομική βάση ανατρέπει περισσότερο ή λιγότερο γρήγορα όλο το τεράστιο εποικοδόμημα. Όταν ξεετάζουμε αυτές τις ανατροπές, πρέπει πάντα να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στην υλική ανατροπή –που μπορούμε να διαπιστώσουμε με την ακρίβεια των φυσικών επιστημών- των οικονομικών όρων της παραγωγής, και στις νομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, καλλιτεχνικές ή φιλοσοφικές μορφές, με δυο λόγια, τις ιδεολογικές μορφές που μ'αυτές οι άνθρωποι αποκτούν συνείδηση αυτής της σύγκρουσης και τη διεξάγουν ως το τέλος... Οι αστικές παραγωγικές σχέσεις αποτελούν την τελευταία αντιφατική μορφή της διαδικασίας της κοινωνικής μορφής, αντιφατικές όχι με την έννοια μιας ατομικής αντίφασης, αλλά μιας αντίφασης που γεννιέται από τους όρους της κοινωνικής ύπαρξης των ατόμων. Εν τούτοις, οι παραγωγικές δυνάμεις που αναπτύσσονται μέσα στους κόλπους της αστικής κοινωνίας δημιουργούν ταυτόχρονα τους υλικούς όρους για να λυθεί αυτή η αντίφαση. Με αυτόν λοιπόν τον κοινωνικό σχηματισμό ολοκληρώνεται η προϊστορία της ανθρώπινης κοινωνίας.

(παρατίθεται στο Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 8-9)

Οι παραγωγικές δυνάμεις υπαγορεύουν τη μορφή που αποκτούν εκάστοτε οι σχέσεις παραγωγής και όλη την αρχιτεκτονική της κοινωνίας. Οι σχέσεις παραγωγής είναι κοινωνικές σχέσεις ελέγχου που ασκούν τα πρόσωπα πάνω σε παραγωγικές δυνάμεις ή/και άλλα πρόσωπα. Ο Μαρξ υποθέτει ότι μόνον ένα σύνολο σχέσεων παραγωγής είναι κατάλληλο για τη χρήση και την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων σε μια δεδομένη φάση της ανάπτυξής τους (Cohen, 1978: 160-161, Wright, Levin και Sober, 1992: 31, 82-83, 96, 1992: 31, 82-83, 96). Οι παραγωγικές δυνάμεις και οι σχέσεις παραγωγής σχηματίζουν την οικονομική δομή, η οποία αποτελεί το θεμέλιο άλλων κοινωνικών δομών, όπως της νομοθεσίας, της πολιτικής, των ιδεολογιών και των ηθικών κανόνων, που συγκροτούν το εποικοδόμημα. Το εποικοδόμημα καθορίζεται από την οικονομία. Κι αυτό κατ'αρχάς γιατί οι κοινωνικές σχέσεις και οι θεσμοί εξαρτώνται από τον υπάρχοντα τρόπο παραγωγής, και άρα πρέπει να είναι συμβατές με την οικονομική δομή και να υπηρετούν τις ανάγκες της. Οι νομικοί και πολιτικοί θεσμοί οργανώνονται με τρόπους που εξυπηρετούν την ομαλή λειτουργία της οικονομίας και τη διαχείριση των κοινωνικών υποθέσεων προς όφελος της άρχουσας τάξης. Δεύτερον, γιατί η οικονομία είναι η βάση της κοινωνικής εξουσίας, η οποία εξαρτάται θεμελιωδώς από το ποιος ελέγχει τα μέσα της ζωής. Τέλος, οι ιδέες και οι ηθικές αρχές καθορίζονται από την οικονομική δομή γιατί αντανακλούν σχέσεις και διαδικασίες που είτε είναι άμεσα οικονομικές ή επηρεάζονται από αυτές.

Όταν, στην πορεία της ανάπτυξής τους, οι παραγωγικές δυνάμεις αλλάζουν σε βαθμό που οι υπάρχουσες

σχέσεις παραγωγής εμποδίζουν τη βέλτιστη χρήση και ανάπτυξή τους, οι οικονομικές σχέσεις και το αντίστοιχο εποικοδομήμα αλλάζουν για να ταιριάζουν στον νέο τύπο παραγωγικών δυνάμεων. Ο μετασχηματισμός αυτός γίνεται με την κοινωνική σύγκρουση ανάμεσα στις ομάδες που συνδέονται με τον παλιό κοινωνικό σχηματισμό και τις αναδυόμενες ομάδες του νέου κοινωνικού οικοδομήματος. Έτσι η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων είναι η κινητήριος δύναμη της κοινωνικής αλλαγής. Ο Μαρξ ισχυρίζεται ότι, σε βάθος χρόνου, οι παραγωγικές δυνάμεις έχουν μια διαρκή δυναμική ανάπτυξης και, δεύτερον, ότι αυτή η δυναμική υποτάσσει όλη την υπόλοιπη κοινωνική δομή στις επιταγές της, κατανικώντας αντίρροπες δυνάμεις στην ιστορία.

Ο Μαρξ διακρίνει διαφορετικές εποχές της ανθρώπινης ιστορίας με βάση τέσσερις κύριους τρόπους παραγωγής (τον ασιατικό, τον αρχαίο, τον φεουδαρχικό και τον νεότερο αστικό), οι οποίοι αποτελούν διαδοχικά στάδια προόδου στην ανάπτυξη της δραστηριότητας των ατόμων. Άρα η εξέλιξη της ανθρωπότητας ακολουθεί μια προκαθορισμένη πορεία: η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων είναι μια μόνιμη τάση, και σε κάθε στάδιο αυτής αντιστοιχεί ένας και μόνον κοινωνικός σχηματισμός. Η ανάλυση του Μαρξ για τον καπιταλισμό ολοκληρώνει αυτό το επιχείρημα υποστηρίζοντας ότι ο καπιταλισμός θα πρέπει να δώσει τη θέση του σε έναν νέο, ιδιαίτερο κοινωνικό σχηματισμό.

Πυρήνας των κοινωνικών σχέσεων στον καπιταλισμό είναι η διχοτομία μισθωτοί εργάτες/καπιταλιστές (κεφαλαιοκράτες). Καθώς δεν διαθέτει μέσα παραγωγής, ο εργαζόμενος πληθυσμός αναγκάζεται να πουλά την εργατική του δύναμη στους ιδιοκτήτες του κεφαλαίου, οι οποίοι τη χρησιμοποιούν για να παράγουν εμπορεύματα για την αγορά. Η κινητήριος δύναμη της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι το κέρδος. Η αέναη επιδίωξη τεχνολογικών καινοτομιών και αύξησης της παραγωγικότητας πηγάζει από τον ανταγωνισμό και την ανάγκη μείωσης του κόστους παραγωγής για να διατηρηθεί και να αυξηθεί το κέρδος. Η υψηλότερη παραγωγικότητα κάνει φθηνότερα τα επιμέρους εμπορεύματα ως μονάδες, καθώς αυξάνει το παραγόμενο προϊόν στον ίδιο χρόνο εργασίας, άρα με το ίδιο μισθολογικό κόστος. Τα φθηνότερα εμπορεύματα είναι πιο ανταγωνιστικά στην αγορά, αλλά επειδή είναι πιο φθηνά, θα πρέπει να πουληθούν περισσότερα για να εξασφαλιστεί το ίδιο κέρδος ή για να αυξηθεί. Αυτό επιβάλλει τη διαρκή επέκταση της αγοράς και της κατανάλωσης. Η αύξηση της παραγωγικότητας δημιουργεί σταδιακά κορεσμένες αγορές για ορισμένα προϊόντα, και άρα την ανάγκη κατασκευής νέων εμπορευμάτων και αναγκών. Γι'αυτό ο καπιταλισμός είναι μια επαναστατική δύναμη: προωθεί την τεχνολογική ανάπτυξη, την επιστημονική πρόοδο, τη διεύρυνση της παραγωγής, την παγκοσμιοποίηση των αγορών και τη διαρκή αύξηση των ανθρώπινων ικανοτήτων, τεχνολογικών μέσων και αναγκών.

Ως γνωστόν, ο Μαρξ θεώρησε ότι η καπιταλιστική κοινωνία δεν είναι βιώσιμη μακροπρόθεσμα και θα πρέπει να δώσει τη θέση της στον κομμουνισμό. Το κέρδος κινεί την καπιταλιστική οικονομία, αλλά είναι επίσης η κατάρα της, επειδή το ποσοστό κέρδους είναι καταδικασμένο να μειώνεται. Αυτή η θέση θεμελιώνεται στην εργασιακή θεωρία της αξίας, η οποία δέχεται ότι η αξία των εμπορευμάτων καθορίζεται από τον χρόνο εργασίας που απαιτείται για την κατασκευή τους. Το κέρδος πηγάζει από την υπεραξία, την αξία που δημιουργούν οι εργάτες πέρα από την αξία των μισθών τους και των άλλων μέσων παραγωγής. Τεχνικές καινοτομίες και η αύξουσα αυτοματοποίηση της παραγωγής πιέζουν προς τα κάτω το ποσοστό κέρδους, το οποίο ισούται με την υπεραξία δια του αθροίσματος του σταθερού κεφαλαίου (μέσα παραγωγής) και του μεταβλητού κεφαλαίου (εργατική δύναμη). Ο λόγος για αυτή την πίεση είναι ότι η υψηλής τεχνολογίας παραγωγή αυξάνει σταδιακά το μέγεθος του σταθερού κεφαλαίου στο κλάσμα, και άρα μικραίνει το κλάσμα εφόσον ο αριθμητής παραμένει σταθερός ή αυξάνεται λίγο. Ένα άλλο αυτοϋπονομευτικό χαρακτηριστικό του καπιταλισμού είναι η τάση του να κρατά κατά το δυνατόν χαμηλούς τους μισθούς για να ελαχιστοποιεί το κόστος παραγωγής και να αυξάνει το κέρδος. Με τον τρόπο αυτό, ο καπιταλισμός αποκλείει τις λαϊκές μάζες από την κατανάλωση. Έτσι η αγορά δεν μπορεί να απορροφήσει την αυξανόμενη πληθώρα των εμπορευμάτων, και οι καπιταλιστές δεν μπορούν να πραγματοποιήσουν κέρδη (Marx, 1991: 615, Harvey, 1999: 77, 90).

Καθώς ο καπιταλισμός έρχεται όλο και εντονότερα αντιμέτωπος με τα εσωτερικά του όρια, η αντίθεση των μισθωτών στο καπιταλιστικό σύστημα γίνεται οξύτερη και μαζικότερη. Αντί να εξασφαλίζουν μεγαλύτερη ευημερία στον λαό, οι νέες τεχνολογίες φέρνουν απολύσεις, διόγκωση του κοινωνικά αποκλεισμένου πληθυσμού, απόλυτη και σχετική φτώχεια, μεγαλύτερη πίεση και αυταρχισμό στον χώρο εργασίας. Αυτές οι υλικές συνθήκες θα αναγκάσουν τη μάζα των απόκληρων προλετάρων να εγκαθιδρύσουν έναν διαφορετικό τρόπο παραγωγής και νέες κοινωνικές σχέσεις, οι οποίες θα βάλουν τέλος στην αναρχία των ανταγωνιστικών αγορών και στον αποκλεισμό των άμεσων παραγωγών από τον κόσμο του πλούτου που δημιουργούν.

Όπως αποφαίνονται ο Μαρξ και ο Ένγκελς στο *Μανιφέστο* (1999: 54-55, 57-58, 64-75), οι αστικές σχέσεις δεν μπορούν να περιλάβουν τον πλούτο που δημιούργησαν (στις κρίσεις υπερπαραγωγής υπάρχουν πολλά μέσα ύπαρξης, πολλή βιομηχανία, της οποίας τα προϊόντα δεν απορροφούνται). Πώς ξεπερνιούνται οι κρίσεις; Με την καταστροφή μέρους των παραγωγικών δυνάμεων και με την κατάκτηση νέων αγορών.

Η αστική τάξη δημιουργεί και τα όπλα που θα τη θανατώσουν: το προλεταριάτο. Ο εργάτης εξαθλιώνεται

και η εξαθλίωσή του αυξάνεται διαρκώς. Η αστική γίνεται τάξη ανίκανη να κυριαρχεί από ένα σημείο και μετά, εφόσον αδυνατεί να εξασφαλίσει στον σκλάβο την ύπαρξή του. Η ύπαρξη της αστικής τάξης δεν συμβιβάζεται πια με κοινωνία. Η αστική τάξη παράγει τους νεκροθάφτες της μέσα από την επαναστατική συνένωση των εργατών με την πρόοδο της βιομηχανίας.

Η δουλειά των εργατών έχει χάσει κάθε ανεξάρτητο χαρακτήρα και γίνονται εξάρτητα των μηχανών. Η δουλειά τους είναι αποκρουστική. Αλλά οι μάζες των εργατών συγκεντρώνονται σε εργοστάσια. Σαν κοινοί βιομηχανικοί στρατιώτες, κάτω από την επίβλεψη μιας ιεραρχίας από αξιωματικούς και υπαξιωματικούς. Είναι δούλοι της αστικής τάξης, του αστικού κράτους, αλλά και κάθε στιγμή είναι δούλοι στη μηχανή, στον επόπτη και στον αστό εργοστασιάρχη. Αυτός ο μισητός δεσποτισμός γίνεται πιο μισητός γιατί έχει ανοικτά ως σκοπό το κέρδος.

Τα μικρομεσαία στρώματα καταρακνυλουν στο προλεταριάτο γιατί το μικρό τους κεφάλαιο δεν αρκεί για μια μεγάλη βιομηχανική επιχείρηση και υποκύπτει στον ανταγωνισμό με τους μεγάλους κεφαλαιοκράτες ή η δεξιοτεχνία τους εκμηδενίζεται από νέους τρόπους παραγωγής. Με την ανάπτυξη της βιομηχανίας επέρχεται, λοιπόν, η συγκέντρωση και η πλήθυνση προλεταριάτου. Η βελτίωση των μηχανών κάνει τη θέση των εργατών όλο και πιο αβέβαιη. Οι συγκρούσεις παίρνουν όλο και πιο πολύ τη μορφή της σύγκρουσης τάξεων. Μέσα από τους διαρκείς αγώνες, συντελείται μια συνεχώς διευρυνόμενη συνένωση της εργατικής τάξης. Αυτή προωθείται από τα αναπτυσσόμενα μέσα επικοινωνίας. Ακολουθεί η συνάρθρωση των τοπικών αγώνων σε εθνικό ταξικό επίπεδο και η οργάνωση του προλεταριάτου σε τάξη και πολιτικό κόμμα.

Οι όροι ύπαρξης της παλιάς κοινωνίας έχουν εκμηδενιστεί στους όρους ύπαρξης του προλεταριάτου. Ο προλετάριος δεν έχει ιδιοκτησία. Έχει άλλες σχέσεις με τα παιδιά και την οικογένειά του. Δεν έχει εθνική ταυτότητα, γιατί διεθνώς αντιμετωπίζει τις ίδιες συνθήκες. Ο αγώνας του είναι ένας αγώνας οικουμενικής χειραφέτησης όλης της κοινωνίας και της ανθρωπότητας. Μέχρι τώρα, οι κοινωνικές τάξεις άρπαζαν την εξουσία για να εξασφαλίσουν τη θέση που είχαν κατακτήσει. Οι προλετάριοι θέλουν να καταργήσουν τον δικό τους και κάθε τρόπο προηγούμενο τρόπο ιδιοποίησης. Είναι ένα ανεξάρτητο κίνημα της μεγάλης πλειοψηφίας για το συμφέρον της τεράστιας πλειοψηφίας. Αρχικά ο αγώνας είναι εθνικός, και με τη βίαιη ανατροπή της αστικής τάξης, το προλεταριάτο θεμελιώνει κυριαρχία του.

Αυτό που χαρακτηρίζει τους κομμουνιστές δεν είναι η κατάργηση ιδιοκτησίας γενικά, αλλά της αστικής ιδιοκτησίας και της ιδιοποίησης των προϊόντων βάσει της ταξικής εκμετάλλευσης. Δεν θέλουν να καταργήσουν την προσωπική ιδιοποίηση προϊόντων δουλειάς που προορίζονται για την αναπαραγωγή της άμεσης ύπαρξης, που δεν αφήνουν κέρδος και δικαιώματα σε ξένη εργασία. Στην αστική κοινωνία, η ζωντανή εργασία είναι ένα μέσο για να αυξάνεται η συσσωρευμένη εργασία. Στον κομμουνισμό, η συσσωρευμένη εργασία αποτελεί μέσο για να πλουτίζει και να διευρύνεται η ζωή των εργατών. Το παρόν κυριαρχεί στο παρελθόν.

Η διατήρηση και προώθηση της βιομηχανικής ανάπτυξης σε μεγάλη κλίμακα απαιτεί την εξάλειψη της ιδιωτικής ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής, η οποία βρίσκεται στη ρίζα των ανορθολογικοτήτων του καπιταλισμού: της παραγωγής για το κέρδος, της καταδίκης των εργατών στη φτώχεια, της έλλειψης συνειδητού συντονισμού ανάμεσα σε διαφορετικούς οικονομικούς δρώντες για την αποφυγή καταστροφικών αθέλητων συνεπειών για όλους. Η αυξανόμενη συγκέντρωση της παραγωγής και η αντίστοιχη συγκέντρωση της εργασίας ανοίγουν τον δρόμο για την πλήρη κοινωνικοποίηση και τον κοινωνικό έλεγχο της παραγωγής. Η συλλογική διαχείριση της παραγωγικής διαδικασίας θα επιτρέψει την ορθολογική διαχείριση της οικονομικής δραστηριότητας στο σύνολό της και θα καταστήσει δυνατή μια πιο εξισωτική κατανομή του πλούτου σε όλο τον πληθυσμό. Με την πτώση του καπιταλισμού, «ολοκληρώνεται η προϊστορία της ανθρώπινης κοινωνίας» όπως διακηρύσσει επίσημα ο Μαρξ (βλ. παραπάνω, πρόλογος στη «Συμβολή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας», Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 9).

Η συγκρότηση της μετα-καπιταλιστικής κοινωνίας ακολουθεί τη λογική που διέπει την ανάδυση και των κοινωνιών του παρελθόντος. Η ιδιαίτερη δομή της αντιστοιχεί στο επίπεδο της τεχνολογικής προόδου που έχει επιτευχθεί και θα είναι απαραίτητη για την περαιτέρω χρήση και εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων (Μαρξ, 1990α: 91). Ο κομμουνισμός είναι, συνεπώς, η αναγκαία κορύφωση διαδοχικών περιόδων της ιστορίας, οι οποίες ακολουθούν μια καθορισμένη τροχιά προόδου από τον ασιατικό, τον αρχαίο και τον φεουδαρχικό κοινωνικό σχηματισμό στη σύγχρονη αστική και την κομμουνιστική κοινωνία. Ανάμεσα στα δύο τελευταία στάδια θα παρεμβληθεί μια φάση επαναστατικής μετάβασης από την καπιταλιστική στην κομμουνιστική εποχή. Ο πολιτικός φορέας και συντονιστής αυτής της αλλαγής που θα οδηγήσει σε μια νέα εποχή θα είναι ένα κράτος υπό την κυριαρχία του προλεταριάτου. Στο *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* ο Μαρξ αναφέρει σχετικά με την επαναστατική κατάληψη της εξουσίας από το προλεταριάτο ότι, ως πρώτο βήμα της εργατικής επανάστασης, το προλεταριάτο πρέπει να γίνει κυρίαρχη τάξη και να κατακτήσει τη δημοκρατία. Με την πολιτική κυριαρχία θα αποσπάσει λίγο λίγο από την αστική τάξη όλο το κεφάλαιο για να το συγκεντρώσει στα χέρια

του κράτους, δηλ. του οργανωμένου σε κυρίαρχη τάξη προλεταριάτου, και για να αυξήσει ταχύτερα τη μάζα των παραγωγικών δυνάμεων. Στην αρχή θα χρειαστούν αυταρχικές επεμβάσεις στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας και στις αστικές παραγωγικές σχέσεις. Τα μέτρα μιας δικτατορίας του προλεταριάτου θα περιλαμβάνουν τον πολλαπλασιασμό των εθνικών εργοστασίων, την υποχρεωτική εργασία για όλους, τη δημόσια και δωρεάν εκπαίδευση για όλα τα παιδιά (Μαρξ, Ένγκελς, 1999: 74-75).

Στο έργο του *Οι ταξικοί αγώνες στη Γαλλία* (Μαρξ, 2000: 148) ορίζει ως εξής τον επαναστατικό σοσιαλισμό: «Η διαρκής κήρυξη της επανάστασης, η ταξική δικτατορία του προλεταριάτου, σαν αναγκαίο μεταβατικό σημείο για την κατάργηση των ταξικών διακρίσεων γενικά, για την κατάργηση όλων των σχέσεων παραγωγής που πάνω τους στηρίζονται οι ταξικές διακρίσεις, για την κατάργηση όλων των κοινωνικών σχέσεων που ανταποκρίνονται σ' αυτές τις σχέσεις παραγωγής, για την ανατροπή όλων των ιδεών που προκύπτουν από αυτές τις κοινωνικές σχέσεις».

Για να δείξουμε ότι ο Μαρξ υιοθετεί μια «ουσιαστική» αντίληψη για την ελευθερία, στην οποία τα άτομα έχουν έναν παγιωμένο τρόπο ζωής, ο οποίος προσδιορίζει και περιορίζει το περιεχόμενο της ελευθερίας τους αποκλείοντας άλλες επιλογές και δυνατότητες, θα πρέπει να δείξουμε ότι ο ελεύθερος άνθρωπος, ο άνθρωπος στον κομμουνισμό, φέρει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που οριοθετούν τη σκέψη και τη δράση του ως ελεύθερου όντος. Αυτό το επιχείρημα έρχεται σε σύγκρουση με το επιχείρημα αρκετών άλλων ερμηνευτών του Μαρξ, σύμφωνα με τους οποίους η ανθρώπινη «ουσία» που θα απελευθερωθεί στον κομμουνισμό δεν είναι μια ειδική και αμετάβλητη φύση, αλλά η ίδια η ικανότητα των ανθρώπινων όντων να δημιουργούν νέα πράγματα και να μετασχηματίζουν διαρκώς τον εαυτό τους και τον κόσμο τους.

Στη συνέχεια, θα υποστηρίξουμε ότι η ικανότητα νέας επινόησης και αλλαγής ενυπάρχει στα άτομα μιας κομμουνιστικής κοινωνίας και βρίσκεται στο επίκεντρο της αντίληψης του Μαρξ για τη χειραφέτηση. Αλλά εγκλωβίζεται σε ένα ιδιαίτερο πλαίσιο ύπαρξης που αποκλείει εναλλακτικές δυνατότητες. Το υποκείμενο της ελευθερίας στον Μαρξ παρουσιάζει αντιφατικές όψεις. Η ελεύθερη ζωή θα είναι ποικίλη και μεταβλητή, αλλά η ποικιλία αυτή έχει προδιαγεγραμμένα όρια.

Ο επερχόμενος κομμουνισμός

Το υποκείμενο της δράσης

Όταν η παραγωγή θα έχει αποτινάξει τα καπιταλιστικά δεσμά της, η εργατική τάξη θα ιδιοποιηθεί τις υπάρχουσες παραγωγικές δυνάμεις και θα δώσει νέα ώθηση στην ανάπτυξη, προσαρμόζοντας την εργασιακή διαδικασία στις τεχνικές απαιτήσεις της προηγμένης τεχνολογίας. Η ανάπτυξη θα συνεχίσει να δημιουργεί νέους κλάδους παραγωγής και να επαναστατικοποιεί την τεχνική και επιστημονική βάση της οικονομίας. Το γεγονός αυτό θα καταστήσει την ευελιξία και ποικιλομορφία της εργασίας, την ικανότητα του εργάτη να ασχοληθεί με τον μέγιστο αριθμό διαφορετικών ειδών εργασίας, ζήτημα ζωής και θανάτου. Το μερικώς ανεπτυγμένο άτομο θα πρέπει να αντικατασταθεί από το πλήρως ανεπτυγμένο άτομο, που είναι απολύτως διαθέσιμο για διαφορετικά είδη εργασίας. Η άρση των φραγμών που έθετε ο καπιταλισμός στην τεχνολογική ανάπτυξη και η ορθολογική αναδιοργάνωση της οικονομίας θα επιτρέψουν

την πλήρη ανάπτυξη της ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στις φυσικές δυνάμεις τόσο εκείνες της λεγόμενης φύσης όσο και της ίδιας της ανθρώπινης φύσης... την απόλυτη ανάδειξη των δημιουργικών κλίσεων του ανθρώπου, χωρίς προϋπόθεση άλλη από την προηγούμενη ιστορική εξέλιξη, που κάνει αυτοσκοπό αυτή τη συλλογικότητα της ανάπτυξης, της ανάπτυξης δηλαδή όλων των ανθρώπινων δυνάμεων σαν τέτοιων χωρίς προκαθορισμένο μέτρο... όπου ο άνθρωπος δεν αναπαράγεται με κάποιο συγκεκριμένο του καθορισμό αλλά στην ολότητά του.. όπου ο άνθρωπος δεν ζητά να μείνει κάτι το έτοιμο αλλά βρίσκεται στην απόλυτη κίνηση του γίνεσθαι... Στην αστική οικονομία η πλήρης αυτή ανάδειξη του ανθρώπινου εσωτερικού κόσμου εμφανίζεται σαν πλήρης απογύμνωση, η καθολική αντικειμενοποίηση σαν ολοκληρωτική αποξένωση.
(Μαρξ, 1990b: 367)

Συνεπώς, η ιδιαίτερη μορφή του δρώντος υποκειμένου που θα ευδοκιμήσει στον κομμουνισμό είναι ένα πολύπλευρο άτομο, το οποίο καλλιεργεί ένα πλήθος ικανοτήτων σε ένα ποικίλο εύρος δραστηριοτήτων, παράγοντας έναν διευρυνόμενο πλούτο αναγκών και προϊόντων. Η «ελεύθερη ατομικότητα που βασίζεται στην καθολική ανάπτυξη των ατόμων» (Μαρξ, 1989: 110) περιλαμβάνει ένα σύνολο δημιουργικών δραστηριοτήτων πέρα από την παραγωγή για υλικές ανάγκες. Η υψηλή αυτοματοποιημένη τεχνολογία επιτρέπει τον

συνδυασμό της επέκτασης της ανάπτυξης και του υλικού πλούτου με τη μείωση των ωρών εργασίας, κι έτσι η τεχνολογική πρόοδος θα καταστήσει δυνατή την καλλιτεχνική, επιστημονική κοκ. καλλιέργεια των ατόμων στον ελεύθερο χρόνο τους, με τα μέσα που παράγονται για όλους.

Αν το άτομο του κομμουνισμού διαθέτει αυτά τα χαρακτηριστικά, τότε πώς μπορούμε να πούμε ότι περιχαρακώνεται σε έναν κλειστό, προκαθορισμένο τρόπο ζωής; Είναι αλήθεια ότι οι δραστηριότητες, οι ικανότητες και οι ανάγκες του ολόπλευρου ατόμου είναι ποικίλες και υπό συνεχή μετασχηματισμό. Κάτι όμως μένει σταθερό μέσα σε αυτή την αέναη αλλαγή: το γεγονός ότι το άτομο επιδίδεται σε ένα πλούσιο και αυξανόμενο εύρος δραστηριοτήτων, ότι οι ικανότητες και οι ανάγκες του είναι όσο ευρύτερες γίνεται, και συνεχίζουν να επεκτείνονται. Η πραγμάτωση του πολύπλευρα αναπτυγμένου εαυτού αποκλείει μια ζωή με λιγότερες ενασχολήσεις και ικανότητες και μια 'vita contemplativa', που αποδίδει μεγαλύτερη σημασία στη σκέψη παρά σε άλλα είδη δραστηριότητας. Πρόκειται για έναν ενεργό-παραγωγικό τρόπο ζωής, ο οποίος εξοβελίζει επίσης έναν λιγότερο έντονο ακτιβισμό, μια «σοφή παθητικότητα», μια ζωή αυταπάρνησης και ολιγάρκειας, και όλα τα διαφορετικά μείγματα παθητικότητας και δραστηριότητας, δημιουργικής αυτεπιβεβαίωσης και αυταπάρνησης (Eagleton, 1997: 25, Cohen, 1988: 142). Τέλος, η δραστηριότητα στον τομέα της υλικής παραγωγής παραμένει προσηλωμένη σε σταθερούς σκοπούς: την αέναη επέκταση της υλικής παραγωγής και την «κυριαρχία στη φύση». Το τεχνοκρατικό σύμπαν του καπιταλισμού προδιαγράφει τον τελικό ορίζοντα των ανθρώπινων δυνατοτήτων. Σταθερές οικονομίες ή οικονομίες χαμηλής ανάπτυξης, οι οποίες διαπνέονται από μια διαφορετική στάση προς τη φύση, ρίχνονται στον κάλαθο της ανθρώπινης προϊστορίας.

Η θέση ότι το μαρξικό υποκείμενο του κομμουνισμού υποτάσσεται σε ένα κλειστό σύστημα ζωής ενισχύεται αν λάβουμε υπόψη και τα κοινωνικά και ιδεολογικά χαρακτηριστικά του.

Το κοινωνικό υποκείμενο

Η συνεχής και βιώσιμη ανάπτυξη μετά τον καπιταλισμό προϋποθέτει μια ιδιαίτερη μορφή των σχέσεων παραγωγής, με θεμέλιο λίθο τη συλλογική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και τη διαχείριση της παραγωγής βάσει σχεδίου. Το άτομο μετατρέπεται σε συνενωμένο παραγωγό σε μια κεντρικά ρυθμιζόμενη οικονομία. Ο Μαρξ θεωρεί ότι η κοινωνική ιδιοκτησία και η συλλογική διεύθυνση των παραγωγικών πόρων θα εξαλείψουν τις ασύμμετρες σχέσεις εξουσίας στην οικονομία και την κοινωνική διαφοροποίηση με βάση τις τάξεις. Από αυτό έπεται, στη θεωρία του, ότι η άνιση εξουσία και οι κοινωνικές συγκρούσεις θα εκλείψουν στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί και σχέσεις κυριαρχίας πηγάζουν από ανταγωνιστικές ταξικές σχέσεις στο οικονομικό πεδίο, το θεμέλιο όλων των άλλων κοινωνικών δεσμών. Μια άλλη συνέπεια της εξάλειψης των ταξικών διαχωρισμών είναι ότι το κράτος, το οποίο υπηρετεί την άρχουσα τάξη και διατηρεί την ασφάλεια και την οργάνωση σε μια ανταγωνιστική κοινωνία όπου διαφορετικές τάξεις συγκρούονται μεταξύ τους, χάνει τον λόγο ύπαρξής του και επέρχεται ο μαρasmus και η εξαφάνισή του.

Όταν στην πορεία της εξέλιξης θα έχουν εξαφανιστεί οι ταξικές διακρίσεις και όλη η παραγωγή θα έχει συγκεντρωθεί στα χέρια των οργανωμένων ατόμων, η δημόσια εξουσία θα χάσει τον πολιτικό της χαρακτήρα. Η πολιτική εξουσία στην πραγματική της έννοια είναι η οργανωμένη εξουσία μιας τάξης για την καταπίεση μιας άλλης. Όταν το προλεταριάτο... γίνε με μια επανάσταση κυρίαρχη τάξη, καταργώντας βίαια τις παλιές παραγωγικές σχέσεις, τότε μαζί μ' αυτές θα καταργήσει και τους όρους ύπαρξης των ταξικών αντιθέσεων, θα καταργήσει γενικά τις τάξεις, κι έτσι θα καταργήσει και τη δική του ταξική κυριαρχία.

Στη θέση της παλαιάς αστικής κοινωνίας με τις τάξεις της και τις ταξικές αντιθέσεις της μπαίνει μια ένωση, μέσα στην οποία η ελεύθερη ανάπτυξη του κάθε ατόμου είναι η προϋπόθεση για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων.
(Μαρξ, Ένγκελς, 1999: 75)

Στο κείμενο της κριτικής του στον Μπακούνιν, ο Μαρξ (1874-75, στο Marx, Engels, 1962) παρατηρεί σχετικά με τις εκλογές και τη διακυβέρνηση σε μια κομμουνιστική κοινωνία ότι αποτελούν απλώς μια κατανομή γενικών λειτουργιών με διαχειριστικό χαρακτήρα, όπου η διοίκηση δεν ασκεί κυριαρχία:

Ο χαρακτήρας των εκλογών εξαρτάται από τα οικονομικά θεμέλια, τους οικονομικούς δεσμούς ανάμεσα στους ψηφοφόρους, και από τη στιγμή που αυτές οι λειτουργίες δεν είναι πλέον πολιτικές (1) δεν υπάρχουν πλέον κυβερνητικές λειτουργίες (2) η κατανομή των γενικών λειτουργιών παίρνει το χαρακτήρα μιας διαχειριστικής υπόθεσης χωρίς κυριαρχία (3) οι εκλογές χάνουν τελείως τον τωρινό πολιτικό τους χαρακτήρα.

Η κοινωνική δομή του κομμουνισμού δεν θα περιλαμβάνει πολιτικούς θεσμούς με την έννοια εκείνη του «πολιτικού» που σημαίνει κρατικό αυταρχισμό, κυριαρχία, αγώνες εξουσίας και οξείες κοινωνικούς ανταγω-

νισμούς.

Η κοινωνική τάξη που εγγράφει ο Μαρξ στο κομμουνιστικό μέλλον δεν διαλύει το άτομο στην κοινότητα, αλλά εγκαθιδρύει αρμονικές, συνεργατικές και αδιαμεσολάβητες σχέσεις τόσο μέσα όσο και έξω από τον τομέα της παραγωγής. (Kolakowski, 1978: 357-363, 417-418, 420, Cohen, 1988: vii).

Σε μια ανώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, όταν θα έχει εξαφανιστεί η υποδουλωτική υποταγή των ατόμων στον καταμερισμό εργασίας και μαζί της και η αντίθεση ανάμεσα στην πνευματική και τη σωματική δουλειά, όταν η εργασία θα έχει γίνει μόνο μέσο για να ζεις, αλλά και η πρώτη ανάγκη της ζωής, όταν με την ολόπλευρη ανάπτυξη των ατόμων θα έχουν αναπτυχθεί και οι παραγωγικές δυνάμεις και θα αναβλύζουν πιο άφθονα όλες οι πηγές του κοινωνικού πλούτου, τότε μόνο θα μπορεί να ξεπεραστεί ο στενός ορίζοντας του αστικού δικαίου και η κοινωνία θα γράψει στη σημαία της: Από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του!

(Μαρξ, 2007: 23)

Οι κοινωνικές σχέσεις γίνονται συνεργατικές και καθολικές. Η δημιουργία μιας παγκόσμιας αγοράς σπάει τις κλειστές κοινότητες και διευρύνει παγκόσμια την κοινωνική αλληλεπίδραση. Ο κομμουνισμός, με τον συνειδητό κοινωνικό συντονισμό, θα προωθήσει αυτές τις τάσεις.

Στο οικονομικό πεδίο, την πολιτική και άλλες κοινωνικές σφαίρες ο κομμουνισμός καθιερώνει έναν συγκεκριμένο πρότυπο κοινωνικών θεσμών και τρόπων αλληλεπίδρασης. Είναι σχεδόν περιττό να επισημανθεί ότι θεμελιώδεις επιλογές για την οργάνωση της οικονομίας –όπως η δυνατότητα ανεξάρτητης παραγωγής, αγοραίων συναλλαγών και μεικτών οικονομιών- προδιαγράφονται και δεν παραμένουν αντικείμενο επιλογής και αντιπαράθεσης στην χειραφετημένη κοινωνία του μέλλοντος. Το ίδιο ισχύει για πολιτικά ζητήματα και θέματα κοινωνικής ηθικής. Η μελλοντική κοινωνία του Μαρξ δεν προβλέπει δημοκρατικές διαδικασίες ανοικτής δημόσιας αντιπαράθεσης και αγώνα γύρω από τις συλλογικές πολιτικές, όπου θα είναι δυνατή η ριζική αμφισβήτηση των κατεστημένων βασικών θεσμών. Δεν έχει χώρο για μια ηθική δυσαρμονίας και τρόπους αλληλεπίδρασης που νομιμοποιούν τη διαφωνία και τη σύγκρουση στις κοινωνικές σχέσεις.

Το συνειδητό υποκείμενο

Στο επίπεδο της ιδεολογίας, ο Μαρξ οραματίζεται την εξαφάνιση των θρησκειών και των «αιώνιων» ηθικών αληθειών, προβλέπει την ορθολογική κατανόηση της κοινωνίας και της φύσης από τα άτομα, καθώς και τη διάλυση των εθνικών ταυτίσεων (Μαρξ, Ένγκελς, 1999: 71-73).

Η θρησκεία αντανακλά την αδυναμία των ανθρώπων του παρελθόντος απέναντι στις φυσικές δυνάμεις, και εκφράζει την έλλειψη ελέγχου πάνω στις κοινωνικές διαδικασίες. Επίσης, η σχετική σταθερότητα του κοινωνικού κόσμου στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες δεν επέτρεπε στα ανθρώπινα όντα να διακρίνουν την ιστορική μεταβλητότητα των κοινωνικών σχέσεων. Τέλος, οι ταξικές κοινωνίες τείνουν να συγκαλύπτουν το γεγονός ότι οι ηθικές αρχές πηγάζουν από υλικές συνθήκες και ανθρώπινους δρώντες. Οι κοινωνικές αρχές εμφανίζονται ως αντικειμενικές αλήθειες γιατί οι άρχουσες τάξεις έχουν την ανάγκη να περιβάλουν τα ταξικά τους συμφέροντα με τον μανδύα των καθολικών αξιών, προβάλλοντας τις ιδέες τους ως τις μόνες ορθολογικές και καθολικά έγκυρες.

Ήδη από τον καπιταλισμό, και πολύ περισσότερο σε μια μετα-καπιταλιστική κοινωνία, η συνεχής τεχνολογική ανανέωση ανατρέπει όλες τις παγιωμένες, παραδοσιακές σχέσεις και προκαταλήψεις. «Κάθετι σταθερό και ακλόνητο κλονίζεται, κάθετι ιερό βεβηλώνεται...» (Μαρξ, Ένγκελς, 1999: 50). Οι άνθρωποι αποκτούν μια ορθολογική συνείδηση της κοινωνικής τους κατάστασης και αντιλαμβάνονται ότι οι κοινωνικές σχέσεις αποτελούν ένα ιστορικό δημιούργημα της ανθρώπινης δράσης, μια γνώση που προάγεται από την εμπειρική, επιστημονική σύλληψη της φύσης. Αυτή η ορθολογική αντίληψη θα ενισχυθεί στην κοινωνία της συνειδητής συλλογικής αυτοδιαχείρισης του κομμουνισμού. Η τεχνολογία, η περαιτέρω ανάπτυξη της επιστήμης και η διαχείριση της παραγωγής συλλογικά, με βάση σχέδιο, θα ολοκληρώσουν την ορθολογική κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση και θα διαλύσουν τις θρησκευτικές αυταπάτες. Ο κομμουνισμός θα οδηγήσει επίσης την ηθικότητα και τις αρχές της στην εξαφάνιση, καθώς αυτές χρειάζονταν ως τώρα για να νομιμοποιούν την ταξική κυριαρχία. Τέλος, η παγκόσμια διασύνδεση που ξεκινά με την παγκόσμια αγορά του καπιταλισμού γεννά μια κοινή παγκόσμια κουλτούρα και διαβρώνει τις εθνικές ταυτίσεις. Καθώς το προλεταριάτο έρχεται αντιμέτωπο σε κάθε χώρα με τις ίδιες υλικές συνθήκες, θα εξαλειφθούν οι ιδιαίτεροι εθνικοί χαρακτήρες.

Το κοσμικό, αντιθρησκευτικό πνεύμα, η ορθολογική κατανόηση του εαυτού και της πραγματικότητας, μια θετικιστική αντίληψη για τη φύση, η εξαφάνιση των ηθικών αρχών και τον εθνικών πολιτισμών, η ταύτιση

με την ανθρωπότητα ως τέτοια είναι τα χαρακτηριστικά μιας ανεπτυγμένης ανθρώπινης συνείδησης κατά τον Μαρξ, και πόρρω απέχουν από το να είναι αυτονόητα, καθολικά αποδεκτά και αντικειμενικά συστατικά μιας αντικειμενικής, οικουμενικής κοσμοαντίληψης.

Στην εικόνα, λοιπόν, του Μαρξ για την ανθρωπότητα του μέλλοντος η ρευστότητα και η αλλαγή συνδυάζονται με την κλειστότητα και την απόδοση καθορισμένων, ουσιαστικών γνωρισμάτων στο άτομο και στις οικονομικές, πολιτικές και άλλες κοινωνικές του σχέσεις.

Μαρξ και ελευθερίες

Η ελευθερία στη σκέψη του Μαρξ έχει πολλές διαστάσεις και αποχρώσεις νοημάτων, από την αυτοανάπτυξη και αυτοπραγμάτωση ως την αποδέσμευση από στέρεες, κλειστές ταυτότητες, τον αυτοπροσδιορισμό και τον συλλογικό αυτοκαθορισμό. Ο εαυτός που αυτο-πραγματώνεται, αυτο-καθορίζεται κ.ο.κ. είναι το ανθρώπινο υποκείμενο που κατά τον Μαρξ θα ανθήσει στη μετα-καπιταλιστική κοινωνία. Ως αποτέλεσμα, τα κύρια συστατικά αυτού του υποκειμένου προσδιορίζουν το κύριο περιεχόμενο και τις προϋποθέσεις της ελευθερίας στον Μαρξ. Τα αντικρουόμενα στοιχεία του αντανακλούν τις αντιθέσεις της αντίληψης του Μαρξ για το ανθρώπινο υποκείμενο του κομμουνισμού.

Το ελεύθερο υποκείμενο της δράσης

Το νόημα που ρητά και κατ'επανάληψη αποδίδει ο Μαρξ (1990b: 538, 1989: 110) στο σημαίνον «ελευθερία» είναι η «ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας των ατόμων... η ελεύθερη ατομικότητα που βασίζεται στην καθολική ανάπτυξη των ατόμων». Η ελευθερία με την έννοια αυτή, η ελεύθερη ανάπτυξη όλων των ικανοτήτων του ανθρώπου για την καλλιέργεια ενός ολόπλευρου ατόμου στην παραγωγή και την κατανάλωση, αποτελεί σκοπό καθεαυτόν και συνιστά το πραγματικό βασίλειο της ελευθερίας.

Αυτή η ιδέα περικλείει ειδικότερα νοήματα της ελευθερίας. Η ανάπτυξη ως αυτοσκοπός σημαίνει ότι το άτομο δρα ανεξάρτητα από εξωτερικά επιβαλλόμενους σκοπούς και ανάγκες, άρα εμπεριέχει τον αυτοπροσδιορισμό.

Το ξεπέραςμα εμποδίων είναι καθαυτό ενεργοποίηση της ελευθερίας –και παραπέρα, οι εξωτερικοί σκοποί αποβάλλουν την επίφαση της απλά εξωτερικής φυσικής αναγκαιότητας και τοποθετούνται σαν σκοποί που για πρώτη φορά τοποθετεί το ίδιο το άτομο –άρα σαν αυτοπραγμάτωση, αντικειμενοποίηση του υποκειμένου, άρα σαν πραγματική ελευθερία, που δράση της είναι ακριβώς η εργασία.

(Μαρξ, 1990b: 465)

Επίσης, σημαντική θέση σε αυτή την έννοια κατέχουν η ανοικτότητα και η ποικιλία που χαρακτηρίζουν τη ζωή μετά τον καπιταλισμό. Σε όλη την ιστορία μέχρι και τον καπιταλισμό, επικρατεί ένας καταμερισμός εργασίας που δεσμεύει τα άτομα.

Κάθε άνθρωπος έχει μια ιδιαίτερη, αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας που του επιβάλλεται αναγκαστικά και που δεν μπορεί να της ξεφύγει...ενώ στην κομμουνιστική κοινωνία, όπου κανένας δεν έχει αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας, αλλά καθένας μπορεί να τελειοποιηθεί σε οποιοδήποτε κλάδο θέλει, η κοινωνία ρυθμίζει τη γενική παραγωγή και έτσι κάνει δυνατό για μένα να κάνω ένα πράγμα σήμερα κι άλλο αύριο, να κυνηγώ το πρωί, να ψαρεύω το απόγευμα, να φροντίζω τα ζώα το βράδυ, να κάνω κριτική μετά το δείπνο, όπως ακριβώς μου αρέσει, χωρίς ποτέ να γίνομαι κυνηγός, ψαράς, βοσκός ή κριτικός.

(Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 80)

Η ελευθερία είναι κίνηση που δεν ανακόπτεται από καθηλώσεις της κοινωνικής δομής, ρουτίνες και προκαθορισμένους στόχους. Και η κίνηση αυτή απορρέει από την απελευθέρωση και την πλήρη έκφραση όλων των ανθρώπινων ικανοτήτων, και ιδιαίτερα της δημιουργικότητας σε όλους τους τομείς δραστηριότητας. Συνιστά την

απόλυτη ανάδειξη των δημιουργικών κλίσεων του ανθρώπου, χωρίς προϋπόθεση άλλη από την προηγούμενη

ιστορική εξέλιξη, που κάνει αυτοσκοπό αυτή τη συλλογικότητα της ανάπτυξης, της ανάπτυξης δηλ. όλων των ανθρώπινων δυνάμεων σαν τέτοιων χωρίς προκαθορισμένο μέτρο... όπου ο άνθρωπος δεν αναπαράγεται με κάποιο συγκεκριμένο του καθορισμό αλλά στην ολότητά του.. όπου ο άνθρωπος δεν ζητά να μείνει κάτι το έτοιμο αλλά βρίσκεται στην απόλυτη κίνηση του γίνεσθαι...
(Μαρξ, 1990b: 465)

Εδώ η ελευθερία ως αυτοδημιουργία του ανθρώπου προσλαμβάνει ένα ιδιαίτερο, ριζοσπαστικό νόημα καθώς δεν συρρικνώνεται σε μια συγκρότηση του εαυτού μέσω της επιλογής από προϋπάρχουσες δυνατότητες (αξίες, τρόπους ζωής, κοινωνικά πρότυπα, στόχους κ.λπ.), αλλά επεκτείνεται στην επινόηση νέων τρόπων δράσης, ιδεών και συνθηκών. Η ελευθερία ξεφεύγει από τα πλαίσια των ιδιαίτερων δραστηριοτήτων και το φάσμα των δυνατοτήτων που εμπερικλείει το παρόν. Αυτές οι ιδέες έρχονται στο επίκεντρο κριτικών συλλήψεων της ελευθερίας στην ύστερη νεωτερικότητα, όπως στο έργο του Μ. Foucault και του Κ. Καστοριάδη, αλλά τις ανιχνεύουμε ήδη στον Μαρξ.

Το αντιφατικό στοιχείο και ο περιοριστικός κριός στο σχήμα του Μαρξ είναι το πρότυπο της ολόπλευρης ανάπτυξης. Ο αυτοπροσδιορισμός και η αυτοδημιουργία λειτουργούν εντός των ορίων αυτού του ιδιαίτερου τρόπου ζωής. Ο ίδιος αυτός ο τρόπος, η ορμή της καλλιέργειας ποικίλων ικανοτήτων και της ενασχόλησης με πολλά διαφορετικά εγχειρήματα σε πολλαπλά πεδία δραστηριότητας δεν τίθεται υπό συζήτηση και δεν αποτελεί αντικείμενο επιλογής. Με αυτή την έννοια, το άτομο δεν διαμορφώνει τη ζωή του ελεύθερο από προκαθορισμένα μοντέλα και προδιαγραφές. Ο Μαρξ, μάλιστα, δεν παρουσιάζει την ελευθερία ως την *ευκαιρία* να πραγματοποιήσουμε αυτόν τον τρόπο ζωής, αλλά την ταυτίζει πλήρως με την ολόπλευρη καλλιέργεια, δράση και ανάπτυξη. Δεν τίθεται ζήτημα απόφασης και ελεύθερης επιλογής μεταξύ διαφορετικών εναλλακτικών, λ.χ. μεταξύ μιας ζωής με ποικίλες δραστηριότητες ή με λιγότερες ενασχολήσεις ή με λιγότερο ακτιβισμό και περισσότερη χαλάρωση και ρέμβη. Από τη σκοπιά αυτή η ελευθερία του Μαρξ μας εγκλωβίζει σε ένα στενό πεδίο δυνατοτήτων.

Όπως θα δούμε στη συνέχεια, σε σχέση με τις υπόλοιπες διαστάσεις του υποκειμένου της ελευθερίας και τις προϋποθέσεις της ελευθερίας, τα σημεία στα οποία η ελεύθερη απόφαση και η ανοικτή αυτοδημιουργία αποκλείονται εκ των προτέρων αυξάνονται σημαντικά. Αλλά ακόμη και αυτή η αρχική περιχαράκωση της ελεύθερης δράσης δεν είναι ασήμαντη, καθώς προσδένει τον αυτοπροσδιορισμό των ατόμων σε ένα ιδιαίτερο σχήμα αυτοπραγμάτωσης. Ο Αντόρνο στο έργο του *Minima Moralia* (1974: 156-157) υποστηρίζει ότι η εικόνα ενός απεριόριστα δημιουργικού ανθρώπου είναι το μοντέλο του ατόμου που αντιστοιχεί αντικειμενικά στην αστική ολική και αχαλίνωτη ανάπτυξη ως αυτοσκοπό. Αυτή η ανάπτυξη απορροφά τα άτομα σε μια κοινωνική ολότητα με ενιαίο προσανατολισμό, εξοβελίζοντας ποιοτικά διαφορετικές πρακτικές και φιλοσοφίες ζωής. Αν φανταστούμε τη χειραφετημένη κοινωνία ως χειραφέτηση από μια τέτοια ακριβώς ολότητα, τότε εμφανίζονται δυνατότητες που έχουν μικρή σχέση με την εντατική παραγωγή και τις αντανάκλασεις της στον άνθρωπο. Ίσως, λέει ο Αντόρνο, μια ελεύθερη κοινωνία κουραστεί από την ανάπτυξη και, ως ελεύθερη ακριβώς, αφήνει αναξιοποίητες δυνατότητες αντί να επιδιώκει μανιωδώς να καταλάβει περίεργα άστρα. *Rien faire comme une bête* (να μην κάνεις τίποτε, όπως ένα ζώο), να ξαπλώνεις και να κοιτάς ειρηνικά τον ουρανό, να υπάρχουν, χωρίς άλλους ορισμούς και επιδιώξεις ολοκλήρωσης –αυτά θα μπορούσαν να πάρουν τη θέση της διαδικασίας, της δράσης, της ικανοποίησης...

Αξίζει να σημειωθεί ότι για τον Μαρξ ο ολόπλευρα αναπτυσσόμενος άνθρωπος δεν είναι ένα ιδανικό, αλλά η μορφή του ανθρώπινου εαυτού που συγκροτείται μέσα από μια καπιταλιστική κοινωνία και θα ευδοκιμήσει σε μια τεχνολογικά προηγμένη κοινωνία του μέλλοντος, η οποία θα έχει απομακρύνει τους φραγμούς που βάζει ο καπιταλισμός στη δράση και την ανάπτυξη όλων. Η αντίληψη αυτή εμπεριέχει μια δόκιμη προσέγγιση στην ηθική και πολιτική σκέψη. Έννοιες της ελευθερίας και του αγαθού βίου που διατυπώνονται θεωρητικά από τη φιλοσοφία, χωρίς να εγκύπτουν στην πραγματικότητα και τις δυνατότητες των υαρκτών ιστορικών συνθηκών, μπορεί να κάνουν τη θεωρία πρακτικά αδιάφορη, στην καλύτερη περίπτωση, ή αυταρχική, στη χειρότερη, ως μια επιθυμία του φιλοσοφικού νου να επιβάλλει «αλήθειες» σε μια πραγματικότητα που τις αρνείται.

Αλλά αυτή η θεώρηση του Μαρξ σφάλει όταν υποθέτει ότι η ιστορική πραγματικότητα είναι ένας μονόλιθος που μας υπαγορεύει ένα μοναδικό σύνολο επιλογών. Κατά τον Μαρξ, στη νεωτερικότητα ένας καπιταλιστικός σχηματισμός που υποφέρει από χρόνια κρίση πρέπει να παραχωρήσει τη θέση του στον νέο κομμουνιστικό κόσμο και στον τύπο ανθρώπινης δραστηριότητας, κοινωνικότητας και συνείδησης που αυτός εμπεριέχει, διαφορετικά θα διαιωρίζεται η εξαθλίωση και η υποταγή των μαζών σε μια καπιταλιστική ολιγαρχία με ακραίους και καταστροφικούς τρόπους. Αυτή τη μονολιθική σύλληψη των δυνατοτήτων που ανοίγονται μπροστά μας και του τρόπου με τον οποίο μπορεί να συσταθεί μια ελεύθερη κοινωνία και ατομικότητα μπο-

ρούμε να την αμφισβητήσουμε με τα διάφορα επιχειρήματα που βάζουν κατά της θεωρίας του Μαρξ για την ιστορική εξέλιξη. Η θέση π.χ. του Μαρξ ότι σε ένα δεδομένο στάδιο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων αντιστοιχεί κατ'ανάγκη ένας μόνον δυνατός κοινωνικός σχηματισμός έχει δεχθεί τα πυρά της κριτικής και θεωρείται μετέωρη (Wright et al., 1992: 79-82, 91-92, 98). Ακόμη και αν δεχθούμε ότι η συνεχής ανάπτυξη είναι επιθυμητή (και όχι η στασιμότητα, η αποανάπτυξη κλπ.), παραμένει ανοικτό το ερώτημα αν η βελτιστοποίησή της θα επιτευχθεί με τον κομμουνισμό, τον καπιταλισμό, μεικτές μορφές τους ή κάποιο άλλο σχήμα σχέσεων παραγωγής.

Το πλήθος των ενστάσεων που έχουν διατυπωθεί ενάντια στις αποφάνσεις του Μαρξ για την κοινωνική εξέλιξη, η μαρτυρία της ιστορίας ως σήμερα και ένας εύλογος γνωσιολογικός σκεπτικισμός περιβάλλουν τις εξελίξεις της μελλοντικής ιστορίας με εύλογη αβεβαιότητα. Στις ρωγμές της αβεβαιότητας που μένουν ανοικτές, τα επιχειρήματα υπέρ του ενός ή του άλλου κοινωνικού σχηματισμού γίνονται όλο και πιο επιθυμητά, αν όχι επιτακτικώς αναγκαία. Δεν είναι καθόλου προφανές ότι μπροστά μας έχουμε μια σαφή και αποκλειστική επιλογή ανάμεσα στον καπιταλισμό και σε μια ιδιαίτερη εκδοχή κομμουνισμού. Ξεκινώντας από αυτές τις ρωγμές, η κύρια ένσταση στη σύλληψη της ελευθερίας από τον Μαρξ θα είναι ότι επιβάλλει αυθαίρετα όρια και δεσμά στην ελευθερία νοούμενη με τρόπους που μπορούμε να διαβάσουμε στην ίδια του τη σκέψη: την ελευθερία ως αυτοπροσδιορισμό, ανοικτή αυτοδημιουργία και υπέρβαση δεδομένων μορφών ζωής.

Πριν ξεδιπλώσουμε αυτό το κριτικό επιχειρήμα, τρεις περαιτέρω διευκρινίσεις. Πρώτον, όπως δείχνουν κειμενικές μαρτυρίες από το *Κεφάλαιο* και το σχέδιο των *Grundrisse*, ο Μαρξ εγκατέλειψε τις αρχικές του ελπίδες ότι η ελευθερία ως ολιστική αυτοπραγμάτωση θα μπορούσε να υλοποιηθεί στον χώρο εργασίας. Η οικονομία θα παραμείνει το «βασιλείο της αναγκαιότητας» που καλύπτει υλικές ανάγκες. Το «βασιλείο της ελευθερίας», δηλαδή της καλλιτεχνικής, επιστημονικής κλπ. ανάπτυξης ως αυτοσκοπών βρίσκεται έξω από τη σφαίρα της υλικής παραγωγής ως τέτοιας.

Η εξοικονόμηση εργάσιμου χρόνου ισοδυναμεί με αύξηση του ελεύθερου χρόνου, δηλαδή του χρόνου για την πλήρη ανάπτυξη του ατόμου... Η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας των ατόμων, και άρα... η μείωση της αναγκαίας εργασίας της κοινωνίας στο ελάχιστο, με αντίστοιχη τότε καλλιτεχνική, επιστημονική κλπ. καλλιέργεια των ατόμων, με τον χρόνο που ελευθερώθηκε και τα μέσα που δημιουργήθηκαν για όλους.
(Μαρξ, 1990b: 544, 538)

Ο Μαρξ, ωστόσο, δεν απαρνήθηκε την ιδέα ότι η αναγκαία εργασία μπορεί να εξελιχθεί σε μια ικανοποιητική μορφή δραστηριότητας, που πλουτίζει το άτομο.

Η εργασία δεν μπορεί να γίνει παιχνίδι, όπως θέλει ο Φουριέ... Ο ελεύθερος χρόνος – που είναι χρόνοςσχόλης όσο και χρόνος για ανώτερη δραστηριότητα – έχει βέβαια μετατρέψει τον κάτοχό του σε διαφορετικό υποκείμενο, και σαν τέτοιο διαφορετικό υποκείμενο προβάλλει τότε και στην άμεση παραγωγική διαδικασία. Αυτή η τελευταία αποτελεί πειθαρχία – ως προς τον άνθρωπο που διαμορφώνεται – όπως και άσκηση, πειραματική επιστήμη, υλικά δημιουργική και αντικειμενοποιούμενη επιστήμη – ως προς τον διαμορφωμένο άνθρωπο, που στο μυαλό του υπάρχει η συσσωρευμένη γνώση της κοινωνίας... Η εργασία δεν εμφανίζεται πια τόσο πολύ σαν ενταγμένη στην παραγωγική διαδικασία, όσο αντίθετα ο άνθρωπος συμπεριφέρεται ο ίδιος σαν επόπτης και ρυθμιστής της παραγωγικής διαδικασίας... Προβάλλει δίπλα στην παραγωγική διαδικασία αντί να αποτελεί τον κυριότερο παράγοντά της. Σε αυτή τη μεταλλαγή σαν ο μεγάλος ακρογωνιαίος λίθος της παραγωγής... εμφανίζεται... η ιδιοποίηση της γενικής παραγωγικής δύναμης του ανθρώπου, η δική του κατανόηση της φύσης και ο εξουσιασμός της διαμέσου της ύπαρξης του ανθρώπου σαν κοινωνικού σώματος...
(Μαρξ, 1990b: 544, 538)

Το τελευταίο παράθεμα μας οδηγεί στη δεύτερη επισήμανση, η οποία αφορά μια άλλη διάσταση της κατά Μαρξ ελευθερίας: την κυριαρχία πάνω στη φύση. Αυτή είναι συνυφασμένη με τη διαρκή ανάπτυξη των ανθρώπινων ικανοτήτων, καθώς οι επιστημονικές και τεχνικές καινοτομίες θα αυξάνουν τις υλικές μας δυνάμεις. Ο έλεγχος της φύσης διευρύνει επίσης τον αυτοπροσδιορισμό των ανθρώπων, οι οποίοι θα μπορούν πλέον να καθορίζουν την αλληλεπίδρασή τους με τις φυσικές δυνάμεις, να γίνουν αυτοκαθοριζόμενα όντα στον μεταβολισμό τους με τη φύση, αντί να υποτάσσονται τυφλά σε φυσικούς νόμους και συνθήκες.

Τελευταίο σημείο. Το «βασιλείο της αναγκαιότητας» περιλαμβάνει για τον Μαρξ τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις της ελευθερίας στην πρωταρχική της έννοια. Ο Μαρξ δεν επιδίδεται σε μια εκλεπτυσμένη εννοιολογική επεξεργασία της ελευθερίας. Το κύριο βάρος της «υλιστικής» του θεωρίας πέφτει στις οικονομικές συνθήκες και στην απόλυτη πρωταρχικότητά τους για την πραγμάτωση της ελευθερίας όλων. Αναγκαίοι όροι για την

ύπαρξη μιας ελεύθερης ατομικότητας είναι, πρώτον, η εξασφάλιση βασικών υλικών μέσων για την επιβίωση και τις ποικίλες δραστηριότητες όλων των ατόμων, και, δεύτερον, η μείωση της εργάσιμης ημέρας στο ελάχιστο που επιτρέπει το εκάστοτε επίπεδο της τεχνολογικής προόδου. Η συνεχής ανάπτυξη είναι προϋπόθεση για την εκπλήρωση αυτών των δύο όρων, γιατί η σφαίρα των ανθρώπινων αναγκών δεν είναι βιολογικά καθορισμένη.

Ο Μαρξ δεν εξίσωσε την ελευθερία με τα οικονομικά της θεμέλια αλλά τονίζει ότι η ελευθερία είναι μια χίμαιρα χωρίς αυτά, γεγονός που δύσκολα αμφισβητείται. Εξαιρέση αποτελεί η προϋπόθεση της διαρκούς τεχνολογικής ανάπτυξης, η οποία ισχύει μόνον αν οι ανάγκες πρέπει να αυξάνονται διαρκώς.

Το ελεύθερο κοινωνικό υποκείμενο

«Μοναχά σε μια κοινότητα μαζί με άλλους έχει κάθε άτομο τα μέσα να καλλιεργήσει τις ικανότητές του προς όλες τις κατευθύνσεις. Μόνο μέσα στην κοινότητα, επομένως, είναι δυνατή η προσωπική ελευθερία» (Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 115). Το άτομο και όχι μια συλλογική οντότητα είναι το υποκείμενο της κατά Μαρξ ελευθερίας. Και η ουσία της ελευθερίας αυτής είναι η πολύπλευρη ευδοκίμηση του ατόμου, όχι η εκπλήρωση κάποιας «κοινωνικής του φύσης». Αλλά η ειδοποιός διαφορά της αντίληψης του Μαρξ για την ελευθερία είναι ότι η τελευταία συνδέεται αξεδιάλυτα με ένα ιδιαίτερο σχήμα κοινωνικής συνένωσης. Αυτό ενσαρκώνει μια διακριτή έννοια κοινωνικής ελευθερίας, η οποία θεωρείται ότι προσφέρει τη βάση για την πολύπτυχη ολοκλήρωση όλων. Ο Μαρξ αποδίδει απόλυτη σημασία στο κοινωνικό πλαίσιο της ελευθερίας εξαιτίας της κοινωνιο-κεντρικής του αντίληψης για το άτομο.

Η ελεύθερη ατομικότητα που βασίζεται στην καθολική ανάπτυξη των ατόμων και στην καθυπόταξη της συλλογικής τους, κοινωνικής παραγωγικότητας σαν κοινωνικής τους περιουσίας αποτελεί την τρίτη βαθμίδα [ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων των ανθρώπων].

(Μαρξ, 1989: 110)

Ο τρόπος που ο Μαρξ συλλαμβάνει την κοινωνική ελευθερία, δηλαδή την ελευθερία των ατόμων ως μελών μιας κοινωνικής ένωσης και την ελευθερία τους στα πλαίσια των κοινωνικών σχέσεων, βρίθει αντιφάσεων όπως και αλλού. Εν ολίγοις, ο Μαρξ υποστηρίζει μια πρακτική συλλογικής αυτοδιεύθυνσης που θεωρητικά δεν επιδέχεται όρια και καθιστά την κοινωνική πραγματικότητα αντικείμενο συνειδητού συλλογικού σχεδιασμού. Ταυτόχρονα, προβάλλει την εμφάνιση ενός μοναδικού τύπου οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής δομής, ο οποίος αποτελεί το αναγκαίο υπόβαθρο της συλλογικής αυτοκυβέρνησης και των κοινωνικών δεσμών μεταξύ ελεύθερων ατόμων. Αυτό το πραγματοποιημένο μοντέλο της ελεύθερης κοινότητας έρχεται σε σύγκρουση με την κοινωνική αυτονομία όπως την εννοεί ο ίδιος ο Μαρξ και δεν προάγει επαρκώς την ατομική ελευθερία με τη μορφή της ευέλικτης, ανοικτής αυτοδημιουργίας.

Στην καρδιά του πολιτικού οράματος του Μαρξ βρίσκουμε ένα ριζοσπαστικό δημοκρατικό φαντασιακό. Η χειραφετημένη κοινωνία του κομμουνισμού

για πρώτη φορά χειρίζεται συνειδητά τις φυσικές προϋποθέσεις σα δημιουργήματα των ανθρώπων που έχουν υπάρξει ως τώρα, απογυμνώνει τις σχέσεις αυτές από το φυσικό τους χαρακτήρα και τις υποτάσσει στην εξουσία των ενωμένων ατόμων. Η οργάνωσή του είναι, επομένως, ουσιαστικά οικονομική, είναι υλική δημιουργία των όρων αυτής της συνένωσης. Μετατρέπει τους υπάρχοντες όρους σε όρους της συνένωσης...[ώστε] να κάνει αδύνατο να υπάρχει οτιδήποτε ανεξάρτητα από τα άτομα.

(Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 119)

Άρα, κοινωνική ελευθερία είναι κατά πρώτο λόγο η συνειδητή συλλογική διαμόρφωση όλων των κοινωνικών σχέσεων και περιστάσεων. Αυτή είναι η θεμελιώδης προϋπόθεση της ατομικής αυτοανάπτυξης, γιατί μόνον έτσι τα άτομα μπορούν να συγκροτήσουν το ευνοϊκότερο κοινωνικό πλαίσιο για τους τρόπους ζωής που επιλέγουν. Αλλά εδώ αναφαίνεται και μια άλλη έννοια ελευθερίας, δηλαδή η αυτονομία, η συλλογική θέσπιση των κοινωνικών νόμων και η δύναμη των ατόμων ως συλλογικότητας να ορίζουν τις κοινωνικές συνθήκες της ζωής τους.

Αυτές οι ιδέες είναι σάρκα από τη σάρκα της δημοκρατικής ελευθερίας. Αλλά ο Μαρξ διεύρυνε τη δημοκρατική φαντασία επεκτείνοντας τα πεδία της πολιτικής ζωής που περνούν κάτω από τον συλλογικό έλεγχο (Drapet, 1977: 282-310). Τόνισε ότι στη σύγχρονη κοινωνία, όπως και στις παλιότερες, ένα μεγάλο φάσμα κοινωνικών σχέσεων και περιστάσεων δεν αναγνωρίζονται ως προϊόν της κοινωνικής δράσης και διαφεύγουν

από τον συνειδητό έλεγχο. Ιστορικές αρχές και κοινωνικές σχέσεις θεωρούνται φυσικά δεδομένα και αυτονομούνται από τη βούληση των ζωντανών ατόμων. Όταν η κοινωνική διάδραση δεν γίνεται αντικείμενο συντονισμού από τους κοινωνικούς δρώντες, το αποτέλεσμά της δεν αντιστοιχεί απαραίτητα στις προθέσεις τους, και μπορεί να υψωθεί απέναντί τους σαν μια ξένη δύναμη (Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 80). Αυτή είναι ουσία της δεύτερης έννοιας της αλλοτρίωσης στον Μαρξ: σημαίνει μια κατάσταση στην οποία ο δημιουργός καταλήγει να ελέγχεται από το δημιούργημά του.

Η σύλληψη της κοινωνίας ως ενός αθέλητου αθροιστικού αποτελέσματος των κοινωνικών δράσεων δεν είναι μια πρωτότυπη θεωρία του Μαρξ (Rosen, 1996: 101-147). Ο ίδιος, όμως, ήταν από τους πρώτους που εξέφρασε εύγλωττα την ιδέα ότι μια ένωση αυτοκυβερνώμενων ατόμων δεν θα ήταν αποξενωμένη από την πραγματικότητα που γεννά η κοινωνική δράση. Μια ελεύθερη κοινωνία δεν θα αναγνώριζε απλώς ότι όλοι οι κοινωνικοί δεσμοί και οι κοινωνικές συνθήκες είναι προϊόν της ιστορίας των αλληλεπιδράσεων μεταξύ των ατόμων. Με βάση αυτή τη συνειδητοποίηση, η κοινωνία θα συγκροτούνταν κατά τέτοιο τρόπο ώστε να ανοίξει τους θεσμούς και τα κοινωνικά πλαίσια στη δυνατότητα ενεργού διάπλασής τους από τους κοινωνικούς δρώντες. Τα αυτόνομα άτομα αναλαμβάνουν συλλογικά την ευθύνη για την κοινωνική τους κατάσταση και την κάνουν να ανταποκρίνεται στα σχέδια και τις ενέργειές τους.

Η ιστορία των δημοκρατιών είναι μια ιστορία προσέγγισης αυτού του στόχου, της αποφυσικοποίησης των κοινωνικών θεσμών. Αλλά αυτή η κίνηση κάθε άλλο παρά έχει ολοκληρωθεί, και σήμερα μάλιστα οπισθοχωρεί στις συνθήκες της παγκόσμιας νεοφιλελεύθερης οικονομίας, η οποία εμφανίζει ποικίλες οικονομικές σχέσεις και φαινόμενα ως φυσικές και ανεξέλεγκτες δυνάμεις ή ως κτυπήματα της μοίρας. Ο Μαρξ επεσήμανε κρίσιμους τομείς της κοινωνικής ζωής –την υλική παραγωγή και κυκλοφορία- όπου η πραγματοποίηση και η μοιρολατρική υποταγή στα τυχαία αποτελέσματα της κοινωνικής αλληλεπίδρασης εξακολουθούν να κυριαρχούν. Εφήρμοσε το κριτικό σχήμα της αλλοτρίωσης (του δημιουργού από το δημιούργημα) στο οικονομικό σύστημα και ήταν υπέρμαχος της συλλογικής διαχείρισης της οικονομίας συνολικά. Η ιδέα της αταξικής κοινωνίας αναφέρεται ακριβώς στην ίση κατανομή της ισχύος των ατόμων στον τομέα της υλικής παραγωγής.

Διάφορα επιχειρήματα μπορούν να δείξουν γιατί η συλλογική διακυβέρνηση της οικονομικής δραστηριότητας προωθεί την κοινωνική αυτονομία όλων από διάφορες απόψεις. Στον ίδιο τον οικονομικό τομέα, ο κοινωνικός συντονισμός και η κοινή διαχείριση δίνουν σε όλα τα άτομα αυξημένη δύναμη επιρροής πάνω στις υλικές συνθήκες. Όταν διαφορετικοί οικονομικοί δρώντες λαμβάνουν αποφάσεις ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο, οι συνολικές τελικές συνέπειες των πρωτοβουλιών τους εξαρτώνται από την τύχη. Αυτό σημαίνει ότι όσο λιγότερο ρυθμίζονται η παραγωγή και η αγορά, τόσο λιγότερο προσαρμόζονται αμοιβαία οι ατομικές πράξεις μέσω κοινών πολιτικών και κανόνων έτσι ώστε να αποτρέπονται σωρευτικά αποτελέσματα που είναι χειρότερα για όλους. Οι οικονομικές κρίσεις προκαλούνται ακριβώς από τις ανεξάρτητες, ασυντόνιστες δράσεις πολλαπλών δρώντων.

Από μια άλλη σκοπιά, η δημοκρατία υπαγορεύει να έχουν όλοι ίσο λόγο σε αποφάσεις κοινού ενδιαφέροντος. Αυτή η αρχή συγκρούεται με έναν οικονομικό σχηματισμό στον οποίο αρκετοί πολίτες έχουν μικρή ή και καμία δυνατότητα να επηρεάσουν τη διαμόρφωση βασικών πολιτικών γύρω από τις μεγάλες επενδύσεις, την απασχόληση, της οργάνωση της παραγωγής και την κατανομή του προϊόντος, όλα εκ των οποίων επιδρούν καθοριστικά στις συνθήκες εργασίας και τους όρους ζωής της πλειοψηφίας. Ο κοινωνικός έλεγχος της υλικής παραγωγής, που προϋποθέτει τη συλλογική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, επιτρέπει στις κοινότητες να κάνουν πράξη τις δημοκρατικές ελευθερίες στη σφαίρα της παραγωγής. Η συλλογική ιδιοκτησία καθιστά εφικτή την ίση συμμετοχή των εργαζόμενων στη λήψη αποφάσεων γύρω από τις συνθήκες, τα περιεχόμενα και το προϊόν της εργασίας τους. Ο καπιταλισμός παρέχει ένα βαθμό ελευθερίας στην πλειονότητα των ατόμων σε ό,τι αφορά την επιλογή εργοδότη και τον τύπο της απασχόλησης, αλλά ακυρώνει την αυτονομία των πολλών μέσα στην εκάστοτε εργασία τους. Η ελευθερία των αποφάσεων σε αυτή ανήκει στους κατόχους των μέσων παραγωγής. Εφόσον στον καπιταλισμό η πλειοψηφία των ατόμων δεν είναι ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής, ο υπαρκτός καπιταλισμός σημαίνει ότι στη σφαίρα της παραγωγής τα περισσότερα άτομα εργάζονται κάτω από άλλους δεσπότες (Μαρξ, 1990b: 381-382, 424, 449-450, 548-550, 769, 776). Ο καπιταλισμός είναι το αντίθετο της καθολικής ελευθερίας στον βαθμό που παραβιάζει θεμελιώδεις δημοκρατικούς κανόνες και καταργεί την ίση ελευθερία στον χώρο της εργασίας, αν όχι και αλλού.

Δεύτερον, η συλλογική διαχείριση των υλικών πόρων μιας κοινότητας αποτελεί θεμέλιο της δημοκρατικής αυτοκυβέρνησης όχι μόνον γιατί επιτρέπει την επέκταση της δημοκρατικής συναπόφασης στον οικονομικό τομέα, αλλά επειδή μπορεί να εξαλείψει πηγές ασύμμετρης επιρροής στις δημοκρατικές διαδικασίες. Μαρξιστές και άλλες σχολές σκέψης έχουν υποστηρίξει ότι, στις καπιταλιστικές δημοκρατίες, οι δημοκρατικές κυβερνήσεις τείνουν συστηματικά να εξυπηρετούν τα επιχειρηματικά συμφέροντα. Αυτό οφείλεται στην άνιση δύναμη επιρροής που διαθέτουν οι ιδιωτικές επιχειρήσεις στις αποφάσεις και τις πολιτικές γύρω από την

οικονομική ανάπτυξη, την απασχόληση και την παραγωγή, οι οποίες επηρεάζουν καθοριστικά τα φορολογικά έσοδα του κράτους και διαμορφώνουν άμεσα τις βιοτικές προοπτικές του εκλογικού σώματος (Dunleavy και O' Leary, 1987: 245-246, 257, 277, 294). Η μείωση των ανισοτήτων ισχύος στον έλεγχο των υλικών πόρων έχει πρωτεύουσα σημασία για την επίτευξη της ίσης ελευθερίας στην οικονομία, το κράτος και σε όλο το φάσμα των κοινωνικών σχέσεων, εξαιτίας της θεμελιώδους αξίας των υλικών μέσων για τις περισσότερες δραστηριότητες και κοινωνικές σχέσεις.

Εκείνο που υποσκάπτει το καθεστώς της κοινωνικής ελευθερίας στον Μαρξ είναι ξανά οι εκρηκτικές εσωτερικές του εντάσεις, οι οποίες έρχονται στο φως αν αντιπαραβάλουμε την κύρια αρχή της ελεύθερης κοινωνίας κατά Μαρξ –το κομμουνιστικό αξίωμα ότι όλες οι κοινωνικές αρχές πρέπει να καθορίζονται ελεύθερα από τα «ενωμένα άτομα»- στα στοιχεία της κλειστότητας που σφραγίζουν την κομμουνιστική κοινωνία. Πρόκειται για μια κοινότητα με κοινωνική αρμονία, με ελάχιστη ή καθόλου πολιτική υπό τη μορφή των αγώνων εξουσίας, των δημοκρατικών χώρων αντιπαράθεσης και σύγκρουσης. Θεμελιώδεις αποφάσεις για την οικονομική οργάνωση (κεντρικός σχεδιασμός, αποκλειστικά συλλογική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, πλήρης κατάργηση των αγορών) και τους στόχους της (διαρκής ανάπτυξη και τεχνολογική εξέλιξη) δεν παραμένουν αντικείμενα συλλογικής διαβούλευσης και διαπραγμάτευσης.

Ένας μεγαλύτερος βαθμός αφαίρεσης και διαχωρισμού ανάμεσα στις αρχές και τη συγκεκριμένη ενσάρκωσή τους θα μπορούσαν να υπηρετήσουν καλύτερα τις χειραφετητικές προθέσεις του σχεδίου του Μαρξ. Για παράδειγμα, η αρχή της συλλογικής αυτοδιαχείρισης στην οικονομική σφαίρα μπορεί να εφαρμοστεί με διαφορετικούς τρόπους ανάλογα με διαφορετικές αξιολογήσεις και ερμηνείες της ελευθερίας. Ο κοινωνικός σχεδιασμός μπορεί να συγκρούεται λ.χ. με την ανάγκη για ενίσχυση της καινοτομίας και της ανεξαρτησίας, ενώ η δημοκρατική ρύθμιση της οικονομίας μπορεί να αντιπαρατίθεται στη γραφειοκρατική κυριαρχία που προκύπτει από μια συγκεντρωτική, σχεδιασμένη οικονομία. Αυτές οι συγκρούσεις μπορούν να διευθετηθούν με διαφορετικούς τρόπους που οδηγούν σε διαφορετικές θεσμικές μορφές. Η ταύτιση της ελεύθερης κοινωνίας με έναν ιδιαίτερο οικονομικό και κοινωνικό σχηματισμό αποκλείει την αντιπαράθεση και την κοινωνική επιλογή γύρω από τέτοια βασικά ερωτήματα, και δεν επιτρέπει την κριτική των κατεστημένων ρυθμίσεων ώστε να προαχθούν οι τελικοί σκοποί που καλούνται να υπηρετήσουν οι κοινωνικοί θεσμοί.

Θα έλεγε κανείς ότι οι ιδιαίτερες επιλογές και προτεραιότητες της κοινωνικής του ατζέντας δεν είναι οι πλέον κατάλληλες για την ευδοκίμηση της ελευθερίας όπως την αντιλαμβάνεται ο ίδιος ο Μαρξ. Για παράδειγμα, μια κοινωνία που δεξιώνεται τις διαφορές, τις διαφωνίες και τις συγκρούσεις, παρά ο αρμονικός κόσμος που προεικόνιζε ο Μαρξ, είναι πιθανόν να είναι πιο φιλόξενη στις πολύμορφες ατομικότητες που απελευθερώνουν τις δημιουργικές τους δυνάμεις (Lukes, 1987: 96, Brenkert, 1983: 229). Οι δραστηριότητες, τα νέα εγχειρήματα και πειράματα διαφορετικών υποκειμένων δεν μπορούν πάντα να εναρμονίζονται αυθόρμητα, και δεν είναι δυνατόν να συνυπάρχουν ειρηνικά χωρίς τριβές που θα πρέπει να γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης. Ομοίως, η υπέρβαση της κοινωνικής αλλοτρίωσης, της υποταγής σε αυτονομημένους θεσμούς και κοινωνικές πρακτικές, προάγεται αποτελεσματικότερα σε μια κοινωνία που νομιμοποιεί την πολιτική, δημόσια αντιπαράθεση σε δημοκρατικούς χώρους. Η πολιτική της αμφισβήτησης και της σύγκρουσης επέτρεψε σε κοινωνικά κινήματα να αντιπαλέψουν καταπιεστικές σχέσεις και να επεκτείνουν την ίση ελευθερία σε νέα κοινωνικά πεδία. Η αγωνιστική πολιτική της δημοκρατίας παρέχει τα μέσα για την ανατροπή των σχέσεων ανισότητας και κυριαρχίας. Η εξάλειψη του δημοκρατικού αγωνισμού θα είχε νόημα μόνο αν δεχόμασταν τη μυθική και επικίνδυνη αντίληψη ότι υπάρχει ένας τρόπος για να άρουμε τις διαφορές δύναμης και εξουσίας σε όλες τις κοινωνικές σφαίρες, άπαξ και διαπαντός. Ο Μαρξ πρόσβευε ότι οι ταξικές διαιρέσεις είναι η βαθύτερη πηγή κάθε κοινωνικής διαφοράς και κυριαρχίας, συνεπώς η εξαφάνισή τους είναι αναγκαία και επαρκής για την εξασφάλιση της ίσης ελευθερίας όλων. Η (αναπόφευκτη) παρουσία προβληματικών απόψεων σε μια θεωρία ελευθερίας δεν είναι καταστροφική από μόνη της. Το μεγαλύτερο πρόβλημα είναι η μη εξασφάλιση μηχανισμών κοινωνικής αυτοδιόρθωσης σε μια ελεύθερη κοινωνία -η μη κατοχύρωση της δυνατότητας να πραγματοποιούνται αλλαγές στις βασικές ρυθμίσεις της κοινωνίας έτσι ώστε αυτές να προσαρμόζονται σε νέες ιδέες, βιώματα και διδάγματα για την καλύτερη επίτευξη των θεμελιωδών αρχών της ισότητας και της ελευθερίας.

Ελευθερία της συνείδησης

Η κατά Μαρξ ελευθερία στο πεδίο της σκέψης, των ιδεών και των ταυτοτήτων ενσαρκώνει και αυτή τη διμάχη ανάμεσα σε αντικρουόμενες ορμές και επιδιώξεις. Η ελεύθερη σκέψη και συνείδηση ξεφεύγουν από τα στενά πλαίσια των εθνικών ταυτίσεων και τα δεσμά των θρησκευτικών δογματισμών, των «αιώνιων αληθειών» και των παγιωμένων ιδεών (Μαρξ, Ένγκελς, 1997: 72-73) Η ελευθερία συνεπάγεται τη χειραφέτηση

από τις ιδεολογικές καθηλώσεις και τις άκαμπτες ταυτότητες, την υπέρβαση της πνευματικής αλλοτρίωσης που πηγάζει από την υποταγή στα πνευματικά μας δημιουργήματα. Αλλά αυτή η χειράφηση από δόγματα και κλειστές ταυτότητες αναιρείται στον βαθμό που η ελευθερία ταυτίζεται με άλλα συγκεκριμένα δόγματα και ταυτότητες: το κοσμικό, αντιθρησκευτικό πνεύμα, μια θετικιστική αντίληψη για το πραγματικό, έναν παγκόσμιο πολιτισμό που έχει διαλύσει τους εθνικούς. Η στάση του προς τη θρησκεία φωτίζει πλήρως αυτή τη φαύλη κατάληξη. Ο Μαρξ (2007: 38) καταγγέλλει την «αστική» ελευθερία της συνείδησης, επειδή δεν είναι παρά η ανοχή της θρησκευτικής ανελευθερίας της συνείδησης...

Δεν είναι δυνατό να απελευθερωθούμε από κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο, δόγμα και αντίληψη. Αλλά μπορούμε να επαυξήσουμε την αυτονομία μας από επιμέρους δογματισμούς και κλειστές ταυτότητες καλλιεργώντας μια κριτική διάθεση προς κάθε συγκεκριμένη ιδέα, θεωρία και κοσμοαντίληψη.

Η ουσία της κριτικής

Σύμφωνα, λοιπόν, με ένα από τα βασικά σενάρια που διαβάζουμε στο έργο του Μαρξ, η ελευθερία αποτελεί ένα ορισμένο σχήμα ζωής που αξιώνει καθολική ισχύ. Οι όροι για την πραγματοποίησή του θα εκπληρωθούν σε ένα στάδιο κορύφωσης της ιστορικής εξέλιξης, ολοκληρώνοντας οριστικά τους αγώνες για τη χειραφέτηση. Στη διαδικασία αυτή θα επιστρατευθούν καταναγκαστικά μέσα, όπως η επαναστατική βία και, γενικότερα, η εξουσία του κράτους. Μια εμφανής βεβαιότητα για το νόημα και τις προοπτικές της ελευθερίας πατάει πάνω στην ασφαλή γνώση της κοινωνικής ιστορίας, η οποία έχει υλικά θεμέλια –την τεχνολογική πρόοδο. *Αυτά είναι τα ειδοποιά στοιχεία μιας νεωτερικής ουσιοκρατικής ιδέας για την ανθρώπινη ελευθερία*: το ουσιαστικά προσδιορισμένο και καθολικό περιεχόμενο (που ισχύει για όλους τους ανθρώπους), η βέβαιη πίστη στο συγκεκριμένο νόημα της ελευθερίας, η νόμιμη καταφυγή στη βία. Από κοινού συγκροτούν ένα τοξικό μείγμα που μπορεί να επιφέρει ένα πλήθος καταπιεστικών αποτελεσμάτων.

Κατά πρώτον, η ιδέα ότι η ελεύθερη ύπαρξη ταυτίζεται με ένα ιδιαίτερο πρότυπο σκέψης, δράσης και σύνδεσης με τους άλλους, το οποίο έχει γενική ισχύ, συρρικνώνει επί της αρχής την ελευθερία των δρώντων να ορίζουν οι ίδιοι τις αρχές της σκέψης και της δράσης τους επιλέγοντας από ένα ανοικτό σύνολο κοινωνικών δυνατοτήτων ή δημιουργώντας τις δικές τους δυνατότητες. Παρομοίως, η ταύτιση της συλλογικής ελευθερίας με ένα μοναδικό τύπο κοινωνικής συνένωσης περιχαρακώνει την αυτονομία των διαφορετικών κοινοτήτων, την ελευθερία τους να αναμορφώνουν και να αναδιαπραγματεύονται επ' αόριστον τις θεμελιώδεις κοινωνικές τους ρυθμίσεις. Η ίδια σύγχυση δεν συμβάλλει στην καθιέρωση διαδικασιών αυτοδιόρθωσης, με τις οποίες οι εξισωτικές κοινότητες της ελευθερίας να διερευνούσαν και θα αναθεωρούσαν κεντρικούς θεσμούς σε κάθε πεδίο της κοινωνικής ζωής έτσι ώστε να διορθώνουν τις αρνητικές συνέπειες επιλογών του παρελθόντος.

Δεύτερον, η φαντασίωση ότι οι αγώνες για την ίση ελευθερία μπορούν να φτάσουν σε ένα οριστικό τέλος, διασφαλίζοντας άπαξ και διαπαντός τις ουσιαστικές προϋποθέσεις της καθολικής ελευθερίας, είναι επόμενο να ελαττώνει την κριτική επαγρύπνηση για τη συγκαλυμμένη επιβίωση ή την εκ νέου ανάδυση δεσμών κυριαρχίας. Κοινωνικά κινήματα και πολιτικές πρωτοβουλίες που θα ήθελαν να αγωνιστούν ενάντια σε αυτά τα δεσμά δεν θα διέθεταν έναν νόμιμο χώρο για να εκφράσουν την αμφισβήτησή τους και να επιδιώξουν τον κοινωνικό μετασχηματισμό. Μόνο μια υπερβατική δύναμη ή υποκατάστατά της –π.χ. μια καθοριστική κοινωνική δομή ή η ανθρώπινη φύση- έξω από τη ροή της ιστορίας θα μπορούσαν να πετύχουν τη μόνιμη εξάλειψη κάθε σημαντικής σχέσης ανισότητας και ανελευθερίας. Αν δεν υπάρχουν τέτοιες εγγυήσεις, μια πολιτεία που νομιμοποιεί τον κοινωνικό ανταγωνισμό και την αμφισβήτηση θα είναι σε καλύτερη θέση να προαγάγει την εξισωτική χειραφέτηση απ' ό,τι μια κοινότητα που προσβλέπει στην τελική συμφιλίωση και τη διαρκή αρμονία.

Τέλος, σύμφωνα με ένα επιχείρημα που έχει επαναληφθεί πολλές φορές, η πεποίθηση ότι η ελευθερία έχει αντικειμενικά καθορισμένες προϋποθέσεις και περιεχόμενα μπορεί να νομιμοποιήσει τη βίαιη επιβολή τους σε όσους διαφωνούν, στο όνομα της ίδιας της ελευθερίας τους (βλ. π.χ. Berlin, 1996: 1-16, Kolakowski, 1978: 416-420). Οι αναγκαίοι όροι της πραγματικής ελευθερίας για όλους μπορούν να επιβληθούν από κρατικές αρχές ή από μαχητικές ομάδες που αναλαμβάνουν να απελευθερώσουν την κοινωνία από τα δεσμά της, καθοδηγούμενες από μια αντικειμενική γνώση της ουσίας της ελεύθερης ζωής. Μια αξίωση γνώσης της αλήθειας για την ανθρώπινη χειραφέτηση, στην οποία ορισμένοι έχουν πρόσβαση ενώ άλλοι παραμένουν στην άγνοιά τους, παράγει και νομιμοποιεί εύκολα πολιτικές ιεραρχίες και σχέσεις κυριαρχίας.

Για να συλλάβει κανείς πληρέστερα το ουσιοκρατικό σχήμα της ελευθερίας, θα πρέπει να κατανοήσει ότι οι εν λόγω μορφές καταπίεσης απορρέουν από την κοινή δράση όλων των παραμέτρων που προαναφέραμε, δηλαδή από την προβολή ενός συγκεκριμένου, καθολικού και αμετάβλητου σεναρίου για την ελεύθερη ζωή που διαπνέεται από πίστη στην αλήθεια του. Διαφορετικά, αν λ.χ. δεν υπάρχει βεβαιότητα για την αλήθεια αυτού του σχήματος, τότε η επιθυμία της επιβολής του υποσκάπτεται από τις αμφιβολίες για την εγκυρότητα

και τη σημασία του.

Η κριτική αυτή ενισχύει μια γνωστή πολεμική εναντίον της ουσιοκρατίας του Μαρξ, η οποία εντοπίζει την «ουσία» της αντίληψής του για την ανθρώπινη δράση και κοινωνία στην υλική παραγωγή. Η προτεραιότητα που αποδίδει ο Μαρξ στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων μπορεί να εξουσιοδοτήσει ωμές και αυταρχικές πρακτικές –από τον συγκεντρωτισμό της εξουσίας και την ιεραρχική διοίκηση στα εργοστάσια ως τη βίαιη κολεκτιβοποίηση όλων των μέσων παραγωγής- αν αυτές κρίνονται σκόπιμες για την εκπλήρωση του πρωταρχικού και αναγκαίου όρου, ο οποίος θα μας προσγειώσει στον κόσμο της ελευθερίας. (Wright et al., 1992: 14-15).

Επιπλέον, η υπόθεση του Μαρξ ότι η οικονομική δομή είναι η καθοριστική βάση όλων των κοινωνικών δεσμών συνεπάγεται ότι η αλλαγή της είναι αναγκαίος και επαρκής όρος για την εξάλειψη των δεσμών κυριαρχίας και καταπίεσης σε όλο το κοινωνικό οικοδόμημα. Αυτή η αντίληψη μειώνει την προσοχή που πρέπει να δίνουμε σε μορφές υποταγής οι οποίες ανιχνεύονται σε πολλούς διαφορετικούς άξονες –στο κράτος, το φύλο, τη φυλή, την οικολογία κλπ. Η απάντηση του Μαρξ στην κριτική του Μπακούνιν για τους κινδύνους κυριαρχίας σε ένα επαναστατικό κράτος (βλ. Μαρξ, 1874-75, στο Marx, Engels, 1962) είναι διαφωτιστική. Ο Μαρξ αποκλείει απλώς αυτή τη δυνατότητα, αρνούμενος την αυτοδύναμη λειτουργία πολιτικών θεσμών όπως το κράτος, με τις ιδιαίτερες μορφές καταπίεσης που ενέχουν. Η διαίρεση ανάμεσα σε άρχοντες και αρχόμενους έχει οικονομικές ρίζες, και όταν αυτές κοπούν, θα εκλείψει και η διαίρεση. Όπως μαθαίνουμε στο Μανιφέστο, η πολιτική εξουσία δεν είναι παρά η οργανωμένη εξουσία μιας τάξης για την καταπίεση μιας άλλης. Εφόσον διαλυθούν οι ταξικές διαιρέσεις, δεν θα υπάρχει λόγος να ανησυχούμε για τον κρατικό αυταρχισμό.

Αυτές οι κριτικές επισημάνσεις είναι εύστοχες, αλλά η ουσιοκρατία στη σκέψη του Μαρξ δεν περιορίζεται στην έμφαση που αποδίδει στις οικονομικές δυνάμεις και στον πρωτογενή αιτιακό τους ρόλο. Στην κοσμοεικόνα του Μαρξ, το φάσμα μιας κλειστής δομής ρίχνει τη σκιά του σε ευρύτερα πεδία της «ελεύθερης» σκέψης, δράσης και κοινωνικής οργάνωσης, και εμπεριέχει έτσι τον κίνδυνο του αυταρχισμού, του περιορισμού, της καθήλωσης και του αποκλεισμού σε ένα πλήθος διαφορετικών επιπέδων.

«Θα πρέπει λοιπόν να μας βασανίζει αυτό το βάσανο/Αφού μας φέρνει μεγαλύτερη χαρά;»¹

Μια προφανής απάντηση προς υπεράσπιση του Μαρξ είναι ότι οι θέσεις που διατυπώνει ρητά για την πολιτική της κομμουνιστικής απελευθέρωσης φανερώνουν μια έντονη ευαισθησία για τα ζητήματα της πολιτικής εξουσίας, και ο Μαρξ ασπάζεται την άμεση συλλογική αυτοδιεύθυνση της εργασίας, η οποία θα απέτρεπε αυταρχικούς ελέγχους της λαϊκής ελευθερίας. Είναι γνωστό ότι ο Μαρξ (2001: 83) εξύμνησε την Κομμούνια του Παρισιού του 1871 ως την «ανοιχτή τελικά πολιτική μορφή με την οποία μπορούσε να συντελεστεί η οικονομική απελευθέρωση της εργασίας». Και η Κομμούνια ήταν ένα καθεστώς συμβουλευτικής, άμεσης δημοκρατίας από τα εργατικά, λαϊκά στρώματα, όχι ένα απολυταρχικό καθεστώς που επιβαλλόταν στη λαϊκή πλειοψηφία. Συνέτριψε τη γραφειοκρατία και κατέστησε δυνατή τη «διακυβέρνηση του λαού από τον λαό» (Μαρξ, 2001: 79-81). Ομοίως, στο *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, διακηρύσσει ότι το προλεταριακό κίνημα είναι ένα συνειδητό, ανεξάρτητο κίνημα της τεράστιας πλειοψηφίας, που προασπίζεται το συμφέρον της τεράστιας πλειοψηφίας (Μαρξ, Ένγκελς, 1999: 56-63, 75).

Δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει ότι και στο σημείο αυτό ο συλλογισμός του περιέχει αμφισημίες και αντιφάσεις. Στο *Μανιφέστο* συνεχίζει λέγοντας ότι οι Κομμουνιστές ξεχωρίζουν ως το πιο αποφασιστικό τμήμα της εργατικής τάξης που έχει το πλεονέκτημα έναντι των υπολοίπων ότι κατανοεί σαφώς την πορεία, τις προϋποθέσεις και τα τελικά γενικά αποτελέσματα του προλεταριακού κινήματος (Μαρξ, Ένγκελς, 1999: 64). Τι άλλο χρειάζεται για να αναγορευθούν οι Κομμουνιστές στους πλέον κατάλληλους καθοδηγητές μιας παγκόσμιας επανάστασης η οποία θα δημιουργήσει μια ελεύθερη ανθρωπότητα σύμφωνα με τη σαφέστερη κατανόηση των συνθηκών και των αποτελεσμάτων της ανθρώπινης χειραφέτησης που διαθέτουν οι Κομμουνιστές;

Παρομοίως, ο Μαρξ (1979) εξυμνεί δυσοίωνα τον δυτικό ιμπεριαλιστικό εκσυγχρονισμό στην Ινδία της Βρετανικής Αυτοκρατορίας. Η καταστροφή των παραδοσιακών κοινότητων από τη Βρετανική Αυτοκρατορία γίνεται αποδεκτή ως το «εργαλείο της ιστορίας» που θα επιτρέψει στην ανθρωπότητα να «εκπληρώσει το πεπρωμένο της». Εφόσον η οικουμενική ελευθερία είναι ο ύψιστος στόχος, και αυτή έχει συγκεκριμένα περιεχόμενα και όρους, κάθε μέσο που μπορεί να την προωθήσει αποτελεσματικά μπορεί να νομιμοποιηθεί ως σκόπιμο και θεμιτό. Γι' αυτό, όση θλίψη και αν προκαλεί η συντριβή ενός αρχαίου κόσμου, μας λέει ο Μαρξ, έχουμε το δικαίωμα να αναφωνήσουμε μαζί με τον Γκαίτε: «Θα πρέπει λοιπόν να μας βασανίζει αυτό το βά-

¹ Από το ποίημα του Goethe 'An Suleika', *Westöstlicher Diwan*, όπως παρατίθεται από τον Μαρξ (1979: 132-133).

σανο/ Αφού μας φέρνει μεγαλύτερη χαρά;» (Μαρξ, 1979: 132-133).

Το κύριο εδώ είναι ότι, παρά τις αμφισβησίες και τις αντιφάσεις της σκέψης του Μαρξ, η καταπιεστική επιβολή ενός ιδιαίτερου συστήματος ελευθερίας είναι μια αντικειμενική δυνατότητα η οποία ενυπαρχει σε κάθε ερμηνεία της ελεύθερης ζωής και της ελεύθερης συνένωσης που τις βάζει σε ιδιαίτερα καλούπια, ισχυρίζεται ότι διαθέτει μια βέβαιη και απολύτως έγκυρη γνώση των περιεχομένων και των όρων της ελευθερίας και, ως επιστέγασμα, είναι έτοιμη να μετέλθει εξαναγκαστικά μέσα για την πραγματοποίησή της. Αν δεν υπάρχουν καθορισμένα περιεχόμενα και αναγκαίοι όροι για την ελευθερία, δεν υπάρχει τίποτε συγκεκριμένο και σταθερό για να επιβληθεί σε οποιονδήποτε. Αν εγγράφουμε συγκεκριμένα περιεχόμενα στην ελευθερία, αλλά δεν υποθέτουμε ότι η γνώση μας είναι αντικειμενική και αδιαμφισβήτητη, το κράτος ή άλλες αυτόκλητες πρωτοπορίες δεν δικαιούνται πλέον να τα επιτάσσουν ως αυθεντίες και πεφωτισμένοι δεσπότες. Αν, αντιθέτως, θεωρούμε ότι η ελευθερία έχει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο το οποίο μπορούμε να γνωρίζουμε με αντικειμενικά έγκυρο τρόπο, εξουσιοδοτούμε κάθε υπέρμαχο της ελευθερίας να επιδιώξει με τη βία την επίτευξη των αναγκαίων συνθηκών και τρόπων συμπεριφοράς που ταυτίζει με την ανθρώπινη χειραφέτηση με πλήρη βεβαιότητα. Γιατί να μη δράσει κανείς έτσι αν η ελευθερία είναι η ύψιστη αξία του και θεωρεί ότι γνωρίζει αντικειμενικά το ειδικό νόημα και τις προϋποθέσεις της;

Διάφοροι ιστορικοί ηγέτες του κομμουνιστικού κινήματος συνήγαγαν άμεσα τις λογικές συνέπειες ενός συγκεκριμένου ορισμού της πανανθρώπινης ελευθερίας τον οποίο ενστερνίζονταν ως αδιαμφισβήτητη, επιστημονική αλήθεια. Ο Τρότσκι (1938-9: 53-56), για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι η «απελευθέρωση της ανθρωπότητας» είναι ο απώτατος στόχος, ο οποίος θα πρέπει να χρησιμεύει ως γνώμονας για την αξιολόγηση των μέσων της επαναστατικής πολιτικής. Αλλά θεωρεί ότι θα πρέπει να ψέξει τον Victor Serge που ζητούσε περισσότερη ελευθερία και δημοκρατία για τις μάζες. «Για έναν μαρξιστή το ερώτημα ήταν πάντα: δημοκρατία για ποιο σκοπό; Για πιο πρόγραμμα; Τα πλαίσια ενός προγράμματος είναι ταυτόχρονα τα πλαίσια της δημοκρατίας» (Τρότσκι, 1938-9: 64). Η συλλογική χειραφέτηση ταυτίζεται με το «πρόγραμμα της προλεταριακής επανάστασης», οι κανόνες του οποίου συνάγονται από «τους νόμους της ιστορίας» (Τρότσκι, 1938-9: 70, 56). Η θέληση για ελευθερία δεν θα πρέπει να συγχέεται με μια «άμορφη» δημοκρατία, επειδή το νόημα της ελευθερίας, και ο δρόμος που οδηγεί σε αυτή, συλλαμβάνονται με έναν ιδιαίτερο τρόπο.

«[Ο]ι μάζες δεν είναι πάντα ταυτόσημες... Οι ίδιες αυτές μάζες, σε διάφορες εποχές, εμπνέονται από διαφορετικούς πόθους και σκοπούς» (Τρότσκι, 1938-9: 63). Η αόριστη ελευθερία για τις μάζες είναι ρευστή, απρόβλεπτη, αλλάζει κατεύθυνση κάθε τόσο. Αλλά η «απελευθέρωση της ανθρωπότητας» νοείται μέσα από το πρίσμα ενός συγκεκριμένου προγράμματος. «Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο είναι απαραίτητη μια συγκεντροποιημένη οργάνωση της πρωτοπορίας. Μόνο ένα κόμμα, χρησιμοποιώντας το κύρος που έχει αποκτήσει, είναι ικανό να υπερνικήσει την ταλάντευση των ίδιων των μαζών» (Τρότσκι, 1938-9: 63), ελέγχοντας την αόριστη ελευθερία τους για να διασφαλίσει την αντικειμενική χειραφέτηση. Η δικτατορία του προλεταριάτου, «αν... έχει κάποιο νόημα, αυτό δεν μπορεί να είναι άλλο από το ότι η πρωτοπορία της τάξης οπλίζεται με τους πόρους του κράτους για να αποκρούσει τους κινδύνους που ανάμεσά τους είναι και οι κίνδυνοι που προέρχονται από τα καθυστερημένα στρώματα του ίδιου του προλεταριάτου. Όλα αυτά είναι στοιχειώδη» (Τρότσκι, 1938-9: 63). Όταν αναγορεύεται σε ανώτατο σκοπό και διατυπώνεται με έναν λόγο αλήθειας, η «ουσιώδης» ελευθερία επάγει εγγενώς και λογικώς στην άνωθεν καθοδήγηση, την πειθαρχία, τις ιεραρχίες, την υποταγή σε δεδομένους σκοπούς και στους αναγνωρισμένους και έγκυρους προασπιστές τους.

Έστω ότι δεχόμαστε πως το ζήτημα της κομμουνιστικής απελευθέρωσης μπορεί να επιλυθεί στη βάση επιστημονικών «δεδομένων» και είναι δυνατόν να αντιμετωπιστεί «όπως ο φυσιοδίφης θα έθετε το ζήτημα της εξέλιξης μιας νέας, θα λέγαμε, βιολογικής ποικιλίας, μιας και ξέρουμε γι' αυτή πως γεννήθηκε με τον τάδε τρόπο και μεταλλάσσεται προς την τάδε καθορισμένη κατεύθυνση» (Λένιν, 1917: 102). Μπορούμε να υποθέσουμε τότε ότι υπάρχει ένας μοναδικός «σωστός δρόμος» προς την ίση ελευθερία για όλους, ο οποίος μας αποκαλύπτεται μέσα από μια στέρεη και διορατική θεωρία (Λένιν, 1902: 32). Πώς θα πρέπει να αντιμετωπίζουμε εναλλακτικές αντιλήψεις και μεθόδους με τον ίδιο στόχο αν τις συναντούμε στο ίδιο ιστορικό περιβάλλον, και πώς θα πρέπει να υπερασπιζόμαστε τους στόχους μας αν η κοινωνική πραγματικότητα αντιστέκεται στις επιδιώξεις μας, τις οποίες δεν ενστερνίζεται εκούσια η λαϊκή πλειοψηφία;

Θα απορρίψουμε εύλογα τις διαφορετικές αντιλήψεις για την ελευθερία ως αθέμιτες «παρεκκλίσεις». Θα προκρίνουμε την οργάνωση ενός φορέα δράσης που θα διδάσκει και θα οδηγεί τους άλλους στον σωστό δρόμο προς την ελευθερία, και θα επιβάλλεται σε τυχόν αντιστάσεις (Λένιν, 1902: 30-40). Υπό τέτοιες συνθήκες «το ρόλο του πρωτοπόρου αγωνιστή μπορεί να τον εκπληρώσει μόνο ένα κόμμα που καθοδηγείται από πρωτοπόρα θεωρία» (1902: 70/33). Το κόμμα αυτό θα καλλιεργήσει μια υγιή χειραφετητική συνείδηση σε μια ευρύτερη μάζα ατόμων, και θα εγκαθιδρύσει μια αποφασισμένη δύναμη αγώνα η οποία θα είναι σε θέση να εκπληρώσει μια ιστορική αποστολή λυτρώνοντας την ανθρωπότητα στο σύνολό της (Λένιν, 1902: 36-40). Τα

συμπεράσματα του Λένιν απορρέουν με φυσικό τρόπο από τις μαρξικές του αρχές.

Η ίδια η έννοια ενός ύψιστου αγαθού (*summum bonum*) το οποίο διαθέτει συγκεκριμένο περιεχόμενο, είναι πράγματι ύψιστο για όλους, βασίζεται σε αδιαπραγμάτευτες προϋποθέσεις και συλλαμβάνεται από μια αντικειμενική γνώση, θέτει σε κίνηση μια πολιτική λογική ενσάρκωσης. Με αυτή, μια καθολική αλήθεια καταλήγει να εκπροσωπείται και να ενσαρκώνεται από ένα ιδιαίτερο υποκείμενο, το οποίο αγωνίζεται να την εφαρμόσει σε μια πραγματικότητα που αντιστέκεται.² Ο λόγος της πλήρους και καθορισμένης καθολικής αλήθειας γεννά σαφείς και βίαιες διακρίσεις ανάμεσα στους οπαδούς του μοναδικού καλού και τους παραπλανημένους ή κακούς οπαδούς άλλων πίστσεων, οι οποίοι στερούνται κάθε νομιμοποίησης. Ο «υψηλός» χαρακτήρας του σκοπού τροφοδοτεί παθιασμένες προσδέσεις, προκαλεί δυσανεξία προς τις οποίες ενστάσεις και αντιρρήσεις, και πυροδοτεί έναν απηνή αγώνα ενάντια στις αντίπαλες δυνάμεις. Μέσα στο ίδιο στρατόπεδο, οι διαφορές στη γνώση του αγαθού και του τρόπου επίτευξής του νομιμοποιούν μια συγκεντρωτική καθοδήγηση από τους ικανούς ειδήμονες της θεωρίας, εγκαθιδρύοντας ένα καθεστώς πειθαρχίας και θεσπίζοντας ιεραρχικές διαφορές ανάμεσα στους πεφωτισμένους ηγέτες και τους λιγότερο πεφωτισμένους οπαδούς. Όλες αυτές οι συνέπειες ακυρώνουν προεξάρχουσες αξίες της πολιτικής του Μαρξ, αλλά προκύπτουν λογικά και δυναμικά από την εγνωσμένη «ουσία» που αποδίδει στην ανθρώπινη ελευθερία.

Επίλογος

Ο Μαρξ έκανε μια πρωτοποριακή προσπάθεια να φωτίσει τις απελευθερωτικές δυνατότητες της νεωτερικότητας. Η αποδυνάμωση των ιερών αρχών, ο κλονισμός της παράδοσης και η επιτάχυνση της κοινωνικής αλλαγής μας επιτρέπουν να συλλάβουμε την ανθρώπινη ζωή ως αποτέλεσμα ανθρώπινης δημιουργίας. Τα άτομα, ως κοινωνικά όντα, είναι δημιουργικά υποκείμενα που κατασκευάζουν τον κόσμο τους και γεννούν νέες πραγματικότητες. Μπορούν συνεπώς να υπερβούν τα καθιερωμένα κοινωνικά πλαίσια και να αναδιαμορφώσουν τις κοινωνικές συνθήκες σύμφωνα με τις δικές τους προθέσεις και στοχεύσεις. Το ελεύθερο άτομο είναι ικανό να ασκήσει τις δημιουργικές του ικανότητες και να χαράξει πρωτότυπα μονοπάτια στη ζωή. Σε αντίθεση, μάλιστα, με φιλελεύθερους της εποχής του και μεταγενέστερους, ο Μαρξ συνέδεσε αξεδιάλυτα αυτό το όραμα της ατομικής αυτοδημιουργίας με την κοινωνική αυτοδιεύθυνση. Ο Μαρξ, επίσης, διερεύνησε συστηματικά τα υλικά δεσμά της ελευθερίας και καλλιέργησε μια πραγματιστική αντίληψη, η οποία δίνει ιδιαίτερη προσοχή στην οικονομική θεμελίωση και ενδυνάμωση της ελευθερίας. Στις αρχές της νέας χιλιετίας, η οικονομική κρίση που πλήττει πλήθος πολιτών σε πολλές χώρες και η εξαθλίωση τεράστιων κοινωνικών στρωμάτων παγκόσμια δείχνουν ξανά τη σημασία όχι μόνο αυτού του ενδιαφέροντος για τους υλικούς όρους αλλά και του ιδιαίτερου κριτικού σχήματος ανάλυσης που διαμόρφωσε ο Μαρξ για να κατανοήσει την καπιταλιστική καταστροφή και καταπίεση.

Από την άλλη, ο Μαρξ εγκαθιδρύει ένα καινούριο στέρεο θεμέλιο της ελευθερίας, το οποίο είναι κοσμικό και στραμμένο προς το μέλλον, αλλά εδραιώνει, όπως η θρησκεία και η παράδοση, μια κλειστή αντίληψη περί του αγαθού. Η εξέλιξη της ιστορίας θα προσδώσει συγκεκριμένα σχήματα και περιεχόμενα στην ελεύθερη ανθρωπότητα. Ο άνθρωπος δεν θα είναι στην «απόλυτη κίνηση του γίνεσθαι...χωρίς προκαθορισμένο μέτρο». Στα πεδία της δράσης, των κοινωνικών σχέσεων και της συνείδησης, η ελευθερία έχει προκαθορισμένα μέτρα. Αυτό ακριβώς παραγνωρίζουν οι ποικίλες ερμηνείες της κατά Μαρξ ελευθερίας που την εμφανίζουν ως μια αποθέωση της δημιουργικής πράξης χωρίς όρια (βλ.π.χ. Elster, 1985: 83-92, Eagleton, 1997: 17-27, Markus, 1978: 58. Πρβλ. Lefort, 1986: 288). Τα ελεύθερα άτομα επιζητούν την πλήρη και ολόπλευρη ανάπτυξη των δυνάμεών τους. Είναι ενωμένοι παραγωγοί σε μια κεντρικά διαχειριζόμενη οικονομία. Σχηματίζουν μια αποπολιτικοποιημένη, αρμονική κοινωνία και είναι απαλλαγμένα από θρησκευτικές πεποιθήσεις, ηθικά ιδανικά και εθνικές ταυτότητες. Η προσωπική ελευθερία ταυτίζεται με το σχήμα της ολικής αυτοανάπτυξης. Η πνευματική ελευθερία, με την ιδεολογία της κομμουνιστικής ανθρωπότητας. Ο συλλογικός αυτοπροσδιορισμός, με τον χαρακτηριστικό τρόπο παραγωγής που προσιδιάζει στον κομμουνισμό. Αυτές οι ταυτίσεις μπορούν να αμφισβητηθούν από τη σκοπιά μιας εσωτερικής κριτικής που επικαλείται άλλες ιδέες περί ελευθερίας του ίδιου του Μαρξ: την ανοικτή αυτοδημιουργία, τον πλήρη συλλογικό αυτοπροσδιορισμό, την υπέρβαση των κατεστημένων ιστορικών ορίων της σκέψης και της δράσης.

² Για μια διεξοδικότερη ανάλυση της λειτουργίας αυτής της λογικής της ενσάρκωσης στη θεωρία και την πράξη, βλ. Laclau, 1996: 24-26. Πρβλ. Bakunin, 1990: 178-181.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Adorno, Theodor (1974) *Minima Moralia*, μτφρ. E.F.N. Jephcott, Λονδίνο: NLB.
- Althusser, Louis (1977) *For Marx*, μτφρ. Ben Brewster, Λονδίνο: NLB.
- Bakunin, Michael (1990) *Statism and Anarchy*, επιμ., μτφρ. M. Shatz, Cambridge: Cambridge University Press.
- Balibar, Etienne (2007) *The Philosophy of Marx*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Berlin, Isaiah (1996) *Karl Marx. His life and environment*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Brenkert, George (1983) *Marx's ethics of freedom*, Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- Cohen, Gerald Allan (1978) *Karl Marx's Theory of History: a defence*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Cohen, Gerald Allan (1988) *History, labour and freedom: themes from Marx*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Draper, Hal (1977) *Karl Marx's theory of revolution*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Dunleavy, Patrick και O'Leary, Brendan (1987) *Theories of the State. The Politics of Liberal Democracy*, Λονδίνο: Macmillan.
- Eagleton, Terry (1997) *Marx and freedom*, Λονδίνο: Phoenix.
- Elster, Jon (1985) *Making sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geras, Norman (1983) *Marx and human nature: refutation of a legend*, Λονδίνο: Verso.
- Harvey, David (1999) *Limits to Capital*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Kolakowski, Leszek (1978) *Main currents of Marxism: its origins, growth and dissolution*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipation(s)*, Λονδίνο: Verso.
- Landauer, Gustav (1978) *For Socialism*, μτφρ. D. Parent, St. Louis: Telos Press.
- Lefort, Claude (1986) *The political forms of modern society*, επιμ. J.B. Thompson, μτφρ. A. Sheridan κ.α., Cambridge: Polity Press.
- Λένιν, Βλαντιμίρ Ι. (1902/2002) *Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Λένιν, Βλαντιμίρ Ι. (1917/2007) *Κράτος και Επανάσταση*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Lukes, Steven (1987) *Marxism and morality*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Markus, George (1978) *Marxism and Anthropology*, μτφρ. E. de Laczay και G. Markus, Ολλανδία: VAN GORCUM ASSEN.
- Marx, Karl (1973) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, μτφρ. M. Nicolaus, Λονδίνο: Allen Lane.
- Marx, Karl (1979) 'The British Rule in India', στον τόμο J. Cohen κ.α. (επιμ.) (1979) *Marx, Karl and Engels, Frederick, Collected Works*, τ.12, μτφρ. C.Dutt κ.α., Λονδίνο: Lawrence και Wishart.
- Μαρξ, Καρλ (1989) *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας 1857-1858*, τ.1, μτφρ. Δ. Διβάρης, Αθήνα: Στοχαστής.
- Marx, Karl (1990a) *Capital, Volume I*, μτφρ. B. Fowkes, Λονδίνο: Penguin.
- Μαρξ, Καρλ (1990b) *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας 1857-1858*, τ.2, μτφρ. Δ. Διβάρης, Αθήνα: Στοχαστής.
- Marx, Karl (1991) *Capital, Volume III*, μτφρ. D.Fernbach, Λονδίνο: Penguin.
- Μαρξ, Καρλ (2000) *Οι ταξικοί αγώνες στη Γαλλία από το 1848 ως το 1850*, μτφρ. Επιτροπή Ελλήνων του Εξωτερικού, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Μαρξ, Καρλ (2001) *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, Εκδόσεις Στοχαστής: Αθήνα.
- Μαρξ, Καρλ (2007) *Η κριτική του προγράμματος της Γκότα*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1962) *Werke*, τ.18, Εκδόσεις Dietz-Verlag: Βερολίνο.
- Μαρξ, Καρλ, Ένγκελς, Φρίντριχ (1997) *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος 1, μτφρ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα: Gutenberg.
- Μαρξ, Καρλ, Ένγκελς, Φρίντριχ (1999) *Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, μτφρ. Γ. Κόττης, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Meszaros, Istvan (1975) *Marx's theory of alienation*, Λονδίνο: Merlin Press.
- Ollman, Bertell (1976) *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, Michael (1996) *On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press.

Sassoon, Donald (1997) *One Hundred Years of Socialism*, Λονδίνο: Fontana Press.

Τρότσκι, Λέον (1938-9/2000) *Η Ηθική τους και η Ηθική μας*, μτφρ. Θ. Θωμαδάκης, Αθήνα: Παρασκήνιο.

Wright, Erik Olin, Levine, Andrew και Sober, Elliott (επιμ.) (1992) *Reconstructing Marxism: essays on explanation and the theory of history*, Λονδίνο: Verso.

Κεφάλαιο 2

Καντ και αυτονομία

Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος. Ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεσαι το νου σου χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου.

Ιμμάνουελ Καντ (1971) «Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός»

Ιδέες για την ελευθερία που θεμελιώνονται σε μια «ουσία» του υποκειμένου και αποδίδουν πάγια, καθολικά και συγκεκριμένα χαρακτηριστικά στα ελεύθερα άτομα, δεν εντοπίζουμε μόνο στη φιλοσοφία του Μαρξ, αλλά και στον κλασικό φιλελευθερισμό, γεγονός που δείχνει τη σημασία και τη διάδοσή τους στην πολιτική θεωρία της νεωτερικότητας.

Στη σκέψη του Ιμμάνουελ Καντ διακρίνουμε διάφορες έννοιες ελευθερίας με κεντρική εκείνη της αυτονομίας. Και στον Καντ, μια ορισμένη οικουμενική ιδέα για το έλλογο υποκείμενο της αυτονομίας καθοδηγεί και οριοθετεί τον τρόπο που νοείται η αυτονομία. Θα αναδείξουμε, ωστόσο, διαστάσεις της σκέψης του Καντ που προκρίνουν μια ριζοσπαστική, χειραφετητική αντίληψη για την ελευθερία και εμπνέουν στον ύστερο εικοστό αιώνα νεότερες θεωρήσεις της ελευθερίας ως αναστοχαστικού και δημιουργικού αυτοπροσδιορισμού.

Ο κύριος στόχος θα είναι να καταδειχθεί πως μια ιδιαίτερη σύλληψη του αυτο-καθοριζόμενου υποκειμένου στη σκέψη του Καντ διέπει και περιχαράκωνει την αντίληψή του για την αυτονομία. Η κριτική αυτής της σχολής του φιλελευθερισμού προωθεί ένα ευρύτερο επιχείρημα που βάλλει εναντίον της σύζευξης της ελευθερίας με στατικές απεικονίσεις της ανθρώπινης υπόστασης. Αλλά, ταυτόχρονα, η ανάλυση στο παρόν κεφάλαιο ανιχνεύει γραμμές συνέχειας και σημεία διασταύρωσης μεταξύ των διαφορετικών αντιλήψεων για την ελευθερία. Φωτίζοντας ιδέες του Καντ που ενοφθαλμίστηκαν σε μεταγενέστερες, πιο ανοικτές και δημιουργικές ερμηνείες της ελευθερίας, το παρόν κεφάλαιο θα προσφέρει επίρρωση στη θέση ότι η ελευθερία ως αναστοχαστική αυτοδημιουργία δεν έρχεται σε πλήρη ρήξη με παλιότερες αντιλήψεις για την ελευθερία, αλλά συνιστά μια κριτική επανερμηνεία ευρύτερα διαδεδομένων εννοιών.

Τις τελευταίες δεκαετίες έχουμε γίνει μάρτυρες μιας δυναμικής αναβίωσης του Καντιανού στοχασμού γύρω από την ελευθερία, η οποία έχει προσδώσει στον Καντ το κύρος του προφήτη ή, τουλάχιστον, της αναγκαίας και καθιερωμένης αναφοράς σε ό,τι αφορά θέματα αυτονομίας και του υποκειμένου της ελευθερίας (βλ. π.χ. Rawls, 1980, 1999, Habermas, 1997, Korsgaard, 1996, O'Neill, 1989, Paul, Miller κ.α., 2003). Αυτή η εξέλιξη μπορεί να θεωρηθεί ανησυχητική στον βαθμό που η Καντιανή ηθική της ελευθερίας έχει γίνει από παλιά αντικείμενο πολλαπλών κριτικών, οι οποίες βάζουν στο στόχαστρο από τον ανιστορικό φορμαλισμό της και τους αντιφατικούς δυσμούς της ως την εχθρότητά της προς τα προσωπικά συναισθήματα και τις επιθυμίες (Allison, 1990: 180-198, Berlin, 1969: 136-140, Connolly, 1999: 163-187, O'Neill, 1989: 145-162, Williams, 1993: 54-70). Κατά κανόνα, ο καταπιεστικός και κατασταλτικός χαρακτήρας του Καντιανού δόγματος εντοπίζεται στην προσπάθειά του να θέσει την επιθυμία κάτω από τον ζυγό του λόγου και της τυραννίας νόμων με καθολική ισχύ (Allison, 1990: 180-198, O'Neill, 1989: 145-162).

Το επιχείρημα του κεφαλαίου αυτού επιζητεί να αναδιατυπώσει και να επεξεργαστεί μια πιο μετριοσμένη και οριοθετημένη κριτική της Καντιανής ελευθερίας, η οποία δεν αποκρημύσει κάθε είδος ορθολογισμού και οικουμενισμού.

Ο πυρήνας της παρούσας κριτικής στην Καντιανή σύλληψη της αυτόνομης δράσης έγκειται στη θέση ότι η Καντιανή αυτονομία έχει εγγενώς την τάση να απολυτοποιεί μη αναγκαίους περιορισμούς.³ Αυτή η κριτική εκκινεί από ένα διαφορετικό ιδεώδες της αναστοχαστικής αυτονομίας το οποίο διακήρυξαν τις τελευταίες δεκαετίες στοχαστές όπως ο Κορνήλιος Καστοριάδης, ο Michel Foucault και ο Roberto Unger, μεταξύ άλλων. Στον στοχασμό τους, ο κριτικός λόγος είναι έτοιμος να αμφισβητήσει *κάθε* παραδεδομένη αλήθεια, και η αυτονομία συνδέεται με μια διαδικασία ευέλικτου, ανοικτού αυτοπροσδιορισμού, ο οποίος είναι δυνάμει δημιουργικός. Ο Καντ, αντιθέτως, ανάγει την αυτονομία, την πληρέστερη πραγμάτωση της ελευθερίας, σε μια εκούσια υποταγή σε προκαθορισμένους, αμετάβλητους νόμους. Τα ελεύθερα άτομα δεν έχουν την ελευθερία να επιλέξουν και να μεταβάλουν τους βασικούς κανόνες της αυτόνομης σκέψης και δράσης τους. Και αυτές οι καθολικές νόρμες αποδεικνύονται αυθαίρετες και επιδεκτικές αμφισβήτησης και αλλαγής στον βαθμό που βασίζονται σε αυθαίρετες υποθέσεις. Η ιδιαίτερη οντολογία του έλλογου υποκειμένου, οι υποθέσεις δηλαδή που κάνει ο Καντ για το πώς είναι συγκροτημένος ο λόγος (η λογική) των ανθρώπινων όντων, τον οδηγεί στο να ταυτίσει την αυτονομία με τη συμμόρφωση του υποκειμένου προς αμετάβλητες, αιώνιες αρχές. Αυτή η ιδέα

³ Αυτή τη γραμμή κριτικής επιχειρηματολογίας μπορούμε να την ανιχνεύσουμε στο έργο του Michel Foucault (1997: 101-134), του Raymond Geuss (2002: 320-338) και του Isaiah Berlin (1969: 152-154).

εξακολουθεί να διακατέχει τον σύγχρονο καντιανό φιλελευθερισμό, ο οποίος εννοεί ομοίως την αυτονομία ως εκούσια τήρηση δεδομένων κανόνων, άπαξ καθορισμένων από τη λογική (Rawls, 1999: 221-227, 450-456).

Στοιχεία της προβληματικής που θα ξεδιπλώσουμε παρακάτω συναντιούνται διάσπαρτα στη βιβλιογραφία γύρω από το έργο του Καντ. Αλλά το παρόν κεφάλαιο θέλει να τα συγκεντρώσει και να τα φωταγωγήσει από μια ενιαία σκοπιά, η οποία ασκεί μια εστιασμένη κριτική στην Καντιανή ερμηνεία της ελευθερίας ως προσήλωσή σε παγιωμένους καθολικούς νόμους. Επιπλέον, δίνουμε προσοχή σε κρίσιμες και γόνιμες ιδέες του Καντ έτσι ώστε να προτείνουμε μια πιο ευαίσθητη ανάγνωση της πρακτικής του φιλοσοφίας, η οποία κατατείνει σε μια εποικοδομητική εναλλακτική προσέγγιση στην ελευθερία.

Οι ενστάσεις στη σκέψη του Καντ για την ελευθερία είναι κυρίως δύο. Η αντίληψή του στηρίζεται σε μια αμφιλεγόμενη έννοια ορθολογικής δράσης, την οποία ασπάζεται δογματικά και, το κρισιμότερο, συλλαμβάνει την ελευθερία με τρόπους που ενέχουν κινδύνους και αδικαιολόγητους περιορισμούς. Ο Καντ ανάγει την αυτονομία, την πληρέστερη πραγμάτωση της ελευθερίας κατά τον ίδιο, σε μια εκούσια υποταγή σε αιώνιους νόμους. Τα ελεύθερα άτομα δεν έχουν τη δυνατότητα να επιλέξουν και να αλλάξουν βασικούς κανόνες της αυτόνομης σκέψης και δράσης τους. Η κριτική σκέψη και η ελεύθερη επιλογή ελέγχονται από άγιους περιορισμούς. Κι αυτοί αποδεικνύονται αυθαίρετοι και μη αναγκαίοι στον βαθμό που θεμελιώνονται σε μετέωρες υποθέσεις.

Οι εν λόγω θέσεις θα αποσαφηνιστούν και θα τεκμηριωθούν μέσα από την κριτική αναδίφηση των δύο κύριων αξόνων της ελευθερίας στη σκέψη του Καντ, της υπερβατικής ελευθερίας και της αυτονομίας. Επίκεντρό μας θα είναι η αυτονομία και η ιδιαίτερη οντολογία που διαπνέει τη λογική του Καντ και τον οδηγεί στο να εξισώσει την αυτονομία με μια προσήλωσή σε αμετάβλητους κανόνες. Στόχος μας είναι να εξετάσουμε αυτή τη θεώρηση της ελευθερίας ως τέτοια, βάζοντας σε παρένθεση άλλες αμφιλεγόμενες πτυχές της ηθικής του Καντ και της ιδέας του για τον ανθρώπινο εαυτό. Μια τέτοια προσέγγιση είναι νόμιμη και θεμιτή. Η προσέγγιση του Καντ στην αυτονομία είναι εννοιολογικά ανεξάρτητη από την υπερβατική του μεταφυσική και άλλα επίμαχα στοιχεία της πρακτικής του φιλοσοφίας. Η επίλυση των δυσκολιών στις οποίες έχουν επικεντρωθεί οι σύγχρονοι Καντιανοί φιλόσοφοι, δηλαδή η μεταφυσική του Καντ, οι δυισμοί του, και το ζήτημα του κενού φορμαλισμού (Allison, 1990, Guyer, 2003: 70-98, Habermas, 1990, O'Neill, 1989, Rawls, 1999: 221-227) δεν θα δικαιώσει απαραίτητα την Καντιανή αυτονομία με την έννοια της συμμόρφωσης σε αιώνιους νόμους. Επιπλέον, η ιδέα αυτή έχει αποκτήσει μια δική της ζωή και δυναμική, και έχει κατακτήσει τη φαντασία νεότερων θεωρητικών ως ανεξάρτητη σύλληψη. Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του John Rawls (1999: 221-227, 450-456) είναι ένα άκρως συναφές παράδειγμα.

Ελέγχοντας κριτικά την Καντιανή ελευθερία με την έννοια της δέσμευσης από αμετάβλητους κανόνες, το παρόν κεφάλαιο προσπαθεί να αφαιρέσει κάτι από τη σαγήνη αυτής της έμμονης ιδέας στη σύγχρονη σκέψη και να ανοίξει τον δρόμο για μια άλλη θεώρηση της αυτόνομης ελευθερίας, η οποία δεν είναι, ωστόσο, τελειώς ξένη προς τη φιλοσοφία του Καντ.

Η ουσία του Καντιανού υποκειμένου της ελευθερίας

Η προσωπογραφία του έλλογου δρώντος από τον Καντ θα αποτελέσει τη βάση του επιχειρήματος. Το κύριο είναι ότι ο Καντ εφοδιάζει τους ανθρώπινους δρώντες με έναν ενιαίο λόγο, ο οποίος νομοθετεί καθολικούς νόμους με απόλυτη ισχύ.

Τα άτομα του Καντ διαθέτουν την ικανότητα της έλλογης βούλησης, η οποία συνδυάζει μια ικανότητα καθορισμού της δράσης υπό το φως αρχών (Willkür) με μια νομοθετική ικανότητα (Wille ή πρακτικός λόγος) η οποία θέτει τις αρχές του αυτοκαθορισμού (Kant, 1996: 11-13, 18). Αυτές οι αρχές διακρίνονται σε υποκειμενικούς κανόνες, τους ποικίλους κανόνες δράσης που ακολουθούν στην πράξη τα άτομα, και αντικειμενικούς κανόνες, οι οποίοι ισχύουν για όλους τους έλλογους δρώντες. Οι αντικειμενικές αρχές υποδιαιρούνται σε «κανόνες της επιδεξιότητας», «συμβουλές της σύνεσης» και σε κατεξοχήν αντικειμενικούς νόμους, ή προσταγές της ηθικότητας, οι οποίοι επιβάλλουν «την έννοια μιας απόλυτης αναγκαιότητας, η οποία μάλιστα είναι αντικειμενική και άρα καθολικά έγκυρη» (Καντ, 1984: σ.64). Οι αντικειμενικοί ηθικοί νόμοι ισχύουν πάντα και αναγκαία, ανεξάρτητα από προσωπικές προτιμήσεις και συνθήκες. Είναι καθορισμένοι άπαξ και διαπαντός και είναι γνωστοί a priori μέσω του καθαρού λόγου (Καντ, 1984: 26-27, 64-71).

Ο θεμελιώδης νόμος του λόγου, κατά τον Καντ (1984: 71), είναι φυσικά η κατηγορική προστακτική: «Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος». «Πρέπει να μπορούμε να θέλουμε ο γνώμονας της πράξης μας να γίνει καθολικός νόμος: αυτός είναι ο ανώτατος κανόνας με τον οποίο κρίνονται ηθικά οι πράξεις μας» (Καντ, 1984: 75). Οι προσωπικοί γνώμονες του δρώντος θα πρέπει να συμμορφώνονται με αντικειμενικούς, απόλυτους νόμους

του λόγου. Ως εκ τούτου, η κατηγορική προστατική δεν είναι ο μόνος απόλυτος νόμος του πρακτικού λόγου. Στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* και στη *Μεταφυσική των Ηθών* ο Καντ (1996: 54-55, 58-59, 62) διατυπώνει μια σειρά συγκεκριμένων αρχών που παρουσιάζονται ως αιώνιες, αντικειμενικές αρχές του πρακτικού λόγου.

Πέρα από τους συγκεκριμένους νόμους που διατύπωσε, ο Καντ εξέφρασε ξεκάθαρα την πεποίθησή του ότι με την κατάλληλη χρήση της ορθολογικής τους δύναμης, όλα τα άτομα θα κατέληγαν στις ίδιες αντικειμενικές προσταγές στους διάφορους τομείς της ζωής τους. Η φόρμουλα της κατηγορικής προστακτικής περιέχει τα κριτήρια που μας επιτρέπουν να διακρίνουμε τις καθολικές επιταγές του λόγου, και ο Καντ (1984: 47) διατείνεται ότι η κατηγορική προστακτική οδηγεί σε συγκεκριμένα αποτελέσματα. «Θα ήταν εύκολο να δειχτεί εδώ πώς οι άνθρωποι με αυτή την πυξίδα στο χέρι είναι ικανοί σε κάθε περίπτωση να διακρίνουν τι είναι καλό και κακό, τι είναι σύμφωνο με το καθήκον και ενάντιο στο καθήκον».

Αναμφίβολα, ο Καντ τόνισε ότι ο θεωρητικός λόγος είναι επισφαλής και ρέπει στο σφάλμα και τις αντιφάσεις, αναγνώρισε δε ότι τα έλλογα ανθρώπινα άτομα δεν έχουν πλήρη διαύγεια σε ό,τι αφορά την κατανόηση των κινήτρων της δράσης τους. Ταυτόχρονα, ωστόσο, ήταν πεπεισμένος ότι η καθημερινή ανθρώπινη κρίση είναι πλήρως εφοδιασμένη για να αναγνωρίσει τις προσταγές του καθήκοντος, οι οποίες είναι ίδιες για όλους τους έλλογους δρώντες. Αντιπαρέθεσε, μάλιστα, ρητά τις αδυναμίες του θεωρητικού λόγου με την ικανότητα του πρακτικού ανθρώπινου λόγου να συλλαμβάνει τον ηθικό νόμο (Καντ, 1984: 47 κ.α.).

Η κατηγορική προστακτική (ΚΠ) και τα άλλα απόλυτα αξιώματα του καθαρού λόγου συγκροτούν την «ουσία» του Καντιανού εαυτού: είναι γενικά και σταθερά συστατικά της προσωπικής ταυτότητας και ξεχωρίζουν ως η πιο πολύτιμη διάσταση του ανθρώπινου ατόμου. Αν και είμαστε τόσο έλλογα όσο και επιθυμητικά όντα με σωματικές ανάγκες, ο καθαρός λόγος είναι εκείνος που μας διαχωρίζει από τα ζώα και... «μας κάνει να νιώσουμε το ύψος της δικής μας υπεραισθητής ύπαρξης και προκαλεί υποκειμενικώς στους ανθρώπους... σεβασμό για τον υψηλότερο προορισμό τους» (Καντ, 2009: 131-132).

Οι επικριτές του Καντ μπορεί να έχουν δίκιο ότι η Κ.Π. δεν υπαγορεύει οριστικές ή καθολικά έγκυρες αρχές. Αλλά ο Καντ υποθέτει ότι υπαγορεύει. Συνεπώς, στη δική του εικόνα για το έλλογο ανθρώπινο υποκείμενο, οι κανόνες της σκέψης και της δράσης είναι αντικειμενικά καθορισμένοι στο διηνεκές. Αναγνωρίζει ότι τα άτομα επιδιώκουν μια πληθώρα διαφορετικών σκοπών. Αλλά επιμένει ότι το έλλογο άτομο ορίζεται από ορισμένες αιώνιες, θεμελιώδεις αρχές δράσης. Και αυτό του το αξίωμα περιχαράκωνει το πεδίο των επιλογών εφόσον αποκλείει την επιλογή άλλων καθοδηγητικών αρχών, στενεύοντας έτσι το φάσμα των δυνατών δράσεων και σκοπών (αφού διαφορετικές αρχές μπορεί να επιτρέπουν ή να συνεπάγονται διαφορετικούς κανόνες και σκοπούς).

Λίγοι θα αμφισβητούσαν ότι οι άνθρωποι δρώντες έχουν την ικανότητα να φερθούν έλλογα. Αλλά ο Καντ ασπάζεται μια ιδιαίτερη αντίληψη για τον λόγο που επιδέχεται αμφισβήτηση. Και η θεμελίωση που παρέχει για ορισμένες από τις βασικές του υποθέσεις εν προκειμένω είναι εύθραυστη. Απέναντι σε ριζικές ενστάσεις στην ιδέα ότι ο λόγος επιτάσσει αιώνιους καθολικούς νόμους, ότι οι καθολικοί νόμοι γίνονται γνωστοί με βεβαιότητα, και ότι η Κ.Π. είναι ο ανώτατος νόμος του πρακτικού λόγου, η τελική γραμμή άμυνας του Καντ είναι μια σειρά από ισχυρισμούς.⁴ Ενάντια στον ηθικό σκεπτικισμό και τον σχετικισμό, που αρνούνται την ύπαρξη καθολικά δεσμευτικών κανόνων, ισχυρίζεται ότι «[μ]πορούμε να αποκτήσουμε συνείδηση των καθαρών πρακτικών νόμων... με το να προσέχομε την αναγκαιότητα με την οποία μας τους επιτάσσει ο Λόγος» (Καντ, 2009: 51) και ότι η καθολική επιταγή να δρούμε βάσει γενικά έγκυρων κανόνων είναι ένα «γεγονός του Καθαρού λόγου» (Καντ, 2009: 54). Σκεπτικιστές, σχετικιστές ή και υπερασπιστές μιας οικουμενικής ηθικής που προσυπογράφουν άλλες διατυπώσεις του βασικού ηθικού νόμου μπορούν να ανταπαντήσουν επικαλούμενοι άλλα «γεγονότα του λόγου»: τον αξεπέραστο πλουραλισμό των αξιών και των ηθών, τη σχετικότητα και ούτω καθεξής. Σε όσους αμφιβάλουν για το κατά πόσο ο πρακτικός λόγος εν γένει, ή η Κ.Π. ειδικότερα, μπορεί να παραγάγει οριστικές οικουμενικές αρχές, ο Καντ (1984: 72-75) απαντά ότι οι άνθρωποι αποκτούν συνείδηση αυτών των αρχών όταν ακούν τη λογική τους και ότι το «τεστ» της Κ.Π είναι σε θέση να αναγνωρίσει ένα σύστημα οικουμενικών νόμων, όπως δείχνουν μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα.

Η ουσία του επιχειρήματος που ακολουθεί είναι πως αυτή η μετέωρη και αμφιλεγόμενη αντίληψη για τον έλλογο δρώντα υποκινεί και διακονεί μια ιδιαίτερη σύλληψη της ελευθερίας η οποία μπορεί να υψώσει ποικίλους αυθαίρετους και μη αναγκαίους φραγμούς στον αυτοπροσδιορισμό των ατόμων.

4 Αναμφίβολα, ολόκληρη η Ενότητα III των *Θεμελίων της Μεταφυσικής των Ηθών* (Καντ, 1984: 106-129) είναι δυνατόν να διαβαστεί ως ένα εκτεταμένο επιχειρήμα για την υιοθέτηση των νόμων εκείνων του λόγου που είναι ανεξάρτητοι από επιθυμίες (Hill, 1985: 3-23). Ανεξάρτητα από την αξία αυτού του επιχειρήματος, το οποίο ο ίδιος ο Καντ εγκατέλειψε στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, η ανάλυση στην Ενότητα III δεν δείχνει γιατί αυτοί οι ανεξάρτητοι από επιθυμίες νόμοι πρέπει να είναι αιώνιοι και να έχουν καθολική εγκυρότητα. Τα επιχειρήματα του Καντ προϋποθέτουν απλώς ότι ο «καθαρός» λόγος πρέπει να έχει αυτή τη μορφή.

Υπερβατική ελευθερία

Η υπερβατική ελευθερία αποτελεί μια από τις δύο βασικές έννοιες της Καντιανής ελευθερίας. Σε γενικές γραμμές, σημαίνει ελευθερία από τον νόμο της αντικειμενικής αιτιότητας στη φύση, βάσει του οποίου ένα προηγούμενο γεγονός α προκαλεί με αναγκαιότητα το γεγονός β στο παρόν (Καντ, 2009: 50, 218-219). Η υπερβατικά ελεύθερη βούληση δεν καταναγκάζεται από προηγούμενες αιτίες, μέσα ή έξω από τον εαυτό, και προϋποθέτει ότι οι επιλογές των ανθρώπων δεν ορίζονται απαραίτητα από επιθυμίες και ορμές των αισθήσεων (Καντ, 2009: 217-231). Η δυνατότητα να αποφασίσουμε αν θα δράσουμε ή όχι βάσει μιας ιδιαίτερης επιθυμίας και η δυνατότητα να επιλέξουμε ανάμεσα στα διαφορετικά αντικείμενα της επιθυμίας φανερώνουν την υπερβατική μας ελευθερία. Για τον Καντ, ωστόσο, η κρίσιμη συνέπεια της υπερβατικής ελευθερίας είναι ότι οι ανθρωπίνους δρώντες μπορούν να διαλέξουν τον τρόπο δράσης τους ανεξάρτητα από κάθε επιρροή από επιθυμίες ή ανάγκες των αισθήσεων. Μπορούν να αποφασίσουν να δράσουν με γνώμονα αρχές χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τους κίνητρα των αισθήσεων που τους ωθούν στη μια ή την άλλη κατεύθυνση.

Η υπερβατική ελευθερία εκφράζει μια υψηλή ιδέα περί ελευθερίας. Από τη σκοπιά της, τα άτομα δεν κυβερνώνται αναγκαιά από νόμους της φύσης ή από βιολογικούς σκοπούς. Ο Καντ ενσωματώνει, επίσης, στην ελευθερία τη δυνατότητα των ατόμων να ξεκινήσουν κάτι νέο. Αν η δράση δεν καταναγκάζεται από προηγούμενα αίτια, μπορεί να πυροδοτήσει μια νέα αλληλουχία συμβάντων. Η υπερβατικά ελεύθερη βούληση εμπειρικλείει την ικανότητα να αρχίσουμε απολύτως μια νέα κατάσταση. «Υποθέσατε ότι υπάρχει στην [υπό την] υπερβατική [της] σημασία μια ελευθερία ως ένα ιδιαίτερο είδος αιτιότητας... μια δύναμη δηλ. [ικανή] ν' αρχίζει απόλυτα μιαν κατάσταση... Η υπερβατική, άρα, ελευθερία αντιτίθεται στον νόμο της αιτιότητας» (Καντ, 1999: 141, A 447/B 475). Κατά συνέπεια, τα άτομα έχουν μια ικανότητα να ξεπερνούν τη φύση, τη σύμβαση και τον εαυτό τους: μπορούν να σκεφτούν και να αποφασίσουν τι θα κάνουν με τρόπους που διαφέρουν από τις συνήθειες αξίες και ρουτίνες τους.

Αυτή η ριζοσπαστική έννοια ελευθερίας αναιρείται, ωστόσο, εν μέρει από το «αναγκαίο συμπλήρωμα» που ορίζει ο Καντ. Υπερβατικά ελεύθερα άτομα πρέπει να αποφασίζουν καθοδηγούμενα από ορισμένους νόμους, καθώς η επιλογή χωρίς νόμους και κανόνες είναι «ουτοπία» (Καντ, 1984: 106). Ο Καντ (1984: 106-7, 115) αποφαίνεται επίσης ότι ένας νόμος ελευθερίας πρέπει να πληροί δύο όρους. Πρέπει να είναι ένας νόμος που θέτουμε οι ίδιοι, ώστε να συμβαδίζει με την ελευθερία επιλογής μας. Δεύτερον, δεν πρέπει να κατευθύνεται από ιδιαίτερους σκοπούς και ορμές. Μόνον τότε διασφαλίζεται η υπερβατική μας ελευθερία από όλους τους εμπειρικούς καθορισμούς. Συνεπώς, οι νόμοι της ελεύθερης βούλησης πρέπει να είναι οι αντικειμενικοί νόμοι του πρακτικού λόγου, καθώς αυτοί ακριβώς ορίζονται από τη νομοθετική ικανότητα του λόγου μας και διατηρούν την υπερβατική μας ελευθερία από τις επιθυμίες, αφού μας επιτάσσουν να τους τηρούμε εξαιτίας και μόνον του γεγονότος ότι έχουν καθολική εγκυρότητα.

Παρά τα φαινόμενα, ωστόσο, αυτό το συμπέρασμα δεν συνάγεται άμεσα από τον συνδυασμό της αυτονομίας με την υπερβατική ελευθερία. Ουσιώδης προϋπόθεσή του είναι η ιδιαίτερη σύλληψη του έλλογου υποκειμένου από τον Καντ, ο οποίος θεωρεί ότι η νομοθετική ικανότητα του λόγου μας υπαγορεύει καθολικά έγκυρες αρχές, και ότι οι αρχές αυτές έχουν ανώτατη ισχύ, ανώτερη από κάθε άλλο καθορισμό. Η κατηγορική προστατική και οι άλλοι αντικειμενικοί νόμοι του λόγου είναι δυνατόν να λογίζονται ως αυτόνομοι μόνον αν πηγάζουν εγγενώς από τη νομοθετική ικανότητα όλων των έλλογων υποκειμένων. Δεύτερον, ο Καντ γνωρίζει (1984: 72-74) ότι τα άτομα ενδέχεται να υιοθετήσουν ως κανόνες της συμπεριφοράς τους άλλες αρχές πέρα από τους «αντικειμενικούς νόμους» του λόγου. Η θέση ότι η ελευθερία και ο απόλυτος πρακτικός νόμος προϋποτίθενται αμοιβαία βασίζεται σε ένα στενότερο ορισμό της υπερβατικής ελευθερίας ως «ανεξαρτησίας από τα καθοριστικά αίτια του αισθητού κόσμου» (Καντ, 1984: 113). Όταν δρούμε ως υπερβατικά ελεύθεροι, θα πρέπει να επιλέγουμε να δρούμε βάσει των απόλυτων νόμων του λόγου γιατί μόνον αυτοί είναι πλήρως ανεξάρτητοι από κάθε αισθητή επιθυμία.

Ο ίδιος ο Καντ (1960: 19) δέχεται πως όταν ένα υπερβατικά ελεύθερο άτομο δρα με γνώμονα τις επιθυμίες του και όχι τους καθολικούς νόμους του λόγου, αυτό προκύπτει από μια ελεύθερη, ακαθόριστη επιλογή του. Επίσης, η αποδέσμευση από κάθε προσωπική επιθυμία δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εκφράζει, στην περίπτωση του Καντ, μια γενική διάθεση μέγιστης ανεξαρτησίας από όλους τους καθορισμούς του προσώπου εφόσον καλούμαστε ταυτόχρονα να συμμορφωθούμε με άλλους καθορισμούς του έλλογου προσώπου, τους καθολικούς νόμους του λόγου μας. Συνεπώς, η επιταγή του πλήρους αποκλεισμού των επιρροών της επιθυμίας από τη συνειδητή διαμόρφωση των επιλογών και της δράσης μας ανάγεται εν τέλει σε μια αξιακή κρίση εκ μέρους του Καντ (2009: 131-132): ο ίδιος ο καθαρός ηθικός νόμος... «μας κάνει να νιώσουμε το ύψος της δικής μας υπεραισθητής ύπαρξης και προκαλεί υποκειμενικώς στους ανθρώπους... σεβασμό για τον υψηλότερο προορισμό τους».

Η ιδιαίτερη αυτή εικόνα του Καντ για τον έλλογο δρώντα, με τις αξιολογήσεις και τους καθορισμούς της,

είναι εκείνη που τον οδηγεί στο να ταυτίσει την ελευθερία με τους «αναλλοίωτους νόμους» του λόγου. Και το αποτέλεσμα είναι ότι ακυρώνεται έτσι ή περιστέλλεται η αυτονομία των ατόμων από επιμέρους νόμους, η ελευθερία τους να αναστοχαστούν και να αναθεωρήσουν συγκεκριμένους κανόνες της δράσης τους, εφόσον τα ελεύθερα άτομα του Καντ πρέπει να ακολουθούν πάντα τους σταθερούς, συγκεκριμένους καθολικούς νόμους του πρακτικού λόγου. Αυτή η περιστολή της ελευθερίας μπορεί να αμφισβητηθεί με μια εσωτερική κριτική που επικαλείται τον ίδιο τον Καντ και την έννοια της υπερβατικής ελευθερίας. Η προτροπή του να υποταχθούμε σε αμετάβλητους νόμους αντιβαίνει την υπερβατική ελευθερία ως ελευθερία να έρθουμε σε ρήξη με το παρελθόν και τις ριζωμένες συνήθειες του ατόμου, ως ελευθερία να ξεκινήσουμε κάτι καινούριο, να ακολουθήσουμε νέες αρχές δράσης.

Η ελευθερία της αναθέωσης και της αλλαγής των κανόνων της σκέψης και της δράσης μας δεν καταλήγει στο χάος, τον ανορθολογισμό κλπ. Ως ένα βαθμό, τη βλέπουμε να εφαρμόζεται στην πολιτική των δημοκρατικών καθεστώτων. Η αυτορρύθμιση μπορεί να συνδυασθεί με την ελευθερία αναπροσδιορισμού των κανόνων και των πλαισίων σε τακτικά διαστήματα, και είναι σημαντική γιατί μπορεί να διευρύνει το πεδίο των επιλογών των ατόμων, το φάσμα των σκοπών που επιτρέπεται να επιδιώξουν, το είδος των δραστηριοτήτων και των σχέσεων που είναι νόμιμο να καλλιεργήσουν, αλλάζοντας τους νόμους που επιτρέπουν και απαγορεύουν επιμέρους σχέσεις και δραστηριότητες. Αντίθετα, ο άπαξ καθορισμός και η παγίωση των βασικών νόμων της δράσης μας μάς εγκλωβίζει στα πλαίσια των δεδομένων απαγορεύσεων, επιταγών και αθέλητων συνεπειών των δεδομένων κανόνων. Η δέσμευση αυτή της ελευθερίας κρίνεται ακόμη πιο αμφιλεγόμενη στον βαθμό που οι υποθέσεις του Καντ για την ύπαρξη και τη λειτουργία ενός *a priori* καθολικού λόγου, ο οποίος θέτει νόμους με οικουμενική και διαχρονική ισχύ, δεν τεκμηριώνονται επαρκώς.

Καντιανή αυτονομία

Οι εντάσεις και οι αντιθέσεις της σκέψης του Καντ για την ελευθερία γίνονται εντονότερα αισθητές στον κεντρικό άξονα αυτής της σκέψης του, στην αυτονομία. Σε σχέση με την έννοια αυτή, ο Καντ προσέφερε ασφαλώς ορισμένες εννοήσεις με μεγάλη κριτική αξία. Εξήγησε κυρίως γιατί τα άτομα θα πρέπει να ρυθμίζουν τις επιλογές τους με γνώμονα αρχές που έχουν υιοθετήσει τα ίδια αν επιδιώκουν μια πληρέστερη πραγμάτωση της ελευθερίας. Τα άτομα ακολουθούν πάντα ορισμένα κριτήρια για να κάνουν τις επιλογές τους και να παίρνουν τις αποφάσεις τους, ενώ η τυχαία επιλογή, όταν συμβαίνει, ενδέχεται να επιφέρει καταστροφικές συνέπειες. Η απειθάρχητη, αδόμητη, άνομη σκέψη και δράση δεν μπορούν να επιτύχουν πολλά. Και είναι πιθανό να αυτοακυρωθούν επιδιώκοντας αντιφατικούς σκοπούς ή μετερχόμενες ακατάλληλα μέσα. Σε κοινωνικό επίπεδο, η ανομία θέτει σε κίνδυνο την ελευθερία, καθώς προκαλεί ανασφάλεια και επιτρέπει ή επιβάλλει τη χρήση της βίας (Καντ, 1971α).

Αν η επιλογή χωρίς νόμο είναι ένα *Unding* («μη πράγμα») -«ουτοπία», Καντ, 1984:106), τα άτομα που δεν έχουν θέσει τα ίδια τους νόμους της σκέψης και της δράσης τους διαθέτουν λίγη ελευθερία: η σκέψη και η δράση τους άγονται και φέρονται από τυχαίες ορμές, εξωτερικές συνθήκες και ετεροκαθορισμένους νόμους. Ο αναστοχαστικός αυτοκαθορισμός των νόμων μας επεκτείνει τον αυτοπροσδιορισμό σε ένα θεμελιώδες επίπεδο της δράσης. Τα αυτόνομα άτομα διαλέγουν τις ίδιες τις αρχές που διέπουν την επιλογή των σκοπών και των μέσων τους. Η αυτονομία οδηγεί έτσι σε μια ευρύτερη επέκταση της ελεύθερης επιλογής. Μέσα από τη δυνατότητά της να ενστερνίζεται διαφορετικές αρχές, εμπλουτίζει το φάσμα των σκοπών και των μέσων. Αν η αυτονομία ήταν απλώς μια κατάσταση στην οποία τα άτομα αναγνωρίζουν τις επιθυμίες και τις αρχές βάσει των οποίων δρουν, ταυτίζονται με αυτές και τις αποδέχονται συνειδητά, η επιλογή των σκοπών και των κανόνων τους θα μπορούσε ακόμη να καθοδηγείται σε βαθύτερο επίπεδο από ανεξάρτητες αιτίες (ασυνειδητες ορμές, κοινωνικές προκαταλήψεις), και έτσι τα άτομα θα παρέμεναν ουσιαστικά ετεροκαθοριζόμενα. Για να ασκούν πραγματικό έλεγχο πάνω στη συμπεριφορά τους, οι αυτόνομοι δρώντες θα πρέπει να διαμορφώνουν οι ίδιοι με κριτικό στοχασμό τις αρχές που κυβερνούν τη σκέψη και τη δράση τους, αλλιώς θα καθοδηγούνται από τυχαίους παράγοντες ή νόμους που υπαγορεύονται από εξωτερικά (κοινωνικά κ.α.) ή ανεξάρτητα (ασυνειδητά, βιολογικά) στοιχεία.

Επιπλέον, ο Καντ ριζοσπαστικοποίησε με δυο τρόπους την έννοια της αυτονομίας. Σε έναν πραγματικά ελεύθερο αυτοκαθορισμό των νόμων τους, τα άτομα πρέπει να ρυθμίζουν τις αρχές τους ανεξάρτητα από προεγκαθιδρυμένους νόμους και παθητικές επιρροές. Καλεί έτσι τα έλλογα υποκείμενα να χρησιμοποιούν αυτόνομα τη λογική τους, ελεύθερα από «δόγματα και φόρμουλες, αυτά τα μηχανικά εργαλεία μιας έλλογης χρήσης...[τις] αλυσίδες μιας διαρκώς παρατεινόμενης ανωριμότητας» (Καντ, 1971β: 43). Δεύτερον, ο Καντ συγκαταλέγει στις παθητικές επιρροές ακόμη και χαρακτηριστικά της ίδιας μας της προσωπικότητας τα οποία δεν τα έχουμε επεξεργαστεί και επιλέξει συνειδητά. Η αυτονομία διαπνέεται, συνεπώς, από μια διάθεση απε-

λευθέρωσης των ατόμων από μη επιλεγμένα στοιχεία του προσώπου τους και από την επιθυμία μετατροπής του εαυτού τους σε ένα υποκείμενο-αντικείμενο ενεργού δημιουργίας (βλ. Καντ, 1984: 104).

Το πρόβλημα είναι, λοιπόν, ότι ο Καντ (1984: 106) ακυρώνει αυτές τις ριζοσπαστικές διαθέσεις χειραφέτησης εξισώνοντας την αυτονομία με μια ελευθερία που «υπόκειται σε αμετάβλητους, αλλά ειδικούς νόμους», δηλαδή στους αντικειμενικούς νόμους του πρακτικού λόγου. Αυτή η κίνηση αναιρεί το ιδεώδες ενός αυτοπροσδιορισμού που υπερβαίνει προϋπάρχοντες καθορισμούς και επιβολές πάνω στο άτομο, καθώς η κατηγορική προστακτική και οι άλλοι αντικειμενικοί πρακτικοί νόμοι είναι αιώνιες επιταγές του καθολικού λόγου, ανεξάρτητες από τη βούληση καθενός. Η αυτονομία ως εκούσια τήρηση των αντικειμενικών νόμων της έλλογης φύσης μας είναι το αντίθετο της αυτονομίας ως διαδικασίας κριτικής απελευθέρωσης από μη επιλεγμένους παράγοντες που ορίζουν την προσωπικότητά μας.

Ο Καντ αναπτύσσει συλλογισμούς που εξηγούν γιατί οι ελεύθεροι δρώντες θα πρέπει να κατευθύνουν τη δράση τους και να «κυβερνούν τον εαυτό τους» με νόμους που έχουν αποδεχθεί ή συλλάβει ενεργά οι ίδιοι. Αλλά αυτοί οι συλλογισμοί του δεν καταδεικνύουν γιατί οι εν λόγω νόμοι πρέπει να είναι αμετάβλητες αρχές του καθολικού λόγου. Από τη σκέψη του Καντ μπορούμε να ανασύρουμε δύο συλλογιστικές προς επίρρωση αυτής της τελευταίας ιδέας.⁵ Η πρώτη άπτεται της φύσης της νομοθετικής δύναμης την οποία ο Καντ ταυτίζει με τον λόγο. Η «ουσιώδης υφή μιας λογικής αιτίας» είναι «το καθολικό κύρος του γνώμονα ως ηθικού νόμου» (Καντ, 1984: 123). Αν αναστοχαστούν και αποφασίσουν στη βάση αυτού του όρου, όλα τα έλλογα υποκείμενα θα ενστερνιστούν ένα ταυτόσημο σύνολο άχρονων, οικουμενικών νόμων, με δεδομένη την υπόθεση του Καντ ότι οι έλλογοι δρώντες που αναζητούν νόμους με καθολική ισχύ θα καταλήξουν στα ίδια συμπεράσματα και τις ίδιες ανακαλύψεις. Εν ολίγοις, η αυτονομία συμμορφώνεται με τους αιώνιους νόμους του λόγου επειδή η νομοθετική ικανότητα των έλλογων δρώντων οδηγείται από τη φύση της στο να συλλάβει και να υπαγορεύσει αυτούς τους συγκεκριμένους νόμους.

Η πρώτη αυτή γραμμή επιχειρηματολογίας παραμένει, ωστόσο, μετέωρη, επειδή ο Καντ (1984: 49) έχει σαφή επίγνωση του γεγονότος ότι οι έλλογοι νομοθέτες μπορούν να συγκροτήσουν τους νόμους και τις αρχές τους με διαφορετικούς τρόπους προσαρμόζοντας τους κανόνες δράσης τους στις ιδιαίτερες περιστάσεις τους. Δεν μπορούμε να επικαλεστούμε απλώς τη δομή της νομοθετικής μας ικανότητας. Ο κρίκος που λείπει στο επιχείρημα είναι ο εξής: «Αυτονομία της θέλησης είναι η ιδιότητα της θέλησης να είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της (*ανεξάρτητα από όλα τα χαρακτηριστικά των αντικειμένων της*)» (Καντ, 1984: 97, η υπογράμμιση δική μου), ανεξάρτητα, δηλαδή, από τα θέλητρα επιμέρους στόχων και επιδιώξεων. Όπως εξηγήσαμε παραπάνω, ο Καντ (1984: 97-105) θεωρεί ότι ο λόγος εκφέρει καθολικούς, απόλυτους νόμους και ότι οποιοσδήποτε άλλες αρχές είναι προϊόν της επιρροής υποκειμενικών διαθέσεων και επιθυμιών. Συνεπώς, όταν εξοβελίζουν από τη σκέψη τους την επίδραση των προσωπικών τους ορμών και κλίσεων, τα άτομα αφήνουν ελεύθερο τον λόγο τους να προβάλλει τις αντικειμενικές, διαχρονικές του αρχές.

Το πλήρες επιχείρημα του Καντ είναι, συνεπώς, ότι τα αυτόνομα πρόσωπα πρέπει να υιοθετούν και να εφαρμόζουν μόνο μια συγκεκριμένη κατηγορία από όλο το φάσμα των κανόνων που μπορούν να ακολουθήσουν στην πράξη: τους νόμους εκείνους που έχουν συλλάβει χωρίς να επηρεάζονται από προσωπικές ορέξεις και προτιμήσεις. Όπως υποστηρίζει (Καντ, 1984: 97-105), αν τα υποκείμενα δράσης αφήσουν τις επιθυμίες τους να κυριαρχήσουν πάνω στη βούληση και τη σκέψη τους όταν επιλέγουν τις αρχές που θα ακολουθήσουν, ο νόμος θα υπαγορευόταν από παθητικές επιρροές, και σε τελική ανάλυση θα καθοριζόταν από τη «φύση», τους αντικειμενικούς μηχανισμούς που διαμορφώνουν τις ορμές του προσώπου.

Αν, ωστόσο, εξετάσουμε αυτή τη συλλογιστική από μια ευρύτερη οπτική, γίνεται σαφές ότι βασικό έρεισμα της επιχειρηματολογίας της δεν είναι η βούληση για πλήρη αυτονομία, δηλαδή μια πρακτική ελεύθερου προσδιορισμού κανόνων για τη σκέψη και τη δράση μας στην οποία οι δρώντες θα κατέληγαν στους δικούς τους κανόνες χωρίς να δεσμεύονται από εκ των προτέρων όρους και καταναγκασμούς. Στο Καντιανό σχήμα, οι δρώντες δεσμεύονται από τους *a priori* νόμους του λόγου. Η συγκρότηση του λόγου νομοθετεί την Κατηγορική Προσταγή και οδηγεί τη σκέψη των ατόμων προς τους ίδιους καθολικούς νόμους. Και τα άτομα του Καντ δεν επιλέγουν ή δεν δημιουργούν τη φύση του λόγου τους περισσότερο απ' ό,τι επιλέγουν ή δημιουργούν τις προσωπικές τους ορμές.

Συνεπώς, το επιχείρημα του Καντ για την ταύτιση της αυτονομίας με την τήρηση των καθολικών νόμων του λόγου δεν μπορεί να είναι απλώς ότι μόνον έτσι τα άτομα ορίζουν τα ίδια τον νόμο τους, εφόσον αναγνωρίζει ότι τα άτομα μπορούν να θέσουν ελεύθερα άλλες αρχές, ή ότι η ταύτιση αυτή εξασφαλίζει την πληρέ-

5 Στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* (Καντ, 1984: 106), αυτή η θέση θα μπορούσε να εξηγηθεί με βάση την ερμηνεία της έννοιας της αιτιότητας από τον Καντ, όπου η σχέση αιτίου και αιτιατού καθορίζεται από καθολικούς νόμους. Αλλά ο Καντ δεν προβάλλει κανένα επιχείρημα που να δικαιολογεί γιατί αυτή η νατουραλιστική σύλληψη της αιτιότητας «που υπόκειται σε αμετάβλητους, αλλά ειδικούς νόμους» ισχύει και στην περίπτωση της ελεύθερης βούλησης.

στερη, τελειότερη αυτονομία των ατόμων, εφόσον η Καντιανή αυτονομία δεν είναι μια πλήρως ακαθόριστη και πρωτότυπη επιλογή ή δημιουργία των αρχών των ατόμων από τα ίδια, αλλά μια αποδοχή και εφαρμογή κοινών, προκαθορισμένων, αιώνιων νόμων του πρακτικού λόγου. Το επιχείρημα του Καντ γίνεται κατανοητό υπό το φως ενός τρίτου αξιώματος της ηθικής του: τα έλλογα υποκείμενα πρέπει να τηρούν τους απόλυτους νόμους του λόγου τους γιατί αυτοί επιβάλλονται πάνω τους με απόλυτη ισχύ. Με άλλα λόγια, τα αυτόνομα άτομα πρέπει να ταυτίζονται με τον καθαρό καθολικό λόγο γιατί αυτός είναι ο «υψηλότερος προορισμός τους» (Καντ, 2009: 131-132). Ο Καντ δεν ενδιαφέρεται για ένα γενικώς ανεξάρτητο και πρωτότυπο αυτοκαθορισμό των αρχών μας, αλλά για την «αυτονομία του καθαρού λόγου», την αυτονομία του ιδανικού έλλογου υποκειμένου του Καντ. Γι' αυτό και ο Καντ πρεσβεύει ότι μόνο η επιθυμία αποτελεί δεσμό και επιβολή πάνω στην αυτονομία, παρότι τα άτομα μπορούν να θεσπίζουν αρχές που δεν συμμορφώνονται με τις καθολικές επιταγές του λόγου και είναι πιθανόν να εκλάβουν αυτές τις καθολικές επιταγές ως δεσμά και καταναγκασμούς.

Το επιχείρημα για την Καντιανή αυτονομία που μόλις σκιαγραφήσαμε συνυφαίνει τρία διαφορετικά νήματα συλλογισμού, τα οποία αναφέρονται στην έννοια της ενεργού θέσπισης νόμων για τον εαυτό από τον εαυτό, στις υποθέσεις του Καντ για την ικανότητα του λόγου να συλλαμβάνει νόμους, και σε κανονιστικές αντιλήψεις για την ιδανική μορφή του εαυτού. Η σύσταση του Καντ ότι τα άτομα πρέπει να ενστερνίζονται και να ταυτίζονται πρωτίστως με τον οικουμενικό λόγο εξηγεί γιατί αντιμετωπίζει τις επιθυμίες, και μόνον αυτές, ως εμπόδια στην ελευθερία, παρότι τα άτομα θα μπορούσαν να διαμορφώσουν κανόνες για τον εαυτό τους χωρίς να αναγνωρίζουν κατά πρώτον λόγο τις καθολικές εντολές του λόγου και χωρίς να ευθυγραμμίζονται με αυτές, νιώθοντάς τες απεναντίας ως μια εξωτερική παρέμβαση στον ελεύθερο αυτοπροσδιορισμό των κανόνων της σκέψης και της πράξης του προσώπου τους.

Η ισχύς και η αξία της Καντιανής αυτονομίας εξαρτάται από την εγκυρότητα των θέσεων του Καντ για τη φύση του πρακτικού λόγου και το ανώτερο κύρος των υποτιθέμενων αντικειμενικών του νόμων. Υπό το πρίσμα των κριτικών παρατηρήσεων που κάναμε πιο πάνω για αυτές τις υποθέσεις, η Καντιανή αυτονομία εμφανίζεται λοιπόν ως ένα αμφιλεγόμενο ιδανικό.

Τα δεσμά της Καντιανής αυτονομίας

Από τη σκοπιά της ελευθερίας, το κρίσιμο μειονέκτημα της Καντιανής αυτονομίας είναι ότι επιτάσσει στα ελεύθερα άτομα να ακολουθούν πάντα τους ίδιους, αμετάβλητους βασικούς κανόνες, που προδιαγράφονται από τον καθολικό λόγο. Αν θέλουν να είναι πραγματικά αυτόνομα, τα άτομα δεν θα πρέπει να αποδέχονται άλλες βασικές αρχές ούτε να αμφισβητούν και να αναθεωρούν τις θεμελιώδεις επιταγές του λόγου. Αυτή η αντίληψη απορρίπτει την αυτονομία ως απεριόριστη, ελεύθερη επιλογή των προσωπικών μορφών δράσης του ατόμου και αναιρεί την αυτονομία ως κυριαρχία του νομοθέτη πάνω στους νόμους του -εφόσον μια τέτοια κυριαρχία εμπεριέχει την ελευθερία αναθεώρησης κάθε νόμου. Αιώνιοι και αμετάβλητοι νόμοι απαγορεύουν στο διηνεκές τη διερεύνηση άλλων δυνατοτήτων στη σκέψη και τη δράση πέρα από τις δυνατότητες που προβλέπουν και καθιστούν νόμιμες οι δεδομένοι νόμοι. Αυτοί οι πολλαπλοί περιορισμοί φαίνονται αυθαίρετοι και αδικαιολόγητοι στον βαθμό που θεμελιώνονται σε αμφιλεγόμενες και επισφαλείς υποθέσεις για τη σύσταση, τη μορφή και το περιεχόμενο του λόγου.

Μια τέτοια κριτική δεν είναι απαραίτητο να αποκηρύξει την ίδια την έννοια της αυτονομίας, αλλά μπορεί να εκλάβει αντιθέτως την αυτονομία ως αναστοχαστικό αυτοπροσδιορισμό των αρχών του ατόμου που εξουσιοδοτεί μια άνευ όρων αμφισβήτηση και έλλογη αναθεώρηση κάθε δεδομένου νόμου, σύμφωνα με ιδέες που βρίσκουμε στην ίδια τη σκέψη του Καντ. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει στην Καντιανή αυτονομία μια δραστηριότητα διαμόρφωσης κανόνων για τον εαυτό μας η οποία είναι ελεύθερη να θέσει εν αμφιβόλω οποιονδήποτε δεδομένο νόμο. Και όπως δείχνει η παραπάνω ανάλυση, αυτή η πρακτική της ελευθερίας απηχεί τον πυρήνα της σκέψης του ίδιου του Καντ.

Η πολεμική μας στον Καντ μπορεί να δεχθεί πυρά από δύο διαφορετικές σκοπιές. Ορισμένοι θα προσπαθήσουν να αναιρέσουν τον ισχυρισμό ότι η Καντιανή αυτονομία προσδένει το υποκείμενο της δράσης σε συγκεκριμένες, απαράκαμπτες εντολές. Η ηθική του Καντ οργανώνεται με άξονα την Κατηγορική Προσταγή και δεν επιτάσσει κανένα ιδιαίτερο νόμο. Προτρέπει απλώς τα άτομα να ακολουθούν νόμους που θα μπορούσαν να εφαρμοστούν από όλους και όλες. Διαφορετικά άτομα ενδέχεται να υιοθετήσουν διαφορετικούς κανόνες με βάση το ίδιο αυτό κριτήριο, και μπορούν πάντα να αναθεωρούν τις αρχές τους. Στην πραγματικότητα, μια κυρίαρχη προσέγγιση στη σύγχρονη Καντιανή θεωρία υποστηρίζει μια πιο εύκαμπτη και «πλουραλιστική» ερμηνεία του Καντ με αυτή ακριβώς τη λογική. Η Κατηγορική Προσταγή εκλαμβάνεται ως μια αφηρημένη αρχή διαβούλευσης, με την οποία τα αυτόνομα υποκείμενα κρίνουν τους προσαρμοσμένους στις περιστάσεις κανόνες τους με τρόπους που αφήνουν περιθώριο για σχετικές διαφοροποιήσεις και αναστοχαστικές διορθώ-

σεις των ηθικών κρίσεων (Herman, 1993: 73-93, 132-158). Από τον Χέγκελ και μετά, η στερεοτυπική κριτική προς την ηθική του Καντ είναι ακριβώς ότι η Κ.Π. δεν μπορεί να προσδιορίσει ένα συγκεκριμένο σύνολο κανόνων. Και αν δεν πιστεύουμε ότι ο λόγος εμπεριέχει ένα σύνολο αρχών, δεν υπάρχει κανένας λόγος να φοβόμαστε ότι το κριτήριο της καθολίκευσης θα μας προσκολλούσε σε αμετάβλητους, οριστικούς νόμους του λόγου –απλώς και μόνο γιατί δεν υπάρχουν τέτοιοι νόμοι.

Μια πρώτη απάντηση είναι ότι η Κατηγορική Προσταγή αποτελεί η ίδια έναν προκαθορισμένο νόμο, ο οποίος δεν τελεί υπό διαπραγμάτευση, και δεν είναι αθώα τυπικός και κενός, όσο απροσδιόριστος και αν φαίνεται. Σύμφωνα με την Κ. Π., όλες οι προσωπικές επιλογές πρέπει να προκύπτουν από αρχές τις οποίες είναι δυνατόν να θέλουμε ως καθολικά εφαρμοζόμενες αρχές. Αυτό το κριτήριο εγκαθιστά ένα φίλτρο αξιολόγησης και αποδοχής κανόνων το οποίο οριοθετεί το φάσμα των νόμιμων επιλογών, ακόμη και αν δεν νομοθετεί ένα μοναδικό σύνολο δυνατοτήτων. Παρότι το «κριτήριο της καθολίκευσης» μπορεί να είναι θεμιτό σε ένα θεμελιώδες επίπεδο κοινωνικών σχέσεων, δεν είναι καθόλου προφανές ότι η Κ. Π. θα πρέπει να ρυθμίζει όλες τις προσωπικές αποφάσεις σε σεξουαλικά ή πολιτισμικά ζητήματα, μεταξύ άλλων. Για παράδειγμα, η Κ. Π. θα απέκλειε μάλλον την ομοφυλοφιλία και σεξουαλικές πρακτικές που δεν υπηρετούν την αναπαραγωγή, επειδή δεν μπορεί κανείς να θέλει λογικά έναν κόσμο στον οποίο το μη αναπαραγωγικό σεξ θα ήταν ο κανόνας που θα ακολουθούσαν όλοι: ένας τέτοιος κόσμος θα έθετε σε κίνδυνο την ανθρώπινη ζωή.⁶ Η Κ. Π. περιχαράκωνει λοιπόν τη σκέψη και τη δράση πέρα από ένα αναγκαίο, και αναπόφευκτο, *minimum*. Συνεπώς χαράσσει *αθέμιτα όρια* στην ελευθερία αν η Κ. Π. δεν είναι μια ουσιώδης συνθήκη του λόγου η οποία ισχύει αντικειμενικά σε όλα τα πεδία δράσης. Για να μπορούμε να συζητάμε και να υπερβαίνουμε τέτοια εμπόδια, είναι αναγκαίο να αντιμετωπίζουμε την Κ. Π. και οποιαδήποτε άλλη αρχή ως ένα αντικείμενο διαρκούς αντιπαράθεσης και κριτικής σκέψης σε ό,τι αφορά τη γενική της εγκυρότητα, τις συνέπειές της, την ερμηνεία και το πεδίο εφαρμογής της.

Επιπλέον, μια συλλογιστική που πρυτανεύει στη σκέψη του Καντ δέχεται ως αξίωμα την ύπαρξη αμετάβλητων νόμων του λόγου και υφαίνει αυτούς τους νόμους στον εννοιολογικό ιστό της ίδιας της ελευθερίας. Την άποψη αυτή συνοψίζει εύγλωττα ο ορισμός της ελευθερίας από τον Καντ (1984: 106) ως «αιτιότητα που υπόκειται σε αμετάβλητους, αλλά ειδικούς νόμους».⁷ Καμία ερμηνεία της ηθικής του Καντ δεν μπορεί να απαλείψει αυτές τις ακαμψίες στον λόγο του Καντ, αν και μπορεί, φυσικά, να τις αναδιατυπώσει σε μια διαφορετική κατεύθυνση ή να αναδείξει άλλες διαστάσεις της φιλοσοφίας του Καντ. Η κριτική αναμέτρηση με τα πιο δύσκαμπτα πλέγματα της Καντιανής ελευθερίας δεν αποτελεί μια θεωρητική κατατριβή ιστορικών της φιλοσοφίας για να περνάει η ώρα τους, καθώς αυτές οι πτυχές της Καντιανής φιλοσοφίας διατηρούν την επιρροή τους στη σύγχρονη θεωρία. Μεταξύ άλλων, ο επιφανής Αμερικανός φιλόσοφος John Rawls (1999: 221-227, 450-456) έχει υποστηρίξει μια μερική ταύτιση της αυτονομίας με την τήρηση συγκεκριμένων, αμετάβλητων αρχών, αποδίδοντας αυτή την ιδέα στον Καντ.⁸

Εκείνο που πρέπει να τονιστεί εδώ είναι ότι το εννοιολογικό σχήμα του Καντ οδηγεί σε ένα κλείσιμο των δυνατοτήτων στη σκέψη και τη δράση εξαιτίας του ίδιου του σχήματος της αυτονομίας στη βάση αμετάβλητων νόμων που προκρίνει, και ανεξάρτητα από το ιδιαίτερο περιεχόμενο των νόμων που ενστερνίζεται ως αντικειμενικές αλήθειες ο ίδιος Καντ ή οποιαδήποτε άλλη οπαδός της ίδιας ηθικής. Όσο τυπική και αν είναι, και με όσο διαφορετικούς τρόπους και να μπορεί να εφαρμοστεί, κάθε αρχή έχει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο το οποίο περιστέλλει το φάσμα των νόμιμων επιλογών, και ενέχει ιδιαίτερες συνέπειες, μερικές από τις οποίες ενδέχεται να θίγουν την ελεύθερη σκέψη και δράση με τρόπους που δεν είναι αναγκαίοι ή αναπόφευκτοι. Για τους λόγους αυτούς, η προστασία ή η διεύρυνση του πεδίου της πραγματικής ελευθερίας προϋποθέτει ενίοτε την αμφισβήτηση και γενικών αρχών. Η προαγωγή της ελευθερίας υπηρετείται, συνεπώς, από ένα ήθος αυτονομίας που διατηρεί όλες τις αρχές και τις πρακτικές ανοικτές στον κριτικό έλεγχο και την ανάλυση. Όταν ενσωματώνουμε ιδιαίτερες διαδικασίες, νόμους και έννοιες στη φιλοσοφία και την πρακτική της αυτονομίας, προκαταλαμβάνουμε και παρεμποδίζουμε τη διαδικασία της κριτικής αναθεώρησης σε ορισμένα επίπεδα ανώτερων αρχών, τα οποία θα πρέπει, ωστόσο, και αυτά να τελούν υπό αίρεση και διαπραγμάτευση.

6 Πρβλ. τις θέσεις του ίδιου του Καντ (1996: 62) για τη σεξουαλική ηθική. Προς υπεράσπιση της θεωρίας του Καντ, θα μπορούσε κανείς να απαντήσει ότι δεν είναι ασυνεπές να θέλουμε έναν κόσμο στον οποίο όλοι οι ομοφυλόφιλοι θα έχουν την ελευθερία να ακολουθούν τις σεξουαλικές τους προτιμήσεις, αν υποθέσουμε ότι δεν είναι όλα τα ανθρώπινα άτομα ομοφυλόφιλα. Αλλά είναι αμφίβολο κατά πόσο ένας τέτοιος «νόμος» συνάδει με το κριτήριο της καθολικότητας που υπαγορεύει η Κ.Π., επειδή εξαρτάται ουσιαστικά από υποκειμενικές συνθήκες ενώ η Κ.Π. και όλοι οι αντικειμενικοί νόμοι με την έννοια του Καντ πρέπει να είναι «απόλυτοι», δηλαδή ανεξάρτητοι από προσωπικές συνθήκες και κλίσεις.

7 Για την προσήλωση του Καντ σε αναλλοίωτες καθολικές αρχές, βλ. Καντ, 1984: 26-27, 64-71, Καντ, 1996: 4, 10, 54-55, 58-59, 62.

8 Η ίδια προσήλωση σε καθορισμένες και παγιωμένες αρχές γίνεται εμφανής και σε άλλους σύγχρονους Καντιανούς όπως η Korsgaard, 1996: 227-232, η O'Neill, 1989: 53-54, 58, 64, 70-71, 76-77, και ο Herman, 1993: 87-92, 148.

Και διακηρύσσουμε μια ιδέα για την αυτονομία που τη συγγέει με την προσκόλληση σε συγκεκριμένους προσδιορισμούς (νόμους, αρχές, επιδιώξεις κλπ.) φράζοντας τις κριτικές δυνάμεις του λόγου και κάμπτοντας τη βούληση της αναζήτησης εναλλακτικών δυνατοτήτων.

Αυτοί οι κίνδυνοι για την ελεύθερη σκέψη και δράση εμφανίζονται ακόμη μεγαλύτεροι αν λάβουμε υπόψη την ιδιαίτερη αντίληψη του Καντ για τον πρακτικό λόγο και το πώς αυτή συνυφαίνεται με το Καντιανό μοντέλο της αυτονομίας. Ο Καντ πρεσβεύει ότι ο καθολικός λόγος νομοθετεί αντικειμενικούς νόμους που μπορούν να ανακαλυφθούν με βεβαιότητα από κάθε έλλογο άτομο. Συνεπώς, αν ένα έλλογο άτομο ανακαλύψει αρχές που συμφωνούν με τα καθορισμένα κριτήρια αντικειμενικής ισχύος (την «Κατηγορική Προστακτική»), θα έχει κάθε λόγο να θεωρεί ότι ανακάλυψε αρχές με απόλυτη εγκυρότητα. Το δόγμα ενός αντικειμενικού καθολικού λόγου μπορεί να χρησιμεύσει έτσι για να καθαγιάσει ιστορικές συμβάσεις, αν μπορούμε αυτές να τις συμμορφώσουμε με τα κριτήρια της ΚΠ, αν δηλαδή μπορούμε να τις θελήσουμε ως καθολικούς νόμους. Με τον τρόπο αυτό, ο Καντιανός λόγος έχει τη δύναμη να θωρακίζει ιστορικές προκαταλήψεις απέναντι στην κριτική και την αλλαγή. Για να αλιεύσουμε ένα παράδειγμα από τα δικά του γραπτά, ο Καντ (1996: 62) ισχυρίζεται τα εξής για τη σεξουαλική ηθική: τα σεξουαλικά όργανα χρησιμοποιούνται «φυσικά» μόνο με άτομα του άλλου φύλου. Οι «αφύσικες χρήσεις» τους είναι παραβιάσεις νόμων που «βλάπτουν την ανθρωπότητα στο πρόσωπό μας». Και η «φυσική χρήση» τους επιτρέπεται μόνο στο πλαίσιο του γάμου. Όλα αυτά είναι «αναγκαία σύμφωνα με τους νόμους του δικαίου του καθαρού λόγου».

Ένα δεύτερο σύνολο αποκρίσεων στην κριτική που διατυπώσαμε εδώ μπορεί να στραφεί ενάντια στην ερμηνεία της αυτονομίας που προϋποθέτουμε. Ποιο είναι το πρόβλημα αν το άτομο μένει σταθερά προσηλωμένο σε ορισμένους βασικούς κανόνες που έχει ασπαστεί το ίδιο αυτόνομα; Γιατί η αυτονομία ταυτίζεται με μια αναρχική ελευθερία αμφισβήτησης και αλλαγής του νόμου; Αυτή η σύνδεση μοιάζει να απορρέει από μια ματαιόδοξη επιθυμία μεγιστοποίησης της αυτονομίας και της ελευθερίας μέσα από τη διαρκή εκ νέου επινόηση των κανόνων του εαυτού (O'Neill, 1989: 76, Korsgaard, 1996, 232; Rawls, 1996: 400-408). Επιπλέον, όταν απορρίπτει κανείς την αρχή ότι η αυτόνομη επιλογή πρέπει να σέβεται καθολικούς νόμους παραδίδει την αυτονομία στην αυθαιρεσία, την αναρχία και τον εγωισμό (O'Neill, 1989: 70-77).

Η ελευθερία αναθεώρησης του νόμου είναι μια έννοια «ευκαιρίας». Με άλλα λόγια, είναι στη διακριτική ευχέρεια των ίδιων των υποκειμένων δράσης να αποφασίζουν το πόσο συχνά και σε ποιον βαθμό θα κάνουν χρήση αυτού του δικαιώματος. Η εναλλακτική αντίληψη για την αυτονομία διαφυλάσσει απλώς την ελευθερία της αλλαγής των αποφάσεων. Δεν επιτάσσει τη διαρκή επανάσταση. Υπάρχουν πολλοί λόγοι να θέλουμε να διατηρήσουμε ζωντανή τη δυνατότητα –όχι την αναγκαιότητα– της ριζικής αλλαγής. Ανάμεσά τους ξεχωρίζει η επιθυμία να προασπίσουμε την ελευθερία της διαμόρφωσης των νόμων μας απέναντι σε οποιοδήποτε επιμέρους κανόνα. Αυτή η επιθυμία πηγάζει από μια προσήλωση στην ίδια την αξία της αυτονομίας, αλλά έχει και εργαλειακή αξία. Όταν η ελευθερία του αυτοπροσδιορισμού δεν παραμένει δέσμια αμετάκλητων προσταγών και κανόνων, τα άτομα μπορούν να προαγάγουν αποτελεσματικότερα τις αξίες, τα ενδιαφέροντα και τις δραστηριότητές τους καθώς μπορούν να αναμορφώσουν τις κύριες ιδέες, συνήθειες και νόρμες τους με βάση καλύτερες ερμηνείες των καταστάσεων ή παρακολούθοντας τις μεταβολές των περιστάσεων. Πέραν τούτου, το δικαίωμα της αναδιατύπωσης των ρυθμιστικών μας αρχών αυξάνει τις πραγματικές δυνατότητες που διαθέτουμε στις επιλογές και τις δράσεις μας, επειδή μας επιτρέπει να ασπαζόμαστε διαφορετικούς σκοπούς και να διερευνούμε διαφορετικές μορφές ζωής, που πραγματώνουν διαφορετικές αρχές.

Τέλος, πρέπει να διευκρινιστεί ότι μια εναλλακτική θεώρηση της αυτονομίας που αποκηρύσσει την Καντιανή αυτονομία της προσκόλλησης σε παγιωμένους, αμετάτρεπτους νόμους, δεν διολισθαίνει απαραίτητα στην «αναρχία» και την αυθαιρεσία. Η ελευθερία αναθεώρησης του νόμου δεν είναι επιταγή αλλά δυνατότητα. Δεν μας αναγκάζει να αλλάζουμε διαρκώς τις αρχές και τους νόμους μας. Το πώς και πότε θα ασκήσει κανείς αυτή την ελευθερία εναπόκειται σε κάθε αυτόνομο δρώντα. Η διατήρηση της ελευθερίας αμφισβήτησης και αναδιατύπωσης των νόμων είναι σημαντική γιατί διαφυλάσσει την αυτονομία μας απέναντι σε κάθε ιδιαίτερη αρχή και αξίωμα, αλλά και γιατί επιτρέπει στα άτομα να προωθούν καλύτερα τους στόχους, τις αξίες και τις δραστηριότητές τους μετασχηματίζοντας τις ιδέες, τις συνήθειες και τις συνθήκες που διέπουν τη δράση τους ως αποτέλεσμα κριτικού αναστοχασμού ή προσαρμογής σε μεταβαλλόμενες εξωτερικές περιστάσεις. Η εναλλακτική ιδέα περί αυτονομίας δεν καταφέρεται εναντίον του νόμου, αλλά θέλει κάθε νόμος να παραμένει δεκτικός σε κριτική και αναπροσδιορισμό. Οι νόμοι είναι αναγκαίοι, αλλά κανένας επιμέρους νόμος δεν είναι καθολικά αναγκαίος ως τέτοιος.

Εν τέλει, η θεωρία του Καντ για την αυτονομία στενεύει και απειλεί ένα ευρύ φάσμα ελευθεριών: την ελευθερία του καθορισμού των νόμων μας, την ελευθερία της επιλογής, της ελευθερία του κριτικού λόγου, την ελευθερία να υπερβούμε τον κόσμο μας και την παρούσα τάξη πραγμάτων με ριζικούς μετασχηματισμούς. Και ο Καντ στηρίζει αυτή τη θεωρία όχι σε μια γενική και ανεξάρτητη επιχειρηματολογία για την ελευθερία

και την αυτονομία, αλλά σε μια ιδιαίτερη αναπαράσταση του έλλογου ατόμου η οποία δεν είναι στέρα θεμελιώμενη.

Η πολιτική της Καντιανής αυτονομίας

Η Καντιανή ελευθερία μπορεί να θέσει ομοίως σε κίνδυνο τις πολιτικές της ελευθερίας, με διάφορους τρόπους που δεν περιορίζονται σε μια πιθανή νομιμοποίηση του δεσποτισμού.

Το Καντιανό ιδεώδες της προσωπικής αυτονομίας δεν είναι, ωστόσο, άμεσα πολιτικό και δεν μπορεί να επιβληθεί απ' έξω στα άτομα. Ένα άτομο λογίζεται ως αυτόνομο μόνο αν τηρεί τους νόμους του λόγου με τη δική του ελεύθερη προαίρεση. Η απολυταρχική χρήση κρατικής βίας και ο περιορισμός της πολιτικής ελευθερίας είναι δυνατόν να νομιμοποιηθούν μόνο στη βάση της θεωρίας του Καντ για την εξωτερική ελευθερία (την ελευθερία δράσης) και την *πολιτική* αυτονομία, την εξουσία των πολιτών ως νομοθετών της πολιτείας.

Η ίση ελευθερία της δράσης συνιστά την κύρια αξία του κράτους δικαίου (Rechtsstaat) του Καντ (1971γ: 130). Το φιλελεύθερο κράτος κάνει πράξη αυτή την αξία θεσπίζοντας νόμους του «εξωτερικού δικαίου». Το εξωτερικό δίκαιο αποτελείται από ένα υποσύνολο των ηθικών νόμων του λόγου το οποίο αφορά μόνο εξωτερικές πράξεις και θέματα τα οποία υπάγονται στη δημόσια νομοθεσία και τον δημόσιο εξαναγκασμό (Καντ, 1996: 14, 112). Οι καθολικοί νόμοι επιτρέπουν κάθε πράξη που μπορεί να επιτελεσθεί συστηματικά από όλα τα άτομα ταυτόχρονα. Με τον τρόπο αυτό, εγκαθιδρύουν μια κοινωνία στην οποία τα άτομα διαθέτουν τον μέγιστο βαθμό αμοιβαίας συμβατής ελευθερίας. «Δίκαιο είναι ο περιορισμός της ελευθερίας του καθενός στον όρο της συμφωνίας της με την ελευθερία οποιουδήποτε άλλου, ενόσω [η ελευθερία αυτή] είναι δυνατή σύμφωνα με ένα γενικό νόμο» (Καντ, 1971γ: 129). Επίσης, η δημόσια θεσμοθέτηση των νόμων του δικαίου συνιστά μια εκπλήρωση της πολιτικής αυτονομίας. Στο κράτος δικαίου, οι νόμοι της πολιτείας είναι οι νόμοι που θα θέσπιζε κάθε άτομο για τη ρύθμιση των κοινωνικών του σχέσεων, εφόσον οι κανόνες δικαίου είναι αρχές του καθολικού λόγου που ενυπάρχει σε όλους τους έλλογους δρώντες (Καντ, 1996: 24-25, 91-93).

Στην πραγματικότητα, ωστόσο, η πολιτεία του Καντ συρρικνώνει τις ελευθερίες της δημοκρατικής αυτονομίας. Η δημοκρατία παρέχει στα άτομα την ελευθερία να διαβουλευονται για τους κοινωνικούς τους νόμους και να ορίζουν και να αναθεωρούν τις κοινωνικές τους διευθετήσεις και τη βασική δομή της κοινωνίας. Απεναντίας, οι υπήκοοι της πολιτείας του Καντ δεν είναι ελεύθεροι να αναθεωρήσουν τους νόμους του συντάγματός τους και να αναδιαπραγματευθούν τους θεμελιώδεις όρους της κοινωνίας τους: το σύνταγμα τους αποτελείται από αμετάβλητους νόμους (Καντ, 1996: 90, 92). Αυτοί οι νόμοι δεν είναι απλώς οι ίδιες οι αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, αλλά αναφέρονται σε ειδικούς κανόνες που διέπουν την ίση ελευθερία στην κοινωνία και εκφράζουν τις απαιτήσεις της ίσης ελευθερίας στους διάφορους τομείς της ζωής (Καντ, 1996: 54-62). Το ίδιο το πολιτικό ιδεώδες που προτάσσει ο Καντ – μια πολιτεία που κυβερνάται από αναλλοίωτους νόμους – έρχεται σε σύγκρουση με μια πρακτική άσκηση της πολιτικής αυτονομίας στην οποία οι πολίτες διαβουλευονται για τις κοινωνικές τους σχέσεις και ρυθμίσεις, τις ελέγχουν κριτικά και τις αναδιαπλάθουν από καιρού εις καιρόν.

Η πολιτική αυτονομία συνιστά μια πρωταρχική ελευθερία καθαυτή, αλλά είναι επίσης ιδιαίτερα σημαντική για την κατοχύρωση της ατομικής ελευθερίας στις κοινωνικές σχέσεις και τις προσωπικές δραστηριότητες. Η εξουσία της αμφισβήτησης και της αλλαγής των κοινωνικών θεσμών χωρίς εκ των προτέρων περιορισμούς υποβοηθά τους αγώνες για την ανατροπή των αδικιών και των καταπιεστικών συνεπειών που είναι πιθανό να προκύπτουν από οποιοδήποτε σύστημα ελευθεριών. Κάθε τέτοιο σύστημα, το οποίο μεταφράζεται σε ιδιαίτερες ρυθμίσεις, μπορεί να εμπεριέχει ανισότητες και αποκλεισμούς (στην καλύτερη περίπτωση, τον αποκλεισμό ανταγωνιστικών ερμηνειών της καθολικής ελευθερίας). Επίσης, οι μεταβαλλόμενες ιστορικές συνθήκες μπορεί να καθιστούν αναγκαίες ποικίλες διορθώσεις στο θεσπισμένο σύστημα των δικαιωμάτων και να απαιτούν την καθιέρωση νέων δικαιωμάτων.

Αν ήταν αλήθεια, όπως αξιώνει ο Καντ, ότι οι νόμοι της ίσης ελευθερίας έχουν ένα καθορισμένο και διαχρονικό περιεχόμενο, το οποίο μπορεί να οριστεί αντικειμενικά, ο Καντ και οι οπαδοί του θα είχαν δίκιο να θεωρούν ότι μια ελεύθερη κοινωνία πρέπει να κυβερνάται από ένα αμετάβλητο σύνταγμα. Αλλά το ζήτημα των κοινωνικών νόμων και ρυθμίσεων που είναι σε θέση να εξασφαλίσουν την ίση ελευθερία συνδέεται αξεδιάλυτα με περίπλοκα ζητήματα πρακτικής δυνατότητας και επιθυμητότητας. Η ποικιλομορφία των ιστορικών συνθηκών, η ιστορικότητα των ιδιαίτερων αξιών και των πεποιθήσεων που διαμορφώνουν τη σκέψη μας για τους νόμους της κοινωνικής συνύπαρξης, οι ποικίλοι τρόποι με τους οποίους μπορούν να εξισορροπηθούν οι εντάσεις ανάμεσα στις διάφορες ελευθερίες (π.χ. ανάμεσα στην ελευθερία της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και την ελεύθερη κυκλοφορία των ιδεών σε μια κοινωνία όπου τα ΜΜΕ ελέγχονται από ιδιώτες) σημαίνουν ότι οι νόμοι της ίσης ελευθερίας μπορούν να συνταχθούν με ποικίλους διαφορετικούς τρόπους. Οι προκαταλήψεις που διαπνέουν την ανθρώπινη σκέψη και οι ατέλειές της υποβάλλουν το συμπέρασμα ότι οι «νόμοι της ίσης

ελευθερίας» δεν μπορούν να συλληφθούν και να διατυπωθούν με έναν αδιαμφισβήτητο και ουδέτερο τρόπο.

Τέλος, οι ίδιες αμφιλεγόμενες παραδοχές του Καντ κόβουν τον ομφάλιο λώρο ανάμεσα στην πολιτική αυτονομία και τη δημοκρατία, ανοίγοντας τον δρόμο για αυταρχικές πολιτικές που επικαλούνται την ελευθερία. Αν οι «νόμοι της ελευθερίας» που θα υιοθετούνταν από αυτόνομους πολίτες διαθέτουν ένα αντικειμενικό και σταθερό περιεχόμενο, το οποίο μπορούν να προσεγγίσουν όλοι με τον λόγο τους, δεν είναι αναγκαία η διεξαγωγή δημοκρατικών διαβουλεύσεων για την καταγραφή ή τον σχηματισμό της συλλογικής βούλησης εν προκειμένω. Η συλλογική βούληση έχει ένα αντικειμενικό περιεχόμενο –συγκεκριμένους νόμους- που είναι ανεξάρτητο από κάθε διαδικασία διαδραστικής συζήτησης και αντιπαράθεσης σε πραγματικό χρόνο (Καντ, 1971γ: 138-141).

Συνεπώς, αν ο νομοθέτης «θέτει τους νόμους του έτσι σαν να μπορούν να έχουν πηγάσει από την ενωμένη βούληση ενός ολόκληρου λαού» θεσπίζει τους νόμους της ίσης ελευθερίας και σέβεται την πολιτική αυτονομία όλων «έστω και αν ο λαός βρίσκεται τώρα σε μια τέτοια θέση ή διάθεση της νοοτροπίας του, ώστε, αν ήθελε ρωτηθεί για τούτο, είναι πιθανό ότι θα αρνιότανε τη συγκατάθεσή του» (Καντ, 1971γ: 138-139).

Στην αντίληψη του Καντ (1996: 24-26) για το τι συνιστά νόμιμη βία σε μια ελεύθερη πολιτεία, η χρήση καταναγκαστικής εξουσίας από το κράτος είναι απολύτως νόμιμη όταν ο εξαναγκασμός συνάδει με τους αντικειμενικούς νόμους της ελευθερίας και εξυπηρετεί την τήρηση αυτών των νόμων. Συνεπώς, η κρατική βία εναντίον της πλειοψηφίας των πολιτών νομιμοποιείται όταν η βία εξουσιοδοτείται από τους νόμους του δικαίου. Και οι κρατικές αρχές μπορούν να νομοθετήσουν αυτές τις αρχές ανεξάρτητα από τη βούληση του λαού. Άρα το κράτος μπορεί να ελέγχει τόσο τη βία όσο και τη νομιμότητα και να συντρίβει νόμιμα κάθε αντίσταση. Και μόνο το γεγονός ότι, σύμφωνα με τον Καντ, υπάρχουν αιώνιοι, αντικειμενικοί νόμοι του λόγου και κάθε ώριμο έλλογο πρόσωπο μπορεί να τους συλλάβει ορθώς, εξουσιοδοτεί τις κρατικές αρχές, ως έλλογα πρόσωπα, να μιλούν στο όνομα των αντικειμενικών νόμων της ελευθερίας οι οποίοι προσδίδουν νομιμότητα σε πράξεις εξαναγκασμού.

Εν κατακλείδι

Ο Καντ ισχυρίζεται δικαίως ότι η ελευθερία δεν τάσσεται αποκλειστικά με το μέρος της επιθυμίας και ότι υποθέτει την αναστοχαστική χρήση του λόγου. Η ίδια η δραστηριότητα της εσωτερικής επιλογής συμπίπτει με την έλλογη διαβούλευση στην ευρεία έννοιά της. Και τα άτομα που ακολουθούν τυχαία ή μανιωδώς τις επιθυμίες τους υποδουλώνουν την ικανότητά τους για ελεύθερη επιλογή στα κελεύσματα παθητικών ορμών, στενεύοντας το πεδίο των δυνατών επιλογών. Χωρίς αυτονομία, τα άτομα παραμένουν δέσμια ετεροκαθορισμένων νόμων. Η προσωπική αυτοπειθαρχία και ρύθμιση καθιστούν εφικτή την αποφυγή αντιφάσεων που υπονομεύουν την προαγωγή των σκοπών μας, και είναι απαραίτητες για σύνθετα εγχειρήματα. Ομοίως, η κοινωνική αυτορρύθμιση είναι αναγκαία για τη διασφάλιση της ελευθερίας όλων. Τέλος, ο Καντ προβάλλει ένα διττό ριζοσπαστικό όραμα ελευθερίας. Παρουσιάζει μια ικανότητα υπέρβασης του εαυτού μας και δημιουργίας του νέου. Και επιμένει στην άσκηση της αυτονομίας στο επίπεδο των θεμελιωδών αρχών μας. Τα ελεύθερα άτομα δεν πρέπει να αποφασίζουν βάσει δεδομένων πλαισίων, αλλά πρέπει να είναι σε θέση να αναπροσδιορίζουν τις ίδιες της παραμέτρους των επιλογών τους. Έτσι η ελευθερία των επιλογών διευρύνεται δυνάμει απεριόριστα.

Η κύρια πηγή των ανελεύθερων περιορισμών της Καντιανής ελευθερίας θα πρέπει να εντοπιστεί, συνεπώς, στη συγκεκριμένη αντίληψη του Καντ για το ορθολογικό υποκείμενο, η οποία εγγράφει στα άτομα μια ικανότητα για έλλογη σκέψη και βούληση που εμπερικλείει αμετάβλητους καθολικούς νόμους. Ως αποτέλεσμα, η ελεύθερη και ορθή χρήση του καθολικού λόγου κάνει όλα τα άτομα να συγκλίνουν στην κατανόηση και την αποδοχή των ίδιων, πάγιων αρχών. Η αυτονομία γίνεται πράξη μέσα από μια σταθερή προσήλωση σε διαχρονικά έγκυρους νόμους, μια ιδέα η οποία συγκρούεται με τον κριτικό λόγο νοούμενο ως αναστοχαστική δραστηριότητα που είναι έτοιμη να υποβάλει στον έλεγχο της σκέψης οποιαδήποτε αρχή. Τα αυτόνομα άτομα απεμπολούν την ελευθερία να αναθεωρούν τις βασικές τους αρχές και χάνουν την ελευθερία να εξερευνούν δυνατότητες πέρα από εκείνες που επιτρέπουν ανώτεροι νόμοι οι οποίοι ορίζονται άπαξ και διαπαντός. Οι ιδέες του Καντ εμποδίζουν το ελεύθερο πρόσωπο να ξεπεράσει τα κατεστημένων όρια της σκέψης και της δράσης του, και θέτουν σε κίνδυνο το δικαίωμα της αμφισβήτησης του κράτους και της κοινωνίας προς όφελος της μεγαλύτερης ελευθερίας όλων. Κι αυτό γιατί τα όρια της νόμιμης άσκησης της ελευθερίας μπορούν να θεσπιστούν από τις κρατικές αρχές με έναν «αντικειμενικό» τρόπο.

Η θεωρία του Καντ θα προσέφερε ενδεχομένως μια έγκυρη ερμηνεία της αυτονομίας αν ο Καντ είχε δίκιο στις υποθέσεις του για τον λόγο, τους καθολικούς νόμους που αποδίδει στον πρακτικό λόγο και την απόλυτη αξία αυτών των νόμων. Οι πεποιθήσεις του αυτές, ωστόσο, είναι αμφιλεγόμενης ισχύος και δεν τεκμηριώνο-

νται πειστικά στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ. Συνεπώς, το ανωτέρω επιχείρημα εναντίον της Καντιανής αυτονομίας δεν ανάγεται στην ένσταση ότι η ερμηνεία της ελευθερίας από τον Καντ περισφίγγει και θέτει σε κίνδυνο ποικιλοτρόπως την ελευθερία. Το επιχείρημα ισχυρίζεται επίσης ότι η σκέψη του Καντ δεν δικαιολογεί επαρκώς αυτούς τους κινδύνους και περιορισμούς. Η Καντιανή αυτονομία απορρίπτεται έτσι ως μια μέγγενη η οποία βάζει αυθαίρετα δεσμά στην ελευθερία. Συνεπώς, η κριτική που προτείνουμε εδώ έχει δύο πηγές που ρέουν η μία μέσα στην άλλη: την αξία της ελεύθερης επιλογής, η οποία γέρνει τη ζυγαριά σε βάρος δογμάτων που συρρικνώνουν τις δυνατότητες σκέψης και δράσης, και εύλογες αμφιβολίες για τη γενική εγκυρότητα μιας συγκεκριμένης θεωρίας.

Οι ανωτέρω κριτικές επισημάνσεις βρίσκουν εφαρμογή *τηρουμένων των αναλογιών* και σε σύγχρονους θεωρητικούς, όπως ο John Rawls, η Onora O'Neill και η Christine Korsgaard, οι οποίοι έχουν επιχειρήσει να αναθεμελιώσουν την Καντιανή ερμηνεία της αυτονομίας ως συμμόρφωσης με σταθερούς νόμους του λόγου. Αναμφίβολα, οι σύγχρονοι αυτοί στοχαστές έχουν κατορθώσει, ή ενδέχεται να κατορθώσουν στο μέλλον, να αρθρώσουν πιο πειστικά επιχειρήματα από τον ίδιο τον Καντ σε ορισμένα σημεία. Αλλά η διάγνωσή μας ως εδώ επιδίωξε να καταστήσει σαφές ότι η διάσωση της Καντιανής αυτονομίας έχει να αντιμετωπίσει πλήθος εγγενών δυσκολιών. Μεταξύ άλλων, όσοι/ες την επιζητήσουν, θα πρέπει να δείξουν ότι ο λόγος εννοεί πρακτικές αρχές με διαχρονική ισχύ, η οποία υπερσχύει άλλων σκοπών και αξιών. Επιπλέον, αν οι Καντιανοί δεν μπορέσουν να αποδείξουν τη δυνατότητα αλάνθαστης ηθικής γνώσης σε κάποιο επίπεδο, η εννοιολόγηση της αυτονομίας από τον Καντ θα πρέπει να απορριφθεί στον βαθμό ακριβώς που δεν κατοχυρώνει το δικαίωμα αναθεώρησης *κάθε* αρχής, ακόμη και των ανώτερων. Η διαφύλαξη του δικαιώματος αυτού είναι αναγκαία ακόμη και αν δεχθεί κανείς ότι τα αυτόνομα άτομα πρέπει να συμμορφώνονται με αρχές οι οποίες έχουν καθολική ισχύ, γιατί πολύ απλά μπορεί να κάνουν λάθος στην άποψή τους για το ποιες είναι αυτές οι αρχές.⁹ Τέλος, οποιαδήποτε συνηγορία υπέρ της θεωρίας του Καντ η οποία επικαλείται την έννοια της «ελευθερίας» πρέπει να βάλει τα δυνατά της για να αντιτάξει μια πειστική επιχειρηματολογία ενάντια σε ευρέως αποδεκτές ιδέες οι οποίες συνδέουν στενά την ελευθερία με την ανοικτή επιλογή και οδηγούν έτσι στην απόρριψη της Καντιανής αυτονομίας επειδή εξαλείφει σχεδόν την ελεύθερη επιλογή στο θεμελιώδες επίπεδο των ρυθμιστικών αρχών της σκέψης και της δράσης, μειώνοντας κατά συνέπεια την ποικιλία των επιλέξιμων σκοπών.

Ωστόσο, η σύγχρονη σκέψη και πράξη θα πρέπει να αποφύγουν εξίσου μια απλή αναπαραγωγή όσο και μια ισοπεδωτική απόρριψη του Καντιανού σχήματος. Το ζητούμενο είναι μάλλον μια κριτική αναμόχλευση της σκέψης του Καντ, η οποία παρέχει κρίσιμες ιδέες. Πέρα από τα στοιχεία που επισημάνσαμε πιο πάνω, ο Καντ παραδίδει ένα σημαντικό μάθημα για την ελευθερία και στέλνει ένα ριζοσπαστικό μήνυμα. Το δίδαγμα είναι ότι η ελευθερία πρέπει να συνυφάνεται στενά με την αυτονομία. Αν τα πρόσωπα δεν επιδοθούν σε έναν ελεύθερο και ενεργό προσδιορισμό των κανόνων τους, θα παραμένουν στην πράξη δέσμια νόμων που δεν έχουν επιλέξει. Η προσωπική αυτοπειθαρχία και αυτορρύθμιση συντείνουν στην αποφυγή καταστροφικών αντιφάσεων και είναι αναγκαίες για σύνθετα και απαιτητικά εγχειρήματα. Εξίσου αναγκαία για τη διασφάλιση και τη διεύρυνση της ελευθερίας όλων είναι και η κοινωνική αυτοθέσμιση. Το οραματικό μήνυμα του Καντ είναι διττό. Προβάλλει μια ικανότητα υπέρβασης του εαυτού και των συνθηκών στις οποίες βρισκόμαστε μέσα από τη δημιουργία του νέου. Και διακηρύσσει την άσκηση της ικανότητας για αυτονομία στο επίπεδο των θεμελιωδών παραγόντων που καθοδηγούν ή οριοθετούν τη σκέψη και τη δράση. Τα ελεύθερα άτομα δεν πρέπει να αποφασίζουν απλώς μέσα σε δεδομένα εκ των προτέρων πλαίσια, αλλά πρέπει να είναι επίσης σε θέση να αναδιατάσσουν τις παραμέτρους των επιλογών τους. Αυτή η αναδιάταξη ανοίγει το δρόμο για μια ριζική επέκταση της ελευθερίας.

Ο ορισμός της αυτονομίας από τον Καντ θα πρέπει να αναδιατυπωθεί κατά τρόπο ώστε να κατοχυρώνει το δικαίωμα αμφισβήτησης κάθε δεδομένου νόμου, την ελευθερία αλλαγής των βασικών μας νόμων χωρίς να δεσμευόμαστε από αιώνιες αρχές, την ελευθερία να φανταζόμαστε τη ζωή μας διαφορετικά, με νέους τρόπους. Μια τέτοια αναδιατύπωση είναι πιο πιστή στις ιδέες της υπερβατικής ελευθερίας και της ριζικής αυτονομίας που εκφράζονται πρωτοποριακά στη σκέψη του Καντ. Η αναθεωρημένη αντίληψη περί αυτονομίας θα θεμελιωνόταν σε μια αναθεωρημένη ιδέα του λόγου, η οποία θα έχει ξεπεράσει την αφελή πίστη ότι η αλήθεια μπορεί να γίνει γνωστή με βεβαιότητα, και θα διέσωζε για πάντα την ελευθερία του κριτικού λόγου να ελέγχει κάθε αρχή και συμπέρασμα ως προσωρινά και επισφαλής. Αυτά θα ήταν τα γνωρίσματα ενός λόγου που αναγνωρίζει σε βάθος την ποικιλομορφία, τις προκαταλήψεις, την ιστορικότητα και την ατέλειά του.

Όταν είναι πρόθυμος να ελέγχει και να αμφισβητεί οποιαδήποτε αρχή, ο λόγος μπορεί να αναιρεί αυθαί-

9 Η αναφορά σε «ανώτερες» αρχές αφορά κυρίως σύγχρονους Καντιανούς, όπως οι Rawls, Korsgaard, O'Neill και Herman, που τείνουν να καθορίζουν μόνον μερικές βασικές αρχές, ενώ υποστηρίζουν την αναστοχαστική εφαρμογή αυτών των αρχών και τη σχετικά ευέλικτη επιλογή δευτερευόντων κανόνων στο πλαίσιο των δεδομένων ανώτερων αρχών.

ρετους περιορισμούς και να επεκτείνει το πεδίο της διακριτικής ευχέρειας των προσώπων αφαιρώντας κάθε ιερό και απαραβίαστο ή «φυσικό» μανδύα από καθιερωμένους κανόνες. Ένας τέτοιος λόγος είναι κριτικός με μια ισχυρή έννοια του όρου, καθώς είναι πάντα έτοιμος να ενεργοποιήσει εκ νέου τις δυνάμεις του αναστοχασμού και της διερώτησης, και είναι διατεθειμένος να τις εφαρμόζει καθολικά, χωρίς να εξαιρεί καμία αρχή, «αλήθεια» και κανόνα από την αμφισβήτηση. Η μη υπερβατική κριτική μπορεί να επιδοθεί σε γενεαλογικές έρευνες για να μας αποστασιοποιήσει από τις τωρινές μας συνήθειες στη σκέψη και τη δράση ανιχνεύοντας την ιστορική τους ανάδυση και πορεία. Αλλά μπορεί επίσης να προχωρήσει και «εμμενώς», επισημαίνοντας τις αντιθέσεις ανάμεσα στις διακηρυσσόμενες αρχές και την κοινωνική πραγματικότητα. Μπορεί ακόμη να χαρτογραφήσει ουτοπικές διαδρομές, εξερευνώντας εναλλακτικούς τόπους και χρόνους με τη φαντασία.

Το εγχείρημα ανασυγκρότησης της Καντιανής αυτονομίας το οποίο μόλις σκιαγραφήσαμε περιγράφει κινήσεις που έχουν γίνει τα τελευταία τριάντα χρόνια από στοχαστές όπως ο Καστοριάδης, ο Michel Foucault και ο Roberto Unger. Το έργο τους αποκαλύπτει, συνεπώς, γόνιμες δυνατότητες για μια απελευθερωτική ανάπτυξη της σκέψης του Καντ, οι οποίες θα αναλυθούν διεξοδικότερα στα επόμενα κεφάλαια.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Allison, Henry E. (1990) *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, Isaiah (1969) *Four Essays on Liberty*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Connolly, William (1999) *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel (1997) 'What is Enlightenment?' στον τόμο S. Lotringer και L. Hochroth (επιμ.) (1997) *Michel Foucault. The Politics of Truth*, μτφρ. L. Hochroth κ.α., Semiotext(e).
- Geuss, Raymond (2002) 'Liberalism and its Discontents', *Political Theory*, 30: 3.
- Guyer, Paul (2003) 'Kant on the Theory and Practice of Autonomy' στον τόμο E. F. Paul, F. D. Miller και J. Paul (επιμ.) (2003) *Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1997) *Between Facts and Norms*, μτφρ. W. Rehg, Cambridge: Polity.
- Herman, Barbara (1993) *The practice of moral judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (1960) *Religion within the Limits of Reason Alone*, μτφρ. T.M. Greene, H.H. Hudson, Νέα Υόρκη: Harper and Row.
- Καντ, Ιμμάνουελ (1971α) «Τι σημαίνει: προσανατολίζομαι στη σκέψη» στον τόμο I. Καντ (1971) *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Παπανούτσου, Αθήνα: Δωδώνη.
- Καντ, Ιμμάνουελ (1971β) «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι διαφωτισμός;» στον τόμο I. Καντ (1971) *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Παπανούτσου, Αθήνα: Δωδώνη.
- Καντ, Ιμμάνουελ (1971γ) «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει», στον τόμο I. Καντ (1971) *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Παπανούτσου, Αθήνα: Δωδώνη.
- Καντ, Ιμμάνουελ (1984) *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρα, Δωδώνη: Αθήνα.
- Kant, Immanuel (1996) *The Metaphysics of Morals*, μτφρ., επιμ. M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Καντ, Ιμμάνουελ (1999) *Κριτική του καθαρού λόγου*, μτφρ. Μ. Φ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα.
- Καντ, Ιμμάνουελ (2009) *Κριτική του πρακτικού λόγου*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα.
- Korsgaard, Christine M. (1996) *Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, Onora (1989) *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Paul, Ellen Frankel, Miller, Fred D. Jr. και Paul, Jeffrey (επιμ.) (2003) *Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John (1980) 'Kantian Constructivism in Moral Theory', στον τόμο S. Freeman (επιμ.) (1999) John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, John (1999) *A Theory of Justice*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1993) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Λονδίνο: Fontana Press.

Κεφάλαιο 3

Η αρνητική ελευθερία, τα αρνητικά της και ο Τζων Στιούαρτ Μιλ

*Το να είσαι ελεύθερος –αρνητικά– σημαίνει απλώς να μη σε εμποδίζουν οι άλλοι να κάνεις ό,τι επιθυμείς.
Αϊζάια Μπερλίν (2001) Τέσσερα δοκίμια περί Ελευθερίας*

*Η ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας είναι ένα από τα πιο ουσιώδη στοιχεία της ανθρώπινης ευημερίας...
Εκείνος που κάνει τα πάντα, επειδή αυτό είναι το έθιμο, δεν κάνει καμία επιλογή.
Τζων Στιούαρτ Μιλ (1983) Περί Ελευθερίας*

Η ηθική της πρωτότυπης αυτοανάπτυξης, που προκρίνει ο Τζων Στιούαρτ Μιλ (John Stuart Mill), και η φιλελεύθερη παράδοση της αρνητικής ελευθερίας αφίστανται από την ιδέα μιας κοινής ανθρώπινης φύσης και τη συνακόλουθη ταύτιση της ελευθερίας με προδιαγεγραμμένους, καθολικούς τρόπους ζωής. Έτσι, αυτά τα φιλελεύθερα ρεύματα αντιμάχονται ευθέως την πρωταρχική αιτία των κινδύνων του αυταρχισμού και της καταστολής της ελευθερίας, οι οποίοι ανακύπτουν όταν η ελευθερία γίνεται δέσμια μιας σταθερής υπόστασης του ανθρώπου. Η αρνητική ελευθερία και η ελευθερία του Μιλ ταλανίζονται, ωστόσο, από τις δικές τους αδυναμίες και περιορισμούς. Η αρνητική ελευθερία δεν ενδιαφέρεται για τους υποκειμενικούς παράγοντες της ελευθερίας και αφήνει έτσι άθικτο στην πράξη ένα μεγάλο φάσμα δεσμών και εμποδίων που δρουν απευθείας στο μικρο-πολιτικό επίπεδο του εαυτού. Η έκκληση του Μιλ για νέα πειράματα ζωής και δημιουργική αυτοκαλλιέργεια ξεφεύγει από αυτές τις στενωπούς. Αλλά ο Μιλ επικαλείται το φάντασμα μιας ατομικής φύσης, την οποία τα άτομα καλούνται να φέρουν στο φως και στην καρποφορία. Αυτή η ιδέα συνιστά μια οπισθοδρομηση προς την ουσιοκρατική ελευθερία και τα δεσμά της.

Οι παραδοσιακές φιλελεύθερες αντιπροτάσεις στις θεωρήσεις που εγγράφουν μια πάγια ουσία στην ελευθερία δεν είναι λοιπόν πραγματικά απελευθερωτικές, γι' αυτό και απαιτείται μια νέα εννοιολογική επεξεργασία της ελευθερίας, όπως αυτή που εισηγείται η αγωνιστική προσέγγιση στη σύγχρονη πολιτική και κοινωνική σκέψη. Εδώ θα επιδοθούμε σε μια κριτική τόσο στην κλασική φιλελεύθερη έννοια της αρνητικής ελευθερίας, όπως την παρουσίασε μεταπολεμικά ο Αϊζάια Μπερλίν (Isaiah Berlin), όσο και στο όραμα του Μιλ για την ελευθερία του ατόμου. Θα ξεκινήσουμε από τον Αϊζάια Μπερλίν, ο οποίος επανέφερε στο παρασκήνιο την ιστορική ιδέα της αρνητικής ελευθερίας του φιλελευθερισμού και την αναθεώρησε έτσι ώστε να μην είναι ευάλωτη στις συνήθειες ενστάσεις εναντίον της.

Η αρνητική ελευθερία δεν μεριμνά για τον εαυτό

Εννοιολογικός πυρήνας της αρνητικής ελευθερίας είναι η «απουσία...εμποδίων στη δράση» (Hobbes, 1840: 273) και η δυνατότητα να κάνει καθένας ό,τι θέλει σε έναν ιδιωτικό χώρο ελευθερίας, ο οποίος προστατεύεται από εξωτερικές παρεμβάσεις. «[Τ]ο να είσαι ελεύθερος –αρνητικά– σημαίνει απλώς να μη σε εμποδίζουν οι άλλοι να κάνεις ό,τι επιθυμείς» (Berlin 2001α: 52). Ελευθερία σημαίνει τη δυνατότητα να δρούμε βάσει των ιδιωτικών μας επιθυμιών, και δεν συνίσταται κατ' ανάγκην σε μια πραγματική δράση αλλά στην *ευκαιρία* να δράσει κανείς σύμφωνα με τις επιθυμίες του. Η σχετικοποίηση αυτή εμποδίζει την ταύτιση της ελευθερίας με ένα καθολικό ιδεώδες για τον άνθρωπο και την ανθρώπινη φύση, το οποίο θα νομιμοποιούσε καταπιεστικές σχέσεις υποκατάστασης. Η ελευθερία δεν έγκειται σε ένα ενιαίο κοινό αγαθό των ανθρώπων ή σε μια κοινή ουσία. Δεν νομιμοποιεί συνεπώς την επιβολή της συμμόρφωσης σε καθολικά πρότυπα στο όνομα της ελευθερίας. Απεναντίας, η αρνητική ελευθερία σχετίζεται εγγενώς με τις πραγματικές προτιμήσεις που τυχάνει να έχει το άτομο. Δέχεται τα άτομα όπως είναι, όχι όπως θα έπρεπε να είναι ή όπως υποτίθεται ότι είναι.

Η στερεότυπη κριτική που ασκείται εναντίον της αρνητικής ελευθερίας την ψέγει για το γεγονός ότι αδιαφορεί για την υποκειμενικότητα και τα δεσμά που χαλιναγωγούν τη βούληση (Gaus, 2000: 83, 96-97, Connolly, 1993:169, Gray, 1990: 65, 68, Blokland, 1997: 146-147, Flathman, 1987: 28-33, 224, Gray, 1993: 60). Ο σχηματισμός και το περιεχόμενο των προσωπικών προτιμήσεων, οι τρόποι με τους οποίους αποφασίζουν τη συμπεριφορά τους τα άτομα, οι υποκειμενικοί φραγμοί και περιορισμοί δεν λαμβάνονται υπόψη: για να είναι το άτομο ελεύθερο με την αρνητική έννοια αρκεί να μη βρίσκει εξωτερικά εμπόδια όταν δρα για να εκπληρώσει τις τυχόν επιθυμίες του (Gaus, 2000: 77-80).

Είναι πλέον κοινός τόπος στη σχετική βιβλιογραφία ότι η απλή απουσία εξωτερικών εμποδίων δεν είναι επαρκής δείκτης των εκούσιων πράξεων. Κατ' αρχάς, τα ελεύθερα άτομα πρέπει να είναι επίσης σε θέση να κα-

τανοήσουν, να θελήσουν και να αποδεχθούν ό,τι κάνουν (Gaus, 2000: 96-97, Gray, 1984: 338-339, Blokland, 1997: 68, 72, Gray: 1990: 38). Οι ευκαιρίες δεν υπάρχουν πραγματικά για τα άτομα αν δεν είναι και υποκειμενικά διαθέσιμες σε αυτά. Και αυτή η διαθεσιμότητα εξαρτάται από την πνευματική και ψυχική κατάσταση του προσώπου και την ικανότητά του να συλλαμβάνει εναλλακτικές δυνατότητες, να κατανοεί τις διαφορετικές πιθανές πορείες δράσης και να αποφασίζει ποια θέλει να ακολουθήσει. Επιπλέον, η ελευθερία επιλογής είναι ρηχή και ισχνή αν η ατομική συμπεριφορά καθοδηγείται αναγκαστικά από εσωτερικά αίτια όπως αυθόρμητες επιθυμίες, ψυχολογικές συνθήκες (παράλογοι φόβοι, νευρώσεις κλπ.) και συνήθειες που αφομοιώνει κανείς από το κοινωνικό του περιβάλλον. Όταν τέτοιοι παράγοντες κατευθύνουν τις επιλογές του ατόμου με τρόπο που δεν ελέγχεται από το ίδιο συνειδητά, η δράση του ατόμου είναι ανελεύθερη ακόμη και αν δεν υπάρχουν εξωτερικά εμπόδια για μια ορισμένη πράξη. Τα υποκείμενα της δράσης είναι υποχείρια ανεξάρτητων παραγόντων και δεν ορίζουν τα ίδια τη σκέψη και τη δράση τους. Συνεπώς, είναι πιθανόν ότι δεν επιλέγουν να πράξουν όπως θα έκαναν υπό άλλες συνθήκες (Taylor, 2001: 215-217).

Κοινή συνισταμένη αυτών των γνωστών ενστάσεων είναι η ιδέα ότι η αρνητική ελευθερία δεν ενσωματώνει την εσωτερική ελευθερία της αυτονομίας: την εκούσια αποδοχή των νόμων που διέπουν τη λήψη των αποφάσεων, τον αναστοχασμό δεύτερης τάξης γύρω από τις ατομικές προτιμήσεις μας και την ικανότητα να αναθεωρούμε τις ιδέες μας αντί να παραμένουμε προσηλωμένοι σε άκαμπτα δόγματα και δεδομένους σκοπούς (Benn, 1975-6: 124-129, Dworkin, 1988: 15-20). Αν η αυτονομία ως αναστοχασμός και διαβούλευση βρίσκεται στην καρδιά της ελεύθερης δράσης, το υποκείμενο της ελευθερίας προσλαμβάνει μια κεντρική θέση, εφόσον η αυτονομία εδράζεται σε υποκειμενικές ικανότητες και συνθήκες.

Η ετερονομία που επιτρέπει η αρνητική ελευθερία ναρκοθετεί την ελευθερία της επιλογής με διαφορετικούς τρόπους και σε διαφορετικούς βαθμούς (Gaus, 2000: 96-97, Connolly, 1993: 148, 169-170). Τα δεσμά της παράδοσης και η δύναμη της συνήθειας, μια βασική κατηγορία ετερόνομων αιτιών, στενεύουν το φάσμα των δυνατών επιλογών των δρώντων προδιαγράφοντας το εύρος των νόμιμων επιλογών και των δυνατοτήτων που μπορούμε να διανοηθούμε. Ας σκεφτούμε παραδοσιακές θρησκευτικές κοινωνίες όπου τα άτομα εσωτερικεύουν μια μοναδική και συγκεκριμένη κοσμοαντίληψη και εφαρμόζουν μια ηθική την οποία έχουν μάθει να θεωρούν ως μόνη νόμιμη δυνατότητα. Επιπλέον, επιμέρους τύποι συμπεριφοράς, αντιλήψεις και επιθυμίες που ενσαρκώνει ο εαυτός μας ως αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης ενδέχεται να εμποδίζουν και να αναπαράγουν δεσμά υποταγής. Ας σκεφτούμε τις αρχές της κοινωνικοποίησης που διέπουν τον καταμερισμό εργασίας σε πατριαρχικές κοινωνίες. Όταν οι ιδέες και οι προτιμήσεις των ατόμων διαμορφώνονται στα πλαίσια σχέσεων ανισότητας και υποθάλλουν την εθελουσία, τα άτομα είναι δέσμια και εγκλωβισμένα ακόμη και αν ακολουθούν ανεμπόδιστα τις υπαρκτές επιθυμίες τους (Brenkert, 1991: 69, Connolly, 1993: 148).

Επειδή επικεντρώνει την προσοχή της αποκλειστικά στα εξωτερικά κωλύματα που στέκονται φραγμός στις υπαρκτές προτιμήσεις μας, η αρνητική ελευθερία δεν ασχολείται με ζητήματα που αφορούν τη γένεση και το περιεχόμενο των προτιμήσεων. Συνεπώς, παραμένει τυφλή, και μπορεί να τυφλώσει και άλλους, απέναντι στους ισχυρούς κοινωνικούς μηχανισμούς με τους οποίους ενδέχεται να πειθαρχούνται εξωτερικά τα άτομα μέσω της χειραγώγησης των επιθυμιών και των ιδεών τους (Blokland, 1997: 146-147, 153, Gray, 1990: 68). Η αρνητική ελευθερία δεν μας επιτρέπει να συλλάβουμε και να διαγνώσουμε κριτικά τις διαφορετικές μορφές της εσωτερικευμένης και εκούσιας υποταγής.

Ψυχολογικές καταστάσεις, όπως οι εμμονές, οι ψυχώσεις, οι ψυχαναγκασμοί και διάφορες άλλες ψυχικές και νοητικές λειτουργίες συνιστούν μια άλλη ομάδα ετερόνομων περιορισμών. Ανεξέλεγκτες ιδέες και επιθυμίες μπορούν να επηρεάζουν βαθιά τις επιλογές μας και να μας υπαγορεύουν συγκεκριμένους τρόπους σκέψης. Στον βαθμό που η αρνητική ελευθερία δεν καταγίνεται με τις υποκειμενικές διαστάσεις της ελεύθερης δράσης, δεν αναγνωρίζει και δεν αντιμετωπίζει ποικίλα ψυχικά δεσμά.

Τέλος, η αρνητική ελευθερία δεν προάγει την ελευθερία εξαιτίας της ίδιας της της αδιαφορίας για τη συγκρότηση του υποκειμένου. Διαφορετικές μορφές προσωπικότητας εμπερικλείουν διαφορετικές θεωρητικές και πρακτικές στάσεις οι οποίες μπορεί να διευρύνουν ή να περιστέλλουν το φάσμα των επιλογών και των προοπτικών που ανοίγονται στο άτομο. Τα άτομα που δρουν μονίμως βάσει παγιωμένων πεποιθήσεων και συνθηθειών έχουν εγκλωβιστεί σε έναν αποστεωμένο τρόπο ζωής, ενώ λ.χ. ένα πρόσωπο που αναστοχάζεται τις αντιλήψεις και τις πρακτικές του είναι σε θέση να φανταστεί και να δοκιμάσει άλλες δυνατότητες που ξεπερνούν τα όρια της τωρινής του ύπαρξης, ξεφεύγοντας από την επανάληψη των ίδιων πραγμάτων στην καθημερινή ζωή. Αποστοιχίζοντας την ελευθερία από τις υποκειμενικές συνθήκες η αρνητική ελευθερία δεν χειραφετεί τα άτομα προτείνοντας απελευθερωτικούς ή πιο ανεξάρτητους τρόπους ζωής.

Για την αρνητική ελευθερία, στον βαθμό που τίποτε δεν στέκεται στον δρόμο των επιθυμιών του ατόμου, το άτομο είναι ελεύθερο, ακόμη και αν δρα υπό την επήρεια ψυχαναγκασμών, ή οι επιθυμίες του έχουν χειραγωγηθεί έτσι ώστε να το υποτάσσουν σε άλλα άτομα. Συνεπώς, η αρνητική ελευθερία δεν προσφέρει μια

επαρκή εναλλακτική λύση πέρα από την ουσιοκρατική ελευθερία. Αν η τελευταία υποδουλώνει τα άτομα υπάγοντάς τα σε συγκεκριμένους τρόπους ζωής που θεωρούνται αναγκαίοι ή ιδανικοί, η αρνητική ελευθερία μπορεί να υποθάλπει μια παρόμοια αιχμαλωσία σε δεδομένα σχήματα ζωής γιατί δεν συμβάλλει στη διάλυση των δεσμών της συνήθειας, των κατεστημένων ιδεών, των ασυνείδητων καθορισμών κ.ο.κ.

Θα εγκύψουμε στη συνέχεια στον φιλελευθερισμό του Αϊζία Μπερλίν γιατί εισηγείται μια ισχυρή, κριτική αναδιατύπωση της αρνητικής ελευθερίας αλλά και γιατί η θεωρία του φανερώνει εύγλωττα τις ποικίλες αδυναμίες του αρνητικού ελευθερισμού. Ο Μπερλίν έχει λάβει υπόψη του τις κριτικές που έχουν διατυπωθεί ενάντια στην ιστορική ερμηνεία της αρνητικής ελευθερίας. Εντούτοις, και η δική του σύλληψη της έννοιας αποτυγχάνει γιατί δεν αναγνωρίζει τη σημασία του υποκειμένου και γιατί δεν αντιλαμβάνεται επαρκώς τους κοινωνικούς όρους της ελευθερίας.

Η (α-)διέξοδος του Μπερλίν

Ο Μπερλίν αποδίδει μεγάλη αξία στον πληθωρισμό των αξιών και τους πιθανούς ανταγωνισμούς ανάμεσά τους. Ο ανθρώπινος κόσμος βρίθεται διαφορετικών αξιών και σκοπών που είναι τελικοί και δεν μπορούν να υπαχθούν σε ένα ανώτερο κοινό αγαθό. Αυτό είναι ένα γεγονός που διαπιστώνεται εμπειρικά. Ωστόσο, η πολλαπλότητα των αξιών δεν είναι άπειρη. Οι διαφορετικές αξίες αποτελούν ένα πεπερασμένο σύνολο. Αυτό επιτρέπει τη διαπολιτισμική κατανόηση και επικοινωνία ανάμεσα σε άτομα και κοινότητες που έχουν υιοθετήσει διαφορετικές αξίες (Berlin, 1991: 8-11, 79, 2001: 12). Όλοι οι νόμιμοι, θεμιτοί σκοποί ανήκουν στην ίδια οικογένεια των καθολικών ανθρώπινων αξιών, άρα είναι γενικώς αναγνωρίσιμοι και κατανοητοί. Η «έννοια του ανθρώπου» δεν είναι πλήρως απροσδιόριστη (Berlin, 2001γ: 8, 12).

Δεν διαθέτουμε καμία εκ των προτέρων εγγύηση ότι οι ποικίλες αξίες και οι διάφοροι ανθρώπινοι σκοποί θα είναι δυνατόν να εναρμονιστούν πλήρως μεταξύ τους (Berlin, 1991: 8, 80, 1997: 68-78, Gray, 1995:1). Οι άνθρωποι έρχονται αντιμέτωποι με μια ποικιλία τελικών σκοπών που συγκρούονται εν μέρει μεταξύ τους. Δεν μπορούμε να τους πραγματοποιήσουμε όλους, γι' αυτό καλούμαστε να κάνουμε επιλογές ανάμεσά τους και να πάρουμε αποφάσεις. Διαλέγουμε χωρίς καμία τελική καθολική αρχή και χωρίς κανένα ενιαίο έσχατο σκοπό που να καθοδηγεί την απόφασή μας: αυτή είναι η ανθρώπινη κατάσταση. Η ελευθερία επιλογής πρέπει να κατοχυρώνεται κοινωνικά για να είμαστε σε θέση να διαχειριστούμε την ανθρώπινη συνθήκη, χαράσσοντας τον δρόμο μας ανάμεσα στην ποικιλομορφία των έσχατων, δυνάμει ανταγωνιστικών σκοπών (Berlin, 1991: 13, 235, 2001γ: 22-23).

Υπό το πρίσμα του πλουραλισμού αξιών, η αρνητική ελευθερία εμφανίζεται να διορθώνει και να ξεπερνά τις ιδέες που συγχέουν την ελευθερία με μια καθολική ουσία του προσώπου (Berlin, 1997: 78,158, 2002a: 26, 47). Απαξ και αναγνωρίσουμε ότι δεν υπάρχει ένα κυρίαρχο, ενιαίο αγαθό για όλους τους ανθρώπους, κατανοούμε ότι η ελευθερία δεν μπορεί να συνίσταται στην πραγμάτωση ενός κοινού, ιδανικού προτύπου ζωής. Η ελεύθερη επιλογή ανάμεσα σε διαφορετικούς έσχατους σκοπούς δεν συνιστά μόνον θεμελιώδη αξία καθαυτή. Είναι *αναγκαία* αν λάβουμε υπόψη τον ανεκρίζωτο πληθωρισμό των δυνάμει συγκρουόμενων αγαθών (Gray, 1995: 21-23). Ο πλουραλισμός αξιών στερεί κάθε νομιμοποίηση από οποιαδήποτε προσπάθεια επιβολής ενός ενιαίου αγαθού ή προτύπου ζωής με το επιχείρημα ότι είναι, υποτίθεται, το καλύτερο για όλους και ότι όλες θα το επεδίωκαν υπό ιδεώδεις συνθήκες.

Από τον πλουραλισμό αξιών ο Μπερλίν καταλήγει σε μια αντι-ουσιοκρατική θέση: στην παραδοχή ότι οι άνθρωποι χαρακτηρίζονται από μια συστατική έλλειψη, την έλλειψη μιας ενιαίας φύσης η οποία θα επιζητούσε ένα συγκεκριμένο αγαθό ή τρόπο ζωής. Απεναντίας, οι άνθρωποι είναι «αυτο-μετασχηματιζόμενα όντα» καθώς «μπορούν να επιλέγουν ελεύθερα ανάμεσα σε ασύμβατους σκοπούς» (Berlin, 1991: 68). Κατά συνέπεια, ο πλουραλισμός αξιών οδηγεί σε μια ανοικτή ελευθερία επιλογής, η οποία συνίσταται στην ευκαιρία να δράσουμε, όχι στην ίδια τη δράση, καθώς τα άτομα μπορούν να απέχουν από τη δράση εφόσον προτιμούν κάτι τέτοιο.

Ο Μπερλίν προασπίζεται την αρνητική ελευθερία ως ένα θεμελιώδες είδος ελευθερίας εν γένει, αλλά την επεξεργάζεται εννοιολογικά στα πλαίσια μιας συζήτησης για την ελευθερία σε κοινωνικά και πολιτικά περιβάλλοντα (Berlin, 2002a: 103-104). Η ελευθερία επιλογής αποτελεί ένα επισφαλές αγαθό στην κοινωνία γιατί οι προτιμήσεις των διαφορετικών ατόμων είναι πιθανό να συγκρούονται μεταξύ τους. Για να γίνει πράξη η αρνητική ελευθερία, θα πρέπει να διαμορφωθεί ένας χώρος που θα προστατεύεται από εξωτερικές παρεμβάσεις τρίτων μερών και πολιτικών εξουσιών. Αυτό το πεδίο της ιδιωτικής επιλογής ταυτίζεται με την αρνητική ελευθερία σε πολιτικά και κοινωνικά περιβάλλοντα. Ορίζει το φάσμα όσων βρίσκονται στη διακριτική ευχέρεια των ατόμων, των ευκαιριών για δράση που διαθέτει το άτομο. Αναμφίβολα, για τον Μπερλίν, ο χώρος της ατομικής δράσης που δεν ρυθμίζεται από νόμους δεν είναι δυνατόν να είναι άπειρος. Μια αναρχική ελευθερία

αυτού του είδους θα βύθιζε την κοινωνική ζωή στο χάος και θα εμπόδιζε την ικανοποίηση άλλων αναγκών και αξιών όπως η ασφάλεια και η δικαιοσύνη.

Τα όρια της αρνητικής ελευθερίας των ατόμων, του πεδίου όπου μπορούν να αποφασίζουν και να δρουν χωρίς εξωτερικές παρεμβάσεις, είναι δυνατόν να χαραχθούν με ποικίλους τρόπους. Ο Μπερλίν ενστερνίζεται μια πνευματική παράδοση κατά την οποία τα προστατευτικά σύνορα της ατομικής ελευθερίας πρέπει να διαφυλάσσουν έναν «ουσιώδη πυρήνα» της ανθρώπινης ύπαρξης, και να ορίζονται με γνώμονα κριτήρια «κανονικότητας» (Berlin, 2001β: 322). Τα άτομα πρέπει να προστατεύονται από παρεμβάσεις και εξαναγκασμούς που παρεμποδίζουν την ικανοποίηση βασικών αναγκών και τα αναγκάζουν να δρουν με τρόπους αντίθετους προς την κανονική ανθρώπινη συμπεριφορά. Μια ελεύθερη κοινωνία πρέπει να σέβεται την αρχή ότι «υπάρχουν όρια ελευθερίας τα οποία κανείς δεν θα έχει το δικαίωμα να υπερβεί... κοινό χαρακτηριστικό των εν λόγω κανόνων είναι το γεγονός ότι είναι τόσο ευρέως αποδεκτοί και τόσο βαθιά ριζωμένοι στην ίδια τη φύση των ανθρώπων, όπως αυτοί έχουν αναπτυχθεί μέσα στους αιώνες, ώστε είναι αδιαχώριστοι από τον τρόπο κατά τον οποίο αντιλαμβανόμαστε συνήθως την έννοια του ανθρώπινου όντος» (2001β: 322).

Εκεί που ο Μπερλίν διαφοροποιείται από την κλασική εκδοχή της αρνητικής ελευθερίας είναι στο σημείο όπου παραδέχεται ότι μια αντίληψη περί ελευθερίας που αναφέρεται μόνο στις τρέχουσες επιθυμίες του ατόμου είναι προβληματική. Αν ελευθερία είναι μόνον η μη ματαίωση των επιθυμιών μας, θα μπορούσε κανείς να είναι ελεύθερος εξαλείφοντας τις επιθυμίες του αντί να επιδιώκει να τις ικανοποιήσει, ή προσαρμόζοντάς τις στις εκάστοτε εξωτερικές περιστάσεις (Berlin, 2001γ: 15). Μια τέτοια ερμηνεία θα εξαφάνιζε την ανάγκη άρσης των υπαρκτών εξωτερικών εμποδίων της ελευθερίας. Επίσης, κοινωνικές σχέσεις κυριαρχίας θα γίνονταν δεκτές ως καταστάσεις ελευθερίας αν οι υποτελείς διαπλάθονταν έτσι ώστε να τις επιθυμούν. Η αρνητική ελευθερία με την κλασική της έννοια μπορεί να νομιμοποιήσει ανελεύθερες συνθήκες και δεν θα εξασφάλιζε απαραίτητα ένα ευρύ πεδίο επιλογής. Ως εκ τούτου, η ελευθερία πρέπει να αναπροσδιοριστεί ώστε να σημαίνει «την απουσία εμποδίων από τις πιθανές επιλογές και δραστηριότητες –την απουσία προσκομμάτων από τους δρόμους που ένας άνθρωπος μπορεί να αποφασίσει να ακολουθήσει» (Berlin, 2001β: 54-55). Τα εν λόγω εμπόδια είναι εξωτερικά και προέρχονται από τη δραστηριότητα άλλων ατόμων. Είναι «εκούσιο ή ακούσιο επακόλουθο της δράσης μεταβλητών ανθρώπινων πρακτικών ή θεσμών (Berlin, 2001β: 55).

Αυτή η διόρθωση σημαίνει ότι η αρνητική ελευθερία είναι πλέον ασύμβατη με την έλλειψη εξωτερικών ευκαιριών και δεν εξουσιοδοτεί σχέσεις κυριαρχίας που επιθυμούνται από τους κυριαρχούμενους. Η ελευθερία δεν σχετικοποιείται με βάση τις τωρινές επιθυμίες του ατόμου, αλλά αποκτά ένα ανεξάρτητο, αντικειμενικό περιεχόμενο. Αναφέρεται στο «εύρος των αντικειμενικά ανοικτών δυνατοτήτων, είτε αυτές επιθυμούνται είτε όχι» (Berlin, 2002b: 273). Ακόμη και στην αρνητική ερμηνεία της ελευθερίας, οι ικανοποιημένοι δούλοι δεν είναι ελεύθεροι.

Εν ολίγοις, η αρνητική ελευθερία του Μπερλίν συνίσταται στην απουσία προσκομμάτων στις δυνατές ή πιθανές επιλογές του ατόμου, προσκομμάτων που εγείρονται από άλλους δρώντες (Berlin, 2002b: 271), και συνδέεται αξεδιάλυτα με μια σφαίρα ατομικής δραστηριότητας η οποία προστατεύεται από εξωτερικές παρεμβάσεις, γεγονός που διαφυλάσσει τη δυνατότητα επιλογής στα κοινωνικά περιβάλλοντα. Επίσης, σε αντίθεση με άλλες ερμηνείες της αρνητικής ελευθερίας, η ερμηνεία του Μπερλίν αναγνωρίζει τα εμπόδια που μπορούν να επηρεάζουν την ικανότητα του ατόμου να κάνει ελεύθερες επιλογές. Αποφάινεται ρητά ότι «φόβοι, συμπλέγματα, άγνοια, λάθη, προκαταλήψεις, ψευδαισθήσεις, φαντασιώσεις, καταναγκασμοί...» αποτελούν μια σημαντική κατηγορία εμποδίων (Berlin, 2002b: 270). Τέλος, συμφωνεί ότι η ελεύθερη επιλογή δεν μπορεί να είναι αιτιωδώς προκαθορισμένη από ανεξάρτητους παράγοντες όπως «ο χαρακτήρας, και η 'δομή της προσωπικότητας' των ανθρώπων, τα συναισθήματά τους...» (Berlin, 2001α: 17).

Το ζήτημα είναι ότι, παρόλες αυτές τις αλλαγές και διορθώσεις, ο Μπερλίν συνεχίζει ασυνεπώς να διαχωρίζει την αρνητική ελευθερία από τις υποκειμενικές συνθήκες της λήψης αποφάσεων, κάνοντας ένα διαχωρισμό που χαρακτηρίζει, και ταλανίζει, τη φιλοσοφική κληρονομιά της αρνητικής ελευθερίας (Smith, 2002: 243). Το γεγονός αυτό δεν οφείλεται στον νέο ορισμό που δίνει στην έννοια. Οι «περιορισμοί στις δυνατές επιλογές» είναι πιθανό να οφείλονται στη συγκρότηση του προσώπου που επιλέγει και της ικανότητάς του να επιλέγει. Ακόμη και εξωγενείς περιορισμοί, οι οποίοι προέρχονται από κοινωνικές πρακτικές, μπορούν να δρουν άμεσα μέσω του εαυτού και πάνω στον εαυτό. Αυτό ακριβώς συμβαίνει με τις επιθυμίες, τις πεποιθήσεις και τους κανόνες που ασκούν εξουσία στα υποκείμενα μέσω της κοινωνικής κατασκευής τους. (Berlin, 2002b: 270-271). Παρόλα αυτά, στις διάφορες διατυπώσεις του για την προσωπική ελευθερία παραγνωρίζει τη θεμελιώδη αλληλεξάρτηση ανάμεσα στην ελευθερία της επιλογής και την υποκειμενικότητα:

Το μέτρο της ελευθερίας ενός ανθρώπου ή μιας ομάδας καθορίζεται, σε μεγάλο βαθμό, από τις δυνατότητες που μπορεί να επιλέξει... Αν αγνοώ τα δικαιώματά μου, ή είμαι πολύ νευρωτικός (ή πολύ φτωχός) για να τα αξιο-

ποιήσω, αυτό τα καθιστά άχρηστα για μένα· αλλά δεν τα καθιστά ανύπαρκτα... Η καταστροφή ή η έλλειψη μιας προϋπόθεσης της ελευθερίας δεν σημαίνει ότι καταστρέφεται η ίδια η ελευθερία· γιατί η ουσία της δεν εντοπίζεται στην προσβασιμότητά της... (Berlin, 2002b: 272). Ο βαθμός της αρνητικής ελευθερίας εξαρτάται από τον βαθμό στον οποίο... είμαι ελεύθερος να ακολουθήσω τη μια ή την άλλη πορεία χωρίς να με εμποδίζουν θεσμοί ή καταναγκασμοί δημιουργημένοι από τον άνθρωπο ή οι δραστηριότητες συγκεκριμένες άλλων ανθρώπων (Berlin, 2001γ: 15).

Επιπλέον, η ερμηνεία που δίνει στην αρνητική ελευθερία αποκηρύσσει κάθε ιδανικό του προσώπου και κάθε μορφή «επιμέλειας εαυτού» (κριτικής, δημιουργικής φαντασίας, πειραματισμού) που θα αντιμετώπιζε τα υποκειμενικά δεσμά. Περαιτέρω, στην αναδιατύπωση της αρνητικής ελευθερίας από τον Μπερλίν, τα καθοριστικά όρια-εμπόδια της ελευθερίας είναι πάντα εξωτερικά και προέρχονται από άλλους δρώντες, ενώ η άρση εσωτερικών φραγμών υπάγεται στις προϋποθέσεις της ελευθερίας, οι οποίες συνδέονται με την *αξία* της, με την ικανότητα του ατόμου να κάνει πραγματική χρήση της ελευθερίας του (Berlin, 2001γ: 111-114). Εφόσον οι εξωτερικές, αντικειμενικές κοινωνικές συνθήκες δεν παρακαλύουν την εκπλήρωση προσωπικών σκοπών και διαφυλάσσεται ένας χώρος ιδιωτικής ανεξαρτησίας, τα άτομα είναι ελεύθερα, ανεξάρτητα από τους τυχόν περιορισμούς της βούλησής τους (Berlin, 2002b: 272-273). Συνεπώς, στην αρνητική ελευθερία του Μπερλίν κυριαρχεί το χωρικό σχήμα ενός εξωτερικού πεδίου στο οποίο το άτομο μπορεί να δράσει ανεμπόδιστο. Η υποκειμενική κατάσταση του δρώντος υποχωρεί στο παρασκήνιο.

Αυτή η αδιαφορία για το υποκειμένο δεν εξηγείται με το σκεπτικό ότι ο Μπερλίν καταγίνεται με την ατομική ή πολιτική ελευθερία παρά με την «ελευθερία επιλογής» εν γένει, και άρα οι κοινωνικές συνθήκες είναι ιδιαίτερα σημαντικές εν προκειμένω. Κατά πρώτον, αν και τονίζει κυρίως την κοινωνική ελευθερία, ο Μπερλίν προβάλλει την αρνητική ελευθερία ως ένα θεμελιώδες νόημα της ελευθερίας εν γένει, και η ανάλυσή του περνά από την πολιτική ελευθερία στην προσωπική χωρίς διακρίσεις. Αλλά ακόμη και αν ο Μπερλίν αναφέρεται κυρίως στην πολιτική και την κοινωνία, η διαχωριστική γραμμή που χαράσσει ανάμεσα στο κοινωνικο-πολιτικό και το προσωπικό (Berlin 2002b: 272) είναι άκρως αμφιλεγόμενη, αν αυτό χρειάζεται να τονιστεί σήμερα.

Η κοινωνική αντικειμενικότητα γίνεται υποκειμενική στον βαθμό που οι κοινωνικοί θεσμοί ενσωματώνονται στην ίδια την ταυτότητα του προσώπου, η οποία ενσαρκώνει κοινωνικούς κανόνες, πεποιθήσεις και επιθυμίες. Τα κοινωνικά δεσμά της ελευθερίας δεν βρίσκονται αποκλειστικά «εκεί έξω». Ο κοινός τόπος ότι η σκέψη διέπεται από αφομοιωμένες κοινωνικές αντιλήψεις και νόρμες σημαίνει ότι οι προσωπικές επιλογές χειραγωγούνται κοινωνικά. Η κοινωνική κατασκευή της υποκειμενικότητας καταπνίγει την ελευθερία όταν οι εσωτερικευμένοι νόμοι είναι ιδιαίτερα περιοριστικοί ως τέτοιοι ή εκφράζουν και αναπαράγουν σχέσεις υποτέλειας. Η διάλυση των κοινωνικών φραγμών απαιτεί συνεπώς αναθεωρήσεις της ταυτότητας του εαυτού έτσι ώστε να διευρυνθεί το πεδίο των πραγματικών δυνατοτήτων και να εξαρθρωθούν εσωτερικευμένες στάσεις που ευνοούν την κοινωνική υποταγή (Frosh, 1999: 241, 244, 247-248, 272). Η απελευθέρωση της δράσης από κοινωνικά δεσμά προϋποθέτει επίσης την αναμέτρηση με τα συναισθήματα του υποκειμένου. Περίπλοκες ψυχικές δυναμικές συμπλέκονται με κοινωνικές δομές και δημιουργούν άτομα που είναι συναισθηματικά προσκολλημένα στις κυρίαρχες κοινωνικές πρακτικές ή επιθυμούν την υποταγή τους. Χωρίς την επεξεργασία και την αλλαγή των ψυχικών δομών, η προσπάθεια κατάργησης των καταπιεστικών θεσμών θα «καταρρεύσει από το φράγμα βαθιά ριζωμένων, οπισθοδρομικών και κονφορμιστικών συναισθημάτων και ιδεών» (Frosh, 1999: 244).

Το γεγονός ότι ο Μπερλίν δεν μεριμνά ιδιαίτερα για τον εαυτό μοιάζει να οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι η αρνητική ελευθερία θέλει να λειτουργήσει ως αντίδοτο στη θετική ελευθερία και να εξορκίσει τους κινδύνους του αυταρχισμού. Αυτοί οι κίνδυνοι απορρέουν από το γεγονός ότι ο θετικός αυτοπροσδιορισμός και η αυτοπραγμάτωση ταυτίζουν συνήθως τον εαυτό με ένα ιδανικό ή μια ουσία του προσώπου. Η ελευθερία καταλήγει έτσι να σημαίνει την εκτέλεση ενός προμελετημένου σεναρίου ζωής. Ως αποτέλεσμα, η επιβολή ενός συγκεκριμένου ιδεώδους του εαυτού μπορεί να περιβληθεί τον μανδύα της απελευθέρωσης (Berlin, 2002a: 46-47). Αποφεύγοντας την αναφορά ή την πρόσδεση σε ιδιαίτερα πρότυπα του εαυτού, η αρνητική ελευθερία θεωρείται ότι προσφέρει μια σωτήρια εναλλακτική λύση που απομακρύνει τον κίνδυνο επιβολής οικουμενικών επιταγών-αληθειών.

Ωστόσο, η τρωτότητα της ελευθερίας σε καταχρήσεις εξαρτάται ουσιαστικά από την ιδιαίτερη ουσία του υποκειμένου. Αν η εικόνα που παρουσιάζει κανείς για την ελεύθερη ατομικότητα σκιαγραφεί ένα υποκειμένο δράσης το οποίο επιλέγει κριτικά και με φαντασία, και επιδιώκει στόχους της επιλογής του παρά προκαθορισμένα καθολικά σχήματα, δεν είναι σαφές πώς η υιοθέτηση αυτού του τύπου εαυτού μπορεί να νομιμοποιήσει πατερναλιστικές ή ολοκληρωτικές καταχρήσεις. Αν, από ιστορική άποψη, η συνύφανση της ελευθερίας με

συγκεκριμένα ιδανικά άνοιξε τις πύλες σε αυταρχικές πολιτικές, οι τελευταίες δεν αποτελούν *λογική* συνέπεια των πρώτων. Η παραγνώριση των ζητημάτων της υποκειμενικής συγκρότησης στη σκέψη και την πράξη της ελευθερίας δεν είναι ο μόνος τρόπος για να αποτρέψουμε τον πατερναλισμό και τον αυταρχισμό. Εγκλωβισμένος σε αυτό το ψευδοδίλημμα –αποδέσμευση της ελευθερίας από ιδιαίτερες αντιλήψεις περί προσώπου ή κίνδυνος αυταρχισμού- ο Μπερλίν κατέληξε να προτείνει μια ισχνή ερμηνεία της ελευθερίας που δεν καλλιεργεί την κριτική επαγρύπνηση για τους υποκειμενικούς κοινωνικούς και ψυχολογικούς περιορισμούς και δεν βοηθά τον εαυτό να απελευθερωθεί από τα υπαρκτά δεσμά του.

Τα όρια της απουσίας ορίων

Η αρνητική ελευθερία ταυτίζεται, ουσιαστικά, με την απουσία προσκομμάτων για την ικανοποίηση πραγματικών ή δυνατών επιθυμιών. Ένα άλλο τυφλό σημείο αυτής της αντίληψης για την ελευθερία είναι ότι δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη το γεγονός ότι η δράση διέπεται από κανόνες. Η δράση εκτυλίσσεται συνήθως σε ένα πλαίσιο αρχών σκέψης και συνηθειών, και κινείται μέσα σε ένα πλέγμα κοινωνικών νόμων και σχέσεων. Όλες αυτές οι δομές είναι ταυτόχρονα περιοριστικές και ενισχυτικές της δράσης. Ρυθμίζουν και συντονίζουν τη δράση, αλλά ταυτόχρονα οριοθετούν το πεδίο του δυνατού. Στο μέτρο που η δράση είναι δομή, είναι επίσης εν μέρει περιχαρακωμένη και κανονισμένη. Συνεπώς, η «ελευθερία ως απουσία περιορισμών» είναι είτε αδύνατη είτε αυτο-υπονομευτική (Flathman, 1987: 144-145, 147-148).

Αυτό δεν σημαίνει, ασφαλώς, ότι δεν είναι δυνατόν να αρθούν ή να χαλαρώσουν επιμέρους δομικοί φραγμοί και κανόνες. Αν, ωστόσο, μια διάσταση δέσμευσης και πειθαρχίας ενυπάρχει σε όλες τις κοινωνικές μορφές, τα άτομα μπορούν να απολαύσουν μια πλήρη απουσία εξωτερικών κοινωνικών κωλυμάτων μόνο στον βαθμό που αποσύρονται από την κοινωνία. Έτσι, η αρνητική ελευθερία δεν έχει νόημα ή είναι ουτοπική για το μεγάλο μέρος της σύγχρονης ζωής που λαμβάνει χώρα μέσα σε κοινωνικά περιβάλλοντα (Brenkert, 1991: 82, Flathman, 1987: 145, 148). Η προσπάθεια, από την άλλη, να επεκτείνουμε την αρνητική ελευθερία με την κατάργηση των κοινωνικών ρυθμίσεων θα επέφερε μια αύξουσα εξάρθρωση της κοινωνικής δομής η οποία θα έτεινε προς το χάος. Κάτι τέτοιο δεν θα επέτρεπε τη διασφάλιση συλλογικών αγαθών και την υλική υποστήριξη της ατομικής ελευθερίας μέσω κοινωνικών πολιτικών, ενώ θα διάβρωνε επίσης κάθε αίσθημα ασφάλειας. Παρόμοιες παραλυτικές συνέπειες θα επέφερε και η προσπάθεια διάλυσης των εσωτερικών πειθαρχιών και ελέγχων στη σκέψη και τη δράση των ατόμων. Μια απειθάρχητη, τελείως αυθόρμητη και ασύδοτη συμπεριφορά δεν θα επέτρεπε την πραγματοποίηση πολύπλοκων εγχειρημάτων και είναι πιθανό ότι θα οδηγούσε στην αμοιβαία ακύρωση αντιφατικών επιδιώξεων. Η ελευθερία του χάους υποσκάπτει την ελεύθερη επιδίωξη ατομικών και συλλογικών σχεδίων.

Το κρισιμότερο είναι, ίσως, ότι η απλή εξίσωση της ελευθερίας με την έλλειψη περιορισμών αντιπαραθέτει γενικά και απόλυτα την ελευθερία και τους περιορισμούς. Έτσι η αρνητική ελευθερία δεν μπορεί να διακρίνει ανάμεσα στις διαφορετικές ποιότητες των κοινωνικών κανόνων, οι οποίοι μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο περιοριστικοί, και δεν κατανοεί σημαντικές αποχρώσεις και διαφορές στον τρόπο με τον οποίο σχετιζόμαστε με τις κοινωνικές ρυθμίσεις. Δεν αναδεικνύει τη διαφορά, λ.χ., μεταξύ κανόνων που επιβάλλουμε οι ίδιοι στον εαυτό μας και νόμων που επιτάσσονται εξαναγκαστικά στα άτομα χωρίς την ελεύθερη συγκατάθεσή τους. Συνεπώς, η αρνητική ελευθερία δεν συνεισφέρει ιδιαίτερα στην προσπάθεια διεύρυνσης των δυνατοτήτων της ελευθερίας εντός των ορίων της και σε σχέση με αυτά (Siedentop, 1979: 168-169). Αυτό ισχύει τόσο για τους κοινωνικούς νόμους όσο και για υποκειμενικούς καθορισμούς όπως τα εννοιολογικά πλαίσια της σκέψης, οι νόρμες και οι συνήθειες, που ταυτόχρονα ενδυναμώνουν και ελέγχουν τη δράση. Έτσι η αρνητική ελευθερία δεν διακρίνει ανάμεσα σε περισσότερο ή λιγότερο απελευθερωτικές πειθαρχίες του εαυτού. Υπάρχουν, ωστόσο, κρίσιμες διαφορές ανάμεσα λ.χ. σε μια ατομική συμπεριφορά που καθοδηγείται από αυτοκαθορισμένες αρχές οι οποίες είναι ανοικτές σε αναθεώρηση και σε μια ατομική συμπεριφορά που άγεται από άκριτα επαναλαμβανόμενους κανόνες.

Ο Μπερλίν αναγνωρίζει την αξία του αυτοκαθορισμού τόσο σε ατομικό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο, αλλά τοποθετεί αυτή την ελευθερία στο στρατόπεδο της θετικής ελευθερίας και στη συνέχεια αποσυνδέει και αντιπαραθέτει τη θετική και την αρνητική ελευθερία (Berlin, 2001γ: 65). Εγκαθιδρύει έτσι μια πλαστή διχοτομία ανάμεσά τους, η οποία αποκρύπτει την αλληλεξάρτηση των δύο ελευθεριών. Η ελευθερία της επιλογής είναι βαθύτερη και ευρύτερη αν εμπερικλείει, πέραν της ελευθερίας να διαλέξουμε ανάμεσα σε διαφορετικές υπαρκτές δυνατότητες, τον ίδιο τον ορισμό των κριτηρίων της επιλογής. Διαφορετικά, οι κοινωνικές και προσωπικές επιλογές είναι πιθανόν να παραμένουν υποταγμένες σε παγιωμένους κανόνες και πλαίσια που προδιαγράφουν τις εναλλακτικές δυνατότητες και την απόφασή μας. Επίσης, όταν δεν διαθέτει αυτονομία, η προσωπική επιλογή είναι ευάλωτη στην εξωτερική χειραγώγηση και υπαγόρευση των προσωπικών κριτηρίων.

Πέρα από την προσωπική χειραφέτηση, η αρνητική ελευθερία δεν διακονεί πολιτικές αξίες, όπως η δημοκρατία, που έχουν εκλεκτικές συγγένειες με την προσωπική ελευθερία. Αν θεμέλιο των δημοκρατικών καθεστώτων είναι η διττή προσήλωση στις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, η κλασική αρνητική ελευθερία υποσκάπτει αυτό το θεμέλιο και το αντίστοιχο καθεστώς. Η αρνητική ελευθερία έρχεται σε σύγκρουση με την ισότητα γιατί οι επιθυμίες των διαφορετικών δρώντων ενδέχεται να συγκρούονται μεταξύ τους και οι ικανότητες δεν είναι κατανεμημένες ισότιμα. Η ελευθερία του ενός να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του μπορεί να συγκρούεται συνεπώς με την ίδια ελευθερία των άλλων. Η ισότητα ως ίση ελευθερία δεν συμβαδίζει έτσι με τη μέγιστη ελευθερία του κάθε ατόμου να κάνει ό,τι θέλει (Berlin, 2001γ: 22). Αν η αντίθεση ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα είναι ανεπίλυτη και καθοριστική στη μεταξύ τους σχέση, εγείρονται ανυπέρβλητα εμπόδια στην ταυτόχρονη εφαρμογή και των δύο αρχών. Επιπλέον, ο προβαλλόμενος ανταγωνισμός ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα μπορεί να αξιοποιηθεί, και αξιοποιείται, από εκείνους που αντιτίθενται στην εμπάθυνση της δημοκρατίας και στους αγώνες της χειραφέτησης: επιτρέπει στην ελευθερία να νομιμοποιεί ασυμμετρικές δυνάμεις και εξουσίας με το επιχείρημα ότι είναι αδύνατη η πλήρης εναρμόνιση ελευθερίας και ισότητας (Dworkin, 2001: 75).

Τα κοινωνικο-πολιτικά προβλήματα που εγείρει η αρνητική ελευθερία δεν αρκούν για την απόρριψή της αν κατά τα άλλα προτείνει μια πειστική ερμηνεία της έννοιας. Αλλά αν η ίδια η ελευθερία θα προαγόταν καλύτερα από μια διαφορετική ερμηνεία η οποία μπορεί επίσης να συμβαδίσει με την ισότητα, τότε η αντιεξισωτική διάσταση της αρνητικής ελευθερίας βαραίνει επιπρόσθετα εναντίον της.

Η επιστροφή του (απωθημένου) απολυταρχισμού

Η αρνητική ελευθερία δεν συνιστά μια ελκυστική εναλλακτική λύση στην «ελευθερία» των προκαθορισμένων σχημάτων γιατί είναι κατάστικτη και αυτή από στοιχεία απολυταρχισμού. Αυτό γίνεται έκδηλο από τον τρόπο με τον οποίο ορισμένοι υποστηρικτές της θέτουν τα όρια της ατομικής ελευθερίας, και άρα προσδιορίζουν τα ατομικά δικαιώματα, με την επίκληση απόλυτων νόμων που δεν επιδέχονται αμφισβήτηση (Berlin, 2001γ: 322). Υποτίθεται ότι αυτοί οι νόμοι κατοχυρώνουν θεμελιώδη συμφέροντα των ανθρώπων όπως αυτά νοούνται από διάφορες θεωρίες περί της ανθρώπινης φύσης, του φυσικού δικαίου ή του ανθρώπινου λόγου, οι οποίες προϋποθέτουν την ύπαρξη μιας σταθερής, αιώνιας, συγκεκριμένης ανθρώπινης ουσίας. Η απολυτοποίηση των ατομικών δικαιωμάτων μοιάζει να θωρακίζει απόλυτα το πεδίο της ατομικής ελεύθερης επιλογής, σε επίπεδο αρχών και συνταγμάτων τουλάχιστον. Αλλά ταυτόχρονα νομοθετεί εκ των προτέρων τον χώρο και την έκταση της ελευθερίας, περιχαράκωνοντας έτσι ουσιαστικά τον ελεύθερο αυτοπροσδιορισμό των ατόμων και των κοινωνιών (Dumm, 1996: 55-56, 60-61).

Ο εκ των προτέρων ορισμός απόλυτων δικαιωμάτων που δεν υπόκεινται σε αναθεώρηση αρνείται στους πολίτες την ελευθερία να διαμορφώσουν οι ίδιοι τις αρχές που κανονίζουν τη νόμιμη ελευθερία στην κοινωνική ζωή. Όταν ο κατάλογος των πρωταρχικών δικαιωμάτων είναι κλειστός και αμετάβλητος, τα άτομα αποστερούνται την αυτονομία του κυρίαρχου ο οποίος μπορεί να αναθεωρήσει τα βασικά δικαιώματα με αγώνες και συλλογική διαβούλευση. Επιπλέον, κάθε χάρτα δικαιωμάτων ενδέχεται να μην εγγυάται ορισμένες αξίες και επιδιώξεις αν δεν καλύπτει τις ιδιαίτερες ανάγκες τους. Δικαιώματα που δεν αναθεωρούνται θα προάσπιζαν επαρκώς την ελευθερία μόνο αν οι βασικές αξίες και τα αγαθά των ανθρώπων ήταν σταθερά και αιώνια. Τα αμετάβλητα συντάγματα αδυνατούν να ανταποκριθούν σε νέες ανάγκες και νέα αιτήματα. Κάθε ανάδυση του νέου θα είναι έτσι ευάλωτη στην κοινωνικό αποκλεισμό αν έρχεται σε αντιπαράθεση με καθιερωμένα πρόνοια. Τέλος, κάθε συγκεκριμένη χάρτα δικαιωμάτων είναι πιθανό να αδικεί ορισμένες κοινωνικές κατηγορίες, καταγιάζοντας σχέσεις άνισης ελευθερίας. Η διαμάχη γύρω από το δικαίωμα της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και τις κοινωνικές συνέπειές του φωτίζει αυτό το ενδεχόμενο. Όταν το σύνταγμα δεν επιδέχεται νόμιμη αμφισβήτηση, κατοχυρώνονται οι κυρίαρχες ισορροπίες δυνάμεων στην κοινωνία και αποκλείονται κινήματα που θα τις μετέβαλλαν στην κατεύθυνση της μεγαλύτερης ισότητας και ελευθερίας.

Τα στοιχεία απολυταρχίας που αμαυρώνουν τον φιλελευθερισμό του Μπερλίν εντοπίζονται και σε άλλα σημεία. Ο αξιακός πλουραλισμός του θεωρεί ότι υπάρχει μια πληθώρα ανθρώπινων αξιών οι οποίες ενδέχεται να αντιπαράθενται μεταξύ τους. Αλλά η ποικιλία τους είναι δεδομένη. Ο Μπερλίν αποφαινεται αξιωματικά ότι οι αξίες είναι καθορισμένες, συγκεκριμένες και γνωστές από την εμπειρία το παρόντος και του παρελθόντος. Συνεπώς, η ελευθερία επιλογής εγκλείεται μέσα σε δεδομένα πλαίσια, σε έναν ορισμένο αριθμό επιλογών. Έτσι ο Μπερλίν αποκρύπτει την ελευθερία των ατόμων να επινοήσουν κάτι νέο και να κάνουν ή να γίνουν κάτι ριζικά καινοφανές (Berlin, 1991: 11, 68, 79, 84). Η επιλογή είναι εν μέρει προγραμματισμένη στο σύστημά του. Αυτή η διάσταση της κατά Μπερλίν ελευθερίας τείνει να ταυτίζει την ελευθερία με μια καταναλωτική λογική επιλογής από διαθέσιμα αγαθά. Συγκαλύπτει τη δυνατότητα να κάνουμε κάτι νέο και

διαφορετικό. Η φιλοσοφία του για τις αξίες και την ελευθερία διαγράφει ένα στενό ορίζοντα σκέψης και δράσης, ο οποίος συντείνει στη διατήρηση του status quo ανάγοντας τις δυνατότητες των ατόμων σε ένα κλειστό και δεδομένο σύνολο. Ταυτόχρονα, συντηρεί την προκατάληψη ότι οι νόμιμες αξίες και σκοποί είναι εκ των προτέρων γνωστοί και συγκεκριμένοι, εμποδίζοντας την αναγνώριση νέων αξιών και στόχων. Έτσι κατατείνει στη συγκρότηση μιας κοινότητας η οποία είναι πλουραλιστική αλλά δεν διευρύνει τον πλουραλισμό της ανταποκρινόμενη στο νέο, το μη αναγνωρισμένο και μη ενσωματωμένο. Η κοινωνία του Μπερλίν δεν αυξάνει την ελευθερία ανοίγοντας χώρο για νέες δυνατότητες και αξίες.

Γενικά, η αρνητική ελευθερία υποθέτει ότι τα άτομα είναι ελεύθερα εφόσον μπορούν να επιλέξουν όπως θέλουν, χωρίς εξωτερικές παρεμβάσεις, ανάμεσα σε διαφορετικά αγαθά. Η έμφαση πέφτει στη διαθεσιμότητα διαφορετικών επιλογών και στην προστασία από εξωτερικές παρεμβολές, ενώ το περιεχόμενο και η πραγματική ποικιλομορφία των επιλογών δεν εξετάζονται. Η αρνητική ελευθερία δεν μας βοηθά συνεπώς να ανιχνεύσουμε μηχανισμούς κοινωνικής εξουσίας που λειτουργούν μέσω της προσαρμογής και του ελέγχου του φάσματος των υπαρκτών εναλλακτικών. Επίσης, η ιδέα ότι η επιλογή ανάμεσα σε προϋπάρχουσες δυνατότητες είναι η επιτομή της ελευθερίας συσκοτίζει το γεγονός ότι η ευδοκίμηση της ελευθερίας απαιτεί συχνά την καινοτομία και τη δημιουργία. Η δημιουργία του νέου αποτελεί επιτακτική ανάγκη όταν κανένας από τους διαθέσιμους τρόπους δράσης δεν επιτρέπει την εκπλήρωση ενός ιδιαίτερου σχεδίου, ή όταν η κοινωνία προσφέρει μια ποικιλία διαφορετικών ρόλων και σχέσεων, αλλά αυτές υπάρχουν σε κοινωνικά πλαίσια υποταγής, περιορισμού και αδυναμίας των ατόμων.

Η ελευθερία του Μιλ και η ατομικιστική «ουσία»

Η Αρχή της Ελευθερίας –πέρα από την απλοϊκή αρνητικότητα

Το δοκίμιο *Περί Ελευθερίας* του Τζων Στιούαρτ Μιλ διακηρύσσει την περιβόητη Αρχή της Ελευθερίας η οποία χαράσσει τα όρια της νόμιμης κοινωνικής παρέμβασης στη συμπεριφορά του ατόμου και σχηματίζει μια σφαίρα προσωπικής ελευθερίας μέσα στα πλέγματα των κοινωνικών σχέσεων (Mill, 1991a: 5, 9). Η δικαιοδοσία της κοινωνίας πρέπει να περιορίζεται σε εκείνες τις σκέψεις και τις πράξεις του προσώπου που θίγουν τα συμφέροντα των άλλων, ενώ το άτομο πρέπει να διατηρεί την κυριαρχία του σε κάθε απόφαση που αφορά το ίδιο και μόνον. «[Ο] μόνος λόγος, για τον οποίο μπορεί νόμιμα να ασκείται εξουσία σ' οποιοδήποτε μέλος μιας πολιτισμένης κοινότητας, παρά τη θέλησή του, είναι η αποτροπή της ζημίας των άλλων» (Μιλ, 1983: 32). Η βλάβη προς άλλα μέρη είναι η αναγκαία (αλλά όχι επαρκής) συνθήκη του νόμιμου εξαναγκασμού, ο οποίος μπορεί να πάρει τη μορφή ποινών που προβλέπονται από το δίκαιο ή κοινωνικών πιέσεων ή άλλων καταναγκασμών και αποτροπών (Μιλ, 1983: 32, Ryan, 2002: 163). Η Αρχή της Ελευθερίας θεσπίζει κατ'ουσίαν έναν νόμο αρνητικής ελευθερίας, ο οποίος οριοθετεί ένα χώρο ανεμπόδιστης δράσης για τον εαυτό.

Αλλά το όραμα του Μιλ για την ελευθερία διασχίζει τους στενούς ορίζοντες της αρνητικής ελευθερίας και διαπνέεται από ένα ιδιαίτερο ιδεώδες ατομικής ελευθερίας μέσα στο πεδίο της ανεξαρτησίας που περιγράφει η Αρχή της Ελευθερίας (Smith, 2002: 239-255). Η ελευθερία δεν συρρικνώνεται στην απλή απουσία ορίων. Αφορά κυρίως τη θετική δράση: «η μόνη ελευθερία, που είναι άξια του ονόματός της, είναι η ελευθερία να επιδιώκουμε το όφελός μας με το δικό μας τρόπο» (Μιλ, 1983: 36. Βλ. επίσης Freedman, 1996: 146-147).

Η απομάκρυνσή του από τον κοινό φιλελεύθερο τόπο της αρνητικής ελευθερίας γίνεται φανερή από την ιδιαίτερη σημασία που δίνει ο Μιλ στις κομφορμιστικές τάσεις των ατόμων, οι οποίες συνιστούν κατ'αυτόν σοβαρή απειλή για την ελευθερία. Αν και αναφέρεται συχνά στην ελευθερία ως τη δυνατότητα «να ενεργούμε όπως μας αρέσει» (Μιλ, 1983: 36), η ελευθερία στην αντίληψή του δεν εξαρτάται αποκλειστικά από τις εκάστοτε επιθυμίες που τυχαίνει να έχει το άτομο, όπως στη συμβατική έννοια της αρνητικής ελευθερίας. Διαφορετικά ο Μιλ δεν θα επέκρινε τον κομφορμιστικό λέγοντας ότι αποτελεί μια μέγγενη για την ελευθερία, και θα θεωρούσε ότι τα άτομα είναι ελεύθερα εφόσον πραγματοποιούν τις εκάστοτε προτιμήσεις τους, είτε συμμορφώνονται με κοινωνικές πιέσεις είτε όχι (Smith, 2002: 241-242).

Μια πληρέστερη επισκόπηση του σύνθετου νοήματος που αποδίδει ο Μιλ στην ελευθερία αποκαλύπτει τον βαθμό στον οποίο υπερβαίνει τη στενή λογική της αρνητικής ελευθερίας. Καταρχάς, η ελευθερία του Μιλ συνυφαίνεται πυκνά με την αυτονομία καθώς ο Μιλ επιμένει ότι ο ελεύθερος φορέας δράσης πρέπει να συμφωνεί συνειδητά με τα κίνητρα που διέπουν τη δράση του. Επιπλέον, ο Μιλ εξαίρει τις ατομικές διαφορές και την άνθηση των ποικίλων ικανοτήτων που ενυπάρχουν σε λανθάνουσα κατάσταση σε κάθε άτομο. Αυτές οι ιδέες συνδέονται με μια ορμή «υπέρβασης» που ωθεί τα άτομα να ξεπερνούν τα όρια των εκάστοτε επιθυμιών τους και των καθιερωμένων κοινωνικών κανόνων. Αναφέρονται σε ένα δυναμικό στοιχείο πρωτοτυπίας που ενυ-

πόκειται στο ατομικό υποκείμενο και το οποίο θα πρέπει να φέρουμε στην επιφάνεια και να του επιτρέψουμε να καρποφορήσει. Με τον τρόπο αυτό, τα άτομα μπορούν να αρθούν πάνω από τις κυρίαρχες συνήθειές τους και τον κοινωνικό κομφορμισμό.

Εν ολίγοις, η οπτική του Μιλ έρχεται σε ρήξη με την αρνητική ελευθερία καθώς η δική του ηθική της ελευθερίας εμφορείται από ένα ισχυρό ενδιαφέρον και μια βαθιά μέριμνα για τον εαυτό. Σκιαγραφεί μια ορισμένη μορφή του βίου ή ένα ιδανικό του προσώπου που αποβλέπει στη διεύρυνση της ατομικής ελευθερίας παρακινώντας το υποκείμενο να αποτινάξει τα βάρη της παράδοσης, τον πέπλο των συμβάσεων και την αδράνεια της συνήθειας.

Ο Μιλ σφυρηλατεί στενούς εννοιολογικούς δεσμούς μεταξύ της ελευθερίας και της αυτονομίας καθώς αναδεικνύει τη σημασία της συνειδητής, ενεργού συγκρότησης των προσωπικών επιθυμιών, κανόνων και επιδιώξεων (Mill, 1991a: 14-15, 17, 63, 65-67; Smith, 2002: 246-247). Για να μπορεί ένα υποκείμενο δράσης να θεωρείται ελεύθερο, δεν αρκεί να εκπληρώνει τις επιθυμίες του χωρίς να προσκρούει σε κοινωνικά εμπόδια. Το ελεύθερο υποκείμενο θέτει τους δικούς του κανόνες και στόχους αντί να προσαρμόζεται απλώς σε δεδομένες κοινωνικές προτιμήσεις (Mill, 1991a: 63. Βλ. επίσης Gray, 1996: 78, Gray, 2002: 194-199; Smith, 2002: 247). Οι ελεύθεροι δρώντες είναι σε θέση να ορίζουν το πρόσωπό τους και επιδίδονται σε μια δραστηριότητα κατασκευής του εαυτού. «Ένα πρόσωπο αισθάνεται ηθικά ελεύθερο όταν αισθάνεται ότι οι συνήθειες ή οι πειρασμοί του δεν είναι κύριοί του, αλλά αυτό είναι κύριος εκείνων: όταν ακόμη και τη στιγμή που υποκύπτει σε αυτά, γνωρίζει ότι θα μπορούσε να αντισταθεί» (Mill, 1963a: 841). Η ελευθερία με την ευρύτερη και ριζικότερη έννοια της αυτονομίας εμπερικλείει την ικανότητα του ατόμου να επιφέρει αλλαγές στην προσωπικότητά του σύμφωνα με τις επιθυμίες του (Mill, 1963a: 840-841, Mill, 1963b: 466, Smith, 2002: 248-250). «Αυτό το συναίσθημα, ότι είμαστε σε θέση να μεταβάλουμε τον χαρακτήρα μας *εάν το θελήσουμε* είναι καθαυτό το συναίσθημα της ηθικής ελευθερίας» (Mill, 1963a: 841).

Αλλά η κατά Μιλ αυτονομία εγγράφεται σε έναν ευρύτερο θεωρητικό και πρακτικό ιστό ελευθερίας. Η αυτόνομη επιλογή δεν μένει τελείως ασαφής και απροσδιόριστη στο περιεχόμενό της. Η ελευθερία έγκειται στην «ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας» (Μιλ, 1983: 102). Αυτή εμπεριέχει την πραγμάτωση των ατομικών κλίσεων και ικανοτήτων, οι οποίες εκδηλώνουν γενικές ανθρώπινες ικανότητες σε διαφορετικούς βαθμούς και μείγματα (Mill, 1991a: 64-65, 68-71, 75-76, Mill 1963a: 856-859, Gray, 1991: xiii-xiv: 1996: 73, 80, 86). Ο Μιλ (1983: 102) ασπάζεται το πιστεύω του von Humboldt ότι «ο σκοπός του ανθρώπου...είναι η μέγιστη και αρμονικότερη ανάπτυξη των δυνάμεών του σ' ένα πλήρες και συνεκτικό σύνολο».

Η εικόνα του Μιλ για την ανθρώπινη φύση προτάσσει τις «ανώτερες ικανότητες» των ατόμων, δηλαδή τις πνευματικές, ηθικές και αισθητικές τους δυνάμεις, οι οποίες θεωρούνται ειδοποιά γνωρίσματα του ανθρώπου (Mill, 1991a: 75-76, 138, Donner, 1991: 137-139). Κάθε άτομο φέρει μια ιδιαίτερη κληρονομία δυνάμεων από το σύνολο αυτών των ανώτερων ικανοτήτων και κλίσεων. Σκοπός της ελευθερίας είναι «να έχει ίσες ευκαιρίες ανάπτυξης η φύση κάθε ατόμου» (Μιλ, 1983: 112), δηλαδή, να καταστεί δυνατή η εκπλήρωση των ιδιαίτερων δυνατοτήτων και ροπών του κάθε προσώπου. «Φύση» σημαίνει εδώ τις επιθυμίες και τις δυνάμεις που προσιδιάζουν σε κάθε ξεχωριστό άτομο: «Το άτομο, που έχει δικές του επιθυμίες και ορμές –επιθυμίες και ορμές, δηλαδή, που είναι έκφραση της φύσης του, όπως αναπτύχθηκε και τροποποιήθηκε χάρη στη δική του καλλιέργεια- λέγεται ότι έχει χαρακτήρα» (Μιλ, 1983: 107. Βλ. επίσης Mill, 1991c: 543-545, 572; 1963a: 856-859). Η ατομικότητα διακρίνεται κυρίως από τις ιδιαίτερες «πνευματικές προδιαθέσεις ή δυνατότητες» του προσώπου, και εκπηγάει από «διαφορές στην εκπαίδευση και σε εξωτερικές περιστάσεις... το υπόλοιπο μπορεί να εξηγηθεί εν πολλοίς από τις φυσικές διαφορές στις αισθήσεις που προκαλούνται σε διαφορετικά άτομα από την ίδια εξωτερική ή εσωτερική αιτία» (Mill, 1963a: 859).

Σκοπός της ελευθερίας είναι να επιτρέψει στη φύση του ατόμου να ευδοκιμήσει με την καλλιέργεια των έμφυτων κλίσεων της. Συνεπώς, η ελευθερία απαιτεί μια διαρκή δραστηριότητα ανάπτυξης.¹⁰ Από αυτή τη σκοπιά, η ελευθερία του Μιλ εκφράζει μια θετική έννοια της ελευθερίας ως άσκησης ικανοτήτων, η οποία ενέχει μια λίγο-πολύ συγκεκριμένη δραστηριότητα: την πραγμάτωση των εγγενών δυνατοτήτων και των ιδιαίτερων κλίσεων του εαυτού. Στον «ποιοτικό ηδονισμό» του Μιλ, αυτό το ήθος της αυτοπραγμάτωσης είναι συνώνυμο με την ευτυχία. Όπως διατείνεται, διάφορα πρόσωπα με τεκμηριωμένη ικανότητα κρίσης συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι, από τη σκοπιά της ποιότητας της ηδονής, καμία άλλη ικανοποίηση δεν ανταγωνίζεται τις ηδονές που αντλούμε από την άσκηση των ανώτερων ικανοτήτων μας (Mill, 1991a: 63-64, 137-139, Gray, 1991: xiii-xv; 2002: 190-192).

Συνεπώς, η αυτόνομη επιλογή τίθεται στην υπηρεσία ενός συγκεκριμένου προσωπικού αγαθού. Το άτομο

10 Mill, 1991a: 68,71, Donner, 1991: 165, Berger, 1984: 200, Gaus, 1983: 33, 165-166, 174. Κατά την άποψη που υιοθετούμε εδώ, η αυτο-ανάπτυξη και η αυτο-πραγμάτωση συμπίπτουν στη θεωρία του Μιλ. Για μια διαφορετική ερμηνεία, βλ. Freedman, 1996: 147-148.

καταπιάνεται με δραστηριότητες που είναι προσαρμοσμένες στις δυνατότητες και τις ιδιαιτερότητές του, και τους επιτρέπουν να ευδοκιμήσουν. Τα πρωτότυπα πειράματα ζωής πρέπει να σχεδιάζονται έτσι ώστε να προάγουν την εκπλήρωση των μοναδικών ικανοτήτων του κάθε ατόμου. Δοκιμάζοντας ένα ποικίλο φάσμα διαφορετικών δυνατοτήτων, τα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν και να σχηματίσουν το σχέδιο ζωής που ταιριάζει καλύτερα στην ιδιοσυγκρασία τους (Mill, 1991a: 17, 63-65, 75, 489, 499, 578, Gray, 2002: 199-201, Donner, 1991: 120-122, 125, Gaus, 1983: 33, 165-166, 174). Επιπλέον, η επιλογή είναι ένα μέσο για την εξασφάλιση ισορροπίας και ενότητας στην αυτο-ανάπτυξη. Οι ποικίλες δραστηριότητες και οι στόχοι του ατόμου μπορούν να εναρμονίζονται χάρη σε επιλογές οι οποίες αναπτύσσουν τις ικανότητες του εαυτού χωρίς να συγκρούονται μεταξύ τους (Gray, 2002: 202, 207; 1996: 82, 86). Αλλά η πραγματοποίηση επιλογών έχει και μια στενότερη, μη εργαλειακή σχέση με την τελείωση του ατόμου: η διαβούλευση και η διαδικασία λήψης αποφάσεων ασκούν τις πνευματικές δυνάμεις του υποκειμένου. «Οι ανθρώπινες δυνάμεις της αντίληψης, της κρίσης, της διάκρισης του ορθού, της νοητικής ενεργητικότητας, ακόμα και της ηθικής προτίμησης ασκούνται μόνο όταν κάνουμε επιλογή» (Μιλ, 1983: 104). Στον βαθμό που η επιλογή ενεργοποιεί και καλλιεργεί τις πνευματικές δεξιότητες του προσώπου, αποτελεί ένα θεμελιώδες συστατικό της ελευθερίας όταν η τελευταία ορίζεται ως καρποφορία των προσωπικών ικανοτήτων (Gray, 2002: 190-192).

Η έκκληση του Μιλ να επικεντρώσουμε τις προσπάθειές μας στην ανάδειξη των πρωτότυπων, μοναδικών διαστάσεων του εαυτού μας στενεύει περαιτέρω το νόημα της αυτόνομης επιλογής, τις μεθόδους και τα κριτήριά της. Οι επιλογές μας θα πρέπει να προκύπτουν από κριτικές αξιολογήσεις και να εμφορούνται από μια διάθεση για πρωτοτυπία. Θα πρέπει να προκρίνουμε το πείραμα έναντι της συμβατικότητας και να ιχνηλατούμε νέα μονοπάτια στη σκέψη και τη δράση που ξεφεύγουν από την πεπατημένη των συνηθειών μας. Όταν τα άτομα μένουν εγκλωβισμένα σε ένα δεδομένο εκ των προτέρων σύνολο επιλογών, δεν μπορούν να εκφράσουν και να εκπληρώσουν επαρκώς τα μοναδικά τους χαρακτηριστικά και τις ιδιαίτερες δυνατότητές τους. Για τον σκοπό αυτό, θα πρέπει να επιδίδονται σε νέα εγχειρήματα και δοκιμές που αλλάζουν τις συμβάσεις του σήμερα (Mill, 1991a: 70-71, 75-76).

Μια απελευθερωτική ουσία;

Όπως επισημάνθηκε πιο πάνω, ο Μιλ πιστεύει σε μια έννοια καθολικής ανθρώπινης ουσίας, η οποία διακρίνεται από μια ιδιότυπη τελεολογία και από το ιδεώδες του ποιοτικού ηδονισμού. Η κοινή μας ανθρώπινη υπόσταση χαρακτηρίζεται από «ανώτερες δυνάμεις» (πνευματικές, αισθητικές, ηθικές, συναισθηματικές και κοινωνικές) που προσιδιάζουν στο είδος. Επιπλέον, όλα τα ανθρώπινα όντα προσβλέπουν σε ένα ιδιαίτερο αγαθό: την ευτυχία (ή ευδαιμονία). Ο στόχος αυτός μπορεί να επιτευχθεί με έναν τρόπο ζωής που ασκεί και προάγει τις ανώτερες ικανότητες του ατόμου, οδηγώντας έτσι σε μια ποιοτικά καλύτερη μορφή ευζωίας (Mill, 1991b: 137-9, 158, 168, 172, Donner, 1991: 1-3, 9, 41, 119, Berger, 1984: 43, 282, 288). Τέλος, ο Μιλ δέχεται την ύπαρξη καθολικών νόμων που ρυθμίζουν τον σχηματισμό του ατομικού χαρακτήρα και καθορίζουν πώς ιδιαίτερες συνθήκες παράγουν ιδιαίτερους τύπους προσωπικότητας (Mill, 1963a: 844-874). Σε γενικές γραμμές, αυτή η θεώρηση της ανθρώπινης φύσης είναι αφηρημένη και τυπική. Δεν καταγράφει συγκεκριμένα καθολικά χαρακτηριστικά, αλλά μόνον καθολικούς νόμους που διέπουν τη διαμόρφωση μιας ποικιλίας ατομικοτήτων. Και, κατά την αντίληψη του Μιλ, οι καθολικές ανθρώπινες ικανότητες θάλλουν και προοδεύουν μέσα από μια μεγάλη ποικιλία διαφορετικών δραστηριοτήτων, επιδιώξεων και τρόπων ζωής. «Τα ανθρώπινα όντα δεν είναι σαν τα πρόβατα» (Μιλ, 1983: 118).

Πιο σημαντική και κεντρική στην εικόνα που φιλοτεχνεί ο Μιλ για την ανθρωπότητα είναι ένα είδος ατομικής ουσίας, μια συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα ή μοναδικότητα του εαυτού, η οποία απορρέει εν μέρει από τα γονίδια του ατόμου και εν μέρει αποτελεί προϊόν μιας διαλεκτικής αλληλεπίδρασης ανάμεσα στις εξωτερικές συνθήκες και την προσωπική ιστορία καθενός, με βάση την ιδιαίτερη γενετική κληρονομιά του.¹¹ Η ουσία του εαυτού είναι η ατομική του «φύση», το μοναδικό μείγμα των ικανοτήτων του είδους που ενσαρκώνει το κάθε πρόσωπο. Αποτελείται από τα ιδιαίτερα ταλέντα, τις κλίσεις και τις ιδιοσυγκρασιακές επιθυμίες των ατόμων. Η αφηρημένη ιδέα της αυτο-εκπλήρωσης μέσω της άσκησης των ανώτερων δυνάμεων του υποκειμένου γίνεται πράξη με μια πληθώρα μορφών ζωής που δίνουν στα άτομα τη δυνατότητα να εκφράσουν στον καλύτερο βαθμό τη «φύση» τους εκδηλώνοντας τα ιδιαίτερα ταλέντα τους. Μεριμνώντας για την καλλιέργεια των ξεχωριστών τους κλίσεων και δυνατοτήτων, τα άτομα πραγματοποιούν διαφορετικές αντιλήψεις και σχήματα ευζωίας τα οποία είναι προσαρμοσμένα στην ιδιοπροσωπία τους (Mill, 1991a: 66, 70, 75, Gray, 2002: 190-

¹¹ Βλ. εδώ πιο πάνω «Η Αρχή της Ελευθερίας- πέρα από την αλλοϊκή αρνητικότητα». Για τη διαμόρφωση της προσωπικής ταυτότητας και τα σχετικά προβλήματα στη φιλοσοφία του Μιλ, βλ. επίσης Wilson, 1998: 215-218, 225, 231, 233, 234-235 και Ryan, 1998: 87-100, 112, 118, 126-130, 229.

193, 201, 204-205, 207).

Σε αντίθεση με τους οικουμενικούς ουσιοκράτες, οι οποίοι υποθέτουν την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου πυρήνα κοινών χαρακτηριστικών που ενυπάρχουν σε όλους τους ανθρώπους, η οπτική του Μιλ είναι ατομικιστική. Κατ'αυτόν, η «φύση καθενός» την οποία μας καλεί να εκπληρώσουμε δεν είναι κάτι ενιαίο, αλλά το ακριβώς αντίθετο: είναι η διαφορετικότητα του προσώπου σε σχέση με τους άλλους. Αυτή η αντιστροφή σημαίνει ότι η κατά Μιλ ελευθερία δεν εξουσιοδοτεί αυταρχικές καταχρήσεις παρότι εγγράφει μια δεδομένη ταυτότητα στο σώμα της ελευθερίας. Η ελευθερία του Μιλ εξορκίζει, θα έλεγε κανείς, την τυραννία του ενός και μοναδικού κοινού αγαθού το οποίο θα μπορούσε να επιβληθεί στα άτομα υπό τον μανδύα της καθολικής ελευθερίας, καθώς δεν προσβλέπει στην τελείωση μιας κοινής ανθρώπινης φύσης ή ενός ορισμένου καθολικού αγαθού, αλλά είναι απολύτως συνυφασμένη με την ατομική ιδιαιτερότητα. Οι συνδέσεις που κάνει, μάλιστα, ανάμεσα στο ευ ζην, την ελευθερία και την ιδιαίτερη κληρονομιά του εαυτού μπορούν να δυναμώσουν το επιχείρημα ενάντια στις πατερναλιστικές παρεμβάσεις σε ατομικές επιλογές. Τα άτομα έχουν καλύτερη γνώση του εαυτού τους λόγω της δυνατότητας της ενδοσκοπήσης που μόνο αυτά διαθέτουν, και γνωρίζουν επίσης γενικά καλύτερα την ατομική τους βιογραφία. Συνεπώς, το κάθε άτομο είναι στην καλύτερη δυνατή θέση για να συλλάβει την ιδιαίτερη φύση του και τον άριστο τρόπο ζωής που της αρμόζει. Αυτή η ιδιαιτερότητα απονομιμοποιεί κάθε πατερναλιστική βία που εξαναγκάζει τα υποκείμενα «που δεν γνωρίζουν» να ακολουθήσουν πρακτικές και συμπεριφορές οι οποίες υποτίθεται ότι είναι αντικειμενικά για το «καλό τους» (Mill, 1991a: 84-85).

Η αυτοπραγμάτωση του Μιλ παρουσιάζει και άλλη μια πτυχή η οποία συμβάλλει στην αποτροπή των κινδύνων της αυταρχικής και πατερναλιστικής βίας: η αυτοεκπλήρωση είναι αλληλένδετη με μια διαδικασία ενεργού λήψης αποφάσεων από τα ίδια τα ελεύθερα άτομα. Κατά συνέπεια, η ελευθερία δεν είναι δυνατόν να «ανατεθεί» σε άλλους δρώντες. Η πραγματοποίηση επιλογών είναι συστατικό στοιχείο της ίδιας της ελευθερίας. Επιτρέπει επίσης στα άτομα να διαρρυθμίσουν την προσωπικότητά τους έτσι ώστε να συνθέσει μια αρμονική ολότητα, και τους βοηθά επίσης να εντοπίζουν τους τρόπους ζωής που εξυπηρετούν καλύτερα την καλλιέργεια των δικών τους ιδιαίτερων προκρισμάτων.

Η ελευθερία του Μιλ, ωστόσο, δεν είναι κατά πρώτο και κύριο λόγο μια ασπίδα προστασίας για την προφύλαξη του ατόμου από πατερναλιστικές και άλλες εξωτερικές παρεμβάσεις. Ενέχει μια δυναμική χειραφέτησης που ξεφεύγει κατά πολύ από τις στενωπούς της αρνητικής ελευθερίας. Ενώ η αρνητική ελευθερία εκλαμβάνει την παρούσα συγκρότηση του υποκειμένου, την τωρινή προσωπικότητα του ατόμου, ως κάτι δεδομένο, και δεν συμβάλλει έτσι στην απελευθέρωση των ατόμων από τα δεσμά του παρόντος, το ιδεώδες του Μιλ αμφισβητεί διαρκώς τα καθιερωμένα όρια που θέτουν στην ελευθερία η κοινωνία και η προσωπική ταυτότητα. Ο Μιλ οραματίζεται μια διηνεκή ανάπτυξη των δεξιοτήτων που προσβλέπει στην ακόμη μεγαλύτερη εκλέπτυνση και τελειώσή τους. Για τον λόγο αυτό, και επειδή διεγείρει την επιθυμία της διάνοιξης νέων διαδρομών και οριζώντων που θα φέρουν στο φως άγνωστες δυνατότητες του προσώπου, η τέχνη της ελευθερίας που σκιαγραφεί ο Μιλ διασαλεύει τις εδραιωμένες συνήθειες και τις παραδεδομένες πεποιθήσεις. Επίσης, υπογραμμίζει τις παραλυτικές συνέπειες ενός κομοφορμισμού που προσκολλά το άτομο σε επαναληπτικές ρουτίνες και συμβατικούς θεσμούς, εμποδίζοντάς το να ιχνηλατήσει νέα μονοπάτια στη ζωή.

Αυτές οι αντισυμβατικές διαθέσεις εκδηλώνονται και συμπυκνώνονται στην αξία με την οποία περιβάλλει ο Μιλ την ατομική «ουσία». Η μοναδικότητα την οποία καλείται το υποκείμενο της ελευθερίας να «λυτρώσει» και να αναδείξει στο ιδιαίτερο σχέδιο ζωής που θα καταστρώσει, αποτελεί μια εσωτερική δύναμη αλλαγής και διαφοροποίησης που θέτει το υποκείμενο σε κριτική απόσταση από την κοινωνία και τις συμβάσεις της, προτάσσοντας ένα προσωπικό ιδεώδες με το οποίο το κάθε πρόσωπο αξιολογεί το παρόν. Το εγχείρημα καλλιέργειας της ατομικότητας μπορεί να ωθήσει τα υποκείμενα στην αμφισβήτηση ευρέως αποδεκτών κανόνων, κλονίζοντας τη διαδικασία της σταδιακής απολίθωσης και του εγκλωβισμού στην επανάληψη προς την οποία ρέπει συνήθως η ζωή.

Η ελευθερία του Μιλ δεν είναι αρκετά απελευθερωτική

Αλλά η ιδιωτική ουσία του εαυτού δεν είναι μονοσήμαντα χειραφετητική και προωθητική. Λειτουργεί επίσης και ως δύναμη βαρύτητας. Είναι αλήθεια ότι μπορεί να διευρύνει την ελευθερία υποκινώντας τα άτομα να αποτινάξουν τις αδράνειες της συνήθειας και να επιδοθούν σε μια πρωτότυπη διαφοροποίηση των τρόπων ζωής τους. Αλλά, από την άλλη, η προσπάθεια ανάπτυξης της «ιδιαιτερότητας» του εαυτού προσανατολίζει τα άτομα προς ένα στενό φάσμα δραστηριοτήτων και συμπεριφορών που ταιριάζουν στις υποτιθέμενες ιδιοσυγκρασίες τους και επιτρέπουν στην προσωπικότητά τους να ευδοκιμήσει. Ένα ιδιαίτερο σύνολο ατομικών κλίσεων και ταλέντων γίνεται η πυξίδα που καθοδηγεί τις επιλογές και την πράξη καθενός. Επιπλέον, η ρητορική

της ατομικής φύσης και του υπέρτατου αγαθού της τελειώσής της περιφράζει τις ελευθερίες του αυτοπροσδιορισμού. Η γλώσσα του Μιλ καθαγιάζει επιμέρους πτυχές του προσώπου, εκείνα τα ιδιαίτερα στοιχεία που υποτίθεται ότι συνιστούν τον πολύτιμο πυρήνα της ατομικότητας. Αν και ο δρόμος του Μιλ προς την «ελευθερία της ουσίας» αποφεύγει τους πολλούς κινδύνους που ελλοχεύουν σε παρόμοιες διαδρομές, η θεμελιώδης ιδέα είναι η ίδια και τα χαλινάρια που βάζει είναι παρόμοια. Τα υποκείμενα της ελευθερίας επενδύονται με μια καθορισμένη ταυτότητα και η ελευθερία τους έγκειται σε μια ανεμπόδιστη δράση που εκπληρώνει αυτή την ταυτότητα. Η ελευθερία του ατόμου συνίσταται στο να λέει και να κάνει ορισμένα πράγματα εξοβελίζοντας όσα δεν περιλαμβάνονται στην υποτιθέμενη ουσία του εαυτού.

Κατ' αρχάς, η προτροπή του Μιλ ότι η ελευθερία θα πρέπει να αποδεσμεύει και να ενεργοποιεί τις ξεχωριστές ικανότητες του προσώπου επιδέχεται την τυπική ένσταση που προβάλλεται ενάντια στην ελευθερία ως αυτοπραγμάτωση. Η αυτοπραγμάτωση είναι ένας μόνον δυνατός σκοπός τον οποίο μπορεί το άτομο να διαλέξει μεταξύ άλλων. Η ελευθερία θα πρέπει να περιλαμβάνει ως δυνατότητα την επιλογή να μην πραγματοποιήσουμε τις ανώτερες δυνάμεις που μας διακρίνουν από άλλους, επιδιδόμενοι σε δραστηριότητες που δεν καλλιεργούν κατ' ανάγκην τα ταλέντα ή άλλες ιδιαιτερότητες του προσώπου μας. Διαφορετικά η ελευθερία συγχέεται με την αυτοπραγμάτωση και το πεδίο των επιλογών συρρικνώνεται αναλόγως.

Επιπλέον, όπως οι περισσότερες επικλήσεις της ανθρώπινης φύσης, η ρητορική του Μιλ ενέχει τον κίνδυνο μιας φυσικοποίησης η οποία συγκαλύπτει την ενδεχομενικότητα, δηλαδή την ιστορικότητα και μεταβλητότητα, των σχημάτων της σκέψης και της δράσης που συνθέτουν τις διάφορες μορφές του υποκειμένου. Υπενθυμίζουμε ότι η ελευθερία του Μιλ απαιτεί πειραματισμούς και προστασία από κοινωνικές παρεμβάσεις που θα επιτρέψουν στην ατομικότητα να εκδηλωθεί ανοικτά και να ανθίσει. Το λεξιλόγιο που επιστρατεύει ο Μιλ, εμφανίζοντας αυτό που θα καρποφορήσει έτσι ως τη «φύση» του προσώπου, υποδηλώνει ότι πρόκειται για εγγενείς κλίσεις και προδιαθέσεις (Mill, 1991a: 70, Mill, 1991c: 543). Επίσης, η στενότερη «οικειότητα» αυτών των προδιαθέσεων, εφόσον πηγάζουν από μέσα μας, τους προσδίδει μια ιδιαίτερη αίγλη. Η μεγεθυμένη αξία των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του ατόμου συνδυάζεται με την υποτιθέμενη εγγενή τους προέλευση και θεμελίωση, εμποδίζοντας την αμφισβήτηση και την αλλαγή τους και υποσκάπτοντας έτσι την ελευθερία να σκεφτούμε και να πράξουμε διαφορετικά.

Αυτή η κριτική παρατήρηση μπορεί να δώσει την εντύπωση ότι παραβλέπει το γεγονός ότι, για τον Μιλ, η «φύση» του εαυτού δεν είναι προϊόν μόνον της φύσης, και η ουσία του εαυτού δεν ανάγεται στα γονίδια και τους νόμους της ανθρώπινης φύσης με έναν τρόπο που θα απέκλειε την ανασύνθεση της ταυτότητας του προσώπου. Η ατομικότητα είναι το αθροιστικό αποτέλεσμα πολλαπλών επιρροών που προέρχονται επίσης από το κοινωνικό περιβάλλον και την προσωπική βιογραφία και συνιστούν ένα μοναδικό σύνολο ικανοτήτων και τάσεων. Παρόλα αυτά, η αντίληψη του Μιλ δεν αποφεύγει μια αθέμιτη πραγματοποίηση πολιτισμικών και προσωπικών χαρακτηριστικών. Ο Μιλ εμφανίζει τις ατομικές διαφορές ως τον πυρήνα του προσώπου ο οποίος θα πρέπει να διασωθεί και να καλλιεργηθεί (Mill, 1991a: 67-68, 70). Το γεγονός αυτό και μόνο φυσικοποιεί την προσωπική ταυτότητα, καθιστώντας την ένα αντικείμενο υπεράνω αμφισβήτησης. Και η κατά Μιλ ελευθερία αποβλέπει στην ελεύθερη έκφραση και εξέλιξη αυτού του αντικειμένου, δηλαδή των δεδομένων ιδιαιτεροτήτων του εαυτού. Αυτή η στόχευση προσδένει την υποκειμενικότητα σε συγκεκριμένες μορφές σκέψης και πράξης καθώς τα άτομα οδηγούνται στο να οργανώσουν τη ζωή τους με άξονα την προαγωγή των ιδιαίτερων γνωρισμάτων της προσωπικότητάς τους.

Οι καθηλωμένες ταυτότητες δαιωνίζουν την (ενδεχόμενη) υποταγή τους σε επιμέρους αντικείμενα, πρόσωπα ή κοινωνικές σχέσεις, και παγιώνουν μεταβλητές ιδέες και πρακτικές. Τα άτομα παραμένουν έτσι εγκλωβισμένα σε περικλειστούς κόσμους. Επιπλέον, παρότι η ελευθερία του Μιλ προκρίνει την πρωτοτυπία και κριτικές στάσεις προς τα καθιερωμένα ήθη, τοποθετεί την πηγή της δημιουργίας και της κριτικής σε ατομικές διαφορές που θα πρέπει να εκδηλωθούν. Ο Μιλ παραγνωρίζει τον βαθμό στον οποία τα ιδιοσυγκρασιακά γνωρίσματα του ατόμου, έστω και αν διαχωρίζουν τον εαυτό από κυρίαρχες κοινωνικές τάσεις, είναι πιθανό να κατάγονται από κοινωνικές επιρροές και να συντηρούν εξουσιαστικές μορφές κοινωνικής ρύθμισης. Ο σύγχρονος καπιταλισμός βρίθει «εναλλακτικών» στυλ κατανάλωσης που ανακυκλώνουν τον καταναλωτισμό ως καθολικό υπόβαθρο της ζωής και της οικονομικής δραστηριότητας.

Η ελευθερία του Μιλ εκλαμβάνει ως πρωταρχική αξία την ατομική επιλογή και απόφαση γύρω από τους όρους της ζωής μας. Αυτές οι αξίες έρχονται προφανώς σε αντίθεση με την παραίνεση του Μιλ να αφοσιωθούμε στην καλλιέργεια μιας δεδομένης ουσίας του εαυτού η οποία δεν αποτελεί καταρχάς προϊόν επιλογής και την οποία τα άτομα καλούνται να πραγματοποιήσουν παρά να διαπλάσουν κατά βούληση. Στη σκέψη του, λοιπόν, μπορούμε να αναγνώσουμε δύο αντικρουόμενες ερμηνείες της ελευθερίας. Από τη μία, η ελευθερία κατά τον Μιλ σημαίνει πρωτίστως αυτονομία, δηλαδή να ορίζουμε τους νόμους του εαυτού μας ασκώντας έλεγχο πάνω στον εαυτό μας και επιδιώκοντας την ενεργό αυτοδιαμόρφωσή μας. Η αυτόνομη επιλογή εκτείνεται ως τον

ορισμό των προσωπικών μας προτιμήσεων και στην επινόηση νέων δυνατοτήτων. Από την άλλη, η ελευθερία προσκολλάται εννοιολογικά σε μια προϋπάρχουσα φύση, έναν νόμο τον οποίο υπαγορεύει στον εαυτό μας ο γενετικός μας κώδικας, ο πολιτισμός και οι τυχαίες περιστάσεις. Οι επιλογές μας υποχρεώνονται συνεπώς να αναζητούν δραστηριότητες και τρόπους ζωής που συντείνουν στην άνθηση μιας προκαθορισμένης ταυτότητας του προσώπου. Από τη σκοπιά της πρώτης έννοιας, η ελευθερία γίνεται πράξη με την ενεργό και δημιουργική συγκρότηση της ταυτότητάς μας, από τη σκοπιά της δεύτερης έννοιας, κύριος στόχος είναι να πραγματοποιήσουμε μια προδιαμορφωμένη ταυτότητα, να εκπληρώσουμε προδιαγεγραμμένες δυνατότητες του εαυτού.

Δύο άλλα αγκάθια της θεωρίας του Μιλ για την ελευθερία γίνονται αισθητά στο ευρύτερο δίκτυο των φιλοσοφικών πεποιθήσεων που τη διέπουν. Αποτελούν και τα δύο εκφάνσεις της προσήλωσης του Μιλ σε μια οικουμενική οντολογία σταθερότητας και αμεταβλητότητας του είναι, η οποία καθηλώνει τα άτομα σε αιώνιες και οικουμενικές αλήθειες. Και μπορούν και τα δύο να βλάψουν την ελευθερία.

Το πρώτο ζήτημα συνδέεται με τα απομεινάρια μιας πίστης του Μιλ σε τελικές και οριστικές αλήθειες, τις οποίες μπορούμε να γνωρίσουμε μέσω της ορθολογικής έρευνας. Αυτό το άρθρο πίστης διατυπώνεται σε ορισμένες αποστροφές της επιχειρηματολογίας του για την Αρχή της Ελευθερίας. Η ελευθερία της σκέψης, της έκφρασης και του ανοικτού διαλόγου είναι καθοριστικές για την ανάδειξη της αλήθειας για τον λόγο ότι οι άνθρωποι κάνουν λάθη και η αλήθεια είναι πολυδιάστατη (Mill, 1991a: 21-25, 38, 52-59). Η απαγόρευση των αιρετικών απόψεων προϋποθέτει ότι οι θεματοφύλακες της ορθοδοξίας κατέχουν μια απόλυτη γνώση, αλλιώς είναι πιθανό να καταπνίγουν στοιχεία της αλήθειας που εμπερικλείονται στις απόψεις που αποσιωπώνται. Εν αντιθέσει, μια ανεμπόδιστη ανταλλαγή επιχειρημάτων βοηθά στην ανακάλυψη των λαθών και τη μείωσή τους στον δρόμο για την εύρεση της αλήθειας. Αυτή η συλλογιστική έχει νόημα μόνο με βάση την υπόθεση ότι υπάρχουν αμετάβλητες, αντικειμενικές αλήθειες τις οποίες μπορούμε να προσεγγίσουμε μέσω της ορθολογικής συζήτησης, ακόμη και αν δεν μπορούμε να κατακτήσουμε την απόλυτη βεβαιότητα. Αλλά ο Μιλ ξεπερνάει ακόμη και αυτή τη θέση –της αδυναμίας κατάκτησης της απόλυτης αλήθειας– όταν ισχυρίζεται ότι:

Όσο τελειοποιούνται οι άνθρωποι, θα αυξάνονται συνεχώς και τα δόγματα, που δεν αμφισβητούνται ή για τα οποία δεν υπάρχουν πια αμφιβολίες· και η ευημερία των ανθρώπων μπορεί κατά κάποιον τρόπο να μετρηθεί με τον αριθμό και τη σοβαρότητα των αληθειών, που καταλήγουν να είναι αδιαμφισβήτητες. Η διακοπή, από ζήτημα σε ζήτημα, κάθε σοβαρής διαμάχης είναι ένα από τα αναγκαία στοιχεία για την εδραίωση μιας γνώμης –εδραίωση που είναι ωφέλιμη στην περίπτωση των αληθινών γνωμών, αλλά είναι επικίνδυνη και επιζήμια, όταν οι γνώμες είναι λαθεμένες... αυτή η βαθμιαία περιστολή των ορίων διαφωνίας είναι αναγκαία και με τις δύο έννοιες του όρου, αφού είναι ταυτόχρονα απαραίτητη και αναπόφευκτη.
(Μιλ, 1983: 83. Δική μου υπογράμμιση)

Αυτή η «σταδιακή» προσέγγιση στην αληθινή γνώση, που ενστερνίζεται τον αντικειμενισμό, δηλαδή τη δυνατότητα βέβαιης ανακάλυψης και διατύπωσης αντικειμενικών αληθειών, δεν είναι το σήμα κατατεθέν της φιλοσοφίας του Μιλ, αλλά μπορούμε να τη διαγνώσουμε σε ορισμένες αποστροφές της σκέψης του και έχει αντίκτυπο. Η αποδοχή ορισμένων τελικών και μοναδικών αληθειών θα απαξίωνε και θα εξοστράκιζε άλλες αντιλήψεις, οι οποίες θα θεωρούνται απλώς εσφαλμένες και όχι εναλλακτικές δυνατότητες. Ο Μιλ (1983: 84) αμφισβητεί αυτό το προφανές συμπέρασμα καθώς διατείνεται ότι η ύπαρξη μιας πληθώρας πεποιθήσεων, ακόμη και εσφαλμένων, προσφέρει μια σημαντική βοήθεια «για την πλήρη και διορατική κατανόηση μιας αλήθειας» επειδή υπάρχει η «ανάγκη εξήγησης ή υπεράσπισης της ενάντια στους αντιπάλους». Η εδραίωση, ωστόσο, ορισμένων αντικειμενικών αληθειών είναι πιθανό να θέσει σε κίνδυνο την υιοθέτηση άλλων απόψεων και να τους στερήσει κάθε νομιμότητα. Όταν έχει αποκαλυφθεί η αλήθεια, η ανοχή της ύπαρξης διαφορετικών πιστεύω για διδακτικούς σκοπούς, όπως υποστηρίζει ο Μιλ, συνιστά μια πολύ ισχυρή βάση για την καλλιέργεια του πλουραλισμού. Σε αρκετές περιπτώσεις, η διαίωση του λάθους θα καταδικάζεται ως μη εποικοδομητική ή ολέθρια.

Ο Μιλ επιβεβαιώνει την πίστη του σε οριστικές αλήθειες και στον τομέα της δράσης, και αρθρώνει μια παρόμοια, εργαλειακή συλλογιστική για τη νομιμοποίηση της ελευθερίας των ατόμων να ακολουθούν διαφορετικούς τρόπους ζωής (Mill, 1991a: 62-63, 71, 78-79). Αυτή είναι πολύτιμη όταν «οι άνθρωποι δεν είναι τέλειοι» (Μιλ, 1983: 101), επειδή, με τη δοκιμή και το λάθος, καθώς διεξάγουν διαφορετικά πειράματα ζωής, τα άτομα βελτιώνουν τους τρόπους ζωής τους και καταλήγουν σε πρακτικές αλήθειες (Mill, 1991a: 62-63, 71, 78-79). Και πάλι, με το πέρασμα του χρόνου ο πλουραλισμός θα συρρικνώνεται και θα μειώνεται το φάσμα των θεμιτών δυνατοτήτων. Ακόμη και αν δεν θα έχουν επιβληθεί νομικές απαγορεύσεις, οι ισχυρές κοινωνικές πιέσεις και η απαξίωση των αποτυχημένων πειραμάτων θα επιφέρουν το ίδιο αποτέλεσμα (Mill, 1991a: 89-90). Αναμφίβολα, όλη αυτή η επιχειρηματολογία που περιβάλλει με περιορισμένη αξία τα ποικίλα πειράματα

ζωής δεν δίνει τον κυρίαρχο τόνο στη σκέψη του Μιλ. Ανιχνεύεται ωστόσο στο έργο του και νομιμοποιεί συμπεράσματα που θέτουν σε κίνδυνο την ελευθερία της διαφορετικότητας.

Το δεύτερο στοιχείο που επαναφέρει μια ανθρώπινη «ουσία» και προκύπτει από την ευρύτερη φιλοσοφία του είναι, φυσικά, οι ωφελμιστικές του πεποιθήσεις: «η ανθρώπινη φύση είναι κατά τέτοιο τρόπο δομημένη ώστε να μην επιθυμεί τίποτε που δεν είναι μέρος της ευτυχίας ή μέσο για την επίτευξή της» (Mill, 2002: 127). Ο ωφελμισμός αναγορεύει την ευημερία του μεγαλύτερου αριθμού σε οικουμενικό και έσχατο σκοπό της ανθρώπινης δράσης. Οι διαφορετικοί τρόποι και κανόνες συμπεριφοράς θα πρέπει να ζυγίζονται στη ζυγαριά της ωφελιμότητας (Mill, 1963a: 943-952, Mill, 1991b: 131-201, Ryan, 1998: 190-193, 203, 214-215, Gray, 1996: 19-21). Στον βαθμό που η ελευθερία του Μιλ εντάσσεται σε μια ωφελμιστική κοσμοαντίληψη η οποία δίνει προτεραιότητα στην ευημερία και αποδίδει αξία στην ελευθερία στο μέτρο που υπηρετεί την ευτυχία, αυτό είναι ένα σημαντικό μειονέκτημα της σκέψης του από τη σκοπιά της ελευθερίας.¹² Ο ωφελμισμός προτάσσει τις απαιτήσεις της ευτυχίας. Σε κάθε αξιολογικό σύστημα στο οποίο η ελευθερία δεν είναι θεμελιώδης αξία, η ελευθερία θα πρέπει να θυσιάζεται σε περίπτωση που δεν συμβιβάζεται με τις πρωταρχικές αξίες. Συνεπώς η ελευθερία θα προστατεύεται λιγότερο και θα είναι λιγότερο εκτενής απ'ό,τι σε άλλες φιλελεύθερες ηθικές. Η προτεραιότητα που αποδίδεται στη γενική ευημερία θα νομιμοποιεί περιορισμούς και παραβιάσεις των προσωπικών ελευθεριών και θα επικυρώνει καταπιεστικές σχέσεις όποτε αυτές τυχαίνει να αυξάνουν το συνολικό μέγεθος της ευτυχίας στην κοινωνία. Όταν καθίσταται το ανώτατο δικαστήριο για τη διευθέτηση συγκρούσεων μεταξύ αξιών, η αρχή της ωφελιμότητας είναι πιθανό να οδηγήσει στην καταπάτηση ατομικών ελευθεριών.¹³

Δεν είναι εδώ ο χώρος για να εξετάσουμε το βάθος και τη δύναμη του ωφελιμισμού του Τζ. Στ. Μιλ, και το κατά πόσον κατορθώνει να επεξεργαστεί ένα εκλεπτυσμένο είδος ωφελιμισμού που προκρίνει τα αιτήματα της ελευθερίας. Αρκεί να καταγραφεί η ρητή υιοθέτηση της ωφελμιστικής ηθικής από τον Μιλ και το γεγονός ότι ο ωφελμισμός καθιστά την ελευθερία ευάλωτη σε παραβιάσεις προς όφελος της ευημερίας του.¹⁴

Φιλελεύθερα ελλείμματα και αδιέξοδα

Τόσο η αρνητική ελευθερία όσο και η ηθική του Μιλ δεν βάζουν την ελευθερία σε προκρούστεια καλούπια καθολικών νόμων και μορφών ζωής. Αλλά ταλανίζονται από τις δικές τους αδυναμίες και δεν ξεπερνούν αποτελεσματικά τους ουσιαδείς καθορισμούς και τις συνέπειές τους. Η αρνητική ελευθερία δεν καταγίνεται με τις υποκειμενικές διαστάσεις της ικανότητας δράσης και της ελευθερίας. Κατά συνέπεια, δεν αντιμετωπίζει ένα ολόκληρο φάσμα κοινωνικο-ψυχικών εμποδίων που έχουν βαθιές ρίζες μέσα στον εαυτό. Η αρνητική ελευθερία αδιαφορεί για μια σειρά από ζητήματα που προκύπτουν από την κοινωνική κατασκευή του εαυτού. Παραβλέπει τα κυκλώματα με τα οποία οι εξωτερικοί κοινωνικοί φραγμοί, στους οποίους εστιάζει αποκλειστικά η αρνητική ελευθερία, διαπλέκονται με υποκειμενικές «εσωτερικές» συνθήκες του ατόμου. Ως αποτέλεσμα, η αρνητική ελευθερία δεν προασπίζεται επαρκώς την ελευθερία ακόμη και με τους δικούς της όρους οι οποίοι επικεντρώνουν σε αθέλητες εξωτερικές παρεμβάσεις. Ταυτόχρονα, οι αρνητικοί φιλελεύθεροι προσυπογράφουν την κοσμοαντίληψη της καθορισμένης ουσίας σε διάφορα σημεία. Αυτό γίνεται εμφανέστερο στον τρόπο με τον οποίο θέτουν τα όρια της ατομικής ελευθερίας, αποσύροντας τις βασικές ελευθερίες από την ατζέντα της δημοκρατικής διαβούλευσης και ακυρώνοντας την πολιτική ελευθερία της αυτονομίας.

Το πρώτο ρήγμα στο οικοδόμημα της αρνητικής ελευθερίας, η ανεπαρκής κατατριβή της με το υποκείμενο της ελευθερίας, οδηγεί στο δεύτερο, τη διαιώνιση του εγκλωβισμού σε συγκεκριμένες ταυτότητες. Εσωτερικά δεσμά όπως το βάρος της συνήθειας και της αδράνειας, ο δογματισμός και οι βαθιές ψυχικές και ιδεολογικές προσκολλήσεις είναι παράγοντες της καθημερινής ζωής που προσδένουν τον εαυτό σε μια δεδομένη κανονικότητα. Με το να αρνείται να αντιμετωπίσει «εσωτερικά» δεσμά του προσώπου, η αρνητική ελευθερία αφήνει τα άτομα εγκλωβισμένα στις ρουτίνες της σκέψης και της δράσης τους που εξοβελίζουν άλλες δυνατότητες. Η κλειστότητα αυτή είναι η κύρια συνέπεια της ουσιοκρατίας, της πίστης σε μια οικουμενική σταθερή φύση του ανθρώπου ή σε μοναδικά ιδεώδη πρότυπα ζωής. Οι αρνητικοί φιλελεύθεροι καταλήγουν κι αυτοί να αναπαράγουν την κλειστότητα της ουσιοκρατίας λόγω της αδιαφορίας τους για την εσωτερική συγκρότηση και

12 Για τη σχέση ανάμεσα στην ελευθερία και τον ωφελμισμό στη σκέψη του Τζ. Στ. Μιλ, βλ. Mill, 1991a: 15, 63-64, 75-76, Mill, 1991b: 145, 195-196, Mill, 1991c: 578.

13 Για την πιθανή σύγκρουση μεταξύ της αξίας της ελευθερίας και του ωφελιμισμού εν γένει βλ. Ryan, 1998: 228-230, Gray, 1996: 5-9.

14 Για τον εκλεπτυσμένο και οριοθετημένο ωφελμισμό του Μιλ, βλ. Mill, 1963a: 949-952, Mill, 1991a: 75-76, Mill, 1991b: 131-201, Ryan, 2002: 162-168, Gray, 1991: ix-x, xvi, Gray, 1996: 11, 16, 19-38, 58-65, Berger, 1984: 83-84. Για το ζήτημα αν οι ωφελμιστικές πεποιθήσεις του Μιλ ναρκοθετούν την ατομική ελευθερία, βλ. Mill, 1991a: 62-63, 70-71, 75-76, Gray, 1996: 15-16, 70-73, 116, 138, Ryan, 1998: 228, 253-254, Berger, 1984: 50, 200-234.

ζωή του εαυτού.

Η σκέψη του Τζων Στιούαρτ Μιλ ιχνηλατεί διαδρομές πέρα από τα αδιέξοδα και τους φραγμούς που βρίσκουμε τόσο στην ουσιώδως προδιαγεγραμμένη ελευθερία όσο και στην αρνητική ελευθερία. Ο Μιλ ενδιαφέρεται για το υποκείμενο της ελευθερίας, υπογραμμίζει τη σημασία της εσωτερικής διαβούλευσης και αναστοχαστικής απόφασης και εξαίρει ένα κριτικό, δημιουργικό ήθος ατομικότητας που διασαλεύει τα δεσμά που επισωρεύει η ιστορία. Ωστόσο, η σκέψη του και η κουλτούρα της ελευθερίας που διακονεί παραμένουν εγκλωβισμένες στη μεταφυσική του ουσιώδους προκαθορισμού. Ο Μιλ εικάζει την ύπαρξη ενός είδους ατομικής φύσης και αφιερώνει την ελευθερία στην πραγματοποίησή της. Επιπλέον, δηλώνει την πίστη του στη δυνατότητα ανακάλυψης καθολικών αληθειών για το ευ ζην και διαγράφει έτσι έναν τελικό ορίζοντα περιορισμένων υπαρξιακών επιλογών. Οι καθολικές του αλήθειες συμπεριλαμβάνουν τον ωφελιμισμό ως έσχατο θεμέλιο της ανθρώπινης ηθικής, ένα πιστεύω που θέτει σε κίνδυνο την ελευθερία προς όφελος της γενικής ευημερίας.

Αυτές οι σκέψεις ωθούν το όλο επιχείρημα δύο βήματα μπροστά. Εξηγούν γιατί η αποκήρυξη της ουσιαστικά οριοθετημένης ελευθερίας δεν πρέπει να μας ρίξει στις αγκάλες των πιο γνωστών φιλελεύθερων ανταγωνιστών της, αλλά θα πρέπει να μας βγάλει στον δρόμο της αναζήτησης άλλων διεξόδων και ανοιγμάτων και ιχνογραφούν τις κατευθύνσεις προς τις οποίες θα έπρεπε να κινηθεί μια εποικοδομητική επανερμηνεία της ελευθερίας. Αυτή θα πρέπει να ενδιαφέρεται σε βάθος για τη συγκρότηση του υποκειμένου και θα πρέπει να ενσωματώνει στην ελευθερία τέχνες κριτικού αναστοχασμού και αυτο-δημιουργίας που αποδεσμεύουν την ικανότητα για δράση από ψυχικά και οντολογικά θεμέλια. Μια τέτοια επανερμηνεία θα απελευθέρωνε τα άτομα από τα μοναδικά σχήματα ύπαρξης και τη στασιμότητα των αποκλειστικών μορφών ζωής, οραματιζόμενη έναν κόσμο όπου ο εαυτός και ο άλλος μπορούν να γίνουν κάτι άλλο, με πρωτόγνωρους τρόπους.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Benn, Stanley I. (1975-6) 'Freedom, autonomy and the concept of a person,' *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76.
- Berger, Fred R. (1984) *Happiness, Justice and Freedom: the moral and political philosophy of J.S. Mill*, Berkeley, Λονδίνο: University of California Press.
- Berlin, Isaiah (1991) *The Crooked Timber of Humanity*, επιμ. H. Hardy, Λονδίνο: Fontana Press.
- Berlin, Isaiah (1997) *Against the Current*, επιμ. H. Hardy, Λονδίνο: Pimlico.
- Berlin, Isaiah (2001α) «Εισαγωγή» στον τόμο I. Berlin (2001) *Τέσσερα δοκίμια περί Ελευθερίας*, μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Αθήνα: Εκδόσεις Scripta.
- Berlin, Isaiah (2001β) «Δύο έννοιες της ελευθερίας» στον τόμο I. Berlin (2001) *Τέσσερα δοκίμια περί Ελευθερίας*, μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Αθήνα: Εκδόσεις Scripta.
- Berlin, Isaiah (2001γ) *The Power of Ideas*, επιμ. H. Hardy, Λονδίνο: Pimlico.
- Berlin, Isaiah (2002a) *Freedom and its Betrayal*, επιμ. H. Hardy, Λονδίνο: Chatto and Windus.
- Berlin, Isaiah (2002b) *Liberty*, επιμ. H. Hardy, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Blokland, Hans Theodorus (1997) *Freedom and Culture in Western Society*, Λονδίνο: Routledge.
- Brenkert, George (1991) *Political Freedom*, Λονδίνο: Routledge.
- Connolly, William (1993) *The terms of political discourse*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Donner, Wendy (1991) *The liberal self*, Ithaca, Λονδίνο: Cornell University Press.
- Dumm, Thomas L. (1996) *Michel Foucault and the politics of freedom*, Λονδίνο: SAGE.
- Dworkin, Gerald (1988) *The theory and practice of autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Roland (2001) 'Do Liberal Values Conflict?' στον τόμο R. Dworkin, M. Lilla και R. B. Silvers (επιμ.) (2001) *The Legacy of Isaiah Berlin*, Νέα Υόρκη: The New York Review of Book
- Flathman, Richard E. (1987) *The philosophy and politics of freedom*, Σικάγο, Λονδίνο: University of Chicago Press.
- Freeden, Michael (1996) *Ideologies and political theory: a conceptual approach*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Frosh, Stephen (1999) *The Politics of Psychoanalysis*, Basingstoke, Λονδίνο: Macmillan.
- Gaus, Gerald F. (2000) *Political Concepts and Political Theories*, Boulder, Colorado, Οξφόρδη: Westview Press.
- Gray, Tim (1990) *Freedom*, Basingstoke: Macmillan.
- Gray, John (1993) *Liberalisms*, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Gray, John (1995) *Berlin*, Hammersmith, Λονδίνο: Fontana Press.
- Gray, John (1996) *Mill on Liberty: A Defence*, Λονδίνο: Routledge.
- Gray, John (2002) 'Mill's Conception of Happiness' στον τόμο J. Gray, G.W. Smith (επιμ.) (2002) *On Liberty in Focus*, Λονδίνο: Routledge.
- Hobbes, Thomas (1840) 'Of Liberty and Necessity' στον τόμο Sir W. Molesworth (επιμ.) (1992) *The Collected Works of Thomas Hobbes*, τόμος IV, Λονδίνο: Routledge.
- Mill, John Stuart (1963a) *A System of Logic. Ratiocinative and Inductive*, επιμ. J. M. Robson, Τορόντο, Λονδίνο: University of Toronto Press και Routledge.
- Mill, John Stuart (1963b) *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, επιμ. J. M. Robson, Τορόντο, Λονδίνο: University of Toronto Press και Routledge.
- Μιλ, Τζων Στούαρτ (1983) *Περί Ελευθερίας*, μτφρ. Ν. Μπαλής, Αθήνα: Εκδόσεις Επίκουρος.
- Mill, John Stuart (1991a) 'On Liberty' στον τόμο J. Gray (επιμ.) (1991) *John Stuart Mill. On Liberty and Other Essays*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (1991b) 'Utilitarianism' στον τόμο J. Gray (επιμ.) (1991) *John Stuart Mill. On Liberty and Other Essays*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (1991c) 'The Subjection of Women' στον τόμο J. Gray (επιμ.) (1991) *John Stuart Mill. On Liberty and Other Essays*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (2002) *Ωφελιμισμός*, μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης, Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- Ryan, Alan (1998) *The Philosophy of J.S. Mill*, Basingstoke: Macmillan.
- Ryan, Alan (2002) 'John Stuart Mill's Art of Living' στον τόμο J. Gray και G. W. Smith (επιμ.) (2002) *J.S. Mill, On Liberty in Focus*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Siedentop, Larry, 'Two Liberal Traditions' στον τόμο A. Ryan (επιμ.) (1979) *The idea of freedom*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

- Smith, G.W. (2002) 'Social Liberty and Free Agency' στον τόμο J. Gray, G. W. Smith (επιμ.) (2002) *On Liberty in Focus*, Λονδίνο: Routledge.
- Taylor, Charles (2001) 'What's wrong with negative liberty' στον τόμο N. Warburton (επιμ.) (2001) *Freedom. An introduction with Readings*, Λονδίνο: Routledge.
- Wilson, Fred (1998) 'Mill on psychology and the moral sciences' στον τόμο J. Skorupski (επιμ.) (1998) *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge: Cambridge University Press.

Κεφάλαιο 4

Κορνήλιος Καστοριάδης: αγωνιστικό υποκείμενο, φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και δημιουργία

Το ριζικό φαντασιακό είναι ως κοινωνικο-ιστορικό και ως ψυχή/σώμα. Ως κοινωνικο-ιστορικό, είναι ανοιχτός ποταμός του ανώνυμου συλλογικού· ως ψυχή/σώμα, είναι ρους παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσιακός. Ό,τι μέσα στο κοινωνικο-ιστορικό είναι θέση, δημιουργία, οντοπραξία, το καλούμε κοινωνικό φαντασιακό με την πρώτη έννοια του όρου ή θεσμίζουσα κοινωνία. Ό,τι στην ψυχή/σώμα είναι γι' αυτή θέση, δημιουργία, οντοπραξία, το καλούμε ριζική φαντασία.

Κορνήλιος Καστοριάδης, Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας

Για να εννοήσουμε την ελευθερία διαφορετικά, ξεφεύγοντας από τις στενωπούς μιας προδιαγεγραμμένης φύσης του ανθρώπου αλλά και από τα επικίνδυνα κενά της αρνητικής ελευθερίας, θα στραφούμε τώρα στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη. Σημείο εκκίνησης θα είναι η διαφορετική αντίληψή του για το υποκείμενο της ελευθερίας, στην οποία εδράζεται και η νέα ερμηνεία που δίνει στην έννοια. Γιατί οι υποθέσεις που κάνουμε για τις ανθρώπινες δυνατότητες και τα όρια του ανθρώπου διέπουν τον τρόπο με τον οποίο νοούμε την ελευθερία, τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τις προϋποθέσεις, τις πρακτικές και τις δυνατότητες που προσδίδουν περιεχόμενο στη λέξη «ελευθερία». Το υποκείμενο της ελευθερίας είναι αξεδιάλυτα «ατομικό» και κοινωνικό. Έτσι, στη συνέχεια θα εγκύψουμε στην αντίληψη του Καστοριάδη για το είναι της κοινωνίας, μια αντίληψη η οποία προσανατολίζει τον τρόπο που κατανοεί την αυτονομία στη συλλογική της διάσταση.

Ο Καστοριάδης αναλύει το υποκείμενο της ελευθερίας –το «άτομο»– με βάση τρεις άξονες: το κοινωνικό άτομο, το δίπολο σώμα-ψυχή, και τις ιδιαίτερες ικανότητες δράσης των ανθρώπων. Οι πρώτοι δύο εμπεριέχουν τους όρους που διέπουν τη σκέψη και τη δράση του υποκειμένου της ελευθερίας, ενώ ο τρίτος αναφέρεται στις ικανότητες που μας επιτρέπουν να είμαστε ελεύθεροι: στο ριζικό φαντασιακό, τη δύναμη να επινοούμε κάτι καινούριο, και τις πρακτικές του αναστοχασμού που μπορούν να χαλαρώσουν τα δεσμά των ψυχικών καταναγκασμών και των κοινωνικών συμβάσεων.

Η σημαντικότερη ίσως εξέλιξη στη φιλοσοφία της ελευθερίας κατά τον εικοστό αιώνα ήταν η ανάπτυξη και εμπέδωση της πολεμικής στο αυτόνομο υποκείμενο της νεωτερικότητας (βλ., μεταξύ άλλων, Benhabib, 1992: 207-218, Honneth, 1998: 197-198, Williams, 2002: 23-25). Η νεότερη πολιτική σκέψη, κυρίως αλλά όχι αποκλειστικά στα πλαίσια του φιλελευθερισμού, διαρθρώθηκε με επίκεντρο την ιδέα ενός θεμελιωδώς ανεξάρτητου από την κοινωνία, εξατομικευμένου, αυτοκυρίαρχου, αυτοδιαφανούς και αυτοκαθοριζόμενου υποκειμένου. Τα άτομα έχουν ιδιαίτερες επιδιώξεις τις οποίες σχηματίζουν και προωθούν με τη χρήση του πρακτικού λόγου. Αυτός καθιστά δυνατό τον αποτελεσματικό έλεγχο και την καθοδήγηση της συμπεριφοράς για την επίτευξη των ελεύθερα επιλεγμένων στόχων του ατόμου. Η συστατική αυτή ιδέα της νεωτερικής πολιτικής θεωρίας και πράξης δέχθηκε τα ομαδικά πυρά ποικίλων θεωρητικών και μη ρευμάτων, που ξεκινούν από την ερμηνευτική φιλοσοφία του Χάιντεγκερ, την ψυχανάλυση, τον δομισμό και τον μεταδομισμό (Althusser, Foucault, Derrida, Lacan) και φτάνουν ως τον φεμινισμό, τον κοινοτισμό και τους θιασώτες της πολυπολιτισμικότητας. Τονίστηκε ότι τα υποκείμενα συγκροτούνται από ιδεολογικούς ή γενικότερους ρηματικούς μηχανισμούς. Η σκέψη και η δράση των ατόμων εμφορούνται από κοινωνικές αξίες που παραμένουν αδιαφανείς στο σύνολό τους, χαλιναγωγούνται από απρόσωπες κοινωνικές δυνάμεις και πλέγματα εξουσίας, και υποκινούνται από ψυχικές ορμές που διαφεύγουν της γνώσης και του ελέγχου της ορθολογικής συνείδησης. Το άτομο αποτελεί κυρίως προϊόν κοινωνικής κατασκευής και είναι εγγενώς διχασμένο και υποκείμενο σε αντικρουόμενες κλήσεις.

Η πολυεπίπεδη αυτή αμφισβήτηση έθεσε υπό αίρεση την ίδια τη δυνατότητα και την ιδέα της αυτονομίας και, όπως ήταν επόμενο, κινητοποίησε τον θεωρητικό στοχασμό, ο οποίος πρόεβη σε εγχειρήματα αναπροσδιορισμού της εν λόγω έννοιας ώστε να την καταστήσει λιγότερο ευάλωτη στις κριτικές ενστάσεις. Οι ποικίλες αναθεωρητικές απόπειρες διαχωρίζονται σε δύο κυρίως ρεύματα. Το πρώτο εκπροσωπών κατεξοχήν μια σειρά ύστερων φιλελεύθερων θεωρητικών, ενώ το δεύτερο εκφράζεται χαρακτηριστικά από στοχαστές όπως ο Κορνήλιος Καστοριάδης, ο Michel Foucault και ο Roberto Unger, και θα μπορούσε να λάβει την επωνυμία «αγωνιστική» αυτονομία.

Κοινή αφετηρία και των δύο τάσεων είναι μια δέσμη οντολογικών υποθέσεων. Το υποκείμενο της ελευθερίας νοείται με βάση διαδικασίες κοινωνικοποίησης· τα άτομα δεν διαθέτουν μια πάγια ανθρώπινη ουσία και δεν είναι προσηλωμένα σε μία κοινή αντίληψη περί αγαθού. Τέλος, η ελευθερία τους είναι ατελής, οριο-

θετημένη και επεισοδιακή. Αυτή η σύλληψη της ελευθερίας αποφεύγει τόσο τον ντετερμινισμό όσο και μια θεώρηση που αποδίδει πλήρη ανεξαρτησία και παντοδυναμία στα άτομα, συγκαλύπτοντας τους ποικίλους περιορισμούς και φραγμούς της ελευθερίας που θα πρέπει να αρθούν ή να μετατοπιστούν για να αποκτήσει αυτή μια σχετική πραγματικότητα στη ζωή των ατόμων και των συλλογικοτήτων.

Ψυχή και κοινωνία

Η κοινωνική κατασκευή του υποκειμένου

Το υποκείμενο της ελευθερίας είναι δημιούργημα της ιδιαίτερης κοινωνίας του όχι μόνον με την προφανή έννοια ότι η συμπεριφορά του επηρεάζεται από τις κοινωνικές ευκαιρίες, τα δικαιώματα κλπ. αλλά και με την έννοια ότι η κοινωνία διεισδύει στον ίδιο τον ιστό της υποκειμενικότητας, τη γνώση και τα κίνητρά της, τις αισθήσεις και τις κινήσεις της. Η γλώσσα μόνον είναι φορέας ενός ολόκληρου κοινωνικού σύμπαντος. Κοινωνικές προερμηνείες, αξίες και πρακτικοί κανόνες που ρυθμίζουν τη διάδραση των ατόμων αφομοιώνονται από τα άτομα και μετατρέπονται σταδιακά σε ημισυνειδητούς οιονεί αυτοματισμούς, με τους οποίους τα άτομα βρίσκουν «αυτόματα» τον δρόμο τους στις κοινωνικές συνθήκες. Στον βαθμό που τα κοινωνικά νοήματα και οι κοινωνικά καθιερωμένοι τρόποι συμπεριφοράς συνθέτουν ένα σιωπηλό υπόβαθρο της δράσης που δεν μπορεί να συλληφθεί και να κατανοηθεί στο σύνολό του, συνιστούν ένα άλλο είδος ατομικού «ασυνειδητού» (Καστοριάδης, 1990: 49-53, Καστοριάδης, 1985: 150-158).

Η κοινωνική κατασκευή του εαυτού αναιρεί τη μεταφυσική της σταθερής και οικουμενικής ανθρώπινης φύσης. Δεν αποκλείει την ύπαρξη ορισμένων καθολικών χαρακτηριστικών, όπως γενικών ανθρώπινων ικανοτήτων και βιολογικών αναγκών, αλλά σημαίνει ότι αυτές πραγματώνονται και ικανοποιούνται με κοινωνικά καθορισμένους τρόπους που διαφέρουν από περιβάλλον σε περιβάλλον. Επίσης, από τη στιγμή που αναγνωρίζουμε ότι ποικίλες ανθρώπινες νόρμες είναι μη αναγκαίες κοινωνικές διαμορφώσεις, όλοι οι θεωρούμενοι καθολικοί νόμοι εμφανίζονται κάτω από ένα άλλο φως. Η καθολικότητά τους μπορεί να αποτελεί ένα τυχαίο γεγονός της ιστορίας που θα εκλείψει σε μελλοντικές κοινωνίες.

Το κοινωνικό είναι του υποκειμένου θέτει εν πολλοίς την ημερήσια διάταξη της ελευθερίας. Κατ' αρχάς στρέφει την προσοχή πέρα από τις αρνητικές ελευθερίες, προς τους κοινωνικούς μηχανισμούς και τις συνθήκες που διαπλάθουν τις ικανότητες του εαυτού και, ειδικότερα, τις ικανότητές του για αυτόνομη πράξη. Κυρίως, προβάλλει τον αναστοχασμό ως βασική προϋπόθεση της ελευθερίας. Ένας κοινωνικά διαμορφωμένος εαυτός τελεί υπό την κυριαρχία του κοινωνικού νόμου. Για να κατακτήσει μια σχετική ανεξαρτησία από την κοινωνία, το υποκείμενο της ελευθερίας πρέπει να αποκτήσει μια απόσταση από τις κοινωνικές επιβολές που έχει μάθει να ταυτίζει με το πρόσωπό του. Επιπλέον, οι πολιτισμικές αρχές που εποικίζουν τη βούληση του ατόμου από τη γένεσή του ενδέχεται να υποθάλουν την εθελοδουλία και την εκούσια συμμόρφωση με μη αναγκαίους περιορισμούς. Η άρση εξωτερικών δεσμών (πατριαρχία, υποταγή σε κοινωνικές αυθεντίες κ.ο.κ.) απαιτεί μια εργασία πάνω στον εαυτό η οποία θα μπορέσει να διασαλεύσει τα εσωτερικά θεμέλια αυτών των δεσμών.

Η ψυχή του Φρόιντ

Στη δυαδική εικόνα του Καστοριάδη για το άτομο, αυτό δεν αποτελεί απλώς μια επιφάνεια κοινωνικών εγγραφών γυμνή από σωματικές, συναισθηματικές και πνευματικές δυναμικές. Η ψυχή ξεχωρίζει ως ο δεύτερος μεγάλος πόλος του υποκειμένου και περιγράφεται ως «ριζικό φαντασιακό». Η λέξη αυτή αναφέρεται σε όλα τα είδη νοητικού περιεχομένου, αλλά κυρίως στις εικόνες, τις αντιλήψεις, τις μνήμες, τα όνειρα, τις φαντασιώσεις, καθώς και στα συναισθήματα, τις προθέσεις και τις επιθυμίες. Η ψυχή, κατά τον Καστοριάδη, είναι μια ακανόνιστη και εν πολλοίς αυθόρμητη ροή αλληλένδετων παραστάσεων, συναισθημάτων και επιθυμιών: ένα «μάγμα» (Καστοριάδης, 1997: 146, 257-8, 269-272).

Αυτή η περιγραφή είναι εμπνευσμένη από την απεικόνιση του ασυνειδητού από τον Φρόιντ. Το ίδιο το ασυνείδητο του Φρόιντ καταλαμβάνει τον πυρήνα του «ριζικού φαντασιακού» του Καστοριάδη καθώς σχηματίζει ένα πεδίο επιθυμιών, αναπαραστάσεων και συναισθημάτων που διαχωρίζεται εν μέρει από τη λογική των ενήλικων και την κοινωνική σκέψη. Το πεδίο του ασυνειδητού βρίσκεται κοντά στο σώμα και τις ορμές του, εφόσον είναι το πρώτο σημείο επαφής ανάμεσα στις σωματικές ορμές και τη σκέψη. Ως εκ τούτου, το ασυνείδητο αποτελείται κυρίως από σεξουαλικές και άλλες σωματικές ορμές (Freud, 1920: 242, Freud, 1915:

186, 194).

Το ασυνείδητο του Φρόιντ στεγάζει σκοτεινές, μη γνωστές στο άτομο νοητικές διεργασίες, ιδέες και κίνητρα που επιτρέπουν την κατανόηση ψυχικών φαινομένων όπως τα όνειρα, τα νευρωτικά συμπτώματα και δυσερμήνευτων ενεργειών (Freud, 1926: 19-20, Freud, 1915: 166-7). Η βασική πρωτοτυπία του Φρόιντ, ωστόσο, δεν έγκειται στην ανακάλυψη μη συνειδητών λειτουργιών της σκέψης αλλά στην έννοια της απόθησης και στην ιδέα των συναισθηματικών εμποδίων στην αυτογνωσία (Freud, 1914: 15-17, Elliott, 1999). Το φροϊδικό ασυνείδητο δεν περικλείει μόνο νοητικό υλικό για το οποίο δεν έχουμε επίγνωση, αλλά και περιεχόμενα που απωθούνται και στα οποία προβάλλεται ψυχική αντίσταση (αυτή είναι η δυναμική έννοια του ασυνείδητου). Κάθε ψυχονοητικό περιεχόμενο μπορεί να είναι περιγραφικά «ασυνείδητο» στην αρχή, καθώς τα άτομα δεν έχουν άμεση επίγνωση από την αρχή των λογικών και των ορμών που αναδύονται μέσα τους. Αλλά στο ασυνείδητο αποκλείονται, απωθούνται και εγκλείονται ιδιαίτερα τα αντικείμενα που απαγορεύονται από τη λογική και την κρατούσα ηθική ή συνδέονται με τραυματικά συμβάντα. Η απόθηση προστατεύει τον εαυτό από τραυματικές εμπειρίες. Οι απωθημένες ορμές επιζητούν την εκτόνωσή τους με πλάγιους τρόπους, με παραπράξεις, όνειρα και ποικίλα υποκατάστατα. Ασυνείδητες επιθυμίες και φαντασιώσεις χρωματίζουν τα συναισθήματά μας προς τους άλλους, διαπνέουν τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα και τροφοδοτούν την προσκόλλησή μας σε ιδιαίτερους σκοπούς, συντρόφους και άλλα αντικείμενα επιθυμίας (Freud, 1926: 24).

Η φροϊδική ψυχανάλυση και η θεωρία της για το ασυνείδητο έχουν δεχθεί ποικίλες κριτικές από διαφορετικές σκοπιές. Στον βαθμό, ωστόσο, που η ψυχανάλυση προσφέρει ενοράσεις που είναι κρίσιμες για τον στοχασμό γύρω από την ελευθερία και την υποκειμενικότητα, αυτές θα πρέπει να ενσωματωθούν κριτικά –και υποθετικά– στην ιδέα ενός ελεύθερου εαυτού.

Κατ' αρχάς, το φροϊδικό ασυνείδητο σκιαγραφεί μια πληρέστερη εικόνα για το υποκείμενο, υπογραμμίζοντας τις σωματικές, συναισθηματικές και επιθυμητικές του διαστάσεις, λαμβάνοντας υπόψη τα «σκοτεινά σημεία» του εαυτού και στρέφοντας την προσοχή μας στις συναισθηματικές αντιστάσεις σε «τραυματικές» αλήθειες και στη δύναμη σκοτεινών ορμών. Η ψυχαναλυτική θεωρία μπορεί έτσι να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την επίδραση των παθών και του σώματος στην πολιτική της αυτονομίας, πολύ περισσότερο μάλιστα στον βαθμό που έχει επίγνωση της πολυπλοκότητας των ορμών.

Η ψυχαναλυτική σκέψη αντισταθμίζει έτσι τις ιδεαλιστικές και ορθολογιστικές προκαταλήψεις που διακατέχουν την κλασική εννόηση της ελευθερίας ως ορθολογικής κυριαρχίας πάνω στις επιθυμίες. Ορμές που συγκρούονται με ηθικές απαγορεύσεις ή πραγματιστικές σκέψεις δεν συμμορφώνονται εκούσια και ομαλά στις ετυμηγορίες του λόγου. Η διαχείριση παράνομων ή αδύνατων παθών δεν θα πρέπει να αφηθεί στους μηχανισμούς της απόθησης που κανοναρχείται από έναν αυστηρό και άκαμπτο λόγο. Οι συναισθηματικές προσπάθειες που καταβάλλει το άτομο για να κρατήσει τις απωθημένες επιθυμίες μακριά από τη συνείδηση εξαντλούν την ενέργειά του και μπορεί να προκαλέσουν μειωμένη διαύγεια, συναισθηματικά μπλοκαρίσματα, νοητικές ή ιδεολογικές δυσκαμψίες και ετεροκαθορισμό από απωθημένες ορμές. Η ψυχανάλυση προσβλέπει σε ένα άλλο είδος σχέσης με τον εαυτό που θα βασιζόταν σε μια ευέλικτη διαλεκτική ανάμεσα στον λόγο και στην επιθυμία παρά στην κυριαρχία του ενός πάνω στην άλλη.

Αλλά η καθοριστική σημασία του φροϊδικού ασυνείδητου βρίσκεται αλλού. Καλώντας τον εαυτό να επαγρυπνεί για τις ασυνείδητες ορμές του, το αξίωμα του Φρόιντ (το δυναμικό ασυνείδητο) μπορεί να συμβάλει στην απελευθέρωση της σκέψης και της δράσης από τα δεσμά κρυφών και σκοτεινών κινήτρων. Το ασυνείδητο μπορεί να θεωρηθεί ως μια εικασία που πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη. Δεν απαιτεί την αποδοχή της μοιραίας ύπαρξης ασυνείδητων ορμών ούτε όλων των λεπτομερειών των θεωριών του Φρόιντ. Η επίγνωση της πιθανής ύπαρξης μη συνειδητών ψυχικών δυνάμεων υποδαυλίζει μια μόνη αμφιβολία για τον εαυτό. Τα περιεχόμενα της ταυτότητας του εαυτού είναι πιθανόν να ξεπερνούν ότι είναι άμεσα γνωστό στο εγώ μας. Η ανησυχία του ατόμου για την ύπαρξη ετερόνομων παραγόντων που το προσδιορίζουν μπορεί να πυροδοτήσει μια δραστηριότητα αναστοχασμού και συναισθηματικού αγώνα με τις υποκειμενικές εμμονές και καθηλώσεις. Χωρίς τέτοιες πρακτικές, το υποκείμενο δεν θα μπορούσε να αντιληφθεί ποτέ την ύπαρξη απωθημένων ιδεών που θα συνέχιζαν να κυριαρχούν ανεξέλεγκτες. Αντίθετα, με τον ψυχαναλυτικό αναστοχασμό άγνωστα μέχρι πρότινος νοητικά περιεχόμενα μπορούν να γίνουν αντικείμενα ελέγχου, κριτικής και επιλογής (Ricoeur, 1970: 421-427, Whitebook, 1996: 82, 131-132, Cavell, 1993: 94-95).

Η ψυχανάλυση συνιστά μια νεότερη συμβολή σε μια αρχαία κληρονομιά σκέψης που ξεκινά από τον Σωκράτη και την αμφισβήτηση των καθιερωμένων ιδεών εκ μέρους του και φτάνει ως τη ριζική αμφιβολία του Ντεκάρτ. Αλλά ο Φρόιντ μετασχημάτισε το σωκρατικό ήθος της πνευματικής ελευθερίας μέσω του κριτικού αυτοελέγχου. Σε αντίθεση με τον Σωκράτη του Πλάτωνα και τον Ντεκάρτ, για την ψυχαναλυτική σκέψη δεν υπάρχει κανένα σταθερό ή τελικό σημείο από το οποίο μπορεί να κρατηθεί ο στοχασμός όταν απεκδυθεί τις αρχικές του βεβαιότητες.

Το ασυνείδητο του Φρόιντ καλλιεργεί μια άκρως ριζική αμφιβολία. Η αυταπάτη μπορεί να χαρακτηρίζει κάθε ιδιαίτερη ιδέα που σχηματίζουμε για τον εαυτό μας ή για οποιαδήποτε άλλη αλήθεια (Whitebook, 1996: 12-13, 132). Επίσης, ο Φρόιντ επέμεινε ότι οι λόγοι της αυταπάτης και της άγνοιας του εαυτού μας δεν είναι αποκλειστικά γνωστικοί. Η προσπάθεια σύλληψης των ασυνείδητων αντικειμένων μπορεί να συναντήσει συναισθηματικές αντιστάσεις οι οποίες δεν είναι δυνατόν να ξεπεραστούν χωρίς ένα συστηματικό συναισθηματικό αγώνα.

Από τη σκοπιά του Φρόιντ και του Καστοριάδη, το ασυνείδητο δεν καθιστά την ελευθερία μια ψευδαίσθηση, αλλά υποδεικνύει μια άλλη, αγωνιστική προσέγγιση στην ελευθερία που άγεται πέρα από τον ντετερμινισμό χωρίς να ενστερνίζεται τη φαντασίωση ενός πλήρως κυρίαρχου υποκειμένου. Το φροϊδικό ασυνείδητο σημαίνει ότι ο ετεροκαθορισμός από σκοτεινές επιθυμίες είναι πάντα πιθανός. Αλλά δεν συνεπάγεται ότι είμαστε πλήρως ετεροκαθορισμένοι. Ο Φρόιντ ισχυρίζεται ότι η σκέψη μπορεί να κατανοήσει ασυνείδητες δυνάμεις και να διεκδικήσει τα δικαιώματά της ως τόπος απόφασης. Αυτή η πραγματιστική θέση είναι το θεμέλιο της ψυχανάλυσης. Ενυπάρχει σιωπηλά στην ίδια την πρακτική των ψυχαναλυτικών συνεδριών που επιδιώκουν τη διερεύνηση και τη διαχείριση ασυνείδητων φαντασιώσεων και τραυμάτων. Θεωρητικά, ο εντοπισμός ασυνείδητων κινήτρων σε ορισμένες περιπτώσεις φανερώνει την πιθανότητα ύπαρξης ασυνείδητων καθορισμών και σε άλλες περιπτώσεις, αλλά η πιθανότητα δεν ισούται με αναγκαιότητα.

Από την άλλη, η διαύγεια για τον εαυτό μας και ο αναστοχαστικός αυτοκαθορισμός δεν μπορούν ποτέ να κατακτήσουν την πληρότητα. Η πιθανότητα ύπαρξης υπόγειων ορμών είναι ανεξάλειπτη, και το ασυνείδητο αποτελεί μια ανεξάντλητη πηγή φαντασιώσεων και επιθυμιών. Το υποκείμενο μπορεί να στραφεί κριτικά πάνω στον εαυτό του, να αναμετρηθεί με τις παθητικές και σκοτεινές διαστάσεις του και να τις μειώσει, αλλά χωρίς ποτέ να τις εξαλείφει πλήρως. Συνεπώς, το ασυνείδητο υποσκάπτει την αυτονομία και την αυτογνωσία. Αλλά μπορούμε να δράσουμε πάνω σε αυτό και να επιδιώξουμε την επέκταση της πραγματικής αυτονομίας (Καστοριάδης, 1997: 127, 132).

[Δ]εν μπορεί να υπάρξει ανθρώπινο ον του οποίου το ασυνείδητο έχει κατακτηθεί από το συνειδητό, του οποίου οι ενορμήσεις έχουν τελείως διαποτισθεί από λογικές θεωρήσεις και ελέγχονται από τέτοιες λογικές θεωρήσεις, που έχει σταματήσει να φαντασιώνει και να ονειρεύεται.... Το αντικείμενο της ανάλυσης, ο σκοπός της ανάλυσης, δεν είναι να εκτοπίσει μια ψυχική αρχή (instance) προς όφελος μιας άλλης. Είναι να αλλάξει τη σχέση μεταξύ των αρχών και για να το κάνει αυτό πρέπει να αλλοιωθεί ουσιαστικά μία από αυτές τις αρχές, το εγώ, ή το συνειδητό... Πώς αλλοιώνεται αυτό το εγώ; Δεχόμενο, προσδεχόμενο, αναλαμβάνον τα περιεχόμενα του ασυνείδητου, ανακλώντας και στοχαζόμενο και αυτοστοχαζόμενο πάνω σε αυτά, και καθιστάμενο ικανό να επιλέξει με σχετική διαύγεια ανάμεσα στις ενορμήσεις και στις ιδέες, για να αποφασίσει ποιες θα προσπαθήσει να πραγματοποιήσει. (Καστοριάδης, 1990: 81)

Εδώ διαγράφεται ένας δρόμος ανάμεσα στον ντετερμινισμό και την απόλυτη κυριαρχία, ο οποίος κλονίζει τις βεβαιότητες των υποκειμένων και υποδεικνύει μια κριτική στάση προς τα συναισθηματικά τους δεσμά. Η πραγματική αυτονομία δεν καταδικάζεται ως αδύνατη, αλλά μετατρέπεται κριτικά σε ένα αντικείμενο για το οποίο θα πρέπει να αγωνιζόμαστε διαρκώς.

Στο ασυνείδητο του Φρόιντ, ο Καστοριάδης (1997: 247-255) διέγινε μια δύναμη πρωτότυπης φαντασίας. Χάρη στη δημιουργικότητα της ψυχής τα σωματικά ένστικτα δεν χειραγωγούν πλήρως το άτομο, η συμπεριφορά του δεν υπαγορεύεται από προκαθορισμένους σκοπούς και νόμους. Ο Καστοριάδης τόνισε ότι οι φαντασιώσεις, τα νευρωτικά συμπτώματα και τα όνειρα, που κατοικούν στην καρδιά της σκέψης του Φρόιντ, μαρτυρούν τη δράση μιας δημιουργικής ικανότητας παραγωγής εικόνων που δεν καθοδηγείται συνειδητά. Η ψυχική αυτή φαντασία παίζει καθοριστικό ρόλο στη ρύθμιση των σωματικών ορμών.

Σύμφωνα με τη γνωστή θεωρία του Φρόιντ, οι σωματικές ορμές μεταβιβάζουν τα αιτήματά τους στον νου μέσω αναπαραστάσεων που απεικονίζουν την κατάσταση της ικανοποίησής τους (Freud, 1915: 177). Αυτή η διαδικασία προϋποθέτει την ύπαρξη μιας ψυχικής δύναμης προβολής εικόνων. Αλλά οι εικόνες που προβάλλονται δεν ανάγονται όλες σε καταγεγραμμένες αναμνήσεις του ατόμου ούτε είναι γενετικά προγραμματισμένες και κοινές σε όλο το ανθρώπινο είδος. Οι πρωτότυπες «διαστροφές» της σεξουαλικότητας φανερώνουν την έλλειψη μιας γενικής, κοινής στο ανθρώπινο είδος, σύνδεσης ανάμεσα σε ένα συγκεκριμένο σωματικό ερεθισμό και μια «κανονική» αναπαρασταση της ικανοποίησής του. Το ατομικό ασυνείδητο εμπεριέχει, συνεπώς, μια ικανότητα για αυθαίρετη επιλογή και επινόηση η οποία σχηματίζει τα αντικείμενα των σωματικών ορμών. Η ικανότητα αυτή μπορεί να αποδώσει μεταβλητά και πρωτόγνωρα αντικείμενα στις ζωικές ανάγκες. Το υποκείμενο ξεφεύγει έτσι από βιολογικούς και ορθολογικούς υπολογισμούς.

Το ασυνείδητο φαντασιακό δείχνει επίσης ότι το σώμα είναι σημαντικό, αλλά δεν είναι πεπρωμένο. Το

υποκείμενο της ελευθερίας επηρεάζεται βαθιά από σωματικές ορμές, αλλά τα αντικείμενα και οι τρόποι τους δεν προδιαγράφονται πλήρως γενετικά. Η φαντασία εισάγει στοιχεία τυχαιότητας, αλλαγής και καινοτομίας στο βασίλειο της αναγκαιότητας. Ακόμη και στις σωματικές τους συνθήκες, τα ανθρώπινα κίνητρα και η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν συμμορφώνονται πλήρως με καθολικούς κανόνες.

Κοινωνικοί δεσμοί και ψυχικές αποσυνδέσεις

Για να σταθμίσουμε τη σημασία αυτής της οντολογίας (ερμηνείας) του υποκειμένου, θα πρέπει να συνεξετάσουμε τα στοιχεία που τη συνθέτουν.

Η ψυχή και το κοινωνικό άτομο συνυφαίνονται από τον Καστοριάδη μέσα από μια διαδικασία εξέλιξης που ξεκινά από την πρωταρχική κατάσταση του βρέφους. Σε αυτή δεν υπάρχει διάκριση εγώ-άλλου, και το βρέφος ζει με παραισθήσεις που του επιτρέπουν να νιώθει ότι ικανοποιεί όλες τις ορμές του και ότι είναι παντοδύναμο (Καστοριάδης, 1985: 414-423). Το βρέφος ανοίγει σταδιακά στον κόσμο, σπάζοντας αυτή την κλειστή σφαίρα, με δύο κυρίως βήματα. Το πιο κρίσιμο είναι το τελευταίο, το Οιδιπόδειο στάδιο, κατά το οποίο το άτομο έρχεται αντιμέτωπο με κοινωνικούς νόμους τους οποίους δεν μπορεί να παραβλέψει, και τους οποίους κανένα εμπλεκόμενο μέρος (το ίδιο και οι γονείς του) δεν μπορεί να χειριστεί κατά βούληση. Γίνεται αισθητή έτσι η ύπαρξη ενός κοινωνικού νόμου που υψώνεται αυστηρός απέναντι στο άτομο.

Η επίλυση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος είναι η πρώτη πράξη πραγματικής κοινωνικοποίησής του η οποία επιτελείται με τις διαδικασίες της ταύτισης (με τους κοινωνικούς κανόνες), της απώθησης (των απαγορευμένων επιθυμιών) και της μετουσίωσης (αλλαγής και έκφρασης με κοινωνικούς τρόπους) της απαγορευμένης επιθυμίας. Αυτές οι συναισθηματικές δυναμικές και οι ασυνείδητες διαστάσεις της κοινωνικοποίησης παράγουν και αναπαράγουν την πρόσδεση σε κοινωνικές αξίες, αρχές και αντιλήψεις μέσω ασυνείδητων ταυτίσεων ή απωθημένων επιθυμιών οι οποίες εκφράζονται έμμεσα («μετουσιωμένες») μέσω ποικίλων κοινωνικών δραστηριοτήτων (Καστοριάδης, 1985: 423-450, Freud, 1923: 453-461).

Εν ολίγοις, το υποκείμενο («άτομο») διχάζεται κατά τον Καστοριάδη, σε ένα (ημι-) συνειδητό κοινωνικό δράντα και μια ασυνείδητη ψυχή, η οποία εμπερικλείει μια κλειστή «πρωταρχική μονάδα», μεταγενέστερες απωθήσεις, και μια ικανότητα πρωτότυπης δημιουργίας εικόνων. Τα διάφορα στάδια κοινωνικοποίησης του εαυτού αντιστοιχούν σε διαδοχικές σειρές απωθήσεων, μετουσιώσεων και ταυτίσεων οι οποίες φορτίζουν συναισθηματικά την κοινωνική ταυτότητα του ατόμου.

Αυτή η εικόνα εμφανίζει άκρως αμφιλεγόμενα στοιχεία, όπως η έννοια της πρωταρχικής κλειστής μονάδας (Whitebook, 1996: 176-178, 200). Αλλά έχει ζωτική σημασία για την ελευθερία. Συνδυάζοντας την κοινωνιολογία και την ψυχανάλυση στην κατανόηση του υποκειμένου, η ελευθερία μπορεί να αξιοποιήσει κριτικές ιδέες της ψυχανάλυσης αποφεύγοντας παράλληλα έναν υφέρποντα βιολογισμό του Φρόιντ, ο οποίος ανάγει ενίοτε ιστορικούς θεσμούς σε βιολογικές ορμές και ψυχικές διεργασίες των ατόμων. Στη θεωρία του Καστοριάδη, αντιθέτως, οι ιστορικά συγκροτημένες κοινωνικές μορφές και οι θεσμοί αποτελούν ανεξάρτητους παράγοντες στη διαμόρφωση του εαυτού. Το υποκείμενο ενσαρκώνει κοινωνικούς κανόνες και προσαρμόζεται σε κοινωνικές συνθήκες οι οποίες αποτελούν κατασκευές της εκάστοτε κοινωνίας και δεν απορρέουν από βιολογικές ορμές.

Από την άλλη, η έμφαση που αποδίδει η καστοριαδική θεώρηση του ατόμου στο ασυνείδητο και το φαντασιακό ξεπερνά τη μονομέρεια κοινωνιολογικών ερμηνειών του ατόμου που το ταυτίζουμε με δομικές θέσεις, δηλ. με ιδιαίτερες, κοινωνικά καθορισμένες θέσεις σε ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων, και παραγνωρίζουν τις ιδιωτικές, συναισθηματικές και σκοτεινές πτυχές της ατομικότητας (βλ. π.χ. Durkheim, 1984, Parsons, 1977, Bourdieu, 2000). Η ψυχαναλυτική ανάγνωση υπογραμμίζει υποκειμενικούς όρους και υποκειμενικά δεσμά της ελευθερίας, εστιάζοντας σε ασυνείδητους παράγοντες. Αυτή η οπτική συμβάλλει στην υπέρβαση ενός κοινωνιολογικού ντετερμινισμού. Το άτομο διαθέτει ορμές, φαντασιώσεις και επιθυμίες που δεν απορρέουν πλήρως από την κοινωνία, ενώ τα κοινωνικά νοήματα και οι αξίες προσλαμβάνονται από το υποκείμενο μέσω ενός ιδιαίτερου, υποκειμενικού πλέγματος εμπειριών, επιθυμιών, συναισθημάτων και αναπαραστάσεων (Καστοριάδης, 1991α: 48). Μέσω του ασυνείδητου, της φαντασίας του και των άγριων επιθυμιών του, η ψυχανάλυση διακρίνει τα κενά ανάμεσα στο υποκείμενο (άτομο) και το αντικείμενο (κοινωνία). Η δημιουργική δράση αντλεί ενέργεια και έμπνευση από τις σκοτεινές δυνάμεις της ψυχικής φαντασίας, από φαντασιώσεις και επιθυμίες που ξεφεύγουν από τις κοινωνικές ρυθμίσεις του εαυτού (Καστοριάδης, 1991α: 152, Elliott, 1999: 43-44, Frosh, 1999: 165).

Επιπλέον, η σύνθεση της ψυχανάλυσης με την κοινωνική θεωρία ρίχνει νέο φως στα κοινωνικά δεσμά. Οι έννοιες της ταύτισης και της μετουσίωσης αναδεικνύουν τις ασυνείδητες βάσεις της κοινωνικής συμμόρφωσης. Η ταύτιση με σημαντικούς άλλους αποτελεί ένα θεμελιώδη μηχανισμό με τον οποίο το άτομο αφο-

μοιώνει κοινωνικά νοήματα και τα ενσωματώνει ως «αυτόματους» τρόπους σκέψης και δράσης (Freud, 1940: 150-151, 193). Το εγώ, όπως υποστήριξε ο Φρόιντ, *απαρτίζεται από κοινωνικά χαρακτηριστικά τα οποία ενσωματώνουμε μέσω της ταύτισης με τους γονείς μας, και από μεταγενέστερα αντικείμενα επιθυμίας*. Όταν επιλύεται το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα, οι γονεϊκές μορφές διατηρούνται ως αντικείμενα επένδυσης και διαμορφώνουν τα ιδεώδη του εγώ και του Υπερεγώ. Αυτές οι ταυτίσεις, που είναι οι βαθύτερες και πιο ανθεκτικές, εισάγουν στον εαυτό τους κανόνες της κοινωνικής παράδοσης όπως αυτοί ενσαρκώνονται από σημαντικούς άλλους (Freud, 1923: 453-46).

Η μετουσίωση επιφέρει μια μερική αποσεξουαλικοποίηση των σωματικών ορμών, η οποία τις μεταστρέφει από τον αρχικό τους στόχο έτσι ώστε να επιτρέψει την εκτόνώσή τους μέσω πολιτισμικών και άλλων κοινωνικών δραστηριοτήτων (Freud, 1915: 205, Freud, 1923: 467). Κατά τον Καστοριάδη, με τη μετουσίωση η ψυχή αντικαθιστά τα ιδιωτικά της αντικείμενα επιθυμίας με αντικείμενα που υφίστανται και έχουν αξία βάσει της κοινωνικής τους θεσμοθέτησης. Με αυτά τα κοινωνικά αντικείμενα, η ψυχή δημιουργεί για τον εαυτό της «αιτίες, μέσα ή στηρίγματα» ηδονής. Το υποκείμενο της επιθυμίας αναζητεί τρόπους ικανοποίησης των παράνομων επιθυμιών του με κοινωνικά θεμιτά μέσα. Οι κοινωνικοί κανόνες και τα κοινωνικά αγαθά επηρεάζουν βαθιά τα κίνητρα του ατόμου όταν επενδύονται ως πηγές αξίας ή «ηδονής» (Καστοριάδης, 1991α: 148-149).

Σε αντίθεση με κονστρουκτιβιστικές ή «κοινοτιστικές» ερμηνείες του υποκειμένου όπου ο εαυτός νοείται ως ένα δοχείο κοινωνικών νοημάτων (Taylor, 1992, MacIntyre, 1981), η ψυχανάλυση επισημαίνει ότι οι κοινωνικοί κανόνες και οι αξίες επενδύονται ψυχικά και με πάθος, πράγματα που σημαίνει ότι η διεύρυνση της ελευθερίας απαιτεί την αντιμετώπιση των συναισθηματικών δεσμών της κοινωνικής τάξης (Frosh, 1999: 11-12, 241, 244, 247, 312, Elliott, 1999: 38-45, 212). Η απελευθέρωση του ατόμου από καταπιεστικά κοινωνικά καθεστώτα προϋποθέτει την αναμέτρηση με τις προσκολλήσεις της επιθυμίας σε καθιερωμένους θεσμούς και μια επεξεργασία αυτών των συναισθηματικών θεμελίων που θα στρέψει τα πάθη σε άλλες κατευθύνσεις. Διαφορετικά, κάθε εγχείρημα αλλαγής των σχέσεων και των συνθηκών της ανελευθερίας είναι καταδικασμένη να αποτύχει για όσο καιρό τα άτομα διατηρούν τις συναισθηματικές τους συνδέσεις με το εκάστοτε καθεστώς.

Μια άλλη ψυχαναλυτική θεματική με σημασία για την ελευθερία είναι η κοινωνική απόωση. Οι ατομικές φαντασιώσεις και ορμές δεν εναρμονίζονται αυθόρμητα με την κοινωνική τάξη. Αντιμέτωπα με νόμους τους οποίους δεν μπορούν να παρακάμψουν, τα άτομα αναγκάζονται να απωθήσουν κοινωνικά απαγορευμένες ιδέες και επιθυμίες. Η βία των κοινωνικά επιβεβλημένων κανόνων και η απαγόρευση επιμέρους φαντασιώσεων καταπιέζουν το άτομο, το οποίο μπορεί να συνεχίσει να εξεγείρεται στα όνειρά του ή με πραγματικές «παραβατικές» πράξεις. Αυτό θέτει το ερώτημα πώς θα μπορούσαμε να περιορίσουμε ή να τροποποιήσουμε καταπιεστικές μορφές κοινωνικής πειθαρχίας (Καστοριάδης, 1991α: 152, Frosh, 1999: 60-61).

Εν ολίγοις, η σύλληψη του ατομικού υποκειμένου από τον Καστοριάδη αποφεύγει την ψυχολογική ή κοινωνιολογική μονομέρεια και καταγράφει τα κοινωνικά, σεξουαλικά, ασυνείδητα και άλλα συναισθηματικά στρώματα του ατόμου, αναδεικνύοντας έτσι ένα ευρύ φάσμα εμποδίων και προϋποθέσεων της ελευθερίας. Αναμφίβολα, η ανάλυσή του επιδέχεται κριτικής, κυρίως ίσως σε σχέση με τις ψυχαναλυτικές θεωρίες που εστερνίζεται. Ωστόσο, ο Καστοριάδης αντλεί από την ψυχανάλυση έναν αφηρημένο πυρήνα ψυχαναλυτικών ιδεών. Αυτές τις ασπάζεται ως αμφίσημες φιλοσοφικές κατασκευές που ανοίγουν τη συζήτηση γύρω από γνωρίσματα της ανθρώπινης ύπαρξης όπως ο Έρωτας και η Ανάγκη, και δεν υπαγορεύουν άπαξ και διαπαντός το νόημά τους (Καστοριάδης, 1991α: 67). Επιπλέον, οι ψυχαναλυτικές υποθέσεις που υιοθετεί ο Καστοριάδης δεν περιλαμβάνουν τις πιο γνωστές προβληματικές εκφάνσεις της φροϊδικής ψυχανάλυσης: την έμμονη στα ένστικτα ως αποκλειστικούς καθοριστικούς παράγοντες της ανθρώπινης συμπεριφοράς, την αναγωγή των κοινωνικών φαινομένων σε σωματικές ορμές των ατόμων, τους μύθους του συλλογικού ασυνείδητου, την αναγόρευση δυτικών θεσμών, όπως η πατριαρχική οικογένεια, σε οικουμενικές δομές (Frosh, 1999: 33, 311, 313, Elliott, 1999: 183-199, Καστοριάδης, 1991α: 100-110, 144-145). Από την άλλη, μια κριτική προσέγγιση στην ελευθερία είναι σκόπιμο να αναγνωρίσει το δυναμικό ασυνείδητο, τη μετουσίωση και την ταύτιση ως παραγωγικές υποθέσεις εργασίας που εγείρουν κριτικά ερωτήματα για το συναισθηματικό υπόβαθρο της υποτέλειας και της υποταγής.

Η εννοιολόγηση του υποκειμένου από τον Καστοριάδη θεραπεύει τις αδυναμίες της αρνητικής ελευθερίας καθώς εφιστά την προσοχή μας σε πολύμορφους υποκειμενικούς δεσμούς και περιορισμούς και φωτίζει έτσι τη σημασία ενός αναστοχαστικού ήθους επιμέλειας του εαυτού. Ταυτόχρονα, οι ακαθόριστες, μεταβλητές ορμές και η συμβατικότητα-ιστορικότητα των κοινωνικών κανόνων θέτουν υπό αίρεση τα δόγματα περί αιώνιας ανθρώπινης φύσης και αμετάβλητων κοινωνικών νόμων. Το υποκείμενο αντιλαμβάνεται τον τυχαίο, μεταβλητό χαρακτήρα της ύπαρξής του και συνειδητοποιεί την ελευθερία του να αλλάξει τον εαυτό του. Η δύναμη της πρωτότυπης δημιουργικότητας που εγγράφει ο Καστοριάδης στο υποκείμενο παρέχει ένα κρίσιμο συμπλήρωμα που διευρύνει τις δυνατότητες της επιλογής πέρα από κάθε προδιαγεγραμμένο σύνολο εναλλα-

κτικών δυνατοτήτων.

Ικανότητες για δράση

Οι ικανότητες επιλογής και αυτοπροσδιορισμού που αποδίδει στα άτομα ο Καστοριάδης καθιστούν εφικτή μια μερική αλλά πραγματική ελευθερία στα πλαίσια της συγκρότησης του υποκειμένου όπως περιγράφηκε πιο πάνω. Το κρισιμότερο, όμως, στοιχείο είναι η ικανότητα δημιουργικής δράσης η οποία βρίσκεται στον πυρήνα των ιδεών του Καστοριάδη για το άτομο και την ελευθερία.

Επιλογή, κοινωνική δράση και κριτικό υποκείμενο

Αν τα υποκείμενα δράσης είναι ικανά να συγκεντρώνουν και να αξιολογούν πληροφορίες, να σταθμίζουν τις επιλογές τους και να λαμβάνουν συνειδητά αποφάσεις, αυτή η ικανότητα λογικής σκέψης δεν τα αφήνει στο έλεος ψυχικών και κοινωνικών δυνάμεων. Ο «λόγος» κατά τον Καστοριάδη δεν συρρικνώνεται σε μια διαδικασία ορθολογικού υπολογισμού η οποία ακολουθεί τυπικούς κανόνες και επιδιώκει δεδομένους σκοπούς. Η επιστήμη, η τέχνη και η φιλοσοφία φανερώνουν καταστάσεις και στιγμές ανοικτής λήψης αποφάσεων στις οποίες τα άτομα σκέφτονται χωρίς συγκεκριμένες και προδιατυπωμένες οδηγίες, και προχωρούν στα ψαχτά, διερευνητικά, χωρίς απόλυτες βεβαιότητες για τα θεμέλια της γνώσης και τα αποτελέσματα της δράσης τους (Καστοριάδης, 1997: 139-140, 168-169, 265-266, Καστοριάδης, 1991β: 7-28).

*Σκεφτόμαστε δεν σημαίνει βγαίνουμε από το σπήλαιο, ούτε ότι αντικαθιστούμε την αβεβαιότητα των σκιών με τα ευδιάκριτα περιγράμματα των ίδιων των πραγμάτων...Σημαίνει ότι χανόμαστε μέσα σε στοές, που υπάρχουν μόνο επειδή τις σκάβουμε ακούραστα εμείς, περιστρεφόμαστε στο βάθος ενός αδιεξόδου...ώσπου η περιστροφή αυτή να ανοίξει ανεξήγητα βατές ρωγμές στο εσωτερικό τοίχωμα.
(Καστοριάδης, 1991β: 8)*

Η λογική σκέψη και δράση είναι ομοίως ανοικτές, ευέλικτες και κριτικές όταν τα άτομα εφαρμόζουν με νοήμονα τρόπο τους κοινωνικούς κανόνες στα μεταβλητά περιβάλλοντα της καθημερινής τους ζωής, προσαρμόζοντας δεδομένους κανόνες σε συνθήκες που αλλάζουν και βελτιώνοντας τις καθιερωμένες διαδικασίες και πρακτικές (Καστοριάδης, 1997: 168-169, 265-266).

Οι εν λόγω ικανότητες συνιστούν κοινά γνωρίσματα της καθημερινής ορθολογικής δράσης. Αντιθέτως, ο αναστοχασμός και η διαβούλευση «σε δεύτερο βαθμό», που προάγουν την ελευθερία των ατόμων από ψυχικές ορμές και κοινωνικούς θεσμούς, εκφράζουν δυνατότητες που εκπληρώνονται από τα άτομα σε διαφορετικούς βαθμούς σε διαφορετικά κοινωνικά περιβάλλοντα (Καστοριάδης, 1997: 143, 159, 165, 268). Το υποκείμενο του αναστοχασμού στρέφει τη σκέψη του πάνω στον εαυτό της, διαπερνώντας τις βαθύτερες δομές της, εξετάζοντας κριτικά και αμφισβητώντας τα διάφορα περιεχόμενα και τους κανόνες της. Η αναστοχαστική δράση ελέγχει τους βασικούς κανόνες που ακολουθεί, εξετάζει και αναθεωρεί τους ποικίλους στόχους της και επιχειρεί να κατευθύνει τη συμπεριφορά της με βάση τα αποτελέσματα της διαβούλευσης (αναστοχαστικής σκέψης και επιλογής) (Καστοριάδης, 1997: 140, 160, 165, 168, 265).

Ο Καστοριάδης αναζήτησε μορφές αναστοχασμού που ερευνούν βαθύτερα τις εσωτερικευμένες κοινωνικές αρχές, αναγνωρίζουν την ενδεχομενικότητά τους και προσπαθούν να αντιμετωπίσουν δραστικά τις περισταλτικές τους συνέπειες. Η κριτική σκέψη δεν αρκείται στη θεώρηση και τη συνειδητή υιοθέτηση ή μη των εκάστοτε ειδικών σκοπών της δράσης, αλλά επιδιώκει να διεισδύσει στα βαθύτερα αξιώματα της κοινωνίας και τις ψυχικές καθηλώσεις που χαλιναγωγούν την ατομική συμπεριφορά. Δεύτερον, ανοίγεται σε μια απεριόριστη κατ'αρχήν διερώτηση των εδραιωμένων κανόνων και επιθυμιών, αρνούμενη να βάλει εκ των προτέρων όρια στην αμφισβήτηση και να αποδεχθεί «αντικειμενικές», «υπέρτατες» κλπ. αρχές. Τρίτον, εμφορείται έντονα από «τη γνώση ότι οι νόμοι μας φτιάχτηκαν από εμάς και μπορούμε να τους αλλάξουμε» (Καστοριάδης, 2000: 231). Η συνείδηση της μη αναγκαιότητας των κοινωνικών ρυθμίσεων διευκολύνει την αμφισβήτηση και τον μετασχηματισμό τους (Καστοριάδης, 1985: 150-158, Καστοριάδης, 1990: 22-23, 64-66, 86). Ο κριτικός έλεγχος των θεμελίων της σκέψης και της δράσης με αυτούς τους όρους ενισχύει εν μέρει την αυτονομία των υποκειμένων από τους άπειρους θεσμούς που έχουν εσωτερικεύσει γιατί συμβάλλει στην ανίχνευση και τη θεματοποίηση των κοινωνικών αρχών και επιτρέπει εν συνεχεία τη ρητή απόρριψη ή αποδοχή των θεμελιωδών κανόνων της ατομικής συμπεριφοράς. Ο Καστοριάδης, τέλος, επιμένει σε μορφές στοχασμού που φέρνουν στο φως πρωτότυπα «σχήματα του νοητού» και εξετάζουν τα κληρονομημένα σχήματα από τη σκοπιά νέων εννοιών και αξιών (Καστοριάδης, 1999: 102-103, Καστοριάδης, 1990: 22).

Αυτή η περιγραφή των ικανοτήτων των ατόμων βασίζεται σε εμπειρικά τεκμήρια και ποικίλους θεωρητικούς στοχασμούς, αλλά ο Καστοριάδης διευκρινίζει ότι δεν διαθέτει ένα ακλόνητο, βέβαιο θεμέλιο. Η συγκεκριμένη εικόνα για το υποκείμενο αποτελεί μέρος ενός ιδιαίτερου ορίζοντα της νεωτερικής εποχής. Η ικανότητα για αναστοχασμό, αμφισβήτηση και αυτοδημιουργία, ο πυρήνας της αυτόνομης δράσης, προϋποτίθεται και ενεργοποιείται στη δημοκρατική πολιτική και σε άλλες συναφείς ιστορικές πρακτικές (Καστοριάδης, 1991α: 20-32). Εμπλέκεται σε όλες τις δραστηριότητες, από τη φιλοσοφία ως τη δημοκρατική διαβούλευση και την ψυχανάλυση, οι οποίες ενσαρκώνουν εκείνο που ο Καστοριάδης (1997: 139-140, 1991: 20-32) αποκαλεί «πρόταγμα της αυτονομίας». Δεν τις γνωρίζουμε και δεν μπορούμε να εγγυηθούμε την πραγματικότητα και την αλήθεια τους από ένα σημείο απόλυτης γνώσης έξω από την ιστορία.

Η πολιτική ιστοριοποίηση της ερμηνείας του υποκειμένου δεν είναι η πιο σημαντική αναθεώρηση που εισάγει ο Καστοριάδης στη νεωτερική ιδέα του αυτόνομου, ορθολογικού υποκειμένου. Όπως φανεί στη συνέχεια, όλη η ιδεολογία του κυρίαρχου ορθολογικού δρώντος, την οποία έχει κλονίσει η σύγχρονη κριτική σκέψη, δίνει τη θέση της σε μια πιο εύλογη και γόνιμη εννόηση της αναστοχαστικής δράσης.

Ξεκινώντας το καινούριο

Μέσα από τον ρου των αναπαραστάσεων, των συναισθημάτων και των προθέσεων, το «ριζικό φαντασιακό» (η διαρκής ροή εικόνων, συναισθημάτων κ.ο.κ. σε κάθε άτομο) αποκαλύπτει επίσης μια ικανότητα πρωτότυπης δημιουργίας. Οι καθιερωμένες ιδέες για τη φαντασία την παρουσιάζουν συνήθως ως μια μιμητική ή «μη πραγματική» λειτουργία. Το φανταστικό αποτελεί μια θολή ανάμνηση/αντίγραφο μιας αντιληπτικής εμπειρίας ή μια απλή αναδιάταξη εικόνων που παρατηρήσαμε, και τα προϊόντα του είναι λιγότερο «πραγματικά», απατηλά ή παιγνιώδη (Καστοριάδης, 1997: 175, 213-216, 247, Kearney, 1994: 16-17, 107-119, 129).

Ο Καστοριάδης εστιάζει, απεναντίας, στις εφευρετικές-εποικοδομητικές λειτουργίες της φαντασίας. Η φαντασία κατασκευάζει την πραγματικότητα επινοώντας αντικείμενα, παραστάσεις, τρόπους σκέψης και θεσμούς που δεν αναπαράγουν προϋπάρχοντα σχήματα. Αυτές οι δημιουργίες μετέρχονται ήδη διαθέσιμα υλικά και ρυθμίζονται εν μέρει από φυσικούς νόμους, κοινωνικές συνθήκες και κανόνες. Ωστόσο, οι επινοήσεις της δημοκρατίας, της θεωρίας της σχετικότητας και της εννοιολογικής τέχνης, μεταξύ άλλων, είναι πρωτότυπα καινούρια με την έννοια ότι η ιδιαίτερη σύνθεση των στοιχείων τους και ορισμένοι κανόνες αυτής της σύνθεσης δεν προϋπήρχαν. Δεν μπορούμε να τις αναγάγουμε πλήρως σε προγενέστερα στοιχεία, νόμους και δομές. Το ριζικό φαντασιακό περιέχει μια ικανότητα για ριζικά νέες αρχές, για την επινοήση νέων δομών και μορφών από προϋπάρχοντα υλικά (Καστοριάδης, 1997: 245, 367, 370, 373).

Το φαντασιακό συμμετέχει στην κατασκευή, πρακτική και γνωστική, της πραγματικότητας. Οι εμπειρίες των αισθήσεων σχηματοποιούνται και ερμηνεύονται με έννοιες που ορίζουν αντικείμενα και περιγράφουν τις σχέσεις τους. Η ποικιλομορφία αυτών των σχημάτων δείχνει ότι είναι πρωτότυπες δημιουργίες του νου. Η εμπλοκή της φαντασίας στη γνώση της πραγματικότητας εκδηλώνεται φανερά σε στιγμές όπου κυοφορούνται νέες επιστημονικές υποθέσεις και αποκρυσταλλώνονται νέες ιδέες (Καστοριάδης, 1999: 102-103, Novitz, 1987: 30-32, 35). Αλλά η φαντασία συγκροτεί την ίδια την υλική πραγματικότητα παράγοντας σχέδια, επιθυμίες, θεσμούς και διαδικασίες (Καστοριάδης, 1997: 367, 370, 373).

Η εννοιολογική ερμηνεία της πραγματικότητας και η οικοδόμηση διαφορετικών θεσμών είναι, φυσικά, συλλογικές διαδικασίες, αλλά βασίζονται στις εφευρετικές δυνάμεις των ατόμων. Η ψυχανάλυση, με τη σειρά της, μαρτυρεί τη δράση μιας δύναμης επινοήσης εικόνων που γεννά φαντασιώσεις και ιδιοσυγκρασιακές επιθυμίες. Η δυνατότητα του ατόμου να καινοτομεί και να εφευρίσκει, εξηγεί αλλαγές που επιφέρουν τα άτομα στους κοινωνικούς τους ρόλους και κανόνες, όπως επίσης και το πώς τα υποκείμενα δράσης μπορούν να αντιδράσουν δημιουργικά σε νέες και απρόβλεπτες συνθήκες όπου οι παραδοσιακές λύσεις δεν λειτουργούν (Καστοριάδης, 1964: 121, 129, Καστοριάδης, 2000: 142-143, 151). Ένα ολόκληρο φάσμα «εξαιρετικών δράσεων» που ξεφεύγουν από την παράδοση και τη σύμβαση αποκαλύπτουν την ικανότητα των ατόμων να επινοούν το νέο: η πρωτοποριακή τέχνη, επιστήμη, τεχνολογία και φιλοσοφία.

Οι υποθέσεις του Καστοριάδη για την πρωτότυπη δημιουργικότητα αρνούνται τη φαντασίωση ότι οι άνθρωποι δημιουργοί μπορούν να παραγάγουν ύλη ή να γεννήσουν κάτι εκ του μηδενός. Η «οντολογική δημιουργία...ερείδεται σε μια στιβάδα του ήδη υπάρχοντος...την πρώτη φυσική στιβάδα» (Καστοριάδης, 1985: 328-329). Ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι η καινοτομία στηρίζεται σε αναρίθμητες φυσικές και ιστορικές προϋποθέσεις (Καστοριάδης, 1985: 328-340, Καστοριάδης, 1995: 111-131). Η πρωτότυπη κατασκευή συνίσταται σε μια ιδιαίτερη σύνθεση ή δομή η οποία είναι νέα στον βαθμό που η ιδιαίτερη μορφή της δεν προϋπήρχε. Ο τροχός ήταν μια ριζικά νέα δημιουργία επειδή η ιδιαίτερη σύνθεση των στοιχείων από την οποία αποτελείται δεν υφίστατο πριν στη φύση, παρότι προϋπήρχαν τα ίδια τα υλικά του και οι νόμοι που διέπουν

την κίνησή του.

Ο Καστοριάδης επιδίωξε να προσδιορίσει ακριβέστερα την έννοια της δημιουργίας του νέου αναλύοντάς την ως «θέση νέων, και μάλιστα άλλων καθορισμών, που δεν μπορούν να αναχθούν σε αυτό που προϋπήρχε ούτε να προκύψουν με λογική απαγωγή ή παραγωγή απ' αυτό... η νέα αυτή μορφή μεταχειρίζεται στοιχεία που ήδη υπάρχουν· αλλά η μορφή ως τέτοια είναι καινούργια» (Καστοριάδης, 2000: 148-149. Βλ. επίσης Καστοριάδης, 1997: 393). Αυτό σημαίνει ότι η νέα μορφή δεν παράγεται ως αιτιώδες αποτέλεσμα προγενέστερων όρων που λειτουργούν με προκαθορισμένους νόμους και δεν σχηματίζεται ως μια διαφορετική ανασύνθεση διαθέσιμων στοιχείων με βάση προϋπάρχοντες κανόνες. Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, θα ζούσαμε σε έναν κλειστό κόσμο που απαρτίζεται από αμετάβλητα στοιχεία τα οποία μπορούν να συνδυαστούν με συγκεκριμένους τρόπους, δεδομένους από πριν.

Σε ένα τέτοιο σύμπαν, κάθετι που συμβαίνει, και κάθετι που θα εμφανιζόταν ως καινούριο και χωρίς προηγούμενο, θα ήταν η πραγματοποίηση περιορισμένων, προκαθορισμένων δυνατοτήτων. Αν γνωρίζαμε όλα τα δεδομένα στοιχεία και τους νόμους του συστήματος θα μπορούσαμε να προβλέψουμε όλα τα συμβάντα και τα είδη των όντων που μπορούν να εμφανιστούν. Η υπόθεση, όμως, ότι τα πάντα είναι προδιαγεγραμμένα και ότι η ριζική δημιουργία του νέου είναι αδύνατη θα παραμένει μια υπόθεση και μόνον μέχρι να κατακτήσουμε την απόλυτη γνώση των πάντων, στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Ως τότε, είναι εύλογο να θεωρούμε ότι δραστηριότητες όπως η ποίηση, η μουσική σύνθεση και η επιστημονική καινοτομία επινοούν ριζικά πρωτότυπα πράγματα, που δεν υφίσταντο προηγουμένως και δεν θα μπορούσαν να προβλεφθούν με την εφαρμογή γνωστών, καθιερωμένων διαδικασιών και μηχανισμών. Το θεώρημα ότι τα άτομα έχουν μια ικανότητα για ριζικά νέα δημιουργία θα παραμένει δόκιμο ωσότου γνωρίσουμε την απόλυτη αλήθεια, και εφόσον αυτή η αλήθεια είναι ότι τα πάντα είναι προδιαγεγραμμένα και τίποτε καινούριο δεν εμφανίζεται κάτω από τον ήλιο.

Η επιμονή στη σημασία της ποιητικής καινοτομίας και του πειραματισμού έχει από την παρούσα σκοπιά ιδιαίτερη αξία και γιατί προωθεί τη χειραφέτηση από τους καταναγκασμούς της κοινωνικής κατασκευής. Αποδεσμεύοντας τις ποιητικές τους δυνατότητες, τα άτομα μπορούν να δραπετεύσουν εν μέρει από προκατασκευασμένους κοινωνικούς ρόλους και να απεγκλωβιστούν από πολιτιστικές προκαταλήψεις και τις πιέσεις της κοινωνικής προσαρμογής (Καστοριάδης, 1990: 63-66, 81, 88-89). Αν η ιδέα της ελευθερίας ως απελευθέρωσης του δημιουργικού δυναμικού του υποκειμένου μοιάζει εξωτική ή ελιτίστικη, θα πρέπει να σκεφθούμε ότι αποκτά επιτακτικό χαρακτήρα όταν οι υπαρκτές εναλλακτικές δυνατότητες σε ορισμένες σφαίρες της κοινωνικής και προσωπικής ζωής είναι ασφυκτικά περιοριστικές ή συνυφασμένες με δομές κυριαρχίας. Τότε η επέκταση της ελευθερίας απαιτεί την επινόηση νέων υποκειμενικών και κοινωνικών πραγματικοτήτων. Το παράδειγμα των φεμινιστικών κινημάτων και των αγώνων των ομοφυλοφίλων είναι χαρακτηριστικό γιατί η διαδικασία της χειραφέτησης καθιστά αναγκαία εν προκειμένω την ανάδυση ενός νέου τύπου σχέσεων, νέων μορφών ζωής και νέων αξιών (Zerilli, 2005: 61-63, 99-103, 162). Ακόμη, η αποδέσμευση κατά το δυνατό της δημιουργικής φαντασίας συντελεί στη διεύρυνση του πεδίου των επιλογών που ανοίγονται, νοερά τουλάχιστον, μπροστά μας. Έτσι δεν συμβάλλει μόνο στην υπέρβαση κοινωνικών προκαθορισμών αλλά και στην αποτίναξη των αγκυλώσεων της προσωπικότητας του ατόμου, των παγιωμένων έξεων, συνηθειών, προσκολλησεων και ταυτοτήτων του.

Στα όρια και πέρα από αυτά

Αν συναθροίσουμε τις ποικίλες πτυχές του υποκειμένου στον Καστοριάδη, φαίνεται ότι επιχειρεί να ανοίξει ένα δρόμο πέρα από την αφέλεια του βολονταρισμού, ο οποίος αποδίδει πλήρη κυριαρχία και ανεξαρτησία στο άτομο, και τη μοιρολατρία θέσεων που αρνούνται κάθε ανεξαρτησία και δυνατότητα αυτοκαθορισμού των ατόμων.

Η ανάδειξη του φαντασιακού ως ικανότητας κατασκευής νέων μορφών και η έμφαση στην αναστοχαστική ικανότητα των προσώπων έδωσαν λαβή σε μια σειρά θεωρητικών επιθέσεων που προσάπτουν στον Καστοριάδη και συναφείς ερμηνείες της ελευθερίας τη μορφή ότι ανασταίνουν μια σύλληψη του ατόμου ως πλήρως αυτόνομου και κυρίαρχου δημιουργού, αντιλήψεις που υπέσκαψε η κριτική του υποκειμένου (Βλ. Σιμόπουλος, 2000, Σταυρακάκης, 2002). Οι κατηγορίες αυτές τείνουν να παραβλέψουν συστατικά στοιχεία της οντολογίας του υποκειμένου στον Καστοριάδη. Από την πλευρά του αντικειμένου, της φύσης και της κοινωνίας, ο Καστοριάδης αναγνωρίζει ρητά την ύπαρξη ενός φυσικού κόσμου που εμφανίζει ορισμένες αναπόδραστες καθολικές δομές και μπορεί να προβάλλει αντίσταση σε ποικίλα εγχειρήματα σύλληψης ή διαμόρφωσής του από ανθρώπινους δρώντες (Καστοριάδης, 1995: 345-366). Όσον αφορά την κοινωνία και την ιστορία, είναι σαφές ότι θέτουν εξωτερικά, υλικά-θεσμικά, εμπόδια στις ατομικές επιλογές και επιβάλλουν την εσωτερική-κοινωνικών ρυθμίσεων (Καστοριάδης, 1985: 160-163, Καστοριάδης, 1990: 44-51). Η ίδια η κοινωνία ως

προϊόν συλλογικής δημιουργίας «ερείδεται» στη φύση και οριοθετείται από δεδομένα και κανονικότητές της. Η φαντασίωση μιας κοινωνικής δομής που είναι απολύτως διαυγής και υπό πλήρη έλεγχο απορρίπτεται κατηγορηματικά (Καστοριάδης, 1985: 216-217, 295, 329-340, Καστοριάδης 1995: 121).

Από την πλευρά του υποκειμένου, υπογραμμίζονται τα όρια και οι ετεροκαθορισμοί που ενέχουν η σωματικότητα, η ψυχή ως ασυνείδητο και αυθόρμητος ρους παραστάσεων, συναισθημάτων και προθέσεων, καθώς και η συνειδητή και ημισυνειδητή διάσταση της υποκειμενικότητας ως προϊόν κοινωνικής κατασκευής (Καστοριάδης, 1990: 44-51, Καστοριάδης, 1985: 150-158, 201-202). Οι σωματικές ανάγκες και ορμές, τα βιολογικά δεδομένα συνθέτουν ένα μη επιλεγμένο πλαίσιο και σύμπλεγμα δυνάμεων που καθοδηγούν τη συμπεριφορά. Το ασυνείδητο κατοικείται από αδιαφανή κίνητρα και φαντασιώσεις που κατευθύνουν το άτομο με τρόπους που δεν ελέγχει άμεσα, ενώ η κοινωνική κατασκευή οδηγεί σε έναν κατακλυσμό του ατόμου από προκαταλήψεις, αξίες και κανόνες του κοινωνικού του περιβάλλοντος που γίνονται συστατικές δομές της ατομικής συμπεριφοράς. Το ασυνείδητο δεν υπόκειται σε πλήρη έλεγχο και διερεύνηση. Το ίδιο ισχύει και για το «πολιτιστικό» ασυνείδητο, αν μπορούμε να το ονομάσουμε έτσι, δηλαδή τις εσωτερικευμένες πολιτιστικές προερμηνείες της πραγματικότητας, το βάθος και η έκταση των οποίων εμποδίζουν την κατάκτηση μιας απόλυτης διαύγειας σχετικά με τις ιστορικές μας προκαταλήψεις (Καστοριάδης, 1990: 44, Καστοριάδης, 2000: 220, 244-245). Δεν πρόκειται, λοιπόν, για ένα κυρίαρχο υποκείμενο που είναι απολύτως ανεξάρτητο από τον κόσμο, αλλά για ένα υποκείμενο που ενσαρκώνει μια δημιουργημένη και δημιουργική ένωση του εαυτού με τον κόσμο. Το δημιουργικό και στοχαστικό άτομο αποτελεί ένα αζεδιάλυτο μείγμα παθητικότητας-δραστηριότητας, μοναδικότητας-κοινότητας, διαύγειας και αδιαφάνειας (ασυνείδητων καθορισμών).

Η δημιουργία του νέου, από την άλλη, δεν είναι μια πράξη ριζικής αναδημιουργίας, αλλά συνίσταται κυρίως σε μια καινούρια αναδιάταξη η οποία δεν εξαντλείται στην αναμόρφωση πρότερων στοιχείων και συνθηκών με βάση προκαθορισμένους κανόνες. Αυτή η νέα διαμόρφωση, ωστόσο, χρησιμοποιεί δεδομένα υλικά και εξελίσσεται σε δεδομένες φυσικές και ιστορικές συνθήκες, «αναδιοργανώνει συνεχώς τα περιεχόμενα, βοηθούμενη από τα ίδια αυτά περιεχόμενα... παράγει μ' ένα υλικό και σε συνάρτηση με ανάγκες και ιδέες, οι οποίες είναι μίγμα αυτού που βρήκε να υπάρχει ήδη και αυτού που η ίδια παρήγαγε» (Καστοριάδης, 1985: 157. Βλ. επίσης Καστοριάδης, 2000: 146-149).

Τα δημιουργικά υποκείμενα επινοούν κάτι διαφορετικό, αλλά δεν παράγουν τα πάντα εκ του μηδενός. Το «ριζικό φαντασιακό» δεν ανασταίνει, λοιπόν, την παντοδύναμη φαντασία του ρομαντισμού. Σε αντίθεση, για παράδειγμα, με τη φαντασία του Coleridge και του Schelling, οι δημιουργικές του ορμές δεν αποτελούν μέρος μιας κοσμικής ενέργειας και δεν απορρέουν από τη δύναμη του Θεού που γέννησε το σύμπαν (Kearney, 1994: 178, 180-185, Warnock, 1976: 66, 70, Engell, 1984: 7, 304-306, 320, 333-342). Το φαντασιακό επιτελεί ορισμένες υπερβατικές πράξεις, με τις οποίες ξεπερνά τα καθιερωμένα ιστορικά πλαίσια πραγματοποιώντας κάτι καινούριο, αλλά αυτές οι πράξεις είναι ατελείς και μερικές. Ακόμη και όταν φέρνει στο φως κάτι το νέο, το φαντασιακό δεν εφευρίσκει τα πάντα από την αρχή, αλλά αναδιατάσσει προϋπάρχοντα υλικά υπό δεδομένες ιστορικές και φυσικές συνθήκες. Το υποκείμενο μπορεί να κάνει κάτι διαφορετικό από τα δεδομένα, αλλά όχι να ξαναφτιάξει το σύμπαν.

Ο Καστοριάδης προτείνει έτσι μια σύλληψη του υποκειμένου της δράσης και της ελευθερίας που επιχειρεί να ξεπεράσει τον διπλό σκόπελο του ντετερμινισμού και του βολονταρισμού, της πλήρους άρνησης της δυνατότητας της αυτονομίας αλλά και της αυτονομίας ως πλήρους κυριαρχίας. Η αυτονομία έγκειται κυρίως στην εγκαθίδρυση μιας νέας σχέσης με την ψυχή και τις κοινωνικές διαμορφώσεις, στην αλλαγή των συσχετισμών ανάμεσα στην παθητικότητα και την ενεργητικότητα του υποκειμένου, με την αξιοποίηση των ίδιων των δεδομένων υλικών και δομών της προσωπικότητας. Δεν αποβλέπει στον απόλυτο ορθολογικό έλεγχο της σκέψης και της δράσης, τον οποίο θεωρεί αδύνατο (Καστοριάδης, 1985: 150-158, 165-168, 513, 516, Καστοριάδης, 2000: 266-267, 288). Η αυτονομία δεν μπορεί να γίνει ποτέ πλήρης γιατί είναι αδύνατο να εξαλειφθούν όλοι οι ψυχικοί, κοινωνικοί, σωματικοί και περιβαλλοντικοί παράγοντες που της υψώνουν φραγμούς, την κυβερνούν και την περιχαράκωνουν. Αλλά τα όρια της ελευθερίας μπορούν εντούτοις να μετατοπιστούν, να μετασχηματιστούν και να αρθούν εν μέρει (Καστοριάδης, 1995: 366, 372-377, Καστοριάδης, 1985: 154-155, 202, Καστοριάδης, 1990: 70-76, 82-83).

στον πυρήνα του ατόμου υπάρχει η ψυχή, η ασυνείδητη ψυχή, για την οποία δεν τίθεται ζήτημα να την αποβάλει κανείς, ούτε να την κυριαρχήσει...Επιπλέον καθέννας από μας κουβαλάει μαζί του και μέσα του μία ιστορία την οποία ούτε μπορεί ούτε πρέπει να αποβάλει...Σε τι συνίσταται η αυτονομία του ατόμου...; Στο ότι έχει κατορθώσει να εγκαθιδρύσει μια νέου είδους σχέση ανάμεσα στην στοχαστική και βουλευτική αρχή της ψυχής του και στις άλλες ψυχικές αρχές, όπως επίσης ανάμεσα στο παρόν του και στην ιστορία εκ της οποίας και μέσω της οποίας έγινε αυτό που είναι. Σχέση που του επιτρέπει να αποφύγει την υποδούλωση στην επανάληψη, που του επιτρέπει

να επιστρέφει στον εαυτό του.
(Καστοριάδης, 1990: 65)

Έτσι η καστοριαδική (και φουκωική) αυτονομία προκρίνει τον αγωνισμό, δηλ. ένα διαρκή αγώνα στοχαστικής, ψυχικής και πολιτικής δράσης πάνω και ενάντια στα όρια της ελευθερίας (Καστοριάδης, 2000: 220, 287-288, Καστοριάδης, 1990: 22-23, 62, 82-83, Καστοριάδης, 1985: 154), και προσλαμβάνει ένα δόκιμο, μετα-κριτικό χαρακτήρα, καθώς η ιδέα που έχει για την αυτονομία δεν είναι ευάλωτη στις πιο εύλογες επισημάνσεις της κριτικής του υποκειμένου σχετικά με το κοινωνικο-ψυχικό ρίζωμα και τα πολλαπλά δεσμά των ατόμων. Από την άλλη, η καστοριαδική αυτονομία διασώζει μια δύναμη υπέρβασης και ισχυρής ελευθερίας προβάλλοντας τη δυνατότητα μιας ριζικά νέας δημιουργίας που ξεφεύγει εν μέρει από τα καθιερωμένα πλαίσια, έστω κι αν δεν αναδημιουργεί τον κόσμο στο σύνολό του.

Εν ολίγοις, ο Καστοριάδης χαρτογραφεί μια πορεία πέρα και από την άρνηση της ελευθερίας και από την αφελή της ταύτιση με την πλήρη αυτοκυριαρχία. Έχει οξεία επίγνωση των ποικίλων παραγόντων που περιχαράκωνουν και κατευθύνουν τη σκέψη και τη δράση των ατόμων. Αναγνωρίζει, όμως, στα άτομα ορισμένες ικανότητες έλλογου ελέγχου, διαβούλευσης και καινοτόμου δράσης, και υποστηρίζει αφετέρου τη δυνατότητα μετάθεσης και άρσης των ορίων χωρίς α priori βεβαιότητες. Ο συνδυασμός αυτών των τριών διαστάσεων παρέχει τα υλικά για μια γόνιμη και εύστοχη ανακατασκευή του αυτόνομου ατόμου. Η θεώρηση του Καστοριάδη αρνείται τον δογματικό και πολιτικά συγκαταβατικό ντετερμινισμό, δηλαδή το αξίωμα ενός πλήρους προκαθορισμού της δράσης των ατόμων. Παράλληλα, όμως, τονίζει την ανάγκη ενός διαρκούς αγώνα κατά των πολύμορφων φραγμών της ελευθερίας με σκοπό την επίτευξη ενός μικρού αλλά σημαντικού βαθμού έμπρακτης αυτονομίας στο ατομικό και το κοινωνικο-πολιτικό πεδίο.

Εν κατακλείδι, η εννοιολόγηση του υποκειμένου από τον Καστοριάδη «επικρίνει τόσο την άρνηση της ελευθερίας όσο και την εξίσωση της ελευθερίας με την κυριαρχία (Zerilli, 2002: 542-543). Η φαντασίωση της παντοδύναμης βούλησης απορρίπτεται και στη θέση της διατυπώνονται δόκιμες υποθέσεις για τις δυνατότητες δράσης των ατόμων, η οποία έχει λάβει υπόψη τη σύγχρονη «κριτική του υποκειμένου». Ο μύθος ενός πλήρους ορθολογικού, κυρίαρχου ατόμου αποκηρύσσεται, αλλά τα όρια του αυτόνομου υποκειμένου δεν υπερτονίζονται σε βαθμό ώστε να προεξοφλούν κάθε δυνατότητα ανεξάρτητης δράσης. Η ελεύθερη δράση προφυλάσσεται, συνεπώς, τόσο από αφελείς ιδέες που της αποδίδουν μια άπειρη δύναμη όσο και από ντετερμινιστικές υπερβολές. Οι φαντασιώσεις περί παντοδυναμίας ή πλήρως ελεύθερης βούλησης δεν είναι μόνο αδόκιμες, αλλά και επικίνδυνες. Όταν αναγνωρίζουμε ότι το άτομο αντιμετωπίζει πάντα σημαντικά όρια στη δράση του, τα οποία, όμως, μπορούν να μετατεθούν ή και να αρθούν εν μέρει, η ελευθερία γίνεται ένα πάντα ατελές επίτευγμα που απαιτεί διαρκή αγώνα ενάντια σε πολλαπλούς φραγμούς και δεσμούς, αλλά μπορεί να επεκταθεί σε σημεία και πεδία που μας είναι άγνωστα από πριν.

Ο Κ. Καστοριάδης και η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας

Εισαγωγικά

Η θεωρία του για την κοινωνία έχει χαρακτηριστεί ως μια προσπάθεια «να διασωθεί η επανάσταση με μια οντολογία» (Honneth, 1995: 168-169). Προσβλέπει σε μια «αυτόνομη κοινωνία» στην οποία οι κοινωνικοί δράστες θα μπορούν να αμφισβητήσουν ελεύθερα οποιοδήποτε κοινωνικό νόμο και θα έχουν τη δύναμη να αναμορφώνουν τις κοινωνικές τους σχέσεις αφήνοντας χώρο για νέες δυνατότητες. Το πολιτικό αυτό «πρόταγμα» εκκινεί από μια ιδιαίτερη θεώρηση της κοινωνίας που την απογυμνώνει από αμετάβλητους νόμους και την εκλαμβάνει ως ένα ενδεχομενικό, δηλαδή μη αναγκαίο, ιστορικό προϊόν της ανθρώπινης δράσης. Ως αποτέλεσμα, οι διάφοροι κοινωνικοί σχηματισμοί ανοίγονται στην αμφισβήτηση και τον μετασχηματισμό πέρα από προκαθορισμένα όρια. Η οντολογία του Καστοριάδη για την κοινωνία αποτελεί μια εκδοχή της μαρξιστικής φιλοσοφίας της πράξης (Καστοριάδης, 1985: 20-27, 84, 107-120, Callinicos, 1990: 70-72, Honneth, 1995: 171). Ασπάζεται την αρχή του Μαρξ και των Νέων Εγγελιανών ότι η κοινωνική πραγματικότητα παράγεται από την ανθρώπινη δράση, αλλά απορρίπτει τη μαρξιστική υπαγωγή της δημιουργικής πράξης σε μια προκαθορισμένη τελεολογία και κοινωνική δομή (Καστοριάδης, 1985: 30-105, Honneth, 1995: 171).

Αρνητικός προσδιορισμός: η θεώρηση της κοινωνίας που απορρίπτει

Ο Καστοριάδης (1985: 30-105, 171-189, 247-259) ξεκινά από την κριτική μιας ορισμένης αντίληψη για το τι

«είναι» κατά βάση η ανθρώπινη κοινωνία. Αυτή η θεώρηση, την οποία ονομάζει «οντολογία της καθοριστικότητας» πρεσβεύει ότι τα κύρια συστατικά και οι βασικοί νόμοι του κοινωνικού κόσμου είναι καθολικοί και αμετάβλητοι με αποτέλεσμα η ποικιλία των δυνατών κοινωνικών μορφών να είναι συγκεκριμένη και οριοθετημένη. Πεποίθηση του Καστοριάδη, αντιθέτως, είναι ότι η ανθρώπινη κοινωνία δεν μπορεί να αναλυθεί σε ένα σύνολο καθορισμών (νόμων και συστατικών) που θα μπορούσαν να προσδιοριστούν άπαξ και δια παντός. Τη θέση αυτή την επεξεργάζεται μέσα από μια κριτική αναμέτρηση με τον λειτουργισμό, τον δομισμό και τον Μαρξισμό.¹⁵

Ο Καστοριάδης αντιτείνει ότι η ποικιλομορφία των κοινωνικών μορφών οργάνωσης αποτελεί ένα έσχατο εμπειρικό γεγονός. Δεν μπορεί να εξηγηθεί χωρίς υπόλοιπα με βάση ένα σύνολο σταθερών αναγκών (Καστοριάδης, 1985: 251-256). Ως εκ τούτου, κάτι ξεφεύγει πάντοτε από μια λειτουργιστική ανάλυση της κοινωνίας η οποία αναφέρεται σε καθολικές κοινωνικές λειτουργίες (π.χ. αναπαραγωγή, προστασία, σταθερότητα κ.α.) που ικανοποιούν τις ίδιες, παγκόσμιες ανάγκες του είδους. Αναμφίβολα, οι κοινωνικοί σχηματισμοί οφείλουν να εκπληρώνουν τις απαιτήσεις της υλικής και σεξουαλικής αναπαραγωγής. Αλλά αυτό το κάνουν με ακαθόριστα διαφορετικούς τρόπους. Η ποικιλομορφία αυτή δεν μπορεί να κατανοηθεί με ορθολογικές-εργαλειακές ερμηνείες ή με την επίκληση της ποικιλίας των φυσικών περιστάσεων. Για παράδειγμα, ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός διέθετε την απαιτούμενη επιστημονική γνώση για να αναπτύξει περαιτέρω της τεχνολογίες της υλικής του παραγωγής, αλλά οι κυρίαρχες ιδέες και στάσεις προς τη φύση, την εργασία και τη γνώση στάθηκαν ανάχωμα σε μια τέτοια πρόοδο.

Οι κοινωνικοί σχηματισμοί δεν διαρθρώνονται με τον ίδιο τρόπο παγκόσμια, με υπόβαθρο ένα σύνολο σταθερών πανανθρώπινων αναγκών, γιατί σε όλες τις κοινωνίες υπάρχουν επίσης διαφορετικές και μεταβλητές πολιτισμικές ανάγκες που υπερβαίνουν τις κοινές βιολογικές λειτουργίες. Ας σκεφτούμε τη δόξα στον πόλεμο, τη θρησκευτική σωτηρία και τη συσσώρευση πλούτου, που δεν έχουν κανένα νόημα σε ορισμένες κοινωνίες και είναι θεμελιώδεις αξίες σε άλλες. Οι πολιτισμικές ανάγκες ικανοποιούνται με διαφορετικές κοινωνικές πρακτικές που συγκροτούν διαφορετικά σχήματα κοινωνικής ζωής. Κατά συνέπεια, οι ποικιλόμορφες πολιτισμικές ανάγκες οδηγούν σε διαφορετικές και μεταβλητές μορφοποιήσεις της οργάνωσης της κοινωνίας.

Αν στραφούμε, τώρα, στον κλασικό δομισμό (κύριο παράδειγμα ο Claude Lévi-Strauss), προγραμματικός στόχος του ήταν ακριβώς η ανάλυση των κοινωνικών μορφών οργάνωσης σε ένα πεπερασμένο σύνολο συστατικών στοιχείων και κανόνων συνδυασμού τους. Κατά τον Καστοριάδη (1985: 253-254), αυτό το αναλυτικό πλαίσιο δεν απαντά σε ερωτήματα όπως: από πού προέρχονται αυτά τα στοιχεία και γιατί συνδυάζονται με διαφορετικούς τρόπους στις διαφορετικές κοινωνίες; Μια άλλη, επιστημολογική κριτική του δομισμού τονίζει ότι η γνώση και η αντίληψη του ατόμου για την κοινωνία προσδιορίζονται κοινωνικά και ιστορικά. Η μερική υπέρβαση της προκατάληψης είναι εφικτή, όπως και η κριτική γνώση. Αλλά ο άνθρωπος παρατηρητής δεν έχει πρόσβαση σε μια υπερβατική, εξωιστορική οπτική γωνία από την οποία θα μπορούσε να θεαθεί το σύνολο των ιστορικών δυνατοτήτων στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Κανείς δεν μπορεί να αποφανθεί συνεπώς με βεβαιότητα ότι το δυνατό φάσμα των κοινωνικών σχέσεων είναι προδιαγεγραμμένο και ήδη γνωστό, και τίποτε καινούριο δεν θα μπορούσε να αναδυθεί στην ιστορία.

Η κριτική αυτή βάλλει και εναντίον των Χέγκελ και Μαρξ, παρότι οι θεωρίες τους διαπνέονται από μια οξεία συνείδηση της αλλαγής στην ιστορία και της δυναμικής της, σε αντίθεση με τον δομισμό (Καστοριάδης, 1985: 30-105, 249-250). Στη σκέψη του Χέγκελ και του Μαρξ, η ιστορία κινείται σε μια συγκεκριμένη, χαραγμένη από πριν πορεία, σύμφωνα με νόμους δεδομένους εκ των προτέρων. Αυτό προϋποθέτει ότι οι καθοριστικοί παράγοντες και οι κατευθύνσεις της κοινωνικής εξέλιξης μπορούν να κατανοηθούν a priori από τον Λόγο. Συνεπώς, ο Χέγκελ και ο Μαρξ αρνούνται την ανοικτότητα του παρόντος και του μέλλοντος. Αλλά, στην ιστορική πραγματικότητα, οι εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες ενδέχεται να επιτρέπουν διαφορετικές τροχιές κοινωνικών εξελίξεων.

Η κριτική του Καστοριάδη στον μαρξισμό είναι αποκαλυπτική για τον τρόπο με τον οποίο διαβάζει την ιστορία σε αντίστιξη με τις «αντικειμενικές» κοινωνικές θεωρίες. Ο «κοινωνικός αντικειμενισμός» που διακρίνει και στον μαρξισμό εκλαμβάνει την κοινωνία ως ένα πεδίο που κυβερνάται από αντικειμενικές δυνάμεις και νόμους παρά από τις υποκειμενικές προθέσεις και τη δράση των ατόμων και των ομάδων.

Στο επίκεντρο της κριτικής του Καστοριάδη προς τον μαρξισμό βρίσκεται η έμφαση που δίνει στον κρίσιμο ρόλο της δράσης και των κινήτρων των κοινωνικών δρώντων, τα οποία θα πρέπει να καταλαμβάνουν προεξάρχουσα θέση στην εξήγηση των κοινωνικών σχέσεων. Όπως φανερώνει η ανάλυση του ιστορικού υλι-

¹⁵ Προτιμάμε τον όρο «καθοριστικότητα» αντί του κοινωνικού «ντετερμινισμού» γιατί η οντολογία που επικρίνει ο Καστοριάδης δεν απαιτεί κάθε κοινωνική μορφή και ιστορική πράξη να είναι αιτιακά προκαθορισμένη. «Οντολογία της καθοριστικότητας» σημαίνει κυρίως ότι υπάρχει ένα καθορισμένο φάσμα διαθέσιμων κοινωνικών μορφών/δυνατοτήτων. Το ποια θα πραγματοποιηθεί σε δεδομένες συνθήκες θα μπορούσε να είναι θέμα τύχης ή επιλογής.

σμού από τον G.A.Cohen, η βασική μαρξιστική υπόθεση ότι η τεχνολογική ανάπτυξη κινεί τον ιστορικό μετασχηματισμό και ορίζει την κοινωνική δομή προϋποθέτει ότι οι κοινωνικοί δρώντες έχουν ένα αντίστοιχο πρωταρχικό συμφέρον και ενδιαφέρον για την υλική πρόοδο (Cohen, 1978: 150-160, Laclau, 1990: 12-13).

Η κριτική απάντηση του Καστοριάδη εν προκειμένω είναι ότι κάθε κοινωνία πρέπει να εξασφαλίζει την υλική της αναπαραγωγή, αλλά αυτή η κοινότοπη αλήθεια δεν μπορεί να αποδείξει ότι οι κοινωνικές σχέσεις υπακούν στην επιταγή της *περαιτέρω ανάπτυξης* των παραγωγικών δυνάμεων. Είναι πιθανόν να τεθούν διαφορετικές προτεραιότητες. Η ηγεμονία αυτού του υλικού, αναπτυξιακού προσανατολισμού και η συνακόλουθη κεντρική θέση της οικονομίας εδράζονται σε προθέσεις και διαθέσεις προς τη φύση που ξεχωρίζουν τον σύγχρονο πολιτισμό. Ο καπιταλισμός μεταχειρίζεται τη φύση ως ένα αντικείμενο κυριαρχίας και εκμετάλλευσης. Διαφορετικές αξίες θα μπορούσαν να καθυποτάξουν την επιδίωξη της τεχνολογικής προόδου ή να προκρίνουν άλλες μορφές ανάπτυξης.

Το συμπέρασμα του Καστοριάδη είναι ότι ο μαρξισμός και άλλες ντετερμινιστικές κοινωνιολογίες διαθέτουν τοπική μόνο ισχύ, γιατί οι κοινωνικές τάσεις και δομές διαπλέκονται με τις πρακτικές προθέσεις των δρώντων οι οποίες είναι μεταβλητές και διαφοροποιούνται πολιτισμικά. Αν οι μεγάλης κλίμακας αιτιώδεις διασυνδέσεις και οι δομές που παράγουν –το κοινωνικό σύστημα- είναι αλληλένδετες με τις κοινωνικές πρακτικές, τότε η δράση, ο μετασχηματισμός των θεσμών και μια ριζική αλλαγή των αξιών μπορούν να διαταράξουν κάθε «αντικειμενικό» νόμο του κοινωνικού συστήματος.

Η κριτική του Καστοριάδη στις αντικειμενιστικές θεωρίες επεκτείνεται και σε μια πολεμική ενάντια στον κανονιστικό θεμελιωτισμό, ο οποίος επενδύει με απόλυτη αξία συγκεκριμένα ιδεώδη, κανόνες και αξίες (Καστοριάδης, 1995: 275-297). Ο ηθικός αντικειμενισμός μπορεί να έχει υπερβατική ή εμπειρική θεμελίωση. Καθώς ασπάζεται το πνεύμα της εκκοσμικευμένης νεωτερικότητας, ο Καστοριάδης δεν καταπιάνεται σοβαρά με το ζήτημα των υπερβατικών θεμελίων, όπως η θρησκευτική αποκάλυψη και ο πλατωνικός λόγος που ενοράται τις αιώνιες ιδέες. Από μια εμπειρική σκοπιά, το επιχείρημά του ανακυκλώνει τις γνωστές θέσεις για την ύπαρξη μιας πληθώρας διαφορετικών νόμων και κανόνων, οι οποίοι ποικίλλουν από πολιτισμό σε πολιτισμό, και επικαλείται τη δυσκολία να απομονώσουμε μέσα στην πραγματική πληθώρα καθολικούς νόμους με συγκεκριμένο περιεχόμενο. Οι κανόνες και οι αξίες δεν διαθέτουν κατά τον Καστοριάδη μια αντικειμενική θεμελίωση με την έννοια μιας βάσης ή πηγής που θα ήταν ανεξάρτητη από ενδεχομενικές, μεταβλητές κοινωνικές πρακτικές. Νόμοι, αρχές και αξίες αναδύονται σε ένα συγκεκριμένο τόπο και χρόνο και αποτελούν ιστορικές δημιουργίες των κοινοτήτων όπου πρωτοεμφανίστηκαν. Αν δεν υπάρχει μια προκαθορισμένη τάξη ιδεών (του Λόγου ή του Θεού στον κόσμο), η καθιέρωσή τους δεν αποτελεί πραγμάτωση προϋπαρχουσών δυνατοτήτων, αλλά μια πράξη δημιουργίας μέσα από τις πρακτικές και τα πιστεύω των διαφορετικών κοινωνιών.

Πολιτική κριτική της οντολογίας της καθοριστικότητας

Αυτή η οντολογία είναι μια έκφραση και ένα έρεισμα της κοινωνικής ετερονομίας: οι κοινωνικοί δρώντες αντιμετωπίζουν τις κοινωνικές δομές -πρακτικές, κανόνες, σχέσεις, κοινωνικές συνθήκες- ως κάτι που δεν μπορεί να επηρεαστεί με τη συνειδητή δράση τους, τη συνειδητή κοινωνική ρύθμιση και αναμόρφωση. Οι αντικειμενικοί καθορισμοί της κοινωνίας μπορούν να είναι πραγματικοί ή ιδεατοί: ένας σκοπός προς τον οποίο κατατείνει η ιστορία ή ένα αρχέτυπο που θα πρέπει να ενσαρκώσουν οι κοινωνίες. Και στις δύο περιπτώσεις, οι νόμοι της κοινωνικής δομής είναι δεδομένοι εκ των προτέρων. Δεν αποτελούν μεταβλητές συνθήκες που εξαρτώνται από την καθημερινή πρακτική (Καστοριάδης, 1985: 47-51, 88-89, 98-105).

Τέτοιες στατικές εικόνες της κοινωνίας μπορούν να αποτρέψουν την αυτόνομη δράση ή και να γίνουν άμεσα καταπιεστικές εφόσον απορρίπτουν κάθε δράση που ξεφεύγει από τα πλαίσιά τους. Οι υπερβάσεις αντιβαίνουν μια δομή της πραγματικότητας που συγκροτείται ανεξάρτητα από την ανθρώπινη βούληση. Συνεπώς οι υπερβάσεις είναι καταδικασμένες να αποτύχουν και να οδηγήσουν σε καταστροφή, ή είναι απορριπτέες για κανονιστικούς, ηθικούς λόγους. Όταν μια τέτοια αντίληψη καθοδηγεί την πολιτική πρακτική, υποτάσσει τη δράση στη θεωρία. Θεωρήσεις που βλέπουν την κοινωνία ως κλειστό σύστημα εκλαμβάνουν τους δρώντες ως ουσιωδώς παθητικά οχήματα και μέσα για την πραγματοποίηση των θεωρητικών δογμάτων τους. Εδώ εντοπίζει ο Καστοριάδης τη ρίζα της αποτυχίας του μαρξισμού ως φιλοσοφίας της πράξης. Όπως και ο Χέγκελ, ο Μαρξ προδιέγραψε επί χάρτου την πορεία της ανθρώπινης ιστορίας πριν από τις κοινωνικές αποφάσεις και δράσεις, υποτάσσοντας την πρακτική σε θεωρητικές εικασίες.

Ο Καστοριάδης ήταν μια από τις πρώτες φωνές στην αριστερά που συσχέτισε αυτή τη μορφή «κλειστής» κοινωνικής θεωρίας με την ολιγαρχική εξουσία και τον ολοκληρωτισμό (Καστοριάδης, 1977, Καστοριάδης, 1995: 57-111). Αν η οργάνωση της κοινωνίας απορρέει από καθορισμένους νόμους οι οποίοι μπορούν να συληφθούν με βεβαιότητα από τον λόγο, τότε η πεφωτισμένη πολιτική θα πρέπει να καθοδηγείται από την ορθή

κατανόηση της κοινωνικής αντικειμενικότητας και από εκείνους που την έχουν κατακτήσει. Μια ανεξάρτητη πολιτική κινητοποίηση είναι από άχρηστη ως ολέθρια.

Η γενική ιδέα της θεωρίας του Καστοριάδη

Ο Καστοριάδης διατύπωσε τις απόψεις του για τη συγκρότηση της κοινωνίας και με θετικούς όρους (Καστοριάδης, 1985: 203-244, Καστοριάδης, 2000: 141-168). Οι κοινωνίες είναι ενδεχομενικές (μη αναγκαίες/προκαθορισμένες) κατασκευές που προκύπτουν από τη δημιουργική δράση. Η ριζική, πρωτότυπη δημιουργικότητα του κοινωνικού φαντασιακού (δηλαδή της συλλογικής δράσης ως δημιουργού κοινωνικών μορφών) διανεύει την ουσιοκρατία: η κοινωνία δεν μπορεί να κλειστεί σε ένα παγιωμένο σύνολο στοιχείων, νόμων και δυνατών κοινωνικών ρυθμίσεων γιατί οι διαφορετικές μορφοποιήσεις της αποτελούν πρωτότυπα, μοναδικά συμβάντα της ιστορίας. Ένα τελικό κλείσιμο της ιστορίας είναι αδύνατο γιατί οι κοινωνίες είναι ουσιαστικά ανοικτές στο απρόβλεπτα καινούριο. Στα θεμέλια αυτής της θέσης βρίσκεται η ιδέα ότι οι ανθρώπινες συλλογικότητες είναι ικανές για δημιουργική δράση και ότι η εν λόγω δράση προσδίδει διαφορετικά σχήματα στις επιμέρους κοινωνίες. Συνεπώς, οι διαφορετικές κοινωνίες μπορούν να διαμορφώσουν ενεργά τις κοινωνικές τους ρυθμίσεις και να εγκαινιάσουν πρωτόφαντους, άγνωστους ως τότε τύπους κοινωνικής ζωής.

Οι κοινωνίες ενσαρκώνουν ιδιαίτερες συναρμογές ιδιαίτερων σχέσεων και δραστηριοτήτων. Ειδικότερα, αποτελούνται από διαφορετικά συμπλέγματα θεσμών όπως «κανόνες, αξίες, γλώσσα, εργαλεία, διαδικασίες και μέθοδοι για να χειριζόμαστε πράγματα και να κάνουμε πράγματα». Οι κοινωνικές σχέσεις, οι κανόνες και οι πρακτικές είναι πάντοτε «θεσμοί» με την έννοια ότι «τίθενται» ως καθολικοί, συμβολοποιημένοι και επικυρωμένοι τρόποι για να κάνουμε πράγματα. Αυτή η «θέση» δεν είναι απαραίτητο να είναι νομική ούτε, γενικότερα, ρητή (Καστοριάδης, 1985, 174-189).

Ο Καστοριάδης (1985: 27-46, 66-68) τονίζει ότι οι κοινωνικές δομές εξαρτώνται από την κοινωνική δράση για την παραγωγή και την αναπαραγωγή τους. Οι κοινωνικοί κανόνες και οι κοινωνικές σχέσεις πραγματοποιούνται και αναπαράγονται από άτομα σε κοινωνικές διαδράσεις. Η ευρύτερη οργάνωση των κοινωνικών συστημάτων βασίζεται σε κοινωνικές πρακτικές, ενώ αντικειμενικοί περιορισμοί και συστημικά φαινόμενα (όπως οι οικονομικές κρίσεις στον καπιταλισμό) αποτελούν αθροιστικές, σωρευτικές συνέπειες της ανθρώπινης δράσης. Αυτές οι θέσεις είναι κοινός τόπος στις σύγχρονες θεωρίες της δράσης, στο έργο λ.χ. του Giddens και του Bourdieu. Η ιδιαίτερη δύναμη της θεωρίας του Καστοριάδη (1985: 1999-202) συνίσταται στο ότι φωτίζει τη δημιουργικότητα των ανθρώπινων κοινωνιών. Οι θεσμοί είναι κοινωνικές επινοήσεις. Η συλλογική δράση μπορεί να συγκροτήσει μοναδικούς, ανεπανάληπτους κοινωνικούς σχηματισμούς. Αυτές οι θέσεις υπογραμμίζουν τις παραγωγικές, σε αντιδιαστολή προς τις αναπαραγωγικές, ικανότητες των κοινωνικών δρώντων και προβάλλουν ένα είδος κοινωνικής αυτονομίας με το οποίο τα άτομα θα μπορούν να διαμορφώνουν πιο ελεύθερα την κοινωνία τους, έχοντας τη δυνατότητα να ελέγχουν τους παρόντες θεσμούς και να πειραματίζονται με ριζικά νέες δυνατότητες.

Η επισήμανση ότι η σύμπραξη των κοινωνικών δρώντων είναι απαραίτητη για την συστηματική, επαναληπτική επιτέλεση των κοινωνικών πρακτικών ισχύει εξίσου για τις ανθρώπινες κοινωνίες όσο και για τις κοινωνίες των ζώων. Η «φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» προτάσσει περαιτέρω την ιδέα ότι ο ιστός των θεσμών που συνέχουν την κοινωνία είναι μια γνήσια εφεύρεση των ανθρώπινων συλλογικοτήτων. Αυτό είναι που διαχωρίζει τις ανθρώπινες κοινωνίες από τις κοινωνίες των ζώων, οι οποίες αναπαράγουν ομοιόμορφες συμπεριφορές του είδους τους ανάλογα με τη ρύθμιση της ζωικής συμπεριφοράς από τα ένστικτα. Η ανθρώπινη κοινωνία συγκροτείται μέσω της δράσης όχι επειδή η δραστηριότητα είναι απαραίτητη για τη διατήρηση της κοινωνίας, αλλά γιατί οι κοινωνικές πρακτικές αποτελούν πρωτότυπα προϊόντα συλλογικής δημιουργίας.

Η «φαντασιακή θέσμιση» έγκειται, πιο συγκεκριμένα, στη θέσμιση «κοινωνικών φαντασιακών σημασιών» [ΚΦΣ] (Καστοριάδης, 1985: 202-231). Οι ΚΦΣ αναφέρονται στους κοινωνικούς ρόλους, τα πρότυπα των κοινωνικών σχέσεων, τα πράγματα και τους κανόνες που προσδίδουν σε κάθε επιμέρους κοινωνία την ιδιαίτερη μορφή της. Όλοι αυτοί οι διαφορετικοί τύποι κοινωνικής δομής είναι «σημασίες» με την έννοια ότι δεν παρατηρούνται ποτέ άμεσα με τις αισθήσεις και δεν συμπίπτουν με τις άμεσες, ορατές ενσαρκώσεις τους: είναι πρότυπα που αναπαράγονται με διάφορους τρόπους και γενετικοί κανόνες που μπορούν να δημιουργήσουν ποικίλα προϊόντα. Ο όρος ΚΦΣ καλύπτει τις ποικίλες αρχές κοινωνικής διάταξης και οργάνωσης –τους τρόπους συνάρθρωσης των σχέσεων, τους κανόνες σκέψης και δράσης, τους προσανατολισμούς, τις κοινές αναπαραστάσεις, τις αξίες και γενικές κατηγορίες συναισθημάτων- που συνθέτουν και διαφοροποιούν επιμέρους κοινωνικά πεδία. Για παράδειγμα, η καπιταλιστική επιχείρηση είναι μια ΚΦΣ. Αποτελεί ένα διακριτό, αναπαραγωγίμο σύμπλεγμα σχέσεων, πρακτικών και τεχνολογιών, με ιδιαίτερους σκοπούς (τη μεγιστοποίηση του κέρδους).

Ο Καστοριάδης αναδεικνύει κυρίως τις ΚΦΣ που συνδέονται με κοινωνικές ανάγκες και προσανατολισμούς και ορίζουν τον συγκεκριμένο στόχο ή το συγκεκριμένο νόημα των δραστηριοτήτων και των θεσμών. Η κοινωνική σημασία συγκροτεί τον κόσμο και οργανώνει την κοινωνική ζωή με έναν αλληλένδετο τρόπο. Αυτό το κάνει υποτάσσοντας την κοινωνική ζωή σε ιδιαίτερους σκοπούς: να ζούμε όπως οι πρόγονοί μας και να τους τιμούμε, να λατρεύουμε τον Θεό και να εκτελούμε τις εντολές του...να συσσωρευούμε δυνάμεις παραγωγής, να κτίσουμε τον σοσιαλισμό... (Καστοριάδης, 1999: 125).

Πρωταρχικό ρόλο στο εκάστοτε σχήμα που αποκτά μια κοινωνία παίζουν οι ΚΦΣ που αναφέρονται στην αντίληψη, την εικόνα για τα πράγματα που ενυπάρχει σε κάθε κοινωνική σχέση, στις κοινές προερχόμενες που επιτρέπουν τον κοινωνικό προσανατολισμό και τον συντονισμό των ατόμων, και στις επαναλαμβανόμενες διαδικασίες που συνθέτουν τις κοινωνικές πρακτικές (Καστοριάδης, 1985: 218-230). Η δουλειά, για παράδειγμα «σηματοδοτεί την ανάδυση μιας νέας κοινωνικής φαντασιακής σημασίας, ενός νέου τρόπου για την κοινωνία να ζει, να βλέπει τον εαυτό της και να φέρεται» η οποία ενέχει την αντίληψη ορισμένων ατόμων, των δούλων, ως οιονεί-αντικειμένων.

Η κοινωνία συνιστά ένα προϊόν «φαντασιακής θέσμησης», δηλαδή αυθαίρετης κοινωνικής επινόησης, στον βαθμό που η ιδιαίτερη μορφή της διαπλάθεται κρίσιμα από τις ΚΦΣ –τους ιδιαίτερους τρόπους διαγωγής, τα σχήματα αντίληψης, τις αξίες και τα πρότυπα σχέσεων- που είναι πρωτότυπες εφευρέσεις της ανθρώπινης φαντασίας καθώς δεν παρατηρούνται ως τέτοιες στη φύση ούτε υπαγορεύονται από τον καθολικό λόγο. Αυτή η θέση συνάγεται από τα παρακάτω επιχειρήματα.

Οι κοινωνικές εθιμικές πρακτικές, τα νοήματα, οι μορφές των σχέσεων ενσαρκώνονται και αναπαράγονται μέσω των δραστηριοτήτων των κοινωνικών ατόμων. Αλλά δημιουργήθηκαν εξ αρχής από την κοινωνική δράση, μέσα στην ταραχώδη ιστορία των αγώνων, των κοινωνικών διαπραγματεύσεων, των διευθετήσεων, των εξελίξεων και των προσαρμογών διαφόρων ομάδων. Δεν επιτάσσονται στην κοινωνία από τη φύση γιατί υπερβαίνουν τις κανονικότητες των ενστίκτων, τις βασικές βιολογικές ανάγκες και τις προϋπάρχουσες φυσικές συνθήκες. Παρομοίως, δεν θεσπίζονται από μια αμετάβλητη ανθρώπινη ορθολογικότητα. Πρώτον, γιατί ο εργαλειακός-λειτουργικός λόγος εμφανίζει ορισμένα τυπικά χαρακτηριστικά, αλλά υπηρετεί κοινωνικές ανάγκες και επιδιώξεις που είναι κατεξοχήν ιστορικές και μεταβλητές. Ακόμη και η υλική παραγωγή παρέχει τα μέσα για δραστηριότητες όπως η θρησκεία και η τέχνη που ξεπερνούν κατά πολύ τις απλές ανάγκες της αυτοσυντήρησης.

Δεύτερον, οι στόχοι και οι αρχές του πρακτικού λόγου, που προσδιορίζουν τις λειτουργίες τις οποίες καλείται να υπηρετήσει ο εργαλειακός λόγος, αναδύθηκαν σε συγκεκριμένες φάσεις της ανθρώπινης ιστορίας. Οι κυρίαρχες αξίες (να υπηρετούμε τον Θεό, να κερδίσουμε δόξα στη μάχη, να αναπτύξουμε τις δυνάμεις της παραγωγής) αποκλίνουν από κοινωνία σε κοινωνία και δεν συνθέτουν έναν ενιαίο, προκαθορισμένο σύμπαν. Η εμπειρία θέτει επίσης υπό αίρεση τον ισχυρισμό ότι ορισμένοι κανόνες αποτελούν αναγκαίες ορθολογικές προϋποθέσεις για τη διατήρηση των ανθρώπινων κοινοτήτων. Διαφορετικές κοινωνίες έχουν επιβιώσει στη βάση διαφορετικών κανονιστικών δομών, και ακόμη και προφανείς καθολικοί νόμοι (π.χ. η απαγόρευση του φόνου και της αιμομιξίας) εμφανίζουν ποικίλους βαθμούς διαφοροποίησης στις συγκεκριμένες εφαρμογές τους. Ο πρακτικός λόγος -οι κανόνες και οι προσανατολισμοί που δίνουν σχήμα στην κοινωνία- δεν αποτελεί μια δεδομένη εκ των προτέρων, καθολική αντικειμενικότητα, αλλά ένα ποικιλόμορφο προϊόν της ιστορίας (Καστοριάδης, 1985: 171-196, 202-244).

Το ότι οι ποικίλοι κοινωνικοί σχηματισμοί αποτελούν «ριζικά νέες» επινοήσεις καταδεικνύεται και από το εξής. Σε διαφορετικές κοινωνικές μορφές οργάνωσης, οι πρακτικές, οι κυρίαρχοι προσανατολισμοί, οι κύριες παραδοχές και η συνάρθρωση των κοινωνικών πεδίων εμφανίζουν στοιχεία που δεν είναι δυνατό να ανιχνευθούν σε προϋπάρχουσες περιστάσεις και δεν επιβλήθηκαν αναγκαστικά από προγενέστερες συνθήκες. Αυτό βλέπουμε, για παράδειγμα, με την ανάδυση των δημοκρατικών καθεστώτων στην αρχαία Ελλάδα, την ανάπτυξη των καπιταλιστικών κοινωνιών, τον σχηματισμό της Σοβιετικής Ένωσης. Διευκολύνθηκαν από ιστορικές καταστάσεις και ανταποκρίνονταν εν μέρει σε συγκεκριμένες κοινωνικές απαιτήσεις και ανάγκες του παρελθόντος και του παρόντος. Αλλά αυτά τα σχήματα κοινωνικής διάρθρωσης εισήγαγαν νέα στοιχεία, η εμφάνιση των οποίων δεν ήταν προκαθορισμένη: οι ιστορικές καταστάσεις θα μπορούσαν να έχουν επιτρέψει διαφορετικές λύσεις. Επιπλέον, η αιτιακή αλυσίδα που συνδέει ένα αίτιο με ένα αιτιατό με κανονικό, τακτικό τρόπο δεν είναι δυνατό να διαπιστωθεί με βεβαιότητα για τα νέα τους στοιχεία. Το δεύτερο σκέλος μιας αιτιακής σχέσης -τα νέα στοιχεία που πρωτοεμφανίστηκαν- δεν υπήρχε καν πριν την ιστορική τους ανάδειξη. Η αναγωγή της νέας κοινωνικής δημιουργίας σε πρότερες συνθήκες είναι ακόμη λιγότερο εύλογη όταν το *συμβάν* δεν προσφέρει μια νέα πρακτική λύση-απάντηση σε μια δεδομένη κατάσταση, αλλά εγκαθιδρύει κάτι καινούριο, μια επινόηση που δεν καθορίζεται αιτιωδώς από ιστορικές και φυσικές περιστάσεις (Καστοριάδης, 1985: 171-196, 260-273, Καστοριάδης, 1995: 111-131, Καστοριάδης, 2000: 141-168). «Γιατί, απ' όλα τα νο-

μαδικά φύλα που περιπλανήθηκαν κατά τη διάρκεια της δεύτερης χιλιετηρίδας π.Χ. μέσα στην έρημο ανάμεσα στη Θήβα και τη Βαβυλώνα, ένα μόνο διάλεξε να εξαποστείλει στον Ουρανό έναν ακατονόμαστο, αυστηρό και εκδικητικό Πατέρα, να τον καταστήσει μοναδικό δημιουργό και θεμέλιο του Νόμου, και να εισαγάγει έτσι τον μονοθεϊσμό στην ιστορία.» (Καστοριάδης, 1985: 192).

Η δημιουργική στιγμή της κοινωνίας αναγνωρίζεται διανγέστερα στην ιδιαίτερη συγκρότηση του κάθε κοινωνικού σχηματισμού και στις ενδεχομενικές απαρχές του εν μέσω αγώνων, συμβιβασμών και ενώ ήταν ακόμη δυνατές άλλες πορείες και εξελίξεις. Η δημιουργικότητα της συλλογικής δράσης εκδηλώνεται επίσης δραματικά και εύγλωττα σε περιόδους επαναστατικής αναταραχής και σε νέα σχέδια και μεταρρυθμίσεις που προωθούνται από κυβερνήσεις ή κοινωνικές ομάδες.¹⁶

Η «ριζικά νέα» δημιουργία

Μερικές διευκρινίσεις για την κοινωνική δημιουργικότητα. Πρώτον, το επιχείρημα ότι η κοινωνία προκύπτει από τη δημιουργική συλλογική δράση δεν σημαίνει ότι οι κοινωνικές μορφές οργάνωσης δημιουργούνται και αναδημιουργούνται εκ βάθρων καθημερινά ή ότι μπορούν να επινοηθούν και να κατασκευαστούν από το μηδέν. Πέρα από περιόδους επαναστατικών μετασχηματισμών, ο ρυθμός της κοινωνικής αλλαγής ποικίλλει και αναπτύσσεται στα πλαίσια παγιωμένων θεσμών που τον ελέγχουν και τον αναχαιτίζουν -παρότι η αλλαγή είναι διαρκής και μπορεί ανά πάσα σχεδόν στιγμή να επιταχυνθεί. Η κοινωνία αποτελεί στην πραγματικότητα το πεδίο μιας ένωσης και μιας έντασης «της θεσμίζουσας και της θεσμιζόμενης κοινωνίας, της ιστορίας που έχει γίνει και της ιστορίας που φτιάχνεται» (Καστοριάδης, 1985: 160) - μιας ένωσης και μιας έντασης ανάμεσα σε επίμονες, ανθεκτικές αποκρυσταλλώσεις της δημιουργικής πράξης του παρελθόντος και τα μετασχηματιστικά αποτελέσματα της σύγχρονης δραστηριότητας.

Δεύτερον, μια αρετή της θεωρίας της κοινωνικής κατασκευής του Καστοριάδη είναι ότι δεν υποπίπτει στο σφάλμα να γίνει το αρνητικό αντίστροφο του αντικειμενισμού και να υποβάλει την (απατηλή) ιδέα ότι η κοινωνία σχηματίζεται με μια σύμβαση ανάμεσα σε αυτάρκη άτομα τα οποία συνάπτουν συμβόλαιο και εγκαθιδρύουν την κοινωνία εξ αρχής. Η «φανταστική θέσμιση» της κοινωνίας είναι, κατά κύριο λόγο, ένα ανώνυμο και αθέλητο αθροιστικό αποτέλεσμα ποικίλων πρωτοβουλιών και δραστηριοτήτων κοινωνικοποιημένων ατόμων. Ένα διαφωτιστικό παράδειγμα είναι ο σχηματισμός και η μεταβολή των γλωσσών και των κοινωνικών ηθών. Η φανταστική θέσμιση δεν είναι, συνήθως, το σχεδιασμένο προϊόν μιας συνειδητής συμφωνίας. Και δεν επιτελείται ποτέ από υποκείμενα που αίρονται υπεράνω συγκεκριμένων κοινωνικο-ιστορικών προϋποθέσεων και είναι απογυμνωμένα από πολιτισμικούς καθορισμούς όπως η γλώσσα, οι κοινωνικές αξίες και τα ιστορικά ερμηνευτικά σχήματα της πραγματικότητας. Ο Καστοριάδης εννοιολογεί την κοινωνική αυτο-δημιουργία με πιο δόκιμους όρους απ' ό,τι δεσπόζουσες θεωρίες της κοινωνικής κατασκευής που ρέπουν προς τον υποκειμενισμό (Καστοριάδης 1985: 158-160, 215-216, Καστοριάδης, 1995: 111-131).

Οι Berger και Luckmann (2003: 107-132) είναι ένα εύγλωττο παράδειγμα από αυτή την άποψη. Ανευρίσκουν τη ρίζα και την απαρχή των κοινωνικών δομών στις πρόσωπο με πρόσωπο αλληλεπιδράσεις και σε «συμφωνίες» μεταξύ των ατόμων. Δεν τονίζουν επαρκώς ότι αυτά τα υποκείμενα που κατασκευάζουν την κοινωνία στις κατά πρόσωπο αλληλεπιδράσεις είναι φορείς κοινωνικών ιδιοτήτων και δρουν μέσα σε κοινωνικο-ιστορικά πλαίσια που εκτείνονται πολύ πιο πέρα από τον συγκεκριμένο χώρο και χρόνο της διατομικής διάδρασης. Η θεωρία του Καστοριάδη επιμένει αντιθέτως στο γεγονός ότι οι μακρο-πρόθεσμες (ή μακρο-δομικές) συνέπειες κάθε αναγνωρίσιμης πράξης αρχικής δημιουργίας ξεφεύγουν από τον έλεγχο κάθε συγκεκριμένου δρώντος, και το ίδιο ισχύει και για τις ιστορικές προϋποθέσεις που επιτρέπουν σε ένα νέο σχήμα σκέψης και συμπεριφοράς να ριζώσει και να καθιερωθεί. Η σταθεροποίηση και διαιώνιση του νέου εξαρτάται από πολλές συνθήκες που απλώνονται στον χώρο και τον χρόνο (παραδοσιακές ερμηνείες, κοινοί κανόνες, υλικοί περιορισμοί) (Καστοριάδης, 1985: 158-160, 215-216, 327-340, Καστοριάδης, 1995: 111-131).

Ο Καστοριάδης (1985: 319-386) οριοθετεί την κοινωνική ακαθοριστία ανα-φερόμενος στους καταναγκασμούς της ταυτότητας, του λόγου και της φύσης. Δεν παρασύρεται σε βολонταριστικές υπερβολές και αρνείται έτσι την ιδέα ότι τα πάντα είναι εύπλαστα και ευμετάβλητα και ότι τα πάντα μπορούν να συμβούν ανά πάσα στιγμή. Αρθρώνει ένα πιο σύνθετο επιχείρημα που μας καλεί να αναγνωρίσουμε τη διάσταση της ενδεχομενικής Ορολογική σημείωση: Ο Καστοριάδης ονομάζει «θεσμίζον ριζικό φανταστικό» την ανώνυμη δημιουργική δύναμη της κοινωνίας, όπως αυτή εκδηλώνεται π.χ. στη δημιουργία και την αλλαγή της γλώσσας μέσα από την καθημερινή χρήση και την επινόηση νέων στοιχείων. Το «φανταστικό» αναφέρεται στο γεγονός ότι η δύναμη αυτή επινοεί και συγκροτεί κάτι που δεν εντοπίζεται στη φύση και την τυπική λογική. Το «ριζικό» στο ότι τεχνουργεί κάτι πρωτότυπο, που δεν υπάρχει πριν το δημιουργήσει, και στο ότι πρόκειται για θεμελιώδεις δομές της κοινωνίας. Το «θεσμίζον» δηλώνει ότι η ανώνυμη, πρωτότυπη, επινοητική δύναμη της κοινωνίας παράγει θεσμούς. «Θεσμιζόμενη» κοινωνία, εξουσία κ.ο.κ. είναι, στο λεξιλόγιο του Καστοριάδη, οι ήδη υπάρχοντες, εδραιωμένοι θεσμοί της κοινωνίας.

κότητας και της τεχνητότητας στην κοινωνική ύπαρξη, χωρίς να φανταστούμε ότι τα πάντα είναι δυνατά κάθε στιγμή. Στα περισσότερα κοινωνικά πράγματα και, ιδιαίτερα, στις δομικές αρχές (ΚΦΣ) των διαφορετικών κοινωνικών σχηματισμών το ενδεχομενικό και το αναγκαίο συμπλέκονται στενά μεταξύ τους.

Η σκέψη, η αναπαράσταση και η επικοινωνία κινητοποιούν μονοσήμαντους όρους που διαθέτουν μια σταθερή μορφή και συγκεκριμένες σχέσεις: ταυτότητας, διαφοράς και διαχωρισμού (Καστοριάδης 1985: 319-329). Η υλική αναπαραγωγή και η εργαλειακή δραστηριότητα στηρίζονται στην ταυτότητα (το α είναι α), την αρχή της μη αντίφασης, την αιτιότητα και την τελικότητα. Ο κοινωνικός λόγος και η δράση περιέχουν πολλά στοιχεία καθοριστικότητας και ταυτότητας.

Ο Καστοριάδης επισημαίνει, ωστόσο, ότι αυτές οι στιγμές δεν εξαντλούν την ολότητα της κοινωνικής ζωής. Τα κοινωνικά αντικείμενα και οι λέξεις είναι καθορισμένα μόνο εν μέρει και προσωρινά. Τα σταθερά προσδιορισμένα σημαίνοντα δηλώνουν νοήματα και αξίες που είναι σχετικά ακαθόριστες και ανοικτές. Οι έννοιες και οι μορφές του συλλογισμού που επικρατούν στις διαφορετικές κοινωνίες ξεπερνούν την απλή, τυπική λογική. Ο εργαλειακός λόγος διακονεί σκοπούς που δεν είναι δεδομένοι άπαξ και δια παντός, ενώ νέες μορφές (σκέψης, αντίληψης, δράσης) εμφανίζονται και πολλαπλασιάζονται στην πορεία της ιστορίας.

Η κοινωνία και ο μετασχηματισμός της συναντούν στη φύση ένα άλλο στοιχείο πραγματικότητας που δεν είναι «κοινωνικά κατασκευασμένο» (Καστοριάδης, 1985: 329-340). Η κοινωνία «ερείδεται» σε μια φύση που ακολουθεί σταθερούς καθολικούς νόμους. Στο φυσικό τους περιβάλλον, καθώς και στις ανάγκες και τις κανονικότητες του ανθρώπινου σώματος, οι κοινωνίες έρχονται αντιμέτωπες με ένα πλέγμα όρων και αντικειμενικών δεδομένων τα οποία θα πρέπει να λάβουν υπόψη τους και να επεξεργαστούν. Από την άλλη, όμως, η φύση «υποκαθορίζει» την κοινωνία. Επέρχεται έτσι μια αλληλεξάρτηση και συνύφανση του ενδεχομενικού και του αναγκαίου, όπου φαινομενικά φυσικά δεδομένα, όπως ο δεισμός αρσενικό/θηλυκό υφίστανται πολιτισμικές επεξεργασίες οι οποίες ιστοριοποιούν το νόημά τους, δηλαδή, τον ιδιαίτερο τρόπο να είναι κανείς άντρας και γυναίκα σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον. Ο πολιτισμός εξειδικεύει και συγκεκριμενοποιεί αφηρημένες δομές της φύσης. Αλλά επινοεί επίσης και στοιχεία -κανόνες, πράγματα, ιδέες, μορφές ατομικότητας- τα οποία αγνοεί τελείως η μη ανθρώπινη φύση. Πάνω στο καθολικό σώμα της φύσης ξεπροβάλλει ένα καλειδοσκόπιο πολιτισμών που υπερβαίνουν τη μη ανθρώπινη φύση και τη γενική βιολογική σύσταση του είδους. Οι νόμοι της φυσικής δεν προκατανοούνται τα πάντα, και τα ωμά δεδομένα επιδέχονται μετασχηματισμό και μεταμόρφωση με ποικίλους τρόπους, το εύρος των οποίων δεν είναι γνωστό εκ των προτέρων.

Τέλος, στους καταναγκασμούς, τους κανόνες και τους όρους της φύσης και του λόγου, ο Καστοριάδης προσθέτει τις προϋπάρχουσες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες, την ατομική ψυχολογία και τις απαιτήσεις της συνοχής που επηρεάζουν τις πρωτοβουλίες των κοινωνικών δρώντων και τις πιθανότητες επιτυχίας τους (Καστοριάδης, 1995: 111-131, Καστοριάδης, 2000: 151-154).

Εν ολίγοις, το επιχείρημα του Καστοριάδη δεν είναι ότι τα πάντα είναι επινοημένα από την κοινωνία, ότι οι κοινωνικές μορφές κατασκευάζονται εν κενώ, ή ότι βρίσκονται διαρκώς σε μια απολύτως ρευστή κατάσταση χωρίς πάγιες δομές. Το επιχείρημα είναι πιο σύνθετο και εκλεπτυσμένο. Στις διαφορετικές κοινωνίες ανιχνεύεται μια επιπλέον διάσταση αυθόρμητης δημιουργίας η οποία άγεται πέρα από τη λογική της ταυτότητας και τη φύση, καθώς οι κανόνες, οι κοινωνικές σχέσεις και τα κοινωνικά έργα δεν αναπαράγουν απλώς προϋπάρχοντα πρότυπα της φύσης ούτε είναι απλές και όμοιες εκφράσεις μιας τυπικής, σταθερής λογικής. Το φαντασιακό αποτελεί μια ανεξάρτητη δύναμη στην ιστορία.

Αλλά οι κοινωνικές κατασκευές εμφανίζουν καθολικά στοιχεία λογικής οργάνωσης, σχηματίζονται σε ένα φυσικό σύμπαν με τους δικούς του, απαραβίαστους νόμους και έχουν φυσικές-υλικές προϋποθέσεις. Το φαντασιακό συνυφάνεται με τις υποδομές του ορθολογικού και του φυσικού. Το ενδεχομενικό και το νέο συμπλέκονται με το αναγκαίο και το σταθερό. Επίσης, οι ιστορικές κοινωνίες δεν μπορούν να ξεγράψουν και να μηδενίσουν το παρελθόν τους, και οι κοινωνικές δομές παρουσιάζουν έναν βαθμό σταθερότητας και αντικειμενικής αντίστασης. Συνεπώς, οι πιθανότητες επιτυχίας νέων κοινωνικών σχεδίων επηρεάζονται αλλά δεν προδιαγράφονται πλήρως από τις ιστορικές συνθήκες.

Ιδεαλισμός;

Καθώς ανέλυσε τον σχηματισμό της κοινωνίας ως θέσμιση (δηλαδή, θεσμοθέτηση/θεσμοποίηση) «φαντασιακών σημασιών», ο Καστοριάδης έγινε αποδεκτής διαφόρων κριτικών που προσάπτουν στην κοινωνική του θεωρία έναν ιδεαλισμό (Poltier, 1989: 432, 438, Thompson, 1984: 37-38). Υποστηρίχθηκε ότι η κοινωνική του θεωρία είναι αδόκιμη καθώς εξισώνει την κοινωνία με ιδέες και αγνοεί το λειτουργικό-υλικό υπόστρωμα της κοινωνικής ζωής, τις σχέσεις εξουσίας και τους δομικούς περιορισμούς της κοινωνικής δράσης.

Αυτή η κριτική είναι εν μέρει βάσιμη, αλλά δεν ακυρώνει τη θεωρία του συνολικά, ούτε το πολιτικό σχέδιο

που κτίζει επάνω της. Σε ορισμένες ρητορικές του εμφάσεις και αποστροφές, ο Καστοριάδης τείνει πράγματι να ταυτίζει τις ΚΦΣ, τους οργανωτικούς άξονες της κοινωνίας, με «νοήματα, συναισθήματα και προθέσεις» ή, ακόμη πιο περιοριστικά, με τα ιδανικά και τους πολιτισμικούς προσανατολισμούς που υποκινούν τη δράση. Διατείνεται, για παράδειγμα, ότι κύριες ΚΦΣ της καπιταλιστικής νεωτερικότητας είναι η αυτονομία και ο στόχος της διαρκούς οικονομικής ανάπτυξης. Οι κοινωνικοί σχηματισμοί εξηγούνται έτσι μέσω των κυρίαρχων ιδανικών τους, μια προσέγγιση που αποτελεί σήμα-κατατεθέν του κοινωνιολογικού ιδεαλισμού (Καστοριάδης, 1997: 15-17, 84, 313, Καστοριάδης, 1995: 11-36, Καστοριάδης, 2000: 191-212). Την ίδια τάση μαρτυρεί και η θέση του Καστοριάδη ότι «πριν και επάνω απ' το μονοπώλιο της νομίμου βίας υπάρχει το μονοπώλιο του νομίμου λόγου. Και το μονοπώλιο του νομίμου λόγου το ίδιο δεσπόζεται από το μονοπώλιο της νόμιμης σημασίας. Ο Κύριος των σημασιών έχει τον θρόνο του πιο ψηλά από τον Κύριο της βίας» (Καστοριάδης, 1990: 58). Από τη σκοπιά αυτή, βασικά θεμέλια και ερείσματα της κοινωνικής οργάνωσης είναι οι εσωτερικευμένες κοινωνικές σημασίες και όχι η κυριαρχία, ο έλεγχος των πόρων και άλλες οικονομικές και φυσικές συνθήκες.

Οι παρεκκλίσεις, αυτές, ωστόσο, δεν αναιρούν τις βασικές αρχές της κοινωνιολογίας του, και αντισταθμίζονται από μύρια άλλα στοιχεία. Οι ΚΦΣ δηλώνουν σχήματα κοινωνικής οργάνωσης και δίκτυα κοινωνικών σχέσεων. Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας δεν εξισώνεται απόλυτα με την επινόηση αναπαραστάσεων και κανόνων, αλλά αναφέρεται ταυτόχρονα στην παραγωγή κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών (που συνδυάζονται με τα νοήματα). Επίσης, αναγνωρίζεται ότι η κοινωνική ζωή υπόκειται σε φυσικούς-υλικούς περιορισμούς και ανάγκες της εργαλειακής ορθολογικότητας. Ο Καστοριάδης καταγράφει ακόμη τις «συστημικές» διαστάσεις του κοινωνικού, δηλαδή τα επαναλαμβανόμενα κυκλώματα αιτίων και αιτιατών σε διαφορετικά κοινωνικά πλαίσια, και τις αντικειμενικές τάσεις στην οικονομία και την κοινωνία εν γένει. Επίσης, ξεκίνησε μια ρητή ανάλυση της εξουσίας (Καστοριάδης, 1990: 51-61) η οποία υπογραμμίζει την ανάγκη ύπαρξης μιας πολιτικής αρχής που λαμβάνει αποφάσεις για τα συλλογικά θέματα και διαφυλάσσει την τάξη. Τέλος, η επιμονή του ότι οι ποικίλοι κανόνες, τομείς και σχέσεις της κοινωνίας (το σύνολο των ΚΦΣ) συνθέτουν ένα «μάγμα» αλληλεξαρτήσεων αποτρέπει μια υπερβολική επικέντρωση στις ιδέες. Η κοινωνική αλλαγή είναι συνάρτηση ενός παράλληλου μετασχηματισμού εννοιών, πρακτικών και ποικίλων τομέων, από την οικονομία ως την εκπαίδευση και την πολιτική. Η μεταβολή των κοινωνικών σημασιών και μόνον, αν ήταν δυνατή, δεν θα μπορούσε να επιφέρει έναν ευρύτερο μετασχηματισμό. Οι προτάσεις του Καστοριάδη για τη θέσμιση μιας αυτόνομης κοινωνίας λαμβάνουν υπόψη αυτό το γεγονός, καθώς προβλέπουν ευρείας κλίμακας αλλαγές στην οικονομία, την πολιτική και τις σχέσεις εξουσίας σε όλες τις κοινωνικές σφαίρες.

Η κατηγορία του ιδεαλισμού είναι εύστοχη όχι γιατί η θεωρία του Καστοριάδη παραγνωρίζει πλήρως τις μη κανονιστικές κοινωνικές δομές, τις συστημικές διαστάσεις και τις σχέσεις κυριαρχίας, αλλά δεν τις επεξεργάζεται θεωρητικά σε βάθος και με επάρκεια. Η ανάλυση των ΚΦΣ δεν μπορεί να αναδείξει π.χ. μια διαφορετική, πιθανόν, βαρύτητα των δομικών περιορισμών έναντι των αξιών ή των διυποκειμενικών νοημάτων. Οι ΚΦΣ αναφέρονται χωρίς διάκριση στις κοινωνικές σχέσεις, ερμηνείες και αξίες. Και η κεντρική θέση της θεωρίας είναι ότι όλοι οι τύποι ΚΦΣ εμπλέκονται συλλογικά στην παραγωγή επαναλαμβανόμενων κοινωνικών προτύπων (Καστοριάδης, 1997: 313, Καστοριάδης, 1985: 69-70, 202-231, 265-268). Αυτή η θεώρηση δεν καταγράφει και δεν ερμηνεύει τη μεγαλύτερη, ενίοτε, επιρροή των δομικών διαστάσεων έναντι του νοήματος. Σύμφωνα, π.χ., με ένα γνωστό μαρξιστικό επιχειρήμα η μορφή των σχέσεων ιδιοκτησίας στον καπιταλισμό είναι κατά πρώτο λόγο εκείνη που εξασφαλίζει την εξουσία της καπιταλιστικής τάξης μέσω του ελέγχου των υλικών μέσων, παρά μια γενική συναίνεση γύρω από τις αξίες και την κοσμοαντίληψη του συστήματος. Αυτός ο ισχυρισμός σηκώνει συζήτηση, αλλά δείχνει η άνιση δύναμη και επιρροή των διαφορετικών παραγόντων οικοδόμησης της κοινωνίας αποτελεί πράγματι ένα κρίσιμο ζήτημα στα επιμέρους κοινωνικά περιβάλλοντα.

Επιπλέον, η κοινωνιολογία του Καστοριάδη μοιάζει να μη διαθέτει επαρκή εννοιολογικά μέσα για να ανατάμει συστημικά φαινόμενα, δηλαδή μακρο-συνδέσεις φαινομένων και εξελίξεις που προκύπτουν αθέλητα από πολλαπλές δράσεις και παράγοντες, επαναλαμβανόμενα κυκλώματα αιτιακών επιρροών, και ανώνυμες διαδικασίες που είναι αθροιστικά αποτελέσματα διαφορετικών ενεργειών και πρακτικών. Πέρα από σύντομες αναφορές και νεύματα αναγνώρισης, ο Καστοριάδης μας δίνει ελάχιστα εννοιολογικά εφόδια για την επεξεργασία και τη διερεύνηση αυτών των διαστάσεων. Οι ΚΦΣ δεν μοιάζουν ικανές να αναπαραστήσουν και να ερμηνεύσουν συστημικές διαδικασίες και κοινωνικές συνθήκες όπως ο κοινωνικός αποκλεισμός ή οι περιορισμοί της αγοράς εργασίας. Ο Καστοριάδης (1985: 319-386) συνδέει τα συστημικά φαινόμενα με την «ταυτιστική» διάσταση του κοινωνικού, την οποία κατανοεί υπό το πρίσμα της θεωρίας των συνόλων. Η εν λόγω θεωρία μπορεί να βοηθή στην περιγραφή της θεμελιώδους δομής των συστημικών διασυνδέσεων (εξηγώντας, για παράδειγμα, ότι αυτές οι διασυνδέσεις αφορούν σχέσεις αιτιότητας ανάμεσα σε καθορισμένους όρους), αλλά δεν μπορεί να συμβάλει με πιο συγκεκριμένο τρόπο στην κοινωνική εξήγηση.

Τέλος, παρότι οι ΚΦΣ μπορούν να συνεισφέρουν σε μια θεωρία που φωτίζει τις σχέσεις εξουσίας, δεν

αναδεικνύουν αυτές τις σχέσεις με την ίδια έμφαση και διαύγεια όπως κάνουν άλλα σχήματα. Στην κοινωνιολογία του Giddens (1984: 28-33, 186, 258-262), για παράδειγμα, η εξουσία ξεχωρίζει ως βασικός παράγοντας δόμησης των κοινωνικών σχέσεων μέσα στον ίδιο τον ορισμό των κοινωνικών δομών, οι οποίες διακρίνονται σε δομές νοήματος, νομιμοποίησης και κυριαρχίας και συντελούν από κοινού στην κοινωνική διάδραση. Ο Καστοριάδης παραβλέπει επίσης την εξουσία με την έννοια του διαφορετικού βαθμού ελέγχου που διαθέτουν τα κοινωνικά υποκείμενα πάνω σε υλικούς ή άλλους πόρους και σε άλλα κοινωνικά υποκείμενα (βλ. Καστοριάδης, 1990: 51-61). Αυτά τα είδη εξουσίας ενδέχεται να παίζουν πρωταγωνιστικό ρόλο και να υπαγορεύουν ποια νοήματα αναγνωρίζονται και έχουν μεγαλύτερη σημασία στην πραγματικότητα, ή μπορούν να επιβάλουν ορισμένα σχέδια θέσμησης της κοινωνίας έναντι άλλων. Μια κοινωνική θεωρία δεν θα πρέπει να προκαταλαμβάνει τη θέση και τη βαρύτητα της εξουσίας στη συγκρότηση της κοινωνίας, αλλά θα πρέπει να φέρνει στο προσκήνιο τόσο την ισχύ όσο και το νόημα ως κρίσιμους παράγοντες στην κατασκευή της κοινωνίας, σμιλεύοντας εννοιολογικούς αισθητήρες για τη σύλληψη των ασύμμετρων σχέσεων επιρροής.

Αυτές οι αδυναμίες είναι σημαντικές, αλλά δεν ακυρώνουν τον πυρήνα του επιχειρήματος του Καστοριάδη. Μια πληρέστερη θεωρητική επεξεργασία των συστημικών διαστάσεων, των δομικών καταναγκασμών και της εξουσίας είναι πράγματι απαραίτητη, αλλά το επιχείρημα ότι η κοινωνία αποτελεί προϊόν συλλογικής δημιουργίας θα κατέρρεε μόνο αν οι ανωτέρω διαστάσεις υπέτασσαν την κοινωνία σε αναγκαίους και αντικειμενικούς καθορισμούς. Ωστόσο, οι ίδιοι οι αγώνες εξουσίας εισφέρουν ένα στοιχείο κοινωνικής ενδεχομενικότητας και ακαθοριστίας που οφείλεται στην κοινωνική δράση (της διαπάλης), ενώ τα αθέλητα συστημικά φαινόμενα είναι αθροιστική απότοκος ατομικών δράσεων και κοινωνικών πρακτικών με νόημα.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Benhabib, Seyla (1992) *Situating the Self*, Cambridge: Polity Press.
- Berger, Peter, Luckmann, Thomas (2003) *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*, μτφρ. Κ. Αθανασίου, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Bourdieu, Pierre (2000) *Pascalian Meditations*, μτφρ. R. Nice, Cambridge: Polity Press.
- Callinicos, Alex (1990) *Trotskyism*, Buckingham: Open University Press.
- Cavell, Marcia (1993) *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Gerald Allan (1978) *Karl Marx's Theory of History: a defence*, Οξφόρδη: Clarendon Press
- Durkheim, Emile (1984) *The division of labour in society*, μτφρ. W.D. Halls, Basingstoke: Macmillan.
- Elliott, Anthony (1999) *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Free Association Books.
- Engell, James (1981) *The creative imagination: Enlightenment to Romanticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Freud, Sigmund (1914) 'On the History of the Psycho-Analytic Movement' στον τόμο J. Strachey, A. Freud et al. (επιμ.) (μτφρ.) (2001) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, τ. XIV, Λονδίνο: Vintage.
- Freud, Sigmund (1915) 'The Unconscious' στον τόμο J. Strachey, A. Freud et al. (επιμ.) (μτφρ.) (2001) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, τ. XIV, Λονδίνο: Vintage.
- Freud, Sigmund (1920) 'Beyond the Pleasure Principle' στον τόμο A. Freud (επιμ.) (1991) *Sigmund Freud. The Essentials of Psycho-Analysis*, μτφρ. J. Strachey, Λονδίνο: Penguin.
- Freud, Sigmund (1923) 'The Ego and the Id' στον τόμο A. Freud (επιμ.) (1991) *Sigmund Freud. The Essentials of Psycho-Analysis*, μτφρ. J. Strachey, Λονδίνο: Penguin.
- Freud, Sigmund (1926) 'The Question of Lay Analysis' στον τόμο A. Freud (επιμ.) (1991) *Sigmund Freud. The Essentials of Psycho-Analysis*, μτφρ. J. Strachey, Λονδίνο: Penguin.
- Freud, Sigmund (1940) 'An Outline of Psycho-Analysis' στον τόμο J. Strachey, A. Freud et al. (επιμ.) (μτφρ.) (2001) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, τ. XXIII, Λονδίνο: Vintage.
- Frosh, Stephen (1999) *The Politics of Psychoanalysis*, Basingstoke, Λονδίνο: Macmillan.
- Honneth, Axel (1995) *The Fragmented World of the Social*, επιμ. C.W.Wright, Albany: State University of New York Press.
- Honneth, Axel (1998) 'Decentered Autonomy: The Subject after the Fall' στον τόμο L. Langsdorf, S. H. Watson (επιμ.) (1998) *Reinterpreting the Political. Continental Philosophy and Political Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1964) 'Recommencing the Revolution' στον τόμο D.A.Curtis (επιμ.) (μτφρ.) (1997) *The Castoriadis Reader*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1977) *Η γραφειοκρατική κοινωνία*, Αθήνα: Εκδόσεις Βέργος.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1985) *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης κ.α., Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1990) *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1991α) *Philosophy, politics, autonomy*, επιμ., μτφρ. D.A. Curtis, Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1991β) *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1995) *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1997) *World in Fragments*, επιμ., μτφρ. D.A.Curtis, Stanford: Stanford University Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1999) *Figures du pensable*, Παρίσι: Seuil.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (2000) *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον.
- Kearney, Richard (1994) *The Wake of Imagination*, Λονδίνο: Routledge.
- Laclau, Ernesto (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Νέα Υόρκη, Λονδίνο: Verso.
- MacIntyre, Alasdair (1981) *After Virtue; a study in moral theory*, Λονδίνο: Duckworth.
- Novitz, David (1987) *Knowledge, fiction and imagination*, Philadelphia: Temple University Press.
- Parsons, Talcot (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, Νέα Υόρκη: Macmillan.

- Poltier, Hugues (1989) 'De la praxis à l'institution et retour,' *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 86.
- Ricoeur, Paul (1970) *Freud and philosophy: an essay on interpretation*, μτφρ. D. Savage, New Haven, Λονδίνο: Yale University Press.
- Σιμόπουλος, Κώστας (2000) «Φαντασιακή αυτονομία ή φανταστικός αυτοεγκλωβισμός;», *Νέα Εστία*, 1722.
- Σταυρακάκης, Γιάννης (2002) 'Creativity and its limits: Encounters with Social Constructionism and the Political', *Constellations*, 9:4.
- Taylor, Charles (1992) *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, John B. (1984) *Studies in the theory of ideology*, Cambridge: Polity Press.
- Warnock, Mary (1976) *Imagination*, Λονδίνο: Faber and Faber.
- Whitebook, Joel (1996) *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Mass., Λονδίνο: The MIT Press.
- Williams, Caroline (2002) 'Subject and Subjectivity' στον τόμο A. Finlayson & J. Valentine (επιμ.) (2002) *Politics and Post-structuralism*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.
- Zerilli, Linda M.G. (2002) 'Castoriadis, Arendt and the Problem of the New,' *Constellations*, 9:4.
- Zerilli, Linda M.G. (2005) *Feminism and the Abyss of Freedom*, Σικάγο: The University of Chicago Press.

Κεφάλαιο 5

Ελευθερία, αγωνισμός και δημιουργική πράξη κατά τον Κ.Καστοριάδη

Μέσα στην προοπτική του προτάγματος της αυτονομίας, προσπαθήσαμε να προσδιορίσουμε τον σκοπό....ως, πρώτον, την εγκαθίδρυση ενός άλλου τύπου σχέσεως ανάμεσα στο αυτοστοχαζόμενο υποκείμενο, υποκείμενο θελήσεως και σκέψης, και το ασυνείδητό του, δηλαδή τη ριζική του φαντασία, και, δεύτερον, ακριβώς την απελευθέρωση της ικανότητάς του να ποιεί και να πράττει, δηλαδή να σχηματίζει ένα ανοιχτό πρόταγμα για την ζωή του και να δουλεύει μέσα σε αυτό το πρόταγμα.

Κορνήλιος Καστοριάδης, Οι ομιλίες στην Ελλάδα

Η αυτονομία δεν είναι το κλείσιμο αλλά το άνοιγμα: οντολογικό άνοιγμα, δυνατότητα να ξεπεραστεί το πληροφορησιακό, γνωστικό και οργανωτικό κλείσιμο που χαρακτηρίζει τα αυτοσυγκροτούμενα, αλλά ετερόνομα όντα.....

Η αυτονομία είναι λοιπόν, για μας, στο κοινωνικό επίπεδο: η ρητή αυτοθέσμιση, που ξέρει πως είναι τέτοια. Και η ιδέα αυτή εμπνύχώνει το πολιτικό πρόταγμα της εγκαθίδρυσης μιας αυτόνομης κοινωνίας.

Κορνήλιος Καστοριάδης, Χώροι του Ανθρώπου

Η ακόλουθη πραγμάτευση της ελευθερίας ανασκευάζει και αναθεωρεί παραδεδομένες αντιλήψεις με τρόπους που αντιμετωπίζουν κριτικά τις αδυναμίες της ουσιοκρατικής ελευθερίας και της αρνητικής ελευθερίας. Η ανασυγκρότηση της έννοιας αναδεικνύει τις διαστάσεις της αυτονομίας, της ανοικτής επιλογής και της αυτοδημιουργίας, τις οποίες ο Μαρξ, ο Καντ και ο Μπερλίν περιέβαλαν με αξία, αλλά και τις υπέσκαψαν λόγω της προσήλωσής τους σε μια παγιωμένη, σταθερή σύλληψη του ατόμου και της «ουσίας του» ή λόγω της αδιαφορίας τους για τη σύσταση του εαυτού και τα δεσμά του.

Σύμφωνα με την προτεινόμενη επανερμηνεία της ελευθερίας, τα ελεύθερα άτομα και οι ελεύθερες συλλογικότητες χαράσσουν την πορεία τους στη ζωή λαμβάνοντας αναστοχαστικά αποφάσεις και επιλέγοντας από πραγματικά διαθέσιμες εναλλακτικές, οι οποίες όμως μπορούν να επεκτείνονται σε νέες δυνατότητες που φέρνουν στο φως οι ίδιοι οι δρώντες. Διεκδικούν έτσι την ελευθερία να αμφισβητούν, να αναμορφώνουν και να επανεπινοούν τα πλαίσια της ύπαρξής τους πέρα από προκαθορισμένα όρια. Για να διευρυνθεί ο ανοικτός αυτοπροσδιορισμός και το πραγματικό φάσμα των επιλογών και της ελεύθερης δημιουργίας απαιτούνται ιδιαίτερες προδιαθέσεις, πρακτικές και ρυθμίσεις. Η ελευθερία επιστρατεύει έτσι μια διαρκή διαδικασία κριτικής αντίστασης ενάντια στους κοινωνικούς και τους ψυχικούς φραγμούς και περιορισμούς.

Αυτόνομο υποκείμενο;

Ο πυρήνας

Η συγκρότηση μιας ελεύθερης υποκειμενικότητας (ενός αυτόνομου ατόμου) ενέχει πολλές πτυχές και προϋποθέσεις από τη σκοπιά του Καστοριάδη. Στο επίκεντρό της βρίσκεται ο εσωτερικός αυτο-προσδιορισμός που τροφοδοτείται από την καλλιέργεια μιας άλλης σχέσης, μιας άλλης στάσης προς τον εαυτό με άξονα (α) την αποδέσμευση της ατομικής φαντασίας (β) τον κριτικό αναστοχασμό και τη διαβουλευτική διαμόρφωση της βούλησης (Καστοριάδης, 1997: 143, 165-166, 329-330, Καστοριάδης, 1990: 43-97). Σε υποκειμενικό επίπεδο, το «πρόταγμα της αυτονομίας», όπως το ονομάζει ο Καστοριάδης, επιζητεί

πρώτον, την εγκαθίδρυση ενός άλλου τύπου σχέσεως ανάμεσα στο αυτοστοχαζόμενο υποκείμενο, υποκείμενο θελήσεως και σκέψης, και το ασυνείδητό του, δηλαδή τη ριζική του φαντασία, και δεύτερον, ακριβώς την απελευθέρωση της ικανότητάς του να ποιεί και να πράττει, δηλαδή να σχηματίζει ένα ανοιχτό πρόταγμα για την ζωή του και να δουλεύει μέσα σε αυτό το πρόταγμα.

(Καστοριάδης, 1990: 89)

Ο αναστοχασμός ονομάζει εδώ μια κίνηση με την οποία τα άτομα αποστασιοποιούνται εν μέρει από αυτό

που σκέφτονται και αυτό που κάνουν, το καθιστούν αντικείμενο της σκέψης τους και το μελετούν σε σχέση με το νόημά του, την εγκυρότητά του και την επιθυμητότητά του. Στοιχεία της ταυτότητας του εαυτού υπόκεινται έτσι σε αξιολόγηση και μετασχηματισμό. Η κριτική αυτο-εξέταση δεν περιορίζεται σε επιμέρους απόψεις και δράσεις, αλλά εκτείνεται ως τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις και τα κίνητρά τους. Επιπλέον, ο αναστοχασμός δεν εξαιρεί τίποτε από την κριτική του, αποκηρύσσει την πίστη σε απόλυτες αξίες και παίρνει αποφάσεις για τις αρχές και τις επιθυμίες του εαυτού, οι οποίες αποφάσεις υπόκεινται σε αναθεώρηση (Καστοριάδης, 1997: 102-103, 122,158, 160, 194, 267-9, Καστοριάδης, 1991: 21). Η διαβούλευση συνίσταται σε μια αναστοχαστική λήψη αποφάσεων με την οποία τα αποτελέσματα του αναστοχασμού επιδιώκουν να επηρεάσουν τους παράγοντες που κατευθύνουν τη δράση του ατόμου. Τέλος, ένα αυτόνομο υποκείμενο διατηρεί μια ανοικτή αλληλεπίδραση με το ψυχικό φαντασιακό του και κινητοποιεί τις δημιουργικές του ικανότητες στη διάπλαση και την αναμόρφωση της ζωής του. Η φαντασία συντείνει σε μια ανοικτή αυτο-δημιουργία η οποία μπορεί να ξεφεύγει από τα καθιερωμένα και στενά περιθώρια επιλογών.

Ο αυτοπροσδιορισμός με αυτές τις τέχνες του αναστοχασμού, της διαβούλευσης και της φαντασίας προάγει την ελευθερία με ποικίλους τρόπους. Το κυριότερο είναι ότι η ελεύθερη επιλογή φτάνει να καθορίζει επίσης τα θεμέλια της σκέψης και της δράσης. Τα ελεύθερα άτομα αναπτύσσουν τη δύναμη να επηρεάζουν τις προτιμήσεις τους και να αποφασίζουν για τις κατευθυντήριες αρχές και τους στόχους τους. Αυτή η πρακτική αντιστοιχεί στον ορισμό της αυτονομίας που δίνουν τα λεξικά: τα άτομα «δίνουν τον νόμο στον εαυτό τους» με την έννοια ότι ασκούν έλεγχο στη συμπεριφορά τους και ορίζουν τους παράγοντες που την καθοδηγούν. Όταν κανείς παρωθείται παθητικά από επιθυμίες, εσωτερικευμένους κανόνες και απολιθωμένες συνήθειες είναι ένα ενεργούμενο ανεξάρτητων αιτιών. Η ετερονομία συρρικνώνει τις επιλογές μας ελέγχοντας τα ίδια τα αξιώματα της σκέψης και τα κίνητρα της δράσης που μας ωθούν σε ορισμένες κατευθύνσεις εξοβελίζοντας άλλες δυνατότητες. Η αυτο-εξέταση και αυτο-αμφισβήτηση μπορούν να δημιουργήσουν μια απόσταση από τις εδραιωμένες αντιλήψεις και τους κυρίαρχους σκοπούς μας, επιτρέποντάς μας να διανοηθούμε εναλλακτικές δυνατότητες: το δεδομένο νόημα της σκέψης, της δράσης και της ύπαρξής μας παύει να αποτελεί μια ανεξάρτητη αιτία...και ανοίγεται μια πραγματική δυνατότητα επιλογής του νοήματος που δεν καθορίζεται από πριν (Καστοριάδης, 1991: 165).

Το ερώτημα που τίθεται, λοιπόν, είναι αν αυτή η αναστοχαστική άσκηση της σκέψης που στρέφεται πάνω στον εαυτό της έχει αξία για την ελευθερία. Η επιθυμία μας να κάνουμε κάτι, και η δεύτερης τάξης επιθυμία μας να έχουμε αυτή την επιθυμία, ενδέχεται να απορρέουν από βαθιά ριζωμένες αρχές και επιθυμίες τις οποίες δεν έχουμε δεχθεί συνειδητά. Όταν συμβαίνει αυτό, μπορούμε άραγε να μιλούμε για ελευθερία ή μήπως οι επιθυμίες και η δράση μας κανονίζονται από παράγοντες που δρουν σε ένα βαθύτερο και αδιαφανές επίπεδο; Για να ελαττωθεί κατά το δυνατόν αυτή η πιθανότητα, ο αναστοχασμός δεν πρέπει να αρκείται στις επιφανειακές επιθυμίες του πρώτου επιπέδου, αυτές που νιώθουμε άμεσα να υποκινούν τη δράση μας, αλλά θα πρέπει να αναζητεί τα βαθύτερα αντικείμενα των επιθυμιών και τις βαθύτερες αντιλήψεις που μας διαπνέουν, έτσι ώστε να μην τους επιτρέπει να ρυθμίζουν τη συμπεριφορά του ατόμου ως φυσικοί αυτοματισμοί, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο για διαφορετικές επιλογές και δυνατότητες, πέρα από ανεξέλεγκτους και παγιωμένους παράγοντες που μας χειραγωγούν πνευματικά και ψυχικά.

Αυτονομία και το κοινωνικό υποκείμενο

Αυτή η προσέγγιση στην αυτονομία φανερώνει τη σημασία της αν ανακαλέσουμε στη μνήμη τις ιδέες του Καστοριάδη (και όχι μόνον) για το ανθρώπινο ον. Ως προϊόν της κοινωνικοποίησης και φορέας μιας ασυνείδητης ψυχής, το άτομο κυριαρχείται, ρυθμίζεται και παρεμποδίζεται από εσωτερικές ορμές και εσωτερικευμένες κοινωνικές πειθαρχίες. Υπ'αυτό το πρίσμα, ο αναστοχασμός και η φαντασία αποτελούν βασικούς στυλοβάτες και προϋποθέσεις μιας πραγματικής ελευθερίας, αν ελευθερία σημαίνει ότι δεν καθοδηγούμαστε από προϋπάρχοντες παράγοντες ανεξάρτητους από τη βούλησή μας (Καστοριάδης, 1991: 165).

Επειδή μη επιλεγμένοι παράγοντες (εσωτερικευμένες κοινωνικές αντιλήψεις, ασυνείδητες ορμές) ενυπάρχουν πάντα στα άτομα και επιδρούν πάνω τους, η απόφαση ότι «οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι» δεν αληθεύει. Η ελευθερία είναι μια δυνατότητα παρά μια φυσική κατάσταση. Και απαιτεί μια κριτική αναμέτρηση με τους πάντοτε παρόντες παράγοντες που διέπουν τη σκέψη και τη δράση μας. Εδώ εντοπίζουμε τη θεμελιώδη στροφή στη φιλοσοφία της ελευθερίας που συντελέστηκε μετά την «κριτική του υποκειμένου». Αντί να είναι «φυσικά» ελεύθερο και κυρίαρχο, το υποκείμενο είναι «φυσικά» δέσμιο κοινωνικών και ασυνείδητων δυνάμεων. Το συμπέρασμα που πρέπει να συναγάγουμε δεν είναι ότι η ελευθερία είναι μια χίμαιρα, αλλά ότι μας καλεί σε ένα διαρκή αγώνα. Δεν είναι μια κατάσταση που επιτυγχάνεται άπαξ και διαπαντός, αλλά μια αγωνιστική διαδικασία. Μέσα από πρακτικές επιμέλειες του εαυτού και αυτο-ενδυνάμωσης, η ελευθερία μπο-

ρεί να σπάσει τους τωρινούς φραγμούς της, αν και δεν μπορεί ποτέ να γίνει απόλυτη και πλήρης.

Το γεγονός της κοινωνικής κατασκευής συνιστά μια θεμελιώδη πρόκληση για την ελευθερία, γιατί συνεπάγεται καθαυτό μια βαθιά υποταγή σε εξωτερικά επιβεβλημένους νόμους (Καστοριάδης, 1997: 168, 267, 271, Καστοριάδης, 1985: 154-163). «Ο καθένας από μας νομίζει πως είναι ο εαυτός του και ο ίδιος αλλά στα 99,99% είναι ένα απόσπασμα της κοινωνίας που περπατάει και τίποτα περισσότερο. Για να γίνει κάτι περισσότερο χρειάζονται άλλες προϋποθέσεις» (Καστοριάδης, 1990: 44). Κοινωνικά κριτήρια, αξίες και προκαταλήψεις εποικίζουν το υποκείμενο από τις απαρχές της ζωής του και παγιώνονται σταδιακά σχηματίζοντας σιωπηλούς άξονες σκέψης και δράσης. Η συνήθεια γίνεται δεύτερη φύση, και η σκέψη να κάνουμε κάτι διαφορετικό διαγράφεται από τον ορίζοντα. Η συνειδητή προσήλωση σε κοινωνικές αρχές εμπεδώνεται επίσης συχνά με νομιμοποιητικές πεποιθήσεις που επενδύουν ιστορικές μορφές και κανόνες με απόλυτο κύρος, ιερότητα ή φυσικότητα. Η συνήθεια και η πραγματοποίηση κοινωνικών θεσμών κρατούν τα άτομα δέσμια των ιδιαίτερων αξιωμάτων του χρόνου και του τόπου τους και συγκαλύπτουν την υποταγή τους στη θεσμισμένη κοινωνία (Καστοριάδης, 1997: 264). Το άτομο εγκλωβίζεται σε στατικά σχήματα δράσης, που διαγράφουν εναλλακτικές δυνατότητες και παρεμποδίζουν νέα ξεκινήματα στη ζωή τους.

Οι εσωτερικευμένοι κανόνες στήνουν έναν ισχυρό μηχανισμό κοινωνικής εξουσίας κατευθύνοντας τα υποκείμενα δράσης ώστε να συμπεριφέρονται με συγκεκριμένους τρόπους χωρίς φανερό εξαναγκασμό. Η κοινωνική χειραγώγηση του ατόμου, που αποτελεί καθαυτή μια αιτία ανελευθερίας, μπορεί να εξυπηρετεί επίσης τη διαιώνιση δομών υποταγής οδηγώντας τα άτομα να αναπαράγουν «με τη βούλησή τους» ρόλους που στενεύουν τα περιθώρια των επιλογών τους και τα θέτουν κάτω από τον ζυγό άλλων (Καστοριάδης, 1991: 149-150, Hirschmann, 2003: 98-99, 188-189).

Η σημασία του αναστοχασμού και της φαντασίας στη ζωή των ατόμων έγκειται ακριβώς στο ότι ανοίγουν δρόμους πέρα από τον παθητικό εγκλωβισμό σε κοινωνικά καλούπια, και συντελούν έτσι στην αντίσταση ενάντια στην εθελοδοουλία. Ο αναστοχασμός αντλεί δύναμη από μια εικόνα για την πραγματικότητα που φωτίζει τον τυχαίο και μη αναγκαίο χαρακτήρα της. Όταν οι ιδέες και οι πρακτικές που επικρατούν σε ένα κοινωνικό περιβάλλον θεωρούνται «φυσικές», εντολές του Θεού, ορθολογικές επιταγές ή ιερές παραδόσεις, εδραιώνονται ως το αυτονόητο πλαίσιο της ζωής και τίθενται υπεράνω αμφισβήτησης (Καστοριάδης, 1997: 86, 133, 265, Καστοριάδης, 1990: 45, 88). Απεναντίας, η επίγνωση ότι όλες οι αρχές είναι συμβατικές και ιστορικά μεταβλητές μπορεί να υποδαυλίσει μια αποστασιοποίηση και ένα σκεπτικισμό. Όταν κανένα συγκεκριμένο σύνολο αρχών, πρακτικών και δυνατοτήτων δεν εκλαμβάνεται ως αναγκαίο ή απολύτως έγκυρο, δεν αποκλείονται ούτε απωθούνται εξ ορισμού άλλες δυνατότητες. Ξεκινώντας από αυτή την αποστασιοποίηση, ο αναστοχασμός διεισδύει στις κοινωνικές δομές της προσωπικής ταυτότητας, θεματοποιεί κατεστημένες αρχές και αντικείμενα, και διερωτάται για το νόημά τους υπό το φως άλλων κριτηρίων, πρισμάτων και αρχών. Η αναστοχαστική δραστηριότητα κλονίζει έτσι την αστόχαστη κυριαρχία των κοινωνικών κατασκευών, ανοίγει τη δυνατότητα απόρριψης ή συνειδητής αποδοχής τους και καθιστά δυνατές διαφορετικές επιλογές. Το αποτέλεσμα είναι μια διασάλυση του εγκλωβισμού στην κοινωνική κατασκευή του ατόμου και ένας βαθμός ενεργού αυτο-δημιουργίας εκ των υστέρων. Ο κοινωνικά κατασκευασμένος εαυτός μπορεί συνειδητά να απορρίψει, να κρίνει και να αναθεωρήσει τις κοινωνικές του έξεις και αρχές (Καστοριάδης, 1997: 271).

Ο νόμος είναι η δόξα μας και ξέρουμε ότι είναι η δόξα μας. Συνεπώς όχι μόνον τον εκάναμε αλλά αν σκεφτούμε εύλογα, στοχαστικά και βουλευτικά ότι πρέπει να τον αλλάξουμε, μπορούμε να τον αλλάξουμε, δεν είμαστε αποξενωμένοι απ'την ίδια μας την δημιουργία... [Το υποκείμενο γίνεται αυτόνομο] δεχόμενο, προσδεχόμενο, αναλαμβάνον τα περιεχόμενα του ασυνειδήτου, ανακλώντας και στοχαζόμενο και αυτοστοχαζόμενο πάνω σε αυτά, και καθιστάμενο ικανό να επιλέξει με σχετική διαύγεια ανάμεσα στις ενορμήσεις και στις ιδέες, για να αποφασίσει ποιες θα προσπαθήσει να πραγματοποιήσει.

(Καστοριάδης, 1990: 62, 81)

Μια τέτοια κριτική στάση προς την κοινωνική ταυτότητα ενισχύει επίσης την ελευθερία στο μέτρο που πλήττει τα εσωτερικά θεμέλια των καταπιεστικών κοινωνικών συνθηκών: τους βαθιά ριζωμένους κοινωνικούς νόμους που υποστηρίζουν υποτελείς ρόλους και τις κοινωνικές αρχές ή αντιλήψεις που περιβάλλουν με τον μανδύα της φυσικότητας τα δεσμά της κυριαρχίας ή εμφυσούν έναν δουλοπρεπή φόβο απέναντι στις κοινωνικές εξουσίες. Η κριτική μπορεί να αντλήσει τα όπλα της από ασυνέπειες και αντιφάσεις στον ιστό των κοινωνικών νοημάτων. Ο αναστοχασμός μπορεί να δανειστεί υλικά επίσης από εναλλακτικές παραδόσεις νοημάτων και αξιών που συντηρούνται από μειονότητες ή ξένους πολιτισμούς. Και, τέλος, το ριζικό φανταστικό οραματίζεται ιδέες και οπτικές πέρα από την κυρίαρχη κουλτούρα όταν φαντάζεται εναλλακτικά ιδεώδη ή συλλαμβάνει νέους τρόπους κατανόησης των πραγμάτων (Καστοριάδης, 1985: 157, Καστοριάδης, 1997: 269).

Το δημιουργικό φαντασιακό αποτελεί τον δεύτερο πυλώνα της αυτονομίας στον Καστοριάδη. Μας επιτρέπει να αποδράσουμε από τα κυκλώματα της συνήθειας και της ανατροφής μας. Αν δεν υπήρχε η δυνατότητα να συμβεί κάτι καινούριο στη ζωή μας, η ελευθερία που μας δίνει ο κριτικός αναστοχασμός πάνω στον εαυτό μας θα παρέμενε εκ των προτέρων οριοθετημένη από τα δεδομένα ιστορικά πλαίσια (Καστοριάδης, 1990: 83-91, Καστοριάδης, 1997: 160). Το φαντασιακό κυοφορεί νέες δυνατότητες και πλουτίζει ως εκ τούτου το εύρος των επιλογών και την ικανότητα να διαμορφώσουμε τις ζωές μας πέρα από κάθε δεδομένο από πριν σύνολο δυνατοτήτων και ευκαιριών.

Ως τέτοια, η ελεύθερη έκφραση της φαντασίας είναι μια έκφραση και πραγμάτωση της ελευθερίας εφόσον η δημιουργικότητα ανήκει στις λειτουργίες και τις ικανότητες των ανθρώπων. Αλλά η απελευθέρωση και η κινητοποίηση της φαντασίας έχει επίσης εργαλειακή αξία. Αυξάνει την ικανότητα του ατόμου να συγκροτεί ελεύθερα τον τρόπο ζωής του. Με την επινόηση νέων ιδεών, αντικειμένων, σχέσεων και πρακτικών, το άτομο μπορεί να κάνει πράξη την αυτονομία με τη ριζική έννοια της «θέσης του νόμου» από το υποκειμένο για τον εαυτό του, για τη σκέψη και τη δράση του. Το φαντασιακό απελευθερώνει, επίσης, άτομα και συλλογικότητες εφόσον τους δίνει τη δυνατότητα να αποδράσουν από την ταυτότητα, την επαναλαμβανόμενη κίνηση μέσα σε ρουτίνες και στερεότυπα σχήματα. Η ελευθερία επιλογής καθίσταται έτσι δυνάμει απεριόριστη και τα άτομα αποκτούν μια ριζοσπαστική αυτονομία από τα κοινωνικά τους περιβάλλοντα εφόσον σκέφτονται και δρουν με τρόπους που ξεφεύγουν από το ρεπερτόριο των διαθέσιμων μορφών.

Οι πράξεις της πρωτότυπης δημιουργίας του εαυτού και του βίου μας είναι πράξεις αντίστασης ενάντια σε κοινωνικές δυνάμεις που μας χειραγωγούν προγραμματίζοντας το ίδιο το φάσμα των νοητών και θεμιτών επιλογών. Η χειραφέτηση μέσα από νέες δημιουργίες μπορεί να φαίνεται μάταια ή επιτευδεμένη, αλλά γίνεται ξεκάθαρα κρίσιμη και επιτακτική όταν οι υπαρκτές επιλογές είναι υπερβολικά περιοριστικές ή καταπιεστικές. Οι ρόλοι που ήταν διαθέσιμοι στις γυναίκες σε πατριαρχικές κοινωνίες θέσπιζαν την υποταγή τους και τον αποκλεισμό τους από τις ελευθερίες της δημόσιας ζωής. Πριν από αρκετά πρόσφατες ιστορικές εξελίξεις, οι έμφυλες ταυτότητες που μπορούσαν να επιτελεστούν δημόσια στις δυτικές κοινωνίες ήταν αυστηρά και στενά προκανονισμένες. Και στις δύο περιπτώσεις, η ελευθερία ατόμων και συλλογικοτήτων αναπτύχθηκε όχι με την πραγματοποίηση διαφορετικών επιλογών από το ευρετήριο των υπαρκτών εναλλακτικών αλλά με την επινόηση νέων δυνατοτήτων.

Η ψυχή της αυτονομίας

Το ίδιο δίπτυχο φαντασίας και αναστοχασμού αυξάνει την ελευθερία από ασυνείδητες ορμές. Αν αφανή κίνητρα και φαντασιώσεις μπορούν να κατευθύνουν τη δράση πίσω από την πλάτη της συνειδησης, μια αναστοχαστική κατατριβή με τον εαυτό γίνεται απαραίτητη για να υπάρξει αυτόνομη επιλογή. Για να χαλαρώσει κανείς τα δεσμά των ασυνείδητων ορμών θα πρέπει να εγκύψει στις παρούσες επιθυμίες, παραστάσεις και δεσμεύσεις του, να στοχαστεί πάνω στα θεμέλιά τους και να αναζητήσει το νόημά τους και τις πιθανές συσχετίσεις τους με χαμένα αντικείμενα επιθυμίας. Η ανάσυρση και η κριτική διερεύνηση ασυνείδητων ορμών μπορεί να τις καταστήσει αντικείμενο διαβούλευσης και συνειδητής απόφαση. Ως αποτέλεσμα, αντί να άγονται και να φέρονται από σκοτεινές ψυχικές δυνάμεις, τα άτομα μπορούν να κυβερνήσουν συνειδητά τον εαυτό τους φιλτράροντας ποια στοιχεία από τις επιθυμίες τους θα περνούν στις δράσεις και στα λόγια τους. Το ζήτημα για τα αυτόνομα άτομα είναι να παύσουν να είναι υποδουλωμένα στο ασυνείδητο και να μπορούν να ανακόψουν παρορμητικές και ψυχαναγκαστικές συμπεριφορές, γνωρίζοντας συνειδητά τις ορμές και τις επιθυμίες που τα ωθούν στη μία ή την άλλη κατεύθυνση (Καστοριάδης, 1990: 80-83, Καστοριάδης, 1985: 153-158).

Η διττή προσέγγιση του Καστοριάδη στην αυτονομία εισάγει στο πεδίο αυτό μια σειρά κρίσιμων αναθεωρήσεων. Πρώτον, η κριτική αναμέτρηση με τις ασυνείδητες δυνάμεις αποτελεί πρόοδο σε σχέση με την Καντιανή αυτονομία και άλλες σύγχρονες εννοιολογήσεις της ελευθερίας που παραβλέπουν τους ασυνείδητους φραγμούς και τις σκοτεινές ψυχικές ορμές. Επίσης, το δυναμικό ασυνείδητο οδηγεί σε μια βελτιωμένη σύλληψη της αναστοχαστικής αυτονομίας. Από τη σκοπιά του, ο απόλυτος αναστοχασμός και η πλήρης ορθολογική αυτοκυριαρχία είναι αδύνατα. Ο αναστοχασμός δεν συνίσταται «σε μια ‘συνειδητοποίηση’ πραγματοποιημένη για πάντα, αλλά σε μια *άλλη σχέση* συνειδητού και ασυνείδητου, διαύγειας και φαντασιακής λειτουργίας, σε μια *άλλη στάση* του υποκειμένου απέναντι στον εαυτό του, σε μια βαθιά τροποποίηση του μίγματος ενεργητικότητας-παθητικότητας» (Καστοριάδης, 1985: 154). Στόχος είναι η επίτευξη ενός υψηλότερου βαθμού αναστοχαστικότητας και επιλογής σε σχέση με τα κίνητρα της δράσης, ακόμη και αν η απόλυτη διαύγεια για τον εαυτό μας είναι ανέφικτη.

Δεύτερον, η επανερμηνεία της αυτονομίας που εισηγείται ο Καστοριάδης ενσωματώνει την κριτική του ορθολογικού αυτοελέγχου ως ιδεώδους της ελευθερίας και προσβλέπει σε μια πιο εποικοδομητική ισορροπία

ανάμεσα στον λόγο και την επιθυμία. Η ελευθερία προάγεται από μια διαλεκτική αλληλεπίδραση ανάμεσα στα δύο η οποία αποφεύγει τόσο την τυραννία του λόγου όσο και μια αχαλίνωτη «απελευθέρωση της επιθυμίας». Η διαρκής άσκηση του ορθολογικού ελέγχου μπορεί να στραγγαλίσει τον αυθορμητισμό, να καταστείλει την επιθυμία και να απαγορεύσει στιγμές ανεμελιάς ή πρωτοτυπίας (Whitebook, 1996: 86-89, 218-219, Kateb, 2002: 104). Από την άλλη, και ενάντια στις διακηρύξεις ενός ρομαντισμού που αναστήθηκε από στοχαστές όπως ο Ράιχ και ο Μαρκούζε, η ελευθερία δεν τάσσεται μονομερώς στο πλευρό της επιθυμίας. Η επιθυμία μπορεί να είναι το ίδιο καταπιεστική όσο και η συμμόρφωση με τις αυστηρές επιταγές του οικουμενικού λόγου. Άκαμπτες και ανεξέλεγκτες ορμές ενδέχεται να εξαναγκάσουν τα άτομα να δρουν ενάντια στη θέλησή τους, και είναι πιθανόν να οδηγούν σε συμπεριφορές που τα άτομα απορρίπτουν από τη σκοπιά άλλων προτιμήσεων ή αντιλήψεων. Η «απελευθέρωση της επιθυμίας» μπορεί να υπονομεύσει τη δράση όταν συγκρουόμενες επιθυμίες ωθούν την πράξη σε αντιφατικές κατευθύνσεις που αλληλοακυρώνονται. Τέλος, ένα άτομο που χειραγωγείται από τυχαίες επιθυμίες που εμφανίζονται μέσα του έχει απεμπολήσει την ελευθερία του να αποφασίζει και έχει γίνει υποχείριο ανεξάρτητων δυνάμεων.

Ενάντια και στον ορθολογισμό και στον πανσεξουαλισμό, η ελευθερία τρέφεται από ένα πιο ενοποιημένο και ισορροπημένο ήθος αλληλεπίδρασης ανάμεσα στον λόγο και την επιθυμία το οποίο δύναται να σχηματίσει μια πιο τολμηρή μορφή υποκειμένου (προσωπικότητας). Αυτό το υποκείμενο θα απέρριπτε τον αντιπαραγωγικό μηχανισμό της απόθησης στη διαχείριση των παράνομων ή αθέμιτων ορμών του, αλλά δεν θα παρασυρόταν σε έναν αστόχαστο ηδονισμό. Θα εφάρμοζε, αντίθετα, μια ιδιαίτερη πρακτική αναστοχασμού η οποία συντείνει στην αυτονομία.

Η αυτονομία προϋποθέτει αυτο-έλεγχο, αυτοκριτική και διαβούλευση γύρω από τα αντικείμενα της επιθυμίας, με οδηγό αναστοχαστικούς κανόνες και γνώμονες της φρόνησης. Αλλά ο Καστοριάδης προτείνει επίσης μια αντίστροφη κίνηση που τείνει προς την (προσεκτική) απελευθέρωση του ασυνείδητου φαντασιακού: την απελευθέρωση των ασυνείδητων φαντασιώσεων από την κοινωνική απόθηση την οποία επιτελεί το ορθολογικό εγώ, την αποκάλυψη και μερική εκπλήρωση της ασυνείδητης επιθυμίας. «Ο πόθος, οι ενορμήσεις... είναι κι αυτές ο εαυτός μου, και πρέπει να τις οδηγήσω όχι μόνο στη συνείδηση, αλλά και στην έκφραση και στην ύπαρξη» (Καστοριάδης, 1985: 154). «[Ε]νας από τους σκοπούς της αναλύσεως είναι ακριβώς να απελευθερώσει αυτόν τον παραστασιακό ρου από την απόθηση την οποία υφίσταται συνήθως εκ μέρους ενός εγώ που είναι ακριβώς ένα, κατά κανόνα, κατά πρώτη προσέγγιση, άκαμπτο και, ουσιαστικά, κοινωνικό κατασκευάσμα» (Καστοριάδης, 1990: 81).

Για να αποφύγουμε την καταστολή του φαντασιακού (των παραστάσεων, των προθέσεων, των συναισθημάτων) και να προαγάγουμε τη δημιουργικότητα και την ελευθερία, η εσωτερική μας διαβούλευση πρέπει να διεξάγεται με μια ανοικτόμυαλη, «φιλελεύθερη» διάθεση. Ο αυτοέλεγχος πρέπει να μετρίζεται και να συνυφαίνεται με μια βούληση πειραματισμού και μια ευαισθησία στις λανθάνουσες ή τις νέες δημιουργίες της φαντασίας. Ο σκοπός εν προκειμένω δεν είναι μόνον να υποτάξουμε την ασυνείδητη ψυχή στην εξουσία της νηφάλιας λογικής, αλλά επίσης να βαδίσουμε δοκιμαστικά στην αντίθετη κατεύθυνση και να εκθέσουμε το υποκείμενο της σκέψης στην ετερογένεια και την ιδιομορφία του ασυνείδητου (Καστοριάδης, 1990: 81, 83, 89, 91, Καστοριάδης, 1985: 154-155). Ο λόγος και η κυριαρχία θα πρέπει να συζευχθούν με μια διάθεση κριτικής απόκρισης σε απρόβλεπτα συμβάντα και στιγμές «ανέμελης» αυτο-εγκατάλειψης.

Υπό τη μορφή αυτή, η ελευθερία από τους καταναγκασμούς του ελέγχου, η κατάφαση της επιθυμίας και η ελευθερία να δοκιμάσουμε νέες εμπειρίες μπορούν να συμβαδίσουν με τον συνετό αυτοπροσδιορισμό και την ελευθερία από ψυχικές καθηλώσεις (Καστοριάδης, 1997: 128, 132-133). Η δοκιμαστική απελευθέρωση του ασυνείδητου από τα δεσμά της κοινωνικής απόθησης μπορεί να πυροδοτήσει αλλαγές στην κοινωνική ταυτότητα, και ενισχύει την ελευθερία από τις κοινωνικές επιβολές. Αντλώντας έμπνευση από τη δημιουργική δεξαμενή του ασυνείδητου, το άτομο μπορεί να σκεφτεί και να δράσει διαφορετικά από τους καθιερωμένους κανόνες της ύπαρξης.

Τα όρια της αυτονομίας, η ελεύθερη βούληση και άλλες ενστάσεις

Οι κριτικές επιθέσεις στο νεωτερικό υποκείμενο αποκήρυξαν το ιδανικό της αυτονομίας ως ορθολογικού αυτοκαθορισμού ή αυτοδημιουργίας επικαλούμενες, μεταξύ άλλων, το ασυνείδητο και την κοινωνική κατασκευή του εαυτού. Στον βαθμό που η σκέψη ρυθμίζεται ασυνείδητα και κανονίζεται από κοινωνικούς Λόγους, δηλαδή κοινωνικά συστήματα σημασιών, ο στοχασμός δεν μπορεί να είναι αυτόνομος. Αλλά αυτό το επιχείρημα δεν έχει μεγάλη ισχύ απέναντι σε μια ηθική της αυτονομίας που εδράζεται σε μια αναθεωρημένη ερμηνεία της ικανότητας δράσης και δεν διεκδικεί την πλήρη κυριαρχία του υποκειμένου. Η αυτονομία νοηματοδοτείται τώρα ως ένας αγώνας μέσω του οποίου το άτομο γίνεται λιγότερο παθητικό προϊόν των συγκυριών και

περισσότερο δημιουργός του τρόπου ζωής του (Καστοριάδης, 1997: 168, Καστοριάδης, 1985: 153-160). Αλλά αυτή «η δραστηριότητα του υποκειμένου που 'εργάζεται πάνω στον ίδιο του τον εαυτό' συναντά σαν αντικείμενό της το πλήθος των περιεχομένων (τον λόγο του Άλλου), με το οποίο δεν τελειώνει ποτέ» (Καστοριάδης, 1985: 155).

Το γεγονός ότι τα νήματα της σκέψης μας υφαίνονται από κοινωνικά νοήματα δεν αποκλείει μια πραγματιστική διαδικασία κριτικού και συνειδητού αυτοσχηματισμού. «Το Εγώ της αυτονομίας...είναι η ενεργός και διαυγής αρχή που αναδιοργανώνει συνεχώς τα περιεχόμενα βοηθούμενη από τα ίδια αυτά περιεχόμενα, που παράγει μ'ένα υλικό και σε συνάρτηση με ανάγκες και ιδέες, οι οποίες είναι μείγμα αυτού που βρήκε να υπάρχει ήδη και αυτού που η ίδια παρήγαγε» (Καστοριάδης, 1985: 175). Κάθε πολιτισμός έχει μια σχετικά χαλαρή συνοχή, είναι μεταβλητός και μπορεί να τα διατρέχεται από αντιφάσεις. Το ασυνείδητο, από την πλευρά του, δεν μπορεί να ξεγράψει κάθε δυνατότητα πνευματικής ανεξαρτησίας, για τους λόγους που αναφέραμε πιο πάνω. Τέλος, μια ικανότητα για πρωτότυπη δημιουργία μπορεί να γίνει δεκτή ως εύλογη υπόθεση, η οποία δεν φαντασιώνεται μια πλήρη αυτοδημιουργία εξ αρχής, αλλά αναφέρεται μόνο σε επεισόδια καινοτομίας ή υπέρβασης επιμέρους κοινωνικών πλαισίων.

Το σωρευτικό αποτέλεσμα αυτών των αναθεωρητικών κινήσεων είναι μια επανερμηνεία της αυτονομίας με τη λογική της μερικής αυτο-διαμόρφωσης που γίνεται υπό όρους και είναι μερική (Καστοριάδης, 1997: 168-169). Οι ορίζοντες της αυτονομίας, ωστόσο, εκτείνονται στο άπειρο. Τα άτομα μπορούν να σπάσουν τα καλούπια που επιβλήθηκαν στη σκέψη και τη δράση τους μέσω της κοινωνικοποίησης και των ατομικών ιστοριών των συναισθημάτων και της επιθυμίας. Η κριτική σκέψη, η διαβούλευση και η φαντασία διανοίγουν νέους ορίζοντες. Μπορεί ο πλήρης αυθορμητισμός και η απόλυτη ανεξαρτησία να είναι πέρα από τις δυνάμεις του υποκειμένου, αλλά η ελευθερία του μεγαλώνει σημαντικά με την οικοδόμηση μιας διαφορετικής σχέσης ανάμεσα στο ενεργό υποκείμενο και τη δεδομένη συγκρότησή του, ανάμεσα στην κίνηση και τη στάση, τη δραστηριότητα και την παθητικότητα. Το αυτόνομο υποκείμενο στρέφεται κατά καιρούς πάνω στον εαυτό του, στις αρχές, τους σκοπούς και τις δεσμεύσεις του και γίνεται έτσι ικανό να ξεφύγει από την υποδούλωση της επανάληψης και από τον εγκλωβισμό σε συγκριμένες, καθηλωμένες ταυτότητες (Καστοριάδης, 1991: 165).

Σε τι συνίσταται η αυτονομία του ατόμου σε σχέση με την ψυχή του; Στο ότι έχει κατορθώσει να εγκαθιδρύσει μια νέου είδους σχέση ανάμεσα στην στοχαστική και βουλευτική αρχή της ψυχής του και στις άλλες ψυχικές αρχές, όπως επίσης ανάμεσα στο παρόν του και στην ιστορία εκ της οποίας και μέσω της οποίας έγινε αυτό που είναι. Σχέση που του επιτρέπει να αποφύγει την υποδούλωση στην επανάληψη, να σκέπτεται τον λόγο των σκέψεών του και τα κίνητρα των πράξεών του....μέσα σ'αυτήν φτάνουμε σε μια πραγματική ελευθερία, με την έννοια ότι το υποκείμενο μπορεί να διαλέξει ανάμεσα στα νοήματα που του προσφέρονται ως οδηγοί για την πράξη του...

Μέσα στην προοπτική του προτάγματος της αυτονομίας, προσπαθήσαμε να προσδιορίσουμε τον σκοπό....ως, πρώτον, την εγκαθίδρυση ενός άλλου τύπου σχέσεως ανάμεσα στο αυτοστοχαζόμενο υποκείμενο, υποκείμενο θελήσεως και σκέψης, και το ασυνείδητό του, δηλαδή την ριζική του φαντασία, και, δεύτερον, ακριβώς την απελευθέρωση της ικανότητάς του να ποιεί και να πράττει, δηλαδή να σχηματίζει ένα ανοιχτό πρόταγμα για την ζωή του και να δουλεύει μέσα σε αυτό το πρόταγμα.
(Καστοριάδης, 1990: 64, 89)

Μια άλλη ένσταση θίγει τη θέση και τη λειτουργία του ριζικού φαντασιακού. Αν ο ισχυρισμός του Καστοριάδη είναι ότι η ελευθερία και η αυτονομία πραγματοποιούνται πληρέστερα όταν η δράση βαδίζει σε νέους δρόμους με την αρωγή του φαντασιακού, αυτή η αντίληψη φαίνεται αυθαίρετα περιορισμένη και περιοριστική. Κατά παράδοξο τρόπο, τα άτομα κατακτούν την ελευθερία από τα δεσμά της ταυτότητας, της κοινωνίας και της φύσης όταν οι επιλογές τους ακολουθούν μια συγκεκριμένη, προαποφασισμένη κατεύθυνση και υπακούν σε μια νέα κατηγορική προστακτική: να προκρίνουν το νέο, να κάνουν κάτι πρωτότυπο.

Είναι γεγονός ότι ο Καστοριάδης ευνοεί το πείραμα και τη δημιουργία ως πηγές αυτόνομης δράσης. Στη σκέψη του, αυτό δικαιολογείται εν μέρει επειδή ανιχνεύει στα άτομα μια ικανότητα για πρωτότυπη δημιουργία. Όταν οι κοινωνικές και ψυχικές καθηλώσεις έχουν χαλαρώσει μέσω του αναστοχασμού, η δημιουργικότητα έχει έναν ευρύτερο χώρο για να ξεδιπλωθεί (Καστοριάδης, 1994: 342-345). Επιπλέον, μια ζωή στα όρια μιας απολιθωμένης παράδοσης και στερεότυπων πρακτικών είναι μια ζωή υποταγμένη στην επανάληψη. Το άτομο μένει εγκλωβισμένο στις ίδιες ρουτίνες και επιλογές.

Παρόλα αυτά, κατά τον Καστοριάδη (1991: 165), η μη προαποφασισμένη απόφαση είναι πιο σημαντική από την καινοτομία και την πρωτοτυπία των νοημάτων που καθοδηγούν τη συμπεριφορά. Η συνειδητή διαβούλευση και δράση μπορούν να κινηθούν προς διάφορες κατευθύνσεις. Είναι ελεύθερες να αποδεχθούν και

να επικυρώσουν τις σημερινές αξίες και πρακτικές (Καστοριάδης, 1991: 21). Ο αναστοχασμός είναι σημαντικός γιατί πλαταίνει τους ορίζοντες των δυνατοτήτων, αλλά μπορεί να οδηγηθεί σε διαφορετικές πορείες. Η ίδια ενισχυτική λειτουργία αποδίδεται και στη φαντασία, η οποία βοηθά τα άτομα να ξεκινήσουν κάτι καινούριο και να αποδράσουν από τις περιχαρακώσεις του παρόντος. Αλλά τα προϊόντα του φαντασιακού δεν είναι απαραίτητως αξιόλογα (Καστοριάδης, 1991: 3) και το άτομο μπορεί να αποφασίσει να τα απορρίψει. Η αλλαγή και η νέα αυτο-δημιουργία δεν αποτελούν εμμονές που δεσμεύουν τη βούληση. Ο αναστοχασμός και η φαντασία είναι μέσα για να πραγματοποιήσουμε τη «δυνατότητα να ξεπεραστεί το πληροφορησιακό, γνωστικό και οργανωτικό κλείσιμο που χαρακτηρίζει τα αυτοσυγκροτούμενα, αλλά *ετερόνομα όντα*» (Καστοριάδης, 1995: 327. Η πρώτη υπογράμμιση δική μου).

Ένα άλλο όραμα ελευθερίας: πέρα από την κλειστότητα της ανθρώπινης «φύσης» και την αρνητική ελευθερία

Η θεώρηση αυτή της ελευθερίας έρχεται σε αντιπαράθεση με «ουσιοκρατικές» προσεγγίσεις στην ελευθερία που εμφυτεύουν στα άτομα ένα πυρήνα αμετάβλητων χαρακτηριστικών. Οι εν λόγω φιλοσοφίες της ελευθερίας ταυτίζουν την ελευθερία με συγκεκριμένα πρότυπα δράσης που εκφράζουν τον πυρήνα της φύσης του ανθρώπου, ή την εξισώνουν με έναν αυτοπροσδιορισμό του ανθρώπου ο οποίος γίνεται με άξονα το κέντρο των ουσιωδών χαρακτηριστικών του. Γενικότερα, η ελευθερία περιχαρακώνεται στα πλαίσια των συγκεκριμένων κανόνων και πρακτικών που εκφράζουν την αμετάβλητη ουσία του υποκειμένου. Η σημαντικότερη συνέπεια αυτής της οπτικής είναι ότι η ελεύθερη δράση αιχμαλωτίζεται σε μια κλειστή τροχιά σκέψης και δράσης που ακυρώνει την ελευθερία των ατόμων να δράσουν διαφορετικά και να ανασχηματίσουν τις δομές της ταυτότητας και της κοινωνικής τους ύπαρξης. Η ερμηνεία της ελευθερίας από τον Καστοριάδη θέλει να αποτρέψει αυτές τις συνέπειες του κλεισίματος και της απώθησης τονίζοντας τη μεταβλητότητα του *habitus* (του πλέγματος των συνηθειών) και την ικανότητα ατόμων και κοινοτήτων για καινοτόμο δράση. Στην αυτόνομη δράση ενσωματώνονται επίσης διαδικασίες αυτο-αμφισβήτησης και δημιουργικής πράξης που βοηθούν τα άτομα να απελευθερωθούν ως ένα βαθμό από τα τωρινά δεσμά της σκέψης και της πράξης τους. Η ελευθερία επιδιώκει έναν ευέλικτο αυτοπροσδιορισμό των ατόμων με το άνοιγμα περισσότερων επιλογών στη θεωρία και στην πράξη που υπερπηδούν προκαθορισμένους φραγμούς.

Αλλά η αγωνιστική, αντι-ουσιοκρατική ελευθερία δεν έρχεται σε πλήρη ρήξη με τις κληρονομημένες ιδέες. Αποτελεί κυρίως μια ανακατασκευή τους που διασώζει το πνεύμα νεωτερικών ιδεών για την ελευθερία, διασαλεύοντας εμμονές και προκαταλήψεις της νεωτερικής σκέψης γύρω από τη συγκρότηση του ατόμου και τα όρια της ελευθερίας.

Η ελευθερία της αποδέσμευσης από τον τωρινό μας εαυτό και η ελευθερία του ανεξάρτητου αυτοκαθορισμού προάγονται και ενισχύονται από την αγωνιστική ελευθερία μέσω της απόρριψης συγκεκριμένων θέσεων του Καντ για τον Λόγο, τους νόμους του Λόγου και τον καθορισμό της ελευθερίας από αυτούς. Σε αντίθεση με τον Καντ, η αγωνιστική αυτονομία του Καστοριάδη θεωρεί ότι περιεχόμενα του λόγου –νόμοι, αρχές, ιδέες- είναι συμβατικά, μεταβλητά και αμφισβητήσιμα. Η αυτονομία είναι ένας αναστοχαστικός καθορισμός των κανόνων και των δράσεων του ατόμου από το ίδιο, ο οποίος δεν υπάγεται εκ των προτέρων σε συνταγές ή αμετάκλητες αρχές και παραμένει δεκτικός στην αμφισβήτηση και την αλλαγή. Η προσήλωση του Καντ στους αιώνιους νόμους του λόγου αποκηρύσσεται, και η αυτονομία δεν ανάγεται σε μια σταθερή υπακοή σε αιώνιες αρχές. Απεναντίας, η αυτονομία ανοίγει όλες τις αρχές στην κριτική και την αναθεώρηση, και αποκαθιστά την κυριαρχία του ατόμου πάνω στους κανόνες της σκέψης και της δράσης του, καθώς του επιτρέπει να τους μετασχηματίζει. Η αυτονομία εκφράζει τώρα ένα ήθος κριτικής και πειραματισμού που παραμένει πάντα ζωντανό. Η ελευθερία απλώνεται σε νέους ορίζοντες και εναλλακτικές δυνατότητες αντί να συρρικνώνεται σε μια ζωή υποταγμένη σε αμετάβλητους νόμους.

Κομβικά σημεία αυτής της αγωνιστικής θεώρησης της ελευθερίας προτάσσονται ανάγλυφα στο όραμα του Μαρξ για την κομμουνιστική χειραφέτηση. Η σύγχρονη επανερμηνεία της ελευθερίας οικειοποιείται δύο άξονες της κατά Μαρξ ελευθερίας: τη φυγή από την επανάληψη και την αποδέσμευση των δημιουργικών δυνάμεων των ατόμων που διαρρηγνύουν τη στατικότητα της ζωής και γεννούν την αέναη κίνηση του γίγνεσθαι. Αλλά, από αυτή ακριβώς τη σκοπιά, η νεότερη εννόηση της ελευθερίας υπερβαίνει την αντίληψη του Μαρξ γιατί αρνείται την πίστη του σε ένα σταθερό και καθολικό υποκείμενο της ελευθερίας. Όλα τα σχήματα της ανθρώπινης ευδοκίμησης ανοίγουν στην ελεύθερη επιλογή και την απεριόριστη αμφισβήτηση. Η δημιουργική πράξη αφορά συνολικά τα πλαίσια της ύπαρξης των ατόμων και την ενεργό και απεριόριστη, κατά το δυνατόν, διάπλασή τους.

Εν ολίγοις, η σύγχρονη επανερμηνεία της ελευθερίας από τον Καστοριάδη (και άλλους στοχαστές, όπως

ο Foucault) διαπνέεται από βασικές ιδέες της νεωτερικής σκέψης για την ελευθερία: την αυτονομία ως αυτοκαθορισμό των αρχών μας μέσω του κριτικού αναστοχασμού, τη δύναμη να ξεκινούμε κάτι καινούριο και να ξεπερνάμε τη δεδομένη τάξη των πραγμάτων, την αποδέσμευση από άκαμπτους ρόλους, την αχαλίνωτη δημιουργικότητα, την ανεξαρτησία από κοινωνικές συμβάσεις. Η νεωτερική σκέψη τιθασεύσε και έκαμψε τη ριζοσπαστική ορμή αυτών των ιδεών κάνοντας οπισθοδρομικές χειρονομίες που επαναφέρουν το φάντασμα μιας καθορισμένης και σταθερής ουσίας των ανθρώπων, προσδένοντας την ελεύθερη δράση τους σε δεδομένες αρχές και αντικείμενα. Η αγωνιστική και δημιουργική ελευθερία του Καστοριάδη αποτινάσσει αυτά τα βάρη του πάγιου καθορισμού, αποκαθιστώντας τις χειραφετητικές ιδέες της νεωτερικότητας σε όλη τους τη δύναμη. Το υποκείμενο της ελευθερίας δεν στερείται μόνον αναγκαίων περιεχομένων και μορφών, αλλά ενσωματώνει πρακτικές που αντιπαλεύουν τις υπαρκτές ακαμψίες, υποτέλειες και δεσμεύσεις της σκέψης και της δράσης. Αυτές οι δύο αναθεωρήσεις δίνουν στα υποκείμενα δράσης τη δύναμη να επινοούν ξανά την ατομική και κοινωνική τους ύπαρξη, δραπετεύοντας από τους φραγμούς της κλειστής ταυτότητας και εξερευνώντας καινούριες δυνατότητες.

Πέραν αυτών, η ελευθερία ως απεριόριστη αμφισβήτηση και δημιουργικός αναπροσδιορισμός δεν ενέχει τους κινδύνους που παρουσιάζουν οι αντιλήψεις περί καθορισμένης ανθρώπινης φύσης. Δεν είναι ένα ιδανικό που μπορεί να επιταχθεί πάνω σε άλλους. Δεν διαθέτει συγκεκριμένα περιεχόμενα, υποκινεί μια δράση του ατόμου πάνω στον εαυτό του και ευνοεί τη διάπλαση ποικίλων μορφών ζωής. Επιπλέον, όχι μόνο δεν θεσπίζει απόλυτους νόμους που μπορούν να επιβληθούν εξαναγκαστικά, αλλά αφαιρεί κάθε απόλυτο κύρος από όλους τους νόμους. Αποφεύγει, επίσης, τις συνέπειες της καταπίεσης και του αποκλεισμού που απορρέουν από την ουσιοκρατική ελευθερία όταν αυτή αναγορεύει έναν ιδιαίτερο κώδικα αρχών σε καθολικό πρότυπο το οποίο πρέπει να διέπει την κοινωνική δράση. Μια τέτοια λογική απωθεί τις αποκλίνουσες στάσεις ζωής στο περιθώριο της κοινωνικής νομιμότητας, καλλιεργεί την αδιαλλαξία και απαιτεί την αναμόρφωση ή την καταδίωξη των διαφορών που αποκλίνουν.

Από την άλλη, η αγωνιστική ελευθερία του Καστοριάδη θεραπεύει τις αδυναμίες της αρνητικής ελευθερίας. Μοιράζεται με αυτή ένα ενδιαφέρον για τις ανοικτές επιλογές και την ανεμπόδιση δράση, καθώς επίσης και την επιθυμία αποσύνδεσης της ελευθερίας από συγκεκριμένες, ουσιαστικές αντιλήψεις για το ανθρώπινο αγαθό. Αλλά η αρνητική ελευθερία δεν εισηγείται μια επαρκή εναλλακτική πρόταση πέρα από την ουσιακά καθορισμένη ελευθερία και αποτυγχάνει να διασαλεύσει τα δεσμά του εγκλωβισμού σε παγιωμένες συνήθειες καθώς δεν μεριμνά πραγματικά για το υποκείμενο της ελευθερίας. Αφήνει το άτομο όπως τυχαίνει να είναι, με τις ιδιαίτερες δομές σκέψης και δράσης που το ορίζουν ως αποτέλεσμα κοινωνικών επιρροών και βαθιών ψυχικών δομών.

Επίσης, η ελευθερία και ο νόμος έχουν σχετιστεί με αντίθετους τρόπους από δύο κυρίαρχα ρεύματα σκέψης στη νεότερη φιλοσοφία της ελευθερίας. Υπό την έννοια της έννομης ελευθερίας και της αυτονομίας, μια προσέγγιση που εκπροσωπείται από τον Ρουσσώ και τον Καντ συνενώνει τον νόμο και την ελευθερία, τοποθετώντας τους σε μια σχέση αμοιβαίας προϋπόθεσης για μια σειρά από διαφορετικούς λόγους, ορισμένους από τους οποίους αναφέραμε στην ανάλυση του Καντ. Επίσης, η ελευθερία συμβιβάζεται με τον νόμο υπό τον όρο της αυτονομίας, όταν δηλαδή εκείνοι που υπόκεινται στον νόμο είναι επίσης οι κυρίαρχοι συντάκτες του νόμου. Απεναντίας, οι υπέρμαχοι της αρνητικής ελευθερίας έχουν καταγγείλει την καταπιεστικότητα του νόμου και αντιπαράθετουν στη ρύθμιση και τον νόμο την ελευθερία.

Εφόσον ο νόμος έχει αμφίσημες ιδιότητες, τα βάρη της καταπίεσης και του περιορισμού δεν θα πρέπει να αποκρύπτονται. Ο Ρουσσώ και ο Καντ συγκαλύπτουν τα ίχνη της βίας που ενυπάρχουν στον νόμο παρουσιάζοντας τα ρυθμιστικά τους συστήματα ως την ιδανική πολιτεία της ελευθερίας. Επιπλέον, στα δικά τους καθεστώτα αυτονομίας, το άτομο υπόκειται στον νόμο της πλειοψηφίας ή τους αιώνιους νόμους του λόγου με τρόπους που είναι μάλλον πιο περιοριστικοί και καταπιεστικοί απ' ό,τι είναι απαραίτητο. Ωστόσο, η αντιδιαστολή του νόμου προς την ελευθερία που διαπιστώνουμε στις θεωρήσεις της αρνητικής ελευθερίας δεν συντελεί στη μείωση των καταπιεστικών συνεπειών του νόμου για την αυτόνομη ελευθερία, και την ελευθερία εν γένει, αν η ανομία δεν είναι λύση.

Η αγωνιστική ελευθερία, υπό τη μορφή του ριζικού αναστοχασμού, είναι σε θέση να συνεισφέρει εποικοδομητικά στη διαμάχη ανάμεσα στους δύο λόγους περί νόμου και ελευθερίας. Κατ' αρχάς, η ελεύθερη δράση εμφορείται από νόμους, στην πράξη αλλά και ιδεατά. Δεύτερον, ενώ οι νόμοι ως τέτοιοι είναι και αναπόφευκτοι και απαραίτητοι, κανένας επιμέρους νόμος δεν είναι αναγκαίος ως τέτοιος. Αν αρνούμαστε να αποδώσουμε απόλυτα θεμέλια και ιερό κύρος στους νόμους, η ελευθερία αμφισβήτησης και αλλαγής κάθε επιμέρους κανόνα συντείνει σε μια λιγότερο καταπιεστική σχέση με τον νόμο.

Η αγωνιστική αυτοδημιουργία δεν αποτελεί ακριβώς μια ευτυχή σύνθεση ή ένα μέσο δρόμο ανάμεσα στη νομικιστική αυστηρότητα της Καντιανής αυτονομίας και τον αναρχισμό των ελευθεριακών. Αλλά αντλεί ιδέες

και από τους δύο και διαμορφώνει μια δική της πρόταση η οποία ενισχύει την ελευθερία με πραγματιστικούς όρους. Το πεδίο της επιλογής, της αμφισβήτησης και της αναθεώρησης που ανοίγει ανάμεσα στην ανάγκη για νόμους και τη μη αναγκαιότητα κανενός επιμέρους νόμου διασώζει τον οιονεί αναρχισμό της αρνητικής ελευθερίας μέσα στα κανονιστικά πλαίσια του λόγου και της κοινωνικότητας.

Πραγματική ελευθερία και συλλογική αυτονομία

α. ελευθερία δράσης

Η εξωτερική ελευθερία της αυτόνομης δράσης εξαρτάται από δύο σύνολα συνθηκών. Πρώτον, κατοχυρώνεται με κοινωνικούς νόμους που επιτρέπουν και διασφαλίζουν τη μεγαλύτερη δυνατή ποικιλομορφία της ζωής (Καστοριάδης, 1989: 408). Ο φιλελεύθερος κοινός τόπος του συντάγματος και των αρνητικών δικαιωμάτων είναι ένα «ουσιώδες μίνιμουμ». Τα αυτόνομα άτομα είναι πιθανόν να ακολουθήσουν διαφορετικές και νέες διαδρομές, στις οποίες δεν θα μπορούσαν να βαδίσουν χωρίς επαρκή ελευθερία από τις παρεμβάσεις τρίτων. Για να διαφυλαχθεί η ελευθερία των ατόμων από αθέλητες παρεμβάσεις είναι αναγκαίο ένα σύστημα δικαιωμάτων. Η εξωτερική ελευθερία ευδοκιμεί επίσης με τη θεσμοθέτηση ενός «ελεύθερου δημόσιου χώρου» στον οποίο τα άτομα έχουν την ευκαιρία να σχηματίσουν συνενώσεις και να επιδοθούν σε ομαδικές δραστηριότητες «χωρίς να ασχολούνται ρητά με πολιτικά ζητήματα» (Καστοριάδης, 1989: 412). Αυτή η αρρυθμιστή σφαίρα της κοινωνίας των πολιτών σχηματίζει χώρους για ελεύθερη συζήτηση, πληροφόρηση και αναμέτρηση των ιδεών.

Η αγωνιστική αυτοδημιουργία ασπάζεται έτσι τον φιλευθερισμό των αρνητικών δικαιωμάτων και της ελαχιστοποίησης της νομοθεσίας και της κρατικής παρέμβασης. Εν αντιθέσει, μια δεύτερη κατηγορία εξωτερικών όρων της πραγματικής αυτονομίας προέρχεται από τη σοσιαλιστική σκέψη γύρω από την ελευθερία. Για να πραγματοποιήσουν τις επιθυμίες τους, τα άτομα χρειάζονται πρόσβαση σε υλικούς πόρους. Κάθε κοινωνία μπορεί να εκπληρώσει αυτόν τον όρο με διαφορετικούς τρόπους ανάλογα με τα κριτήρια που υιοθετεί για το εφικτό, το αποτελεσματικό και το δίκαιο και ανάλογα με τις δημοκρατικές επιλογές που κάνει. Από την αξία της ίσης ελευθερίας απορρέει, ωστόσο, γενικά ένα αίτημα για κοινωνικές ρυθμίσεις οι οποίες αποτρέπουν ανισότητες πλούτου που παράγουν σχέσεις εξάρτησης και κυριαρχίας.

β. αυτονομία και ρίζοσπαστική δημοκρατία

Η ελευθερία να ορίζει κανείς την πορεία του στη ζωή με κριτικό και διαβουλευτικό τρόπο που τελεί υπό αναθεώρηση, δεν είναι ένα ιδανικό για ερημίτες αλλά για μοναδικά άτομα που αλληλεπιδρούν στενά μεταξύ τους και είναι ενταγμένα σε ατελείωτα δίκτυα κοινωνικών σχέσεων και περιστάσεων. Από τη σκοπιά αυτή, η αυτονομία θεμελιώνεται σε δύο κύριες προϋποθέσεις.

Πρώτον, σε όλο το φάσμα των κοινωνικών διαδράσεων, η κατανομή της εξουσίας πρέπει να τείνει να είναι συμμετρική έτσι ώστε να αποφεύγεται η κυριαρχία. Η κυριαρχία αναφέρεται σε κοινωνικούς δεσμούς στους οποίους ορισμένοι φορείς δράσεις διαθέτουν εξουσία ελέγχου μέσω της οποίας μπορούν συστηματικά να εμποδίζουν άλλους δρώντες να πραγματοποιούν αυτόνομες αποφάσεις τους οι οποίες είναι σημαντικές για τους ίδιους. Δεύτερον, η ελευθερία να θέτει κανείς τους όρους της ζωής του δεν έχει ιδιαίτερο νόημα χωρίς την πολιτική αυτονομία, χωρίς δηλαδή την πραγματική εξουσία να ορίζει κανείς τους κοινωνικούς του νόμους. Στην κοινωνία, ένα ευρύ πλέγμα κανόνων και συνθηκών συγκροτούν ένα κοινό πλαίσιο που επηρεάζει όλα τα μέρη της. Αυτό το εγγενώς συλλογικό πλαίσιο περιλαμβάνει την κρατική νομοθεσία, τους κοινωνικούς κανόνες διάδρασης, συνεργατικά σχέδια, την κατανομή των οφελών και των ευθυνών στην κοινωνική συνεργασία, αντικειμενικές καταστάσεις που θίγουν όλα τα εμπλεκόμενα μέρη (από την κίνηση στους δρόμους ως την οικονομία) ή δεν μπορούν να διαιρεθούν και να κατανεμηθούν σε επιμέρους άτομα (π.χ. ο καθαρός αέρας). Ο νόμος της σκέψης και της δράσης είναι εδώ ένας εγγενώς κοινωνικός νόμος που δεν μπορεί να θεσπιστεί από μεμονωμένα άτομα ανεξάρτητα από τους άλλους και από κοινωνικές ρυθμίσεις. Για να υφάνουν πιο ελεύθερου τον συλλογικό ιστό της ζωής τους, τα άτομα χρειάζονται κοινωνική εξουσία και πολιτικούς μηχανισμούς που τους παρέχουν δύναμη επιρροής στις κοινωνικές συνθήκες. Η δημοκρατία μπορεί να εξασφαλίσει την πολιτική αυτονομία ενός πλήθους ατόμων με ίσα δικαιώματα στην ελευθερία εφόσον εγκαθιδρύσει ένα καθεστώς στο οποίο όλοι οι πολίτες μπορούν να συμμετάσχουν στη θέσπιση των κοινωνικών νόμων (Καστοριάδης, 1991: 167-8).

Από τη σκοπιά αυτή, η αυτονομία απαιτεί έναν ευρείας κλίμακας εκδημοκρατισμό των κοινωνικών σχέσεων, από το κράτος ως την οικογένεια και τον χώρο εργασίας, για να προσφέρει αυξημένη δύναμη και

επιλογές σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής που επηρεάζουν αποφασιστικά τη ζωή κάθε προσώπου (Καστοριάδης, 1983: 313). Η ελευθερία του ατόμου να αναδημιουργήσει τον εαυτό του μπορεί να επεκταθεί έτσι στο εξωτερικό πλαίσιο της κοινωνικής ύπαρξης. Και το γεγονός αυτό προάγει τη σειρά του την ατομική αυτονομία, καθώς τα άτομα αποκτούν μεγαλύτερο έλεγχο πάνω στο κοινωνικό περιβάλλον που επιδρά στη σκέψη και την πράξη τους.

Αλλά για να πραγματώσει ουσιαστικότερα την αυτονομία με την έννοια της αγωνιστικής αυτοδημιουργίας, η δημοκρατία πρέπει να εμφορείται από μια ιδιαίτερη αντίληψη για την κοινωνική αυτοδιεύθυνση. Η αυτονομία ενέχει την ελευθερία του υποκειμένου να αλλάζει τις θεμελιώδεις συντεταγμένες της ύπαρξής του και να ταξιδεύει σε άγνωστες θάλασσες. Όταν εφαρμόζεται στις κοινωνικές συνθήκες, αυτή η ελευθερία γίνεται πράξη σε μια κοινωνική τάξη που συγκροτείται ενεργά από τα ατομικά της μέλη και επιτρέπει στους κοινωνικούς φορείς δράσης να αναιρούν και να μετασχηματίζουν κοινές συνθήκες και δεσμούς πέρα από προδιαγεγραμμένα όρια. Με τους όρους του Καστοριάδη (που ανάγονται στον Χέγκελ και στον Μαρξ), τα άτομα επιτυγχάνουν την κοινωνική τους αυτονομία όταν ξεπερνούν την κοινωνική τους αποξένωση από τις καθιερωμένες σχέσεις και περιστάσεις (Καστοριάδης, 1985: 163-5, 515-6).

Η κοινωνία αποτελεί πάντα ένα προϊόν αυτο-θέσμισης, δηλαδή κατασκευής των θεσμών από τα ίδια τα μέλη της κοινωνίας μέσα στην ιστορία της. Αλλά αυτή η αυτοθέσμιση είναι ως επί το πλείστον ασυντόνιστη, τυχαία και δεν συντελείται συνειδητά και αναστοχαστικά. Επιπλέον, οι κοινωνικοί θεσμοί τείνουν να διαιωρίζονται, αιχμαλωτίζοντας τα άτομα στη λογική τους ή αφήνοντάς τα έρμαιο των αθέλητων συνεπειών τους (Καστοριάδης, 1985: 515-6). Η κοινωνία αποξενώνεται από τις ίδιες τις δημιουργίες της όταν οι κοινωνικές πρακτικές αναπαράγονται άκριτα από γενιά σε γενιά υπό το βάρος της παράδοσης και της συνήθειας. Ένα άλλο κλασσικό, μαρξιστικό παράδειγμα κοινωνικής αλλοτρίωσης είναι ο «καπιταλισμός της ελεύθερης αγοράς». Αν και μια καπιταλιστική αγορά είναι το αθροιστικό αποτέλεσμα ανθρώπινων δράσεων και θεσμών, υποτάσσει τους φορείς δράσεις σε προτεραιότητες (π.χ. τη «μεγιστοποίηση της αξίας των μετοχών»), «νόμους» και αλυσίδες συνεπειών που δεν ανταποκρίνονται κατ'ανάγκη στις ιδιαίτερες προτιμήσεις τους, έρχονται συχνά σε σύγκρουση με συλλογικά αγαθά (λ.χ. με την προστασία του περιβάλλοντος) και τείνουν να ματαιώνουν συνειδητές επιδιώξεις των ατόμων που ακολουθούν τους κανόνες του παιχνιδιού.

Πολλοί και ποικίλοι είναι οι παράγοντες που βάζουν τα άτομα κάτω από τον ζυγό της θεσμισμένης (θεσμιοποιημένης/συγκροτημένης) κοινωνίας. Ανάμεσά τους ξεχωρίζουν η έλλειψη πολιτικών μηχανισμών για τη συνειδητή διεύθυνση και οικοδόμηση της κοινωνίας, όπως και οι σχέσεις εξουσίας και οι επιρροές της κοινωνικοποίησης που εγχαράσσουν στα άτομα κανόνες οι οποίοι αναπαράγουν την κρατούσα τάξη πραγμάτων. Ο Καστοριάδης δίνει μεγάλη σημασία σε νομιμοποιητικές πεποιθήσεις που εμποδίζουν την πίστη στις θεσμοθετημένες κοινωνικές μορφές μέσω της «αυτο-συγκάλυψης της κοινωνίας ως αρχής δημιουργίας». Διάφορες κοινωνίες έχουν αποδώσει την πηγή του σχηματισμού τους σε παράγοντες ανεξάρτητους από την κοινωνική πράξη, όπως είναι ο Θεός, η φύση, η αυθεντία των προγόνων, ο λόγος ή οι νόμοι της ιστορίας. Οι φαντασιακές αυτές αρχές φυσικοποιούν τους κοινωνικούς θεσμούς ή τους προσδίδουν απόλυτο κύρος, διαγράφοντας τη δυνατότητα παρεμβάσεων πάνω τους. Τα άτομα διδάσκονται ότι οι κυρίαρχες αξίες και ρυθμίσεις δεν υπόκεινται σε αλλαγή μέσω κοινωνικών δράσεων και πρωτοβουλιών (Καστοριάδης, 1997: 17, 86, 165, 265-6).

Για να θέσει τις βάσεις για μια πραγματική αυτονομία, μια ριζοσπαστική δημοκρατία απορρίπτει την ιδέα ότι υπάρχουν αρχές και σχέσεις που δεν επιδέχονται νόμιμη αμφισβήτηση (Καστοριάδης, 1991: 38, 114-5), και διαπαιδαγωγεί αυτόνομα άτομα καλλιεργώντας τους τη συνείδηση ότι η κοινωνία αποτελεί μια αυτο-θεσμιζόμενη ανθρώπινη δημιουργία. Αυτό σημαίνει ότι όλες οι κοινωνικές αρχές και δομές νοούνται ως φαντασιακά προϊόντα της ιστορίας και έτσι κάθε νόμος και ρύθμιση ανοίγεται σε μια ριζική διερώτηση: «Γιατί αυτός ο νόμος και όχι ένας άλλος» αφού είναι μια κατασκευή και επιλογή που στερείται φυσικής ή ορθολογικής αναγκαιότητας; (Καστοριάδης, 1990: 21-23, 61-64, 66). Εφόσον διαμορφώθηκαν από κοινωνικούς φορείς, οι κοινωνικές ρυθμίσεις μπορούν να ανασυγκροτηθούν σύμφωνα με τις τωρινές ανάγκες και επιδιώξεις. «Μια αυτόνομη κοινωνία θα 'πρεπε να 'ναι μια κοινωνία που ξέρει πως οι θεσμοί της, οι νόμοι της είναι δικό της έργο και δικό της προϊόν. Κατά συνέπεια, μπορεί να τους αμφισβητήσει και να τους αλλάξει» (Καστοριάδης, 2000: 31).

Σε μια αυτόνομη κοινωνία με την έννοια του Καστοριάδη, οι κοινωνικοί κανόνες και δεσμοί γίνονται λοιπόν δεκτικοί σε μια αμφισβήτηση η οποία είναι ριζική και απεριόριστη, και αποκηρύσσει οποιαδήποτε μη συμβατικά, απόλυτα κριτήρια (τον νόμο του Θεού, τον καθολικό λόγο και ούτε καθεξής) που θα επέβαλλαν μια οριστική απάντηση. «Για να μπορέσουν αυτόνομα άτομα να υπάρξουν πρέπει ο κοινωνικο-ιστορικός χώρος να έχει ήδη αυτοαλλοιωθεί κατά τέτοιο τρόπο ώστε να έχει ανοίξει ένας χώρος απέραντης διερώτησης όπου δεν υπάρχουν αυθεντίες...πρέπει ο θεσμός να έχει γίνει τέτοιος που να ανέχεται, να επιτρέπει την αμφισβήτησή του από την κοινότητα» (Καστοριάδης, 1990: 66). Τέλος, η αντίληψη του Καστοριάδη για την

κοινωνική πραγματικότητα φωταγωγεί τη συλλογική δύναμη της κοινωνίας να οικοδομεί νέες τάξεις πραγμάτων. Αν διαπνεύσει την πολιτική αυτο-οργάνωση, αυτή η παραδοχή παρακινεί τα άτομα να αμφισβητούν προκαθορισμένες εναλλακτικές λύσεις (π.χ. ανάμεσα στον καπιταλισμό, στις διάφορες εκδοχές του, και τον παραδοσιακό σοσιαλισμό) και τα προτρέπει να επινοήσουν και να δοκιμάσουν νέες δυνατότητες.

Το διακριτικό γνώρισμα μιας αυτόνομης συλλογικότητας είναι ότι μεταφράζει αυτή την πνευματική ελευθερία σε πράξη επινοώντας πολιτικούς θεσμούς που επιτρέπουν την επερώτηση και αναθεώρηση του νόμου μέσα από την πραγματική δραστηριότητα της κοινότητας, και λαμβάνουν δεσμευτικές αποφάσεις που εφαρμόζονται. Οι πολιτικές αυτές διαδικασίες συντηρούν μια κανονική δραστηριότητα και έναν ελεύθερο αγώνα γύρω από τους κοινωνικούς θεσμούς, καθιστώντας την αυτοθέσμιση της κοινωνίας μια συνειδητή, μόνιμη και απεριόριστη πράξη (Καστοριάδης, 1991: 20-2, 168-9).

Το πρόταγμα της συλλογικής αυτονομίας σημαίνει ότι η κοινότητα...ρητά αναγνωρίζει και ανακτά τις θεσμιζουσες ικανότητές της και τον θεσμίζοντα χαρακτήρα της και αναρωτιέται, αναρωτάει τον εαυτό της και τις δραστηριότητές της, για το δίκαιο ή το άδικο τους, για το ορθό τους ή το μη ορθό τους...η συνέχιση και η ανανέωση της αυτοστοχαστικής δραστηριότητας, όχι διότι η ανανέωση είναι αυτοσκοπός αλλά διότι αυτό είναι η ουσία της αυτοστοχαστικής δραστηριότητας, συνεπάγεται την επερώτηση και την αμφισβήτηση των προηγούμενων αποτελεσμάτων.

(Καστοριάδης, 1990: 21-22)

Μια αυτοθεσμιζόμενη κοινωνία δεν μπορεί και δεν χρειάζεται να αναδημιουργείται πλήρως και εξ αρχής κάθε τρεις και λίγο. Ο σκοπός είναι να επέλθει μια θετική αλλαγή στην ισορροπία ανάμεσα στην ενεργό θέσμιση της κοινωνίας και την αδρανή υποταγή στους παγιωμένους θεσμούς: να επιτευχθεί μια διαφορετική σχέση ανάμεσα στη θεσμιζουσα κοινωνία και τη θεσμισμένη κοινωνία, τη συλλογική δύναμη δημιουργίας των κοινωνικών θεσμών και συνθηκών και τις αντικειμενικές συνθήκες, τις επαναλαμβανόμενες πρακτικές και τις παραδοσιακές τάξεις πραγμάτων (Καστοριάδης, 1990: 22-23, 52-53, Καστοριάδης, 1985: 160).

Κύριοι μοχλοί της αυτόνομης αυτοθέσμισης στο πολιτικό πεδίο είναι η αναστοχαστικότητα και η διαβούλευση (Καστοριάδης, 1990: 23, 61-64, 74-76). Οι διαβουλευτικές διαδικασίες συγκροτούν φόρουμ για ενημερωμένες συζητήσεις και για την αντιπαράθεση επιχειρημάτων με βάση τη συνειδητοποίηση ότι οι κοινωνικοί νόμοι και πρακτικές πηγάζουν από την ίδια την κοινωνία. Η κοινωνία γίνεται έτσι αντικείμενο απεριόριστης κριτικής, αναστοχασμού και ενεργού ανασυγκρότησης (Καστοριάδης, 1997: 87). Η αντιπαράθεση γύρω από τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις αποδεσμεύεται από προδιαμορφωμένες κρίσεις και αντιλήψεις. Υπό το φως μιας πολιτικής συζήτησης που διεξάγεται με αυτούς τους όρους, οι πολίτες προβαίνουν σε πράξεις, αποφάσεις και θεσμίσεις (Καστοριάδης, 1991: 164).

Έτσι η αυτονομία είναι το πρόταγμα να έρθει στο φως της ημέρας και να γίνει ρητά αυτοστοχαστική η θεσμιζουσα εξουσία και να απορροφηθεί το πολιτικό ως ρητή εξουσία από την πολιτική ως βουλευμένη και διαυγασμένη δραστηριότητα που έχει για αντικείμενό της τη ρητή θέσμιση της κοινωνίας και τη λειτουργία της ως νόμου, δίκης και τέλους, ως νομοθεσίας, δικαιοσύνης και κυβέρνησης, εν όψει των κοινών σκοπών και των κοινών έργων που βουλευμένα η κοινωνία στοχάζεται και στοχεύει.

(Καστοριάδης, 1990: 76)

Η συλλογική αυτοκυβέρνηση είναι αναστοχαστική στον βαθμό που υποβάλλει στη δημόσια διαμάχη την ίδια τη δομή της, τους κανόνες της συλλογικής λήψης αποφάσεων και το νόημα των καθοδηγητικών αρχών της –της ελευθερίας και της ισότητας. Οι αυτοκριτικές αρετές αυτής της πολιτικής της αυτονομίας εκδηλώνονται επίσης μέσα από την τακτική επανάληψη της αδέσμευτης διαβούλευσης που καθιστά όλες τις αποφάσεις του παρελθόντος πιθανά αντικείμενα αμφισβήτησης και αναθεώρησης σε τακτά διαστήματα. Η κοινωνία δεν αποδέχεται μια πάγια, καθορισμένη άπαξ και δια παντός, αντίληψη για το τι σημαίνει ελευθερία, δικαιοσύνη και ισότητα, αλλά θεσμίζεται (συγκροτείται θεσμικά) κατά τέτοιο τρόπο ώστε το ερώτημα της ελευθερίας, της δικαιοσύνης και της ισότητας να μπορεί πάντα να τεθεί εκ νέου στο πλαίσιο της κανονικής λειτουργίας της κοινωνίας (Καστοριάδης, 1997: 87). Το «ερώτημα: Τι είναι δίκαιος νόμος; Τι είναι η δικαιοσύνη; -Ποια είναι η «καλή» θέσμιση της κοινωνίας;- γίνεται αυθεντικό ερώτημα (δηλαδή ερώτημα χωρίς τέλος)» (Καστοριάδης, 1995: 198).

Αυτό ακριβώς διαχωρίζει μια αγωνιστική ερμηνεία των αρνητικών δικαιωμάτων και της υλικής ελευθερίας από άλλες φιλελεύθερες, μαρξιστικές και εξισωτικές θεωρήσεις. Σε μια ριζοσπαστικοποιημένη αυτόνομη δημοκρατία, είναι έργο των ίδιων των αυτόνομων υποκειμένων να προσδιορίσουν το περιεχόμενο των δικαιωμά-

των τους και των υλικών τους όρων ζωής. Η αυτο-νομία, η συνειδητή αυτοθέσπιση των νόμων της κοινωνίας από την ίδια την κοινωνία γίνεται ο τελικός κριτής και κυρίαρχος που επιβάλλεται πάνω σε κάθε προγενέστερη διατύπωση των κοινωνικών νόμων. Εν αντιθέσει, στην αρνητική ελευθερία και σε ουσιοκρατικές ιδέες για την ελεύθερη κοινωνία, η ατομική ελευθερία βασίζεται σε προδιατυπωμένα δικαιώματα και σε οικονομικές προϋποθέσεις που, επί της αρχής, δεν υπόκεινται στην κρίση της συντακτικής εξουσίας του πλήθους με τη μεταβλητή του βούληση και τις δημιουργικές του δυνάμεις.

Σε σύγκριση με τα προκαθορισμένα καθεστάτα ελευθερίας, η εναλλακτική, αγωνιστική ερμηνεία της ελευθερίας απορρίπτει τα αμετάβλητα συντάγματα ή τα προδιαγεγραμμένα, λεπτομερή μοντέλα δικαιοσύνης και οικονομικής δομής. Απεναντίας, το πολιτικό, νομικό και οικονομικό πλαίσιο της αυτονομίας παραμένει στο στίβο διαπάλης, συζήτησης και μετασχηματισμού. Η κοινωνία μπορεί να ανταποκριθεί έτσι σε νέους αγώνες για την ανατροπή δομών κυριαρχίας και μπορεί να ικανοποιήσει νέες ανάγκες που προκύπτουν από νέους τρόπους ζωής ή μεταβαλλόμενες συνθήκες. Η κοινωνική αυτονομία δίνει στα άτομα το δικαίωμα να αντιστέκονται δημόσια και να ανατρέπουν συστήματα δικαιωμάτων και σχήματα αναδιανομής του πλούτου που υποθάλλουν δεσμούς κυριαρχίας ή αφήνουν κοινωνικές ομάδες χωρίς βασικά αγαθά για τη ζωή και την ελευθερία τους.

γ. η ώρα της οικονομίας

Ο χώρος εργασίας και οι ευρύτερες οικονομικές συνθήκες της κοινωνίας επηρεάζουν τα μάλα τις δυνατότητες του ατόμου για δημιουργική αυτοδιαμόρφωση της ζωής του τόσο σε προσωπικό επίπεδο όσο και στις κοινωνικές σχέσεις.

Σε γενικές γραμμές, το σχέδιο του Καστοριάδη προσβλέπει σε μια δημοκρατική ρύθμιση της ευρύτερης οικονομίας μέσω της τακτικής συμμετοχής των πολιτών στην οικονομική διακυβέρνηση, στην αυτοδιαχείριση μεσαίων ή μεγάλων παραγωγικών μονάδων από τους εργαζόμενους, και σε έναν τρόπο παραγωγής που εμποδίζει οξείες ανισότητες του πλούτου. Αυτό το οικονομικό καθεστώς εδράζεται στην εκτεταμένη δημόσια ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, αλλά δεν απαγορεύει την ατομική ιδιοκτησία μικρών επιχειρήσεων, μια αγορά για καταναλωτικά αγαθά και την προσωπική ιδιοκτησία. Οι πολίτες μετέχουν τακτικά σε συλλογικά φόρουμ για να συζητήσουν και να αποφασίσουν θεμελιώδη ζητήματα της οικονομίας, όπως η κατανομή του συνολικού προϊόντος μεταξύ επενδύσεων, δημόσιας και ιδιωτικής κατανάλωσης, η διάρκεια της καθημερινής εργασίας, τα κύρια έργα των διαφόρων οικονομικών τομέων και το γενικό επίπεδο των μισθών. Οι δραστηριότητες των διαφόρων μονάδων παραγωγής συντονίζονται με κεντρικούς μηχανισμούς που συλλέγουν, επεξεργάζονται και διακινούν οικονομικές πληροφορίες. Οι παραγωγικές μονάδες θα πρέπει να ακολουθούν συλλογικά καθορισμένους σκοπούς, αλλά διαθέτουν αρκετά μεγάλο περιθώριο για πρωτοβουλίες. Μια από τις μεγαλύτερες οικονομικές προκλήσεις για μια αυτόνομη κοινωνία είναι το πώς θα συνδυάσει την αποκέντρωση και την αποφυγή της γραφειοκρατικής κυριαρχίας με τον ευρύ συντονισμό της οικονομικής δραστηριότητας και τη συλλογική διαβούλευση (Καστοριάδης, 1957: 58-59, 77-79, 84-85).

Το επιχείρημα υπέρ της δημοκρατίας στον χώρο εργασίας επικαλείται τα δικαιώματα της αυτονομίας στις κοινωνικές σχέσεις. Η στέρηση του δικαιώματος των ατόμων να διαμορφώνουν ελεύθερα τους βασικούς στόχους και ρυθμίσεις της εργασίας τους συνεπάγεται την άρνηση του αυτοκαθορισμού τους σε ένα ζωτικό πεδίο κοινωνικής δραστηριότητας. Οι απόψεις που αποδίδουν πρωταρχικό βάρος σε αυτό το πεδίο μπορούν να αναφέρονται μόνο στη σημασία που έχει η εργασία από τη σκοπιά του χρόνου που καταλαμβάνει στην ατομική ζωή και από τη σκοπιά των ποικίλων συνεπειών της για την προσωπική ευημερία ανάλογα με τις συνθήκες εργασίας, την υγεία, το εισόδημα, την πρόσβαση σε καταναλωτικά αγαθά κ.ο.κ.

Ανάλογα επιχειρήματα συνηγορούν υπέρ της αξίας της συλλογικής διαβούλευσης γύρω από τα ποσοστά των επενδύσεων, την κατανομή του πλεονάσματος, τη μέρα εργασίας, τις προνοιακές ρυθμίσεις και την προστασία του περιβάλλοντος. Όταν ο πολιτικός στόχος είναι η αύξηση της ικανότητας αυτοπροσδιορισμού όλων, μια αρρυθμιστη αγορά δεν μπορεί να αποτελεί τον κύριο μηχανισμό λήψης αποφάσεων. Πρώτον, γιατί σε ορισμένα πεδία όπως η προστασία του περιβάλλοντος ή η κατανομή του γενικού προϊόντος, η λήψη αποφάσεων είναι αδύνατη χωρίς σχεδιασμένο συντονισμό και ρύθμιση. Δεύτερον, γιατί στα περισσότερα πεδία, η επιρροή που δίνει η αγορά σε διαφορετικούς φορείς δράσης είναι ανάλογη της δύναμης του χρήματος που διαθέτουν και η οποία τείνει να είναι άνιση ανάλογα με τις ανισότητες που υφίστανται στην κατανομή των πόρων, την αρχική κληρονομιά του καθενός και τα φυσικά ταλέντα. Μια «ελεύθερη καπιταλιστική αγορά» ρέπει συνεπώς φυσικά προς άνισες κατανομές της δύναμης επηρεασμού των οικονομικών συνθηκών.

Το σημαντικότερο, ωστόσο, είναι άλλο. Ο καταστατικός νόμος μιας αυτόνομης κοινωνικής συνένωσης είναι ότι οι πολίτες πρέπει να έχουν την τελευταία λέξη σε ό,τι αφορά οποιοδήποτε σχήμα δικαιοσύνης και

τις υλικές συνθήκες του. Το ζήτημα της δικαιοσύνης και της κατάλληλης οικονομικής δομής είναι ένα ζήτημα που πρέπει να αποφασίζουν οι ελεύθεροι πολίτες, και πρέπει να παραμένει πάντα, επί της αρχής, αντικείμενο αντιπαράθεσης, αναστοχασμού και αλλαγής. Οι γενικές ιδέες περί του οικονομικού σχηματισμού που διατυπώθηκαν πιο πάνω υπόκεινται σε αυτόν τον περιορισμό, που χαράσσει μια σαφή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην αγωνιστική αυτονομία και τον κομμουνισμό του Μαρξ.

Η αγωνιστική αυτονομία συμερίζεται το ενδιαφέρον του Μαρξ για την κοινωνική αλλοτρίωση. Ο Μαρξ υποστήριξε ότι η ελευθερία αναιρείται όταν τα άτομα είναι εύαλωτα σε τυχαίες, αθέλητες συνέπειες της ασυντόνιστης δράσης τους ή όταν οι κοινωνικές σχέσεις τίθενται υπεράνω της συνειδητής συλλογικής ρύθμισης. Κύρια επιδίωξη του κομμουνισμού του Μαρξ είναι να υποτάξει όλες τις κοινωνικές σχέσεις στην «ενωμένη δύναμη» των ατόμων. Αλλά οι ιδέες του για τη χειραφετημένη κοινωνία αναπαράγουν εν τέλει την αλλοτρίωση στην οικονομία και σε άλλους τομείς. Οι οικονομικοί σκοποί και οι οικονομικές σχέσεις που εγγράφονται στον «κομμουνισμό» παρουσιάζονται ως ένα δεδομένο υπόβαθρο της ελευθερίας. Δεν παραμένουν αντικείμενο νόμιμης, συνεχιζόμενης διαμάχης και αναθεώρησης στην κομμουνιστική κοινωνία. Σε μια πραγματικά αγωνιστική πολιτική της ελευθερίας, τα ενωμένα άτομα έχουν τον τελικό λόγο σε όλα τα θέματα, και το ζήτημα της πιο δίκαιης και απελευθερωτικής οικονομίας παραμένει διαρκώς υπό συζήτηση επί της αρχής.

Εν κατακλείδι, μια στρατηγική διαφορά του δημιουργικού αγωνισμού του Καστοριάδη από τον Μαρξ είναι ότι η οικονομία εξακολουθεί να αποτελεί κεντρικό σημείο και επίδικο στις πολιτικές της χειραφέτησης, αλλά δεν είναι η μαγική εκείνη σφαίρα που αν αλλάξει ριζικά, θα κόψει μια και καλή τον Γόρδιο δεσμό της καταπίεσης και της κυριαρχίας σε όλη την κοινωνία, από τις ταξικές σχέσεις ως τη φυλή, το φύλο, την οικογένεια και την πολιτική. Ο οικονομικός μετασχηματισμός είναι θεμελιώδης, αλλά όχι επαρκής. Για να προωθήσει τον πραγματικό αυτοπροσδιορισμό στις κοινωνικές συνδέσεις, μια κοινωνία πρέπει να θεσπίσει διαρκείς πολιτικές διαδικασίες μέσω των οποίων νέοι και παλιοί δεσμοί καταπίεσης θα μπορούσαν να αμφισβητηθούν δημόσια και να εξαρθρωθούν.

Σε σχέση με τον φιλελευθερισμό, η αγωνιστική αυτονομία προσέχει τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, αλλά την καθιστά αντικείμενο διερεύνησης και πιθανής επαναχάραξης έτσι ώστε τα θύματα «ιδιωτικής» καταπίεσης να μπορούν να επιστρατεύσουν δημόσια μέσα για να μεταβάλουν την κατάσταση τους. Μια ενισχυμένη δημοκρατία μπορεί να προσφέρει ελευθερία από πολιτικές παρεμβάσεις και ρυθμίσεις και ταυτόχρονα να επιμένει ότι η ίδια η κοινωνία θα πρέπει να διαπραγματεύεται την ισορροπία ανάμεσα στην άνομη ελευθερία και την κοινωνική επέμβαση ενάντια στα δεσμά της εξάρτησης και της κυριαρχίας. Αυτή η εξισορρόπηση δεν θα πρέπει ποτέ να οριστικοποιηθεί. Έτσι οι πολιτικές αποφάσεις θα μπορούν να αναπροσαρμόζονται ανάλογα με τις μεταβαλλόμενες συνθήκες ή την καλύτερη κατανόηση των πραγμάτων, και θα μπορούν να εισακουστούν φωνές που ήταν καταδικασμένες ως τώρα στη σιωπή ή το περιθώριο.

Παρομοίως, η αυτονομία μπορεί να υπηρετηθεί από ένα φιλελεύθερο σύστημα δικαιωμάτων που δεν υπόκειται στις αμφιταλαντεύσεις και τις διακυμάνσεις της καθημερινής πολιτικής και των σχετικών πλειοψηφιών. Μια αγωνιστική πολιτική της ελευθερίας είναι πλήρως συμβατή με ένα δισδιάστατο μηχανισμό συλλογικής αυτονομίας, όπου τόσο οι συνταγματικές διατάξεις όσο και οι απλοί νόμοι ρυθμίζονται μέσω δημοκρατικών διαδικασιών, αλλά το σύνταγμα ελέγχει την καθημερινή νομοθετική πράξη και οι συνταγματικές αναθεωρήσεις διεξάγονται με ειδικές, πιο απαιτητικές διαδικασίες (π.χ. με αυξημένες πλειοψηφίες). Σε αυτή την περίπτωση, όλοι οι νόμοι επιδέχονται και πάλι κριτικής και αναθεώρησης. Εκείνο που θα συγκρουόταν με την αυτονομία ως απεριόριστη αμφισβήτηση είναι η καθιέρωση απaráγραπτων όρων και μια στάση θρησκευτικής ευλάβειας απέναντι στο εκάστοτε κληρονομημένο σύνταγμα. Εκεί όπου το σύνταγμα δεν είναι αναθεωρήσιμο, οι μειονεκτούντες, οι υποτελείς και οι μελλοντικές γενιές δεν διαθέτουν νόμιμα πολιτικά μέσα για να διορθώσουν αδικίες στο αρχικό σχέδιο του συντάγματος και για να διεκδικήσουν αναθεωρήσεις που θα ανταποκρίνονται σε νέες και απρόβλεπτες ανάγκες της ελευθερίας.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Hirschmann, Nancy J. (2003) *The subject of liberty: toward a feminist theory*, Princeton, N.J., Οξφόρδη: Princeton University Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1957) 'On the Content of Socialism, II' στον τόμο D.A.Curtis (επιμ.) (μτφρ.) (1997) *The Castoriadis Reader*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1983) 'The Logic of Magmas and the Question of Autonomy' στον τόμο D.A.Curtis (επιμ.) (μτφρ.) (1997) *The Castoriadis Reader*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1985) *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης κ.α., Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1989), 'Done and To Be' στον τόμο D.A.Curtis (επιμ.) (μτφρ.) (1997) *The Castoriadis Reader*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1990) *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1991) *Philosophy, politics, autonomy*, επιμ., μτφρ. D.A. Curtis, Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1994) 'Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary' στον τόμο D.A.Curtis (επιμ.) (μτφρ.) (1997) *The Castoriadis Reader*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1995) *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1997) *World in Fragments*, επιμ., μτφρ. D.A.Curtis, Stanford: Stanford University Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (2000) *Καιρός*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον.
- Kateb, George (2002) 'Individuality and Egotism' στον τόμο B. Honig και D.R. Mapel (επιμ.) (2002) *Skepticism, Individuality and Freedom. The reluctant liberalism of Richard Flathman*, Λονδίνο, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Whitebook, Joel (1996) *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Mass., Λονδίνο: The MIT Press.

Κεφάλαιο 6

Michel Foucault και αγωνιστική ελευθερία

Αν το καντιανό ερώτημα υπήρξε το ερώτημα σχετικά με το ποια όρια έχει η γνώση προκειμένου να αρνηθεί την υπέρβαση, νομίζω ότι το κριτικό ερώτημα σήμερα πρέπει να επιστρέψει και να γίνει ένα θετικό ερώτημα: σε ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;

Αυτή η ιστορικο-κριτική στάση πρέπει επίσης να είναι πειραματική... τόσο για να συλλάβει τα σημεία εκείνα όπου η αλλαγή είναι δυνατή και επιθυμητή όσο και για να καθορίσει την ακριβή μορφή που η αλλαγή αυτή θα πρέπει να πάρει.

Michel Foucault, «Τι είναι Διαφωτισμός»

Η αντίληψη του Foucault για την ελευθερία συμπλέει σε πολλές βασικές αφηγηματικές θέσεις, στοχεύσεις και πρακτικές της με τη θεώρηση του Καστοριάδη. Εκκινεί από την παραδοχή ότι τα άτομα κατασκευάζονται κοινωνικά, μέσα από μηχανισμούς εξουσίας που συμπλέκονται με μορφές γνώσης και με «τεχνολογίες του εαυτού» με τις οποίες τα άτομα παίζουν πιο ενεργό ρόλο στην κοινωνική τους διάπλαση. Πρεσβεύει επίσης ότι ελευθερία σημαίνει έναν εκ των υστέρων και οριοθετημένη αγώνα εναντίον μιας πολλαπλότητας δεσμών και καταναγκασμών που δεν μπορούν να εξαλειφθούν πλήρως (Foucault 1988: 25-26). Τονίζει, ομοίως, ότι μια ιδιαίτερη μορφή αναστοχαστικού υποκειμένου έχει προεξάρχουσα θέση στην πραγματική ελευθερία και στην ανάπτυξή της. Ο αναστοχασμός είναι ριζικός και συνυφίνεται με τον πλουραλισμό και τη δημιουργική δράση, επιδιώκοντας να τεχνουργήσει πιο ανοικτές και λιγότερο εξουσιαστικές κοινωνικές σχέσεις. Η ελευθερία γίνεται μια διαρκής πρακτική αγώνα.

Αυτή η εννόηση της ελευθερίας διαπνέεται από μια οξεία επίγνωση των ελέγχων, των πειθαρχιών και των αποκλεισμών που ενέχει η κοινωνική παραγωγή των ατόμων και η εξουσιαστική σύσταση των κοινωνικών σχέσεων (Foucault, 1991α: 75-100).

Κοινωνική συγκρότηση του υποκειμένου: γνώση, εξουσία και πρακτικές του εαυτού

Ο Foucault δεν αρθρώνει μια ρητή οντολογία του υποκειμένου ή του κόσμου, μια θεωρία για τη θεμελιώδη δομή του ανθρώπου, της κοινωνίας και του περιβάλλοντος. Στη θέση αυτής επεξεργάζεται μια μεθοδολογία και μια αναλυτική για την κατανόηση του τρόπου που διαμορφώνεται το υποκείμενο και η εμπειρία του, με βάση τρεις άξονες. Η ερμηνευτική αυτή, ωστόσο, η οποία τον καθοδηγεί σε συγκεκριμένες ιστορικές αναλύσεις συγκεκριμένων εμπειριών και μορφών του υποκειμένου, προϋποθέτει ή υποδεικνύει μια ορισμένη αντίληψη για το τι είναι το υποκείμενο (άτομο) και η κοινωνία (Owen, 1999): είναι ένα ον που δημιουργείται ιστορικά μέσα από την αλληλεπίδραση λόγων (συστημάτων ιδεών και προτάσεων), σχέσεων εξουσίας και πρακτικών του εαυτού, με τις οποίες τα άτομα παρεμβαίνουν ενεργά στη συγκρότησή τους. Μια συνοπτική και μεστή περιγραφή της αναλυτικής του μεθόδου, και της οντολογίας στην οποία παραπέμπει, διατυπώνει ο Foucault στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (τ.2, Foucault, 1989) όπου πραγματεύεται τη διάπλαση της εμπειρίας της σεξουαλικότητας και του υποκειμένου της σεξουαλικότητας. Εδώ βλέπουμε ότι όχι μόνο το λεξιλόγιο, αλλά και το ίδιο το φαινόμενο της σεξουαλικότητας παράγεται ιστορικά με την ανάπτυξη ενός συναφούς γνωστικού πεδίου, το οποίο διαπλέκεται στενά με ιδιαίτερες σχέσεις εξουσίας, αλλά και με πρακτικές με τις οποίες τα ίδια τα άτομα «αποδέχονται», επιτηρούν, προσέχουν και καλλιεργούν τη σεξουαλικότητά τους.

Η χρήση της λέξης [σεξουαλικότητα] εδραιώνεται σε σχέση με άλλα φαινόμενα: τη διεύρυνση των γνωστικών πεδίων (που καλύπτουν τόσο τους βιολογικούς μηχανισμούς αναπαραγωγής, όσο και τις ατομικές ή κοινωνικές παραλλαγές της συμπεριφοράς)· την εγκαθίδρυση ενός συνόλου από κανόνες και νόρμες, εν μέρει παραδοσιακούς εν μέρει νέους, που βασίζονται σε θρησκευτικούς, παιδαγωγικούς, ιατρικούς θεσμούς· κι ακόμα, τις αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο ωθούνται τα άτομα να δίνουν νόημα και αξία στη διαγωγή τους, στα καθήκοντά τους, στις απολαύσεις τους, στα συναισθήματα και στις αισθήσεις τους, στα όνειρά τους.
(Foucault, 1989: 11-12)

Η «εμπειρία» εδώ δηλώνει μια ιδιαίτερη σύνδεση μεταξύ γνωστικών πεδίων, συστημάτων κανόνων και μορφών υποκειμενικότητας που χαρακτηρίζει και διαφοροποιεί επιμέρους πολιτισμούς. Με την «εμπειρία» αυτή τα άτομα αποδέχονται ότι είναι φορείς μιας «σεξουαλικότητας», η οποία κατανοείται μέσα από ορισμένα πεδία γνώσης και διέπεται από ένα σύστημα κανόνων και καταναγκασμών. Έτσι η σεξουαλικότητα, ως ιδιαίτερο ιστορικό μόρφωμα, σχηματίζεται γύρω από τρεις άξονες που μορφοποιούν το υποκείμενο και την εμπειρία του:

Το να μιλάμε για τη «σεξουαλικότητα» σαν μια εμπειρία με ιστορική ιδιαιτερότητα, προϋποθέτει επίσης πως έχουμε στη διάθεσή μας μέσα ικανά να αναλύσουν το γνήσιο χαρακτήρα και τους συσχετισμούς των τριών αξόνων που τη διαμορφώνουν: την απόκτηση των γνώσεων που αναφέρονται στη σεξουαλικότητα, τα συστήματα εξουσίας που διέπουν την πρακτική της [σε σχέση με την ιατρική και την ψυχιατρική, όσο και τη σωφρονιστική εξουσία] και τις μορφές όπου τα άτομα μπορούν –και οφείλουν– να αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους ως υποκείμενα της σεξουαλικότητας αυτής.

(Foucault, 1989: 12, δική μου υπογράμμιση)

Ως και την εποχή που δημοσιεύει τον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* (1976), ο Foucault επικεντρώνεται σε δύο άξονες. Αφενός, στη μελέτη των σχηματισμών του λόγου ή των «πεδίων της γνώσης», τα οποία συλλαμβάνει ως «συλλογιστικές πρακτικές» και ως διαδικασίες παραγωγής γνώσεων, αποφεύγοντας τον προσδιορισμό τους ως επιστήμης ή ιδεολογίας. Αφετέρου, στις σχέσεις εξουσίας που διαπλέκονται με την παραγωγή επιμέρους πεδίων γνώσης, ερμηνεύοντάς τες ως «καθαρές στρατηγικές» και λιγότερο ως κυριαρχία και κεντρική εξουσία. Προχωρώντας, ωστόσο, στη ανίχνευση της ιστορίας της σεξουαλικότητας, θα συμπληρώσει την έρευνά του διακρίνοντας έναν τρίτο άξονα, αυτόν του «υποκειμένου»:

έπρεπε δηλαδή ν' ανακαλύψω με ποιες μορφές και μέσα σε ποιες ιδιαίτερες συνθήκες το άτομο, σε σχέση με τον εαυτό του, συγκροτείται και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο... Σύμφωνα με ποιους μηχανισμούς αλήθειας ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται το είναι του, όταν θεωρεί τον εαυτό του τρελό, όταν θεωρεί τον εαυτό του άρρωστο, ή όταν τον θεωρεί ανθρώπινο ον που ζει, που μιλάει και εργάζεται, όταν τον κρίνει ένοχο και αυτοτιμωρείται; Και σύμφωνα με ποιους μηχανισμούς αλήθειας ο άνθρωπος αναγνώρισε τον εαυτό του ως «άνθρωπο ερωτικού πόθου»;

(Foucault, 1989: 14-15)

Η εγκαθίδρυση του πεδίου της νεωτερικής σεξουαλικότητας, ενός πεδίου που αναγορεύεται σε «πρόβλημα» και γίνεται αντικείμενο συστηματικής κοινωνικής επεξεργασίας από τη βικτοριανή εποχή και μετά, συνδέεται στενά με ένα σύνολο από πρακτικές που έχουν ευρύτερη διάδοση και εφαρμογή στις σύγχρονες κοινωνίες και συνιστούν μια «τέχνη του ζην» ή «τεχνικές του εαυτού». Πρόκειται για συνειδητές πρακτικές με τις οποίες το άτομο μετασχηματίζει τον εαυτό του καθιστώντας τον βίο του ένα «έργο» που εμφορείται από αισθητικές αξίες και ακολουθεί ορισμένα κριτήρια τρόπων ζωής (Foucault, 1989: 19). Ο Foucault ερευνά και προτείνει ορισμένες «πρακτικές του εαυτού» που καθιστούν εφικτό έναν βαθμό πραγματικής αυτονομίας των ατόμων που κατασκευάζονται κοινωνικά μέσα από τη διάδραση των τριών αξόνων. Για να κατανοήσουμε το νόημα και την αξία αυτών των πρακτικών του εαυτού που λειτουργούν ως πρακτικές της ελευθερίας, απαιτείται μια εμβάθυνση στους τρεις άξονες κατασκευής του υποκειμένου όπως τους εννοιολογεί ο Foucault, και ιδιαίτερα στους άξονες της εξουσίας και των «τεχνολογιών» του εαυτού.

Λόγος και γνώση

Κατά τη δεκαετία του 1960 ως και τις αρχές του '70, ο Foucault ανασκάπτει κυρίως πεδία γνώσης και σχηματισμούς του λόγου, σε μια περίοδο του έργου του που έχει χαρακτηριστεί «αρχαιολογική». Εξιχνιάζει τις συνθήκες ανάδυσης ορισμένων τρόπων σκέψης και ανατέμνει συγκεκριμένους σχηματισμούς λόγου -της ιατρικής, της «τρέλας», της οικονομίας, των φυσικών επιστημών κ.α. (βλ. Foucault, 2008 [1966], Foucault, 1987 [1969]). Ο «λόγος» και η «γνώση», όπως χρησιμοποιεί τους όρους ο Foucault, δεν ταυτίζονται ακριβώς με τις καθιερωμένες επιστήμες, αλλά εννοούνται ως «σχηματισμός του λόγου» που αποτελεί το σύστημα «διασποράς» ενός συνόλου αποφάνσεων. Αυτό το σύστημα ορίζει μια κανονικότητα, δηλαδή, μια τάξη, θέσεις και λειτουργίες και μετασχηματισμούς ανάμεσα σε αντικείμενα, τύπους εκφοράς, έννοιες και θεματικές επιλογές (Foucault, 1987: 60). Η ενότητα ενός λόγου, όπως ο λόγος «της τρέλας» τον δέκατο έβδομο και τον δέκατο όγδοο αιώνα, προκύπτει από το «παιχνίδι των κανόνων» που καθιστούν δυνατή την εμφάνιση συγκεκριμένων

αντικειμένων γνώσης και εμπειρίας σε μια δεδομένη περίοδο, αντικειμένων που διαφοροποιούνται στην καθημερινή πρακτική, τις διαγνώσεις των γιατρών κ.ο.κ. και συνδέονται με θεραπείες και συνταγές (Foucault, 1987: 53). «Λόγος» είναι ένα σύνολο αποφάνσεων που προκύπτουν από τον ίδιο σχηματισμό του λόγου. Κάθε λόγος είναι πέρα για πέρα ιστορικός, αναδύεται «απότομα» στον χρόνο, εμφανίζει ιδιαίτερα όρια, τομές και μετασχηματισμούς.

Η ανάλυση των λόγων, όπως την επιχειρεί στα έργα της περιόδου, αποβλέπει στον προσδιορισμό των αντικειμένων κάθε λόγου και στην περιγραφή των κανόνων της «εμφάνισης» και της «διασποράς» τους που επιτρέπουν να τα σχηματίσουμε ως αντικείμενα ενός λόγου. Εκλαμβάνει τους λόγους όχι ως σύνολα σημείων, αλλά ως πρακτικές που σχηματίζουν τα αντικείμενα για τα οποία μιλούν βάσει ιδιαίτερων κανόνων (Foucault, 1987: 75-77). Ειδικότερος στόχος των αναλύσεων επιμέρους μορφών γνώσης είναι να δείξουν τους κανόνες με τους οποίους μια πρακτική του λόγου μπορεί να συγκροτήσει ομάδες αντικειμένων, θέσεις υποκειμένων («ποιος μιλάει;»), έννοιες, στρατηγικές-θεωρητικές επιλογές και σύνολα αποφάνσεων (Foucault, 1987: 178, 273). Η απόφαση, βασική μονάδα του λόγου όπως τον εννοεί ο Foucault, είναι μια λειτουργία των σημείων του λόγου με την οποία μπορούμε να διακρίνουμε αν παράγουν ή όχι νόημα, με ποιο κανόνα γίνεται η διαδοχή ή η παράθεσή τους, τίνος πράγματος είναι σημεία και τι είδους πράξη επιτελείται με τη διατύπωσή τους (Foucault, 1987: 135). Για παράδειγμα, με τους όρους του Foucault,

*η Φυσική Ιστορία, κατά τον δέκατο έβδομο και δέκατο όγδοο αιώνα δεν είναι απλώς μια μορφή γνώσης που έδωσε έναν νέο ορισμό στις έννοιες «γένος» ή «χαρακτήρας» και εισήγαγε νέες έννοιες όπως εκείνη της «φυσικής κατάταξης»...πριν απ'όλα είναι ένα σύνολο κανόνων για να μπουν στη σειρά αποφάνσεις, ένα σύνολο υποχρεωτικών σχημάτων εξάρτησης, τάξης και διαδοχών όπου κατανέμονται τα παλινδρομικά στοιχεία που μπορεί να ισχύσουν ως έννοιες.
(Foucault, 1987: 89)*

Εξουσία, κυριαρχία, αγωνισμός

Τη δεκαετία του 1970 κυρίως ο Foucault θα στραφεί στη διάγνωση των αλληλεξαρτήσεων και των διαπλοκών μεταξύ γνώσης και εξουσίας, πέρα από την έρευνα των ίδιων των λόγων ως συνόλων αποφάνσεων (βλ. Foucault, 1975a, Foucault, 1982a), στη λεγόμενη «γενεαλογική» περίοδο των ερευνών του. Τον ενδιαφέρει κυρίως το πώς η εξουσία παράγει και μεταβιβάζει «αλήθειες» σε σχηματισμούς του λόγου, οι οποίες με τη σειρά τους αναπαράγουν την εξουσία (Foucault, 1991β: 101). Ορμάται από τη θέση ότι στη δική μας κοινωνία, αλλά κατά βάση σε κάθε κοινωνία, πολύμορφες σχέσεις εξουσίας συνιστούν και διαπερνούν το κοινωνικό σώμα. Και αυτές οι εξουσιαστικές σχέσεις δεν μπορούν να θεμελιωθούν και να λειτουργήσουν χωρίς την παραγωγή και την κυκλοφορία λόγων που εκφέρουν «αλήθειες». «Είμαστε υποταγμένοι στην παραγωγή της αλήθειας μέσω της εξουσίας και δεν μπορούμε να ασκήσουμε εξουσία παρά μέσω της παραγωγής της αλήθειας. Αυτό συμβαίνει σε κάθε κοινωνία, πιστεύω όμως πως στη δική μας η σχέση ανάμεσα σε εξουσία, δίκαιο και αλήθεια είναι οργανωμένη μ' έναν πολύ ειδικό τρόπο... Η εξουσία δεν σταματά ποτέ την ανάκριση, εξέταση, καταγραφή της αλήθειας...» (Foucault, 1991β: 102). Αυτόν ακριβώς τον ιδιαίτερο τρόπο οργάνωσης των πλεγμάτων του λόγου και της εξουσίας στις νεότερες δυτικές κοινωνίες επιλέγει να ιχνηλατήσει συστηματικά ο Foucault.

Η στροφή αυτή, και τα έργα-προϊόντα της, αποτελούν μια κρίσιμη συμβολή στον ύστερο νεωτερικό στοχασμό γύρω από την ελευθερία καθώς επιχειρούν διαφωτιστικές και σύνθετες, κριτικές διαγνώσεις των σύγχρονων σχέσεων και μηχανισμών εξουσίας. Μπορούν κατά συνέπεια να αναδείξουν και να ερμηνεύσουν δεσμούς υποτέλειας και κυριαρχίας στις κρατούσες κοινωνικές συνθήκες και άρα να προσανατολίσουν τους πολιτικούς αγώνες για την ελευθερία. Στη σκέψη του ίδιου του Foucault, οι εννοιολογικές επεξεργασίες και οι ειδικότερες διερευνήσεις των σχημάτων της εξουσίας στην πρώιμη και στην ύστερη νεωτερικότητα προσφέρουν το αναγκαίο υπόβαθρο για την αποκρυστάλλωση της δικής του αντίληψης για την ελευθερία, πιο συγκεκριμένα, για τις κοινωνικές και υποκειμενικές εκείνες πρακτικές που συντελούν στην ανατροπή των δεσμών της κυριαρχίας και παρέχουν στα άτομα μεγαλύτερη ευελιξία και ένα ευρύτερο φάσμα δυνατών επιλογών μέσα στα διάφορα κοινωνικά «παιχνίδια εξουσίας». Μια διεξοδικότερη πραγμάτευση των θέσεων του Foucault για την εξουσία είναι απαραίτητη, λοιπόν, στο πλαίσιο της θεματικής μας.

Από τον καιρό του Μεσαίωνα, η σκέψη γύρω από την εξουσία εστιάζει στη βασιλική εξουσία. Όλο το σύστημα της νομοθεσίας και της νομικής επιστήμης αναπτύσσεται περαιτέρω για να ανταποκριθεί στις ανάγκες της βασιλικής εξουσίας, να λειτουργήσει ως όργανό της, να τη δικαιολογήσει ή και να την περιορίσει. Η αυταρχική και διοικητική εξουσία της μοναρχίας καθιερώνεται ως απόλυτη, και το πρόσωπο του βασιλιά ως

υπέρτατου κυρίαρχου τοποθετείται έκτοτε στο επίκεντρο του νομικού οικοδομήματος της Δύσης (Foucault, 1991β: 103). Η κυριαρχία ερμηνεύθηκε στον νομικό και σε άλλους λόγους ως μια στέρεη, συμπαγής, ομοιογενής και συνολική εξουσία την οποία ασκεί ένα πρόσωπο πάνω σε άλλα, ή μια ομάδα πάνω σε άλλες, και έχει ως κέντρο της τον Βασιλιά. Είναι ρυθμισμένη με βάση το δημόσιο δίκαιο και τους κανόνες του -αποτελεί έτσι νόμιμη εξουσία-, ενεργεί μέσω γενικών μηχανισμών, εκπηγάζει από την κεφαλή του κράτους που νοείται ως η Υπέρτατη Εξουσία, όπως στον Λεβιάθαν του Χομπς. Αποτελεί ένα αντικείμενο το οποίο κατέχει ο μονάρχης, εκφράζει μια συνειδητή πρόθεση και απόφαση του προσώπου του, και επιδιώκει να διεισδύσει από το άνω κέντρο στα θεμέλια της κοινωνίας (Foucault, 1991β: 104-108). Ο κυρίαρχος, τέλος, έχει δικαίωμα ζωής και θανάτου πάνω στους υπηκόους του. Η άσκηση του κυριαρχικού δικαιώματος γέρνει περισσότερο προς τον θάνατο. Η εξουσία του κυρίαρχου πάνω στη ζωή ασκείται όταν ο κυρίαρχος μπορεί να σκοτώσει. Είναι το δικαίωμά του να αφαιρέσει τη ζωή κάποιου ή να τον αφήσει να ζει (Foucault, 2003: 76).

Η φουκωϊκή αναλυτική της εξουσίας ξεκινά με μια αντιστροφή αυτής της οπτικής. Την απασχολεί η εξουσία στις πολλαπλές μορφές καθυπόταξης που έχουν θέση και λειτουργία στον κοινωνικό οργανισμό, η εξουσία όπως ασκείται στα άκρα της, στις τοπικές μορφές και τους θεσμούς της, εκεί όπου ξεφεύγει από τους κανόνες δικαίου και ενσαρκώνεται σε τεχνικές και εργαλεία. Ο Foucault δεν ερευνά τις προθέσεις και τους φορείς της εξουσίας, αλλά τις πραγματικές και αποτελεσματικές πρακτικές της, το αντικείμενο και το πεδίο εφαρμογής της, το πώς λειτουργούν τα πράγματα στο επίπεδο της συνεχιζόμενης καθυπόταξης, των διαδικασιών που υποτάσσουν τα σώματά μας και υπαγορεύουν τη συμπεριφορά μας –εξετάζει την εξουσία ως κάτι που «κυκλοφορεί», διεισδύει στους απειροελάχιστους μηχανισμούς της με τη δική τους ιστορία, οι οποίοι επενδύονται και μετασχηματίζονται από την κυριαρχία και το δίκαιο, και οργανώνουν συστήματα γνώσης (Foucault, 1991β: 104-112).

Πρέπει να αποφύγουμε το μοντέλο του Λεβιάθαν στη μελέτη της εξουσίας. Πρέπει να ξεφύγουμε από το περιορισμένο πεδίο της δικαιοκίνης Υπέρτατης Εξουσίας και των κρατικών θεσμών και αντί αυτού να βασίσουμε την ανάλυσή μας της εξουσίας σε μια μελέτη των τεχνικών και τακτικών της κυριαρχίας...Αυτή είναι σε γενικές γραμμές η μεθοδολογική [...] πορεία ...την οποία προσπάθησα να πάρω στις διάφορες έρευνες που διεξάγαμε τα τελευταία χρόνια στην ψυχιατρική εξουσία, στη βρεφονηπιακή σεξουαλικότητα, στα πολιτικά συστήματα κτλ.

Αντί να προσπαθήσω να ανακαλύψω πού και πώς το δίκαιο της ποινής θεμελιώνεται στην Υπέρτατη Εξουσία, πώς παρουσιάζεται στη θεωρία του μοναρχικού δικαίου ή του δημοκρατικού δικαίου, προσπάθησα μάλλον να δω με ποιους τρόπους η ποινή και η εξουσία της ποινής ενσαρκώνονται αποτελεσματικά σ' έναν ορισμένο αριθμό τοπικών, περιοχικών, υλικών θεσμών οι οποίοι έχουν σχέση με τα βασανιστήρια ή τη φυλάκιση, και να τους τοποθετήσω στο κλίμα...των αποτελεσματικών μηχανισμών της ποινής.
(Foucault, 1991β: 112, 105)

Αυτή η αντιστροφή οπτικής, η οποία καθιστά δυνατή την ανάδειξη και τη διάγνωση άλλων νεωτερικών μορφών εξουσίας πέραν την κυριαρχικής/βασιλικής –την πειθαρχική εξουσία, τη βιοεξουσία και την κυβερνολογική-, έχει ως εφιαλτήριο μια ιδιαίτερη ερμηνεία της έννοιας «εξουσία».

Κατά τον Foucault, η εξουσία δεν είναι μόνον μια σχέση ανάμεσα σε φορείς δράσης, ατομικούς ή συλλογικούς· είναι ένας τρόπος δράσης κάποιων πάνω σε άλλους. Αυτό σημαίνει ότι «η Εξουσία» δεν αποτελεί μια ουσία ή ύλη που θα υπήρχε σφαιρικά, μαζικά ή σε διάχυτη κατάσταση, συγκεντρωμένη ή διανεμημένη. Εξουσία υπάρχει μόνο όταν ασκείται από «κάποιους» πάνω σε «άλλους», πάντα ως ενεργεία, ακόμη και αν εγγράφεται σε πεδία δράσης και δυνατοτήτων που στηρίζονται σε μόνιμες δομές. Πιο συγκεκριμένα, εκείνο που ορίζει μια σχέση εξουσίας είναι ένας τρόπος δράσης που δεν ενεργεί ευθέως και άμεσα στους άλλους, αλλά ενεργεί πάνω στην ίδια τους τη δράση. *Η εξουσία είναι μια δράση πάνω στη δράση, πάνω σε ενδεχόμενες ή πραγματικές δράσεις, μελλοντικές ή παρούσες* (Foucault, 1991α: 91-3). Αυτό σημαίνει ειδικότερα ότι η άσκηση της εξουσίας είναι ένας τρόπος για τους μεν να *δομήσουν το πεδίο δυνατής δράσης* των δε, δηλαδή να καθορίσουν τη δομή των δυνατοτήτων, των ευκαιριών και των περιορισμών μέσα στο οποίο μπορεί να κινηθεί η δράση των εξουσιαζόμενων (Foucault, 1991α: 95).

Η φουκωϊκή θεώρηση της εξουσίας ως σχέσης που περιέχει τρόπους δράσης πάνω σε δράσεις και τον καθορισμό του πεδίου των δυνατοτήτων συνεπάγεται ότι οι σχέσεις εξουσίας είναι βαθιά ριζωμένες σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό και δεν συνιστούν απλώς μια συμπληρωματική δομή την οποία θα μπορούσαμε να εξαλείψουμε ριζικά. «Το να ζούμε εν κοινωνία σημαίνει οπωσδήποτε να ζούμε με τρόπο τέτοιο που να είναι δυνατό να δρουν οι μεν πάνω στη δράση των δε. Μια κοινωνία 'χωρίς σχέσεις εξουσίας' δεν μπορεί να είναι παρά αφαίρεση» (Foucault, 1991α: 95). Και αυτό γιατί, από τη σκοπιά του Foucault, εξουσία σημαίνει κατά

βάση αλληλεπίδραση και προσπάθεια επηρεασμού της συμπεριφοράς των άλλων. Οι δυναμικές διαδράσεις αυτής της μορφής ενυπάρχουν στις κοινωνικές σχέσεις. Αλλά αν οι σχέσεις εξουσίας με αυτή την έννοια είναι σύμφυτες με τους κοινωνικούς δεσμούς και τις κοινωνικές πρακτικές, τότε τι συμβαίνει με την ελευθερία και την ισότητα; Γίνονται αδύνατες και χιμαιρικές στα πλαίσια αυτού του τρόπου σκέψης; Η απάντηση που δίνει Foucault είναι ένα ξεκάθαρο «όχι», και μας στρέφει από την αρχή στην ιδέα του αγώνα, του αγωνισμού και της αγωνιστικής ελευθερίας (Foucault, 1991α: 95).

Πρώτον, σύμφωνα με τον Foucault, μια σχέση βίας διαφέρει από μια σχέση εξουσίας καθώς ενεργεί «μονομερώς» πάνω σε ένα σώμα ή σε πράγματα, και τα πιέζει, τα λυγίζει, τα σπάζει, τα καταστρέφει. Αντίθετα, μια σχέση εξουσίας προϋποθέτει δυο στοιχεία που της είναι απαραίτητα για να είναι ακριβώς μια σχέση: «ο άλλος» (εκείνος στον οποίο ασκείται) πρέπει να αναγνωρίζεται και να παραμένει μέχρι τέλους υποκείμενο δράσης. Ορίζοντας την άσκηση της εξουσίας ως έναν τρόπο δράσης πάνω στις δράσεις των άλλων, ο Foucault αναγνωρίζει και καταγράφει ένα καθοριστικό στοιχείο: την ελευθερία. Η εξουσία ασκείται μόνο πάνω σε «ελεύθερα υποκείμενα» και στον βαθμό που είναι «ελεύθερα». Αυτά είναι ατομικά ή συλλογικά υποκείμενα –φορείς δράσης- που έχουν μπροστά τους ένα πεδίο δυνατοτήτων στο οποίο μπορούν να λάβουν χώρα πολλές επιλογές, πολλές αντιδράσεις και ποικίλοι τρόποι συμπεριφοράς. Εκεί όπου οι καθορισμοί είναι πλήρως δεδομένοι και προδιαγεγραμμένοι δεν υπάρχει σχέση εξουσίας, σύμφωνα με την αντίληψη του Foucault. Εδώ ο θεωρητικός κάνει μια λεπτή και κρίσιμη διάκριση. Η δουλεία δεν είναι, μας λέει, μια σχέση εξουσίας όταν ο άνθρωπος είναι αλυσοδεμένος (σε αυτή την περίπτωση πρόκειται για μια φυσική σχέση εξαναγκασμού). Αντίθετως, αποτελεί πράγματι σχέση εξουσίας όταν ο δούλος μπορεί να μετακινείται και οριακά να δραπετεύσει. Η ελευθερία εμφανίζεται, επίσης, και ως μια δύναμη που εναντιώνεται σε μορφές άσκησης της εξουσίας οι οποίες επιδιώκουν να την καθορίσουν ολοκληρωτικά (Foucault, 1991α: 91-3).

Δεύτερον, η φουκωϊκή θέση ότι δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας δεν συνεπάγεται ότι οι συγκεκριμένες σχέσεις που υφίστανται σε κάθε στιγμή είναι δεδομένες και αναγκαστικές, ούτε ότι η «Εξουσία» εν γένει αποτελεί ένα άφευκτο πεπρωμένο στην καρδιά των κοινωνιών. Αντίθετα, σύμφωνα με τον ίδιο στοχαστή, η ανάλυση, η επεξεργασία, η εκ νέου αμφισβήτηση των σχέσεων εξουσίας και ο «αγωνισμός» ανάμεσα στις σχέσεις εξουσίας και την ανυποταξία της ελευθερίας συνιστούν ένα αδιάκοπο πολιτικό καθήκον, το οποίο είναι συμφυές στην κοινωνική ύπαρξη (Foucault, 1991α: 95). Έτσι ο Foucault σκιαγραφεί μια εικόνα για τις κοινωνικές συνδέσεις και πρακτικές στην οποία τα άτομα και οι συλλογικότητες επιχειρούν να επηρεάσουν τη συμπεριφορά άλλων ατόμων και ομάδων –και αυτό ενέχει μια προσπάθεια άσκησης εξουσίας, η οποία μπορεί να πετύχει ή να αποτύχει. Κάθε εγχείρημα εξουσίας βρίσκει απέναντί του υποκείμενα δράσης –άλλα άτομα και συλλογικότητες- τα οποία διαθέτουν ένα εύρος επιλογών, μπορούν να αντιδράσουν στις περιστασιακές ή και τις πιο σταθερές προσπάθειες καθορισμού της διαγωγής τους, και το αντιδρούν πράγματι συχνά και με ποικίλους τρόπους. Αυτή είναι η κατά Foucault «αγωνιστική» ερμηνεία των κοινωνικών σχέσεων ως σχέσεων αλληλεπίδρασης όπου διεξάγονται διαρκώς αγώνες ανάμεσα σε κινήσεις επηρεασμού και σε αντιδράσεις από υποκείμενα δράσης, από άτομα και ομάδες, τα οποία δύνανται να αντισταθούν και να αντενεργήσουν.

Τρίτον, για τον Foucault, ενώ οι σχέσεις εξουσίας υπό το ανωτέρω πρίσμα είναι εγγενείς στους κοινωνικούς δεσμούς και τις κοινωνικές πρακτικές, δεν ισχύει το ίδιο για τις σχέσεις κυριαρχίας. Εδώ ο Foucault επανεισάγει μια έννοια κυριαρχίας η οποία είναι πολύ γενικότερη και ευρύτερη της κυριαρχίας που νοείται ως κτήμα της κεντρικής εξουσίας. Αυτή η γενικότερη ιδέα της κυριαρχίας βρίσκεται πολύ κοντά στην αρνητική έννοια της εξουσίας στον σύγχρονο κριτικό λόγο. Κατά τον Foucault, μια αγωνιστική σχέση εξουσίας και αντιπαράθεσης φτάνει στο τέλος της όταν επικρατήσει οριστικά ένας από τους δύο αντιπάλους και εδραιωθούν έτσι πάγιοι μηχανισμοί, μέσω των οποίων μπορούμε να καθοδηγήσουμε με σταθερότητα και αρκετή βεβαιότητα τη συμπεριφορά των άλλων, τερματίζοντας το παιχνίδι των ανταγωνιστικών αντιδράσεων. Η κυριαρχία, μας λέει, είναι μια σφαιρική δομή της εξουσίας, όπως εξηγήσαμε στην αρχή της ενότητας. Αλλά είναι συγχρόνως και μια στρατηγική κατάσταση –η δεύτερη έννοια της κυριαρχίας-, η οποία είναι περισσότερο ή λιγότερο κεκτημένη και σταθεροποιημένη, μετά από μια μακρά αντιπαράθεση ανάμεσα σε αντιπάλους (Foucault, 1991α: 98-100). Στις καταστάσεις κυριαρχίας, οι σχέσεις εξουσίας δεν επιτρέπουν κινητικότητα, ανατροπές και μεταβολές με οικονομικά, πολιτικά ή στρατιωτικά μέσα. Οι καταστάσεις κυριαρχίας είναι σχέσεις εξουσίας που έχουν ακινητοποιηθεί και παγιωθεί κατά τέτοιο τρόπο ώστε να είναι διαρκώς ασύμμετρες και να μην αφήνουν παρά ένα εξαιρετικά στενό περιθώριο ελευθερίας ή κανένα περιθώριο (Foucault, 1984α: 283).

Αυτές οι συνθήκες κυριαρχίας λοιπόν, σε αντίθεση με τις σχέσεις εξουσίας, δεν είναι μόνιμες και σύμφυτες με τις κοινωνικές σχέσεις, αλλά μπορούν να εξαλειφθούν από τους κοινωνικούς σχηματισμούς, και απουσιάζουν πράγματι εφόσον συνεχίζονται οι «αγωνιστικές» αλληλεπιδράσεις μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων, οι «δράσεις πάνω στη δράση» των άλλων και η αντίδραση, η «ανυποταξία της ελευθερίας» από την πλευρά των αποδεκτών των εξουσιαστικών δράσεων. Αν, όπως διατείνεται ο Foucault, η εγκαθίδρυση καταστάσεων

κυριαρχίας βρίσκεται πάντα στον ορίζοντα και τον προσανατολισμό των καθημερινών σχέσεων εξουσίας και αγώνα, η εξάλειψη των καταστάσεων κυριαρχίας δεν είναι ποτέ βέβαιη, μόνιμη και οριστική. Αλλά είναι δυνατή, και μπορεί να διατηρηθεί όσο συνεχίζεται ο αγωνισμός και η απειθαρχία της ελευθερίας.

Πειθαρχική εξουσία

Ο Foucault –και αυτό είναι ένα ιδίον της θεωρητικής και πολιτικής του προσέγγισης– δεν ενδιαφέρεται πρωτίστως για αφηρημένες αναλύσεις της εξουσίας και της ελευθερίας, αλλά για τις ιστορικά εντοπισμένες σχέσεις και μορφές εξουσίας που επικρατούν σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό και, αντίστοιχα, για τις ιστορικά προσφυέστερες μορφές και πρακτικές που θα πρέπει να προσλάβουν οι αγώνες της ελευθερίας κατά της κυριαρχίας και υπέρ της διεύρυνσης του πεδίου των πραγματικών δυνατοτήτων. Με αυτή την έννοια, διέγινωσε τρεις μορφές εξουσίας στις πρώιμες και ύστερες νεωτερικές κοινωνίες, πέραν της κυριαρχίας του κεντρικού κράτους (του μονάρχη ή της δημοκρατίας), για να καταλήξει να προτείνει ειδικές πρακτικές και δράσεις για την προαγωγή της ελευθερίας στην εποχή μας. Ιστορικά πρώτη (μετά τη μοναρχική-κρατική «κυριαρχία» του Λεβιάθαν) έρχεται η πειθαρχική εξουσία.

Η πειθαρχική εξουσία αποτελεί έναν νέο μηχανισμό τον οποίο επινόησε η αστική τάξη τον 17ο και 18ο αιώνα. Διακρίνεται από όργανα, διαδικασίες και τεχνικές πολύ διαφορετικές από εκείνες της Υπέρτατης Εξουσίας (της Κυριαρχίας). Εξαρτάται περισσότερο από τα σώματα και τη δράση τους παρά από τη γη και τα προϊόντα της. Επιτρέπει την απόσπαση από τα σώματα χρόνου και εργασίας παρά πλούτου και εμπορευμάτων (με την κρατική φορολογία). Επιστρατεύει ένα σφιχτό πλέγμα υλικών καταναγκασμών και επιδιώκει την ενίσχυση των υποταγμένων δυνάμεων και ταυτόχρονα τη βελτίωση της δύναμης και της αποτελεσματικότητας του φορέα που τις υποτάσσει. Ασκείται μέσω της διαρκούς επιτήρησης. Χρησίμευσε ως βασικό εργαλείο για την ανάπτυξη του βιομηχανικού καπιταλισμού και του αντίστοιχου τύπου κοινωνίας. Συνόδευσε και έθεσε υπό έλεγχο τις διαδικασίες εκδημοκρατισμού της κυρίαρχης εξουσίας. Η θεωρία της Κυριαρχίας συνέχισε να ανακυκλώνεται γιατί, μεταξύ άλλων, βοήθησε στη συγκάλυψη του μηχανισμού της πειθαρχίας με το πέπλο ενός συστήματος δικαιωμάτων τα οποία απέκρυπταν το στοιχείο της καταναγκαστικής εξουσίας στην πειθαρχία. Τα νομικά συστήματα επέτρεπαν τον εκδημοκρατισμό της κυριαρχίας και τη συνάρθρωσή της με το δημόσιο δίκαιο και τη συλλογική κυριαρχία σε μια φάση όπου αυτά αντισταθμίζονταν και ελέγχονταν από μηχανισμούς πειθαρχικού εξαναγκασμού.

Έτσι, από τον 19ο αιώνα και μετά, η νεωτερική κοινωνία χαρακτηρίζεται από μια νομοθεσία και μια οργάνωση που θεμελιώνονται στο δημόσιο δίκαιο, αρθρώνονται με άξονα το κοινωνικό σώμα και την κυριαρχία του κοινωνικού σώματος, και καθιερώνουν την εκπροσώπηση κάθε πολίτη. Από την άλλη, το πλέγμα των πειθαρχικών καταναγκασμών, ένας πολύμορφος πειθαρχικός μηχανισμός, εξασφαλίζει τη συνοχή του κοινωνικού σώματος. Οι πειθαρχίες έχουν τον δικό τους λόγο, τα δικά τους συστήματα γνώσης και ορίζουν κανόνες, οι οποίοι όμως δεν είναι οι κανόνες και οι λόγοι του δικαίου. Είναι κανόνες που επιφέρουν μια κανονικοποίηση [normalisation] και επιβάλλουν πρότυπα κανονικότητας μέσω της επιστημονικής γνώσης, κυρίως των επιστημών του ανθρώπου, ιατροκοιτώντας λ.χ. τις συμπεριφορές, τα λόγια και τις επιθυμίες. *Στη νεωτερική κοινωνία ανιχνεύουμε λοιπόν, κατ'αρχάς δυο γενικούς μηχανισμούς εξουσίας: ο ένας οργανώνεται με κέντρο το Δίκαιο της Κυριαρχίας, η οποία γίνεται σταδιακά δημοκρατική, κι ο άλλος με θεμέλιο τις πειθαρχίες. Οι πειθαρχίες είναι, όμως, ξένες προς νόμο, συνθέτουν έναν κώδικα κανονικοποίησης και αναφέρονται στις επιστήμες ανθρώπου, όχι στη νομοθεσία. Αρχικά οι δύο μηχανισμοί εξουσίας ήταν απολύτως ετερογενείς. Ωστόσο, σταδιακά οι πειθαρχίες αποικίζουν το δίκαιο.*

Ο αγώνας ενάντια στην πειθαρχική εξουσία δεν πρέπει συνεπώς να διεξάγεται με αναφορά στο Δίκαιο της Κυριαρχίας αλλά ούτε και με στόχο την ανατροπή της *καταστολής* που επιφέρουν οι πειθαρχικοί μηχανισμοί σε μια υποτιθέμενη ανθρώπινη φύση και επιθυμία που καταπιέζεται από τις πειθαρχίες. Η ιδέα της ανθρώπινης φύσης και της φυσικής επιθυμίας προέρχεται πάλι στην εποχή μας από τις επιστήμες του ανθρώπου, και άρα από το βασίλειο της πειθαρχικής εξουσίας και της κανονικοποίησης (βλ. Foucault, 1991β: 113-118, Foucault, 2003: 239-264).

Εντυφώνοντας στην πειθαρχική εξουσία, ο Foucault επισημαίνει ότι οι τεχνικές της επικεντρώνονται στο σώμα, το ατομικό σώμα. Οι μηχανισμοί της διασφάλιζαν τον χωρικό διαχωρισμό των ατομικών σωμάτων και την οργάνωση ενός ολόκληρου πεδίου ορατότητας γύρω από αυτά. Ήταν, επίσης, τεχνικές που ήλεγχαν τα σώματα αυξάνοντας τις παραγωγικές τους δυνάμεις με την άσκηση, την εκγύμναση κλπ., και τεχνικές εξορθολογισμού και εξοικονόμησης στην άσκηση εξουσίας χάρη σε συστήματα επιτήρησης, σε ιεραρχίες, επιθεωρήσεις και αναφορές (Foucault, 2003: 239-264).

Κεντρικό πεδίο άσκησης της πειθαρχικής εξουσίας το οποίο χαρτογράφησε ο Foucault ήταν η σεξουαλι-

κότητα, όπως αυτή διαμορφώθηκε από τον 17ο αιώνα, σε μια εποχή όπου υποτίθεται ότι η σεξουαλικότητα υποβαλλόταν σε μια εντεινόμενη καταστολή. Το επιχείρημα του Foucault, απεναντίας, είναι ότι από τότε οι λόγοι γύρω από το σεξ, και οι συναφείς μηχανισμοί της πειθαρχικής εξουσίας, επεκτείνονται και παράγουν πολύμορφες σεξουαλικότητες (Foucault, 1982a: 11-23).

Μια πρώτη ιστορική επισκόπηση δείχνει, κατά τον Foucault, ότι από τέλη του 16ου αιώνα, η ρηματική εξέταση του σεξ όχι μόνο δεν πέρασε από μια διαδικασία περιορισμού, αλλά υποβλήθηκε σε έναν μηχανισμό όλο και μεγαλύτερου ερεθισμού. Οι τεχνικές της εξουσίας εμφύτευαν πολύμορφες σεξουαλικότητες, και η θέληση για γνώση επιδόθηκε στη συγκρότηση μιας επιστήμης της σεξουαλικότητας. Στα κολλέγια του 18ου αιώνα, για παράδειγμα, ενώ δημιουργείται επιφανειακά η εντύπωση ότι δεν γινόταν ουσιαστικά καθόλου λόγος για το σεξ, το θέμα «σεξ» προβάλλει διαρκώς στις αρχιτεκτονικές διαρρυθμίσεις, στους πειθαρχικούς κανονισμούς και σε όλη την εσωτερική οργάνωση. Όσοι έχουν εξουσία βρίσκονται σε διαρκή επιφυλακή. Ο χώρος της τάξης, το σχήμα των θρανίων, η κατανομή στους κοιτώνες, οι κανονισμοί για την επίβλεψη του ξαπλώματος και του ύπνου αναφέρονται με τον πιο διεξοδικό τρόπο στη σεξουαλικότητα των παιδιών, και όσοι ασκούν εξουσία, βρίσκονται σε διαρκή επιφυλακή. Το σεξ του μαθητή του 18ου γίνεται έτσι ένα δημόσιο πρόβλημα. Οι γιατροί απευθύνονται στους διευθυντές και στους καθηγητές ιδρυμάτων, δίνουν τη γνώμη τους στις οικογένειες, οι δάσκαλοι στρέφονται στους μαθητές, κάνουν συστάσεις και συγγράφουν βιβλία. Γύρω από το σεξ του μαθητή ανθίζει μια ολόκληρη φιλολογία από γνώμες, ιατρικές συμβουλές, μεταρρυθμιστικά σχήματα, σχέδια για ιδρύματα (Foucault, 1982a: 27-42).

Έτσι αναδεικνύεται χαρακτηριστικά το σύμπλεγμα λόγου-εξουσίας που βρίσκεται στο επίκεντρο των αναλύσεων του Foucault από τα μέσα της δεκαετίας του 1960 ως τα τέλη της δεκαετίας του 1970. Η διατύπωση «αληθειών» γύρω από διάφορα πεδία της εμπειρίας υποστηρίζει σχέσεις εξουσίας και υποστηρίζεται από αυτές. Στη σεξουαλικότητα, το σύστημα των πειθαρχικών εξουσιών είναι αλληλένδετο με την παραγωγή ενός πλήθους λόγων. Οι δάσκαλοι και οι γιατροί μιλούν συχνά πυκνά για το σεξ, κάνουν τα παιδιά να μιλούν γι' αυτό και τα υπάγουν ένα σύστημα λόγων που τους επιβάλλουν «κανονιστικές» γνώσεις. Έτσι η ενδυνάμωση των εξουσιών συνδέεται στενά με ένα πολλαπλασιασμό του Λόγου. Μπορεί να απαγορεύθηκε ένας ορισμένος τρόπος ομιλίας για σεξ ο οποίος θεωρούνταν ωμός, απρεπής κ.ο.κ., αλλά αυτό ήταν προϋπόθεση για να δράσουν άλλοι λόγοι, οι οποίοι διαπλέκονται με μια δέσμη θεσμικών μηχανισμών και σχέσεων εξουσίας.

Ποικίλες εστίες ενεργοποιήθηκαν από τον 18ο ή τον 19ο αιώνα για να θέσουν σε κίνηση τους λόγους γύρω από το σεξ: η ιατρική μέσω των «ασθενειών των νεύρων», η ψυχιατρική που ασχολήθηκε με τον αυνανισμό και ένα σύνολο «σεξουαλικών διαστροφών», η ποινική δικαιοσύνη που από τα μέσα 19ου εξετάζει τις διαστροφές και συναφείς επιθετικές συμπεριφορές. Και όλοι οι μηχανισμοί του κοινωνικού ελέγχου από τα τέλη 19ου εποπτεύουν τη σεξουαλικότητα των ζευγαριών, των παιδιών κ.α. αναλαμβάνοντας να χωρίσουν, να προστατέψουν, να προειδοποιήσουν, συσσωρεύοντας αναφορές και οργανώνοντας θεραπείες. Εξαπλώνουν έτσι τους λόγους γύρω από το σεξ, εντεινώντας μια αίσθηση κινδύνου και υποκινώντας τα άτομα να μιλούν για το σεξ. Παντού οργανώνονται μηχανισμοί ακρόασης και καταγραφής και διαδικασίες για παρατήρηση, ανάκριση, και εκφορά λόγου. Κατά τον Foucault, το χαρακτηριστικό των νεότερων κοινωνιών είναι ότι καταδικάστηκαν να μιλάνε αδιάκοπα για το σεξ, εξαιρώντάς το σαν *το* μυστικό. Για να ωθήσουμε τους άλλους να μιλήσουν για το σεξ, το επιδεικνύουμε σαν το μυστικό που πρέπει οπωσδήποτε να βγάλουμε στην επιφάνεια. Η παραγωγή και διάδοση τόσων λόγων γύρω από το σεξ καθόρισαν ένα πρότυπο σεξουαλικής ανάπτυξης και διαγωγής, περιέγραψαν τις δυνατές αποκλίσεις και πολλαπλασίασαν τις καταδικές των μικροδιαστροφών. Είτε ο σκοπός ήταν η πληθυσμιακή αύξηση είτε η αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης, οι συγκεκριμένοι στόχοι επιδιώχθηκαν με τη διασπορά των σεξουαλικότητων, με μια εμφύτευση «διαστροφών». Κι έτσι η εποχή μας εγκαινίασε τις σεξουαλικές ετερογένειες (Foucault, 1982a: 50-66).

Όλη η επιχειρηματολογία του Foucault εν προκειμένω καταφέρεται ενάντια στην «υπόθεση της καταστολής», η οποία ισχυρίζεται ότι από τον 17ο αιώνα και τη βικτωριανή εποχή παρατηρείται μια αύξουσα καταστολή της σεξουαλικότητας και ότι η καταστολή υπήρξε ο θεμελιακός τρόπος σύνδεσης ανάμεσα στην εξουσία, στη γνώση και στη σεξουαλικότητα. Βάσει της υπόθεσης αυτής, η απελευθέρωση απαιτεί την άρση των απαγορεύσεων, την αποκατάσταση της ηδονής στην πραγματική ζωή και την αναδιάταξη των μηχανισμών της εξουσίας. Ο Foucault, αντιθέτως, υποστηρίζει ότι η εξουσία είναι παραγωγική και κατασκευάζει γνώσεις και ταυτότητες, εν προκειμένω σεξουαλικές ταυτότητες. Ο Foucault εντάσσει έτσι την «υπόθεση της καταστολής» σε μια γενική διάταξη των λόγων για το σεξ στο εσωτερικό των σύγχρονων κοινωνιών από τον 17ο αιώνα και μετά. Δεν διατείνεται ότι το σεξ δεν έχει απαγορευτεί ή δεν έχει εμποδιστεί και δεν έχει μεταμφιεστεί. Αλλά αποφαίνεται ότι είναι απατηλό να θεωρούμε την απαγόρευση ως το θεμελιακό στοιχείο με γνώμονα το οποίο πρέπει να γραφτεί η ιστορία όσων έχουν ειπωθεί για το σεξ από τους νεότερους χρόνους και μετά. Τα αρνητικά στοιχεία, όπως η απαγόρευση και η καταστολή, είναι για τον Foucault εξαρτήματα που διαδραματίζουν

έναν τοπικό ρόλο και λειτουργούν ως τακτική σε μια προφορική εξέταση, σε μια τεχνική της εξουσίας, σε μια θέληση για γνώση που δεν πηγάζει από αυτές.

Η εξουσία πάνω στο σώμα της αστικής κοινωνίας του 19ου αιώνα δεν προσλαμβάνει τη μορφή ούτε νόμου ούτε κατεξοχήν των απαγορεύσεων. Προχωρά με μια βαθμιαία διάσπαση των ενιαίων σεξουαλικοτήτων, σφυρηλατεί διάφορα είδη σεξουαλικότητας και τα κλείνει στο κορμί ως τρόπο προσδιορισμού των ατόμων. Παράγει και εμπεδώνει τη σεξουαλική ανομοιογένεια. Η νεότερη κοινωνία είναι διεστραμμένη πραγματικά και άμεσα. Οι σεξουαλικότητες που συσχετίζονται με την ηλικία (του παιδιού, του εφήβου κλπ.), αυτές που βασίζονται σε γούστα και συνήθειες (του ομοφυλόφιλου, του φετιχιστή), αυτές που εντοπίζονται σε σχέσεις (γιατρού-αρρώστου, ψυχιάτρου-τρελού), ή σε χώρους (του σπιτιού, του σχολείου κ.ο.κ) αποτελούν συνάρτηση συγκεκριμένων διαδικασιών εξουσίας. Πολλαπλοί μηχανισμοί εξουσίας αποζήτησαν, απομόνωσαν, και αποκάλυψαν αυτές τις συμπεριφορές. Η αύξηση των διαστροφών είναι συνεπώς το πραγματικό αποτέλεσμα της παρέμβασης ενός τύπου εξουσίας στα κορμιά και στις ηδονές, με την απομόνωση, την ενίσχυση και την κατοχύρωση περιφερειακών σεξουαλικοτήτων, με την εμφύτευση διαστροφών. Με την επέκταση των μηχανισμών εξουσίας, οι σεξουαλικότητες πολλαπλασιάζονται. Η εξουσία εξαπλώνει τα δίκτυα της και ενισχύεται περαιτέρω καθώς κάθε περιφερειακή σεξουαλικότητα που διακρίνεται, προσφέρει μια επιφάνεια για επέμβαση. Ποτέ άλλοτε, καταλήγει ο Foucault, δεν υπήρχαν τόσες εστίες που υποδαυλίζουν την ένταση των ηδονών και το πείσμα των εξουσιών (Foucault, 1982a: 66. Βλ. συνολικά 27-66).

Βιοεξουσία, πειθαρχίες, κυριαρχία και ποιμαντική εξουσία: η εξουσιαστική κατασκευή του νεωτερικού υποκειμένου

Κατά τη διάγνωση του Foucault, από το 19ο αιώνα οι πειθαρχικές εξουσίες στις νεωτερικές κοινωνίες θα συνυφανθούν με μια νέα τεχνολογία της εξουσίας, τη «βιοεξουσία». Το βιολογικό πέρασε κάτω από τον κρατικό έλεγχο. Ο κυρίαρχος φορέας της υπέρτατης κρατικής κυριαρχίας διαθέτει δικαίωμα ζωής και θανάτου πάνω στους υπηκόους του, αλλά η άσκηση της *κυριαρχικής* εξουσίας κλίνει περισσότερο προς τον θάνατο. Η εξουσία του κυρίαρχου ασκείται όταν ο κυρίαρχος μπορεί να σκοτώσει. Κυριαρχία είναι το δικαίωμα του άρχοντος να αφαιρέσει τη ζωή ενός ατόμου ή να το αφήσει να ζει. Αυτή η εξουσία συμπληρώθηκε και διαπεράστηκε από το αντίθετο δικαίωμα: να κάνει κάποιον να ζει και να αφήνει κάποιον να πεθαίνει (Foucault, 2003: 247).

Η νέα αυτή εξουσία διαφέρει, λοιπόν, από την «κλασική» κυριαρχική, αλλά δεν είναι ούτε καθαρά πειθαρχική. Δεν εφαρμόζεται πάνω σε ατομικά σώματα αλλά στον άνθρωπο ως είδος, στην πολλαπλότητα των ανθρώπων στον βαθμό που σχηματίζουν μια μάζα η οποία ρυθμίζεται από τις διαδικασίες της γένεσης, του θανάτου, της παραγωγής, της αρρώστιας κλπ. Η βιοπολιτική εξουσία έχει ως αντικείμενο τη γονιμότητα του πληθυσμού, τη μακροζωία, το προσδόκιμο ζωής και συναφή οικονομικά και πολιτικά ζητήματα. Ενδιαφέρεται για τη μορφή, τη φύση, και την έκταση των ασθενειών του πληθυσμού, οδηγώντας στην ανάπτυξη μιας ιατρικής που ασχολείται με τη δημόσια υγιεινή. Το άλλο μείζον πεδίο παρέμβασης της βιοπολιτικής είναι ένα σύνολο φαινομένων που είναι μεν καθολικά αλλά αποτελούν «ατυχήματα»: αναπηρίες, ανικανότητα για εργασία, ανωμαλίες, γηρατειά. Για αντιμετώπιση αυτών των φαινομένων η βιοεξουσία καθιερώνει πιο λεπτούς ορθολογικούς μηχανισμούς, όπως η ασφάλιση και η αποταμίευση. Τρίτον, η βιοεξουσία ασχολείται με τον έλεγχο των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων και του περιβάλλοντος, π.χ. με πρόβλημα των ελών. Αργότερα, στην αρμοδιότητα της βιοπολιτικής θα έρθουν να προστεθούν και άλλα πεδία (Foucault, 2003: 239-247).

Η βιοπολιτική καταγίνεται με τον πληθυσμό ως πολιτικό και βιολογικό πρόβλημα, ενώ οι πειθαρχίες εστιάζουν στα άτομα και στα σώματά τους. Στους μηχανισμούς της βιοπολιτικής συγκαταλέγονται οι προβλέψεις, οι στατιστικές εκτιμήσεις και γενικά μέτρα για τη διαχείριση αυτών των φαινομένων, π.χ. για την αύξηση της γεννητικότητας. Η βιοπολιτική χρησιμοποιεί ρυθμιστικούς μηχανισμούς για την εξασφάλιση ισορροπιών και τη διατήρηση μέσων όρων, και επιστρατεύει μηχανισμούς ασφαλείας ώστε να βελτιστοποιήσει διάφορες καταστάσεις της ζωής -λ.χ. ένα σύστημα ασφαλίσεων υγείας, συντάξεων και κανόνων υγιεινής. Δεν δουλεύει στο επίπεδο του ατομικού σώματος, αλλά δρα έτσι ώστε να διαμορφώσει γενικές συνθήκες εξισορρόπησης και κανονικότητας. Δεν αποσκοπεί στην πειθάρχηση, αλλά στη ρύθμιση (regularization) των βιολογικών διαδικασιών του είδους. Η βιοπολιτική εξουσία δημιουργεί ζωή και αφήνει ορισμένους να πεθάνουν. Προσπαθεί να ελέγξει την πιθανότητα τυχαίων συμβάντων που ενδέχεται να λάβουν χώρα σε μια μάζα ζωντανών ανθρώπων, επιδιώκει να προβλέψει την πιθανότητά τους ή να αντισταθμίσει τις συνέπειές τους. Επιζητεί μια γενική ισορροπία η οποία προστατεύει την ασφάλεια του συνόλου και μετέρχεται τεχνολογίες ασφαλείας και ρύθμισης γενικών βιολογικών διαδικασιών σε αντίθεση με την πειθαρχική τεχνολογία η οποία εκγυμνάζει τις ικανότητες ατομικών σωμάτων. Η πειθαρχική εξουσία καθιερώνεται πρώτη (17ος-18ος), ενώ η βιοεξουσία θεσπίζεται στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα.

Οι γενικές ρυθμίσεις που εξαπλώνονται τον δέκατο ένατο αιώνα λειτουργούν στο κρατικό και σε ένα υπο-κρατικό επίπεδο: σε ιατρικούς θεσμούς, στα ασφαλιστικά ταμεία κ.α. Οι πειθαρχικοί και οι ρυθμιστικοί μηχανισμοί μπορούν να συναρθρωθούν. Ένα κομβικό στοιχείο που κυκλοφορεί μεταξύ των πειθαρχιών και της ρύθμισης είναι η νόρμα-κανόνας (norme). Ο κανόνας μπορεί να εφαρμοστεί και στο σώμα το οποίο θέλουμε να πειθαρχήσουμε και στο πληθυσμό τον οποίο θέλουμε να ρυθμίσουμε. Στην κανονικοποιητική κοινωνία συμβαίνουν και τα δύο (Foucault, 2003: 252-253).

Η βιοεξουσία ξεπερνά τα όρια της κυρίαρχης εξουσίας (της κρατικής κυριαρχίας) από την εποχή που γίνεται τεχνολογικά και πολιτικά δυνατό για τον άνθρωπο όχι μόνο να διαχειριστεί τη ζωή, αλλά να την κάνει να αναπτύσσεται και να πολλαπλασιάζεται, να παράγει ζωντανή ύλη, να γεννά τέρατα και εν τέλει να κατασκευάζει ιούς που δεν μπορούν να ελεγχθούν και είναι καταστρεπτικοί. Αυτή η φοβερή επέκταση της βιοεξουσίας θα την οδηγήσει πέρα από κάθε ανθρώπινη κυριαρχία. Αν η εξουσία της κυριαρχίας υποχωρεί όλο και περισσότερο, σε αντίθεση με την πειθαρχική ή τη ρυθμιστική εξουσία, πώς λειτουργεί η εξουσία του θανάτου σε αυτή την τεχνολογία εξουσίας που έχει τη ζωή ως αντικείμενό της; Πώς μπορεί η βιοεξουσία να αφήσει τη ζωή να πεθάνει ενώ στόχος της είναι να δημιουργεί και να υποστηρίζει τη ζωή; Σε αυτό το σημείο παρεμβαίνει ο ρατσισμός. Η ανάδυση της βιοεξουσίας τον εγγράφει στο κράτος ως θεμελιώδη μηχανισμό εξουσίας (Foucault, 2003: 254).

Ο θάνατος στο σύστημα της βιοεξουσίας επιτρέπεται μόνο αν συντελεί στην εξάλειψη της βιολογικής απειλής και στη βελτίωση του είδους ή της φυλής. Σε μια κανονικοποιητική κοινωνία, η φυλή ή ο ρατσισμός είναι η προϋπόθεση για την αποδοχή του φόνου. Κι αν, αντιστρόφως, μια εξουσία κυριαρχίας, η οποία ασκεί το δικαίωμα ζωής και θανάτου, θέλει να εργαστεί με τα εργαλεία της κανονικοποίησης πρέπει ομοίως να γίνει ρατσιστική. Η θανάτωση εν προκειμένω δεν αναφέρεται μόνον στον φόνο αλλά και σε κάθε μορφή έμμεσου φόνου: το να εκθέτεις κάποιον στον θάνατο, να αυξάνεις τον κίνδυνο θανάτου για ορισμένους ή απλά να επιφέρεις τον πολιτικό θάνατο, την απόρριψη, τον εξοβελισμό και αποκλεισμό. Από τον δέκατο ένατο αιώνα και μετά ο πόλεμος θα εκληφθεί όχι μόνο ως ένας τρόπος βελτίωσης της φυλής με την εξάλειψη των εχθρών της αλλά και ως ένας τρόπος αναγέννησης της φυλής. Η βιοεξουσία λειτουργεί μέσω της παλιάς κυρίαρχης εξουσίας στηριζόμενη στους μηχανισμούς και στην καθιέρωση του ρατσισμού. Τα πιο φονικά κράτη είναι συνεπώς τα πιο ρατσιστικά (Foucault, 2003: 254-263).

Οι δύο μορφολογίες της εξουσίας –πειθαρχική και βιοεξουσία- εκτείνονται σε όλα τα πεδία του κοινωνικού ιστού, αλλά συγκλίνουν και τέμνονται σε μια σύνθετη πλοκή που γίνεται κύριος μηχανισμός της κρατικής εξουσίας και ασκείται τόσο στο σύνολο της κοινότητας όσο και σε κάθε άτομο χωριστά, όντας ταυτόχρονα «ολιστικός» -αφορά τον πληθυσμό- και «εξατομικευτικός» (Foucault, 1991α: 82-86). «Πιστεύω ότι ποτέ στην ιστορία των ανθρώπινων κοινωνικών... δεν έχουν βρει στο εσωτερικό των ίδιων πολιτικών δομών έναν τόσο σύνθετο συνδυασμό τεχνικών εξατομικεύσης και ολοποιητικών μεθόδων» (Foucault, 1991α: 83).

Το περίπλοκο τούτο μόρφωμα επικεντρώνεται στο κράτος, αλλά εξακτινίζεται σε ένα πλήθος εξουσιαστικών θεσμών, στην ιατρική, στην οικογένεια, στην εργασία, και αποτελεί συνέχεια μιας «χριστιανικής» επινόησης: της «ποιμαντικής εξουσίας». Η εν λόγω τεχνική εξουσίας αποβλέπει στη «σωτηρία» των ατόμων, ενδιαφέρεται ταυτόχρονα για το σύνολο της κοινότητας και για κάθε άτομο ξεχωριστά, και προϋποθέτει τη γνώση της συνείδησης των ατόμων και την ικανότητα να τη διευθύνει. Η ποιμαντική εξουσία είναι συνυφασμένη με την «παραγωγή της αλήθειας» του ίδιου του ατόμου. Από τον 18ο αιώνα, η συγκεκριμένη τεχνολογία της εξουσίας αφομοιώνεται και αναπτύσσεται από το νεωτερικό κράτος, το οποίο έρχεται να ενσωματώσει τα άτομα αποδίδοντας μια νέα μορφή στην ατομικότητα και υποτάσσοντάς τη σε ένα σύνολο ειδικών μηχανισμών. Ως αποτέλεσμα, η ποιμαντική εξουσία εκτείνεται στο σύνολο του κοινωνικού σώματος και βρίσκει έρεισμα σε πλήθος θεσμών που «εξατομικεύουν» πειθαρχικά (η ψυχιατρική, η εκπαίδευση κ.ο.κ.). Στις σύγχρονες κοινωνίες, λοιπόν, οι μορφές και οι τόποι της «διακυβέρνησης» των ανθρώπων είναι πολλαπλοί και αλληλοτέμνονται, αλλά αναφέρονται όλοι με κάποιον τρόπο στο κράτος (Foucault, 1991α: 97).

Κεντρικό χαρακτηριστικό αυτού του εκτεταμένου και δεσπόζοντος μηχανισμού εξουσίας, ο οποίος συναρθρώνει την πειθαρχική με τη βιοεξουσία και έχει άξονα το κράτος αλλά απλώνεται σε πολλαπλούς κοινωνικούς χώρους της καθημερινότητας, είναι ότι κατασκευάζει υποκείμενα, δημιουργεί-και-υποτάσσει την ατομική ταυτότητα.

Αυτή η μορφή εξουσίας ασκείται στην άμεση καθημερινή ζωή που ταξινομεί τα άτομα σε κατηγορίες, τα κατονομάζει... τα προσκολλά στην ταυτότητά τους, τους επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας τον οποίο πρέπει να τους τον αναγνωρίζουν και τον οποίο οι άλλοι οφείλουν να αναγνωρίζουν στα άτομα αυτά. Είναι μια μορφή εξουσίας που μετασηματίζει τα άτομα σε υποκείμενα. Υπάρχουν δυο έννοιες στη λέξη «υποκείμενο»: υποκείμενο υποταγμένο στον άλλο μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης, και υποκείμενο προσκολλημένο στην ίδια του ταυτότητα μέσω

της συνείδησης ή της αυτογνωσίας. Στις δύο αυτές περιπτώσεις η λέξη αυτή υποδηλώνει μια μορφή εξουσίας που καθυποτάσσει και καθιστά κάποιον υποτελή.
(Foucault, 1991α: 81)

Η «διακυβέρνηση μέσω της εξατομίκευσης», στην οποία αποσκοπεί η ποιμαντική εξουσία, απομονώνει το άτομο, το αποκόπτει από τους άλλους, το προσδένει σε μια συγκεκριμένη ατομική ταυτότητα (π.χ. μια σεξουαλική «παρέκκλιση» ή έναν τύπο «ψυχασθένειας») και εξασφαλίζει έτσι την υποταγή του σε άλλα υποκείμενα που είναι φορείς αυθεντικής γνώσης και ποιμαντικής εξουσίας: «των ανδρών πάνω στις γυναίκες, των γονιών πάνω στα παιδιά τους, της ψυχιατρικής πάνω στους ψυχικά ασθενείς, την ιατρική πάνω στον πληθυσμό, της διοίκησης πάνω στον τρόπο με τον οποίο ζουν οι άνθρωποι» (Foucault, 1991α: 79). Από τη δεκαετία του 1960 και μετά, έχει γίνει κύριος στόχος των κοινωνικών αγώνων στους συγκεκριμένους τομείς των κοινωνικών σχέσεων, αγώνων που επιρρίπτουν λ.χ. στην ιατρική ότι ασκεί μια ανεξέλεγκτη εξουσία στο σώμα και την υγεία των ατόμων, που αμφισβητούν τα «αποτελέσματα εξουσίας» της επιστημονικής γνώσης, που απορρίπτουν την επιστημονική και διοικητική γνώση η οποία καθορίζει την ταυτότητά μας και εναντιώνονται στην «υποταγή της υποκειμενικότητας», αντιτείνοντας ένα πραγματικό δικαίωμα στη διαφορά (Foucault, 1991α: 79-82).

Έτσι, στις ιδιαίτερες ιστορικές συγκυρίες των σύγχρονων κοινωνιών, η πρόκληση για την ελευθερία τίθεται πολύ συγκεκριμένα από τη σκοπιά της ιστορικής αναλυτικής της εξουσίας: το ζήτημα είναι να απαλλαγούμε από τον διπλό εξαναγκασμό της εξατομίκευσης και της ολοποίησης από τις δομές της νεωτερικής εξουσίας. Ο στόχος, για τον Foucault, «δεν είναι να ανακαλύψουμε αλλά να αρνηθούμε αυτό που είμαστε... να ελευθερωθούμε εμείς από το κράτος κι από τον τύπο εξατομίκευσης που συνδέεται με αυτό. Πρέπει να προωθήσουμε νέες μορφές υποκειμενικότητας...» (Foucault, 1991α: 86). Στο ύστερο έργο του, μετά τη διερεύνηση των λόγων, των τεχνικών της εξουσίας, και του πλέγματος γνώση-εξουσία, το ενδιαφέρον του Foucault στρέφεται στην αναζήτηση τύπων υποκειμενικότητας, στάσεων προς τον εαυτό μας, τρόπων διαμόρφωσης του εαυτού μας και πρακτικών συγκρότησης ταυτότητας που θα μας απελευθερώνουν κατά το δυνατό από αυτά ακριβώς τα συστήματα της νεωτερικής εξουσίας, η οποία διαπλάθει υποκείμενα μέσα από διαδικασίες κοινωνικής υποταγής, εξωτερικού ελέγχου και ατομικού εγκλωβισμού σε δεδομένους κανόνες και ετεροπροσδιορισμένες ταυτότητες. Το ζήτημα του υποκειμένου γίνεται το ζήτημα της ελευθερίας.

Τεχνολογίες του εαυτού και ηθικές της ελευθερίας

Το ύστερο έργο του Foucault ανασύρει «τεχνολογίες του εαυτού» από ηθικές πρακτικές και αντιλήψεις του χριστιανισμού καθώς και της ελληνικής, ελληνιστικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας. Πρακτικές όπως η «επιμέλεια εαυτού» καλλιεργούσαν μια ιδιαίτερη «αισθητική της ύπαρξης» η οποία ήταν προσηλωμένη στην αξία της όμορφης ζωής και παρέμενε ανεξάρτητη από μηχανισμούς κανονικοποίησης. Εν γένει, «τεχνικές του εαυτού» είναι οι διαδικασίες «που υπάρχουν σε κάθε πολιτισμό» και προτείνονται ή υπαγορεύονται στα άτομα για να καθορίσουν τα ίδια την ταυτότητά τους, να τη διατηρήσουν ή να τη μετασχηματίσουν έτσι ώστε να πετύχουν ορισμένους σκοπούς μέσω της αυτογνωσίας ή της αυτοκυριαρχίας. Είναι τεχνικές «κυβέρνησης του εαυτού» με τις οποίες τα άτομα επιτελούν πράξεις και πρακτικές πάνω στα ίδια τους τα σώματα, τις ψυχές, τις σκέψεις, τη συμπεριφορά και τον τρόπο της ύπαρξής τους για να αχθούν σε μια ορισμένη μορφή ύπαρξης, λ.χ. σε μια κατάσταση ευτυχίας, σοφίας ή τελείωσης (Foucault, 2000α: 88, Foucault, 1984α: 225).

Οι τεχνικές του εαυτού που ο Foucault ανασκάπτει στην αρχαία φιλοσοφία μπορούν να εμπνεύσουν -όχι ως μοντέλα αλλά ως προβληματισμοί και ιστορικές εμπειρίες- τις σύγχρονες προσπάθειες της απελευθέρωσης από τη μέγγενη των νεωτερικών εξουσιαστικών λογικών, οι οποίες δρουν με άξονα τον κανόνα, την κανονικότητα και τις αποκλίσεις από το κανονικό. «Μεταξύ των πολιτισμικών επινοήσεων της ανθρωπότητας υπάρχει ένας θησαυρός από εργαλεία, τεχνικές, ιδέες, διαδικασίες, και ούτω καθεξής, που δεν είναι δυνατόν να αναβιώσουν ακριβώς, αλλά συγκροτούν τουλάχιστον, ή μας βοηθούν να συγκροτήσουμε μια ορισμένη σκοπιά η οποία μπορεί να είναι πολύ χρήσιμη ως εργαλείο για να αναλύσουμε τι συμβαίνει τώρα- και να το αλλάξουμε» (Foucault, 1983α: 349-350). Σκοπός της μελέτης τους από τον Foucault είναι ακριβώς ο εντοπισμός ορισμένων «ηθικών του εαυτού» που λειτουργούσαν ταυτόχρονα ως «ηθικές της ελευθερίας».

Η αναζήτηση τέτοιων «ηθικών του εαυτού» αποκτά πολιτική σημασία στον βαθμό κατ'αρχάς που υπηρέτει τη χειραφέτηση από τα καθιερωμένα πρότυπα διαγωγής και τα κυρίαρχα πλέγματα εξουσίας-γνώσης, απαντώντας στο κομβικό ερώτημα που θέτει όλη η φουκωϊκή διαγνωστική της εξουσίας και της κυριαρχίας: πώς μπορούμε να αποτινάξουμε τους σύγχρονους δεσμούς και τους μηχανισμούς τους; Η αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή ηθική επικεντρώνεται στο πρόβλημα της προσωπικής επιλογής και εισηγείται την ιδέα ότι ο βίος αποτελεί ένα υλικό για αισθητική, καλλιτεχνική επεξεργασία χωρίς σχέση με το δίκαιο καθαυτό και με συ-

στήματα εξουσίας. Φανερώνει, επίσης, ότι τα ηθικά προβλήματα δεν είναι απαραίτητο να συνδέονται με την επιστημονική γνώση, και ότι δεν υπάρχει καμία αναγκαία συσχέτιση ανάμεσα στην ηθική και σε άλλες κοινωνικές ή οικονομικές ή πολιτικές δομές. «Στον ελληνικό και τον ρωμαϊκό πολιτισμό, τέτοιες πρακτικές του εαυτού ήταν πολύ πιο σημαντικές και ιδιαίτερα πιο αυτόνομες απ' ό,τι ήταν αργότερα, όταν τις ενσωμάτωσαν ως έναν βαθμό θρησκευτικοί, παιδαγωγικοί, ιατρικοί ή ψυχιατρικοί θεσμοί» (Foucault, 1984a: 238).

Γι' αυτό και ο Foucault διακρίνει στην αρχαία ηθική της «επιμέλειας του εαυτού» μια «πρακτική της ελευθερίας» η οποία μας βοηθά να σκεφτούμε πώς μπορούμε να κατακτήσουμε μια πραγματική μορφή ελευθερίας από τα πλέγματα γνώσης-εξουσίας της βιοεξουσίας και των πειθαρχιών, μας βοηθά να σκεφτούμε πώς μπορούμε να αντισταθούμε στις κυρίαρχες κανονικότητες. Παράλληλα, η «επιμέλεια του εαυτού» ως τεχνολογία του εαυτού δείχνει πώς η προσωπική μας ηθική και η καθημερινή μας ζωή είναι δυνατόν να αλλάξουν χωρίς να προϋποθέτουν μια αναγκαία συστημική αλλαγή (Foucault, 1983a: 341-343, 348-349, Foucault, 1984a, Dumm, 1996: 137). Η αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή «επιμέλεια του εαυτού», όπως τη συλλαμβάνει ο Foucault, είναι κυρίως μια «αισθητική» της ύπαρξης γιατί ξεφεύγει από το τρίπτυχο των τριών αξόνων της αλήθειας, της εξουσίας και της ηθικής που διαπλέκονται, και θεωρείται ότι έχει τη δύναμη να αποδεσμεύσει την ηθική από την εξουσία και την αλήθεια (Simons, 1995: 79).

Η αισθητική αυτή προκρίνεται κατά δεύτερον ως ηθική της ελευθερίας με βάση την αντι-ουσιοκρατική αντίληψη του Foucault ότι ο εαυτός, το υποκείμενο, δεν προκύπτει αναγκαία από μια καθολική ανθρώπινη φύση, από αντικειμενικές αλήθειες για τη ζωή, τη φύση και το σώμα. «Από την ιδέα ότι ο εαυτός δεν μας δίνεται ως δεδομένο, νομίζω ότι υπάρχει μία μόνον πρακτική συνέπεια: πρέπει να δημιουργήσουμε τον εαυτό μας ως ένα έργο τέχνης» (Foucault, 1983a: 351). Έτσι, στην αρχαιοελληνική ηθική της «επιμέλειας εαυτού» εκείνο που τον ενδιαφέρει σε σχέση με την ελευθερία και την έμπρακτη προαγωγή της είναι ότι η εν λόγω ηθική εμφορείται από μια «προσοχή», μια τεχνική και μια δραστηριότητα οι οποίες θέλουν να διαμορφώσουν ένα ιδιαίτερο ύφος ύπαρξης ως προϊόν προσωπικής επιλογής και επεξεργασίας. Για τον σκοπό αυτό η «επιμέλεια εαυτού» δεν στρέφεται σε θεσμούς, όπως η εκκλησιαστική ποιμαντική, ούτε αναζητεί μια «αλήθεια» για τον εαυτό αντλώντας αρχές από την ψυχαναλυτική ή άλλες επιστήμες, όπως έκανε, αντιθέτως, η «καλιφορνέζικη λατρεία του εαυτού» τη δεκαετία του '70 και του '80. Σε μια ηθική ελευθερίας, ο εαυτός πρέπει να σχηματίζεται από τον ίδιο ως ένα έργο τέχνης, αντί να προσκολλάται σε «αλήθειες» που τον εγκλείουν σε καθορισμένες ταυτότητες και σε συμπλέγματα πειθαρχιών και βιοεξουσίας (Foucault, 1983a: 360-62, 370).

Γι' αυτό και ο Foucault αποκρούει ένα όραμα απελευθέρωσης το οποίο προϋποθέτει την ύπαρξη μιας ανθρώπινης φύσης που έχει καταπιεστεί, απωθηθεί, φυλακιστεί ή αλλοτριωθεί από τις κρατούσες κοινωνικές δομές και το ζητούμενο είναι να σπάσουμε τα δεσμά αυτά και να ανακτήσουμε την επαφή με τον πυρήνα και τις αρχές μας (αυτή την ιδέα βρίσκουμε, μεταξύ άλλων, στο έργο του Βίλχελμ Ράιχ). Η ταυτότητα μιας τέτοιας «ανθρώπινης φύσης» ενδέχεται να έχει κατασκευαστεί η ίδια από επιστημονικούς ή άλλους λόγους αληθείας, από μορφώματα γνώσης-εξουσίας, με αποτέλεσμα να μας εγκλωβίζει στα προδιαγεγραμμένα πλαίσια και τις εξουσιαστικές πρακτικές τους. «Το άτομο δεν είναι μια δεδομένη από πριν οντότητα την οποία έρχεται να ελέγξει η άσκηση της εξουσίας. Το άτομο, με την ταυτότητα και τα χαρακτηριστικά του, είναι απότοκος μιας σχέσης εξουσίας που ασκείται πάνω σε σώματα, πολλαπλότητες, κινήσεις, επιθυμίες, δυνάμεις» (Foucault παρατίθεται από τον Simons, 1995: 47).

Γενικότερα, μάλιστα, για τον Foucault η ίδια η (σταθερή, πάγια, καθορισμένη) ταυτότητα, και άρα κάθε έννοια «ανθρώπινης φύσης» η οποία καθαγιάζει μια συγκεκριμένη ιδέα για τον άνθρωπο ως φυσική ή ιδανική, περιχαράκωνει και μειώνει την ελευθερία των υποκειμένων, γιατί υπαγορεύει την επανάληψη των ίδιων τρόπων σκέψης, δράσης και κοινωνικής σύνδεσης που ταυτίζονται με τον «νόμο» του ατόμου, την «αρχή» της φυσιολογικής, κανονικής ή ανώτερης ύπαρξής μας.

Οι σχέσεις που πρέπει να έχουμε με τον εαυτό μας δεν είναι σχέσεις ταυτότητας, αλλά πρέπει να είναι σχέσεις διαφοροποίησης, δημιουργίας, καινοτομίας. Είναι πραγματικά βαρετό το να μένουμε ίδιοι. Δεν πρέπει να αποκλείουμε την ταυτότητα, αν οι άνθρωποι αντλούν ευχαρίστηση από αυτή την ταυτότητα, αλλά δεν θα πρέπει να θεωρούμε αυτή την ταυτότητα ως έναν ηθικό οικουμενικό κανόνα.
(Foucault, 1984b: 166)

Μια αντίληψη για την ελευθερία συνδέεται, στον τομέα της σεξουαλικότητας και των σχέσεων των φύλων, με την προσπάθεια να «φανταστούμε και να δημιουργήσουμε ένα νέο σχεσιακό δικαίωμα που επιτρέπει σε κάθε δυνατό είδος σχέσης να υπάρχει και να μην παρεμποδίζεται, να μη μπλοκάρεται ή να μην ακυρώνεται από φτωχούς σχεσιακούς θεσμούς» (Foucault, 1982b:158).

Κατά τρίτον, αν η ελευθερία προαπαιτεί την απελευθέρωση από περιοριστικούς μηχανισμούς της νεωτερι-

κής εξουσίας και, οπωσδήποτε, από καταστάσεις κυριαρχίας (παγιωμένων και σταθερά ασύμμετρων σχέσεων εξουσίας) όπως η αποικιοκρατία, και αν ταυτόχρονα δεν υπάρχει μια δεδομένη ανθρώπινη φύση ή «αγαθή ταυτότητα» που θα πρέπει να απελευθερώσουμε με αυτές τις προσπάθειες της χειραφέτησης, τίθεται επιτακτικά το ζήτημα των μορφών συμπεριφοράς και αλληλεπίδρασης που θα αντικαταστήσουν ό,τι απορρίπτεται, και θα ρυθμίζουν τις πράξεις και τις σχέσεις με τρόπους που διευρύνουν και προασπίζουν την ελευθερία.

Όταν ένας λαός-θύμα της αποικιοκρατίας επιχειρεί να απελευθερωθεί από τους αποικιοκράτες, αυτό είναι πράγματι μια πρακτική της απελευθέρωσης με την αυστηρή έννοια. Αλλά... αυτή η πρακτική δεν αρκεί από μόνη της για να ορίσει τις πρακτικές της ελευθερίας που θα είναι απαραίτητες προκειμένου αυτός ο λαός, αυτή η κοινωνία, και αυτά τα άτομα να μπορέσουν να ορίσουν αποδεκτές μορφές ύπαρξης ή πολιτικής κοινωνίας. Γι' αυτό τονίζω τις πρακτικές της ελευθερίας παρά τις διαδικασίες της απελευθέρωσης... Έχει νόημα να λέμε «Να απελευθερώσουμε τη σεξουαλικότητά μας;» Το ζήτημα δεν είναι μάλλον να ορίσουμε τις πρακτικές της ελευθερίας με τις οποίες θα μπορούσαμε να ορίσουμε τι είναι σεξουαλική ηδονή και ερωτικές σχέσεις πάθους με τους άλλους; ...Η απελευθέρωση είναι μερικές φορές η πολιτική ή ιστορική προϋπόθεση για μια πρακτική της ελευθερίας... Αλλά αυτή η απελευθέρωση [π.χ. της σεξουαλικότητας] δεν φέρνει στο φως ένα ευτυχισμένο ανθρώπινο ον με μια σεξουαλικότητα με την οποία το υποκείμενο θα διατηρούσε μια ολοκληρωμένη και ικανοποιητική σχέση. Η απελευθέρωση ανοίγει τον δρόμο για νέες σχέσεις εξουσίας, οι οποίες πρέπει να ελεγχθούν με πρακτικές της ελευθερίας. (Foucault, 1984a: 283-284)

Οι πρακτικές του εαυτού αποτελούν, για τον Foucault, τρόπους με τους οποίους το υποκείμενο συγκροτεί πιο ενεργά τον εαυτό του και μεγαλώνει την πραγματική του ελευθερία στο σχεσιακό πεδίο όπου κινείται, στις πρακτικές της εξουσίας και στα «παιχνίδια αληθείας» όπου μετέχει. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι ο Foucault αποκαθιστά μια «αφελή» ιδέα του αυτόνομου υποκειμένου ως κυρίαρχου, ανεξάρτητου από την κοινωνία και δημιουργού του εαυτού του. Οι πρακτικές του εαυτού «δεν είναι ωστόσο κάτι που επινοείται από το ίδιο το άτομο. Είναι πρότυπα που βρίσκεται στην κουλτούρα του, την κοινωνία του και την κοινωνική του ομάδα» (Foucault, 1984a: 291). Επίσης, ο Foucault επιμένει μέχρι τέλους ότι είναι αδύνατον να υπάρξει κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας, εννοώντας τις στρατηγικές με τις οποίες τα άτομα προσπαθούν να κατευθύνουν και να ελέγξουν τη συμπεριφορά των άλλων. Το ζήτημα, λοιπόν, δεν είναι να επιδιώξουμε να εγκαθιδρύσουμε μια ουτοπία χωρίς σχέσεις εξουσίας και με μια απολύτως διαυγή επικοινωνία μεταξύ των ατόμων, αλλά να «αποκτήσουμε τους κανόνες δικαίου, τις τεχνικές διαχείρισης, αλλά επίσης την ηθικότητα, το ήθος, την πρακτική του εαυτού που θα μας επιτρέψουν να παίξουμε αυτά τα παιχνίδια εξουσίας με την ελάχιστη δυνατή κυριαρχία», αποφεύγοντας παγιωμένες και δύσκολα αντιστρέψιμες σχέσεις ελέγχου μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων (Foucault, 1984a: 298).

Έτσι, στην τελευταία περίοδο του έργου του, που ξεκινά από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και τον δεύτερο τόμο της Ιστορίας της Σεξουαλικότητας, το ενδιαφέρον του Foucault εστιάζει στη μελέτη ιστορικών παραδειγμάτων «πρακτικών του εαυτού» οι οποίες αποτελούν ταυτόχρονα και «πρακτικές ελευθερίας» γιατί ενισχύουν στην πράξη την ανεξαρτησία του ατόμου από διαπλοκές γνώσης-και-εξουσίας και δομές κυριαρχίας, του επιτρέπουν να διαχειριστεί τη συμπεριφορά του υπό συνθήκες μεγαλύτερης ελευθερίας και το βοηθούν να μην προσκολλάται σε δεδομένες ταυτότητες. Το μείζον παράδειγμα που διερεύνησε διεξοδικά είναι, φυσικά, η «επιμέλεια εαυτού» ως ένας τρόπος με τον οποίο ο ελληνορωμαϊκός κόσμος αναστοχαζόταν και αντιλαμβανόταν την ατομική ελευθερία, και εν μέρει την πολιτική, στους κόλπους ιδιαίτερης ηθικής.

Αυτό το ήθος, όπως βλέπουμε ήδη από τον *Αλκιβιάδη* του Πλάτωνα, εμπερικλείει την επιδίωξη του «*γνώθι σαυτόν*», δηλαδή της αυτοεξέτασης και αυτο-ανάλυσης. Στη συνέχεια, όμως, από τους ελληνορωμαϊκούς και ελληνορωμαϊκούς χρόνους, ιδιαίτερη έμφαση δίνεται και στην ενεργό διαμόρφωση της προσωπικότητας και της συμπεριφοράς του ατόμου από το ίδιο, έτσι ώστε να ξεπεράσει τον εαυτό του, να ελέγχει τον εαυτό του ή να τον διαπλάθει σύμφωνα με ορισμένα θεμιτά σχήματα συμπεριφοράς. Η επιμέλεια του εαυτού ενέχει μια διάσταση αγώνα, καθώς σκοπός της είναι να εφοδιάσει το άτομο με όπλα και εργαλεία που θα του επιτρέπουν να αγωνίζεται με επιτυχία σε όλη του τη ζωή. Περιλαμβάνει επίσης θεραπευτικές λειτουργίες, καθώς επιχειρεί να θεραπεύσει τις ασθένειες της ψυχής. Απαιτεί, λοιπόν, μια σειρά από πρακτικές, διαδικασίες και στάσεις συμπεριφοράς με τις οποίες εργαζόμαστε πάνω στον εαυτό μας και πραγματοποιούμε μια «*έπιστροφή εις εαυτόν*» μέσω της περισυλλογής, με ασκήσεις προετοιμασίας και με τη διαρκή προσοχή στις διαθέσεις, τα βιώματα και τον τρόπο ζωής μας.

Στην περίπτωση των Στωικών, οι εν λόγω δραστηριότητες συνίστανται κυρίως στη «μελέτη» και στα «γυμνάσια». Η «μελέτη» περιλαμβάνει ασκήσεις όπως η συγγραφή υπομνημάτων (σημειώσεων για προσωπικές πράξεις και αναμνήσεις από την καθημερινή δράση), ο τακτικός αναστοχασμός ή «*ἀναχώρησις εις εαυτόν*», η

εξέταση των νοητικών μας παραστάσεων και ο συνειδητός έλεγχός τους, καθώς και η *praemeditatio malorum* (μελέτη κακών). Με την τελευταία τα άτομα σκέφτονται και προκαταλαμβάνουν πιθανές πραγματικές καταστάσεις στη ζωή τους, κυρίως δυσχέρειες και απρόοπτα, επιδιδόμενα σε έναν εσωτερικό διάλογο με τον οποίο φαντάζονται πώς θα αντιδρούσαν σε διάφορες περιστάσεις έτσι ώστε να ελέγξουν ενδεχόμενες συμπεριφορές τους. Τα «γυμνάσια» αναφέρονται, ενδεικτικά, σε πρακτικές αποχής από απολαύσεις ή σε ασκήσεις έκθεσης σε «πειρασμούς», οι οποίες ενδυναμώνουν την ανεξαρτησία του ατόμου από τον εξωτερικό κόσμο και εμπειδώνουν την αυτοκυριαρχία του (Foucault, 2000b: 97, 101-103, Foucault, 1982c: 231-233, 239-241).

Σύγχρονες πολιτικές και ηθικές της ελευθερίας

Αν το ήθος της «επιμέλειας εαυτού» έγκειται σε μια εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό, πού εμφανίζονται ο «άλλος», η κοινωνία και η πολιτική/συλλογική δράση; Και ποια πρακτική σημασία και έκφραση μπορεί να προσλάβει συγκεκριμένα αυτή η αρχαία ελληνορωμαϊκή ηθική στις συνθήκες των ύστερων νεωτερικών κοινωνιών;

Κατ' αρχάς, κατά τον Foucault, η «επιμέλεια εαυτού» ως ηθική της ελευθερίας είναι ήδη πολιτική, γιατί η ίδια η έννοια της ελευθερίας στην αρχαιότητα ήταν πολιτική: ελεύθερος ήταν εκείνος που δεν βρισκόταν στην κατάσταση του δούλου. Ήταν επίσης πολιτική στον βαθμό που δήλωνε μια ορισμένη κυριαρχία πάνω σε επιθυμίες, ορέξεις και διαθέσεις και επέτρεπε έτσι σε όποιον την εξασκεί να έχει μια ηθική σχέση με τους άλλους στην πόλη, στην κοινότητα, και να «επιμελείται» και τους άλλους εκτός από τον εαυτό.

Κατά δεύτερον, ο Foucault προτιμά να προσεγγίζει την πολιτική ετερόδοξα, με τους όρους της ηθικής και της «προβληματοποίησης». Εκφράζει τις επιφυλάξεις του για την καθιερωμένη έννοια της πολιτικής, η οποία αναφέρεται σε μια προδιαμορφωμένη, ιδιαίτερη πολιτική σκοπιά και επιδιώκει ένα καθορισμένο πολιτικό σχέδιο. Δεν προτείνει μια συνολική θεωρία, ούτε συνολικές πολιτικές λύσεις, τις οποίες θεωρεί ταυτόχρονα αφηρημένες και περιοριστικές. Ο Foucault προτιμούσε να «ανοίγει προβλήματα» τα οποία είναι συγκεκριμένα αλλά και γενικά καθώς διατρέχουν διαφορετικά κοινωνικά πεδία, προβλήματα που έχουν σχηματιστεί από την ιστορία και τη σχηματίζουν, όπως η σεξουαλικότητα, η σχέση ανάμεσα στην υγεία και την αρρώστια, κ.ο.κ. (Foucault, 1983b: 375-377).

Θίγει έτσι τα πολιτικά θέματα με τη λογική της «προβληματοποίησης». Αυτή, αφενός, ανασκοπεί ιστορικά τους τρόπους με τους οποίους επιμέρους πεδία της ανθρώπινης εμπειρίας, όπως η σεξουαλικότητα, η τρέλα και η εγκληματικότητα, αναδείχθηκαν σε προβλήματα και αντιμετωπίστηκαν με συγκεκριμένες ιστορικές «λύσεις» και, αφετέρου, θέτει ερωτήματα και ασκεί κριτική στην πολιτική από τη σκοπιά αυτών των προβλημάτων, αλλά αρνείται ότι η πολιτική μπορεί να δώσει πλήρεις και οριστικές απαντήσεις στα σχετικά ερωτήματα. «Για παράδειγμα, δεν νομίζω ότι σε σχέση με την τρέλα και την ψυχική ασθένεια μπορεί να υπάρξει μια 'πολιτική' που θα περιέχει τη δίκαιη και οριστική λύση. Αλλά νομίζω ότι στην τρέλα, στη διαταραχή, στα προβλήματα συμπεριφοράς, υπάρχουν λόγοι για να θέτουμε ερωτήματα και να αμφισβητούμε την πολιτική» (Foucault, 1984c: 384). Το ζήτημα είναι να θέσουμε στην πολιτική μια πλειάδα ερωτημάτων χωρίς να εντάσσουμε ξανά την ερωτηματοθεσία στα πλαίσια ενός πολιτικού δόγματος. Το ζήτημα είναι, επίσης, να εξιχνιάσουμε τον ρόλο της πολιτικής, της εξουσίας και της ηθικής στην καθιέρωση ενός πεδίου όπως η τρέλα ως ιδιαίτερου πεδίου επιστημονικής γνώσης, και να εξερευνήσουμε τις συνέπειες που έχει η τελευταία για τις πολιτικές και τις ηθικές πρακτικές (Foucault, 1984c: 387).

Η κριτική ανάλυση επιζητεί να κατανοήσει πώς κατασκευάστηκαν διαφορετικές λύσεις σε ένα πρόβλημα, αλλά και πώς αυτές οι διαφορετικές λύσεις απορρέουν από μια ιδιαίτερη μορφή «προβληματοποίησης» ή ερωτηματοθεσίας, η οποία απορρέει από κοινωνικές, οικονομικές ή πολιτικές διαδικασίες. Κάθε νέα «λύση» προϋποθέτει την αλλαγή των αρχών και των αξιωμάτων στη βάση των οποίων δόθηκαν οι καθιερωμένες απαντήσεις (Foucault, 1984c: 390).

Από τη σκοπιά αυτή, ο Foucault σκιαγραφεί μια σύγχρονη «πολιτική της αυτονομίας» στο δοκίμιο «Τι είναι Διαφωτισμός» (Foucault, 1988) όπου πραγματεύεται ένα είδος «επιμέλειας του εαυτού» το οποίο αφορά τη νεωτερικότητα και τη (μεταγενέστερη) εποχή μας, αντλώντας έμπνευση από το νεωτερικό ήθος της Καντιανής αυτονομίας και τον «δανδισμό» (Dumm 1996: 142, πρβλ. Foucault, 1983a: 362). Παράλληλα, αυτό το ήθος της νεωτερικής/υστερονεωτερικής ελευθερίας το συνδέει με κοινωνικές κινήσεις οι οποίες παρεμβαίνουν, προβληματοποιούν και μετασχηματίζουν συγκεκριμένους τομείς σχέσεων, εμπειριών και υποκειμενικότητων στις κοινωνίες μας. Δεν πρόκειται για την απεικόνιση μιας «κοινωνίας ελευθερίας» ούτε για ένα σχέδιο κοινωνικής χειραφέτησης, αλλά για την πιο συγκεκριμένη επεξεργασία ενός σύγχρονου ήθους αγωνιστικής και δημιουργικής ελευθερίας, το οποίο δεν αφορά μόνον άτομα, αλλά και συλλογικότητες, κινήματα και κοινωνικές διαδράσεις, και συνάπτει την πολιτική πράξη με την κριτική σκέψη και έρευνα.

Το εν λόγω κείμενό του, που δημοσιεύθηκε μετά τον θάνατο του Foucault, ορμάται από ένα ομώνυμο μικρό άρθρο του Ιμμάνουελ Καντ [«Τι είναι Διαφωτισμός;», 1784] για να διακρίνει μια ορισμένη «στάση του μοντερνισμού». Εδώ ο Καντ συνδέει στενά και εκ των ένδον τη σημασία του φιλοσοφικού του έργου γύρω από τη γνώση και την ιστορία με έναν ειδικό αναστοχασμό πάνω στην ιδιαίτερη ιστορική στιγμή κατά την οποία γράφει και εξαιτίας της οποίας γράφει. Η νεωτερικότητα του κειμένου εντοπίζεται από τον Foucault στο γεγονός ότι συλλαμβάνει το «σήμερα», τη στιγμή κατά την οποία γράφεται, ως διαφορά μέσα στην ιστορία και ως κίνητρο για την επεξεργασία μιας ορισμένης φιλοσοφίας. Σε αυτή τη θεώρηση της συγχρονίας ο Foucault ανιχνεύει το περίγραμμα της «στάσης του μοντερνισμού» (Foucault, 1988: 14-16).

Και με τον όρο «στάση» εννοώ έναν τρόπο αναφοράς στη σύγχρονη πραγματικότητα· μια εκούσια επιλογή που κάνουν ορισμένοι άνθρωποι· τέλος, έναν τρόπο του σκέπτεσθαι και του συναισθάνεσθαι· έναν τρόπο επίσης του πράττειν και του συμπεριφέρεσθαι...Χωρίς αμφιβολία κάτι περίπου ανάλογο με αυτό που οι Έλληνες αποκαλούσαν ήθος.

(Foucault, 1988: 16)

Αρα η «στάση του μοντερνισμού» είναι ένα ιδιαίτερο ήθος της νεωτερικότητας, το οποίο φέρει ορισμένα χαρακτηριστικά. Κατ' αρχάς, ενέχει μια συνείδηση της ασυνέχειας του χρόνου, της ρήξης με την παράδοση, μια αίσθηση νεωτερισμού, αλλαγής και παροδικότητας. Έτσι ο Μπωντλαίρ ορίζει τη νεωτερικότητα ως «το εφήμερο, το φευγαλέο, το τυχαίο». Η συνείδηση αυτή διαπνέει, κατά δεύτερον, μια ιδιαίτερη σχέση με το παρόν που σφραγίζει το ήθος της νεωτερικότητας, και εμφορείται από τη βούληση να «ηρωοποιήσουμε» το παρόν. Ο μοντερνισμός δεν είναι ένα φαινόμενο ευαισθησίας απέναντι στο φευγαλέο παρόν· είναι η βούληση να «ηρωοποιήσουμε» το παρόν. Η βούληση αυτή, κατά τον Μπωντλαίρ, δεν αντιμετωπίζει το παρόν ως κάτι ιερό, αναμφισβήτητο και αξιοθαύμαστο, αλλά έχει ως στόχο «να αποσπάσει από τη μόδα κάθε στοιχείο που μπορεί να περιέχει την ποίηση μέσα στην ιστορία» (Foucault, 1988: 18). Το ήθος της νεωτερικότητας δεν αναγνωρίζει απλώς την αξία του παρόντος, αλλά θέλει ταυτόχρονα να το φανταστεί διαφορετικά απ' ό,τι είναι, και να το τροποποιήσει. Είναι μια πρακτική που συνδυάζει τη μέριμνα προς το παρόν και το πραγματικό με μια «πρακτική της ελευθερίας» η οποία σέβεται αλλά ταυτόχρονα «βιάζει» την παροντική πραγματικότητα.

Το εν λόγω ήθος της ελευθερίας εμπεριέχει μια ιδιαίτερη μορφή σχέσης με το παρόν αλλά και με τον εαυτό, και εκλαμβάνει τον εαυτό ως αντικείμενο μιας περίπλοκης επεξεργασίας. Αυτή την πρακτική στάση προς τον εαυτό ονομάζει ο Μπωντλαίρ «δανδισμό».

Για τον Μπωντλαίρ, ο μοντέρνος άνθρωπος δεν είναι ο άνθρωπος που ξεκινά να ανακαλύψει τον εαυτό του, τα μυστικά του και την κρυμμένη αλήθεια του· είναι ο άνθρωπος που προσπαθεί να επινοήσει τον εαυτό του». Η νεωτερικότητα δεν απελευθερώνει τη «φύση» ή την «αληθινή ταυτότητα» του ανθρώπου, αλλά τον φέρνει αντιμέτωπο με το καθήκον να διαμορφώσει τον εαυτό του.

(Foucault, 1988: 19)

Ως εδώ ο Foucault σκιαγραφεί ένα ήθος ελευθερίας το οποίο διακρίνει στη φιλοσοφία και την κουλτούρα της νεωτερικότητας, και ειδικότερα της νεωτερικότητας όπως την ερμήνευσε ο Διαφωτισμός και ο Μπωντλαίρ. Στη συνέχεια, ο Foucault προβαίνει σε μια δική του, κριτική επεξεργασία αυτού του ήθους, προσθέτοντας ή τονίζοντας επιμέρους στοιχεία. Δεν τον ενδιαφέρει μια δογματική πιστότητα στο πνεύμα του Διαφωτισμού, αλλά μια ιδιαίτερη στάση που αναγνωρίζει σε αυτό, τη «διαρκή κριτική της ιστορικής μας εποχής». Η ενεργοποίηση αυτής της στάσης στο σήμερα προϋποθέτει μετατοπίσεις και καινοτομίες σε σχέση με το παρελθόν – το παρελθόν του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας, μεταξύ άλλων (Foucault, 1988: 20).

Μια πρώτη, «αρνητική» μετατόπιση είναι ο διαχωρισμός του Διαφωτισμού και του «ήθους της νεωτερικότητας» από τον ανθρωπισμό. Ως ανθρωπισμό ο Foucault εννοεί μια θεματική η οποία επανεμφανίζεται στην ευρωπαϊκή ιστορία και, από τον δέκατο έβδομο αιώνα και μετά, επικαλείται συγκεκριμένες ερμηνείες του ανθρώπου, συγκεκριμένες εικόνες της «ανθρώπινης φύσης», τις οποίες αντλεί από τη θρησκεία, την επιστήμη ή την πολιτική, τις προβάλλει και τις νομιμοποιεί. Σε αυτόν τον προσδιορισμό μιας σταθερής και συγκεκριμένης ανθρωπινότητας ο Foucault αντιπαραθέτει μια αρχή την οποία τοποθετεί στον πυρήνα του «ήθους της νεωτερικότητας» όπως το ανασκευάζει ως σύγχρονη ηθική της ελευθερίας:

την αρχή μιας κριτικής και διαρκούς δημιουργίας του εαυτού μας μέσα στην αυτονομία μας: δηλαδή.. μιαν αρχή η οποία βρίσκεται στην καρδιά της ιστορικής συνείδησης που ο ίδιος ο Διαφωτισμός ενέχει. Από την άποψη αυτή, τείνω να δω τον Διαφωτισμό και τον ουμανισμό περισσότερο σε κατάσταση έντασης παρά ταυτότητας.

(Foucault, 1988: 23)

Μια δεύτερη, θετική μετατόπιση είναι η μεθερμηνεία από τον Foucault αυτού του «φιλοσοφικού ήθους» ως «οριακής στάσης». Η κριτική σκέψη, μεταξύ αυτών και οι *Κριτικές* του Καντ, είναι μια ανάλυση και σκέψη των ορίων που γίνεται «στα όρια».

Αλλά αν το καντιανό ερώτημα υπήρξε το ερώτημα σχετικά με το ποια όρια έχει η γνώση προκειμένου να αρνηθεί την υπέρβαση, νομίζω ότι το κριτικό ερώτημα σήμερα πρέπει να επιστρέψει και να γίνει ένα θετικό ερώτημα: σε ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;

(Foucault, 1988: 24)

Η κατά Foucault κριτική και οριακή στάση, η οποία πρέπει να διαπνέει το «ήθος της νεωτερικότητας» για να το καθιστά μια ηθική της ελευθερίας, φέρει τρία ειδικότερα θετικά γνωρίσματα: είναι *αρχαιολογική*, *γενεαλογική* και *πειραματική*. Η αρχαιολογική και γενεαλογική κριτική δεν επιδιώκει την ανακάλυψη δομών με καθολική αξία, αλλά εξερευνά τα γεγονότα και τις διαδικασίες που μας έχουν συγκροτήσει ιστορικά ως υποκειμένα πράξης, σκέψης και λόγου. Στην αρχαιολογική της διάσταση, εξετάζει τους σχηματισμούς του λόγου που αρθρώνουν αυτό που σκεπτόμαστε, λέμε και πράττουμε ως μια πολλαπλότητα ιστορικών γεγονότων. Ως γενεαλογική, φωτίζει την ενδεχομενικότητα (τον μη αναγκαίο, ιστορικά «τυχαίο» χαρακτήρα) των σχηματισμών γνώσης και εξουσίας που μορφοποιούν το είναι, την πράξη και τη σκέψη μας, και αναδεικνύει τη δυνατότητα «να μην είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε πλέον αυτό που είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε». Επιζητεί έτσι «να δώσει καινούρια ώθηση, όσο το δυνατόν ισχυρότερη και ευρύτερη, στο απροσδιόριστο έργο της ελευθερίας» (Foucault, 1988: 25, δική μου έμφαση).

Η *πειραματική* διάσταση του ανωτέρω κριτικού ήθους της ελευθερίας προχωρά την «εργασία στα όρια του εαυτού μας» πέρα από την ιστορική έρευνα και καταπιάνεται άμεσα με τη σύγχρονη πραγματικότητα, με στόχο να ξεχωρίσει σημεία όπου ο μετασχηματισμός είναι δυνατός και επιθυμητός. Επιδιώκει επίσης να προσδιορίσει τη συγκεκριμένη μορφή που θα πρέπει να λάβει ο μετασχηματισμός.

Ο Foucault έχει μια ορισμένη αντίληψη για τους «μετασχηματισμούς». Τους συνδέει με κοινωνικά κινήματα τα οποία παρενέβησαν από τη δεκαετία του '60 και μετά σε ιδιαίτερα πεδία κοινωνικών σχέσεων και εμπειριών και επέφεραν συγκεκριμένες αλλαγές στους τρόπους της ύπαρξης και της σκέψης, στις σχέσεις προς την εξουσία, στις σχέσεις μεταξύ των φύλων, στον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε και βιώνουμε την τρέλα ή την αρρώστια. Οι μετασχηματισμοί αυτοί ήταν άμεσοι, ειδικοί και μερικοί και δεν εντάσσονταν σε καθολικά, ριζοσπαστικά πολιτικά σχέδια. Ο Foucault απορρίπτει ρητά και emphaticά μια ολιστική προσέγγιση στην κοινωνικοπολιτική αλλαγή που θέλει να ανατρέψει άρδην το κυρίαρχο κοινωνικό σύστημα και να συντάξει το ολικό πρόγραμμα για μια άλλη κοινωνία και έναν άλλο άνθρωπο. Θεωρεί ότι η ιστορική εμπειρία δείχνει πως αυτά τα εγχειρήματα επαναφέρουν τις πιο επικίνδυνες ιστορικές παραδόσεις και εγκαθιδρύουν τα «χειρότερα πολιτικά συστήματα» (Foucault, 1988: 25). Συνοψίζει έτσι ως εξής τη δική του επεξεργασία του ήθους της νεωτερικότητας ως ήθους που διακονεί την ελευθερία στην εποχή μας:

Κατ'αυτόν τον τρόπο, θα χαρακτηρίσω το φιλοσοφικό ήθος που αντιστοιχεί στην κριτική οντολογία του εαυτού μας ως μια ιστορικοπρακτική δοκιμασία των ορίων τα οποία μπορούμε να υπερβούμε, και έτσι ως ένα έργο το οποίο εμείς οι ίδιοι εκτελούμε πάνω στους εαυτούς μας ως ελεύθερα όντα.

(Foucault, 1988: 25-26)

Αυτό το ήθος ελευθερίας είναι αγωνιστικό γιατί αναμετρείται με τα σύγχρονα όρια της ύπαρξης, αντιμάχεται τις μη αναγκαίες και μη επιθυμητές ανασχές στη σκέψη και τη δράση και αγωνίζεται για την εξάλειψή τους. Ο αγώνας που ενέχει δεν θα φτάσει ποτέ σε ένα οριστικό τέλος, γιατί δεν είναι εφικτή μια πλήρης και τελική γνώση των ιστορικών μας ορίων και της δυνατότητάς μας να τα ξεπεράσουμε. Άρα θα συνεχίζουμε επ'αόριστον την προσπάθεια της πρακτικής εξάπλωσης της ελευθερίας με την άρση των περιορισμών της καθώς ποτέ δεν θα είμαστε βέβαιοι ότι έχουμε εξαλείψει όλα τα όρια που μπορούμε να εξαλείψουμε ή ότι γνωρίζουμε όλα τα όρια που περιφράζουν τη σκέψη και τη δράση μας (Foucault, 1988: 26).

«Αγωνιστική αυτονομία» κατά τον Foucault

Για να εκτιμήσουμε τη σημασία αυτής της πρακτικής της ελευθερίας και της μορφής του υποκειμένου που

προϋποθέτει θα πρέπει να εκκινήσουμε από το επιχείρημα του Foucault ότι ο σχηματισμός του εαυτού είναι ταυτόχρονα μια διαδικασία κοινωνικής υποταγής. Κοινωνικές νόρμες εγκαθίστανται ένα σύστημα κυβέρνησης του εαυτού που εγκλείει τα άτομα στις κοινωνικές τους ταυτότητες μέσω της συνήθειας αλλά και μέσω επιστημονικών και άλλων λόγων που εμφανίζονται ως αντικειμενικοί και επικαλούνται την αλήθεια, αποδίδοντας «αντικειμενικές» ταυτότητες στα άτομα. Οι κυρίαρχοι κοινωνικοί λόγοι-συστήματα γνώσης διαπλέκονται επίσης με ιδιαίτερους μηχανισμούς εξουσίας –των πειθαρχιών και της βιοεξουσίας- που καθοδηγούν, εγκλωβίζουν και υποτάσσουν τα υποκείμενα σε κοινωνικούς φορείς εξουσίας, ιεραρχίες, ιδιαίτερους αποκλεισμούς και μη αναγκαίους περιορισμούς. Για τον λόγο αυτό, ακριβώς, ο κριτικός αναστοχασμός που θέλει να επεκτείνει την ελευθερία των ατόμων επικεντρώνεται στο ερώτημα: «σε ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;» (Foucault, 1988: 24).

Με αφετηρία αυτή την ιδιαίτερη ερωτηματοθεσία, λοιπόν, ο Foucault προτείνει τρόπους αναστοχασμού που εξιχνιάζουν ριζικά και σε βάθος τις εσωτερικευμένες αρχές, επισημαίνουν τη μη αναγκαιότητά τους και ελέγχουν τις παραλυτικές τους συνέπειες. Η κριτική σκέψη επιζητεί να κλονίσει τα βαθιά ριζωμένα αξιώματα της κοινωνίας και τα αντικείμενα της επιθυμίας που προσανατολίζουν την καθημερινή συμπεριφορά με έναν ημι-συνειδητό τρόπο. Αυτό το κάνει χωρίς να εξαιρεί κανένα αξίωμα και κανόνα από την κριτική και τη δυνατότητα αναθεώρησης. Τέλος, η κριτική των κυρίαρχων αξιωμάτων αντλεί δύναμη από την υπόθεση ότι όλοι οι κοινωνικοί κανόνες είναι μη αναγκαία, «ενδεχομενικά» προϊόντα της ιστορίας. Αυτή η υπόθεση υποδαυλίζει μια σκεπτικιστική στάση προς τους ορθόδοξους κανόνες, ανοίγοντάς τους στον έλεγχο, την αναίρεση και την αλλαγή.

Για να συμβάλλει πρακτικά στη μεγαλύτερη ανεξαρτησία από τους σύγχρονους ηγεμονικούς λόγους και τα συναφή πλέγματα εξουσίας, ο Foucault αναζήτησε πρακτικές κριτικής που δεν εδράζονται στο παρόν. Ο κριτικός λόγος του Foucault συμεριζείται το έντονο ενδιαφέρον της Καντιανής κριτικής για τις καθοδηγητικές αρχές και της θεμελιώδεις προϋποθέσεις της σκέψης και της συμπεριφοράς των ατόμων. Αλλά ο στόχος τους είναι ριζικά διαφορετικός. Ο Καντ και σύγχρονοι Καντιανοί επιδιώκουν τη διατύπωση καθολικά έγκυρων κριτηρίων, νόμων και αρχών που θα αξιολογούν επιμέρους ισχυρισμούς αληθείας στην επιστήμη, την ηθική, την πολιτική και την τέχνη. Η κατά Foucault κριτική επιχειρεί να φωτίσει τις βαθύτερες δομές που κανοναρχούν τη σκέψη και την πράξη προκειμένου να τις καταστήσει αντικείμενο προβληματισμού και να τις αμφισβητήσει. Όχι μόνον αρνείται να αποδεχθεί απόλυτα κριτήρια, αλλά επιτίθεται στην ίδια την ιδέα ότι υπάρχουν αναγκαίες αλήθειες ή φυσικοί νόμοι. Αντικείμενο της αγωνιστικής κριτικής δεν είναι μια δικαστική, νομική διερεύνηση, κρίση και διόρθωση σύμφωνα με τους καθορισμένους κανόνες της καθιερωμένης τάξης πραγμάτων. Ο αγωνισμός έχει τον πολιτικό στόχο της απελευθέρωσης των ατόμων από την ανεξέταστη κυριαρχία οποιουδήποτε δεδομένου συστήματος εννοιών και νόμων έτσι ώστε να τους δώσει τη δυνατότητα να επανεξετάσουν αυτές τις έννοιες και τους νόμους, να υπερβούν τους ιστορικούς φραγμούς που υψώνουν και να δράσουν πιο ελεύθερα (Simons, 1995: 15-17, Tully, 1999)

Απορρίπτοντας την προφανή αλήθεια οποιουδήποτε κανόνα, αρνούμενη να δεχθεί ότι οποιοσδήποτε θεσμός ή αρχή αποτελεί φυσικό νόμο ή έσχατη αλήθεια, η κριτική λειτουργεί διαλυτικά για κάθε δόγμα. Επιτρέπει έτσι τον απεριόριστο έλεγχο κάθε αξιώματος από διάφορες σκοπιές, που αναφέρονται στην εγκυρότητά του, τη χρησιμότητά του και τους περιορισμούς που επιβάλλει στα άτομα. Διεσθύνοντας στους ποικίλους καθοριστικούς παράγοντες της δράσης, οι κριτικές ασκήσεις του στοχασμού βοηθούν τα άτομα να ξεφύγουν εν μέρει από τα δεσμά τους και ενισχύουν την ικανότητά τους να κατευθύνουν ενεργά τον εαυτό τους επηρεάζοντας και διαμορφώνοντας τις δομές που κανονίζουν τη συμπεριφορά τους.

Αν ο κριτικός αναστοχασμός αποκηρύσσει τα αντικειμενικά, καθολικά κριτήρια της αλήθειας, πώς αναπτύσσει την κριτική του; Ο Foucault σφυρηλάτησε για τον σκοπό αυτό ένα εννοιολογικό οπλοστάσιο που συνδυάζει, όπως αναφέραμε, την «αρχαιολογία», τη «γενεαλογία» και την αλληλεπίδραση με τους κοινωνικούς αγώνες. Η αρχαιολογία είναι, ειδικότερα, μια μεθοδολογία ανάλυσης των λόγων-συστημάτων γνώσης που μελετά το «ιστορικό a priori», δηλαδή τις ιστορικές προϋποθέσεις ανάδυσης των αποφάνσεών τους, τους νόμους της συνύπαρξης αυτών των αποφάνσεων με άλλες αποφάνσεις και τις αρχές σύμφωνα με τις οποίες υπάρχουν, μετασχηματίζονται και εκλείπουν. Το ιστορικό a priori δεν είναι μια άχρονη, καθολική δομή, αλλά είναι το σύνολο των κανόνων που διέπουν μια πρακτική του λόγου και μπορούν να μεταβληθούν. Είναι το γενικό σύστημα σχηματισμού και μετασχηματισμού των αποφάνσεων ενός λόγου με βάση κανόνες που ορίζουν πώς διάφορα πράγματα και συμβάντα μπορούν να γίνουν αντικείμενο του λόγου, να καταγραφούν, να περιγραφούν και να εξηγηθούν· πώς μια πρακτική του λόγου «μπορεί να σχηματίσει ομάδες αντικειμένων, σύνολα αποφάνσεων, παιχνίδια εννοιών, σειρές θεωρητικών επιλογών» (Foucault, 1987: 273).

Κάθε τέτοιο σύνολο κανόνων είναι ιστορικά ιδιαίτερο, δεν ανάγεται σε κάποιο άλλο και υπόκειται σε

αλλαγές. Η αρχαιολογική ανατομία των λόγων θέλει να φωταγωγήσει το επίπεδο όπου η ιστορία δημιουργεί καθορισμένους τύπους λόγου με τον ιδιάζοντα τύπο της ιστορικότητάς τους. Αντιλαμβάνεται και ερευνά τα περιεχόμενα της γνώσης και τους επιμέρους σχηματισμούς του λόγου με κριτήριο την ιδιομορφία και την ετερογένειά τους. Δείχνει την αρχική «αυθαιρεσία» κάθε συστήματος γνώσης και το πώς κατέληξε να καθιερωθεί και να εγκαθιδρύσει τους δικούς του κανόνες για το αποδεκτό και το μη αποδεκτό (Foucault, 1987: 195-6, 200, 211, 219, 248, 251, Foucault, 1997: 50).

Η γενεαλογία, από την άλλη, αποτελεί μια λεπτομερή ιστορική-αρχαιολογική έρευνα που επιδίδεται στη συσσώρευση εμπειρικού υλικού και επιζητεί να μελετήσει την ιστορική ανάδυση των φαινομένων, τις ρίζες τους σε μοναδικά επεισόδια και «τυχαία» γεγονότα έξω από κάθε νομοτέλεια, ιστορική συνέχεια και τελεολογία. Τα συμβάντα της ανάδυσης είναι ιδιάζοντα και διάσπαρτα, εγγράφονται πάνω στα σώματα και ακολουθούν τις δικές τους ιδιαίτερες λογικές. Ανακλύπουν σε ένα πεδίο συγκρούσεων και αγώνων, πλάθονται από τις ισορροπίες δυνάμεων και τις ανατροπές τους, και επιφέρουν ρήξεις και ασυνέχειες στην ιστορία. Τέλος, στα χνάρια του Νίτσε, η γενεαλογία συσχετίζει ιστορικά σώματα γνώσης και λόγου –τη «βούληση για γνώση»– με τα πάθη, τα ένστικτα, τις σχέσεις εξουσίας και την επιδίωξη της κυριαρχίας (Foucault, 1971: 76-100).

Η γενεαλογία του Foucault ανατέμνει κυρίαρχες κοινωνικές εμπειρίες, νόρμες, δομές και πρακτικές εξιχνιάζοντας τις σύνθετες σχέσεις μεταξύ γνώσης, εξουσίας και τεχνολογιών του εαυτού οι οποίες παράγουν τη σκέψη και τη δράση, δείχνοντας πώς τα άτομα συγκροτούνται εξ αρχής με τρόπους που τους υπάγουν σε κοινωνικές κανονικότητες, και φανερώνοντας τα κενά, τα εύθραυστα σημεία, τα χάσματα και τις αντιφάσεις τους όπου θα μπορούσαν να γίνουν συνειδητές παρεμβάσεις σε αυτές τις σχέσεις. Οι γενεαλογικές έρευνες καταγράφουν πώς ορισμένοι λόγοι που εμφανίζονται ως αληθείς γεννούν σχέσεις εξουσίας και συνθήκες εξαναγκασμού, αρνούνται την αναγκαιότητα των εγκαθιδρυμένων μορφών συμπεριφοράς και υποδεικνύουν τη δυνατότητα άλλων τρόπων σκέψης και δράσης (Foucault, 1971: 76-100, Foucault, 1997: 49-61).

Συνοψίζοντας, οι σύγχρονες μορφές της εμπειρίας των ατόμων διερευνώνται με βάση την αμοιβαία αλληλενέργεια τριών αξόνων –σωμάτων γνώσης, κανονιστικών συστημάτων εξουσίας και διαφορετικών ειδών ηθικής σχέσης με τον εαυτό– που απεργάζονται ιδιαίτερους τύπους υποκειμενικότητας. Αυτές οι κριτικές μελέτες του παρόντος μπορούν να χαλαρώσουν την εξουσία ηγεμονικών δικτύων γνώσης, πολιτικής και ηθικής φωταγωγώντας τα και αποκαλύπτοντας τους συγκεκριμένους περιορισμούς που συνεπάγονται. Οι συγχρονικές έρευνες συμπληρώνονται με ιστορικές έρευνες που αναδεικνύουν την ενδεχομενική ανάπτυξη των κυρίαρχων σχημάτων εμπειρίας και ανευρίσκουν εναλλακτικές δυνατότητες που ενδέχεται να έχουν αποθηθεί. Αυτές οι θεωρητικές έρευνες αλληλεπιδρούν με κοινωνικά κινήματα που αμφισβητούν σύγχρονους θεσμούς. Τα κινήματα επιστούν την προσοχή των ερευνητών σε ιδιαίτερους τομείς εμπειρίας και αναδεικνύουν πιθανά σημεία ρήξης. Με τη σειρά τους, οι αρχαιολογικές και γενεαλογικές μελέτες μπορούν να βοηθήσουν τα κινήματα να βρουν τον δρόμο τους μέσα στα περίπλοκα πλέγματα εξουσίας-γνώσης και τις ποικίλες μορφές υποκειμενικότητας που συνιστούν. Οι πολιτικοί αγώνες πειραματίζονται με τη δυνατότητα αλλαγής τρόπων σκέψης και δράσης που έχει αποδειχθεί από τις κριτικές αναλύσεις ότι είναι μεταβλητές ιστορικές μορφές ή αυθαίρετα όρια (Tully, 1999). Κίνητρο των αγώνων για την ελευθερία και της ηθικής της αντίστασης από την οποία εμψυχώνονται είναι μια «βούληση να μην κυβερνώμαστε», η οποία είναι πάντα «η βούληση να μην κυβερνώμαστε με αυτόν τον τρόπο, από αυτούς τους ανθρώπους, με αυτό το τίμημα» (Foucault, 1997: 72).

Από κοινού με τον αγωνισμό, η μεγαλύτερη έμφαση που αποδίδει ο Foucault στις δημιουργικές ικανότητες της δράσης μπορεί να προωθήσει την αυτόνομη συγκρότηση του εαυτού όπως την αντιλαμβάνεται (Foucault, 1982b, Foucault, 1984b). Η έμφαση αυτή μας επιτρέπει να οραματιστούμε και να πραγματώσουμε μια μεγαλύτερη ελευθερία από την κοινωνική κατασκευή και υποταγή. Κινητοποιώντας τις επινοητικές τους ικανότητες τα άτομα μπορούν να ξεφύγουν από τα προκαθορισμένα σενάρια των κοινωνικών τους ρόλων και τις προϋπάρχουσες συνθήκες κάνοντας κάτι νέο και διαφορετικό. Επίσης, χωρίς μια ικανότητα επινοήσης νέων δυνατοτήτων, η πρακτική της ελευθερίας που επιδιώκει ο αγωνιστικός λόγος θα παρέμενε περιχαρακωμένη σε προδιαγεγραμμένα πλαίσια, καθώς τα άτομα θα μπορούσαν μόνον να επιλέξουν δυνατότητες από ένα κλειστό ευρετήριο επιλογών. (Foucault, 1982b: 157-60). Η επινοήση νέων κανόνων και τρόπων σκέψης βοηθά να πολεμήσουμε μηχανισμούς που εξουσιάζουν όχι με την εξάλειψη των επιλογών αλλά με τον έλεγχο των παραμέτρων τους, των πλαισίων τους και του φάσματος των εναλλακτικών τους.

Ο Foucault έχει τονίσει ότι η κοινωνική εξουσία δεν λειτουργεί συνήθως μέσω του ανοιχτού εξαναγκασμού ή την εξάλειψη της επιλογής, αλλά προδιαγράφει κυρίως το φάσμα των εναλλακτικών επιλογών στη σκέψη μας και στις εξωτερικές συνθήκες. Συνεπώς, δοκιμάζοντας νέες αξίες και πρακτικές τα άτομα αντιμάχονται τη λειτουργία των εξουσιαστικών μηχανισμών με τους οποίους ιδιαίτεροι λόγοι (ιδεολογίες) ρυθμίζουν τη συμπεριφορά υπαγορεύοντας συγκεκριμένα πρότυπα κανονικότητας και υποτάσσοντας τα άτομα στην κηδεμονία κοινωνικών αρχών και θεσμών. Η οικοδόμηση ευέλικτων κοινωνικών σχέσεων που θα ευνοούν τη

δημιουργία του νέου από τα άτομα δεν θα εξαφάνιζε την εξουσία, αλλά θα συντελούσε στην αποδυνάμωσή της και στην αποφυγή συνθηκών κυριαρχίας που αιχμαλωτίζουν τα άτομα σε σταθερές ιεραρχίες και στενές επιλογές (Foucault, 1984a: 283, 292, Foucault, 1991: 201-4, Foucault, 1975b: 98-100). Καθώς ενεργοποιούν τις δυνάμεις της δημιουργικότητάς τους και σμιλεύουν νέους τρόπους σκέψης και δράσης, τα αυτόνομα άτομα προβάλλουν ένα ευρύτερο φάσμα επιλογών και μπορούν να δώσουν νέα νοήματα στη ζωή τους, δραπετεύοντας όχι μόνον από τους κοινωνικούς τους προκαθορισμούς, αλλά και από τις αγκυλώσεις της προσωπικότητας, των συνηθειών και των ταυτοτήτων τους.

Εν κατακλείδι, η αγωνιστική-δημιουργική ελευθερία κατά τον Foucault –όπως και κατά τον Καστοριάδη– διαφοροποιείται από άλλες ερμηνείες της ελευθερίας γιατί εμφορείται από μια οξύτερη επίγνωση των ανασχέσεων, δεσμών και εμποδίων των ατόμων που απορρέουν από την κοινωνική κατασκευή του εαυτού, τις σχέσεις εξουσίας και τις καθηλωμένες ταυτότητες. Αποφεύγοντας κάθε ντετερμινιστικό ή μοιρολατρικό συμπέρασμα, η φουκωϊκή επανερμηνεία της αυτονομίας προτείνει πρακτικές αναστοχασμού και δημιουργικού αυτο-μετασχηματισμού που αναμετριούνται με τις περιοριστικές επιρροές και στοχεύουν στην άρση τους κατά το δυνατόν. Η ελευθερία μετασχηματίζει σε μια διαδικασία διαρκούς αγώνα ενάντια στα κοινωνικά και προσωπικά δεσμά, τα οποία μπορούν να χαλαρώσουν και να μειωθούν, αλλά δεν θα εξαφανιστούν ποτέ εξολοκλήρου. Ωστόσο, η κριτική αντίσταση μπορεί να διανοίξει το πεδίο της ελευθερίας αν ο κριτικός αναστοχασμός προχωρά σε βάθος, δεν υπακούει σε εκ των προτέρων κριτήρια και νόμους και συνδυάζεται με τη θετική επινόηση εναλλακτικών δυνατοτήτων.

Ο Foucault εισηγείται νέες μορφές υποκειμενικότητας που δίνουν νέα ορμή στο «απροσδιόριστο έργο της ελευθερίας». Προκρίνει πρακτικές «ακτιβιστικής έρευνας» με τις οποίες οι κριτικές μελέτες του παρόντος θα αλληλεπιδρούν με συγκεκριμένα κοινωνικά κινήματα, θα στέκονται αρωγοί στο έργο τους αλλά και θα εμπνέονται από τη δράση των κινήματων. Για τον Γάλλο φιλόσοφο και κριτικό, η ελευθερία είναι ένας αέναος αγώνας, μια διαρκής εργασία πάνω στα όρια του παρόντος η οποία προσβλέπει στη διαστολή ή στην άρση τους στο μέτρο του δυνατού. Και το μέτρο αυτό δεν είναι ποτέ γνωστό με βεβαιότητα από πριν. Ωστόσο, η ελευθερία δεν νοείται ως μια κατάσταση που θα μπορούσε να γίνει κάποτε πλήρης και οριστική, γιατί δεν διαθέτουμε μια ολοκληρωμένη και βέβαια γνώση των δεσμών και των ορίων της δράσης, αλλά και γιατί οι κοινωνικές σχέσεις είναι πάντα σχέσεις διαρκούς αγωνιστικής αλληλεπίδρασης που θα μπορούσαν να μετεξελιχθούν σε σχέσεις κυριαρχίας. Έτσι, ελευθερία για τον Foucault σημαίνει μια ηθική μόνιμης αντίστασης στην υπαρκτή κυριαρχία ή στην πιθανότητα επανόδου της και μια διαρκής διεύρυνση των ορίων του παρόντος, χωρίς πέρας και τέλος.

Ο Foucault δεν συντάξε ένα συνολικό σχέδιο κοινωνικής χειραφέτησης γιατί έκρινε ότι η κοινωνική αλλαγή είναι έργο και επιλογή των κινήματων, όχι θεωρητικών υπαγορεύσεων και ασκήσεων επί χάρτου, αλλά και γιατί εκτιμούσε ότι τα συνολικά προγράμματα πολιτικού μετασχηματισμού είναι επικίνδυνα. Έτσι δεν επεξεργάστηκε μια ευρύτερη θεωρία για την αγωνιστική πολιτική και την αγωνιστική δημοκρατία. Αυτό το επιχείρησαν μεταγενέστεροι θεωρητικοί επηρεασμένοι από τη σκέψη του, όπως ο Jon Simons (1995: 2-6, 118-125) και ο William Connolly, τις ιδέες του οποίου θα διαλάβουμε σε επόμενο κεφάλαιο. Ο Simons γράφει ενδεικτικά ότι

Μια ριζοσπαστικοποιημένη φιλελεύθερη πολιτεία που αναγνωρίζει και προάγει την αγωνιστική υποκειμενικότητα θα επεδίωκε την ανοικτότητα και τη χρονικότητα του συντάγματος, των νόμων, των πολιτικών και της ταυτότητάς της. Θα θέσπιζε συμμετοχικές πρακτικές που ενθαρρύνουν τον ακτιβισμό και την εμπλοκή σε πολιτικούς αγώνες. Με άλλα λόγια, ένα μεγάλο μέρος του ενθουσιασμού για την ελευθερία που ο Καντ θεωρούσε ότι ενσαρκώνεται σε επαναστάσεις που ανατρέπουν τυράννους πρέπει να διατηρείται ζωντανό στην καθημερινή πολιτική. (Simons 1995: 122)

Αλλά αυτές οι πολιτικές προεκτάσεις και η πολιτική αντίληψη που ιχνογραφούν δεν προέρχονται από τη γραφίδα του ίδιου του Foucault. Επίσης, η ηθική που ενστερνίζεται ως ηθική ελευθερίας μοιάζει να επικεντρώνεται κυρίως στον εαυτό και να διαγράφει από τον ορίζοντά της ή να υποβιβάζει τη μορφή του Άλλου (McNay: 1994, 152-153, 158, Han, 2000: 148). «Η επιμέλεια εαυτού έχει ηθική προτεραιότητα κατά το ότι η σχέση με τον εαυτό έχει οντολογική προτεραιότητα» λέει ξεκάθαρα ο Foucault (1984a: 287). Τόσο αυτή η ηθικο-πολιτική στάση όσο και οι πολιτικά σημαίνουσες διαφορές μεταξύ Foucault και Καστοριάδη σε ό,τι αφορά την ερμηνεία της αγωνιστικής αυτονομίας θα γίνουν αντικείμενο ενδελεχούς πραγμάτευσης στα αμέσως επόμενα κεφάλαια.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Dumm, Thomas L. (1996) *Michel Foucault and the Politics of Freedom*, Λονδίνο: Sage.
- Foucault, Michel (1971) 'Nietzsche, Genealogy, History' στον τόμο M. Foucault, (1984) *The Foucault Reader*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1975) *Surveiller et Punir*, Παρίσι: Gallimard.
- Foucault, Michel (1975b), 'The Means of Correct Training' (Από το *Surveiller et Punir*) στον τόμο M. Foucault (1984) *The Foucault Reader*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1982a) *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 1ος: *Η δίψα της γνώσης*, μτφρ. Γκ. Ροζάκη, Αθήνα: Ράππας [Foucault, Michel (1976) *Histoire de la sexualité 1- La Volonté de savoir*, Παρίσι: Gallimard].
- Foucault, Michel (1982b) 'The Social Triumph of the Sexual Will' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1982c) 'Technologies of the self' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1983a) 'On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress' στον τόμο M. Foucault (1984) *The Foucault Reader*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1983b) 'Politics and Ethics: An Interview' στον τόμο M. Foucault (1986) *The Foucault Reader*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1984a) 'Ethics of the concern of the self as a practice of freedom' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1984b) 'Sex, Power, and the Politics of Identity' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1984c) 'Polemics, Politics, and Problematizations' στον τόμο M. Foucault (1984) *The Foucault Reader*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1987) *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας [Foucault, Michel (1969) *L'Archéologie du savoir*, Παρίσι: Gallimard].
- Foucault, Michel (1988) *Τι είναι Διαφορισμός*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρασμος.
- Foucault, Michel (1989) *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 2ος: *Η χρήση των απολαύσεων*, μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδης, Αθήνα: Ράππας [Foucault, Michel (1984) *Histoire de la sexualité 2- L'usage des plaisirs*, Παρίσι: Gallimard].
- Foucault, Michel (1991α) «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία» στον τόμο M. Φουκό (1991) *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: Ύψιλον.
- Foucault, Michel (1991β) «Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια» στον τόμο M. Φουκό (1991) *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: Ύψιλον.
- Foucault, Michel (1997) 'What is Critique' στον τόμο M. Foucault (1997) *The Politics of Truth*, επιμ. S. Lotringer και L. Hochroth, Semiotext(e).
- Foucault, Michel (2000a) 'Subjectivity and Truth' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (2000b) 'The Hermeneutic of the Subject' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (2003) *Society must be defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, μτφρ. D. Macey, Νέα Υόρκη: Picador.
- Foucault, Michel (2008) *Οι λέξεις και τα πράγματα. Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση [Foucault, Michel (1966) *Les Mots et les Choses*, Παρίσι: Gallimard].
- Han, Beatrice (2000) 'Nietzsche and Foucault on Style: the Limits of the Aesthetic Paradigm' στον τόμο E. Kiss και U. Nussbaumer-Benz (επιμ.) (2000) *Nietzsche, Postmoderne- und danach?*, Cuxhaven, Dartford: T. Junghans.
- McNay, Lois (1994), *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Owen, David (1999) 'Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy' στον τόμο S. Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) *Foucault Contra Habermas*, Λονδίνο: Sage.
- Simons, Jon (1995) *Foucault & the political*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Tully, James (1999) 'To Think And Act Differently. Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory' στον τόμο S. Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) *Foucault Contra Habermas*, Λονδίνο: Sage.

Κεφάλαιο 7

Μετα-κριτικός φιλελευθερισμός και η αγωνιστική ελευθερία ως παράδειγμα σκέψης

Συγκλίσεις, αποκλίσεις και ηθικά ζητήματα

Τις τελευταίες δεκαετίες η σκέψη γύρω από την ελευθερία έχει σηματοδοτηθεί και διαπεραστεί από μια δέσμη κοινών θεματικών που επέφεραν μια αγωνιστική της αναδιατύπωση: την πολεμική κατά του οικουμενικού λόγου, τα όρια του ανθρώπινου υποκειμένου, την κριτική στην ουσιοκρατία. Μια πλατιά χορεία φιλελεύθερων και άλλων στοχαστών, από τους Joseph Raz (1986) και Richard Flathman (2003) ως τον Michel Foucault (1984a, 1988), τον Roberto Unger (2001) και τον Κορνήλιο Καστοριάδη (1985, 1990) σκιαγράφησαν νέες ιδέες για την ελευθερία με επάλληλους τρόπους και συγγενείς λογικές. Σε όλα αυτά τα θεωρητικά σχήματα, το υποκείμενο της ελευθερίας περιγράφεται με άξονα διαδικασίες κοινωνικής κατασκευής. Τα υποκείμενα δράσης εκκενώνονται από σταθερές ουσίες ή από μια συγκεκριμένη και οικουμενική ιδέα για το αγαθό. Και η ελευθερία είναι πάντοτε οριοθετημένη, ατελής και επεισοδιακή.

Το επιχείρημα που ακολουθεί, ενδιατρίβει σε αυτή την ευρύτερη προβληματική, τα ανοίγματά της, τα διακυβεύματα και τα όριά της. Η αγωνιστική αυτοδημιουργία τοποθετείται στα σύγχρονα συμπραζόμενά της για να καταστεί ευκρινές το πώς και το γιατί προτείνει μια αναβαθμισμένη και πιο «ενάρτητη» πρακτική της ελευθερίας για την εποχή μας. Από μια σκοπιά που προτάσσει τη σύγκρουση, την αμφισβήτηση και τη δημιουργική αλλαγή, η ανάλυση θα προβεί σε μια κριτική των νέων ιδεών για τη φιλελεύθερη αυτονομία που σχηματίστηκαν μετά τις ποικίλες επιθέσεις στο αυτόνομο υποκείμενο. Στη συνέχεια, θα πραγματευθούμε τις συγκλίσεις και τις αποκλίσεις μεταξύ Καστοριάδη και Foucault στις δικές τους ανασυγκροτήσεις της αγωνιστικής αυτονομίας και, τέλος, θα επιδοθούμε σε μια προσπάθεια να απαντήσουμε στη στερεότυπη, πλέον, κριτική που ασκείται στην αγωνιστική αυτονομία με την κατηγορία ότι είναι εγωιστική ή μη ηθική ή πολιτικά αδιάφορη (McNay, 1994: 152-153, 158, Rochlitz, 1992: 255, O'Farrell, 1989: 128-129). Αν η κριτική αυτή είναι εύστοχη και δικαιολογημένη, τότε τα σχήματα της αγωνιστικής αυτονομίας που εισηγούνται στοχαστές όπως ο Καστοριάδης και ο Foucault είναι μάλλον αδόκιμα ή και επικίνδυνα ως ερμηνείες της ελευθερίας για μια κοινωνία ελευθερίας και ισότητας. Για να απαντήσει σε αυτή την ένσταση, το παρόν κεφάλαιο θα επεξεργαστεί περαιτέρω το ήθος της ελευθερίας που αδρογραφούν οι δύο αυτοί στοχαστές με τρόπους που το θέτουν στην υπηρεσία των αξιών της ισότητας και της κοινωνικής αλληλεγγύης. Η κριτική και δημιουργική αυτονομία δεν εναρμονίζεται χωρίς ρωγμές και αντιφάσεις με τα αιτήματα της ίσης ελευθερίας. Αλλά μπορεί να υποθάλλει και να επαυξήσει τον σεβασμό των ίσων δικαιωμάτων.

Το ιδιαίτερο νόημα που εγγράφεται εδώ στην αναστοχαστική αυτοδημιουργία προβάλλει μια ελκυστική ιδέα ελευθερίας. Μπορεί να συντελέσει στην ατομική και συλλογική χειραφέτηση από μια κριτική σκοπιά, η οποία αναγνωρίζει επαρκώς τα όρια του ανθρώπινου υποκειμένου αλλά αφήνει περιθώρια για διαφοροποιήσεις, συγκρούσεις και δημιουργική δράση πέρα από προδιαγεγραμμένα όρια. Η αγωνιστική αυτο-κατασκευή συνιστά έτσι μια αναθεώρηση της έννοιας της ελευθερίας που συνάδει με «αγωνιστικές» αντιλήψεις για την πολιτική και την κοινωνική ελευθερία, οι οποίες περιβάλλουν με αξία την πολιτική διαφωνία και τον πλουραλισμό. Ταυτόχρονα, μεταστρέφει εν μέρει αυτόν τον αγωνισμό έτσι ώστε να ενισχύσει τον σεβασμό του για τα ίσα δικαιώματα των άλλων.

Μετα-κριτικός φιλελευθερισμός και οι στενωποί του

Η ηθική της ελευθερίας που διακηρύσσει ο Joseph Raz αποκρίνεται στις κοινοτιστικές και άλλες κριτικές στην ιδέα του αυτόνομου ατόμου. Στην οντολογία του Raz (1986: 247, 309-311), τα πρόσωπα είναι βαθιά ριζωμένα στις ιδιαίτερες κοινωνίες τους από τις οποίες προσλαμβάνουν τις αξίες και τις αντιλήψεις τους. Απαλλαγμένα από τις ψευδαισθήσεις του κυρίαρχου ατόμου, τα υποκείμενα δράσης του Raz χαράσσουν δρόμους και κάνουν επιλογές μέσα σε ένα πυκνό πλέγμα ποικίλων φραγμών και εμποδίων, τόσο φυσικών όσο και κοινωνικών (Raz, 1986: 155, 250, 310). Οι τρόποι ζωής που τεχνουργούν στο πέρασμα της ζωής τους είναι ποικιλόμορφοι και εν μέρει ανοικτοί και απροσδιόριστοι (Raz, 1986: 340-345, 395-398). Αυτή η θεώρηση ιχνογραφεί μια δόκιμη έννοια ελευθερίας, η οποία είναι βαθιά κοινωνικοποιημένη, πραγματιστική και μη ουσιοκρατική.

Για τον Raz (1986: 204, 265, 369-373), ελευθερία σημαίνει αυτονομία. Θεμέλιο της αυτονομίας είναι μια πρακτική αυτοπροσδιορισμού και αυτοσυγκρότησης με την οποία τα άτομα διαμορφώνουν ενεργά τα πλαίσια της ζωής τους κάνοντας επιλογές αξιών από ένα επαρκές φάσμα εναλλακτικών δυνατοτήτων χωρίς να υπό-

κείνται σε κοινωνικούς εξαναγκασμούς. Η αυτονομία ευδοκιμεί εφόσον εκπληρώνονται τρεις θεμελιώδεις προϋποθέσεις (Raz, 1986: 371-378, 408, 425). Υποκειμενικά, οι φορείς δράσης πρέπει να έχουν την ικανότητα να κινητοποιούν ορισμένες νοητικές δυνάμεις όπως η ικανότητα σχηματισμού προθέσεων και εργαλειακών υπολογισμών (των καλύτερων μέσων για τους σκοπούς που διαλέγουμε). Αντικειμενικά, η κοινωνία πρέπει να συντηρεί μια ποικιλία αξιόλογων εναλλακτικών δυνατοτήτων, διαφορετικών σκοπών, δραστηριοτήτων και κοινωνικών μορφών. Υποκειμενικά και αντικειμενικά, οι προσωπικές επιλογές δεν πρέπει να διαστρεβλώνονται από εξαναγκασμούς και κοινωνική χειραγώγηση.

Έτσι ο Raz ανασυγκροτεί την ιδέα της ελευθερίας με εύλογους όρους που καταγράφουν την κοινωνική πλαισίωση της δράσης και τις πολύμορφες δεσμεύσεις και ανασχές της. Ο αυτοπροσδιορισμός δεν πραγματοποιείται ανεξάρτητα από την κοινωνία, σε θύλακες ιδιωτικής ελευθερίας ή σε αντίθεση με την κοινότητα και τα άλλα άτομα. Η προσωπική αυτονομία είναι ουσιαστικά κοινωνική τόσο στις προϋποθέσεις όσο και τα περιεχόμενά της. Και γι' αυτό είναι πάντα ατελής. Αυτοδημιουργία δεν είναι μια πλήρως πρωτότυπη κατασκευή του εαυτού μας, αλλά αποτελεί κυρίως έναν μερικό αυτοκαθορισμό της ζωής μέσα από εν μέρει προδιαγεγραμμένες και εν μέρει ανοικτές επιλογές από κοινωνικά διαθέσιμες δυνατότητες και ευκαιρίες (Raz, 1986: 154-155, 369-370).

Το ζήτημα με τη θεώρηση του Raz είναι ότι δεν αναγνωρίζει τις ποικίλες επιρροές που κατευθύνουν την ατομική σκέψη και δράση και δεν αναμετριέται ουσιαστικά με αυτές. Η αυτόνομη επιλογή θα πρέπει να αντιμετωπίσει τις ψυχικές προσδέσεις και τους ασυνείδητους καθορισμούς του εαυτού, στους οποίους ο Raz δεν δίνει τη δέουσα προσοχή. Το κυριότερο, όμως, είναι ότι στην προσπάθειά του να συμφιλιώσει τη φιλελεύθερη ατομικότητα με την κοινότητα, ο Raz προχωρά πολύ μακριά στην αντίθετη κατεύθυνση, συγκαλύπτοντας εντάσεις και διαζεύξεις μεταξύ των δύο. Η κοινωνία δεν είναι μόνον μια θεμελιώδης πηγή των περιεχομένων και της ταυτότητας του εαυτού και το απαραίτητο θεμέλιο της ελευθερίας του. Κοινωνικοί κανόνες εγγαράσσονται στα άτομα από τις πρώτες μέρες της ζωής τους και μετατρέπονται σε υποσυνείδητους νόμους που καθοδηγούν και χαλιναγωγούν τη σκέψη και τη δράση τους. Η αυτονομία παραμένει συνεπώς μια αυταπάτη όσο δεν αναπτύσσονται και δεν εξασκούνται αναστοχαστικές διαθέσεις και πρακτικές που ελέγχουν και κλονίζουν τις κοινωνικές εξεις του εαυτού. Η ελάχιστη ορθολογικότητα και η προστασία από τη σκόπιμη χειραγώγηση δεν αρκούν. Ακόμη και αν το κοινωνικό περιβάλλον κατοχυρώνει και συντηρεί μια πληθώρα αξιών και αξιόλογων επιλογών, τα ιδιαίτερα αξιώματα που αφομοιώνουν τα άτομα με την κοινωνικοποίησή τους δεσπόζουν στις επιλογές τους και στενεύουν τον ορίζοντα του δυνατού. Η υποταγή στους καθιερωμένους νόμους δεν είναι η μόνη συνέπεια αυτού του είδους ανελευθερίας. Οι αρχές στις οποίες είναι δέσμια τα άτομα ενδέχεται να θεσπίζουν και να εμποδίζουν σχέσεις ανισότητας και υποτέλειας (για παράδειγμα την πατριαρχία και κοινωνικές ιεραρχίες που καθοσιώνονται από τη θρησκεία) ή μπορεί να συρρικνώνουν σημαντικά το εύρος των επιλογών.

Στο καθεστώς ελευθερίας του Raz (1986: 387, 390-391, 398), τα άτομα είναι πιθανόν να παραμένουν εγκλωβισμένα στα πλαίσια που θέτουν τα κοινωνικά τους περιβάλλοντα όχι μόνον γιατί δεν καλλιεργούν τις αναστοχαστικές τους ικανότητες αλλά και γιατί η ελευθερία τους περιστέλλεται σε «καταναλωτικές» επιλογές από ένα δεδομένο ευρετήριο: διαλέγουν ό,τι θέλουν από το σύνολο των προϋπαρχόντων κοινωνικών ρόλων και των καθιερωμένων κοινωνικών μορφών. Φυσικά, τα άτομα μπορούν να επεξεργαστούν τις δικές τους παραλλαγές πάνω σε παλιότερα θέματα, αλλά ο Raz αποσιωπά τη δυνατότητα επινόησης ριζικά νέων μορφών. Και στην αντίληψή του οι φιλελεύθερες κοινωνίες είναι πλουραλιστικές αλλά δεν διευρύνουν τον κατεστημένο πλουραλισμό τους. Δεν έχουν συσταθεί κατά τρόπο ώστε να δεξιώνονται και να ευνοούν νέους πειραματισμούς και πρωτότυπες σκέψεις και δράσεις. Όπως ομολογεί ξεκάθαρα ο Raz (1986: 425), η θεωρία του «απαιτεί μόνον τη διαθεσιμότητα ενός επαρκούς φάσματος επιλογών. Είδαμε ότι αυτό προσδίδει στην αρχή μια κάπως συντηρητική διάσταση».

Το θεωρητικό σχήμα του δεν αναγνωρίζει, συνεπώς, τον πλούτο και τις δημιουργικές ενέργειες των ατόμων, τα οποία μπορούν να συλλάβουν όχι απλώς νέες δυνατότητες αλλά και νέα πλαίσια για την πραγματοποίηση διαφορετικών δυνατοτήτων. Το έλλειμμα αυτό επηρεάζει αναπόφευκτα την ιδέα της «ελεύθερης κοινωνίας» που υπερασπίζεται. Η ελεύθερη κοινωνία του αρκείται σε «ένα επαρκές φάσμα» αξιόλογων εναλλακτικών επιλογών. Δεν ενδιαφέρεται να σφυρηλατήσει νοοτροπίες και σχέσεις που θα υποστήριζαν και θα τροφοδοτούσαν τις δημιουργικές ικανότητες της δράσης, οι οποίες μπορούν να υπερβούν κάθε δεδομένο σύνολο ευκαιριών.

Μια διαφορετική σχολή φιλελεύθερης σκέψης, που στεγάζει, μεταξύ άλλων, τα έργα των Stanley I. Benn, Gerald Dworkin και Robert Young, έχει απαλλαγεί από ένα κρίσιμο μειονέκτημα της θεώρησης του Raz ενώ διασώζει τις μετα-κριτικές αρετές της. Όπως ο Raz, οι εν λόγω στοχαστές συνομολογούν ότι η ελευθερία είναι μια μερική, ανολοκλήρωτη διαδικασία επειδή τα άτομα συγκροτούνται κοινωνικά (Benn, 1988: 155, Young:

1986, 38, 40). Σε αντίθεση με τον Raz, ωστόσο, διακρίνουν τις πιέσεις και τα δεσμά που απορρέουν από τους κοινωνικούς καθορισμούς του υποκειμένου της ελευθερίας. Αφετηρία τους (Dworkin, 1988: 11, 36, Young, 1986: 7, 37, Benn, 1988: 124-125) είναι το ερώτημα: Πώς είναι δυνατόν να κάνουμε λόγο για αυτόνομα άτομα που δίνουν τους νόμους τους στον εαυτό τους όταν στην πραγματικότητα τα άτομα τελούν υπό την κυριαρχία ορμών που δεν έχουν επιλέξει και νόμων (αρχών, αξιών) που τους έχει ενσταλάξει η κοινωνικοποίηση;

Η αυτονομία αποκτά κάποια ψιχία πραγματικότητας μόνον όταν τα άτομα κατορθώσουν να αποδεσμευθούν εν μέρει από τον αστόχαστο έλεγχο τους από εσωτερικές και εσωτερικευμένες επιρροές, όταν δράσουν πάνω σε αυτές τις επιρροές και όταν τις διαμορφώσουν ως ένα βαθμό ενεργά, με τον δικό τους τρόπο. Τα υποκείμενα δράσης μπορούν «να δώσουν τον νόμο τους στον εαυτό τους» εκ των υστέρων, εφόσον αναστοχαστούν και επανεξετάσουν τις τρέχουσες προτιμήσεις τους. Τα αυτόνομα άτομα στοχάζονται πάνω στις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες τους και τις αναθεωρούν ή ταυτίζονται με αυτές. Αυτή η διαδικασία ανοίγει τη δυνατότητα της αποτίναξης αθέλητων επιβολών και επιτρέπει στα άτομα να ορίσουν τη συμπεριφορά τους με διαφορετικούς τρόπους. Αυτονομία είναι, λοιπόν, η ικανότητα και η πρακτική του συνειδητού καθορισμού (της αμφισβήτησης, της υιοθέτησης, της απόρριψης, της αλλαγής) των λόγων που διέπουν τις δράσεις μας (Dworkin, 1988: 15-18, Young, 1986: 49-53, Benn, 1988, 177-182). Πέρα από την καλή λειτουργία των «διανοητικών μας ικανοτήτων», η σύσταση μιας αναστοχαστικής υποκειμενικότητας γίνεται τώρα θεμέλιος λίθος της ελευθερίας. Αλλά το αναστοχαστικό υποκείμενο δεν προσφεύγει σε έναν υπερβατικό, ανιστορικό τρόπο κριτικής σκέψης στα πρότυπα του Καντ. Εργάζεται μέσα σε ιδιαίτερα, ιστορικά συμφραζόμενα σκέψης και αξιολόγησης. Και η αυτονομία δεν δεσμεύεται από *a priori* καθολικούς νόμους (Benn, 1988: 181, Dworkin, 1988: 21, 29, 49).

Παρά τις εννοιακές ιδέες και τις καινοτομίες του, ωστόσο, αυτό το φιλελεύθερο ρεύμα σκέψης δεν κατορθώνει να διαρρήξει τους στενούς ορίζοντες της κατά Raz αυτονομίας. Οι λόγοι της αποτυχίας είναι διαφορετικοί σε καθεμία από τις τρεις προσεγγίσεις των ανωτέρω θεωρητικών, αλλά το αποτέλεσμα είναι το ίδιο. Στη σκέψη του S.I. Benn, τα κύρια αίτια είναι μια υπέρμετρη έμφαση στη συνέπεια και η καταφυγή στην παράδοση. Κατ' αρχάς, στη θεωρία του, η αυτονομία ανάγεται σε μια προσπάθεια συνεκτικής οργάνωσης της σκέψης και της δράσης γύρω από ένα εσωτερικά, λογικά, συνεπές σύνολο πεποιθήσεων. Η εύτακτη οργάνωση των προτιμήσεών μας ενσαρκώνει την ιδέα του «νόμου που δίνει στον εαυτό του» το αυτόνομο υποκείμενο. Η αναστοχαστική αναθεώρηση των αρχών του ατόμου αποτελεί την κατεξοχήν στιγμή του αυτοπροσδιορισμού των νόμων. Για τον Benn (1988: 179-180, 184), ο κριτικός αναστοχασμός προσβλέπει στη συνεκτική διάταξη του συστήματος των πεποιθήσεων του ατόμου. Αντλεί ιδέες από τους διαθέσιμους πολιτισμικούς πόρους «με το συμπλήρωμα ίσως στοιχείων ενός ξένου πολιτισμού» (Benn, 1988: 179) και αξιολογεί ένα μέρος των κληρονομημένων ιδεών επιστρατεύοντας κριτήρια από άλλα σύνολα ιδεών στον ίδιο πολιτισμό προκειμένου να σφυρηλατήσει μια εν γένει συνεκτική δομή (Benn, 1988: 179-182).

Αλλά τα άτομα που επιδιώκουν κατά προτεραιότητα την εξασφάλιση μιας συνεκτικής οργάνωσης των πεποιθήσεων και των επιθυμιών τους θα διστάζουν να αναγνωρίσουν ή να εκφράσουν διαστάσεις του προσώπου τους που συγκρούονται με τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά τους. Θα έχουν την τάση, επίσης να αποφεύγουν πειραματισμούς με νέες ιδέες που κλονίζουν τις συνήθειές τους ή έρχονται σε αντίθεση με τις βασικές τους πεποιθήσεις, απειλώντας με τον τρόπο αυτό την παρούσα ενότητα του προσώπου τους. Συνεπώς, η έμφαση στη συνέπεια μπορεί να κρατήσει τα άτομα δέσμια των εγκαθιδρυμένων ορίων της σκέψης και της δράσης τους. Επιπλέον, στην πρακτική του αναστοχασμού που προκρίνει ο Benn, οι παραδοσιακές ιδέες κρίνονται υπό το πρίσμα άλλων διαστάσεων της παράδοσης ή ξένων πολιτισμών, με αποτέλεσμα τα άτομα να παραμένουν εγκλωβισμένα σε αντιλήψεις και πρακτικές του παρόντος και του παρελθόντος. Η κριτική σκέψη, ωστόσο, μπορεί να εξερευνήσει νέες οπτικές και νέες ιδέες. Η χειραφέτηση από δεσμούς κυριαρχίας είναι πιθανό να απαιτεί, μάλιστα, την επινόηση νέων σχέσεων και αξιών, όπως έχει τονίσει συστηματικά το φεμινιστικό κίνημα, μεταξύ άλλων (Zerilli, 2005: 61-63, 99-103, 162).

Στο σχήμα του Dworkin, ο αναστοχασμός έγκειται σε μια κίνηση συνειδητής ταύτισης ή απάρνησης των ιδιαίτερων λόγων που υποκινούν τη δράση μας. Ο Dworkin (1988: 19-20) διευκρινίζει ότι ο κριτικός έλεγχος δεν είναι απαραίτητο να εντυφίσει στα ανώτερα κριτήρια που ρυθμίζουν την απόφαση να ασπαστούμε ή όχι τις προτιμήσεις και τις ιδέες που ορίζουν τη συμπεριφορά μας. Η συνειδητή αποδοχή των επιφανειακών μας κινήτρων είναι αρκετή για να θεωρούμαστε αυτόνομοι. Αλλά ο Dworkin (1988: 11-12) γνωρίζει ότι οι θεμελιώδεις μας προτιμήσεις είναι βαθιά επηρεασμένες από την κοινωνικοποίησή μας. Συνεπώς, η εν λόγω «διευκρίνιση» σημαίνει ότι ο Dworkin εγκαταλείπει συνειδητά τα άτομα στα δεσμά της κοινωνικής τους κατασκευής. Το ανώτερο επίπεδο των θεμελιωδών προσανατολισμών μας είναι ακριβώς εκείνο που απαιτεί επιτακτικά κριτικές παρεμβάσεις και επεξεργασίες έτσι ώστε το υποκείμενο της σκέψης να κατακτήσει μια απόσταση από τις βαθιά χαραγμένες κοινωνικές προκαταλήψεις και ψυχικές καθηλώσεις του.

Αυτή η αδυναμία της σκέψης του Dworkin επιδεινώνεται από τη διχοτομική διαίρεση που κάνει ανάμεσα

στην ουσιαστική και τη διαδικαστική ανεξαρτησία, και τη θέση του ότι μόνον η διαδικαστική αυτονομία είναι ουσιώδης για την αυτονομία. Η αυτόνομη ελευθερία παραβιάζεται από τον έξωθεν εξαναγκασμό ή τη χειραγώγηση. Αλλά δεν προϋποθέτει την κριτική ανεξαρτησία από αυθεντίες, αρχές, άλλους φορείς δράσης και την παράδοση. Τα αυτόνομα πρόσωπα παραμένουν αυτόνομα και όταν συμμορφώνονται με την παράδοση ή εκχωρούν την κρίση τους σε «φύλακες»-κηδεμόνες (Dworkin, 1988: 18, 29-30). Η άποψη αυτή του Dworkin εξηγείται από την προσπάθειά του (1988: 21-22, 29) να συμβιβάσει την αυτονομία με άλλες αξίες όπως η αντικειμενικότητα, ο σεβασμός για την παράδοση και τις αυθεντίες και ούτω καθεξής. Αλλά η συγκεκριμένη προσπάθειά του είναι άκρως αμφιλεγόμενη από τη σκοπιά της ελευθερίας και μιας αντίληψης για το υποκείμενο της ελευθερίας που έχει επίγνωση των εσωτερικών θεμελίων της κοινωνικής υποτέλειας. Τα ελεύθερα άτομα μπορούν, φυσικά, να αποδεχτούν αναστοχαστικά τις βαθύτερες αρχές που έχουν αφομοιώσει από την κοινωνία. Αλλά μια συνειδητή συγκατάθεση στους κοινωνικούς νόμους είναι πολύ διαφορετική από μια αστόχαστη καθοδήγηση του ατόμου από τις προκαταλήψεις που του έχει εμφυσήσει το κοινωνικό του περιβάλλον. Τέλος, η προσέγγιση του Dworkin δεν καταβάλλει καμία προσπάθεια για να ενεργοποιήσει τη δημιουργική δράση έτσι ώστε να διευρύνει το πεδίο των δυνατοτήτων που μπορεί το άτομο να επιλέξει και να πραγματοποιήσει.

Από την πλευρά της, η ερμηνεία της αυτονομίας που υιοθετεί ο Young (1986: 8-9, 50, 72-73) παγιδεύει τα άτομα σε παγιωμένα καλούπια και κλειστά σχήματα ζωής προσδένοντας την αυτόνομη δράση σε γενικούς «περιεκτικούς» σκοπούς. Κατ' αυτόν, τα αυτόνομα υποκείμενα θα πρέπει να κάνουν επιλογές οι οποίες αντανakλούν ορισμένα γενικά, κυρίαρχα συμφέροντα και αρχές τους, που δίνουν συνέχεια στη ζωή τους και διακρίνουν το πρόσωπό τους ως κάτι το ιδιαίτερο. Είναι προφανές ότι η επιδίωξη μιας μακροπρόθεσμης ενότητας του προσώπου υπό τη σκέπη γενικών, «περιεκτικών» σκοπών μπορεί να αποτρέψει τη ριζική διερώτηση, τους βαθείς μετασχηματισμούς και τις νέες εξερευνησεις στη ζωή του ατόμου. Και εδώ πάλι δεν βλέπουμε κανένα ενδιαφέρον για την καλλιέργεια κριτικών διαθέσεων ή μια όρεξη για έρευνα και πειραματισμούς που θα αντιμάχονταν τις εξουσίες της κοινωνικής κατασκευής και θα προάγουν την ελευθερία των ατόμων από δογματισμούς, δυσκαμψίες και καθλωμένους τρόπους ζωής.

Συνεπώς, το μετα-κριτικό ρεύμα του φιλελευθερισμού που σχηματίζουν οι τρεις στοχαστές δεν υπερβαίνει τον συντηρητισμό του παραδείγματος του Raz επειδή οι τέχνες του κριτικού στοχασμού που ενστερνίζονται και διακηρύσσουν δεν αντιμετωπίζουν στις ρίζες της την κοινωνική υποτέλεια και κυριαρχία: δεν υπεισέρχονται στις βαθύτερες αρχές, αξίες και αντιλήψεις ή εκλαμβάνουν την παράδοση ως τη μόνη δεξαμενή κριτικής σκέψης. Ως αποτέλεσμα, η ερμηνεία που δίνουν στην ελευθερία δεν συντελεί δραστικά στην απελευθέρωση των ατόμων από τους στενούς ορίζοντες της ζωής τους. Για τον ίδιο λόγο, δεν προωθεί την κοινωνική ελευθερία με τη συνδρομή κριτικών στάσεων και διαθέσεων που θα αντιπαρατίθενται σε συνθήκες υποταγής και μεγάλων περιορισμών.

Αυτή η σύγχρονη σχολή του φιλελευθερισμού αναγνωρίζει την ύπαρξη κοινωνικής ποικιλομορφίας και σύγκρουσης, αλλά επιζητεί να ελέγξει τον πλουραλισμό και να εξαλείψει τις ανταγωνιστικές εντάσεις καθώς φοβάται ότι μπορούν να εξελιχθούν σε μοιραίες απειλές για την κοινωνικότητα ή για άλλες αξίες πέρα από την ελευθερία. Μια παρόμοια αγωνία ανιχνεύουμε και στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει ρωγμές, αντιφάσεις και εντάσεις που εντοπίζονται μέσα στο ίδιο το άτομο και θα μπορούσαν να θέσουν σε κίνδυνο την ακεραιότητα και την ενότητα του προσώπου που απαιτεί ο αυτοπροσδιορισμός. Το τίμημα για αυτή τη φοβία και τον απορρέοντα συντηρητισμό είναι, ωστόσο, ότι τα άτομα αποφεύγουν μια ριζικότερη αμφισβήτηση των κατεστημένων κοινωνικών αντιλήψεων και σχέσεων. Έτσι τους είναι πολύ πιο δύσκολο και απίθανο να αποτινάξουν κοινωνικά δεσμά, ανασχέσεις και εμπόδια, όπως και να διασχίσουν στενά πλαίσια ζωής και να απελευθερώσουν τις δημιουργικές τους δυνάμεις.

Από πολιτική σκοπιά, αυτή η καχεκτική μορφή ελευθερίας προδιαγράφει μια κοινωνία η οποία δεν διευκολύνει νέα ξεκινήματα, πειραματισμούς, μεγαλύτερη διαφοροποίηση και την αμφισβήτηση των ηγεμονικών θεσμών. Ένας επιφανειακός αναστοχασμός και ένας ορισμένος βαθμός πλουραλισμού θεωρούνται αρκετά. Η ηθική της αρμονίας, του ρηχού κριτικού στοχασμού, της ενότητας των προσώπων και του περιχαρακωμένου πλουραλισμού αντιστοιχεί σε ένα καθεστώς που δεν συμβάλλει στη χειραφέτηση υποβοηθώντας την αναμόχλευση των κυρίαρχων κοινωνικών ρυθμίσεων και προσφέροντας ευνοϊκές συνθήκες για την ανάδειξη νέων δυνατοτήτων ζωής.

Για να αναζητήσουμε μια θεραπεία σε αυτές τις αδυναμίες μπορούμε να στραφούμε σε ένα διαφορετικό ρεύμα σκέψης το οποίο έχει αναδυθεί μέσα στο ίδιο ευρύτερο κίνημα αναθεώρησης και επανερμηνείας της ιδέας της ελευθερίας μετά την κριτική του αυτόνομου υποκειμένου.

Αγωνιστική ελευθερία πέρα από τον φιλελευθερισμό: Foucault και Καστοριάδης

Η εναλλακτική αυτή θεώρηση εμφανίζεται τόσο σε φιλελεύθερες όσο και σε μη φιλελεύθερες παραλλαγές. «Φιλελεύθερη» εκδοχή σημαίνει εδώ μια πολιτική διάθεση η οποία δεν ενθουσιάζεται ιδιαίτερα με τους ενεργούς πολίτες ή χαράσσει αυστηρές διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική αυτοδημιουργία. Ο Richard Flathman, ο George Kateb και ο Richard Rorty πρεσβεύουν αυτό το φιλελεύθερο πιστεύω, ενώ ο Κορνήλιος Καστοριάδης, ο (ύστερος) Michel Foucault, ο Roberto Unger και ο John Holloway ανήκουν στο δεύτερο στρατόπεδο (το οποίο δεν είναι αντιφιλελεύθερο με τη συμβατική έννοια του όρου). Έχοντας μόλις πραγματευθεί τις φιλελεύθερες απόψεις, θα συνοψίσουμε τώρα τη σκέψη του Καστοριάδη και του Foucault, όπως αυτές αναλύθηκαν σε προηγούμενα κεφάλαια, για να φωταγωγήσουμε τις διαφορές της «μη συμβατικά φιλελεύθερης» αγωνιστικής ερμηνείας από τον φιλελεύθερο αγωνισμό, αλλά και για να αναδείξουμε ένα κρίσιμο ζήτημα που ταλανίζει την αγωνιστική θεώρηση της ελευθερίας.

Είναι προφανές ότι ο Καστοριάδης και ο Foucault συμβαδίζουν με τις «κονστρουκτιβιστικές» θέσεις των Benn, Dworkin, Young και Raz. Τα άτομα σχηματίζονται κοινωνικά και ζουν ενταγμένα σε κοινωνικές σχέσεις και θέσεις. Κρίνουν ομοίως ότι η ελευθερία προϋποθέτει έναν εκ των υστέρων και πάντα ατελή αγώνα εναντίον μιας πληθώρας περιορισμών που δεν είναι δυνατόν να εξαλειφθούν πλήρως (για τον Καστοριάδη, βλ. εδώ, κεφάλαιο 4, για τον Foucault, βλ. εδώ, Κεφάλαιο 6 και Foucault, 1988). Τονίζουν, επίσης, ότι μια ιδιαίτερη μορφή αναστοχαστικού υποκειμένου αποτελεί κεντρικό πυλώνα της πραγματικής ελευθερίας και της δυνατότητας επέκτασής της. Αλλά προσδίδουν έναν ριζοσπαστικό χαρακτήρα στη μετα-κριτική ελευθερία. Ο αναστοχασμός πρέπει να γίνει βαθύτερος και αιχμηρότερος, ενώ η διαφορά και η δημιουργικότητα προστατεύονται και ενισχύονται περαιτέρω σε ένα πλαίσιο πιο ευέλικτων και ανοικτών δομών, τις οποίες οφείλει να θεσπίσει και να ανανεώνει μια ελεύθερη κοινωνία. Εδώ βρίσκεται η αιχμή της συμβολής τους στη σύγχρονη επανερμηνεία της ελευθερίας.

Η ελευθερία αποκτά μια έντονα αγωνιστική υφή. Ο «αγωνισμός» δηλώνει εδώ έναν κριτικό αγώνα με τη θεσπισμένη κοινωνία και τα πρότυπα του εαυτού, τα σχήματα σκέψης και δράσης που κατασκευάζει και ενσταλάζει στα άτομα. Αυτή η θεώρηση εκκινεί από μια έντονη επίγνωση των ανασχέσεων, των δεσμών και των εμποδίων που είναι συμφυή με την κοινωνική κατασκευή των υποκειμένων (Καστοριάδης, 1985: 154-163, Καστοριάδης, 1990: 44, Foucault, 1991α). Ο σχηματισμός του εαυτού αποτελεί ταυτόχρονα και εξαρχής μια διαδικασία κοινωνικής καθυπόταξης. Οι κοινωνικοί κανόνες εγκαθιδρύουν ένα μη επιλεγμένο, ακούσιο σύστημα διακυβέρνησης του εαυτού, το οποίο συχνά αιχμαλωτίζει τα άτομα στις κοινωνικές τους ταυτότητες μέσω της συνήθειας ή της φυσικοποίησης, περιβάλλοντας κοινωνικούς νόμους με το κύρος των αναγκαίων νόμων της φύσης, του Θεού, του Λόγου ή της ιστορίας. Μάλιστα, οι εσωτερικευμένες κοινωνικές αντιλήψεις και οι καθιερωμένες κοινωνικές πρακτικές ενδέχεται να συνθέτουν ή να αναπαράγουν συστήματα κοινωνικής ιεραρχίας που επιβάλλουν ιδιαίτερους, μη αναγκαίους αποκλεισμούς και αυθαίρετους περιορισμούς. Ως εκ τούτου, ο κριτικός στοχασμός γύρω από την ελευθερία πρέπει περιστρέφεται γύρω από το αξονικό ερώτημα: «σε ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;» (Foucault, 1988: 24).

Αποκρινόμενοι σε αυτή την ιδιαίτερη προβληματική, ο Καστοριάδης και ο Foucault περιέγραψαν ιδιαίτερες πρακτικές κριτικού στοχασμού που αντιμάχονται πιο δυναμικά τις εσωτερικευμένες αρχές, επισημαίνουν την ενδεχομενικότητά τους και ελέγχουν τις υποτέλειες και τις οριοθετήσεις που παράγουν. Η κριτική σκέψη δεν αρκείται σε μια θεώρηση και αποδοχή των επιφανειακών προτιμήσεων του ατόμου όπως προτείνει ο Dworkin. Επιδιώκει να εντυφήσει στα βαθιά χαραγμένα αξιώματα της κοινωνίας και τα αντικείμενα της επιθυμίας που καθοδηγούν την καθημερινή συμπεριφορά με έναν ημι-συνειδητό τρόπο. Δεύτερον, δεν εξαιρεί κανέναν κανόνα από τον έλεγχο και την ενδεχόμενη ανατροπή. Τέλος, η κριτική των κυρίαρχων αξιωμάτων πορίζεται δύναμη από την υπόθεση ότι όλοι οι κανόνες είναι μη αναγκαία προϊόντα της ιστορίας (Καστοριάδης, 1990: 62, 81, Καστοριάδης, 1997: 271, Foucault, 1988: 19-25). Αυτή η αντίληψη κινητοποιεί μια πιο σκεπτική διάθεση προς τους ορθόδοξους κανόνες, που τους κάνει δεκτικούς στην αμφισβήτηση και την αλλαγή. Η εξέταση των θεμελιωδών συντεταγμένων της δράσης με τέτοιους όρους ενισχύει την αυτονομία από την κοινωνική ρύθμιση γιατί μας βοηθά να ανασύρουμε τις βαθύτερες κοινωνικές αρχές που καθίστανται σχεδόν αφανείς λόγω της οικειότητας και του καθοδηγητικού τους ρόλου, και επιτρέπει στα άτομα να αποδεχθούν συνειδητά ή να απορρίψουν τους ανώτερης τάξης κανόνες που ρυθμίζουν τη δράση τους.

Οι δύο στοχαστές αποδύθηκαν συστηματικά στην επεξεργασία πρακτικών κριτικής σκέψης που ξεφεύγουν από τους ορίζοντες του παρόντος προκειμένου να συμβάλουν στη μεγαλύτερη δυνατή αποδέσμευση από τους ηγεμονικούς λόγους της αλήθειας, του πραγματικού και του δέοντος. Η γενεαλογία του Foucault (1971: 76-100) διερευνά τα κοινωνικά σχήματα συμπεριφοράς, εξουσίας, σκέψης και αλληλόδρασης από τη σκοπιά της ιστορικής τους διαδρομής. Η γενεαλογία εξιχνιάζει και ξεδιαλώνει τις σύνθετες διαπλοκές μεταξύ γνώσης,

εξουσίας και τεχνικών του εαυτού που κυβερνούν τη σκέψη και τη δράση, και βοηθά έτσι τις συνειδητές και αποτελεσματικές παρεμβάσεις στις εν λόγω σχέσεις. Οι γενεαλογικές έρευνες αρνούνται το αναπόφευκτο των κυρίαρχων σχημάτων συμπεριφοράς και υποδεικνύουν τη δυνατότητα άλλων μορφών λόγου και δράσης. Ο Καστοριάδης (1990: 83-91, 1997: 160), από την πλευρά του, προτάσσει τρόπους στοχασμού που φέρνουν στο φως πρωτότυπα «σχήματα του νοητού» και αναιρούν τις καθιερωμένες ιδέες από τη σκοπιά νέων εννοιών και αξιών.

Ο Καστοριάδης, ειδικότερα, προσθέτει ψυχαναλυτικό βάθος στον στοχαστικό αγωνισμό, ένα βάθος που λείπει τόσο από τις φιλελεύθερες αυτονομίες όσο και από τον Foucault. Μια διαδικασία ανοικτού και επινοητικού σχηματισμού του εαυτού και της ζωής τους από τα ίδια τα άτομα απαιτεί να εγκύψουμε συστηματικά στην επιθυμία και τις ασυνείδητες εικόνες που τρέφουν επίμονες και διηνεκείς προσκολλήσεις σε συγκεκριμένα κοινωνικά αντικείμενα (αξίες, ρόλους, σχέσεις, αρχές κ.α.). Αυτός ο αγώνας με τον εαυτό πρέπει να είναι τόσο έλλογος όσο και συναισθηματικός, γιατί καλείται να αναμετρηθεί με συναισθηματικές αντιστάσεις, τραύματα, συναισθήματα απώλειας και φαντασιώσεις (Καστοριάδης, 1997: 247-255). Αλλά, στη σκέψη του Καστοριάδη, η αναστοχαστική «*έπιστροφή εις éαυτὸν*» προσπαθεί να αποφύγει μια απλή επιβεβαίωση ή αποκατάσταση της κυριαρχίας του συμβατικού λόγου. Το ζητούμενο για αυτή είναι να αντλήσει ιδέες και επιθυμίες από τις δυναμικές του ψυχικού πάθους και από την ενεργοποίηση της φαντασίας έτσι ώστε να κατακτήσει μια μεγαλύτερη ελευθερία από την κοινωνική κατασκευή και την προσωπική απολίθωση. Για τον σκοπό αυτό, η κριτική εργασία πάνω στις δυνάμεις της ψυχής και το ασυνείδητο θα πρέπει να είναι διερευνητική, πειραματική και ανοικτόμυαλη (Καστοριάδης, 1990: 80-83, Καστοριάδης, 1985: 153-158).

Μαζί με τον αγωνισμό, η εντονότερη έμφαση στις φαντασιακές δυνατότητες της δράσης μπορεί να συντελέσει στην αυτόνομη διάπλαση του εαυτού με την έννοια του Καστοριάδη και του Foucault (1988: 19, 1982, 1984b). Η καινοτόμος δημιουργικότητα ως πηγή διαφοροποίησης και ανεξάρτητης δράσης του υποκειμένου αποσιωπάται από τον Raz και από τα συναφή σχήματα της φιλελεύθερης «αυτοδημιουργίας». Αλλά αν η δύναμη των υποκειμένων για δράση εμπεριέχει επινοητικές ικανότητες, τότε η ελευθερία χρειάζεται χώρο για νέες πρωτοβουλίες και πρωτόγνωρες μορφές σκέψης και πράξης. Η αναγνώριση της δημιουργικής δράσης μας επιτρέπει να διανοηθούμε την προοπτική μιας μεγαλύτερης ελευθερίας από την κοινωνική διάπλαση και υποταγή. Ενεργοποιώντας το φαντασιακό τους τα άτομα μπορούν να αποκλίνουν από τα καθιερωμένα σενάρια των κοινωνικών ρόλων και να κάνουν κάτι διαφορετικό, ξεπερνώντας τις δεδομένες συνθήκες όπου ζουν και κινούνται. Μπορούν να ξεφύγουν από προκαθορισμένες εναλλακτικές δυνατότητες και να υπερπηδήσουν τα τείχη της προκατάληψης και της συνήθειας που προασπίζονται το status quo.

Η αξία της δημιουργικής ελευθερίας γίνεται εμφανέστερη όταν οι διαφορετικές κοινωνικές δυνατότητες που είναι πράγματι διαθέσιμες σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον είναι πολύ ισχνές και περιοριστικές ή είναι συνυφασμένες με δομές κυριαρχίας. Αυτή την κριτική αξία δείχνουν, μεταξύ άλλων, οι φεμινιστικοί αγώνες για τον μετασχηματισμό των πατριαρχικών σχέσεων (Zerilli, 2005: 61-63, 99-103, 162, Connell: 1995, 229-230). Από μια ευρύτερη σκοπιά, ο Foucault έχει τονίσει ότι η κοινωνική εξουσία δεν δρα συνήθως ασκώντας έναν άμεσο, φανερό εξαναγκασμό ή εξαλείφοντας τελείως τις επιλογές. Ως επί το πλείστον, εκείνο που κάνει είναι να προδιαγράφει στο μυαλό μας και στις εξωτερικές συνθήκες το φάσμα των δυνατών επιλογών. Έτσι, δοκιμάζοντας νέες ιδέες και πρακτικές, τα άτομα αντιπαλεύουν τους μηχανισμούς της εξουσίας με τους οποίους επιμέρους σχηματισμοί γνώσης και λόγου κυβερνούν τη διαγωγή τους επιτάσσοντας συγκεκριμένα πρότυπα κανονικότητας και θέτοντας τα άτομα υπό την κηδεμονία κοινωνικών αρχών και θεσμών. Η οικοδόμηση πιο εύπλαστων κοινωνικών σχέσεων που θα είναι φιλόξενες σε νέους πειραματισμούς, ρήξεις και πρωτότυπα εγχειρήματα δεν θα εξαφάνιζε την εξουσία, αλλά θα βοηθούσε στην αποδυνάμωση ή την αποτροπή δομών κυριαρχίας που φυλακίζουν τα υποκείμενα σε δύσκαμπτες ιεραρχίες και στενά περιχαρακωμένες επιλογές (Foucault, 1984a: 283, 292, Foucault, 1991: 201-4).

Οι δημιουργικές κλίσεις της αγωνιστικής αυτονομίας έχουν μια ακόμη απελευθερωτική πτυχή, η οποία απουσιάζει ξανά από τα σχήματα των Benn, Young κ.α. Καθώς κινητοποιούν τις δυνάμεις της φαντασίας και οραματίζονται νέους τρόπους δράσης και ύπαρξης, τα αυτόνομα υποκείμενα συλλαμβάνουν ένα ευρύτερο φάσμα επιλογών και δίνουν νέα νοήματα στη ζωή τους. Η φαντασία βοηθά τα άτομα να αποδράσουν όχι μόνον από τις κοινωνικές προδιαγραφές αλλά και από τις απολιθώσεις και τις περιχαρακώσεις της ίδιας τους της προσωπικότητας, από τις συνήθειες, τις προσκολλήσεις και τις ταυτότητές τους. Τον ίδιο σκοπό υπηρετεί και η άρνηση του Foucault και του Καστοριάδη να προσδέσουν την αυτονομία σε γενικούς, καθοδηγητικούς στόχους ή στην επιδίωξη της συνοχής που βρίσκονται, απεναντίας στον πυρήνα των ιδεών των Young και Benn για την ελευθερία. Η απαλλαγή από αυτές τις δεσμεύσεις καθώς και η οξύτερη κριτική διάθεση και οι δημιουργικές ορμές της αγωνιστικής αυτοδημιουργίας συντελούν στο άνοιγμα του υποκειμένου σε διαδικασίες ενεργού αυτοσυγκρότησης με νέους ορίζοντες. Ανοίγουν τις πόλες σε ένα ευρύτερο φάσμα δυνατοτήτων.

Με δυο λόγια, η θεώρηση της αγωνιστικής-δημιουργικής ελευθερίας διαφοροποιείται σημαντικά από άλλες ανασυγκροτήσεις της ελευθερίας μετά την κριτική του υποκειμένου επειδή θεμελιώνεται σε μια εντονότερη συνείδηση των περιορισμών και των εμποδίων που απορρέουν από την κοινωνική διάπλαση του εαυτού, τα ασυνείδητα ψυχικά κίνητρα της δράσης και τις αποστεωμένες ταυτότητες. Απορρίπτοντας κάθε μοιρολατρική συμπέρασμα, η προσέγγιση της ριζοσπαστικής αυτονομίας αντιδρά επιδιδόμενη σε πρακτικές αναστοχασμού και δημιουργικού μετασχηματισμού που αντισταθμίζουν τις επιρροές της ακούσιας διακυβέρνησης του υποκειμένου. Η ελευθερία μετατρέπεται σε μια πράξη διηνεκούς αγώνα ενάντια στα κοινωνικά και τα προσωπικά δεσμά, τα οποία μπορούν να χαλαρώσουν και εν μέρει να εξαλειφθούν, αλλά δεν θα εξαφανιστούν ποτέ στο σύνολό τους. Ωστόσο, η κριτική αντίσταση μπορεί να επιφέρει σημαντικά, απελευθερωτικά αποτελέσματα εφόσον πηγαίνει σε βάθος, δεν υπακούει σε αργιστική εντολή και συνδυάζεται με τη θετική οικοδόμηση εναλλακτικών μορφών.

Από πολιτικής σκοπιάς, οι αρετές αυτού του ήθους της ελευθερίας συντείνουν στη βελτίωση των κοινωνικών όρων της ελευθερίας και στη διεύρυνση του πραγματικού της πεδίου. Στη σκέψη του Καστοριάδη, του Unger και ορισμένων άλλων στοχαστών, το πρόταγμα της κριτικής αυτοδημιουργίας οδηγεί στη σύζευξη της με την αγωνιστική δημοκρατία, η οποία ευνοεί τη ριζική κριτική των θεσμών, τη δημόσια εκδήλωση των ανταγωνισμών και την πλήθυνση των αξιών.¹⁷ Ως ρυθμιστικά πρότυπα, οι αγωνιστικές μορφές της δημοκρατίας έχουν στόχο να προσφέρουν στα άτομα την πραγματική δυνατότητα να συμμετέχουν ενεργά στη διαρρύθμιση των κοινωνικών τους σχέσεων, θεσμών και σκοπών. Κύρια επιδίωξή τους είναι να παράσχουν στους πολίτες κατά το δυνατό την ευκαιρία να αμφισβητήσουν κάθε κοινωνική μορφή και να σχηματίσουν νέες. Αυτοί οι προσανατολισμοί προάγουν την ελευθερία των αγώνων και της δημιουργικής δράσης με σημαντικούς τρόπους.

Κατ' αρχάς, η δημοκρατία της διαφωνίας και της διαφοράς συμβάλλει στην επέκταση του κριτικού αναστοχασμού και της αναδημιουργίας του εαυτού στις ίδιες τις κοινωνικές δομές. Δεύτερον, στα πλαίσια μιας αγωνιστικής δημοκρατίας οι πολίτες κατακτούν μια μεγαλύτερη αυτονομία απέναντι στις κυρίαρχες συνθήκες και θεσμίσεις της κοινωνίας επειδή διαθέτουν μια μεγαλύτερη ελευθερία να επικρίνουν και να τροποποιήσουν τους ισχύοντες θεσμούς. Αυτή η πολιτική επέκταση του κριτικού αυτοσχηματισμού είναι καθοριστική για τη διεύρυνση της ελευθερίας στην προσωπική ή την κοινωνική ζωή. Οι αυξημένες δυνατότητες σύγκρουσης και αναθέσμησης των κοινωνικών δεσμών συνεπάγονται και μεγαλύτερες δυνατότητες αντιπαράθεσης και ανατροπής καταστάσεων αδικίας οι οποίες καταπνίγουν την ικανότητα των ατόμων για αυτοπροσδιορισμό. Υπό τέτοιες συνθήκες, τα κοινωνικά υποκείμενα μπορούν επίσης να δράσουν έτσι ώστε να εξασφαλίσουν τους ευνοϊκότερους κοινωνικούς όρους για την εκπλήρωση των προσωπικών τους σχεδίων ζωής.

Στην αγωνιστική δημοκρατία, οι πολίτες διατηρούν το δικαίωμα να αναπροσδιορίζουν τους όρους της κοινωνικής και προσωπικής τους ελευθερίας χωρίς να δεσμεύονται από αδιαμφισβήτητους νόμους και δομές. Συνεπώς, από αυτή τη σκοπιά, η ελευθερία των υποκειμένων να θέτουν τους νόμους τους έχει σαφή προτεραιότητα έναντι κάθε επιμέρους θεσμού, νόμου ή προτύπου, που θα πρέπει να υπόκεινται πάντα σε αναθεώρηση (Καστοριάδης, 1991: 20-2, 168-9, Καστοριάδης, 1990: 21-22, Mouffe, 2000: 33-34, 105, Unger, 2001: li-liii, xci).

Αυτή η ιεράρχηση των προτεραιοτήτων μεταγράφει στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο το πνεύμα της ανοικτότητας που διαπνέει την αναστοχαστική και δημιουργική αυτονομία. Επιπλέον, μπορεί να ευνοήσει μια διαρκή ανάπτυξη και ευδοκίμηση της ελευθερίας στην κοινωνία συνεχίζοντας εσαεί τον αγώνα ενάντια στην κυριαρχία και σε εξουσιαστικές ανισότητες. Ένα ριζοσπαστικό αγωνιστικό πολίτευμα δημοκρατίας θα ήταν προσηλωμένο στις αρχές της ίσης ελευθερίας, αλλά θα αντιμεμάχονταν την καθιέρωση στο διηνεκές μιας ιδιαίτερης ερμηνείας των ίσων ελευθεριών. Η αντιπαράθεση γύρω από το νόημα της «ελεύθερης κοινωνίας» είναι μια θεμελιώδης και μόνιμη συνθήκη αυτού του πολιτεύματος. Η αγωνιστική πολιτική θα μπορούσε να δίνει πάντα νέα ώθηση στις ελευθερίες της αυτονομίας γιατί θα έδινε στους πολίτες την εξουσία να ελέγχουν και να αναθεωρούν το σύνταγμα της. Ταυτόχρονα, η κοινωνία θα άφηνε μεγαλύτερα περιθώρια για την ελεύθερη εκδήλωση της δημιουργικής δράσης και ριζικών αποκλίσεων από τα κατεστημένα σχήματα σκέψης και πράξης.

Κριτικός λόγος, αγωνισμός και ελευθερία: Καστοριάδης εναντίον Foucault

Η προσέγγιση του Foucault και του Καστοριάδη στην ελευθερία εμφορείται από ιδιαίτερες ιδέες για την κριτική, τον κριτικό αναστοχασμό και τον κριτικό λόγο, οι οποίες ξεφεύγουν από τη διχοτομία μεταξύ οικου-

¹⁷ Για τη δημοκρατία ή την «κοινωνική αυτονομία» στη σκέψη του Καστοριάδη βλ. εδώ, κεφάλαιο 5. Για συναφή πρότυπα ενισχυμένης αγωνιστικής δημοκρατίας βλ. Unger, 2001, 1998, Mouffe, 2000

μενικών ή αντικειμενικών και σχετικιστικών ή «συγκειμενικών» (contextualist) ρευμάτων σκέψης.¹⁸ Κοινός παρονομαστής του κριτικού τους λόγου είναι ότι αμφιβάλει για τη δυνατότητα κατοχύρωσης ενός αντικειμενικού θεμελίου για τη σκέψη και απεμπολεί τη φιλοδοξία της διατύπωσης οριστικών, τελικών αρχών. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι ο κριτικός τους στοχασμός είναι αναπόφευκτα υποκειμενικός, σχετικός, με «τοπική» ισχύ που περιορίζεται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα και πλαίσια και δεν μπορεί να γενικευθεί. Ο κριτικός αγωνισμός αναμετρείται με τα κατεστημένα όρια κάθε συγκεκριμένου πλαισίου, διαπνέεται από τη σταθερή προσήλωση σε μια αξία που εκλαμβάνει ως καθολικεύσιμη –την ελευθερία- και αναζητεί διαφορετικούς τρόπους για να δικαιώσει με τον λόγο τους ισχυρισμούς, τις αξιώσεις και τα επιχειρήματά του.

Τα τελευταία χρόνια έχουν γίνει διάφορες προσπάθειες μελέτης, ανάδειξης και επεξεργασίας αυτού του ιδιαίτερου ύφους κριτικού στοχασμού (Owen, 1999, Tully, 1999, Brown, 2005, Butler, 2002). Οι περισσότερες, ωστόσο, εστιάζουν στη σκέψη του Foucault και διακρίνονται συνεπώς από τα πλαίσια και τις αδυναμίες της. Στη συνέχεια εδώ θα αναπτύξουμε συγκριτικά και σε αντιδιαστολή τις ιδιαίτερες αρετές της σκέψης του Καστοριάδη έτσι ώστε να αδρογραφήσουμε μια πιο εποικοδομητική μορφή κριτικού αναστοχασμού με χειραφετική δύναμη αλλά χωρίς ισχυρά θεμέλια –ή, μάλλον, ενάντια στα ισχυρά θεμέλια. Αρχικά, θα ελέγξουμε την ιδέα της γενεαλογικής κριτικής στο έργο του Foucault στον βαθμό που δεν αναστοχάζεται σε βάθος τις δικές της προϋποθέσεις και δεν κινητοποιεί επαρκώς τις δυνάμεις της δημιουργικότητας. Ο κριτικός λόγος του Foucault αρκείται, επίσης, σε μερικές και τοπικές κριτικές, αποκηρύσσοντας τις καθολικές διαθέσεις άλλων κριτικών σχεδίων και αποδυναμώνοντας τη μετασχηματιστική σκέψη και δράση στον σύγχρονο κόσμο.

Ο γενικότερος στόχος μας στη συνέχεια είναι η περιγραφή και η υπεράσπιση μιας αναβαθμισμένης μορφής κριτικού αγωνισμού που διακονεί τη διηνεκή επέκταση της ελευθερίας. Έτσι θα αναμετρηθούμε με κρίσιμες απορίες που ταλανίζουν τη θεμελίωση, το κύρος και το εύρος αυτού του κριτικού αγωνισμού. Πώς μπορούμε να διατυπώσουμε και να υποστηρίξουμε εύλογες θέσεις αν απορρίπτουμε μεν την ύπαρξη απόλυτων κριτηρίων αληθείας, αλλά δεν θέλουμε να περιπέσουμε σε μια απλή αυθαιρεσία ή σε αποκλειστικά στρατηγικές συμπεριφορές; Πώς μπορούμε να προασπιστούμε, για παράδειγμα, την αξία της ελευθερίας απέναντι σε ανταγωνιστικές της αξίες από τη σκοπιά της φιλοσοφίας της αγωνιστικής αυτονομίας κατά Foucault και Καστοριάδη; Και πώς θα μπορούσαμε να διαχειριστούμε τα πρακτικά διλήμματα που γεννά ο πλουραλισμός των αξιών χωρίς να επικαλούμαστε καθολικά ισχύοντες νόμους και κριτήρια; Το επιχείρημα θα εντυπώσει ορισμένες προτάσεις που έχουν καταταθεί τα τελευταία χρόνια ως απαντήσεις σε αυτά τα διλήμματα, αλλά δεν κρίνονται ιδιαίτερα γόνιμες. Έτσι θα εισηγηθούμε εναλλακτικές θέσεις που διασώζουν το υπερ-κριτικό πνεύμα του αγωνιστικού λόγου αλλά μπορούν να βρουν απήχηση σε άλλες παραδόσεις σκέψης και να επικοινωνήσουν με αυτές.

Δοκιμάζοντας τα όρια του λόγου

Ως γνωστόν, ο κριτικός λόγος του Foucault και του Καστοριάδη μοιράζεται με την Καντιανή κριτική μια συστηματική κατατριβή με τις θεμελιώδεις αρχές και τις βασικές προϋποθέσεις της σκέψης και της δράσης. Αλλά η πρόθεσή τους είναι ριζικά διαφορετική. Ο Καντ και σύγχρονοι Καντιανοί επιδιώκουν να διατυπώσουν κριτήρια με καθολική ισχύ που θα χρησιμεύουν για τον έλεγχο επιμέρους θέσεων, επιχειρημάτων και «αξιώσεων αληθείας». Η άλλη πρακτική του λόγου επιχειρεί να ανιχνεύσει τις βαθύτερες δομές που κανονίζουν τη σκέψη και τη δράση για να τις θεματοποιήσει και να τις θέσει υπό αμφισβήτηση. Δεν αρνείται απλώς να υιοθετήσει απόλυτα κριτήρια αλλά βάζει ενάντια στην ίδια την ιδέα ότι υπάρχουν αναγκαίες αλήθειες ή απόλυτοι νόμοι (Καστοριάδης, 1997: 87, Καστοριάδης, 1995: 98). Στόχος της αγωνιστικής κριτικής δεν είναι να δικάσει –να διερευνήσει, να κρίνει και να διορθώσει- με βάση τους καθιερωμένους κανόνες μιας θεσπισμένης τάξης πραγμάτων. Ο στόχος της είναι πολιτικός και αποσκοπεί στην ελευθερία. Επιζητεί τη χειραφέτηση των υποκειμένων από την αστόχαστη και ακούσια κυριαρχία κάθε δεδομένου συστήματος εννοιών και νόμων έτσι ώστε να δώσει στα υποκείμενα τη δυνατότητα να αναστοχαστούν και να δράσουν πιο αυτόνομα (Foucault, 1984a, Foucault, 1988, Foucault, 1997).

Απορρίπτοντας τον αυτονόητο χαρακτήρα οποιουδήποτε κανόνα, απεκδύοντας κάθε θεσμό και αρχή από το κύρος του φυσικού νόμου ή της τελικής, έσχατης αλήθειας, η κριτική διαλύει τα δόγματα και ανοίγει τον δρόμο για τον απεριόριστο έλεγχο κάθε αξιώματος από διάφορες σκοπιές που αναφέρονται, μεταξύ άλλων, στην εγκυρότητα ενός αξιώματος, τη χρησιμότητά του και τους περιορισμούς που θέτει στα άτομα (Καστοριάδης, 1997: 87, Καστοριάδης, 1995: 98, Foucault, 1988: 24-25). Η αναστοχαστική αναδίφηση των ποικίλων καθορισμών της δράσης –των καθιερωμένων κοινωνικών σχημάτων σκέψης και αντίληψης, των ασυνείδητων επιθυμιών κ.ο.κ.- επιτρέπει στα άτομα να ξεφύγουν εν μέρει από την εξουσία τους και επαυξάνει την ικανότητά τους για αυτοπροσδιορισμό μέσω της ενεργού παρέμβασης των υποκειμένων στις δομές που κυβερνούν τη

18 Για τη σχετική διαμάχη βλ. Habermas, 1990, Bernstein, 1983, Barry, 2001, Cooke, 2006.

δράση τους (Καστοριάδης, 1997: 268, 340; Foucault, 1988: 24-25).

Από την άλλη, ο αγωνιστικός λόγος μοιάζει να επιφέρει μια εξασθένηση των αξιώσεων του λόγου. Αρνείται τη δυνατότητα της σκέψης να θεμελιώσει υπερβατικές αρχές που θα ίσχυαν για κάθε χώρο και χρόνο. Αναγνωρίζει, ακόμη, ότι ο λόγος δεν μπορεί να αποκτήσει πλήρη διαύγεια για τα περιεχόμενα και τις διαδικασίες του και αδυνατεί να αποστασιοποιηθεί από όλες τις υπόρρητες υποθέσεις και παραδοχές του. Ωστόσο, ο κριτικός στοχασμός όπως νοείται από τον Foucault και τον Καστοριάδη προσβλέπει σε μια μορφή καθολικότητας και ριζικού αναστοχασμού που ξεπερνά τα όρια και τις φιλοδοξίες του Καντιανού λόγου (Καστοριάδης, 1991: 39, 114, Foucault, 1988, Foucault, 1997). Κι αυτό γιατί δεν εξαιρεί κανένα αξίωμα από την κριτική έρευνα και διερώτηση και επιμένει ότι κάθε συμπέρασμα υπόκειται σε αναθεώρηση, ακόμη και οι έσχατες αρχές, οι διαδικασίες και η ίδια η ερμηνεία του κριτικού λόγου. Έτσι λοιπόν δεν τίθεται *κατ'αρχήν* κανένα όριο στην ελευθερία του στοχασμού να ελέγξει κριτικά οποιαδήποτε αρχή και η ερωτηματική και ελεγκτική δραστηριότητα της σκέψης δεν έχει τέλος. Ο αγωνιστικός λόγος είναι μετα-κριτικός με την έννοια ότι αποποιείται τις αντικειμενικές βεβαιότητες και τις υπερβατικές ιδέες που υποστηρίζουν τον κριτικό λόγο στην Καντιανή και σε άλλες εκδοχές (Για την έννοια της μετα-κριτικής βλ. Hoy, 2005: 93-100). Αλλά είναι επίσης υπερκριτικός, μια «απεριόριστη διερώτηση σε όλους τους τομείς» (Καστοριάδης, 1994: 343) που στρέφεται «εις εαυτὸν», στις δικές του προ-ερμηνείες, τους προσανατολισμούς, τις λειτουργίες και τις δυνάμεις του, για να τις καταστήσει και αυτές αντικείμενου απεριόριστου αναστοχασμού (Καστοριάδης, 1991: 40, Foucault, 1984a, Foucault, 1997, Foucault, 1988: 24).

Αν ο αναστοχαστικός αγωνισμός απεμπολεί τα αντικειμενικά, καθολικά κριτήρια, με ποια εργαλεία και μηχανισμούς επιδίδεται στα κριτικά του εγχειρήματα; Ως γνωστόν, ο Foucault σμίλευσε για τον σκοπό αυτό μια εκλεπτυσμένη εννοιολογική εργαλειοθήκη που συναρθρώνει την «αρχαιολογία», τη «γενεαλογία» και την αλληλεπίδραση με τους κοινωνικούς αγώνες (Foucault, 1971: 76-100, Foucault, 1997: 49-61). Οι πολιτικοί αγώνες σταθμίζουν τη δυνατότητα μετασχηματισμού επιμέρους τρόπων σκέψης και δράσης οι οποίοι, όπως έχει καταδειχθεί από τις κριτικές αναλύσεις, αποτελούν μεταβλητές μοναδικότητες ή αυθαίρετα όρια. Παράλληλα, οι ίδιες οι κριτικές αναλύσεις υπόκεινται σε μια πρακτική δοκιμασία η οποία ενδέχεται να πυροδοτήσει εννοιολογικές αναθεωρήσεις (Foucault, 1988: 24-26).

Ο Καστοριάδης (1997: 7), από την πλευρά του, τονίζει ότι η κριτική σκέψη είναι βαθιά ριζωμένη στην ιστορία και είναι εμποτισμένη από κοινωνικές προκαταλήψεις. Η σκέψη αναδιατάσσει τα δεδομένα περιεχόμενά της με την αρωγή των ιδίων αυτών περιεχομένων. Έτσι επικαλείται ορισμένες κληρονομημένες ιδέες για να κρίνει και να αξιολογήσει άλλες καθιερωμένες ιδέες. Ένας εκτεταμένος ιστός ρητών ή άρρητων υποθέσεων αποτελεί το υπόβαθρο της σκέψης σε κάθε στιγμή στοχασμού. Αλλά, την επόμενη στιγμή, οποιοδήποτε στοιχείο αυτού του υποβάθρου μπορεί να ανασυρθεί και να γίνεται αντικείμενο κριτικής διερώτησης υπό το φως άλλων προϋποθέσεων ή ενδιαφερόντων. Η αναστοχαστική δραστηριότητα μπορεί να αναμορφώσει παραδεδομένες αντιλήψεις και διαδικασίες της σκέψης με τη συνδρομή άλλων ιστορικά διαθέσιμων υλικών και μορφών συλλογισμού.

Αυτό το περίγραμμα συνοψίζει τον τρόπο λειτουργίας ποικίλων κοινών διαδικασιών κριτικού συλλογισμού. Εκείνο που ξεχωρίζει τον αγωνιστικό λόγο ως ιδιαίτερο ήθος κριτικής είναι ο συγκεκριμένος προσανατολισμός του, η άρνηση των *a priori* ορίων και η προσωρινότητα των συμπερασμάτων του. Για να αναμετρηθεί με τις «αυταπόδεικτες αλήθειες» και να ακτινογραφήσει τις συνέπειές τους για την ελευθερία, ο Foucault εξόπλισε τον αγωνιστικό λόγο με τη γενεαλογική του μέθοδο. Ο Καστοριάδης δεν επεξεργάστηκε μια εξίσου σύνθετη και εκλεπτυσμένη μεθοδολογία κριτικής ανάλυσης. Αλλά προώθησε τη ριζοσπαστική κριτική με δύο διαφορετικούς τρόπους: μέσω μιας συστηματικής κατατριβής με την οντολογία και με τη σημασία που έδωσε στη νέα δημιουργία. Και τα δύο αυτά στοιχεία λείπουν από τον φουκωικό κριτικό λόγο σε βάρος και της κριτικής του δύναμης και της συμβολής του στη χειραφέτηση.

Αγωνισμός, οντολογία και δημιουργία

Στο έργο του Καστοριάδη, η «στοχαστική ανυποταξία» προς τις κυρίαρχες ιδέες και τους κατεστημένους θεσμούς εμπνέεται από έναν εκτεταμένο στοχασμό γύρω από τα θεμέλια της ανθρώπινης δράσης. Επίκεντρο της οντολογίας του είναι, ως γνωστόν, η ικανότητα των δρώντων υποκειμένων να τεχνουργούν το νέο στην ιστορία, η οποία αποδίδεται και στα άτομα και σε συλλογικούς φορείς υπό την επωνυμία του «ριζικού φαντασιακού» και του «θεσμίζοντος κοινωνικού φαντασιακού», αντίστοιχα. Η δράση μπορεί να ξεκινήσει κάτι καινούριο, να επινοήσει νέες μορφές σκέψης, πρακτικής, θεσμών και πραγμάτων, οι οποίες χρησιμοποιούν προϋπάρχοντα υλικά και διέπονται από προκαθορισμένους νόμους, αλλά δεν ανάγονται πλήρως σε αυτά (Καστοριάδης, 1985: 328-340, Καστοριάδης, 1995: 111-131, Καστοριάδης, 1997: 393). Στο κοινωνικό επίπεδο, η συλλογική ικανότητα για πρωτότυπες καινοτομίες συνδέεται κυρίως με την παραγωγή «κοινωνικών φαντασιικών σημασιών» (βλ. εδώ, κεφάλαιο 4).

Το εγχείρημα της διαύγασης των υποθέσεων για το είναι που υποκινούν μια ορισμένη κριτική στάση μπορεί να ενισχύσει τη δράση και την ελευθερία σε διάφορα επίπεδα. Σε ό,τι αφορά τον αγωνιστικό λόγο, υποστηρίζει τη διάθεσή του να υποβάλλει κάθε αρχή στη βάσανο του κριτικού ελέγχου και μετασχηματισμού. Η οντολογία της «φαντασιακής θέσμησης» του κόσμου, όπως τη διατυπώνει ο Καστοριάδης, καλλιεργεί σκεπτικιστικές διαθέσεις απέναντι σε κάθε θρησκευτική, φιλοσοφική και επιστημονική πεποιθήση. Οι πεποιθήσεις αυτές σχετικοποιούνται ως κοινωνικο-ιστορικές δημιουργίες που στερούνται των αντικειμενικών ερεισμάτων ενός οικουμενικού λόγου, του Θεού, της φύσης, της ιερής παράδοσης ή των νόμων της ιστορίας. Και καθώς δεν διαθέτουμε κανένα έσχατο, εξωιστορικό κριτήριο για να δώσουμε οριστικές απαντήσεις σε θεμελιώδη ερωτήματα, η αναζήτηση της αλήθειας και της δικαιοσύνης πρέπει να συνεχίζεται στο διηνεκές (Καστοριάδης, 1997: 86-87).

Η προβολή μιας πειστικής εικόνας για τη θεμελιώδη πραγματικότητα που τονίζει την ιστορικότητα και την ανοικτότητά της μπορεί να κλονίσει την επιρροή κοσμοαντιλήψεων οι οποίες περιβάλλουν με φυσικότητα, μονιμότητα ή απόλυτη ισχύ ορισμένες διαστάσεις του κόσμου μας, προστατεύοντάς τες από την κριτική και την αλλαγή. Αυτή η οντολογική εργασία έχει ιδιαίτερη αξία για ένα ριζοσπαστικό κριτικό σχέδιο γιατί φανερώνει τις θεμελιώδεις υποθέσεις και προδιαθέσεις που διακατέχουν κάθε μορφή κριτικής σκέψης, ανοίγοντάς τες στον έλεγχο και τη δοκιμασία. Η οντολογική ανάλυση υποθάλλει έτσι μια εκτεταμένη κριτική εξέταση των βασικών κλίσεων, επιθυμιών, έξεων και αντιλήψεων των υποκειμένων, οι οποίες εισέρχονται έτσι στο στίβο μιας ατελείωτης διαμάχης γύρω από το νόημα και τον εύλογο ή μη χαρακτήρα τους.

Αναμφίβολα, το ερώτημα πώς μπορούμε να αρθρώσουμε έναν δόκιμο λόγο γύρω από τα θεμέλια του είναι γίνεται ιδιαίτερα ακανθώδες στα πλαίσια μιας ιστορικοιστικής θεώρησης που απορρίπτει τις υπερβατικές έρευνες έξω από τον χρόνο, την ιστορία και ιδιαίτερους πολιτισμούς. Ωστόσο, η αποχή από την οντολογική συζήτηση δεν είναι η προσφυέστερη απάντηση. Όλες οι πρακτικές στάσεις προϋποθέτουν ποικίλες αντιλήψεις για τη δομή του κόσμου στον οποίο εκδηλώνονται. Το ίδιο ισχύει και για τις κριτικές δραστηριότητες και τις μεθόδους ανάλυσης. Ο τρόπος που αντιμετωπίζουν διανοητικές μορφές ή υλικά αντικείμενα ενσαρκώνει μια ιδιαίτερη ερμηνεία του είναι αυτών των μορφών και των αντικειμένων. Πολλές και διαφορετικές κρίσεις και υποθέσεις για το πώς συγκροτούνται οι ανθρώπινοι δρώντες διαπερνούν αναπόφευκτα τη φιλοσοφική σκέψη γύρω από την επιστήμη, την ηθική και την αισθητική. Η αξία ενός συστηματικού οντολογικού στοχασμού γίνεται πρόδηλη αν αντιδιαστείλουμε την οντολογικά ανήσυχη κριτική σκέψη του Καστοριάδη προς τον σχηματισμό του αγωνιστικού λόγου που κατασκευάζει ο Foucault.

Το όλο εγχείρημα του Foucault προσανατολίζεται προς μια «ιστορικοποίηση του a priori». Η αναζήτηση νόμων καθολικής ισχύος δίνει έτσι τη θέση της στη μελέτη των ποικιλόμορφων καθεστώτων αληθείας, εξουσίας και ηθικής που κυβερνούν τις διαφορετικές μορφές της «εμπειρίας» των υποκειμένων σε διαφορετικές εποχές (Foucault, 1989: 11-15, Han, 2002). Αυτή η κατεύθυνση στην έρευνα μοιάζει να αποκλείει εξ αρχής κάθε γενική θέση και διαπίστωση για τα χαρακτηριστικά που ορίζουν τα ανθρώπινα υποκείμενα και τον κόσμο τους. Ο Foucault εκφράζει ρητά την αποστροφή του για την οντολογία όταν απορρίπτει κάθε «γενική θεωρία του ανθρώπινου όντος» (Foucault, 1989: 11-15), και όταν δηλώνει με έμφαση: «Τίποτε δεν είναι θεμελιώδες...Γι' αυτό τίποτε δεν με εκνευρίζει τόσο όσο αυτές οι έρευνες –που είναι εξ ορισμού μεταφυσικές– για τα θεμέλια της εξουσίας σε μια κοινωνία ή για την αυτοθέσμηση μιας κοινωνίας κλπ. Αυτά δεν είναι θεμελιώδη φαινόμενα. Υπάρχουν μόνον αμοιβαίες σχέσεις...» (Foucault, 1984c: 247).

Ο Foucault (1988: 25) προκρίνει αντ' αυτών μια «ιστορική οντολογία του εαυτού μας», η οποία διακλαδώνεται σε μια σειρά ιστορικών μελετών γύρω από «τις στιγμές του λόγου οι οποίες αρθρώνουν αυτό που σκεπτόμαστε, λέμε και πράττουμε, ως πολλαπλότητα ιστορικών γεγονότων» (Foucault, 1988: 24). Κι από τις αναλύσεις αυτές προχωράμε σε «μια ιστορικοπρακτική δοκιμασία των ορίων τα οποία μπορούμε να υπερβούμε...ως ένα έργο το οποίο εμείς οι ίδιοι εκτελούμε πάνω στους εαυτούς μας ως ελεύθερα όντα» (Foucault, 1988: 26).

Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι αυτές ακριβώς οι προτάσεις δείχνουν ότι ο συγγραφέας τους προϋποθέτει μια σειρά από ιδέες για το είναι των ανθρώπινων υποκειμένων δράσης και την κοινωνική τους πραγματικότητα: τα διάφορα σχήματα της εμπειρίας είναι μοναδικά ιστορικά συμβάντα, και οι δρώντες είναι σε θέση να αναμορφώσουν τις δομές της εμπειρίας ως ελεύθερα όντα. Αλλά το νόημα, η λειτουργία και το κύρος αυτών των ισχυρισμών δεν είναι πρόδηλο. Πρόκειται απλώς για «υποθέσεις εργασίας» που είναι εργαλειακά χρήσιμες για ένα ορισμένο είδος ανάλυσης ή συνομολογούν μια πίστη στην πραγματικότητα αυτών των υποτιθέμενων χαρακτηριστικών των υποκειμένων και του κόσμου τους; Και ισχύουν μόνον στις συνθήκες της νεωτερικότητας ή μήπως όλοι οι κοινωνικοί σχηματισμοί αποτελούνται από ιστορικές μοναδικότητες και όλα τα ανθρώπινα άτομα στην ιστορία είναι ικανά να μεταβάλουν την κατάστασή τους;

Η απουσία μιας ενδεδειγμένης και διαυγούς ενασχόλησης με οντολογικά ζητήματα δυσχεραίνει έτσι τον κριτι-

κό έλεγχο των παραδοχών του Foucault. Προκαλεί επίσης σύγχυση και αντιφάσεις που διαβρώνουν τη δύναμη του αγωνιστικού λόγου. Για παράδειγμα, οι μεταγενέστερες αποφάνσεις του Foucault για τον «εαυτό» έδωσαν λαβή στην επίκριση ότι επαναφέρουν την ιδέα ενός «συστατικού» υποκειμένου που συγκροτεί το ίδιο τον εαυτό του ως υποκείμενο σκέψης, εξουσίας και ηθικής (Han, 2002: 185-187, 195-196) Αυτή η παλινωδία μπορεί να καταλήξει στην υποτίμηση του εύρους και του βάθους της εργασίας την οποία θα πρέπει να επιτελέσουμε πάνω στα σύγχρονα όρια της ελευθερίας.

Μια άλλη πτυχή της αποστροφής του Foucault για την οντολογία που έχει αντίκτυπο στη δύναμη του κριτικού λόγου αφορά τη δημιουργική δράση. Ο Foucault καταγράφει τη σημασία της για την αποτελεσματική ενίσχυση της ελευθερίας, αλλά δεν αποδίδει ρητά στα υποκείμενα της δράσης μια ικανότητα για πρωτότυπη επινόηση. Ως αποτέλεσμα, το σχήμα του αγωνιστικού λόγου που επεξεργάστηκε δεν μπορεί να ενεργοποιήσει στον μέγιστο βαθμό τις δημιουργικές δυνάμεις των υποκειμένων, σε αντίθεση με τη θεώρηση του Καστοριάδη.

Αν η σκέψη είναι σε θέση να σχηματίζει νέους τρόπους θέασης και διευθέτησης των πραγμάτων, τότε ο κριτικός λόγος μπορεί να κατακτήσει την αναγκαία απόσταση από τα πράγματα ώστε να θέσει ερωτήματα γύρω από αυτά και, ενδεχομένως, να προσπαθήσει να τα αλλάξει (Καστοριάδης, 1997: 42). Τόσο για τον Foucault όσο και για τον Καστοριάδη, δεν διαθέτουμε πρόσβαση σε ένα σημείο θέασης έξω από την κοινωνία και την ιστορία από το οποίο θα μπορούσαμε να αξιολογήσουμε ουδέτερα και αντικειμενικά τις ιστορικές μορφές. Αλλά ο μετα-κριτικός στοχασμός δύναται, εντούτοις, να δει τα πράγματα από μια σκοπιά πέρα από την κρατούσα πραγματικότητα και την παράδοση αν είναι σε θέση να διανοηθεί ριζικά νέες ιδέες και λογικές που προσλαμβάνουν διαφορετικά το παρόν, εισηγούνται νέα κριτήρια και διανοίγουν καινούριες δυνατότητες. Για τον Καστοριάδη, η παραγωγή «σχημάτων του σκεπτού» είναι αξεδιάλυτα συνυφασμένη με την «πραγματική διερώτηση» εφόσον «κάθε ρήξη του εγκλεισμού, εκτός αν μένει ένα χαίνον ερωτηματικό το οποίο φυσικά δεν ρηγγύει απολύτως τίποτε, για να είναι πραγματικά ρήξη, πρέπει να θέσει κάτι, πρέπει να φθάσει σε κάποια αποτελέσματα» (Καστοριάδης, 1990: 22). Η ερωτηματοθεσία στην οποία επιδιόμαστε παραμένει κενή αν η θέση εν αμφιβόλω των παραδεδομένων εννοιών δεν συνοδεύεται από τη διαμόρφωση νέων μορφών και σχημάτων του σκεπτού (Καστοριάδης, 1997: 268, 271).

Η ανάδυση νέων σχημάτων σκέψης εμπλουτίζει τις εννοιολογικές δεξαμενές της κριτικής και επιτρέπει στον στοχασμό να αποστασιοποιηθεί από τρέχουσες καταστάσεις και βαθιά εδραιωμένες αντιλήψεις. Άλλες δόκιμες στρατηγικές της κριτικής σκέψης που δεν προϋποθέτουν αντικειμενικά κριτήρια και ισχυρά, ουδέτερα θεμέλια, αντλούν ιδέες από τις εννοιολογικές και αξιολογικές αντιθέσεις που διαστίζουν ένα συγκεκριμένο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον ή από διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις και αξίες ξένων πολιτισμών. Η δημιουργική σκέψη είναι ένα μόνον μονοπάτι που μπορεί να βαδίσει ο μετα-κριτικός λόγος. Αξίζει, ωστόσο, να επιμεινουμε σε αυτή τη δυνατότητα και να τη διεκδικήσουμε γιατί επιτελεί ζωτικές λειτουργίες που οξύνουν την κριτική και υπηρετούν τη χειραφέτηση.

Οραματιζόμενοι νέες δυνατότητες μπορούμε να σπάσουμε τη μαγγανεία της «πλαστής αναγκαιότητας» και να κλονίσουμε τις απολιθωμένες συμβάσεις με την ίδια, τουλάχιστον, δύναμη που θα μπορούσε να τα κάνει αυτά η γενεαλογική αποστασιοποίηση από το παρόν (Zerilli, 2005: 60-62). Η Linda Zerilli (2005: 63) έχει υποστηρίξει, για παράδειγμα, ότι «η διάκριση βιολογικό/κοινωνικό φύλο ήταν κάποτε το σχήμα ενός νέου σκεπτού... [το] οποίο προσέφερε μια νέα μορφή... για να δώσουμε νέο νόημα στην εμπειρία των γυναικών και άνοιξε ένα χώρο για να σκεφτούμε πώς θα μπορούσε να δημιουργηθεί διαφορετικά αυτή η εμπειρία».

Η ανανέωση των εννοιολογικών και κανονιστικών πόρων είναι επιτακτική ανάγκη όταν οι διαθέσιμες πηγές έχουν αποξηρανθεί ή παρουσιάζουν σημαντικές ελλείψεις. Αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν μια επιστημολογική κρίση στους εννοιολογικούς ιστούς που ερμηνεύουν την πραγματικότητα δεν είναι δυνατόν να επιλυθεί με τα διαθέσιμα διανοητικά μέσα, ή όταν μια παραλυτική εξάρθρωση των αξιακών συστημάτων δεν μπορεί να ξεπεραστεί με τη βοήθεια των υπαρκτών εναλλακτικών λύσεων. Όταν βρίσκεται αντιμέτωπη με τέτοια αδιέξοδα, η αναστοχαστική δραστηριότητα γύρω από τις καθιερωμένες πρακτικές δεν είναι σε θέση να προχωρήσει χωρίς να επινοήσει νέες εννοιολογικές ή κανονιστικές δυνατότητες (Kompridis, 2006: 252-265). Το ίδιο μπορούμε να ισχυριστούμε και για το είδος εκείνο της κριτικής που θέτει υπό αίρεση τους συμβατικούς τρόπους συλλογισμού και δράσης ανιχνεύοντας εσωτερικές αποτυχίες, αντιφάσεις και πρακτικούς περιορισμούς. Μια αρνητική κριτική αυτού του τύπου χάνει το νόημα και την αιχμή της αν δεν συνδυάζεται με ερεθίσματα και ιδέες για τον σχηματισμό νέων μητρών νοήματος και πράξης που θα αντικαταστήσουν τις προβληματικές μήτρες. Διαφορετικά παραμένουμε εγκλωβισμένοι στις παρούσες επιλογές, και η κριτική μεταπίπτει σε μια άσκοπη ή μηδενιστική πολεμική.

Αντιστοίχως, η κριτική αξιοποίηση της ιστορίας ή ξένων πολιτισμών ενδέχεται να μη συμβάλλει στη διαστολή των οριζόντων του παρόντος όταν οι εναλλακτικές δυνατότητες που έχουν πραγματωθεί στην ιστο-

ρία είναι καταπιεστικές ή ανεπίκαιρες. Όταν ο σκοπός είναι, για παράδειγμα, να φωτίσουμε τα δεσμά με τα οποία έχει περιβάλει η νεοτερική ετεροκανονιστικότητα τις γυναίκες και τις ομόφυλες σχέσεις, η αναδρομή σε πατριαρχικές δυτικές ηθικές του παρελθόντος ή στα ρεπερτόρια των σχέσεων Πολυνησιακών φυλών είναι πιθανόν να μην προσφέρει τα κατάλληλα ελατήρια στη σκέψη. Θα ήταν πιο σκόπιμο μάλλον να φανταστούμε νέα σχήματα έμφυλων σχέσεων που αποβλέπουν στην επέκταση των ίσων ελευθεριών. Μέσω της σύγκρισης και της αντιδιαστολής με το νέο και διαφορετικό, τέτοιες φαντασιακές προβολές θα μπορούσαν ίσως να υπογραμμίσουν τις μη αναγκαίες οριοθετήσεις, επιβολές και ανισότητες της καθεστηκυίας τάξης των φύλων (Zerilli, 2005: 60-63).

Συνεπώς, μια ευφάνταστη κριτική που προεικονίζει νέους πιθανούς κόσμους ενδείκνυται για τους σκοπούς της ελευθερίας όταν το ζητούμενο είναι να διαρρήξουμε τα όρια που θέτουν όλες οι γνωστές εναλλακτικές μορφές. Η σύλληψη «ουτοπικών» οραμάτων που συνομιλούν με τις έγνοιες του παρόντος και ανασύρουν υπαρκτές δυνάμεις και δυνατότητες συνεισφέρει επίσης στην πρακτική κριτική και την αλλαγή των κυρίαρχων δομών. Η αμφισβήτηση των κατεστημένων φραγμών μπορεί να πείσει και να παρακινήσει σθεναρότερα τα άτομα όταν παραπέμπει σε ένα ελκυστικό μέλλον που υπερβαίνει εμπόδια του παρόντος αντί να παλινδρομεί σε παρωχημένες καταστάσεις ή να καταφεύγει σε εξωτικούς πολιτισμούς (Kompridis, 2006: 252-254). Η προγραμματική φαντασία κρίνεται σήμερα πιο απαραίτητη από ποτέ για τη μετασχηματιστική κριτική. Το βάρος των αποτυχιών του παρελθόντος και το δόγμα «δεν υπάρχουν εναλλακτικές» που δεσπόζει από τη δεκαετία του '90 είναι μάλλον απίθανο να αποτιναχθούν χωρίς ένα πειστικό σχεδιάγραμμα συγκεκριμένων πολιτικών βημάτων που θα μπορούσαν να προσανατολίσουν τη σύγχρονη σκέψη και δράση στην κατεύθυνση ενός καλύτερου κόσμου.

Τέλος, χωρίς μια ικανότητα επινόησης νέων δυνατοτήτων, η πρακτική της ελευθερίας την οποία διακονεί ο αγωνιστικός λόγος θα παρέμενε εγκλωβισμένη σε δεδομένα πλαίσια, καθώς τα υποκείμενα δράσης θα διέθεταν μόνον ένα κλειστό ευρετήριο επιλογών. Η σκέψη του Foucault μπορεί να εμβαθύνει και να ενδυναμώσει αυτό το επιχείρημα (Foucault, 1984a: 283, 292, Foucault, 1982: 157-160, Foucault, 1991: 201-4). Η σύλληψη νέων κανόνων και τρόπων σκέψης μπορεί να σταθεί αρωγός στην αντιπαράθεση με εξουσιαστικούς μηχανισμούς οι οποίοι ασκούν έλεγχο στα υποκείμενα όχι με το να εξαλείφουν τη δυνατότητα επιλογής αλλά με το να ρυθμίζουν τις παραμέτρους της και το εύρος των εναλλακτικών. Η ελευθερία να δοκιμάζουμε νέες ιδέες και πρακτικές παρεμποδίζει την εδραίωση των σχέσεων εξουσίας και τη μετεξέλιξή τους σε δομές κυριαρχίας που περιχαράκωνουν αυστηρά το πεδίο των δυνατοτήτων, προγράφοντας ανατροπές και καινοτομίες. Και η σφυρηλάτηση νέων υπαρξιακών δυνατοτήτων γίνεται πιο κρίσιμη όταν οι κρατούντες θεσμοί αφήνουν ελάχιστα περιθώρια για διαφορετικές εμπειρίες, σκέψεις και πράξεις. «Το να κάνει κανείς έρωτα με ένα άτομο του ίδιου φύλου μπορεί πολύ φυσικά να προϋποθέτει μια ολόκληρη σειρά... άλλων αξιών και επιλογών για τις οποίες δεν υπάρχουν ακόμη πραγματικές δυνατότητες... χρειάζεται να κατασκευάσουμε πολιτισμικές μορφές» (Foucault, 1982b: 156).

Αλλά αυτή ακριβώς η εργασία της πολιτισμικής εφεύρεσης μοιάζει να αποκλείεται από την ιδέα του Foucault ότι οι διάφορες «πρακτικές του εαυτού» είναι (πάντα; αναπόφευκτα;) πρότυπα τα οποία προτείνουν ή επιτάσσουν η κοινωνία και ο πολιτισμός και δεν αποτελούν πρωτότυπα έργα των ατόμων (Foucault, 1984a: 291). Έτσι αρνείται στα υποκείμενα τη δυνατότητα να κάνουν νέες αρχές, μια δυνατότητα την οποία φαίνεται ότι προϋποθέτει ο αγώνας για την ελευθερία από τη σκοπιά του ίδιου του Foucault. Οι δηλώσεις του Foucault για τους σκοπούς και τις πρακτικές της κριτικής αντικατοπτρίζουν αυτή την αμφιθυμία του. Ο τρόπος που αρθρώνει τον κριτικό λόγο επιδιώκει να συζεύξει την ιστορική ανάλυση των ορίων με τις πρακτικές προσπάθειες υπέρβασής τους έτσι ώστε τα υποκείμενα να μπορέσουν να σκεφτούν ή να δράσουν διαφορετικά (Foucault, 1988: 24-26). Δεν δίνει ωστόσο την ίδια βαρύτητα στη δημιουργική δράση ως εφελτήριο και εργαλείο για το ξεπέρασμα των κατεστημένων συνθηκών. Πόσο διαφορετικά θα μπορούσαν να σκεφτούν και να δράσουν τα υποκείμενα αν ήταν αναγκασμένα να κινούνται στα πλαίσια δεδομένων επιλογών, καθορισμένων από πριν;

Μια ατυχής συνέπεια της προσκόλλησης του Foucault στη γενεαλογία σε βάρος της δημιουργικής πράξης είναι ότι τα σχήματα ριζοσπαστικής κριτικής που έχει εμπνεύσει σε στοχαστές όπως η Judith Butler (2002) και ο James Tully (1999) εστιάζουν πρωτίστως σε εναλλακτικές δυνατότητες του παρελθόντος ή στην ανασηματοδότηση των καθιερωμένων συμβάσεων όταν συλλογίζονται τις πηγές και τις πιθανές διαδικασίες ενός μετασχηματισμού. Θα αρκούσε, για παράδειγμα, η οικειοποίηση αλλότριων παραδόσεων ή η ανασηματοδότηση των κυρίαρχων ιστορικά πατριαρχικών θεσμών για να ενισχυθεί ουσιαστικά η ίση ελευθερία στις σχέσεις των φύλων;

Ο Foucault διστάζει να τονίσει τον ρόλο της επινόησης του νέου στους κριτικούς αγώνες γιατί φοβάται ίσως μήπως έτσι αναβιώσει η ιδέα ενός κυρίαρχου υποκειμένου το οποίο θα ήταν ικανό για μια ριζικά πρωτότυπη *creatio ex nihilo*. Για να αποφύγουμε έναν τέτοιο κίνδυνο εκείνο που απαιτείται είναι μια προσεκτική

εννοιολογική επεξεργασία της δημιουργικής δράσης που θα την ενέτασσε σε ένα ευρύτερο πλαίσιο δράσης υπό όρους. Με άλλα λόγια, για να αντιμετωπίσουμε αυτόν τον κίνδυνο θα πρέπει να εγκύβουμε στην οντολογία. Σε μια ιστορική οπτική που δέχεται την «τυχαιότητα» και την ανοικτότητα της ιστορίας, μια εκ προοιμίου άρνηση των δημιουργικών δυνάμεων των υποκειμένων δεν θα είχε θέση. Πώς θα μπορούσε να αποδείξει κανείς ότι «ουδέν καινόν» μπορεί να εμφανιστεί κάτω από τον ήλιο; Η εγγραφή στα άτομα μιας ικανότητας για πρωτότυπες επινοήσεις θα μπορούσε να γίνει δεκτή ως ένας «χρήσιμος μύθος» που παρακινεί τα υποκείμενα της δράσης να πειραματιστούν και να αναζητήσουν νέες προοπτικές, και δοκιμάζεται στην πράξη.

Η υποβάθμιση της δημιουργικής φαντασίας και της ιστορικής της πράξης αντικατοπτρίζεται, τέλος, στο έσχατο όριο του αγωνισμού του Foucault, ο οποίος δεν αρκείται απλώς στην τοπική κριτική και τις μερικές αλλαγές, αλλά αποκηρύσσει ρητά τα καθολικότερα ριζοσπαστικά σχέδια. Ο Foucault (1988: 25) επικαλείται την ιστορική εμπειρία που μαρτυρεί ότι εγχειρήματα τα οποία αποσκοπούσαν σε μια πλήρη ρήξη με «το σύστημα της σύγχρονης πραγματικότητας» απέτυχαν οικτρά, γυρίζοντάς μας στις πιο επικίνδυνες παραδόσεις και εγκαθιδρύοντας τα χειρότερα πολιτικά συστήματα του 20ου αιώνα. Προτιμά, αντ' αυτών, πολύ συγκεκριμένες παρεμβάσεις σε επιμέρους τομείς της εμπειρίας, όπως η σεξουαλικότητα, η αρρώστια και οι σχέσεις με την αυθεντία (Foucault, 1997: 126-127, 133). Ασκήσεις κριτικής που δεν στηρίζονται σε ισχυρά, αντικειμενικά θεμέλια και βαδίζουν στα χνάρια του Foucault επιδεικνύουν την ίδια αποστροφή για τη γενική και ριζοσπαστική αλλαγή (Brown, 2005, Tully, 2002, Butler, 2002). Οι σχετικοί ενδοιασμοί τους ενισχύθηκαν σχετικά πρόσφατα με ευρύτερα κοινωνιο-θεωρητικά επιχειρήματα που αποφαίνονται ότι η «επανάσταση» με την ιστορική έννοια του όρου είναι αδύνατη εξαιτίας της πολυπλοκότητας των σύγχρονων μηχανισμών εξουσίας (Brown, 2005).

Ο Foucault γνωρίζει ότι ο ρεφορμισμός που προκρίνει μπορεί να αποτύχει επειδή ακριβώς δεν αντιπαράθεται στις ευρύτερες, συστημικές διασυνδέσεις ανάμεσα στα ποικίλα πεδία της κοινωνικής εμπειρίας (1984:71). Οι περίπλοκοι δεσμοί ανάμεσα, λ.χ., στην «ελεύθερη αγορά», την οικογένεια, τη φυλακή και το σχολείο είναι πιθανόν να στενεύουν τα περιθώρια για μεταρρυθμίσεις σε καθένα αυτά τα πεδία χωριστά. Οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί ενδέχεται να απαιτούν παράλληλες και συνδυασμένες προσπάθειες που θα αναμετρώνται με τις διαδράσεις και τις διασυνδέσεις των διαφόρων πεδίων. Τα «γενικά προγράμματα» κοινωνικής αλλαγής είναι ακριβώς προσπάθειες να φανταστούμε έναν πλατύτερο χάρτη αλληλένδετων αλλαγών, και τέτοιες προσπάθειες καθίστανται σήμερα επιτακτική ανάγκη στις συνθήκες αυξημένων παγκόσμιων επικοινωνιών και αλληλεξαρτήσεων. Οι ιστοί του κεφαλαίου που συμπλέκονται με τα δίκτυα της επικοινωνίας και άλλες τεχνολογίες αγκαλιάζουν ολόκληρο τον κόσμο, εγκαθιδρύοντας μια παγκόσμια οικονομία, μια παγκόσμια κουλτούρα και μια παγκόσμια σφαίρα πολιτικής αλληλεπίδρασης. Η εξ αρχής απόρριψη όλων των πολιτικών προγραμμάτων που αναφέρονται στο παγκόσμιο επίπεδο μπορεί να θεωρηθεί έτσι σήμερα ως μια παράλογη ή και παραλυτική «στρατηγική» κοινωνικού μετασχηματισμού.

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι φουκωικοί τοπικοί αγώνες και οι μερικές μεταρρυθμίσεις είναι αναπόφευκτα αναποτελεσματικοί και ότι το γαλλικό ή το ρωσικό «παράδειγμα» της επανάστασης θα πρέπει να κυριαρχεί μεταξύ των μετασχηματιστικών πολιτικών σχεδίων στην εποχή μας. Σημαίνει ότι ο εκ των προτέρων αποκλεισμός του συστημικού μετασχηματισμού από τον Foucault θα πρέπει ίσως να μπει σήμερα στο στόχαστρο μιας φουκωικής γενεαλογίας η οποία, βαδίζοντας στα χνάρια του Foucault, στρέφει τα κριτικά της βέλη ενάντια σε αυθαίρετα όρια που εμφανίζονται ως αναγκαία, ορθολογικά, φυσικά και ούτω καθεξής. Αν η ιστορία σχηματίζεται από μοναδικά συμβάντα, όπως διατείνεται η γενεαλογία (Foucault, 1971, Foucault, 1997), δεν είναι λογικό να συνάγουμε από την αποτυχία επιμέρους μορφών και στιγμών επανάστασης το αδύνατο ή το ανεπιθύμητο κάθε γενικής αναδιάταξης της κοινωνίας.

Μια δυναμική μεθοδολογία του πρακτικού λόγου σε μια εποχή εντεινόμενων παγκόσμιων διασυνδέσεων θα πρέπει ίσως να ακολουθήσει κι εδώ τις παραινέσεις του Καστοριάδη, εκτός από τον οντολογικό αναστοχασμό και την έμφαση στη δημιουργικότητα που προαναφέραμε. Θα πρέπει ίσως, με άλλα λόγια, να διανοηθεί τις δυνατότητες που υφίστανται για αλλαγές ευρείας κλίμακας σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες, πίνοντας από τα νάματα της προγραμματικής φαντασίας.

Ένας μετέωρος, ανεύθυνος λόγος που διολισθαίνει στο παράλογο;

Όποιες αρετές και απελευθερωτικές δυνατότητες και αν φέρει ο αγωνιστικός λόγος, έχει επικριθεί ξανά και ξανά ότι αδυνατεί να θεμελιώσει τους ισχυρισμούς του με πειστικά επιχειρήματα και ότι είναι, συνεπώς, ανορθολογικός, μηδενιστικός ή αυθαίρετος. Αυτές οι ενστάσεις εμφανίζονται σε δύο εκδοχές. Στην πρώτη και πιο «χονδροειδή», θεωρητικοί όπως ο Καστοριάδης και ο Foucault κατηγορούνται ότι εγκαταλείπουν απλώς τον λόγο γιατί προσφεύγουν σε άλλες δυνάμεις πέρα από το ορθολογικό επιχείρημα (ο Καστοριάδης, λ.χ., επικαλείται τη φαντασία), ενώ δεν διαθέτουν κανονιστικά κριτήρια τα οποία θα κατηύθυναν ή και θα νομιμοποιού-

σαν τις κριτικές τους αξιολογήσεις (βλ. Habermas, 1990: 239- 203, 327-335, Kalyvas, 1998: 165, Owen, 2002: 224-225). Στη δεύτερη εκδοχή, ο αγωνιστικός λόγος θεωρείται ικανός να επιχειρηματολογήει, αλλά στερείται ισχυρών, καθολικών θεμελίων που θα επέτρεπαν τεκμηριωμένες κρίσεις (Cooke, 2006: 73-83, Kalyvas, 1998: 162-168, Tully, 1999: 90). Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε εν μέρει σε αυτές τις αιτιάσεις από τη σκοπιά του αγωνιστικού λόγου του Καστοριάδη, δείχνοντας πώς ένας μη θεμελιωτικός τρόπος σκέψης, μια συλλογιστική, δηλαδή, που αρνείται την ύπαρξη αντικειμενικών, καθολικών, διαχρονικών θεμελίων του λόγου, θα μπορούσε να διατυπώσει, να στοιχειοθετήσει και να υποστηρίξει εύλογες θέσεις.

Η απόκριση στην πρώτη ένσταση είναι σχετικά εύκολη. Οι προηγούμενες ενότητες έδειξαν ότι τόσο ο Foucault όσο και ο Καστοριάδης υποκινούνται από αξιακές και κανονιστικές μέριμνες. Η κοινωνικο-πολιτική τους κριτική εμφορείται ρητά από την αξία της ελευθερίας και τον αγώνα για την έμπρακτη επέκτασή της. Διαφορετικοί θεσμοί, τρόποι σκέψης και κανονιστικά συστήματα αξιολογούνται με γνώμονα το κατά πόσο δίνουν στα άτομα τη δυνατότητα να παίζουν τα «παιχνίδια της αλήθειας και της εξουσίας» με τον μικρότερο βαθμό κυριαρχίας (Καστοριάδης, 1991: 4, 173, Foucault, 1988: 24-26, Foucault, 1984a).

Αλλά η δεύτερη γραμμή κριτικής απαιτεί μια διεξοδικότερη κατατριβή με τις επιχειρηματολογικές τακτικές και τους πόρους που διαθέτει ο αγωνιστικός λόγος. Η Maeve Cooke έχει επαναδιατυπώσει σχετικά πρόσφατα αυτή την πολεμική με πιο επικαίρους και συστηματικούς όρους. Μορφές στοχασμού που απαρνούνται τις αξιώσεις του καθολικού λόγου να υπερβαίνει επιμέρους πλαίσια και συμφραζόμενα έχουν περιορισμένο εύρος ισχύος καθώς δεν μπορούν να κατακτήσουν μια οπτική στα πράγματα η οποία θα είναι σε θέση να ασκεί γενική κριτική σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Στερούνται, επίσης, τα μέσα για να διαχειριστούν ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν από τις διαδράσεις μεταξύ των πολιτισμών, τις πολιτισμικές και τεχνολογικές καινοτομίες. Και δεν έχουν τη δύναμη να υπεραμυνθούν των κεντρικών ιδεών τους απέναντι σε ανταγωνιστικές αντιλήψεις, κανόνες και αξίες. Εν τέλει, η προσήλωση του αγωνιστικού λόγου σε επιμέρους ρυθμιστικούς κανόνες και ο τρόπος που αντιδρά σε αλλαγές «παραδείγματος» είναι απόρροια αυθαίρετων επιλογών ή στρατηγικών συμπεριφορών. Ο αγωνιστικός λόγος περιέρχεται σε αμηχανία και παραιτείται από την ορθολογική διαβούλευση όταν έρχεται αντιμέτωπος με θεμελιώδη διλήμματα, επιλογές και διακυβεύματα (Cooke, 2006: 23-24).

Τα κύρια σημεία της απάντησης σε αυτή την πολεμική είναι τα εξής: α) η άρνηση της αναγνώρισης ορθολογικών νόμων με καθολική, αντικειμενική εγκυρότητα δεν καθιστά αδύνατη την υπεράσπιση επιμέρους αξιών και υποθέσεων με επιχειρήματα, ούτε αποκλείει αναστοχαστικές απαντήσεις σε νέες καταστάσεις και ηθικά διλήμματα, β) η αποκήρυξη των απόλυτων θεμελίων δικαιολογείται υπό το πρίσμα των σκοπών και των πρακτικών που διακρίνουν τον αγωνιστικό λόγο. Οπισθοδρομικές κινήσεις που αποκαθιστούν υπερβατικά θεμέλια δεν είναι ούτε γόνιμες ούτε εύλογες και θα πρέπει να αποφευχθούν. Η κριτική διαφυλάσσει και αναζωογονεί την αναστοχαστικότητά της όταν αρνείται κάθε «εγγύηση» που θα μπορούσε να προστατεύσει επιμέρους αρχές από τον έλεγχο και την αλλαγή. Για τον λόγο αυτό ακριβώς μπορεί να απονεμίσει δικαιοσύνη στον ριζικά Άλλο.

Το επιχείρημα αυτό δεν συμφωνεί με συλλογιστικές που αποδίδουν κανονιστικές διαστάσεις στην αγωνιστική κριτική αλλά θεωρούν περιττή τη νομιμοποίηση και δικαιολόγησή τους (Owen, 2002, Tully, 1999). Αυτές οι προσεγγίσεις διατείνονται ότι το κριτικό ήθος που επαγγέλλονται φαίνεται εύλογο και δικαιολογημένο στον νου εκείνων στους οποίους απευθύνονται εφόσον οι τελευταίοι συμμερίζονται τις ίδιες βασικές αξίες και αρχές. Μια τέτοια οπτική αφήνει τον αναστοχαστικό αγωνισμό εύαλωτο σε εξωτερικές επιθέσεις από άλλες αξιακές προτιμήσεις, αλλά παραβλέπει επίσης τον αξιακό πλουραλισμό που διαφοροποιεί τις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες. Η ελευθερία κατοικεί στον ίδιο χώρο λόγων και αξιών με δύναμη ανταγωνιστικούς προσανατολισμούς όπως ο ηδονιστικός καταναλωτισμός, ο συντηρητικός κοινοτισμός ή ο αντιφιλελεύθερος εξισωτισμός. Οι επικλήσεις στην προσήλωση μας στην αυτονομία (Owen, 2002: 225) είναι πιθανόν να πέσουν στο κενό όταν αντιμάχονται διαφορετικές αξίες που είναι ομοίως «δικές μας». Για τον λόγο αυτό, το επιχείρημα που ακολουθεί θα εξετάσει την ικανότητα του αντιθεμελιωτικού αναστοχασμού να δικαιολογήσει τις δικές του αρχές και θέσεις με τους δικούς του πόρους.

Η έλλογη αποτίμηση επιμέρους ισχυρισμών αρύεται τα περιεχόμενα και τους κανόνες της από τα διαφορετικά περιβάλλοντα στα οποία εκτυλίσσεται. Ο κριτικός έλεγχος συγκεκριμένων κανόνων ή εννοιών διεξάγεται επί τη βάση άλλων αξιών και ιδεών, οι οποίες ενυπάρχουν στο ίδιο κοινωνιο-ιστορικό πεδίο. Οι προϋποθέσεις της κριτικής σκέψης είναι πιθανόν να παραμένουν υπόρρητες και ανεξέταστες. Ενδέχεται, όμως, να έχουν γίνει ρητά αποδεχτές υπό το φως σταθμισμένων κρίσεων που έχουν νόημα και σημασία σε ορισμένα περιβάλλοντα, αν και είναι απίθανο να έχουν ελεγχθεί και να έχουν υιοθετηθεί συνειδητά στο σύνολό τους. Οι αναστοχαστικά επικυρωμένες πεποιθήσεις εγείρουν έτσι μια περιορισμένη και υπό όρους αξίωση ευλογοφάνειας χωρίς να προβάλλουν ως αναγκαίες αλήθειες με καθολική ισχύ. Στην επόμενη φάση του αναστοχασμού μπορεί να γίνουν αντικείμενο διερωτήσεων και ελέγχου από τη σκοπιά άλλων εύλογων κρίσεων.

Αυτή η ανάλυση περιγράφει διαδικασίες συλλογισμού που συναντάμε ευρέως στη φιλοσοφία, την επιστήμη, την πολιτική και άλλες σφαίρες όπου γίνεται ανταλλαγή επιχειρημάτων στο υπόβαθρο της κληρονομημένης γνώσης. Την ίδια πρακτική της κριτικής σκέψης μπορούμε να διακρίνουμε στην επιχειρηματολογία που αναπτύσσουν φιλόσοφοι όπως ο Ιμάνουελ Καντ και ο Jürgen Habermas αν την απεκδύσουμε από τα «υπερβατικά» της περιβλήματα. Εκείνο που ξεχωρίζει, όμως, τον αγωνιστικό λόγο είναι ότι αποκηρύσσει κάθε αξίωση τελικής, οριστικής αλήθειας και δεν εξοβελίζει τίποτε κατ' αρχήν από τον στίβο της κριτικής.

Στην ορθολογική σκέψη «μετά την άρνηση των ισχυρών θεμελίων», τα συμπεράσματα έχουν το κύρος μιας εύλογης δόξας, μιας γνώμης που υποστηρίζεται από πειστικούς, αλλά όχι ακαταμάχητους λόγους, εφόσον κάθε κρίση μπορεί να ανατραπεί σε μια μελλοντική στιγμή, στην πορεία ενός συνεχιζόμενου διαλόγου με ανοικτή έκβαση. Αυτή η διαδικασία της κριτικής σκέψης είναι εγγενώς διαλογική. Κάνοντας δημόσια χρήση του λόγου όταν λογοδοτεί για τον εαυτό της, επιστρατεύοντας έννοιες και αξίες από τα ιδιαίτερα διανοητικά της περιβάλλοντα, η κριτική σκέψη εκφέρει ισχυρισμούς που στερούνται δογματικών βεβαιοτήτων (και των βεβαιοτήτων ακόμη ενός γενικού και πεπεισμένου σκεπτικισμού) και είναι δεκτική σε ερωτήσεις, προκλήσεις και αναιρέσεις από τρίτους. Ο αγωνιστικός λόγος μπορεί συνεπώς να τείνει «ευήκοα ότα» σε αντίπαλες θέσεις και να αποκριθεί διαλεκτικά και εποικοδομητικά σε αυτές (Saliba κ.α., 2002).

Είναι άραγε αυτό το σχήμα του λόγου ανεπανόρθωτα σχετικιστικό, προσδεδεμένο δηλαδή στα κριτήρια ιδιαίτερων κοινωνικο-ιστορικών πλαισίων, ανίκανο να προασπιστεί τις θέσεις του απέναντι στις απόψεις και τις αξίες που επικρατούν σε άλλα περιβάλλοντα, αδύναμο να αντιδράσει όταν έρχεται αντιμέτωπο με νέες συνθήκες και θεμελιώδεις προκλήσεις; Κατ' αρχάς, η αγωνιστική κριτική κάθε άλλο παρά σχετικιστική είναι αν αυτό σημαίνει ότι παραμένει αγκιστρωμένη στα παραδοσιακά κριτήρια των διαφορετικών κοινοτήτων. Απεναντίας, επιδιώκει να απελευθερώσει τα άτομα από την προσκόλληση σε οποιοδήποτε συγκεκριμένο πλαίσιο ερμηνείας και αξιολόγησης μέσω μιας άνευ όρων διερώτησης και της προβολής νέων σχημάτων σκέψης. Καθώς αρνείται να περιβάλλει τις αξίες επιμέρους κοινοτήτων με τον μανδύα της αυθεντίας ή της απόλυτης και μοναδικής αλήθειας, βοηθά τα άτομα να κατανοήσουν και να εκτιμήσουν τις αξίες άλλων κοινοτήτων, οι οποίες δεν γίνονται έτσι αναπόφευκτα αντικείμενο στρεβλών κρίσεων υπό το πρίσμα αλλότριων κριτηρίων, αρχών και αντιλήψεων.

Πιο συγκεκριμένα, ωστόσο, η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα θα εξαρτάται κάθε φορά από τους εννοιολογικούς και αξιακούς πόρους που είναι δυνατό να αξιοποιηθούν σε διαφορετικά περιβάλλοντα λόγου. Η διαθεσιμότητα εύλογων και συναφών επιχειρημάτων ή η δυνατότητα αναδιατύπωσης επιμέρους εννοιών έτσι ώστε να μπορούν να απαντήσουν σε ιδιαίτερες ερωματοθεσίες και προκλήσεις θα καθορίσουν τις προοπτικές της επιχειρηματολογίας τόσο μέσα όσο και ανάμεσα σε διαφορετικά περιβάλλοντα. Το ζήτημα, λοιπόν, μπορεί να κριθεί μόνο στην πράξη, όχι εκ των προτέρων και αφηρημένα. Ο ισχυρισμός ότι κάθε τύπος ορθολογικότητας που αποποιείται στέρρες οικουμενικές βάσεις (αλήθειες, νόμους, αξίες, κριτήρια) και αντλεί τα περιεχόμενα και τα κριτήριά του από ιδιαίτερα συμφραζόμενα παραμένει αναπόφευκτα εγκλωβισμένος σε αυτά τα συμφραζόμενα ευσταθεί μόνον αν τα διάφορα κοινωνικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα του λόγου συγκροτούν κλειστές και στεγανές σφαίρες, τα περιεχόμενα των οποίων είναι απολύτως ετερογενή εξαρχής και εσαεί. Κι αυτό είναι ένα δόγμα που δεν είναι καθόλου εύλογο.

Κάθε ιδέα, αρχή ή νόρμα μπορεί να θέσει υποψηφιότητα για καθολίκευση όχι με την έννοια ότι μπορεί να αναγνωριστεί ως διαχρονικά έγκυρο αξίωμα, αλλά στον βαθμό που μπορεί να γίνεται κατανοητή και αποδεκτή από ένα αόριστο πλήθος ατόμων και κοινωνιών υπό το πρίσμα των διαφορετικών τους πεποιθήσεων. Αυτή η διαδικασία δεν εξαρτάται από τη λειτουργία ενός οικουμενικού λόγου με καθορισμένες έννοιες και κανόνες. Αρκούν μια γενική ικανότητα σκέψης και η ενδεχομενική παρουσία συναφών εννοιών και κανόνων. Για παράδειγμα, οι δημοκρατικοί κανόνες ενδέχεται να βρουν απήχηση σε κοινότητες χωρίς τις δυτικές παραδόσεις της δημοκρατίας εάν συνάδουν εν μέρει με τις δικές τους πρακτικές αυτοκυβέρνησης ή με μια αναγνώριση της αξίας του προσώπου που διαπνέει ποικίλες διαστάσεις του βίου σε αυτές τις κοινότητες.

Ο μετα-θεμελιωτικός στοχασμός όχι μόνον δεν είναι αθεράπευτα σχετικιστικός και αδύναμος να σκεφτεί διαμέσου και μεταξύ των διαφορών, αλλά μπορεί επίσης να ενεργοποιήσει τις επινοητικές ικανότητες του αγωνιστικού λόγου και να θέσει σε κίνηση διαδικασίες καθολίκευσης που γεφυρώνουν τα χάσματα στη χρήση του λόγου σε διαφορετικά περιβάλλοντα. Η ετοιμότητα του αγωνιστικού λόγου για αναθεωρήσεις και επινοήσεις διευκολύνει τις πολιτισμικές μεταφράσεις με τις οποίες ποικίλοι κανόνες και ιδέες μπορούν να αφομοιωθούν από ξένα περιβάλλοντα καθώς αναδιατυπώνονται με τους δικούς τους όρους και προσαρμόζονται στις κοινωνικο-πολιτισμικές τους συνθήκες. Ο «ισλαμικός φεμινισμός» είναι ένα παράδειγμα που φανερώνει πώς λειτουργούν τέτοιες μεταφράσεις. Οι δημιουργικές νέες χρήσεις δεδομένων αρχών επιτρέπει, επίσης, σε εκείνους που έχουν αποκλειστεί από την αρχική τους διατύπωση να τις επικαλεστούν, να διεκδικήσουν δικαιώματα υπό την αιγίδα τους και να διευρύνουν το πεδίο εφαρμογής τους. Η επέκταση των «δικαιωμάτων του άνδρα

και του πολίτη» στις γυναίκες και σε άλλα φύλα δεν ήταν απόρροια της λειτουργίας μιας τυπικής λογικής αλλά αποτέλεσμα μιας προσπάθειας να φανταστούμε διαφορετικά το νόημα του «άνδρα» και του «πολίτη», ακριβώς επειδή το νόημά τους είχε κατασκευαστεί στην αρχή έτσι ώστε να εξοβελίζει αυτές τις άλλες κατηγορίες (Zerilli, 2005: 162). Τέλος, οι εφευρετικές του δυνάμεις βοηθούν τον αγωνιστικό λόγο να αντιμετωπίζει νέα διακυβεύματα, όπως η παγκόσμια καταστροφή του περιβάλλοντος. Τέτοιες καταστάσεις είναι πιθανόν να απαιτούν μια δραστηριοποίηση της δημιουργικής σκέψης έτσι ώστε να διαμορφωθεί μια νέα κοσμοαντίληψη και μια νέα ηθική που θα καλλιεργούν καλύτερες σχέσεις και στάσεις σμιλεύοντας νέες ευαισθησίες απέναντι στις οικο-συστημικές ανισοροπίες και τρωτότητες. Απεναντίας, δεν είναι σαφές πώς μια στατική μορφή οικουμενικού λόγου που εμπερικλείει προκαθορισμένους, αμετάβλητους νόμους θα μπορούσε να ανταποκριθεί αποτελεσματικά σε νέες, πρωτόγνωρες προκλήσεις.

Κάθε νέος ορίζοντας σκέψης και δράσης ενδέχεται να εμφανίζει συνέχειες με το παρελθόν, και η δημιουργική χρήση του λόγου είναι πιθανό να αντιδρά σε δεδομένα ιστορικά προβλήματα. Αλλά θα ήταν λάθος να αποκαταστήσουμε γι' αυτό την ιδέα ενός «οικουμενικού λόγου» νοούμενου ως μιας ενιαίας ικανότητας της ανθρωπότητας να επιλύει προβλήματα (Cooke, 2006: 148-149). Αυτή η ιδέα παραβλέπει τα χάσματα και τις ασυνέχειες ανάμεσα σε παλιά και νέα παραδείγματα σκέψης και νοήματος. Όχι μόνον τα περιεχόμενα και τα κριτήρια της γνώσης, αλλά η ίδια η αντίληψη για το τι θεωρείται πρόβλημα μπορεί να μεταβάλλεται σημαντικά από περιβάλλον σε περιβάλλον, καθιστώντας άνευ νοήματος την ιδέα της σωρευτικής μάθησης. Το έλλογο κίνητρο το οποίο υποκινεί τη μετάβαση από ένα πλαίσιο νοήματος που διέρχεται κρίση σε ένα νέο πλαίσιο είναι πιθανόν να μην απορρέει από τις πειστικότερες λύσεις που δίνει το νέο πλαίσιο στα παλιά προβλήματα. Ένας νέος χώρος και τρόπος ζωής, με τις δικές του αξίες και τα ιδιαίτερα προβλήματά του, είναι δυνατόν εγκαθιδρυθεί γιατί γεννά κυρίως νέες δυνατότητες που επιτρέπουν στους ανθρώπους να συνεχίσουν τη ζωή και τη δράση τους εποικοδομητικά. Ο νέος ορίζοντας μπορεί να δημιουργεί έναν διαφορετικό κόσμο, με νέους κανόνες και νοήματα, αντί να βελτιώνει απλώς τον προηγούμενο κόσμο επιλύοντας τα ιδιαίτερα προβλήματά του.

Τα όρια της ορθολογικής δικαιολόγησης: διασώζοντας την κριτική σκέψη

Θα μπορούσε ο λόγος να επιβιώσει πραγματικά χωρίς κανένα σταθερό ορθολογικό θεμέλιο στο επίπεδο ακόμη και των βασικών του αρχών, στόχων και διαδικασιών; Γύρω από το ζήτημα αυτό η μετα-κριτική σκέψη εμφανίζεται διχασμένη. Ο Foucault, ο Καστοριάδης και θεωρητικοί όπως αυτοί που ο Stephen White ονομάζει «ασθενείς οντολόγους» είναι πρόθυμοι να φτάσουν στα άκρα και να αναγνωρίσουν ότι οι θεμελιώδεις αντιλήψεις τους βασίζονται εν τέλει σε εκουσίες επιλογές ή σε μια «θέση» αρχών για την οποία δεν υπάρχει καμία αδιαμφισβήτητη ορθολογική εγγύηση (Καστοριάδης, 1991: 32, 74-75, Foucault, 1997, Foucault, 1988, Foucault, 1984a: 300-301, White, 2000). Σε κάποια σημεία ο λόγος μπορεί να μην διαθέτει τα μέσα για να υποστηρίξει τις θέσεις του και καλείται τότε να πάρει μια απόφαση η οποία δεν είναι πλήρως θεμελιωμένη. Από την άλλη, στοχαστές που εντάσσονται στη σχολή της μεταδομιστικής «ηγεμονίας» του Laclau και ύστεροι, «αναθεωρητές» οπαδοί του Habermas, όπως η M. Cooke, αναγνωρίζουν την ενδεχομενικότητα της κοινωνίας, την αμφισβητησιμότητα του λόγου και την έλλειψη θετικών θεμελίων. Αλλά θέλουν να αποκαταστήσουν «οιονεί υπερβατικές» αρχές σε κάποια διάσταση, έστω και μόνο στο επίπεδο της απόφασης ότι δεν υπάρχουν απόλυτα θεμέλια (Marchart, 2007) ή υπό τη μορφή ενός «υπερβατικού αντικειμένου» που θα μπορούσε να προσφέρει έναν ορθολογικό προσανατολισμό (Cooke, 2006). Το επιχείρημα που θα ξετυλίξουμε στη συνέχεια είναι ότι ακόμη και αυτές οι «μινιμαλιστικές» χειρονομίες συνιστούν μια ανεπιθύμητη και αδόκιμη οπισθοδρόμηση. Η διάσωση των ιχνών της αβεβαιότητας που διασαλεύουν τις κοσμοαντιλήψεις και την ηθική μας προασπίζει την απεριόριστη κριτική και διερώτηση διαφυλάσσοντας μια θεμελιώδη αξία που διαπνέει τον αγωνιστικό λόγο: την ελευθερία.

Ο Oliver Marchart, μιλώντας στο όνομα ενός ρεύματος σκέψης που εμπνέεται από την αποδόμηση, τη λακανική ψυχανάλυση και την πολιτική θεωρία του Laclau, έχει τονίσει ότι η αδυνατότητα ενός έσχατου θεμελίου πρέπει να αποκτήσει το κύρος μιας αναγκαίας αλήθειας (Marchart, 2007: 17-18). Η μετα-θεμελιωτική σκέψη εκκινεί από το θεώρημα ότι οι κοινωνικές τάξεις πραγμάτων διαθέτουν μόνον πολλαπλά, μεταβλητά και ενδεχομενικά θεμέλια. Αυτή η θέση προϋποθέτει ότι η «αδυνατότητα μιας έσχατης θεμελίωσης» είναι κατ' ανάγκη αληθής για όλα τα εμπειρικά θεμέλια. Διαφορετικά, δεν θα αποκλειόταν η ύπαρξη ενός θετικού θεμελίου και θα μπορούσε έτσι να επιβεβαιωθεί η φιλοσοφία του θεμελιωτισμού που πιστεύει στην ύπαρξη αντικειμενικών θεμελιώσεων. Ως εκ τούτου, ένας πλήρως συνεπής μεταθεμελιωτισμός οφείλει να αποδεχθεί την απουσία μιας τελικής βάσης ως αναγκαία αλήθεια. Αυτή η παραδοχή δεν είναι ευάλωτη σε επιστημολογικές κριτικές που θα αμφέβαλλαν για τη δυνατότητα των οντολογικών ερευνών να επικυρώσουν αποφάνσεις σχετικές με υπερβατικές συνθήκες (όπως είναι η αναγκαιότητα μιας έσχατης έλλειψης, εν προκειμένω)

(Marchart, 2007: 167-168). Η οντολογική ανάλυση του Marchart αφορά αποκλειστικά οντολογικές συνθήκες, τη «δυνατότητα του είναι ως είναι», όχι τις προϋποθέσεις ή τα κριτήρια της γνώσης. Από τη στιγμή που θα βρεθούμε στο έδαφος της οντολογίας, οι επιστημολογικές ενστάσεις δεν έχουν θέση (Marchart, 2007: 168).

Υπάρχει μια προφανής απάντηση στο πρώτο επιχείρημα. Ο φιλοσοφικός, θρησκευτικός και πολιτικός θεμελιωτισμός δεν κρατά απλώς ανοικτό το ενδεχόμενο ύπαρξης ενός έσχατου θεμελίου. Ορίζει αυτό το θεμέλιο και εκφράζει μια ισχυρή πίστη σε ό,τι εκλαμβάνει ως πηγή του είναι και της αλήθειας. Υπάρχει χώρος για ένα *tertium quid* πέρα από αυτή τη θέση και έναν αντι-θεμελιωτισμό που θα διαβεβαίωνε ότι δεν υφίστανται τελικά, αντικειμενικά θεμέλια και θα εκλάμβανε αυτή την πεποίθηση ως έσχατη αλήθεια. Η έλλειψη θεμελίων θα μπορούσε να γίνει δεκτή ως μια εύλογη, αλλά αναιρέσιμη υπόθεση, με έναν τρόπο που θα συνδύαζε την υιοθέτηση επιμέρους πεποιθήσεων με την αναστοχαστική αποδοχή της εύθραυστης και αμφιλεγόμενης υπόστασής τους (Connolly, 1995). Μια τέτοια κίνηση ανοίγει τον δρόμο για έναν πληρέστερο και συνεπέστερο μετα-θεμελιωτισμό, ο οποίος παραμένει πιστός στο όνομά του αρνούμενος να εκφέρει και να εμπεδώσει τελικές, αδιαμφισβήτητες αλήθειες. Θέτει έτσι τις βάσεις για μια υπερ-κριτική η οποία είναι πρόθυμη να αμφισβητήσει τις θεμελιώδεις υποθέσεις της. Τι εγγυήσεις μπορεί να προσφέρει κανείς για τον ισχυρισμό ότι δεν υπάρχει καμία έσχατη πηγή νοήματος και αλήθειας; Τι νόημα έχει αυτή η πρόταση και ποιες συνέπειες απορρέουν από την υιοθέτησή της για τη σκέψη και την πράξη; Αυτά είναι ερωτήματα τα οποία ο αγωνιστικός λόγος μπορεί να θέλει εύλογα να συνεχίσει να συζητά και να διερευνά. Θέτοντας την «αδυνατότητα ενός τελικού θεμελίου» υπεράνω αμφισβήτησης, η μεταθεμελιωτική σκέψη δεν θα συντηρούσε τον κριτικό στοχασμό γύρω από το νόημα, το κύρος και τις συνέπειές της.

Επιπλέον, μια έρευνα γύρω από τις προϋποθέσεις της γνώσης έχει άλλο αντικείμενο και εφαρμόζει πράγματι άλλες μεθόδους από μια έρευνα για τις προϋποθέσεις του είναι. Αλλά αυτή η σχεδόν αυτονόητη πρόταση δεν σημαίνει ότι οι λόγοι γύρω από τη δομή του είναι δεν χρειάζεται να λογοδοτούν για τα περιεχόμενά τους και να καταδεικνύουν την εγκυρότητά τους. Οπωσδήποτε, τα συναφή επιχειρήματα δεν αναπτύσσονται απαραίτητα όπως τα επιχειρήματα για την επικύρωση επιστημονικών προτάσεων. Ωστόσο, η υποστήριξη των αξιώσεων ισχύος που έχουν οι προτάσεις για το είναι, όταν γίνεται μέσω συστηματικών συλλογισμών οποιασδήποτε μορφής, εμπίπτει στο πεδίο της «επιστημολογίας» με μια ευρύτερη έννοια. Εφόσον στερείται απόλυτων εγγυήσεων για την αλήθεια, καμία οντολογία δεν μπορεί να διεκδικήσει το κύρος μιας γενικής και ακλόνητης αυθεντίας. Και πώς μια τέτοια επισφάλεια νομιμοποιεί μια αταλάντευτη πίστη στην κοσμοαντίληψή μας;

Η Maeve Cooke αποδύθηκε σχετικά πρόσφατα σε μια άλλη απόπειρα να χαρτογραφήσει έναν δρόμο πέρα και από τον ορθόδοξο αντικειμενισμό και από έναν πλήρη σχετικισμό. Αναγνωρίζει ότι τα «υπερβατικά αντικείμενα» δύσκολα θα γίνονταν αποδεκτά σήμερα αν παρουσιάζονταν ως απολύτως διανυγής και κατανοητά με βεβαιότητα από τον λόγο. Η γνώση είναι αθεράπευτα ιστορική και εντοπισμένη. Δεν διαθέτει ένα απόλυτο σημείο θέασης το οποίο θα μας έδινε πρόσβαση στα αντικείμενα της γνώσης ανεξάρτητα από την ιστορία τους, τα ιδιαίτερα πλαίσια και τα όριά τους (Cooke, 2006: 122, 131, 187). Αλλά θα πρέπει να αποκρούσουμε ομοίως έναν άνευ όρων σχετικισμό καθώς αυτός ανάγει εν τέλει τις ηθικές κρίσεις σε αυθαίρετες προτιμήσεις ή στρατηγικά συμφέροντα (Cooke, 2006: 23, 80-81). Η προβολή μιας υπερβατικής ιδέας για την «καλή κοινωνία», η οποία υπερβαίνει κάθε πεπερασμένη αναπαράσταση, καθιστά δυνατή την αξιολόγηση των διαφορετικών απεικονίσεων του αγαθού στη βάση επιχειρημάτων, ανάλογα με την ποιότητα του ηθικού προσανατολισμού τον οποίο παρέχουν και τη δύναμη με την οποία φωτίζουν το υπερβατικό αντικείμενο (Cooke, 2006: 120-125, 130). Το χάσμα ανάμεσα στο υπερβατικό αγαθό και τις αναπαραστάσεις του είναι ανεξάλειπτο, αλλά μπορεί να μειωθεί. Η διαφορετική ικανότητα των οντολογικών εικόνων να γεφυρώσουν την απόσταση μεταξύ του αγαθού και των αναπαραστάσεών του θα πρέπει να αξιολογείται μέσα από μια ανοικτή δημόσια συζήτηση. Ο ελεύθερος δημόσιος διάλογος καθιστά εφικτή μια μη αυταρχική αξιολόγηση των κανόνων με επιχειρήματα που ξεπερνούν επιμέρους πλαίσια αλλά παραμένουν ωστόσο διανεύσιμα (Cooke, 2006: 130-131, 147-149).

Το σχέδιο της Cooke για μια μη θεμελιωτική κριτική η οποία θα επανέφερε στοιχεία μιας ισχυρής θεμελίωσης ταλανίζεται από τις εγγενείς αστάθειες τέτοιων επιχειρημάτων. Πώς θα μπορούσε κανείς να κρίνει αντιμαχόμενες ερμηνείες του υπερβατικού αντικειμένου χωρίς να ανατρέχει πάλι σε μια απόλυτη βάση της αλήθειας και του αγαθού την οποία μπορούμε να γνωρίσουμε με βεβαιότητα; Κάθε επίκληση υπερβατικών ιδεών που δεν είναι δυνατό να γίνουν γνωστές αντικειμενικά, έστω και εν μέρει, είναι μια επίκληση σκοτεινών και αβέβαιων ιδεών. Τέτοια «αντικείμενα» δεν θα μπορούσαν να μας εφοδιάσουν με ένα οικουμενικό κριτήριο για ορθολογικά επιχειρήματα και αξιολογήσεις πέρα από συγκεκριμένα ιστορικά και κοινωνικά περιβάλλοντα. Η Cooke ισχυρίζεται ότι το υπερβατικό αντικείμενο μπορεί να εκπληρώσει τον ρόλο που του αναθέτει γιατί δεν είναι τελείως άγνωστο. Επιμέρους αναπαραστάσεις του μπορούν να συλλάβουν διάφορες πτυχές του αντικειμένου και να το προσεγγίσουν (Cooke, 2006: 122, 148). Αλλά πώς θα μπορούσε να αποτιμηθεί κανείς τέτοιους ισχυρισμούς χωρίς μια σαφή και στέρεη γνώση της υπερβατικής ιδέας; Και αν μπορούμε να αναγνωρίσουμε

με βεβαιότητα στοιχεία, έστω, της υπερβατικής αλήθεια, μια τέτοια υπόθεση δεν αποκαθιστά την παραδοσιακή αντίληψη για τη γνώση με αντικειμενική θεμελίωση και έσχατες εγγυήσεις;

Η προσήλωση της κριτικής σκέψης σε ένα υπερβατικό X το οποίο ξεπερνά τις πεπερασμένες αναπαραστάσεις του μπορεί να υψώσει δογματικούς φραγμούς στον αναστοχασμό. Για να μπορέσει το X να λειτουργήσει ως κριτήριο αξιολόγησης θα πρέπει οπωσδήποτε να προσδιοριστούν ορισμένα συστατικά του περιεχομένου του, να διατυπωθούν δηλαδή ορισμένες απόλυτες αλήθειες. Αν το X διαφεύγει τελείως της σύλληψης, θα ήταν αδύνατο να σταθμίσουμε την εγκυρότητα των διαφορετικών του αναπαραστάσεων. Επιπλέον, ένα πρότυπο κριτικής που είναι προσανατολισμένο σε μοναδικά υπερβατικά αντικείμενα επιφέρει, ως τέτοιο, ιδιαίτερες συνέπειες στον προσανατολισμό της σκέψης και της δράσης. Μετασχηματίζει, για παράδειγμα, την αντιπαράθεση ανάμεσα σε διαφορετικές ερμηνείες του αγαθού σε έναν αγώνα για την καθιέρωση μίας και μοναδικής αλήθειας. Τι είδους ηθικές σχέσεις υποδαυλίζει αυτή η πολιτική της αλήθειας ανάμεσα στους διάφορους ανταγωνιστές και ποιες πρακτικές αναστοχασμού εκτρέπει μέσα σε κάθε ανταγωνιστή; Αν προσκολλούνταν σε ένα άπειρο υπερβατικό X, ο κριτικός λόγος θα απέκλειε αυτή τη διερώτηση και τον ανοικτό λογισμό.

Αγωνισμός και η ηθική της ελευθερίας

Το εγχείρημα μιας έλλογης υπεράσπισης του ιδανικού της ελευθερίας που βρίσκεται στην καρδιά της αγωνιστικής κριτικής μπορεί να αποτελέσει μια κρίσιμη δοκιμή για την ικανότητα της τελευταίας να υποστηρίξει θέσεις και αξίες χωρίς να εδράζεται σε καθολικά και αδιαμφισβήτητα θεμέλια.

Ο αγωνιστικός λόγος δεν θα ανατρέξει σε αναντίρρητες αρχές ούτε θα επιδιώξει να αποδείξει την ακατάμαχητη αλήθεια της αξίας της ελευθερίας. Σε πολιτισμικά περιβάλλοντα που εμφορούνται από φιλελεύθερους και δημοκρατικούς αξιακούς προσανατολισμούς θα προσπαθήσει να συνομιλήσει με τον ιστό των αξιολογικών κρίσεων που συνηγορούν υπέρ της ελευθερίας. Αυτές μπορούν να ξεκινούν από τη λαϊκή κυριαρχία και την αξιοπρέπεια του προσώπου, την οποία προασπίζουν τα ατομικά δικαιώματα, και να εκτείνονται ως τα επιτεύγματα της επιστήμης, της τέχνης και της φιλοσοφίας που ευνοούνται από θεσμούς ίσης ελευθερίας.

Συναφή επιχειρήματα μπορούν επίσης να αναφέρονται σε κοινωνικές αντιλήψεις για την ανθρώπινη ικανότητα δράσης, οι οποίες υποθέτουν ότι τα άτομα είναι σε θέση να κατευθύνουν ενεργά τη σκέψη και τη δράση τους. Επίσης, το «γεγονός του πλουραλισμού», που απορρέει από τις εγγενείς δυσκολίες σύγκλισης των προσώπων σε μια μοναδική κοσμοαντίληψη ή ηθική, καθιστά την ελευθερία της επιλογής μια εύλογη απάντηση στα πρακτικά διλήμματα που ανακύπτουν και ένα πιθανό σημείο γενικής συναίνεσης υπό συνθήκες διαφοράς και ανταγωνισμού. Οι ιστορικές διαδικασίες εξάρθρωσης των παραδόσεων, οι οποίες έχουν διαβρώσει τη θρησκευτική και άλλες πίστεις, αυξάνουν τις πιέσεις που ασκούνται στα άτομα για να σχηματίσουν τα δικά τους πλαίσια κατανόησης και να χαράξουν τον δικό τους δρόμο μέσα σε μεταβαλλόμενες, αβέβαιες και περίπλοκες περιστάσεις.

Σε κοινωνικά πλαίσια που δεν είναι φιλελεύθερα-δημοκρατικά, θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε τοπικές διαθέσεις και αντιλήψεις που τυχαίνει να συνάδουν εν μέρει με τις προηγούμενες, όπως μια αναγνώριση της σημασίας που έχει η ενδυνάμωση των ατόμων στην οποία συντελεί η ελευθερία. Θα μπορούσαμε επίσης να επιδιώξουμε ενεργά την καλλιέργεια κοινωνικών ευαισθησιών υπέρ της ελευθερίας ανασχηματίζοντας ήδη υπάρχουσες αξίες, ενθαρρύνοντας τον σκεπτικισμό γύρω από τις απόλυτες αλήθειες ή διαφημίζοντας τα θέλητρα των πρακτικών της ελευθερίας μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα.

Ελλείψει, ωστόσο, έσχατων εγγυήσεων και αιώνιων οικουμενικών αληθειών, δεν υπάρχει καμία βεβαιότητα ότι το ένα ή το άλλο επιχείρημα θα μπορέσει κερδίσει την έλλογη συγκατάθεση των άλλων. Ακόμη κι όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο, δεν συνιστά μια οριστική επικύρωση της αλήθειας του. Τα έλλογα επιχειρήματα που είναι δυνατό να διατυπωθούν για κάθε αξιακή επιλογή δεν είναι ποτέ απολύτως ασφαλή και κατοχυρωμένα απέναντι σε μελλοντικές προκλήσεις. Κάθε κανονιστική δέσμευση έχει τις ρίζες της έτσι σε μια πράξη επιλογής η οποία δεν είναι απολύτως θεμελιωμένη, χωρίς να στερείται τελείως λόγων και λογικής. Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο λόγος που έχει απογυμνωθεί από ακλόνητα αντικειμενικά θεμέλια είναι αθεράπευτα αυθαίρετος και μετέωρος στη βάση του. Αλλά αυτή η εντύπωση ελέγχεται αν λάβουμε υπόψη τα γνωρίσματα του αγωνιστικού λόγου, τον σκεπτικισμό του απέναντι στις τελικές αλήθειες και τη διάθεσή του να εξετάσει κριτικά οποιοδήποτε αξίωμα. Η ελευθερία ως άνευ όρων διερώτηση, αναθεώρηση και ενδεχόμενη αλλαγή είναι εγγενές συστατικό της ριζοσπαστικής κριτικής σκέψης. Ο αγωνιστικός λόγος δεν θα μπορούσε να απαρνηθεί την ελευθερία του να αμφιβάλλει, να συγκρούεται, να αναθεωρεί και να μετασχηματίζει χωρίς να εγκαταλείψει τον δικό του αγωνισμό και την ιδιαίτερη ορθολογικότητά του. Συνεπώς, όταν υπερασπίζεται την ελευθερία, υπερασπίζεται τον εαυτό του. Πώς θα μπορούσε, λοιπόν, στην πράξη ο κριτικός στοχασμός να προασπιστεί τις καταστατικές του αξίες όταν έχει αποκηρύξει τα απόλυτα θεμέλια;

Πέρα από τα ποικίλα ιστορικά επιχειρήματα για τις αρετές του κριτικού λόγου, ο αναστοχασμός μετά την κριτική των ισχυρών θεμελιών μπορεί να επιστρατεύσει μια σειρά συλλογισμών που επισημαίνουν τα όρια του λόγου και το αμφιλεγόμενο όλων των αντιλήψεων και των παραδοχών αναφερόμενοι στην περατότητα, τη διαψευσιμότητα, τον πλουραλισμό και τον εποικοδομητικό χαρακτήρα της ριζοσπαστικής κριτικής. Αμφισβητώντας με επιχειρήματα τη δυνατότητα της θεμελίωσης τελικών αληθειών, η σκέψη δικαιολογεί την επιμονή της να διαφυλάσσει την ελευθερία της να αναθεωρεί κάθε θέση και κάθε αξία και να διατυπώνει αποκλίσεις, προσωρινές απαντήσεις. Η παραδοχή ότι ο εύλογος σκεπτικισμός, οι πρακτικές του συλλογισμού και τα υπό αίρεση συμπεράσματα του αγωνιστικού λόγου δεν διαθέτουν ακλόνητες αντικειμενικές εγγυήσεις δεν απαλλάσσει τους αντιπάλους του από την απαίτηση να αντικρούσουν τις θέσεις του με πειστικά επιχειρήματα. Ούτε σημαίνει ότι όσοι ασπάζονται τον αγωνιστικό λόγο θα ήταν πρόθυμοι να ενστερνιστούν αστόχαστα κάθε άποψη που αντιμάχεται τις πεποιθήσεις και τις αξίες τους.

Η άρνηση, ωστόσο, των αδιαμφισβήτητων αρχών σημαίνει ότι ο στοχασμός αρνείται επίσης να αναγορεύσει τη «δόξα» του σε δόγμα. Η ριζικά αναστοχαστική του διάθεση κάνει τον αγωνιστικό λόγο πρόθυμο να συζητά ξανά και ξανά τις βασικές του υποθέσεις, τους κύριους προσανατολισμούς του, την ίδια του τη σημασία και αξία. Αυτό το ήθος του λόγου μπορεί να συνδυάσει, λοιπόν, την ικανότητα και τη βούληση να υπεραμυνθεί των θέσεών του με μια διάθεση σεβασμού του δικαιώματος των οπαδών των ισχυρών αντικειμενικών θεμελιών ή άλλων αντιπάλων του να υποστηρίξουν τις δικές τους αντιλήψεις. Μια αναστοχαστικότητα που αποτρέπει αυταρχικές συμπεριφορές και μια συναφής προθυμία για διαπραγματεύσεις ώστε να εξασφαλίζονται διευθετήσεις που προστατεύουν τα δικαιώματα όλων υποδηλώνουν τις ηθικές αρετές μιας κριτικής σκέψης η οποία δεν υποκλίνεται σε καμία καθιερωμένη αλήθεια.

Ηθικά διλήμματα της αγωνιστικής ελευθερίας

Μια ειδικότερη κριτική ένσταση στην αγωνιστική ελευθερία, που άπτεται των «σχετικιστικών κινδύνων» της και έχει επαναληφθεί κατά κόρον, είναι ότι σε αυτή την πρακτική της ελευθερίας τα αυτόνομα άτομα δεν δεσμεύονται από αντικειμενικούς ή παραδοσιακούς κανόνες που θα τα υποχρέωναν να σέβονται τον άλλο στη διαγωγή τους. Στην πραγματικότητα, η αγωνιστική αυτοδημιουργία μοιάζει με μια συνταγή αυθαιρεσίας και ναρκισσιστικής μέριμνας για τον εαυτό. Η μορφή του άλλου μόλις και μετά βίας εμφανίζεται στον ηθικό της ορίζοντα. Αυτή είναι η τυπική κριτική που ασκείται στην «ηθική της ύπαρξης» του Foucault (McNay: 1994, 152-153, 158, Han, 2000: 148, O'Farrell, 1989: 128-129). Η έμφαση που δίνει στον πειραματισμό και την εξέγερση κατά των καθιερωμένων κοινωνικών κανόνων εγείρει ακόμη μεγαλύτερες δυσκολίες καθώς στρέφει τα άτομα ενάντια στους υπάρχοντες κοινωνικούς δεσμούς και θεσμούς για να βάλει στη θέση τους ιδιοσυγκρασιακές επιλογές και νέες διαφορές.

Αυτή η κριτική απειλεί να καταστήσει την αγωνιστική αυτονομία αδιάφορη, στην καλύτερη περίπτωση, ή εχθρική, στη χειρότερη, προς τη δημοκρατική πολιτική. Αν υποδαυλίζει τη σύγκρουση, αφενός, και τρέφει το ενδιαφέρον του εαυτού για τον εαυτό του και την αδιαφορία για τον άλλο, αφετέρου, η ριζοσπαστική αυτοδημιουργία μπορεί να θέσει σε κίνδυνο τις εξισωτικές αξίες της δημοκρατίας που απαιτούν τον σεβασμό για τις ανάγκες και τις ελευθερίες όλων. Ο τρόπος που ορίζει την αυτονομία θα μπορούσε να τροφοδοτήσει μια υπονομευτική αντίθεση ανάμεσα στους δύο άξονες της κοινωνικής χειραφέτησης, την ελευθερία και την ισότητα. Ένα πολίτευμα όπως η δημοκρατία, το οποίο θεσπίζει ταυτόχρονα και τις δύο αυτές αρχές, θα δυσκολευόταν να τις προάγει παράλληλα στη συνταγματική και καθημερινή του τάξη. Από μια τέτοια σκοπιά, οι ιδέες για την ελευθερία που εισέφεραν ο Καστοριάδης, ο Foucault, ο Unger και θεωρητικοί τους συνοδοιπόροι είναι εύλογο να απορριφθούν ως αδόκιμες και ακατάλληλες σε πολιτικό ή κοινωνικό επίπεδο. Η αυτοδημιουργία θα έπρεπε ίσως να παραμείνει ένα προσωπικό ιδανικό και πείραμα το οποίο θα περιοριζόταν στην ιδιωτική ζωή των ατόμων, όπως έχει επιμείνει ο Richard Rorty (1989: 83-95, 120), ή θα πρέπει απλώς να αποκηρυχθεί ως ιδεώδες της ελευθερίας.

Για να υπεραμυνθούμε της αναστοχαστικής αυτοσυγκρότησης ως ενάρετης ερμηνείας της αυτονομίας θα πρέπει να απαντήσουμε σε αυτές τις ενστάσεις. Το επιχείρημα ως εδώ έχει προσπαθήσει να δείξει ότι πρόκειται για μια χειραφετητική αντίληψη για την ατομική ελευθερία. Η ίδια έννοια, ωστόσο, είναι στενά συνυφασμένη με μια ζωτική διάσταση της πολιτικής της ελευθερίας. Η ελευθερία της εξέγερσης ενάντια στους παραδομένους κανόνες εμπεριέχεται στη συντακτική εξουσία των πολιτών ως κυρίαρχου λαού. Αν το σύνολο των πολιτών είναι οι κυρίαρχοι νομοθέτες, τότε δικαιούνται να επικρίνουν και να αναθεωρήσουν κάθε δεδομένο νόμο. Ασκώντας μια τέτοια κριτική και δημιουργική ελευθερία, τα εργατικά και τα φεμινιστικά κινήματα (μεταξύ άλλων) κατόρθωσαν να κλονίσουν ή να ανατρέψουν κατεστημένες δομές κυριαρχίας και ανισότητας. Η αγωνιστική ελευθερία είναι λοιπόν μια εγγενής διάσταση της πολιτικής ελευθερίας αλλά και ένας ισχυρός

μοχλός για την επέκταση της ίσης ελευθερίας. Το επιχείρημα που θα εξυφάνουμε στην συνέχεια υποστηρίζει ότι η κριτική «επιπόνηση» του εαυτού δεν απειλεί την ίση ελευθερία επειδή εγγενείς διαθέσεις και διαγωγές της συντηρούν τον σεβασμό για τα ίσα δικαιώματα των άλλων.

Η πολιτική του ανταγωνισμού και της διαπάλης συσχετίζεται συχνά με τον Καρλ Σμιτ (1996) και την αντιπαράθεση φίλου-εχθρού, την οποία τοποθετεί στην καρδιά του πολιτικού. Άλλες όμως αναγνώσεις της αγωνιστικής ελευθερίας έχουν επηρεαστεί περισσότερο από τον Foucault (Tully, 1999), και στα προηγούμενα κεφάλαια εγκύψαμε στο έργο του Καστοριάδη. Το επιχείρημα που ακολουθεί, εμπνέεται από το ιδιαίτερο σχήμα της αγωνιστικής αυτονομίας που ανασυνθέσαμε αντλώντας από τη σκέψη και των δύο τελευταίων στοχαστών. Θα προσπαθήσουμε να φωτίσουμε μια ιδιαίτερη ηθική που ενυπάρχει στη ριζοσπαστική αυτοδημιουργία, στις θεμελιώδεις υποθέσεις της και τις χαρακτηριστικές πρακτικές της, μια ηθική που μπορεί να τη θέσει στην υπηρεσία των ίσων ελευθεριών. Δεν διατείνεται κανείς ότι η ιστορία και η ζωή τεκμηριώνουν πέραν πάσης αμφιβολίας τις συνάψεις και τις συνεπαγωγές που ιχνηλατούμε. Το επιχείρημα υπέρ της αγωνιστικής ελευθερίας θα στηριχθεί σε κοινές εμπειρίες και συλλογιστικές των δημοκρατικών κοινωνιών και χειραφετητικών κινημάτων.

Ο αναστοχαστικός και δημιουργικός αυτο-σχηματισμός εμπερικλείει ως ήθος δυνάμεις ικανές να ανακόψουν ορμές και διαθέσεις οι οποίες στρέφονται κατά των ίσων δικαιωμάτων των άλλων. Αλλά δεν υπόσχεται μια πλήρη εναρμόνισή του με την ίση ελευθερία όλων. Η διαφορά, η διαφωνία και η δυσαρμονία αποτελούν συμφυή στοιχεία αυτού του ήθους της ελευθερίας, το οποίο, επειδή είναι ανοικτό και διατρέχεται από εντάσεις, θα πρέπει να πλαισιώνεται από ένα σύνταγμα που κατοχυρώνει τις ίσες ελευθερίες όλων των πολιτών. Το συνταγματικό πλαίσιο μπορεί να προστατεύσει την ανοικτή αυτοδημιουργία από εσωτερικές της ορμές και τάσεις που θέτουν σε κίνδυνο σημαντικές της προϋποθέσεις. Η συντεταγμένη πολιτική δεν είναι ασύμβατη με την αγωνιστική ιδέα περί ελευθερίας, εφόσον οι πολιτικοί θεσμοί επιτρέπουν ανακλαστικά την πολιτική τους επερώτηση και αναθεώρηση, εφαρμόζοντας ενδεχομένως ειδικές διαδικασίες, όπως μια δισδιάστατη διαδικασία νομοθέτησης, η οποία μπορεί να αποτρέψει την παραβίαση των ίσων βασικών δικαιωμάτων θέτοντας αυστηρότερους όρους (π.χ. αυξημένες πλειοψηφίες) για την αλλαγή της λίστας των βασικών ελευθεριών και των ερμηνειών τους ή την κατ' εξαίρεση αναστολή της.

Η ηθική της αγωνιστικής αυτοδημιουργίας

Οι ελευθερίες του Καστοριάδη, του Foucault και ομοϊδεατών τους έχουν ένα συγκεκριμένο οντολογικό υπόβαθρο. Οι κανόνες, οι αξίες και οι κοινωνικές σχέσεις θεωρούνται μη αναγκαία προϊόντα της ανθρώπινης ιστορίας. Τα δρώντα υποκείμενα είναι προικισμένα με μια ικανότητα για νέες επινοήσεις η οποία τεχνουργεί ποικίλες νέες πρακτικές, πράγματα και σκοπούς. Εφόσον εμφορούνται από τέτοιες οντολογικές υποθέσεις, τα υποκείμενα της ελευθερίας περιμένουν ότι θα συναντήσουν στον κόσμο μια πληθώρα αξιών, πεποιθήσεων και μορφών ζωής. Θεωρούν πιθανόν ότι θα βρεθούν αντιμέτωποι με απροσδόκητες, άγνωστες πρακτικές και ιδέες. Επίσης, στα μάτια τους, κανένα επιμέρους σχήμα ύπαρξης δεν θα διαθέτει απόλυτη αξία.

Αυτές οι προδιαθέσεις υποθάλλουν τον σεβασμό για τις ίσες ελευθερίες στο μέτρο που υποσκάπτουν αποκλειστικές ιεραρχίες και απόλυτες διακρίσεις. Τα αυτόνομα υποκείμενα δεν πιστεύουν ότι η δική τους αντίληψη για τον κόσμο είναι η μόνη που έχει νόημα ενώ όλες οι άλλες είναι παράξενες, κατώτερες, διεστραμμένες, κακές ή άπιστες (Καστοριάδης, 1995: 160-161). Η κοσμοθεωρία τους είναι ένα αποκύημα της ανθρώπινης σκέψης, της φαντασίας και των ιστορικών περιστάσεων, και δεν έχει απόλυτο κύρος, επειδή, από την οντολογική τους σκοπιά, οι τρόποι της σκέψης και της ύπαρξης δεν υπαγορεύονται από τη φύση και τον οικουμενικό λόγο (ή τον Θεό). Απεναντίας, η ανθρώπινη σκέψη και πράξη, όπως εκδιπλώνονται σε διαφορετικές και μεταβλητές συνθήκες, αποκρυσταλλώνουν συμβατικές μορφές ύπαρξης και σκέψης οι οποίες μπορούν να διαφοροποιούνται σε μεγάλο βαθμό. Η βαθύτερη επίγνωση του τεχνητού στοιχείου και της μεταβλητότητας της ανθρώπινης ζωής οδηγεί εύλογα τους φορείς της αυτονομίας στην απόρριψη της ιδέας ότι υπάρχουν μοναδικά πρότυπα ανθρώπινης κανονικότητας ή υπεροχής. Θα ήταν διατεθειμένοι, συνεπώς, να αντιμετωπίσουν τις διαφορές ως εναλλακτικές δυνατότητες παρά ως αποκλίσεις από τον καθολικό κανόνα οι οποίες θα έπρεπε να συμμορφωθούν με τον κανόνα ή να εξαλειφθούν (Connolly, 1995: 89, 196-197, Benedict, 2001: 80-89). Εν ολίγοις, οι αντίληψεις, οι προσδοκίες και οι προδιαθέσεις τους μπορούν να κάνουν τα αυτόνομα υποκείμενα πιο δεκτικά προς την ετερογένεια της ζωής και πιο πρόθυμα να αναγνωρίσουν το ίσο δικαίωμα των άλλων να υπάρχουν ως άλλοι.

Ο σύγχρονος φιλελευθερισμός έχει διαγνώσει αυτές τις εννοιολογικές, ηθικές και οντολογικές συνάψεις. Ο ύστερος Rawls (1996: 36) υπογραμμίζει ότι υπό συνθήκες ελευθερίας αναφύεται συνήθως μια ποικιλομορφία συγκρουόμενων, ασυμφιλίωτων και εύλογων δογμάτων ή φιλοσοφιών ζωής. Η ανθρώπινη σκέψη και

πράξη γεννά διαφορές. Ο Rawls περιμένει από τα φιλελεύθερα άτομα να λάβουν υπόψη αυτό το γεγονός ώστε να ενστερνιστούν ένα ήθος φιλελεύθερης αμοιβαιότητας. Στη σκέψη και τη συμπεριφορά τους, τα έλλογα πρόσωπα πρέπει να αναγνωρίζουν τις εγγενείς ροπές του ανθρώπινου λόγου που τείνουν στις αποκλίσεις και τις διαφωνίες. Ως εκ τούτου, θα πρέπει να θεωρούν παράλογη την καταστολή των διαφορετικών ιδεών, εφόσον οι αντίπαλες ιδέες δεν επιδιώκουν να επιβληθούν με βίαια μέσα (Rawls, 1996: 60).

Επιπλέον, είναι κοινός τόπος ότι οι νεωτερικές δημοκρατικές κοινωνίες διακρίνονται από την «απομάγευση» των θρησκευτικών και παραδοσιακών κόσμων, τον πλουραλισμό στις φιλοσοφικές, πολιτικές και άλλες πεποιθήσεις, τις αντιπαραθέσεις μεταξύ πολλαπλών διαφορών, την ανάμειξη διαφορετικών πολιτισμών (Rawls, 1996: xxvi-xxvii, Larmore, 1996: 151, 168-169). Τέτοιες συνθήκες ευνοούν τη διάχυση μιας ιστορικοκιστικής συνείδησης που εκλαμβάνει τις ανθρώπινες στάσεις και αντιλήψεις ως μεταβλητές και συμβατικές. Είναι εύλογο λοιπόν να υποθέσουμε ότι αν ένα πλήθος πολιτών στις σύγχρονες δημοκρατίες διαπνέονται από μια αξιακή προσήλωση στον πλουραλισμό, τη διαφωνία και τα ίσα δικαιώματα των διαφορών, αυτοί οι αξιακοί προσανατολισμοί τρέφονται από τη νεωτερική κοσμοαντίληψη και μαρτυρούν τις ηθικές διαθέσεις που απορρέουν από μια ιστορικοκιστική οντολογία η οποία πρεσβεύει ότι πηγή των αντιλήψεων, των κοινωνικών δομών και των αξιών είναι η δράση και η δημιουργικότητα των ατόμων και των κοινωνιών.

Οι ίδιες ηθικές κλίσεις πορίζονται δύναμη και πνεύμα από ένα άλλο αξονικό γνώρισμα της αγωνιστικής ελευθερίας: τη δραστηριότητα της αυτο-κριτικής και της αποστασιοποίησης από τον εαυτό. Μια ισχυρή πρόσδεση του υποκειμένου στις αξίες του λόγω του ότι είναι καθολικά έγκυρες ή ανώτερες υποθάλλει την επιθυμία της επιβολής αυτών των αξιών στον άλλο ή της πρόταξης αυτών των αξιών ως καθολικών κριτηρίων του ορθού και του αγαθού με το οποίο θα πρέπει οι πάντες να συμμορφωθούν. Εν αντιθέσει, μια αναστοχαστική στάση προς τις πεποιθήσεις του εαυτού, μια διάθεση υποβολής τους σε έλεγχο και αναθεώρηση, διαβρώνει τις άκαμπτες προσκολλήσεις. Η αναστοχαστικότητα τείνει να απομακρύνει το υποκείμενο από τις πεποιθήσεις και τις αξίες του παρόντος αντιμετωπίζοντάς τες στην πράξη με τη λογική ότι στερούνται ισχυρών θεμελιών, ενδέχεται να είναι προβληματικές ή ιστορικά σχετικές και υπόκεινται σε αλλαγή. Η αυτοκριτική σκέψη μπορεί συνεπώς να ενθαρρύνει την τάση όχι απλώς να ανεχόμαστε τις διαφορετικές θέσεις, αλλά και να τις εξετάζουμε με προσοχή για να ελέγχουμε τις δικές μας πεποιθήσεις ή για να διερευνήσουμε την αξία άλλων απαντήσεων σε καθημερινές δυσκολίες και θεμελιώδεις απορίες της ζωής, εφόσον δεν είμαστε απολύτως βέβαιοι για την εγκυρότητα των δικών μας απαντήσεων (Connolly, 1995: 26-27, 39-40, Montaigne, 1958: 87-88, 355-356). Οι στάσεις και οι λογικές αυτές μπορούν να εκθρέψουν μια ορισμένη ταπεινότητα του εγώ και είναι πιθανόν να διαμορφώσουν προσωπικότητες που αποδέχονται την ίση ελευθερία των άλλων να υπάρχουν και να εκδηλώνουν την ιδιαιτερότητά τους.

Η σημασία που δίνει η αγωνιστική ελευθερία στη δημιουργική δράση συνδύαζεται με την σκεπτικιστική της αυτο-συγκράτηση. Από κοινού τα δύο αυτά στοιχεία μπορούν να υποσκάψουν βαθύτερα τον εγωισμό και τη δογματική επιμονή. Ίσως δεν θέλει κανείς να φτάσει τόσο μακριά όσο ο George Kateb (1992: 244-252) και να ταυτίζεται με τους άλλους θεωρώντας ότι πραγματώνουν διαφορετικές δυνατότητες του εαυτού, τις οποίες δεν έχει ακόμη εκπληρώσει ή και δεν θα μπορέσει ποτέ να εκπληρώσει. Αλλά ο εαυτός μπορεί να περιβάλει με αξία άλλους τρόπους ζωής βλέποντάς τους ως διαφορετικές εκδηλώσεις μιας κοινής ικανότητας για ανθρώπινη αυτοδημιουργία η οποία είναι εγγενώς ανοικτή στα αποτελέσματά της. Είναι φανερό, επίσης, ότι μια εντονότερη επιθυμία εξερεύνησης άλλων δυνατοτήτων διασαλεύει τις καθηλώσεις της επιθυμίας και διαταράσσει τη δογματική προσκόλληση σε επιμέρους ιδέες. Τείνει έτσι να μειώνει ή να συγκρατεί υπερβολικές τάσεις ατομικής αυτοπροβολής και επιμονής στις θέσεις του εαυτού οι οποίες υποκινούνται από εδραία πάθη και φονταμενταλιστικές πίστεις. Χωρίς να εξαλείφουν τελείως τη δύναμη της επιμονής που διακρίνει μια αυτόνομη βούληση, η ευκινησία και η ευλυγισία συνεπιδρούν και λειτουργούν ανασχετικά, βοηθώντας το υποκείμενο να κάμψει την εμμονή του στις επιθυμίες και τις ιδέες του όταν αυτή συγκρούεται με τα νόμιμα δικαιώματα των άλλων.

Τέλος, οι συστατικές πρακτικές της κριτικής αυτοδημιουργίας με τον τρόπο του Foucault και του Καστοριάδη υποστηρίζουν τη δικαιοσύνη και την ελεύθερη αλληλεπίδραση. Τα υποκείμενα που έχουν ασκηθεί στον έλεγχο και την αμφισβήτηση του εαυτού έχουν μάθει να αποστασιοποιούνται από τις ιδιαίτερες σκοπιές τους και να αντικρίζουν τα πράγματα υπό το πρίσμα άλλων αξιών και υποθέσεων. Συνεπώς, όταν λαμβάνουν μέρος σε πολιτικές διαδικασίες που αποσκοπούν στην ικανοποίηση των αναγκών όλων των συμμετεχόντων, είναι ικανότερα να αχθούν σε μια ευρύτερη θεώρηση των πραγμάτων και να κατανοήσουν τις έγνοιες και τα συμφέροντα των άλλων. Ταυτόχρονα, το άνοιγμα στον αυτομετασχηματισμό που εμπεριέχει η αγωνιστική ελευθερία επιφέρει μια ετοιμότητα να τροποποιήσουμε τις προτιμήσεις του εαυτού. Έτσι γίνεται ευκολότερος ο συμβιβασμός με διαφορετικές σκοπιές όταν μια κοινή απόφαση και διευθέτηση απαιτούν την αναθεώρηση των δικών μας διεκδικήσεων. Αυτή η ετοιμότητα είναι ο καταλύτης που επιτρέπει σε όσους μετέχουν σε πολι-

τικές διαβουλεύσεις να καταλήγουν σε ελεύθερες συμφωνίες με τους αντιπάλους τους ή να λαμβάνουν υπόψη και να ικανοποιούν νέα αιτήματα μετασχηματίζοντας τις καθιερωμένες κοινωνικές ρυθμίσεις. Από κοινού, η αναστοχαστικότητα και η ευελιξία υπηρετούν την προσπάθεια της σύστασης κοινωνικών ρυθμίσεων που θα ανταποκρίνονται καλύτερα στα αιτήματα όλων των ενδιαφερομένων μερών (Young, 2002: 51, Cohen, 1997: 74).

Οι ίδιες κλίσεις και ικανότητες είναι καθοριστικές για την προαγωγή της δικαιοσύνης σε πιο δυσχερείς καταστάσεις, όπου η επανόρθωση των αδικιών και η ικανοποίηση νέων αιτημάτων στο όνομα της ισότητας προϋποθέτουν σημαντικές αλλαγές στα κυρίαρχα κριτήρια και τους παραδοσιακούς θεσμούς. Από το 1960 και μετά ιδίως, φεμινιστικά, αντιρατσιστικά και ομοφυλοφιλικά κινήματα, μεταξύ άλλων, αγωνίστηκαν για να επέλθουν βαθιές μετατοπίσεις και ριζικές ανατροπές σε προαιώνιες προκαταλήψεις και κοινωνικές δομές. Για να βρουν από τους άλλους την ικανότητα απόκρισης που έχουν ανάγκη, οι αγώνες για την ίση ελευθερία χρειάζονται την προθυμία των άλλων μελών της κοινωνίας να αποδεχθούν τη νομιμότητα της κοινωνικής αμφισβήτησης, να αναμορφώσουν τα συμβατικά τους κριτήρια και να υιοθετήσουν νέες κανόνες διάδρασης και συνύπαρξης (Connolly, 1995: xv-xvι, 34, 98). Αυτή η προθυμία είναι εγγενής στον πλαστικό αυτοπροσδιορισμό, ο οποίος μπορεί να ευνοήσει έτσι όχι μόνον τον πλουραλισμό, αλλά και τη διεύρυνση της διαφοροποίησης και της ελευθερίας στις κοινωνικές σχέσεις.

Οι προτάσεις που διατυπώσαμε ως εδώ δεν ισχυρίζονται ότι η αγωνιστική αυτοδημιουργία συνεπάγεται αναγκαία μια προσήλωση στη δικαιοσύνη και την ισότητα, ούτε ότι θα μπορούσε να εγκαθιδρύσει μια κοινωνία όπου η ελευθερία του εαυτού δεν θα συγκρουόταν ποτέ με την ελευθερία του άλλου. Σε αυτό το καθεστώς ελευθερίας, ο εαυτός θέτει εν αμφιβόλω αντιλήψεις του εαυτού και του άλλου, και επιδίδεται σε νέες δοκιμές και πρακτικές που δεν συμμορφώνονται εκ των προτέρων με τις καθιερωμένες νοοτροπίες και τις κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις. Αλλά η ανάλυση ανέδειξε ορισμένα γνωρίσματα της αναστοχαστικής αυτοδημιουργίας που μπορούν να συντελέσουν στην ανάσχεση εγωιστικών ορμών και στην εμπέδωση κανόνων σεβασμού του άλλου. Αυτά τα στοιχεία σχεδιάζουν το περίγραμμα μιας απάντησης στους επικριτές εκείνους της αγωνιστικής αυτονομίας που τη μέμφονται ως εγγενώς ανήθικη και εγωιστική.

Το επιχείρημα για τις εξισωτικές αρετές της μπορεί να επιρρωθεί περαιτέρω. Το εν λόγω ήθος του ελευθεριακού αγωνισμού έχει τη δύναμη να στερεώσει την προσήλωση στα ίσα δικαιώματα όλων και να δικαιολογήσει έναν αυτοπεριορισμό της ελευθερίας για χάρη των άλλων. Και αυτό γιατί οι καθολικές ελευθερίες αποτελούν, μεταξύ άλλων, μια συνθήκη δυνατότητας για τη δημιουργική και κριτική αυτονομία του εαυτού.

Για να εκκινήσουμε αυτό το επιχείρημα, θα επανέλθουμε στο οντολογικό πλαίσιο και τα συστατικά της ελευθερίας όπως τα εννοούν ο Καστοριάδης, ο Foucault και οι συνοδοιπόροι τους. Κατ' αυτούς, τα αυτόνομα υποκείμενα δεν είναι κυρίαρχοι, αυτοδημιούργητοι δρώντες που ίστανται υπεράνω της κοινωνίας και της ιστορίας. Είναι πάντα και εξαρχής ενσωματωμένοι σε έναν ιστό σχέσεων και λόγων που προϋπάρχουν. Εξαρτώνται από συγκεκριμένους άλλους και την κοινωνία εν γένει για την επιβίωσή τους και την αμοιβαία τους ευδοκίμηση σε πολλαπλές υλικές, πνευματικές και συναισθηματικές διαστάσεις. Συνεπώς, στον βαθμό που οι ίσες ελευθερίες εγγυώνται τη δυνατότητα πολλών διαφορετικών ομάδων και ατόμων να επιδιώκουν την ευημερία και την πρόδοό τους, το υποκείμενο της αυτονομίας πρέπει να προασπίζεται τις καθολικές ελευθερίες για τον επιπλέον λόγο ότι τρέφουν το έδαφος της δικής του ζωής και ελευθερίας.

Περιττεύει, ίσως, να επισημάνουμε ότι μια κοινωνία που καθιερώνει ως ύψιστη αξία την ίση ελευθερία ενδέχεται να μην είναι ο μόνος δυνατός ή θεμιτός τρόπος επίτευξης της ανθρώπινης ευπραγίας. Αλλά υπάρχουν ορισμένοι ειδικότεροι λόγοι για τους οποίους τα υποκείμενα που αξιώνουν την αυτονομία τους, με την έννοια που της δίνεται εδώ, θα τιμούν τα ίσα δικαιώματα ως το προσφυέστερο πλαίσιο για τη δική τους ελεύθερη αυτοδιαμόρφωση.

Οι ίσες ελευθερίες συντείνουν στην πλήθυνση και τη διαφοροποίηση των ιδεών, των δραστηριοτήτων και των τρόπων ζωής (Rawls, 1996: xviii, xxvι, 36-37, Kateb, 1992: 30). Επιπλέον, η συγκρουσιακή πολλαπλότητα που ευδοκίμει υπό τέτοιες συνθήκες τροφοδοτεί και κινητοποιεί την κριτική αυτοδημιουργία. Γεμίζει μια δεξαμενή διαφορετικών, αντιτιθέμενων κρίσεων και αντιλήψεων από την οποία μπορούν να αντλήσουν οι δρώντες για να κρίνουν τους ηγεμονικούς κανόνες ή για να διαφύγουν από τις σημερινές τους ταυτότητες. Η σύγκριση και η αντιπαράθεση με διαφορετικές οπτικές μπορούν να ανασύρουν στην επιφάνεια ορισμένες από τις βαθύτερες προκαταλήψεις μας. Μπορούν επίσης να οξύνουν τη συνείδηση των συγκυριακών, μη αναγκαίων γνωρισμάτων του προσώπου μας φανερώνοντας την ύπαρξη άλλων δυνατοτήτων (Young, 1996: 127-128). Επιπλέον, όταν η κοινωνική αλληλεπίδραση ακολουθεί τους κανόνες της ίσης ελευθερίας, άλλα υποκείμενα δράσης μπορούν να φέρουν τον εαυτό μας αντιμέτωπο με διαφορετικές αντιλήψεις και να κλονίσουν τις συμβατικές μας βεβαιότητες (Young, 2002: 22-23, Connolly, 1995: 98). Τόσο ως ευρύτερο πλαίσιο και ως πραγματική κοινωνική διάδραση, ο συγκρουσιακός πλουραλισμός διαταράσσει την κρούστα της σύμβασης

Εν κατακλείδι, ένα καθεστώς κοινωνικής ελευθερίας έχει τρεις, τουλάχιστον, λόγους για να θέλει να κατοχυρώσει θεσμικά την αυτονομία στη συγκρουσιακή και δημιουργική της μορφή. Πρώτον, γιατί αυτή συνιστά μια δόκιμη και γόνιμη αντίληψη για την ελευθερία μετά την κριτική του υποκειμένου. Δεύτερον, γιατί αποτελεί μια θεμελιώδη πτυχή του πολιτικού αυτοπροσδιορισμού όπως αυτός έχει πραγματοποιηθεί ιστορικά. Η ελευθερία της αμφισβήτησης και της αναθεώρησης κοινωνικών νόμων εκφράζει την κυριαρχία του λαού ως ανώτατου νομοθέτη. Η ελευθερία ως ριζική κριτική και δημιουργικός αναπροσδιορισμός των ατόμων και των κοινωνικών σχέσεων εκδηλώνεται επίσης όταν κοινωνικές ομάδες καταφέρονται ενάντια σε κατεστημένα δεσμά ανισότητας και εμβαθύνουν έτσι τη δημοκρατία. Τρίτον, η εξισωτική πολιτική μπορεί να στηρίζεται στις κρίσεις, τις ευαισθησίες και τις δεξιότητες της αγωνιστικής αυτονομίας. Αυτές είναι ικανές να ενσταλάξουν στους πολίτες τη διάθεση να μεριμνούν για τις ανάγκες των άλλων και μπορούν να διευκολύνουν τη δημοκρατική επικοινωνία και διαβούλευση.

Τα υποκειμένα της αγωνιστικής αυτοσυγκρότησης είναι ικανά να συλλάβουν την ελευθερία ως ένα συλλογικό εγχείρημα που επιδιώκει να διαφυλάξει και να αναπτύξει την αυτονομία όλων μέσα από τη διαπάλη και τη συνεργασία. Αλλά ο εαυτός θα πρέπει και πάλι να υπερασπίζεται τις θέσεις του απέναντι σε άλλες θέσεις και να διαπραγματεύεται την επίτευξη προσωρινών και δυσχερών συμβιβασμών ανάμεσα στις εξισωτικές απαιτήσεις της πολιτικής συμφωνίας και τη διεκδίκηση των ελευθεριών του. Κατά συνέπεια, η μαχητική και αναστοχαστική αυτοδημιουργία θα πρέπει να διέπει μια ερμηνεία της ελευθερίας η οποία θα πλαισιώνεται πάντα ένα συνταγματικό σύστημα δικαιωμάτων με αυξημένες εγγυήσεις για τα δικαιώματα όλων. Αυτή η πλαισίωση οριοθετεί το εύρος των αποδεκτών διαφορών, αλλά οδηγεί σε έναν περιορισμό της αγωνιστικής ελευθερίας που είναι προς το συμφέρον της. Η ελευθερία της κριτικής, της ρήξης και της αλλαγής θα διατηρεί, ωστόσο, τη δυναμική της και θα διαθέτει αυξημένες ευκαιρίες για την άσκηση της αν οι όροι της βασικής δομής υπόκεινται πάντα σε αναθεώρηση. Υπ'αυτές τις συνθήκες, η ριζοσπαστική ελευθερία μπορεί επίσης να συνδράμει στην εμβάθυνση της ισότητας δίνοντας στους πολίτες την ελευθερία να αντιμάχονται σχέσεις υποτέλειας και να τις ανατρέπουν.

Απαντώντας στο ερώτημα από το οποίο ξεκινήσαμε, ένα πολίτευμα που καθιερώνει ταυτόχρονα την αγωνιστική ελευθερία και την ισότητα ως καταστατικές αρχές δεν θα ήταν πιο επιρρεπές σε τάσεις αυτοκαταστροφής εφόσον οι δύο αρχές του δεν είναι πλήρως αντίθετες μεταξύ τους ή αδιάφορες η μία για την άλλη. Τα αιτήματα της ισότητας μπορούν να επιστρατεύσουν στον αγώνα τους θεμελιώδη στοιχεία, δυνάμεις και αξίες του δημιουργικού αγωνισμού.

Συμπέρασμα

Ένας ορισμένος ύστερος νεωτερικός λόγος για την ελευθερία διακατέχεται από μια εντονότερη συνείδηση των ανθρώπινων ορίων, αλλά αντιτίθεται σε μια γενική και απόλυτη απάρνηση της νεωτερικής αυτονομίας. Η οξύτερη επίγνωση των ατελείωτων δεσμών που περιφράζουν και ποδηγετούν τη δράση μας συνιστά στάσεις και πρακτικές που αναμετρούνται με αυτά τα δεσμά και χαλαρώνουν τη μέγγενη τους. Για τον σκοπό αυτό, διάφοροι στοχαστές έχουν διατυπώσει νέες ερμηνείες της ελευθερίας που δίνουν κεντρική θέση στην πράξη ενός αναστοχαστικού υποκειμένου το οποίο σχηματίζει ενεργά τον εαυτό του. Το αυτόνομο υποκείμενο διερευνά τις κοινωνικές και ψυχικές συντεταγμένες της συμπεριφοράς του, τις ελέγχει κριτικά και αναμορφώνει, πιθανόν, τους κανόνες της αυτοκυβέρνησής του. Αλλά η αυτόνομη δράση δεν είναι πλέον μια φυσική κατάσταση ή μια συνθήκη που μπορεί να επιτευχθεί πλήρως. Αποτελεί πάντα ένα εκ των υστέρων κατόρθωμα, το οποίο εξαρτάται από μια διηγετική προσπάθεια και δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί. Όρια και καταναγκασμοί θα υφίστανται πάντα, αλλά είναι δυνατόν να απομειωθούν και να μετασχηματιστούν με τρόπους που είναι καινοφανείς και απροσδόκητοι. Ελευθερία είναι έτσι ο χώρος που διανοίγεται ανάμεσα στους πάντοτε παρόντες φραγμούς και την απροσδιόριστη δυνατότητα μετάθεσής τους.

Στο παρόν κεφάλαιο αρθρώσαμε ένα εγχείρημα εναντίον σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρήσεων που περιχαράκωνουν το υποκείμενο στους ορίζοντες του παρόντος. Σε πολιτικό επίπεδο, επαγγέλλονται μια κοινωνία συντηρητικού φιλελευθερισμού και συγκρατημένου φιλελευθερισμού, η οποία δεν δημιουργεί χώρο για διαφορετικές αξίες και δεν εμβαθύνει την ελευθερία και την ισότητα με δομικές αλλαγές. Ένα άλλο ρεύμα σκέψης, το οποίο εκπροσωπούν ο Foucault, ο Καστοριάδης και συγγραφείς με παρόμοιο πνεύμα, επεξεργάζεται μια εναλλακτική οπτική για την ελευθερία μετά την κριτική του αυτόνομου υποκειμένου. Η δική τους αντίληψη ενισχύει την αυτονομία αναδεικνύοντας την προοπτική νέων αρχών και επιμένοντας στην αναστοχαστική εξέταση θεμελιωδών ιδεών και προσανατολισμών, χωρίς εκ των προτέρων αποκλεισμούς. Η κρίσιμη ιδέα που εισηγείται δεν είναι ότι τα πάντα είναι δυνατά, αλλά ότι διαφορετικοί τρόποι, πράγματα και καταστάσεις είναι όντως δυνατά και ότι δεν μπορούμε να αποφανθούμε εκ των προτέρων με βεβαιότητα τι είναι δυνατό και τι

δεν είναι στο παρόν και το μέλλον.

Το επιχείρημα προσπάθησε, τέλος, να αντικρούσει την πλέον τυπική και επαναλαμβανόμενη μομφή εναντίον της αγωνιστικής αυτονομίας. Αυτή η ιδέα της ελευθερίας είναι ιδιαίτερα σημαντική και εποικοδομητική για μια αγωνιστική πολιτική η οποία αποβλέπει στη διαστολή της ελευθερίας των υποκειμένων να διαφοροποιούνται και να αμφισβητούν καθιερωμένες συμβάσεις και θεσμούς. Αλλά επιτρέπει επίσης στην αγωνιστική πολιτική να αποφεύγει καταστρατηγήσεις της ισότητας που είναι πιθανόν να προκύψουν από την έντονη έμφαση στη διαφορά και την ελευθερία του ατόμου. Μια κριτική σύλληψη της ελευθερίας με τους όρους που περιγράψαμε είναι σε θέση να εντείνει και να εμπεδώσει την προσήλωση στα ίσα δικαιώματα. Θα μπορούσε να συνεισφέρει έτσι στην καλλιέργεια ενός δημοκρατικού ήθους που διακονεί την ελευθερία παράλληλα με την ισότητα.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Barry, Brian (2001) *Culture and Equality*, Cambridge: Polity.
- Benedict, Ruth (2001) 'Anthropology and the Abnormal' στον τόμο P. K. Moser και T. L. Carson (επιμ.) (2001) *Moral Relativism. A Reader*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Benn, Stanley I. (1988) *A theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, Richard J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brown, Wendy (2005) *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton, Οξφόρδη: Princeton University Press.
- Butler, Judith (2002) 'What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue' στον τόμο D. Ingram (επιμ.) *The Political*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Cohen, Joshua (1997) 'Deliberation and Democratic Legitimacy' στον τόμο J. Bohman και W. Rehg (επιμ.) (1997) *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass., Λονδίνο: The MIT Press.
- Connell, Robert W. (1995) *Masculinities*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Connolly, William E. (1995) *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, Λονδίνο: University of Minnesota Press.
- Cooke, Maeve (2006) *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Dworkin, Gerald (1988) *The theory and practice of autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Flathman, Richard E. (2003) *Freedom and its conditions*, Νέα Υόρκη, Λονδίνο: Routledge.
- Foucault, Michel (1971) 'Nietzsche, Genealogy, History' στον τόμο M. Foucault (1984) *The Foucault Reader*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1982) 'The Social Triumph of the Sexual Will' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1984a) 'Ethics of the concern of the self as a practice of freedom' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1984b) 'Sex, Power, and the Politics of Identity' στον τόμο M. Foucault (2000) *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1984c) 'Space, Knowledge, and Power' στον τόμο M. Foucault (1984) *The Foucault Reader*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Foucault, Michel (1988) *Τι είναι Διαφωτισμός*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρασμος.
- Foucault, Michel (1989) *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 2ος: *Η χρήση των απολαύσεων*, μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδης, Αθήνα: Ράππας [Foucault, Michel (1984) *Histoire de la sexualité 2- L'usage des plaisirs*, Παρίσι: Gallimard].
- Foucault, Michel (1991) «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία» στον τόμο M. Φουκό (1991) *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. Α. Τρουλινού, Αθήνα: Ύψιλον.
- Foucault, Michel (1997) 'What is Critique' στον τόμο M. Foucault (1997) *The Politics of Truth*, επιμ. S. Lotringer και L. Hochroth, Semiotext(e).
- Gould, Carol (1996) 'Diversity and Democracy: Representing Differences' στον τόμο S. Benhabib (επιμ.) (1996) *Democracy and Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1990) *The Philosophical Discourse of Modernity*, μτφρ. F. Lawrence, Cambridge: Polity.
- Han, Béatrice (2002) *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*, μτφρ. E. Pile, Stanford: Stanford University Press.
- Kalyvas, Andreas (1998) 'Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy', *Constellations* 5: 2.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1985) *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης κ.α., Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1990) *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1991) *Philosophy, politics, autonomy*, επιμ. D.A. Curtis, Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1994) 'Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary' στον τόμο D.A.Curtis (επιμ.) (μτφρ.) (1997) *The Castoriadis Reader*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1995) *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1997) *World in Fragments*, επιμ., μτφρ. D.A.Curtis,

- Stanford: Stanford University Press.
- Kateb, George (1992) *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, Ithaca, Λονδίνο: Cornell University Press.
- Kompridis, Nikolas (2006) *Critique and Disclosure*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Larmore, Charles (1996) *The morals of modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marchart, Oliver (2007) *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.
- McNay, Lois (1994) *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Montaigne, Michel de (1958) *Essays*, μτφρ. J.M. Cohen, Harmondsworth, Νέα Υόρκη: Penguin.
- Mouffe, Chantal (2000) *The Democratic Paradox*, Λονδίνο: Verso.
- O' Farrell, Clare (1989) *Foucault: Historian of Philosophy?*, Basingstoke, Λονδίνο: Macmillan.
- Owen, David (1999) 'Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy' στον τόμο S. Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) *Foucault Contra Habermas*, Λονδίνο: Sage.
- Owen, David (2002) 'Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory,' *European Journal of Philosophy* 10: 2.
- Rawls, John (1996) *Political Liberalism*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1986) *The morality of freedom*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Rochlitz, Rainer (1992) 'The aesthetics of existence: post-conventional morality and the theory of power in Michel Foucault' στον τόμο T. Armstrong (επιμ.) (1992), *Michel Foucault Philosopher*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Saliba, Therese, Carolyn Allen και Judith A. Howard (επιμ.) (2002) *Gender, Politics and Islam*, Chicago: Chicago University Press.
- Schmitt, Carl (1996) *The concept of the political*, μτφρ. G. Schwab, Σικάγο, Λονδίνο: University of Chicago Press.
- Tully, James (1999) 'To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory' στον τόμο S. Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) *Foucault Contra Habermas*, Λονδίνο: Sage.
- Unger, Roberto Mangabeira (1998) *Democracy Realized. The progressive alternative*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Unger, Roberto Mangabeira (2001) *False Necessity*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- White, Stephen (2000) *Sustaining affirmation: the strengths of weak ontology in political theory*, Princeton N.J., Οξφόρδη: Princeton University Press.
- Young, Iris M. (2002) *Inclusion and Democracy*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Young, Robert (1986) *Personal autonomy: beyond negative and positive liberty*, Λονδίνο: Croom Helm.
- Zerilli, Linda M.G. (2005) *Feminism and the Abyss of Freedom*, Σικάγο: The University of Chicago Press.

Κεφάλαιο 8

Η ελευθερία από κοινού: ύστεροι αγώνες και αγωνίες

Πώς μπορούμε να σκεφτούμε και να επιδιώξουμε έμπρακτα σήμερα, δύο και τρεις δεκαετίες, αντίστοιχα, μετά τον Καστοριάδη και τον Foucault, την επέκταση της κοινής ελευθερίας πέρα από τα κατεστημένα όριά της; Αυτό είναι το ερώτημα που θα πραγματευθούν το παρόν και το επόμενο κεφάλαιο, αξιοποιώντας τους εννοιολογικούς πόρους της πολιτικής θεωρίας από τις αρχές του εικοστού πρώτου αιώνα μέχρι τώρα.

Πολιτικά και θεωρητικά εγχειρήματα που κινούνται σε μια τέτοια κατεύθυνση αντιμετωπίζουν σήμερα δεινές προκλήσεις. Όπως είδαμε, τα νεωτερικά οράματα για τη χειραφέτηση μπορούσαν να στηρίζονται, μεταξύ άλλων, σε ένα δίκτυο βεβαιοτήτων σχετικά με τον οικουμενικό λόγο, τις τάσεις της ιστορίας και τη δέουσα δομή μιας ελεύθερης κοινωνίας (βλ. Laclau, 1996, Day, 2005, Newman 2007). Σήμερα, ωστόσο, μια πληθώρα συγκρούμενων αντιλήψεων για την ηθική και την πολιτική συμπλέκονται με έντονες αβεβαιότητες για την ικανότητα του ανθρώπινου λόγου να εξασφαλίσει την καθολική συναίνεση σε τέτοια ζητήματα. Η σκεπτικιστική καχυποψία εκτείνεται επίσης στη δυνατότητα συγκρότησης μιας κοινωνικής τάξης πραγμάτων με τέλεια ελευθερία και ισότητα. Η ποικιλομορφία και ο σκεπτικισμός σε αυτά τα πεδία συνδέονται, επίσης, με τις ποικίλες μορφές κριτικής ενάντια στην ιδέα μιας ανθρώπινης «ουσίας» η οποία θα απελευθερωνόταν από τα δεσμά της σε μια μελλοντική κοινωνία. Αυτή η ιδέα θεμελιώνει και ενέπνεε την ερμηνεία της χειραφέτησης στις κομμουνιστικές και αναρχικές εναλλακτικές πέραν του φιλελευθερισμού (Laclau, 1996, Day, 2005, Newman, 2007, Mouffe, 2000, Unger, 2001, Honneth, 1998).

Μια κρίσιμη αντίδραση σε αυτές τις ύστερες δυσκολίες της ελευθερίας είναι, όπως εξετάσαμε, η «αγωνιστική» στροφή στην κατανόησή της, η οποία μπορεί να διαγνωστεί σε ένα ευρύ φάσμα πολιτικών λόγων. Τα κοινωνικά δεσμά που εμποδίζουν την ατομική ελευθερία και ενδυνάμωση μπορούν να καμφθούν, να μετατοπιστούν και να διαλυθούν εν μέρει. Αλλά είναι άκρως απίθανο, ή και αδύνατο, να εξαλειφθούν πλήρως. Ως εκ τούτου, η χειραφέτηση απαιτεί αέναους αγώνες και διαρκή επαγρύπνηση. Επιπλέον, οι σύγχρονες εννοιολογήσεις της ελευθερίας υποκινούνται από μια οξύτερη συναίσθηση της ποικιλομορφίας και της σύγκρουσης, καθώς εμφορούνται από μια αυξημένη αβεβαιότητα γύρω από τη δυνατότητα σύγκλισης πάνω σε «καθολικές αλήθειες» ή από ένα βαθύτερο φόβο για τις ολοκληρωτικές ορθοδοξίες (Foucault, 2000, Καστοριάδης, 1985, Kateb, 1992, Hirschmann, 2003). Ο πλουραλισμός και η αναγνώριση του ανταγωνισμού συνυφαίνονται συχνά με μια βαθύτερη κατανόηση και αναγνώριση της δημιουργικής δράσης που μπορεί να υπερβεί τα σημερινά όρια του δυνατού.

Διαφορά, ενδεχομενικότητα, αγώνας, ατέλεια και δημιουργικότητα: αυτοί οι εννοιολογικοί άξονες ξεχωρίζουν τις σύγχρονες προσπάθειες ανάπτυξης ισχυρότερων μορφών ελευθερίας τις οποίες θα μπορούμε να μοιραστούμε από κοινού, πέρα από τις καταναγκαστικές επιβολές των κρατικών αρχών και της άκρατης αγοραίας εκμετάλλευσης (Day, 2005, Gordon, 2008, Byrne και Healy, 2006). Παρά τη δυναμική αυτών των εγχειρημάτων, ωστόσο, πολλά περισσότερα πρέπει να γίνουν για να διαχειριστούμε την πιθανή σύγκρουση των ελεύθερων, μοναδικών υποκειμένων σε κοινότητες ίσης ελευθερίας οι οποίες δεν ενοποιούνται από τα δεσμά του οικουμενικού λόγου ή μιας οικουμενικής τελεολογίας και ανθρώπινης φύσης.

Πολλά κείμενα γύρω από τα νέα «κοινά» εξαίρουν την εκούσια σύμπραξη των ελεύθερων μοναδικοτήτων που δεν δεσμεύονται από τις κοινές ουσίες, τις συγκεντρωτικές πειθαρχίες και τις ομογενοποιητικές πιέσεις οι οποίες κατατρώχουν τον κομμουνισμό παλιάς κοπής. Αλλά, ως επί το πλείστον, οι αιχμές της διαφοράς αποσιωπούνται και δεν διερευνώνται σε βάθος. Οι στοχασμοί των Hardt και Negri (2009: 175, 196, 357-359) για το πλήθος, το οποίο απαρτίζεται από αυτόνομες και ελεύθερα συνεργαζόμενες μοναδικότητες, προσφέρουν μια εύγλωττη ένδειξη. Αν και αναγνωρίζεται ότι οι διαδράσεις των αυτόνομων διαφορών ενδέχεται να είναι συγκρουσιακές, και θα πρέπει να οργανωθούν συνειδητά, μαθαίνουμε ελάχιστα, ή σχεδόν τίποτε, για το πώς μπορεί να επιτευχθεί μια σύνθεση χωρίς να ενεργοποιούνται ξανά σχέσεις εξουσίας ή ηγεμονικές διαδικασίες.

Κύριο μέλημα των σκέψεων που ακολουθούν είναι να καλύψουν εν μέρει αυτό το κενό και να συναρθρώσουν τους σημερινούς έμπρακτους αγώνες, την ποικιλομορφία και τον ουτοπικό ακτιβισμό με τρόπους που θα συντείνουν σε πιο εποικοδομητικές πρακτικές κοινής ελευθερίας μέσα από τη διαφορά. Για τον σκοπό αυτό, εγκύπτουμε σε δύο εννοιολογικές δεξαμενές της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας: τον αγωνιστικό πλουραλισμό όπως τον έχουν επεξεργαστεί τα τελευταία χρόνια η Chantal Mouffe και ο William Connolly, και τον μετα-αναρχισμό όπως τον διακρίνουμε στα έργα των Richard Day και Uri Gordon. Επικαλούμενοι τον Schmitt, τον Deleuze και τον Foucault, οι δυο πρώτοι στοχαστές συνάγουν σε βάθος τις συνέπειες που έχει ο ριζικός ανταγωνισμός για μια πολιτική των ίσων ελευθεριών και μπορούν να συμβάλλουν έτσι γόνιμα στο να σκεφτούμε τις συγκρούσεις των διαφορών σε συνδυασμό με την κοινή ελευθερία. Αλλά για να μπορέσει να προαγάγει τη γενική χειραφέτηση σήμερα, ο αγωνισμός τους θα πρέπει να αναπροσδιορισθεί σε ορισμένους βασικούς του

άξονες. Μεταξύ άλλων, δεν αναμετριοούνται με τα κρατικά και καπιταλιστικά δεσμά της ίσης ελευθερίας και δεν συνεισφέρουν στην κινητοποίηση των δημιουργικών δυνάμεων της αυτόνομης δράσης.

Και οι δύο αδυναμίες μπορούν να αντιμετωπιστούν με τη συνδρομή σύγχρονων νεο- ή μετα-αναρχικών ρευμάτων τα οποία, σε αντίθεση με τον πλουραλισμό της Mouffe και του Connolly, ακολουθούν τον ιστορικό αναρχισμό και επιδιώξουν τη ρήξη με την πολιτική και καπιταλιστική εξουσία. Αλλά αυτά τα ρεύματα άγονται πέρα από τον αναρχισμό και πλησιέστερα προς τον αγωνιστικό πλουραλισμό καθώς αποκηρύσσουν την πίστη του αναρχισμού σε μια αγαθή κοινωνική ουσία της ανθρωπότητας και απαρνούνται το ιδεώδες μιας αρμονικής κοινότητας (Day, 2005, Newman, 2007, May, 1994, Gordon, 2008, Tomney, 2005). Οι μετα-αναρχικοί διακονούν, επιπλέον, μια πολιτική της πραγματωμένης ριζοσπαστικής επιθυμίας που ενεργοποιεί τις απελευθερωτικές δυνάμεις της δημιουργικότητας, και διασχίζουν έτσι τους συντηρητικούς ορίζοντες του πλουραλισμού στη λογική της Mouffe και του Connolly, καθώς και τη λακανική εμμονή στην οντο-πολιτική της έλλειψης (για τη διαφορά αυτή βλ. Tonder και Thomassen, 2005). Από την άλλη, οι ουτοπικές τους ορμές θα πρέπει να συζευχθούν εν μέρει με ένα στιβαρό αγωνισμό στην κατεύθυνση της Mouffe και του Connolly ώστε να μπορούν να αντιμετωπίσουν επαρκέστερα τις δυσκολίες που είναι πιθανόν να δημιουργήσουν οι ανταγωνιστικές διαφορές στα μετα-καπιταλιστικά και μετα-κρατιστικά κοινά της ελευθερίας.

Για την προαγωγή της κοινής ελευθερίας στις σύγχρονες συνθήκες της ενδεχομενικότητας και της συγκρουσιακής ποικιλομορφίας είναι σκόπιμο, συνεπώς, να αναζητήσουμε και να συνυψάνουμε στοιχεία τόσο από τον αγωνιστικό πλουραλισμό όσο και από τον μετα-αναρχικό ακτιβισμό. Και οι δύο οπτικές, ωστόσο, απαιτούν κριτικές αναθεωρήσεις για την αξιοποίηση όλων των χειραφετητικών τους δυνατοτήτων. Για τον σκοπό αυτό, θα επιδοθούμε σε ένα εγχείρημα αμοιβαίας γονιμοποίησης που αντιμάχεται στοιχεία κλειστότητας και συντηρητικής περιχαράκωσης στον αγωνιστικό πλουραλισμό από μια μετα-κρατιστική και μετα-καπιταλιστική σκοπιά. Θα προβούμε, στη συνέχεια, σε έναν κριτικό έλεγχο αναρχικών ορθοδοξιών ενάντια στην πολιτική της κυριαρχίας. Βασική προϋπόθεση αυτής της προσπάθειας σύζευξης μεταξύ αγωνιστικού πλουραλισμού και μετα-αναρχισμού, μιας προσπάθειας που βρίθει από εντάσεις, είναι ένας επανακαθορισμός του πλουραλισμού της Mouffe και του Connolly που θα αποβάλλει ουσιοκρατικές επιβιώσεις στην προσέγγισή τους.

Γενικός στόχος του επιχειρήματος είναι να ιχνηλατήσει και να περιγράψει ένα δυναμικό ήθος ελευθερίας από κοινού για την εποχή μας, ανασκαλεύοντας και συνθέτοντας ποικίλες θεωρήσεις της σύγχρονης σκέψης. Αυτό το ήθος θα αντιλαμβάνονταν τις σχέσεις εξουσίας ως εγγενείς *δυνατότητες*, και όχι ως άφευκτους νόμους (όπως στον πλουραλισμό της Mouffe) ή ως απλώς εξωτερικούς κινδύνους. Θα αρνούνταν οποιοσδήποτε θέσεις απομακρύνουν ιστορικές μορφές, όπως το κράτος των αντιπροσώπων ή την παγκόσμια αγορά, από τον στίβο της ηθικο-πολιτικής αντιπαράθεσης. Αλλά θα εγκατέλειπε επίσης την ελπίδα ότι ορισμένες λογικές κοινωνικής διάδρασης και συνύπαρξης, όπως τα οριζόντια δίκτυα σε έναν κόσμο χωρίς κράτη, μπορούν να προσφέρουν το μαγικό κλειδί της χειραφέτησης. Όπως υποστηρίζεται στην τελευταία ενότητα, η ενσάρκωση συγκεκριμένων εναλλακτικών θα πρέπει να συζευχθεί στενά με μια αναστοχαστική διάθεση που τις υποβάλλει σε έλεγχο και αμφισβήτηση σε σχέση με τις εξουσιαστικές τους λειτουργίες και την πραγματική τους συνδρομή στην ίση αυτονομία.

Ο αγωνιστικός πλουραλισμός και οι αμφισημίες του: α) ενάρκτος αγώνας

Η αγωνιστική ερμηνεία της δημοκρατίας από τη Chantal Mouffe προσφέρει το εφαλτήριο για έναν αναστοχασμό της ελευθερίας που θα μπορούσε να διαχειριστεί πιο γόνιμα τα ζητήματα της ριζικής διαφοράς και της εξουσίας. Η πληθώρα των αξιών πολλαπλασιάζει τη διαφωνία στη σφαίρα της πολιτικής και της εξουσίας. Ο πλουραλισμός προϋποθέτει, επίσης, ότι δεν υπάρχει κανένας ουσιαστικός οικουμενικός λόγος (πρακτικός λόγος, παραγωγικές δυνάμεις, νόμοι της ιστορίας) που θα μπορούσε να εξασφαλίσει μια ελεύθερη και πλήρη εναρμόνιση των διαφορών (Mouffe, 2000: 18-19, Mouffe, 2005: 17-18). Αυτές οι προκείμενες συνεπάγονται την αναγκαιότητα των αποκλεισμών και των σχέσεων εξουσίας. Όταν λαμβάνονται εν μέσω διαφωνιών, οι πολιτικές αποφάσεις εξοβελίζουν ορισμένες δυνατότητες με βάση τις ισορροπίες δυνάμεων, εφόσον δεν επικυρώνονται από καθολικά έγκυρους νόμους (Mouffe, 2000: 105). Η δημιουργία συλλογικών ταυτοτήτων και η υπεράσπιση δημοκρατικών αρχών επιβάλλουν επίσης την ύπαρξη αποκλειστικών περιορισμών στις αποδεκτές διαφορές. Τα υποκείμενα της πολιτικής δράσης σχηματίζουν μια κοινή ταυτότητα χαράσσοντας διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε «εμάς» και «αυτούς» (Mouffe, 2000: 20, 48, Mouffe, 2005: 15-16).

Κάθε δημοκρατική τάξη πραγμάτων είναι συνεπώς «ηγεμονική»: εδράζεται σε έναν ορισμένο σχηματισμό δυνάμεων και ένα σύνολο πολιτικών αποκλεισμών. Αλλά σε μια *ριζοσπαστική δημοκρατία*, η παραδοχή ότι η «κυριαρχία και η βία» θα δρουν πάντα στην κοινωνία συνδυάζεται με μια στράτευση στην ίση ελευθερία και στη διεύρυνσή της. Έτσι προκύπτει μια συστηματική προσπάθεια οικοδόμησης και διατήρησης θεσμών με

τους οποίους θα είναι δυνατή η αναίρεση και η περιστολή των συνθηκών της ανελευθερίας, επιτρέποντας μια διηνεκή πάλη κατά των ανισοτήτων (Mouffe, 2000: 15-16, 22, 33-34). Η ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική δεν αρνείται απλώς να «φυσικοποιήσει» τους αποκλεισμούς της και να θωρακίσει τις ρυθμίσεις της απέναντι σε πολιτικές επιβουλές συνάγοντάς τες από αντικειμενικές επιταγές του λόγου, της ηθικής και ούτω καθεξής (Mouffe, 2000: 22, 49, 77, Mouffe, 2005: 17-18). Προβάλλει ενεργά την εύθραυστη μεταβλητότητα των θεσμών της παρουσιάζοντάς τους ως ενδεχομενικά προϊόντα πολιτικής άρθρωσης. Ενισχύει τη δυνατότητα αμφισβήτησης των διευθετήσεων της προσάπτοντάς τους το στίγμα της ανεξάλειπτης ατέλειας στην εκπλήρωση των ίσων ελευθεριών. Ανοίγει τα σύνορά της, τις διακρίσεις και τις απαγορεύσεις της στην κριτική και τον έλεγχο υπογραμμίζοντας την πολιτική τους φύση. Και χαλαρώνει τις πιέσεις που ασκούνται για την καταστολή αιρετικών φωνών και διαφωνιών αποκηρύσσοντας το ιδεώδες μιας πλήρως περιεκτικής συναίνεσης που θα διεκδικούσε ένα ανώτερο κύρος στο όνομα του Λόγου (Mouffe, 2005: 121-122, Mouffe, 2000: 32-33, 47-48).

Για όλους αυτούς τους λόγους, η ριζική και πλουραλιστική δημοκρατία της Mouffe διασαλεύει και αναμορφώνει τα νεωτερικά σχήματα της ελευθερίας με μια διττή αναθεώρηση. Με δεδομένη τη διηνεκή πιθανότητα της αντιπαράθεσης ανάμεσα σε διαφορές που έχουν ίσα περίπου δικαιώματα, η ουτοπία μιας κατάστασης πραγμάτων όπου όλα τα άτομα θα μπορούσαν να απολαύσαν μια πλήρη και ίση ελευθερία εγκαταλείπεται. Η ελευθερία μετεξελίσσεται σε μια διαρκή πράξη όπου ιδιωτικά και δημόσια δικαιώματα, αποκεντρωμένες εξουσίες και αυτόνομοι χώροι συνδυάζονται με συγκρουσιακές πολιτικές διαδικασίες που διευκολύνουν την έκφραση της διαφωνίας, τη διαπραγμάτευση για την επίλυση διαμαχών, την ανατροπή κατεστημένων συνθηκών και την αναδιάρθρωση της κοινωνίας για να υπηρετήσουν ένα μεγαλύτερο πλήθος ελευθεριών.

Ο δημοκρατικός αγωνισμός στην εκδοχή της Mouffe μπορεί να προωθήσει την εξισωτική ελευθερία σε τρεις άξονες. Πρώτον, το καθεστώς της κατοχυρώνει τον ελεύθερο πολιτικό αγώνα μεταξύ αντίπαλων ηγεμονικών σχεδίων που προσδίδουν διαφορετικές έννοιες στην ελευθερία και την ισότητα. Μια συναίνεση γύρω από αυτές τις αξίες (μεταξύ των δημοκρατών) συμπλέει με μια διαρκή αντιπαράθεση ανάμεσα στις αποκλίνουσες ερμηνείες τους από τα φιλελεύθερα, σοσιαλδημοκρατικά, ριζοσπαστικά δημοκρατικά και άλλα προγράμματα (Mouffe, 2000: 101-104). Οι αντίπαλοι βλέπουν τους δημοκρατικούς τους ανταγωνιστές ως νόμιμους πολιτικούς εταίρους που δικαιούνται συμμετάσχουν στη μάχη για την ηγεμονία, δηλαδή για την (προσωρινή και υπό όρους) επικράτηση μιας ορισμένης ερμηνείας των δημοκρατικών αξιών μέσω συγκεκριμένων θεσμών και πολιτικών. Αυτή η πολιτική της διαπάλης μέσω της κοινότητας μπορεί να ανορθώσει τις ίσες κοινωνικές ελευθερίες σε συνθήκες συγκρουσιακής πολλαπλότητας, όπου ανταγωνιστικά πολιτικά σχέδια δεν μπορούν να εφαρμοστούν ταυτόχρονα αλλά μπορούν ελεύθερα να διακηρύσσουν τους στόχους τους και να αγωνίζονται για τη νίκη στο μέλλον. Η αμφισβητησιακή δημοκρατία της Mouffe θα εξοστράκιζε επίσης ορισμένες (μη δημοκρατικές, ιεραρχικές) διαφορές από τη συντεταγμένη πολιτεία της. Αλλά θα διαχειριζόταν τις διαχωριστικές γραμμές και τους αποκλεισμούς της με πολιτικούς όρους, επιτρέποντας μια τακτική αναθεώρηση των απαγορεύσεων και των προγραφών της.

Η δεύτερη διάσταση αφορά την ευέλικτη ανταπόκριση των κοινωνικών θεσμών σε αιτήματα για αλλαγές και μεταρρυθμίσεις. Στην ιδανική περίπτωση, σε μια αγωνιστική δημοκρατία όλοι οι νόμοι, οι πρακτικές και οι κοινωνικές σχέσεις εκλαμβάνονται ως μεταβλητά ιζήματα της ιστορίας και της πολιτικής, που είναι κατάστικτα με ίχνη βίας και αποκλεισμού. Ως αποτέλεσμα, οι κοινωνικο-πολιτικές ρυθμίσεις γίνονται πιο δεκτικές σε μαχητικές αμφισβητήσεις και ριζικές αλλαγές, συντελώντας στην καταπολέμηση των σχέσεων υποταγής που επιβιώνουν. Για τον ίδιο λόγο, η μεγαλύτερη ελευθερία του θεσμικού συστήματος θα αφήνει μεγαλύτερα περιθώρια σε νέες ταυτότητες και πολιτικούς ορίζοντες για να εμφανίζονται και να διεκδικούν τα δικαιώματά τους. Αυτή η λογική συγκρότησης των κοινωνικών σχέσεων μπορεί να συντείνει σε μια διηνεκή επέκταση του φάσματος των διαφορών που απολαμβάνουν ίσες ελευθερίες στην πράξη.

Η τρίτη διάσταση αφορά τη δημοκρατία ως καθεστώς στο οποίο ο λαός είναι κυρίαρχος και ασκεί συντακτική εξουσία. Αν καμία άλλη πηγή νομιμότητας δεν δικαιούται να υπερισχύει εν τέλει της συνειδητής, συλλογικής δράσης των πολιτών, κανένας θεσμός και καμία κοινωνική σχέση δεν θα έπρεπε να ανθίσταται μόνιμα στη λαϊκή βούληση ανατροπής και μετασχηματισμού τους. Το άνοιγμα του κοινωνικού στη διαφωνία, στην αντιπαράθεση και στη νέα δημιουργία αποτελεί συνεπώς αναπόσπαστο μέρος της ελευθερίας σε δημοκρατικές συλλογικότητες που θεσπίζουν την κυριαρχία των πολιτών. Αυτό δεν σημαίνει φυσικά ότι η συντακτική εξουσία δεν παράγει ή δεν θα πρέπει να παράγει συντεταγμένη εξουσία και χάρτες δικαιωμάτων για την εύτακτη λειτουργία της καθημερινής πολιτικής. Σημαίνει ότι κάθε σύνταγμα πρέπει να υπόκειται σε αμφισβήτηση και αναθεώρηση, ακολουθώντας ιδιαίτερες διαδικασίες που περιφρουρούν τις ίσες ελευθερίες απέναντι στις συγκυριακές επιβουλές σχετικών πλειοψηφιών.

Ο αγωνιστικός πλουραλισμός και οι αμφισημίες του: β) οπισθοδρομικά ολισθήματα

Η λυδία λίθος για να κρίνουμε μια αγωνιστική σύσταση της ελευθερίας είναι η ικανότητά της να διαφυλάσσει τη δυνατότητα εκδήλωσης πολιτικών ανταγωνισμών και απεριόριστης κριτικής στους κατεστημένους θεσμούς με τρόπους που αναβαθμίζουν την ελευθερία όλων. Από τη σκοπιά αυτή, ο αγωνισμός της Mouffe είναι προβληματικός, παρά τις αρετές του. Η εξιχνίαση των λόγων που εξηγούν αυτές τις αδυναμίες θα στρώσει τον δρόμο για μια εποικοδομητικότερη ανασυγκρότηση της ελευθερίας. Το κύριο ζήτημα είναι ότι το πρότυπο της Mouffe επιβάλλει αμφιλεγόμενα όρια στο παιχνίδι των κοινωνικο-πολιτικών δυνατοτήτων, και δεν αφήνει αρκετό ελεύθερο χώρο για την ανάδυση νέων οραμάτων και συμβάντων κοινωνικής αλλαγής.

Ας εξετάσουμε πρώτα μια δέσμη προτάσεων που εκμεταλλεύονται αμφισημίες και ρητορικές διολισθήσεις για να συμπεράνουν ότι «ένας μη-αποκλειστικός δημόσιος χώρος ορθολογικής επιχειρηματολογίας όπου θα μπορούσε να επιτευχθεί μια μη καταναγκαστική συναίνεση» αποτελεί μια «εννοιολογική αδυνατότητα» (Mouffe, 2000: 33). Πρέπει συνεπώς να αποκηρύξουμε «την ιδέα μιας κοινωνίας... όπου ο νόμος ή το κράτος δεν θα ήταν αναγκαία» (Mouffe, 2008: 5), «το όνειρο ενός συμφιλωμένου κόσμου που θα είχε ξεπεράσει την εξουσία, την κυριαρχία και την ηγεμονία» (Mouffe, 2000: 130). Αυτές οι θέσεις αντιφάσκουν ευθέως με τη διακηρυγμένη άρνηση της «ουσιοκρατίας» στη σκέψη της Mouffe (2000: 11, 2005: 17-18), η οποία προτάσσει την ενδεχομενικότητα και τη μεταβλητότητα κάθε κοινωνικής τάξης πραγμάτων. Εγχαράσσουν μια καθορισμένη «ουσία» στο «πολιτικό», το οποίο φορτώνεται με σταθερές δομές και ανεξάλειπτες διαστάσεις: τον ανταγωνισμό, την ηγεμονία, τον καταναγκασμό, τον αποκλεισμό, την κυριαρχία και το κράτος (Mouffe, 2005: 8-9, 17). Η απόλυτη βεβαιότητα που εκφράζουν αυτές οι αποφάνσεις έρχεται σε έντονη αντίθεση με μια επιστημολογία που παραδέχεται την έλλειψη εγγυήσεων αντικειμενικότητας (Mouffe, 2000: 60-79).

Είναι προφανές ότι η μη ουσιοκρατική πολιτική σκέψη προϋποθέτει αναπόφευκτα ορισμένες θεμελιώδεις παραδοχές. Αλλά οι παραδοχές αυτές θα έπρεπε να εκλαμβάνονται ως ενδεχομενικές και αμφισβητήσιμες, ενώ η Mouffe τις περιβάλλει με ένα μανδύα αναγκαιότητας εφόσον επιμένει ότι είναι αδύνατη η απόρριψή τους. Η «εννοιολογική αδυνατότητα» μιας μη καταναγκαστικής συναίνεσης δεν συνιστά αναγκαία συνέπεια της ενδεχομενικότητας και του πλουραλισμού. Τίποτε δεν αποκλείει εκ των προτέρων το ενδεχόμενο ένα πλήθος πολιτών με διαφορετικές πολιτικές αντιλήψεις να μπορέσει να καταλήξει σε μια μερική συμφωνία γύρω σε συγκεκριμένα ζητήματα ή επιμέρους ρυθμίσεις. Αυτό είναι ένα εμπειρικό και ανοικτό διακύβευμα. Μια μη ουσιοκρατική οντολογία αντιφάσκει με τον εαυτό της αν υποστηρίζει την αιώνια αναγκαιότητα και σταθερότητα επιμέρους συνθηκών και δομών -πέρα από την ίδια τη συνθήκη της ενδεχομενικότητας, της μεταβλητότητας και της ανοικτότητας σε άγνωστες δυνατότητες. Και όλες οι θεμελιώδεις πεποιθήσεις της πρέπει να γίνονται δεκτές ως επισφαλείς, αμφιλεγόμενες αντιλήψεις (για το πώς μπορεί να επιτευχθεί αυτή η εσωτερική συνέπεια βλ. White, 2000).

Τα αμφιλεγόμενα αξιώματα της Mouffe δεν είναι πολιτικά άσφαιρα. Το δόγμα ότι ο αποκλεισμός και ο καταναγκασμός δεν μπορούν ποτέ να εξαλειφθούν τελειώς επάγει ρητά στο συμπέρασμα ότι η «τέλεια» ελευθερία και ισότητα είναι ανέφικτες (Mouffe, 2000: 10, 137). Τέτοιες θέσεις μπορούν να διατηρήσουν ζωντανή την πολιτική αντιπαράθεση καθώς αρνούνται την πλήρη νομιμοποίηση οποιουδήποτε θεσμού και τύπου κοινωνικής σχέσης. Αλλά είναι δίκοπες. Ενδέχεται επίσης να επικυρώσουν υπαρκτές επιβιώσεις ανισότητας και κυριαρχίας ή να βάλουν νωρίτερα τέλος σε πολιτικές προσπάθειες ανατροπής της κυριαρχίας και κατάκτησης της ίσης ελευθερίας εφόσον μια πλήρης πραγμάτωση αυτών των αρχών θεωρείται, εν τέλει, αδύνατη. Μπορούν έτσι να αντιταχθούν σε ριζοσπαστικά εγχειρήματα χειραφέτησης επικρίνοντάς τα ως αβάσιμα και ουτοπικά.

Από μια μετα-αναρχική σκοπιά, τα ίδια δόγματα μπορούν επίσης να ναρκοθετήσουν την αγωνιστική ελευθερία προκαταλαμβάνοντας τον διάλογο γύρω από την αξία της επιδίωξης συναίνεσης και περιβάλλοντας την κρατική κυριαρχία με μια αύρα άφευκτου πεπρωμένου. Η φανερή απουσία συναίνεσης είναι πιθανόν να δηλώνει ότι ξεκάθαρες αδικίες απαιτούν επανόρθωση, ότι οι κυβερνήσεις αγνοούν επιδεικτικά τη βούληση των πολιτών ή ότι επιθετικές πλειοψηφίες καταπατούν τα δικαιώματα των μειονοτήτων. Συναινετικές διαδικασίες θα μπορούσαν να εξασφαλίσουν την ίση ελευθερία εάν κατόρθωναν να καταλήξουν σε ρυθμίσεις που συμφωνούν σε επαρκή βαθμό με τις προτιμήσεις όλων (βλ., μεταξύ άλλων, τα κείμενα των Habermas, Cohen και Rawls στον τόμο Bohman και Rehg, 1997). Φυσικά, δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι οι συναινετικές διαδικασίες θα στεφθούν με επιτυχία, αλλά μια ανοικτή αντίληψη για τις πολιτικές πρακτικές δεν θα μπορούσε να είναι εκ των προτέρων βέβαιη για το αποτέλεσμα. Είναι αλήθεια ότι η συναίνεση, αν φетиχοποιηθεί ως τελικός σκοπός της συλλογικής διαβούλευσης, μπορεί να καταπνίξει τη διαφωνία. Επιπλέον, μια φαινομενική κοινωνική αρμονία ενδέχεται να συγκαλύπτει συστημική βία και αδικίες που σήμερα απλώς δεν αμφισβητούνται ανοιχτά (Connolly, 1995: 102). Ως εκ τούτου, η αξία και η φύση της συναίνεσης δεν θα πρέπει να κρίνονται οριστι-

κά εκ των προτέρων. Θα πρέπει να παραμένουν στην ατζέντα της πολιτικής αντιπαράθεσης, ανάλογα με τις εκάστοτε περιστάσεις. Το ίδιο ισχύει και για την κρατική κυριαρχία. Αν η λήψη δεσμευτικών αποφάσεων για ζητήματα γενικού ενδιαφέροντος είναι απαραίτητη για τη συλλογική αυτοδιεύθυνση και τις κοινές ελευθερίες, απαιτεί αυτή άραγε οπωσδήποτε τη λειτουργία ενός συγκεντρωτικού μηχανισμού νόμιμου εξαναγκασμού;

Η πρόταση της Mouffe για μια μαχητική ανανέωση της δημοκρατίας θέτει κι άλλους αμφιλεγόμενους περιορισμούς στην ελεύθερη διαπάλη των διαφορών. Η Mouffe (2000: 15, 111) δηλώνει, καταρχάς, ότι «έχουμε» αποκηρύξει το ιδεώδες μιας ριζοσπαστικής εναλλακτικής λύσης πέρα από τον καπιταλισμό, χωρίς να παραθέτει κανένα επιχείρημα προς επίρρωση αυτής της αποκήρυξης. Αν η αγωνιστική δημοκρατία θέλει να σταθεί αρωγός στον αγώνα ενάντια στις αδικίες, με ποιο σκεπτικό θα έπρεπε να απορρίπτει ριζικές επιθέσεις ενάντια στην καπιταλιστική κυριαρχία, σε μια εποχή δραματικών ανισοτήτων και οικολογικής καταστροφής;

Τέλος, η Mouffe (2005: 9) συρρικνώνει την «ουσία του πολιτικού» στη διάσταση του ανταγωνισμού, της εξουσίας και της σύγκρουσης. Αρνείται μια εναλλακτική ερμηνεία της πολιτικής ως πεδίου ελευθερίας και διαβούλευσης. Ένα τέτοιο διάβημα συνιστά στην πραγματικότητα μια προσπάθεια αποπολιτικοποίησης του πολιτικού, η οποία ορίζει κατ'ουσίαν την έννοιά του και ακυρώνει την πολιτική αντιπαράθεση γύρω από το νόημα και τις εκδηλώσεις του ίδιου του πολιτικού. Η εξίσωση του πολιτικού με τον ανταγωνισμό και τις σχέσεις εξουσίας στρέφει τις προτεραιότητες της πράξης προς μια ιδιαίτερη κατεύθυνση. Επιβάλλει το συμπέρασμα ότι το «κεντρικό ζήτημα» για τη δημοκρατική πολιτική είναι πώς θα εξημερώσει τη σύγκρουση με τρόπους που συνάδουν με μια πλουραλιστική τάξη πραγμάτων (Mouffe, 2005: 9). Αλλά αν αντικείμενο μιας δημοκρατικής πολιτείας είναι κατά πρώτο λόγο η προαγωγή της ελευθερίας και της ισότητας, η «στιγμή της απόφασης που χαρακτηρίζει το πεδίο της πολιτικής» (Mouffe, 2000: 130) θα πρέπει να παραμένει αρκετά αποφασιστική ώστε να επιτρέπει μια πολιτική απόφαση ανάμεσα στην εκούσια συναίνεση και την εξαναγκαστική επίλυση των διαφορών.

Επιπλέον, μια ταύτιση του πολιτικού με τον ανταγωνισμό και την ηγεμονία απομακρύνει την προσοχή μας από μια κρίσιμη δύναμη της πολιτικής. Διάφοροι πολιτικοί στοχαστές έχουν πραγματευθεί τη δημιουργικότητα των ανθρώπινων συλλογικοτήτων, η οποία μπορεί να αποκαλύψει απρόβλεπτες δυνατότητες και να εγκαινιάσει νέες μορφές ύπαρξης (Hardt και Negri, 2001, Unger, 2001, Καστοριάδης, 1985, Arendt, 1958). Αν οι κοινωνικοί δρώντες είναι φορείς τέτοιων δημιουργικών ικανοτήτων, κάθε καθεστώς ελευθερίας θα πρέπει να αφήνει ελεύθερο χώρο για την ανοικτή τους εκδίπλωση. Επιπλέον, σε μια εποχή καθηλωμένη από το αίσθημα ότι δεν υφίστανται σοβαρές εναλλακτικές λύσεις απέναντι στις παγκοσμιοποιημένες αγορές και τις συναφείς κρατικές πολιτικές, είναι επιτακτική ανάγκη να προτάξουμε την ικανότητα της κοινωνικής δράσης να φέρνει στο φως νέους κόσμους. Για να διευρύνει την ελευθερία πέρα από τα δεδομένα σύνορά της και για να ευνοήσει την οικοδόμηση πιο ελεύθερων κοινωνικών σχέσεων, ένα καθεστώς ελευθερίας πρέπει να διαμορφώνει συνθήκες φιλόξενες προς τη δημιουργική ενέργεια των υποκειμένων. Η επεξεργασία νέων κοινωνικών οραμάτων μπορεί να εξυπηρετήσει και έναν άλλο κεντρικό στόχο της αγωνιστικής πολιτικής, την κινητοποίηση των πολιτών γύρω από διακριτές πολιτικές ταυτότητες που προωθούν χειραφετητικούς σκοπούς (Mouffe, 2005: 24-30. Η διαίρεση και η αντιπαράθεση δύσκολα μπορούν να προσελκύσουν το ενδιαφέρον των σημερινών πολιτών χωρίς την προβολή οραμάτων και υποσχέσεων για μια καλύτερη ζωή.

Η παράταξη με την οποία θα συντασσόταν η Mouffe σε μια αγωνιστική δημοκρατία δεν τα πηγαίνει πολύ καλύτερα. Η «ριζοσπαστική και πλουραλιστική δημοκρατία» την οποία επαγγέλλεται, αναγνωρίζει πράγματι την αξία των ουτοπικών φαντασιακών που αρνούνται την παρούσα τάξη πραγμάτων στην κοινωνία (Laclau και Mouffe, 1985: 190). Αλλά ο κύριος στόχος της είναι να επιτρέψει την ύπαρξη μιας πληθώρας κοινωνικών κινήσεων και χώρων, να εξαπλώσει την ισότητα και την ελευθερία σε ευρύτερους τομείς της κοινωνίας, και να θεσμοθετήσει τη στιγμή της ανοικτότητας και της έντασης στις κοινωνικές σχέσεις (Laclau και Mouffe, 1985: 181-5, 189-193). Από αυτούς τους πολιτικούς προσανατολισμούς λείπει το συγκεκριμένο ουτοπικό περιεχόμενο καθώς και η ενεργοποίηση των συντακτικών δυνάμεων της φαντασίας.

Πληθαίνοντας την αγωνιστική ελευθερία

Η εξίσωση του «πολιτικού» με την ηγεμονική εξουσία και τη σύγκρουση μοιάζει να υποσκάπτει επίσης τις πλουραλιστικές δυναμικές της αγωνιστικής δημοκρατίας. Οι δημοκρατικοί αντίπαλοι δεν έχουν κανένα πολιτικό ή ηθικό κίνητρο για να ανταποκριθούν στις έγνοιες και τα ενδιαφέροντα των αντιμάχων τους (White, 2003: 211-213). Είναι αλήθεια ότι στην κοσμοεικόνα της Mouffe τα αντιπαρατιθέμενα μέρη αναγνωρίζουν το ένα το άλλο ως νόμιμους αντίπαλους που δεσμεύονται από τις ίδιες θεμελιώδεις αρχές. Αλλά η διαφωνία τους είναι βαθιά και ανεπίλυτη, ενώ κύριος στόχος κάθε μέρους είναι να κερδίσει στον αγώνα για εξουσία (Mouffe, 2005: 20-21, Mouffe, 2008: 5-6). Τι θα μπορούσε να αντισταθμίσει την επιθυμία για αποκλειστική κυριαρχία

στα ευρύτερα πλαίσια ενός δημοκρατικού συντάγματος; Τι θα μπορούσε να εξωθήσει την κυρίαρχη δύναμη να ανταποκριθεί στα αιτήματα των ηττημένων αντιπάλων της; Για ποιο λόγο θα ενδιαφερόταν ο ηγεμόνας να εισακούσει και να ικανοποιήσει νέες διεκδικήσεις και διαφορές;

Ο William Connolly (1995: 154-155) στέκεται και αυτός στη διάβρωση των «τελικών δεικτών» της απόλυτης αλήθειας (του Θεού, της φύσης, του αντικειμενικού λόγου) και υποστηρίζει την κριτική διασάλευση των κοινωνικών συμβάσεων μέσω του δημοκρατικού ακτιβισμού. Αυτή η πολιτική κουλτούρα ενθαρρύνει «την ελευθερία, την αυτοδιαμόρφωση και την αυτοκυβέρνηση» καθώς τα άτομα «δεν αναγκάζονται πλέον να πιστεύσουν ότι ο τρόπος που έχουν συγκροτηθεί ιστορικά είναι αυτό που απαιτεί η φύση» (Connolly, 1995: 154). Επιπλέον, η πολιτική της δημοκρατικής αντιπαράθεσης και αμφισβήτησης μπορεί να συμβάλει σε μια διηλεκτική επέκταση της ίσης αυτονομίας βάλλοντας εναντίον κατεστημένων αδικιών και ανοίγοντας το πεδίο της πολιτικής και της κοινωνικής ζωής σε νέες δυνατότητες. Και πάλι, η έννοια που δίνει στην αγωνιστική ελευθερία δεν ενέχει καμία υπόσχεση απόλυτης και τελικής απελευθέρωσης (Connolly, 1995: 186-188, 193-198). Αλλά ο αγωνιστικός πλουραλισμός του Connolly εισάγει μια κρίσιμη τροποποίηση στη συγκρουσιακή πολιτική της Mouffe. Απομακρύνει από το επίκεντρό της την επιδίωξη μιας μερικής, αλλά αποκλειστικής ηγεμονίας. Προκρίνει, απεναντίας, αναστοχαστικές, ηθικά διαμορφωμένες σχέσεις με περιορισμένη αντιπαράθεση, μετριοπαθή διεκδίκηση και διαπραγματεύσεις που μπορούν να συντηρήσουν μια πληθώρα αλληλεξαρτώμενων διαφορών και να ανταποκριθούν σε νέα δίκαια αιτήματα (Connolly, 1995: 97-98, Connolly, 2005, 122-128).

Οι πολιτικές αρετές που θα πρέπει να ρυθμίζουν τις διαδράσεις των συγκρουόμενων διαφορών έτσι ώστε να ελέγχουν την επιθυμία για πλήρη κυριαρχία είναι διττές. Η πρώτη, ένας «αγωνιστικός σεβασμός» θα πρέπει να διαπνέει ετερόκλητες αντιλήψεις και ενδιαφέροντα που είναι ήδη σχετικά ασφαλή και μοιράζονται μια περίπου συμμετρική εξουσία (Connolly, 2005: 122-128). Οι αντίπαλοι που διακατέχονται από αμοιβαίο σεβασμό τείνουν να αναγνωρίζουν το δικαίωμα των άλλων να υπάρχουν και να ακολουθούν τα πιστεύω τους. Επιδεικνύουν έναν αυτοπεριορισμό στις απαιτήσεις και τις διεκδικήσεις τους. Υπολογίζοντας τον άλλο, είναι διατεθειμένοι να αναζητήσουν διευθετήσεις που θα ικανοποιούν συγκρουόμενα συμφέροντα. Αλλά ο σεβασμός τους είναι αγωνιστικός σε δύο κατευθύνσεις, και προς τα μέσα και προς τα έξω. Η πρόσδεση καθενός στις ιδιαίτερες πεποιθήσεις και επιδιώξεις του αμβλύνεται από την επίγνωση ότι δεν μπορεί να τεκμηριώσει την αλήθεια τους με αντικειμενική βεβαιότητα. Αυτή η συνειδητοποίηση ενσταλάζει στοιχεία αναστοχαστικότητας και αβεβαιότητας στη σχέση με τον εαυτό. Ωστόσο, η αναστοχαστική θέωρηση μπορεί να στραφεί και προς τα έξω και να ελέγξει άλλες οπτικές.

Σε μια σχέση αγωνιστικού σεβασμού, τα εμπλεκόμενα μέρη μπορούν να εξετάσουν και να αμφισβητήσουν σημαντικά στοιχεία στις θεμελιώδεις πεποιθήσεις των άλλων. Αλλά καθένα αναγνωρίζει επίσης τη αντίστοιχη αμφισβητησιμότητα των δικών του πεποιθήσεων από την πλευρά των άλλων, και όλα τα μέρη εμπνέονται από αυτή τη διττή διάσταση της ιδιότητας του πολίτη για να διαμορφώσουν τις διαπραγματεύσεις τους. (Connolly, 2005: 123)

Μια τέτοια αμοιβαία αναγνώριση μπορεί να στρέψει τη μάχη των διαφορών στην κατεύθυνση μιας «ειρωνικής συναίνεσης», γενικεύοντας ένα ήθος μετριασμένης στράτευσης και αποστασιοποίησης που συντηρεί μια πλουσιότερη ποικιλομορφία απόψεων και στάσεων, και παρεμποδίζει τη δράση δογματικών ταυτοτήτων που επιζητούν την καθολική κατίσχυσή τους (Connolly, 2005: 65-67).

Η δεύτερη αρετή προασπίζεται μια εκτεταμένη ελευθερία διαφοροποίησης, καλλιεργώντας μια στάση κριτικής απόκρισης σε αναδυόμενα πολιτικά και πολιτισμικά κινήματα που ενσαρκώνουν κάτι νέο ή εκπροσωπούν καταπιεσμένες μειονότητες (Connolly, 2005: 126-127, Connolly, 1995: 180-188). Θα πρέπει να αφουγκραζόμαστε τέτοιες πολιτικές οχλήσεις, να τις αντιμετωπίζουμε γενναιόδωρα και να είμαστε έτοιμοι να αναμορφώσουμε τα καθιερωμένα καθεστώτα της κοινωνικής συνύπαρξης ώστε να αναπτύξουμε περαιτέρω τις ίσες ελευθερίες. Και πάλι, η τάση θετικής απόκρισης έχει κριτικές αιχμές και προς τα μέσα και προς τα έξω. Δεν θα πρέπει να αποδεχόμαστε όλα τα αιτήματα που προβάλλονται από κοινωνικές διαμαρτυρίες γιατί αυτά μπορεί να υποκινούνται από ιμπεριαλιστικές επιδιώξεις επιβολής συγκεκριμένων δογμάτων πάνω σε όλους. Αλλά θα πρέπει να είμαστε πρόθυμοι να εξετάζουμε και να αναπροσδιορίζουμε τα καθιερωμένα κριτήρια με τα οποία αξιολογούμε νέα αιτήματα και νέες δυνάμεις. Οι συμβατικοί κώδικες ενδέχεται να εμποδίζουν πέραν του αναγκαίου την πραγμάτωση νέων δυνατοτήτων ή είναι πιθανό να αναπαράγουν δομές ανισότητας και υποταγής που θα πρέπει να εξαρθωθούν.

Οι μετατοπίσεις και οι καινοτομίες του Connolly βελτιώνουν την ηγεμονική σύλληψη της Mouffe και κάνουν τον αγωνισμό έναν καλύτερο υπέρμαχο της ίσης ελευθερίας. Πρώτον, η αναστοχαστική στροφή προς

τα μέσα καλύπτει ένα ηθικο-πολιτικό έλλειμμα στη συγκρουσιακή πολιτική της Mouffe, η γενναιοδωρία της οποίας περιορίζεται ουσιαστικά στην αποδοχή της νομιμότητας του πολιτικού αντιπάλου χωρίς κανένα πραγματικό ενδιαφέρον για τις ιδιαίτερες ανάγκες του. Ο αγωνιστικός σεβασμός και η κριτική ανταπόκριση δεν διασφαλίζουν την τέλεια δικαιοσύνη για τους άλλους, αλλά μπορούν να εκθρέψουν μια μεγαλύτερη μέριμνα για τη διαφορά. Δεύτερον, αντί να εμφυτεύει μια ανταγωνιστική και κυριαρχική ουσία στο «πολιτικό», η ανάλυση του Connolly το «πληθαίνει» ουσιαστικά. Το πολιτικό διασπείρεται σε πολλαπλούς χώρους: κρατικούς φορείς και διακρατικές συμμαχίες, μικροπολιτικές του εαυτού και μακροπολιτικές συλλογικών συναρμογών (Connolly, 1995: xix-xxi). Επιπλέον, «το πολιτικό» εκτυλίσσεται με πολλούς τρόπους που είχαν προγραφεί ή αγνοηθεί στην αφήγηση της Mouffe –κυρίως, την πολιτική της δημιουργικής δράσης και των συναινετικών λύσεων. Ο Connolly (2005: 121) τοποθετεί τους αγώνες της πολιτικής σε έναν κόσμο που κατακλύζεται από δημιουργικές ενέργειες, ποικιλόμορφα όντα και γενεσιουργά κινήματα που εφευρίσκουν «μια νέα πολιτισμική ταυτότητα...ένα νέο συλλογικό αγαθό». Ηθικές ευαισθησίες και διαθέσεις κριτικής ανταπόκρισης συνυφαίνονται έτσι με την κοινωνική διαίρεση και την πολιτική διαμάχη ώστε να συστήσουν έναν αγωνισμό που ευνοεί την αύξηση του πλούτου των μορφών ζωής, ανορθώνοντας την πραγματική ελευθερία όλων. Επιπλέον, η έμφαση στη σύγκρουση εξισορροπείται εδώ με μια αποδοχή της συναίνεσης υπό όρους, «γιατί η απουσία συγκατάθεσης σημαίνει ότι υπάρχουν φανερές αδικίες που θα πρέπει να αντιμετωπιστούν» (Connolly, 1995: 102). Η επιδίωξη της συναίνεσης όταν αυτή απουσιάζει συνδυάζεται με έναν κριτικό έλεγχο της συναίνεσης όταν υφίσταται, όπως θα έπρεπε να συμβαίνει σε κάθε πολιτικό προσανατολισμό που διαπραγματεύεται πολιτικά τις διάφορες πρακτικές του υπό το πρίσμα των αξιών της ίσης ελευθερίας.

Αυτές οι πολιτικές διορθώσεις διευκολύνονται στον βαθμό που αποφεύγονται αξιωματικές αποφάνσεις για την «ουσία του πολιτικού» οι οποίες εξοβελίζουν τη δυνατότητα μιας περιεκτικής συναίνεσης. Ο Connolly (1995: 186) διατυπώνει μετριοπαθέστερους ισχυρισμούς που εκδηλώνουν μια εύλογη προσδοκία ότι η δικαιοσύνη θα είναι ατελής και η κοινωνία διηρημένη. Αυτά τα διαβήματα μας προσανατολίζουν προς τη μείζονα κριτική αναθεώρηση στην οποία θα πρέπει να επιδοθούν τα αγωνιστικά σχήματα της ελευθερίας. Η αμφιταλάντευση ανάμεσα στο λεξιλόγιο της αναγκαιότητας (του ανταγωνισμού, του αποκλεισμού και της ανισομερούς εξουσίας) και στο λεξιλόγιο της πάντα παρούσας δυνατότητας θα πρέπει να ξεπεραστεί προς όφελος του δεύτερου (για αυτή την αμφισημία, βλ. π.χ. Mouffe, 2000: 33, 48-49, Mouffe, 2005: 15). Το λεξιλόγιο της αναγκαιότητας συγκρούεται με την αντι-ουσιοκρατική έμφαση στην ενδεχομενικότητα των κοινωνικών δομών, η οποία δίνει τον τόνο στις σύγχρονες αντιλήψεις για την αγωνιστική πολιτική. Και ενδέχεται να υπονομεύσει τους αγώνες για την εξισωτική ελευθερία επιβάλλοντάς τους ένα πρώιμο τέλος: δεν μπορείτε ποτέ να υπερβείτε πλήρως τη διαίρεση, την καταπίεση και την αδικία...

Για να διατηρούμε μια μόνιμη καχυποψία απέναντι σε τυχόν ισχυρισμούς ότι έχει επιτευχθεί η πλήρης χειραφέτηση και για να κρατούμε ανοικτές τις προοπτικές του μετασχηματισμού, αρκεί να τονίζουμε τη διηνηκή *δυνατότητα* αφανών ανισοτήτων. Κάθε ερμηνεία της δικαιοσύνης είναι πιθανό να μην παρέχει επαρκή κριτήρια για την αναγνώριση κρίσιμων περιορισμών της ίσης ελευθερίας (Mouffe, 2000: 74-79, Connolly, 1995: xiii-xix). Μια βαθιά αναγνώριση της ύπαρξης εύλογων διαφορών σε ζητήματα δικαίου και μια βαθύτερη συναίσθηση της αδυναμίας μας να αποδείξουμε αντικειμενικά επιμέρους ηθικές αλήθειες θα συνέβαλλε ιδιαίτερα στη διαιώνιση του σκεπτικισμού γύρω από τη δυνατότητα πλήρους επίτευξης της ελευθερίας και της ισότητας κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες. Επιπλέον, η συλλογική αυτονομία εμπεριέχει την αναπαλλοτρίωτη ελευθερία να αμφισβητούμε οποιοδήποτε κοινωνικό θεσμό και να σχηματίζουμε νέες μορφές ζωής. Τα δίκαια της αυτονομίας, η εύλογη διαφωνία και η διαρκής αβεβαιότητα μπορούν να εξυπηρετήσουν τους ίδιους σκοπούς της χειραφέτησης όπως και η μετέωρη υπόθεση ότι η κυριαρχία και ο αποκλεισμός είναι αδύνατο να ξεπεραστούν. Αλλά προάγουν καλύτερα τους συγκεκριμένους σκοπούς δεδομένου ότι δεν υψώνουν ουσιαστικές φραγμούς και τελικά όρια στους αγώνες για την ίση ελευθερία και τη δικαιοσύνη για όλους.

Η αγωνιστική ελευθερία μετασχηματίζεται έτσι σε μια αέναη πάλη ενάντια στα υπαρκτά όρια του αυτοκαθορισμού και της ελεύθερης διαφοροποίησης. Δεν θα είμαστε ποτέ βέβαιοι ότι έχουν εξαλειφθεί οι φραγμοί της ελευθερίας που μπορούν να αρθούν, και είμαστε έτοιμοι να αναδιαπραγματευθούμε τους καθιερωμένους θεσμούς της κοινωνικής συνύπαρξης καθώς υπονιαζόμαστε ότι ενδέχεται να εμποδίζουν την ανάπτυξη νέων δυνατοτήτων. Αλλά είμαστε εξίσου αβεβαιοι για τα έσχατα όρια μιας πολιτικής της ελευθερίας, καθώς οι περιφράξεις και οι ανασχέσεις της μπορούν να εκτοπιστούν και να καταργηθούν σε άγνωστο βαθμό. Ο αγώνας για την ελευθερία μπορεί να υπερνικήσει οποιαδήποτε υποτιθέμενη αναγκαιότητα.

Ο Connolly (1995: x) εισηγείται, τέλος, μια τέταρτη κρίσιμη αναδιάταξη με την οποία μια πλουραλιστική πολιτική της αντιπαράθεσης θα μπορούσε να συντείνει σε μια ευρύτερη ελευθερία της διαφοράς. Στο ηγεμονικό σχήμα της Mouffe (2005: 53, 2008: 6), ο ανταγωνισμός ανάμεσα σε διαφορετικά σχέδια για τη συγκρότηση της κοινωνίας συνεχίζεται στο διηνηκές. Αλλά μόνον ένα τέτοιο σχέδιο υπαγορεύει τις βασικές ρυθμίσεις για

μια ορισμένη περίοδο. Τα αντιμαχόμενα πολιτικά προγράμματα διαθέτουν ένα περιθώριο ελεύθερης έκφρασης και προβολής στον στίβο της νόμιμης αντιπολίτευσης, αλλά θα πρέπει να περιμένουν μέχρι τον επόμενο αποφασιστικό γύρο του παιχνιδιού για την εξουσία για να βρουν ξανά μια ευκαιρία να κερδίσουν τη μάχη. Δεν θα μπορούσαμε να οραματιστούμε μια πιο διαφοροποιημένη «ένωση των ενώσεων», στην οποία μια πολλαπλότητα ελεύθερα συνεργαζόμενων κοινοτήτων θα ενσαρκώνουν διαφορετικές αρχές κοινωνικής οργάνωσης, συγκλίνοντας σε ορισμένες διαστάσεις και αποκλίνοντας σε άλλες; Ένας τέτοιος κόσμος ελευθερίας, γεμάτος εντάσεις αλλά πιο πλούσιος, δεν θα επέμενε στη συγκρότηση ενός «ευρύτερου καθολικού εμείς» (Connolly, 1995: xx). Και θα προσέφερε σε μια πληθώρα ετερόκλιτων κοσμοαντιλήψεων την ελευθερία να γίνουν εν μέρει πραγματικότητα σε παράλληλους χρόνους και χώρους αντί να περιμένουν στην ουρά για μια μελλοντική ευκαιρία.

Η ζωηρότερη πλουραλιστική διάθεση του Connolly απελευθερώνει την αγωνιστική «ουσία» της ριζοσπαστικής πολιτικής από ανασχετικές καθηλώσεις, ανοίγοντας τον δρόμο για ριζικότερες και ευρύτερες πραγματώσεις της ίσης αυτονομίας. Αλλά αποτυγχάνει εν μέρει, όπως και η Mouffe, στο έργο της σύνθεσης κριτικών αναγνώσεων του κόσμου μας και εναλλακτικών κοσμοεικόνων που θα ωθούν τις δυνάμεις της χειραφέτησης πέρα από τα όρια της σημερινής τους παραίτησης. Τον ενδιαφέρει να συσταθούν διακρατικά κινήματα πολιτών που θα ασκούν μεγαλύτερες πιέσεις σε στρατηγικά σημεία με στόχο τη μείωση της παγκόσμιας οικονομικής ανισότητας, την προώθηση του πλουραλισμού και την «οικολογική σύνεση» (Connolly, 1995: xxi, 157, Connolly, 2005: 159). Διατηρεί ωστόσο στη θέση του το κράτος ως έναν «χώρο-κλειδί της πολιτικής δράσης» (Connolly, 1995: 103).

Από μια μετα-αναρχική σκοπιά, εκείνο που λείπει δραματικά από την ανάλυση του Connolly (1995: 103, 152, 2005: 136-137) είναι η οποιαδήποτε επίγνωση των πολιτικών ανισοτήτων που ενυπόκεινται στην ίδια τη λογική της κρατικής εξουσίας, με την οποία η τελική λήψη αποφάσεων ανατίθεται θεσμικά σε πολιτικούς φορείς δράσης που αίρονται υπεράνω των πολιτών και ελέγχουν κατασταλτικούς μηχανισμούς με τους οποίους μπορούν να επιβάλλουν τις αποφάσεις τους. Οι πολίτες συμμετέχουν στη χάραξη πολιτικής μόνο με την ψήφο τους για την εκλογή αντιπροσώπων, με την αμφισβήτηση των κρατικών πολιτικών και με την προσπάθεια να ασκήσουν επιρροή στις εκλεγμένες κυβερνήσεις μέσω κοινωνικών κινημάτων (Connolly, 1995: xxi, 96, 100-101). Δεν υπάρχει η οποιαδήποτε νύξη καν για τη δυνατότητα λήψης τελικών αποφάσεων από τους ίδιους τους πολίτες και καμία πολιτική κριτική στην άνιση εξουσία των αιρετών αρχών που κρατούν στα χέρια τους τους εξαναγκαστικούς μηχανισμούς του κράτους.

Η εταιρική κυριαρχία του κεφαλαίου διαγράφεται επίσης από την εικόνα των πραγμάτων (σε διάφορα σημεία, τουλάχιστον, του πρόσφατου έργου του Connolly (2005: 152-160)). Η ίδια η καπιταλιστική επιχείρηση, με τις ιεραρχικές αλυσίδες εντολών και την ανεξέλεγκτη επιρροή που ασκεί στις κυβερνήσεις, διαφεύγει της προσοχής. Δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει, λοιπόν, ότι ένας γενικός κοινωνικός μετασχηματισμός θεωρείται όχι μόνον απίθανος αλλά και περιττός (Connolly, 2005: 158-159). Η αναθεωρημένη εκδοχή του πλουραλιστικού αγωνισμού του Connolly αίρει τους «υπερβατικούς» φραγμούς στη χειραφέτηση αλλά διατηρεί ιστορικές, σημερινές δομές εξουσίας και καταπίεσης, οχυρώνοντάς τες απέναντι στην κριτική και την ανατροπή με τρόπο που αντιστρατεύεται τον πολιτικό αγωνισμό. Ανεξάρτητα από το πόσο δόκιμες είναι οι διαγνώσεις και οι πολιτικές επιλογές του Connolly, μια σύγχρονη πολιτική της ελευθερίας που δεξιώνεται τον συγκρουσιακό πλουραλισμό θα πρέπει να αφήνει χώρο για αντίπαλες ιδεολογίες και στρατηγικές που αντιμάχονται το status quo στο όνομα της ισότητας και της αυτονομίας.

Η αξία του μετα-αναρχικού ουτοπισμού

Η απεικόνιση νέων κόσμων ελευθερίας με τη φαντασία μπορεί να φωτίσει αφανείς δομές υποταγής και μπορεί να διαταράξει φυσικοποιημένους θεσμούς όπως η αγορά και το κράτος, προτυπώνοντας εναλλακτικές δυνατότητες. Οι απόπειρες ενσάρκωσης αυτών των οραμάτων μπορούν να κρίνουν πειραματικά το εφικτό ή μη ποικίλων κοινωνικών μορφών που έρχονται σε ρήξη με την κρατική και καπιταλιστική κυριαρχία. Η επινόηση νέων θεσμών εκφράζει, στην πραγματικότητα, την πολιτική αυτονομία των κοινωνικών δρώντων, τη συντακτική τους ελευθερία να δημιουργήσουν κάτι νέο.¹⁹ Συνεπώς, ουτοπικά οράματα της χειραφέτησης μπορούν να λειτουργήσουν ως ζωτικά ερείσματα, καύσιμα και εκδηλώσεις της αγωνιστικής ελευθερίας: συνεισφέρουν στην κριτική αξιολόγηση του πραγματικού, μπορούν να εμπνεύσουν αγώνες για τη δικαιοσύνη μέσω των οραματικών προβολών τους και μπορούν να ανοίξουν τη συλλογική ελευθερία στο άπειρο, εξερευνώντας αχαρτογράφητα μονοπάτια στη δημιουργία της ιστορίας. Η σύνταξη συγκεκριμένων και καινοτόμων

¹⁹ Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτή η έκφραση πολιτικής δημιουργικότητας λάμπει δια της απουσίας της από τη λίστα των παραδειγμάτων μιας «πολιτικής του γίνεσθαι» που οραματίζεται ο Connolly. Βλ. Connolly, 2005: 121.

σχεδίων αυτόνομης κοινωνικής οργάνωσης γίνεται επιτακτικά αναγκαία σε μια εποχή γενικευμένης πολιτικής παραίτησης, απογοήτευσης με τις ισχνές επιλογές που προσφέρονται, εξάντλησης της ιστορικής φαντασίας και ήττας των επαναστατικών πειραματισμών του παρελθόντος. Οι νέες αναζητήσεις θα μπορούσαν να ανανεώσουν την ελπίδα, να διεγείρουν τα πάθη και να παρωθήσουν πολιτικά κινήματα που αναστέλλονται από τον πραγματιστικό φανατισμό της ιδέας ότι δεν υπάρχουν (καλύτερες) εναλλακτικές.

Ο νεωτερικός πολιτικός ουτοπισμός περιέχει πλούσιες πηγές και ερεθίσματα που θα μπορούσαν να θέσουν ξανά σε κίνηση τη ριζοσπαστική φαντασία. Ιστορικά, ωστόσο, η ουτοπική χειραφέτηση διαπνέεται από το όνειρο μιας τελικής, αρμονικής κοινωνικής συνθήκης η οποία θα καθιέρωνε την πλήρη ελευθερία και ισότητα (Day, 2005, Stavrakakis, 1999: 99-121). Και τέτοιες φαντασιώσεις αντιστρατεύονται ευθέως κάθε πολιτικό προσανατολισμό που αναγνωρίζει σε βάθος την κοινωνική ενδεχομενικότητα, τιμά τις ελευθερίες της πολιτικής αμφισβήτησης και δεν συγκατατίθεται σε συντάγματα που δεν επιδέχονται κριτικής και αναθεώρησης. Από τη σκοπιά αυτή, οι τολμηρές προσπάθειες του μετα-αναρχισμού να αναπλάσει την ουτοπική φαντασία υπό το φως της ανοικτότητας της ιστορίας και του συγκρουσιακού πλουραλισμού συγκαταλέγονται μεταξύ των πιο σημαντικών εξελίξεων στην πολιτική θεωρία τα τελευταία χρόνια (Day, 2005, Newman, 2007, May, 1994, Gordon 2008, Tormey, 2005).

Αυτές οι απόπειρες συνδυάζουν την αποφασιστική θέληση να οικοδομήσουμε πιο ελεύθερες και ισότιμες σχέσεις με τη δεξίωση της κοινωνικής δημιουργικότητας, της αντιπαράθεσης και της διαφοροποίησης, τη συναίσθηση της βίας που ελλοχεύει σε κάθε μονιστικό ιδανικό κοινωνικής ελευθερίας, την αποκήρυξη του οριστικού, της τελείωσης και του στόχου της κοινωνικής αρμονίας. Ως εκ τούτου, μπορούμε να πούμε ότι ταυτίζονται με μια έλλειψη και αρνητικότητα του υποκειμένου και της κοινωνίας, όπως έχουν υποστηρίξει οι Byrre και Healy (2006: 249) συζητώντας συγγενή εγχειρήματα οικονομικού μετασχηματισμού. Ταυτόχρονα, ωστόσο, σύγχρονα ρεύματα μετα-αναρχικής σκέψης και δράσης ξεφεύγουν από τη λογική της λακανικής οντολογίας της έλλειψης (Day, 2005: 159- 152, Newman 2007: 157-177). Προκρίνουν μια δημιουργική δράση και μια μετασχηματιστική φαντασία που συμπλέουν με θετικές οντολογίες της δημιουργικής εγκόσμιας αφθονίας, στοιχεία που απουσιάζουν από τις λακανικές ερμηνείες του είναι ως ελλειπτικού. Είναι χαρακτηριστικό ότι η στιγμή της θετικής δημιουργίας λείπει από την ανάλυση των Byrre και Healy (2006) γύρω από τους εναλλακτικούς οικονομικούς πειραματισμούς, ενώ οι στιγμές της ακαθοριστίας, της ποικιλομορφίας, της σύγκρουσης και της απόρριψης των ιδανικών προβάλλουν εναργώς στο λακανικό πλαίσιο που χρησιμοποιούν. Σύμφωνα με την ανάγνωση του Σταυρακάκη (1999: 54-70), η λακανική ανάλυση κυκλώνει πρωτίστως τη διάσταση της καταστατικής έλλειψης, της πραγματικής εξάρθρωσης και της διαίρεσης στην κοινωνική κατασκευή, και εδώ έγκειται η κριτική της αξία. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι η λακανική θεωρία δεν μπορεί να συνδυαστεί γόνιμα με άλλα ρεύματα σκέψης που προτάσσουν και αναδιφούν τις δυνάμεις της δημιουργίας του νέου στους κοινωνικούς σχηματισμούς.

Από την άλλη, οι εν λόγω αναρχο-πολιτικές χειρονομίες δεν συνάγουν σε βάθος τις συνέπειες της ενδεχομενικότητας, της ποικιλομορφίας και της σύγκρουσης για τη χειραφετητική πολιτική που ευαγγελίζονται. Ως αποτέλεσμα, αμφιταλαντεύονται ανάμεσα σε μια άκριτη ανακύκλωση μετέωρων θέσεων περί ιστορικής αναγκαιότητας που διακηρύσσονται από μετα-δομιστές αγωνιστές θεωρητικούς και σε μια προσκόλληση σε ουτοπικά οράματα πλήρους απελευθέρωσης. Η ακροτελευτία επισήμανση που θα γίνει εδώ είναι ότι τα ύστερα αναρχικά ρεύματα θα πρέπει να καταλάβουν μια προνομιακή θέση στους αγώνες για την ελευθερία σήμερα καθώς παρέχουν σημεία κριτικής θεώρησης από μακριά, και μπορούν να εμπνεύσουν θετικά εγχειρήματα κοινωνικής ανοικοδόμησης. Αλλά θα πρέπει να αποδεχθούν βαθύτερα τον πλουραλιστικό αγωνισμό, αναθεωρώντας ταυτόχρονα ορισμένες μετα-δομιστικές παραδοχές του. Ειδικότερα θα πρέπει να μεταγράψουν τις μετα-δομιστικές τους εννοήσεις στο ιδίωμα της δυνατότητας αντί της αναγκαιότητας. Και θα πρέπει να συλλάβουν πληρέστερα τις πολιτικές συνέπειες των αγωνιστικών και αντι-ουσιακρατικών αναθεωρήσεων που έχουν εισαγάγει στο σύγχρονο αναρχισμό και τον ουτοπικό κομμουνισμό. Έτσι πρέπει να αποδώσουν μεγαλύτερη σημασία στον πολιτικό αναστοχασμό και στην ανάγκη διατήρησης μιας παραγωγικής έντασης ανάμεσα στην κοινωνική αυτονομία και τις επιμέρους θεσμίσεις της.

Το τέλος της ηγεμονίας;

Η προσέγγιση του Richard Day (2005: 4-6, 176, 215) στην ύστερη νεωτερική ελευθερία διακατέχεται από μια έντονη επιθυμία αναζήτησης ευφάνταστων και πραγματιστικών εναλλακτικών πέρα από κυρίαρχες δομές που εμφανίζονται ως αναπόδραστες αντικειμενικότητες: πέρα από τον κρατικό έλεγχο, τις εταιρικές ιεραρχίες και τις διαπλεκόμενες ανισότητες στα πεδία του φύλου, της εθνότητας κ.α.. Πολιτικές τακτικές και συλλογικές πρωτοβουλίες όπως το κίνημα των ακτημόνων στη Βραζιλία (MST), οι ιθαγενικές κοινότητες στη Λατινική

Αμερική και διάφορα κοινωνικά κέντρα στην Ευρώπη συνθέτουν νέες μορφές συλλογικής συνύπαρξης και πολιτικής διάδρασης που επιζητούν να απαλλαγούν από τις μορφές κοινωνίας οι οποίες παράγουν τα σημερινά συστήματα κυριαρχίας, υποτάσσοντας άτομα και κοινωνικές ομάδες στη βούληση και τη δράση άλλων υποκειμένων με ένα σχετικά σταθερό και δύσκολα αντιστρέψιμο τρόπο. Στην εσωτερική τους οργάνωση και στις εξωτερικές τους σχέσεις, αυτά τα νέα σχήματα κοινότητας και πολιτικής εκδηλώνουν μια κλίση προς «μη ιεραρχικές, μη εξαναγκαστικές σχέσεις βασισμένες στην αλληλοβοήθεια και τις κοινές ηθικές δεσμεύσεις» (Day, 2005: 9). Επιχειρούν να αναιρέσουν τις σχέσεις κυριαρχίας, άνωθεν ρύθμισης των κοινών υποθέσεων και καταναγκαστικής διακυβέρνησης, θεσμοθετώντας ανοικτές και οριζόντιες συλλογικότητες που διαχειρίζονται άμεσα τα κοινά τους ζητήματα, με συναινετικό τρόπο και αποκεντρωμένη διαβούλευση. Προσβλέπουν σε συνεργατικές οικονομίες εργατικής συνδιαχείρισης και αλληλεγγύης που ανταποκρίνονται στις ανάγκες ευρύτερων κοινοτήτων (Day, 2005: 25-45, 186-197).

Εκείνο που διαχωρίζει τα συγκεκριμένα ρεύματα του σύγχρονου ακτιβισμού από τη νεωτερική επανάσταση και μεταρρύθμιση είναι μια βαθύτερη προσήλωση σε αντι-εξουσιαστικές και πλουραλιστικές διαδικασίες. Δεν θέλουν να προωθήσουν ένα ενιαίο σχέδιο κοινωνικού μετασχηματισμού κατά μήκος όλων ή μερικών αξόνων της κοινωνίας, και αποτάσσονται τη χρήση του καταναγκαστικού μηχανισμού του κράτους. «Επιζητούν να μπλοκάρουν, να αντισταθούν και να καταστήσουν περιττή τόσο την εταιρική όσο και την κρατική εξουσία» δημιουργώντας μειοψηφικές εναλλακτικές σφαίρες (Day, 2005: 45). Σχηματίζουν χαλαρές δικτυακές συμμαχίες, αλλά δεν προσυπογράφουν ένα καθολικό σχέδιο κοινωνικής αναδιάρθρωσης ούτε προσπαθούν να επιτύχουν βίαια τη γενική κατίσχυση των αντιλήψεών τους (Day, 2005: 156-157, 172).

Αν ταυτίσουμε ευρύτερα τη σύγχρονη πολιτική της «ηγεμονίας» με την επιδίωξη μιας ολοποιητικής αλλαγής με αυταρχικά κρατικά μέσα, τότε οι εν λόγω πολιτικές πρακτικές είναι μη ηγεμονικές (Day, 2005: 45, 65). Αποκηρύσσουν την καταφυγή σε μη αμυντικές μορφές βίας και την εξίσου αυταρχική υπόθεση ότι η κατάκτηση και η εμπέδωση της κοινωνικής ελευθερίας πρέπει να γίνουν μέσω ενός μοναδικού σχήματος κοινωνικής οργάνωσης. Διαφορετικές κοινότητες μπορούν να εκφράζουν εύλογες διαφωνίες για το πώς πραγματοποιείται καλύτερα η ελευθερία και, απελευθερώνοντας τις συντακτικές τους δυνάμεις, είναι πιθανόν να θεσπίσουν ποικίλα σχήματα κοινωνικότητας. Ευέλικτα και επεκτεινόμενα δίκτυα ετερογενών πολλαπλοτήτων που συνεργάζονται σε ορισμένα επίπεδα ενώ συγκρούονται σε άλλα μπορούν να υποστηρίξουν την ελευθερία της διαφοροποίησης και να ελαχιστοποιήσουν τη βίαιη επιβολή «καθολικών αληθειών» (Day, 2005: 182-183).

Σε αυτές τις απελευθερωτικές αρετές των αντι-ηγεμονικών στρατηγικών θα πρέπει κανείς να προσθέσει την πραγματιστική αξία της κατασκευής εναλλακτικών ζωνών συμβίωσης και αλληλεγγύης σε μια εποχή όπου δεν υπάρχει ούτε μια πλειοψηφική βούληση για επαναστατική αλλαγή ούτε η άμεση προοπτική μιας συναίνεσης γύρω από τις κατευθύνσεις της επιθυμητής αλλαγής (Day, 2005: 124-126). Μειονότητες που προσβλέπουν σε νέους κόσμους κοινωνικής αυτονομίας μπορούν να τους κτίσουν και να τους ζήσουν εν μέρει εδώ και τώρα, στα χάσματα που αναφαίνονται ανάμεσα στις ασύμμετρες και καταπιεστικές σχέσεις, αντί να περιμένουν μια χιλιαστική επανάσταση ή αντί να επιβάλουν τα ιδανικά τους σε άλλους που δεν τα ενστερνίζονται. Άτομα και ομάδες που επιζητούν τη «δομική ανανέωση» ορισμένων κοινωνικών δεσμών μπορούν πάντοτε να εκδηλώνουν την αλληλεγγύη τους με την κοινωνία εν γένει, καλώντας και άλλους να συνεργαστούν μαζί τους ή να απεργαστούν τις δικές τους πρακτικές κοινωνικής ανανέωσης. Οικοδομώντας ελκυστικά παραδείγματα αλλαγής προεικονίζουν με συγκεκριμένο τρόπο νέα κοινωνικά τοπία, και μπορούν να προωθήσουν τον εκούσιο κοινωνικό μετασχηματισμό σε μεγάλη κλίμακα συμπράττοντας με άλλους αυτόνομους χώρους σε οριζόντια, αυτοδιευθυνόμενα δίκτυα (Day, 2005: 16, 91, 123-126, 217).

Ένα κομβικό γνώρισμα αυτών των μη κρατιστικών κοινοτήτων είναι ότι αποκηρύσσουν βασικά άρθρα της πίστης του σύγχρονου ουτοπισμού: την προσδοκία μιας οριστικής και τελικής υπέρβασης της κυριαρχίας, τον ορίζοντα μιας ελεύθερης και αρμονικής κοινωνίας σε όλη την υφήλιο (Stavrakakis, 1999: 99-121). Το μοναδικό και το καθολικό δίνουν έτσι τη θέση τους σε πολλαπλές και αποκλίνουσες διαδρομές. Η οριστικότητα και ο προκαθορισμός της κοινωνικής ελευθερίας υποχωρούν μπροστά στη συλλογική δημιουργικότητα και τον μεταβλητό αυτοπροσδιορισμό. Η αρμονία παραχωρεί τη θέση της στη διαμάχη και τη διαφωνία στα πλαίσια μιας αέναης πάλης κατά των σχέσεων υποτέλειας (Day, 2005: 126-128, 153-154, 182, 217). Αυτή η αγωνιστική μεταστροφή της ουτοπίας μπορεί να τη διαφυλάξει από τον κίνδυνο της συγκάλυψης αδικιών και δομών καταπίεσης υπό τον μανδύα μιας δήθεν εδραιωμένης καθολικής ελευθερίας. Οξύνει τη συνείδηση ότι καμία κοινότητα δεν δικαιούται να ισχυρίζεται ότι έχει συλλάβει και έχει εξαλείψει όλες τις δομές της καταπίεσης «εκεί έξω» και «εδώ μέσα» (Day, 2005: 100). Καλλιεργεί έτσι μια «άπειρη υπευθυνότητα» προς τα καταπιεσμένα υποκείμενα που παραμένουν αφανή στο κυρίαρχο καθεστώς της αλήθειας και της εξουσίας, προς «έναν διαφορετικό άλλο, ένα υποκείμενο που εξ ορισμού 'δεν υπάρχει', και στην πραγματικότητα δεν πρέπει να υπάρχει (να ακούγεται) προκειμένου να συντηρούνται οι κρατούσες σχέσεις εξουσίας» (Day, 2005: 201). Οι

αγωνιστές της ελευθερίας μπορούν συνεπώς να παραμένουν ουτοπικοί οραματιστές χωρίς να εκφυλίζονται σε δυστοπικούς εξουσιαστές, ολοκληρωτιστές, τυφλούς στυλοβάτες της κυριαρχίας.

Σε αυτούς τους πλουραλιστικούς και αγωνιστικούς αναπροσδιορισμούς της αναρχικής αντίστασης βρίσκουμε, ωστόσο, κάποια «αγκάθια». Στη σκέψη του Day μπορεί κανείς να αισθανθεί μια ενοχλητική αμφιταλάντευση ανάμεσα στην άκριτη αναπαραγωγή μετα-δομιστικών δογμάτων περί «αδυνατότητας» και μια προ-κριτική προσκόλληση σε ουτοπικά όνειρα. Έτσι, μια επιδοκιμαστική αναφορά στην αποκήρυξη από τον Foucault «της δυνατότητας να ζει κανείς μια ζωή χωρίς καθόλου σχέσεις εξουσίας ως κυριαρχία» (Day, 2005: 137) κορυφώνεται με τον ισχυρισμό του ίδιου του Day (2005: 140) ότι «ενώ θα μπορούσαμε να απαλλαγούμε από επιμέρους κράτη, δεν μπορούμε ποτέ να απαλλαγούμε από τη μορφή κράτος». Αυτή η θέση μοιάζει να αρνείται την ίδια τη δυνατότητα πραγματικών εναλλακτικών δυνατοτήτων πέρα από την κρατική πολιτική. Από την άλλη, ο Day (2005: 213) διατείνεται ότι «είναι και δυνατό και επιθυμητό τα ανθρώπινα όντα να ζουν χωρίς κρατική παρέμβαση (πολιτική αρχή/ηγεμονία», εφόσον υπάρχουν αρκετά ισχυροί μη κρατικοί και μη εταιρικοί τρόποι οργάνωσης (κοινωνική αρχή/συνάφεια) ώστε να αναλάβουν το έργο που ανατίθεται σε αυτούς». Τα νεότατα κινήματα της αυτονομίας στήνουν πράγματι «μη κρατιστικά πειράματα» (Day, 2005: 216). Αυτή η διαπίστωση μοιάζει να έρχεται σε ευθεία αντίθεση με την απόφαση ότι το «κράτος είναι ένα καθεστώς σχέσεων» η μορφή του οποίου είναι «ήδη/πάντα μαζί μας» (Day, 2005: 140). Αν το κράτος νοείται ως μια μορφή ιεραρχικών και καταναγκαστικών σχέσεων, οι οποίες μπορούν πάντοτε να ανακύψουν –ή είναι αναπόφευκτο να ανακύψουν- σε συλλογικά μορφώματα, πώς μπορούμε να χαρακτηρίσουμε με βεβαιότητα οποιοδήποτε κίνημα ως «μη κρατικό»; Και αυτός ο «τίτλος τιμής» δεν συντείνει στον εφησυχασμό ή την αυταρέσκεια των ίδιων των ακτιβιστών, και δεν ενέχει τον κίνδυνο μιας άμβλυνσης της κριτικής επαγρύπνησής τους απέναντι σε φαινόμενα καταπίεσης και ασύμμετρης εξουσίας μέσα στις κοινότητες της ελευθερίας;

Μια αναστοχαστική στροφή της αγωνιστικής φαντασίας: συμπεράσματα χωρίς κατάληξη

Αυτές οι ανισορροπίες στην αντι-ηγεμονική ανασύσταση της αγωνιστικής ελευθερίας προδίδουν μια ανεπαρκή αναμέτρηση με την ενδεχομενικότητα και τον συγκρουσιακό πλουραλισμό. Στο ένα άκρο της κίνησης του εκκρεμούς, δηλ. την ανακύκλωση απόλυτων μεταδομιστικών δογμάτων, μια αναδιατύπωση των ίδιων ιδεών με όρους πιθανότητας όπως τους εκθέσαμε παραπάνω θα μπορούσε να σηματοδοτήσει ένα πρώτο βήμα σε μια γόνιμη κατεύθυνση. Στο άλλο άκρο της ταλάντωσης, ωστόσο, δηλαδή στα υπολείμματα της πρόσδεσης στην ουτοπική ολοκλήρωση, η κατάσταση είναι πιο περίπλοκη. Οι δυσκολίες αναφαίνονται έντονα στη θεωρητική επεξεργασία των σύγχρονων αντιεξουσιαστικών αγώνων από τον Uri Gordon.

Ο Gordon ασπάζεται την κοινή δόξα της νέας ή μετα-αναρχικής πολιτικής. Τα καθολικά προτάγματα της τελικής απελευθέρωσης παραμερίζονται υπέρ μιας μυριάδας εναλλακτικών οραμάτων και παροντικών, δημιουργικών πρακτικών εξισωτικής χειραφέτησης. «Θα πρέπει να πούμε, αφήστε χίλια λουλούδια να ανθήσουν» (Gordon, 2008: 43). Δεν υιοθετείται καμία απόλυτη αλήθεια και κανένας παγιωμένος σκοπός, ενώ αποκλείεται η προοπτική μιας ολοκληρωτικής λύτρωσης. Η πολιτική της ελευθερίας μεταπίπτει σε έναν «αέναο αγώνα» εναντίον αφανών δομών καταπίεσης, και απαιτεί «αιώνια επαγρύπνηση» (Gordon, 2008: 40-46).

Κι εδώ φτάνουμε στο κρίσιμο σημείο. Η αχαλίνωτη ελευθερία, μεταβλητότητα και ποικιλομορφία κάνουν πολύ πιο πιθανές τις συγκρούσεις, τους αγώνες εξουσίας ή ακόμη και «επιδρομές, φυλετικούς πολέμους, βεντέτα, λεηλασίες» μεταξύ και εντός των αυτόνομων κοινοτήτων. «Everything goes». Τα πάντα επιτρέπονται. Σε κάθε περίπτωση, σε έναν αναρχικό κόσμο δεν θα υπήρχαν νόμοι για να κανονίζουν τις κοινωνικές σχέσεις, ούτε κρατικός μηχανισμός για να τους επιβάλλει (Gordon, 2008: 45). Ο Gordon (2008: 76) υποστηρίζει ότι μια ελεύθερη συνένωση μπορεί να επιστρατεύσει ένα ευρύ φάσμα «μη κρατικών μέσων» για να αποτρέψει απειλές εναντίον της ελευθερίας και να διαχειριστεί τις κοινές υποθέσεις: τη συναινετική συλλογική διαβούλευση, τον αμυντικό, άτυπο εξαναγκασμό σε ατομικές περιπτώσεις, τις «διάχυτες κοινωνικές κυρώσεις», όπως η δημόσια αποδοκιμασία, και μια κουλτούρα αλληλεγγύης με την οποία τα άτομα ενθαρρύνονται να λαμβάνουν συλλογικές αποφάσεις με αναστοχαστικό και δίκαιο τρόπο. Σύμφωνα με τον Gordon (2008: 67-70), ωστόσο, για να πιστοποιηθεί ως μη κρατική, μια ελευθεριακή συλλογικότητα οφείλει να αρνείται την «επιβολή του νόμου», δηλαδή τον θεσμοποιημένο και εκλογικευμένο καταναγκασμό που επιτάσσει τη συμμόρφωση με την κείμενη νομοθεσία και συνιστά ένα μηχανισμό που είναι διαρκώς στη διάθεση των αρχών τήρησης του νόμου. Ως εκ τούτου, τα αποτελέσματα της συλλογικής διαβούλευσης δεν είναι δεσμευτικά, καθώς δεν μπορούν να επιβληθούν.

Η έλλειψη του νόμου και τυπικών, οργανωμένων κρατικών αρχών σημαίνει ότι δεν υπάρχει σχεδόν κανένας τρόπος «να κάνουμε κάποιον/α να κάνει κάτι που αρνείται έντονα, ή να εμποδίσουμε κάποιον να κάνει

κάτι που επιθυμεί έντονα» (Gordon, 2008: 69). Αλλά αν οι διαφορές ενδέχεται πάντοτε να συγκρούονται κατά τις ελεύθερες κινήσεις τους και δεν υπάρχει καμία αλεξίσφαιρη θωράκιση απέναντι στην κοινωνική κυριαρχία, γιατί θα πρέπει μια αυτόνομη κοινωνία να αποποιηθεί τον τυποποιημένο καταναγκασμό, την επιβολή των συλλογικών αποφάσεων και τη δημόσια λογοδοσία; Η διάχυτη κοινωνική αποτροπή και οι ατομικές πράξεις άμυνας είναι αρκετά ισχυρές για να αποτρέψουν επιθετικές μειονότητες που επιδιώκουν επίμονα την εκμετάλλευση των συλλογικών πόρων και την αναπαραγωγή καταπιεστικών σχέσεων; Δεν είναι πιθανόν, άλλωστε, ότι η μη δεσμευτική συλλογική διαβούλευση και η διαρκής αναζήτηση της συναίνεσης θα δώσουν δυσανάλογη εξουσία σε οργανωμένες μειονότητες; Και είναι προφανές ότι η άτυπη αυτοάμυνα και οι αυθόρμητες κοινωνικές κυρώσεις είναι προτιμότερες από τη διαδικαστική δικαιοσύνη για την προστασία των ίσων ελευθεριών;

Ο νεότερος αναρχισμός μπορούσε να επαφίεται στην υπόθεση μιας κατ'ουσίαν αγαθής και ομόφρονα έλλογης ανθρωπότητας που θα ευδοκίμουσε πλήρως μετά την τελική κατάλυση των διαστροφικών μηχανισμών του κράτους και του κεφαλαίου (Kropotkin, 2008: 5,7, 97-98, 151, 158-159, 177-181, Kropotkin, 2002: 284-287, Newman, 2007: 37-42). Οι αναρχικοί μπορούσαν να προσδοκούν έτσι μια αρμονική ελεύθερη συνεργασία, βέβαιοι ότι η επίλυση των συγκρούσεων και η προστασία απέναντι στην εξουσία ως βία και κυριαρχία δεν θα αποτελούσαν ζητήματα με τα οποία θα όφειλε να ασχολείται μια αναρχική κοινωνία. Αλλά ο μετα-αναρχισμός υποτίθεται ότι έχει απεμπολήσει αυτές τις ουσιοκρατικές βεβαιότητες και αναγνωρίζει τον βαθύ πλουραλισμό και τον ανταγωνισμό (Newman, 2007: 5-10, 120-123, 137-8, 160-162). Φαίνεται, λοιπόν, ότι η απόρριψη των νομικών διαδικασιών και της οργανωμένης και εξαναγκαστικής εφαρμογής του νόμου στην πολιτική της αυτονομίας είναι δογματικά κατάλοιπα ενός αναρχισμού (και ουτοπικού κομμουνισμού) παλαιάς κοπής που διασώζει μεν την ιδεολογική του ταυτότητα, αλλά δεν υπηρετεί τα ιδανικά του. Ένας αναρχισμός που θα συναινούσε στη δυνατότητα χρήσης νομικού εξαναγκασμού από συντεταγμένες πολιτικές αρχές θα ήταν σχεδόν αγνώριστος ως αναρχισμός. Η νόμιμη χρήση της βίας για την εφαρμογή πολιτικών αποφάσεων είναι το σήμα κατατεθέν της μορφής του κράτους. Αλλά ένας εκ των προτέρων αποκλεισμός του τυπικού νομικού εξαναγκασμού προκαταλαμβάνει την απάντηση σε εμπειρικά ζητήματα που αφορούν το πώς μπορούμε να κατοχυρώσουμε και να επεκτείνουμε την ίση ελευθερία υπό διαφορετικές, μεταβλητές συνθήκες. Και στενεύει το ευρητήριο των εργαλείων που μπορούν να αξιοποιηθούν οι κοινωνικοί δρώντες για να αντιπαλέψουν τους καταπιεστές και την άνιση δύναμη.

Δεν επιστρέψαμε στο σημείο απ'όπου ξεκινήσαμε, ανακυκλώνοντας τις ετυμηγορίες της Mouffe για το αναπόφευκτο του νόμου, του κράτους και της βίας στον αγωνιστικό πλουραλισμό; Όταν επιχειρηματολογεί κανείς ότι «κρατικές διαδικασίες» ενδέχεται να διαφυλάσσουν την εξισωτική ελευθερία υπό ιδιαίτερες συνθήκες δεν αποφαίνεται ότι είναι πάντοτε αναγκαίες για τον σκοπό αυτό, ούτε ότι οι κρατούντες θεσμοί τους είναι κατάλληλοι προς τούτο. Το επιχείρημα είναι μόνον πως τα ζητήματα αυτά είναι αμφιλεγόμενα και υπό συζήτηση, καθώς συνδέονται με περίπλοκες, μεταβλητές εμπειρικές συνθήκες και θα πρέπει να τα αντιμετωπίσουμε με τρόπους που τελούν πάντα υπό αναθεώρηση μέσω των πολιτικών πρακτικών της ελευθερίας. Για να ενσωματώσουν αυτή την αντίληψη, οι αντι-εξουσιαστικές τάσεις δεν είναι απαραίτητο να εγκαταλείψουν την αντίθεσή τους στον κρατικό έλεγχο. Θα έπρεπε κυρίως να κάνουν μια διαλεκτική διάκριση ανάμεσα στα ανώτερα ιδανικά τους –την ίση ελευθερία στον μέγιστο βαθμό– και τα κοινωνικά οχήματα και τις ενσαρκώσεις αυτών των ιδανικών. Διαφορετικά πολιτικά ρεύματα μπορούν να προκρίνουν διαφορετικές τέχνες συνύπαρξης ως τον καλύτερο τρόπο για την ανατροπή των ιεραρχιών και της καταπίεσης. Αλλά θα πρέπει να υποτάσσουν τα μέσα στους σκοπούς τους και να επιδίδονται σε μια κριτική αναθεώρηση της πολιτικής τους όταν αυτή απαιτείται υπό το φως των ανώτερων στοχεύσεών τους και των εκάστοτε συνθηκών. Μια τέτοια κίνηση θα προέτασσε την πολιτική αναστοχαστικότητα έναντι κάθε επιμέρους στρατηγικής επιλογής. Θα διαχώριζε τις οραματικές και δημιουργικές δυνάμεις της ελευθερίας από τις προσωρινές εκφράσεις και αποκρυσταλλώσεις τους. Θα βάθαινε έτσι τον αγωνισμό της ελευθερίας και προς τα μέσα και προς τα έξω.

Εν κατακλείδι, για να κάνει άλματα προόδου σήμερα, η κοινωνική αυτονομία πρέπει να αντιπαλέψει μια πληθώρα *εξωτερικών* δυνάμεων και συνθηκών που την ακυρώνουν και την υποσκάπτουν. Αλλά θα πρέπει επίσης να εγκαθιδρύσει τον κοινωνικό ανταγωνισμό και την πολιτική διαπάλη στον *εσωτερικό* πυρήνα των αυτόνομων πολλαπλοτήτων της. Αυτό θα ενίσχυε τις εξισωτικές κοινότητες της ελευθερίας στον αγώνα τους για να αποτρέψουν νέες μορφές υποταγής, να διορθώσουν τις αφανείς αδικίες και να αναπτύξουν τις πρακτικές της αυτοκυβέρνησής τους πέρα από προκαθορισμένα πλαίσια. Στον εσώτερο πυρήνα της κοινωνικής ελευθερίας τίθεται έτσι ένα όριο. Αλλά αυτό δεν σηματοδοτεί το αναπόδραστο της κυριαρχίας. Το εν λόγω όριο δηλώνει κυρίως την αβεβαιότητά μας σχετικά με την ύπαρξη ή μη συγκαλυμμένων ανισοτήτων και το ενδεχόμενο μελλοντικών υποτροπών της κυριαρχίας. Καταγράφει τους περιορισμούς που αντιμετωπίζουν οι ανταγωνιστικές διαφορές όταν είναι δύσκολο να συμφιλωθούν. Επισημαίνει την αέναη πράξη του αυτοκαθορισμού που επανέρχεται στις ειλημμένες αποφάσεις του παρελθόντος για να τις κρίνει εκ νέου. Υποβάλλει

ένα αυτοκριτικό ήθος μέριμνας για την ποικιλομορφία της ύπαρξης. Εν γένει, το εν λόγω όριο δεν παραπέμπει στην πεπερασμένη ατέλεια αλλά στη διαρκώς ανοικτή δυνατότητα τελειοποίησης.

Ωστόσο, στις πιο ελπιδοφόρες στιγμές της, η αγωνιστική ελευθερία είναι επίσης οραματική έμπνευση, η χαρά της νέας κοινωνικής δημιουργίας. Η δημιουργική χειραφέτηση εγκαινιάζει το μέλλον της τώρα, με έναν υποδειγματικό τρόπο που ανταμείβει άμεσα τους υποστηρικτές του. Και αναβιώνει συμβάντα απελευθέρωσης υπερβαίνοντας τα κυρίαρχα σημερινά όρια του εφικτού. Όταν η μάχη ενάντια στους εξωτερικούς φραγμούς και τους εσωτερικούς δεσμούς υφαίνει νέα, αυτόνομα δίκτυα κοινωνικότητας, ο αγώνας αρχίζει να συγκλίνει με τις δράσεις της δημιουργικής φαντασίας. Αυτή η συμπόρευση θα πρέπει να φτάσει σε μεγαλύτερα βάθη μέσω του ριζικού αναστοχασμού. Η αυτοκριτική διερεύνηση και διαβούλευση, όπως ενσαρκώνεται σε διαρκείς πολιτικές διαδικασίες, θα έδινε νέα ζωή στα κινήματα της χειραφέτησης προσέχοντας το κενό ανάμεσα στους θεμελιώδεις στόχους-αρχές και τα επιμέρους σχέδια και θεσμίσεις, ανάμεσα στην ίση ελευθερία να μεριμνούμε για τη ζωή όπως είναι τώρα και την ίση ελευθερία να σκεφτόμαστε και να πράττουμε το νέο.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Arendt, Hannah (1958) *The human condition*, Σικάγο: University of Chicago Press.
- Bohman, James, Rehg, William (επιμ.) (1997) *Deliberative democracy: essays on reason and politics*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Byrne, Ken, Healy, Stephen (2006) 'Cooperative subjects: Towards a post-fantasmatic enjoyment of the economy,' *Rethinking Marxism* 18: 2.
- Connolly, William E. (1995) *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Connolly, William E. (2005) *Pluralism*, Durham: Duke University Press.
- Day, Richard (2005) *Gramsci is dead. Anarchist currents in the newest social movements*, Λονδίνο: Pluto Press-Between the Lines.
- Foucault, Michel (2000) *Ethics. Essential Works of Foucault, 1954-1984, Τόμος 1*, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.
- Gordon, Uri (2008) *Anarchy Alive!. Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*, Λονδίνο: Pluto Press.
- Hardt, Michael, Negri, Antonio (2001) *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hardt, Michael, Negri, Antonio (2009) *Commonwealth*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hirschmann, Nancy J. (2003) *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Honneth, Axel (1998) 'Decentered Autonomy: The Subject after the Fall,' στον τόμο L. Langsdord και S. H. Watson (επιμ.) *Reinterpreting the Political. Continental Philosophy and Political Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1985) *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Kateb, George (1992) *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kropotkin, Piotr (2008) *Mutual Aid*, Forgotten Books.
- Kropotkin, Piotr (2002) 'Anarchism,' στον τόμο *Anarchism. A collection of revolutionary writings*, επιμ. R. N. Baldwin, Νέα Υόρκη: Dover Publications.
- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipation(s)*, Λονδίνο: Verso.
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, Λονδίνο, New York: Verso.
- May, Todd (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Mouffe, Chantal (2000) *The democratic paradox*, Λονδίνο: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005) *On the Political*, Λονδίνο: Verso.
- Mouffe, Chantal (2008) 'Critique as Counter-Hegemonic Intervention,' στον ιστότοπο <http://transform.eipcp.net/transversal/0808/mouffe/en#redir>, πρόσβαση 28/4/2014.
- Newman, Saul (2007) *From Bakunin to Lacan*, Lanham-Plymouth: Lexington Books.
- Stavrakakis, Yannis (1999) *Lacan and the Political*, Λονδίνο: Routledge.
- Tonder, Lars, Thomassen, Lasse (επιμ.) (2005) *Radical Democracy. Politics between abundance and lack*, Manchester: Manchester University Press.
- Tormey, Simon (2005) 'From Utopian Worlds to Utopian Spaces,' *Ephemera* 5: 2.
- Unger, Roberto Mangabeira (2001) *False Necessity*, Λονδίνο: Verso.
- White, Stephen K. (2000) *Sustaining Affirmation*, Princeton: Princeton University Press.
- White, Stephen K. (2003) 'After Critique: Affirming Subjectivity in Contemporary Political Theory,' *European Journal of Political Theory* 2: 2.

Κεφάλαιο 9

Τα κοινά και η δημοκρατία στην εποχή μας

Ιστορικά, τα κοινά αποτελούν μια μορφή συλλογικής ιδιοκτησίας που θέσπισαν διάφορες κοινότητες για να διασφαλίσουν την επιβίωση και την ευημερία κάθε μέλους τους. Είτε είναι υλικά, όπως η γη, το νερό και ο αέρας, είτε άυλα, όπως η γνώση και οι δεξιότητες, τα κοινά υφαίνουν ένα συνεκτικό ιστό που συνδέει όλα τα άτομα σε ένα δίκτυο κοινωνικής συνεργασίας και αλληλεξάρτησης. Η ύπαρξη των κοινών ενσαρκώνει μια αυτοθέσμιση των κοινοτήτων με την οποία συντηρούν και διαχειρίζονται ορθολογικά τους κοινούς πόρους, αποφεύγοντας την κατά Hardin «τραγωδία των κοινών», δηλαδή την κατασπατάλησή τους (Ostrom, 1990: 15-28).

Η πολιτική και οικονομική λογική των κοινών άγεται πέρα από τη λογική της αγοράς και του κράτους, της ατομικής και της δημόσιας ιδιοκτησίας, οι οποίες έρχονται σε αντίθεση με τη συλλογική αυτοδιαχείριση των πόρων από τις επιμέρους κοινότητες. Στα τέλη του εικοστού αιώνα και στις αρχές του εικοστού πρώτου, η σταδιακή εξάρθρωση του κράτους πρόνοιας και των αναδιανεμητικών του μηχανισμών, από τη μία, η σοβούσα κρίση των αγορών και οι κοινωνικές της συνέπειες, από την άλλη, συνέβαλαν σε μια αναγέννηση της οικονομίας και της πολιτείας των κοινών σε παγκόσμια κλίμακα. Αυτή η αναβίωση, αντλώντας συχνά στοιχεία από την ιστορική εμπειρία, επινοεί θεσμούς που υπηρετούν μια οικονομική δραστηριότητα θεμελιωμένη στις ανάγκες και όχι στην επιδίωξη του κέρδους, θεσμούς που διακονούν την ισότιμη συνεργασία μέσω της οριζόντιας, συλλογικής λήψης αποφάσεων και εγκαθιδρύουν ξανά τα κοινά ως άξονα του κοινωνικού βίου.

Με τον όρο «κοινά» εννοούμε εδώ ειδικότερα τον κοινό παρονομαστή διαφορετικών ορισμών των «κοινών» ή των «πόρων κοινής δεξαμενής» (Ostrom, 1990: 30, 90) ή της «βασισμένης στα κοινά ομότιμης παραγωγής» (Benkler και Nissenbaum, 2006: 395) ή του «κοινού» (Nick Dyer-Witford, 2012: 2). Αυτός αναφέρεται σε αγαθά και πόρους που αποτελούν αντικείμενο συλλογικής ιδιοκτησίας ή και συλλογικής παραγωγής. Η πρόσβαση στα κοινά αγαθά ρυθμίζεται συλλογικά και παρέχεται επί ίσοις όροις (οι οποίοι κυμαίνονται από την απολύτως ανοικτή πρόσβαση ως τον καθολικό αποκλεισμό από την κατανάλωση των κοινών πόρων, με ποικίλες άλλες δυνατότητες ανάμεσα στα δύο άκρα). Το κοινό αγαθό υπόκειται σε συλλογική διαχείριση με ισότιμες συμμετοχικές διαδικασίες από τις κοινότητες που το παράγει ή το κατέχει. Υπάρχουν πολλοί διαφορετικοί τύποι κοινών αγαθών, που περιλαμβάνουν από φυσικούς πόρους κοινής δεξαμενής (δάση, υδάτινους πόρους, αλιεία κ.α. Βλ. Ostrom, 1990: 30) μέχρι κοινά παραγωγικά μέσα όπως οι εργατικοί συνεταιρισμοί και ψηφιακά αγαθά όπως το ανοικτό λογισμικό (Benkler και Nissenbaum, 2006, Dyer-Witford, 2012: 2). Το κύριο είναι ότι το «κοινό» δηλώνει κοινούς πόρους τους οποίους μια συλλογικότητα μοιράζεται, διαχειρίζεται, παράγει και κατανέμει μέσω μιας συλλογικής συμμετοχής η οποία διεξάγεται επί ίσοις όροις, και ότι οι όροι του «κοινού» εκφεύγουν από τη λογική τόσο της ιδιωτικής όσο και της κρατικής-δημόσιας ιδιοκτησίας (Ostrom, 1990: 1-30, 90, Benkler and Nissenbaum, 2006: 394-396, Dyer-Witford, 2012, Hardt and Negri, 2012: 6, 69-80, 95).

Το ερώτημα που απασχολεί το παρόν κεφάλαιο είναι το πώς τα αναδυόμενα «κοινά» φαντάζονται και επεξεργάζονται σήμερα στην πράξη τους όρους για μια πιο ίση και ελεύθερη κοινωνία, προσδίδοντας έτσι ένα επίκαιρο και απτό νόημα στην αγωνιστική αυτονομία ως αυτοδημιουργία και ριζοσπαστική δημοκρατία με γνώμονα την άμεση ιστορική εμπειρία της εποχής μας. Μελετώντας τα κοινά σε δύο κυρίως διαστάσεις, αρχικά στην οικονομία και εν συνεχεία σε πολιτικό επίπεδο, βλέπουμε να διαγράφονται ατελείς και αρχόμενες, αλλά έμπρακτες απαντήσεις στο ερώτημα πώς μπορούμε να εφαρμόσουμε εδώ και τώρα αγωνιστικές ιδέες για την ελευθερία μέσα από συγκεκριμένους κοινωνικούς πειραματισμούς και κινήματα και όχι πρωτίστως, όπως στα προηγούμενα κεφάλαια, μέσα από τη σύγχρονη πολιτική θεωρία.

Νέα βήματα σε μια αναδυόμενη οικονομία των κοινών

Από τη δεκαετία του '80 και μετά, οι κρίσιμες αλλαγές στην ελληνική πολιτική κουλτούρα συνίσταντο στην εξάπλωση ενός ωφελμιστικού ατομικισμού και στον εκτοπισμό των συλλογικών σχεδίων, δεσμεύσεων και ενδιαφερόντων. Η κοινωνική κινητοποίηση συρρικνώθηκε σταδιακά στην ψήφο για ένα κόμμα στις εκλογές και στον προσπορισμό ιδιωτικών οφελών μέσω των πελατειακών σχέσεων και δικτύων. Τη δεκαετία του '90 και στις αρχές του 2000 αποκρυσταλλώθηκε στην Ελλάδα μια συναινετική μεταδημοκρατία σε πλήρη εναρμόνιση με παρόμοιες μετατοπίσεις στις φιλελεύθερες δημοκρατίες σε όλο τον κόσμο. Η σύγκλιση της κυβερνητικής κεντροδεξιάς και κεντροαριστεράς σε μια φιλελεύθερη εκσυγχρονιστική ατζέντα απολάμβανε τη συναίνεση των μεσαίων στρωμάτων. Ο καταναλωτικός, απολίτικος ατομικισμός μιας κρίσιμης μάζας των πολιτών ήταν η άλλη όψη της πρόσδεσης των κυρίαρχων παρατάξεων στο νεοφιλελεύθερο δόγμα ως το μαγικό κλειδί που θα άνοιγε τις πύλες ενός υπερκαπιταλισμού της αφθονίας (Σακελαρόπουλος και Σωτήρης, 2004:

203-206, Crouch, 2004: 4, 59-60, 103, Κιουπκιολής, 2006).

Από το 2010 και μετά, ωστόσο, η νεοφιλελεύθερη ηγεμονία επέφερε μια αυταρχική απομάκρυνση από τη μεταδημοκρατική συναίνεση. Στην κατάσταση της εξαιρέσης που επιβλήθηκε υπό την πίεση της οξύτατης κρίσης του δημόσιου χρέους και τα αυξανόμενα ελλείμματα, η προσκόλληση των κομμάτων εξουσίας στις ίδιες βασικές συντεταγμένες (οικονομία της αγοράς, ΕΕ, Ευρωζώνη) οδήγησε στην κατίσχυση πολιτικών λιτότητας και μιας ανωφερούς αναδιανομής του πλούτου, κατά τις επιταγές των μονεταριστικών-νεοφιλελεύθερων πολιτικών των ευρωπαϊκών ελίτ και του ΔΝΤ που υπαγόρευαν τους όρους της «διάσωσης». Αυτό κλόνησε το υλικό υπέδαφος της κοινωνικής συναίνεσης εκ μέρους των μεσαίων και κατώτερων στρωμάτων που είχαν αποδεχθεί μια ακόμη πιο καχεκτική δημοκρατία με αντάλλαγμα μια κίβδηλη αφθονία βασισμένη σε δανεικά (Μουρίκη και Μπαλούρδος, 2012).

Η «κατασκευή του χρωμένου ανθρώπου» ήταν μάλλον η καθοριστική εξέλιξη στην κατεύθυνση της διάπλασης πειθαρχημένων, εξατομικευμένων υποκειμένων που υποτάσσονται εκούσια και ευέλικτα στην κυριαρχία του νεοφιλελεύθερου κεφαλαίου. Σύμφωνα με τον Maurizio Lazzarato (2011), στο επίκεντρο αυτού του νέου καθεστώτος της υποκειμενικότητας βρίσκεται μια ιδιαίτερη ηθική ενοχής και φόβου για την επικείμενη και καταστροφική κρατική «χρεοκοπία», η οποία συμπλέκεται με ένα ιδιόρρυθμο επιχειρηματικό ήθος. Το χρωμένο υποκείμενο αναγκάζεται να αναλάβει μόνο του το κόστος και τους κινδύνους των σύγχρονων οικονομικών συνθηκών. Παλεύει με τη φτώχεια και την έλλειψη κοινωνικών παροχών, διαχειρίζεται τα συσσωρευόμενα χρέη του και υποχρεώνεται να εξασφαλίσει την απασχολησιμότητά του στο πλαίσιο της εργασιακής ανασφάλειας. Αυτή η διαδικασία ενισχύει τη στρατηγική επιδίωξη της νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης να διαπαιδαγωγήσει «υπεύθυνα άτομα» που αναλαμβάνουν πλήρως τη διαχείριση της ζωής τους και δεν στηρίζονται σε κοινωνικές υπηρεσίες, σε συλλογικούς δεσμούς και στην αναδιανομή του πλούτου (Lazzarato, 2011: 41-43, 74, 97, Rose, 1999).

Η ανάδυση ενός δικτύου αυτο-οργανωμένων συλλογικοτήτων που δραστηριοποιούνται σε διάφορους τομείς εμπορίου, συναλλαγών, παραγωγής και κοινωνικών υπηρεσιών (υγείας, εκπαίδευσης, φροντίδας για τους αστέγους κλπ.) σηματοδοτεί ένα σημείο-καμπή στην υπαρκτή κοινωνική οικονομία στην Ελλάδα, κατά την περίοδο 2010-2011. Αυτή ήταν μια απάντηση σε ζωτικές κοινωνικές ανάγκες υπό την πίεση της τεράστιας οικονομικής κατάρρευσης. Αλλά επέφερε επίσης μια ποιοτική στροφή στην ιστορική λειτουργία των συνεταιρισμών και των κοινωνικών επιχειρήσεων, που λειτουργούσαν τώρα στους κόλπους ενός ευρύτερου κινήματος και απέδιδαν μεγαλύτερη έμφαση στην αυτοοργάνωση, την κοινωνική αλληλεγγύη, τη δικτύωση και την αντιμετώπιση των κρατικών πολιτικών και του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού (Λιερός, 2012, Βαρκαρόλης, 2012, Solidarity4 all (2012). Αντιμετωπίζοντας την ηγεμονική νεοφιλελεύθερη στρατηγική που επιζητεί την ανάπλαση του κοινωνικού σώματος και τη διαπαιδαγώγηση εξατομικευμένων μορφών υποκειμενικότητας, προσπαθούν να κτίσουν δεσμούς αλληλεγγύης και να ενδυναμώσουν την ικανότητα των ατόμων για αυτονομία, αυτοδιαχείριση και συλλογική συνεργασία. Παρεμβαίνουν στα ίδια πεδία της κοινωνικής ζωής, των σωμάτων και των συναισθημάτων που έχουν μπει στο στόχαστρο της νεοφιλελεύθερης βιοεξουσίας.

Γενικά μιλώντας, η «κοινωνική οικονομία» μπορεί να οριστεί ως «εμπορική και μη εμπορική δραστηριότητα που βρίσκεται σε μεγάλο βαθμό στα χέρια οργανώσεων του τρίτου τομέα ή κοινοτικών οι οποίες δίνουν προτεραιότητα στην ικανοποίηση κοινωνικών (και περιβαλλοντικών) αναγκών έναντι της μεγιστοποίησης του κέρδους». Απεναντίας, ο πρώτος τομέας, η «αγορά» είναι «προσανατολισμένη προς το κέρδος, οργανώνεται με άξονα ιδιωτικά συμφέροντα και βασίζεται αποκλειστικά στο εμπόριο· ο δεύτερος τομέας δεν κάνει εμπόριο και ασχολείται με τη σχεδιασμένη παροχή δημόσιων υπηρεσιών από το κράτος (Amin, 2009: 4, 6).

Ο πρώτος ελληνικός νόμος περί «Κοινωνικής Οικονομίας και Κοινωνικής Επιχειρηματικότητας» (4015/2011) θεσπίζει την «Κοινωνική Συνεργατική Επιχείρηση» και προβλέπει την υποστήριξη όλων των οικονομικών οντοτήτων που έχουν ως καταστατικό σκοπό την παροχή κοινωνικών υπηρεσιών και διοικούνται δημοκρατικά (Νόμος 4015/ 2011, Νασιούλας, 2012). Το 2012, 7197 συνεταιρισμοί (αγροτικοί συνεταιρισμοί, τράπεζες, συνεταιρισμοί υδραυλικών, φαρμακοποιών, γυναικείοι αγροτουριστικοί κ.α.), 11 ταμεία αλληλοβοήθειας και 50600 μη κερδοσκοπικοί σύλλογοι, ιδρύματα και εθελοντικές οργανώσεις μπορούσαν να υπαχθούν σε μια ευρύχωρη έννοια της σύγχρονης «κοινωνικής οικονομίας» στην Ελλάδα (Νασιούλας, 2012: 152).

Από τη σκοπιά της αγωνιστικής αυτονομίας και δημοκρατίας μπορούμε να ξεχωρίσουμε τα συλλογικά εγχειρήματα στα οποία επιδόθηκαν τα κινήματα από το 2008 και μετά, ερμηνευοντάς τα με τους όρους μιας ιδιαίτερης «αλληλέγγυας οικονομίας» η οποία προσβλέπει στην ανασυγκρότηση των κοινωνικών δεσμών. Αυτό το πεδίο της οικονομικής ζωής είναι προσανατολισμένο προς τη συμμετοχική δημοκρατία και την αλληλοβοήθεια. Δεν αντιλαμβάνεται τη δράση του ως φιλαθροπία ούτε ως υποκατάσταση του συρρικνούμενου κράτους πρόνοιας, αλλά ως μια κοινωνικο-πολιτική προσπάθεια αυτενέργειας και αυτο-ενδυνάμωσης. Έχει αντισυστημικές αιχμές καθώς επιδιώκει να μετασηματίσει τις σχέσεις παραγωγής, ανταλλαγής και κατανά-

λωσης μέσω της ίδρυσης συνεταιρισμών, ελεύθερων συνεργατικών θεσμών και δικτύων αλληλοβοήθειας. Είναι ριζωμένο στις γειτονιές και στις τοπικές κοινωνίες, αγωνίζεται ενάντια στην ιδιωτικοποίηση των κοινών και αντιστέκεται στην ενσωμάτωσή του από τις δυνάμεις της αγοράς και του κράτους (Νικολόπουλος και Καπογιάννης, 2012, Λιερός, 2012). Μια τέτοια αλληλέγγυα οικονομία είναι ανταγωνιστική προς τις ετεροκαθοριζόμενες πολιτικές του κράτους, τις ιεραρχίες της αγοράς και την επικράτεια του κέρδους, και διαφοροποιείται έτσι στους κόλπους του ευρύτερου «τρίτου τομέα» της κοινωνικής οικονομίας, ο οποίος έρχεται να συμπληρώσει τη δημόσια (κρατική) και την ιδιωτική (αγοραία) οικονομία (Βαρκαρόλης, 2012: 45, Λιερός, 2012: 37, 71, 82, 159).

Σύμφωνα με εκτιμήσεις του 2015, η αλληλέγγυα οικονομία στην Ελλάδα περιλαμβάνει περισσότερα από 150 συλλογικά εγχειρήματα στα οποία συγκαταλέγονται: κοινωνικές κλινικές και φαρμακεία για τους ανασφάλιστους και τους ανέργους· κοινωνικές κουζίνες και πρωτοβουλίες για τη συλλογή και τη διανομή τροφίμων· κοινωνικά παντοπωλεία και δίκτυα για τη διακίνηση καταναλωτικών αγαθών χωρίς μεσάζοντες· παζάρια ελεύθερων ανταλλαγών, τράπεζες χρόνου και τοπικά συστήματα ανταλλαγών· κέντρα υποστήριξης μεταναστών· αστικές καλλιτεχνικές κολεκτίβες και εναλλακτικούς πολιτιστικούς χώρους· ομάδες νομικής υποστήριξης· εργατικούς συνεταιρισμούς όπως καφενεία, εταιρίες κούριερ, βιβλιοπωλεία, αγροτικούς συνεταιρισμούς άνεργων γυναικών και ένα κατηλειμμένο εργοστάσιο, τη Βιο.Με. (Solidarity4all, 2015, enallaktikos.gr, 2015).

Αυτές οι πρωτοβουλίες επιδίδονται σε ποικιλόμορφες και ατελείς δραστηριότητες από τα κάτω για τη διάδοση της αυτοοργάνωσης και την παρέμβαση στην καθημερινή ζωή, θέτοντας υπό αίρεση τους καθιερωμένους κανόνες της κρατικής εξουσίας και των κερδοσκοπικών οικονομιών της αγοράς (Βαρκαρόλης, 2012: 39, 45-49). Διεξάγουν συνεπώς αγώνες για την υπεράσπιση και την επέκταση των «κοινών»: «των κοινών του πολιτισμού, των αμέσως κοινωνικοποιούμενων μορφών του «γνωστικού κεφαλαίου», κυρίως της γλώσσας, των μέσων επικοινωνίας και εκπαίδευσης... αλλά και των κοινών υποδομών των δημόσιων μεταφορών, του ηλεκτρισμού, του ταχυδρομείου κλπ. των κοινών της εξωτερικής φύσης που απειλούνται από τη μόλυνση και την εκμετάλλευση... των κοινών της εσωτερικής φύσης (της βιογενετικής κληρονομιάς της ανθρωπότητας)» (Žižek, 2008: 428-429). Τα μέσα παραγωγής και αναπαραγωγής της κοινής ζωής που έχουν γίνει αντικείμενο ιδιοποίησης στο παρελθόν ή έχουν μπει τώρα στο στόχαστρο νέων διαδικασιών περιφράξης από το παγκόσμιο κεφάλαιο γίνονται ο τόπος κομβικών κοινωνικών ανταγωνισμών στην εποχή μας, οι οποίοι ενεργοποιούνται γύρω από συλλογικούς πόρους και την κοινή υπόσταση της κοινωνικής μας ύπαρξης.

Η νέα κοινωνική οικονομία της αλληλεγγύης πρέπει να κατανοηθεί σήμερα σε συνάφεια με μετα-φορντιστικές μορφές «άυλης εργασίας» ή «βιοπολιτικής παραγωγής» που δημιουργούν επεκτεινόμενα δίκτυα επικοινωνίας, διαχέουν την πληροφορία και τη γνώση και διευρύνουν τις κοινωνικές σχέσεις σε όλο τον πλανήτη μέσω των νέων τεχνολογιών (Hardt και Negri, 2004: 114-115, 208-211, 337-340). Η «βιοπολιτική εργασία» δεν περιτέλλεται στην κατασκευή υλικών αγαθών αλλά παράγει επίσης και μετασχηματίζει γνώση, συναισθήματα, εικόνες, επικοινωνία, κοινωνικές σχέσεις και μορφές ζωής. Σύμφωνα με ένα πολυσυζητημένο, αλλά αμφιλεγόμενο επιχείρημα που έχουν διατυπώσει οι Hardt και Negri, το συλλογικό υποκείμενο του «πλήθους» που εργάζεται στη βιοπολιτική παραγωγή ενσαρκώνει έναν ιδιαίτερο τύπο οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης, όπου το κοινό δεν προκύπτει από την υποταγή των διαφορών σε μια ανώτερη ιδιαίτερη ταυτότητα, αλλά θεμελιώνεται στη συμμετοχή και τη συλλογική λήψη αποφάσεων χωρίς δομές συγκεντρωτικής ηγεσίας ή αντιπροσώπευση.

Σταθμός στην οικοδόμηση μιας άλλης οικονομίας των κοινών στη Νότια Ευρώπη και αλλού ήταν σύγχρονες κοινωνικές κινητοποιήσεις όπως οι Αγανακτισμένοι και το κίνημα Occupy του 2011, οι οποίες μπορούν να εκληφθούν ως πολιτικές εκδηλώσεις ενός πληθυντικού υποκειμένου με τους ίδιους όρους. Αμφισβήτησαν την κυριαρχία τόσο της ιδιωτικής όσο και της δημόσιας-κρατικής ιδιοκτησίας, προβάλλοντας τη δυνατότητα μιας κοινωνικής αυτοδιαχείρισης των κοινών. Απέρριψαν τη συγκεντρωτική διαχείριση από τα πάνω, τις κλειστές ιδεολογίες και την αντιπροσώπευση από πολιτικά κόμματα, σε μια απόπειρα ανάκτησης της πραγματικής εξουσίας αυτοκυβέρνησης. Βαδίζοντας στα χνάρια αυτών των καινοτομιών, η κοινωνική αυτοδιεύθυνση θα μπορούσε να αναδιαρθρωθεί με ομοσπονδιακούς όρους, που θα συνάσπιζαν μια πληθώρα δυνάμεων και συνελεύσεων οι οποίες θα αλληλεπιδρούσαν χωρίς να υπάγονται σε καμιά ενιαία κεντρική εξουσία (Hardt και Negri, 2012, Γιοβαννόπουλος και Μητρόπουλος, 2011).

Στα τέλη του 2011 οι σχετικές κινητοποιήσεις σταδιακά υποχώρησαν, αλλά όπως είπε ο Manuel Castells (2012) για τους Ισπανούς Indignados, «το κίνημα δεν εξαφανίστηκε· απεναντίας εξαπλώθηκε στον κοινωνικό ιστό, με συνελεύσεις γειτονιάς...εξαπλώνοντας εναλλακτικές οικονομικές πρακτικές όπως είναι οι καταναλωτικοί συνεταιρισμοί, οι ηθικές τράπεζες, τα δίκτυα ανταλλαγών και πολλές άλλες τέτοιες μορφές διαφορετικής ζωής ώστε να εξασφαλιστεί μια ζωή με νόημα». Η αλληλέγγυα οικονομία συνδέεται έτσι με τα κινήματα της κρίσης.

Αντλώντας έμπνευση, προσωρινά συμπεράσματα και προσανατολισμούς από ορισμένα σύγχρονα εγχειρήματα σε αυτή την αναδυόμενη μορφή οικονομίας, τόσο στην Ελλάδα όσο και στο εξωτερικό, θα αναπτύξουμε στη συνέχεια τους ιδιαίτερους τρόπους με τους οποίους κάνουν πράξη στο δικό τους πεδίο την αγωνιστική αυτονομία και δημοκρατία των κοινών, και θα συλλάβουμε μια ιδιαίτερη αντίληψη για την πολιτική αλλαγή την οποία ενσαρκώνουν και την οποία αξίζει να στοχαστούμε.²⁰

Αγωνιστική αυτονομία στην οικονομία των κοινών: αρχόμενες πραγματικότητες και πολιτικές στρατηγικές

Πρώτον, επιμέρους σύγχρονοι αστικοί συνεταιρισμοί, όπως συνεργατικά καφενεία και βιβλιοπωλεία που ιδρύθηκαν στα χρόνια της κρίσης, επιδιώκουν να κατασκευάσουν και να προαγάγουν τα «κοινά» με τη διττή τους διάσταση, ως συλλογικά αγαθά και ως ένα ιδιαίτερο τύπο κοινωνικών σχέσεων κοινότητας, ισότητας και συμμετοχής, τόσο προς τα μέσα όσο και προς τα έξω (Παγκάκι, 2012, Βαρκαρόλης, 2012: 115, Ακυβέρνητες Πολιτείες, 2015).

Κατ' αρχάς, προς τα μέσα. Οι αλληλέγγυοι συνεταιρισμοί καθιερώνουν τα κοινά στα πεδία της ιδιοκτησίας και της διανομής των αγαθών. Κανένα μέλος δεν κατέχει προσωπικό μερίδιο στον χώρο εργασίας, ο οποίος ανήκει στον συνεταιρισμό και όχι στα σημερινά του μέλη. Δεν υπάρχουν εργοδότες και εργαζόμενοι, και καμία υπεραξία δεν αντλείται από την εργασία των απασχολούμενων. Κάθε μέλος λαμβάνει την ίδια αμοιβή για τις ίδιες εργατοώρες για κάθε είδος εργασίας, και όλοι εναλλάσσονται στις διαφορετικές θέσεις. Όλοι οι εργαζόμενοι είναι ισότιμα μέλη της κολεκτίβας και του σώματος λήψης αποφάσεων, της γενικής συνέλευσης, που επιδιώκει τον μέγιστο βαθμό συναίνεσης (Παγκάκι, 2011, Ακυβέρνητες Πολιτείες, 2015).

Κατά δεύτερον, προς τα έξω. Εργασιακοί συνεταιρισμοί με αυτή την αγωνιστική φιλοσοφία αποσκοπούν στη σύσταση ενός χώρου κοινωνικής επικοινωνίας, συζήτησης και διασκέδασης που θα είναι προσιτός σε όλους/ες. Θέλουν να συνδράμουν ανάλογα εγχειρήματα στην οικονομία της αλληλεγγύης, παίρνουν μέρος σε ευρύτερους κοινωνικούς αγώνες και συμβάλλουν στην ίδρυση κοινωνικο - πολιτικών δικτύων που επιζητούν τη θέσπιση μιας οικονομίας ισότητας και αυτονομίας για όλες/ους. Το καταστατικό τους προβλέπει ότι σε περίπτωση ύπαρξης μηνιαίου πλεονάσματος μετά την καταβολή των μισθών, την κάλυψη των εξόδων λειτουργίας και την πληρωμή ενός εσωτερικού δανείου, αυτό θα χρησιμοποιείται για την προσφορά αρωγής προς παρόμοιες προσπάθειες.

Καλλιεργώντας τα κοινά ως κοινωνικές σχέσεις που θεμελιώνονται στην ίση ελευθερία, οι εν λόγω συνεταιρισμοί ενδιαφέρονται για την ανάδειξη της «κοινωνικής διάστασης» του χώρου τους, με τη δημιουργία ενός προσιτού και φιλικού χώρου για επικοινωνία και διασκέδαση. Φιλοξενούν, επίσης, ενημερωτικές εκδηλώσεις και συζητήσεις γύρω από τη συλλογική αυτοοργάνωση, τις πρακτικές και τις προοπτικές της. Επιπλέον, συμμετέχουν στην εξάπλωση ενός ευρύτερου δικτύου αυτόνομων εγχειρημάτων εργατικής αυτοδιαχείρισης, αλληλεγγύης και συνεργασίας. Υπερασπίζονται τον συνδικαλισμό των οργανώσεων βάσης που προκρίνουν οριζόντιες και αμεσοδημοκρατικές μορφές. Και επιχειρούν να δράσουν ως ένα συλλογικό πείραμα αυτο-οργάνωσης των εργαζομένων που θα προσφέρει ένα εποικοδομητικό παράδειγμα και αντικείμενο αναστοχασμού, μίμησης και εξάπλωσης (Παγκάκι, 2011, Ακυβέρνητες Πολιτείες, 2015, Vieta, 2008, Lavaca Collective, 2007).

Δεύτερον, τα εν λόγω εγχειρήματα είναι εγγενώς αγωνιστικά όχι μόνο με την έννοια ότι αντιμάχονται την ηγεμονία της κρατικά ελεγχόμενης οικονομίας και των ιδιωτικών οικονομιών της αγοράς ή ότι ταλανίζονται από αντιφάσεις και εσωτερικές διαμάχες. Επιδίδονται επίσης σε ένα διαρκή αναστοχασμό, έναν πειραματισμό και μια διερώτηση για τις καλύτερες πρακτικές που θα αναβαθμίσουν τη συλλογική χειραφέτηση υπό δεδομένες συνθήκες.

Όταν η έλλειψη ενός αντικειμενικού, ιδανικού συντάγματος ελευθερίας συνδυάζεται με την προσήλωση στις καταστατικές αρχές της ισότητας και της αυτονομίας, η εκπλήρωση αυτών των αξιών μετατρέπεται σε ένα διαρκές αγώνισμα που οφείλει να αποφεύγει την καθήλωσή του σε οποιοδήποτε status quo. Από τη στιγμή που θα γίνει δεκτό ότι καμία προσωρινή αποτύπωση της εξισωτικής αυτοδημιουργίας σε συγκεκριμένους θεσμούς και κοινωνικές πρακτικές δεν υποστασιοποιεί τη μοναδική αληθινή ερμηνεία αυτού του ιδανικού, η κρατούσα θεσμοποίησή του ανοίγει σε μία διαρκή διαμφισβήτηση από ανταγωνιστικές οπτικές. Η ελεύθερη διαπάλη των διαφορετικών προσεγγίσεων στο χειραφετητικό ιδεώδες νομιμοποιείται από τρεις τουλάχιστον σκοπιές. Καταρχάς, μας λείπει μία αντικειμενικά εδραιωμένη αποκρυπτογράφηση που θα υπερίσχυε με

20 Η ανάλυση που ακολουθεί βασίζεται κυρίως στη μελέτη των εξής παραδειγμάτων και μελετών: Παγκάκι, 2010, Παγκάκι, 2011, Κατσορίδας, 2013 [BIOME], Ακυβέρνητες Πολιτείες, 2015, Lavaca Collective, 2007, Trigona, 2009, Vieta, 2008 [κατελιημμένα εργοστάσια Αργεντινής].

την προφάνεια ή τη δύναμη της αλήθειας της. Κατά δεύτερον, λόγω της θεμελιώδους αβεβαιότητας που περιβάλλει αντικειμενικά κάθε συνταγματική-θεσμική μετάφραση των κεντρικών αξιών αλλά και, πιο κοινότοπα, εξαιτίας των πιθανότατων εμπειρικών ατελειών στην εφαρμογή οποιασδήποτε ερμηνείας τους, το δικαίωμα κριτικής και διεκδίκησης κοινωνικών αναθεωρήσεων θα πρέπει να καθιερώνεται στο διηνεκές ως θεμελιώδης πρόνοια, έτσι ώστε να καθίσταται δυνατή η εξάλειψη των υπολειμμάτων του αυταρχισμού και της ανισότητας που παρακαλούν τη δικαίωση των αρχών. Τέλος, η ανεμπόδιστη εκδήλωση των διαφορών και το δικαίωμα επιδίωξης δομικών μετασχηματισμών εγγράφεται στον ίδιο τον καταστατικό χάρτη της ίσης ελευθερίας αν αυτή εννοηθεί ως ενεργός και δυνάμει απεριόριστη αυτοσυγκρότηση των ατόμων και των συνομαδώσεών τους.

Τα αυτόνομα και εξισωτικά μικροπειράματα των καιρών μας εμπλέκονται σχεδόν καθημερινά σε μικρές και μεγάλες μάχες. Πασχίζουν για την επιβίωσή τους απέναντι στους εξωτερικούς καταναγκασμούς των νομικών-κρατικών καθεστώτων, τις επιβουλές της εταιρικής ιδιοκτησίας, του ανταγωνισμού, των οικονομικών και άλλων υλικών δυσχερειών. Αλλά η πάλη είναι συχνά και εσωτερική. Εκτυλίσσεται μέσα στις διαρκείς ασκήσεις για την εκμάθηση και τη βελτίωση της άμεσης αυτοκυβέρνησης, για τη σφυρηλάτηση σχέσεων αμοιβαίου σεβασμού μεταξύ των ελευθεριών των υποκειμένων (Vieta, 2008: 12-14, 16-17, Lavaca Collective, 2007). Αυτή ακριβώς η ένταση και η συνέχιση του αγώνα για μεγαλύτερη απελευθέρωση εκλαμβάνεται από μία οπτική γωνία ως αλάνθαστο σημάδι της υστέρησης του ουτοπισμού των συναφών εγχειρημάτων. Γιατί σε ιστορικά απεικάσματα της ουτοπίας, όπως στην κοινότητα «Αρμονία» του Fourier, η ουτοπία ταυτίζεται με μια ειδυλλιακή κατάσταση κοινωνικής σύμπνοιας η οποία έχει απαλλαγεί από ριζικές αμφισβητήσεις, ρήξεις και κοινωνικές ταραχές (Μάμφορντ, 1998: 82-86, Σταυρακάκης, 2008: 203). Ομοίως, η αναρχοκομμουνιστική Εδέμ μιας χειραφετημένης και αδελφωμένης ανθρωπότητας θα απαλείψει την καπιταλιστική εκμετάλλευση, θα διαλύσει το κράτος και θα εγκαθιδρύσει την ατομική αυτοπραγμάτωση, την αλληλέγγυα συνεννόηση των κοινοτήτων για τις υποθέσεις τους και την απλή, διοικητική διεκπεραίωση των συλλογικών αποφάσεων. Ο ιστορικός αναρχισμός και ο επαναστατικός μαρξισμός φαντασιώνονταν μια μετα-ιστορική συνθήκη, όπως το «δεύτερο στάδιο» του κομμουνισμού, ή τη φάση της μετεπαναστατικής κοινωνίας, μετά τον αφανισμό του κράτους και του καπιταλισμού, όπου οι βαθείς κοινωνικοί ανταγωνισμοί και οι αγώνες για την κοινωνική απελευθέρωση θα έχουν λάβει τέλος.

Ο αντιαυταρχικός και πραγματιστικός ουτοπισμός καλείται, λοιπόν, να απαρνηθεί τη χίμαιρα ενός τελικού άλματος προς την αιώνια ειρήνη και να δεξιωθεί για πάντα τον αγωνισμό: τη διαρκή επερώτηση της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων, τον διαξιφισμό των διαφορών και τη διηνεκή δυνατότητα να ανακινούνται θεμελιακά ζητήματα της κοινωνικής δομής (Ward, 2001: 28-29). Μια κοινωνική ευτοπία με μεγαλύτερη ελευθερία και ισότητα δεν επαναπαύεται ποτέ στις ιστορικές της κατακτήσεις. Αναζητεί και θεσμοθετεί πολιτικές πρακτικές που συντελούν στη διαρκή αποκάλυψη, την αμφισβήτηση και την απαλοιφή των αυθαίρετων καταναγκασμών της, παλιών και νέων. «Eternal vigilance is the price of freedom». Μόνη «εγγύηση» για την εμπέδωση και την εμβάθυνση της εξισωτικής χειραφέτησης είναι η θωράκιση της δυνατότητας πολύτροπων αγώνων για να εξοβελιστούν οι υποδόριες ανελευθερίες που επιζούν και να αποτραπούν νέες πιθανές υποτέλειες. Γι' αυτό, όσο πιο ουτοπική είναι η ελευθερία που επιθυμεί μία συλλογικότητα τόσο πιο τεταμένη και αδιάπτωτη πρέπει να είναι η κριτική της αγωνιστικότητα.

Οι σύγχρονοι τόποι της ατομικής αυτενέργειας και της συλλογικής αυτοδιεύθυνσης είναι ζωντανές, υπαρκτές εικόνες ενός άλλου κόσμου που κάνουν συγκεκριμένα και πιο πειστικά τα όνειρα για μια κοινωνική πραγματικότητα χωρίς τους εξαναγκασμούς και τις ανισότητες του σήμερα. Αλλά εφόσον συνεχίζουν να παλεύουν εσωτερικά και εξωτερικά για την ανόρθωση της ίσης ελευθερίας, εξακολουθούν να εκφέρουν μια υπόσχεση που ξεπερνά τις πραγματώσεις του παρόντος. Η διάσταση και η ένταση ανάμεσα στην άμεση, πεπερασμένη ενσάρκωση του οράματος και την απρόσιτη ιδεατότητά του, ανάμεσα στις συγκεκριμένες πραγματώσεις της απελευθερωτικής υπόσχεσης και την ίδια την υπόσχεση της απελευθέρωσης, προβάλλουν παραδόξως ως η εγγενώς ατελής αλλά και η τελειότερη εκπλήρωση της ουτοπίας μιας αυτόνομης και ίσης κοινωνίας.

Τρίτον, τα σύγχρονα εγχειρήματα της ισότιμης αυτοοργάνωσης της εργασίας, του πολιτισμού και της αστικής χωροταξίας ενεργοποιούν μια πρακτική προεικόνιση με την οποία ο σκοπός της διαδικασίας, δηλαδή η θεσμοθέτηση της εργατικής αυτοδιεύθυνσης, της κοινωνικής αλληλεγγύης και της κοινωνικής ευθύνης, πραγματοποιείται στα ίδια τα μέσα με τα οποία επιδιώκεται (Honeywell, 2007: 246-250, Ward, 2001: 61-65, 132-133, Landauer, 1978: 138-141, Day, 2008: 31).

Διακρίνονται, έτσι, από ένα κεντρικό γνώρισμα που ξεχωρίζει επίσης ανάλογες δοκιμές του παρελθόντος. Προτυπώνουν στις ίδιες τις μεθόδους που μετέρχονται τους επιδιωκόμενους στόχους. Η κατάργηση των κάθετων ιεραρχιών, της ανισομερούς ισχύος, του ετεροκαθορισμού των κοινωνικών υποκειμένων δεν σηματοδοτεί μόνο τον τελικό προορισμό της δράσης αλλά διέπει τα ίδια τα μέσα που χρησιμοποιούνται για να φθάσου-

με εκεί. Η πολιτική οργάνωση των αγώνων και των κοινωνικών πρωτοβουλιών ενσωματώνει στις ίδιες τις ομάδες και τις διαδράσεις τους τις στοχεύσεις της αβίαστης, δημιουργικής σύμπραξης και του συλλογικού αυτοκαθορισμού στη βάση της ισότητας. Έτσι οι συνεταιρισμένοι εργάτες των ανακτημένων εργοστασίων της Αργεντινής προσβλέπουν σε μια οικονομία εργατικής αυτοδιαχείρισης, αλληλεγγύης και ισότητας, αλλά υποδύονται και απολαμβάνουν από τώρα τα συμβιωτικά πρότυπα αυτού του κόσμου χάρη στον τρόπο με τον οποίο διαρθρώνουν και διοικούν τις μονάδες παραγωγής που έχουν καταλάβει. Εξεικονίζονται από πριν, στο σήμερα, το μέλλον που ευαγγελίζονται. Έτσι υλοποιείται στο παρόν η ριζική αυτονομία των υποκειμένων δράσης που κινητοποιούν τις ικανότητές τους για δημιουργία και αυτοπροσδιορισμό με ανοικτές εθελοντικές συνενώσεις. Το μέλλον ρίχνει τη σκιά του στο εδώ και τώρα: «είμαστε ήδη ελεύθεροι ενώ μαχόμαστε για την ελευθερία, είμαστε ήδη ευτυχισμένοι ενώ μαχόμαστε για την ευτυχία, όσο δύσκολες κι αν είναι οι περιστάσεις» (Zizek, παρατίθεται από τον Arditì, 2007: 127).

Η δυναμική της προτύπωσης αναθεραμίνει τη θέληση των εκφραστών της. Οι άνθρωποι του σήμερα δεν αναλώνονται αποκλειστικά σε μια θυσιαστική λογική διαρκών μαχών και στερήσεων για ένα μέλλον που κατά πάσα πιθανότητα δεν θα ζήσουν. Το άμεσο πρόπλασμα του ονείρου γίνεται πηγή απολαύσεων για τους φορείς του καθώς γεύονται εδώ και τώρα στιγμές του κόσμου που οραματίζονται. Και δεν δυναμώνει μόνο η βούληση των τεχνιτών της ουτοπίας αλλά και το σώμα της νέας υποκειμενικότητας που επαγγέλλεται το μέλλον, καθώς αυτή εξασκεί τις δεξιότητές της στον αυτοκαθορισμό, την έμπρακτη ισότητα και την ελεύθερη, αλληλέγγυα συνύπαρξη. Έτσι προεικόνιση δεν σημαίνει μόνο αναγγελία αλλά και θεμελίωση και αρχόμενη οικοδόμηση του μέλλοντος.

Οι συγχρονικοί πρόδρομοι της ισότιμης αυτονομίας ακτινοβολούν και προς τα έξω, προς τις περιβάλλουσες κοινωνίες τις οποίες μπορούν να θέλξουν με το παράδειγμά τους. Αν ο «άλλος κόσμος» που επικαλούνται κινήματα της εποχής μας μπορεί να ηχεί χιμαιρικός και κούφιος, η μερική πραγμάτωσή του εδώ και τώρα κάνει συγκεκριμένη την ιδέα, της προσδίδει τις σαγηνευτικές ιδιότητες των εικόνων και μπορεί να πείσει εμπειρικά και πειραματικά για την εφικτότητά της.

Τέταρτον, τα σύγχρονα εργαστήρια της οικονομίας των κοινών ασπάζονται μια πολιτική *εμμενούς και οριζόντιας αλλαγής*—δηλαδή μια αυτόνομη, άμεση κινητοποίηση των κοινωνικών δρώντων με όρους ίσης συμμετοχής (Sitrin, 2006). Η άμεση συλλογική αυτοδιεύθυνση στις σφαίρες της παραγωγής και της κυκλοφορίας εκκινεί μια πολιτικοποίηση των κοινών στην καθημερινή ζωή που διασχίζει τις διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στο οικονομικό, το κοινωνικό και το πολιτικό και αποκαθιστά την ικανότητα των κοινωνιών να διαχειρίζονται αποτελεσματικά τις υποθέσεις τους, αναιρώντας την κυριαρχία μιας διαχωρισμένης, ανεξαρτητοποιημένης πολιτικής εξουσίας και των «ελευθέρων» αγορών.

Οι εξισωτικοί συνεταιρισμοί και τα ανακτημένα εργοστάσια λειτουργούν εντός των σύγχρονων κοινωνικών ιστών. Αναφύονται κυρίως στα χάσματα του πλέγματος των κυρίαρχων κοινωνικών δεσμών, σε σημεία όπου ραγίζει η καθιερωμένη κανονικότητα. Οι ετερόδοξες επιχειρήσεις της Αργεντινής, οι κυψέλες της οικονομίας των κοινών στην ημεδαπή και οι ηθικοπολιτικές προδιαθέσεις των αυτουργών τους καταλαμβάνουν τόπους που διαφεύγουν εν μέρει από τους βρόχους των πολιτικών ιεραρχιών, των εταιρικών ολιγαρχιών και της κερδοσκοπικής και ανταγωνιστικής ηθικής. Η «εμμένεια» αυτή στα ρήγματα του συστήματος είναι ενδεχομενική, δηλαδή, δεν αποτελεί αναγκαία ή φυσική εκπλήρωση λανθανουσών δυνατοτήτων. Είναι παράλληλα, όμως, οιονεί υπερβατική, όχι με την έννοια ότι άγεται επέκεινα του γήινου κόσμου, αλλά στο μέτρο που ξεπερνά δημιουργικά τις κρατούσες ορθοδοξίες και τις οριοθετήσεις τους. Συλλαμβάνοντας την εμμένεια των κοινωνικών πειραματισμών μέσα από αυτό το μη τελεολογικό και ρηγματικό πρίσμα, τη συσχετίζουμε κυρίως με την ιδέα ότι οι χασματικές κοινότητες της συλλογικής αυτενέργειας κυοφορούν *εδώ και τώρα* νέες κοινωνικές, οικονομικές πρακτικές και υποκειμενικότητες. Και τις σμιλεύουν *σταδιακά και «από τα κάτω»*, με την ακηδευμόνευτη συνέργεια ατόμων και συλλογικοτήτων κι όχι υπό την καθοδήγηση πολιτικών και οικονομικών επιτελείων.

Οι στερεότυπες στρατηγικές της μεταρρύθμισης και της επανάστασης επιδιώκουν ιστορικά την ανασύσταση των θεσμών, των αντιλήψεων και των ηθών από «τα πάνω», πιεστικά και τεχνητά (Day, 2008). Οι χειρουργικές επεμβάσεις τους στα κοινωνικά σώματα κινδυνεύουν συχνά να αποβούν ρηχές και ατελέσφορες. Επιβάλλονται μηχανικά στα υποκείμενά τους. Δεν συνεγείρουν τις δυνάμεις τους για κριτική σκέψη και δημιουργική δράση. Δεν απορρέουν άμεσα από τη βούληση των ατόμων κι ενδέχεται έτσι να προσκρούσουν στην έλλειψη επαρκών κινήτρων, στην απουσία κατανόησης ή και σε ισχυρές αντιστάσεις. Αντίθετα, τα αμεσοδημοκρατικά κινήματα πόλης, οι αυτόνομοι συνεταιρισμοί και τα αυτοδιευθυνόμενα εργοστάσια προϋποθέτουν έναν αυτοδύναμο στοχασμό και σχεδιασμό εκ μέρους αυτών που εμπλέκονται. Εξελίσσουν τις ικανότητες των ατόμων στην ανάληψη πρωτοβουλιών και την αυτοκυβέρνηση γιατί τις θέτουν διαρκώς σε κίνηση και τις αναβαθμίζουν απαιτώντας απαντήσεις σε πρωτόγνωρες προκλήσεις και ωθώντας σε νέες επινοήσεις. Μέσα

από τις επίπονες και μακροχρόνιες προσπάθειες που απαιτούν η διαπαιδαγώγηση και η διάπλαση της υποκειμενικότητας, τα ετερόδοξα εγχειρήματα των κοινών εκπαιδεύουν τους θεμελιωτές νέων κοινωνικών κόσμων με συλλογική αυτοδιοίκηση και αναστοχαστικές, δημιουργικές ατομικότητες.

Η πρακτική διαφορά αυτής της τακτικής κοινωνικού μετασχηματισμού από τις μεθοδεύσεις της συγκεκριμένης επανάστασης των πρωτοποριών και τις άνωθεν μεταρρυθμίσεις μπορεί να παραλληλιστεί με τη διαφορά ανάμεσα στην παρασκευή προϊόντων από άτομα που εκτελούν οδηγίες χωρίς να τις καταλαβαίνουν πλήρως και χωρίς να συμφωνούν απαραίτητα με αυτές και στην ελεύθερη τέχνη τεχνιτών που γνωρίζουν, μαθαίνουν, συνεργάζονται και επινοούν.

Τα λανθάνοντα ή εμβρυακά σπέρματα μιας γενικής ικανότητας των ατόμων για αυτενέργεια μπορούν να ευδοκιμήσουν αν βρουν το κατάλληλο έδαφος. Αυτό τον ζωτικό ρόλο του καταλύτη και του θερμοκηπίου για τη συγκρότηση μιας αυτόνομης υποκειμενικότητας (που παραμένει πάντοτε ελλειπτική) αναλαμβάνουν τα σύγχρονα σχολεία άσκησης της αυτοδιαχείρισης και της δημιουργικής πράξης. Δύσκολα μαθαίνει κανείς να κολυμπά, και είναι πολύ πιθανό να πνιγεί, αν ριχτεί αβοήθητος μεσοπέλαγα και βρεθεί εξαρχής στα βαθιά νερά μιας τρικυμίας. Από την άλλη, ωστόσο, το κολύμπι μαθαίνεται μόνο κολυμπώντας, στο νερό, στην πράξη και με την άσκηση.

Πέμπτον, τα αυτόνομα πειράματα της κοινωνικής οικονομίας (αυτοδιαχειριζόμενοι εργατικοί συνεταιρισμοί, συμπληρωματικά κοινοτικά νομίσματα, ανεξάρτητα δίκτυα παραγωγών-καταναλωτών που παρακάμπτουν τους μεσάζοντες) είναι ζωντανές διακηρύξεις της ελευθερίας της βούλησης. «Κάνουν αυτό που θέλουν» σε αντίξοες συνθήκες, μέσα σε τρύπες της ηγεμονικής πραγματικότητας (Honeywell, 2007: 241-245, 247). Συγκρούονται έτσι κατά μέτωπο με δύο δόγματα του κοινωνικού ντετερμινισμού. Το πρώτο είναι εκείνο που επικαλέστηκε ο Μαρξ στη γνωστή αποστροφή του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου* για τις «μικρές Ικαρίες» που χτίζουν κάστρα στην άμμο (Μαρξ και Ένγκελς, 1997: 101· βλ. επίσης, στο ίδιο, 1997: 95-101).

Σύμφωνα με το εν λόγω δόγμα, η κοινωνική χειραφέτηση έχει συγκεκριμένους υλικούς όρους για τους οποίους θα μεριμνούσε η περαιτέρω ανάπτυξη της βιομηχανίας. Αυτή θα μαζικοποιούσε την εργατική τάξη, θα καθιστούσε αυτονόητη αναγκαιότητα την ταξική της οργάνωση και θα προωθούσε μια συγκέντρωση των μέσων παραγωγής η οποία θα τροχοδρομούσε τη συλλογική τους ανάληψη. Οι κοινωνικές ανακατατάξεις απορρέουν έτσι από τους μετασχηματισμούς των γενικών υλικών συνθηκών ενός κοινωνικού οργανισμού και δρομολογούνται από θεμελιώδεις νόμους κοινωνικής εξέλιξης (Μαρξ, 1859: 151-152, Μαρξ και Ένγκελς, 1997: 27-45). Γενικότερα, σύμφωνα με τις ντετερμινιστικές αναγνώσεις της κοινωνικής δομής, οι μεταμορφώσεις των κοινωνικών σχέσεων υπαγορεύονται από αντικειμενικούς (οικονομικούς, τεχνικούς, περιβαλλοντικούς, βιολογικούς, ορθολογικούς κ.α.) παράγοντες. «Υποκειμενικές» παρεμβάσεις, όπως η κατάκτηση της κρατικής εξουσίας και η κολεκτιβοποίηση της παραγωγής από την εργατική τάξη, αποτελούν απαραίτητες συνιστώσες και ολοκληρώσεις μιας αυτοκινούμενης ανανεωτικής διεργασίας, αλλά όχι την πρωταρχική ώθηση και πηγή της. Υπ'αυτό το πρίσμα, τα υποκείμενα των κοινωνικών αλλαγών πρέπει να παρακολουθούν την ωρίμαση των αντικειμενικών συνθηκών.

Οι σύγχρονες και οι παλιότερες δοκιμές για τη σύσταση εναλλακτικών μικροκόσμων ελευθερίας, δημιουργίας και ισότητας δεν περιμένουν την πλήρη προεργασία του εδάφους από κοινωνικούς αυτοματισμούς. Συχνά μάλιστα, όπως συμβαίνει και σήμερα, ορθώνονται ενάντια στα κυρίαρχα κοινωνικά ρεύματα. Επιχειρούν «αδύνατα» άλματα και τομές, όπως η εγκαθίδρυση μιας αλληλέγγυας, ισότιμης και αυτοδιευθυνόμενης οικονομίας καταμεσής του ωκεανού μιας παγκόσμιας αγοράς με ανταγωνισμούς, ανισότητες και ολιγοπώλια. Βασικό καύσιμό τους είναι το όνειρο, η επιθυμία και η αυτοτελής ενεργοποίηση των πειραματιστών σε πείσμα των καιρών. Δεν υποκινούνται από την πίεση να *προσαρμοστούν* σε εξωτερικά δεδομένα ούτε δρουν υπό τις ευλογίες μιας κοινωνικής μηχανικής.

Το δεύτερο αξίωμα της κοινωνικής νομοτέλειας που αντιπαρέρχονται τα κινήματα των σύγχρονων κοινών είναι ο συστημικός ολισμός, η υπόθεση ότι όλοι οι δεσμοί, τα συστατικά και οι σφαίρες της κοινωνικής ζωής συναπαρτίζουν ένα ενιαίο, συνεκτικό και αλληλένδετο όλο – ότι «πάνε πακέτο». Έτσι οι μερικές επεμβάσεις και οι αναπλάσεις μεμονωμένων κοινωνικών πεδίων κρίνονται κατ'ουσίαν αδύνατες γιατί τις απαγορεύει εξαρχής ή τις ακυρώνει στη συνέχεια η δυναμική των αλληλεπιδράσεων και των αμοιβαίων προϋποθέσεων του συνόλου. Για παράδειγμα, σε μια οικονομία σκληρού ανταγωνισμού, κερδοσκοπίας και ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής οι αυτοδιαχειριζόμενοι συνεταιρισμοί πειθαρχούνται επί ποινή θανάτου από τις ανταγωνιστικές επιταγές του ευρύτερου οικονομικού περιβάλλοντος στο οποίο δραστηριοποιούνται. Επιπλέον, οι φορείς τους είναι λογικό να παρελκύονται, και είναι πιθανό να παρεκτραπούν τελείως, από τις αξίες και τις νοοτροπίες που προεξάρχουν στον κοινωνικό περίγυρο.

Οι σύγχρονες (και όχι μόνο) απόπειρες μιας εναλλακτικής δημοκρατικής οικοδόμησης εμφορούνται από άλλους προϋποθέσεις για τις κοινωνικές σχέσεις. Υποθέτουν ότι οι δομές της κοινωνικής συνύπαρξης είναι σε

διαφορετικούς βαθμούς ποικιλόμορφες, αντιφατικές και κατάστικτες με κενά που αφήνουν χώρο για ετερόδοξα εγχειρήματα και νέα ξεκινήματα. Σε αυτά τα περιθώρια καταστρώνουν τις αλλόπιστες κοινότητες τους. Ο τοπικός και ελλειπτικός ριζοσπαστισμός είναι, λοιπόν, ένα ακόμη ειδοποιό γνώρισμα που διαχωρίζει τον μετα-ουτοπικό πραγματισμό από την πολιτική κουλτούρα της επανάστασης και της συμβατικής μεταρρύθμισης. Από τη μια, ο ιακωβίνικος, μαρξιστικός και λενινιστικός επαναστατισμός προσυπέγραφε την ολιστική θεώρηση των κοινωνικών σχηματισμών. Γι' αυτό επιζητούσε την ταυτόχρονη και συνολική ανατροπή του κοινωνικού καθεστώτος και εστίαζε στο κράτος ως έναν αρχιμηχανικό που μπορεί να αναρρυθμίσει όλο το κοινωνικό σύμπλεγμα. Από την άλλη, ο ιστορικός ρεφορμισμός, φιλελεύθερος και σοσιαλδημοκρατικός, προκρίνει τις βαθμιαίες βελτιωτικές επεμβάσεις, που θα μπορούσαν ίσως στο μέλλον, σωρευτικά, να σχηματίσουν νέα κοινωνικά μορφώματα. Αυτή η μεταρρυθμιστική σφροσύνη αποφεύγει τις βαθιές επιμέρους τομές γιατί φοβάται μήπως αναταράξει βίαια τις κοινωνικές ισορροπίες προξενώντας ισχυρές αντιδράσεις ή χασοκές καταρρεύσεις. Δεν απεργάζεται νέους κοινωνικούς σχηματισμούς εδώ και τώρα ακριβώς γιατί κατευθύνεται από τις ίδιες προκαταλήψεις της γενικής, λειτουργικής συνοχής των κοινωνικών σχέσεων την οποία δεν θέλει να αναστατώσει.

Η ολιστική συνεκτικότητα και η πλήρης αλληλεξάρτηση της κοινωνικής συγχρονίας παραμένουν ένα αφηρημένο δόγμα όσο δεν τεκμηριώνονται συγκεκριμένα και εμπειρικά μέσα στα διαφορετικά κοινωνικά συστήματα. Έχουν αμφισβητηθεί ακόμη και επί της αρχής από πλουραλιστικές και «δυσλειτουργικές» ερμηνείες της κοινωνικής δομής, που βλέπουν τις κοινωνικές συναρθρώσεις ως μεταβλητά συμπιλήματα τυχαιότητας και αναγκαιότητας, αρμονίας και αταξίας, λειτουργικότητας και αντιφάσεων ή «άχρηστων» επιβιώσεων και παραφυάδων (βλ. Ritzer, 1996: 41-95, Unger, 2004: 157-159).

Έκτον, οι σημερινοί πειραματισμοί των κοινών στην οικονομία συνυφαίνουν τη *μερικότητα με τον πλουραλισμό*. Δεν προβάλλουν ως ολοκληρωμένες και αποκλειστικές λύσεις για την οικονομία και την κοινωνική ανοικοδόμηση, αλλά ως ένας δυνατός δρόμος, μεταξύ των διαφόρων άλλων, που θα πρέπει να διασχίσουμε για να φτάσουμε σε μια νέα κοινωνικο-οικονομική συνθήκη μεγαλύτερης ελευθερίας και ισότητας. Τα ζητήματα της ευρύτερης πολιτικής στρατηγικής, του γενικότερου οικονομικού σχεδιασμού, των συμμαχιών, της συνδικαλιστικής δράσης από τη βάση και της σύνδεσης με το επίσημο πολιτικό σύστημα παραμένουν ανοικτά και αποτελούν αντικείμενα αντιπαραθέσεων.

Οι ανακτημένες επιχειρήσεις της αργεντίνικης *autogestión* και οι μικροί αυτοδιαχειριζόμενοι συνεταιρισμοί στα καθ' ημάς δίνουν ζωή σε πρότυπα κοινωνικής σύμπραξης τα οποία είναι μερικά με την έννοια ότι δεν έχουν καθολικευθεί στον ευρύτερο κοινωνικό χάρτη του περιβάλλοντός τους. Οπωσδήποτε, πολλοί από όσους εμπλέκονται στις απόπειρες ανάπτυξης ενός άλλου ύφους κοινωνικής ζωής αλλά και πολλές που συμμερίζονται τα πολιτισμικά τους ιδεώδη θα ήθελαν να δουν τα πολιτικά, κοινωνικά και συνεργατικά ήθη που ενσαρκώνονται στις μικροκλίμακες της αυτοδιαχείρισης να εξαπλώνονται ως ιοί στα κοινωνικά σώματα και να βρίσκουν γενικότερη εφαρμογή. Αλλά η μετάδοση ηθών ισοελευθερίας σε ευρύτερα κοινωνικά κυκλώματα δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με την πλανητική κατίσχυση μιας συγκεκριμένης, ομοιόμορφης κοινωνικής αρχιτεκτονικής. Μπορεί να εκπληρωθεί μέσα από διαφορετικές κοινωνικές διευθετήσεις και μορφές οικονομικής οργάνωσης. Αυτήν ακριβώς την ιδέα διατυμπάνιζαν αρκετές φωνές των κινημάτων για μια άλλη παγκοσμιοποίηση όταν έγραφαν στην προμετωπίδα των αιτημάτων τους «Ένα όχι, πολλά ναι» (Kingsnorth, 2003). Κι υπάρχουν σήμερα πολλοί λόγοι αρχής, και όχι συγκυριακές κρίσεις, που επάγουν στο συμπέρασμα ότι είναι όχι απλώς δυνατό, αλλά και θεμιτό να διασωθεί ένα πνεύμα «μερικότητας» στα ποικίλα πολιτικά εγχειρήματα επέκτασης της εξισωτικής αυτονομίας. Η μία μεγάλη και κοινή συνταγή για την οικονομία και την κοινωνία της αλληλεγγύης και της ελεύθερης δημιουργίας είναι ευκταίο να αντικατασταθεί από πολλά επιμέρους σχεδιάσματα που θα επιλέγονται και θα ανασυντάσσονται ελεύθερα από πολυειδείς κοινωνικές ενώσεις, συλλογικότητες, δίκτυα και ομοσπονδίες.

Οι μονολογικές προκαταλήψεις για τα κοινωνικά καθεστώτα της αυτονομίας έχουν πλέον διαβρωθεί παράλληλα με τις βεβαιότητες που τις υποβάσταζαν και τις εξέτρεφαν. Υπό αμφισβήτηση δεν έχουν τεθεί μόνο οι γραμμικές αφηγήσεις της κοινωνικής εξέλιξης αλλά και η ίδια η ιδέα ενός πανανθρώπινου λόγου που είναι σε θέση να αρθρώνει αιώνιες και καθολικής ισχύος αλήθειες. Κατά συνέπεια, στο επίδικο ζήτημα της άριστης σύνταξης μιας οικονομίας δημοκρατίας, ισότητας και οικολογικής βιωσιμότητας, αλλά και μιας ελεύθερης ισοπολιτείας γενικότερα, οι υπαρκτές διαφωνίες μπορούν να είναι λογικές και τεκμηριωμένες. Προκύπτουν από διστάμενες ερμηνείες των ιστορικών συνθηκών, οι οποίες είναι δυνατόν να εντάσσονται σε εξίσου συνεκτικούς θεωρητικούς λόγους, ή και διαπνέονται από αντιθετικές αξιακές κρίσεις που μπορούν ενίοτε να επικαλεστούν πλούσιες παρακαταθήκες επιχειρημάτων. Ελλείψει ενός ανώτατου ουδέτερου διαιτητή (θεού), ενός κοινά αποδεκτού «αρχιμήδειου σημείου» ή μιας αδιαμεσολάβητης επαφής με την αλήθεια, κανείς δεν μπορεί να διεκδικεί τον ρόλο του αντικειμενικού γνώστη των βέλτιστων κοινωνικών όρων της ισοελευθερίας. Στον

αστερισμό του εύλογου πλουραλισμού, διαφορετικές κοινωνίες νομιμοποιούνται να δοκιμάζουν στην πράξη ετερόδοξες συλλήψεις του ισότιμου αυτοπροσδιορισμού των ατόμων και της συλλογικής αυτοκυβέρνησης.

Η κατοχύρωση της ελεύθερης, πολύτροπης αυτοδιαμόρφωσης των αυτόνομων κοινοτήτων δεν συστήνεται μόνο από μια κριτική του δογματικού λόγου. Αντλεί ισχύ από τον ηθικο-πολιτικό πυρήνα του προτάγματος της αυτονομίας, την αρχή ότι μια αυτοκυβερνώμενη πολιτεία διαβουλεύεται αδέσμευτα και αναστοχαστικά για τους θεσμικούς της κώδικες και την καθημερινή της συμβίωση. Η κοινωνική αυτοδιεύθυνση και ο ατομικός αυτοκαθορισμός κινδυνεύουν να γίνουν χιμαιρικά ή και γλισχρά είδωλα της ελευθερίας που υπόσχονται όταν εγκλωβίζονται σε προκαθορισμένες δομικές συνταγές και βιωτικά καλούπια που επιτάσσονται, υποτίθεται, από ιστορικές αναγκαιότητες, κατηγορικές προσταγές του Λόγου, αποστεωμένες παραδόσεις και ιδεοληψίες. Η αυτοδιάθεση των υποκειμένων στο θεμέλιο της ισότητας ζωντανεύει, βαθαίνει και μεγαλώνει όταν φθάνει ως την ανοικτή εξέφραση των οδηγικών μίτων που προσανατολίζουν τη σκέψη και τη δράση.

Τέλος, οι ετεροτοπίες της οικονομίας των κοινών έχουν επεξεργαστεί συγκεκριμένες απαντήσεις στην πρόκληση της οικοδόμησης μιας «ένωσης των ενώσεων» που θα υποκαταστήσει τα ιεραρχικά μοντέλα, τη γραφειοκρατική κυριαρχία και τον κρατικό συγκεντρωτισμό: *τη δικτυακή δομή και την ανοικτή συνέλευση* (Παγκάκι, 2010, Κατσορίδας, 2013, Lavaca Collective, 2007, Trígona, 2009, Vieta, 2008). Η εγκαθίδρυση και η εξάπλωση δικτύων που θα διασυνδέουν τις διαφορετικές συλλογικότητες είναι σήμερα ένας από τους πιο κοινούς τρόπους με τους οποίους οι συνεργατικές πρωτοβουλίες στην αλληλέγγυα οικονομία επιδιώκουν να συντηρηθούν, να αλληλοϋποστηριχθούν, να επεκταθούν και να αρχίσουν να κατασκευάζουν αυτόνομες οικονομικές σφαίρες παραγωγής και διανομής έξω από το κράτος και τις αγορές.

Ταυτόχρονα, τα δίκτυα τείνουν να είναι αποκεντρωμένα, εθελοντικά, χαλαρά και ανοικτά σε νέες συμμετοχές, επιτρέποντας όχι μόνο μια αυξημένη ποικιλομορφία, αλλά και την έκφραση, τη διάχυση και τη διαπραγμάτευση των συγκρούσεων με μη αυταρχικούς τρόπους που σέβονται την ίση αυτονομία όλων. Στο πλαίσιο αυτό, η ανοικτή συνέλευση λειτουργεί ως ένας στίβος συλλογικής διαβούλευσης που προσφέρει πρόσβαση και ευκαιρίες άσκησης επιρροής σε όλα τα ενδιαφερόμενα μέρη χωρίς να απαιτεί τη διαρκή παρουσία όλων, ιχνηλατώντας έτσι ένα μονοπάτι ανάμεσα στη γραφειοκρατική, εξουσιαστική αντιπροσώπευση και μια άμεση δημοκρατία που θα απαιτούσε την αδιάλειπτη στράτευση και παρουσία όλων. Ως εκ τούτου, η δικτυακή δομή και η ανοικτή συνέλευση προωθούν τη συμμετοχή, την ανοικτότητα, την άμεση εμπλοκή και την κοινωνική ενσωμάτωση με άξονα τα «κοινά», παραμερίζοντας το απίθανο και επικίνδυνο όραμα μιας κοινωνίας που διαχειρίζεται η ίδια τις υποθέσεις της ως ένα ενοποιημένο υποκείμενο, το οποίο είναι πάντα παρόν και είναι απαλλαγμένο από εσωτερικές διαίρεσεις.

Από τη σκοπιά αυτή, ο έλεγχος της παραγωγής και της διανομής από τους εργαζομένους εμπεριέχει την εργατική δημοκρατία στις επιχειρήσεις, αλλά δεν περιορίζεται σε αυτή. Ενταγμένη σε μια πληθυντική, περιεκτική και δικτυωμένη δημοκρατία των κοινών, η αυτοδιαχείριση της εργασίας επιδιώκει να επεκταθεί σε νέες μορφές βιοπολιτικής παραγωγής στον τομέα των υπηρεσιών, τη διαχείριση των φυσικών πόρων, την παραγωγή πληροφορίας, κοινωνικών σχέσεων και πολιτισμού. Αυτό το κίνημα σκιαγραφεί ένα νέο είδος κοινωνικού *ολισμού*. Ένα αυξανόμενο πλήθος αυτοδιοικούμενων χώρων που διαχειρίζονται παραγωγικές μονάδες, ζωτικούς κοινωνικούς πόρους και θεμελιώδη συλλογικά αγαθά με έναν άμεσο, ποικιλόμορφο και αγωνιστικό τρόπο συναρθρώνονται σε εκτενή δίκτυα ευρύτερου συντονισμού και αυτορρύθμισης. Αυτά τα δίκτυα των ανοικτών συνελεύσεων προσπαθούν να άρουν τους διαχωρισμούς ανάμεσα στους καταναλωτές και τους παραγωγούς ή στους εργαζόμενους σε επιμέρους επιχειρήσεις και σε ευρύτερες κοινότητες συμφερόντων. Προωθούν έτσι την κοινωνική ενοποίηση με τρόπους που υπηρετούν το κοινό καλό και οργανώνουν μια αποτελεσματική οικονομία των κοινών, στην οποία οι παραγωγή και η κατανάλωση ρυθμίζονται με βάση την κοινοκτημοσύνη των παραγωγικών πόρων και τη γενική μέριμνα για μια βιώσιμη και τη δίκαια κατανομημένη κατανάλωση.

Για μια δημοκρατία των κοινών: πέρα από την καθιερωμένη αντιπροσωπευτική δημοκρατία αλλά και την ουτοπική αμεσότητα

Η λογική και η πολιτική κίνηση των κοινών χαράσσουν σήμερα στην πράξη προοπτικές αγωνιστικής αυτονομίας όχι μόνο στην οικονομία αλλά και στους σύγχρονους θεσμούς δημοκρατικής διακυβέρνησης, «κοινοποιώντας» την ίδια την αντιπροσωπευτική πολιτική.

Το παράδοξο μιας βαθιάς δυσανεξίας της φιλελεύθερης δημοκρατίας την εποχή της μεγαλύτερης παγκόσμιας επέκτασής της στην ανθρώπινη ιστορία είναι ένα κυρίαρχο μοτίβο σε μεγάλο μέρος της πολιτικής θεωρίας και επιστήμης από τα τέλη της δεκαετίας του '90 (Crouch, 2004, Mouffe, 2000, Stoker, 2006). Σε αυτές τις συνθήκες, η αντιπροσώπευση, ως «η θεμελιώδης ιδέα της νεότερης πολιτικής» (Vieira και Runciman,

2008: 60) και ως ο βασικός θεσμός των υπαρκτών δημοκρατιών, έχει βρεθεί στο επίκεντρο των πολιτικών συζητήσεων γύρω από τις δυσλειτουργίες των σύγχρονων δημοκρατικών καθεστώτων, τη μεγάλη λαϊκή δυσαρέσκεια και απογοήτευση από αυτά και τις ποικίλες προκλήσεις που αντιμετωπίζουν. Οι λαϊκές δημοκρατικές εξεγέρσεις του 2011, από τους Ισπανούς *Indignados* και τους Έλληνες Αγανακτισμένους ως το κίνημα Occupy, σηματοδότησαν μια κορύφωση αυτής της αμφισβήτησης της δημοκρατικής αντιπροσώπευσης στην εποχή μας. Οι «αγανακτισμένες» κινητοποιήσεις έθεσαν στον πυρήνα του πολιτικού τους λόγου την κριτική της αντιπροσώπευσης και δοκίμασαν νέες μορφές πολιτικής συμμετοχής (Hardt και Negri, 2012). Η σύγχρονη πολιτική θεωρία, από την πλευρά της, έχει ξεκινήσει μια προσπάθεια επανεξέτασης της έννοιας και του θεσμού της αντιπροσώπευσης στις σύγχρονες δημοκρατίες για να φωτίσει και να αποτιμήσει την πολιτική της αξία ή και για να ελέγξει την πραγματική της λειτουργία (Βλ. π.χ. Urbinati, 2006, Manin, 1997, Micheletti και McFarland, 2012).

Σε αυτό το διευρυνόμενο σώμα κριτικού στοχασμού βλέπουμε να διαγράφεται μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε αναλύσεις που προασπίζονται την αντιπροσωπευτική πολιτική ως ένα δημοκρατικό ιδεώδες ή ως μια πολιτική αναγκαιότητα και σε επιχειρήματα που αποτάσσονται την πολιτική αντιπροσώπευση, επισημαίνοντας την ύπαρξη ή τις προοπτικές μιας δημοκρατίας «πέρα από την αντιπροσώπευση» (Robinson και Torney, 2007). Το επιχειρήμα που ακολουθεί χαρτογραφεί μέσα από τα «κοινά» ένα δρόμο ανάμεσα και πέρα από τις διάφορες εκδοχές συνηγορίας υπέρ της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας αλλά και την πλήρη άρνηση της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας: η υπέρβαση της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας είναι νοητή και επιθυμητή, ενώ η εξάλειψη της πολιτικής αντιπροσώπευσης είναι σχεδόν αδιανόητη και ανεπιθύμητη.

Μέσα από τη μελέτη τριών παραδειγμάτων βλέπουμε πώς διαφαίνεται σήμερα μια εναλλακτική δυνατότητα πέρα και από την «*ηγεμονική αντιπροσώπευση*», δηλαδή την αρχή αιρετών ολιγαρχιών, και από τη φαντασίωση μιας πλήρους παρουσίας του λαού στη δημοκρατική αυτοκυβέρνηση. Η κρίσιμη διαφορά της συμμετοχικής δημοκρατίας δεν είναι ότι το σώμα των πολιτών είναι διαρκώς και πλήρως παρόν ως ενιαίος κυρίαρχος στη συλλογική αυτοδιοίκηση και νομοθεσία, αλλά ότι η πολιτική διακυβέρνηση γίνεται μια *κοινή υπόθεση*: μια δημόσια διαδικασία ανοικτή σε όλα τα μέλη μιας κοινότητας στη βάση της ισότητας. Μια αντι-ηγεμονική αγωνιστική δημοκρατία σήμερα, η οποία θα ήταν εξισωτική, συμμετοχική και πραγματικά αντιπροσωπευτική, θα επεδίωκε να καταστήσει την πολιτική εξουσία κοινή, ένα αγαθό ισότιμο προσιτό σε όλους. Αυτός ο *κοινός* τρόπος δημοκρατικής διακυβέρνησης δεν έχει πραγματοποιηθεί σε καμία νεότερη πολιτεία σε μεγάλη κλίμακα και σε βάθος χρόνου, αλλά αξίζει να μελετηθεί.

Εισάγοντας την έννοια της αντιπροσώπευσης και δημοκρατικές εναλλακτικές

Σύμφωνα με την ανάλυση-σταθμό της Hanna F. Pitkin, «αντιπροσώπευση, γενικά μιλώντας, σημαίνει ότι με κάποια έννοια καθίσταται παρόν κάτι που ωστόσο δεν είναι κυριολεκτικά ή πραγματικά παρόν» (Pitkin, 1972: 8-9). Οι πολιτικοί αντιπρόσωποι αντιπροσωπεύουν τα υποκείμενά τους με ποικίλους τρόπους (Pitkin, 1972: 38-111). Αυτοί ξεκινούν από καθαρά συμβολικούς, όταν λ.χ. ένας βασιλιάς ενσαρκώνει την ενότητα του έθνους ή ένας κομματικός ηγέτης γίνεται αντικείμενο ταύτισης για το κόμμα του, και προχωρούν σε πιο ενεργούς και πολιτικά δραστικούς, όταν οι αντιπρόσωποι μιλούν και δρουν εξ ονόματος των πολιτών, λαμβάνοντας αποφάσεις για αυτούς ή κυβερνώντας το κράτος στο όνομά τους. Με αυτή την τελευταία έννοια, η οποία είναι ιστορικά συνυφασμένη με τη σύγχρονη αντιπροσωπευτική δημοκρατία, η αντιπροσώπευση επιτελεί μια «διαζευκτική σύνθεση ανάμεσα στους αντιπρόσωπους και τους αντιπροσωπευόμενους ...[ένα] διαχωρισμό των αντιπρόσωπων από τους αντιπροσωπευόμενους» (Hardt και Negri, 2009: 305). Θεωρητικά, αυτός ο διαχωρισμός μπορεί να συνεπάγεται διαφορετικούς βαθμούς ανεξαρτησίας των αντιπρόσωπων-πολιτικών από τους πολίτες που αντιπροσωπεύουν, οι οποίοι κυμαίνονται από την πλήρη, κυρίαρχη αυτονομία ως την εντεταλμένη αντιπροσώπευση που ελέγχεται αυστηρά από τους αντιπροσωπευόμενους και λογοδοτεί σε αυτούς (Pitkin, 1972: 4, 17-20, 38, 55-57, 145). Στην πράξη, η ανεξαρτησία των αντιπρόσωπων-βουλευτών και των κυβερνήσεων στις φιλελεύθερες αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες κείται κάπου ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα. Οι πολιτικοί αντιπρόσωποι λαμβάνουν αποφάσεις και χαράσσουν πολιτικές για τους πολίτες, αλλά εξουσιοδοτούνται και ελέγχονται ως έναν βαθμό από αυτούς μέσω των τακτικών εκλογών.

Μια αξονική θέση της επιχειρηματολογίας που ακολουθεί είναι ότι οι περισσότερες έννοιες της αντιπροσώπευσης που σκιαγραφήσαμε παραπάνω εντοπίζονται και ενεργούν και στις συμμετοχικές ή άμεσες δημοκρατίες, όπως δείχνουν τα ιστορικά τους παραδείγματα, σύγχρονες συλλογικές κινητοποιήσεις αλλά και τα διάφορα σχέδια ριζοσπαστικής δημοκρατίας που μπορούμε να διανοηθούμε για την εποχή μας. Η ειδοποιός διαφορά των αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών όπως τις γνωρίζουμε στην ιστορία δεν είναι απλώς ο εκτενέστερος πολιτικός ρόλος που αναθέτουν στους αντιπρόσωπους αλλά η εγκαθίδρυση μιας «μόνιμης και θεσμοποιημένης

βάσης εξουσίας» (Alford, 1985: 305) που εδραιώνει τον διαχωρισμό των πολιτικών αντιπροσώπων από τους αντιπροσωπευόμενους και αποδεδειγμένους τους πρώτους από την άμεση πίεση των πολιτών που τους ψήφισαν, εξασφαλίζοντάς τους αξιώματα με σταθερή θητεία (Alford, 1985, Brennan και Hamlin, 1999, Manin, 1997: 9). Αυτή η θεσμική βάση, που εμπερικλείει το κοινοβούλιο και ολόκληρη την κυβερνητική μηχανή των σύγχρονων δημοκρατικών κρατών, θεμελιώνει μια «διαρκή διαίρεση» μεταξύ των πολιτών και της κυβέρνησης. Εγκαθιδρύει μια κυρίαρχη εξουσία των αντιπροσώπων πάνω στους αντιπροσωπευόμενους, των αντιπροσωπευτικών κυβερνήσεων πάνω στους πολίτες που τους εκλέγουν. Υπ' αυτή τη συνθήκη, η «αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση δεν δίνει κανένα θεσμικό ρόλο στον συγκεντρωμένο λαό. Αυτό το στοιχείο τη διαχωρίζει εμφανέστερα από τη δημοκρατία των αρχαίων πόλεων-κρατών» (Manin, 1997: 9).

Η ιδιάζουσα μορφή πολιτικής αντιπροσώπευσης που αχνογραφήσαμε μόλις τώρα συνιστά το διακριτικό γνώρισμα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας στους νεότερους χρόνους. Μπορεί να ονομαστεί «κυρίαρχη» ή «ηγεμονική» αντιπροσώπευση εφόσον τείνει να μετασχηματίζει τις δημοκρατίες σε εκλεγμένες ολιγαρχίες εξουσιοδοτημένες από τον λαό, οι οποίες ενεργούν ως φορείς κυρίαρχης εξουσίας που παραμένουν ανεξάρτητοι από τη λαϊκή βούληση κατά τη διάρκεια της θητείας τους στην κυβέρνηση. Ακόμη και αν ποικίλες άλλες διαστάσεις, έννοιες και μορφές αντιπροσώπευσης είναι πιθανόν αναγκαίες ή θεμιτές για τις συμμετοχικές δημοκρατίες, η ηγεμονική αντιπροσώπευση δεν είναι τίποτε από αυτά. Εδώ ανιχνεύεται η αλήθεια και η πολιτική αξία των επιθέσεων κατά της αντιπροσώπευσης που γίνονται από διάφορα ριζοσπαστικά ρεύματα της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας και πράξης.

Αλλά οι ενισχυμένες, άμεσες, εξισωτικές μορφές της δημοκρατίας δεν πρέπει να επιζητήσουν μια πλήρη εξάλειψη της αντιπροσώπευσης με την έννοια της αποκατάστασης μιας πλήρους και άμεσης παρουσίας της κοινωνίας στη συνειδητή διαχείριση όλων των συλλογικών της υποθέσεων. Η κοινωνική διαφοροποίηση και σύγκρουση, η αχανής πολλαπλότητα των πεδίων που επιδέχονται κοινωνική αυτοδιεύθυνση, η ανάγκη κατασκευής και «παρουσίας» συλλογικών βουλήσεων και ταυτοτήτων σε χώρους και χρόνους απ' όπου απουσιάζουν -ελλείπει μιας προδιαμορφωμένης συλλογικής ταυτότητας ή βούλησης- σημαίνουν ότι η πολιτική αντιπροσώπευση θα εξακολουθεί να αποτελεί καταστατική δομή μιας ριζοσπαστικοποιημένης δημοκρατίας. Αυτό είναι το ψήγμα της αλήθειας που εμπερικλείουν οι υστερονεωτικές συνηγορίες υπέρ της αντιπροσώπευσης.

Το επιχείρημα που θα ξετυλιχθεί εδώ είναι ότι τόσο η αρχαία άμεση δημοκρατία όσο και τα σύγχρονα κινήματα για μια «πραγματική δημοκρατία» διατηρούν σημαντικά στοιχεία αντιπροσώπευσης. Έρχονται ωστόσο σε ρήξη με την ίδια την ουσία της αντιπροσωπευτικής πολιτικής όπως αυτή ενσαρκώνεται στις υπαρκτές αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες: με το θεσμοποιημένο χάσμα ανάμεσα στους αντιπροσώπους και τους αντιπροσωπευόμενους στη διαδικασία της διακυβέρνησης. Η *differentia specifica* των συμμετοχικών δημοκρατιών δεν είναι ότι το σώμα των πολιτών είναι διαρκώς και πλήρως παρόν ως ενιαίος φορέας κυριαρχίας στη συλλογική αυτοκυβέρνηση αλλά ότι η πολιτική λήψη αποφάσεων και η διοίκηση καθίστανται μια *κοινή* υπόθεση με την έννοια που προτάσσουν οι σύγχρονες εννοιολογήσεις των «κοινών»: ένα δημόσιο αγαθό διαθέσιμο σε όλα τα μέλη μιας κοινότητας στη βάση της ισότητας (Ostrom, 1990, Hardt και Negri, 2012: 70-72).

Στην «κοινή δημοκρατία» *κάθε* πολίτης μπορεί να συμμετάσχει στη συλλογική χάραξη πολιτικής και στην εκτέλεσή της – *ό βουλόμενος* στο λεξιλόγιο της αθηναϊκής δημοκρατίας, όποιος και όποια θέλει (Manin, 1997: 15). Ένα τέτοιο δημοκρατικό καθεστώς είναι πραγματικά διαφορετικό ή ανταγωνιστικό προς τις αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες όπου η λήψη αποφάσεων και η δημόσια διοίκηση ανατίθενται σε ειδικούς, γραφειοκρατίες και εκλεγμένες πολιτικές ελίτ, αποκλείοντας τον συγκεντρωμένο δήμο από οποιαδήποτε ουσιαστική σύμπραξη στην καθημερινή άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Αυτή η οπτική κατατείνει προς μια ενισχυμένη εξισωτική δημοκρατία για όλους, η οποία θα άγεται πέραν τόσο από τα υπαρκτά αντιπροσωπευτικά καθεστώτα όσο και από την άμεση δημοκρατία ως μια πλήρως μετα-αντιπροσωπευτική δημοκρατία όπου ο συλλογικός κυρίαρχος θα ήταν πλήρως παρών στον εαυτό του.

Αμφισβητώντας την ηγεμονική αντιπροσώπευση

Οι σύγχρονοι λόγοι υπεράσπισης των αντιπροσωπευτικών καθεστώτων που κυβερνώνται από πολιτικές ελίτ αντλούν τη ρητορική τους δύναμη από μια σύγχυση ανάμεσα στην «ηγεμονική αντιπροσώπευση» και σε άλλες όψεις της πολιτικής αντιπροσώπευσης που είναι απαραίτητες σε κάθε αυτοκυβερνώμενη συλλογικότητα. Το επιχείρημα θα εστιάζει σε εύλωτα παραδείγματα αυτής της εννοιολογικής λαθροχειρίας για να αντικρούσει τις φωνές υπέρ της ολιγαρχικής αντιπροσώπευσης, αλλά και για να οριοθετήσει διαστάσεις της αντιπροσωπευτικής πολιτικής που δεν είναι δυνατό ή θεμιτό να ξεπεραστούν.

Η σκέψη του Ernesto Laclau, που έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή στη μεταδομιστική πολιτική θεωρία της εποχής μας, είναι ιδιαίτερα συναφής εν προκειμένω γιατί έχει αποδώσει στην αντιπροσώπευση έναν κατα-

στατικό ρόλο σε μια «ηγεμονική» θεώρηση του πολιτικού. Αναδιατυπώνοντας την ηγεμονία του Γκράμσι με ντερριντιανούς και λακανικούς όρους, το έργο του Laclau εννοεί την πολιτική ως μια συντακτική διαδικασία που κατασκευάζει και αναμορφώνει κοινωνικές σχέσεις με έναν ηγεμονικό τρόπο, με βάση εξουσιαστικές ασυμμετρίες και λογικές αντιπροσώπευσης (Laclau και Mouffe, 1985: 93-194). Οι κοινωνικοί σχηματισμοί εκλαμβάνονται ως ενδεχομενικά πεδία που επιδέχονται διαφορετικές και ανταγωνιστικές διαμορφώσεις. Καθένας αντικειμενικός νόμος ή θεμέλιο δεν προδιαγράφει την πορεία της ιστορίας με αναγκαίο τρόπο. Οι κοινωνικές ρυθμίσεις είναι ηγεμονικές με την έννοια ότι η άνιση κοινωνική εξουσία ορίζει το κυρίαρχο σχήμα των κοινωνικών δομών.

Όταν η καθεστηκία τάξη κλονίζεται από κοινωνικούς ανταγωνισμούς, κρίσεις και εξαρθρώσεις, νέες διατάξεις του κοινωνικού μπορούν να αναδυθούν αν διαφορετικές ομάδες και διεκδικήσεις συνενωθούν σε μια «αλυσίδα ισοδυναμίας» η οποία αρθρώνεται γύρω από κοινά αιτήματα και σύμβολα ή «κενά σημαίνοντα». Αυτά τα σημαίνοντα («ελευθερία», «αλλαγή», «δικαιοσύνη» κ.α.) εκκενώνονται εν μέρει από την ιδιαίτερη ουσία τους και αρχίζουν να εκπροσωπούν τον συνασπισμό δυνάμεων και την ελλείπουσα κοινότητα στην οποία προσβλέπουν. Το ανταγωνιστικό μπλοκ θα μπορέσει να επικρατήσει σε βάρος του ηγεμονικού καθεστώτος, θεσπίζοντας το δικό του κοινωνικό όραμα, αν επιτύχει μια επαρκή συγκέντρωση δυνάμεων που θα επιτρέψει την αποτελεσματική του οργάνωση και αν ο αντι-ηγεμονικός συνασπισμός γίνει αρκετά ισχυρός ώστε να ανατρέψει τον καθεστωτικό του αντίπαλο (Laclau, 2000a: 54-58, Laclau, 2000b: 207-212).

Στη θεωρία του Laclau για το «πολιτικό», η αντιπροσώπευση είναι καταστατική με την έννοια ότι συνθέτει τον ηγεμονικό κοινωνικό δεσμό και είναι αναγκαία για τη σύμπληξη ενός ηγεμονικού σχηματισμού: «η αντιπροσώπευση είναι θεμελιωδώς εγγενής στον ηγεμονικό δεσμό» (Laclau, 2000b: 211). Το κύριο επιχείρημά του υπέρ αυτής της θέσης αναφέρεται στη σχέση μεταξύ καθολικού και μερικού. Για τον Laclau, το καθολικό ως τέτοιο είναι κενό. Δεν υπάρχει καμία καθολική ανθρώπινη ουσία, ορθολογικότητα ή σύνολο νόμων που να ορίζουν τη δομή και την αλλαγή των ανθρώπινων κοινωνιών, και καμία ουσιαστική κοινή ταυτότητα δεν υπόκειται σε όλες τις διαφορετικές ομάδες και ταυτότητες των σύγχρονων κοινωνιών (Laclau, 2000b: 207-212, Laclau, 2000a: 54-58). «Η κοινωνία...είναι μια πολλαπλότητα ιδιαίτερων ομάδων και αιτημάτων» (Laclau, 2000a: 56). Ως εκ τούτου, η ενότητα ενός συλλογικού μετώπου που θα διεκδικήσει την ηγεμονία οργανώνεται γύρω από τα «κενά σημαίνοντα» τα οποία αντιπροσωπεύουν μια αλυσίδα ισοδύναμων αιτημάτων και συνθέτουν έτσι μια κοινότητα από τις διαφορές. Το σύμβολο της ενότητας (λέξεις, εικόνες, ονόματα αρχηγών κ.ο.κ.) είναι μια ιδιαιτερότητα, ένα μερικό στοιχείο το οποίο απεκδύεται εν μέρει το ιδιαίτερο περιεχόμενό του για να λειτουργήσει ως επιφάνεια εγγραφής πολλών διαφορετικών αιτημάτων και επιδιώξεων. Δρα έτσι ως αντιπρόσωπος μιας «καθολικότητας», δηλαδή μιας κοινότητας αγώνα, και της κοινωνίας συνολικά, εφόσον η αλυσίδα των ισοδυναμιών επεκτείνεται για να αγκαλιάσει ευρύτερους κοινωνικούς τομείς και ομάδες ώστε να κερδίσει τον αγώνα και να επιβάλει ηγεμονικά νέες κοινωνικές ρυθμίσεις.

Ο κοινωνικός κατακερματισμός και η διάλυση των κοινωνικών δεσμών που προκαλούν μια πλήρη διασπορά των διαφορών δεν είναι δυνατό να ξεπεραστούν χωρίς μια αναφορά σε καθολικά αιτήματα, στόχους και ταυτότητες που επιτρέπουν τον σχηματισμό μερικών και ενδεχομενικών κοινοτήτων, οι οποίες είναι πάντα ευάλωτες σε ανταγωνισμούς και εξαρθρώσεις. Αλλά αν δεν υπάρχει καμία αντικειμενική καθολικότητα που να είναι δεδομένη από τα πριν (μια αντικειμενική αρχή, αντικειμενικές ανάγκες, η ανθρώπινη ουσία κ.ο.κ.), η φευγαλέα καθολικότητα των ευρύτερων κοινωνικών αναγκών και επιδιώξεων θα πρέπει να ενσαρκωθεί από ιδιαίτερα αιτήματα, σχέδια, σημαίνοντα. Με άλλα λόγια, η εγκαθίδρυση μιας κοινωνικής ηγεμονίας απαιτεί μια ιδιαιτερότητα η οποία θα *αντι-προσωπεύει* μια καθολικότητα με την έννοια της Hannah Pitkin: αυτό το ιδιαίτερο στοιχείο θα καθιστά παρόν κάτι (το καθολικό) το οποίο είναι κυριολεκτικά απόν και θα παραμένει απόν, εφόσον δεν υφίσταται ένας αντικειμενικός καθολικός λόγος, μια ανθρώπινη φύση ή αντικειμενικοί νόμοι της ιστορίας. «Ιδιαιτερότητες οι οποίες, χωρίς να παύουν να είναι ιδιαιτερότητες, αναλαμβάνουν μια λειτουργία καθολικής αντιπροσώπευσης. Αυτό βρίσκεται στη ρίζα των ηγεμονικών σχέσεων» (Laclau, 2000a: 56).

Σε όποιον προσυπογράφει τη θέση της ριζικής ιστορικής ενδεχομενικότητας, η ανάλυση του Laclau για τη διαλεκτική καθολικού και μερικού θα φανεί πολιτικά εύλογη και εύστοχη. Ωστόσο ο Laclau ταυτίζει λαθραία αυτό το επιχείρημα για την αναγκαιότητα μιας «καθολικής αντιπροσώπευσης» από «ιδιαιτερότητες» με τον διακριτό ισχυρισμό ότι την αντιπροσωπευτική λειτουργία πρέπει να την αναλάβει μια ιδιαίτερη *κοινωνική ομάδα που διαθέτει ασύμμετρη δύναμη και εξουσία πάνω σε άλλες*: «η ικανότητα μιας ομάδας να αναλάβει μια λειτουργία καθολικής αντιπροσώπευσης προϋποθέτει ότι βρίσκεται σε καλύτερη θέση από άλλες ομάδες για να αναλάβει αυτόν τον ρόλο, και συνεπώς ότι η εξουσία είναι κατανεμημένη ανισομερώς μεταξύ ποικίλων οργανισμών και κοινωνικών τομέων» (Laclau, 2000b: 208. Για αυτή την ταύτιση, βλ. επίσης Laclau, 2005: 158-164). Ως εκ τούτου, «Η ανισομέρεια της εξουσίας είναι καταστατική» (Laclau, 2000b: 207). Είναι προφα-

νές ότι το αντι-ηγεμονικό πολιτικό μέτωπο θα πρέπει να νικήσει στον αγώνα εξουσίας ενάντια στις κυρίαρχες δυνάμεις και, άρα, θα πρέπει να συγκεντρώσει μεγαλύτερη δύναμη από αυτές. Αλλά γιατί είναι απαραίτητη η ίδια ασυμμετρία και η συγκέντρωση ισχύος και μέσα στον αντι-ηγεμονικό συνασπισμό; Οι διαδράσεις μεταξύ των κοινωνικών τομέων και δρώντων που το συναποτελούν δεν θα μπορούσαν να εκτυλίσσονται με οριζόντιους, εξισωτικούς τρόπους που εμποδίζουν την ανάδειξη ηγετών ανάμεσά τους;²¹

Ο Laclau καταθέτει ένα εύλογο επιχειρήμα υπέρ της ανάγκης πολιτικής κατασκευής των συλλογικών ταυτοτήτων και υπογραμμίζει τη σημασία που έχει, σε αυτές τις διαδικασίες, η αντιπροσώπευση νοούμενη στο επίπεδο του λόγου, όπου ιδιαίτερα σημαίνοντα αντιπροσωπεύουν θεμελιωδώς αμφιλεγόμενες και ακαθόριστες καθολικές αξίες. Αλλά συγγέει αυτή την αντιπροσώπευση στον λόγο με την ηγεμονική πολιτική αντιπροσώπευση, όπου η παραγωγή των συλλογικών σχηματισμών γύρω από «κενά σημαίνοντα» καθολικότητας συντελείται από επιμέρους ηγετικές δυνάμεις οι οποίες κυριαρχούν πάνω στα άλλα μέλη της κοινότητας. Δεν αρθρώνει όμως κανένα επιχειρήμα που να τεκμηριώνει ότι η κατασκευή συλλογικών ταυτοτήτων και κοινωνικών σχέσεων στον λόγο δεν μπορεί να πραγματοποιείται επί ίσοις όροις από τα υποκείμενά τους που θα σφυρηλατούν από κοινού κοινωνικούς δεσμούς και σημαίνοντα αλληλεγγύης με καθολική απεύθυνση.

Ο Laclau έχει αναπτύξει επίσης μια ειδικότερη επιχειρηματολογία υπέρ της πολιτικής αντιπροσώπευσης, η οποία ισχυρίζεται ότι ανατέμνει «τη λογική ακριβώς που ενυπάρχει στη διαδικασία της αντιπροσώπευσης» (Laclau, 1996: 98). Αυτή νοείται ως μια σχέση ανάμεσα σε αντιπροσώπους και αντιπροσωπευόμενους η οποία εγκαθιδρύεται όταν η βασική ταυτότητα του αντιπροσωπευόμενου συγκροτείται σε ένα χώρο A, και σε ένα χώρο B λαμβάνονται αποφάσεις που την επηρεάζουν. Σε αυτή τη διάδραση, ο αντιπρόσωπος θα σχηματίσει και θα ορίσει τα συμφέροντα και τις ταυτότητες του αντιπροσωπευόμενου επειδή ο ρόλος του δεν μπορεί να περιοριστεί στη μεταφορά ενός ήδη συγκροτημένου συμφέροντος. Το πεδίο στο οποίο λαμβάνουν χώρα η αντιπροσώπευση και η λήψη αποφάσεων, απαιτείται η συνάρθρωση με άλλες δυνάμεις και ζητήματα, σε ένα άλλο πλαίσιο που ξεπερνά την οπτική και τα ζητήματα που ορίζουν τη θέση του αντιπροσωπευόμενου. «Έτσι, ο αντιπρόσωπος *εγγράφει* ένα συμφέρον σε μια περίπλοκη πραγματικότητα διαφορετική από εκείνη στην οποία διατυπώθηκε αρχικά το συμφέρον και, με τον τρόπο αυτό, κατασκευάζει και μετασχηματίζει εκείνο το συμφέρον» (Laclau, 1996: 98). Ως εκ τούτου, στην πολιτική αντιπροσώπευση παρατηρείται μια έλλειψη στην ταυτότητα ή τα συμφέροντα του αντιπροσωπευόμενου η οποία καλύπτεται από τον αντιπρόσωπο, κι έτσι αυτός παίζει έναν ενεργό ρόλο στη διαμόρφωση της βούλησης του αντιπροσωπευόμενου, διευρύνοντας και μετασχηματίζοντάς τη. Κατά την άποψη του Laclau, αυτό ισχύει πάντα (Laclau, 1996: 98, Laclau, 2005: 158-161).

Υπό τις συνθήκες της αύξουσας κοινωνικής διαφοροποίησης, πολυδιάσπασης, περιπλοκότητας, ταχύρρυθμης αλλαγής, αστάθειας και παγκόσμιας αλληλεξάρτησης στην ύστερη νεωτερικότητα, οι κοινωνικοί δρώντες φέρουν πολλαπλές, χαλαρές και μεταβαλλόμενες ταυτότητες. Σε ένα όλο και ευρύτερο φάσμα ζητημάτων, η «συλλογική βούληση» των πολιτών είναι ένα επίδικο που πρέπει να σχηματιστεί εκ νέου ή από το μηδέν, παρά μια δεδομένη εκ των προτέρων αντικειμενική πραγματικότητα την οποία καλούμαστε να ανακαλύψουμε (Laclau, 1996: 99). Κατά συνέπεια, για τον Laclau, «η ανάγκη να ‘καλύψουμε τα κενά’... γίνεται ένα *πρωταρχικό* πεδίο. Ο καταστατικός ρόλος της αντιπροσώπευσης στη διαμόρφωση της βούλησης... γίνεται τώρα πλήρως ορατός... ο ρόλος των ‘αντιπροσώπων’ θα γίνεται όλο και πιο κεντρικός και καταστατικός» (Laclau, 1996: 99-100).

Αυτός είναι ο ορισμός της «ηγεμονικής αντιπροσώπευσης». Ο αντιπρόσωπος δρα ως κυρίαρχος φορέας εξουσίας που δεν χαράσσει απλώς πολιτικές για τους υπηκόους του, αλλά καθορίζει τις κοινωνικές τους σχέσεις, τις ταυτότητες, τα συμφέροντα και τη βούλησή τους. Στο φάσμα ανάμεσα στον αντιπρόσωπο ως υπόλογο, υπεύθυνο και σαφώς εξουσιοδοτημένο εκπρόσωπο και τον αντιπρόσωπο ως ανεξάρτητο, πληρεξούσιο Χομπσιανό κυρίαρχο (Pitkin, 1972: 14-20, 55-59), πλησιάζουμε όλο και περισσότερο στο δεύτερο άκρο. Δεν αρνείται κανείς, φυσικά, ότι οι συνθήκες της ύστερης νεωτερικότητας διασαλεύουν κάθε προϋπάρχουσα κοινοτική «ουσία» και εγείρουν κάθε τόσο το αίτημα για τη σύσταση συλλογικών ταυτοτήτων και βουλήσεων εκεί όπου δεν υπάρχει καμία. Η ανοικτή, δημιουργική, ανταγωνιστική διαμόρφωση –και όχι ανακάλυψη– της συλλογικής βούλησης των πολιτών βρίσκεται ομοίως στον πυρήνα μιας ενισχυμένης δημοκρατίας όπως αυτή νοείται σε ποικίλα σχήματα και προτάσεις (Bohman και Rehg, 1998, Καστοριάδης, 1999). Εκείνο που τίθεται εν αμφιβόλω είναι το κατά πόσο οι ηγεμονικοί αντιπρόσωποι, δηλαδή οι πολιτικοί ηγέτες, είναι εκ των ων ουκ άνευ για τον σχηματισμό της συλλογικής βούλησης.

Αναρωτιέται κανείς, πράγματι, γιατί οι πολίτες της δημοκρατίας δεν θα μπορούσαν να εμπλέκονται ενεργά στη διατύπωση ή την αναδιαπραγμάτευση των συμφερόντων, των ταυτοτήτων και των σχέσεών τους και χρει-

21 Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Laclau τονίζει επίσης την ανάγκη ύπαρξης ηγετών ως *συμβολικών* αντιπροσώπων σε ετερογενείς συνασπισμούς δυνάμεων. Βλ. Laclau, 2005: 100.

άζονται πολιτικούς ηγέτες για να επιτελούν αυτές τις λειτουργίες στη θέση τους. Είναι ίσως πρακτικά ανέφικτο να συμμετέχουν ενεργά όλοι οι πολίτες στη συλλογική διαβούλευση στα ποικίλα και πολυεπίπεδα πλαίσια που απαιτούν πολιτικές αποφάσεις στις σύγχρονες σύνθετες και αλληλένδετες κοινωνίες. Αλλά δεν υπάρχει κανένας κατ'αρχήν λόγος για τον οποίο η δημοκρατική πολιτική δεν θα έπρεπε να ευνοεί, τουλάχιστον, πρακτικές πυκνότερης και εντονότερης αλληλεπίδρασης μεταξύ των αντιπροσώπων και των αντιπροσωπευμένων στις διαδικασίες της διαμόρφωσης συλλογικής βούλησης και δεν θα έπρεπε να προσφέρει στους πολίτες πολλαπλές ευκαιρίες ουσιαστικής πολιτικής συμμετοχής και σημεία ανοικτής πρόσβασης στα ποικίλα κέντρα εξουσίας. Οι νέες τεχνολογίες της επικοινωνίας μπορούν να παράσχουν σήμερα υποδομές που θα διευκολύνουν μια τέτοια αυξημένη πολιτική συμμετοχή των πολλών και η συλλογική φαντασία μπορεί να επινοήσει νέους συμμετοχικούς θεσμούς προσαρμοσμένους στα σύγχρονα σύνθετα και αποεδαφικοποιημένα περιβάλλοντα, όπως δείχνει το παράδειγμα των κινημάτων των Αγανακτισμένων και του Occupy. Θα έλεγε κανείς, μάλιστα, ότι η ενδυνάμωση των πολιτών σε αυτή την κατεύθυνση θα έπρεπε να αποτελεί κεντρική επιδίωξη των δημοκρατικών κοινωνιών αν αυτές θέλουν να εκπληρώσουν τις εξισωτικές υποσχέσεις της δημοκρατίας ως αυτοκυβέρνησης του λαού στη βάση ίσων πολιτικών δικαιωμάτων.

Η συλλογιστική του Laclau απλώς διαγράφει αυτή τη δυνατότητα και το δημοκρατικό αίτημα της συλλογικής συμμετοχής χωρίς να αντιτείνει κανένα επιχείρημα. Η λαθραία προϋπόθεση των ισχυρισμών του σχετικά με την «καταστατική» αντιπροσώπηση φαίνεται ότι είναι ο κυβερνητικός μηχανισμός και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των υπαρκτών αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών -ο θεσμοποιημένος διαχωρισμός της πολιτικής λήψης αποφάσεων από την ενεργό συμμετοχή του δήμου. Έτσι, η αντίληψή του για την αντιπροσώπηση αναπαράγει την ελιτίστικη προκατάληψη που συμμαρμίζονται η λενινιστική και η φιλελεύθερη ηγεμονική πολιτική. Ο λαός είναι μια «άμορφη μάζα» που πρέπει να εκπαιδευθεί, να διαπλαστεί και να καθοδηγηθεί από πεφωτισμένους ηγέτες (Laclau, 2005: 159).

Αξίζει να σημειωθεί ότι η ελιτίστικη προκατάληψη και η παραγνώριση των πολιτικών συνεπειών που απορρέουν από τον θεσμικό χωρισμό πολιτών και αντιπροσώπων στον κρατικό μηχανισμό της εξουσίας αμαυρώνουν επίσης οξυδερκείς συνηγορίες υπέρ της νεότερης αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας που εμπνέονται από διαφορετικές θεωρητικές παραδόσεις, όπως η πραγματεία της Nadia Urbinati (2006) *Representative Democracy* [Αντιπροσωπευτική Δημοκρατία]. Αντλώντας από ιστορικές πηγές όπως ο Μαρκήσιος Condorcet and ο Thomas Paine, η Urbinati ερμηνεύει τη δημοκρατική αντιπροσώπηση ως μια πολιτική διαδικασία που συνδέει την κοινωνία και τους θεσμούς της διακυβέρνησης, συγκροτώντας την πολιτική ως μια «ανοικτή και κοινή αρένα αμφισβητήσιμων απόψεων και αναθεωρήσιμων αποφάσεων» (Urbinati, 2006: 25). Σε αντίθεση με τις παραδοσιακές κοινότητες, οι νεότερες φιλελεύθερες κοινωνίες είναι εγγενώς πλουραλιστικές, περίπλοκες και συγκρουσιακές. Συνεπώς, η γενική βούληση, ή μια βούληση που την προσεγγίζει, θα πρέπει να σχηματιστεί πολιτικά και δεν μπορεί να αντανakλά ένα εκ των προτέρων δεδομένο κοινό συμφέρον μιας οργανικής, ομοιογενούς κοινωνίας (Urbinati, 2006: 68, 87, 113, 132-134, 173-174). Οι πολιτικοί αντιπρόσωποι διαβουλεύονται και συνθέτουν διαφορετικές απόψεις και συμφέροντα, σχηματίζοντας μια υποθετική γενική βούληση η οποία πραγματώνει δημοκρατικές αρχές όπως η ελευθερία και η ισότητα (Urbinati, 2006: 132-134, 227).

Σε αυτή την εικόνα των πραγμάτων, η κυριαρχία δεν εντοπίζεται μονίμως σε κανένα συγκεκριμένο τόπο ούτε στη φυσική παρουσία του κυρίαρχου. Διαχέεται στους κρατικούς θεσμούς και στα άτυπα δίκτυα επιρροής των πολιτών, οι οποίοι, εκτός από την ψήφο με την οποία συνδιαμορφώνουν την πολιτική βούληση, διαθέτουν ουσιαστικές δυνατότητες έκφρασης και προβολής των ιδεών τους. Επηρεάζουν τους αντιπροσώπους τους μέσα από τον σύνθετο κόσμο της κοινής γνώμης, μια πλούσια κοινωνική ζωή με τις ποικίλες ενώσεις και συλλογικότητές της, και ενδιάμεσες οργανώσεις όπως τα πολιτικά κόμματα (Urbinati, 2006: 24-25, 32-38, 226). Οι αντιπρόσωποι κρίνουν και λαμβάνουν πολιτικές αποφάσεις χωρίς να δεσμεύονται από εκ των προτέρων εντολές των πολιτών, αλλά δρουν επίσης ως υποστηρικτές των συμφερόντων των ψηφοφόρων τους. Θα πρέπει να ανταποκρίνονται στα κελεύσματα της κοινωνίας και να τιμούν την ίση ελευθερία έτσι ώστε να εξασφαλίζεται η νομιμοποίηση των αποφάσεών τους. Ως αποτέλεσμα, η δημοκρατική αντιπροσώπηση μετασχηματίζει την πολιτική σε μια αέναη διαδικασία κρίσης, σχηματισμού βούλησης και λήψης αποφάσεων σε βάθους χρόνου, όπου οι πολίτες είναι παρόντες μέσω της φωνής και των ιδεών τους, και οι αντιπροσωπευτικοί θεσμοί συνδέονται δυναμικά με την κοινωνία (Urbinati, 2006: 16, 45-51, 214, 224-228).

Το ερώτημα που τίθεται ξανά είναι γιατί το έργο της συλλογικής διαβούλευσης, της συγκρότησης κοινών συμφερόντων, της λήψης πολιτικών αποφάσεων και της σφυρηλάτησης συλλογικών ταυτοτήτων από το υλικό μιας πρωταρχικής και συγκρουόμενης πολλαπλότητας πρέπει να ανατίθεται μόνον σε εν μέρει αυτόνομους εκλεγμένους αντιπροσώπους και δεν μπορεί να επιτελείται από απλούς πολίτες σε λαϊκές συνελεύσεις και πολλαπλά, ανοικτά φόρουμ διαβούλευσης «Η πολλαπλότητα των συμφερόντων και των απόψεων πρέπει να μετασχηματιστεί σε μια ενιαία διαδικασία λήψης αποφάσεων ή σε γενική νομοθεσία... Χωρίς το εξιδανικευτι-

κό έργο της αντιπροσώπευσης, η δημοκρατία *δεν διαθέτει* αυτή την ικανότητα...» (Urbinati, 2006: 174).

Πέρα από την προκατάληψη του ελιτισμού που τη διαπνέει ομοίως, η Urbinati παραβλέπει τις πολιτικές συνέπειες μιας αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης που κινείται «ανάμεσα στην άνευ όρων ανάθεση και την ανάθεση με ρητές οδηγίες» (Urbinati, 2006: 221). Αναγνωρίζει ότι «η αναζήτηση πολιτικών μέσων ελέγχου του έργου των αντιπροσώπων μοιάζει να έχει ατονήσει παράλληλα με... την ανάπτυξη της πολιτικής των προσωπικοτήτων ... και την παντοκρατορία της βιντεοκρατίας» (Urbinati, 2006: 221). Δεν αντιλαμβάνεται, ωστόσο, ότι με το να περιορίζει την πολιτική επιρροή των πολιτών στις εκλογές, σε άτυπα μέσα και στην έμμεση επιτήρηση των πολιτικών (Urbinati, 2006: 129, 132, 135, 228), και αποδίδοντας τυπική εξουσία λήψης αποφάσεων σε μη ανακλητούς αντιπροσώπους με πολυετή θητεία στους θεσμούς της κρατικής κυριαρχίας, ένα καθεστώς στρώνει δομικά τον δρόμο για τον σφετερισμό της κυρίαρχης εξουσίας από τους αντιπροσώπους και για την αποσύνδεσή τους από τις λαϊκές πλειοψηφίες.

Υπάρχει ένας ακόμη συστημικός λόγος για την επαναλαμβανόμενη αποξένωση της κυριαρχίας από τον λαό στις υπαρκτές αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες. Αυτός είναι ο ελέφαντας στο υαλοπωλείο που παραμένει εν πολλοίς αόρατος στους προηγούμενους λόγους υπέρ της πολιτικής αντιπροσώπευσης: ο καπιταλισμός. Όπως επισημαίνουν οι Μαρξιστές, οι σοσιαλδημοκράτες και οι αναρχικοί από τον 19ο αιώνα ήδη, όταν για την εξασφάλιση των υλικών του πόρων και την εφαρμογή των πολιτικών του το κράτος εξαρτάται σε κρίσιμο βαθμό από ιδιωτικά επιχειρηματικά συμφέροντα, και ταυτόχρονα η κρατική διοίκηση δεν ελέγχεται στενά από κοινωνικές πλειοψηφίες, είναι επόμενο και πολύ εύλογο οι σχεδιαστές της πολιτικής και οι νομοθέτες να εξυπηρετούν τα ιδιωτικά συμφέροντα από τα οποία εξαρτώνται, και να παραμερίζουν τις λαϊκές προτιμήσεις και το κοινό καλό. Οι κίνδυνοι από τη σύζευξη του καπιταλισμού με την αντιπροσώπευση ελάχιστα προσελκύουν την προσοχή των ανωτέρω θεωρήσεων της αντιπροσωπευτικής πολιτικής (βλ. π.χ. Urbinati, 2006: 226). Αλλά έχουν γίνει εξόφθαλμα εμφανείς τις τελευταίες δεκαετίες με την παγκόσμια αυτοκρατορία του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού, και τέθηκαν στο στόχαστρο των δημοκρατικών κινημάτων του 2011 τα οποία κατανόησαν πώς η εξουσία των αγορών διαφθείρει τις δημοκρατίες. Γι' αυτό καταφέρθηκαν ταυτόχρονα εναντίον και των αγορών και της αντιπροσώπευσης (Tejerina και Pettugoria, 2012).

Μέρος της απάντησης στο πρώτο, κομβικό πολιτικό ερώτημα ανιχνεύεται στην ερμηνεία της άμεσης δημοκρατίας που διέπει το επιχείρημα της Urbinati. Αυτό βασίζεται επιλεκτικά στο πρότυπο του Rousseau, στο οποίο ο λαός ασκεί την πολιτική του κυριαρχία μόνον μέσω της πλήρους, ενιαίας και άμεσης παρουσίας του σε περιοδικές συνελεύσεις-δημοψηφίσματα για τη θέσπιση νόμων (Urbinati, 2006: 51-64, 90-101, 204, 224-225). Ως αποτέλεσμα, η ανάλυσή της αποδίδει την ποικιλομορφία, την αντιπαράθεση και τη διαρκή άσκηση της πολιτικής κρίσης –την «αρένα των συγκρουόμενων απόψεων και των αναθεωρητέων αποφάσεων»– στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Οι κήρυκες της διαβουλευτικής δημοκρατίας και ο Κορνήλιος Καστοριάδης, μεταξύ άλλων, έχουν προτείνει διαφορετικές συλλήψεις της άμεσης δημοκρατίας, οι οποίες θέτουν στο επίκεντρο τη διαφορά, τη διαφωνία, τη συλλογική διαβούλευση, τον αναστοχασμό και τη διηνεκή αναθεώρηση των νόμων σε λαϊκές συνελεύσεις και άλλους συμμετοχικούς θεσμούς (Bohman και Rehg, 1998, Καστοριάδης, 1999).

Ωστόσο, αυτή η παραπλανητική διάγνωση της διαφοράς μεταξύ άμεσης και αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας από την Urbinati έχει μια κριτική αξία για τη σύγχρονη θεωρία, καθώς το φάντασμα της ρουσσωικής «μεταφυσικής της παρουσίας» στοιχειώνει τις ριζοσπαστικές κριτικές της ηγεμονικής αντιπροσώπευσης στην εποχή μας.

Δημοκρατία πέρα από την αντιπροσώπευση; Η απόλυτη δημοκρατία του πλήθους

Το όραμα των Hardt και Negri για μια «απόλυτη δημοκρατία του πλήθους» είναι ένα εύγλωττο παράδειγμα. Κι αυτό είναι ίσως παράδοξο, γιατί αποκηρύσσουν το κατά Rousseau ιδεώδες μιας άμεσης δημοκρατίας της γενικής βούλησης, με το σκεπτικό ότι παραμένει προσδεδεμένο σε μια πολιτική της αντιπροσώπευσης που διαχωρίζει την ενοποιημένη κυρίαρχη βούληση από την «κακόφωνη» βούληση των πάντων (Hardt και Negri, 2004: 242). Οι Hardt και Negri ανασύρουν μια ορισμένη υπόσχεση άμεσης δημοκρατίας την οποία εμπεριείχε από την αρχή η νεότερη δημοκρατία: τη «διακυβέρνηση καθενός από καθένα». Προσβλέπουν στην εκπλήρωση αυτής της επαγγελίας πέρα από όλες τις κατεστημένες μορφές της ηγεμονικής αντιπροσώπευσης (Hardt και Negri, 2004: 240-241, 247, 255). Οι επαναστάτες του 18ου αιώνα συνέλαβαν τη δημοκρατία με καθολικούς όρους και συμπεριέλαβαν σε αυτή οποιονδήποτε άνευ όρων, σε αντίθεση με την αρχαία δημοκρατία των πολλών οι οποίοι δεν ήταν παρά ένα κλάσμα του κοινωνικού συνόλου. «Αυτή η καθολικότητα συνοδεύθηκε από εξίσου ριζοσπαστικές ερμηνείες της ελευθερίας και της ισότητας. Μπορούμε να κυβερνήσουμε όλοι όταν

θα έχουμε ίσες δυνάμεις και εξουσία, και θα είμαστε ελεύθεροι να δρούμε και να επιλέγουμε όπως επιθυμεί καθένας μας» (Hardt και Negri, 2004: 240-241).

Η θέση τους είναι ότι η αντιπροσώπευση, η δεύτερη μείζων πολιτική καινοτομία της νεότερης δημοκρατίας, δεν συνάδει με αυτή την καθολική μορφή της δημοκρατίας. Συνεπώς, «δεν υπάρχει πλέον καμία δυνατότητα επιστροφής σε νεότερα μοντέλα αντιπροσώπευσης για να δημιουργήσουμε μια δημοκρατική τάξη πραγμάτων. Πρέπει να επινοήσουμε... ίσως νέες μορφές δημοκρατίας που υπερβαίνουν την αντιπροσώπευση» (Hardt και Negri, 2004: 255). Η κριτική διερεύνηση του επιχειρήματός τους θα δείξει ότι υπό συνθήκες συγκρουσιακού πλουραλισμού και ενισχυμένης δημοκρατικής αυτοδιεύθυνσης, ένα γενικό άλμα «πέρα από την αντιπροσώπευση» είναι μάλλον αδιανόητο και ανεπιθύμητο, και θα πρέπει καλύτερα να «επινοήσουμε διαφορετικές μορφές αντιπρόσωπευσης» (Hardt και Negri, 2004: 255).

Οι Hardt και Negri καταδεικνύουν πώς η αντιπροσώπευση στις ποικίλες εκδοχές της συνιστά μια απαλλοτρίωση της ίσης κυριαρχίας όλων και συγκρούεται, έτσι, με τη δημοκρατία σε ένα θεμελιώδες επίπεδο. Σε όλες τις νεότερες δημοκρατίες η αντιπροσώπευση επιτελεί μια «διαζευκτική σύνθεση» η οποία συνδέει το πλήθος με την κυβέρνηση και, ταυτόχρονα, το χωρίζει από αυτή (Hardt και Negri, 2004: 241, 247). Η στιγμή του χωρισμού εμφανίζεται, με διαφορετική ένταση, σε όλες τις σοσιαλιστικές και φιλελεύθερες ποικιλίες της πολιτικής αντιπροσώπευσης (πλήρως αυτόνομη, σχετικά αυτόνομη και εντεταλμένη) με τις οποίες η κυριαρχία μεταβιβάζεται εν μέρει στους αντιπρόσωπους (Hardt και Negri, 2004: 245-255). Κατά συνέπεια, καμία από αυτές τις ποικιλίες δεν κατορθώνει να εκπληρώσει την υπόσχεση της πλήρους δημοκρατίας, «της διακυβέρνησης καθενός από καθένα» (Hardt και Negri, 2004: 247).

Οι νεότερες μορφές της πολιτικής αντιπροσώπευσης είναι εγγενώς συνυφασμένες με τη νεότερη κυριαρχία, δηλαδή την κάθετη άσκηση κρατικής εξουσίας πάνω στους πολίτες με έναν τρόπο που ενοποιεί τις διαφορές τους. Οι δομές της πολιτικής διαμεσολάβησης θέλουν να κάνουν τον λαό να μιλάει με μία φωνή μέσω του κράτους, ξεπερνώντας τις αρχικές διαφορές του πληθυσμού και συνθέτοντας μια αποτελεσματική και συνεκτική κυρίαρχη βούληση (Hardt και Negri, 2004: 242-243, 247). Ο θεσμοθετημένος χωρισμός των αντιπροσώπων από τους αντιπροσωπευόμενους στη διαχείριση των συλλογικών υποθέσεων διαιωνίζει το κράτος ως μια κυρίαρχη εξουσία διακριτή από την κοινωνία. Σκοπός μιας «πληρέστερης δημοκρατίας» είναι συνεπώς η κατάργηση του κράτους με αυτή την έννοια (Hardt και Negri, 2004: 250-251). Επιπλέον, πολιτικοί επιστήμονες και κοινωνιολόγοι έχουν δείξει κατ'επανάληψη με εμπειρικές μελέτες πώς «η αντιπροσώπευση γίνεται γραφειοκρατική... και συνεπώς οι αξιώσεις που προβάλλει η αντιπροσώπευση ότι εκφράζει μια κοινωνική καθολικότητα γίνονται τελειώς απατηλές, αφήνοντας την πολιτική εξουσία στα χέρια ιδιαίτερων ελίτ» (Hardt και Negri, 2009: 347).

Τέλος, δύο κομβικές λειτουργίες της αντιπροσώπευσης αποτελούν εγγενή στοιχεία της νεότερης πολιτικής της ηγεμονίας. Πρώτον, η αντιπροσώπευση χρησιμεύει στον σχηματισμό ενός λαού από το πλήθος καθώς μετατρέπει την ποικιλομορφία των υπαρκτών υποκειμένων σε ενότητα «μέσω της ταύτισης με έναν ηγέτη, μια ηγετική ομάδα, ή σε ορισμένες περιπτώσεις με μια κεντρική ιδέα» (Hardt και Negri, 2009: 305). Δεύτερον, η αντιπροσώπευση πραγματοποιεί τη διαζευκτική σύνθεση ανάμεσα στους αντιπροσωπευόμενους και τους αντιπρόσωπους-ηγέτες, μια σύνθεση που αποτελεί τη βάση για την ηγεμονία και, συνεπώς, για την ανάδυση ποικίλων ιεραρχιών και για τον έλεγχο του πλήθους. Και στις δύο περιπτώσεις, η αντιπροσώπευση θεσπίζει μια αριστοκρατική μορφή διακυβέρνησης που υποτάσσει τον λαό σε ηγέτες, και πνίγει την ποικιλομορφία ομογενοποιώντας τον λαό. Υπονομεύει έτσι την ελευθερία του πλήθους να παράγει το «κοινό» μέσα από την επικοινωνία και τις διαδράσεις μοναδικοτήτων (Hardt και Negri, 2009: 305).

Το όραμα μιας απόλυτης δημοκρατίας πέρα από την αντιπροσώπευση απεικονίζεται λεπτομερέστερα στη *Διακήρυξη* των Hardt και Negri, στην οποία επιζητούν να συναγάγουν τις νέες πολιτικές αρχές και αλήθειες που διακήρυξαν τα δημοκρατικά κινήματα του 2011, από την Αραβική Άνοιξη ως το αμερικανικό Occupy. Κατ'αυτούς, η άρνηση της πολιτικής αντιπροσώπευσης από κυβερνήσεις και ηγέτες βρισκόταν στην καρδιά αυτών των δημοκρατικών εξεγέρσεων, οι οποίες εγκαινίασαν μια «συντακτική διαδικασία» για μια άλλη δημοκρατία του πλήθους, εκδίδοντας το πιστοποιητικό θανάτου των νεότερων αντιπροσωπευτικών καθεστώτων (Hardt και Negri, 2012: 2-3, 5, 7, 25-30, 43-47, 68). «Τώρα... η αντιπροσωπευτική μηχανή είναι ένα Παλιό Καθεστώς!» (Hardt και Negri, 2012: 44).

Τα νέα δημοκρατικά καθεστώτα, όπως τα προεικονίζουν αυτά τα κινήματα, θα θεσμοθετηθούν με άξονα τη συλλογική διακυβέρνηση του «κοινού». Το κοινό περιλαμβάνει τη γη, τα οικοσυστήματά της, και προϊόντα της κοινωνικής εργασίας όπως κώδικες, δίκτυα και πληροφορίες, που έχουν οργανωθεί ως κοινοί πόροι τους οποίους διαχειριζόμαστε και καταθέτουμε με εξισωτικούς, συμμετοχικούς και βιώσιμους τρόπους, ξεφεύγοντας από τις λογικές τόσο της ιδιωτικής όσο και της κρατικής-δημόσιας ιδιοκτησίας (Hardt και Negri, 2012: 6, 69-80, 95).

Οι συνελεύσεις της συλλογικής διαβούλευσης που εγκαθιδρύθηκαν στις πλατείες του 2011 δείχνουν πώς θα μπορούσε να λειτουργήσει σήμερα μια κοινή αυτοδιαχείριση με όρους ισότητας και πληθυντικών διαδικασιών. Αυτές οι διαδικασίες είναι δεκτικές στις συγκρούσεις και αποσκοπούν σε μια συμπερίληψη των διαφορών, συναρθίζοντας αποκλίνουσες απόψεις και επιθυμίες με ενδεχομενικούς τρόπους που συντάσσουν πολιτικές σύμφωνα με «τη βούληση όλων» (Hardt και Negri, 2012: 64). Απορρέοντας από τα κάτω, οι συντακτικές πρακτικές που θεσπίζονται από οριζόντιες, εξισωτικές συνελεύσεις επικοινωνούν μέσω δικτύων, συγκλίνουν και σχηματίζουν κοινά σχέδια ενώ συνεχίζουν να εκφράζουν τις διαφορές τους στα πλαίσια μιας συνένωσης ομοσπονδιακού τύπου. Οι συνελεύσεις, συναρθρωμένες σε ένα οριζόντιο δίκτυο, θέτουν τους δικούς τους κανόνες λήψης αποφάσεων. Αλλά προάγουν τον κοινό σκοπό της ίσης συμμετοχής όλων στη διαβούλευση και στο νομοθετικό έργο, χωρίς ηγέτες και συγκεντρωτικές δομές (Hardt και Negri, 2012: 90, 107-108).

Σε αυτή τη δημοκρατία του πλήθους, συλλογικά αγαθά όπως το νερό, οι τράπεζες και η εκπαίδευση θα ρυθμίζονται από τις αποφάσεις των ίδιων των πολιτών παρά από ιδιωτικές επιχειρήσεις ή δημόσιους κρατικούς θεσμούς (Hardt και Negri, 2012: 69-80). Η διαχείριση των κοινών αγαθών, σε αντίθεση με τα δημόσια και τα ιδιωτικά, γίνεται «μέσω της άμεσης συμμετοχής των πολιτών» (Hardt και Negri, 2012: 71). Η *κοινότητα όλων των πολιτών* δεν θα πρέπει να διαθέτει απλώς ίση και ανοικτή πρόσβαση σε αυτά τα αγαθά, με βιώσιμους όρους, αλλά θα πρέπει επίσης να τα ελέγχει και να τα διοικεί με πρακτικές άμεσης συμμετοχής (Hardt και Negri, 2012: 71-72, 103, 105). Το «κοινό» που σχηματίζεται με αυτούς τους τρόπους θα πρέπει να καθοδηγεί την ανασυγκρότηση των κοινωνικών αγαθών σε ποικίλους τομείς, καθιστώντας το κοινό «κεντρική έννοια της οργάνωσης της κοινωνίας» (Hardt και Negri, 2012: 71). Μέσω της μορφής της συνέλευσης, η «συντακτικότητα του κοινού» θα επέκτεινε τη συλλογική αυτοδιαχείριση σε πολύ ευρύτερα πεδία του κοινωνικού, με την αρωγή των νέων κυκλωμάτων επικοινωνίας που ανακύπτουν από τη σύγχρονη «βιοπολιτική» παραγωγή ιδεών, συναισθημάτων και σχέσεων και τείνουν να «περιλάβουν τους πάντες στη λήψη των αποφάσεων» (Hardt και Negri, 2012: 92).

Παρά τα βέλη της κριτικής που στρέφουν κατά της «γενικής βούλησης» του Ρουσσώ, έχει γίνει σαφές πλέον ότι το φάντασμά του στοιχειώνει τη «δημοκρατία του κοινού» των Hardt και Negri και την άρνηση της αντιπροσώπευσης. Η πλήρης και άμεση παρουσία του δήμου στην αυτοθέσμιση και την αυτοδιοίκηση της κοινωνίας «σε όλο το κοινωνικό πεδίο» (Hardt και Negri, 2012: 92) θα πάρει τη θέση των κυρίαρχων, αυτονομημένων αντιπροσώπων. Και παρότι το πλήθος αντιπαράκειται στον ομοιογενή λαό και αποτελείται από ποικίλες μοναδικότητες που ενδέχεται να συγκρούονται μεταξύ τους, αυτές οι μοναδικότητες μπορούν να επικοινωνήσουν μέσω των διαφορών τους, να τις συμψηφίσουν με ενδεχομενικούς τρόπους, να συνθέσουν ένα κοινό σχέδιο και να «αναπτύξουν μια συνεκτική οπτική» (Hardt και Negri, 2012: 107).

Μια τέτοια προοπτική υπέρβασης της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας είναι μάλλον δυσοίωνα. Αυτό γίνεται ηλιού φαεινότερον αν εστιάσουμε σε δύο θεμελιώδεις προϋποθέσεις της πλήρους παρουσίας του πλήθους: α) η κοινότητα των πολιτών θα έπρεπε να συμμετέχει διαρκώς και στο σύνολό της στη συλλογική αυτοδιαχείριση σε ένα μεγάλο φάσμα κοινωνικών πεδίων, και β) θα έπρεπε να είναι σε θέση να συμβιβάζει εν μέρει τις διαφορές της. Για πρακτικούς λόγους, δηλαδή τις έγνοιες και τις απαιτήσεις της καθημερινής ζωής αλλά και για πολιτικούς –το δικαίωμα στην αποχή θα έπρεπε να διατηρηθεί– στις τακτικές συνελεύσεις και σε άλλα φόρουμ κοινωνικής αυτοδιεύθυνσης θα λαμβάνουν κανονικά μέρος διάφορες εναλλασσόμενες μερίδες πολιτών. Άρα στους θεσμούς της άμεσης, λαϊκής αυτοκυβέρνησης θα είναι παρόν συνήθως ένα μέρος του συνόλου και θα λαμβάνει αποφάσεις για ένα σύνολο που απουσιάζει ως τέτοιο. Με άλλα λόγια, σε μια συμβουλευτική δημοκρατία των κοινών θα επιβιώνει μια μορφή κυρίαρχης πολιτικής αντιπροσώπευσης.

Επιπλέον, υπό συνθήκες ιστορικής ενδεχομενικότητας και ελλείψει ενός προκαθορισμένου οικουμενικού λόγου ή κάποιου άλλου εγγυητή της γενικής συμφωνίας, δεν δικαιολογείται η βεβαιότητα ότι μια μερική, έστω, σύγκλιση των διαφορετικών ή αντιπαρατιθέμενων απόψεων θα είναι πάντοτε εφικτή. Αυτό ισχύει ακόμη περισσότερο αν οι μοναδικότητες που συναποτελούν το πλήθος είναι τόσο ποικιλόμορφες και μεταβαλλόμενες όσο τις παρουσιάζουν οι Hardt και Negri (Hardt και Negri, 2012: 38, Hardt και Negri, 2009: 331-340, 350). Στις διάφορες περιπτώσεις όπου το πολιτικό σώμα θα διχάζεται ανταγωνιστικά, ένα μέρος –κατά προτίμηση, η πλειοψηφία– θα αποφασίζει ξανά για το όλον, ενεργώντας πάλι έτσι ως κυρίαρχος πολιτικός αντιπρόσωπος όλης της κοινότητας, ακόμη και στην εξαιρετική περίπτωση όπου όλα τα μέλη της είναι παρόντα τη στιγμή της διαβούλευσης και της λήψης αποφάσεων.

Φαίνεται λοιπόν ότι η πολιτική αντιπροσώπευση αποτελεί μια δομή της πολιτικής που δύσκολα εξαλείφεται. Ο ολιγαρχικός έλεγχος της εξουσίας στις αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες δεν θα μπορούσε να ανατραπεί αν η μόνη εναλλακτική λύση είναι μια απίθανη ρουσσωική πολιτική πλήρους παρουσίας της κοινωνίας στον εαυτό της, η διαρκής εμπλοκή όλων των μελών της κοινωνίας στην αυτοκυβέρνησή της με όρους που εξασφαλίζουν τακτικά τη γενική συναίνεση. Συνεπώς, για να αποτινάξουμε τα ολιγαρχικά δεσμά της αντιπροσωπευ-

τικής δημοκρατίας θα πρέπει να σκεφτούμε πέρα από τα σχήματα τόσο της ρουσσωικής αυτο-παρουσίας όσο και της υπαρκτής αντιπροσώπευσης. Όπως θα δούμε, οι σύγχρονες ιδέες και πρακτικές των «κοινών» μπορούν να μας δώσουν ορισμένα εναύσματα και ενδείξεις για να διανοηθούμε αποτελεσματικές πρακτικές ισότιμης και συλλογικής αυτοδιαχείρισης στην εποχή μας.

Ένα επιπλέον πρόσκομμα που εμποδίζει τα κατευθείαν άλματα σε μια «απόλυτη δημοκρατία» χωρίς αντιπροσώπευση είναι το κράτος και η εκτεταμένη και βαθιά ριζωμένη συνύφανσή του με τις περισσότερες σύγχρονες κοινωνίες. Η υπεροπλία των αστυνομικών και στρατιωτικών δυνάμεων που διαθέτει είναι συντριπτική και δεν θα μπορούσε να υπερνικηθεί ή να παρακαμφθεί εύκολα από ανταγωνιστικά κοινωνικά κινήματα που αποβλέπουν σε μια δημοκρατία χωρίς αποξενωμένη κρατική κυριαρχία. Αλλά το κυριότερο, ίσως, είναι ότι τα σύγχρονα κράτη έχουν αναλάβει ένα ευρύ φάσμα ζωτικών κοινωνικών λειτουργιών στην υγεία, την εκπαίδευση, την ασφάλεια, τη νομοθεσία και την επιβολή του νόμου, τη δικαιοσύνη, την ανακατανομή του εισοδήματος, τις υποδομές κ.ο.κ. που είναι απολύτως ζωτικές για την κοινωνική αναπαραγωγή στην εποχή μας και για τις οποίες οι εναλλακτικοί φορείς παροχής είναι σήμερα οι αγορές και οι ιδιωτικές εταιρίες, όχι κάποιοι δημοκρατικοί θεσμοί.

Οι Hardt και Negri έχουν επίγνωση αυτής της κατάστασης πραγμάτων. Γι' αυτό και προκρίνουν ως «συνταγματικό παράδειγμα» ένα λατινοαμερικάνικο πρότυπο διακυβέρνησης που συναρθρώνει «προοδευτικές κυβερνήσεις» με εξισωτικά κινήματα βάσης. Το συγκεκριμένο μοντέλο χαράσσει τον δρόμο για την αύξηση της δημοκρατικής συμμετοχής και για μια «νέα συντακτική διαδικασία του κοινού» (Hardt και Negri, 2012: 83). Οι προοδευτικές κυβερνήσεις που ελέγχουν τους κρατικούς μηχανισμούς διεξάγουν αγώνες ενάντια στη φτώχεια, στον ρατσισμό και στις ληστρικές εταιρίες από κοινού με αυτόνομα οργανωμένες τοπικές κοινότητες, άκληρους αγρότες, άνεργους κλπ. Αλλά τα κοινωνικά κινήματα παραμένουν ανεξάρτητα από τις κυβερνήσεις, ασκούν έλεγχο σε αυτές απ' έξω και πιέζουν τους κυβερνητικούς μηχανισμούς «να διαλύσουν την κυρίαρχη εξουσία ώστε αυτή να γίνει ένα ανοικτό εργαστήριο συναινετικών παρεμβάσεων και πολλαπλής δημιουργίας νομοθετικών κανόνων» (Hardt και Negri, 2012: 82). Επέρχεται έτσι μια διασπορά της διακυβέρνησης μεταξύ ποικίλων τόπων και «σημείων εισόδου» στην εξουσία, τα οποία μπορεί να συγκρούονται μεταξύ τους, αλλά διατηρούν «ωστόσο μια βαθιά πολιτική συνοχή της κυβερνητικής διαδικασίας» (Hardt και Negri, 2012: 82).

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, οι κυβερνήσεις στο εν λόγω «συνταγματικό παράδειγμα» ενεργούν ως αντιπρόσωποι με τη δημοκρατική έννοια που δίνει στον όρο η Urbinati: διαχωρίζονται από τους πολίτες που αντιπροσωπεύουν αλλά ταυτόχρονα συνδέονται με αυτούς, υπηρετώντας το κοινό τους συμφέρον. Κατά συνέπεια, η δημοκρατική αντιπροσώπευση είναι πάλι εκείνη που ανοίγει τον δρόμο για μια δημοκρατία των κοινών.

Κοινοποιώντας τη δημοκρατική αντιπροσώπευση

Η σημερινή πραγματικότητα και η ιστορία μας προσφέρουν, ωστόσο, παραδείγματα συλλογικής αυτοδιεύθυνσης που χαρτογραφούν διαδρομές πέρα και από την ηγεμονική αντιπροσώπευση, δηλαδή την εξουσία εκλεγμένων ολιγαρχιών, και από την επικίνδυνη φενακία μιας λαϊκής πλήρους παρουσίας. Οι αρχές και οι πρακτικές μιας τέτοιας αντι-ηγεμονικής δημοκρατίας, η οποία είναι ταυτόχρονα εξισωτική, συμμετοχική και πραγματικά αντιπροσωπευτική, μπορούν να ανιχνευθούν σε αρχαία δείγματα (περιορισμένης) άμεσης δημοκρατίας, σε ριζοσπαστικές δημοκρατικές κινητοποιήσεις στην εποχή μας, καθώς και στη θεωρία και στην πράξη των σύγχρονων «κοινών». Παρά τις ποικίλες διαφορές τους, αυτά τα σχήματα τείνουν να κάνουν την πολιτική εξουσία κοινή. Με άλλα λόγια, επινοούν θεσμούς με τους οποίους όλα τα μέλη μιας πολιτικής κοινότητας μπορούν να συμπράττουν έμπρακτα στη διαχείριση των συλλογικών αγαθών και υποθέσεων, καθιστώντας την κυβέρνηση ένα κοινό αγαθό που είναι διαθέσιμο σε όλους με ισότιμους όρους και διαφυλάσσεται σε βάθος χρόνου.

Σε αντίθεση με την αντιπροσωπευτική δημοκρατία, οι «κοινές» δημοκρατίες αναιρούν κάθε σταθερή διαίρεση ανάμεσα σε άρχοντες και αρχόμενους, επιτρέποντας σε καθένα και καθεμία να λάβει μέρος, αν το θέλει, στην πολιτική διαβούλευση, το νομοθετικό έργο, τη διοίκηση και την επιβολή του νόμου στις κοινές υποθέσεις. Σε αντιδιαστολή προς τη ρουσσωική δημοκρατία, ωστόσο, η κυρίαρχη εξουσία δεν ασκείται από τον συγκεντρωμένο λαό στο σύνολό του. Εξακολουθούν να υφίστανται διαιρέσεις μέσα στον λαό και ανάμεσα στους κυβερνώντες και τους κυβερνώμενους, οι διοικητικές και άλλες πολιτικές λειτουργίες δεν διεκπεραιώνονται από όλο τον λαό ταυτόχρονα και διαρκώς, και μια μεταβλητή μερίδα της κοινότητας δραστηριοποιείται κατά κανόνα στους ποικίλους θεσμούς της αυτοδιοίκησης, όπως ελεύθερα επιλέγει. Η συλλογική αυτοδιαχείριση γίνεται λοιπόν επί της αρχής μια υπόθεση των απλών πολιτών, *οποιοδήποτε και οποιασδήποτε*. Καθένα/μία μπορεί να προτείνει νομοθετικά και πολιτικά μέτρα σε ανοικτούς χώρους διαβούλευσης, και έχει τη δυνατότητα να αναλάβει αξιώματα στους μηχανισμούς της διοίκησης και τα δικαστήρια. Αλλά αυτό δεν το κάνουν όλοι οι πολίτες μαζί και ταυτόχρονα, και συνεπώς ο δήμος δεν είναι ποτέ εξ ολοκλήρου παρών στους επιμέ-

ρους πολιτικούς θεσμούς. Οι συλλογικές συνελεύσεις ασκούν μια καθοριστική λειτουργία στις διαδικασίες της κοινωνικής αυτοδιεύθυνσης, αλλά η συμμετοχή σε αυτές περιορίζεται συνήθως σε μια εναλλασσόμενη μειοψηφία των πολιτών.

Κατά συνέπεια, όσοι/ες καταλαμβάνουν δημόσια αξιώματα σε διοικητικούς, νομοθετικούς και δικαστικούς θεσμούς, και όσοι/ες παρίστανται στις γενικές συνελεύσεις αντιπροσωπεύουν μια κοινότητα πολιτών και συμφερόντων που απουσιάζει ως τέτοια από επιμέρους τόπους λήψης αποφάσεων, θέσπισης και εφαρμογής νόμων. Η πολιτική αντιπροσώπευση δεν εξαλείφεται. Αλλά θεσμικοί μηχανισμοί όπως η κλήρωση, η εναλλαγή στις θέσεις με επιρροή, η αυστηρά περιορισμένη θητεία, η ανακλητότητα, και η απλή εναλλαγή των προσώπων που λαμβάνουν μέρος στις συνελεύσεις εμποδίζουν την εδραίωση σταθερών διαχωριστικών γραμμών ανάμεσα σε άρχοντες και αρχόμενους, ανάμεσα σε «ειδικούς» και επαγγελματίες της εξουσίας και στους απλούς πολίτες. Τέτοιες πρακτικές αποτρέπουν την παγίωση εξουσιαστικών ιεραρχιών και συντελούν στην τακτική ανατροπή των σχέσεων εξουσίας. Οι κοινές δημοκρατίες έχουν επίσης ιδρύσει θεσμούς ανάκλησης, ένστασης και ακύρωσης αποφάσεων που διασφαλίζουν τον συλλογικό αυτο-έλεγχο, αναιρώντας την κυριαρχική επιβολή μειοψηφιών από ακτιβιστές στις συνελεύσεις και χαλιναγωγώντας τις αυθαιρεσίες ευμετάβλητων πλειοψηφιών. Οι πολιτικοί αντιπρόσωποι, δηλαδή οι προσωρινοί κάτοχοι αξιωμάτων και οι μεταβαλλόμενες μερίδες του δήμου που συναθροίζεται και συναποφασίζει, εναλλάσσονται τακτικά, υπόκεινται μονίμως σε στενό έλεγχο και είναι ανακλητοί, με αποτέλεσμα να αδυνατούν να γίνουν πολιτικά κυρίαρχοι.

Ένα κλασσικό σχήμα άμεσης δημοκρατίας είναι πράγματι εμβληματικό από την άποψη αυτή, παρά τους πολλούς αποκλεισμούς στους οποίους εδραζόταν –των γυναικών, των σκλάβων, των μετοίκων. Στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία (5ος με 4ος αιώνας π.Χ.) η κρίσιμη πολιτική εξουσία βρισκόταν στα χέρια της Εκκλησίας του Δήμου και στα λαϊκά δικαστήρια. Σε αυτούς τους κεντρικούς τόπους της δημοκρατίας, η κυρίαρχη μορφή ήταν *ο βουλόμενος*: «στις δημοκρατίες, όποιος θέλει μπορεί να μιλήσει, όποτε θέλει» (Αισχίνης, παρατίθεται στο βιβλίο του Manin, 1997: 16). Οποιοσδήποτε από το σύνολο των ενήλικων Αθηναίων πολιτών με πλήρη πολιτικά δικαιώματα μπορούσε εξίσου να καταθέσει πρόταση στην Εκκλησία και να απευθύνει τον λόγο στους συμπολίτες του.

Η θεμελιώδης αρχή της άμεσης δημοκρατίας στην Αθήνα δεν ήταν η πλήρης λαϊκή παρουσία. Στην Εκκλησία του Δήμου δεν παρίσταντο στην πραγματικότητα όλοι οι πολίτες, καθώς μόνο το ένα πέμπτο του συνόλου έδινε συνήθως το παρών. Ούτε στελέχωναν όλοι τα λαϊκά δικαστήρια κατ'έτος, καθώς σε αυτά διορίζονταν με κλήρο 6000 δικαστές από το σύνολο των εθελοντών υποψηφίων (Manin, 1997: 18, 30). Η θεμελιώδης αρχή ήταν ότι η ανάληψη πολιτικών πρωτοβουλιών και η κατάληψη θέσεων στα δικαστήρια και τις άλλες πολιτικές αρχές ήταν ένα κοινό δικαίωμα κάθε απλού πολίτη (Manin, 1997: 12, 16, 30, 38). Καθένας διέθετε ένα ίσο δικαίωμα, ή ίσες πιθανότητες, να ασκήσει καθοριστικές πολιτικές λειτουργίες όπως ήθελε, αλλά αυτό δεν το έκαναν όλοι οι πολίτες ταυτόχρονα. Η *ισηγορία*, το ίσο δικαίωμα να λάβει κανείς τον λόγο στην κυρίαρχη Εκκλησία του Δήμου, και ο καθοριστικός ρόλος της κλήρωσης στην κάλυψη των περισσότερων πολιτικών αξιωμάτων και των δικαστηρίων από υποψηφίους που αυτοπροτείνονταν μεταδίδουν την ίδια ιδέα: η κυβέρνηση πρέπει να αποτελεί ένα συλλογικό αγαθό εξίσου ανοικτό και προσιτό σε οποιονδήποτε, χωρίς να επιδιώκεται και να επιτυγχάνεται η παρουσία όλων στις λειτουργίες της. «Η Εκκλησία ταυτιζόταν με τον λαό όχι γιατί λάμβαναν μέρος όλοι οι πολίτες αλλά γιατί όλοι μπορούσαν να λάβουν μέρος, και η σύνθεσή της μεταβαλλόταν διαρκώς» (Manin, 1997: 31).

Καθώς ένα μέρος μόνον των πολιτών παρευρισκόταν συνήθως στην Εκκλησία του Δήμου, και υπήρχαν διοικητικά και δικαστικά αξιώματα με οριοθετημένη εξουσία, εξακολουθούσαν να υφίστανται ποικίλοι διαχωρισμοί ανάμεσα σε άρχοντες και αρχόμενους, ενώ ο δήμος αντιπροσωπευόταν στην πολιτική εξουσία από ένα εναλλασσόμενο πλήθος πολιτών του. Αλλά η κυρίαρχη εξουσία λήψης αποφάσεων δεν μπορούσε να γίνει το μονοπώλιο ή ολιγοπώλιο οποιουδήποτε μεμονωμένου ατόμου ή ομάδας. Κάθε ιεραρχία και διαφοροποιητική κατανομή εξουσιών ήταν πάντα προσωρινή, ρευστή, αντιστρέψιμη και τακτικά αντιστρεφόμενη. Αυτό το αποτέλεσμα επιδιωκόταν συστηματικά με ένα ευρύ φάσμα θεσμικών μηχανισμών: την εκτενή χρήση της κλήρωσης για την κάλυψη των πολιτικών αξιωμάτων· αυστηρά περιορισμένη θητεία στις διάφορες θέσεις· νομικά επιβαλλόμενη εναλλαγή των πολιτών στα κυβερνητικά αξιώματα· το δικαίωμα υποβολής αιτήματος για την παύση επιμέρους αξιωματούχων σε οποιαδήποτε περίοδο, γεγονός που καθιστούσε επισφαλή την κατοχή κάθε αξιώματος· την απλοποίηση όλων των διοικητικών καθηκόντων και του ρόλου του δικαστή· την εναλλαγή στην πράξη των πολιτών που συμμετείχαν στις συνελεύσεις της Εκκλησίας του Δήμου· το δικαίωμα κάθε πολίτη να υποβάλει μήνυση –*γραφή παρανόμων*– εναντίον οποιασδήποτε πρότασης είχε κατατεθεί στην Εκκλησία του Δήμου, ακόμη και αν είχε εγκριθεί και είχε καταστεί νήφισμα, για να επιτύχει έτσι την ακύρωση νόμων από τα λαϊκά δικαστήρια με το σκεπτικό ότι έβλαπταν το δημόσιο συμφέρον (Manin, 1997: 8-41, Alford, 1985: 305-308).

Αυτή η περίτεχνη πολιτική αρχιτεκτονική είχε ως σκοπό να καταστήσει τη συλλογική αυτοδιεύθυνση πραγματικά κοινή, αποκλείοντας την κυριαρχία των ειδικών, των επαγγελματιών της πολιτικής και οποιασδήποτε παγιωμένης ελίτ και κατοχυρώνοντας την πραγματική δυνατότητα του βουλούμενου να παίζει πρωταγωνιστικό ρόλο στην πολιτική με την *ίσηγορία στην Εκκλησία του Δήμου και τη χρήση του κλήρου για τα δημόσια αξιώματα* (Manin, 1997: 32-33, 38). *Η εξουσία του οποιουδήποτε, αντί για την εξουσία όλων ταυτόχρονα σε ένα ενιαίο σώμα, ενέχει πράγματι τον κίνδυνο της ανάδειξης νέων ολιγαρχιών ή ακόμη και λαϊκιστικών δικτατοριών που ακυρώνουν ξανά το κοινό της δημοκρατίας. Οργανωμένες μειοψηφίες, ακτιβιστές και λαϊκοί ηγέτες μπορούν να χειραγωγούν κυρίαρχες λαϊκές συνελεύσεις σε άμεσες δημοκρατίες που δεν διαθέτουν συνταγματικά μέσα ελέγχου και εξισορρόπησης των εξουσιών. Αλλά η αθηναϊκή δημοκρατία, με θεσμούς όπως η γραφή παρανόμων και η πολιτική λειτουργία των λαϊκών δικαστηρίων, είχε θεσπίσει τέτοιες δικλείδες ελέγχου και αντιρρόπησης, οι οποίες παρέμεναν, ωστόσο, ανοικτές σε κάθε πολίτη και δεν αποτελούσαν προνόμιο των ελίτ και κλειστών σωμάτων, προασπίζοντας έτσι την κοινότητα της συλλογικής αυτοκυβέρνησης.*

Η «κοινή δημοκρατία» που θέσπισε εν μέρει το κλασσικό αθηναϊκό πολίτευμα διαφοροποιούνταν από μια ρουσσωική δημοκρατία με πλήρη και ομοιογενή λαϊκή παρουσία. Το σώμα του κυρίαρχου διασχιζόταν από πολλαπλές διαιρετικές τομές, κυρίως ανάμεσα στην Εκκλησία του Δήμου και στα λαϊκά δικαστήρια, αλλά και ανάμεσα στην Εκκλησία του Δήμου και στη Βουλή που προετοιμάζε την ημερήσια διάταξη και είχε το δικαίωμα να λαμβάνει διοικητικές αποφάσεις, ή στα διάφορα άλλα πολιτικά αξιώματα (Manin, 1997: 24-25). Διαρέσεις ανέκυπταν επίσης μέσα στην Εκκλησία του Δήμου με τις πολιτικές συγκρούσεις που χώριζαν διάφορες μερίδες του δήμου ή τα λαϊκά φτωχά στρώματα και τους πλούσιους (Rancière, 1995 : 19-40). Επιπλέον, ο λαός δεν ήταν ποτέ πλήρως παρών αυτοπροσώπως σε οποιοδήποτε τόπο άσκησης κυρίαρχης εξουσίας εξαιτίας της μερικής διασποράς της κυριαρχίας μεταξύ της Εκκλησίας, των δικαστηρίων και άλλων πολιτικών αξιωμάτων, της συνήθους απουσίας της πλειονότητας των πολιτών από την Εκκλησία κ.α. Η αθηναϊκή δημοκρατία ήταν κοινή με την έννοια ακριβώς ότι παρείχε σε όλους τους απλούς πολίτες της την ίδια δυνατότητα να μετέχουν στην πολιτική εξουσία και επεδίωκε συστηματικά την εξάλειψη οποιουδήποτε μόνιμου διαχωρισμού ανάμεσα στους κυβερνώντες και τους κυβερνώμενους. Θόλωνε τακτικά τις οποιοσδήποτε διαιρετικές τομές της εξουσίας και αναδιέτασε τη σύνθεση των πολιτών που ασκούσαν κυριαρχικές πολιτικές λειτουργίες στα διάφορα σώματα της κυβέρνησης, των δικαστηρίων και της νομοθετικής δραστηριότητας.

Ξαναγυρίζοντας στο παρόν, ανάλογες αρχές αναγνωρίζονται στη διακυβέρνηση των σύγχρονων «κοινών», δηλαδή αγαθών που παράγονται ή διατηρούνται από κοινότητες οι οποίες τα διαχειρίζονται συλλογικά και τα μοιράζονται. Τα κοινά εμφανίζονται σε διάφορες παραλλαγές, ανάλογα με το αν πρόκειται για φυσικά ή πολιτισμικά αγαθά, πεπερασμένα ή δυνάμει άπειρα, εντοπισμένα σε μικρές κοινότητες ή δυνάμει καθολικά (Dyer-Witherford, 2012, Hardt, 2010).

Ορισμένες κατηγορίες, όπως τα «ψηφιακά κοινά» της ομότιμης παραγωγής ανοικτού κώδικα οργανώνουν δομές αυτοδιαχείρισης που προσομοιάζουν με εκείνες της αθηναϊκής δημοκρατίας. Η Wikipedia, η ελεύθερη, διαδικτυακή και συλλογικά συντασσόμενη εγκυκλοπαίδεια είναι ένα άκρως συναφές παράδειγμα που μνημονεύεται συχνά. Αποτελεί ένα δημόσιο αγαθό το οποίο διατίθεται ελεύθερα σε όλους/ες και κατασκευάζεται συλλογικά με τις αυτόνομες συνδρομές μιας πολλαπλότητας εθελοντών χωρίς άνωθεν καθοδήγηση. Το από κοινού παραγόμενο αγαθό διαχειρίζεται συλλογικά η κοινότητα των παραγωγών και των χρηστών με τρόπους οι οποίοι ενισχύουν την εξουσία καθενός να συμμετέχει στη χάραξη και την εφαρμογή των πολιτικών της εγκυκλοπαίδειας ανάλογα με τα ενδιαφέροντα και τις ικανότητές του, καθιστούν τη διακυβέρνηση ένα κοινό εγχείρημα ανώνυμων εθελοντών, προσφέρουν σε καθεμία την ίδια ευκαιρία να λάβει μέρος στη ρύθμιση τομέων της επιλογής της, αποτρέπουν την εδραίωση ολιγαρχιών, και διασαλεύουν τις διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε ειδικούς και ερασιτέχνες, σε ηγέτες και οπαδούς.

Η κρίσιμη καινοτομία της Wikipedia έγκειται στην αξιοποίηση της τεχνολογίας των wiki που δίνουν τη δυνατότητα σε οποιονδήποτε να παρεμβαίνει και να διαμορφώνει τις ιστοσελίδες. Έτσι κάθε ενδιαφερόμενο μέρος από τη δυνάμει παγκόσμια κοινότητα των χρηστών του Διαδικτύου μπορεί να προσφέρει, να επιμεληθεί, να συμπληρώσει, να τροποποιήσει και να διορθώσει το γνωστικό περιεχόμενο κάθε άρθρου της εγκυκλοπαίδειας. Το κοινό αγαθό, η διαδικτυακή εγκυκλοπαίδεια, δημιουργείται και καταναλώνεται από ένα απροσδιόριστο πλήθος ατόμων μέσω των σωρευτικών, αποκεντρωμένων και αλληλεπιδρωσών συμβολών σε κάθε άρθρο, χωρίς καμία ιεραρχική διεύθυνση της παραγωγικής διαδικασίας (Konieczny, 2010). «Η Wikipedia δεν έχει κανένα κυβερνητικό σώμα, επίσημο ή άλλο, που να υπαγορεύει στους εκδότες και τους επιμελητές τι να κάνουν» (Konieczny, 2010: 267). Η επικοινωνιακή αρχιτεκτονική των wikis υποστηρίζει έτσι μια διαρκή συνεργασία σε ένα ανοικτό κοινωνικό δίκτυο, διευκολύνει το μοίρασμα της πληροφορίας, καλλιεργεί την αλληλεπίδραση και επιτρέπει τη συμμετοχή ενός ανώνυμου, μεταβλητού και απεριόριστου επεκτεινόμενου πλήθους στην εξελισσόμενη δημιουργία συλλογικών πόρων. Οι όροι της συμμετοχής είναι ακριβώς εκείνοι του

«βουλούμενου» και της «ισηγορίας»: «το σχέδιο της τεχνολογίας των wiki ...παρέχει ίσες και αρκετές ευκαιρίες ομιλίας σε οποιονδήποτε θέλει να γίνει μέρος της συζήτησης της κοινότητας» (Black, Welsler κ.α., 2011: 606).

Αυτό ισχύει ομοίως και για τη διακυβέρνηση των «ψηφιακών κοινών», καθώς οι σελίδες της «πολιτικής» της Wikipedia μπορούν εξίσου να τροποποιηθούν από κάθε εγγεγραμμένο χρήστη της. Οι πολιτικές της δημοσίευσης αντικατοπτρίζουν έτσι μεταβλητά σημεία συναίνεσης μεταξύ των εκδοτών-επιμελητών και μια αργή ανάπτυξη συμβάσεων (Konieczny, 2010: 267-8). Τα wikis στήνουν εδώ μια ανοικτή πλατφόρμα αποκεντρωμένης, οριζόντιας και ρευστής συλλογικής αυτοκυβέρνησης η οποία είναι προσιτή σε όποια θέλει, επιτυγχάνοντας ένα «υψηλό επίπεδο ενίσχυσης της εξουσίας των επιμέρους εκδοτών-επιμελητών της Wikipedia σε ό,τι αφορά τη χάραξη πολιτικής» (Konieczny, 2009: 190).

Μια πληθώρα μηχανισμών αντιμάχονται την εδραίωση ηγετικών ομάδων και ολιγαρχικής εξουσίας σε αυτό το φαινομενικό χάος όπου «κάθενας μπορεί να τροποποιήσει» το περιεχόμενο και τους κανόνες του κοινού αγαθού. Οι ιστοσελίδες με την τεχνολογία των Wiki αυξάνουν τη διαφάνεια και ενδυναμώνουν τον συλλογικό έλεγχο καθώς δρουν ως μόνιμα και ανοικτά, δημόσια αρχεία που επιτρέπουν την ανίχνευση των αλλαγών στη διαχείριση του περιεχομένου. Τα άρθρα και οι σελίδες για την πολιτική της Wikipedia υπόκεινται σε διαρκή έλεγχο και αναθεώρηση από κάθε εκδότη-επιμελητή και εποπτεύονται από διαχειριστές, οι οποίοι είναι και πάλι αυτο-επιλεγόμενοι υποψήφιοι από τις τάξεις των χρηστών της εγκυκλοπαίδειας. Οι διαχειριστές και οι πεπειραμένοι εκδότες είναι (επίσημοι και ανεπίσημοι) ηγέτες που διαχωρίζονται με λεπτές γραμμές και αντιστρέψιμους τρόπους από την κοινότητα. Οι αποφάσεις τους μπορούν να αμφισβητηθούν, οποιοσδήποτε εκδότης-επιμελητής μπορεί να καταλάβει αυτές τις θέσεις, και οι ηγέτες συγχρωτίζονται καθημερινά με τους απλούς χρήστες καθώς συνεργάζονται τακτικά για την παραγωγή του κοινού αγαθού: των άρθρων που δημοσιεύονται. Τέλος, η άδεια ανοικτού περιεχομένου που έχει υιοθετήσει η Wikipedia σημαίνει ότι οποιοσδήποτε μπορεί να αντιγράψει τη βάση δεδομένων και να ξεκινήσει ένα ανταγωνιστικό σχέδιο, ακυρώνοντας κάθε προσπάθεια αυταρχικού ελέγχου της κοινότητας (Konieczny, 2009: 165, 178-187, Konieczny, 2010: 275-278).

Και εδώ ξανά, συλλογική αυτοδιαχείριση δεν σημαίνει ταυτόχρονη παρουσία όλων στους θεσμούς της διακυβέρνησης. Μια πραγματική αντιπροσώπευση της συλλογικότητας γίνεται εφικτή στον βαθμό που κάθε ενδιαφερόμενος διαθέτει ίση πρόσβαση στην εξουσία (στη χάραξη πολιτικών, στην επίβλεψη και στην επιβολή των κανόνων), ενώ αποτελεσματικές διαδικασίες εποπτείας, διόρθωσης και εφαρμογής των κανόνων αναγκάζουν τη συγκέντρωση εξουσίας και αναστατώνουν τις ιεραρχικές διαιρέσεις. Η επιδίωξη του κοινού ενέχει επίσης την επιδίωξη ενός είδους «ολιστικής ενοποίησης»: «οι συμμετέχοντες σε αυτά τα σχέδια επιζητούν μια αίσθηση ενότητας ανάμεσα στις ταυτότητές τους ως καταναλωτών και παραγωγών...στις ιδιότητές τους ως ειδικών και ερασιτεχνών...ως ηγετών και οπαδών, ανάμεσα στις δραστηριότητες της εργασίας και του παιχνιδιού, και ανάμεσα στον εαυτό τους και τους από κοινού συμμετέχοντες στο σχέδιο» (O'Neil, 2011: 6).

Σε αντίθεση με την αθηναϊκή δημοκρατία, ωστόσο, η αυτοδιαχείριση των κοινών έχει τη δύναμη να σπάσει τους φραγμούς των πατριαρχικών καθεστώτων θεσιπίζοντας δικτυακούς χώρους συμμετοχής ανοικτούς σε όλους, ανεξάρτητα από φύλο, φυλή, εθνικότητα και άλλες αποκλειστικές ταυτότητες. Δεύτερον, οι επικοινωνιακές τεχνολογίες μπορούν να εξαλείψουν χωροχρονικούς περιορισμούς, ενοποιώντας τη συλλογική εργασία με την αυτορρύθμιση και κάνοντας τη δημοκρατική λήψη αποφάσεων μια κοινή όψη της καθημερινής ζωής. «Η Wikipedia χαρακτηρίζεται από 'αυτο-ομοιότητα' με την έννοια ότι η διακυβέρνηση ενσωματώνεται στην τεχνολογία των wiki που υποστηρίζει τη δημιουργία και τον συντονισμό των άρθρων της εγκυκλοπαίδειας» (O'Neil, 2011: 5). Τέλος, η κοινή αυτοκυβέρνηση ιχνηλατεί δρόμους πέρα από τα δύο κύρια εναλλακτικά καθεστώτα της ιδιοκτησίας και της διακυβέρνησης στους νεότερους χρόνους: τη δημόσια ιδιοκτησία που ελέγχεται από γραφειοκρατίες και κρατικές ελίτ, και την ατομική ιδιοκτησία την οποία κατέχουν ιδιώτες, οι αγορές και οι εταιρίες. Εν ολίγοις, «κοινό» εδώ σημαίνει ότι η πολιτική γίνεται εξίσου μια υπόθεση κάθε απλού ανθρώπου, ενσωματώνεται στην καθημερινή ζωή, διασαλεύει παγιωμένες ταυτότητες και διαιρέσεις, και μετατρέπεται σε μια ρευστή, διηλεκτική διαδικασία που τρέφεται από τη σοφία του πλήθους.

Οι δημοκρατικές εξεγέρσεις του 2011, από την Αραβική Άνοιξη ως τους Έλληνες και Ισπανούς Αγανακτισμένους και τα κινήματα του Occupy, μπορούν να εκληφθούν ως μια μαζική απόπειρα εφαρμογής της ίδιας πολιτικής λογικής του κοινού σε κομβικά σημεία του δημόσιου χώρου και σε κυρίαρχους πολιτικούς θεσμούς. Οι λαϊκές συνελύξεις που οργανώθηκαν σε κεντρικές δημόσιες πλατείες επεδίωξαν να εγκαθιδρυσουν συμμετοχικούς χώρους συλλογικής λήψης αποφάσεων για τα κοινά, ανοίγοντας την πολιτική εξουσία σε όλους τους απλούς πολίτες και αμφισβητώντας την εξουσία του χρήματος και των επαγγελματικών πολιτικών τάξεων. Η αντίθεση στην αντιπροσωπευτική πολιτική και στην ηγεμονία των αγορών συνοδεύθηκε από μια προσπάθεια ενεργοποίησης του «απλού και κοινού κόσμου» (Dhaliwal, 2012: 265), η οποία θα αναιρούσε άτυπους και θεσμικούς φραγμούς στη συμμετοχή του κόσμου στην άσκηση της κυρίαρχης εξουσίας και θα αύξανε τον «ελέγχο της κοινότητας» πάνω σε όλο το κοινωνικό σύστημα (Dhaliwal, 2012: 266).

Η επίκληση της «πραγματικής» ή «άμεσης» δημοκρατίας δεν σήμαινε, φυσικά, ότι όλοι οι πολίτες συνέρευσαν πράγματι στις πολιτικές των πλατειών του 2011. Οι κινητοποιημένοι πολίτες είχαν συνείδηση αυτής της απουσίας εφόσον προσπαθούσαν να απευθυνθούν στους υπόλοιπους και να τους προσελκύσουν (Dhaliwal, 2012: 265). Στον βαθμό που τα πλήθη που παρευρίσκονταν στις διαβουλεύσεις του Συντάγματος ή του Occupy στις ΗΠΑ μιλούσαν στο όνομα του «λαού» ή του «99%, εμφανίζονταν ως αντιπρόσωποι του λαού εν γένει, καθιστώντας φυσικά παρόν ό,τι απουσίαζε στην πραγματικότητα ως όλον. Ωστόσο, η διαφορά ανάμεσα σε αυτόν τον τρόπο πολιτικής αντιπροσώπευσης και στη θεσμοθετημένη αντιπροσώπευση στις φιλελεύθερες δημοκρατίες δεν θα μπορούσε να είναι μεγαλύτερη. Και η εν λόγω διαφορά δεν ήταν τυχαία, αλλά επιδιωκόταν συνειδητά και επίμονα από τις «αγανακτισμένες» δημοκρατικές εξεγέρσεις το 2011. Από αυτή τη σκοπιά, ξεκίνησαν μια διαδικασία «κοινοποίησης», και όχι κατάργησης, της πολιτικής αντιπροσώπευσης στη συλλογική αυτοδιεύθυνση, επιστρατεύοντας μια ποικιλία μηχανισμών και πρακτικών.

Η ίδια η επιλογή των δημόσιων πλατειών και των δρόμων για τη σύγκληση λαϊκών συνελεύσεων, σε αντίθεση με την εθιμοτυπία της λήψης αποφάσεων κεκλεισμένων των θυρών σε φρουρούμενα κτήρια, σηματοδοτεί εναργώς τη διάθεση για δημοσιότητα, διαφάνεια και ανοικτή πρόσβαση όλων στην πολιτική εξουσία (Nez, 2012: 131). Αυτοί οι δημόσιοι χώροι της συλλογικής διαβούλευσης μετασηματίζουν άρδην τη λειτουργία της κυρίαρχης εξουσίας, εγκαθιστώντας τη σε ανοικτές πλατφόρμες που καλούν τον απλό πολίτη να συμμετάσχει και μετατρέπουν τη διακυβέρνηση σε κοινό πόρο ή κοινό αγαθό. Την ανοικτή πρόσβαση στο πλήθος με όλη την ποικιλομορφία του υπηρετούσε επίσης η απόρριψη της ιδεολογικής κλειστότητας και των προγραμματικών ορισμών. Οι συνελεύσεις απηύθυναν έτσι μια «μη κομματική πρόσκληση σε όλους τους πολίτες» (Dhaliwal, 2012: 265, Stavrides, 2012: 591), αρθρώνοντας έναν ευρύχωρο λόγο, φιλόξενο προς ένα ευρύ φάσμα διαφορών. Οι κατηλειμμένες πλατείες ανασυγκροτήθηκαν ως «χώροι για την άσκηση πολιτικής χωρίς τους πολιτικούς...χώροι χωρίς χρήματα, ηγέτες και εμπόρους» (Dhaliwal, 2012: 263), χώροι προσιτοί στους απλούς πολίτες, στους μη ειδικούς και στους κοινωνικά περιθωριοποιημένους ανθρώπους (βλ. επίσης Γιοβανόπουλος και Μητρόπουλος, 2012: 43-54, 221).

Έτσι οι πλατείες έγιναν «μια μαγνητική χοάνη όπου ξένοι μεταξύ τους, που πριν βάδιζαν μόνοι, συναντιούνται, συναναστρέφονται ο ένας τον άλλον και συνενώνονται» (Dhaliwal, 2012: 259). Η επιθυμία «κοινοποίησης» της δημοκρατικής αυτοδιαχείρισης γινόταν απτά αισθητή όχι μόνον με την αναμόρφωση των πλατειών των πόλεων σε ελεύθερους, ετερογενείς και συμπεριληπτικούς χώρους συνεύρεσης αλλά επίσης και με τις ιδιαίτερες μορφές ρύθμισης των πρακτικών της διακυβέρνησης. Αυτές αποσκοπούσαν συνειδητά στην επικράτηση της αρχής «οποιοδήποτε, όποτε θέλει» ενάντια στην ηγεμονία αρχηγών, ελίτ, κυρίαρχων αντιπροσώπων και ενός ομοιογενούς λαού που δίνει ενιαία το παρόν σε γενικές συνελεύσεις.

Τα «αγανακτισμένα» κινήματα του 2011 εφάρμοσαν έτσι την εκ περιτροπής ανάληψη θέσεων στη δραστηριότητα των εκπροσώπων, των συντονιστών των συζητήσεων και των ειδικών ομάδων εργασίας. Απέρριψαν την απουσία τυπικών δομών στις λαϊκές κινητοποιήσεις, η οποία δίνει την ευκαιρία σε άτυπους ηγέτες και οργανωμένες μειονότητες να αποκτήσουν κυρίαρχο ρόλο. Έθεσαν υπό έλεγχο τους εκπροσώπους στα μμε και τους εκπροσώπους μικρότερων συνελεύσεων και επιτροπών με την επιβολή της ανακλητότητας και τη σαφή εντολοδότησή τους. Στηρίχθηκαν στην κλήρωση, στην εναλλαγή και στον ορισμό αυστηρών χρονικών ορίων για να καταναείμουν το δικαίωμα λόγου στη συνέλευση. Αναγνώρισαν μόνον άτομα, και όχι ομάδες, ως ίσους συμμετέχοντες στην πολιτική διαβούλευση. Θεσμοθέτησαν ευέλικτες, απρόσωπες διαδικασίες συναινετικής λήψης αποφάσεων και τις διαφύλαξαν ως ένα κοινό κτήμα που συνιστά έναν μηχανισμό διακυβέρνησης πέρα από την κυρίαρχη εξουσία οποιουδήποτε πολιτικού αξιώματος ή κλειστού πολιτικού σώματος (Dhaliwal, 2012: 262-3, Stavrides, 2012, Nez, 2012).

Συνεπώς, δεν κατάργησαν την αντιπροσώπευση ούτε στις δικές τους πρακτικές ούτε σε σχέση με την ευρύτερη κοινωνία. Αλλά εφηύραν θεσμικές τροχοπέδες για να εμποδίσουν τον σφετερισμό της συλλογικής εξουσίας από επιμέρους άτομα ή ομάδες, και έδωσαν στον καθένα τη δυνατότητα να συμπράξει σε θεσμούς κοινωνικής αυτοδιεύθυνσης παραμερίζοντας κοινωνικούς φραγμούς και αποκλειστικούς όρους πλήρους δέσμευσης. Οι κατειλημμένες πλατείες τεχνούργησαν έτσι κοινές εστίες συλλογικής αυτοκυβέρνησης στις οποίες καθένας θα μπορούσε να ενταχθεί ανάλογα με τους διαφορετικούς βαθμούς ενδιαφέροντος και τα διαφορετικά μέσα που διαθέτει, όπως συμβαίνει στη Wikipedia και σε άλλα «ψηφιακά κοινά» (Fuster Morell, 2012: 390).

Εν κατακλείδι, οι ιστορικές μορφές της συμμετοχικής δημοκρατίας και σύγχρονα παραδείγματα κοινωνικής αυτοδιαχείρισης παρέχουν πολλές ενδείξεις και ιδέες που μπορούν να συνδράμουν στη διάνοιξη οδών πολιτικής αυτονομίας πέρα και από την ηγεμονική αντιπροσώπευση και από μια απίθανη ή προβληματική δημοκρατία ρουσσωικής παρουσίας. Οι πρακτικές της αυτοκυβέρνησης από κοινού που επιτελούνται σήμερα στη συνεργατική παραγωγή, τη διαχείριση συλλογικών αγαθών και τις κοινωνικές κινήσεις, ανεξάρτητα εν

μέρει τόσο από τις κρατικές όσο και από τις αγοραίες εντολές, θα μπορούσαν να αναπτυχθούν και να συνταχθούν σε ευρύτερες ενώσεις σε όλη την κοινωνία για να θέσουν σε κίνηση μια διαδικασία εκδημοκρατισμού από τη βάση. Η δυναμική της «κοινοποίησης» της κοινωνικής αυτοδιεύθυνσης θα μπορούσε να επεκτείνεται έτσι επ'αόριστον. Αλλά θα συνεχίσει να εξελίσσεται *αέναα*, αναμετρώμενη με ένα μόνιμο διακύβευμα που δεν μπορεί να επιλυθεί οριστικά λόγω της ίδιας της γενικευμένης ελευθερίας. Οι ανομοιογενείς ικανότητες και επιδιώξεις διαφορετικών υποκειμένων, που θα διαφοροποιούνται περαιτέρω από την αύξηση της ελευθερίας στα κοινά, θα διαταράσσουν τακτικά την ίση κατανομή των εξουσιών και την ομαλή διάδραση των διαφορών.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Ακυβέρνητες Πολιτείες (2015) «Δύο λόγια για μας», στο <http://akybernitesspoliteies.org/about>, πρόσβαση 25/07/2015.
- Alford, C. Fred (1985) 'The "Iron Law of Oligarchy" in the Athenian Polis . . . and Today,' *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 18: 2..
- Amin, Ash (επιμ.) (2009) *The Social Economy*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Zed Books.
- Arditi, Benjamin (2007) *Politics on the edges of liberalism: difference, populism, revolution, agitation*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.
- Βαρκαρόλης, Ορέστης (2012) *Δημιουργικές αντιστάσεις και αντιεξουσία*, Αθήνα: Εκδόσεις 'Καφενείο το Παγκάκι'.
- Benkler, Yochai και Nissenbaum, Helen (2006) 'Commons-based Peer Production and Virtue,' *The Journal of Political Philosophy*, 14: 4.
- Black, Laura W, H.T. Welsler, D. Cosley και J.M. DeGroot (2011) 'Self-Governance Through Group Discussion in Wikipedia Measuring Deliberation in Online Groups,' *Small Group Research*, 42: 5.
- Bohman, James και Rehg, William (επιμ.) (1998) *Deliberative democracy: essays on reason and politics*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Brennan, Geoffrey και Hamlin, Alan (1999) 'On political representation,' *British Journal of Political Science*, 29: 1.
- Castells, Manuel (2012) 'Where are the 'indignados' going?,' στο <http://www.irishleftreview.org/2012/01/27/indignados/>, πρόσβαση 25/03/2013.
- Γιοβανόπουλος, Χρήστος και Μητρόπουλος, Δημήτρης (επιμ.) (2011) *Δημοκρατία under construction*, Αθήνα: Εκδόσεις Α/Συνέχεια.
- Crouch, Colin (2004) *Post-Democracy*, Cambridge: Polity.
- Dhaliwal, Puneet (2012) 'Public squares and resistance: the politics of space in the Indignados movement,' *Interface: a journal for and about social movements*, 4: 1.
- Day, Richard J. F. (2008) *Το τέλος της ηγεμονίας*, μτφρ. Π. Καλαμαράς, Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.
- Dyer-Witherford, Nick (2012) 'The circulation of the common,' στο http://www.globalproject.info/it/in_movimento/nick-dyer-witherford-the-circulation-of-the-common/4797, πρόσβαση 14 Φεβρουαρίου 2014.
- Enallaktikos.gr (2015) «Δίκτυα αλληλεγγύης», στο http://www.enallaktikos.gr/kg15el_diktya-allileggyis.html, πρόσβαση 25/07/2015.
- Fuster Morell, Mayo (2012) 'The Free Culture and 15M Movements in Spain: Composition, Social Networks and Synergies,' *Social Movement Studies*, 11: 3-4.
- Hardt, Michael (2010) 'The Common in Communism,' *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 22: 3.
- Hardt, Michael και Negri, Antonio (2004) *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Λονδίνο: Penguin.
- Hardt, Michael και Negri, Antonio (2009) *Commonwealth*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hardt, Michael και Negri, Antonio (2012) *Declaration*, Νέα Υόρκη: Argos.
- Honeywell, Carissa (2007) 'Utopianism and anarchism,' *Journal of Political Ideologies*, 12: 3.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος (1999) *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Εκδόσεις Ύψιλον.
- Κατσορίδας, Δημήτρης (2013) «BIOME: Το πρώτο πείραμα εργατικής αυτοδιαχείρισης σε βιομηχανική μονάδα», στο <http://bit.ly/10ijBxL>, πρόσβαση 03/05/2013.
- Kingsnorth, Paul (2003) *One No, Many Yeses*, Λονδίνο: Free Press.
- Κιουπκιολής, Αλέξανδρος (2006) «Μεταδημοκρατία και ελληνική πολιτική», Εισαγωγή του μεταφραστή στο Crouch, Colin (2006) *Μεταδημοκρατία*, μτφρ. Α. Κιουπκιολής, Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.
- Konieczny, Piotr (2009) 'Governance, organization, and democracy on the Internet: The iron law and the evolution of Wikipedia,' *Sociological Forum*, 24: 1.
- Konieczny, Piotr (2010) 'Adhocratic Governance in the Internet Age: A Case of Wikipedia,' *Journal of Information Technology & Politics*, 7: 4.
- Laclau, Ernesto και Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.

- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipation(s)*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Laclau, Ernesto (2000a) 'Identity and Hegemony,' στον τόμο J. Butler, E. Laclau και S. Zizek (επιμ.) (2000) *Contingency, Hegemony, Universality*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Laclau, Ernesto (2000b) 'Structure, History and the Political,' στον τόμο J. Butler, E. Laclau και S. Zizek (επιμ.) (2000) *Contingency, Hegemony, Universality*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Laclau, Ernesto (2005) *On Populist Reason*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Landauer, Gustav (1978) *For Socialism*, μτφρ. D.Parent, St. Louis: Telos Press.
- Lavaca Collective (2007) *Sin Patron*, Σικάγο: Haymarket Books.
- Lazzarato, Maurizio (2011) *La Fabrique de l'homme endetté*, Παρίσι: Editions Amsterdam.
- Λιερός, Γιώργος (2012) *Υπαρκτός καινούριος κόσμος*, Αθήνα: Εκδόσεις των Συναδέλφων.
- Μαρξ, Καρλ (1859) «Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας (Πρόλογος)» στον τόμο Καρλ Μαρξ, *Διάφορες Οικονομικές Μελέτες*, Αθήνα: Εκδόσεις Αναγνωστίδη (χ.χ.).
- Μαρξ, Καρλ και Ένγκελς, Φρίντριχ (1997) *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, μτφρ. Γ.-Ι. Μπαμπασάκης, Αθήνα: Ερατώ.
- Μάμφορντ, Λούις (1998) *Η Ιστορία των Ουτοπιών*, μτφρ. Β.Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες.
- Manin, Bernard (1997) *The Principles of Representative Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Micheletti, Michele και McFarland, Andrew S. (επιμ.) (2012) *Creative Participation*, Boulder, Λονδίνο: Paradigm Publishers.
- Mouffe, Chantal (2000) *The Democratic Paradox*, Λονδίνο: Verso.
- Μουρίκη, Αλίκη και Μπαλούρδος, Διονύσης (επιμ.) (2012) *Το κοινωνικό πορτραίτο της Ελλάδας-2012. Όψεις της κρίσης*, Αθήνα: ΕΚΚΕ.
- Νασιούλας, Ιωάννης (2012) 'Social cooperatives in Greece. Introducing new forms of social economy and entrepreneurship,' *International Review of Social Research*, 2: 2.
- Nez, Héloïse (2012) 'Among Militants and Deliberative Laboratories: The Indignados,' στον τόμο B. Tejerina και I. Perugorria (επιμ.) (2012) *From Social to Political, New forms of mobilization and democratization*, Conference Proceedings, Bilbao: University of the Basque Country.
- Νικολόπουλος, Τάκης και Καπογιάννης, Δημήτρης (2012) *Εισαγωγή στην κοινωνική και αλληλέγγυα οικονομία*, Αθήνα: Εκδόσεις των Συναδέλφων.
- Νόμος 4015 (2011), στο http://www.dsnet.gr/Epikairothta/Nomothesia/n4015_2011.htm, πρόσβαση 06/03/2013.
- Ο'Neil, Mathieu (2011) 'The sociology of critique in Wikipedia,' *Critical studies in peer production*, 1: 2.
- Ostrom, Elinor (1990) *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Παγκάκι (2010) «Λίγα λόγια για μας», στο <http://pagkaki.org/node/89>, πρόσβαση 28/03/2013.
- Παγκάκι (2011) «Ένας χρόνος κολεκτίβα εργασίας 'Το παγκάκι'», στο <http://pagkaki.org/node/89>, πρόσβαση 28/03/2013.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1972) *The Concept of Representation*, Berkeley, Λονδίνο: University of California Press.
- Rancière, Jacques (1995) *La Mésentente*, Παρίσι: Galilée.
- Ritzer, George (1996) «Δομικός λειτουργισμός και η εμφάνιση μιας εναλλακτικής θεωρίας με έμφαση στις συγκρούσεις» στον τόμο *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία (1996)*, τ.1, μτφρ. Β.Καπετανγιάννης, Γ. Μπαρουκτσής, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Robinson, Andrew και Tormey, Simon (2007) 'Beyond Representation? A rejoinder,' *Parliamentary Affairs*, 60: 1.
- Rose, Nicolas (1999) *Powers of Freedom. Reframing political thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Σακελαρόπουλος, Σπύρος και Σωτήρης, Παναγιώτης (επιμ.) (2004) *Αναδιάρθρωση και Εκσυγχρονισμός*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Sitrin, Marina (επιμ.) (2006) *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*, Oakland, Edinburgh: AK Press.
- Stoker, Gerry (2006) *Why Politics Matters*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Solidarity4 all (2012) 'Solidarity for all,' στο <http://www.solidarity4all.gr/sites/www.solidarity4all.gr/files/aggliko.pdf>, πρόσβαση 10/05/2013.
- Solidarity4 all (2015) «Δομές αλληλεγγύης, στο <http://www.solidarity4all.gr/el/structures>, πρόσβαση

25/07/2015.

- Σταυρακάκης, Γιάννης (2008) *Ο Λακάν και το Πολιτικό*, μτφρ.Α. Κιουπκιολής, Αθήνα: Ψυχογιός.
- Stavrides, Stavros (2012) 'Squares in Movement,' *South Atlantic Quarterly* 111: 3.
- Tejerina, Benjamin και Perrugoría, Ignacia (επιμ.) (2012) *From Social to Political. New Forms of Mobilization and Democratization: Conference Proceedings*, Bilbao: University of the Basque Country.
- Trigona, Marie (2009) «FASINPAT: A Factory that Belongs to the People», δημοσιεύθηκε στο CIP Americas Program, <http://americas.irc-online.org/am/6400>, πρόσβαση 28/10/2009.
- Unger, Roberto M. (2004) *Social Theory. Its situation and its task*, Politics, τ.2, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.
- Urbinati, Nadia (2006) *Representative Democracy*, Σικάγο: The University of Chicago Press.
- Vieira, Monica Brito και Runciman, David (2008) *Representation*, Cambridge: Polity.
- Vieta, Marcelo (2008) 'Autogestión and the Worker-Recuperated Enterprises in Argentina,' εργασία που παρουσιάστηκε στο 2008 Anarchist Studies Network conference, www.anarchist-studies-network.org.uk/.../Marcelo%20Vieta.doc, πρόσβαση 28/10/2009.
- Ward, Colin (2001) *Anarchy in Action*, Λονδίνο: Freedom Press.
- Zizek, Slavoj (2008) *In defense of lost causes*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso.

Ευρετήριο όρων και ονομάτων

αγωνισμός

αγωνιστική αυτονομία
αγωνιστική δημιουργία
αγωνιστική δημοκρατία
αγωνιστική ελευθερία
αγωνιστικός λόγος
αγωνιστικός πλουραλισμός
κριτικός αγωνισμός

αυτοθέσμιση

αυτονομία

αγωνιστική αυτονομία
αυτόνομη κοινωνία
Καντιανή αυτονομία
συλλογική αυτονομία

δημιουργία

δημιουργική πράξη
νέα δημιουργία

δημοκρατία

αγωνιστική δημοκρατία
άμεση δημοκρατία
αντιπροσώπευση και δημοκρατικές εναλλακτικές
απόλυτη δημοκρατία του πλήθους
δημοκρατία των κοινών/ δημοκρατία και τα κοινά
ριζοσπαστική δημοκρατία

ελευθερία

αρνητική ελευθερία
Αρχή της Ελευθερίας
ελευθερία από κοινού
ηθικές της ελευθερίας
θετική ελευθερία
ουσιακρατική ελευθερία
πολιτικές της ελευθερίας
υπερβατική ελευθερία

εξουσία

βιοεξουσία
πειθαρχική
ποιμαντική

ηγεμονία

ηγεμονική αντιπροσώπευση

Καντ, Ιμμάνουελ (Kant, Immanuel)

καπιταλισμός

Καστοριάδης, Κορνήλιος (Castoriadis, Cornelius)

Κατηγορική Προστακτική

κοινά, τα (commons)

τα κοινά και η δημοκρατία
οικονομία των κοινών
πολιτικές στρατηγικές των κοινών

κοινωνική κατασκευή

κοινωνική κατασκευή του υποκειμένου

κομμουνισμός

κυριαρχία

Μαρξ, Καρλ (Marx, Karl)

μαρξισμός

μετα-αναρχικός ουτοπισμός

Μιλ, Τζων Στιούαρτ (Mill, John Stuart)

Μπερλίν, Αϊζάια (Berlin, Isaiah)

οντολογία της καθοριστικότητας

υποκείμενο

κατασκευή του υποκειμένου
τεχνολογίες του εαυτού

φαντασιακό

ριζικό φαντασιακό
κοινωνικό φαντασιακό
κοινωνικές φαντασιακές σημασίες
φαντασιακή θέσμιση

φιλελευθερισμός

μετα-κριτικός φιλελεύθερισμός

Φουκώ, Μισέλ (Foucault, Michel)

Φρόιντ, Σίγκμουντ (Freud, Sigmund)

ψυχανάλυση