



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΑΓΩΓΗΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ Δ. Ε.

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ:

ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ

Δημοκρατία και Εκπαίδευση.

Μια αναγκαία Σχέση

Διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία

Σταυρούλα Χ. Μπαλάφα

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Μαρία Πουρνάρη

Ιωάννινα, Σεπτέμβριος 2015

**Δημοκρατία και Εκπαίδευση.
Μια αναγκαία Σχέση**

[37] Καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται[.....]ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἄζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ. [.....]τῇ ὄψει ἀχθηδόνως προστιθέμενοι. ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐνᾶρχῃ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.

Θουκυδίδης *Επιτάφιος Περικλέους*

Και, ως προς το όνομα, καλεῖται δημοκρατία, επειδή η εξουσία δεν βρίσκεται στα χέρια των ολιγαρχικών, αλλά του δήμου. [.....] Τις σχέσεις μας με την πολιτεία τις διέπει η ελευθερία και είμαστε απαλλαγμένοι από καχυποψία μεταξύ μας στις καθημερινές μας απασχολήσεις· δεν αγανακτούμε με το γείτονα μας, αν κάνει κάτι όπως του αρέσει, ούτε παίρνουμε το ύφος του πειραγμένου, που φυσικά δεν επιφέρει ποινή, είναι όμως δυσάρεστο. [.....] Και, ενώ στις ιδιωτικές μας σχέσεις δεν ενοχλούμε ο ένας τον άλλο, στη δημόσια ζωή δεν παραβαίνουμε τους νόμους προπάντων από εσωτερικό σεβασμό, υπακούοντας κάθε φορά σ' αυτούς που διοικούν την πόλη και στους νόμους και κυρίως σε όσους απ' αυτούς ισχύουν για την προστασία αυτών που αδικούνται και σε κείνους που, αν και είναι άγραφοι, επιφέρουν αναμφισβήτητη ντροπή.

(Γ. Χρ. Σακελλαριάδης, μτφ.)

Στους δασκάλους που με δίδαξαν δια ζώσης αλλά και σ' αυτούς που με δίδαξαν μέσα από τα γραπτά τους.

Περιεχόμενα

Περίληψη	8
Abstract	9
Πρόλογος	10
Εισαγωγή	12
1.Μοντέλα Δημοκρατίας	17
1.1 Άμεση δημοκρατία	17
1.2 Η ανάπτυξη της προστατευτικής δημοκρατίας	22
1.3 Αντιπροσωπευτική δημοκρατία	29
1.4 Θεωρίες των ελίτ	33
1.5 Πλουραλιστική δημοκρατία	38
2.Ρεπουμπλικανικές αρχές	42
2.1 Η αξία της ελευθερίας	43
2.2 Η αξία της ισότητας	56
2.3 Το δικαιότερο πολίτευμα	61
2.4 Η ιδιότητα του πολίτη	70
3.Νεοφιλελευθερισμός	79
3.1 Ατομικισμός	81
3.2 Ελευθερία και ισότητα	88
3.3 Οικονομία και ιδιοκτησία	93

3.4 Δικαιοσύνη	97
3.5. Κριτική στον νεοφιλελευθερισμό	101
3.5.1 Περί του ατόμου	101
3.5.2 Το επιχείρημα της ελευθερίας και της ισότητας	103
3.5.3 Το επιχείρημα της οικονομίας	105
3.5.4 Μια διαφορετική μορφή δικαιοσύνης	108
4. Η Εκπαίδευση στη ρεπουμπλικανική δημοκρατία	112
4.1 Η αξιολογία στην δημοκρατία και την εκπαίδευση	112
4.2 Η ανάπτυξη της ηθικής παιδείας	117
4.3 Η συμβολή της πολιτικής εκπαίδευσης	122
4.4 Θεωρίες της εκπαιδευτικής πολιτικής	127
Επίλογος	139
Βιβλιογραφία	140

Περίληψη

Η εργασία αυτή πραγματεύεται το ζήτημα της δημοκρατίας και ιδιαιτέρως εκείνο το είδος της δημοκρατίας που ανταποκρίνεται στους σκοπούς και την αξιολογία μιας σύγχρονης εκπαίδευσης. Μετά την παρουσίαση των χαρακτηριστικών μοντέλων δημοκρατίας από την αρχαιότητα έως και σήμερα, εξετάζονται οι τρόποι και οι όροι με τους οποίους συγκροτείται η έννοια δημοκρατία και μελετάται η ρεπουμπλικανική πολιτεία. Υποστηρίζεται ότι ο ρεπουμπλικανισμός, μέσα από τις θέσεις των φιλοσόφων Αριστοτέλη, Rousseau και Mill, συλλαμβάνει το είδος της κοινωνίας που συγκροτείται με συστατικούς όρους την ελευθερία και την ισότητα που βρίσκονται σε απόλυτο συσχετισμό και θέτουν στο επίκεντρο της εύρυθμης λειτουργίας της πολιτείας, την ιδιότητα του πολίτη. Πρόκειται για την συνεχή διαβούλευση που είναι συμμετοχική και επιβάλλει την ενασχόληση των πολιτών με τα πολιτικά πράγματα ως υγιή ένδειξη της αρχής της λαϊκής κυριαρχίας. Αυτό το είδος επιμορφωτικής δημοκρατίας ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις και τις ιδιαιτερότητες μιας διαφωτιστικής εκπαίδευσης. Η επιδίωξη της καλλιέργειας κριτικών, ηθικών και ελεύθερων ανθρώπων συνιστά το πρώτο μέλημα της εκπαίδευσης και, στη συνέχεια, αναλαμβάνει η δημοκρατία να αναπτύξει και να μορφοποιήσει τον πολίτη. Σε διαφορετική κατεύθυνση, ο νεοφιλελευθερισμός εισάγει μια νέα σύγχρονη και κυρίως οικονομική αντίληψη της πραγματικότητας, όπου το άτομο βρίσκεται στο επίκεντρο των αναγκών της κοινωνίας. Η κοινωνία ως οικονομική κοινωνία κατά βάση λειτουργεί μέσω της ελεύθερης αγοράς, προτάσσοντας κυρίως την αξία του “homo economicus”. Ακόμη, το κράτος χρησιμοποιείται ως μέσο επιβολής των ατόμων και λειτουργεί παρασιτικά, ενώ πολλές φορές οδηγείται στην καταπάτηση των ατομικών δικαιωμάτων. Τέλος, επισημαίνεται ο ρόλος της εκπαίδευσης μέσα στο δημοκρατικό πολίτευμα, κατά πόσο οι αρχές και οι αξίες συνάδουν με την ηθική ανάπτυξη των ελεύθερων και ηθικών ανθρώπων μιας ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας.

Abstract

This paper deals with the issue of democracy and especially that kind of democracy that meets the purposes and axiology of modern day education. After extensive reference to the various democratic models from antiquity until today and describing the terms and conditions under which the term of "democracy" is involved, the Republican state is being analyzed. Republicanism, through the positions taken by philosophers such as Aristotle, Rousseau and Mill, supports the kind of society established by the constitutive conditions of freedom and equality that are in absolute correlation, and set at the center of their proper operation the value of citizenship. This is the ongoing consultation that is participatory and requires the involvement of citizens in politics as a healthy indication of the principle of popular sovereignty. This kind of educative democracy meets the requirements and particularities of an enlightening education. The pursuit of creating critical, ethical and free willed people is the first priority of education and then it's up to democracy to develop and format the citizen. Taking it to a different direction, neoliberalism overcomes the above positions and introduces a new, modern and especially economic perception of reality, where the individual is at the heart of society's needs. Furthermore, the state is perceived as a means of enforcing people and operates parasitically while often it leads to the violation of individual rights. Being economic, society at heart functions through the free market, where the model of the "homo economicus" is promoted. Finally, the role of education is highlighted through the democratic regime, it depends on how far, the principles and values are consistent to the moral development of free willed and ethical individuals of a republican democracy.

Πρόλογος

Κατά τη διάρκεια, ήδη, των προπτυχιακών σπουδών μου, ερχόμενη σε επαφή με κλάδους της φιλοσοφίας, αρκετά διαφοροποιημένους μεταξύ τους, συνειδητοποίησα το έντονο ενδιαφέρον μου ιδιαίτερα για θέματα πολιτικής φιλοσοφίας. Καταλυτική ήταν η ενασχόληση μου με τα κείμενα του ελβετού φιλοσόφου Jean Jacques Rousseau, οι συζητήσεις που προέκυπταν από τα κείμενα του στα μαθήματα, καθώς και οι εξαμηνιαίες εργασίες μου. Εάν η εναρκτήρια κινητοποίηση συντελέστηκε μέσω των γραπτών πηγών του διαφωτιστή φιλοσόφου, η συνέχεια αυτού του ενδιαφέροντος επεκτάθηκε τόσο σε θέματα της πολιτικής θεωρίας και των θεωριών περί του κράτους, όσο και σε θέματα της ιστορικής πραγματικότητας, εστίαση που συνέβαλε στη βαθύτερη κατανόηση των ουσιαστικών διαφορών μεταξύ της θεωρίας και της πραγματικότητας. Παράλληλα, η θεματολογία της μελέτης μου διευρύνθηκε περαιτέρω στις θεωρίες περί κράτους και στη συμβολαιοκρατική παράδοση, κατανοώντας βαθύτερα το πνεύμα του διαφωτιστικού κινήματος για την μετέπειτα εξέλιξη των δύο βασικών πολιτικών παραδόσεων, αφενός της ρεπουμπλικανικής και αφετέρου της νεοφιλελεύθερης παράδοσης.

Ήδη από την αρχή που προσδιορίστηκε το θέμα της εργασίας με τίτλο «Δημοκρατία και Εκπαίδευση. Μια Αναγκαία Σχέση», ήρθα αντιμέτωπη με ένα ιδιαίτερα μεγάλο όγκο πηγών, και όχι μόνο πρωτεύουσας βιβλιογραφίας αλλά και δευτερεύουσας. Ήταν αναγκαίο το θέμα να περιοριστεί σε μια ορισμένη προβληματική που θα συνδεόταν στενά με το θέμα της παιδείας, ως εάν να εμπεριέχεται ήδη στο εσωτερικό των προταγμάτων της εκπαίδευσης. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο επελέγη να μελετηθεί το ρεπουμπλικανικό είδος δημοκρατίας, από τις απαρχές του έως και τη σύγχρονη εποχή, σταχυολογώντας ορισμένες σημαίνουσες θέσεις για τον προσδιορισμό των ειδοποιητικών στοιχείων που το συνθέτουν.

Τώρα που τελειώσε τούτη η εργασία πρέπει να παραδεχτώ ότι κάθε φορά που διάβαζα ή διαμόρφωνα το πλάνο της εργασίας διαπίστωνα με δέος το ιστορικό βάθος του και τις κρίσιμες συνέπειες του. Στήριγμα σε αυτή τη προσωπική προσπάθειά ήταν πάντοτε οι καθηγητές μου. Θέλω να ευχαριστήσω θερμά την επιβλέπουσα καθηγήτρια κυρία Μαρία Πουρνάρη η οποία πίστεψε και πιστεύει σε μένα πιο πολύ από μένα. Ήταν εκείνη που με ενθάρρυνε να διευρύνω το γνωσιακό μου πεδίο και αναγνώρισε την κλίση μου για την πολιτική και την ιστορία, τροφοδοτώντας αυτή τη σχέση. Την ευχαριστώ για την υπομονή της σε περιόδους πίεσης και προσωπικού προβληματισμού. Την ευχαριστώ

για τις πολύτιμες συζητήσεις πάνω σε θέματα πολιτικής θεωρίας και μεθόδου, σε θέματα επικαιρότητας και γενικά για την επιστημοσύνη και τη φιλία που μου διέθεσε με γενναιοδωρία. Σε ένα ανάλογο πλαίσιο συνεργασίας, η παρακολούθηση μαθημάτων του καθηγητή κ. Στέφανου Δημητρίου ήταν μια μαθητεία βάσης για τη μεταπτυχιακή μου πορεία. Η συστηματική προσέγγιση με την οποία παρουσιάζει τα έργα των φιλοσόφων, αποκωδικοποιώντας με ενάργεια τη μέθοδο και τη σχετική συλλογιστική ανάπτυξη των επιχειρημάτων, καθώς και η βοήθειά του σε εργασίες μου πάνω σε φιλοσοφικά κείμενα, συντέλεσαν στην ωρίμανση της σκέψης και της γραφής μου. Τον ευχαριστώ θερμά για την μεγάλη του προθυμία να με βοηθήσει. Πολλές ευχαριστίες οφείλω και στον καθηγητή κ. Διονύση Δρόσο για τις εύστοχες επισημάνσεις και την τιμή που μου κάνει να συμμετέχει στην τριμελή εξεταστική επιτροπή.

Εισαγωγή

Στην εργασία αυτή εξετάζεται το νόημα της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας με όλες τις δυνατές παραμέτρους που τη συνθέτουν και δίνουν τις ουσιαστικές συνιστώσες της θεμελίωσής της. Η έννοια *δημοκρατία*, πολλαπλώς διατυπωμένη, απαιτεί τον προσδιορισμό και τη σημασιολόγησή της, προκειμένου να αναδειχτούν τα διαφορετικά είδη δημοκρατίας και με αυτόν τον τρόπο να εντοπιστεί η σημαίνουσα διαφοροποίηση μεταξύ των διαφορετικών μορφών της. Η έννοια δημοκρατία είναι σημαντική όχι μόνο διότι αντιπροσωπεύει μια αξία, ανάμεσα σε άλλες, όπως η ελευθερία, η ισότητα και η δικαιοσύνη, αλλά διότι συνιστά την ειδοποιό αξία με βάση την οποία αναδεικνύονται οι διαφορετικοί σκοποί και στόχοι της εκπαίδευσης. Είναι η κατευθυντήρια γραμμή και βάση που καθορίζει τη σχέση ανάμεσα στα διάφορα κανονιστικά προτάγματα. Η δημοκρατία δεν προϋποθέτει απλώς συμφωνία πάνω σε διαφορετικές αξίες, αλλά μάλλον προτείνει έναν τρόπο συσχέτισης των αξιών μεταξύ τους και αναθέτει την επίλυση των αξιακών διαφορών στους συμμετέχοντες με έναν ανοιχτό πολιτικό διάλογο, οποίος υπόκειται σε συγκεκριμένες προϋποθέσεις που προστατεύουν τη μορφή του διαλόγου.¹

Η εργασία αυτή εξετάζοντας τις προϋποθέσεις και τις συνέπειες του δημοκρατικού πολιτεύματος, εντοπίζει το ιστορικό βάθος της σχετικής έννοιας της κυριαρχίας. Ο προσδιορισμός της λαϊκής κυριαρχίας ως πολιτικής αρχής θέτει αυτή τη δημοκρατική αρχή ως κατευθυντήριο πρόταγμα. Ο κυρίαρχος λαός λαμβάνει το πλήρες νόημά του μέσα από συγκεκριμένες πρακτικές της λαϊκής κυριαρχίας. Η ισότητα και η ελευθερία ως προϋποθέσεις της εύτακτης κοινωνίας μορφοποιούν το πολίτευμα της ρεπουμπλικανικής πολιτείας και διασφαλίζουν την ιδιότητα του πολίτη ως αναγκαία πολιτική ιδεολογία του.

Υπό την παραπάνω οπτική, είναι αναγκαία η στοιχειοθέτηση του πολιτικού ρεπουμπλικανισμού, εξετάζοντας τις παραδόσεις του που φτάνουν ως τη νεότεριότητα. Εδώ, διαπιστώνονται οι προϋποθέσεις με τις οποίες ένας λαός θεωρείται ελεύθερος και ζωντανός. Αναλύεται ένα από τα βασικά και θεμελιώδη προτάγματα της δημοκρατίας ως το καθεστώς το οποίο αναγνωρίζει την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας και καθιστά τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας κύρια αιτήματα όλων των ανθρώπων ως προς τα δικαιώματά τους.

¹H. Stuart & D. Held & A. McGrew. (2003). *Η νεωτερικότητα σήμερα: Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*. (Θ. Τσακίρης & Β. Τσακίρης, μτφ.). Αθήνα: Σαββάλας. σ. 70.

Συναφώς, προβάλλονται δύο κύριες διαφορετικές σημασίες της δημοκρατικής ιδέας υπό τη νεότερη έννοια. Πρόκειται για τις σημασίες που εδώ και χρόνια αναγνωρίζονται όλο και πιο ξεκάθαρα ως πολιτικά αντιπαρατιθέμενες. Η πρώτη είναι η ρεπουμπλικανική αντίληψη της συγκρότησης και ρύθμισης του κράτους, ενώ η δεύτερη, η νεοφιλελεύθερη αντίληψη ως σύγχρονη θεωρία της δημοκρατίας θεμελιώνεται σε αξιολογικές θέσεις που εντάσσονται σε ατομοκεντρικά και οικονομικά πλαίσια. Υποστηρίζεται ότι η οικονομική παγκοσμιοποίηση που συντελείται αποτελεί το δεσπόζον χαρακτηριστικό που απειλεί τη ρεπουμπλικανική πολιτεία, καθώς πάνω από τη μέριμνα για το κοινό αγαθό και την αναγνώριση των όποιων καθολικών αρχών θέτει τον συμψηφισμό των εξατομικευμένων συμφερόντων. Με αυτόν τον τρόπο, η παγκοσμιοποίηση της παραγωγής και των συναλλαγών αξιώνει την εξομοίωση των εθνικών πολιτισμών από τους παγκόσμιους μηχανισμούς της βιομηχανίας που μόνο κατ' όνομα είναι «πολιτιστική».²

Η θέση που προτείνει η εργασία αυτή είναι πως η αναγκαία σχέση δημοκρατίας και εκπαίδευσης συνιστά βασική προϋπόθεση για τη συγκρότηση και ανάπτυξη του δημοκρατικού πολιτεύματος. Η εκπαίδευση κατέχει καθοριστικό ρόλο για τη δημιουργία του δημοκρατικού πνεύματος μέσα στην πολιτεία, καθώς μορφοποιεί τους πολίτες της με τις αξίες που διαπνέεται, δηλαδή την ελευθερία, την ισότητα και την δικαιοσύνη ώστε με αυτό τον τρόπο να συγκροτηθεί ένα ηθικό και πολιτικό σώμα. Ταυτόχρονα, μόνο σε ένα τέτοιο δημοκρατικό πλαίσιο η εκπαίδευση μπορεί να λειτουργήσει ελεύθερα και ανιδιοτελώς, συμβάλλοντας στην διαμόρφωση της ηθικής και της πολιτικής συνείδησης των μελλοντικών ενεργών πολιτών.

Στο πρώτο κεφάλαιο ξεδιπλώνεται το αναγκαίο εύρος των δημοκρατικών θεωριών, επισημαίνοντας ιδιαίτερος εκείνες που άσκησαν μεγαλύτερη επίδραση και συγκρότησαν τη νεωτερική πολιτική σκέψη, αντίστοιχη με την εποχή και τις ανάγκες της. Διαπιστώνεται ότι οι περισσότερες από αυτές μοιράζονται ορισμένα κοινά αξιολογικά στοιχεία, όπως η ισότητα και η ελευθερία, η αυτοανάπτυξη, τα κοινά και ιδιωτικά συμφέροντα. Στο κεφάλαιο αυτό επιχειρείται η ανάλυση της έννοιας «δημοκρατία», δείχνοντας το εξ υπαρχής ηθικό πλεονέκτημά της σε σχέση με άλλα πολιτεύματα. Εδώ, αφενός, παρακολουθείται η πορεία της ρεπουμπλικανικής παράδοσης που έχει τις ρίζες της στην αθηναϊκή δημοκρατία με τις αμεσολειτουργικές διαδικασίες

²A. Renaut. (2007). *Τι είναι ένας ελεύθερος λαός;* (Παπαδημητρίου Γ., Μτφ) Αθήνα: Πόλις. σ. 12.

και φτάνει μέχρι τα σύγχρονα αντιπροσωπευτικά κοινοβούλια και, αφετέρου, αναλύεται η φιλελεύθερη παράδοση της οποίας απότοκος είναι η σύγχρονη οικονομική θεωρία του νεοφιλελευθερισμού, των ελεύθερων οικονομικών συναλλαγών και του ατόμου ως βασική αξία. Σκοπός του κεφαλαίου αυτού είναι η κατάδειξη της σταδιακής εξέλιξης των σύγχρονων θεωριών, των διαφοροποιήσεων αλλά και των κοινών χαρακτηριστικών τους, των μεταστροφών τους και, εν τέλει, η κατανόηση των ειδοποιητικών στοιχείων που τις θεμελιώνουν.

Στη συνέχεια, στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας επιχειρείται η ανατομία του ρεπουμπλικανισμού, αναλύοντας τα βασικά και λειτουργικά του μέρη από τα οποία αποτελείται και συντίθεται. Θέτοντας στο κέντρο την έννοια *Respublic*, μεταφερόμαστε αναδρομικά στην «πολιτεία» του Αριστοτέλη, ως ιδεώδη μορφή της λαϊκής κυριαρχίας, και ακολούθως στην «*Republique*» του Rousseau, ώστε να ανασυνθέσουμε την έννοια που τροφοδοτεί το επιχείρημα υπέρ της θέσης ότι «η ρεπουμπλικανική πολιτεία είναι η δικαιότερη μορφή διακυβέρνησης». Εκτιμάται ότι η ανάλυση αυτή είναι αναγκαία για να απαντηθεί το ερώτημα «ποιος είναι δίκαιο να κατέχει την πολιτική εξουσία;». Το κεφάλαιο αυτό ερευνά τον τρόπο με τον οποίο η ρεπουμπλικανική πολιτεία συστήνει το πολιτικό «γίνεσθαι», προσδιορίζει τους όρους συσχέτισής της με αυτό, και αρρύεται τα θεμέλια της από την κλασική αρχαιότητα ως την αντιπροσωπευτική δημοκρατία του Mill. Επομένως, η ανάλυση των θέσεων του ρεπουμπλικανισμού προϋποθέτουν τις πολιτικές θεωρίες των Αριστοτέλη, Rousseau και Mill, διότι συνθέτουν το συλλογιστικό τρόπο σκέψης και την επιχειρηματολογία που ακολουθείται από το ρεπουμπλικανικό επιχείρημα. Υποστηρίζεται ότι αιτήματα σχετικά με την ελευθερία, που βρίσκεται σε απόλυτη συσχέτιση με την ισότητα, τη δικαιοσύνη και την ιδιότητα του πολίτη, αναδεικνύουν μια διακυβέρνηση που διαθέτει συνειδητή πολιτική υπέρ του κοινού αγαθού ή του γενικού συμφέροντος. Δείχνεται ότι η ρεπουμπλικανική πολιτεία νοείται ως η συντεταγμένη κυβέρνηση ελεύθερων και ίσων πολιτών που επιχειρούν το κοινό αγαθό, ενώ ο πολίτης είναι ο πιο ζωντανός παράγων της συνεχούς διαβούλευσης μιας πολιτείας που προσπαθεί να βρει τρόπους ώστε να επιτύχει την ευημερία και την ευτυχία όλων των πολιτών που δεν νοούνται ως μεμονωμένοι συντελεστές της.

Το τρίτο κεφάλαιο εστιάζει το ενδιαφέρον του στη νεοφιλελεύθερη θεωρία η οποία συνιστά μια σύγχρονη αντίληψη για την κοινωνία ως οικονομική οντότητα και για τους πολίτες ως οικονομικούς δρώντες. Το επίκεντρο της θεωρίας του νεοφιλελευθερισμού εντοπίζεται στην ερμηνεία της κοινωνίας με όρους οικονομίας και

επιδιώκει, από την μία, την ελάχιστη ανάμειξη του κράτους στις ζωές των ατόμων και, από την άλλη, την επέκταση των ελευθεριών του ατόμου στο κοινωνικό πλαίσιο. Ο νεοφιλελευθερισμός υποστηρίζει γενικά ότι το κράτος επενεργεί παρασιτικά στις ζωές των ατόμων, γι' αυτό και πρέπει να περιορίζεται με τις λιγότερες δυνατές παρεμβάσεις στην οικονομία και στη κοινωνία. Συναφώς, στο κεφάλαιο αυτό αναλύονται τα συστατικά μέρη της θεωρίας αυτής που συλλαμβάνει τη δημοκρατία με σαφή διαφοροποίηση της από την ρεπουμπλικανική. Πρόκειται για μια σαφή αντίθεση στη ρεπουμπλικανική θεώρηση, που εκφράζει μια διαφορετική οπτική πάνω σε θέματα όπως οι συλλογικότητες, το άτομο, η οικονομία, η ελεύθερη αγορά και η δικαιοσύνη. Οι αντιλήψεις που αναλύονται για την στήριξη των επιχειρημάτων αυτής της θεωρίας αντλούνται κυρίως από η θεωρία του Nozick και συμπληρωματικά του Hayek. Ο μεθοδολογικός ατομισμός, η ελευθερία με την αρνητική σημασία, η επέκταση της ελεύθερης αγοράς, η δικαιοσύνη και τα όρια της κρατικής παρέμβασης συνθέτουν τη διαφορετική αντιμετώπιση και προσέγγιση της πραγματικότητας, η οποία δεν είναι δεοντοκρατική αλλά θεμελιωδώς ωφελμιστική και πραγματιστική.

Το τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο αφορά την εκπαίδευση και τους τρόπους σύνδεσης του δημοκρατικού πολιτεύματος με την ηθική παιδεία. Το ζήτημα που εξετάζεται είναι η σχέση της αξιολογίας που εμπεριέχει η ηθική της εκπαίδευσης με τη δημοκρατία. Εδώ επιδιώκεται η συσχέτιση των εννοιών ηθική αγωγή και ρεπουμπλικανική εκπαίδευση. Έτσι, στο πρώτο μέρος γίνεται λόγος για τους αξιακούς προσανατολισμούς της δημοκρατικής πολιτείας που επιτρέπει στα μέλη της να αναπτύξουν ηθικές αξίες. Υποστηρίζεται ότι η εκπαίδευση, ως καταλύτης στην καλλιέργεια και ανάπτυξη της ηθικής και εν τέλει πολιτικής κρίσης, προδιαμορφώνει έναν ενάρετο και ευσυνείδητο πολίτη ο οποίος αποτελεί ανεξάλειπτη αναγκαιότητα της δημοκρατίας. Η δημοκρατική διεργασία προϋποθέτει τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας, της δικαιοσύνης και της ηθικής ανάπτυξης και αυτό συντελείται με την συμμετοχή των διανοητικά και πρακτικά ενεργών υποκειμένων. Η δημοκρατική συμμετοχή των μαθητών στην εκπαιδευτική διαδικασία συμβάλλει στο να διαμορφωθεί ως πολίτης μιας υγιούς δημοκρατίας. Επομένως, η δημοκρατία χρειάζεται τον πεπαιδευμένο πολίτη για να διαμορφωθεί ως ευήμερουσα πολιτεία. Παράλληλα, η εκπαίδευση αν δεν είναι δημοκρατική, δεν μπορεί να λειτουργήσει ελεύθερα, πολυπρισματικά και δεσμευτικά ως προς τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας, της δημοκρατίας και της δικαιοσύνης. Στο τελευταίο κεφάλαιο αξιοποιούνται ορισμένες

παιδαγωγικές απόψεις των Αριστοτέλη, Rousseau και Mill, οι οποίες επιδρούν και συμβάλλουν στα σύγχρονα πρότυπα μάθησης. Η ανάπτυξη ηθικών και ελεύθερων υποκειμένων είναι μέλημα εκείνης της εκπαίδευσης η οποία οραματίζεται μια ουσιαστικά δημοκρατική κοινωνία και εργάζεται σθεναρά για την αναγκαιότητά της.

Κεφάλαιο πρώτο

Μοντέλα Δημοκρατίας

Η δημοκρατία ως νομιμοποιημένη μορφή κυριαρχίας των πολιτών είναι ο πλέον αποδεκτός και δικαιοκρατικός τρόπος άσκησης της εξουσίας. Αυτή η εξουσία προέρχεται από τον λαό, ασκείται από αυτόν ή μέσω των αντιπροσώπων του και εξυπηρετεί τα συμφέροντά του. Ωστόσο, παρατηρείται ότι υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι εννόησης του προτάγματος της δημοκρατίας, με βάση τους οποίους διατυπώνεται πληθώρα θεωριών. Οι θεωρίες αυτές διαφέρουν ως προς τη δομή τις προϋποθέσεις εδραίωσής τους, καθώς επίσης τις συνέπειες τους και την αντιμετώπιση των ειδικών πολιτικών προβλημάτων.³ Από την άλλη, αυτό που μοιράζονται είναι ορισμένες θεμελιακές αξίες ή αρετές, όπως είναι η ισότητα, η ελευθερία, το κοινό συμφέρον, η αυτοανάπτυξη, η ικανοποίηση αναγκών, η αποτελεσματικότητα των αποφάσεων και η αντιμετώπιση των ιδιωτικών συμφερόντων.⁴

Σκοπός του κεφαλαίου είναι να περιγράψει ορισμένες από τις κλασικές θεωρίες που διατυπώθηκαν στην αρχαιότητα, αλλά κυρίως στη νεότερη σκέψη η οποία έθεσε νέους όρους και προϋποθέσεις εφαρμογής του δημοκρατικού πολιτεύματος. Κρίνεται σκόπιμο να επισημανθεί ότι για το κεφάλαιο αυτό επιλέγονται ορισμένες μόνον μορφές δημοκρατίας από τις τόσες παραλλαγές τους, καθώς εκτιμάται ότι οι συγκεκριμένες θεωρίες άσκησαν τη μεγαλύτερη επίδραση τόσο στην πολιτική θεωρία της κυριαρχίας και της νομιμοποίησης της εξουσίας, όσο και στην ίδια την πολιτειακή πραγματικότητα.

1.1 Άμεση δημοκρατία

Σύμφωνα με την αριστοτελική θεωρία, η δημοκρατία είναι η κυριαρχία των πολλών και διαφέρει από την μοναρχία ή την τυραννία ή την αριστοκρατία και την ολιγαρχία. Η πραγματική δημοκρατία (που στη θεωρία του Αριστοτέλη είναι παρέκκλιση) ορίζεται ως η εξουσία που ασκούν οι ελεύθεροι και οι φτωχοί, οι οποίοι είναι περισσότεροι και

³G.M. Schmidt (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Ε. Δεκαβάλλα, μτφ). Αθήνα: Σαββάλας, σσ. 19-21.

⁴Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ). Αθήνα: Στάχυ, σ 17.

αξιοποιούν την κατάσταση αυτή προς όφελός τους.⁵ Το ουσιαστικό νόημα της δημοκρατίας στην πολιτειακή θεωρία του Αριστοτέλη εκφράζεται από τον διττό όρο που έχει η έννοια «πολιτεία». Πρόκειται για το πολίτευμα ως τρόπο οργάνωσης αυτών που κατοικούν την πόλη και ταυτόχρονα πρόκειται για την ιδεώδη μορφή του άριστου πολιτεύματος. Η δημοκρατία χρησιμοποιείται για να δηλώσει μία από τις δύο παραλλαγές του λαϊκού πολιτεύματος, τη σαθρή παραλλαγή, σε αντίθεση με την «κανονική» για την οποία χρησιμοποιεί τον όρο «πολιτεία».⁶

Η αριστοτελική συλλογιστική πορεία εκκινεί την απάντηση στο ερώτημα «τι είδους ποιότητα είναι το πολίτευμα;» από την αναγκαιότητα ορισμού της έννοιας *πόλη*, ενώ, στη συνέχεια, ακολουθώντας την αναλυτική μέθοδο, ορίζει την έννοια *πολίτης*, μιας και η πόλη ανήκει στις σύνθετες έννοιες και είναι ένα πλήθος πολιτών. Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης, αφού διατυπώνει ορισμένες θέσεις του πάνω σε ζητήματα διαχείρισης της πόλης, προχωρά στη διάκριση των πολιτευμάτων, στα ορθά και στις παρεκτροπές τους, με δύο βασικά κριτήρια. Πρώτον, θέτει το αριθμητικό κριτήριο σχετικά με τον αριθμό των κυβερνώντων και, δεύτερον, θέτει το αξιολογικά ανώτερο κριτήριο που ελέγχει σε τίνοος το συμφέρον στοχεύει η διακυβέρνηση.

Μέσα στο πλαίσιο αυτό, διακρίνεται η μοναρχία από την τυραννία, η αριστοκρατία από την ολιγαρχία και η πολιτεία από την δημοκρατία. Γιατί όμως ασκείται έντονη κριτική από τον Αριστοτέλη στη δημοκρατία, ενώ εγκωμιάζεται ως ιδανική μορφή πολιτειακής συνύπαρξης η *πολιτεία*; Η δημοκρατία επικρίνεται καθότι το «να ζει κανείς όπως θέλει» είναι υπερβολικά ανεξέλεγκτο για δύο λόγους. Αρχικά, η επιθυμία «να ζει κανείς όπως θέλει» εμπερικλείει τον κίνδυνο να ζει κάποιος άνομα, καθιστώντας τη δημοκρατία ως νέα τυραννία, όπου οι πράξεις του δήμου δεν ελέγχονται και η λαϊκή συνέλευση αποφασίζει για τα πάντα και μάλιστα ως εάν να μην υπάρχει κάτι απαραβίαστο. Ο Αριστοτέλης, βέβαια, δίνει μια θετική σημασία στην ελευθερία, εφόσον ελεύθερα όντα μέσα στην πόλη δεν είναι αυτά που αφήνονται να τα παρασύρει η τυχαία παρόρμηση πέφτοντας σε ατομικές παραπλανήσεις, αλλά όσα όντα διέπονται στη πράξη τους από κανόνες και από τους νόμους του δήμου. Ωστόσο, στην αριστοτελική θέση αυτή ενυπάρχει και το νόημα της αρνητικής ελευθερίας, καθώς ο πολίτης διασφαλίζει το δικαίωμά του να ζει όπως θέλει, σε αντίθεση με τους δούλους που είναι αναγκασμένοι να

⁵ G.M. Schmidt. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Ε. Δεκαβάλλα, μτφ). Αθήνα: Σαββάλας, σ. 37.

⁶ F. Wolff. (1995). *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*. (Πετρόπουλος Ν. Κ., μτφ.). Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου - Μ. Καρδαμίτσα, σ. 137.

ζουν όπως δεν θέλουν. Στην πόλη οι ελεύθεροι άνθρωποι είναι μέλη της πολιτείας, σύμφωνα με τους κανόνες της ολότητας που οργανώνει τις μεταξύ τους σχέσεις.⁷ Η θεμελιώδης αρχή της συναίνεσης στη συγκρότησή της είναι η συγκατάθεση των κυριαρχούμενων. Οι κακές κυβερνήσεις είναι οι δεσποτικές, ενώ οι καλές κυβερνήσεις προωθούν το γενικό καλό μέσω της συγκατάθεσης του λαού, διότι η συγκατάθεση προϋποτίθεται για μια κοινωνία συγκροτημένη από ελεύθερους ανθρώπους.⁸

Επομένως, μέσα στην «πολιτεία» του σταγειρίτη φιλόσοφου ενυπάρχουν οι όροι και οι προϋποθέσεις της πολιτειακής οργάνωσης για την εσωτερική της διάρθρωση και λειτουργία. Η πλήρης ισορροπία μεταξύ των όρων της ελευθερίας και της ισότητας αποτελεί τη βάση των προϋποθέσεων εφαρμογής της πολιτειακής δημοκρατίας, ορίζοντας τον πολίτη ως μέρος της συμμετοχής στην πολιτική οργάνωση, ως ζωντανό στοιχείο της διαβούλευσης. Πάντως, όπως σημειώνεται, η ελευθερία είναι το πρώτο τεκμήριο δημοκρατίας και πραγματώνεται τη στιγμή της εφαρμογής του «εν μέρει άρχεσθαι και άρχειν», όπου κάθε πολίτης γίνεται τότε άρχοντας και τότε αρχόμενος, συμμετέχοντας με ισότιμο τρόπο στο δικαίωμα της ψήφου και στις αποφάσεις της πλειοψηφίας, στις οποίες και πειθαρχεί.⁹

Η συζήτηση περί άμεσης δημοκρατίας διατυπώνεται πολύ αργότερα στη νεότεριότητα με ριζοσπαστικό τρόπο στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* (1762) του Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), έργο που γράφεται σε μια περίοδο κατά την οποία κυοφορείται η Γαλλική Επανάσταση και κορυφώνεται η κριτική κατά της απολυταρχίας και του Ancien Regime.¹⁰ Ο Rousseau, ως απόγονος και συνεχιστής της πολιτειακής θεώρησης του Αριστοτέλη, προχωρά στην ανασύνθεση της δικής του Republic, αντίστοιχης της πολιτείας του προκατόχου του. Σε αυτήν, μπορούμε να αναγνωρίσουμε στοιχεία συνέχειας τόσο από την αθηναϊκή δημοκρατία όσο και από τη ρωμαϊκή.

Η συλλογιστική πορεία του Rousseau αφορά στο γενικότερο σκοπό της πραγματείας του που επιζητεί έναν κανόνα δίκαιης και ασφαλούς διακυβέρνησης, ώστε να μην υφίσταται καμιά διάσταση ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την ωφελιμότητα.¹¹ Εκκινεί αναζητώντας το δίκαιο ώστε αυτό ταυτόχρονα να είναι και ωφέλιμο, καθώς οι δύο αυτές

⁷Ο.π., σσ. 139-140.

⁸A. R. M. Murray (2010). *An Introduction to Political Philosophy*. London: Routledge. p.42.

⁹G.M. Schmidt. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Ε. Δεκαβάλλα, μτφ). Αθήνα: Σαββάλας. σ. 38.

¹⁰T. Hobbes, J. Locke, J.- J. Rousseau, I. Kant, & F. Hegel (2005). *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*. (Α. Μανόλης και Θ. Γκιούρας, μτφ.). Αθήνα: Σαββάλας - Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα. σ. 28.

¹¹Ο.π., σ. 29.

έννοιες δεν μπορούν να αντιφάσκουν αλλά να συνυπάρχουν, οδηγώντας σε μια δίκαιη και ωφέλιμη πολιτική συνύπαρξη των πολιτών. Ακολουθώντας τη μέθοδο του κοινωνικού συμβολαίου, ο Rousseau περιγράφει την πρότερη του κοινωνικού συμβολαίου «φυσική κατάσταση» ως υποθετική κατάσταση, την οποία οι άνθρωποι αποφασίζουν να εγκαταλείψουν χάριν της πολιτικής οργάνωσης. Η μετάβαση αυτή που συντελείται μέσω του κοινωνικού συμβολαίου συνιστά σημαντικό αξιακό αναβαθμό της ανθρωπολογικής φύσης του ανθρώπου. Χάρη στη «καινούργια» φύση του ο άνθρωπος διατηρεί την ελευθερία που είχε στη φυσική κατάσταση με τρόπο δίκαιο και ισότιμο για όλα τα μέλη της κοινωνίας.

Τώρα, ο Rousseau θέτει στο επίκεντρο της Republique τον λαό, με τη συστατική αρχή ότι οι υποθέσεις του κράτους εντάσσονται στις υποθέσεις των πολιτών. Η συνετή άσκηση της εξουσίας από τους πολίτες είναι ο μοναδικός νόμιμος τρόπος διατήρησης της ελευθερίας. Ο πολίτης πρέπει να δεσμεύεται από την «ανώτερη διεύθυνση της γενικής βούλησης» και τη δημόσια παραγόμενη αντίληψη του «κοινού αγαθού».¹² Η Republique είναι η ιδέα της νομιμοποιημένης εξουσίας του λαού και αποτελεί το ηθικό σώμα που εκπροσωπείται από τη γενική βούληση. Ουσιαστικά, η σύλληψη αυτή επιδιώκει να εξασφαλίσει την πολιτική ισότητα και την λαϊκή κυριαρχία. Ο Rousseau είναι ο κατεξοχήν θεωρητικός εκφραστής της λαϊκής κυριαρχίας, της οποίας θεμέλιο είναι η πολιτική ισότητα των μελών του συλλογικού σώματος, η ισομερής δηλαδή κατανομή της πολιτικής ισχύος.¹³

Όμως, ο ελβετός φιλόσοφος ασκεί έντονη κριτική στο αντιπροσωπευτικό σύστημα, καθώς θεωρεί ότι αυτό δεν στηρίζει την ύψιστη αξιακή ιδιότητα του ανθρώπου, το να είναι δηλαδή πολίτης μιας επικράτειας, να μετέχει στη διαμόρφωση της γενικής βούλησης και να επιδίδεται στην άσκηση του δικαιώματος του να κυριαρχείται από τον νόμο. Η αντιπροσώπευση δεν μπορεί να εκφράζει τη γενική βούληση και τίθεται ως εμπόδιο για την πραγματική λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Εμπόδιο καθίστανται και οι σωματειακές ενώσεις που διασπούν τη γενική βούληση. Γι' αυτό και φρονεί ότι η γενική βούληση ουσιαστικά πραγματώνεται κατά την συμμετοχή των πολιτών στις νομοθετικές εργασίες και, εν γένει, στις αποφάσεις του πολιτικού σώματος.

¹²Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 84.

¹³Μ. Π. Κιτρομηλίδης. (2000). *Νεότερη πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας, σ. 63.

Σε αυτό θα επιβοηθούσε το μικρό μέγεθος των κρατών, αντίστοιχο του αρχαίου ελληνικού προτύπου.¹⁴

Όταν αργότερα ο Marx θα αναφερθεί στη δημοκρατία, δεν θα τη νοήσει ως κατάσταση ή διαδικασία θεσμικής οργάνωσης, αλλά ως μορφή και μέσο μιας ιστορικά αναγκαίας μετάβασης σε μια ιδανική αταξική κοινωνία. Στον Marx η θεώρηση της δημοκρατίας αποσκοπεί στην ανάδειξη του επαναστατικού εργατικού κινήματος ως μορφής πολιτικής κυριαρχίας. Η νίκη του εργατικού κινήματος θα οδηγήσει στην τελική ιδανική κατάσταση της κοινωνίας, που είναι και το τέλος της ιστορίας, το αναγκαίο τέλος της, ο κομμουνισμός.¹⁵ Ασφαλώς, η δημοκρατία είναι το μόνο καθεστώς που έλκει την καταγωγή του και οφείλει τη διαμόρφωσή του στο λαό. Ο Marx επισημαίνει ότι μόνο στη δημοκρατία το κράτος είναι πραγματικά η αντικειμενοποίηση της αυθεντικής κοινωνικής φύσης του ανθρώπου. Επιπλέον, μόνο στη δημοκρατία ο λαός μετέχει πλήρως στην πολιτική ζωή και αυτό γίνεται μέσω του εκλογικού δικαιώματος. Με το γενικό εκλογικό δικαίωμα υπερβαίνεται ο δυισμός του πολιτικού κράτους και της αστικής κοινωνίας. Η άσκηση του γενικού εκλογικού δικαιώματος μπορεί να καταργήσει τόσο την αστική κοινωνία όσο και το κράτος σφαίρα.¹⁶

Με βάση αυτή τη σκόπευση, ο Marx, το 1843, στην *Κριτική της Εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου*, συντάσσεται με μια μορφή δημοκρατίας που προσομοιάζει με ρεπουμπλικανική φάση της Γαλλικής Επανάστασης του 1789. Την χαρακτηρίζει ως γνήσια αυτοδιάθεση του λαού ως προς το «περιεχόμενο και τη μορφή» της και το σύνταγμά της ως «ελεύθερο προϊόν του ανθρώπου». Στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* (1848), ο Marx και ο Engels εισάγουν μια επαναστατική οπτική της δημοκρατίας: «Η ανάδειξη του προλεταριάτου σε κυρίαρχη τάξη» είναι τώρα ο ορισμός και προορισμός της δημοκρατίας. Η αληθινή ελευθερία και η αληθινή ισότητα μπορούν να πραγματοποιηθούν μόνο με την υπέρβαση του καπιταλισμού. Γιατί ο πυρήνας της πολιτικής δεν είναι τίποτε άλλο παρά ταξική πολιτική η οποία βασίζεται σε αντικρουόμενα συμφέροντα, ενώ το κράτος ως όργανο της ταξικής κυριαρχίας της αστικής τάξης και το πολιτειακό καθεστώς ως περίβλημα καλύπτουν ανεπαρκώς τον μηχανισμό της ταξικής εξουσίας.¹⁷

¹⁴Murray A. R. M. (2010). *An Introduction to Political Philosophy*. England: Routledge. p. 89.

¹⁵G.M. Schmidt. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Ε. Δεκαβάλλα, μτφ). Αθήνα: Σαββάλας, σσ. 180-181.

¹⁶Γ. Πλάγγεσης. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press. σ. 410.

¹⁷Ο.π., σσ. 180-181.

Η δημοκρατία για τον Marx και τον Engels είναι μια προλεταριακή δημοκρατία και βρίσκεται ανάμεσα στο καπιταλισμό, ο οποίος πρέπει να ξεπεραστεί, και τον κομμουνισμό, όπου πρέπει να μεταβεί ως ιστορική αναγκαιότητα. Η αντίληψη αυτή περί δημοκρατίας επηρεάζεται από την εμπειρία της Παρισινής Κομμούνας. Στην *Κριτική του προγράμματος της Gotha* (1875), ο Marx χαρακτηρίζει την Παρισινή Κομμούνα ως επαναστατική δικτατορία του προλεταριάτου, συνιστώντας μεταβατική περίοδο μεταξύ της καπιταλιστικής και της κομμουνιστικής κοινωνίας. Ο λόγος που χαρακτηρίζεται η Κομμούνα επαναστατική δεν αφορά μόνο τις δομές της, που είναι η άμεση δημοκρατία και η συγχώνευση των κρατικών εξουσιών, αλλά και τον μη ευδιάκριτο διαχωρισμό και την κατανομή των εξουσιών αυτών.¹⁸

Η θεωρία του Marx για τη δημοκρατία χαρακτηρίζεται επαναστατική, αλλά παρουσιάζει ένα σημαντικό μειονέκτημα. Η δημόσια εξουσία, όπως εννοείται από την άμεση επαναστατική θεωρία, δρα χωρίς περιορισμούς, γεγονός που μπορεί, με ανεξέλεγκτο τρόπο, να οδηγήσει προς τον ολοκληρωτισμό της κρατικής εξουσίας, φαινόμενο που γεννά με τη σειρά του σοβαρά ερωτήματα.

1.2 Η ανάπτυξη της προστατευτικής δημοκρατίας

Το μοντέλο της προστατευτικής δημοκρατίας¹⁹ αρχίζει να συλλαμβάνεται την περίοδο που αναδύονται οι δύο βασικές παραδόσεις της πολιτικής σκέψης, οι οποίες συζητούνται έως σήμερα. Πρόκειται για τη *ρεπουμπλικανική* παράδοση με κύριο εκφραστή της τον Niccolo Machavelli (1469-1527) και τη *φιλελεύθερη* παράδοση που εγκαινιάζει το συγγραφικό έργο των Thomas Hobbes (1588-1679) και John Locke (1632-1704). Το μοντέλο της προστατευτικής δημοκρατίας επηρεάζεται και συντίθεται παράλληλα και από τις δύο παραδόσεις στις οποίες, αργότερα, προστίθενται οι θέσεις των Charles-Louis de Secondat, Baronde La Brède et de Montesquieu (1689-1755), Jeremy Bentham (1748-1832) και John Stuart Mill (1806-1873), οι οποίες το ολοκληρώνουν ως πολιτική θεωρία της κυριαρχίας.

¹⁸Ο.π., σσ. 182-185.

¹⁹ Σύμφωνα με το παραπάνω μοντέλο δημοκρατίας, οι πολίτες χρειάζονται προστασία από τους κυβερνώντες, καθώς και ο ένας από τον άλλον, ώστε να διασφαλίζεται ότι αυτοί που κυβερνούν θα προωθούν μια πολιτική που θα εναρμονίζεται με τα συμφέροντα των πολιτών ως σύνολο. Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ, σ. 78.

Ειδικότερα, ο Machiavelli στα έργα του, *Ηγεμών* (1513) και *Διατριβές πάνω στην πρώτη δεκάδα του Τίτου Λίβιου* (1531) επιδιώκει να ισορροπήσει τη σχέση ανάμεσα στην εξουσία του κράτους και τις εξουσίες του πολίτη, διακρίνοντας τις σημαντικότερες μορφές κυβέρνησης που είναι η μοναρχία, η αριστοκρατία και η δημοκρατία. Στηριζόμενος στις θεωρίες των Πλάτωνα και Αριστοτέλη, ο Machiavelli υποστηρίζει ότι κάθε μορφή διακυβέρνησης διέπεται από τη περίοδο μιας θετικής ανάπτυξης, ενώ στη συνέχεια εκφυλίζεται. Η μοναρχία εκφυλίζεται σε τυραννία, η αριστοκρατία σε ολιγαρχία και η δημοκρατία σε αναρχία, η οποία ακολούθως ανατρέπεται και πάλι προς όφελος της δημοκρατίας. Γι' αυτό και η πολιτική λύση που δίνει είναι μια κυβέρνηση, η οποία συνδυάζει στοιχεία από τη μοναρχία, την αριστοκρατία και τη δημοκρατία.

Με αυτό τον τρόπο, μια «μικτή κυβέρνηση» μπορεί να εξουδετερώσει τα μειονεκτήματα των ιδιαίτερων συνταγματικών μορφών και είναι σε θέση να ικανοποιήσει τα συμφέροντα των ανταγωνιστικών κοινωνικών ομάδων, ειδικά μεταξύ πλουσίων και φτωχών. Έτσι, επιτυγχάνεται η συναίνεση μεταξύ των κοινωνικών ομάδων, ενώ η σύγκρουση και η διαφωνία αποτελούν τη βάση της ελευθερίας. Γενικά, ο σταγειρίτης φιλόσοφος είχε θεωρήσει ότι υπάρχει μια συγκεκριμένη «συνταγή» για να οργανωθεί πολιτικά μια κοινωνία, ούτε ένα υπερβατικό θεόσταλτο σχέδιο για την οργάνωση της πολιτικής ζωής, αλλά η ίδια η πολιτική έχει το χρέος να επιφέρει την τάξη στον κόσμο.²⁰

Σε τι συνίσταται, επομένως, η εξέλιξη της φιλελεύθερης συνταγματικής παράδοσης που μετέβαλε τις συνθήκες της ευρωπαϊκής και αμερικανικής πολιτικής; Η έννοια του κλασικού φιλελευθερισμού (liberalism) σχετίζεται με την αξία της ελευθερίας, της δυνατότητας της επιλογής, του ορθού λόγου και της ανοχής, σε αντίθεση με την τυραννία και το απολυταρχικό σύστημα. Κύρια επιδίωξή του φιλελευθερισμού είναι να περιορίσει την εξουσία του κράτους και να προσδιορίσει μια ιδιωτική σφαίρα, ανεξάρτητα από την κρατική δραστηριότητα. Ακόμα, συνδέεται με την επιταγή ότι τα άτομα πρέπει να είναι ελεύθερα να ακολουθούν τις προσωπικές τους προτιμήσεις στο θρησκευτικό, οικονομικό και πολιτικό πεδίο και, ευρύτερα, σε οτιδήποτε καθορίζει την καθημερινή ζωή. Βασική προβληματική της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας είναι να καταφέρει να συμβιβάσει το κράτος που χαρακτηρίζεται από την αυστηρά νομική οριοθετημένη δομή εξουσίας, με μια νέα αντίληψη για τα δικαιώματα, τις υποχρεώσεις και τα καθήκοντα των πολιτών. Έτσι,

²⁰Ο.π., σσ. 54-55.

στο μοντέλο αυτό της προστατευτικής δημοκρατίας τονίζεται η αξία των δημοκρατικών θεσμών ώστε να κατοχυρωθούν οι κυβερνώμενοι από την τυραννία του κράτους.²¹

Στην πολιτική θεωρία του Thomas Hobbes (1588-1679), όπως αυτή διατυπώνεται στο έργο του *Λεβιάθαν* (1651), δεσπόζουσα είναι η αντίληψη ότι η κοινωνία αποτελείται από άτομα, τα οποία είναι ίσα μεταξύ τους εκ φύσεως και αποσκοπούν στη συσσώρευση ολοένα και περισσότερης δύναμης προκειμένου να επιβιώσουν. Ο σκοπός των ατόμων εγγράφεται στη φύση τους και αποτελεί τη γενική τους κλίση, η οποία θεμελιώνεται στα πάθη τους. Τα άτομα οδηγούνται συνεχώς σε ακατάπαυστες συγκρούσεις μεταξύ τους, με αποτέλεσμα τον αμοιβαίο αφανισμό τους.²²

Στον φυσικό άνθρωπο, σύμφωνα με τον άγγλο φιλόσοφο, η ειρηνική συνύπαρξη με τους άλλους είναι η προϋπόθεση για την επιβίωσή τους, ενώ και ο πόλεμος φαίνεται να είναι πολύ πιο φυσικό καθεστώς για τους ανθρώπους. Προκειμένου να αποφευχθεί ο φόβος του βίαιου θανάτου και να μετριαστεί η αχαλίνωτη επιθυμία των ανθρώπων για εξουσία, η μόνη λύση είναι η εγκατάλειψη της φυσικής κατάστασης και η είσοδος σε μία νέα μορφή ζωής και τάξης. Η ιδέα της φυσικής κατάστασης αποτελεί ουσιαστικά ένα μεθοδολογικό εύρημα, μια υποθετική και φανταστική σύλληψη και δεν πρόκειται για μια ιστορικά διαπιστωμένη πραγματικότητα.²³

Στη νέα κατάσταση όλοι εκχωρούν ολόκληρη τη δύναμη και την ισχύ τους σε έναν άνθρωπο ή σε μία συνέλευση ανθρώπων, όπου είναι δυνατή, με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, η αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία. Η κοινή βούληση είναι κάτι παραπάνω από συγκατάθεση ή συμφωνία, διότι πρόκειται για ενοποίηση όλων σε ένα και το αυτό πρόσωπο, μέσω της σύμβασης κάθε ανθρώπου με κάθε άλλον άνθρωπο και μάλιστα με τρόπο σαν να έλεγε ο ένας στον άλλον: «Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι, υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και συ το ίδιο το δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του κατά τον ίδιο τρόπο». Το πλήθος που νομιμοποιείται με αυτόν τον τρόπο ονομάζεται πολιτική κοινότητα.²⁴

²¹Nt. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σσ. 51-53.

²²T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, & F. Hegel. (2005). *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*. (Α. Μανόλης & Θ. Γκιούρας, μτφ.). Αθήνα: Σαββάλας - Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα. σ. 18.

²³Α. Στυλιανού. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*. Αθήνα: Πόλις. σσ. 94-97.

²⁴Α. Α. Χρύσης. (2002). *Εισαγωγή στην κοινωνική φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*. Αθήνα: Κριτική. σσ. 259.

Μεταβιβάζοντας το σύνολο το δικαιωμάτων τους σε κάποια αρχή, τα άτομα αφήνουν οριστικά πίσω τους τη φυσική κατάσταση και εισέρχονται στην πολιτική κοινωνία. Δεν πρόκειται για μια απλή παραίτηση από ένα δικαίωμα, αλλά για μεταβίβαση δικαιώματος. Το εν λόγω δικαίωμα δεν μεταβιβάζεται στο έτερο συμβαλλόμενο μέρος, αλλά σε κάποιον τρίτο, που δεν μετέχει στο συμβόλαιο. Αυτό το τρίτο μέρος ονομάζεται άρχων ή κυρίαρχος.²⁵ Ο ηγεμών, που μπορεί να είναι πρόσωπο ή θεσμός, αντλεί την εξουσία του από την ισχύ του και ταυτίζεται με το κράτος. Χαρακτηρίζεται ως κυρίαρχος (sovereign) και απόλυτος (absolute), δηλαδή «ελέω Θεού» ηγεμόνας. Οι πολίτες του οφείλουν τα πάντα, ενώ αυτός τίποτα, αφού τους έσωσε από την «αναρχία» και τους παρέχει ασφάλεια.²⁶ Πρόκειται για ένα συμβόλαιο θεμελίωσης της κοινωνίας και ένα συμβόλαιο υποταγής των υπηκόων στον ηγεμόνα.

Η θέση του Hobbes είναι ιδιαίτερα σημαντική για τη φιλελεύθερη παράδοση, αν και η θεωρία του διαθέτει φιλελεύθερα και αντιφιλελεύθερα στοιχεία. Ωστόσο, ο ίδιος προσπάθησε να υπερασπιστεί μια σφαίρα ιδιωτική για το άτομο και ελεύθερη από την κρατική παρέμβαση, δίνοντας ώθηση στο εμπόριο, στις αγορές, στις συναλλαγές, στη πατριαρχική οικογένεια και στην κοινωνία των πολιτών.

Ο Locke στο έργο του *Πραγματεία του περί διακυβερνήσεως* (1689) αποτέλεσε το μανιφέστο της εποχής της «Ένδοξης Επανάστασης» του 1688. Όπως ακριβώς και στη θεωρία του Hobbes, ο Locke, πριν προβεί σε περιγραφές της φυσικής κατάστασης, κάνει κάποιες ανθρωπολογικές παρατηρήσεις. Στη λοκιανή φυσική κατάσταση, ο άνθρωπος υπολογίζεται ως ένα έλλογο και νοήμον υποκείμενο, ενώ διέπεται από τον φυσικό νόμο, την ελευθερία και ειρηνική συνύπαρξη. Ωστόσο, στον Locke συναντούμε μια διαφορετική αντίληψη για τον άνθρωπο, που απέχει από τα χομπσιανά ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά, που είναι κατά βάση φυσιολογικά χαρακτηριστικά.²⁷ Ο Locke περιγράφει τον φυσικό βίο ως μια κατάσταση απόλυτης ελευθερίας, κατά την οποία οι άνθρωποι μπορούν να λαμβάνουν αποφάσεις και να καθορίζουν τις επιλογές τους με δική τους πρωτοβουλία.

Η αξία της ελευθερίας και της ισότητας είναι θεμελιωμένες στο φυσικό δίκαιο και με αυτό τον τρόπο συγκροτούν το αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης, καθώς, εάν δεν

²⁵Ο.π., σ. 114.

²⁶Ι. Η. Κουσκουβέλης. (1997). *Εισαγωγή στην πολιτική επιστήμη και τη θεωρία της πολιτικής*. Αθήνα: Παπαζήση, σ. 214.

²⁷T. Hobbes, J. Locke, J.- J. Rousseau, I. Kant, & F. Hegel. (2005). *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*. (Α. Μανόλης & Θ. Γκιούρας, μτφ.). Αθήνα: Σαββάλας - Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σσ. 24-25.

ληφθούν υπόψη, η συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας θα είναι ημαρτημένη και η θεωρία της πολιτικής απολογητική. Προκειμένου να υπάρξει η πολιτική κοινωνία, η εξουσία πρέπει με κάποιο τρόπο να εγγυηθεί τα φυσικά δικαιώματα των πολιτών και κυρίως αυτό της ιδιοκτησίας. Η συνένωση επομένως των πολιτών σε ένα σώμα έχει ως στόχο τη θέσπιση και την αποτελεσματική λειτουργία ενός συστήματος απονομής δικαιοσύνης: Όπου ένας αριθμός ανθρώπων συνενώνεται με αυτόν τον τρόπο σε μια κοινωνία, ούτως ώστε να εγκαταλείψουν όλοι την εξουσία εκτέλεσης του νόμου της φύσης και να την αναθέσουν στο κοινό, εκεί μόνο υπάρχει η πολιτική κοινωνία.²⁸ Βασικό στοιχείο της προβληματικής του, σε αντίθεση με τον Hobbes, είναι η διαρκής συναίνεση της πλειοψηφίας των συμβαλλόμενων ατόμων, όχι μόνο για τη διατήρηση και τη λειτουργία της πολιτικής κοινωνίας, αλλά και για τη νόμιμη διακυβέρνησή της.²⁹

Κατά τον Locke, η πολιτική δραστηριότητα επιδιώκει να εξασφαλίσει τις προϋποθέσεις ελευθερίας και να κατοχυρώσει τα ιδιωτικά συμφέροντα ώστε να εκπληρώνονται μέσα στη κοινωνία των πολιτών. Επισημαίνει ότι η ιδιότητα τού να είναι κανείς μέλος μια κοινότητας, δηλαδή η ιδιότητα του ως πολίτη, προσφέρει στο άτομο ευθύνες και δικαιώματα καθήκοντα, εξουσίες, περιορισμούς και ελευθερίες. Η άποψη ότι το κράτος οφείλει την ύπαρξή του στην αναγκαιότητα της διασφάλισης των δικαιωμάτων και των ελευθεριών των πολιτών, οι οποίοι και είναι οι καταλληλότεροι να αποφασίσουν για τα δικαιώματά τους, καθίσταται από τις πιο κεντρικές στην ιστορία του ευρωπαϊκού φιλελευθερισμού. Εξαιτίας των παραπάνω, οι θέσεις του Locke αποτέλεσαν τη βάση των αντιπροσωπευτικών κυβερνήσεων με λαϊκή βάση.³⁰

Από την άλλη, η βασική επιδίωξη του Montesquieu ήταν να διασφαλίσει ένα αντιπροσωπευτικό καθεστώς, προσανατολισμένο στην ελευθερία και ικανό να περιορίσει την διαφθορά και τα μονοπώλια των προνομίων. Υποστηρίζει μια συνταγματική κυβέρνηση η οποία θα εγγυάται τα δικαιώματα των ατόμων και θεωρεί ότι τα άτομα πρέπει να απελευθερωθούν και να αναπτύξουν τις ικανότητές μέσα στη κοινωνία. Ο Montesquieu χρησιμοποιεί τις θέσεις των προκατόχων του σε ό,τι αφορά τη διάκριση των εξουσιών και τη μικτή κυβέρνηση και τις καθιστά το επίκεντρο της πολιτικής θεωρίας του. Το κράτος πρέπει να οργανώνεται με τέτοιο τρόπο ώστε να εκπροσωπεί τα

²⁸ Α. Στυλιανού. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου από τον Grotius στον Ρουσσώ*. Αθήνα: Πόλις, σσ. 146-147.

²⁹ Α. Α. Χρύσης. (2002). *Εισαγωγή στην κοινωνική φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*. Αθήνα: Κριτική. σ. 259.

³⁰ Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 63.

συμφέροντα των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων. Το «μικτό καθεστώς» καταφέρνει να εξισορροπεί τη μοναρχία, την αριστοκρατία και τη δημοκρατία. Χωρίς την πρακτική αυτή, ο νόμος θα αλλάζει και θα προσαρμόζεται στα επιμέρους συμφέροντα και η πολιτική τάξη θα υπονομεύεται.

Ο Montesquieu κάνει τη διάκριση των εξουσιών με περισσότερη ακρίβεια και σαφήνεια από τους προκατόχους του και διακρίνει τη νομοθετική, την εκτελεστική και τη δικαστική εξουσία. Υποστηρίζει ότι η ελευθερία μπορεί να διασωθεί μόνο μέσα από τη θεσμική διάκριση και την ισορροπία των εξουσιών στο εσωτερικό τους κράτους. Η ελευθερία ανθίζει όταν η εξουσία είναι έτσι κατανεμημένη και οργανωμένη ώστε οποιοσδήποτε μπαίνει στον πειρασμό να την καταχραστεί συναντά νομικά εμπόδια στο δρόμο του. Ο Montesquieu στη θεωρία του θεμελιώνει την ιδέα ότι η διασφάλιση μιας «χρηστής κυβέρνησης» θα εξαρτάται κατά κύριο λόγο από ένα σύστημα έλεγχου και ισορροπιών. Ειδικότερα, η εκτελεστική εξουσία πρέπει να βρίσκεται στα χέρια του μονάρχη, καθώς αυτή η εξουσία ασκείται καλύτερα από έναν παρά από πολλούς. Οι εξουσίες του μονάρχη περιορίζονται από την νομοθετική εξουσία που υποχρεώνει την εκτελεστική εξουσία να λογοδοτεί για τις μη νόμιμες ενέργειες και περιορίζει το πεδίο δράσης της. Η δικαστική εξουσία είναι ανεξάρτητη από τις δύο άλλες εξουσίες, και έτσι διασφαλίζονται τα δικαιώματά του λαού.³¹

Το μοντέλο της προστατευτικής δημοκρατίας θεμελιώνεται περαιτέρω από τους Mill³² και Bentham και παίρνει τη μορφή της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Οι δύο φιλόσοφοι, επικρίνοντας την συμβολαιοκρατική σύλληψη ως μη αληθή θεωρία, θέτουν νέες βάσεις για την κατανόηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Υποστηρίζουν ότι το βασικό κίνητρο των ανθρώπων είναι να ικανοποιούν τις επιθυμίες τους, να μεγιστοποιούν την ευχαρίστηση ή την ωφελιμότητα (utility) και να ελαχιστοποιήσουν τα δεινά τους. Τα άτομα οφείλουν να απαρτίζουν την κοινωνία και προσπαθούν να αντλούν τη μέγιστη ωφέλεια από κάθε στόχο που επιδιώκουν.

Με βάση αυτή την ερμηνεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς, οι κυβερνώντες λειτουργούν όπως οι κυβερνώμενοι, γι αυτό και προβλέπεται η ύπαρξη μιας κυβέρνησης που είναι υπόλογη στο εκλογικό σώμα και κρίνεται ανά τακτά χρονικά διαστήματα σχετικά με το εάν εκπληρώθηκαν οι στόχοι της. Η προστατευτική δημοκρατία σε αυτές

³¹Ο.π., σσ. 64-68.

³²Ο Mill αναφέρεται και σε μεταγενέστερο μοντέλο δημοκρατίας, καθώς ο ίδιος έχει θέσει τις βάσεις και έχει δώσει κατευθυντήριες διασαφηνίσεις σε πολλές θεωρίες πολιτικής κυριαρχίας.

τις παραπάνω θέσεις αποκτά νόημα. Η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι συνδεδεμένη με έναν πολιτικό μηχανισμό που μπορεί να διασφαλίσει τη λογοδοσία ενώπιον των κυβερνωμένων. Μόνο με αυτόν τον τρόπο μπορεί να υπάρξει εναρμόνιση των πολιτικών αποφάσεων με το δημόσιο συμφέρον, δηλαδή με τα συμφέροντα όλων των ατόμων. Η δημοκρατική κυβέρνηση είναι απαραίτητη για την προστασία των πολιτών από τη δεσποτική χρήση της πολιτικής εξουσίας, είτε ενός μονάρχη είτε μιας αριστοκρατίας είτε άλλων ομάδων.

Ο Bentham, ο Mill³³ και γενικότερα οι ωφελιμιστές (utilitarians) διατυπώνουν τις προϋποθέσεις που διασφαλίζουν τις απαραίτητες συνθήκες, ώστε τα άτομα να επιδιώκουν τα συμφέροντά τους, χωρίς τον κίνδυνο της αυθαίρετης πολιτικής παρέμβασης, να συμμετέχουν ελεύθερα στις οικονομικές συναλλαγές, να ανταλλάσσουν την εργασία και τα αγαθά στην αγορά και να ιδιοποιούνται τις πλουτοπαραγωγικές πηγές ιδιωτικά.

Οι ιδέες τους χαρακτηρίζονται ως το «δρυτικό μοντέλο δημοκρατίας» για μια σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία. Η δημοκρατία αποτελεί το λογικό προαπαιτούμενο για τη κυβέρνηση μιας κοινωνίας, απαλλαγμένης από την απόλυτη εξουσία και την παράδοση, όπου τα άτομα έχουν απεριόριστες επιθυμίες, σχηματίζουν ένα σώμα μαζικών καταναλωτών και στοχεύουν την μεγιστοποίηση της ιδιωτικής ικανοποίησης. Η δημοκρατία είναι το μέσο για την επίτευξη αυτών των στόχων και όχι ο σκοπός καθ' αυτόν για την πιθανή καλλιέργεια και ανάπτυξη όλων.

Η ενλόγω φιλελεύθερη παράδοση της προστατευτικής δημοκρατίας εκφράζει μια περιορισμένη άποψη της κρατικής εξουσίας σύμφωνα με την οποία το πολιτικό εξυψώνεται με την κυβέρνηση και με τις δραστηριότητες των ατόμων, μερίδων ή των ομάδων συμφερόντων, που προβάλλουν τις διεκδικήσεις τους σ' αυτήν. Η πολιτική διαχωρίζεται από την κοινωνία, την οικονομία, την κουλτούρα και οικογενειακή ζωή. Στη φιλελεύθερη παράδοση η πολιτική ισοδυναμεί, πάνω από όλα, με κυβερνητικούς θεσμούς και δραστηριότητες.

³³Στη θεωρία της ωφελιμότητας, ο Mill εισάγει τη διάκριση ανάμεσα στην ποιότητα και την ποσότητα της απόλαυσης. Η έμφαση που δίνει ο ίδιος στις ποιοτικές απολαύσεις και την ανάπτυξη των ιδιαίτερων ικανοτήτων του ανθρώπου συνδέονται με την έννοια της προόδου και της ανάπτυξης της ανθρώπινης φύσης. Η προσθήκη αυτού του επιχειρήματος είναι πολύ σημαντική για το επιχείρημα της δημοκρατίας. Δηλώνεται η σημασία στην πνευματική καλλιέργεια των πολιτών ως βασικό στόχο του δημοκρατικού πολιτεύματος και προϋπόθεση για την ομαλή λειτουργία του. Το στοιχείο αυτό απουσιάζει πλήρως από τη θεωρία του Bentham. Βλ. σχετικά, Ν. Λαμπάρας. (2008). “Ο Τζων Στιούαρτ Μίλλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας.” *Αξιολογικά*. τ. 8. σσ. 142-143.

1.3 Αντιπροσωπευτική δημοκρατία

Η θεωρία της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας έχει τις ρίζες της στα κείμενα των φιλελεύθερων θεωρητικών, όπως είναι ο James Madison (1751-1836) και ο John Stuart Mill. Οι συγγραφείς των *Federalist Papers*³⁴ (Ομοσπονδιακά Κείμενα), ένας εκ των οποίων είναι και ο Madison, θεμελιώνουν ένα κρατικό σύνταγμα που υπόσχεται να προστατεύσει τόσο την κοινή ευημερία όσο και τα ιδιωτικά συμφέροντα έναντι των απειλών των πλειοψηφικών συμφερόντων και ταυτόχρονα να διαφυλάξει το πνεύμα και τη μορφή της κυβέρνησης που προέρχεται από το λαό. Ακόμα, γεφυρώνουν με ιδιαίτερο τρόπο την ένταση ανάμεσα στη λαϊκή κυριαρχία και το συνταγματισμό. Το σύνταγμα ενσαρκώνει τη λαϊκή βούληση και όχι τη δραστηριότητα της νομοθετικής ή της εκτελεστικής εξουσίας. Σχετικά με τα πολιτειακά καθεστώτα και τη θεωρία της δημοκρατίας, υπερασπίζονται μια ενεργή ομοσπονδία πολιτειών και μια «μετριοπαθή κυβέρνηση». Η δημοκρατία καθίσταται εφαρμόσιμη μέσω της αντιπροσώπευσης και ενός ομοσπονδιακού συστήματος και συντάγματος, έτσι ώστε να καταστεί εφαρμόσιμη σε ένα εκτεταμένο κράτος και ανθεκτική σε προβλήματα που προκαλούν τα ιδιαίτερα συμφέροντα και η «τυραννία» της πλειοψηφίας.³⁵ Η δύναμη της αντιπροσώπευσης επιδιώκει να διευρύνει τον δημόσιο διάλογο και να εμπλουτίζει τη δημόσια γνώμη με τη μεσολάβηση των αντιπροσώπων του επιλεγμένου σώματος των πολιτών. Στο πλαίσιο της αντιπροσώπευσης πραγματώνεται η δημόσια φωνή και οι επιλεχθέντες ως αντιπρόσωποι θα ευνοήσουν το γενικό καλό.³⁶

Ο Madison ασκεί σοβαρή κριτική στις άμεσες «καθαρές» δημοκρατίες θεωρώντας αυτές άδικες, μη ανεκτικές και ασταθείς, ενώ επισημαίνει ότι γίνονται «θέαμα αναταραχών και ερίδων», καθώς είναι «ασυμβίβαστες με την προσωπική ασφάλεια ή τα δικαιώματα της ιδιοκτησίας». Ο ίδιος ασχολείται ιδιαίτερα με το πρόβλημα του περιορισμού των μερίδων/φατριών (factions). Λέγοντας μερίδα ο Madison εννοούσε

³⁴Τα *Federalist Papers* χωρίζονται σε τέσσερα τμήματα. Τα πρώτα 14 άρθρα αναλύουν τη σημασία της ένωσης των αμερικανικών πολιτειών. Τα επόμενα οκτώ αποκαλύπτουν ελλείψεις της τότε ισχύουσας Ομοσπονδίας και εκφράζουν τις εσωτερικές και εξωτερικές πολιτικές αδυναμίες της και την ανικανότητά της. Τα άρθρα 15 έως 36 περιγράφουν τα κύρια χαρακτηριστικά του νέου συντάγματος, με το οποίο οι πολιτείες θα μπορούσαν να ανταποκριθούν στις προκλήσεις. Βλ. σχετικά, G.M. Schmidt. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Ε. Δεκαβάλλα, μτφ). Αθήνα: Σαββάλας. σ. 125.

³⁵Ο.π. σσ. 132-134.

³⁶Fishkin S. J. (2002). *Deliberative Democracy. The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. (Simon L. R. edit) USA: Blackwell. p. 223.

«έναν αριθμό πολιτών, ανεξαρτήτως του εάν πρόκειται για την πλειονότητα ή μια μειονότητα του συνόλου, οι οποίοι συνενώνονται και δραστηριοποιούνται, ωθούμενοι από κάποια κοινή παρόρμηση ή πάθος ή συμφέρον, σε αντίθεση με τα δικαιώματα άλλων πολιτών ή τα μόνιμα και συναθροισμένα της κοινότητας». Υπερασπίζεται ένα ισχυρό αμερικανικό κράτος, το οποίο θα ήταν οχυρό απέναντι στην τυραννία και τη βία των φατριών. Το ισχυρό αυτό κράτος διέπεται από ρεπουμπλικανικές αρχές με την επιθυμία της κυβέρνησης να αντιμετωπίζει την κρίση όλων των πολιτών σε τακτική βάση. Ο Madison δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στην ιδιότητα του πολίτη και μάλιστα σε καθολική ισχύ, που να αφορά όλους ανεξάρτητα από το φύλο, τη φυλή και την ιδιοκτησία.³⁷

Όπως επισημαίνει ο Madison, οι πολιτικές δυσκολίες που προκαλούνται από μειοψηφικές ομάδες συμφερόντων μπορούν να ξεπεραστούν μέσω της κάλπης που «κατατροπώνει τις επιζήμιες απόψεις μέσω της τακτικής της ψήφου». Παράλληλα, ο κίνδυνος που προκύπτει, «η τυραννία της πλειοψηφίας», προλαμβάνεται μέσω των συνταγματικών ρυθμίσεων. Γι' αυτό και η πολιτική αντιπροσώπευση ανατίθεται σε ένα μικρό αριθμό πολιτών που εκλέγονται από τους υπολοίπους. Πιστεύει ότι η αντιπροσωπευτική κυβέρνηση ανταποκρίνεται καλύτερα στην πολιτική διαδικασία και αποτελεί την βασική προϋπόθεση για μια μη καταπιεστική κυβέρνηση. Γενικά, θα υποστηρίζαμε, ότι ο Madison οραματιζόταν ένα ομοσπονδιακό αντιπροσωπευτικό κράτος ως τον αποφασιστικό μηχανισμό για την συνάθροιση των συμφερόντων των ατόμων και την προστασία των δικαιωμάτων τους.³⁸

Αργότερα, ο φιλελεύθερος θεωρητικός είναι ο Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville (1805-1859), στο σύγγραμμά του για την Αμερική, *De la démocratie en Amérique* (1835), ερμηνεύει το πολιτικοκοινωνικό πλαίσιο των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, ενώ ο βασικός σκοπός της έρευνάς του είναι να φέρει στο φως εύλογους τρόπους και φιλελεύθερες διαδικασίες για τη δημοκρατική εξέλιξη, εισηγούμενος μια κριτική αξιολόγηση της δημοκρατίας. Στο συγκεκριμένο έργο του ασκείται έντονη κριτική για τη σημασία που προσδίδει στον όρο δημοκρατία, ως κοινωνική δημοκρατία. Δημοκρατία σημαίνει θεσμικά και διαδικαστικά χαρακτηριστικά μιας κυβερνητικής μορφής στηριζόμενης στη λαϊκή κυριαρχία, με την έννοια της «πολιτικής δημοκρατίας».

³⁷Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σσ. 70-72.

³⁸Ο.π., σσ. 72-73.

Ευρύτερα, η δημοκρατία ταυτίζεται με την ισότητα των ευκαιριών σε μια κοινωνία η οποία αποτελεί τον γενικό όρο για μια κοινωνία και πολιτική που δεν είναι «ταξική».³⁹

Για τον Tocqueville, η δημοκρατία δεν είναι μια άμεση σχέση μεταξύ του «λαού» και του κράτους ή μεταξύ πολιτών και του κράτους, αλλά κυρίως μια διαρκής αλληλεπίδραση μεταξύ των ενδιάμεσων ομάδων, του κράτους και των ατομικών δικαιωμάτων. Ο Tocqueville επιθυμεί μια κυβέρνηση δραστήρια και ισχυρή μέσα στα συνταγματικά όρια, με βασικό σκοπό όχι την αποδυνάμωσή αυτής, αλλά την αποτροπή της κατάχρησης και της ικανότητας ισχύος της. Δίνει στην ελευθερία ηθική χροιά και επισημαίνει ότι η ηθική ελευθερία είναι η επιλογή και η δράση μετά την εξέταση των γεγονότων μιας υπόθεσης, με τρόπο που το πεδίο των ελεύθερων επιλογών των άλλων (ομάδων και ατόμων), τουλάχιστον να μην περιορίζεται. Όπως υποστηρίζει, ενδέχεται να μην επιθυμούμε να αντιμετωπίσουμε τη γνώμη της πλειοψηφίας ή να πιστεύουμε εσφαλμένα πως αν ενεργούμε πάντοτε με τον τρόπο αυτό, πρόκειται για το ουσιαστικό και αυθεντικό στοιχείο της ατομικότητας. Ο Tocqueville επιμένει σε αυτήν την έννοια της επιλογής και ισχυρίζεται ότι μπορούμε να επιλέξουμε αν θα ενεργήσουμε με αυτό ή τον άλλον τρόπο, δηλαδή αν θα ενεργήσουμε συνειδητά και ηθικά. Αν υπάρχει ισότιμη αντιμετώπιση, τότε θα λάβουμε την ίδια.⁴⁰

Ωστόσο, ο Tocqueville αναζητά τα δομικά ελαττώματα της δημοκρατίας και αναφέρει μια σειρά από πιθανές καταστάσεις που προκύπτουν είτε αυτές αφορούν τους εκλογείς είτε με τις δημόσιες δαπάνες και τους προϋπολογισμούς του πολιτεύματος. Εκείνο που πρέπει να τονιστεί όμως είναι ο φόβος του Tocqueville για τη σύγκρουση μεταξύ ελευθερίας και ισότητας, γενικά, και μεταξύ δημοκρατίας της πλειοψηφίας και ελευθερίας ειδικότερα. Επισημαίνει ότι η δημοκρατία κρύβει τον κίνδυνο του δεσποτισμού μέσω της «τυραννίας της πλειοψηφίας». Ο Tocqueville, όπως ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης πριν από αυτόν, βλέπει την τυραννία ως έναν από τους μεγαλύτερους κινδύνους που μπορεί να αναδυθεί από τη λαϊκή κυριαρχία. Οι συνέπειες της κυριαρχίας της πλειοψηφίας είναι «αθεράπευτες και επικίνδυνες για το μέλλον». Ενισχύουν την αστάθεια στη νομοθεσία, στη διοίκηση και την αποσπασματική εφαρμογή των νόμων.⁴¹

Στην αναζήτηση του άριστου πολιτεύματος, ο Mill, άμεσα επηρεασμένος από τους προκατόχους του, προτείνει μια αντιπροσωπευτική κυβέρνηση με διευρυμένο το

³⁹G.M. Schmidt. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Ε. Δεκαβάλλα, μτφ). Αθήνα: Σαββάλας, σσ. 142-144.

⁴⁰B. Crick. (2006). *Δημοκρατία*. (Γ. Στείρης, μτφ). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 87.

⁴¹G.M. Schmidt. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Ε. Δεκαβάλλα, μτφ). Αθήνα: Σαββάλας, σσ. 149-150.

δικαίωμα της πολιτικής συμμετοχής. Δίνει αρετολογικά χαρακτηριστικά στο πολίτευμα αυτό, διότι θεωρεί, όπως ο Rousseau, ότι οι πολιτικοί θεσμοί διαπαιδαγωγούν και μορφώνουν τους πολίτες. Το καλύτερο πολίτευμα είναι το άριστο, καθώς δίνει τη δυνατότητα στα μέλη της κοινωνίας να προστατεύσουν τα ίδια τα δικαιώματα και τα συμφέροντά τους. Ειδικότερα, ο κύριος προβληματισμός του Mill δεν περιορίζεται μόνο στο ερώτημα σχετικά με τα όρια της νόμιμης εξουσίας της κοινωνίας πάνω στο άτομο» και στην απειλή της ελευθερίας από την τυραννία της αριθμητικής πλειοψηφίας, αλλά προχωρεί ακόμη παραπέρα. Αναζητά τον άριστο τρόπο διακυβέρνησης σε ένα περιβάλλον σφραγισμένο από την ένταση την οποία προκαλεί η σχεδόν ασυγκράτητη εξάπλωση της δημοκρατικής αρχής της ισότητας και η ευκαιρία για πρόοδο σε θέματα ερμηνειών της ελευθερίας, καθώς επίσης και η δυνατότητα να λειτουργήσει η δημοκρατία ως τροχοπέδη στην εξέλιξη αυτή.⁴²

Η πολιτική συμμετοχή είναι για τον Mill ένας μηχανισμός μέσω του οποίου οι πολίτες μπορούν να εκφράσουν, να σταθμίσουν και να υπερασπιστούν τα συμφέροντά τους και ταυτόχρονα να ενισχύσουν την αποτελεσματικότητα και την ικανότητά τους για άσκηση των πολιτικών τους υποχρεώσεων. Ο Mill, σε αντίθεση με τον Ρουσσώ, με τον όρο λαϊκή κυριαρχία αντιλαμβάνεται μια αντιπροσωπευτική κυριαρχία. Η αντιπροσώπευση κατά την γνώμη του είναι αναπόφευκτη, όπως είναι αναπόφευκτη και η μεταβίβαση της κυβέρνησης στα χέρια λίγων, πάντοτε όμως προς το συμφέρον των πολλών. Παράλληλα μέσω της αντιπροσώπευσης εξασφαλίζονται αποδοτικότεροι, ικανοί και υπεύθυνοι πολιτικούς.⁴³

Ο Mill ως υπερασπιστής της δημοκρατίας ασχολείται με την έκταση της ατομικής ελευθερίας σε όλες τις σφαίρες της ανθρώπινης προσπάθειας. Θεωρεί σημαντική τη φιλελεύθερη δημοκρατική ή αντιπροσωπευτική κυβέρνηση, όχι μόνο επειδή αυτή θέτει όρια στην επιδίωξη της ατομικής ικανοποίησης, αλλά γιατί αυτή αποτελεί σημαντική συνιστώσα της ελεύθερης ανάπτυξης της ατομικότητας. Η συμμετοχή στη πολιτική ζωή είναι ζωτική για τη δημιουργία άμεσου ενδιαφέροντος για τη κυβέρνηση και αποτελεί τη βάση για έναν ενημερωμένο και αναπτυσσόμενο πολίτη, άντρα ή γυναίκα. Η πολιτική συμμετοχή συμβάλλει στην αυτοανάπτυξη.⁴⁴ Σε αυτό το πλαίσιο, αξίζει να σημειωθεί ότι ο Mill υποστηρίζει την πλήρη ισότητα των δύο φύλων στο νομικό, το πολιτικό και το

⁴²Ο.π., σ. 162.

⁴³Ο.π., σσ. 163-164.

⁴⁴Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 93.

κοινωνικό πεδίο, προκειμένου να δημιουργήσει τους κατάλληλους όρους για την ανθρώπινη ελευθερία μέσα από ένα δημοκρατικό τρόπο ζωής. Στρέφοντας πολλές βασικές φιλελεύθερες αρχές ενάντια στην πατριαρχική δομή του κράτους και της κοινωνίας, υποστηρίζει ότι η χειραφέτηση της ανθρωπότητας είναι αδιανόητη χωρίς την χειραφέτηση των γυναικών.⁴⁵

Ακόμα, ο Mill ασκεί κριτική στις άμεσες και αυτοκυβερνώμενες δημοκρατίες. Θεωρεί ακατάλληλη την εφαρμογή αυτού του μοντέλου για τη σύγχρονη εποχή, καθώς ο πληθυσμός σε κάθε πόλη υπερβαίνει το όριο της άμεσης συμμετοχής. Ακόμα, πέρα από τα φυσικά και γεωγραφικά εμπόδια στο πότε και πού θα συνέρχονται οι άνθρωποι, το πρόβλημα του συντονισμού και της ρύθμισης των συναντήσεων φαντάζει αδύνατο. Τέλος, διατυπώνει τους ενδοιασμούς του σχετικά με τον υποβιβασμό των σοφότερων εν σχέσει με την έλλειψη γνώσης, ειδίκευσης και πείρας του πλήθους. Η καθολικότητα της ψήφου, ως προς την οποία ο Mill είναι κατηγορηματικός, εντείνει το πρόβλημα της δεσποτείας της αριθμητικής πλειοψηφίας και ανησυχεί για εκείνες τις ομάδες που μέχρι τότε ήταν αποκλεισμένες μήπως το λάβουν ως ένα μέσο καταχρηστικής άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Μάλιστα, ο φόβος αυτός παραμένει ακόμα και στις συνθήκες της «ιδανικά άριστης πολιτείας», γι' αυτό και εφαρμόζει το σύστημα της πολλαπλής ψήφου.⁴⁶

Τέλος, ο Mill συνδέει την ατομικότητα με την αξιοπρέπεια και τη δημοκρατία με την πρόοδο. Η άνοδος της δημοκρατίας ταυτίζεται με την άνοδο ενός νέου τύπου ανθρώπου και κοινωνίας. Πρόκειται για μια κοινωνική αναγέννηση στο βαθμό που η λειτουργία του πολιτικού συστήματος στηρίζεται στην ενεργό συμμετοχή όλων των πολιτών. Το ιδεώδες της δημοκρατίας ταυτίζεται επίσης με το ηθικό αίτημα για την ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης και την προστασία της αξιοπρέπειας.⁴⁷

1.4 Θεωρίες των ελίτ

⁴⁵Ο.π., σ. 105.

⁴⁶Το σύστημα της πολλαπλής ψήφου υποστηρίζει ότι όλοι οι ενήλικοι έχουν μια ψήφο, αλλά οι πιο σοφοί και ταλαντούχοι έχουν περισσότερες ψήφους από τους αδαείς και τους λιγότερο ικανούς. Οι ψήφοι εκείνων που έχουν τις περισσότερες γνώσεις και ικανότητες δεν θα μπορούν να υπερψηφιστούν, να είναι λιγότερες από τις ψήφους εκείνων που έχουν λιγότερες γνώσεις και προσόντα, δηλαδή των εργατικών τάξεων. Να διευκρινίσουμε ότι ο Mill αυτό το σύστημα θα το εφάρμοζε στην αρχή μονάχα ως ένα μεταβατικό παιδαγωγικό μηχανισμό που θα τον αντικαθιστούσε από ένα σύστημα του τύπου ένα πρόσωπο-μια ψήφος. Βλ. Ντ. Χελντ. (1995). σσ. 100-101.

⁴⁷Ν. Λαμπάρας (2008). “Ο Τζων Στιούαρτ Μίλλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας”. *Αξιολογικά*. τ. 8. σ. 137.

Στις θεωρίες των Max Weber (1864-1920) και Josef Schumpeter (1883-1946) απαντά η κοινή αντίληψη ότι τα περιθώρια της δημοκρατικής συμμετοχής και ατομικής ανάπτυξης πρέπει να είναι περιορισμένα. Το έργο τους εισηγείται μια πολύ περιοριστική αντίληψη της δημοκρατίας και αντιμετωπίζει ως μέσο τους ηγέτες που λαμβάνουν τις αποφάσεις προκειμένου να χαλιναγωγήσουν τα πάθη του πλήθους. Είναι φανερά τα κοινά σημεία αυτής της αντίληψης με εκείνη της προστατευτικής δημοκρατίας που αναφέρεται σε προηγούμενο υποκεφάλαιο.

Ο Weber ενδιαφέρεται, κυρίως, για την ανάλυση της λειτουργίας της «ηγετικής δημοκρατίας» από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της εξουσίας και κυρίως της «δημοψηφισματικής ηγετικής δημοκρατίας», η οποία βασίζεται σε ένα εκδημοκρατισμένο εκλογικό δικαίωμα και στον κοινοβουλευτισμό. Ειδικότερα, οι αναλύσεις του επικεντρώνονται στα εξής σημεία: Στους θεσμούς που επιτρέπουν την άνοδο και την επιλογή αρχηγών, στις σχέσεις μεταξύ κυριάρχων και κυριαρχούμενων, στη νομιμοποιητική δομή αυτής της κυριαρχίας και, τέλος, στις ενέργειες των πολιτικών αρχηγών και στη λειτουργία που επιτελούν για την δημιουργία μιας ανοιχτής και ευμετάβλητης κοινωνίας.

Ο Weber συμφωνεί απόλυτα με τη θεωρία της «δημοκρατίας του ηγέτη» ότι δηλαδή η δημοκρατία δεν νοείται ως λαϊκή διακυβέρνηση αλλά ως «κυβέρνηση του λαού μέσω μιας ελίτ προερχόμενης από το λαό». Στην «ηγετική δημοκρατία» αυτού του είδους, ο ορισμός του «δήμου» συμπεριλαμβάνει το σύνολο του ενήλικου πληθυσμού. Η «ηγετική δημοκρατία» προσανατολίζεται στις σχέσεις μεταξύ της πολιτικής ηγεσίας και της μεγάλης μάζας του πληθυσμού, σε ένα ανταγωνιστικό πλαίσιο για την απόκτηση οπαδών, την προσέλκυση συμμάχων και τη δραστηριότητα των πολιτικών από πλευράς ηθικής και υπευθυνότητας.⁴⁸

Στα πολιτικά συγγράμματά του, ο Weber φαίνεται να είναι υπέρμαχος ορισμένων θέσεων.⁴⁹ Αρχικώς, υποστηρίζει τον εκδημοκρατισμό του εκλογικού δικαιώματος και την κατάργηση του εκλογικού συστήματος των τριών τάξεων που ίσχυε στην Πρωσία, με βασικό σκοπό την εξασφάλιση της ενότητας του έθνους, από πολιτική και κοινωνική άποψη. Στη συνέχεια, επιδιώκει να ενισχύσει τις λειτουργίες του κοινοβουλίου τόσο σε

⁴⁸G.M. Schmidt. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Δεκαβάλλα, Ε. μτφ). Αθήνα: Σαββάλας, σσ. 197-198.

⁴⁹Ο Μαξ Βέμπερ επεμβαίνει στην επίκαιρη πολιτική της Γερμανίας και επιθυμεί να δημιουργήσει τις καλύτερες δυνατές πολιτικές συνθήκες στο εσωτερικό, οι οποίες θα επιτρέψουν στη Γερμανία μια επιτυχή πολιτική ισχύς σε παγκόσμιο επίπεδο. Για το σκοπό αυτό επιδιώκεται η ανάπτυξη και η επιλογή μιας ικανής πολιτικής ηγεσίας.

θέματα ελέγχου, κοινοβουλευτικών συζητήσεων και επιλογής ηγεσιών, όσο και στις λειτουργίες έγκρισης του προϋπολογισμού και πραγματοποίησης κομματικών συμβιβασμών. Από το 1918 ο Weber τάσσεται υπέρ «της δημοκρατίας του δημοψηφισματικά εκλεγμένου ηγέτη» και μάλιστα στη βάση δυναμικά οργανωμένων και ανταγωνιστικών κομμάτων του τύπου των «κομματικών κομμάτων» των Η.Π.Α.

Ο Weber υποστηρίζει μια χαρισματική ηγετική κυριαρχία η οποία εκπορεύεται από τη θέληση των κυριαρχουμένων και με αυτό τον τρόπο διατηρείται η νομιμότητα. Το προεδρικό κοινοβουλευτικό σύστημα διακυβέρνησης είναι η προστατευτική ασπίδα της δημοκρατίας. Όπως επισημαίνει, «Ένας πρόεδρος εκλεγμένος από τον λαό, ως αρχηγός της εκτελεστικής εξουσίας, της κατανομής των θέσεων και έχοντας το δικαίωμα αναβλητικού βέτο, καθώς και την αρμοδιότητα διάλυσης του κοινοβουλίου και προκήρυξης δημοψηφίσματος, είναι το παλλάδιο της γνήσιας δημοκρατίας η οποία δεν σημαίνει την εγκατάλειψη του λαού σε κλίκες αλλά την υποταγή του σε αρχηγό εκλεγμένο από τον ίδιο».⁵⁰

Ακόμα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας την πολιτική και φιλοσοφική παράδοση στην οποία ο Weber θεωρεί πως ανήκει. Τη δημοκρατία ο Weber δεν την υποστηρίζει για λόγους φυσικού δικαίου. Πέρα από το φυσικό δίκαιο⁵¹ και την ισότητα, εκείνο που βρίσκει απήχηση σε αυτόν είναι το ατομικιστικό-αριστοκρατικό στοιχείο του ευρωπαϊκού φιλελευθερισμού. Υιοθετεί τη βασική ιδέα του φιλελευθερισμού ότι «μια ελίτ οικονομικά και κοινωνικά ανεξάρτητων προσωπικοτήτων είναι η καταλληλότερη για να εκπροσωπήσει ένα ολόκληρο έθνος και την αντιπαραβάλλει με την τυφλή κυριαρχία της αρχής της πλειοψηφίας».⁵²

Ακόμα, ο Weber εμπλουτίζει με πολλά ουσιώδη στοιχεία τη θεωρία της δημοκρατίας. Μεταξύ αυτών είναι η προσέγγιση της δημοκρατίας από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της κυριαρχίας, η δυνατότητα περαιτέρω ανάπτυξης αυτής της προοπτικής και η θέση ότι η δημοκρατία ενδείκνυται περισσότερο από κάθε άλλη μορφή εξουσίας για τον ανταγωνισμό, την ανεκτικότητα και την προσαρμογή σε

⁵⁰ G.M. Schmidt, (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Δεκαβάλλα, Ε. μτφ). Αθήνα: Σαββάλας. σ. 199.

⁵¹ Το φυσικό δίκαιο (natural law) ονομάζεται και «νόμος της φύσης». Στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία αποτελεί τον αντικειμενικό κανόνα ή το σύνολο των αντικειμενικών κανόνων που καθοδηγούν την ανθρώπινη συμπεριφορά, παρόμοια με τους θετικούς νόμους ενός ανθρώπινου ηγεμόνα, αλλά ασκώντας δεσμευτική επιρροή σε όλους τους ανθρώπους εξίσου, και συνήθως θεωρούμενος πως συνεπάγεται την παρουσία ενός υπερανθρώπινου νομοθέτη. Βλ., R. Audi. (επιμ.). (2011). Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge: Φυσικό Δίκαιο. Αθήνα: Κέδρος.

⁵² Ο.π., σ. 199.

μεταβαλλόμενες συνθήκες. Ωστόσο, παρουσιάζει και αρκετές ελλείψεις, μία εκ των οποίων είναι ότι στο επίκεντρο του ορισμού της πολιτικής βρίσκεται ο σκληρός ανταγωνισμός, η επιβολή και ο αγώνας.

Ο Schumpeter αναπτύσσει τις θεωρητικές απόψεις του περί δημοκρατίας στο έργο *Καπιταλισμός, σοσιαλισμός και δημοκρατία*. Το βιβλίο αυτό γράφτηκε μεταξύ 1938 και 1941 και δημοσιεύτηκε το 1942. Στο πρώτο μέρος του βιβλίου του, ο Schumpeter αναλύει τη μαρξική θεωρία για την εξέλιξη του καπιταλισμού. Εκεί διακρίνει τον Μαρξ ως κοινωνιολόγο και ως οικονομολόγο των δημοσίων οικονομικών. Για τον Schumpeter, η θεωρία και η επιχειρηματολογία του Marx είναι λανθασμένες, συμφωνούν ωστόσο στο ότι η ανάπτυξη του καπιταλισμού καταστρέφει τις βάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας. Το τέταρτο μέρος του βιβλίου αναφέρεται στη σχέση του σοσιαλισμού και της δημοκρατίας και αναπτύσσει εκ νέου μια εντυπωσιακή θέση, αυτή της συμβατότητας του σοσιαλισμού και της δημοκρατίας.

Το έργο του Schumpeter για τη δημοκρατία θα μπορούσε να ονομαστεί «θεωρία των ελίτ στη δημοκρατία» ή «θεωρία της ανταγωνιστικής δημοκρατίας της ηγεσίας». Όπως ο Weber, έτσι και ο Schumpeter θέτει το ηγετικό πολιτικό προσωπικό στο κέντρο των παρατηρήσεων του. Επίσης, τονίζει τον ανταγωνισμό για την απόκτηση ηγετικών θέσεων περισσότερο απ' ό,τι ο Weber. Αντιμετωπίζει τη δημοκρατία ως πολιτική μέθοδο και όχι ως σκοπό ή ως αξία καθ' αυτήν. Ο ορισμός της δημοκρατίας δίνεται ως εξής: «Η δημοκρατική μέθοδος είναι η θεσμική οργάνωση λήψης πολιτικών αποφάσεων, στην οποία τα μεμονωμένα άτομα, μέσα από ανταγωνιστικές διαδικασίες για την απόκτηση των ψήφων του λαού, αποκτούν την αρμοδιότητα λήψης αποφάσεων».⁵³

Ο Schumpeter συμφωνεί με τον Weber ως προς το ότι η δημοκρατία είναι μια «θεσμική οργάνωση» που χρησιμεύει για τη λήψη αποφάσεων, οι οποίες είναι δεσμευτικές για όλη τη κοινωνία. Απαιτείται, ωστόσο, ο ανταγωνισμός μεταξύ των υποψηφίων και των πολιτικών ηγεσιών για τις θέσεις εξουσίας. Ο ορισμός του για τη δημοκρατία προσανατολίζεται προς την απόκτηση των ψήφων του λαού και όχι πρωτίστως για την νομιμοποίηση, όπως ο Weber. Είναι φανερό η επίδραση που έχει ασκηθεί στον Schumpeter από τις οικονομικές θεωρίες της παραγωγής, της κατανάλωσης και της ανταλλαγής.⁵⁴

⁵³Ο.π., σ. 222.

⁵⁴Ο.π., σσ. 222-223.

Ειδικότερα, με τη δημοκρατία εννοείται μια πολιτική μέθοδος, δηλαδή μια θεσμική ρύθμιση για τη λήψη πολιτικών, νομοθετικών και διοικητικών αποφάσεων μέσω της εκχώρησης της εξουσίας σε ορισμένα άτομα, ώστε αυτά να αποφασίζουν πάνω σε όλα τα ζητήματα, ως συνέπεια της διεκδίκησης της λαϊκής ψήφου. Έτσι, σύμφωνα με τον ορισμό υπάρχουν ισχυρές ομάδες από πολιτικούς, οι οποίοι είναι ενταγμένοι σε κόμματα που ανταγωνίζονται μεταξύ τους για τις πολιτικές θέσεις εξουσίας και, στη συνέχεια, κάποιο κόμμα από αυτά εξουσιοδοτείται να κυβερνήσει. Κατ' αυτόν η δημοκρατία δεν είναι μια μορφή ζωής που υπόσχεται την ισότητα και τους καλύτερους όρους για την ανθρώπινη ανάπτυξη μέσα στο πλαίσιο συμμετοχής, αλλά, αντιθέτως, ο ρόλος του πολίτη περιορίζεται στην περιοδική επιλογή και παροχή εξουσιοδότησης στις κυβερνήσεις οι οποίες δρουν για λογαριασμό του.

Οι θεωρητικοί της δημοκρατίας των ελίτ συμφωνούν απόλυτα με το προστατευτικό μοντέλο δημοκρατίας και τη δυνατότητα των πολιτών να αντικαθιστούν τη μια κυβέρνηση με μια άλλη και να προστατεύονται από τον κίνδυνο οι κατέχοντες εξουσία να παγιώνουν τη θέση και τη κυριαρχία τους. Όσο οι κυβερνήσεις εναλλάσσονται και οι εκλογείς έχουν την δυνατότητα να επιλέγουν διαφορετικά κομματικά προγράμματα, ελέγχεται η απειλή της τυραννίας. Ο Schumpeter τονίζει ότι η δημοκρατία είναι ένας μηχανισμός που επιτρέπει την καταγραφή των γενικών επιθυμιών του μέσου πολίτη και αφήνει την πραγματική δημόσια πολιτική σε εκείνους τους λίγους που έχουν την απαραίτητη πείρα και τα προσόντα για να την ασκήσουν στην πράξη. Απαιτείται ένας μηχανισμός για την επιλογή εκείνων που είναι ικανοί να παράγουν «ένα σύνολο αποφάσεων που είναι πιο αρεστό, ή το λιγότερο δυσάρεστο, σε όλο το πλήθος των ποικίλων ατομικών αξιώσεων».⁵⁵

Ακόμα, ο Schumpeter, όπως ακριβώς και ο Weber, ασκεί έντονη κριτική στην κλασική δημοκρατία και στις συσχετιζόμενες έννοιες, όπως είναι η λαϊκή κυριαρχία, η γενική βούληση, το κοινό αγαθό και η δυνατότητα επιμόρφωσης του πολίτη μέσω της συμμετοχής του στα πολιτικά. Η αντίληψη ότι υπάρχει ένα και μοναδικό «κλασικό δόγμα» έχει ελάχιστο νόημα γι' αυτόν και πρέπει να απορριφθεί. Επιτίθεται στην άποψη ότι «όλοι οι άνθρωποι θα μπορούσαν να συμφωνήσουν ή να πεισθούν να συμφωνήσουν βάσει έλλογων επιχειρημάτων σε ένα κοινό αγαθό». Η αντίληψη αυτή είναι παραπλανητική και επικίνδυνη γιατί δεν έχουν όλοι οι άνθρωποι τις ίδιες ανάγκες και τις

⁵⁵Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 168.

ίδιες αξίες. Στις σύγχρονες οικονομικά διαφοροποιημένες και πολιτισμικά ποικιλόμορφες κοινωνίες, αναπόφευκτα, υπάρχουν διαφορετικές ερμηνείες του κοινού αγαθού. Υπάρχουν ασυμφιλίωτες διαφορές ανάμεσα στις ανταγωνιστικές αντιλήψεις γύρω από το τι πρέπει να είναι η ζωή και η κοινωνία και βρίσκονται πέρα της απλής λογικής, όπως επισημαίνει και ο Weber. Όσον αφορά τη λαϊκή βούληση ο Schumpeter υπογραμμίζει ότι πρόκειται για κοινωνική κατασκευή με ελάχιστα ή καθόλου αυτοτελή ή ορθολογιστική βάση και φέρνει ως παράδειγμα τους διαφημιστές και στην ικανότητά τους να επηρεάζουν και να χειραγωγούν την επιθυμία και τις ανάγκες του ατόμου. Ακόμα, ο ρόλος του μέσου πολίτη παρουσιάζεται ως ανεπιθύμητος για την ομαλή λειτουργία της δημόσιας λήψης αποφάσεων. Με άλλα λόγια, η θεωρία της κλασικής δημοκρατίας μοιάζει αστήρικτη και μη ρεαλιστική.⁵⁶

1.5 Πλουραλιστική δημοκρατία

Στις θεωρίες τους, ο Schumpeter και ο Weber φαίνεται να μην ενδιαφέρονται τόσο για τους ενδιάμεσους θεσμούς μεταξύ του λαού και της ηγεσίας όπως τα κόμματα, οι ηγεσίες, οι εκκλησίες και οι ενώσεις των πολιτών. Οι πλουραλιστές ή, αλλιώς, οι θεωρητικοί της εμπειρικής δημοκρατίας επιχειρούν να καλύψουν την παραπάνω ανεπάρκεια εξετάζοντας τη δυναμική της πολιτικής των ομάδων. Ισχυρίζονται μάλιστα ότι η σύγχρονη δημοκρατική πολιτική είναι στην πραγματικότητα περισσότερο ανταγωνιστική και οι πολιτικές πρακτικές που χρησιμοποιούνται πιο ικανοποιητικές για όλα τα μέρη απ' ό,τι αποδεικνύει το μοντέλο του Schumpeter.⁵⁷

Στις κοινωνικές επιστήμες, ο πλουραλισμός είναι η επιστημονική έκφραση για τη δομή των σύγχρονων κοινωνιών, όπου στη βάση υψηλής κοινωνικής διαφοροποίησης πολυάριθμων συγκρούσεων και ποικίλων τρόπων ζωής, οι πολίτες οργανώνουν τα συμφέροντά τους σε πολυάριθμα αυτόνομα κινήματα, ενώσεις, κόμματα και συνδέσμους που ανταγωνίζονται μεταξύ τους για επιρροή στην κοινωνία, στη πολιτική και την οικονομία. Ειδικότερα, στα πλουραλιστικά πολιτικά συστήματα οι κατέχοντες την εξουσία χαλιναγωγούνται από τη νομοθεσία, τους θεσμικούς ελέγχους των κρατικών εξουσιών και τα θεσμικά αντίβαρα στη νομοθετική και στην εκτελεστική εξουσία. Εντός

⁵⁶Ο.π., σσ. 172-175.

⁵⁷Ο.π., σ. 187.

του συστήματος αυτού, οι πολίτες και τα οργανωμένα συμφέροντα απολαμβάνουν ένα μεγάλο μέρος της αυτονομίας τους.

Οι πλουραλιστές τονίζουν την πολυμέρεια του κράτους και της κοινωνίας, καθώς και των ενδιάμεσων θεσμών και στρέφονται εναντίον κάθε μονιστικής τάξης των πραγμάτων και κάθε φιλοσοφίας που τείνει προς τα εκεί. Η πλουραλιστική θεωρία της δημοκρατίας που προέρχεται από τη γενικότερη πλουραλιστική θεωρία έχει με την κλασική φιλελεύθερη θεωρία της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας κοινούς δύο κύριους στόχους: Επιδιώκει να αποτρέψει την ολοκληρωτική κυριαρχία και να ελέγξει τη δημοκρατικά εκλεγμένη εκτελεστική εξουσία. Οι οπαδοί της πλουραλιστικής δημοκρατίας υποστηρίζουν το αντιπροσωπευτικό σύνταγμα, ενώ στρέφονται εναντίον της ταύτισης της δημοκρατίας με την εξουσία της λαϊκής συνέλευσης, καθώς επίσης και εναντίον της πλειοψηφικής λαϊκιστικής δημοκρατίας. Το κύριο μοντέλο τους είναι η αντιπροσώπευση των ψηφοφόρων μέσω υπεύθυνων εκπροσώπων. Γενικά γι' αυτούς είναι περισσότερο σημαντική η πλουραλιστική διάρθρωση της κοινωνικής δομής μιας χώρας και της πολιτικής, καθώς και ο φιλελεύθερος και ο ανταγωνιστικός χαρακτήρας της διαμόρφωσης της πολιτικής βούλησης και της λήψης αποφάσεων.⁵⁸

Στο κλασικό πλουραλιστικό μοντέλο δημοκρατίας δεν υπάρχει ένα ισχυρό κέντρο αποφάσεων, διότι η εξουσία είναι στην ουσία κατανεμημένη σε όλη την κοινωνία και υπάρχουν πολλαπλά σημεία πίεσης και με αυτό το τρόπο προκύπτουν ποικίλα ανταγωνιστικά κέντρα που διαμορφώνουν πολιτικές και λαμβάνουν αποφάσεις. Με αφετηρία την παραδοχή του Madison ότι η ίδια η ποικιλομορφία των συμφερόντων στην κοινωνία μπορεί να προστατεύει μια δημοκρατική πολιτεία από την τυραννία μιας πλειοψηφίας, ο Truman υποστηρίζει ότι η αλληλοκαλυπτόμενη ιδιότητα του μέλους σε διάφορες μερίδες είναι μια σημαντική πρόσθετη ερμηνευτική παράμετρος. Η συνολική κατεύθυνση της δημόσιας πολιτικής είναι η συνισταμένη μιας σειράς σχετικά ασυντόνιστων πιέσεων που δέχεται η κυβέρνηση. Οι πιέσεις αυτές πηγάζουν από όλες τις κατευθύνσεις και εκπορεύονται από ανταγωνιστικές δυνάμεις, χωρίς καμιά από αυτές να ασκεί υπερβολική επιρροή. Αντίστοιχα μέσα από την σύγκρουση των συμφερόντων αναδύεται μια πολιτική που είναι ανεξάρτητη από τις μεμονωμένες τακτικές και ενταγμένη σε ένα δημοκρατικό καλούπι.

⁵⁸G.M. Schmidt. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Δεκαβάλλα, Ε. μτφ). Αθήνα: Σαββάλας. σσ. 251-254.

Ο Robert Dahl (1915-2014) αποτελεί έναν από τους σύγχρονους και βασικότερους εκπροσώπους του πλουραλιστικού μοντέλου. Επιδιώκει να καθορίσει την ακριβή φύση αυτού του μοντέλου και υποστηρίζει ότι «Αν τα ανταγωνιστικά εκλογικά συστήματα χαρακτηρίζονται από μια πολλαπλότητα ομάδων ή μειονοτήτων που είναι αρκετά ευαισθητοποιημένες πάνω σε διάφορα ζητήματα, τότε τα δημοκρατικά δικαιώματα θα προστατευτούν και οι σοβαρές πολιτικές ανισότητες θα αποφευχθούν με περισσότερη βεβαιότητα από ό,τι εγγυώνται οι απλές νομικές ή συνταγματικές ρυθμίσεις».⁵⁹ Στο έργο του ο Dahl, *Ποιος Κυβερνά; (Who Governs?)* (1961), δηλώνει ότι υπάρχουν πολλοί συνασπισμοί που προσπαθούν να επηρεάσουν τη δημόσια πολιτική, αλλά αυτή η διαδικασία της διαπραγμάτευσης των συμφερόντων μέσω των κυβερνητικών υπηρεσιών δημιουργεί μια τάση προς ανταγωνιστική ισορροπία και πολιτικές πρακτικές που είναι θετικές μακροπρόθεσμα.

Όσον αφορά τους κινδύνους που επιδέχεται η ελευθερία από την αρχή της πλειοψηφίας, ο Dahl θεωρεί πως αυτή η ανησυχία στηρίζεται σε λανθασμένη βάση. Μια τυραννική πλειοψηφία δεν είναι δυνατή να συμβεί, επειδή οι εκλογές εκφράζουν τις προτιμήσεις ποικίλων ανταγωνιστικών ομάδων παρά τις επιθυμίες μιας παγιωμένης πλειοψηφίας. Η ύπαρξη πολλαπλών ομάδων ή πολλαπλών μειονοτήτων διασφαλίζει το δημοκρατικό χαρακτήρα ενός καθεστώτος. Η δημοκρατία μάλιστα μπορεί να οριστεί ως «η κυβέρνηση των μειονοτήτων», επειδή η αξία της δημοκρατικής διαδικασίας έγκειται στην εξουσία των πολλαπλών αντιπολιτευόμενων μειονοτήτων και όχι στην εδραίωση κάποιας πλειοψηφίας.

Ανεξάρτητα από τα συμφέροντα των διαφόρων ομάδων συμφερόντων, όλοι σχεδόν οι εμπειρικοί θεωρητικοί δημοκράτες υπερασπίζονται μια ερμηνεία της δημοκρατίας, ως σύνολο θεσμικών ρυθμίσεων, που δημιουργεί ένα πλούσιο πλέγμα πολιτικών τακτικών που συνδέονται με ομάδες συμφερόντων και επιτρέπουν μέσω του ανταγωνισμού, την εξουσία των μειοψηφιών. Και εκείνο που επισημαίνει κυρίως είναι ότι η δημοκρατική πολιτική λειτουργεί μέσα στα όρια μιας «συναίνεσης» που ορίζεται από τις αξίες των πολιτικά ενεργών μελών μιας κοινωνίας, της οποίας οι εκλογείς αποτελούν το βασικό σώμα. Αν οι πολιτικοί εκτραπούν πέρα από τη συναίνεση ή προωθήσουν

⁵⁹ Ντ. Χέλντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ. μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 193.

ενεργητικά τους δικούς τους στόχους αδιαφορώντας για τις προσδοκίες του εκλογικού σώματος είναι βέβαιο ότι θα αποτύχουν στην επόμενη εκλογική αναμέτρηση.⁶⁰

⁶⁰Ο.π., σσ. 191-194.

Κεφάλαιο δεύτερο

Ρεπουμπλικανικές αρχές

Στο κεφάλαιο αυτό το θέμα μας αφορά στη δημοκρατική μορφή του ρεπουμπλικανικού ιδεώδους και επιχειρείται η ανασύστασή του που εκκινεί από την αριστοτελική πολιτική. Αρχικά τίθεται το ερώτημα που απασχολεί ακόμη και σήμερα τις νεωτερικές κοινωνίες είναι πώς η ρεπουμπλικανική δημοκρατία αντιλαμβάνεται το ερώτημα περί αρίστου πολιτεύματος και με ποιο τρόπο κατασκευάζει τις προϋποθέσεις ύπαρξης της ιδεώδους πολιτείας της.

Προκειμένου να απαντήσουν σε αυτό το κεντρικό ερώτημα, οι φιλόσοφοι που θέτουν τη βάση των ρεπουμπλικανικών αρχών διατυπώνουν ένα δεύτερο προς ανάλυση ερώτημα το οποίο σχετίζεται με το ποιος είναι δίκαιο να κυβερνά, δηλαδή τι είδος κυριαρχίας επιδιώκεται και αν πρόκειται να είναι δίκαιη η απόφαση αυτή. Μέσα από συστηματικές φιλοσοφικές θεωρίες διαφαίνονται οι θέσεις πάνω στα ουσιαστικά στοιχεία που θεμελιώνουν τη ρεπουμπλικανική θεωρία. Το ενδιαφέρον σε αυτή την εργασία επικεντρώνεται στις πολιτικές θεωρίες του Αριστοτέλη, του Jean Jacques Rousseau και του John Stuart Mill όχι μόνον επειδή διαπιστώνεται ταύτιση των θέσεων τους πάνω σε ορισμένα σημαίνοντα ζητήματα, όπως το ζήτημα της πολιτικής συμμετοχής και κυριαρχίας, αλλά επειδή παρατηρούμε στα οικεία έργα μια κλιμακούμενη εξέλιξη των αρχικών τους θέσεων.

Η *ρεπουμπλικανική πολιτεία* προέρχεται από τον όρο «Republique» διαφοροποιείται εννοιολογικά από άλλους όρους που δηλώνουν διαφορετικά πολιτεύματα. Ο ρεπουμπλικανισμός ανάγεται στον Αριστοτέλη ο οποίος απέδιδε προτεραιότητα σε αυτό που ο Benjamin Constant ονομάζει «ελευθερία των αρχαίων» η οποία σχετίζεται με την πολιτική συμμετοχή και έρχεται σε αντίθεση με τις “ελευθερίες των νεοτέρων” που είναι κατά βάση α-πολιτικές⁶¹ καθώς και στη ρωμαϊκή σκέψη, ιδίως στον Κικέρωνα και τον

⁶¹Ο Constant Benjamin στο έργο του *Η ελευθερία των αρχαίων εν συγκρίσει προς εκείνη των νεοτέρων* (1819) αντιπαραθέτει την ελευθερία των αρχαίων με εκείνη της σύγχρονης εποχής. Ειδικότερα, η ελευθερία των αρχαίων είναι συλλογική και συμμετοχική και η ιδιότητα του πολίτη βρίσκεται στο επίκεντρο της πολιτικής κυριαρχίας. Η ελευθερία των αρχαίων είναι η θετική ελευθερία και βασίζεται στην αδιάκοπη και ενεργό συμμετοχή των πολιτών που είναι το πολιτικό σώμα στη συλλογική εξουσία. Αντίθετα, η ελευθερία των νεοτέρων είναι η ελευθερία του ατόμου που απολαμβάνει τα ατομικά του δικαιώματα και αναπτύσσει τις ικανότητές τους με τον τρόπο που θεωρεί καλύτερο, χωρίς να βλάπτει κανέναν. Η ατομική ελευθερία είναι η μοναδική αυθεντική σύγχρονη ελευθερία. Η πολιτική ελευθερία αποτελεί την εγγύησή της και γι’ αυτό κρίνεται απαραίτητη. C. Beniamin. (2000). *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*. (Δαρβέζης Τ., μτφ.). Αθήνα: Ζήτρος. σσ. 33-66.

Πολύβιο. Ανάγεται επίσης στη φλωρεντινή δημοκρατία και κυρίως στον Machiavelli και το έργο του *Διατριβές πάνω στην πρώτη δεκάδα των βιβλίων του Τίτου Λίβιου* (1512-1517).

Η ιστορία του ρεπουμπλικανισμού είναι άμεσα συνυφασμένη με τις έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας ως συστατικές αξίες της ύπαρξής του και προτάσσει ένα σύγχρονο αίτημα συνύπαρξης των δύο όρων χωρίς τους περιορισμούς που επιτάσσει η κάθε έννοια ξεχωριστά. Η ιδέα της διαβουλευτικής δημοκρατίας και της νομιμότητάς της προκύπτει από τις συλλογικές αποφάσεις των μελών μιας κοινωνίας. Οι κοινωνικοί και πολιτικοί θεσμοί διαμορφώνονται και σχεδιάζονται έτσι ώστε να γίνεται δημόσιος διάλογος, ενώ οι αποφάσεις των πολιτών είναι μια συλλογική πράξη. Η συμμετοχική δημοκρατία βασίζεται στην θεμελιώδη ιδέα ότι οι πολίτες πρέπει να αντιμετωπίζονται ως ίσοι, εφόσον η διαδικασία λήψης αποφάσεων βασίζεται σε μια ακριβοδίκαιη ευκαιρία να ακουστούν και να εξεταστούν όλες οι φωνές.⁶² Οι άνθρωποι ενστερνίζονται πρόθυμα το ιδεώδες του δημοκρατικού πολίτη, επειδή ο βίος του ενεργού πολίτη είναι πράγματι η ύψιστη μορφή βίου που μας είναι διαθέσιμη. Αυτή η ερμηνεία της ιδιότητας του πολίτη που εμπεριέχεται στον ρεπουμπλικανισμό μπορεί να ονομαστεί αριστοτελική, καθώς ο Αριστοτέλης είναι από τους πρώτους που άσκησε μεγαλύτερη επίδραση και τόνισε την εγγενή αξία της πολιτικής συμμετοχής.⁶³

2.1 Η αξία της ελευθερίας

Πριν προβούμε στη διερεύνηση του ζητήματος της ελευθερίας είναι απαραίτητο να διευκρινίσουμε ότι παρά τις ποικίλες και κρίσιμες στην πολιτική γλώσσα σημασίες που έχουν αποδοθεί στον όρο “ελευθερία”, η τελευταία έχει κυρίως δύο βασικές σημασίες, την αρνητική και την θετική.⁶⁴ Ειδικότερα, με τον όρο αρνητική ελευθερία νοείται η

⁶²J. Cohen. (2003). *Procedure and substance in Deliberative Democracy Philosophy and democracy*. Oxford New York: Oxford University Press. p. 17.

⁶³W. Kymlicka. (2005). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας: Η φιλελεύθερη ισότητα*. (Μολύβας Γ. μτφ). Αθήνα: Πόλις. σ. 413.

⁶⁴Ο Isaiah Berlin στο έργο του *Δοκίμια περί Ελευθερίας* (1969) διακρίνει τις ελευθερίες σε δύο βασικά είδη, τη θετική και την αρνητική ελευθερία. Ο Berlin επηρεασμένος από τον αριστοτελικό ορισμό της ιδιότητας του πολίτη συναγάγει την έννοια της θετικής ελευθερίας που γίνεται αντιληπτή ως κυριαρχία επί του εαυτού και περιλαμβάνει την πηγή της εξουσίας που κυβερνά και είναι μέρος της κοινωνίας. Παράλληλα ασκεί κριτική σε αυτό το είδος ελευθερίας διότι υποστηρίζει ότι ιστορικά έχει καταχραστεί την ιδιότητά του ελέγχου και λειτουργεί πατερναλιστικά. Η αρνητική ελευθερία, από την άλλη, είναι η ελευθερία του να μην υποκειμέθα σε φραγμούς και περιορισμούς. Είναι η ελευθερία να μην εξαναγκάζομαι και η ελευθερία να αναπτύσσω ως άτομο με δικαιώματα το χαρακτήρα και το πεδίο δράσης μου. Ο Berlin αναγνωρίζει την

κατάσταση στην οποία ένα υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να δρα ανεμπόδιστα ή τη δυνατότητα να δρα χωρίς να εξαναγκάζεται σε αυτό από άλλα άτομα. Η αρνητική ελευθερία σημαίνει απουσία εμποδίων ή εξαναγκασμού: Εάν ως «παρεμπόδιση» νοείται το να μην επιτρέπεται σε άλλους να πράξουν κάτι και ως «εξαναγκασμός» το να επιβάλλεται σε άλλους να μην πράξουν κάτι, τότε καθεμιά από αυτές τις εκφράσεις δηλώνει από μόνη της το επιμέρους. Η κατάσταση ελευθερίας περιλαμβάνει τόσο την απουσία εμποδίων, δηλαδή τη δυνατότητα του πράττειν, όσο και την απουσία εξαναγκασμού, δηλαδή τη δυνατότητα του μη πράττειν.

Η σημασία της αρνητικής ελευθερίας θεμελιώθηκε από την συμβολαιοκρατική παράδοση. Σύμφωνα με τον Hobbes: «Επειδή δεν είναι όλες οι κινήσεις και πράξεις των πολιτών ρυθμισμένες από τους νόμους, ούτε θα μπορούσαν να είναι λόγω της ποικιλίας τους, θα υπάρχουν οπωσδήποτε αμέτρητες δραστηριότητες οι οποίες δεν επιτάσσονται ούτε απαγορεύονται και τις οποίες μπορεί κάποιος να αναπτύξει ανάλογα με τη θέλησή του. Κάθε πολίτης απολαμβάνει μια συγκεκριμένη ελευθερία, εννοώντας ως ελευθερία το πεδίο εκείνο του φυσικού δικαίου που καταλείπεται στους πολίτες επειδή δεν περιορίζεται από τους νόμους της πολιτείας».⁶⁵ Παρόμοια, ο Locke επισημαίνει ότι: «Η ελευθερία των υπό μια κυβέρνηση ανθρώπων συνίσταται στην ελευθερία να ακολουθώ τη βούληση μου σε οτιδήποτε δεν απαγορεύεται από το νόμο και να μην υπόκειμαι στην ασταθή, αβέβαιη, άγνωστη και αυθαίρετη βούληση άλλου».⁶⁶

Η αρνητική σημασία της ελευθερίας αποτελεί ιδιότητα της δράσης. Όταν ισχυρίζεται κάποιος ότι είναι ελεύθερος υπό την αρνητική σημασία, θέλει να δηλώνει ότι κάποια συγκεκριμένη πράξη του δεν παρεμποδίζεται και δύναται να την επιτελεί. Είναι η «ελευθερία από», έκφραση η οποία καθιστά αμέσως εμφανές το αρνητικό στοιχείο της κατάστασης στην οποία αναφέρεται. Αρνητική ελευθερία είναι εκείνη η κατάσταση κατά την οποία υφίστανται φραγμούς, όπως είναι αυτοί που πηγάζουν από περιοριστικούς κανόνες της μιας ή της άλλης κοινωνικής εξουσίας, είναι δηλαδή «ελευθερία από» τον έναν ή τον άλλο φραγμό. Όταν εξετάζεται η αρνητική ελευθερία, το ιστορικό υποκείμενο στο οποίο αναφερόμαστε είναι το μεμονωμένο άτομο. Οι ατομικές ελευθερίες και ο αντιπροσωπευτικός τύπος των αρνητικών ελευθεριών είναι οι ελευθερίες του ατόμου και αναφέρονται στο μεμονωμένο άτομο. Πράγματι πρόκειται για το αποτέλεσμα των

αξία και των δύο ειδών ελευθερίας, θέτοντας ωστόσο προϋποθέσεις και περιορισμούς. Βλ., I. Berlin. (2001). *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*. (Παπαδημητρίου Γ., μτφ). Αθήνα: Scripta. σσ. 253-332.

⁶⁵N. Μπόμπιο. (1998). *Ισότητα και ελευθερία*. (Στεφάνου Δ., Τάκης Α., μτφ-επιμ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 95.

⁶⁶Ο.π., σ. 95.

αγώνων για την προάσπιση του ατόμου, είτε ως προσώπου και ως φορέα αυταξίας, είτε ως υποκειμένου των οικονομικών σχέσεων, έναντι της επιβολής συλλογικών φορέων, όπως το κράτος. Φιλοσοφικά πρόκειται για τις σύγχρονες ατομικιστικές αντιλήψεις σύμφωνα με τις οποίες η κοινωνία είναι ένα άθροισμα ατόμων και όχι ένα οργανικό σύνολο.⁶⁷

Από την άλλη, ως θετική ελευθερία νοείται η κατάσταση στην οποία ένα υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να κατευθύνει τη βούληση του προς ένα σκοπό, να λαμβάνει αποφάσεις χωρίς να καθορίζεται από τη βούληση των άλλων. Αυτή η μορφή ελευθερίας ονομάζεται «αυτοδιάθεση» ή ορθότερα «αυτονομία». Η θετική ελευθερία υποδηλώνει την παρουσία κάποιου πράγματος, δηλαδή μιας ιδιαίτερης ιδιότητας της βούλησης, που συνίσταται στην ικανότητα να κατευθύνει προς ένα σκοπό χωρίς έξωθεν υποκίνηση.

Η κλασική σημασία της θετικής ελευθερίας δίνεται από τον Rousseau, σύμφωνα με τον οποίο η ελευθερία συνίσταται ως πολιτική ελευθερία, διότι ο άνθρωπος ως μέρος του κοινωνικού συνόλου, δεν υπακούει σε άλλους παρά μόνον στον εαυτό του, είναι δηλαδή αυτόνομος, με την έννοια ότι θέτει νόμους στον ίδιο τον εαυτό του και δεν υποτάσσεται σε άλλους νόμους παρά μόνον σε εκείνους τους οποίους έχει θέσει στον εαυτό του.⁶⁸ Ο Rousseau προκρίνει τη συμμετοχική, πολιτική ελευθερία, που είναι αναβαθμός της θετικής ελευθερίας. Είναι σύμφωνα με τον Kant, η εξουσιοδότηση να μην υπακούω σε άλλους εξωτερικούς νόμους εκτός από εκείνους στους οποίους μπόρεσα να δώσω την συγκατάθεσή μου.

Η σημασία της θετικής ελευθερίας σχετίζεται με τη βούληση, δηλαδή με την έννοια ότι δεν καθορίζεται από τη βούληση κάποιου άλλου ή γενικότερα από δυνάμεις ξένες προς τη βούλησή μου. Πρόκειται για τη «μη ετεροκαθοριζόμενη ή αυτοκαθοριζόμενη βούληση». Η θετική ελευθερία συνίσταται στην υπόδειξη συγκεκριμένων δραστηριοτήτων που «ελευθερώνονται» με αυτή την έλλειψη φραγμών και συνεπώς καθίστανται δυνατές. Πρόκειται για την ελευθερία ως «ελευθερία να», ως δυνατότητα ανάπτυξης δραστηριοτήτων. Μάλιστα, το ιστορικό υποκείμενο της θετικής ελευθερίας αναφέρεται σε έναν συλλογικό φορέα που ξεπερνά το άτομο ως μεμονωμένο μέρος αλλά το εντάσσει μέσα στο κοινωνικό σύνολο. Οι θεωρίες που προτάσσουν αυτήν

⁶⁷Ο.π., σσ. 93-108.

⁶⁸Ν. Μπόμπιο (1998). *Ισότητα και ελευθερία*. (Στεφάνου Δ., Τάκης Α., μτφ-επιμ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 98.

την σημασία της ελευθερίας προϋποθέτουν μια αντίληψη της κοινωνίας όχι ατομικιστική αλλά οργανική και έχουν ως στόχο την ελευθερία όχι των μεμονωμένων ατόμων αλλά του συνόλου. Ένας άλλος τρόπος να εκφραστεί αυτή η διαφορά είναι ο χαρακτηρισμός της αρνητικής ελευθερίας ως «ελευθερία του ιδιώτη» και της θετικής ελευθερίας ως «ελευθερίας του πολίτη», δηλαδή το άτομο εκείνο που ως μέρος του συνόλου συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία λήψης αποφάσεων του συνόλου αυτού.⁶⁹

Οι παραπάνω διασαφηνίσεις σχετικά με το νόημα που λαμβάνει η ελευθερία είναι απαραίτητες προκειμένου να οριοθετήσουμε το νόημα της ελευθερίας στη ρεπουμπλικανική θεωρία. Όπως θα διαπιστώσουμε, η ρεπουμπλικανική θεωρία αντιλαμβάνεται την ελευθερία πολιτικά, οργανικά και συμμετοχικά. Η ελευθερία και η ισότητα αποτελούν τις συστατικές αρχές της διαβούλευσης και δεν πρέπει να τίθενται σε καμία περίπτωση υπό αμφισβήτηση. Είναι οι προϋποθέσεις της ύπαρξής μας σε ένα πλαίσιο δημοκρατικό.

Ειδικότερα, στην πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη, η ελευθερία λαμβάνει το νόημα που έδιναν σε αυτήν οι αρχαίοι έλληνες, δηλαδή πρόκειται για την πολιτική ελευθερία και συμμετοχή. Η πολιτική ελευθερία και συμμετοχή προκρίνει το συλλογικό υποκείμενο το οποίο συμμετέχει με ενεργό τρόπο στη διαδικασία λήψης αποφάσεων. Το συλλογικό υποκείμενο καθίσταται ο κυρίαρχος της πολιτικής διαδικασίας και εκφράζει την ελευθερία του συνόλου και όχι της μεμονωμένης μονάδας.

Για τον Αριστοτέλη,⁷⁰ αληθινά ελεύθερα όντα μέσα στην πόλη, και γενικότερα ελεύθερα όντα στο κοσμικό σύμπαν, δεν είναι αυτά που αφήνονται να τα παρασύρει η τυχαία παρόρμηση και να πέφτουν σε ατομικές περιπλανήσεις, αλλά όσα διέπονται στη δράση τους από κανόνες και από νόμους της ολότητας. Στην πόλη ελεύθεροι άνθρωποι είναι οι ενταγμένοι ως μέλη της πολιτείας, σύμφωνα με τους κανόνες της ολότητας, αυτής που διοργανώνει τις μεταξύ τους σχέσεις, έτσι ώστε τελικά δεν υπακούουν σε κανέναν. Αντίθετα, οι δούλοι ζουν για κάποιον άλλον, ζουν έξω από τα όρια του νόμου κι έτσι είναι υποταγμένοι στην αυθαιρεσία και την αταξία. Πρόκειται για το βασικό νόημα της θετικής ελευθερίας σύμφωνα με την οποία ένα υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να κατευθύνει τη βούλησή του προς ένα σκοπό, να λαμβάνει αποφάσεις χωρίς να

⁶⁹Ο.π., σσ. 97-107.

⁷⁰F. Wolff. (1995). *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*. (Πετρόπουλος, Ν., Κ., μτφ.) Αθήνα: Ινστιτούτου του βιβλίου - Μ. Καρδαμίτσα. σ. 138.

καθορίζεται από τη βούληση άλλων. Είναι η ελευθερία ως «αυτονομία» και «αυτοδιάθεση».

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η φράση «να ζει κανείς όπως του αρέσει» δεν εμπερικλείει μόνο τον κίνδυνο να ζεις κανείς άνομα αλλά και τον κίνδυνο να μη ζει πολιτικά, δηλαδή με στόχο το ευ ζην. Το να ζεις, όπως σου αρέσει, σημαίνει να ζεις εσύ με τον εαυτό σου, άρα να μην επιδιώκεις κάποιο αγαθό μέσα στα ανθρώπινα μέτρα, αλλά κάτι άλλο κατάλληλο για ένα θηρίο ή θεό. Οι παραπάνω επικρίσεις δεν στρέφονται κατά της «δημοκρατίας» ως πολιτεύματος της κυριαρχίας του λαού, αλλά κατά της ατομικιστικής παραμόρφωσης, στην οποία κάθε πολίτευμα είναι δυνατό να περιπέσει.⁷¹ Ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται την ευδαιμονία συλλογικά και μόνο ως τέτοια είναι και προσωπική.

Η θετική σημασία της ελευθερίας που διαφαίνεται εξ ολοκλήρου στο έργο του Αριστοτέλη έρχεται σε απόλυτη συμφωνία με την πολιτική θεωρία του εν γένει και την στήριξή του υπέρ της λαϊκής κυριαρχίας ως μοναδική λύση για κοινωνική ισορροπία και σταθερότητα. Υποστηρίζει την ελευθερία του νόμου η οποία πραγματώνεται μέσα από την δύναμη της λαϊκής κυριαρχίας η οποία λαμβάνει την υπόστασή της από τον ενεργό πολίτη. Η θετική ελευθερία πραγματώνεται μέσα από την εναλλαγή των λειτουργημάτων, δηλαδή μέσα από τον συλλογικό αυτοκαθορισμό, το δικαίωμα των πολιτών να αντιπροσωπεύουν τον εαυτό τους μέσα από τις αμεσοδημοκρατικές λειτουργίες της διαβούλευσης αλλά και μέσα από την συμμετοχή τους στο κοινωνικό γίγνεσθαι.

Ο Rousseau στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* διερευνά τις αρχές του συνταγματικού δικαίου, τους όρους δηλαδή μιας έννομης πολιτικής κοινωνίας και συνδέει τη γνησιότητα του συμβολαίου και την πολιτική νομιμότητα με την έννοια της ελευθερίας. Η περίφημη διατύπωση της αρχικής φράσης του πρώτου κεφαλαίου του πρώτου βιβλίου «ο άνθρωπος γεννιέται ελεύθερος και βρίσκεται παντού σιδηροδέσμιος», δείχνει το πρόβλημα του Rousseau να δείξει ότι τα δεσμά του ανθρώπου συνιστούν την αναπόδραστη πραγματικότητα της κοινωνικής ύπαρξης και μπορούν να αποκτήσουν νομική υπόσταση. Σε αυτό το έργο, ο Rousseau επεξεργάζεται μια νέα έννοια της ελευθερίας που δανείζεται από την κλασική παράδοση της πολιτικής σκέψης.

⁷¹Ο.π., σσ. 138-139.

Αφετηρία του προβληματισμού του Rousseau για την έννοια της ελευθερίας είναι το νόημα που είχε προσδώσει ο Hobbes στον όρο, δηλαδή η ελευθερία είναι η απουσία περιορισμών και φραγμών που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο στη φυσική ζωή. Η φυσική ελευθερία πρόκειται για μια μηχανιστικού τύπου ελευθερία, οριζόμενη σε σχέση με εξωτερικά αίτια και δεν συνιστά πολιτικό όρο δικαίου. Το νόημα της φυσικής ελευθερίας δίνεται με την αρνητική σημασία του όρου. Η άρνηση της φυσικής ελευθερίας που είναι συνδεδεμένη με τη φυσική ισχύ, συνεπάγεται την απόρριψη του λεγόμενου «δικαίου του ισχυρότερου». Ωστόσο, σε μια έννομη πολιτεία δεν μπορεί να επιτρέπεται η υποταγή ενός ανθρώπου σε κάποιον άλλο. Κάνει την διάκριση της έννομης πολιτικής τάξης από τη φυσική, καθώς η πρώτη καθορίζεται από τις εγγυήσεις για την άρση των σχέσεων ισχύος που οδηγούν στην καταπίεση.⁷²

Ο Rousseau εισάγει τη διάκριση μεταξύ ελευθερίας που μπορεί να αλλοτριωθεί και ελευθερίας που είναι αναπαλλοτρίωτη. Αυτό είναι το νόημα της επιχειρηματολογίας του στη συζήτηση περί δουλείας όπου τονίζει ότι είναι αδύνατο για τον άνθρωπο να γίνει θεληματικά δούλος. Η απάρνηση της ελευθερίας ισοδυναμεί με την απάρνηση της ιδιότητας του ανθρώπου, των δικαιωμάτων της ανθρωπότητας όπως και των καθηκόντων της.⁷³ Η κοινωνική ζωή βασίζεται σε συμβάσεις, οι οποίες με τη σειρά τους απαιτούν αμοιβαίες συμφωνίες. Ακόμα και αν κάποιος απαρνηθεί την ελευθερία του, αυτή η συμφωνία δεν είναι νόμιμη. Η ελευθερία αποτελεί όρο μη διαπραγματεύσιμο και ο καθένας είναι υποχρεωμένος να είναι ο κύριος του εαυτού του. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και η διάσημη ρήση του Rousseau στο κοινωνικό συμβόλαιο όπου κάνει λόγο για ανθρώπους που είναι «αναγκασμένοι να είναι ελεύθεροι». Μια φράση που συλλαμβάνει το εξής παράδοξο. Όπως ο Kant έτσι και ο Rousseau υποστηρίζουν ότι ο κάθε άνθρωπος χωρίζεται σε δύο διακριτούς «εαυτούς». Σε έναν «αδεώδη», ή έναν εσωτερικό, ή «ανώτερο», ή «έλλογο», ή «υπερβατολογικό» και σε έναν «εμπειρικό», ή «κατώτερο», ή «ανορθολογικό», ή «συναισθηματικό» εαυτό. Η αυτονομία επιτυγχάνεται, όταν ο πρώτος από αυτούς τους δύο εαυτούς ελέγχει τον κατώτερο εαυτό. Εάν ενεργείς ακολουθώντας μόνο τις επιθυμίες ή τα συναισθήματα σου, τότε δεν έχεις πραγματικά τον έλεγχο. Όταν πράττουμε ετερόνομα, όπως θα έλεγε ο Kant, η ελευθερία μας περιλαμβάνει και άλλα πράγματα εκτός από το να κάνουμε αυτό που θέλουμε. Αυτό που μπορεί να μοιάζει με περιορισμό της ελευθερίας, δεν είναι πραγματικά. Ουσιαστικά, με το να σε

⁷²Μ. Π. Κιτρομηλίδης. (2000). *Νεότερη πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας. σ. 59.

⁷³Ο.π., σ. 60.

αναγκάζω να κάνεις αυτό που ο αληθινός εαυτός σου πραγματικά θέλει, σε κάνω ελεύθερο.⁷⁴

Σε αντίθεση με τον Locke, ο Rousseau υποστηρίζει ότι τα άτομα εισέρχονται στο κοινωνικό συμβόλαιο προκειμένου να εμποδίσουν άλλους να παραβιάσουν την ελευθερία που διαθέτουν εκ φύσεως ενώ το άτομο απαλλοτριώνεται το λιγότερο δυνατό για να ενταχθεί στην κοινωνική ζωή. Ο Rousseau υποστηρίζει ότι το άτομο πρέπει να απαλλοτριώσει τα πάντα προκειμένου να αποκτήσει τη σίγουρη ελευθερία και ασφάλεια για την απόκτηση των αγαθών του, τα οποία εγγυάται το νομοθετικό σύστημα της πολιτείας. Επισημαίνει ότι πρέπει: «Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούσει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμείνει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν».⁷⁵

Ο Rousseau εισάγει την νέα έννοια της ελευθερίας που την αντιπαραθέτει με τη φυσική ελευθερία των ατομικιστών, με τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, της αρχική πράξης των ανθρώπων που εγκαινιάζει την κοινωνική συνύπαρξη. Το είδος της ελευθερίας που θα κατακτήσουν οι άνθρωποι με το πέρασμα από τη φυσική ζωή στη πολιτική κοινωνία συνδέεται με μια θεμελιώδη αλλαγή στην ίδια την ανθρώπινη υπόσταση. Με την είσοδο στην πολιτική κοινωνία οι άνθρωποι εξασφαλίζουν πολύ περισσότερα από την φυσική ζωή και στην εμπόλεμη κατάσταση στην οποία βρισκόταν. Η είσοδος στην πολιτική κοινωνία δημιουργεί ουσιαστικά ένα νέο άνθρωπο.

Αντίθετα με τον Hobbes που αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη υπόσταση ως αναλλοίωτη στη φυσική και στη κοινωνική ζωή, ο Rousseau περιγράφει μια ολοκληρωτική μεταμόρφωση. Η συναίσθηση της δικαιοσύνης αντικαθιστά το ένστικτο για τη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και οι ανθρώπινες πράξεις αποκτούν το ηθικό περιεχόμενο που προηγουμένως έλειπε. Η φωνή του καθήκοντος αντικαθιστά τη φυσική παρόρμηση και ο λόγος αντί των ορέξεων γίνεται ο ρυθμιστής των εκδηλώσεων του ανθρώπου. Έτσι, ο άνθρωπος μεταμορφώνεται από «περιορισμένο ζώο σε όν προικισμένο με ευφυΐα και ανθρωπιά».

⁷⁴A. Swift. (2014). Πολιτική Φιλοσοφία. (Γ. Λαμπράκος, μτφ.). Αθήνα: Οκτώ. σσ. 96-97.

⁷⁵Z.Z. Ρουσώ.(2004). *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*. (Γρηγοροπούλου Β. & Σταϊνχάουερ Α., μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 248.

Η ηθική είναι αποκλειστικά κοινωνικό δημιούργημα, σύμφωνα με τον Rousseau. Η συναίσθηση της συμμετοχής σε κοινές εμπειρίες και γνώσεις αποτελεί το υπόβαθρο της πολιτικής ελευθερίας στην κοινωνία, σε αντικατάσταση της φυσικής ελευθερίας που εγκαταλείπει ο άνθρωπος μαζί με τη φυσική ζωή. Παράλληλα ο άνθρωπος στην κοινωνία αποκτά ηθική ελευθερία και γίνεται κύριος του εαυτού του. Η ηθική ελευθερία προϋποθέτει την αποδοχή δεσμών που συμμετέχει ο ίδιος ο άνθρωπος. Τα δεσμά αυτά είναι οι νόμοι. Η θέσπιση του νόμου στην πολιτική κοινωνία γίνεται κρίσιμος συντελεστής στον καθορισμό της ηθικής ελευθερίας. Η ελευθερία διαφυλάσσεται στην κοινωνία. Η υποταγή σε περιορισμούς και κανόνες που θεσπίζουν οι άλλοι είναι ασυμβίβαστη με το αίτημα της πολιτικής ελευθερίας και το αίτημα της αυτονομίας της ηθικής προσωπικότητας, που αποτελεί θεμελιακό προαπαιτούμενο για την ευόδωση των σκοπών του συμβολαίου.⁷⁶

Η φυσική ελευθερία παραχωρεί τη θέση της στη πολιτική ελευθερία που είναι αξιολογικά σημαίνουσα και προσφέρει την κυριαρχία και αυτονομία του πολιτικού σώματος, το οποίο εξ ολοκλήρου εγγυάται την ελευθερία του καθενός που μετέχει σε αυτό. Σύμφωνα με το νόημα της ελευθερίας, αυτός που θέτει το νόμο είναι ο ίδιος που θα υπακούσει σε αυτόν γι' αυτό μπορεί να τον ακολουθεί συνειδητά κι αυτό το ίδιο τον καθιστά ελεύθερο. Η πολιτική ελευθερία που έχει το νόημα της θετικής ελευθερίας συνδέεται με το νόμιμο και το νόμιμο είναι το καθεστώς που συνίσταται από ελεύθερους και ίσους πολίτες έχοντας άρει τη διάκριση κύριος και δούλος. Αυτό σημαίνει ότι ο πολίτης θα πρέπει να μπορεί να εμπιστευτεί τη συνείδησή του. Μαζί με την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, στην οποία βασίζεται η σύσταση της πολιτείας, παρουσιάζεται και η αρχή της γενικής βούλησης, ως επιπλέον εγγύηση για την έξοδο από τις σχέσεις ισχύος, για τη σταθερότητα και τη συνοχή μιας πολιτικής κοινωνίας. Η γενική βούληση είναι η πηγή του νόμου που εκφράζει την έννοια του γενικού συμφέροντος και στον οποίο οφείλουν αν υπακούουν όλοι οι πολίτες.⁷⁷

Η ελευθερία είναι συγκροτητικός όρος σε μια πολιτική κοινότητα, ώστε μέσω της ψηφοφορίας η λήψη αποφάσεων να γίνεται ελεύθερα, έγκυρα και δεσμευτικά για τους πολίτες απέναντι σε επίδικα ζητήματα. Η έννοια της ελευθερίας καλύπτει όλη την πολιτική φιλοσοφία του Rousseau και αναδεικνύεται ως πολιτικό δέον για την

⁷⁶Μ.Π. Κιτρομηλίδης. (2000). *Νεότερη πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας. σσ. 61-62.

⁷⁷Ζ.Ζ. Ρουσώ. (2004). *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*. (Γρηγοροπούλου Β. & Σταϊνχάουερ Α., μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 250.

Republique και ως περιορισμό που θέτει η γενική βούληση προς τη διακυβέρνηση και τη νομοθεσία, δηλαδή ότι αυτές θα πρέπει να ισχύσουν και να ασκούνται εντός του θεσμικού πλαισίου που θα διασφαλίζει την ελευθερία και την ισότητα. Προκειμένου να καταστεί δυνατή αυτή η διασφάλιση, είναι αναγκαία η συνδρομή της πολιτικής ισχύος η οποία θα αποτελέσει έκφραση του πολιτικού κυριάρχου, εν προκειμένω του ίδιου του λαού, ώστε να είναι ισχυρός ο νόμος της ελευθερίας και του αυτοκαθορισμού. Αυτές οι αξίες προσδιορίζουν συγκεκριμένο αντικείμενο, το αντικείμενο της αναφοράς τους, δηλαδή την κοινωνία. Αν αυτό το αντικείμενο συγκροτηθεί βάσει αυτών των αξιακών αιτημάτων, τότε προκύπτει μια κοινωνία γενικής νομοθεσίας με εξουσία επηρεαζόμενη και ελεγχόμενη από τους πολίτες βάσει της διαβουλευτικής συνθήκης που καθιερώνει η δημόσια χρήση του λόγου.⁷⁸

Η σημασία της ελευθερίας στον Mill διαφαίνεται από το έργο του *Περί Ελευθερίας* (1859), όπου ο φιλόσοφος πραγματεύεται το ζήτημα της ελευθερίας, με την αρνητική και τη θετική της σημασία. Αφενός αντιλαμβάνεται την ελευθερία με τη μορφή της φιλελεύθερης ιδεολογίας και λαμβάνει όλες τις παραμέτρους για την μεγιστοποίησή της και αφετέρου υιοθετεί και τη θετική σημασία της, διότι αναγνωρίζει την ελευθερία ως εσωτερική αξία και τη δημοκρατία ως πεδίο ανάπτυξης των δυνατοτήτων του ανθρώπου ως προοδευτικού όντος. Από αυτή την άποψη η ελευθερία γίνεται αντιληπτή όχι μόνο ως απουσία παρέμβασης, αλλά και ως δυνατότητα εκδίπλωσης και ανάπτυξης της προσωπικότητας του ατόμου. Ο Mill πραγματεύεται τα όρια της ελευθερίας που έχει το άτομο ως μονάδα μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται. Ο Mill αναλύει τη μορφή της ελευθερίας μεταξύ των ατόμων αλλά και την σχέση του ατόμου με την κοινωνία.

Ο Mill υπερασπίζεται τις ατομικές ελευθερίες της σκέψης, του «συνέρχεσθαι» και του τρόπου ζωής στη βάση ότι μόνο σε ένα πλαίσιο ελευθερίας, στο οποίο πολλά ανταγωνιστικά «πειράματα ζωής» είναι δυνατόν να δοκιμαστούν, μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα βρούμε την ιδιαίτερη ευτυχία μας. Σύμφωνα με αυτόν, κάθε νομική και κοινωνική επέμβαση στην ατομική ελευθερία πρέπει να ρυθμίζεται με μια πιο απλή αρχή, την αρχή της ελευθερίας, που ορίζει ότι κανενός η ελευθερία δεν μπορεί να περιορίζεται, εκτός κι αν οι πράξεις του βλάπτουν ή απειλούν να βλάψουν τα συμφέροντα των άλλων. Αυτό που επιδιώκει ο Mill είναι να δικαιολογήσει μια ορισμένη περιοχή προσωπικής ελευθερίας

⁷⁸Σ. Δημητρίου. (2009). «Δημοκρατία και Αυτονομία: Διαφωτισμός ξανά;». *Η Αυγή*. Αθήνα. Ανακτήθηκε από <http://archive.avgi.gr/ArticleActionsShow.action?articleID=458915>. σ. 3.

της πράξης και μια ουσιαστική, χωρίς περιορισμούς ελευθερία της σκέψης και της έκφρασης. Το βασικό πρόβλημα που απασχολεί τον Mill είναι ο καθορισμός των ορίων ανάμεσα στα δικαιώματα του ατόμου και αυτά του κράτους ή της κοινωνίας. Επιχειρεί δηλαδή να προσδιορίσει το πεδίο της ατομικής ελευθερίας όπου το κράτος δεν μπορεί να παρέμβει χωρίς να καταστρέψει την ίδια βάση της ελευθερίας. Ανάγει την ελευθερία σε κάτι απαραβίαστο, σε θεμέλιο της προόδου και του πολιτισμού και ταυτόχρονα το αντιπαράθετε προς τις μάζες και την κοινωνική ολότητα.

Ο Mill επισημαίνει: «Η μόνη συμπεριφορά για την οποία ο άνθρωπος είναι υπόλογος στην κοινωνία είναι αυτή που αφορά τους άλλους. Ενώ ως προς τη συμπεριφορά που αφορά απλώς τον εαυτό του, η ανεξαρτησία του είναι δικαιωματικά απόλυτη. Όσον αφορά τον εαυτό του, το σώμα και τη διάνοιά του, το άτομο είναι κυρίαρχο.⁷⁹ Επίσης, «απαιτείται ελευθερία ως προς τις ατομικές προτιμήσεις και επιδιώξεις μας έτσι όπως μας αρέσει, υφιστάμενοι τις συνέπειες, που ενδέχεται να προκύψουν, χωρίς προσκόμματα από τους συνανθρώπους μας, εφόσον αυτό που κάνουμε δεν τους βλάπτει, ακόμα κι αν αυτοί θεωρούν τη συμπεριφορά μας ανόητη, διεστραμμένη ή λαθεμένη. Η ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι των ατόμων, η ελευθερία να συνενώνονται οι άνθρωποι για την επίτευξη οποιαδήποτε σκοπού, που δεν είναι επιζήμιος για τους άλλους. Παρακάτω τονίζει: «Η μόνη ελευθερία που είναι άξια του ονόματος της είναι η ελευθερία να επιδιώκουμε το όφελος μας με το δικό μας τρόπο, αρκεί να μην προσπαθούμε να βλάψουμε τους άλλους ή να τους εμποδίσουμε να επιτύχουμε το ίδιο πράγμα. Κάθε άνθρωπος είναι αυτός ο ίδιος ο καλύτερος προστάτης της σωματικής, διανοητικής ή πνευματικής υγείας του».⁸⁰

Σύμφωνα με τον Mill, η κοινωνία ως ολότητα αποτελεί απειλή για την ελευθερία του ατόμου. Δεν είναι μόνο το κράτος και η πολιτική καταπίεση που απειλούν τις ατομικές ελευθερίες, αλλά είναι η ίδια η κοινωνία που μπορεί να ασκήσει μια μορφή τυραννίας καταστροφική για την ατομική ελευθερία.⁸¹ Η δραστηριότητα του κράτους πρέπει να περιορίζεται σε έκταση και να χαλιναγωγείται στην πράξη, προκειμένου να διασφαλίζεται η μέγιστη δυνατή ελευθερία για κάθε πολίτη. Η προστασία του ατόμου από την «τυραννία της πλειοψηφίας» ήταν κάτι που απασχόλησε τον Mill. Επιδίωξε να

⁷⁹J. S. Mill. (1983). *Περί Ελευθερίας*. (Ν. Μπαλάς, μτφ). Αθήνα: Επίκουρος. σ. 34.

⁸⁰Ο.π., σσ. 36-37.

⁸¹Γ. Πλάγγεσης. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press. σσ. 297-298.

περιορίσει το κράτος στις βασικές λειτουργίες, την ελάχιστη δυνατή παρέμβαση ώστε να μεγιστοποιήσει τα οφέλη για τα άτομα.⁸²

Η ελευθερία, όπως την αντιλαμβάνεται ο Mill, περιλαμβάνει την ελευθερία της συνείδησης, την ελευθερία εκλογής και την ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι. Αυτές είναι οι βασικές μορφές ελευθερίας και καμιά κοινωνία δεν μπορεί να θεωρηθεί ελεύθερη, αν δεν εγγυάται αυτές τις ελευθερίες. Η έμφαση στην ελευθερία του ατόμου θα τον οδηγήσει να πει: «Η μόνη ελευθερία που είναι άξια του ονόματός της είναι η ελευθερία να επιδιώκουμε το συμφέρον μας με το δικό μας τρόπο», ή ακόμα πιο χαρακτηριστικά: «Η ελευθερία συνίσταται στο να κάνει κανείς αυτό που επιθυμεί».⁸³ Φυσικά η ελευθερία γίνεται νοητή στη σχέση ατόμου και κοινωνία ή κράτους. Ο Mill θα επιχειρήσει να προσδιορίσει ορισμένες αρχές που καθορίζουν τα όρια της νόμιμης ή παράνομης παρέμβασης του κράτους σε ό,τι αφορά την ελευθερία του ατόμου.

Η πρώτη αρχή αφορά τη διάκριση ανάμεσα στις πράξεις που αφορούν αποκλειστικά το άτομο και στις πράξεις που αφορούν τους άλλους (the self-regarding actions and other-regarding actions formula). Το κράτος δεν έχει το δικαίωμα να παρεμβαίνει και ο μόνος τρόπος που μπορεί να εκφράσει την αποδοκιμασία του είναι οι συμβουλές, οι οδηγίες και η πειθώ. Επειδή όμως αυτές μπορεί να είναι επιζήμιες για τους άλλους, το κράτος μπορεί να επιβάλλει κοινωνικές ή νομικές ποινές. Η δεύτερη αρχή είναι ότι δεν είναι ποτέ σωστό να καταπιέζεται ένας άνθρωπος για το δικό του καλό. Εφόσον η μόνη περίπτωση στην οποία δικαιολογείται η παρέμβαση της κοινωνίας είναι η παρεμπόδιση της βλάβης άλλων, το ατομικό συμφέρον, φυσικό ή ηθικό, δεν μπορεί να αποτελεί λόγο για παρέμβαση της κοινωνίας. Άλλωστε: «Ο κάθε άνθρωπος είναι ο καλύτερος φύλακας της υγείας του, είτε πρόκειται για σωματική, διανοητική ή πνευματική υγεία».⁸⁴

Ο Mill διατύπωσε αυτές τις αρχές ως αρχές που έχουν καθολική εφαρμογή, τουλάχιστον στις πολιτισμένες κοινωνίες, και δεν επιδέχονται καμιά εξαίρεση. Στην εισαγωγή του δοκιμίου του, ο Mill θα τονίσει πως: «Ως αρχή η ελευθερία δεν έχει εφαρμογή σε καμία κατάσταση πραγμάτων που προηγείται της εποχής όπου η ανθρωπότητα είναι σε θέση να βελτιώνεται με την ελεύθερη και βασισμένη στην ισότητα

⁸²Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 107.

⁸³Γ. Πλάγγεσης. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press. σ. 302.

⁸⁴Ο.π., σ. 303.

συζήτηση».⁸⁵ Η ανθρώπινη ανάπτυξη είναι συνδεδεμένη με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και η πρόοδος με τη δημοκρατία. Ειδικότερα, το ηθικό αίτημα για την ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης και την προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας συμβάλλει στην ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας και είναι ένας σημαντικός παράγοντας για τη συνολική ανάπτυξη της κοινωνίας. Οι δημοκρατικοί θεσμοί είναι ουσιαστικοί για την προστασία του λαού. Η πρόοδος ως γενική πνευματική και ηθική ανάπτυξη μιας κοινότητας βρίσκεται σε αλληλεξάρτηση με το ποιόν της και το πνευματικό επίπεδο ενός λαού. Θεωρεί ότι η δημοκρατία είναι η ιδανική μορφή πολιτείας, αν υιοθετηθεί από έναν λαό που διαθέτει πνευματικές και ηθικές ικανότητες σε σημείο τελειότητας. Η ατομική υπευθυνότητα για τη διαμόρφωση και πραγματοποίηση του σχεδίου ζωής αποτελεί τον βασικό μηχανισμό για την ανάπτυξη των πρακτικών, πνευματικών και ηθικών ικανοτήτων του ατόμου. Η αντίληψη αυτή για την ατομικότητα είναι μέρος μιας γενικότερης αντίληψης της δημοκρατίας που έχει σχέση με την πρόοδο και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια.⁸⁶

Η ελευθερία του ατόμου μπορεί να περιοριστεί στις ακόλουθες περιπτώσεις: Εκεί όπου διακυβεύεται το συμφέρον του ατόμου, είτε εξαιτίας της άγνοιάς του είτε εξαιτίας της διαπλοκής του ατομικού με το γενικό, και εκεί όπου διακυβεύεται η ίδια του η ελευθερία. Η αρχή της ελευθερίας δεν είναι δυνατόν να συνεπάγεται ότι ένα άτομο μπορεί να είναι ελεύθερο ώστε να επιλέγει να μην είναι ελεύθερο. Ελευθερία δεν σημαίνει να έχει κανείς το δικαίωμα να αλλοτριώνει την ελευθερία του. Το κράτος μπορεί να παρεμβαίνει σε όλες εκείνες τις περιπτώσεις όπου διασφαλίζεται το αμοιβαίο συμφέρον, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της βελτίωσης των συνθηκών εργασίας. Ακόμα, η ελευθερία του ατόμου μπορεί να περιορίζεται σε σχέση με τι πράξεις που αφορούν το ίδιο το άτομο, όταν πρόκειται για την προώθηση του αγαθού και παρεμπόδιση του κακού. Το κράτος, επίσης, μπορεί να παρέμβει για να αποτρέψει διάφορα εγκλήματα σε βάρος του ατόμου. Στο σημείο αυτό αναφέρεται η κατηγορία των πράξεων που αφορά τους άλλους, όπου το κράτος και η κοινωνία έχουν κύριο λόγο να παρεμβαίνουν, έστω και περιορισμένα. Η παρέμβαση του κράτους με τις πράξεις που αφορούν τους άλλους μπορεί να διακριθεί σε νόμιμη και μη νόμιμη. Νόμιμη είναι η

⁸⁵Ο.π., σσ. 302-304.

⁸⁶Ν. Λαμπάρας. (2008). Ο Τζων Στιούαρτ Μιλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας. *Αξιολογικά*. τ. 8. σσ. 135-141.

παρέμβαση του κράτους όταν οι πράξεις του ατόμου προξενούν βλάβη στους άλλους, αλλά η βλάβη είναι το αποτέλεσμα του κοινωνικού ανταγωνισμού.⁸⁷

Η ομαλή λειτουργία του πολιτικού συστήματος προϋποθέτει την ύπαρξη ενός λαού του οποίου οι ηθικές ικανότητες συνδυάζουν έναν υψηλό βαθμό υπευθυνότητας με μια ισχυρή θέληση για ανεξαρτησία και ελευθερία. Οι προϋποθέσεις αυτές συμβάλλουν στην πραγμάτωση του ιδεώδους σχετικά με την ανθρώπινη φύση, ενώ ταυτόχρονα είναι οι προϋποθέσεις που διέπουν την ομαλή λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Το δημοκρατικό πολίτευμα εγγυάται τη διατήρηση και αποτρέπει τον υποβιβασμό του υπάρχοντος επιπέδου της προόδου με το να διασφαλίζει την ανθρώπινη ελευθερία και αξιοπρέπεια, «οι άνθρωποι είναι ασφαλείς από δεινά προερχόμενα από άλλους, στο βαθμό που έχουν τη δύναμη να προστατεύουν τον εαυτό τους και το κάνουν». Σε ένα περιβάλλον ελευθερίας, η ατομική υπευθυνότητα γίνεται ο κύριος μοχλός για τη συνολική προαγωγή της κοινότητας.⁸⁸

Ο Mill υποστηρίζει την αντιπροσωπευτική δημοκρατία διότι πιστεύει ότι μόνο στο πολίτευμα αυτό μπορεί η ελευθερία να εκφράζεται και να αναπτύσσεται με τις δύο σημασίες της. Υποστηρίζει ότι η ελευθερία και η δημοκρατία δημιουργούν τη δυνατότητα της «ανθρώπινης υπεροχής». Η ελευθερία της σκέψης, του διαλόγου και της δράσης είναι απαραίτητοι όροι για την ανάπτυξη της ανεξαρτησίας του πνεύματος και τη διαμόρφωση αυτόνομης κρίσης. Είναι ζωτικοί για τη διαμόρφωση της ανθρώπινης λογικής και του ορθολογισμού. Η καλλιέργεια της λογικής αναπτύσσει και διατηρεί την ελευθερία. Η αντιπροσωπευτική κυβέρνηση είναι ουσιαστική για την προστασία και τη διερεύνηση τόσο της ελευθερίας όσο και της λογικής. Το σύστημα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας καθιστά την κυβέρνηση υπόλογη απέναντι στους πολίτες, ενώ δημιουργεί σοφότερους πολίτες, ικανούς να προωθήσουν το δημόσιο συμφέρον. Έτσι, το σύστημα αυτό είναι ταυτόχρονα μέσο για την ανάπτυξη της ατομικής τελείωσης και της κοινωνικής διαφοράς για μια πλουραλιστική κοινωνία, καθώς και αυτοσκοπός, μια ουσιαστική δημοκρατική τάξη. Τέλος, αν αρθούν όλα τα εμπόδια στη γυναικεία

⁸⁷Γ. Πλάγγεσης. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press. σσ. 304-306.

⁸⁸Ν. Λαμπάρας.(2008). Ο Τζων Στιούαρτ Μίλλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας. *Αξιολογικά*. τ.8. σσ. 135-141.

συμμετοχή στην πολιτική, τότε θα απομείνουν ελάχιστα «εμπόδια για τη βελτίωση του ανθρώπινου γένους».⁸⁹

2.2 Η αξία της ισότητας

Η ισότητα ως υπέρτατη αξία μιας οργανωμένης συμβίωσης και ως διαρκής επιδίωξη των ανθρώπων που ζουν σε μια κοινωνία συνδέεται συχνά με την ελευθερία. Στην πολιτική γλώσσα, οι λέξεις ελευθερία και ισότητα δηλώνουν κάτι επιθυμητό και αξιολογικά ανώτερο και διαθέτουν συγκινησιακό περιεχόμενο. Όπως είδαμε, η δυσκολία ορισμού του όρου ελευθερία έγκειται κυρίως στην αμφισημία του, καθώς στην πολιτική γλώσσα έχει διαφορετικές σημασίες.

Από την άλλη, η δυσκολία προσδιορισμού της σημασίας της ισότητας έγκειται στην αοριστία του όρου, καθώς όταν λέγεται ότι δύο υποκείμενα είναι ίσα, δεν γίνεται κατανοητό ποια όντα είναι ίσα και με τι είναι ίσα. Για να είμαστε ακριβείς, πρέπει να προσδιορίσουμε την ισότητα μεταξύ ποιών και την ισότητα ως προς τι.⁹⁰ Ίσοι είμαστε ως έλλογα όντα. Ως όντα που αναγνωρίζουν το ένα στο άλλο την ικανότητα δράσης και κρίσης σύμφωνα με αίτια. Ανεξάρτητα από την κοινωνική μας θέση, την πολιτική ή οικονομική ισχύ, αισθανόμαστε ίσοι, όταν θεωρούμε τους εαυτούς μας έλλογα όντα. Προβάλλουμε αίτια για να πιστέψουμε κάτι και αίτια για να πράξουμε κάτι, όταν αλληλεπιδρούμε ανθρώπινα με άλλους, με τον τρόπο δηλαδή που αρμόζει στους ανθρώπους ως έλλογα όντα. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι αρχικά ατομική. Οι άνθρωποι έχουν ειδοποιό αξιοπρέπεια, στο βαθμό που είναι σε θέση να ενεργούν και να κρίνουν σύμφωνα με αίτια, στο βαθμό που είναι έλλογα όντα, στο βαθμό που μπορούμε να τους αποδώσουμε ορθολογικότητα, ελευθερία και ευθύνη.⁹¹

Η επιθυμία να είναι όλοι ίσοι και σε όλα εκφράζει την ιδέα ότι όλοι οι άνθρωποι θεωρούνται ίσοι και αντιμετωπίζονται ως ίσοι ως προς εκείνες τις ιδιότητες που, ανάλογα με τις διάφορες αντιλήψεις του ανθρώπου και της κοινωνίας, συνιστούν την ουσία του ανθρώπου ή, αλλιώς, που διαφοροποιούν την ανθρώπινη φύση από τη φύση των άλλων όντων, όπως είναι η ελεύθερη χρήση του λογικού, η κοινωνική αξιοπρέπεια και η ιδιοκτησία. Ισότητα σε όλους ως προς τι; Η απάντηση εξαρτάται από την αξία την οποία

⁸⁹Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 107.

⁹⁰Ν. Μπόμπιο (1998). *Ισότητα και ελευθερία*. (Στεφάνου Δ., Τάκης Α., μτφ-επιμ.). Αθήνα: Πόλις, σσ.41-42.

⁹¹Ο.π., σσ. 117-118.

κάθε θεωρία προσδίδει σε κείνη την ιδιότητα ως προς την οποία οι άνθρωποι απαιτείται να αντιμετωπίζονται με ίσο τρόπο.⁹² Χαρακτηριστικό της ισότητας είναι ότι δεν αναφέρεται σε μια ισότητα του ανθρώπου ως τέτοιου όπως είναι ή όπως μπορεί να είναι η ελευθερία σε ορισμένες περιπτώσεις, αλλά σε ένα συγκεκριμένο τύπο σχέσης ανάμεσα στα όντα που αποτελούν μέρος της αφηρημένης κατηγορίας «ανθρωπότητα». Αυτό γίνεται κατανοητό από το γεγονός ότι η ελευθερία ως αξία, στόχο και αγαθό θεωρείται ως τέτοια για κάποιο άτομο ή για μια ορισμένη συλλογική οντότητα, ενώ η ισότητα θεωρείται αγαθό ή στόχος για καθένα από τα μέλη μιας ολότητας εξαιτίας του ότι τα μέλη αυτά τελούν μεταξύ τους σε ένα συγκεκριμένο τύπο σχέσης.

Η ελευθερία αποτελεί μια αξία για το άτομο και συνδέεται με πολιτικές θεωρίες όπως είναι οι φιλελεύθερες και οι ελευθεριακές ή ατομικιστικές θεωρίες που θεωρούν την κοινωνία ως ένα σύνολο ατόμων, ενώ η ισότητα είναι μια αξία που αφορά τον άνθρωπο ως μέλος ενός γένους, δηλαδή ως ον που ανήκει σε μια συγκεκριμένη κατηγορία που είναι η ανθρωπότητα και συνδέεται με τις πολιτικές θεωρίες του εξισωτισμού που αντιλαμβάνονται την κοινωνία ως ολότητα. Η αξία της ελευθερίας και της ισότητας προϋποθέτουν για την εφαρμογή τους την παρουσία του συνόλου υποκειμένων που η μεταξύ τους σχέση πρέπει να προσδιοριστεί. Η ελευθερία είναι ιδιότητα ενός όντος και η ισότητα ένας τρόπος προσδιορισμού ενός συγκεκριμένου τύπου σχέσης που υφίσταται μεταξύ των μελών ενός συνόλου, παρ' όλο που μοναδικό κοινό χαρακτηριστικό αυτών των μελών αποτελεί το γεγονός ότι είναι ελεύθερα.⁹³

Γενικώς, τα άτομα διαφωνούν ως προς το πώς μπορεί να οργανωθεί η κοινωνία ως ολότητα, διαφωνούν ως προς ορισμένες ηθικές αρχές δικαιοσύνης και κατανομής των αγαθών και των υπηρεσιών μέσα σε μια κοινωνία και αδυνατούν να λύσουν τις διαφορές τους μέσω της λογικής πειθούς. Έτσι, η πολιτική εξουσία αναλαμβάνει να διαμοιράσει το δίκαιο και να δώσει ίση φωνή σε κάθε πολιτική άποψη μέσω του κανόνα της πλειοψηφίας και της δημοκρατικής ιδιότητας του πολίτη. Αναλαμβάνει να καταστήσει την ισότητα αναγκαίο συμβιβασμό, να εντοπίσει εκείνα τα κοινά σημεία μεταξύ των διαφωνούντων με τα οποία μπορούν να συναινέσουν και να συμφωνήσουν στα περισσότερα αναγκαία για την ελεύθερη συνύπαρξή τους.⁹⁴ Το ιδανικό της δημοκρατικής ισότητας εμπεριέχει το ιδανικό της ιδιότητας του πολίτη και κάθε πολίτης διαθέτει το δικαίωμα του εκλέγειν και

⁹²N. Μπόμπιο (1998). *Ισότητα και ελευθερία*. (Στεφάνου Δ., Τάκης Α., μτφ-επιμ.). Αθήνα: Πόλις, σ. 61.

⁹³Ο.π., σσ. 41-44.

⁹⁴Th. Christiano (2003). *An argument for Democratic Equality. Philosophy and democracy*. Oxford New York: Oxford University Press. p. 37.

εκλέγεσθαι για δημόσια αξιώματα και σε ελεύθερες εκλογές. Οι εκλογές πραγματοποιούνται σε ένα πλαίσιο ελευθερίας της έκφρασης. Όλες οι ψήφοι έχουν την ίδια βαρύτητα και το εκλογικό αποτέλεσμα το κερδίζει η πλειοψηφία των ψήφων. Στη δημοκρατία οι δημόσιοι λειτουργοί ελέγχονται άμεσα ή έμμεσα από τον κανόνα της πλειοψηφίας του λαού, ενώ οι νόμοι που επιβάλλονται στο πληθυσμό επιλέγονται είτε άμεσα είτε έμμεσα μέσω της διαδικασίας του πλειοψηφικού κανόνα. Στην έμμεση δημοκρατία οι πολίτες επιλέγουν τους νομοθέτες που νομοθετούν για χάρη τους. Ασφαλώς, το ιδανικό της ισότητας του δημοκρατικού πολίτη έρχεται σε αντίθεση με την άποψη ότι την εξουσία πρέπει να τη διαθέτει ένας βασιλιάς ή ένας αριστοκράτης ή μια κομμουνιστική ελίτ.⁹⁵

Ενώ οι όροι ελευθερία και δικαιοσύνη είναι εννοιολογικά και αξιολογικά διαφορετικοί, έστω κι αν συνδέονται συχνά ιδεολογικά, η έννοια και η αξία της ισότητας δύσκολα διακρίνεται από την έννοια και την αξία της δικαιοσύνης σε όλο σχεδόν το φάσμα των σημασιών τους. Έτσι, η φράση «ελευθερία και δικαιοσύνη» χρησιμοποιείται συχνά ως ισότιμη της έκφρασης «ελευθερία και ισότητα». Η δικαιοσύνη αποτελεί το ύψιστο αγαθό ενός συνόλου, το οποίο συντίθεται από μέρη. Όμως, η ελευθερία αποτελεί κατ' εξοχήν ατομικό αγαθό, ενώ η δικαιοσύνη είναι κοινωνικό αγαθό. Η σωστή έκφραση είναι «ελευθερία και δικαιοσύνη» και όχι «ελευθερία και ισότητα», εφόσον η ισότητα δεν συνιστά αξία αυτή καθαυτή, παρά στο βαθμό που αποτελεί αναγκαία συνθήκη, και όχι επαρκή, της αρμονίας του όλου, της τάξης των μερών, της εσωτερικής ισορροπίας ενός συστήματος που φέρει επάξια το χαρακτηρισμό του δικαίου.⁹⁶

Για τον Αριστοτέλη,⁹⁷ ο όρος «δίκαιος» παραπέμπει στην έννοια της διανεμητικής δικαιοσύνης που λειτουργεί σύμφωνα με την αρχή της αναλογίας (στον καθένα όσο χ του ανήκει και όπου χ είναι ο προσωπικός συντελεστής που συνυπολογίζεται για την κατανομή). Η ισότητα αναφέρεται στις κτήσεις, στη παιδεία, στη δύναμη και στα

⁹⁵R. J. Arneson. (2002). Equality. *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. (Simon L. R. edit). USA: Blackwell. p. 87.

⁹⁶Ν. Μπόμπιο (1998). *Ισότητα και ελευθερία*. (Στεφάνου Δ., Τάκης Α., μτφ-επιμ.). Αθήνα: Πόλις. σσ. 45-47.

⁹⁷Η ιδεατή δικαιοσύνη είναι η ισότητα και αυτό προκύπτει από την αρχή της μεσότητας. Επειδή ο άδικος καταπατεί την ισότητα και επειδή το άδικο είναι το ίδιο ανισότητα είναι προφανές ότι υπάρχει κάποια με ισότητα σε σχέση με την ανισότητα. Η ισότητα προϋποθέτει δύο όρους ώστε το δίκαιο πρέπει να είναι κάποια μεσότητα και ισότητα σε σχέση προς κάποιο αντικείμενο ή κάποια πρόσωπα. Η αναλογική δικαιοσύνη σημαίνει κοινωνική σύγκριση, δηλαδή αξιολόγηση. Είναι η γεωμετρική ισότητα που μοιράζει το δίκιο του καθενός ανάλογα με την αξία που έχει ο καθένας. Σε αντίθεση με την αναλογική ισότητα έρχεται η αριθμητική ισότητα που διαμοιράζει τα αγαθά ίσα χωρίς να λαμβάνει υπόψη τις κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Ν. Σαρρής. (1985). *Φιλοσοφία της κοινωνίας και της πολιτείας*. τ 1^α. Αθήνα: Γραμμή. σσ. 356-358.

πολιτεύματα, ενώ η δημοκρατία ενδιαφέρεται περισσότερο για την ισότητα και την ελευθερία απ' όλα τα άλλα πολιτεύματα. Γι' αυτό και επικρίνεται από τον Αριστοτέλη ως ατελές πολίτευμα, καθώς αυτό ενδιαφέρεται για την αριθμητική ισότητα όχι την αναλογική στην οποία αποσκοπεί η «πολιτεία».⁹⁸ Το πρόβλημα της διεκδίκησης εμφανίζεται από τις αντιμαχόμενες διεκδικήσεις των διαφόρων παρατάξεων, αφού κάθε μια αξιώνει ότι το πολίτευμα για το οποίο αγωνίζεται είναι το μόνο δίκαιο χάρη στη δίκαιη κατανομή εξουσίας που επιτυγχάνεται με αυτό. Όμως, η εξουσία στο πλαίσιο της πόλης δεν είναι κάποιο αγαθό που θα πρέπει να κατανέμεται ανάλογα με τα προσόντα και τους προσωπικούς τίτλους που διαθέτει ο καθένας, αλλά είναι όργανο στην υπηρεσία της ευδαιμονίας του συνόλου.⁹⁹ Η εξουσία κατανέμεται δίκαια όχι ως ανταμοιβή που απονέμεται σε οποιονδήποτε, αλλά ως λειτουργία που ασκείται για το γενικό συμφέρον: «Δίκαιο είναι το πολιτικό αγαθό που σημαίνει το κοινό συμφέρον». Για τον Αριστοτέλη, υπάρχουν απλώς δίκαιες εξουσίες που ασκούνται δίκαια προς όφελος όλων και αυτό είναι δυνατόν να συμβαίνει ανεξάρτητα από όσους αν μετέχουν στην εξουσία. Διαπιστώνουμε ότι γενικά ο λαός, ενόσω οι εξουσίες του δεν υπερβαίνουν τα όρια που πρέπει να ορίζουν οι νόμοι, διαβουλεύεται και δικάζει καλύτερα από οποιαδήποτε επιμέρους ομάδα.¹⁰⁰

Ο Αριστοτέλης απορρίπτει γενικά κάθε αντίληψη κατά την οποία η πόλη έχει την προέλευσή της ή τον τελικό στόχο της στο άτομο. Το κράτος δεν ξεπροβάλλει από την πολιτική κοινωνία για χάρη του ατόμου και η κατανομή της εξουσίας δεν πρέπει να γίνεται ανάλογα με το οποιοσδήποτε συμφέρον που καθένας εναπέθεσε στο κράτος από την αρχή της σύστασής τους. Η πολιτική συμβίωση δεν αποτελεί το μικρότερο κακό για τον άνθρωπο, αλλά το μεγαλύτερο αγαθό για το σύνολο.¹⁰¹

Στο ίδιο πλαίσιο, ο Rousseau θεωρείται υπέρμαχος του εξισωτισμού και καταγγέλλει τις κοινωνικές ανισότητες. Δεν επιζητεί να είναι όλοι ίσοι σε όλα για να εγκαθιδρυθεί η απόλυτη ισότητα. Στην αρχή του *Λόγου για την καταγωγή της ανισότητας των ανθρώπων* (1754) διακρίνει τις φυσικές ανισότητες, αυτές δηλαδή που προκύπτουν από τη φύση, και ως τέτοιες είναι ευεργετικές ή τουλάχιστον ηθικά αδιάφορες, από τις κοινωνικές, από εκείνες δηλαδή που είναι κοινωνικού χαρακτήρα και προκύπτουν από τη διαπλοκή των σχέσεων οικονομικής, πνευματικής και πολιτικής κυριαρχίας, οι οποίες

⁹⁸B. Νούλας. (1999). *Αριστοτέλης, Χριστός, Μαρξ-Η πολιτική του μέλλοντος*. Αθήνα: Πατάκη, σ. 101.

⁹⁹F. Wolff. (1995). *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*. (Πετρόπουλος, Ν., Κ., μτφ.). Αθήνα: Ινστιτούτου του βιβλίου-Μ. Καρδαμίτσα. σσ. 126-127.

¹⁰⁰Ο.π., σσ. 148-152.

¹⁰¹Ο.π., σσ. 129-131.

συνυφαίνουν τον ανθρώπινο πολιτισμό. Ο Rousseau θέλει να εξαλείψει τις δεύτερες. Σε ένα καθοριστικό σημείο στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* επισημαίνει: «Αντί να καταστρέφει τη φυσική ισότητα, το θεμελιώδες συμβόλαιο αντίθετα την αντικαθιστά με μια ηθική και νομική ισότητα εκεί που η φύση κατόρθωσε να εγκαθιδρύσει τη φυσική ανισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους». ¹⁰² Η ισότητα και η ελευθερία είναι για τη ρουσσωική “Republique” οι δύο συνιστώσες της ιδεώδους νομιμοποιημένης πολιτείας του. Είναι οι προϋποθέσεις διαβούλευσης των πολιτών που συγκροτούν το πολιτικό σώμα και οι οποίες δεν τίθενται ποτέ σε αμφισβήτηση. Χάρη στην αξία της ελευθερίας και της ισότητας οι άνθρωποι συγκροτούν πολιτικές κοινότητες και εισέρχονται σε μια πολιτεία με νόμους και ηθική.

Για τον Mill,¹⁰³ το δημοκρατικό πολιτικό σύστημα δεν πρέπει απλώς να παρέχει στους πολίτες προστασία έναντι της κυβέρνησης, αλλά επιπλέον να εξασφαλίζει τη δυνατότητα για τη μελλοντική διαμόρφωση μιας κοινωνίας ελευθερίας και ισότητας, όπου να εξασφαλίζεται η πρόοδος της κοινότητας ως προς το πνεύμα, την αρετή και την πρακτική δραστηριότητα και αποτελεσματικότητα. Οι άνθρωποι δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται ως ένα άθροισμα ανταγωνιζόμενων και συγκρουόμενων καταναλωτών και συσσωρευτών αγαθών, αλλά ως μια κοινότητα ατόμων που ασκούν και αναπτύσσουν τις ανθρώπινες ικανότητες τους. Ο Mill συνειδητοποιεί ότι οι υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την κατανομή του πλούτου και της δύναμης, δεν ευνοούν, αντίθετα εμποδίζουν την ανάπτυξη του ανθρώπου. Στα οικονομικά γραπτά του ασκεί σκληρή κριτική στο καπιταλιστικό σύστημα που θυμίζει την κριτική του Marx και αντιπαραθέτει την εργατική τάξη με την τάξη των εργοδοτών. Ακόμα ασκεί αυστηρή κριτική στην άνιση κατανομή του πλούτου και στ θεσμό της ιδιοκτησίας.

Ο θεσμός της ιδιοκτησίας παρατηρεί «αν περιοριστεί στα βασικά του στοιχεία, συνίσταται στην αναγνώρισή του δικαιώματος για κάθε πρόσωπο να διαθέτει αποκλειστικά ότι έχει παραγάγει με το δικό του μόχθο ή έχει λάβει δώρο ή με έντιμη συμφωνία, χωρίς βία και απάτη, από εκείνους που το παρήγαγαν. Η ιδιοκτησία εν γένει θεμελιώνεται στο δικαίωμα των παραγωγών πάνω σ’ ότι έχουν οι ίδιοι παραγάγει». Η δημοκρατία ως μια αναπτυγμένη μορφή συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας είναι ένα πολιτεύμα ισότητας. Η πραγματοποίηση ενός τέτοιου πολιτεύματος δεν είναι δυνατή

¹⁰²N. Μπόμπιο. (1998). *Ισότητα και ελευθερία*. (Στεφάνου Δ., Τάκης Α., μτφ-επιμ.).Αθήνα: Πόλις .σ. 60.

¹⁰³Γ. Πλάγγεσης. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press. σσ. 316.

παρά μόνο με την ενεργό συμμετοχή στα κοινά ιδιαίτερα σ' ό,τι αφορά της διαχείριση της εξουσίας, όλων των μελών της πολιτικής κοινωνίας. Για τον Mill θεωρητικά μια «απόλυτα λαϊκή κυβέρνηση» θα ήταν η καλύτερη μορφή διακυβέρνησης. Η αληθινή κυβέρνηση ή η καθαρή ιδέα της δημοκρατίας δεν είναι παρά η κυβέρνηση όλου του λαού από το λαό στη βάση της ίσης αντιπροσώπευσης».¹⁰⁴

2.3 Το δικαιότερο πολίτευμα

Ο Αριστοτέλης¹⁰⁵ θέτει όχι μόνο το ερώτημα περί αρίστου πολιτεύματος αλλά και το ερώτημα που, σύμφωνα με το τρίτο βιβλίο των *Πολιτικών*, βρίσκεται στον πυρήνα της διερώτησης της πολιτικής φιλοσοφίας και είναι το εξής: Ποιος πρέπει να ασκεί την κυριαρχία;

Ειδικότερα, η ερωτηματοθεσία σχετικά με το ποιο πολίτευμα μπορεί να είναι «άριστο» μετατίθεται σε ένα δεύτερο πιο σύνθετο ερώτημα σχετικά με το ποιο πολίτευμα είναι καλό, δηλαδή «άριστο» και δίκαιο να «άρχει». Εισάγεται δηλαδή το ζήτημα της δικαιοσύνης και του δίκαιου πολιτεύματος. Το δίκαιο με τη γενικότερη έννοια, συνίσταται στην απόδοση ίσων μερών σε ίσα άτομα όταν γίνεται ένας επιμερισμός. Προκειμένου να αναγνωρίσουμε το πολιτικό δίκαιο, το στοιχείο που πρέπει να επιμεριστεί είναι ως εξ ορισμού η εξουσία που θα ασκηθεί στην «πολιτεία». Συνεπώς, το ζήτημα του αρίστου πολιτεύματος οδηγεί υποχρεωτικά στο ζήτημα του τρόπου με τον οποίο θα γίνει ο επιμερισμός της εξουσίας στην πολιτεία ενός ελεύθερου λαού. Σε ποιον είναι δίκαιο να ανήκει η εξουσία;

Προκειμένου να συλλάβουμε τους όρους ύπαρξης ενός ελεύθερου δημοκρατικού λαού, δεν πρέπει να μας διαφεύγει σε ποιους εφαρμόζεται η ισότητα και σε ποιους η ανισότητα. Η φιλοσοφική σκέψη γύρω από την πολιτεία περιστρέφεται γύρω από το ερώτημα σε ποιον πρέπει ν' ανήκει η κυριαρχία της πόλης, ποιος θα ασκήσει τη διακυβέρνηση που κατευθύνεται από τη μέριμνα για το κοινό ή το γενικό συμφέρον, δηλαδή από τη μέριμνα που εξασφαλίζεται στον καθένα τη δυνατότητα της ευτυχίας. Απαντώντας σε αυτό το ερώτημα, στο τρίτο βιβλίο των *Πολιτικών*, ο Αριστοτέλης παρουσιάζει τη διάσημη τυπολογία των μορφών διακυβέρνησης η οποία επηρέασε

¹⁰⁴Γ. Πλάγγεσης. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press. σσ. 316-319.

¹⁰⁵A. Renaut. (2007). *Τι είναι ένας ελεύθερος λαός;* (Παπαδημητρίου Γ., μτφ) Αθήνα: Πόλις. σ. 71.

σημαντικά τους θεωρητικούς του ρεπουμπλικανισμού. Στην ευρεία έννοια του όρου *πολιτεία* θα προστεθεί μια έννοια πιο συγκεκριμένη, για τον προσδιορισμό της οποίας η *πολιτεία* θα μεταφραστεί ως «*Res Publica*», αναδεικνύοντας έτσι την ιδέα ενός χαρακτηριστικά «ρεπουμπλικανικού» τρόπου διακυβέρνησης.

Η διακυβέρνηση αποσκοπεί στο κοινό συμφέρον και μπορεί να ασκηθεί από ένα άτομο, από λίγους ή από πολλούς. Και στις τρεις περιπτώσεις ο σκοπός της διακυβέρνησης μπορεί να είναι το κοινό συμφέρον. Πιο συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* επισημαίνει: «Όσα πολιτεύματα αποβλέπουν στο κοινό συμφέρον είναι απολύτως σωστά και δίκαια, και όσα αποβλέπουν μόνο προς το συμφέρον των αρχόντων είναι ελαττωματικά κι αποτελούν παρεκτροπές των σωστών πολιτευμάτων, γιατί είναι δεσποτικά, τη στιγμή που η πόλη είναι κοινωνία ελεύθερων πολιτών».¹⁰⁶ Υπάρχουν τρία «ρεπουμπλικανικά» καθεστώτα, υπό την ευρεία έννοια των καθεστώτων όπου η *πολιτεία* μπορεί να είναι αληθινή *πολιτεία*, δηλαδή μια ορθή και όχι ελαττωματική *πολιτεία*, η οποία εξασφαλίζει έναν τρόπο οργάνωσης που επιτρέπει στον λαό να είναι ελεύθερος. Τα δύο πρώτα πολιτεύματα τα ονομάζει μοναρχία και αριστοκρατία, ενώ το τρίτο, όπου η εξουσία ανατίθεται σε πολλούς, το χαρακτηρίζει ως *πολιτεία*. Στο σημείο αυτό ακριβώς παρουσιάζεται η ρεπουμπλικανική *πολιτεία* υπό την στενή έννοια της διακυβέρνησης των πολλών που υπηρετεί το κοινό συμφέρον. Παρατηρούμε μια ενδιαφέρουσα μετατόπιση του όρου *πολιτεία* ο οποίος από γενικός όρος του έργου κατέληξε να φέρει μια πολύ συγκεκριμένη σημασία.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ένας άνθρωπος (μονάρχης) ή ένας μικρός αριθμός ανθρώπων, οι οποίοι θεωρούνται άριστοι, μπορεί να έχουν την αρετή να δρουν με γνώμονα όχι το ίδιο συμφέρον αλλά το γενικό. Η μοναρχία και η αριστοκρατία μπορούν να είναι «πολιτειακά» ή «ρεπουμπλικανικά» καθεστώτα υπό την ευρεία έννοια καθεστώτα τα οποία αντιστοιχούν σε «ορθές» πολιτείες. Ωστόσο, στις δύο πρώτες περιπτώσεις δεν εγγυάται τίποτα πως αυτή θα είναι και η πραγματικότητα, ενώ το καθεστώς που είναι πιο πιθανό να είναι ρεπουμπλικανικό υπό την ευρεία έννοια και να μην παρεκκλίνει από το κριτήριο βάσει του οποίου ένα πολίτευμα θεωρείται ορθό (δηλαδή μεριμνά για το κοινό καλό) είναι εκείνο το καθεστώς όπου η κυριαρχία ανήκει στους πολλούς.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Αριστοτέλης. (1992). *Πολιτικά 2*. (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, μτφ.). Αθήνα: Κάκτος. σ. 41

¹⁰⁷ A. Renaut. (2007). *Τι είναι ένας ελεύθερος λαός;* (Παπαδημητρίου Γ., μτφ) Αθήνα: Πόλις. σσ. 71-78.

Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι: «Κι αφού πολιτεία και πολίτευμα έχουν την ίδια σημασία και πολίτευμα είναι εκείνο που κυριαρχεί στην πόλη, η εξουσία αναγκαστικά θα ασκείται είτε από έναν, είτε από λίγους, είτε από πολλούς. Κι όταν ο ένας ή οι λίγοι ή οι πολλοί ασκούν την εξουσία αποβλέποντας στο κοινό συμφέρον του, τότε και τα πολιτεύματα τούτα, θα είναι αναγκαστικά σωστά. Όταν όμως αποβλέπουν στο ίδιο συμφέρον του ενός, των λίγων ή των πολλών, τότε έχουμε παρεκβάσεις από τα σωστά πολιτεύματα. Γιατί πρέπει να δεχτούμε ή ότι δεν είναι πολίτες όσοι συμμετέχουν στην εξουσία ή, αν είναι, πρέπει να συμβάλλουν στο κοινό συμφέρον. Βασιλεία ονομάζουμε συνήθως την άσκηση της εξουσίας από έναν, άσκηση που όμως αποβλέπει στο κοινό συμφέρον. Την άσκηση της εξουσίας από λίγους, περισσότερους όμως από έναν, την αποκαλούμε αριστοκρατία (είτε γιατί άρχοντες είναι οι άριστοι είτε γιατί η εξουσία ασκείται με τον καλύτερο τρόπο για τον συμφέρον της πόλης και των κατοίκων της). Κι όταν πολιτεύονται οι πολλοί προς το κοινό συμφέρον, τότε ονομάζεται με το κοινό όνομα όλων των πολιτευμάτων, πολιτεία».¹⁰⁸

Στο επίκεντρο της σκέψης του Αριστοτέλη βρίσκεται η *αθροιστική* θεωρία η οποία προσφέρει επιχειρήματα υπέρ ενός πολιτεύματος στο οποίο την εξουσία θα νέμεται στο πλήθος. Στο τρίτο βιβλίο των *Πολιτικών* επισημαίνεται: «Το πλήθος, κανένα μέλος του οποίου δεν είναι σπουδαίος άνδρας μπορεί, ωστόσο, όταν συναθροίζεται, να είναι καλύτερο από εκείνους τους αρίστους. Και βέβαια όχι ο καθένας χωριστά αλλά όλοι ως σύνολο, όπως τα δείπνα στα οποία συμβάλλει ο καθένας είναι καλύτερα από εκείνα που παραθέτει κάποιος με προσωπική δαπάνη. Όταν υπάρχουν πολλοί, ο καθένας διαθέτει ένα μέρος αρετής και σύνεσης, έτσι ώστε, όταν συναθροίζονται, το πλήθος γίνεται σαν ένας άνθρωπος με πολλά πόδια και πολλά χέρια και πολλές αισθήσεις, και το ίδιο συμβαίνει με τον χαρακτήρα και την νόηση». Εν ολίγοις, το πλήθος ως σύνολο έχει ορθότερη κρίση από το μεμονωμένο άτομο. Προϋπόθεση για την συμμετοχή του πλήθους είναι το επίπεδο της παιδείας προκειμένου να αποκτήσει έναν ορισμένο βαθμό αρετής.¹⁰⁹

Κάθε ομάδα ανθρώπων συνδέεται με ένα συμφέρον, το οποίο είναι το ίδιο συμφέρον της ομάδας αυτής και άρα μπορεί να επικρατήσει έναντι του κοινού αγαθού. Το ίδιο συμφέρον των πολλών είναι εξ ορισμού το πλησιέστερο στο συμφέρον όλων, και άρα στο κοινό συμφέρον ή στο γενικό συμφέρον. Η αρετή που πρέπει να επιδείξει ο

¹⁰⁸ Αριστοτέλης. (1992). *Πολιτικά 2*. (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, μτφ.). Αθήνα: Κάκτος. σ. 43

¹⁰⁹ W. Kullmann. (1996). *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*. (Ρεγκάκος Α., μτφ). Αθήνα: Μορφωτικό ίδρυμα εθνικής τραπεζής. σσ. 108-111.

κυρίαρχος προκειμένου να αποστασιοποιηθεί από την εξυπηρέτηση του ιδίου συμφέροντός του, μοιάζει εξ ορισμού λιγότερο απαιτητική σε σχέση με την αντίστοιχη μιας μοναρχίας ή μιας αριστοκρατίας. Ωστόσο, ακόμη κι όταν την κυριαρχία την ασκούν οι πολλοί θα πρέπει να συμπεριφέρονται ενάρετα και να διατηρούν ως στόχο το κοινό αγαθό.

Αυτή η ιδέα εξηγεί και τη σπουδαιότητα του κεντρικού θέματος της αρετής στο πλαίσιο της ύστερης ρεπουμπλικανικής παράδοσης. Η διακυβέρνηση των πολλών αποτελεί τον τρόπο διακυβέρνησης όπου είναι ευκολότερο να είναι κανείς ενάρετος καθόσον το συμφέρον των πολλών έστω κι αν δεν είναι το γενικό συμφέρον, είναι το συμφέρον που βρίσκεται πλησιέστερα στο γενικό. Κατά συνέπεια όταν πολιτεύονται οι πολλοί προς το κοινό συμφέρον, το πολίτευμα ονομάζεται με το κοινό όνομα όλων των πολιτευμάτων Πολιτεία. Η ρεπουμπλικανική πολιτεία γίνεται συνώνυμη του ορθού και δίκαιου πολιτεύματος και αναφέρεται στο κοινό ή δημόσιο συμφέρον ως την μόνη δυνατή απάντηση του Αριστοτέλη περί του αρίστου πολιτεύματος.¹¹⁰

Ο Rousseau¹¹¹ θέτει στο επίκεντρο της ιδεώδους νομιμοποιημένης πολιτείας τον νόμο που εκφράζει τη λαϊκή βούληση και είναι ο εγγυητής της ελευθερίας και της ισότητάς του. Η πολιτεία είναι το κράτος ή λαϊκή κυβέρνηση και πρόκειται για μια μορφή διακυβέρνησης στην οποία η κυρίαρχη εξουσία βρίσκεται στα χέρια του λαού ως σώματος ή σε μόνο ένα μέρος του λαού. Μια πολιτεία μπορεί να είναι μια δημοκρατία ή μια αριστοκρατία. Ο Rousseau είναι φανερά επηρεασμένος από την αριστοτελική διάκριση των πολιτευμάτων, από τα κριτήρια που έθεσε ο κλασικός φιλόσοφος και από την σημασία που δίνει στον αμφίσημο όρο του πολιτεία. Ο ίδιος αποκαλεί πολιτεία: «Κάθε κράτος που κυβερνάται από νόμους, οποιαδήποτε μορφή κυβέρνησης κι αν έχει. Μόνο τότε κυβερνά το δημόσιο συμφέρον και η κοινή πολιτεία υπάρχει πραγματικά. Κάθε νόμιμη μορφή κυβέρνησης είναι πολιτειακή». Ακόμα και μια μοναρχία μπορεί να είναι πολιτεία για τον Rousseau, εφόσον ο ηγεμόνας υπάγεται στους νόμους του κράτους. Η πολιτεία είναι στενά συνδεδεμένη με τους νόμους του κράτους.¹¹²

Πώς όμως καταλήγει να θεωρεί την λαϊκή κυριαρχία την πιο ενδεδειγμένη μορφή εξουσίας; Ήδη έχει επισημανθεί ότι η ηθική ελευθερία είναι αναπαλλοτρίωτη και ο νόμος

¹¹⁰Ο.π., σσ. 71-78.

¹¹¹Ζ. Ζ. Ρουσσώ.(2004). *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*. (Γρηγοροπούλου, Β. & Σταϊνχάουερ Α., μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 287.

¹¹²Ο.π., σσ. 287-288.

μέσω του οποίου πραγματώνεται η ηθική ελευθερία δεν είναι αποτέλεσμα της ατομικής θέλησης αλλά της γενικής βούλησης. Η υπόθεση του νόμου είναι συλλογική. Ως έννοια και ως όρος, η γενική βούληση αποτελεί ένα πολυσυζητημένο στοιχείο της πολιτικής θεωρίας του Rousseau. Μέσω του όρου της γενικής βούλησης, ο Rousseau μεταφέρει την πιο χαρακτηριστική ιδιότητα του ατόμου στο δημόσιο χώρο. Η γενική βούληση δημιουργείται από το κοινωνικό συμβόλαιο, παράλληλα με προς την ηθική μεταμόρφωση του ανθρώπου.

Στην ουσία αποτελεί μηχανισμό αυτής της μεταμόρφωσης. Η κυριαρχία από γνώρισμα του ηγεμόνα, γίνεται πολιτική ιδιότητα του συλλογικού σώματος που συγκροτεί την πολιτική κοινωνία. Κατ' αυτόν κυρίαρχος είναι το σύνολο του λαού, το έθνος. Στην αντίληψη του Rousseau, η έννοια της κυριαρχίας δεν είναι με κανέναν τρόπο λιγότερο απόλυτη απ' ό,τι είναι στον Hobbes. Η βασική τους διαφορά έγκειται στο προσδιορισμό του φορέα της κυριαρχίας. Η πρόθεση του Rousseau είναι να εξασφαλίσει την πολιτική ισότητα και την λαϊκή κυριαρχία. Θεμέλιο της λαϊκής κυριαρχίας είναι η πολιτική ισότητα των μελών του συλλογικού σώματος, η ισομερής δηλαδή κατανομή της πολιτικής ισχύος.

Στο επίκεντρο της θεωρίας του βρίσκεται η γενική βούληση. Η κυβέρνηση και οι διοικητικές παραφυάδες της συνιστούν αποκλειστικά εκτελεστικά όργανα, χωρίς πρωτοβουλία και βουλευτική αυτονομία, με αποκλειστικό προορισμό να εκτελούν τις αποφάσεις και επιταγές της γενικής βούλησης. Γι' αυτό λαμβάνει και την θεσμική διάκριση της κατάργησης των εξουσιών. Η σύνδεση της κυριαρχίας με τη νομοθετική εξουσία την οποία ασκεί ο λαός στο σύνολό του οδηγεί τον Rousseau στην αυστηρή καθυποταγή της εκτελεστικής εξουσίας στη νομοθετική. Το ενδιαφέρον του φιλοσόφου επικεντρώνεται στο να κατοχυρώσει την αυθεντική έκφραση της λαϊκής θέλησης μέσα από την νομοθετική εξουσία.

Η γενική βούληση απορρέει χωρίς να εξαντλείται από την άθροιση των ατομικών βουλήσεων και έχει ως αντικείμενο της το κοινό καλό. Εγγυάται ότι η πολιτεία που δημιουργείται από το συμβόλαιο, θα λειτουργεί σύμφωνα με τις επιταγές του δημοσίου συμφέροντος. Περιεχόμενο της γενικής βούλησης είναι ό,τι είναι κοινό σε όλα τα ιδιωτικά συμφέροντα. Αυτός ο ελάχιστος κοινός παρονομαστής είναι η βάση του κοινού αγαθού. Η γενική βούληση διακρίνεται από την βούληση όλων των μελών της πολιτικής κοινωνίας. Η βούληση όλων των μελών δεν είναι παρά το μηχανικό άθροισμα όλων των

ατομικών βουλήσεων και μπορεί εύκολα να διαπιστωθεί από μια απλή ψηφοφορία. Η θέληση της πλειοψηφίας συνιστά τον δείκτη του περιεχομένου της βούλησης όλων των μελών. Η απλή μηχανική άθροιση δεν αρκεί και η ψηφοφορία δεν είναι αυτόματος αυθεντικός δείκτης της γενικής βούλησης. Η διαπίστωσή της συνδέεται με τη λειτουργία ολόκληρου του φάσματος των πολιτικών συντελεστών, που συνθέτουν το πολιτειακό σύστημα του Rousseau. Μόνο οι αδιάβλητες δημοκρατικές διαδικασίες μπορούν να επιτρέψουν τον αυθεντικό προσδιορισμό του περιεχομένου της γενικής βούλησης. Αναγκαία προϋπόθεση της γενικής βούλησης είναι η πολιτική ισότητα και η λαϊκή κυριαρχία.

Η γενικότητα αυτή του περιεχομένου της γενικής βούλησης εκφράζεται με το νόμο. Ο νόμος είναι η γενική επιταγή καθολικού κύρους στην πολιτική κοινωνία. Ο νόμος που την εκφράζει αναφέρεται στην κοινωνία ως συνολική οντότητα. Ο νόμος της γενικής βούλησης και ο δημοκρατικός τρόπος διαμόρφωσης της, καθιστούν την έννοια αυτή το κλειδί της λύσης του αρχικού πολιτικού και ηθικού προβλήματος που έθεσε ο Rousseau σχετικά με την αντίφαση μεταξύ της ελευθερίας και της υπακοής. Η γενική βούληση καθιστά την ελευθερία πηγή της υπακοής στο νόμο που την εκφράζει. Έτσι αποκτά πολιτική υπόσταση ο συνδυασμός νόμου και ελευθερίας ως ενιαία ηθική πράξη που κατοχυρώνει την αυτονομία του ατόμου με την ίδια την αυτεπάγγελτη ανάληψη της πολιτικής υποχρέωσης. Πρόκειται για την αξία της συλλογικής πράξης ως αναγκαίου συντελεστή της πολιτικής ζωής στην πολιτεία της νομιμότητας. Η γενική βούληση λειτουργεί μόνον συλλογικά. Η ένταξη του ατόμου στην κοινότητα, η συμμετοχή του σε συλλογικές διαδικασίες και δραστηριότητες και ο προσανατολισμός τους σε κοινές αξίες και συλλογικούς στόχους αποτελούν παράγοντες της ποιοτικής μεταμόρφωσης που κάνει το μέλος της πολιτείας ηθική προσωπικότητα, ικανή να συμβάλει στον προσδιορισμό της γενικής βούλησης.

Ο Mill ¹¹³ είναι ένθερμος υποστηρικτής της διερεύνησης του εκλογικού δικαιώματος επί της αρχής «one man, one vote», με ορισμένες ωστόσο επιφυλάξεις. Η άνοδος της φιλελεύθερης δημοκρατίας είναι αναπόφευκτη γι' αυτόν, καθώς μια σειρά ιστορικών γεγονότων λαμβάνουν χώρα και αλλάζουν τις δομές μέσα στο κοινωνικό ιστό της Ευρώπης. Ο Mill προειδοποιεί ότι η δημοκρατία μετατρέπεται σε διακυβέρνηση του όχλου αν η εφαρμογή της καθολικής ψηφοφορίας οδηγεί σε ταξική διακυβέρνηση.

¹¹³Γ. Πλάγγεσης. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press. σ. 314.

Πιστεύει ότι αν οι δημοκρατικοί θεσμοί οργανώνονται και λειτουργούν κατάλληλα, εγγυώνται την πρόοδο και την αντιπροσώπευση του «γενικού συμφέροντος». Αρχικώς, ο Mill θέτει ερωτήματα και στέκει κριτικά απέναντι στην κοινή γνώμη και τη λαϊκή κυριαρχία, καθώς φοβάται ότι η στήριξή τους οδηγεί σε μια τυραννία της πλειοψηφίας. Και παρόλο που γνώριζε τον κίνδυνο της ταξικής διακυβέρνησης θεωρούσε ανεπίτρεπτο τον πολιτικό αποκλεισμό τους. Το τελευταίο καθιστούσε προφανή την αδυναμία του πολιτικού συστήματος να προσαρμόσει μια πραγματικότητα που ήταν μέρος της ευρείας κίνησης της σύγχρονης ιστορίας. Ο Mill κατανοεί πλήρως την ανάγκη πρόσβασης της εργατικής τάξης στο σύστημα άσκησης της εξουσίας. Γι' αυτό αποδοκιμάζει την πρακτική χειραγώγησης της τάξης αυτής από τις κυρίαρχες ελίτ.¹¹⁴ Επομένως, ποια μορφή πολιτικής οργάνωσης πρέπει να υιοθετηθεί ώστε να ανταποκρίνεται στα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης και να οδηγεί στην υπέρβαση της υφιστάμενης κοινωνικής και πολιτικής κατάστασης;

Για τον Mill, το πολίτευμα εκείνο που ανταποκρίνεται περισσότερο στην ανθρώπινη φύση, στις συνθήκες μιας πολιτισμένης κοινωνίας, είναι το μοντέλο της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Θα μπορούσε να συνδυάσει μια αποτελεσματική διοίκηση με μια ισχυρή κοινή γνώμη και θα μπορούσε να εγγυηθεί την πρόοδο, την ελευθερία σκέψης και την ατομικότητα. Κύρια ιδέα του ήταν πως η ίδια η συμμετοχή στους δημοκρατικούς θεσμούς θα γινόταν ο βασικός μοχλός για την πνευματική και πολιτική εκπαίδευση των μαζών. Η άνοδος της δημοκρατίας θα πρέπει να συνδυαστεί με την ανάπτυξη των πνευματικών, υλικών και ηθικών διαστάσεων της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η δημοκρατία θα ήταν ταυτόχρονα το επιστέγασμα της εξύψωσης της ανθρωπότητας και το μέσον για την επίτευξη αυτού του στόχου. Ο Mill διατύπωσε ένα σύνολο αρχών που θα έπρεπε να διέπουν τη λειτουργία και τη δομή των δημοκρατικών θεσμών και πρότεινε ένα σύνολο θεσμικών ρυθμίσεων. Οι προτάσεις του σχετικά με τη διάκριση των εξουσιών και την υιοθέτηση ενός συστήματος πολλαπλής ψήφο, αν και δεν αντιπροσωπεύουν πλήρως τον προβληματισμό του σχετικά με την λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος, είναι ενδεικτικές του τρόπου με τον οποίο προσπάθησε να ανταποκριθεί στα βασικά προβλήματα για την σταθεροποίηση της δημοκρατίας.¹¹⁵

¹¹⁴Ο.π., σ. 314.

¹¹⁵N. Λαμπάρας.(2008). Ο Τζων Στιούαρτ Μιλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας. *Αξιολογικά*. τ. 8. σ. 134.

Ο Mill εξετάζει τη σχέση της έννοιας της προόδου με τη δημοκρατία καθώς και το αίτημα για τη διασφάλιση της ατομικότητας και της ελευθερίας της σκέψης. Προσεγγίζει την ηθική πλευρά του επιχειρήματος για τη δημοκρατία, καθώς υποστηρίζει ότι η εγκαθίδρυση της πρέπει να συνοδεύεται με την ανάπτυξη των ηθικών, υλικών και πνευματικών διαστάσεων της ανθρώπινης ζωής. Θεωρεί ότι «Η ανθρώπινη φύση δεν είναι μηχανή, για να κατασκευάζει σύμφωνα με ένα πρότυπο και να εκτελεί την εργασία που ορίζεται στις προδιαγραφές της, αλλά δέντρο που πρέπει να μεγαλώνει και να αναπτύσσεται προς όλες τις κατευθύνσεις, όπως ορίζουν οι έμφυτες εσωτερικές δυνάμεις που της δίνουν ζωή». Η ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης είναι ταυτόσημη με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Κάθε μορφή δεσποτικής εξουσίας θεωρείται καταδικαστέα στο βαθμό που στερεί από τους ανθρώπους την απαραίτητη ελευθερία για τον καθορισμό της ζωής τους. Ακόμα κι αν μια πεφωτισμένη δεσποτεία φροντίζει για την πνευματική καλλιέργεια ενός λαού θεωρείται καταδικαστέα και το μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα μιας τέτοιας πολιτικής θα είναι το αυξανόμενο αίτημα του λαού για τον έλεγχο των συνθηκών της ζωής του.

Η άνοδος της δημοκρατίας αντιπροσωπεύει την άρνηση του υποβιβασμού της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας και αποτελεί κοινωνική αναγέννηση, στο βαθμό που η λειτουργία του πολιτικού συστήματος βασίζεται στην ενεργό συμμετοχή όλων των πολιτών. Η ελευθερία, από την άλλη πλευρά, αποτελεί τον κύριο μοχλό για την ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας. Το ιδεώδες του Mill για τη δημοκρατία είναι ηθικό. Η άνοδος αυτού του πολιτικού συστήματος ταυτίζεται με την άνοδο ενός νέου τύπου ανθρώπου και κοινωνίας. Γι' αυτό και οι δημοκρατικοί θεσμοί προστατεύουν το λαό από την αυθαίρετη άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Η δημοκρατία είναι το ηθικό αίτημα για την ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης και την προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Επιπρόσθετα υποστηρίζει πως η ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας είναι ταυτόχρονα ένας σημαντικός παράγοντας για τη συνολική ανάπτυξη της κοινωνίας. Η δημοκρατία στην ιδεώδη της μορφή συνδυάζει την παρουσία ενός ενεργητικού και υπεύθυνου τύπου ανθρώπου σε μια ελεύθερη, ευημερούσα και δίκαιη κοινωνία.

Ακόμα, ο Mill συνδέει την έννοια της προόδου με τη δημοκρατία και την εξύψωση της ανθρώπινης φύσης. Ως πρόοδο αντιλαμβάνεται την κατάσταση γενικής πνευματικής και ηθικής ανάπτυξης μιας κοινότητας. Υπάρχει σχέση αλληλεξάρτησης ανάμεσα στο ηθικό και στο πνευματικό επίπεδο ανάπτυξης ενός λαού, καθώς και στην ποιότητα της κυβέρνησής του «αν οι αντιπρόσωποι του λαού ή εκείνοι που τους εκλέγουν

ή εκείνοι απέναντι στους οποίους οι αντιπρόσωποι είναι υπεύθυνοι ή οι παρατηρητές, των οποίων η γνώμη θα έπρεπε να επηρεάζει και να ελέγχει όλα αυτά χαρακτηρίζονται μόνο από την άγνοια, την ηλιθιότητα και την προκατάληψη, τότε κάθε έργο της κυβέρνησης θα πάει στραβά. Υποστηρίζει ότι κάθε στάδιο της ανθρώπινης προόδου συνδέεται με μια ιδιαίτερη μορφή πολιτικού συστήματος. Έτσι, η δημοκρατία είναι η ιδανική μορφή πολιτείας όχι μόνο επειδή ικανοποιεί πλήρως το κριτήριο που θέτει ο Mill, αλλά διότι μπορεί να υιοθετηθεί μόνον από ένα λαό του οποίου οι πνευματικές και ηθικές ικανότητες έχουν φτάσει ένα δεδομένο σημείο τελειότητας.

Αυτό ακριβώς που διακρίνει τη δημοκρατία από άλλο πολιτικό σύστημα είναι το γεγονός ότι η κυριαρχία διαχέεται και παραχωρείται στο σύνολο του λαού που την υιοθετεί. Το θεσμικό της πλέγμα εγγυάται ότι κάθε πολίτης έχει λόγο στην άσκηση της κυριαρχίας. Μάλιστα είναι απαραίτητο να επισημάνουμε ότι ο Mill διαφοροποιείται από τους υπόλοιπους ωφελμιστές. Η έννοια της ωφελιμότητας στη θεωρία του Bentham ήταν μια μη επεξεργασμένη έννοια που δεν έκανε διάκριση ανάμεσα στην ποιότητα και την ποσότητα της απόλαυσης. Ο Mill εισάγει αυτή τη διάκριση και υποστηρίζει πως η αρχή της ωφελιμότητας μπορεί να νοηθεί ορθά μόνο σε σχέση με τις ιδιαίτερες εκείνες ικανότητες τους ανθρώπου που είναι «ανώτερες από τα ζωικές ορέξεις» και που στο βαθμό που οι άνθρωποι τις συνειδητοποιούν ταυτίζουν την ευτυχία με την άσκησή τους. Η έμφαση που δίνεται στις ποιοτικές απολαύσεις και την ανάπτυξη των ιδιαίτερων ικανοτήτων του ανθρώπου που σχετίζονται με αυτές συνδέει άμεσα την έννοια της ωφελιμότητας με τις έννοιες της προόδου και της ανάπτυξης της ανθρώπινης φύσης. Υποστηρίζει ότι οι ποιοτικές απολαύσεις ανταποκρίνονται κυρίως σε πνευματικές δραστηριότητες. Η προσθήκη αυτού του προσδιορισμού είναι πολύ σημαντική για όλο το επιχείρημα σχετικά με τη δημοκρατία. Δηλώνει τη σημασία που αποδίδει ο Mill στην πνευματική καλλιέργεια των πολιτών ως βασικό στόχο του δημοκρατικού πολιτεύματος και προϋπόθεση για την ομαλή λειτουργία του. Αυτό το στοιχείο απουσιάζει πλήρως από τον Bentham και διακρίνει τον Mill από τους υπόλοιπους ωφελμιστές.¹¹⁶

Μια ορθά συγκροτημένη αντιπροσωπευτική δημοκρατία είναι η πλέον ενδεδειγμένη μορφή πολιτεύματος για να προωθήσει το γενικό συμφέρον έναντι των εγωιστικών ατομικών και ταξικών συμφερόντων. Το νόημα της αντιπροσωπευτικής κυβέρνησης είναι ότι ολόκληρος λαός ή ένα πολυάριθμο τμήμα του ασκεί μέσω

¹¹⁶N. Λαμπάρας. (2008). Ο Τζων Στιούαρτ Μιλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας. *Αξιολογικά*. τ.8. σσ. 131-143.

αντιπροσώπων, που εκλέγονται περιοδικά από το λαό, την υπέρτατη εξουσία. Η αντιπροσωπευτική δημοκρατία συνδέεται με την αρχή της πλειοψηφίας. Η αρχή της πλειοψηφίας ως προϋπόθεση του δημοκρατικού πολιτεύματος δεν μπορεί να έχει πραγματικό νόημα, όταν το δικαίωμα της ψήφου δεν έχει καθολικό χαρακτήρα και όταν η άσκηση του επηρεάζεται ή και υπονομεύεται από τα ταξικά συμφέροντα και την ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης.¹¹⁷

2.4 Η ιδιότητα του πολίτη

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, επειδή η πολιτεία αποτελείται από πολλά μέρη που τη συγκροτούν, είναι απαραίτητο αρχικά να καθορισθεί το τι είναι ο πολίτης, διότι η πολιτεία είναι ένα πλήθος πολιτών και πρέπει να καθορισθεί ποιον πρέπει να ονομάζουμε πολίτη και ποια θα είναι τα χαρακτηριστικά του. Το ζήτημα της ιδιότητας του πολίτη είναι πολύπλοκο, καθώς δεν υπάρχει συμφωνία ως προς ορισμένα χαρακτηριστικά αυτού. Πολλές φορές θεωρείται κάποιος πολίτης σε ένα δημοκρατικό πολίτευμα, αλλά η σημασία αυτή δεν αναγνωρίζεται σε ένα ολιγαρχικό πολίτευμα.

Ο Αριστοτέλης¹¹⁸ αναζητά τον *απολύτως* πολίτη, τον πλήρη πολίτη που δεν ορίζεται παρά δια της συμμετοχής του στη δικαστική κρίση και στην εξουσία. Ο πολίτης με την πλήρη και απόλυτη έννοια δεν ορίζεται με κριτήριο τη μόνιμη διανομή του σε ένα συγκεκριμένο τόπο, γιατί και οι μέτοικοι και οι δούλοι ζουν μόνιμα κάπου, αλλά με τη συμμετοχή τους στη βουλευτική και δικαστική εξουσία. Μάλιστα, στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης κάνει μια διευκρίνιση, εισάγοντας την έννοια «αόριστη αρχή», που σημαίνει το χρονικά απροσδιόριστο σχετικά με τα αξιώματα των αρχόντων ώστε να αναγνωρίζονται ως πολίτες αυτοί που συμμετέχουν σε αυτήν την αόριστη αρχή. Η εξουσία που λαμβάνουν οι πολίτες άλλοτε είναι αυστηρά καθορισμένη χρονικά ώστε να μην επιτρέπεται να ληφθούν δύο φορές από το ίδιο πρόσωπο και άλλοτε επιτρέπεται μετά την παρέλευση ορισμένου χρόνου. Υπάρχουν ωστόσο και αρχές που διαρκούν για αόριστο χρόνο, ώστε να αναγνωρίζονται ως πολίτες εκείνοι που συμμετέχουν σε αυτήν την αόριστη αρχή. Είναι φανερό λοιπόν ότι ο πολίτης είναι εκείνος που έχει το δικαίωμα

¹¹⁷Γ. Πλάγγεσης. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press. σσ. 325-326.

¹¹⁸Κ. Ι. Χολέβας. (1995). *Θεματική επιλογή από τα "Πολιτικά" του Αριστοτέλους*. Αθήνα: Πελασγός. σ. 194.

να συμμετέχει στην «αρχή» που παίρνει αποφάσεις (βουλευτική αρχή) ή σε εκείνη που δικάζει (κριτική αρχή).

Ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι στα πολιτεύματα δεν βλέπουμε διαφορές κατά το είδος, ενώ άλλα από αυτά είναι χρονικά μεταγενέστερα και άλλα προηγούνται. Έτσι τα ατελή πολιτεύματα αποτελούν παρεκτροπή των ορθών και γι' αυτό είναι μεταγενέστερα τους. Συνεπώς και η έννοια του πολίτη αλλάζει και κατέχει διαφορετικό περιεχόμενο σε κάθε είδος πολιτεύματος. Γι' αυτό και η έννοια του πολίτη είναι διαφορετική σε κάθε είδος πολιτεύματος.¹¹⁹

Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης εξετάζει την αρετή του πολίτη και κατά πόσο αυτή ταυτίζεται με την αρετή του αγαθού άνδρα. Αρχικώς επισημαίνει ότι οι πολίτες αν και είναι ανόμοιοι μεταξύ τους έχουν κοινό σκοπό την διάσωση της πολιτειακά οργανωμένης κοινωνίας. Και επειδή η πολιτειακά οργανωμένη κοινωνία είναι το πολίτευμα, αυτό σημαίνει ότι η αρετή του πολίτη αναγκαστικά αφορά στο πολίτευμα. Εφόσον υπάρχουν πολλά είδη πολιτευμάτων, είναι φανερό ότι θα υπάρχουν πολλά είδη πολιτών και δεν είναι δυνατόν η αρετή του αγαθού πολίτη να είναι η ίδια, να είναι δηλαδή η τέλεια αρετή, διότι τον «αγαθό άνδρα» τον χαρακτηρίζουμε έτσι σύμφωνα με μια αρετή που είναι τέλεια. Η αρετή του σπουδαίου πολίτη πρέπει να υπάρχει σε όλους, διότι είναι η αναγκαία προϋπόθεση προκειμένου να είναι άριστη η πολιτεία, ενώ η αρετή του «αγαθού άνδρα» είναι αδύνατο να υπάρχει σε όλους εφόσον δεν είναι τίθεται ως προϋπόθεση για να είναι πολίτες της πολιτείας.

Η ικανότητα του να μπορεί κανείς να «άρχει» και να «άρχεται» συμβαδίζει με την αντίληψη για την «αρετή του πολίτη» που μπορεί να άρχει και να άρχεται σωστά. Αν όμως ταυτίσουμε την «αρετή του αγαθού άνδρα» με την «αρετή του άρχοντος» και την «αρετή του αγαθού πολίτη» με την «αρετή του άρχοντος» και του «αρχόμενου», οι αρετές και των δύο, δηλαδή και του «αγαθού άνδρα» και του «αγαθού πολίτη» δεν θα είναι το ίδιο αξιόπαινες. Φαίνεται λοιπόν ότι οι παραπάνω ιδιότητες διαφέρουν και πρέπει ο «άρχων» και ο «αρχόμενος» να έχουν διαφορετική εκπαίδευση, ενώ ο πολίτης πρέπει να ξέρει και τα δύο και να συμμετέχει σε αυτά.

Πέρα από τη δεσποτική αρχή που μοιάζει με την εξουσία του κυρίου επί του δούλου και αφορά το συμφέρον του άρχοντα, υπάρχει και ένα άλλο είδος αρχής όπου ο

¹¹⁹Ο.π., σσ. 194-197.

άρχων άρχει σε όμοιους του και ελεύθερους ως προς το γένος. Αυτή την αρχή την ονομάζουμε πολιτειακή κι εκείνος που πρόκειται να την ασκήσει ως άρχων πρέπει να την διδαχθεί ως αρχόμενος. Γι' αυτό και δεν είναι δυνατό να είναι καλός «άρχων» αυτός που δεν υπήρξε καλός αρχόμενος. Μπορεί η αρετή του άρχοντος και του αρχόμενου να είναι διαφορετική αλλά πρέπει ο αγαθός πολίτης να γνωρίζει και να έχει την ικανότητα τόσο να άρχεται όσο και να άρχει και σ' αυτό έγκειται η αρετή του πολίτη, δηλαδή να γνωρίζει αυτό που ισχύει για τους ελεύθερους ανθρώπους με τις δύο όψεις του. Ωστόσο, αν οι δύο αυτές αρετές χαρακτηρίζουν και τον αγαθό άνδρα, η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη του άρχοντος είναι διαφορετική από τις ίδιες αρετές του αρχόμενου. Μόνο η σωφροσύνη είναι η αρετή που ταιριάζει αποκλειστικά στον άρχοντα, γιατί οι άλλες αρετές κατ' ανάγκη είναι κοινές και στους άρχοντες και στους αρχόμενους. Η σωφροσύνη όμως δεν αποτελεί ιδιαίτερη αρετή του αρχόμενου, ο οποίος πρέπει κυρίως να έχει ορθή αντίληψη των πραγμάτων.¹²⁰

Υπάρχει λοιπόν η ανάγκη να συμμετέχουν κατά διαστήματα όλοι οι πολίτες τόσο στο άρχειν όσο και στο άρχεσθαι. Ισότητα σημαίνει να υπάρχει η ίδια κατάσταση για όλους όσοι είναι όμοιοι ενώ είναι δύσκολο να διατηρηθεί σταθερό ένα πολίτευμα που παραβίασε το δίκαιο της πλειοψηφίας. Το να αποκλείονται δηλαδή από τα πολιτικά αξιώματα η πλειοψηφία μπορεί να προκαλέσει μεγάλα προβλήματα στη διακυβέρνηση των λίγων. Με ποιον όμως τρόπο είναι δυνατόν να ρυθμιστούν τα πράγματα και πώς θα γίνει δυνατό να συμμετέχουν όλοι στη ζωή της πόλης; Πρέπει να δεχθούμε ότι είναι δυνατόν να άρχονται και να άρχουν οι ίδιοι αλλά, ωστόσο, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχει διαφορά μεταξύ των αρχόντων και των αρχομένων. Έτσι και η παιδεία μπορεί να είναι και ίδια για τις δύο κατηγορίες, μπορεί όμως και να είναι διαφορετική, διότι αυτός που θα γίνει καλός άρχων πρέπει προηγουμένως να έχει υπάρξει αρχόμενος. Και η εξουσία, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι δύο ειδών, εκείνη δηλαδή που ασκείται για το συμφέρον του άρχοντος και η άλλη που ασκείται για το συμφέρον των αρχομένων. Η δεσποτική αρχή αρμόζει σε δούλους ενώ η δεύτερη σε ελεύθερους πολίτες.

Εφόσον η αρετή του αγαθού πολίτη και του αγαθού άρχοντος ταυτίζεται με την αρετή του άριστου ανθρώπου, ο πολίτης πρέπει να μάθει να άρχεται πριν γίνει άρχων. Ο νόμος ακριβώς πρέπει να επιδιώξει με ποιο τρόπο οι πολίτες θα μπορέσουν να γίνουν αγαθοί άνθρωποι, με ποιο είδος διαβίωσης και με ποιο σκοπό του άριστου βίου θα

¹²⁰Κ. Ι. Χολέβας, (1995).*Θεματική επιλογή από τα "Πολιτικά" του Αριστοτέλους*. Αθήνα: Πελασγός. σσ. 201-206.

οργανωθούν. Ο Αριστοτέλης συμπεραίνει ότι ο ασχολούμενος με τα πολιτειακά οφείλει να μεριμνά για την παιδεία των πολιτών, τόσο στο διάστημα που αυτοί είναι ακόμη παιδιά, όσο και σε άλλες περιόδους της ηλικίας τους, όταν βεβαίως υπάρχει λόγος για την εκπαίδευσή τους.¹²¹

Αντιστοίχως, το δύσκολο πολιτικό πρόβλημα στη θεωρία του Rousseau¹²² είναι το πώς ο πολίτης διαμορφώνεται ως μέλος της πολιτικής κοινότητας. Η λειτουργία της γενικής βούλησης και η επίτευξη της λαϊκής κυριαρχίας συνδέονται με το ενλόγω ζήτημα. Το πρόβλημα σχετίζεται με τη μεταμόρφωση του ανθρώπου σε ηθική προσωπικότητα, προικισμένη με την ικανότητα να μεριμνά για το κοινό καλό. Η ύπαρξη του συγκροτημένου πολίτη αποτελεί αναγκαίο συντελεστή της γενικής βούλησης. Σύμφωνα με τον Rousseau, η δημόσια ευημερία συνιστά μεγαλύτερο ποσοστό της ευτυχίας των πολιτών από τη στενά ιδιωτική τους ευδαιμονία.

Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν αποδίδεται η δέουσα σημασία στην ιδιωτική ζωή, αντίθετα μάλιστα αναγνωρίζεται η αξία της προσωπικότητας του δημοκρατικού πολίτη και η καλλιέργεια των συναισθημάτων της ατομικότητας και του πνεύματος της προσωπικής ανεξαρτησίας, πράγμα που διαφαίνεται μέσα από την παιδαγωγική πραγματεία *Αιμίλιος* (1762). Ο Rousseau αναγνωρίζει πλήρως το δικαίωμα της ιδιοκτησίας και τη θεωρεί ουσιώδη προϋπόθεση της καλλιέργειας του ήθους του δημοκρατικού πολίτη. Πιστεύει ότι η κατοχή έγγειας ιδιοκτησίας δένει πιο στενά τον πολίτη με την πατρίδα του, διότι τον συνδέει προσωπικά με τη γη που καλείται να αγαπήσει και υπερασπιστεί.

Προκειμένου να διαμορφωθούν οι σωστοί δημοκρατικοί πολίτες χρειάζεται να καλλιεργηθεί το συλλογικό πνεύμα με την αναβίβαση της πολιτικής συμμετοχής και του ενδιαφέροντος για τα κοινά σε πηγή απόλαυσης για τα μέλη του πολιτικού σώματος. Την αποστολή αυτή αναλαμβάνει η αγωγή που οφείλει να είναι πολύμορφη και να μην περιορίζεται στα στενά όρια της εκπαίδευσης. Το εκπαιδευτικό σύστημα αποτελεί τον πρωταρχικό μηχανισμό αγωγής στα ιδεώδη της πολιτείας, διότι καλλιεργεί συναισθήματα πατριωτισμού και αφοσίωσης στα κοινά. Στο σημείο αυτό, ο Rousseau παρουσιάζεται ως γνήσιος απόγονος του Πλάτωνα, καθώς αναγνωρίζει την κρίσιμη σημασία του πολιτικού εγκοινωνισμού για τη λειτουργία της πολιτείας. Στην καλλιέργεια του ήθους του πολίτη

¹²¹Ο.π., σσ. 212-216.

¹²²Μ. Π. Κιτρομηλίδης. (2000). *Νεότερη πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας. σ. 67

συμβάλλει αποφασιστικά η συνεχής συμμετοχή σε πολιτικές συγκεντρώσεις και άλλες μορφές συλλογικής δραστηριότητας.¹²³

Στο κοινωνικό συμβόλαιο ο Rousseau ανανεώνει την αρχαία έννοια του πολίτη. Διακρίνει την έννοια του υπηκόου από εκείνη του πολίτη, καθώς ο πολίτης μετέχει στην κυρίαρχη εξουσία, ενώ ο υπήκοος υπάγεται στους νόμους του κράτους. Ο πολίτης παρουσιάζεται να έχει καθαρά ενεργό ρόλο και να μετέχει στην κυρίαρχη εξουσία και τη θέσπιση των νόμων. Η αρετή χαρακτηρίζει τον καλό πολίτη, η έννοια του οποίου είναι περισσότερο συνδεδεμένη με τα καθήκοντα παρά τα ατομικά δικαιώματα. Αρετή είναι να συγκρούεται κανείς με τον εαυτό του και να τον ξεπερνά. Σημαίνει να θυσιάζει κανείς το προσωπικό του συμφέρον υπέρ του κοινού καλού, γι' αυτό και η αρετή είναι συνδεδεμένη με το καθήκον.¹²⁴

Μέσω της σύναψης του κοινωνικού συμβολαίου μπορεί να εξασφαλιστεί η ελευθερία όλων των πολιτών σχηματίζοντας ένα κοινωνικό όλον. Κάθε πολίτης γίνεται μέλος μιας κοινότητας και η κοινότητα εξαρτάται από τον κάθε πολίτη. Η συναίνεση των πολιτών βρίσκεται ακριβώς στο σημείο που παραιτούνται από την ελευθερία να κάνουν ό,τι θέλουν, η οποία τους οδηγεί στη βία και την καταπίεση και σε αντάλλαγμα αυτού αποκτούν την ελευθερία να νομοθετούν για την κοινωνία. Κάθε πρόσωπο υπακούει μόνο στον εαυτό του και συμμετέχει στον καθορισμό των όρων της θεμελίωσης και λειτουργίας της κοινότητάς του. Αυτός ο μετασχηματισμός του ατόμου σε καθολικό «εμείς» καθιστά τους ανθρώπους ιδιαίτερα όντα, ευσυνείδητα και υπεύθυνα και ζωντανούς οργανισμούς μέσα στη δική τους κοινωνία.¹²⁵ Η καλλιέργεια του συλλογικού πνεύματος και της διάθεσης συμμετοχής στα κοινά συνιστά λοιπόν θεμελιώδη προϋπόθεση της δημιουργίας του πολίτη στο πολιτειακό σχήμα του Rousseau.

Οι απόψεις αυτές αποτελούν το υπόβαθρο των αντιρρήσεων του στην πολιτική αντιπροσώπευση ως μηχανισμό άσκησης της εξουσίας. Για τον ίδιο, η αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση αναιρεί την ουσία της λαϊκής κυριαρχίας. Η αντιπροσώπευση είναι επικίνδυνη γιατί καταργεί το δικαίωμα και καθήκον του δημοκρατικού πολίτη να συμμετέχει ενεργά στα κοινά και στη διαδικασία θέσπισης των νόμων. Μέσω των αντιπροσωπευτικών θεσμών γίνεται μεταβίβαση του δικαιώματος της πολιτικής

¹²³Ο.π., σσ. 67-68.

¹²⁴ Ζ.Ζ. Ρουσσώ.(2004). *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*. (Γρηγοροπούλου Β. & Σταϊνχάουερ Α., μτφ.). Αθήνα: Πόλις, σ. 289.

¹²⁵Κ. Inston.(2010). *Rousseau and Radical Democracy*. New York: Continuum Studies in Philosophy. p. 136.

συμμετοχής σε αντιπροσώπους και αυτό ισοδυναμεί με απεμπόληση της πολιτικής ελευθερίας. Ελευθερία ακριβώς σημαίνει την ενεργό συμμετοχή και αποτελεί δραστηριότητα κρίσιμη για την ηθική υπόσταση και αυτονομία του πολίτη. Το να απαρνείσαι το δικαίωμα συμμετοχής είναι σαν να εγκαταλείπεις την αφοσίωση στα κοινά κι να στρέφεις προς ιδιοτελείς πράξεις και ιδιωτικές τέρψεις που καταστρέφουν μια πολιτεία.¹²⁶

Η συμμετοχή των πολιτών αποτελεί το μόνο βέβαιο φρουρό των δημοκρατικών θεσμών. Η χαλάρωση της συμμετοχής θέτει σε κίνδυνο τους θεσμούς καθώς η αδιαφορία των πολιτών δίνει ευκαιρίες σε όσους υποβλέπουν το δημοκρατικό πολίτευμα και επιδιώκουν να το υπονομεύσουν και να επιβάλλουν την τυραννία τους. Ακόμα, η χαλάρωση της πολιτικής συμμετοχής νοθεύει το δημοκρατικό πολίτευμα γιατί ισοδυναμεί με ανατροπή της πολιτικής ισότητας. Η γενική βούληση χάνει την αυθεντικότητά της και φυσικά αναιρείται το επίτευγμα της εξίσωσης του νόμου και της ελευθερίας που αποτελεί το θεμέλιο της πολιτικής νομιμότητας. Ο Rousseau στο κοινωνικό συμβόλαιο θεμελιώνει την πολιτεία προσδιορίζοντας τόσο την πόλη όσο και τον πολίτη ως τεχνητές οντότητες. Επιδιώκει να αντιμετωπίσει ένα κρίσιμο ερώτημα σχετικά με τον τρόπο που οι άνθρωποι θα διδαχθούν ως μέλη του πολιτικού σώματος να ενδιαφέρονται και να νοιάζονται για τα κοινά, ώστε η πολιτική συμμετοχή να γίνει στοιχείο της ζωής τους.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το δύσκολο αυτό έργο αναλαμβάνει ο νομοθέτης. Έργο του νομοθέτη είναι να συμβάλλει στη θεμελίωση της πολιτείας του εξαλείφοντας τη φυσική απολιτική προδιάθεση του ανθρώπου και σφυρηλατώντας τον νέο κοινωνικό άνθρωπο. Με αυτό τον τρόπο δημιουργείται ο πολίτης, ο κάτοχος της ηθικής ελευθερίας. Ο νομοθέτης είναι εκείνος που θα καθοδηγήσει τους ανθρώπους στην ηθική τους απελευθέρωση. Η ηθική μεταμόρφωση που προκαλεί το συμβόλαιο πραγματώνεται με την παρέμβαση του νομοθετή που επινοεί τους θεσμούς και το σύστημα της αγωγής που θα καλλιεργήσουν το ήθος των νέων πολιτών. Για τον Rousseau, η πολιτεία δεν αποτελεί όργανο προώθησης ατομικών στόχων και επιδιώξεων, τεχνική ρύθμιση χωρίς αυθύπαρκτη ηθική υπόσταση. Αντίθετα, η πολιτεία και η πολιτική πράξη που εντάσσει τον επί μέρους πολίτη στο πολιτικό σύνολο είναι φορείς ηθικών νοημάτων και αξιών. Πρόκειται ακριβώς για τις αξίες που ολοκληρώνουν την προσωπικότητα του ανθρώπου, με την κατάκτηση της ηθικής ελευθερίας και τη μέθεξη σε συλλογικούς στόχους πέρα

¹²⁶Μ. Π. Κιτρομηλίδης. (2000). *Νεότερη πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας. σσ. 68-74.

από τις στενές ατομικές επιδιώξεις. Στη θεωρία του κράτους του Rousseau αντιπαράσσεται η θεωρία της πολιτείας ως πλαίσιο ηθικής τελείωσης και ανάγεται σε αυτοδύναμη αξία, έξω και πέρα από τις σκοπιμότητες.¹²⁷

Ο Mill¹²⁸ προκειμένου να βρει λύση στο πρόβλημα της τυραννικής πλειοψηφίας αντιλαμβάνεται ότι πρέπει να προαχθεί το ηθικό και πνευματικό επίπεδο των μαζών. Γι' αυτό απέδωσε μεγάλη σημασία στη διεύρυνση της εκπαίδευσης και ασχολήθηκε διεξοδικά με ρυθμίσεις που μπορούν να προάγουν τέτοιους στόχους. Επεδίωξε για τους εργαζόμενους μια ηθική επανάσταση στην κοινωνία μέσα από την υποστήριξη του θεσμού των συνεταιρισμών, παρέχοντας στην εργατική τάξη ένα αίσθημα ασφάλειας και μετατρέποντας την καθημερινή ενασχόληση του ανθρώπου σε σχολείο κοινωνικής αλληλοκατανόησης και πρακτικής ευφυΐας. Ακριβώς σε αυτό το σημείο βρίσκεται το ιδεώδες της δημοκρατίας για τον Mill. Η έμφαση του στα εκπαιδευτικά αποτελέσματα των συνεταιρισμών καθώς και τη διερεύνηση της εκπαίδευσης έχουν ιδιαίτερη σημασία για το επιχείρημά του.

Ο Mill αντιλήφθηκε ότι οι κύριες δραστηριότητες που συνδέονται με τη λειτουργία μιας δημοκρατικής κοινωνίας θα έπρεπε να οργανωθούν με τέτοιο τρόπο ώστε να προάγουν τη γενική και πνευματική ανάπτυξη της κοινότητας. Σε αυτό το σημείο βρίσκεται και η λύση στο πρόβλημα της κατάρρευσης της δημοκρατίας σε διακυβέρνηση του όχλου. Η πνευματική προαγωγή αναπτύσσεται κυρίως μέσω της συμμετοχής των πολιτών στους δημοκρατικούς θεσμούς. Όπως το θέτει, οι δημοκρατικοί θεσμοί μετατρέπονται σε «φορέα της εθνικής εκπαίδευσης», δηλαδή ένα μέσο για να ενισχυθεί η ενεργητικότητα και να ασκηθεί η κρίση των πολιτών. Με αυτό τον τρόπο: «Οι άνθρωποι υποχρεώνονται να βγουν από τον στενό κύκλο του προσωπικού και οικογενειακού ατομισμού και μαθαίνουν να ενεργούν με γνώμονα το καλό του κοινωνικού συνόλου και να προσανατολίζονται τη διαγωγή τους σε στόχους που ενώνουν αντί να απομονώνουν τα άτομα».¹²⁹

Οι απόψεις του Mill για τη δημοκρατική πολιτική συμμετοχή χαρακτηρίζονται ως «εκπαιδευτικός ελιτισμός», καθώς επιχειρεί να δικαιώσει μια προνομιούχο θέση όσων διαθέτουν γνώσεις, ειδικευση και σοφία. Πρόκειται για μια σύγχρονη έκδοση των φιλοσόφων βασιλέων. Ο ηγετικός πολιτικός ρόλος στην κοινωνία ανατίθεται σε μια τάξη

¹²⁷ Μ.Π. Κιτρομηλίδης. (2000). *Νεότερη πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας. σσ. 68-74.

¹²⁸ Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 101.

¹²⁹ Ο.π., σ. 102.

διανοουμένων οι οποίοι, σύμφωνα με το σύστημα της πολλαπλής ψήφου του Mill, έχουν ουσιαστική εκλογική δύναμη. Ο Mill καταλήγει στην άποψη αυτή μέσω της έμφασης που δίνει στη σημασία της εκπαίδευσης, θεωρώντας την αποφασιστικό παράγοντα για την ελευθερία και τη χειραφέτηση. Πρόκειται για μια θέση που στρατεύεται ολόπλευρα υπέρ της ηθικής ανάπτυξης όλων των ατόμων, η οποία δικαιώνει ουσιαστικές ανισότητες προκειμένου οι εκπαιδευτές να είναι σε θέση να εκπαιδεύουν τους αδαείς.

Ο Mill δείχνει ελάχιστη εμπιστοσύνη στη κρίση των εκλογέων και των εκλεγμένων, παρά το γεγονός ότι υποστηρίζει το καθολικό δικαίωμα ψήφου. Δεδομένου ότι τα άτομα είναι ικανά για διαφορετικά πράγματα και μόνο λίγοι έχουν αναπτύξει τις ικανότητές τους, δεν είναι σωστό ορισμένοι πολίτες να έχουν περισσότερη επιρροή στην κυβέρνηση από ό,τι οι υπόλοιποι. Γι' αυτό και πρότεινε ένα σύστημα πολλαπλής ψήφου, όπου όλοι οι ενήλικες θα είχαν μία ψήφο, αλλά οι πιο σοφοί και ταλαντούχοι θα είχαν περισσότερες ψήφους από τους αδαείς και λιγότερο ικανούς. Οι ψήφοι εκείνων που διαθέτουν τις περισσότερες γνώσεις και ικανότητες δεν θα μπορούσαν να υπερψηφιστούν, να είναι λιγότερες από τις ψήφους εκείνων που έχουν λιγότερες γνώσεις και προσόντα, δηλαδή των εργατικών τάξεων. Αλλά η αποφυγή της εξουσίας των εργατικών τάξεων και της ιδιοτελούς εξουσίας των τάξεων που έχουν ιδιοκτησία δεν εξαρτάται μόνο από ένα σύστημα ψηφοφορίας που θα εμποδίζει την επικράτηση μιας τέτοιας κατάστασης, αλλά εξαρτάται κυρίως από μια εγγύηση ικανότητας στη κυβέρνηση.¹³⁰

Τα δικαστήρια, οι τοπικοί και κοινοτικοί θεσμοί, καθώς επίσης οι εργοστασιακές και φιλανθρωπικές οργανώσεις, θα γίνονταν οι κύριοι θεσμοί μέσω των οποίων θα επιτυγχανόταν η πολιτική εκπαίδευση ενός ελεύθερου λαού. Η συμμετοχή κυρίως περιορίζεται σε τοπικό επίπεδο, διότι η συμμετοχή στο τοπικό επίπεδο θεωρείται προϋπόθεση για τη συμμετοχή σε εθνικό επίπεδο. Η διευκρίνιση αυτή είναι απαραίτητη για την ομαλή λειτουργία της δημοκρατίας και την αποτροπή του υποβιβασμού της σε διακυβέρνηση του όχλου. Ο Mill υποστηρίζει: «Δεν υπάρχει λόγος να έχουμε καθολική ψηφοφορία και συμμετοχή στην εθνική κυβέρνηση αν το άτομο δεν είναι προετοιμασμένο γι' αυτή τη συμμετοχή στο τοπικό επίπεδο. Σε αυτό ακριβώς το τοπικό επίπεδο εμφανίζεται το πραγματικό εκπαιδευτικό αποτέλεσμα, εκεί όπου όχι μόνο αντιμετωπίζονται τα θέματα που επιδρούν άμεσα στο άτομο στην καθημερινή του ζωή,

¹³⁰Ο.π., σσ. 101-107.

αλλά επίσης εκεί όπου έχει μια μεγάλη ευκαιρία ο ίδιος να εκλέγει για να υπηρετήσει σε μια τοπική επιτροπή».¹³¹

¹³¹N. Λαμπάρας.(2008). Ο Τζων Στιούαρτ Μίλλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας. *Αξιολογικά*. τ.8. σσ. 148-152.

Κεφάλαιο τρίτο

3. Νεοφιλελευθερισμός

Κλασικός και νέος φιλελευθερισμός

Πριν προβούμε στην ανάλυση του νεοφιλελευθερισμού¹³² και στη παρουσίαση των συστατικών μερών από τα οποία αποτελείται είναι απαραίτητο να επισημάνουμε τη ρήξη και τη διαφοροποίηση του με τον κλασικό φιλελευθερισμό¹³³ που αναπτύσσεται κατά την περίοδο του Διαφωτισμού. Για ορισμένους, ο νεοφιλελευθερισμός ανατρέπει τις επιδιώξεις και τους περιορισμούς του κλασικού φιλελευθερισμού, καθώς και τα κεκτημένα του, όπως είναι η μετάβαση από την τυραννία της βασιλείας στη συνταγματική πολιτεία, η ατομικότητα ως εγγυητική δύναμη, η ελευθερία και η ισότητα καθώς και το δικαίωμα της ιδιοκτησίας. Η θεμελιακή ρήξη εντοπίζεται κυρίως στο τύπο κατασκευής της σχέσης κοινωνικού/ατομικού, σε επίπεδο κοινωνικής θεωρίας, και της σχέσης δημοσίου/ιδιωτικού, στο επίπεδο της πολιτικής. Ο αναπροσδιορισμός τον οποίο επιχειρεί η νεοφιλελεύθερη θεωρία δεν εξαντλείται στην αποδόμηση του κλασικού πολιτικο-θεωρητικού επιχειρήματος ως προς τις πρακτικές του συνέπειες, αλλά στις ίδιες τις επιστημολογικές του προϋποθέσεις ενώ θέτει σε αμφισβήτηση την κριτική διάσταση της κλασικής θεωρίας.¹³⁴

Ο κλασικός φιλελευθερισμός ωρίμασε κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης και ήταν βασισμένος στις ακόλουθες βασικές αρχές: Κλασικά οικονομικά, ελεύθερο εμπόριο, κυβέρνηση με ελάχιστες δυνατές παρεμβάσεις (*laissez-faire*), ελάχιστη δυνατή φορολόγηση και ισοσκελισμένος προϋπολογισμός. Αυτή η κλασική οικονομική θεωρία εμφανίστηκε ως απάντηση στη βιομηχανική επανάσταση και την αστικοποίηση

¹³²Ο στόχος του νεοφιλελεύθερου προγράμματος είναι η χειραφέτηση της σύγχρονης κοινωνίας της αγοράς από την καταπίεση του κράτους. Η δικαιολογητική βάση αυτής της αξίωσης στηρίζεται στην υπόθεση ότι η κρατική παρέμβαση αποτελεί εξ ορισμού περιορισμό της ελευθερίας των ατόμων. Η ελευθερία ορίζεται από τους νεοφιλελεύθερους αρνητικά, ως απουσία καταναγκασμού. Από την ταύτιση της οικονομικής ελευθερίας και ελευθερίας αντλεί την ιδεολογική του ισχύ ο νεοφιλελευθερισμός. Δ. Γ. Δρόσος. (1998). Αγορά, πολιτεία και πολιτική απόφαση: τα όρια του νεοφιλελεύθερου αντι-κρατισμού. *Αξιολογικά*. τ. 11-12. σ. 326-367.

¹³³Ο κλασικός φιλελευθερισμός τονίζει πως ο άνθρωπος είναι ορθολογιστής εκ φύσεως. Αναδεικνύει τη σπουδαιότητα των δικαιωμάτων της ατομικής ιδιοκτησίας/περιουσίας, των φυσικών δικαιωμάτων, την ανάγκη για επιβολή συνταγματικών περιορισμών και οριοθετήσεων στην κυβερνητική δράση καθώς και της ελευθερίας του ατόμου από κάθε εξωτερικό περιορισμό και καταστολή. Βλ., Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σσ. 51-53.

¹³⁴Μ. Αγγελίδης. (1993). *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα. σ. 11.

του 19ου αιώνα στην Ευρώπη και τις ΗΠΑ. Οι κλασικοί φιλελεύθεροι ήταν αφοσιωμένοι στον ατομικισμό, τον ωφελιμισμό, την ελευθερία του επιχειρείν και τις ίσες ευκαιρίες. Οι κύριες φιλελεύθερες επιρροές του 19ου αιώνα ήταν ο Adam Smith (1723-1790), ο Jeremy Bentham, ο John Stuart Mill. Από αυτούς, μόνο ο πρώτος μπορεί να θεωρηθεί «ακραιφνή» κλασικός φιλελεύθερος.¹³⁵

Αντιθέτως, το επίκεντρο της θεωρίας του νεοφιλελευθερισμού βρίσκεται στην ερμηνεία της κοινωνίας με όρους οικονομίας και επιδιώκει αφενός, την ελάχιστη ανάμειξη του κράτους στις ζωές των ατόμων και, αφετέρου, την επέκταση των ελευθεριών του ατόμου στο κοινωνικό. Επομένως, ο κλασικός φιλελευθερισμός διαφέρει από τον νεοφιλελευθερισμό ως προς το ζήτημα της ελευθερίας που πραγματώνεται μέσω των συμβάσεων και του δικαιώματος της ιδιοκτησίας που προστατεύεται από την νομοθεσία. Ακόμα, καταλογίζεται στον νεοφιλελευθερισμό ότι βασίζεται σε μια υποκειμενική ηθική βάση που διατυπώνεται μόνον με όρους ελευθερίας, δεν υποστηρίζει το κράτος πρόνοιας, ενώ αποδέχεται την χωρίς όρια ατομική ιδιοκτησία.¹³⁶

Συνεπώς, παρά τις πολλαπλές μορφές και παραλλαγές που μπορεί να έχει γενικά η φιλελεύθερη θεωρία, αυτές που επιλέγονται να επισημανθούν εδώ είναι η κλασική και οικονομική. Ο νεοφιλελευθερισμός υποστηρίζει την οικονομία της αγοράς, ενώ ο κλασικός υποστηρίζει ότι το κράτος που κυβερνά είναι το λιγότερο δυνατό ή το ελάχιστο κράτος. Ειδικότερα, ένας από τους τρόπους να συρρικνωθεί το κράτος στους ελάχιστους όρους είναι να του αφαιρεθεί η κυριαρχία της σφαίρας των οικονομικών σχέσεων, πράγμα που σημαίνει ότι η παρέμβαση της πολιτικής εξουσίας στις οικονομικές υποθέσεις πρέπει να είναι όχι ο κανόνας αλλά η εξαίρεση.

Είναι απαραίτητο να διακρίνουμε τις δύο θεωρίες και να τις θεωρούμε ανεξάρτητες, διότι η θεωρία των ορίων της εξουσίας του κράτους δεν αναφέρεται μόνο στη παρέμβαση στη σφαίρα της οικονομίας, αλλά επεκτείνεται και στη πνευματική ή ηθικοθρησκευτική σφαίρα (δεν ταυτίζεται με ένα ορισμένο θρησκευτικό δόγμα ούτε με ορισμένη φιλοσοφικό-πολιτική αντίληψη). Γενικώς, ένα φιλελεύθερο κράτος μπορεί να περιγραφεί ως αυτονόμηση της πολιτικής εξουσίας από τη πνευματική εξουσία, αλλά και ως χειραφέτηση της οικονομικής εξουσίας από την πολιτική εξουσία. Μέσω της πρώτης

¹³⁵Ντ. Χέλντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σσ. 51-53.

¹³⁶A. Ryan. (2007). *Liberalism. A companion to contemporary political philosophy*. USA: Blackwell. pp. 362- 364.

διαδικασίας το κράτος παύει να είναι ο λαϊκός βραχίονας της εκκλησίας ενώ μέσω της δεύτερης μετατρέπεται σε βραχίονα της εμπορικής επιχειρηματικής αστικής τάξης. Σε γενικές γραμμές, χαρακτηριστικό της φιλελεύθερης οικονομικής-πολιτικής θεωρίας είναι μια αρνητική αντίληψη του κράτους, που υποβαθμίζεται σε απλό όργανο για την πραγματοποίηση των ατομικών σκοπών.¹³⁷

Ο νεοφιλελευθερισμός ή οικονομικός φιλελευθερισμός ή Νέα δεξιά ή και νεοσυντηρητισμός¹³⁸ είναι μια σύγχρονη ιδεολογία η οποία ανάγει την πολιτική και κοινωνική ζωή στο οικονομικό επίπεδο. Η επέκταση της ελεύθερης αγοράς στους περισσότερους τομείς της ζωής επιβοηθεί την ανάπτυξη των ατομικών πρωτοβουλιών επιτυγχάνοντας την μέγιστη δυνατή ελευθερία τους. Ο νεοφιλελευθερισμός υποστηρίζει ότι το κράτος λειτουργεί παρασιτικά στις ζωές των ατόμων, γι' αυτό και πρέπει να περιοριστεί η δράση του στο χώρο της οικονομίας και στη κοινωνική ζωή.¹³⁹ Ειδικότερα, ο νεοφιλελευθερισμός πρόκειται για ένα ρεύμα εντός της οικονομίας και δεν ταυτίζεται ούτε με τον πολιτικό φιλελευθερισμό ούτε με τον νεοσυντηρητισμό. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός αναγνωρίζει τα δικαιώματα και τις δυνατότητες του ατόμου μέσα στα πλαίσια της κοινωνίας, ενώ ο νεοφιλελευθερισμός ανακόπτει το άτομο από την κοινωνία και το καθιστά καταναλωτή της αγοράς. Ο συντηρητισμός, επίσης, επιδιώκει να εδραιώσει κοινωνικές εξουσίες με την επίκληση των παραδοσιακών (όπως η οικογένεια και η εκκλησία) δεσμών και θεσμών, ενώ ο νεοφιλελευθερισμός διακηρύττει την αρχή του καπιταλιστικού κέρδους ως την καλύτερη αρχή για την οικονομία και εντάσσει σε αυτήν τις δράσεις των υποκειμένων.¹⁴⁰

3.1 Ατομικισμός

¹³⁷N. Bobbio. (1993). *Το μέλλον της δημοκρατίας*. (Ράμος Π., μτφ). Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής. σσ. 148-151.

¹³⁸ Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 243.

¹³⁹ Χαρακτηριστικό ιστορικό παράδειγμα σχηματισμού του νεοφιλελεύθερου κράτους είναι αυτό έλαβε χώρα στη Χιλή μετά το πραξικόπημα του Pinochet το οποίο προωθείται από τις επιχειρηματικές ελίτ που απειλούνται από τον προσανατολισμό του Allende προς το σοσιαλισμό. Μάλιστα, κατέστειλε όλα τα κοινωνικά κινήματα και τις πολιτικές οργανώσεις της Αριστεράς και διέλυσε όλες τις λαϊκές οργανώσεις. Η αγορά εργασίας «απελευθερώνεται» από ρυθμιστικούς ή θεσμικούς περιορισμούς. Στην αναδόμηση της χιλιανής οικονομίας συμβάλλει και μια ομάδα οικονομολόγων γνωστή ως «Σχολή του Σικάγου» που βασίζεται στις νεοφιλελεύθερες θεωρίες του Milton Friedman. Ακόμα, οι κυβερνήσεις της Margaret Thatcher και του Ronald Reagan υποστηρίζουν ότι η υπερβολική ανάπτυξη της γραφειοκρατίας έχει σχεδόν εκμηδενίσει την ατομική ελευθερία. Έτσι, λαμβάνουν μια σειρά από μέτρα που προωθούν την αγοραστική δύναμη, τον ανταγωνισμό και την ελάχιστη κρατική παρέμβαση. Βλ. D. Harvey. (2007). *Νεοφιλελευθερισμός: ιστορία και παρόν*. (Αλαβάνου Α., μτφ.) Αθήνα: Καστανιώτης. σ. 13.

¹⁴⁰ Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σ. 243.

Οι ρίζες του ατομικισμού της νεοτερικής εποχής βρίσκονται στο νομιναλισμό, στη θέση δηλαδή της ύστερης μεσαιωνικής φιλοσοφίας που υποστηρίζει ότι μόνο τα ατομικά πράγματα με τις ατομικές τους ιδιότητες υπάρχουν πραγματικά. Ο νομιναλισμός αντιπαρατίθεται στον ρεαλισμό της μεσαιωνικής φιλοσοφίας, που υποστηρίζει ότι οι καθολικές έννοιες έχουν πραγματική ύπαρξη και προηγούνται των ατομικών. Το άτομο ως αυθύπαρκτη οντότητα θεωρείται η βάση από όπου αρχίζουν οι αστικές θεωρίες για την κοινωνία και το κράτος. Ο ατομικισμός είναι βασικό και κυρίαρχο στοιχείο στην αστική φιλοσοφία. Η ατομική αυτόνομη οντότητα διαθέτει εξωκοινωνικά χαρακτηριστικά που αντανακλούν συγκεκριμένες κοινωνικές διαδικασίες.

Οι φιλοσοφικές και πολιτικές αντιλήψεις για το «αυθύπαρκτο» του ατόμου, για τη δημιουργία της πολιτικής κοινωνίας και την αναγκαιότητα ύπαρξής της μέσω μιας σύμβασης, ενός συμβολαίου όπου τα άτομα συγκροτούν θεσμικά πλαίσια για να εξυπηρετούν τα συμφέροντα και τις επιδιώξεις τους, αντανακλούν το σπάσιμο των φεουδαρχικών θεσμών και δεσμών, όπου το άτομο εμφανιζόταν να είναι δίχως αξία και δέσμιο στον φεουδάρχη. Με αυτό τον τρόπο εκφράζεται η απελευθέρωση των ανεξάρτητων παραγωγών που εμφανίζονται ως άτομα μέσα στην καπιταλιστική αγορά. Κατά αυτόν τον τρόπο δημιουργείται ένας νέος τύπος ανθρώπου και προβάλλεται μια νέα ηθική, της οποίας η υλική βάση αποτελεί ο ελεύθερος ανταγωνισμός της καπιταλιστικής αγοράς. Το άτομο αφήνεται ελεύθερο να αποκτήσει και να κατοχυρώσει την ιδιοκτησία του. Είναι η ηθική της φαινομενικής ανεξαρτησίας ενώ οι οικονομικές σχέσεις στα πλαίσια της αγοράς, στην πραγματικότητα, εξαρτούν και ελέγχουν τους φαινομενικά ανεξάρτητους και αυτόνομους παραγωγούς. Πρόκειται για την ηθική του νέου ανθρώπου ο οποίος μάχεται κάθε τι που περιορίζει την ελευθερία του, η οποία ελευθερία ουσιαστικά ταυτίζεται με την οικονομική ελευθερία. Το αφηρημένο άτομο με τα αιώνια φυσικά δικαιώματα έχει τα χαρακτηριστικά του αστού και έτσι ο τύπος άνθρωπος-αστός γίνεται υπόδειγμα, το μέτρο σύγκρισης και αξιολόγησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς γενικά.¹⁴¹

Το πνεύμα του μεθοδολογικού ατομισμού¹⁴² που υιοθετούν κυρίως οι νεοφιλελεύθεροι διανοητές εισάγει μια επιστημονική εξήγηση των φαινομένων που θέτει

¹⁴¹Γ. Μανιάτης. (1995). *Πολιτική και ηθική*. Αθήνα: Στάχυ. σσ. 57-60.

¹⁴²Ο μεθοδολογικός ατομισμός έχει ως αντίθετό του το μεθοδολογικό ολισμό, που αντιμετωπίζει ολότητες, όπως «κοινωνία», «οικονομία», «καπιταλισμός», «κοινωνική τάξη» ως δοσμένα αντικείμενα, για τα οποία μπορούν να ανακαλύψουμε νόμους παρατηρώντας τη συμπεριφορά τους ως ολότητων. Ο Joseph Agassi επισημαίνει τις διαφορές τους ως εξής: Ο ολισμός υποστηρίζει ότι η κοινωνία είναι το «όλον» το οποίο

στο επίκεντρο το άτομο και όχι τις συλλογικότητες. Για τον μεθοδολογικό ατομισμό, οι συλλογικότητες δεν παρουσιάζουν εγγενή χαρακτηριστικά που να είναι διαφορετικά από εκείνα τα οποία διαθέτουν τα επιμέρους άτομα-μέλη που τις απαρτίζουν. Ειδικότερα, μια μαρξιστική ανάλυση υποστηρίζει για παράδειγμα ότι η εργατική τάξη κατέχει ορισμένα συμφέροντα και στόχους ως τάξη και όχι ως σύνολο ατόμων. Αυτό για το μεθοδολογικό ατομισμό δεν θεωρείται επιστημονική πρόταση.

Ο μεθοδολογικός ατομισμός συνδέεται με τη φιλοσοφία του κλασικού φιλελευθερισμού, όπου παραδοσιακά τα άτομα φέρουν τα δικαιώματά τους και όχι οι κοινωνικές ομάδες μέσα στις οποίες εντάσσονται. Συναφώς, οι νεωτερικές θεωρίες περί ενός κοινωνικού συμβολαίου, που συνάπτεται μεταξύ των ατόμων και μ' αυτό τον τρόπο δημιουργείται και διατηρείται το κοινωνικό γίνεσθαι, σηματοδοτούν τη γέννηση του ατομικισμού καθώς θέτουν ως κεντρικό άξονα το άτομο και τα δικαιώματά του. Οι συμβολαιικές θεωρίες από τον Hobbes και Locke μέχρι τον Rawls και τον Nozick τοποθετούν το άτομο στο επίκεντρο της συγκρότησης της κοινωνίας και όχι το αντίστροφο. Το άτομο θεωρείται φορέας των ηθικών και πολιτικών υποχρεώσεων που δημιουργούνται κατά τη συντέλεση της πολιτείας, και οι υποχρεώσεις τους προς αυτήν ισχύουν, εφόσον έχουν γίνει αποδεκτές εκούσια από τα άτομα της συμφωνίας που έχουν συνάψει. Κατά αυτόν τον τρόπο, οι κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ατόμων και οι αρχές που τις διαμορφώνουν, νομιμοποιούνται.¹⁴³

Ειδικότερα, ο κλασικός φιλελευθερισμός του Hobbes εκκινεί με την άποψη ότι οι άνθρωποι δεν είναι τίποτε άλλο παρά το άθροισμα των μερών της κοινωνίας. Είναι απλώς ένα σύνολο ατόμων που αντιλαμβάνονται τον κόσμο μέσα από τις δικές τους υποκειμενικές απόψεις και σκοπιές. Ο Hobbes αντιλαμβάνεται το φυσικό κόσμο ως έναν πόλεμο όλων εναντίον όλων και προκειμένου να ξεφύγουμε από την κατάσταση αυτή δεν απαιτείται ένα ισχυρό κράτος, αλλά μια σύμπραξη κυρίαρχων ατόμων, μια ένωση συνειδητών εγωιστών που αυθόρμητα και εθελούσια συνέρχονται λόγω αμοιβαίου συμφέροντος. Η ένωση των εγωιστών καθιστά τα άτομα ικανά να επιτύχουν πολλά περισσότερα από όσα θα μπορούσαν από μόνα τους. Γι' αυτό και οι κοινωνικοί θεσμοί στέκουν εμπόδιο στην ατομική ελευθερία και αυτό που νοείται ως συνεργασία είναι ως

είναι κάτι περισσότερο από τα μέρη του και το όλον αυτό επιδρά και καθορίζει τους σκοπούς του ατόμου. Η κοινωνική κατάσταση επιδρά και στην ατομική συμπεριφορά. Ο ατομισμός από την άλλη δέχεται ότι μόνον τα άτομα έχουν σκοπούς και συμφέροντα. Το άτομο συμπεριφέρεται με τρόπο ιδιοτελή. Η κοινωνική κατάσταση μπορεί να μεταβληθεί ως αποτέλεσμα της ατομικής δράσης. *Ό.π.*, σσ. 71-72.

¹⁴³T. Μίχας (2007). *Νόαμ Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική. σσ. 237-238.

ένα βαθμό κακό. Ακόμη και η πράξη της υπόσχεσης παραβιάζει τη σφαίρα της ατομικής βούλησης, καθόσον η υπόσχεση δεσμεύει τη μέλλουσα συμπεριφορά μας και τείνει να μας αποσπάσει από τις συνέπειες των ιδιαίτερων πράξεών μας. Όπως οι υποχρεώσεις, έτσι και οι νόμοι είναι εγγενώς καταπιεστικοί διότι είναι αναγκαστικά γενικού χαρακτήρα. Ακόμη και οι νόμοι που θεσπίζονται σε μια άμεση δημοκρατία διαφθείρουν την κατανόηση και τον χαρακτήρα, καθώς δεσμεύουν τους ανθρώπους σε αποφάσεις που λαμβάνονται συλλογικά από μια πλασματική και συνεταιρική κοινότητα.¹⁴⁴

Ο νεοφιλελευθερισμός υιοθετεί τον μεθοδολογικό ατομισμό ο οποίος απορρίπτει τις ολιστικές θεωρίες και εννοιολογήσεις όπως είναι οι «κοινωνικές ανάγκες» ή η «οικονομία». Υποστηρίζεται ότι τα κοινωνικά σύνολα δεν προϋπάρχουν του ανθρώπου, αλλά αντίθετα είναι τα παράγωγα της ανθρώπινης σκέψης και δράσης. Μάλιστα, επισημαίνεται ότι το άτομο μπορεί να ανήκει σε πολλές κοινότητες οι οποίες ωστόσο να έχουν αντιτιθέμενα συμφέροντα. Η πιο ουσιαστική αντίληψη αυτής της κατεύθυνσης είναι ότι ο ολισμός οδηγεί στην πεποίθηση ότι το άτομο θυσιάζεται στο βωμό του κοινωνικού συνόλου και κάποιας ιδέας. Υποστηρίζεται ότι ο ολισμός οδηγεί σε κολεκτιβιστικές πολιτικές οι οποίες υλοποιούνται στη βάση της θεωρίας της «γενικής βούλησης».

Πολλές φορές μάλιστα η «γενική βούληση» διαφέρει από τη βούληση των διαφορετικών ατόμων που απαρτίζουν μια κοινωνία ή ακόμα μπορεί να βρίσκεται και σε πλήρη αντίθεση με αυτήν, με αποτέλεσμα ο καθένας να προσπαθεί να αναζητήσει μια πηγή νομιμοποίησης της έννοιας σε διαφορετικό επίπεδο από αυτό των ατόμων. Στη βάση αυτή στηρίζεται ο νεοφιλελεύθερος Hayek ο οποίος απορρίπτει κάθε αναφορά σε συλλογικότητες ή σε σύνολα όπως το οικονομικό σύστημα, ο ιμπεριαλισμός, ο καπιταλισμός, που γι' αυτόν θεωρούνται προσωρινές θεωρίες, δηλαδή αφαιρετικά σχήματα τα οποία δεν πρέπει να αναφέρονται σε πραγματικά δεδομένα. Σύμφωνα με τον Hayek, τα κοινωνικά σύνολα δεν θα είχαν κανένα νόημα αν δεν υπήρχαν οι πράξεις των ατόμων που τα συγκροτούν.¹⁴⁵

Ο ατομικισμός αποτελεί την πρώτη στη αξία των νεότερων κοινωνιών και ενισχύθηκε κυρίως από την νεοφιλελεύθερη αντίληψη για τις σχέσεις μεταξύ του κράτους και της κοινωνίας. Σύμφωνα με την νεοφιλελεύθερη σκοπιά, το άτομο νοείται ως ο εκ

¹⁴⁴Τζ. Χόφμαν. (1997). *Πέραν του κράτους*. (Μπαμπασάκης Γ.-Ικ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σσ. 142-143.

¹⁴⁵Τ. Μίχας. (2007). *Νόμι Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική. σσ. 238-240.

φύσεως φορέας των δικαιωμάτων και των ελευθεριών του, ενώ η πολιτική ολότητα είναι υπεύθυνη για την προστασία της ανεξαρτησίας του ατόμου. Οι ατομικιστικές κοινωνίες τείνουν να εννοήσουν τα άτομα ως μοναδικές οντότητες, προικισμένες με ικανότητα αυτάρκειας, η οποία αποτελεί συστατικό στοιχείο της ελευθερίας τους και πρέπει επομένως να διαφυλαχθεί. Έτσι, η σχέση με τον άλλον άνθρωπο, που δεν θεωρείται πλέον συστατικό στοιχείο της ανθρωπινότητας, τείνει να περάσει σε δεύτερο επίπεδο, προς όφελος της σχέσης του ανθρώπου με τα πράγματα. Καθώς το θέμα πλέον είναι να διασφαλιστεί η αυτάρκεια των ατόμων, το κρίσιμο ζήτημα καθίσταται η ιδιοποίηση των πραγμάτων, η παραγωγή τους και διανομή τους, βάσει μιας προβληματικής των ανταλλαγών, όπου οι καθαρά πολιτικές κατηγορίες κινδυνεύουν να χαθούν πίσω από τις κατηγορίες της οικονομίας.¹⁴⁶

Οι παραπάνω θέσεις γίνονται σαφέστερες στο έργο του Robert Nozick *Αναρχία, κράτος και ουτοπία* (1974). Σε αυτό το έργο, ο Nozick προβάλλει μια σειρά από επιχειρήματα που ξεκινούν από τις κλασικές φιλελεύθερες θέσεις του Locke και φτάνουν μέχρι τον J. S. Mill. Ο Nozick τοποθετεί το άτομο στο επίκεντρο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής, υποστηρίζοντας ότι «υπάρχουν μόνο οι ατομικοί άνθρωποι με τη δική τους ατομική ζωή». Ο ατομικισμός του Nozick εκφράζει την πολυσχιδία των διαφορετικών και ατομικών σκοπεύσεων που, δεν είναι δυνατόν να υπαχθούν στο δεοντοκρατικό καθεστώς ενός υπέρτερου κανονιστικού ηθικοπολιτικού κριτηρίου δικαιοσύνης. Ο νεοφιλελεύθερος ατομικισμός του Nozick διατείνεται ότι αποβλέπει στην προστασία των ατομικών δικαιωμάτων και της ελευθερίας, αλλά, κυρίως, της ελευθερίας να υπάρχει δικαίωμα ατομικής ιδιοκτησίας, από οποιαδήποτε γενική ιδέα περί αγαθού, ευπραξίας ή γενικής δικαιοσύνης, που θα παρέβλεπε τις ανεξάλειπτες διαφορές και ομοιότητες μεταξύ των ηθικών επιλογών των ατόμων και των αντίστοιχων δικαιωμάτων. Κατά τον Nozick, η σχέση δικαίωματος και ιδιοκτησίας, σε συνάφεια με την αποσύνδεση κοινωνίας και δικαιοσύνης, ανακατασκευάζει την έννοια της ελευθερίας.¹⁴⁷

Ο Nozick υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν καθορισμένες γενικές αρχές που διέπουν μια κοινωνία ούτε μπορούν να καθοριστούν προτεραιότητες ως προς τον τρόπο διάταξης μιας κοινωνίας. Κατά αυτόν η ορθή και νόμιμη οργάνωση των ανθρωπίνων και υλικών πόρων είναι αυτή που συνάπτεται με τυχαίο τρόπο και μέσα από τις ανεμπόδιστες

¹⁴⁶ A. Renaut & Billier & P. Savidan & Ludvine Thiaw-Po- Une. (2009). *Η φιλοσοφία*. (Μπέτζελος, Τ. μτφ.). Αθήνα: Πόλις, σσ. 585-586.

¹⁴⁷ Στ. Δημητρίου. (2008). *Ηθική και πολιτική*. Αθήνα: Πόλις, σ. 201.

δραστηριότητες των ατόμων τα οποία έρχονται σε ανταγωνιστικές συναλλαγές μεταξύ τους. Γι' αυτόν τον λόγο επισημαίνει ότι η κατοχύρωση της ελευθερίας, της αυτονομίας και των δικαιωμάτων του ατόμου αποτελούν εκείνο το πολιτικό πλαίσιο που πρέπει να διατηρηθεί. Δικαιώματα αποκαλεί «τους ποικίλους φραγμούς» που καθορίζουν τα νόμιμα πεδία δράσης για ένα άτομο που δεν θα πρέπει να παραβιάζονται «χωρίς τη συγκατάθεση του άλλου».

Τα μόνα δικαιώματα για τα οποία μπορούμε να έχουμε λόγο είναι τα αναπαλλοτρίωτα φυσικά δικαιώματα του ατόμου, που είναι ανεξάρτητα από την κοινωνία και περιλαμβάνουν κυρίως το δικαίωμα επιδίωξης των ιδίων στόχων στο βαθμό που αυτό δεν συγκρούεται με τα δικαιώματα των άλλων. Το παραπάνω δικαίωμα συνδέεται άμεσα με το δικαίωμα στην ιδιοκτησία και τη συσσώρευση των πόρων. Μάλιστα, το να κατέχεις ιδιοκτησία ή να ιδιοποιείσαι πλήρως τους καρπούς της εργασίας σου δικαιολογούνται εφόσον ό,τι έχεις αποκτήσει είναι αποτέλεσμα ανοιχτών και εθελοντικών συναλλαγών μεταξύ ώριμων και ενημερωμένων ατόμων.¹⁴⁸ Η νεοφιλελεύθερη αρχή γενικώς καταλήγει στην αρχή της «ιδιοκτησίας του εαυτού/αυτοκτησίας» (self-ownership), την αρχή όπου «κάθε πρόσωπο έχει το ηθικό δικαίωμα της ιδιοκτησίας στο ίδιο του το πρόσωπο και τις ικανότητες του και επομένως ο καθένας είναι ελεύθερος ηθικά να τις χρησιμοποιήσει όπως αυτός επιθυμεί, εφόσον δεν τις αναπτύσσει επιθετικά έναντι των άλλων». Έτσι τα δικαιώματα καταρχήν στο σώμα μας και στη συμπεριφορά μας ανήκουν σε εμάς.¹⁴⁹

Ο Nozick επιχειρηματολογεί υπέρ μιας ελάχιστα παρεμβατικής κρατικής εξουσίας που συνάδει με την υπεράσπιση των ατομικών δικαιωμάτων. Επιδιώκει να αποδείξει ότι «το επεκτατικό κράτος δεν μπορεί να δικαιωθεί ηθικά» καθότι «θα παραβίαζε τα δικαιώματα των ατόμων» να μην εξαναγκάζονται να κάνουν ορισμένα πράγματα. Αυτή η αντίληψη του ανάγεται σε μια βασική αρχή του ότι πρέπει να εγκαταλείψουμε την ιδέα ότι η ουτοπία αντιπροσωπεύει μία και μοναδική αντίληψη για την άριστη κοινωνική και πολιτική ρύθμιση. Για τον Nozick, η ουτοπία είναι ένα πλαίσιο για ουτοπίες, όπου οι άνθρωποι «έχουν την ελευθερία να νιώθουν εθελοντικά για να επιδιώξουν και να επιχειρήσουν την πραγματοποίηση του δικού τους οράματος για την καλή ζωή στην ιδανική κοινότητα, χωρίς κανείς να μπορεί να επιβάλλει το δικό του ουτοπικό όραμα

¹⁴⁸ Ντ. Χελντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σσ. 244-245.

¹⁴⁹ Α. Χατζής. (2011). Τα όρια της ελευθερίας. *Διάλεξη στο κέντρο Φιλελεύθερων μελετών*. σ. 1-18. Ανακτήθηκε από http://users.uoa.gr/~ahatzis/Limits_of_Liberty_gr.pdf. σ. 15.

στους άλλους».¹⁵⁰ Μόνο τα άτομα μπορούν να κρίνουν το τι θέλουν και όσο λιγότερο παρεμβαίνει το κράτος στη ζωή τους τόσο το καλύτερο γι' αυτά. Το κράτος για τον Nozick πρέπει να είναι μια υπηρεσία προστασίας ενάντια στη βία, την κλοπή, την απάτη και την αθέτηση των συμβολαίων. Το κράτος πρέπει να διαθέτει ένα μονοπώλιο βίας με την ιδέα ότι πρέπει να προστατέψει τα ατομικά δικαιώματα μέσα σε οριοθετημένες εδαφικές περιοχές.¹⁵¹

Ο ακριβής χαρακτήρας της σχέσης μεταξύ ατομικής ελευθερίας και κράτους διαφαίνεται στα κείμενα του Hayek. Ο κίνδυνος που ελλοχεύει για το άτομο είναι η τάση επιβολής της αυθαίρετης και καταπιεστικής πλειοψηφίας και η εν συνεχεία παγίωση της εξουσίας της πλειοψηφίας. Σύμφωνα με τον Hayek δεν υπάρχει καμιά εγγύηση ότι οι εντολές του δήμου είναι ορθές ή σοφές και γι' αυτό δεν πρέπει να καθορίζει το τι είναι νόμος ή μάλλον το τι είναι καλός νόμος. Εν ονόματι του «κοινού στόχου» ή του «κοινωνικού αγαθού», οι φορείς του λαού ανεξάρτητα αν πρόκειται για εκπροσώπους ή για γραφειοκράτες, επιχειρούν να αναδιαμορφώσουν τον κοινωνικό κόσμο μέσω της κρατικής οικονομικής διαχείρισης και της ανακατανομής των πόρων. Ανεξάρτητα λοιπόν από τις προθέσεις, το αποτέλεσμα για τον Hayek είναι η καταπιεστική κυβέρνηση. Είναι καταπιεστική διότι η γνώση είναι περιορισμένη και μπορούμε να γνωρίσουμε μόνο λίγα πράγματα για τους άλλους, για τις ανάγκες και τις επιθυμίες τους πόσο μάλλον να μιλήσουμε για τα εκατομμύρια των ανθρώπων και τις προτιμήσεις τους! Κάθε συστηματική προσπάθεια να ρυθμιστούν οι ζωές και οι δραστηριότητες των ατόμων είναι κατ' ανάγκη καταπιεστική και αποτελεί επίθεση κατά της ελευθερίας τους. Στην ουσία, ισοδυναμεί με άρνηση του δικαιώματος τους να είναι τα ίδια τα άτομα οι υπέρτατοι κριτές των στόχων τους.

Η «νομικά θεσμοθετημένη δημοκρατία» του Hayek περιγράφει μια ελεύθερη κοινωνία, μια ελεύθερη αγορά και ένα ελάχιστο κράτος. Οι παρεμβάσεις του κράτους πρέπει να περιορίζονται στη θέσπιση κανόνων που μπορούν να χρησιμεύουν στα άτομα ως εργαλεία για την επιδίωξη των ποικίλων σκοπών τους. Μια ελεύθερη, φιλελεύθερη, δημοκρατική τάξη είναι ασυμβίβαστη με τη θέσπιση κανόνων που καθορίζουν το πώς οι άνθρωποι θα χρησιμοποιούν τα μέσα που βρίσκονται στη διάθεσή τους.¹⁵²

¹⁵⁰Ντ. Χέλντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.), Αθήνα: Στάχυ. σ. 246.

¹⁵¹Ο.π., σ. 246.

¹⁵²Ο.π., σσ. 247-249.

3.2 Ελευθερία και ισότητα

Αντίθετα με την κλασική πολιτική θεωρία που αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως ένα ορθοπρακτικό όρο για τη σύσταση της πολιτικής ο Hayek και γενικότερα οι νεοφιλελεύθεροι διανοητές¹⁵³ θεωρούν την ελευθερία το μοναδικό θεμελιώδη όρο για την ανθρώπινη πράξη. Δίνουν στην ελευθερία έναν αρνητικό προσδιορισμό ως ελευθερία «ενάντια στον καταναγκασμό». Ο αρνητικός προσδιορισμός της ελευθερίας θεωρείται ότι διασφαλίζει τον αφηρημένο και γενικό χαρακτήρα της και συγκροτείται με αναφορά την ατομική πράξη. Αυτή η αντίληψη σαφώς έρχεται σε σύγκρουση με τις αναδιανεμητικές πολιτικές του κοινωνικού κράτους στις οποίες γίνονται προσπάθειες θετικού προσδιορισμού της ελευθερίας, οι οποίες σχετικοποιούν την ιδιωτική αρχή και απειλούν το πλαίσιο ανάπτυξης των ατομικών δραστηριοτήτων.

Ειδικότερα, επιδιώκεται να ανευρεθεί εκείνος ο τύπος ελευθερίας στην οποία συμπεκνώνεται το αληθές νόημά της. Αυτό κατασκευάζεται με αναφορά στην «ιστορική ατομικότητα» του ευρωπαϊού ανθρώπου, δηλαδή την ιστορική ιδιαιτερότητα των περιστάσεων που γέννησαν την ελευθερία κατά το αυθεντικό νόημά της. Γι' αυτό και η ανάλυση είναι απαραίτητο να παραμείνει στο πεδίο της ατομικής πράξης και να ορίσει την ελευθερία «σε αναφορά μόνο με τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων». Ήδη, η ελευθερία στο πρωταρχικό νόημά της διαφοροποιείται από την «πολιτική ελευθερία», η οποία συγκροτείται ως τύπος συλλογικής και όχι ως ατομικής ελευθερίας, δηλαδή ως ένας τύπος που δεν εγγυάται τη σφαίρα των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά δημιουργεί σφαίρες συλλογικών δικαιωμάτων. Θεωρείται ότι υφίσταται ο κίνδυνος οι λειτουργίες των αντιπροσωπευτικών σωμάτων στις σύγχρονες δημοκρατίες να οδηγούν κατ' ανάγκη σε ένα σταδιακό μετασχηματισμό της αυθόρμητης τάξης μιας ελεύθερης κοινωνίας σε ένα ολοκληρωτικό σύστημα στην υπηρεσία ορισμένου συνασπισμού οργανωμένων συμφερόντων.¹⁵⁴

¹⁵³Φιλελεύθερος εν γένει είναι αυτός που δίνει προτεραιότητα στην ελευθερία, είτε γιατί συνδέει τη φύση του ανθρώπου με κάποια αναπαλλοτρίωτα φυσικά δικαιώματα είτε διότι θεωρεί πως η ελευθερία οδηγεί μακροπρόθεσμα σε μεγαλύτερη κοινωνική ευημερία. Η ελευθερία (που ο φιλελεύθερος προσπαθεί να μεγιστοποιήσει) ταυτίζεται με την απουσία καταναγκασμών στις ατομικές επιλογές. Το άτομο πρέπει να αφεθεί ελεύθερο στην προσωπική ζωή, στις κοινωνικές του σχέσεις και στις οικονομικές του δραστηριότητες για να τις διαμορφώσει το ίδιο. Το κράτος πρέπει να αποτελεί το φορέα, ο οποίος έχει αποκλειστικά στόχο να βοηθήσει το άτομο να ζήσει ελεύθερο, εξασφαλίζοντας την απουσία καταναγκασμών. Α. Χατζής. (2014). Ο δρόμος για την ελευθερία, *Scribd*. σ. 20. Ανακτήθηκε από <http://bit.ly/1tYxGwg>.

¹⁵⁴Μ. Αγγελίδης. (1993). *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα. σσ. 106-107.

Ειδικότερα, ο Hayek ερμηνεύει ξεκάθαρα την έννοια της ελευθερίας με το αρνητικό της περιεχόμενο. Για τον Hayek, η ελευθερία, όπως η ειρήνη και η δικαιοσύνη είναι «μια κατάσταση που ανοίγει ευκαιρίες αλλά δεν διασφαλίζει συγκεκριμένα οφέλη». Η ελευθερία ταυτίζεται με την κατάσταση στην οποία «ο καταναγκασμός από τους άλλους είναι όσο το δυνατόν πιο περιορισμένος στην κοινωνία». Ο καταναγκασμός είναι κακός διότι υποχρεώνει ένα άτομο να γίνει το μέσο για την ικανοποίηση των στόχων ενός άλλου. Η ελευθερία είναι άμεσα συνδεδεμένη με έναν ατομικό χώρο που προστατεύεται από το νόμο και δεν έχει καμιά σχέση με το συγκεκριμένο περιεχόμενο του ατομικού χώρου, δηλαδή δεν συνεπάγεται μεγαλύτερο εύρος επιλογών. Επισημαίνει ότι «Η έννοια της ελευθερίας αναφέρεται μόνο στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και ο μοναδικός περιορισμός της απορρέει από τον καταναγκασμό τον οποίο επιβάλλει κάποιος σε άλλους. Αυτό σημαίνει ότι οι δυνατότητες επιλογών τις οποίες έχει το άτομο σε μια δεδομένη στιγμή δεν έχουν άμεση σχέση με την ελευθερία. Εκείνος που σκαρφαλώνει σε ένα βράχο και βλέπει ότι υπάρχει ένας μόνο τρόπος για να σώσει τη ζωή του είναι αναμφίβολα ελεύθερος, αν και δεν θα λέγαμε ότι έχει επιλογές».¹⁵⁵

Ο Hayek αντιλαμβάνεται την θετική ερμηνεία της ελευθερίας ως συνεχόμενο αυξανόμενο κρατικό παρεμβατισμό στο όνομα της διεύρυνσης του φάσματος των δυνατοτήτων που έχει το άτομο. Το αποτέλεσμα θα μπορούσε να είναι η καταστροφή της ατομικής ελευθερίας στο όνομα μιας αμφισβητήσιμης έννοιας ελευθερίας. Επίσης, υποστηρίζει ότι η σταδιακή υπονόμηση της παραδοσιακής (αρνητικής) αντίληψης της ελευθερίας σηματοδότησε και την υπονόμηση του φιλελευθερισμού: «Η υποχώρηση της φιλελεύθερης ιδεολογίας που ξεκίνησε τη δεκαετία του 1870 συνδέεται στενά με τη νέα ερμηνεία της ελευθερίας ως ελέγχου ή συνήθως με την παροχή από το κράτος των μέσων για την υλοποίηση πολλών και ποικίλων επιμέρους στόχων».¹⁵⁶

Ο Hayek επιδιώκει να αποκαταστήσει το νόημα της ελευθερίας και να το τοποθετήσει στο σωστό πλαίσιο προκαλώντας διάρρηξη με τους όρους της πολιτικής που αναφέρονται στα «συλλογικά δικαιώματα». Η αλλοίωση του νοήματος προήλθε από την εφαρμογή της κοινωνικής αρχής ως εσωτερικού όρου της πολιτικής, που είχε ως αποτέλεσμα τη «διαρκή πολιτικοποίηση της οικονομίας» και την επιβολή καταναγκασμού στα άτομα. Η κοινωνική αρχή αλλοιώνει την ιδέα της ισονομίας και αναπροσδιορίζει το περιεχόμενό της προς την κατεύθυνση της κοινωνικό-οικονομικής

¹⁵⁵T. Μίχας. (2007). *Νόαμ Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική. σ. 30.

¹⁵⁶Ο.π., σσ. 29-31.

ισότητας. Ιδιαίτερα επικρίνονται οι αναδιανεμητικές πολιτικές καθώς οι δεσμευτικές αρχές της αντιλαμβάνονται την κοινωνία ως συνολική εργασιακή διαδικασία. Έτσι, το προϊόν της συνολικής εργασιακής διαδικασίας να μη διανέμεται βάσει των τίτλων ιδιοκτησίας αποκλειστικά, αλλά να συντελείται με βάση τις ανάγκες αναπαραγωγής της κοινωνικής εργασίας. Η αντίληψη αυτή για τον Hayek είναι εσφαλμένη για δύο λόγους. Πρώτον, δεν είναι δυνατή η θεωρητική σύλληψη της συνολικής πολιτικό-οικονομικής διαδικασίας και, δεύτερον, θεωρείται ότι οι παρεμβατικές πολιτικές διασφάλισης της εργασίας επιδεινώνουν τα μακροοικονομικά μεγέθη (ανεργία, ύφεση κλπ).

Έτσι, προκειμένου να ανακτήσει η ελευθερία το αληθές της νόημα προϋποτίθεται η αποκατάσταση της έννοιας της ισότητας, και η απαλλαγή της από τις εξισωτικές στρεβλώσεις που της επέβαλε η πρακτική της κεϋνσιανής πολιτικής. Από αυτή την άποψη το κοινωνικό περιεχόμενο της ισότητας βάλλεται ακριβώς στο πεδίο που υλοποιείται, δηλαδή στις πολιτικές αναδιανομής του κοινωνικού πλούτου μέσω της φορολογίας. Ο νεοφιλελευθερισμός αρνείται το αξίωμα ότι «όλοι οι άνθρωποι πρέπει να είναι ίσοι σε όλα» αναφορικά με το σύνολο των αγαθών και των δεινών ως προς τα οποία οι άνθρωποι πρέπει να είναι ίσοι. Ειδικότερα, αποδέχεται την ισότητα όλων όχι σε όλα, αλλά μόνον σε ορισμένα πράγματα τα οποία είναι συνήθως τα θεμελιώδη δικαιώματα ή τα φυσικά ή όπως λέγονται αλλιώς, τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η θεωρία του φιλελευθερισμού εν γένει είναι μια θεωρία μερικώς εξισωτική όπου ανάμεσα στις προστατευόμενες ελευθερίες περιλαμβάνεται γενικά και εκείνη της ιδιοκτησίας και της απεριόριστης συσσώρευσης οικονομικών αγαθών σε ατομικό επίπεδο, καθώς και η ελευθερία ανάληψης οικονομικών δραστηριοτήτων, από την οποία πηγάζαν και συνεχίζουν να πηγάζουν οι μεγάλες κοινωνικές ανισότητες.¹⁵⁷

Μάλιστα, η κριτική στις αναδιανεμητικές πολιτικές φτάνει μέχρι και να αμφισβητήσει τον συγκροτησιακό χαρακτήρα της φορολογίας για τη σύγχρονη πολιτική, ενώ παράλληλα θεωρείται και ως μορφή καταναγκαστικής εργασίας.¹⁵⁸ Αυτό εξηγείται καθώς η ατομική ιδιοκτησία θεωρείται κορυφαία στιγμή της ατομικής ελευθερίας που πρέπει να διασφαλιστεί από την παρέμβαση του κράτους και η φορολογία που επιβάλλεται στους ιδιώτες είναι κλοπή της περιουσίας τους από το κράτος και θα πρέπει να απαγορευθεί ως ανήθικος θεσμός. Οι νεοφιλελεύθεροι υποστηρίζουν την αδιατάρακτη

¹⁵⁷N. Μπόμπιο.(1998). *Ισότητα και ελευθερία*. (Στεφάνου Δ., Τάκης Α., μτφ-επιμ.)Αθήνα: Πόλις. σσ. 81-82.

¹⁵⁸Αγγελίδης Μ. (1993). *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα. σσ. 107-108.

λειτουργία του οικονομικού ανταγωνισμού που απαιτεί απορρύθμιση από κανόνες και θεσμών ελέγχου στις αγορές κεφαλαίου και χρήματος.¹⁵⁹

Έτσι, με τον ίδιο τρόπο που η ατομική ελευθερία ερμηνεύεται και οριοθετείται με όρους οικονομίας και αγοράς, ακριβώς με τον ίδιο τρόπο κατανοείται η ισότητα. Το επιχείρημα ότι η αγορά προωθεί την οικονομική ισότητα είναι ένα από τα επιχειρήματα των νεοφιλελευθέρων διανοητών. Ο Friedman υποστηρίζει ότι η ελεύθερη αγορά δεν δημιουργεί μόνο μεγαλύτερο πλούτο, αλλά και μεγαλύτερη ισότητα, καθώς πρόκειται για ίση διανομή του πλούτου. Μάλιστα, υποστηρίζει ότι οι επιδόσεις ενός συστήματος όσον αφορά το θέμα της ισότητας θα πρέπει να αξιολογούνται σε σχέση με άλλα οικονομικά συστήματα. Ο καπιταλισμός υπερέχει σημαντικά από τις εξισωτικές κοινωνίες. Επισημαίνει ότι «Ένα άλλο σημαντικό στοιχείο, το οποίο έρχεται σε αντίθεση με τις διαδεδομένες απόψεις, είναι ότι ο καπιταλισμός οδηγεί σε μικρότερες ανισότητες από άλλα εναλλακτικά συστήματα οργάνωσης, καθώς και ότι η ανάπτυξη του καπιταλισμού μείωσε σημαντικά το εύρος των ανισοτήτων».¹⁶⁰

Σε αυτή την στάση και αντίληψη έρχεται να συμφωνήσει και ο Schumpeter ο οποίος υποστηρίζει ότι χάρη σε αυτό το οικονομικό σύστημα μειώθηκαν οι ανισότητες. Μειώθηκε το καταναλωτικό χάσμα μεταξύ των ανθρώπων και οι οικονομικά ασθενέστερες τάξεις έχουν πρόσβαση σε αγαθά τα οποία κάποτε αποτελούσαν προνόμιο μόνο των πλουσίων. Τονίζει «Η επιτυχία του καπιταλισμού δεν συνίσταται στο ότι παρέχει περισσότερες μεταξωτές κάλτσες για τις βασίλισσες αλλά στο ότι τις έκανε προσιτές και στις εργάτριες». Στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο Hayek, υποστηρίζοντας ότι οι ανισότητες λειτουργούν ως κίνητρο για την υλική πρόοδο, από την οποία ωφελούνται περισσότερο οι φτωχοί. Διατυπώνει ότι: «Οι δυνάμεις που στην αρχή προωθούν τις ανισότητες αργότερα τείνουν να τις μειώνουν».¹⁶¹

Ο Nozick υποστηρίζει ότι προκειμένου να διατηρηθεί η οικονομική ισότητα απαιτείται η άσκηση συνεχούς ελέγχου και καταναγκασμού του κράτους παραβιάζοντας έτσι τα θεμελιώδη δικαιώματα των πολιτών. Ακόμα και αν όλοι οι πολίτες ξεκινούν την ζωή τους σε κατάσταση απόλυτης ισότητας, οι ελεύθερες συναλλαγές που θα πραγματοποιηθούν θα οδηγήσουν σε καταστάσεις οικονομικής ανισότητας. Η διατήρηση

¹⁵⁹Μ. Κ. Σταμάτης.(1995). *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Σάκη Καράγιωργα. σσ. 169-170.

¹⁶⁰Τ. Μίχας. (2007). *Νόαμ Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική. σσ. 75-76.

¹⁶¹Ο.π., σσ. 75-76.

της οικονομικής ισότητας επιβάλλει τη συνεχή άσκηση κρατικού καταναγκασμού και δεν εναρμονίζεται με ένα καθεστώς ελευθερίας. Το ελευθεροκρατικό επιχείρημα του Nozick εκκινεί από τη παραδοχή ότι οι άνθρωποι έχουν ατομικά δικαιώματα, τα οποία υφίστανται πριν από κάθε ηθική ή πολιτική θεσμοθέτηση. Βασίζεται σε μια προσέγγιση που δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στη φυσική ελευθερία, μιας και η ελευθερία δεν είναι αποτέλεσμα αμοιβαίων σχέσεων αναγνώρισης και πολιτικών θεσμοθετήσεων, αλλά οι άνθρωποι είναι αρχικά ελεύθεροι πριν από κάθε πολιτικό σύστημα. Το εκάστοτε πολιτικό σύστημα πρέπει να νομιμοποιείται στην προ-πολιτειακή κατάσταση απέναντι στα άτομα. Το επιχείρημα λαμβάνει την εξής μορφή: Οι ελεύθεροι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση συνάπτουν μεταξύ τους συμβάσεις για να προστατευθούν από επιθέσεις και οι συμβάσεις έχουν τα αίτιά τους στις διαφορετικές ερμηνείες των ατομικών δικαιωμάτων ελευθερίας. Με αυτόν τον τρόπο οι άνθρωποι δημιουργούν προστατευτικές κοινότητες.¹⁶²

Είναι φανερό η προτίμηση των νεοφιλελεύθερων διανοητών στην αρνητική σημασία της ελευθερίας που τίθεται ως προτεραιότητα στην κοινωνική οργάνωση του κράτους. Είναι εκείνη η μοναδική αξία που θέτει το άτομο σε πλήρη έλεγχο της ύπαρξής του. Η ελευθερία λογίζεται μόνο μέσα στο πλαίσιο της οικονομίας και των συναλλαγών που θέτει η αγορά και η ιδιοκτησία. Οι νεοφιλελεύθεροι τάσσονται υπέρ της άποψης ότι οι κοινωνίες που δίνουν αυτό το αμάχητο τεκμήριο στην ελευθερία θα έχουν τελικά και μεγαλύτερη ευημερία από εκείνες που θα δώσουν προτεραιότητα σε ευημεριστικά κριτήρια. Οι άνθρωποι είναι ορθολογικοί, γνωρίζουν οι ίδιοι καλύτερα από τον καθένα το συμφέρον τους και μπορούν με τις επιλογές τους να ικανοποιούν με το καλύτερο δυνατό τρόπο χωρίς την επέμβαση τρίτων.¹⁶³ Το άνοιγμα της οικονομίας και της αγοράς απελευθερώνει το άτομο από την καταπίεση και το συνεχή έλεγχο του κράτους. Η αρνητική σημασία της ελευθερίας με το πρωταρχικό της νόημα λαμβάνει χώρα και πραγματώνεται μέσα σε ένα οικονομικό κράτος. Η αξία της ισότητας είναι δευτερεύουσα και η ερμηνεία της ακολουθεί την ερμηνεία της ελευθερίας. Η αγορά και οι οικονομικές σχέσεις καθορίζουν τις ανισότητες που είναι λελογισμένες και αυτοματοποιούνται από την λειτουργία της οικονομίας. Προβλέπονται ανισότητες σύμφωνα με τους νεοφιλελεύθερους διανοητές, αλλά, σύμφωνα πάντα με αυτούς, δεν επηρεάζουν το κοινωνικό κράτος. Ισχυρίζονται μάλιστα ότι έχει επέλθει βελτίωση και ανάπτυξη του

¹⁶²J. Nida-Rumelin. (2009). *Δημοκρατία και αλήθεια*. Αθήνα: Ίδρυμα της βουλή των Ελλήνων. σ. 123.

¹⁶³A. Χατζής. (2011). Τα όρια της ελευθερίας. *Διάλεξη στο κέντρο Φιλελεύθερων μελετών*. Ανακτήθηκε από http://users.uoa.gr/~ahatzis/Limits_of_Liberty_gr.pdf. σ. 2.

βιοτικού επιπέδου των πολιτών από την καλπάζουσα οικονομία που προσφέρει επιλογές και καταναλωτική ευμάρεια.

3.3 Οικονομία και ιδιοκτησία

Η νεοφιλελεύθερη αντίληψη για τη λειτουργία της οικονομίας στηρίζεται σε δύο πυλώνες: Ο ένας είναι ο θεσμός της αγοράς και ο άλλος θεσμός της ιδιοκτησίας. Και οι δύο θεσμοί συμβάλλουν στην ανάπτυξη ενός οικονομικού συστήματος και της απόλυτης ελευθερίας κινήσεων των ατόμων. Κυριαρχεί η αντίληψη ότι η ελεύθερη οικονομία αποτελεί τη βάση της ελεύθερης κοινωνίας. Η σύνδεση μεταξύ αγοράς και ελευθερίας εντοπίζεται ακριβώς στην ατομική επιλογή, διότι η αγορά επιτρέπει στα άτομα να επιλέγουν τους στόχους τους και τα προγράμματα της ζωής τους.

Επιπλέον, η αγορά επιτελεί έναν σοβαρό κοινωνικό ρόλο, καθώς επιτρέπει τη συνύπαρξη ατόμων τα οποία έχουν διαφορετικούς στόχους στη ζωή τους και καθιστά αυτή τη διαφορετικότητα βασικό μοχλό του συστήματος. Όπως αναφέρει ο Friedman «Η μεγαλύτερη αρετή της ελεύθερης αγοράς είναι ότι επιτρέπει σε ανθρώπους που μισούν αλλήλους ή που προέρχονται από διαφορετικό θρησκευτικό ή εθνοτικό περιβάλλον να συνεργάζονται οικονομικά». Το ουσιαστικό στοιχείο της κοινωνίας της αγοράς είναι ότι δεν προϋποθέτει κοινή ιεράρχηση στόχων. Οι στόχοι είναι διαφορετικοί όπως και οι ανάγκες μας, όμως η πράξη της ανταλλαγής μάς επιτρέπει να συντονίζουμε τα προγράμματα της ζωής μας. Αυτό είναι κάτι δεδομένο, καθώς συνοδεύει τον άνθρωπο σε όλες τις φάσεις της εξέλιξης, από τις εμπορικές συναλλαγές όταν οι άνθρωποι ζούσαν κυνηγοί σε ομάδες μέχρι το σύγχρονο τρόπο διαχείρισης των επιχειρήσεων.¹⁶⁴

Η αυτοματική λειτουργία της αγοράς στη σύλληψη του Nozick αντιλαμβάνεται την κοινωνία αθροιστικά ως συρροή ασύνδετων μεταξύ τους ατόμων, όπου ο μοναδικός σύνδεσμος πέρα από τους οικογενειακούς δεσμούς είναι η αγορά και οι ενεργούμενες συναλλακτικές πράξεις. Σύμφωνα με τους νεοφιλελευθέρους η «αυθόρμητη τάξη πραγμάτων» κινητοποιεί και επιβάλλει την λογική του κεφαλαίου ανυψωτικά στην κλίμακα της κοινωνίας. Ουσιαστικά, στην καπιταλιστική πραγματικότητα, τα οικονομικά υποκείμενα δεν είναι πλέον οι ατομικοί κεφαλαιοκράτες, αλλά τα νομικά πρόσωπα και οι επιχειρήσεις. Η πίστη στο ελεύθερο άτομο ως οικονομικό υποκείμενο έρχεται σε

¹⁶⁴Τ. Μίχας. (2007). *Νόαμ Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική. σσ. 67-68.

σύγκρουση με τον σύγχρονο καπιταλισμό όπου οι επιχειρήσεις είναι τα κύρια οικονομικά υποκείμενα. Η νοζικιανή θεωρία αντιλαμβάνεται την αγορά ως ένα χώρο που ξεδιπλώνονται οι ατομικές επιλογές. Αυτός ο χώρος της αγοράς διαθέτει μια συγκροτησιακή και λειτουργική αυτοτέλεια στην οποία η οποιαδήποτε εμπλοκή «τρίτου» ατόμου εγκυμονεί τον κίνδυνο του καταναγκασμού εις βάρος των ατόμων.

Οι νεοφιλελεύθεροι υποστηρίζουν ότι η αγορά συνδέεται με το καθεστώς ελευθερίας, καθώς μεγιστοποιούνται οι ατομικές επιλογές και οι άνθρωποι με διαφορετικούς στόχους έχουν την δυνατότητα να συνυπάρχουν και να συνεργάζονται. Ακόμα, επισημαίνουν ότι ο θεσμός της αγοράς ελαχιστοποιεί τον καταναγκασμό και η ποικιλία της προσφοράς και της ζήτησης αγαθών αποτελεί την καλύτερη προστασία από τον καταναγκασμό. Ο Friedman ισχυρίζεται ότι «Ο καταναλωτής προστατεύεται από τον καταναγκασμό του πωλητή λόγω της ύπαρξης και άλλων πωλητών στους οποίους μπορεί να απευθυνθεί. Ο πωλητής προστατεύεται από τον καταναγκασμό του καταναλωτή επειδή υπάρχουν και άλλοι καταναλωτές στους οποίους μπορεί να πουλήσει».¹⁶⁵

Στο πλαίσιο αυτό της διεύρυνσης της ελευθερίας πρέπει να τονιστεί ότι ακόμα και η σύνδεση της αγοράς με την οικονομική ισότητα ήταν χαρακτηριστικό της σχέσης των κλασικά φιλελεύθερων. Ο Friedman, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι η αγορά δημιουργεί μεγαλύτερη ισότητα μέσα από την ίση διανομή του πλούτου. Μάλιστα, τονίζει ότι ο καπιταλισμός οδηγεί σε μικρότερες ανισότητες σε σχέση με άλλα συστήματα οργάνωσης. Στο ίδιο πλαίσιο, ο Hayek υποστηρίζει ότι οι ανισότητες λειτουργούν κατά κύριο λόγο σαν κίνητρο για την υλική πρόοδο και επισημαίνει ότι από την διαδικασία αυτή ωφελούνται κυρίως τα χαμηλά κοινωνικά στρώματα.

Όσον αφορά τον καταναγκασμό ας επισημανθεί ότι το κράτος δεν ασκεί μόνον κρατική παρέμβαση στην κεφαλαιοκρατική οικονομία, αλλά αντίθετα συντρέχει και στις διαδικασίες της κεφαλαιοκρατικής αγοράς με διαφορετική μορφή και έχει ως αποτέλεσμα τον έλεγχο της παραγωγικής διαδικασίας και την ιδιοποίηση των αποτελεσμάτων της. Από την άλλη, στο κεφαλαιοκρατικό χώρο συναντώνται δρώντες με ανταγωνιστικά συμφέροντα και ανταγωνιστική σχέση μεταξύ των κατόχων μέσων παραγωγής και κεφαλαίου. Με αυτές τις διαδικασίες της αγοράς καθίσταται αδύνατο να διασφαλισθεί η ειρηνική λειτουργία της, ενώ την ίδια στιγμή καταλήγουμε σε μια κατάσταση «bellum omnium erga omnes» που προανήγγειλε ο Hobbes. Αυτή η εγγενώς ανταγωνιστική

¹⁶⁵Ο.π., σ. 71.

λειτουργία της κεφαλαιοκρατικής αγοράς δημιουργεί η ίδια εμπόδια στην επιδιωκόμενη ομαλή αναπαραγωγή των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων κοινωνικής παραγωγής. Γι' αυτό το κράτος καλείται να παρέμβει στην ίδια την αγορά αφού η ίδια αδυνατεί τελικώς να αυτορυθμιστεί. Το κράτος με αυτό το τρόπο αξιώνεται να διαθέτει κρατική ιδιοκτησία.¹⁶⁶

Ωστόσο, οι οπαδοί του νεοφιλελευθερισμού πιστεύουν ότι ο κρατικός σχεδιασμός και προγραμματισμός της οικονομίας οδηγεί σε αδιέξοδα οικονομικής αλλά και κοινωνικής φύσεως. Μάλιστα, διατείνονται ότι είναι αδύνατη η ύπαρξη πλήρους και αντικειμενικής πληροφόρησης για τα πραγματικά μεγέθη και για τις μεταβολές της οικονομίας σε κεντρικό επίπεδο. Αντιθέτως, στην αγορά είναι δυνατή μια τέτοια πληροφόρηση, καθώς συναντώνται η ζήτηση με την προσφορά σε μια συνεχή αναζήτηση ισορροπιών που έχει ως αποτέλεσμα την πραγματοποίηση ζωντανών οικονομικών συναλλαγών στο χώρο των εμπορικών δραστηριοτήτων.¹⁶⁷ Ο κεντρικός σχεδιασμός της οικονομίας σε μεγάλη κλίμακα προϋποθέτει μια πλατιά συναίνεση σε κοινωνικές προτεραιότητες απ' ό,τι είναι δυνατόν υπό ομαλές συνθήκες. Αυτή η συναίνεση μπορεί να επιτευχθεί μόνο με τη βία και την προπαγάνδα. Γι' αυτό ο κεντρικός σχεδιασμός μπορεί να καταλήξει στον ολοκληρωτισμό, όπου οι αξίες των σχεδιαστών επιβάλλονται σε ολόκληρη την κοινωνία και όχι μόνο στην οικονομική σφαίρα αλλά επίσης και σε κάθε πτυχή της ιδιωτικής ζωής των πολιτών. Όπως επισημαίνει ο Hayek, η δυνατότητα των ανθρώπων να ζουν μαζί ειρηνικά και να αποκομίζουν αμοιβαία πλεονεκτήματα χωρίς να πρέπει να συμφωνούν σε κοινούς συγκεκριμένους στόχους είναι ίσως η μεγαλύτερη ανακάλυψη που έκανε η ανθρωπότητα.¹⁶⁸

Οι νεοφιλελεύθεροι¹⁶⁹ γνωρίζουν καλά ότι η αγορά δεν λειτουργεί πάντοτε τέλεια. Όπως τονίζει ο Hayek, τα πλεονεκτήματά της εξουδετερώνουν σε μεγάλο βαθμό τα μειονεκτήματά της. Το σύστημα της ελεύθερης αγοράς είναι αδιαμφισβήτητο η βάση για μια γνήσια φιλελεύθερη δημοκρατία. Η αγορά μπορεί να διασφαλίσει το συντονισμό των αποφάσεων των παραγωγών και των καταναλωτών χωρίς την καθοδήγηση μιας κεντρικής εξουσίας. Ακόμα, δίνεται η δυνατότητα να επιδιώκει ο καθένας τους δικούς του στόχους με τους πόρους που διαθέτει και μ' αυτό τρόπο αναπτύσσεται μια σύνθετη οικονομία, χωρίς μια ελίτ που θα ισχυρίζεται ότι γνωρίζει πολύ καλά πως λειτουργεί το όλο

¹⁶⁶Μ. Κ. Σταμάτης, (1995). *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Σάκη Καράγιωργα. σσ. 180-182.

¹⁶⁷Μ. Αγγελίδης. (1993). *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα. σ. 29.

¹⁶⁸Τ. Μίχας. (2007). *Νόμι Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική. σσ. 68-69.

¹⁶⁹Ντ. Χέλντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.), Αθήνα: Στάχυ. σ. 250.

σύστημα. Υποστηρίζουν μάλιστα ότι η πολιτική ως κυβερνητικό σύστημα λήψης αποφάσεων, θα είναι πάντα ένα ελλιπές σύστημα επιλογής σε σύγκριση με την αγορά. Γι' αυτό η πολιτική ή η κρατική δράση θα πρέπει να περιορίζονται στο ελάχιστο στη σφαίρα λειτουργίας ενός υπερφιλελεύθερου κράτους. Η καταπιεστική γραφειοκρατική κυβέρνηση είναι το σχεδόν αναπόφευκτο αποτέλεσμα της απόκλισης απ' αυτό το σχήμα, δηλαδή από το μοντέλο της «νομικά θεσμοθετημένης δημοκρατίας».¹⁷⁰

Ο δεύτερος πυλώνας πάνω στον οποίο στηρίζεται η νεοφιλελεύθερη οικονομία είναι ο θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας. Για όλους σχεδόν τους φιλελεύθερους διανοητές από τον Smith ως τον Locke, ο θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας βρίσκεται στη βάση του θεσμού της ελεύθερης οικονομίας και συνδέεται άμεσα με την ελευθερία.¹⁷¹ Για τον Locke, η ιδιοκτησία είναι ο αναγκαίος θεσμός που προστατεύει την ελευθερία από έξωθεν παρεμβάσεις. Οι κανόνες ατομικής ιδιοκτησίας προσδιορίζουν έναν «προστατευόμενο χώρο», εντός του οποίου το άτομο προστατεύεται από οποιαδήποτε μορφή καταναγκασμού. Όπως αναφέρει ο Hayek, ο νόμος, η ελευθερία και η ιδιοκτησία αποτελούν αδιαίρετη τριάδα. Δεν μπορεί να υπάρξει νόμος με την έννοια των καθολικών κανόνων συμπεριφοράς, ο οποίος δηλαδή δεν προσδιορίζει τα όρια των χώρων ελευθερίας παραθέτοντας κανόνες που επιτρέπουν σε κάθε άτομο να γνωρίζει το χώρο εντός του οποίου μπορεί να δραστηριοποιείται ελεύθερα.

Σύμφωνα με τον Hayek, η αναγνώριση της ατομικής ιδιοκτησίας αποτελεί βασική συνθήκη για την αποτροπή του καταναγκασμού. Υπογραμμίζει ότι οι κανόνες που προσδιορίζουν τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα στοχεύουν στην προστασία των υλικών χώρων. Οι κανόνες ιδιοκτησίας προσδιορίζουν το νόμιμο φάσμα προσδοκιών ενός ατόμου και έτσι μειώνουν την πιθανότητα σύγκρουσης της δραστηριότητας ενός ατόμου με τις προθέσεις του άλλου. Αυτό το επιτυγχάνουν προσδιορίζοντας ένα σύνολο αντικειμένων τα οποία είναι στη διάθεση ορισμένων ατόμων, από τον έλεγχο των οποίων αποκλείονται όλοι οι άλλοι. Η ιδιοκτησία είναι σημαντική διότι ποτέ δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε ή να υιοθετήσουμε μια συγκεκριμένη δραστηριότητα αν δεν είμαστε σίγουροι ότι ασκούμε τον αποκλειστικό έλεγχο σε ορισμένα αγαθά. Και στην περίπτωση

¹⁷⁰Ο.π., σ. 250.

¹⁷¹Εξάιρεση αποτελεί ο John Stuart Mill που υποστηρίζει ότι το καθεστώς ατομικής ιδιοκτησίας έρχεται σε σύγκρουση με την επιδιωκόμενη ισότητα μιας κοινωνίας, με αποτέλεσμα η κοινωνία να μην μπορεί να μεγιστοποιήσει την ευημερία της. Για τον Mill, ο θεσμός της περιουσίας όχι μόνο δεν κατοχυρώνει την ελευθερία αλλά αποτελεί εμπόδιο στην κοινωνική πρόοδο διότι αντιστρατεύεται την ισότητα, η οποία είναι αναγκαία για την μεγιστοποίηση της κοινωνικής ωφελιμότητας. Τ. Μίχας. (2007). *Νόαμ Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική. σσ. 86-87.

που δεν τα ελέγχουμε πρέπει να γνωρίζουμε ποιος τα ελέγχει ώστε να μπορέσουμε να συγχρονίσουμε τα σχέδια της δράσης με αυτά των άλλων.

3.4 Δικαιοσύνη

Το ερώτημα για τη δίκαιη κοινωνία που αρχικά αναπτύσσεται από την παράδοση του κλασικού φιλελευθερισμού σχετικά με την διάκριση του κράτους από την κοινωνία, μεταβαίνει σε ένα άλλο επίπεδο στη σύγχρονη φιλελεύθερη οικονομική θεωρία. Πρέπει να αντιμετωπίσει το ζήτημα των ορίων που είναι δυνατόν να έχει η παρέμβαση του κράτους, προκειμένου να αναδιανείμει τα προϊόντα της οικονομικής δραστηριότητας και να διορθώσει τις ανισότητες που προκύπτουν από τούτη τη δραστηριότητα, πράγμα που τον φέρνει αντιμέτωπο με το ζήτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Ήδη από τον Locke στην *Πραγματεία περί πολιτικής διακυβέρνησης* (1690) τίθεται το ζήτημα της εργασίας και της ιδιοκτησίας. Στον 20^ο αιώνα, ο Rawls ενσωματώνει στην κληρονομιά του πολιτικού φιλελευθερισμού μια σοσιαλιστική διεκδίκηση των υλικών δικαιωμάτων. Ο Nozick επιδιώκει να διευρύνει απόλυτα το εσωτερικό της φιλελεύθερης παράδοσης, τα δικαιώματα και τις ελευθερίες και αμφισβητεί κάθε ιδέα με την οποία το κράτος θα μπορούσε να έχει ως νόμιμη λειτουργία να κατανέμει τους πόρους.¹⁷² Επίσης, το ζήτημα της δικαιοσύνης εμπερικλείει και μια άλλη αντίληψη την οποία ο Nozick θεωρεί επικίνδυνη, και πρόκειται για την αντίληψή του περί του αγαθού βίου. Διατείνεται ότι οποιαδήποτε πολιτική ουτοπία προτείνει θεσμική επικύρωση ορισμένης αντίληψης περί αγαθού και υποχρεωτική επιβολή της σε ολόκληρη την κλίμακα μιας κοινωνίας εγκυμονεί το σπέρμα του ολοκληρωτισμού. Μόνον το νεοφιλελεύθερο κράτος και η φιλελεύθερη θεωρία εν γένει μπορεί να ανεχθεί στους κόλπους της την ύπαρξη διαφορετικών αντιλήψεων, τον πλουραλισμό και τα αναφαίρετα δικαιώματα των ατόμων. Γι' αυτό και η προστασία των δικαιωμάτων αυτών και κυρίως των ιδιοκτησιακών πρέπει να είναι απόλυτη.¹⁷³

Ειδικότερα, ορισμένες κομβικές θέσεις στη θεωρία του Nozick σχετικά με την αναδιανομή των αγαθών είναι αναγκαίο να επισημανθούν προτού αναλύσουμε τη θεωρία

¹⁷²A. Renaut & Billier & P. Savidan & Ludivine Thiaw-Po- Une.(2009). *Η φιλοσοφία*. (Μπέτζελος, Τ. μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 631.

¹⁷³Μ. Κ. Σταμάτης.(1995). *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Σάκη Καράγιωργα. σσ. 172-173.

δικαιοσύνης και τις αρχές της. Το γεγονός ότι το κράτος αναλαμβάνει να αναδιανέμει τους πόρους προϋποθέτει ότι αυτοί οι πόροι είναι κάτι σαν δώρα που πέφτουν από τον ουρανό, τα οποία όχι απλώς δεν ανήκουν σε κανέναν αλλά περιμένουν να διανεμηθούν σε όσους τα χρειάζονται περισσότερο. Αυτοί όμως οι πόροι του κράτους ήδη ανήκουν σε κάποιους. Συνεπώς, εκτός και αν τα εμπλεκόμενα άτομα δεχτούν να πάρουν οι δημόσιες αρχές τους πόρους τους για τις ανάγκες των συμπολιτών τους, το κράτος δεν μπορεί παρά μόνο παραβιάζοντας τα δικαιώματα των ατόμων, να σφετεριστεί πόρους τους οποίους χρειάζεται για να προωθήσει τις επικουρικές πολιτικές που αναπτύσσει το κράτος πρόνοιας σε ζητήματα εκπαίδευσης, κοινωνικής ασφάλειας κ.α. Οι φόροι για τον Nozick είναι μια μορφή καταναγκαστικής εργασίας, διότι το κράτος κατακρατά ένα μέρος των καρπών της εργασίας των πολιτών, είτε συμφωνούν είτε διαφωνούν, για να τους θέσει στην υπηρεσία άλλων, λιγότερο εύπορων πολιτών. Αυτές οι πρακτικές ανοίγουν το δρόμο για καταπατήσεις των ατομικών ελευθεριών. Το αναδιανεμητικό κράτος παρεμβαίνει διαρκώς στη ζωή και στις επιλογές των πολιτών για να καταστήσει την αναδιανομή πλούτου σύμμορφη με το κριτήριο που έχει υιοθετήσει.¹⁷⁴

Ο Nozick πιστεύει ότι το κράτος δεν επιτρέπεται να επιβληθεί για κανένα απολύτως λόγο στα εύπορα στρώματα είτε με φόρους είτε με οτιδήποτε άλλο για χάριν της πλειοψηφίας, διότι με αυτό τον τρόπο προσβάλλει την αξιοπρέπεια όσων υφίστανται αυτή την υποχρέωση. Υποστηρίζει ότι είναι απαραίτητο να επιβάλλονται περιορισμοί του πράττειν προκειμένου να κατοχυρωθεί στον υπέρτατο βαθμό η ελευθερία των δρώντων από παρεμβάσεις άλλων δρώντων. Ωστόσο, διαφωνεί και κατακρίνει την ιδέα να βελτιωθεί το επίπεδο ζωής και η έμπρακτη ελευθερία πολλών ανθρώπων σε βάρος και παρά την θέληση έστω και ολίγων εκατομμυριούχων. Επισημαίνει μάλιστα ότι η θέση του αυτή είναι βασισμένη στη καντιανή θεώρηση του ατόμου ως αυτοσκοπού και στην ανυπαρξία ενός γενικού συμφέροντος. Γι' αυτόν, δεν υπάρχει καμιά κοινωνική οντότητα χάριν της οποίας αξίζει να γίνουν θυσίες που θα παραβιάζουν τα δικαιώματα των ατόμων. Υπάρχουν μόνον άτομα, διαφορετικά μεταξύ τους με δικές τους ατομικές ζωές.

Για τον Nozick, η έννοια του ηθικού καθήκοντος έχει σημασία και αποκτά νόημα μόνο όταν σχετίζεται με πρόκληση βλάβης σε άλλον με ατομική πράξη ή παράλειψη. Η μόνη μορφή ευθύνης που αναγνωρίζει είναι αυτή που απορρέει από το συναλλακτικό βίο και κυρίως από την πρόκληση βίας σε κάποιον. Η ηθική θεωρία του έχει νομική βάση και

¹⁷⁴A. Renaut & Billier & P. Savidan & Ludivine Thiaw-Po- Une.(2009). *Η φιλοσοφία*. (Μπέτζελος, Τ. μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 632-633.

αναγνωρίζει την συναλλακτική ευθύνη μεταξύ των δρώντων. Είναι φανερό ότι η ηθική θεωρία του έλκεται και απορροφάται από τη συναλλακτική ηθική της αγοράς. Είναι ηθικώς αδιάφορο και δεν υπάρχει λόγος να νιώθει κανείς ένοχος επειδή υπάρχει διάχυτος πόνος και δυστυχία στον κόσμο, εφόσον φυσικά δεν προκλήθηκε από τον ίδιο ως συνειδητή επιλογή. Αφού οι απρόσωποι καταναγκασμοί που ασκούνται σε βάρος των άλλων δεν προκλήθηκαν από μένα προσωπικά τότε δεν έχω την ηθική υποχρέωση να συμβάλλω στην απάμβλυνσή τους.¹⁷⁵

Στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο Hayek που υποστηρίζει την ριζοσπαστικοποίηση της φιλελεύθερης παράδοσης στην κατεύθυνση του ελευθερισμού. Καταδικάζει την προώθηση της πολιτικής απαίτησης για κοινωνική δικαιοσύνη: «Για όσο καιρό η πίστη στην κοινωνική δικαιοσύνη θα διέπει την πολιτική δράση, η διαδικασία θα προσομοιάζει ολοένα και περισσότερο με ένα ολοκληρωτικό σύστημα».¹⁷⁶ Μάλιστα, ο Hayek θεωρεί ότι η ίδια η διανεμητική δικαιοσύνη είναι κενή για δύο κυρίως λόγους. Πρώτον, διότι προϋποθέτει μια κρατική αρχή που να είναι συγκεντρωτική ως προς την διανομή πράγμα που συγκρούεται στο απροσδιόριστο και απρόσωπο ρυθμό λειτουργίας της ελεύθερης αγοράς. Μ' αυτό τον τρόπο δεν τίθεται καν θέμα δικαιοσύνης ή αδικίας με κριτήρια τέτοια που έχουν επικρατήσει σε καπιταλιστικές κοινωνίες. Δεύτερον, η διανεμητική δικαιοσύνη αυταπατάται και διαψεύδεται, επειδή βασίζεται σε κοινωνική μακροκλίμακα. Η θεωρία του Hayek εμμένει στον μεθοδολογικό ατομισμό, γι' αυτό και θεωρεί την κοινωνική δικαιοσύνη ανυπόστατη. Η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης προϋποθέτει την έννοια της κοινωνικής ολότητας η οποία είναι αξιολογικά «αποκρουστέα». Για τον νεοφιλελεύθερο διανοητή, το μόνο ζήτημα δικαιοσύνης που πρέπει να επισημανθεί είναι κανόνες γενικώς και αφηρημένως διατυπωμένες που διέπουν την συμπεριφορά των δρώντων.¹⁷⁷

Ο μόνος τρόπος να συγκρατηθεί η καταπιεστική πολιτική εξουσία είναι να γίνει σεβαστή η «κυριαρχία του νόμου». Ο Hayek διακρίνει τον νόμο (ουσιαστικά σταθεροί, γενικοί κανόνες που καθορίζουν τους όρους δράσης των ατόμων, συμπεριλαμβανομένων και των συνταγματικών κανόνων) από την νομοθεσία (τυπικές αλλαγές στη νομική δομή που είναι έργο των περισσότερων κυβερνήσεων). Η εξουσία του κράτους πρέπει να

¹⁷⁵Μ. Κ. Σταμάτης.(1995). *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Σάκη Καράγιωργα. σσ. 173-174.

¹⁷⁶A. Renaut & Billier & P. Savidan & Ludivine Thiaw-Po- Une.(2009). *Η φιλοσοφία*. (Μπέτζελος, Τ. μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 632-633.

¹⁷⁷Μ. Κ. Σταμάτης. (1995). *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Σάκη Καράγιωργα. σσ. 175-176.

οριοθετείται από τον νόμο και τους κανόνες που θέτουν συγκεκριμένα όρια στην κρατική δραστηριότητα. Ακριβώς με τα όρια αυτά οι πολίτες διαθέτουν τα δικαιώματά και τις ελευθερίες τους, αναπτύσσουν τις προτιμήσεις και τα ταλέντα τους και επιδιώκουν τους προσωπικούς τους στόχους. Βασιζόμενος στο απόφθεγμα του Locke ότι «εκεί όπου σταματά ο νόμος, αρχίζει η τυραννία» και ότι ο νόμος, όταν θεσπίζεται σωστά, εγγυάται τη ζωή, την ελευθερία και την περιουσία, στο έργο του ο Hayek υποστήριξε ότι η κυριαρχία του νόμου τις προϋποθέσεις ώστε τα άτομα να αποφασίζουν το πώς θα αξιοποιούν τις δυνάμεις και τους πόρους που διαθέτουν.¹⁷⁸

Ο Nozick συνθέτει μια θεωρία δικαιοσύνης βασιζόμενη πάνω σε ιστορικές αρχές δικαιοσύνης βάσει των οποίων η ορθότητα μιας διανομής εξαρτάται από τον τρόπο της ιστορικής διαπλάσεως της. Ειδικότερα, εφόσον η διανομή δικαιωμάτων υπήρξε από την αρχή σύμφωνη προς τα αναγνωριζόμενα δικαιώματα και επομένως ήταν δίκαιη από την αφετηρία της, θα είναι δίκαιη και στη συνέχεια. Αυτή η αρχή της δίκαιης διανομής διατυπώνεται από το Nozick ως εξής: «Από τον καθένα όπως αυτός επιλέγει, στον καθένα όπως επιλέγεται». Οι συναλλακτικές αξίες που συνάπτονται θα πρέπει να γίνονται μεταξύ ανθρώπων που συνομολογούν. Αυτό ακριβώς είναι το κανονιστικό υπομόχλιο της θεωρίας του Nozick ως προς την νομιμοποίηση της ατομικής ιδιοκτησίας και της ελευθερίας των συναλλαγών (entitlement theory). Η θεωρία δικαιοσύνης του Nozick αρνείται να προτείνει ένα ανεξάρτητο κανονιστικό κριτήριο διανεμητικής και συναλλακτικής δικαιοσύνης που να προϋπάρχει ως προς την ιστορική εκδίπλωση της συναλλακτικής επικοινωνίας των ανθρώπων. Πιο συγκεκριμένα, μια κατάσταση πραγμάτων είναι δίκαιη, οποιοδήποτε κι αν είναι το περιεχόμενό της εφόσον είναι το αποτέλεσμα μιας δίκαιης διαδικασίας, η οποία έχει όντως τεθεί σε λειτουργία. Οι άνθρωποι δεσμεύονται να τηρήσουν τους κανόνες που θέσπισαν μέσω της διαβούλευσης οποιοδήποτε κι αν είναι το περιεχόμενό τους.

Από τη νεοφιλελεύθερη σκοπιά, η δικαιοσύνη θεμελιώνεται στην ανταλλαγή μεταξύ εκείνων που ο Nozick αποκαλεί ως «ενήλικους συναινούντες καπιταλιστές». Η «αγορά» παρουσιάζεται ως αγοραπωλησία όπου οι ανταλλαγές δεν διενεργούνται υπό συνθήκες καταναγκασμού, αλλά θέτοντας σε κυκλοφορία κεφάλαια που ανήκουν σε πρόσωπα ελεύθερα να τα χρησιμοποιούν κατά το δοκούν. Έτσι, αν το σημείο αφετηρίας μιας ανταλλαγής είναι δίκαιο και αν οι οικονομικοί παράγοντες αφεθούν ελεύθεροι σε

¹⁷⁸Ντ. Χέλντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ, σ.248.

ανταλλαγές, ενδέχεται ο ένας να θέλει να εργάζεται και ο άλλος να μην κάνει τίποτε. Εφόσον όμως ανταλλάσουν ό,τι θέλουν χωρίς κανέναν καταναγκασμό, προκύπτει μια δίκαιη κοινωνία. Οι ανισότητες προβλέπονται κι αυτό δεν συνιστά αδικία, εφόσον το σημείο αφετηρίας των ανταλλαγών είναι δίκαιο και εφόσον οι ανταλλαγές είναι ελεύθερες.¹⁷⁹

3.5 Κριτική στον νεοφιλελευθερισμό

3.5.1 Περί του ατόμου

Χαρακτηριστική είναι η επίδραση της κριτικής του Carl Smitt (1888-1985) στον ατομικισμό. Αυτός τονίζει το ασυμβίβαστο του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και της έννοιας του πολιτικού, διότι «η άρνηση του πολιτικού, η οποία εμπεριέχεται σε κάθε συνεπή ατομικισμό, οδηγεί σε μια πολιτική πρακτική δυσπιστίας απέναντι σε όλες τις νοητές πολιτικές δυνάμεις και μορφές κράτους, ποτέ όμως σε μια δική της θετική θεωρία κράτους και πολιτικής».¹⁸⁰ Ο Smitt κατηγορεί το φιλελεύθερο ατομικισμό για ηθικολογία και παραχάραξη του συγκρουσιακού περιεχομένου της πολιτικής. Εντοπίζει διαλυτική και αποπολιτικοποιητική στάση απέναντι σε έννοιες που ορίζουν το περιεχόμενο του πολιτικού και παρατηρεί πως: «όλες αυτές οι διαλύσεις αποσκοπούν με μεγάλη βεβαιότητα στο να υποτάξουν κράτος και πολιτική εν μέρει σε μια ατομικιστική και ως εκ τούτου ιδιωτικοδικαιική ηθική, εν μέρει σε οικονομικές κατηγορίες και στο να τους αφαιρέσουν το ειδικό τους νόημα. Είναι πολύ παράξενο με ποια φυσικότητα ο φιλελευθερισμός όχι μόνον αναγνωρίζει την αυτονομία των διαφόρων περιοχών της ανθρώπινης ζωής έξω από το πολιτικό, αλλά την οδηγεί στα άκρα, στην εξειδίκευση και ακόμα και στην τέλεια απομόνωση».¹⁸¹

Ο νεοφιλελευθερισμός προβάλλει τα «κοινωνικά δικαιώματα» και την εν γένει τη δημόσια μέριμνα για την αναπαραγωγή της κοινωνίας, συρρικνώνοντας την ολότητα των δικαιωμάτων σε δικαιώματα ιδιοκτησίας, με αποτέλεσμα την ουσιαστική εκκένωση της έννοιας του πολίτη από κάθε άλλο περιεχόμενο πέραν εκείνου του ιδιοκτήτη ανταλλακτικών αξιών. Αυτό παραδίδει την πλειονότητα των μελών της κοινωνίας όχι

¹⁷⁹ A. Renaut & Billier & P. Savidan & Ludivine Thiaw-Po- Une. (2009). *Η φιλοσοφία*. (Μπέτζελος, Τ. μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σσ.634-635.

¹⁸⁰ Γ. Μανιάτης. (1995). *Πολιτική και ηθική*. Αθήνα: Στάχυ. σ. 62.

¹⁸¹ Ο.π., σσ. 62-63.

μόνον στην αγοραία επιλογή, αλλά κυρίως στην αυθαιρεσία του κράτους, της οποίας αποτέλεσε εξ αρχής το ισχυρό άλλοθι της νεοφιλελεύθερης ιδεολογίας.¹⁸² Ο κατακερματισμός της κοινωνίας σε ατομικότητες, τυπικά ίσες μεταξύ τους, μπορεί να αναπαράγεται υπό τον όρο ότι «αίρεται» στο επίπεδο της αφηρημένης *καθολικότητας* του κράτους. Αυτό σημαίνει αναγνώριση τους κράτους ως ενσάρκωση της κοινότητας που τοποθετείται ως προς τα άτομα όχι όπως τα άτομα τοποθετούνται το ένα έναντι του άλλου, αλλά ως οντότητα ιεραρχικά ανώτερη από αυτά, εφόσον αυτή έχει το αποκλειστικό δικαίωμα, στο όνομα της κοινωνικής ολότητας, να επιβάλλει υποχρεωτικά τη βούλησή της. Στην καθολικότητα αναγνωρίζεται υπεροχή έναντι της μερικότητας, υπεροχή η οποία δεν περιορίζεται από τους όρους που τα μέρη ως ιδιώτες θέτουν αλλά από τους όρους στους οποίους η καθολικότητα αυτοαναγνωρίζεται, δηλαδή τους όρους που συγκροτείται η πολιτεία στην οποία συνενώνονται τα μέλη της κοινότητας ως πολίτες.¹⁸³

Η ιδιωτικοποίηση της ηθικής, και όχι της οικονομίας είναι που αποτελεί τη στρατηγική ιδιωτικοποίηση του νεοφιλελεύθερου προγράμματος. Η στάση του νεοφιλελευθερισμού στα ζητήματα των δημόσιων αξιών και του κοινού αγαθού συμπυκνώνεται στο νομιναλιστικό απόφθεγμα ότι δεν υπάρχει αυτό που λέμε κοινωνία, αλλά μόνο άτομα. Δεν δικαιολογείται μείριμνα για την αναπαραγωγή της οντότητας κοινωνία ως όλου, εφόσον ούτε η κοινωνική ολότητα είναι τίποτα περισσότερο από μια λέξη ούτε υπάρχει και υποκείμενο που να νομιμοποιείται να μεριμνά γι αυτή. Το κάθε άτομο είναι αποκλειστικά υπεύθυνο για τη θέση του σε σχέση με τα άλλα άτομα, στο πλαίσιο όχι μιας κοινωνίας, αλλά του ατόμου.¹⁸⁴ Η έννοια της κοινωνίας απορροφάται από την έννοια της αγοράς και η έννοια του πολίτη από την έννοια του υποκειμένου της αγοράς. Το άτομο συλλαμβάνεται ως οικονομική μονάδα και όχι ως ηθική προσωπικότητα μόνο με το κριτήριο της συμμετοχής του στην αγορά.¹⁸⁵

Ειδικότερα, η εμμονή του Nozick στην έννοια του ατομικού δικαιώματος σε συνάρτηση με την έννοια της ατομικής ευθύνης, ως εάν να μην υπάρχει, ούτε πολύ περισσότερο να είναι δεσμευτική, η έννοια της κοινωνίας, οδηγεί στην περαιτέρω εξασθένηση της θεωρίας. Πρόκειται για ανεπάρκεια που εμφανίζεται ως κανονιστική

¹⁸² Δ. Γ. Δρόσος, (1998). Αγορά, πολιτεία και πολιτική απόφαση: τα όρια του νεοφιλελεύθερου αντικρατισμού. Αξιολογικά. τ. 11-12. σ. 329.

¹⁸³ Ο.π., σ. 335-336.

¹⁸⁴ Ο.π., σ. 337.

¹⁸⁵ Ο.π., σ. 341.

ελλειμματικότητα και αδυνατεί να αντιμετωπίσει ζητήματα που σχετίζονται με την απροσδιοριστία μεταξύ αξιακών αρχών και δικαιωμάτων. Η νεοφιλελεύθερη επίκληση αυτής της απροσδιοριστίας αποσκοπεί στην ακύρωση της αξίας της διανεμητικής δικαιοσύνης, κυρίως βάσει της προσαπτόμενης αιτίας ότι αυτή προϋποθέτει το κράτος ως αρχή συγκέντρωσης και διανομής, γεγονός που μπορεί να παραβλέπει αυθαιρέτως την εγγενή στον κόσμο της ελεύθερης αγοράς απροσδιοριστία. Το δίκαιο, λοιπόν, ή το άδικο δεν μπορούν να προσδιοριστούν, άρα και να αξιολογηθούν, με κριτήρια αποκλίνοντα από τα ιστορικά ισχύοντα στον σύγχρονο καπιταλισμό και την κεφαλαιοκρατική κοινωνική οργάνωση. Ο Nozick επιδίδεται στη συγκρότηση ενός εξηγητικού υποδείγματος, το οποίο έγκειται στη δυνητική εξήγηση. Αυτό ο τύπος εξήγησης αποσκοπεί στο να εξηγήσει, αλλά και να θεμελιώσει, την πραγματική, ιστορικά ισχύουσα κατάσταση, δια της αναγωγής της στο υποθετικό γεγονός της σύστασης της πολιτικής εξουσίας, δηλαδή του κράτους. Ο Nozick κατανοεί την κοινωνική μορφή ως στοιχείο δυνάμενο να εξηγηθεί μέσω της ανακατασκευής αποτελεσμάτων που προκύπτουν και συνιστούν απότοκα ατομικών ευεργετημάτων.¹⁸⁶

Ο ατομικισμός αποτελεί αντικείμενο εντονότατης κριτικής για την εξηγητική του ανεπάρκεια σε σχέση με τους πολιτικούς θεσμούς, αλλά και την προβληματική σχέση τους με την πολιτική. Αντίθετα οι υποστηρικτές τους, όχι μόνο εντοπίζουν την θετική του λειτουργία στο επίπεδο της μεθόδου, αλλά του δίνουν και μια σαφή ηθική διάσταση.

3.5.2 Το επιχείρημα της ελευθερίας και της ισότητας

Στη καπιταλιστική κοινωνία, η αγορά αποτελεί έναν άμεσο χώρο που διαδραματίζονται σχέσεις, όπου λειτουργεί η ατομικότητα και οι έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας. Η εικόνα της κοινωνίας ως πεδίου ελεύθερου ανταγωνισμού αντανακλά την επιφάνεια του καπιταλισμού παραβλέποντας τις εσωτερικές διασυνδέσεις και τις αντιθέσεις ανάμεσα στις σφαίρες της παραγωγής, της ανταλλαγής και της κατανάλωσης. Επικρατεί η σφαίρα της ανταλλαγής, η οποία απολυτοποιείται καθιστώντας ένα πεδίο ατομικών σχέσεων και ατομικών συμφερόντων. Ο Marx στο πεδίο της απλής ανταλλαγής όπου το εμπόρευμα ή η εργασία θεωρούνται ως ανταλλακτικές αξίες και η σχέση μεταξύ των διαφόρων εμπορευμάτων θεωρείται ως ανταλλαγή ανταλλακτικών αξιών, τα άτομα μέσα στα οποία

¹⁸⁶ Στ. Δημητρίου. (2008). *Ηθική και πολιτική*. Αθήνα: Πόλις. σσ. 208-209.

γίνεται αυτή η διαδικασία θεωρούνται ως συναλλασσόμενοι. Όσον αφορά τον τυπικό τους χαρακτήρα, δεν υπάρχει καμιά διάκριση μεταξύ τους. «Καθένα από τα υποκείμενα είναι ένας συναλλασσόμενος, δηλαδή ο καθένας έχει την ίδια κοινωνική σχέση προς τον άλλον που έχει και ο άλλος προς αυτόν. Η σχέση τους επομένως σαν υποκείμενα ανταλλαγής είναι αυτή της ισότητας».¹⁸⁷

Σύμφωνα με τον Marx αν κάποιο άτομο εξαπατήσει το άλλο, αυτό δεν οφείλεται στην κοινωνική λειτουργία αντιμετώπισης του ενός από τον άλλον, αλλά στη φυσική ευφυΐα, την ικανότητα πειθούς. Οι διαφορές τους έγκειται σε χαρακτηριστικά φυσικής προέλευσης. Επισημαίνει ότι «Το περιεχόμενο της ανταλλαγής, που κείται τελείως έξω από τον οικονομικό του χαρακτήρα, όχι μόνο δεν θέτει σε κίνδυνο την κοινωνική ισότητα των ατόμων, αλλά μάλλον κάνει τη φυσική τους διαφορά βάση της κοινωνικής τους ισότητας. Αν το άτομο Α είχε την ίδια ανάγκη με το άτομο Β και αν και τα δύο πραγμάτωναν την εργασία τους στο ίδιο αντικείμενο, τότε καμιά σχέση δεν θα ήταν παρούσα μεταξύ τους. Θεωρώντας μόνον την παραγωγή τους, δεν θα ήταν καθόλου διαφορετικά άτομα. Μόνο οι διαφορές ανάμεσα στις ανάγκες τους και την παραγωγή τους δίνει την δυνατότητα στην ανταλλαγή και στην κοινωνική τους εξίσωση. Αυτές οι φυσικές διαφορές είναι, επομένως, η προϋπόθεση της κοινωνικής τους ισότητας στην πράξη της ανταλλαγής».¹⁸⁸

Σε αυτό το επίπεδο των σχέσεων το άτομο δεν χρησιμοποιεί βία για την απόκτηση κάποιου αγαθού, αλλά αντιμετωπίζει τον άλλον ως κάτοχο. Το καθένα υπηρετεί τον άλλο με στόχο να υπηρετήσει τον εαυτό του. Εθελούσια διάδραση, όχι βία από καμιά πλευρά, ικανοποίηση ατομικών συμφερόντων δίχως αμοιβαίες παραβιάσεις και αναγνώριση ότι το κοινό συμφέρον είναι ακριβώς η γενικότητα των εγωιστικών συμφερόντων. Ειδικότερα, «Αν η οικονομική μορφή, η ανταλλαγή, θέτει την ολόπλευρη ισότητα των υποκειμένων της, το περιεχόμενο, το άτομο καθώς και το αντικειμενικό υλικό που οδηγεί προς την ανταλλαγή, είναι η ελευθερία. Η ισότητα και η ελευθερία δεν είναι μόνο σεβαστές στην ανταλλαγή, που βασίζεται σε ανταλλακτικές αξίες, αλλά επίσης η ανταλλαγή ανταλλακτικών αξιών είναι παραγωγική, πραγματική βάση κάθε ισότητας και ελευθερίας. Ως καθαρές ιδέες είναι απλά εξιδανικευμένες εκφράσεις της ανταλλαγής. Αναπτυγμένες

¹⁸⁷Γ. Μανιάτης. (1995). *Πολιτική και ηθική*. Αθήνα: Στάχυ. σ. 66.

¹⁸⁸Ο.π., σσ. 66-67.

σε νομικές, πολιτικές και κοινωνικές σχέσεις είναι απλά αυτή η βάση σε ανώτερη δύναμη».¹⁸⁹

Αν διαπεράσει κανείς αυτό το επίπεδο των επιφανειακών σχέσεων, τα αυτόνομα, ίσα και ελεύθερα άτομα αντικαθίστανται από διαμεσολαβημένες από πράγματα ανθρώπινες σχέσεις, από ανισότητα, υποταγή και εκμετάλλευση. Η προϋπόθεση της ανταλλακτικής αξίας, ως της αντικειμενικής βάσης όλου του συστήματος της παραγωγής, ήδη εμπεριέχει καταναγκασμό πάνω στο άτομο, η ίδια η ιδιότητα του συναλλασσόμενου προϋποθέτει τον καθορισμό της από την κοινωνία, όπου το άτομο έχει σχέσεις διαφορετικές από του απλού συναλλασσόμενου όπου επικρατεί ο καταμερισμός της εργασίας και άλλα. Η αφηρημένη λοιπόν ατομικότητα της επιφάνειας της κοινωνικής πραγματικότητας, όπου κυριαρχεί η αφηρημένη ισότητα και ελευθερία, όταν αποκτήσει τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του συνόλου των επιπέδων της κοινωνικής ζωής, καθίσταται συγκεκριμένη, καθόλου ίση και ελεύθερη, κοινωνικά κι όχι μόνο φυσικά καθορισμένη.

Ο νεοφιλελευθερισμός καταλήγει ότι η σύλληψη της κοινωνίας δεν είναι τίποτε άλλο παρά άθροισμα ατομικών οντοτήτων και ενεργημάτων. Η οικονομικοκοινωνική δραστηριότητα και η εξιδανίκευση των λειτουργιών του, όπως συμβαίνει με την ισότητα και την ελευθερία, οδηγεί σε μονοδιάστατη ερμηνεία του κοινωνικού γίνεσθαι. Οι αξίες και οι τύποι ανθρώπου που έχουν συγκεκριμένα ιστορικοκοινωνικά χαρακτηριστικά γίνονται αιώνιες κατηγορίες. Η κοινωνία αποσυντίθεται σε άτομα και ανασυντίθεται από αυτά με μια μηχανιστική διεργασία, ενώ το κράτος εμφανίζεται ως ο επόπτης και φύλακας των επιμέρους ατομικών συμφερόντων, ως μια δύναμη έξω και πάνω από την κοινωνία. Η σχέση ατομικού-συλλογικού, ατόμου-κοινωνίας αποτελεί το κλειδί για την κατανόηση των αστικών πολιτικών θεωριών.

3.5. 3 Το επιχείρημα της οικονομίας

Σύμφωνα με τον Chomsky, εκείνο που υπάρχει δεν είναι η ελεύθερη αγορά αλλά διάφορες πολυεθνικές επιχειρήσεις οι οποίες ελέγχουν και κατευθύνουν την παγκόσμια οικονομία. Το επιχείρημα του όπως αναπτύσσεται στο βιβλίο του *Free Market Fantasies: Capitalism in the Real World* (1997), είναι ότι ούτε υπάρχει ούτε υπήρξε ποτέ ελεύθερη

¹⁸⁹Ο.π., σ. 67.

αγορά. Στην πραγματικότητα το κράτος πάντα παρενέβαινε υπέρ των μεγάλων επιχειρήσεων και εναντίον των συμφερόντων του απλού πολίτη. Το χάσμα ανάμεσα στη φαντασίωση της ελεύθερης αγοράς και στην υπάρχουσα θεωρία της αγοράς, δηλαδή εκείνη που εφαρμόζεται αλλά σπάνια συζητείται, είναι μεγάλη και αυξάνεται. Η κυρίαρχη πολιτική τονίζει ότι το κράτος δεν πρέπει να παρεμβαίνει και να βοηθάει τους πολίτες όταν αποτυγχάνουν. Από την άλλη πλευρά, οι περισσότεροι πλούσιοι και οι μεγάλες επιχειρήσεις αποζητούν ένα κράτος που θα τους προστατεύει από την πειθαρχία της αγοράς, έτσι ώστε να μπορούν να συνεχίσουν να εξυμνούν την ελεύθερη αγορά τη στιγμή που πριμοδοτούνται από το κράτος. Επισημαίνει ότι η νεοφιλελεύθερη ρητορεία θα χρησιμοποιείται επιλεκτικά ως όπλο εναντίον των φτωχών-οι πλούσιοι και οι ισχυροί θα εξακολουθούν να βασίζονται στην κρατική εξουσία.¹⁹⁰

Σύμφωνα με τον Chomsky, η λειτουργία των αγορών παρεκκλίνει σημαντικά από τους στόχους τους οποίους οραματίζονταν οι φιλελεύθεροι διανοητές του 18^{ου} αιώνα. Αντί να προωθούν την οικονομική ισότητα, σήμερα ευνοούν τους πλουσίους. «Η ελεύθερη αγορά είναι σοσιαλισμός για τους πλουσίους. Το δημόσιο πληρώνει το κόστος και οι πλούσιοι απολαμβάνουν τα οφέλη οι πλούσιοι απολαμβάνουν την κρατική προστασία και οι φτωχοί εξαθλιώνονται στις αγορές». Ακόμα, επισημαίνει ότι η αγορά και η δημοκρατία έχουν καταργηθεί από την παγκόσμια παρουσία των πολυεθνικών, ενώ η υπονομεύεται η λαϊκή βούληση που είναι η ουσία της δημοκρατίας: «Οι πλούσιοι και οι ισχυροί δεν δείχνουν περισσότερη διάθεση σήμερα απ' ό,τι στο παρελθόν να υποταχθούν στην πειθαρχία της αγοράς ή στις λαϊκές πιέσεις». Στη συνέχεια ο Chomsky κάνει σαφές ότι οι δυσλειτουργίες των αγορών δεν αποτελούν ήσσονος σημασίας παρενέργειες αλλά τον κανονικό τρόπο λειτουργίας τους στη σημερινή καπιταλιστική κοινωνία.¹⁹¹ Ο Smith είχε προβλέψει τον τεράστιο κίνδυνο τον οποίο αποτελεί για την κοινωνία η τάξη των εργοδοτών και επισήμανε ότι οι ισχυρές τάξεις χρησιμοποιούν το κρατικό παρεμβατισμό για την προώθηση των συμφερόντων τους.

Στην ακραία της εκδοχή, ο νεοφιλελευθερισμός επιχειρεί να στηρίξει στην σμιθιανή θεωρία της αγοράς την καθολική απόρριψη κάθε κρατικής παρέμβασης. Η άποψη αυτή έχει δεχθεί κριτική τόσο στο πλαίσιο της νεοφιλελεύθερης κατεύθυνσης όσο και έξω από αυτό. Η παρέμβαση του κράτους αποτελεί *conditio sine qua non* για την απρόσκοπτη λειτουργία της αγοράς. Προκειμένου να αναδειχθούν τα αδιέξοδα είναι

¹⁹⁰Τ. Μίχας. (2007). *Νόαμ Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική. σσ.79-81.

¹⁹¹Ο.π., σσ. 83-85.

αναγκαία η αντιπαράθεση της λογικής που διέπει τις εσωτερικές αμφισβητήσεις της νεοφιλελεύθερης αντίληψης με τη σμιθιανή κριτική του μερκαντιστικού συστήματος, όπου διατυπώνεται κατά κύριο λόγο το αντικρατιστικό του επιχείρημα. Η θεμελίωση των νεοφιλελεύθερων προτάσεων του στον Smith επιτυγχάνεται σε βάρος της κατανόησης του πνεύματος της κοινωνικής του θεωρίας, αλλά και της στάσης απέναντι στις προκλήσεις τους ιστορικού της περιβάλλοντος.

Οι νεοφιλελεύθερες αναγνώσεις για τη σμιθιανή κριτική¹⁹² του μερκαντιστικού συστήματος αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της όλης αντίληψης του Smith για την κοινωνία και το άτομο, η οποία έλκεται από ένα ιδεώδες γενικής κοινωνικής αρμονίας και ευημερίας, που δεν είναι καθόλου αυτονόητο πως ταυτίζεται με το ιδεώδες της σύγχρονης ατομικιστικής αρχής. Και τούτο στο βαθμό που κυριαρχεί σε αυτήν την αντίληψη περί συγκρότησης και αναπαραγωγής του κοινωνικού, η αναζήτηση της θεσμικής διασφάλισης της αρμονίας μεταξύ ατομικής ελευθερίας και γενικής και κοινωνικής ευημερίας. Όσον αφορά για τα δημόσια οικονομικά του Smith, που αμφισβητούν την κυρίαρχη εκδοχή της θεωρίας του ως δόγματος της αυθόρμητης αρμονίας των συμφερόντων είναι οι περιπτώσεις που κρίνεται αναγκαία η κρατική παρέμβαση και που θεωρούνται ως εξαιρέσεις. Η αρμονία αυτή δεν επιτυγχάνεται αυτόματα, αλλά υπολογισμένα ως συνειδητή πολιτική επιλογή του κράτους. Ακόμα, θεωρείται ότι στον Smith υπολανθάνει μια θεωρία αποτυχίας της αγοράς όσον αφορά στην παροχή μιας σειράς υπηρεσιών που η σύγχρονη δημόσια οικονομική χαρακτηρίζει δημόσια αγαθά.¹⁹³

Εν ολίγοις, το όλο οικονομικό μοντέλο του νεοφιλελευθερισμού στηρίζεται σε αυτοματισμούς, που δεν προκύπτουν με τη σαφήνεια που εκείνος υποθέτει και υποστηρίζει: Τα κέρδη στην αγορά δεν είναι διασφαλισμένο ότι είναι επαρκή κέρδη για τους επενδυτές και τους ιδιοκτήτες κεφαλαίου. Ούτε είναι εγγυημένο ότι επενδύονται

¹⁹² Οι σχετικές απόψεις του Smith είναι πιο λεπτές και περίπλοκες απ' ό,τι συνήθως υποθέτεται στις νεοφιλελεύθερες αναγνώσεις του. Είναι λάθος να θεωρείται ότι ο Smith είχε υπόψη έναν αφηρημένο οικονομικό άνθρωπο, ο οποίος επιδιώκει ορθολογικά την ικανοποίηση του εγωιστικού συμφέροντος. Η εικόνα του για τον άνθρωπο δεν είναι αυτή ενός ορθολογικού μεγιστοποιητή του οφέλους του (rational utility maximize). Θεωρεί ότι ο άνθρωπος κυβερνάται μεν από το εγωιστικό συμφέρον αλλά ενδιαφέρεται και για τους άλλους. Ότι είναι ικανός για ορθολογική σκέψη αλλά όχι σε τέτοιο βαθμό ώστε να καταλήξει σε ορθά συμπεράσματα. Ότι βλέπει τα αποτελέσματα των πράξεών του αλλά μέσα από ένα πέπλο αυταπάτης. Οι ηθικές κρίσεις σχηματίζονται μέσω της εμπειρίας της κοινωνικής ζωής και των κοινωνικών κανόνων και θεσμών. Οι κανόνες προκύπτουν εμπειρικά και επαγωγικά μέσω της συνεχούς παρατήρησης της συμπεριφοράς των άλλων. Αυτή η διαδικασία διαμεσολαβείται όχι μόνο από το συναίσθημα αλλά και από τον λόγο. Η ορθολογική διάσταση της συμπάθειας στην οποία επιμένει ο Smith τονίζει την συναισθηματική πλευρά, συνδέει το συναίσθημα με την αμεροληψία της συνείδησης. Δ. Γ. Δρόσος, (1992). Κοινωνία της αγοράς και συγκρότηση της κρατικής μορφής στον A. Smith. *Αξιολογικά*. τ. 4. σ. 4.

¹⁹³ Γ. Δ. Δρόσος, (1994). *Αγορά και κράτος στον Adam Smith*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα. σσ. 27-28.

πάντα με τρόπο ορθολογικό και αποτελεσματικό. Ούτε επίσης είναι σίγουρο ότι αυτό που είναι κέρδος για το μεμονωμένο κεφάλαιο ή ακόμη και μεγάλες μερίδες είναι κέρδος για όλο το κεφάλαιο και λιγότερο για την κοινωνία. Ακόμα κι αν υπάρξουν κέρδη, ουδείς μπορεί να εγγυηθεί ότι αυτά θα γίνουν πράγματι επενδύσεις και μάλιστα εντός του γεωγραφικού ορίζοντα στον οποίο παρήχθησαν. Κατά συνέπεια, είναι πολύ αμφίβολο αν ισχύει ακόμα και εντός της καπιταλιστικής λογικής ο νεοφιλελεύθερος αυτοματισμός, σύμφωνα με τον οποίο τα κέρδη του κεφαλαίου είναι προς όφελος όλης της κοινωνίας.¹⁹⁴

3.5.4 Μια διαφορετική μορφή δικαιοσύνης

Το ερώτημα που τίθεται από τον νεοφιλελευθερισμό μάς οδηγεί να αναρωτηθούμε εάν θα αποδεχθούμε ότι το αποτέλεσμα ελεύθερων δοσοληψιών, που έχουν συντελεστεί με βάση το θετικό δίκαιο, είναι όντως δίκαιο, και μάλιστα χωρίς να μας ενδιαφέρει ποιο είναι το μέγεθος των ανισοτήτων. Το ζήτημα της παρέμβασης του κράτους, προκειμένου να αναδιανείμει τα προϊόντα της οικονομικής δραστηριότητας και να διορθώσει τις ανισότητες που προκύπτουν, θέτει το ερώτημα της δίκαιης κοινωνίας που συζητήθηκε τόσο στο πλαίσιο της παράδοσης του κλασικού φιλελευθερισμού αλλά και των σύγχρονων ελευθεριοκρατών όπως αναφέρεται στη θεωρία της δικαιοσύνης του Nozick. Το ζήτημα είχε ήδη τεθεί από τον Locke στην *Πραγματεία περί πολιτικής διακυβέρνησης* (1690) με την ανάλυση των δεσμών μεταξύ εργασίας και δικαιώματος ιδιοκτησίας. Ο John Rawls (1921-2002) ενσωματώνει την κληρονομιά του πολιτικού φιλελευθερισμού το μέρος εκείνο της αλήθειας που περιλαμβάνει τη σοσιαλιστική διεκδίκηση των υλικών δικαιωμάτων.¹⁹⁵

Ο Rawls εκθέτει το ζήτημα της δικαιοσύνης επικεντρώνοντας την προσοχή του στη κεντρική ιδέα περί της γενικής αντίληψης της δικαιοσύνης όπου «όλα τα κοινωνικά πρωταρχικά αγαθά, όπως η ελευθερία, οι ευκαιρίες, το εισόδημα και ο πλούτος πρόκειται να διανέμονται εξίσου εκτός αν μια άνιση διανομή κάποιου ή όλων αυτών των αγαθών είναι προς όφελος των λιγότερο ευνοημένων».¹⁹⁶ Ο Rawls αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως ίσους απαλείφοντας όχι όλες τις ανισότητες, αλλά μόνο εκείνες που τους τοποθετούν

¹⁹⁴D. Harvey. (2007). *Νεοφιλελευθερισμός: ιστορία και παρόν*. (Αλαβάνου Α., μτφ.) Αθήνα: Καστανιώτης. σσ. 17-18.

¹⁹⁵A. Renaut & Billier & P. Savidan & Ludivine Thiaw-Po- Une.(2009). *Η φιλοσοφία*. (Μπέτζελος, Τ. μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 631.

¹⁹⁶W. Kymlicka. (2005). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας: Η φιλελεύθερη ισότητα*. (Μολύβας Γ. μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σ. 145.

σε μειονεκτική θέση. Εάν ορισμένες ανισότητες τους ωφελούν όλους επειδή έρχονται στην επιφάνεια κοινωνικώς χρήσιμα χαρίσματα και αποθέματα, τότε είναι λογικό να είναι αποδεκτές από όλους. Επισημαίνει ότι οι ανισότητες είναι αποδεκτές στο βαθμό που βελτιώνουν το αρχικό ίσο μερίδιό μου, αλλά δεν επιτρέπονται εάν παραβιάζουν το ακριβοδίκαιο μερίδιό μου.

Σύμφωνα με τον Rawls έχουμε ανάγκη από ένα σύστημα ιεράρχησης των προτεραιοτήτων ανάμεσα στα διάφορα στοιχεία της θεωρίας. Γι' αυτό και υιοθετεί δύο αρχές δικαιοσύνης. Η πρώτη αναφέρεται στο ότι κάθε πρόσωπο πρέπει να έχει ίσο δικαίωμα στο πιο εκτενές συνολικό σύστημα ίσων βασικών ελευθεριών που είναι συμβατό με ένα παρόμοιο σύστημα ελευθερίας για όλους. Η δεύτερη αρχή αναφέρεται στις κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες που πρέπει να διαρρυθμίζονται με τέτοιο τρόπο ώστε και οι δύο να αποβαίνουν προς το μεγαλύτερο όφελος των λιγότερο ευνοημένων και να συνδέονται με αξιώματα και θέσεις ανοικτές σε όλους, υπό συνθήκες ακριβοδίκαιης ισότητας ευκαιριών. Σχετικά με τον πρώτο κανόνα προτεραιότητας (η προτεραιότητα ελευθερίας) επισημαίνεται ότι οι αρχές της δικαιοσύνης πρέπει να ιεραρχούνται κατά λεξικογραφική διάταξη και οι βασικές ελευθερίες πρέπει να περιορίζονται μόνον για χάριν της ελευθερίας. Ο δεύτερος κανόνας της προτεραιότητας (η προτεραιότητα της δικαιοσύνης έναντι της αποδοτικότητας και της ευημερίας) αναφέρεται στην δεύτερη αρχή της δικαιοσύνης που προηγείται λεξικογραφικά της αρχής της αποδοτικότητας και της μεγιστοποίησης του συνόλου των πλεονεκτημάτων. Και η αρχή της των ακριβοδίκαιων ευκαιριών προηγείται της αρχής της διαφοράς.¹⁹⁷

Σύμφωνα με αυτές τις αρχές συγκροτείται η θεωρία της δικαιοσύνης του Rawls. Επομένως, είναι δίκαιη μια κοινωνία όπου τα άτομα έχουν ίσο δικαίωμα στην άσκηση των ιδίων θεμελιωδών ελευθεριών. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια δεν είναι σεβαστή εάν δεν εκπληρώνονται αυτές οι βασικές προϋποθέσεις πραγμάτωσης των δικαιωμάτων-ελευθεριών. Για να φαίνεται μια κοινωνία δίκαιη στα μέλη της δεν χρειάζεται να εξαλείψει όλες τις ανισότητες που ενδέχεται να εμφανιστούν. Η απαίτηση που έχουμε για δικαιοσύνη δεν συνεπάγεται έναν αυστηρό εξισωτισμό, ο οποίος θα ήταν δύσκολο να πραγματοποιηθεί και δεν θα μπορούσε ούτως ή άλλως να επιτευχθεί, παρά μόνο με τη μεσολάβηση ενός κράτους που θα παραμέριζε τις ατομικές ελευθερίες για την πάση θυσία πραγματοποίηση ενός τέτοιου σκοπού. Σύμφωνα με τον Rawls, οι ανισότητες δεν

¹⁹⁷W. Kymlicka. (2005). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας: Η φιλελεύθερη ισότητα*. (Μολύβας Γ. μτφ). Αθήνα: Πόλις, σσ. 145-146.

θα αναγνωρίζονται ως συμβατές με την απαίτηση που έχουμε για δικαιοσύνη, παρά μόνον εάν προκύπτουν κατά τη διάρκεια μιας διαδικασίας όπου είναι εξασφαλισμένη για όλους η ισότητα των ευκαιριών. Εν ολίγοις, σε ένα σύστημα όπου είναι εγγυημένος ο σεβασμός των θεμελιωδών ελευθεριών και όπου ο καθένας διαθέτει ίσες ευκαιρίες για να πετύχει στην κοινωνική του πορεία, οι ανισότητες πρέπει να μπορούν να φαίνονται, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο ως επωφελείς για όλους. Όσον αφορά τις ανισότητες που δεν ικανοποιούν αυτή τη δεύτερη αρχή δικαιοσύνης, το φιλελεύθερο κράτος έχει επομένως δικαίωμα να παρεμβαίνει προβαίνοντας σε επανορθώσεις. Έτσι, ο κλασικός πολιτικός φιλελευθερισμός με την προσθήκη μιας αρχής διόρθωσης των ανισοτήτων στην πιο κλασική της εγγύηση των θεμελιωδών ελευθεριών, ενσωματώνει στον αισθητά τροποποιημένο ορισμό του την προοπτική μιας αναδιανεμητικής πολιτικής.¹⁹⁸

Από τα παραπάνω είναι σαφές το τι συνεπάγεται η απαίτηση για δικαιοσύνη και ποια πολιτική μπορεί να διαμορφωθεί προς αυτή την κατεύθυνση. Από την οπτική γωνία του Rawls, δεν πρέπει να επιδιώκουμε την ισότητα παρά μόνο εάν οι τύχες των λιγότερο ευνοημένων μπορούν σίγουρα να βελτιωθούν. Προκύπτει έτσι ένα κριτήριο της κοινωνικής δικαιοσύνης καθώς και ένα κριτήριο της αδικίας: «Η αδικία αποτελεί λοιπόν απλώς από τις ανισότητες που δεν είναι επωφελείς για όλους». Μια πολιτική με στόχο τη δικαιοσύνη δεν θα επιδίωκε συνεπώς να εξαλείψει τις ανισότητες, αλλά να μεγιστοποιήσει το κοινωνικό ελάχιστο. Αυτή η προσέγγιση των ανισοτήτων στην πραγματικότητα παραπέμπει περισσότερο σε ό,τι ο Rawls ονομάζει ακριβοδικία, παρά στην καθαρή και απλή ισότητα. Θα ήταν άδικο, υπό την έννοια του «μη ακριβοδικαίου», να αποδεχτούμε ανισότητες για τις οποίες είναι αδύνατον να θεωρήσουμε ότι συμβάλλουν στη βελτίωση της τύχης των πιο στερημένων. Κάποιες ανισότητες που δεν είναι ακριβοδικαίες μπορούν κάλλιστα να είναι νομικά απρόσβλητες, αν οι δοσοληψίες και οι ανταλλαγές από τις οποίες προκύπτουν είναι ελεύθερες. Ωστόσο, έστω κι αν είναι δίκαιες υπό αυτήν την αδύναμη σημασία μιας απλής συμφωνίας με το θετικό δίκαιο, ενδέχεται να αντιβαίνουν σε μια ανώτερη ιδέα δικαιοσύνης.¹⁹⁹

Η θεωρία του Rawls εκφράζει εκείνους που αντιλαμβάνονται την κοινωνία ως ακριβοδίκαιο σχήμα συνεργασίας, που ενδιαφέρονται για την ακριβοδίκαια αντιμετώπιση των συμπολιτών τους και τους θεωρούν ελεύθερους και ισότιμους. Γι' αυτό θα

¹⁹⁸A. Renaut & Billier & P. Savidan & Ludivine Thiaw-Po- Une. (2009). *Η φιλοσοφία*. (Μπέτζελος, Τ. μτφ.). Αθήνα: Πόλις. σσ. 636-637.

¹⁹⁹Ο.π., σ. 638.

αποδεχτούν την πρωταρχική θέση, όπου με το πέπλο άγνοιας προάγεται η ισότητα και η αμεροληψία και θα αντιληφθούν με τον σωστό τρόπο τη δικαιοσύνη. Οι άνθρωποι όταν βρίσκονται στην πρωταρχική θέση επιλέγουν αρχές, λαμβάνοντας υπόψη τον εαυτό τους. Το ηθικό περιεχόμενο βρίσκεται στον τρόπο της αρχικής συγκρότησης του πέπλου άγνοιας. Θα υποστηρίξαμε ότι τα συμβαλλόμενα μέρη του υποθετικού συμβολαίου λαμβάνουν υπόψη τον εαυτό τους, μόνο αφού στερηθούν κάθε πληροφορία που θα τους έδινε τη δυνατότητα να λάβουν υπόψη τον εαυτό τους.²⁰⁰

²⁰⁰ A. Swift. (2014). Πολιτική Φιλοσοφία. (Γ. Λαμπράκος, μτφ.). Αθήνα: Οκτώ. σ. 52.

Κεφάλαιο τέταρτο

4. Η εκπαίδευση στη ρεπουμπλικανική δημοκρατία

Στο κεφάλαιο αυτό επιδιώκεται μια σύνθεση των εννοιών της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας και της εκπαίδευσης και κυρίως η αποσαφήνιση ορισμένων ζητημάτων που τις συνδέουν. Είναι η δημοκρατία προϋπόθεση για την αποστολή της εκπαίδευσης ή, μάλλον, απαιτείται η κατάλληλη εκπαίδευση για την αποτελεσματική λειτουργία της δημοκρατίας; Μήπως πρόκειται για διαλεκτικά συσχετιζόμενες έννοιες, ώστε κάθε θεωρία περί δημοκρατίας να αντιστοιχεί και σε ένα ορισμένο μοντέλο εκπαίδευσης; Ποια είναι η άποψη του ρεπουμπλικανισμού για την εκπαίδευση; Τι σχέση έχει η αξιολογία με την εκπαίδευση και το πολίτευμα; Τι είναι η αγαθή βούληση και τι σημαίνει η ανάπτυξη της ηθικής παιδείας; Με ποιο τρόπο συνδέεται η εκπαίδευση και το πολίτευμα; Υπό αυτή την έννοια, ποια η αναγκαιότητα της εκπαίδευσης για την εύρυθμη λειτουργία της δημοκρατίας;

Ο στόχος του κεφαλαίου αυτού δεν είναι να απαντήσει σε όλα τα παραπάνω θεμελιώδη ερωτήματα, εγχείρημα που θα ήταν υπερβολικά φιλόδοξο και θα υπερέβαινε τα όρια αυτής της εργασίας, αλλά να προσπαθήσει να αναλύσει τους συγκεκριμένους λόγους για τους οποίους η ηθική παιδεία έχει μια αμοιβαία σχέση με τη ρεπουμπλικανική δημοκρατία και να διατυπώσει ορισμένα προτάγματα για την καλλιέργεια των αναγκαίων αξιών που αποτελούν ουσιαστικά τα εγγενή χαρακτηριστικά της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας.

4.1 Η αξιολογία στην εκπαίδευση και στη δημοκρατία

Η αξιολογία ως γενική μελέτη των αξιών θεωρείται ως ένα σύστημα αρχών και κανόνων που πρέπει να διέπουν στην ανθρώπινη κοινωνία ώστε να προετοιμάζεται και να συστήνεται ένα εύρυθμο και αυθεντικά αναπτυγμένο κοινωνικό πλαίσιο ορίζοντας τις αξίες που είναι ορθές. Η παραπάνω θέση παραπέμπει στην προσέγγιση του ηθικού ρεαλισμού, οποίος καλλιεργεί την ηθική αυτονομία, η οποία πρέπει να διασφαλίζει τη μη παραβίαση της ελευθερίας του υποκειμένου και την ενθάρρυνση στην ηθική δέσμευσή

του με δημοκρατικές αξίες.²⁰¹ Τίθεται με αυτό τον τρόπο, αφενός, το ζήτημα της υπεράσπισης των σχετικών αξιών, όπως η αλήθεια και ο σεβασμός της αυτονομίας, της ελευθερίας και της ισότητας των ανθρώπων και, αφετέρου, προϋποτίθενται τα κριτήρια του ηθικού ρεαλισμού, ο οποίος υποστηρίζει την αντικειμενική εγκυρότητα των ηθικών αξιών και την ανεξαρτησία τους από την ατομική στάση ή τα εκάστοτε κοινωνικά συμβόλαια. Με αυτόν τον τρόπο, υποστηρίζεται η προνομιακή δυνατότητα του ατόμου να επιλέγει τις αξίες του ως άνθρωπος και ως ελεύθερος πολίτης, ενώ η ίδια η δημοκρατία προϋποθέτει το πλαίσιο, τον πυρήνα των δημοκρατικών αξιών που είναι διωποκειμενικά αποδεκτές, όπως η ελευθερία, η ισότητα, η δικαιοσύνη, η αλληλεγγύη κ.α. με βάση τις οποίες οργανώνεται η κοινή πράξη από το σύνολο πολιτών.²⁰²

Επομένως, για τη διατήρηση του δημοκρατικού πνεύματος απαιτείται η ηθική δέσμευση στις αξίες αυτές, αλλά και ένα σύνολο από διαδικαστικές αξίες με βάση τις οποίες κρίνονται οι διαμάχες βασικών αξιακών προσανατολισμών. Όμως, ενώ η δημοκρατική κοινωνία προϋποθέτει ηθικές αρχές, την ίδια στιγμή επιτρέπει στα μέλη της να επιλέγουν ελεύθερα τον προσανατολισμό στη ζωή τους, αλλά και να κρίνουν και λογοδοτούν με βάση τις αξίες αυτές. Οι αξίες, όπως η ελευθερία, η δικαιοσύνη και ισότητα, δεν μεταβιβάζονται αποτελεσματικά μέσω της κατήχησης και δεν συμβάλλουν στην επικοινωνία μέσα από διαδικασία που τις αθετεί. Η επικοινωνία και η συνεννόηση αφορά πολίτες με δικαιοδοσία στην εφαρμογή των αξιών αλλά και όραμα, με αυτόνομη σκέψη και ικανότητά να οργανώνει κριτικά και ορθολογικά το αξιακό του σύστημα προς ένα συλλογικό προσανατολισμό.²⁰³

Ωστόσο, υπάρχουν διαφορετικές αντιλήψεις για την ανάπτυξη της ηθικής και το περιεχόμενό της. Δεν είναι πάντα αποδεκτή η ιδέα ότι είναι δυνατόν να υιοθετηθεί μια ηθική τάξη, κατάλληλη για τον ανθρώπινο ψυχισμό έξω από χρονικά ή τοπικά όρια, δηλαδή ανεξάρτητα από συγκεκριμένες συνθήκες, η οποία μπορεί να παρέχει αντικειμενικά κριτήρια για τον έπαινο ή την καταδίκη των πεποιθήσεων και της συμπεριφοράς των ατόμων. Η αντίρρηση αυτή εκφράζεται από τον «πραγματικό ηθικό σκεπτικισμό» και διαφέρει από παραπλήσιες προσεγγίσεις όπως αυτή του «ηθικού σχετικισμού», όπου τα κριτήρια για να θεωρηθεί ένας ηθικός σκοπός έγκυρος εξαρτώνται από την κουλτούρα στην οποία αυτός εκφράζεται και όχι από κάποια καθολική πηγή

²⁰¹Γ. Καραφύλλης. (2008). *Αξιολογία και Παιδεία*. Αθήνα: Τυπωθήτω. σ. 97.

²⁰²Ο.π., σ. 98.

²⁰³Ο.π., σσ. 98-99.

ηθικών αξιών. Ακόμα, η δικαιολόγηση των ηθικών αξιών αμφισβητείται από τον αγνωστικισμό, σύμφωνα με τον οποίο οι ηθικές αξίες συνιστούν απλώς εκφράσεις μάλλον παρά δεσμεύσεις, και αυτό που εκφράζουν είναι μια στάση ή μια συγκίνηση.²⁰⁴

Η δημοκρατία²⁰⁵ συνδέεται με την εξής στάση απέναντι στον ηθικό ρεαλισμό: Ο ηθικός ρεαλισμός αφορά τον πυρήνα της ανθρώπινης φύσης, διότι ανθεί και ρυθμίζει την ηθική ζωή μετατρέποντας σταδιακά τη φύση των ανθρώπων σε κατάσταση προσώπων. Με αυτό τον τρόπο το πρόσωπο συνδέεται με έναν κανονιστικό ηθικό ρεαλισμό, που μπορεί να υπερβαίνει την ταυτότητα και την ιδιαιτερότητα της κουλτούρας μέσα από την οποία κατανοεί τον εαυτό του, ενώ για να είναι πρόσωπο πρέπει να υπάρχει μέσα σε μια πολιτισμική κατάσταση. Η εξέλιξη του ανθρώπου σε πρόσωπο σημαίνει ότι η κατάσταση του ως ανθρώπου του επιτρέπει να σκέπτεται έλλογα και επικοινωνεί ελεύθερα με τους άλλους. Επομένως, η έλλογη σκέψη και η ελευθερία έκφρασης δεν είναι φυσική διεργασία, αλλά κοινωνική, πολιτισμική, και εν πολλοίς πολιτική. Γι' αυτό και η πορεία του ανθρώπου ως πολιτισμένου δρώντος επιτυγχάνεται μέσα από κατάλληλους τρόπους και ανάλογες αξίες. Το πρόσωπο αποκτά βαθύτερο νόημα και ενδιαφέρον, όταν επιδιώκει ενάρετα να γίνει αντικείμενο αξίας μέσα από την προώθηση αξιών.²⁰⁶

Η εκπαίδευση,²⁰⁷ ως διαδικασία που συμβάλλει στη κοινωνική διαμόρφωση, εισάγει τους νέους ιδιαίτερα στην κληρονομημένη-δεδομένη σοφία (γνώση, αξίες και αρετές), η οποία αναπτύσσει και εφοδιάζει τα άτομα με ικανότητες ώστε να κρίνουν υπό την οπτική μιας λογικής νόησης τα σχετικά με τις αξίες και το αξιακό σύστημα.

Η παραπάνω επιδίωξη συνήθως επιχειρείται με βάση την εκτίμηση ότι οι αξίες ταυτίζονται με τα αποδεκτά κοινωνικά και πολιτισμικά υποδείγματα και γι' αυτό οι μαθητές πρέπει να αποδέχονται τα παραδεδομένα κριτήρια και τις νόρμες προσώπων και θεσμών μέσα στην κοινωνία τους. Η διδαχή όλων αυτών εννοείται κατ' αρχάς ως εμφύσηση ή ενστάλαξη στους μαθητές και υιοθέτηση από αυτούς των σταθερών αξιών που εκφράζουν τις στερεοτυπικά αποδεκτές αντιλήψεις και νοοτροπίες -υπό την άποψη ότι οι ανάγκες και οι σκοποί της κοινωνίας ορίζουν τις ανάγκες και τους σκοπούς των ατόμων. Επειδή όμως, η ηθική συγκρότηση χρειάζεται ανάπτυξη της ηθικής σκέψης στην ιστορική εξέλιξή της, οι μαθητές πρέπει να εκπαιδεύονται να αναπτύσσουν δυναμικά τα

²⁰⁴Ο.π., σσ. 100-101.

²⁰⁵Ο.π., σ. 101.

²⁰⁶Ο.π., σσ. 101-102.

²⁰⁷Ο.π., σ. 260.

σύνθετα κανονιστικά υποδείγματα, βασισμένα στις υψηλότερες δυνατές αξίες και επιπλέον να συμμετέχουν στη συζήτηση τη σχετική με τους λόγους επιλογής των αξιών και των θέσεων στο πλαίσιο, κυρίως, των εκπαιδευτικών θεσμών. Η αναλυτική προσέγγιση των κοινωνικών επιστημών είναι ένας ακόμη τρόπος που αναφέρεται εμφαντικά στο ρόλο της έλλογης κρίσης και τη διαλεκτική συζήτηση στο θέμα της σύλληψης και της αντίληψης των αξιών.²⁰⁸

Επομένως, οι μαθητές πρέπει να χρησιμοποιούν την ιστορική γνώση με βάση την επιστημονική έρευνα προκειμένου να κρίνουν για τα ηθικά ζητήματα και να απαντούν σε προβλήματα. Εξάλλου, το βασικό πρόταγμα της ιεράρχησης των αξιών μπορεί να βοηθήσει τους μαθητές να εξοικειωθούν με την έλλογη ανάλυση και την αισθητική αντίληψη για να ελέγχουν κριτικά τα υποδείγματα συμπεριφοράς, να δυναμοποιούν, να ταξινομούν και να συζητούν ανοιχτά για τις δικές τους αξίες και τις αξίες των άλλων. Η μαθησιακή πράξη (action learning) θα μπορούσε να επιτύχει τα παραπάνω, εφόσον τεθεί ρητά το θέμα των αξιών ως διαδικασία κριτικής εφαρμογής, μέσα στην οποία αναπτύσσεται η προσωπική και κοινωνική δράση. Και ο ρόλος αυτός αποδίδεται πρωτίστως σε μια αξιακή εκπαίδευση, που ενθαρρύνει τους μαθητές να βλέπουν τους εαυτούς τους ως ατομικά και κοινωνικά αλληλεπιδρώντα όντα, τα οποία δεν πράττουν ανεξάρτητα από τα άλλα μέλη της κοινωνίας.²⁰⁹

Μέσα από το συσχετισμό της εκπαίδευσης με το κράτος και την πολιτική κοινωνία οδηγούμαστε και στην αντίστοιχη συσχέτισή της με τη δημοκρατία. Η δημοκρατία προϋποθέτει πολίτες που είναι ικανοί να διαμορφώνουν αυθεντικές πεποιθήσεις για τη ζωή, να αντιμετωπίζουν την ευζωία ως ύψιστη αρετή και να συμμετέχουν στην καθοδήγηση της κοινωνίας με περίσκεψη. Αυθεντικές πεποιθήσεις είναι εκείνες με τις οποίες το άτομο μπορεί να προσδιορίσει την ταυτότητά του ως οντότητας που έχει συνείδηση των διαδικασιών που το οδήγησαν να ταυτιστεί με αυτές. Οι πολίτες μπορούν να γίνουν γνώστες των διαδικασιών που διαμόρφωσαν τις αξίες τους και να αναπτύξουν την ικανότητα να τις επανεκτιμούν ως εκείνες που επικρατούν στην κοινωνία που προσλαμβάνεται ως όλον. Ενώ όμως η ικανότητα του ατόμου να επιλέγει το δικό του ανοικτό σύστημα αξιών είναι δικαίωμα και καθήκον του ως ανθρωπίνου όντος και ελεύθερου πολίτη, η δημοκρατία θεμελιώνεται σε μια σειρά αξιών και είναι συναρτημένη από τη γενικευμένη αναφορά τους. Η δημοκρατία προϋποθέτει πολίτες

²⁰⁸Ο.π., σσ. 260-261.

²⁰⁹Ο.π., σ. 261.

ικανούς, πολίτες αυτόνομης πολιτικής ορθολογικότητας και ενεργού συμμετοχής στη διαβούλευση, οι οποίοι δεν μπορούν να δεσμευθούν στις δημοκρατικές αξίες χωρίς εγνωσμένους λόγους. Η ορθολογικότητα απαιτεί την καλλιέργεια ενός αντίστοιχου χαρακτήρα, ως την εύλογη και αναγκαία λειτουργία της εκπαίδευσης, αναπτυσσόμενη στο πλαίσιο του δημοκρατικού κράτους.²¹⁰

Πώς ρυθμίζεται ο χαρακτήρας που πρέπει να καλλιεργείται στους μαθητές; Τρεις δυνατές απαντήσεις μπορεί να κατηγοριοποιηθούν ως εξής: Πρώτον, οι θεωρητικοί της *οικογενειακής αντίληψης του κράτους* υποστηρίζουν την εκχώρηση της εκπαιδευτικής αρμοδιότητας αποκλειστικά στο κεντρικό κράτος, δεύτερον, οι οπαδοί της *προτεραιότητας της οικογένειας* την εναποθέτουν κυρίως στα χέρια των γονέων και, τρίτον, οι θεωρητικοί της *προτεραιότητας του ατόμου* αρνούνται να την εγκαταλείψουν οπουδήποτε χωρίς την ασφάλεια ότι οι επιλογές των παιδιών δεν ευνοούν τρόπους ζωής εις βάρος κάποιων άλλων. Πάντως σε κάθε περίπτωση το κράτος, οι γονείς και οι επαγγελματίες εκπαιδευτικοί διαδραματίζουν τον μεγάλο ρόλο στη διαμόρφωση του χαρακτήρα των παιδιών μέσα από την εκπαίδευση τους στη δημοκρατική πολιτεία, ενώ αναγνωρίζεται η δέουσα κατανομή της εκπαιδευτικής αρμοδιότητας. Η κατανομή αυτή στηρίζει τη θεμελιακή αξία της δημοκρατίας που είναι η συνειδητή κοινωνική ανάπτυξή της στην πιο περιεκτική ηθική μορφή της.²¹¹

Η παραπάνω διαδικασία προβάλλεται συνήθως μέσα από δύο πορείες που επιτρέπουν στις κοινότητες να χρησιμοποιούν την εκπαίδευση για να κατευθύνουν τους μαθητές προς κάποιους δρόμους και όχι προς κάποιους άλλους. Η πρώτη θεμελιώνεται στην αξία της ηθικής ελευθερίας, αξία που δεν συνδέεται μόνο με τη δημοκρατία. Σε αυτήν αναγνωρίζεται ότι όλες οι κοινωνίες πρέπει να εξασφαλίζουν την ηθική αυτή αξία που καθιστά ικανά τα μέλη της να διακρίνουν μεταξύ καλών και κακών τρόπων ζωής, διάκριση που γίνεται αδύνατη στο πλαίσιο μιας εκπαίδευσης που προωθεί την αξιακή ουδετερότητα ως προς τους τρόπους σκέψης και πράξης. Η δεύτερη, πιο δημοκρατική πορεία, απορρίπτει την ουδέτερη εκπαίδευση εκ μέρους του κράτους και των οικογενειών και πρεσβεύει ότι το καλό των μαθητών δεν περιλαμβάνει αποκλειστικά την ελευθερία της επιλογής, αλλά και την πιστοποίηση και τη συμμετοχή τους στην πολιτική της κοινωνίας τους. Και οι δύο πορείες πρέπει να υπόκεινται στην τήρηση της αρχής της «μη καταστολής και της αμεροληψίας». Σύμφωνα με την πρώτη αρχή, εμποδίζεται το κράτος

²¹⁰Ο.π., σσ. 204-205.

²¹¹Ο.π., σσ. 205-206.

και οποιαδήποτε ομάδα μέσα σε αυτό να χρησιμοποιούν την εκπαίδευση για να περιορίσουν την κριτική συζήτηση των ανταγωνιζόμενων αντιλήψεων σχετικά με την ποιότητα της ζωής και τη συγκρότηση της κοινωνίας. Κατά τη δεύτερη αρχή, μια εύλογη δημοκρατική εξουσία που επίσης ξεκινά από την πρωταρχική αξία της εκπαιδευτικής εξουσίας πρέπει να είναι αμερόληπτη. Αυτό σημαίνει ότι το δημοκρατικό κράτος υποστηρίζει την κοινωνική αναπαραγωγή και την εκπαίδευση για όλους.²¹²

4.2 Η ανάπτυξη της ηθικής παιδείας

Το σχολείο αναλαμβάνει ένα ειδικό καθήκον στο πεδίο της ηθικής εκπαίδευσης. Το καθήκον αυτό δεν συνίσταται στη μεταφορά και την επιβολή ηθικών θεμάτων ή παγκόσμιων αξιών, αλλά εννοείται ως διδασκαλία των μαθητών με σκοπό να χειρίζονται μια πληθώρα αξιών σε έναν αυτόνομο δρόμο. Η αυτονομία δεν επιτυγχάνεται ως αποτέλεσμα μιας αυτόματης εντολής, αλλά μαθαίνεται. Ο άνθρωπος μπορεί να μάθει να λειτουργεί υπό προϋποθέσεις, αυτόνομα σε κάποιες περιπτώσεις και διαφορετικά σε άλλες. Το ίδιο συμβαίνει και με τον μαθητή στο σχολείο. Πρέπει να μάθει να συμμετέχει σε πολιτισμικές δραστηριότητες, αλλά δεν μπορούμε να απαιτούμε μια αυτόματη μεταφορά των πρακτικών του σχολείου σε άλλες πρακτικές. Αυτό γίνεται μόνο μέσα από τη συνειδητή εμπίωση, ανάδραση και αυτόνομο στοχασμό που χρειάζονται κριτική αναμέτρηση με άλλες πρακτικές και άλλες δυνατότητες. Ένα σχολείο που προσκολλάται πάνω σε ένα κλειστό σύνολο αξιών δεν επιτρέπει τον πλουραλισμό και εμποδίζει την ανάπτυξη της αυτονομίας της κρίσης. Γι' αυτό και απαιτείται η καλλιέργεια μιας βαθειάς και θεμελιωμένης αίσθησης της ηθικής συμπεριφοράς και μια πιο αυθεντική ταυτότητα ενόψει της ηθικής πολυπλοκότητας της σύγχρονης παγκοσμιοποιημένης και πλουραλιστικής κοινωνίας.²¹³

Η διαδικασία της εκπαίδευσης συνδέεται με ποικίλους τρόπους με τις αξίες. Αυτές επηρεάζονται από τα βιβλία που διαβάζουμε, τους δασκάλους που ακούμε και τους μαθητές που συναναστρεφόμαστε. Προέχει όμως η ελευθερία στην επιλογή των αξιών, η οποία προϋποθέτει ότι η εκπαίδευση παρέχει τη δυνατότητα πραγμάτωσης τους σε ένα ορθολογιστικό πλαίσιο και με βάση ασφαλώς τις διαθέσιμες πληροφορίες που μπορεί να χρησιμοποιεί ο καθένας. Γι' αυτό το λόγο οι γνήσιες ηθικές πεποιθήσεις πρέπει να

²¹²Ο.π., σ. 206.

²¹³Ο.π., σσ. 261-262.

διαθέτουν εγκυρότητα και αιτιολόγηση των ιδεών που γίνονται αποδεκτές. Οι αξίες έχουν μια λογική υπόσταση που τις καθιστά πιο έγκυρες από άλλες και συνιστούν εν προκειμένω την καλύτερη ηθική επιλογή. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και η διδασκαλία των συγκεκριμένων αξιών χωρίς ιδεολογικούς σκοπούς, χωρίς δογματισμό γιατί τότε θα ήταν δύσκολο να εξηγήσουμε τη διδασκαλία τους, η οποία θα αναιρούσε μια διαδικασία μάθησης που αποκαλύπτει τη δυνατότητα της ανθρώπινης κριτικής.²¹⁴

Είναι κατανοητό ότι η ηθική εκπαίδευση προσαρμόζει τους αποδέκτες της στις αξίες της κοινωνίας, ενώ παράλληλα αποδέχεται και μια ηθική σχετικότητα, ενθαρρύνοντας για παράδειγμα τους μορφωμένους στην επιλογή ή τη δοκιμή αυθαίρετων ή ακραίων αξιών. Βασικό μέλημά της είναι να προωθήσει το ζήτημα της ηθικής αυθεντικότητας των μαθητών και της ηθικής διδασκαλίας στο πλαίσιο του ηθικού ρεαλισμού που δεν μειώνει την ηθική αλήθεια σε συμβατικότητες. Αυτό που έχει αξία και είναι ηθικά πρόπον δεν μπορεί να υποβιβαστεί στο επίπεδο του επιθυμητού, στις προτιμήσεις των ατόμων και στην πρακτική αποτελεσματικότητα, αλλά απαιτείται ο εκπαιδευτικός να ενθαρρύνει τους μαθητές του να σχετίζονται με την ηθική πραγματικότητα και να επικεντρώνεται στα σχετικά της στοιχεία, πράγμα που σημαίνει ότι αποφεύγει να χρησιμοποιεί την πειστικότητά του ως δάσκαλος για να μεταδώσει τις δικές του πεποιθήσεις. Εξάλλου η ηθική γνώση δεν είναι απαραίτητα αντίστοιχη των πολιτιστικών λεξιλογίων, των ιδεολογικών συστημάτων και των σχετικών πεποιθήσεων, γιατί η ηθική πραγματικότητα είναι η τελική εξουσία και όχι ο δάσκαλος ή η δημοκρατική ομοφωνία.²¹⁵

Το ενδιαφέρον για την ηθική αγωγή βρίσκεται στο επίκεντρο όλης της παιδείας, εντός και εκτός του σχολείου. Έργο της ηθικής παιδείας είναι η διαμόρφωση της αγαθής βούλησης του ανθρώπου απέναντι στον άνθρωπο. Πώς μπορεί όμως να πραγματοποιηθεί; Η αγαθή βούληση δεν μπορεί να διαμορφωθεί, εάν η παιδεία δεν στρέψει την προσοχή της στη δομή τη ηθικής κρίσης, η οποία ισοδυναμεί με τη λήψη αποφάσεων περί της ορθής ή εσφαλμένης συμπεριφοράς. Στη διαμόρφωση της ηθικής κρίσης συμβάλλει η γνώση του παρελθόντος, η οποία δεν είναι απλώς θεωρητική ενατένιση των περασμένων αιώνων που συνίσταται στην εκμάθηση των προτάσεων ζωής και των κριτικών απόψεων των εκπροσώπων του ηδονισμού, του ωφελισμού, της «προοδευτικής» φιλοσοφίας, του πουριτανισμού, του απολυταρχισμού, του ατομικισμού, του σοσιαλισμού, της απουσίας

²¹⁴Ο.π., σ. 264.

²¹⁵Ο.π., σ. 265.

ηθικής και λοιπών. Αλλά η γνώση που περιλαμβάνεται σε αυτές τις θεωρίες εκφράζει τις τάσεις της ηθικής κατάστασης μέσα στην οποία ζούμε. Η ηθική παιδεία, με το λόγο και το ιστορικό αλλά και το σύγχρονο παράδειγμα, θα πρέπει ν' αποκαλύψει ξεκάθαρα τη φύση της σύγχρονης ηθικής κατάστασης καθώς και τα όριά της. Μάλιστα, για τη γνώση της ηθικής πραγματικότητας κύριο έργο της ηθικής παιδείας είναι ο προσδιορισμός της έννοιας της αγαθής βούλησης αλλά και η απόκτηση της από τον άνθρωπο.²¹⁶

Η αγαθή βούληση, όπως ο Kant υποστήριξε, είναι το μόνο αδιαμφισβήτητο αγαθό πάνω στη γη. Απαιτεί την αντιμετώπιση του ανθρώπου ως σκοπού και όχι απλώς ως μέσου για την ικανοποίηση των ονείρων, των επιθυμιών και των απολαύσεων του άλλου. Η αγαθή βούληση επιδιώκει την ενότητα και την αρμονία της ζωής. Επίσης δεν ταυτίζεται με κάποια συγκεκριμένη και εξαρτημένη από προϋποθέσεις πρόθεση και δεν μπορεί να διδαχθεί άμεσα. Ούτε μπορεί να περιγραφεί ούτε να τη γνωρίσουμε με τη βοήθεια της επιστήμης. Η ενότητα και η αρμονία της ζωής ίσως ν' αποκτήσει νόημα και να επιδιωχθεί σε απειράριθμες περιπτώσεις και ενδέχεται να συμβολίζεται με απειράριθμα συγκεκριμένα αγαθά και αξίες της ζωής, αλλά ίσως και ν' απουσιάζει απ' όλα αυτά. Η αγαθή βούληση αποτελεί το κορυφαίο κριτήριο αλλά και το ύψιστο καθήκον των ανθρώπων σε όλες τις καταστάσεις όπου το «Εγώ» συνεργάζεται με το «Εσύ», από την εργασία και τη βιομηχανία έως τις επιστήμες και τις τέχνες. Η ενότητα και η αρμονία της ζωής θεωρούμενη από την άποψη της αγαθής βούλησης παρατηρείται μέσα σε πολλούς ατομικούς ή κοινούς στόχους, στους οποίους οι άνθρωποι ενώνονται, για να τους πετύχουν. Στον εκπαιδευτικό η ενότητα αυτή αποκτά δυσδιάστατη μορφή, ως βάση επιτυχίας αλλά και ως πρόβλημα σχέσεων με τον εκπαιδευόμενο.²¹⁷

Τα ερώτημα που τίθεται είναι πώς θα διαπαιδαγωγηθεί ο νέος στην αγαθή βούληση, αν δεν είναι δυνατό να τη διδαχθεί ούτε και να την ταυτίσει με εξειδικευμένες επιδεξιότητες, χρήσιμες για την απόκτηση συγκεκριμένων ικανοτήτων; Αυτό ακριβώς είναι το βασικό ερώτημα της φιλοσοφίας της ηθικής παιδείας. Στο επίπεδο της εκπαίδευσης, η ηθική αγωγή πρέπει ν' αρχίσει από την υπόθεση ότι και οι δύο πλευρές, ο διδάσκων και ο διδασκόμενος έχουν την αγαθή βούληση με τη θεμελιώδη έννοια του αμοιβαίου σεβασμού, όπως απαιτεί ο Kant. Η υπόθεση αυτή αποτελεί το διακριτικό γνώρισμα της ηθικής παιδείας σε σχέση με την εκπαίδευση των ζώων ή την εξάσκηση σε

²¹⁶G. Mueller & L. Bargeliotes. (2004). *Φιλοσοφικά θεμέλια της παιδείας*. (Φούρναρος Σ., μτφ.). Αθήνα: Έννοια. σσ. 84-85.

²¹⁷Ο.π., σσ. 85-86.

κάποια τέχνη. Ένας σκύλος μπορεί να εκπαιδευτεί να μην κυνηγά γάτες, αλλά αυτό δεν σημαίνει τίποτα περισσότερο για τον εκπαιδευτή του από την εξωτερικής φύσης μεταβολή της παρατηρούμενης συμπεριφοράς του ζώου. Ο εκπαιδευτής δεν χρειάζεται ν' απαιτήσει είτε αγαθή είτε κακή βούληση από την πλευρά του σκύλου απέναντι στις γάτες. Η ανάγκη ανάπτυξης της αγαθής βούλησης αποτελεί την πρώτη αξίωση ή συνιστά αξίωμα της ηθικής παιδείας και όχι απλώς εκπαίδευσης. Αυτή είναι η πραγματική σημασία του ρητού ότι ο «άνθρωπος είναι φύσει αγαθός», το οποίο συνεπάγεται ότι έχει ηθική «φύση» ή την ικανότητα να κατανοήσει το νόημα και τις εκδηλώσεις μιας απεριόριστα αγαθής βούλησης.²¹⁸

Επιπλέον, η βασική αρχή της ηθικής βούλησης μπορεί να διατυπωθεί ως η αρχή της σταθερής σχέσης όλων των πιθανών κινήτρων των ηθικών ενεργειών του ανθρώπου. Πρόκειται για την αρχή των σταθερών αποκλεισμών των ασύμβατων με την ενότητα και ολότητα της κοινωνικής ζωής κινήτρων. Από τη δεύτερη διατύπωση έπεται ότι κανείς δεν δύναται να εξασκήσει ή να αισθάνεται σίγουρος για την αγαθή του βούληση, όταν είναι μόνος του. Ιδιωτική ή καθαρά ατομική αγαθή βούληση δεν υπάρχει. Υπάρχει μόνο υποτιθέμενη «αγαθή βούληση» του ατόμου, που μέσα στη φαντασία του αγαπά την ανθρωπότητα, αλλά δεν μπορεί να ανεχθεί κανέναν. Στην παιδεία η αγαθή βούληση μπορεί ν' αποκτηθεί μόνο με τη συνεργασία διδάσκοντος και διδασκόμενου. Ο εκπαιδευτικός πρέπει να γνωρίζει όχι μόνο ποια είναι η βασική αρχή όλης της ηθικής παιδείας, όχι μόνο να είναι ο ενσάρκωτής της ο ίδιος, αλλά και να συνειδητοποιήσει ότι το δικό του ιδεώδες της καλής ζωής δεν είναι κατ' ανάγκη εκείνο, για το οποίο ο μαθητής περιορίζεται. Δεν πρέπει να ταυτίσει το ιδεώδες του με την αγαθή βούληση. Όλα τα προβλήματα της ηθικής παιδείας εντοπίζονται στην παραδοξότητα αυτής της κατάστασης. Ο δάσκαλος και ο μαθητής πρέπει να συνειδητοποιήσουν τόσο το ιδεώδες της αγαθής βούλησης όσο και τις εμπειρικές διαφορές που τους ξεχωρίζουν ως άτομα και συνιστούν τον εμπειρικό φραγμό. Η αγαθή βούληση πρέπει ν' αποκτηθεί μέσω, αντίθετα προς και λόγω των ατομικών διαφορών που εμποδίζουν την ταυτότητα των στόχων μεταξύ της παλαιότερης και της νεότερης γενιάς.²¹⁹

Η ηθική παιδεία δεν είναι η αγωγή για την απόκτηση της αγαθής βούλησης γενικά, αλλά η αγωγή για την απόκτηση της αγαθής βούλησης των μαθητών, των οποίων οι επιδιώξεις ο χαρακτήρας και οι σχέσεις δεν ταυτίζονται με τις επιδιώξεις, το

²¹⁸Ο.π., σ. 86.

²¹⁹Ο.π., σ. 87.

χαρακτήρα και τις σχέσεις του εκπαιδευτικού. «Η ενότητα πάντοτε πραγματοποιείται μέσω της αντίθεσης, δηλαδή μέσω της ατομικότητας».²²⁰

Η εκπαιδευτική κοινότητα της αγαθής βούλησης δεν διαχωρίζεται από την αλήθεια, διότι εξασκείται σε αυτή μέσα στο πεδίο της ηθικής κρίσης. Από τη μια μεριά, η εκπαιδευτική κοινότητα προϋποθέτει την αναγνώριση της αγαθής βούλησης ως αρχής της και, από την άλλη, την αναγνώριση των ατομικών διαφορών των συνεργαζομένων πλευρών. Η αλήθεια ως διαιτητής κρίνει αν είμαστε ικανοί να γίνουμε πολίτες της δημοκρατικής πολιτείας της αγαθής βούλησης και μας κρίνει σύμφωνα με τις ατομικές κλίσεις και τα μειονεκτήματα. Αλλά δημιουργεί ειλικρινείς και ανοιχτούς ανθρώπους, διότι δεν σεβόμαστε αυτού του είδους την επικοινωνιακή εκπαιδευτική σχέση, δεν θα είχαμε εμπιστοσύνη ο ένας στην αγαθή βούληση του άλλου, ο διδάσκων στο διδασκόμενο και το αντίστροφο. Ο σκοπός της αληθούς κρίσης είναι η αντικειμενικότητα. Επιπρόσθετα, αποβλέπει να οδηγήσει το μαθητή στην ελευθερία για ν' ανοίξει ο ίδιος διάπλατα όλη του τη ζωή στην αλήθεια. Το σκοπό αυτό μπορεί ο μαθητής να τον επιτύχει όταν γνωρίζει ότι και ο εκπαιδευτικός δεν είναι αλάθητος, αλλά ότι έχει τις ίδιες με εκείνον υποχρεώσεις απέναντι στην αλήθεια. Αποτελεί τεράστιο λάθος να ζητούν οι δυο πλευρές οποιαδήποτε πεπερασμένη αξίωσή τους να είναι απόλυτα ορθή.²²¹

Στην έννοια της ηθικής παιδείας υπάρχουν δύο περιορισμοί, ο ανώτερος και ο κατώτερος. Ο ανώτερος είναι οντολογικός και πέραν της εμπειρίας και υποστηρίζει ότι τα ανθρώπινα όντα αντιπροσωπεύουν ένα αόρατο και απεριόριστο σύμπαν. Πρόκειται για την ιδέα της ολότητας και της ενότητας της ύπαρξης στην οποία οι άνθρωποι συμμετέχουμε. Με άλλα λόγια, κάθε ανθρώπινο ον υπάρχει και εισέρχεται στην εκπαιδευτική κατάσταση ως ίσος συνεργάτης με βάση την ύπαρξή του, την ένταξή του στο όλον. Αν ο εκπαιδευτικός έχει κατά νου του την απόλυτη ενότητα και ολότητα που όλοι κουβαλάμε λόγω της οντότητας μας ως «άνθρωποι» καθώς και της ανθρώπινης φύσης μας, ποτέ δεν θα μπερδέψει την αποσπασματική περί ενότητας ηθική αντίληψη με την απόλυτη. Αντίθετα, θα γνωρίζει ότι η αποσπασματική του αξίωση, ακόμη κι αν ήταν δυνατό να κυριαρχήσει απόλυτα, θα κατέστρεφε τη δυνατότητα μιας κοινής ανθρώπινης ζωής. Θα μάθει επίσης να προβάλλει τις διεκδικήσεις του στη σχετικότητα τους πάντα με ευχάριστη διάθεση και γέλιο στην εκπαιδευτική διαδικασία. Αυτό δεν σημαίνει ότι θα

²²⁰ Ο.π., σ. 88.

²²¹ Ο.π., σσ. 88-89.

είναι λιγότερο αυστηρός, αλλά θα μάθει ότι δεν είναι αυτό το γνώρισμα του χαρακτήρα του που θα πρέπει να μεταδώσει στο μαθητή του, για να δικαιωθεί ως ύπαρξη.

Ο κατώτερος περιορισμός αναγνωρίζεται οντολογικά από την αρχή της εξατομίκευσης, η οποία με τον εμπειρικό φραγμό επιφέρει πάντα τη μερική απομάκρυνση μεταξύ του διδάσκοντος και διδασκόμενου. Η παραγνώριση του φραγμού δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα της συναντησιακής σχέσης των δύο πλευρών και αποτελεί υποκρισία, ότι τάχα κάποια επιτυχής εξομοίωση τους μπορεί να εξαλείψει τις ατομικές διαφορές ή η ενδεχόμενη συναισθηματική προσέγγισή τους μπορεί να συγχωνεύσει τα διαφορετικά άτομα σε «μια καρδιά και μια ψυχή». Η μηχανική ομοιομορφία αποτελεί το κίνδυνο για τους μεγαλύτερους ηλικιακά ανθρώπους, ειδικά κατά τη «μαζική εκπαίδευση», γιατί τους απλοποιεί τη ζωή και τους δίνει τη δυνατότητα να αποκρύπτουν τις αδυναμίες τους πίσω από τη συναισθηματική προσέγγιση με τους μαθητές τους. Ο συναισθηματικής φύσης απεριόριστος θαυμασμός αποτελεί το σπουδαιότερο κίνδυνο των νέων ανθρώπων, οι οποίοι είναι επιρρεπείς προς τη λατρεία του εκπαιδευτικού τους, που τον μεταλλάσσουν προχωρώντας στη μαζική ταύτιση μαζί του.²²²

Η ηθική παιδεία που έχει απορρίψει τη μονομέρεια και το δογματισμό, στο επίπεδο της παιδαγωγικής πράξης θα προσφέρει συναίνεση, δηλαδή θα συγκατατεθεί στην προσέγγιση «ψυχή τε και σώματι» του συνεργάτη μαθητή παρά τα αμφίβολης αξίας εμπειρικά δεδομένα και τις απογοητευτικές προσλήψεις που αυτός έχει από την τρέχουσα πραγματικότητα. Επίσης, θα επαναφέρει διαρκώς στο επίκεντρο των θέσεών της το σημαντικό στοιχείο ότι η ύπαρξη του διδασκόμενου καθώς και τα πιστεύω του για την καλή ζωή δεν ανήκουν ούτε ταυτίζονται με το διδάσκοντα, αλλά υπάρχει αδιάσπαστη ψυχική και ηθική ενότητα και στους δύο. Απ' αυτήν την παιδαγωγική αντίθεση και ενότητα αρχίζει αλλά και τελειώνει η πραγματική παιδεία.²²³

4.3 Η συμβολή της πολιτικής εκπαίδευσης

Το ενδιαφέρον για το δημοκρατικό κράτος παραπέμπει στην κατάλληλη θεωρία δημοκρατίας που θέτει στον πυρήνα της δέσμευσής μας την αξία της δημοκρατίας. Το

²²²Ο.π., σσ. 94.

²²³Ο.π., σ. 97.

ιδεώδες της δημοκρατίας θεωρείται ως ο συλλογικός αυτοκαθορισμός. Ποιος είναι δηλαδή και πώς ορίζεται ο εαυτός. Εάν είναι η κοινωνία που καθορίζει τους πολίτες, είναι η ίδια ένας εαυτός που καθορίζει καλύτερα τα ενδιαφέροντα τους. Παραμένουν ανεξάρτητα κριτήρια για καθορισμό των καλύτερων ενδιαφερόντων των πολιτών και οι πολίτες είναι συχνά οι καλύτεροι κριτές για τα δικά τους ενδιαφέροντα. Είναι καλύτερα να εννοήσουμε το δημοκρατικό ιδεώδες ως στοιχείο της συνειδητής κοινωνικής αναπαραγωγής, ως το ίδιο το ιδεώδες που κατευθύνει τη δημοκρατική εκπαίδευση. Η τελευταία θέτει τις βάσεις πάνω στις οποίες η δημοκρατική κοινωνία θα στηριχτεί για να ορίσει τις ατομικές και πολιτικές ελευθερίες των ενηλίκων πολιτών της, χωρίς να θέσει την ευημερία τους και την επιβίωσή τους σε διακινδύνευση. Για το λόγο αυτόν, το πρόβλημα της δημοκρατικής παιδείας μπορεί να αναλυθεί μέσα σε ένα ηθικό ρεαλιστικό πλαίσιο στο οποίο οι ηθικές αξίες και οι κανόνες συνιστούν ένα ευρύτερο πλαίσιο από τη γνώση που έχουμε γι' αυτό και δεν εξαρτάται αποκλειστικά από τη στάση του ατόμου και τις κοινωνικές συμβάσεις.²²⁴

Η δομή του συγκεκριμένου εγχειρήματος είναι η εξής: Η ουσία της δημοκρατίας και η συνέχιση της δημοκρατικής κοινωνίας έγκειται στις ηθικές αξίες που εκφράζονται από τις κοινωνικές διαδικασίες και τις ανθρώπινες σχέσεις, αλλά και στους κριτικούς πολίτες που αποδέχονται αυτές τις αξίες. Χωρίς την ηθική αλήθεια δεν υπάρχει επαρκής λόγος ώστε τα κριτικά άτομα να φθάσουν σε οριστικά και κατάλληλα συμπεράσματα σχετικά με τις αξίες. Κάθε άτομο έχει τη δυνατότητα να επιλέγει τις αξίες του, η παιδεία όμως θα μπορούσε να εφοδιάσει με την ικανότητα να κάνει την επιλογή αυτή μέσα σε ένα δημοκρατικό πλαίσιο και με βάση τις πιο έγκυρες διαθέσιμες πληροφορίες. Γνήσιες ηθικές σχέσεις μπορούν να αναπτυχθούν μόνο μέσα σε ένα πλαίσιο, όπου οι ιδέες γίνονται αποδεκτές στη βάση της ισχύος τους και της δικαιολόγησής τους. Πεποιθήσεις διαμορφωμένες σε ένα κλειστό ως προς την έλλογη συγκρότησή του πλαίσιο είναι δόγματα ή προκαταλήψεις. Οι κριτικοί νόες υιοθετούν δημοκρατικές πεποιθήσεις μόνον αν οι δημοκρατικές αξίες αποδεικνύουν ότι είναι επιχειρηματολογικά πιο ισχυρές από το ανταγωνιστικό σύστημα αξιών. Αν αυτές οι αξίες δεν έχουν λογική συνοχή, δεν είναι θεμιτό να τις διδάσκει κανείς από τη στιγμή που υπάρχουν καλύτερες ηθικές επιλογές. Μια κατηχητική διδακτική προσέγγιση δεν μπορεί να ικανοποιεί τις προϋποθέσεις της ανάπτυξης δημοκρατικών πεποιθήσεων. Επομένως, η εκπαιδευτική εξουσία δεν πρέπει να χρησιμοποιείται για ιδεολογικές κυριαρχίες, αλλά για να θεμελιώνει τις εύλογες ή

²²⁴Ο.π., σ. 207.

καινοτόμες πεποιθήσεις που προϋποθέτουν μια διαδικασία μάθησης, η οποία αποκαλύπτει τη δυναμική του ανθρώπου ως όντος κριτικού. Αν αυτό είναι αδύνατον, τότε είναι δύσκολο να δικαιολογήσουν επαρκώς τη διδασκαλία τους.²²⁵

Ο κοινός τόπος είναι ότι η παιδεία συνδέεται με το πολιτικό σύστημα κι αυτό διαφαίνεται από το γεγονός ότι η παιδεία συνολικά είναι μια κοινωνική διεργασία και ειδικότερα ένα μέρος της, η εκπαίδευση συνιστά ακριβώς έναν κοινωνικό θεσμό που συνδέεται με το πολιτικό σύστημα και συνακόλουθα με την πολιτική δραστηριότητα της κοινωνίας. Επομένως, ζητήματα όπως ο πλουραλισμός των απόψεων και των αντιλήψεων, καθώς και τα δικαιώματα και τα καθήκοντα που έχει ένας πολίτης διασυνδέονται με την παιδεία και ειδικότερα με την εκπαίδευση. Η διασύνδεση λοιπόν του πολιτικού συστήματος με την παιδεία ή της παιδείας με το πολιτικό σύστημα επιτρέπει και υποβοηθεί την ανάπτυξη και τη διαμόρφωση μιας παιδείας όπου σε αξίες αυτές κυριαρχούν.²²⁶

Η πρόσληψη και η υιοθέτηση πολιτικών αρχών και αξιών, η ανάληψη κοινωνικών ρόλων και η συμμετοχή στο πολιτικό και κοινωνικό γίγνεσθαι αποτελούν τους βασικότερους στόχους της πολιτικής κοινωνικοποίησης. Πρόκειται για τη διαδικασία μύησης του ατόμου στην πολιτική κουλτούρα, την οικοδόμηση της πολιτικής ταυτότητας, τη μετάδοση μιας σειράς στάσεων, αξιών και αρχών κοινωνικής συνύπαρξης, ένα σύνολο στοιχείων που διαμορφώνουν και καθορίζουν την πολιτική συμπεριφορά.²²⁷ Σκοπός της πολιτικής αγωγής, σύμφωνα με τη συνταγματική επιταγή για τη μόρφωση χειραφετημένων, ελεύθερων και υπεύθυνων πολιτών, είναι η αφομοίωση και η αποδοχή από το άτομο των πολιτικών αξιών στις οποίες στηρίζεται το κράτος και η κοινωνία, η ανάληψη καθιερωμένων κοινωνικών ρόλων με τρόπο συνειδητό και υπεύθυνο. Η καλλιέργεια στο άτομο μιας πολιτικής συνείδησης η οποία θα του επιτρέπει να αντιλαμβάνεται με ορθολογικό τρόπο τις πολιτικές διαστάσεις της ζωής -ατομικής και κοινωνικής- να επισημαίνει και να ανατρέπει τα δεδομένα εκείνα που πιθανόν αντιστρατεύεται την ανάπτυξη μιας ορθολογικής θεώρησης και κρίσης. Η πολιτική καλλιέργεια αποτελεί βασική προϋπόθεση για τη διασφάλιση της σταθερότητας και της βιωσιμότητας του σύγχρονου φιλελεύθερου κράτους, το οποίο με τη σειρά του εγγυάται

²²⁵Ο.π., σσ. 207-208.

²²⁶Ο.π., σσ. 208-209.

²²⁷Δ. Καρακατσάνη. (2003). *Εκπαίδευση και πολιτική διαπαιδαγώγηση*. Αθήνα: Μεταίχμιο. σ. 21.

τη διατήρηση των δημοκρατικών θεσμών και ελευθεριών, την προστασία της ατομικής ικανότητας για άσκηση και ικανοποίηση της αυτονομίας.²²⁸

Ο συνδυασμός φιλελευθερισμού και δημοκρατίας είναι ωστόσο συχνά προβληματικός, γεγονός το οποίο αποτυπώνεται στην εκπαιδευτική σκέψη και πράξη. Αν η ηθική αυτονομία εμπεριέχεται στην πολιτική αρετή, η ελεύθερη ανάπτυξή της κινδυνεύει πολλές φορές να στραφεί ενάντια στην πολιτική υπευθυνότητα. Η αυτόνομη σκέψη δεν οδηγεί απαραίτητα το άτομο σε ένα είδος ζωής στο οποίο η πολιτική δραστηριοποίηση έχει ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο. Σωστή πολιτική διαπαιδαγώγηση σε ένα δημοκρατικό σύστημα επιτυγχάνεται αν υπάρχει αποδοχή των αρχών από όλους και αν λαμβάνεται πρόνοια ώστε αυτές οι αρχές να τηρούνται στην πράξη. Βασική αρχή αποτελεί, πριν απ' όλα η ελευθερία, καθώς θεωρείται γενική ρυθμιστική αρχή του δημοκρατικού τρόπου ζωής, η οποία θεσμοθετείται και προστατεύεται στο πλαίσιο ενός αντιπροσωπευτικού κράτους δικαίου για το οποίο ισχύουν: Το σύνταγμα, η αρχή ότι η πλειοψηφία κυβερνά και η μειοψηφία ελέγχει, η διάκριση των εξουσιών, η προστασία των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών και η τήρηση των νόμων από το ίδιο το κράτος. Άλλη βασική αρχή είναι η ανάλυση και η κριτική των κοινωνικών δομών και του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν οι θεσμοί, αλλά και του πλουραλισμού των απόψεων και των ιδεών στο δημοκρατικό πλαίσιο. Η αξία της αυτονομία ή του λογικού αυτοελέγχου αποτελεί κλειδί για την κατανόηση αυτού που συνδέει τις φιλελεύθερες με τις δημοκρατικές σχέσεις.²²⁹

Αρκετοί παιδαγωγοί, όπως ο Dewey, ο Piaget και ο Freire, υποστηρίζουν ότι η διαδικασία της μάθησης λειτουργεί άριστα όταν αποτελεί μια ενεργητική και δημιουργική πορεία. Ο Dewey θεωρούσε ότι η συμμετοχή είναι το σημείο εκείνο στο οποίο η δημοκρατία και η μάθηση συναντιούνται στο πλαίσιο της σχολικής αίθουσας. Την αξιολογούσε ως ένα βασικό εκπαιδευτικό και πολιτικό εργαλείο, καθώς πίστευε ότι προσφέρει στα παιδιά την δυνατότητα να αποκτούν γνώσεις και να αποφασίζουν ως πολίτες. Υποστήριζε ότι μόνο μέσω της ενεργητικής μάθησης θα μπορούν οι μαθητές να αναπτύξουν οι μαθητές επιστημονικές μεθόδους και δημοκρατικές συνήθειες, να μην λειτουργούν ως παθητικοί δέκτες περιμένοντας από τους άλλους να τους βοηθήσουν να κατανοήσουν τη σημασία των πραγμάτων υποδεικνύοντάς τους αυτό που θα πρέπει κάθε φορά να κάνουν. Πολιτική και δημοκρατική είναι εκείνη η συμμετοχή στο σχολικό

²²⁸Ο.π., σσ. 23-24.

²²⁹Δ. Καρακατσάνη. (2003). *Εκπαίδευση και πολιτική διαπαιδαγώγηση*. Αθήνα: Μεταίχμιο. σσ. 25-26.

πλαίσιο η οποία δίνει στους μαθητές την δυνατότητα να θέτουν στόχους και να αποδίδουν νοήματα και σημασίες στα σχέδιά τους. Σύμφωνα πάλι με τον Dewey, δεν υπάρχει στοιχείο πιο χαρακτηριστικό της προοδευτικής εκπαίδευσης από την έμφαση στην συμμετοχή του μαθητή, στην διαμόρφωση των σκοπών που κατευθύνουν τις δικές του δραστηριότητες κατά την μαθησιακή διαδικασία. Ενώ δεν υπάρχει πιο αρνητικό στοιχείο στην παραδοσιακή εκπαίδευση από την αποτυχία εξασφάλισης στο μαθητή μιας ενεργητικής συμμετοχής στην κατασκευή των σκοπών που συνδέονται με την δική του ιδιαίτερη μαθησιακή πορεία. Αυτή θεωρείται από τον ίδιο η βασική και θεμελιώδης συμπεριφορά των πολιτών σε μια ελεύθερη και δημοκρατική κοινωνία. Για να διαμορφωθεί σε δημοκρατικό πλαίσιο ένας σκεπτόμενος πολίτης, θα πρέπει να δίνεται στο άτομο η δυνατότητα να παίρνει ενεργό μέρος στη διαμόρφωση του νοήματος, στη διασύνδεση σκοπών και στόχων, στην πραγματοποίηση, στην ολοκλήρωση σχεδίων, στην αξιολόγηση των αποτελεσμάτων.

Η καλλιέργεια δεξιοτήτων και η προσφορά πληροφοριών χωρίς σύνδεση με την κοινωνία, αλλά και η μονόπλευρη ανάδειξη της ιδιαιτερότητας και της ατομικότητας του κάθε μαθητή καθιστούν την εκπαίδευση μια αυταρχική μεταβίβαση επίσημων γνώσεων, μια διαδικασία που περιορίζει αυστηρά την ανάπτυξη του μαθητή και εμποδίζει την εξέλιξη του σε άτομο το οποίο σέβεται τις δημοκρατικές αρχές. Οι μαθητές δεν υιοθετούν δημοκρατικές συνήθειες και δεν ακλουθούν δημοκρατικές διαδικασίες στην οργάνωση και την διαχείριση των τάξεων και των ομάδων τους, καθώς μαθαίνουν ότι η μονόδρομη άσκηση εξουσίας από τους ενήλικες είναι ο ένας και μοναδικός τρόπος με τον οποίο λειτουργούν τα πράγματα στην κοινωνία. Αντίθετα, μια συμμετοχική παιδαγωγική βασισμένη σε συνεργατικές διαδικασίες, κριτική σκέψη, εμπειρία και αμφισβήτηση της εξουσίας και των αρχών άσκησης αυτής, στο πλαίσιο της τάξης, μπορεί να βοηθήσει τους μαθητές να αισθανθούν ότι μπορούν να εμπλακούν ουσιαστικά στη μαθησιακή διαδικασία και ότι έχουν την δυνατότητα να αναπτύξουν τις δυνατότητές τους στο μέγιστο βαθμό. Η συμμετοχική διαδικασία της μάθησης δημιουργεί, επίσης, δυνατότητες τροποποιήσεις της σκέψης και της αντίληψης των μαθητών. Σύμφωνα με τον Freire, η τροποποίηση είναι δυνατή γιατί η συνείδηση δεν αποτελεί καθρέφτη της πραγματικότητας, δεν πρόκειται για μια απλή αντανάκλαση, αλλά για μια ανακλαστική και στοχαστική απεικόνιση αυτής.²³⁰

²³⁰ Δ. Καρακατσάνη. (2003). *Εκπαίδευση και πολιτική διαπαιδαγώγηση*. Αθήνα: Μεταίχμιο. σσ. 28-29.

Σύμφωνα με τις αρχές της κριτικής παιδαγωγικής γενικότερα, όταν συμμετέχουμε σε τάξεις οργανωμένες με γνώμονα την κριτική σκέψη, μπορούμε να πάμε πέρα από την απλή αναπαραγωγή αυτού που γνωρίζουμε ή αυτού που μας δίδαξαν. Είμαστε σε θέση να αντιμετωπίσουμε την πραγματικότητα και να λειτουργήσουμε απέναντι σε αυτή με βάση τις αξίες και τις ερμηνείες που έχουμε αποκτήσει, ώστε να φωτιστούν με τον τρόπο αυτό νοήματα και σημασίες που δεν είχαν εμφανιστεί ή αναπτυχθεί νωρίτερα. Αυτή η διαδικασία έχει την δυνατότητα να τροποποιήσει τη σκέψη και την συμπεριφορά, να αλλάξει την ίδια την πραγματικότητα. Εάν αρκετά άτομα μουν στην διαδικασία ανακατασκευής της γνώσης τους και ανάληψης ενός ενεργού ρόλου.²³¹

4.4 Θεωρίες εκπαιδευτικής πολιτικής

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η διαμόρφωση του ηθικού κώδικα πραγματώνεται μέσα από την εκπαίδευση και η πολιτεία επιδιώκει να ελευθερώσει το νου από την άγνοια και να δημιουργήσει ελεύθερους και ηθικούς πολίτες. Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι η πολιτεία πρέπει να έχει τον έλεγχο της εκπαίδευσης και να την χρησιμοποιεί για να προετοιμάσει το είδος των πολιτών που χρειάζεται η πόλη. Το παραπάνω συντελείται μέσα από την ηθική εκπαίδευση που απαιτεί πρακτική εξάσκηση. Όπως επισημαίνει, γινόμαστε γενναίοι εξασκώντας τον εαυτό μας σε γενναίες πράξεις. Με αυτό τον τρόπο, είναι απαραίτητο να καθοδηγούνται οι μαθητές από τους γονείς και τους δασκάλους να εθίζονται σε ηθικές ενέργειες μέχρι να γίνει η ηθική συμπεριφορά δεύτερη φύση σε αυτούς.²³²

Βασική αρχή της εκπαιδευτικής θεωρίας του Αριστοτέλη είναι να καταστήσει το μαθητή καλό πολίτη, ευφυή και ενάρετο άνδρα. Καλός πολίτης δεν είναι το άτομο, το οποίο έχει τη δύναμη και τη θέληση να εξουσιάζει και να εξουσιάζεται σύμφωνα με τις αρχές της αρετής και άλλων ιδιοτήτων, τις οποίες ακόμα δεν έχει αποκτήσει εξαιτίας της ηλικίας του, που ως αποτέλεσμα τον καθιστά σχετικό και όχι απολύτως πολίτη. Αλλά επειδή στη πόλη, της οποίας ο τελικός προορισμός είναι η ευδαιμονία, η παιδεία είναι απαραίτητη, διότι αυτή μαζί με την αρετή μπορεί να επιτύχουν την ευδαιμονία της πόλεως, που είναι το μέλημα κάθε νομοθέτη, να νομοθετεί με την αγωγή και τη

²³¹Ο.π., σ. 29.

²³²P. Hobson. (2001). Aristotle. *Fifty major thinkers on education*. London and New York: Routledge. pp. 17-18.

διδασκαλία των παιδιών. Έτσι, το ιδεώδες της αγωγής είναι πολιτειακό. Η πολιτική κοινωνία διέπεται από το δίκαιο με τη μορφή μιας τάξης στη πολιτική κοινωνία που καθορίζεται και αξιολογείται από την κυριαρχική δύναμη των ορθών νόμων προκειμένου να διασφαλίσει και να αναπτύξει τον ανθρώπινο βίο. Σκοπός του βίου είναι η ευδαιμονία του ανθρώπου.²³³ Η παιδεία η οποία εκφράζεται δια του νόμου εγγυάται το σκοπό της πολιτείας-κράτος ότι οι πολίτες θα αποκτήσουν αγαθή ζωή και ευδαιμονία, διότι φρονεί ότι όταν οι πολίτες μιας πόλης καταστούν σπουδαίοι τότε κι η πόλις θα καταστεί σπουδαία.²³⁴

Ειδικότερα, στα *Ηθικά Νικομάχεια* γίνεται λόγος για την ανάπτυξη των ηθικών αρετών τις οποίες διακρίνει σε καλές ηδονές και κακές ηδονές. Οι καλές είναι αυτές που σχετίζονται με τις ηθικές αρετές ενώ κακές είναι όσες σχετίζονται με την άλογη επιθυμία και τις σωματικές απολαύσεις. Για τον Αριστοτέλη, το συναίσθημα είναι αποδεικτικό κριτήριο για την οριστική διαμόρφωση των έξεων. Ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί την αρετή ως μια απλή τέλεση ηθικών πράξεων, που μπορεί να γίνεται υποκριτικά ή αναγκαστικά, αλλά την συνδέει με το συναίσθημα της καλής ηδονής. Με αυτό τον τρόπο, η αρετή όταν κατακτηθεί και διαμορφωθεί οριστικά μέσα στον άνθρωπο γίνεται πηγή ευχαρίστησης και ευδαιμονίας. Προκειμένου να κατακτηθεί η αρετή είναι ανάγκη να διακρίνουμε τις καλές ηδονές από τις κακές ηδονές και αυτό γίνεται μόνο μέσω της παιδείας. Γι' αυτό καθοριστική σημασία έχει η παιδεία της οποίας καθήκον είναι από πολύ μικρή ηλικία να μάθει το παιδί να διακρίνει εκείνες τις ηδονές που είναι καλές και σωστές και να τα εθίζει έτσι ώστε τα παιδιά να νιώθουν ευχαρίστηση από αυτές.²³⁵

Στην ενότητα είκοσι στα *Πολιτικά* ο Αριστοτέλης πραγματεύεται το θέμα της παιδείας και δείχνει πόσο σημαντική είναι για το πολίτευμα της πόλης. Ο Αριστοτέλης εκφράζει τη θέση ότι πρέπει να θεσπιστούν νόμοι για την πολιτεία και ότι η παιδεία πρέπει να είναι κοινή για όλους τους πολίτες. Οι θέσεις αυτές είναι σχεδόν ταυτόσημες, αφού η μια έχει ως αποτέλεσμα την άλλη, διότι η θέσπιση νόμων για την παιδεία σημαίνει κοινή παιδεία για όλους τους πολίτες και κοινή παιδεία για όλους τους πολίτες σημαίνει ότι έχουν θεσπιστεί νόμοι και γι' αυτό. Η υποχρέωση του νομοθέτη να ασχοληθεί πολύ σοβαρά με το θέμα της παιδείας των νέων είναι το πρώτο μέλημά του. Είναι κάτι που αν παραβλεφθεί στις πόλεις, βλάπτει πριν απ' όλα το ίδιο το πολίτευμα,

²³³Θ. Κ. Γιαννακοπούλου .(1961). *Ο Αριστοτέλης*. Θεσσαλονίκη: Ελληνισμού. σσ. 24-26.

²³⁴Ο.π., σ. 34.

²³⁵Ο.π., σ. 26-27.

αφού οι νέοι πρέπει να παίρνουν μόρφωση ταιριαστή με το πολίτευμα της πόλης τους. Η αποτελεσματικότητα ενός πολιτεύματος είναι σε άμεση συνάρτηση με την παιδεία που λαμβάνουν οι πολίτες, καθώς οι πολίτες πρέπει να διαπαιδαγωγούνται με ήθος ανάλογο του πολιτεύματος. Έτσι, σε ένα δημοκρατικό πολίτευμα η παιδεία διαπαιδαγωγεί τους νέους στα δημοκρατικά ιδεώδη και στις δημοκρατικές διαδικασίες. Το ανάλογο συμβαίνει και σε ένα ολιγαρχικό πολίτευμα. Με τη θέση αυτή και το επιχείρημα το οποίο στηρίζει ο Αριστοτέλης καταδεικνύεται ο πολιτικός χαρακτήρα της παιδείας, δείχνει δηλαδή ότι σε κάθε κοινωνία υπάρχουν ορισμένες αρχές και σύμφωνα με αυτές τις αρχές διαμορφώνεται και το πρόγραμμα της εκπαίδευσης.

Έπειτα, η κάθε τέχνη προϋποθέτει κάποια προπαιδεία και κάποια άσκηση, αν είναι να φτάσει κάποτε κανείς να κάνει τις εργασίες αυτής της τέχνης. Το ίδιο, όμως, ισχύει και για τις πράξεις της αρετής. Ειδικότερα, ο συλλογισμός διαμορφώνεται ως εξής: Ο σκοπός του πολιτεύματος είναι να οδηγήσει τους πολίτες στην αρετή. Η αρετή όμως, όπως και η τέχνη, προϋποθέτει κάποια προπαιδεία. Η προπαιδεία στις πράξεις της αρετής παρέχεται μέσω της παιδείας. Κατά αυτόν τον τρόπο και ο νομοθέτης πρέπει να φροντίζει οι μελλοντικοί πολίτες να έχουν την ανάλογη προπαιδεία για τις πράξεις της αρετής μέσα από την παιδεία. Το επιχείρημα έρχεται σε άμεση συνάρτηση με όσα έχει υποστηρίξει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* για την αρετή. Η αρετή είναι αποτέλεσμα εθισμού σε αυτά που πρέπει. Άρα αν θέλει να φτάσει κανείς στην αρετή πρέπει να εθιστεί από νωρίς σε αυτά που πρέπει. Επομένως, ο ρόλος της παιδείας είναι καθοριστικός για την απόκτηση της αρετής και ο νομοθέτης-εκπαιδευτικός πρέπει να κατευθύνει με τους νόμους του στην παιδεία, ώστε να εθίζει τους πολίτες στην αρετή. Ας θυμηθούμε πως ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* έχει διατυπώσει την άποψη ότι ο στόχος του κάθε νομοθέτη είναι να κάνει τους πολίτες αγαθούς με το να τους συνηθίζει σε αγαθές πράξεις. Όλες αυτές οι θέσεις καταλήγουν αναπόφευκτα στο συμπέρασμα ότι ο νομοθέτης πρέπει να διαμορφώσει και τους κατάλληλους νόμους για την παιδεία ώστε να πετύχει το στόχο του.²³⁶

Εξάλλου οι πολίτες μιας πόλης έχουν να επιτελέσουν ως σύνολο ένα σκοπό και είναι φανερό ότι η παιδεία πρέπει να είναι μία και ίδια για πολλούς. Για την επίτευξη του στόχου που είναι κοινός για όλους, κοινή πρέπει να είναι και η άσκηση. Φυσικά, κανένας πολίτης δεν πρέπει να πιστεύει ότι ανήκει στον εαυτό του, αλλά αντίθετα όλοι οι πολίτες

²³⁶Ο.π., σσ. 29-30.

ανήκουν στην πόλη. Ο καθένας δεν είναι παρά ένα μέρος της πόλης και η φροντίδα για το κάθε ξεχωριστό μέρος πρέπει να γίνει σε απόλυτο συνταίριασμα με τη φροντίδα για το σύνολο. Δε νοείται ατομική ευτυχία έξω από την πόλη και όλες οι δραστηριότητες του πολίτη είναι πάντα σε συνάρτηση με την πόλη.²³⁷

Στη συνέχεια ο Αριστοτέλης επιδιώκει να προσδιορίσει τον χαρακτήρα της παιδείας. Στην εποχή του δεν υπήρχε ομοφωνία για το χαρακτήρα της παιδείας.²³⁸ Οι κυριότερες απόψεις που διατυπώνει για το χαρακτήρα της παιδείας την εποχή εκείνη είναι: Πρώτον, ο χρησιμοθηρικός χαρακτήρας όπου οι νέοι μαθαίνουν αυτά που είναι χρήσιμα για τη ζωή τους ώστε να ζουν καλύτερα. Δεύτερον, ο ηθικοπλαστικός χαρακτήρας όπου οι νέοι πρέπει να αποκτούν τις γνώσεις που θα τους οδηγήσουν στην κατάκτηση της αρετής. Ακόμη κι αυτοί που υποστηρίζουν τον ηθικοπλαστικό χαρακτήρα της παιδείας δεν συμφωνούν ως προς τη φύση της αρετής και επομένως για το ποιες είναι εκείνες οι γνώσεις που οδηγούν στην αρετή. Παρόμοια άποψη συναντάμε και στο Πλάτωνα. Αν δεν ξέρουμε καν τι είναι η αρετή με ποιον τρόπο θα συμβουλέψουμε κάποιον να την απόκτησή της; Το γεγονός πως ο Αριστοτέλης αναφέρεται ιδιαίτερα στις διαφωνίες που υπάρχουν μεταξύ των υποστηρικτών αυτής της άποψης δείχνει έμμεσα ότι δίνει το προβάδισμα στον ηθικοπλαστικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης. Τρίτον, ο νοησιαρχικός χαρακτήρας όπου οι νέοι πρέπει να αποκτούν γνώσεις που καλλιεργούν το νου και πλουτίζουν τις γνώσεις τους. Όλες αυτές οι απόψεις έχουν διάφορους υποστηρικτές με τα αντίστοιχα επιχειρήματα.²³⁹

Ο Αριστοτέλης επιλέγοντας πάλι το δρόμο της μεσότητας μεταξύ του θεωρητικού βίου και της καθημερινής πράξης, φαίνεται να δίνει το προβάδισμα στον ηθικοπλαστικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης χωρίς όμως να αποκλείει εντελώς και τους άλλους δύο. Περιορίζει τον χρησιμοθηρικό χαρακτήρα στα απολύτως αναγκαία. Ο νέος πρέπει να μαθαίνουν τα χρήσιμα για τη ζωή, όχι όμως όλα, αλλά εκείνα που είναι τα πιο αναγκαία. Αναφέρεται σε μαθήματα όπως η ανάγνωση και γραφή, αριθμητική και μερικές φορές σχέδιο και ζωγραφική. Τα μαθήματα αυτά ο Αριστοτέλης τα θεωρεί χρήσιμα «προς το βίον».

²³⁷Ο.π., σσ. 36-37.

²³⁸C. Lord. (1982). *Education and culture in the political thought of Aristotle*. London: Cornell University Press. p. 51.

²³⁹Ο.π., p. 53 and p. 58.

Ως κριτήριο επιλογής της «διδασκτέας ύλης», ο Αριστοτέλης θέτει το αν τα μαθήματα βοηθούν τον άνθρωπο στην απόκτηση της αρετής. Κατ' αυτόν τον τρόπο διακρίνει τις ασχολίες του ανθρώπου σε ελεύθερα έργα και ανελεύθερα ή βάνανυσα έργα. Βάνανυση τέχνη και μάθηση θεωρεί εκείνη που κάνουν άχρηστο το σώμα ή το μυαλό των ελεύθερων για τα έργα και τις πράξεις της αρετής. Με άλλα λόγια, ο Αριστοτέλης θέλει να πει ότι ο κύριος στόχος της παιδείας πρέπει να είναι η διαμόρφωση ηθικού χαρακτήρα για την κατάκτηση της αρετής. Δεν πρέπει να παραμελούμε τις χρήσιμες και πρακτικές γνώσεις. Αλλά το χρήσιμο είναι το μόνο μέσο για την κατάκτηση του σκοπού. Δεν ταιριάζει σε ελεύθερους ανθρώπους να αναζητούν παντού την πρακτική χρησιμότητα. Γενικώς, ο Αριστοτέλης επιθυμεί μια παιδεία με μαθήματα που θα είναι χρήσιμα για ηθικούς σκοπούς και για τον άριστο βίο.

Ο Rousseau τονίζει ιδιαίτερα στη πολιτική του θεωρία τη σημασία της γενικής βούλησης που έχει ως αντικείμενο την επίτευξη του κοινού αγαθού. Ο *Αιμίλιος* (1762) γράφεται σε μια πολύ γόνιμη περίοδο του Rousseau και πολύ κοντά χρονικά με το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Μάλιστα τον Ιούνιο του 1762 καταγγέλλεται η έκδοση από το παρισινό Κοινοβούλιο, το έργο παραδίδεται στη πυρά και εκδίδεται ένταλμα σύλληψης εναντίον του Rousseau. Το ερώτημα που τίθεται είναι γιατί καταδικάζεται από τις παρισινές αρχές, ο *Αιμίλιος* και όχι άλλα έργα του όπως το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ή νωρίτερα ο *Λόγος για την προέλευση της ανισότητας*;

Ο Rousseau με τον Αιμίλιο ζητάει δημόσια συγνώμη καταγγέλλοντας τη δημόσια εκπαίδευση και εισάγοντας ριζικές νέες αρχές εκπαίδευσης. Η αγωγή διαμορφώνει καλούς πολίτες όμως προϋποθέτει ανάλογους πολιτειακούς θεσμούς, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Montesquieu. Ο Rousseau παρατηρεί ότι αυτοί δεν υπάρχουν και αναγνωρίζει ότι υπάρχει μόνο η ιδιωτική εκπαίδευση. Η αγωγή αυτή κατά βάση δεν απευθύνεται τόσο στις λαϊκές τάξεις αλλά κυρίως στους γόνους των ανώτερων τάξεων. Το παιδί θα πρέπει να διαπαιδαγωγηθεί όχι σύμφωνα με τη γνώμη των γονιών, η οποία κατευθύνει τον παιδαγωγό αλλά σύμφωνα με τις αρχές της «φύσης». Ο φιλόσοφος αφαιρεί τους γονείς του Αιμίλιου από το έργο της διαπαιδαγώγησής του, αμφισβητώντας την οικογένεια ως «φυσικό» θεσμό με προκαθορισμένους σκοπούς. Υποστηρίζει ότι «οι πατέρες και οι μητέρες δεν έχουν φτιαχτεί από τη φύση για να μεγαλώσουν παιδιά», αυτή η αντίληψη δεν οδηγεί παρά σε μια υποκριτική συμπεριφορά, εκφράζοντας μια εργαλειακή και εγωιστική-ανθρωπολογική αντίληψη. Με αυτό τον τρόπο ξεχωρίζει τον παιδαγωγικό ρόλο των γονέων από τη συχνά εμπαθή σχέση με τα παιδιά. Ο *Αιμίλιος* θέτει

ουσιαστικά τους όρους μιας αγωγής η οποία δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μόνο με την άρση των άνισων και ανελεύθερων κοινωνικών σχέσεων.²⁴⁰

Προϋπόθεση της καλλιέργειας των γνωστικών δυνάμεων είναι η ελευθερία, η οποία αποτελεί βασική έννοια, κοινή και στην αγωγή και στην πολιτική θεωρία, η οποία όμως δεν έχει συγκεκριμένο περιεχόμενο και πρότυπο. Η ελευθερία εκείνη που δεν θα περιοριζόταν παρά μόνο από τις διαθέσεις και τις βουλήσεις των άλλων, ειδικά στον Rousseau δεν είναι αποδεκτή καθώς θα οδηγούσε στη φυσική κατάσταση και στην μετέπειτα ακύρωσή της. Ο Rousseau κάνει λόγο για την ορθοκανονιστική ελευθερία δηλαδή την ελευθερία που έχει όρια. Το ζήτημα στην αγωγή του παιδιού είναι πώς θα είναι το ίδιο σε θέση να αντιλαμβάνεται τα όριά του χωρίς να του επιβληθεί καμία αυθεντία. Αυτή είναι η τέχνη της αγωγής σύμφωνα με το φιλόσοφο. Δεν διδάσκει ευθέως στο παιδί το τι είναι ελευθερία, αλλά τι δεν είναι. Διδάσκει με έμμεσους τρόπους, ποιοι είναι οι μηχανισμοί με τους οποίους μπορεί να χειραγωγηθεί. Δεν του μαθαίνει τι να κάνει, αλλά πρέπει μόνο του να βρίσκει το δρόμο για να το μάθει. Αν και δεν διδάσκει ευθέως τι να κάνει, σκηνοθετούνται ιστορίες μέσα από τις οποίες ο Αιμίλιος αντιλαμβάνεται τα όριά του να μην πλανάται δηλαδή ως προς το τι μπορεί να πράξει.²⁴¹

Στην υπόθεση του έργου παρουσιάζονται οι τρεις δάσκαλοι ή τα τρία είδη αγωγής. Πρώτον η «φύση», δεύτερον τα «πράγματα» και τρίτον, οι άνθρωποι. Όμως εφόσον αυτά τα τρία είδη αγωγής αντιτίθεται μεταξύ τους, ο μαθητής έχει κακή διαπαιδαγγωγή και δεν θα βρεθεί ποτέ σε συμφωνία με τον εαυτό του. Εκ πρώτης όψης, ο σκοπός στον οποίο τείνουν ο δεύτερος και ο τρίτος τύπος αγωγής πρέπει να υπαγορεύεται από τον πρώτο, εκείνον που υφίσταται εκ φύσεως. Η αγωγή της φύσης όμως διαφέρει εξαιρετικά με τις άλλες δύο, δεδομένου ότι δεν εξαρτάται καθόλου από μας, δεν υπάγεται σε τελικά αίτια προσδιορισμένα από τους ανθρώπους και τα επιμέρους συμφέροντά τους. Επιπλέον, η αγωγή αυτή για τον Rousseau δεν συνίσταται σε μια τεχνική αποτελεσμάτων, γιατί θα ήταν εκτεθειμένη στο ενδεχόμενο της αποτυχίας.²⁴²

Το πρώτο είδος αγωγής, η «πρώτη ιδέα» της αγωγής, αφορά την αυτοσυντήρηση, δηλαδή τον βασικό φυσικό νόμο, ή την ενίσχυση της αγάπης για τον εαυτό. Η συγκέντρωση του ανθρώπου στον εαυτό του συντελεί στην ενίσχυση των δυνάμεών του, εφόσον τον αποτρέπει από σχέσεις σύγκρισης και ανταγωνισμού με άλλους και τον

²⁴⁰Β. Γρηγοροπούλου. (2002). *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια. σσ. 80-83.

²⁴¹Ο.π., σσ. 79-80.

²⁴²Ο.π., σ. 88.

απαλλάσσει από περιττές συνήθειες, οι οποίες επιβάλλονται από περίπλοκες κοινωνικές σχέσεις. Εντούτοις, αυτή η πρωταρχική και αποκλειστική σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του είναι απροσδιόριστη και αβέβαιη ως προς την ανάπτυξή της. Αποτελεί ωστόσο και σκοπό του τρίτου είδους ο οποίος τη θέτει υποθετικά μαζί με όρους καλλιέργειας της. Οπότε η αγωγή της φύσης υπάγεται στους σκοπούς της αγωγής την οποία ασκεί ο παιδαγωγός.

Η συμπεριφορά του παιδαγωγού δεν θα πρέπει να βασίζεται παρά μόνο σε υποθετικές αρχές, λίγες και αρνητικές, που είναι περιοριστικές για τη στάση του. Άλλοτε μιμείται και άλλοτε παρατηρεί το παιδί, διατηρώντας την υπόσταση που διαφυλάσσει την ελευθερία εκείνου του παιδιού και του παρατηρητή. Η αγωγή της «φύσης» οφείλει να παραδώσει έναν άνθρωπο κατάλληλο για όλες τις ανθρώπινες καταστάσεις. Ο Rousseau θεωρεί αποτυχημένη την τρέχουσα εκπαίδευση, επειδή θέτει δύο στόχους μαζί, τον κοινωνικοποιημένο και τον άνθρωπο για τον εαυτό του. Δίνει έμφαση πρώτα στη καλλιέργεια του αυτοενδιαφέροντος, αποβλέποντας όμως στην κοινωνικοποίησή. Και δεν είναι μόνο το ενδιαφέρον που χρειάζεται να αναπτυχθεί προκειμένου να εξαντληθεί, να συναντήσει τα όριά του και να μπορέσει να μετατραπεί σε κοινωνικό ενδιαφέρον. Προϋπόθεση για να μεταφερθεί το εγώ στην κοινότητα, είναι να υπάρχει. Υποστηρίζει «καλοί κοινωνικοί θεσμοί είναι όσοι μπορούν καλύτερα να αλλοιώνουν τον άνθρωπο, να του αφαιρούν, την απόλυτη ύπαρξή του, για να του δώσουν μια σχετική, και να μεταφέρουν το εγώ στην κοινότητα». Οι όσο το δυνατόν λιγότερες συνήθειες ευνοούν την προσαρμογή στην κοινωνία, την ευελιξία απέναντι σε διαφορετικές καταστάσεις. Πρόκειται για μια διαπαιδαγώγηση που δεν αποβλέπει στην προσαρμογή σε μια ορισμένη κοινωνική οργάνωση, αλλά καλλιεργεί τη δυνατότητα προσαρμογής και σε κοινωνικές μεταβολές.²⁴³

Η αγωγή που προέρχεται από τα «πράγματα» τοποθετείται ανάμεσα σε εκείνη της φύσης και των ανθρώπων. «Η εξάρτηση από τα πράγματα μη έχοντας καμία σχέση με την ηθικότητα δεν πλήττει καθόλου την ελευθερία και δεν γεννάει κακίες» και «κρατήστε το παιδί μόνο σε εξάρτηση από τα πράγματα έτσι ακολουθείτε τη φυσική τάξη στην πρόοδο της αγωγής του» επισημαίνει.²⁴⁴ Εάν το πρώτο είδος αγωγής θέτει την ελευθερία στη σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του, αυτό το είδος θέτει την πειθαρχία, δίνοντας έτσι τον πλήρη τύπο της ρουσσωικής ελευθερίας, η οποία βασίζεται στον ορθό κανόνα. Το

²⁴³Ο.π., σσ. 90-91.

²⁴⁴Ο.π., σ. 91.

παιδί δοκιμάζοντας τις δυνάμεις του μόνο του με τα πράγματα, αναγνωρίζει τα όριά του, συναντάει τα όρια της ελευθερίας του. Η αγωγή δια των πραγμάτων προβάλλει την ιδέα της αυτονομίας του παιδιού, ενώ περιορίζει την παρέμβαση του παιδαγωγού. Υποχρεώνει το δάσκαλο να δείχνει εμπιστοσύνη στις δυνάμεις του μαθητή σαν να έπραττε έλλογα.

Σύμφωνα με την παραπάνω προσέγγιση, το πρώτο είδος ή ιδέα, εκφράζεται στο καθαρό συναίσθημα που παράγεται από το αυτοενδιαφέρον. Το δε είδος αγωγής που ανταποκρίνεται στην πράξη, στην «εικόνα του προτύπου», την οποία φτιάχνει ο τεχνίτης, πραγματοποιείται από το παιδί, που μπορεί να φτάσει στην ιδέα του εαυτού του, στην αυτοαναπαράσταση του, αναγνωρίζοντας μέσα από τις πράξεις του τα όριά του και οικοδομώντας έτσι μια σχέση ελευθερίας με τον εαυτό του και αυτοπειθαρχίας. Τέλος, την τέχνη της μίμησης αναλαμβάνει ο παιδαγωγός, οποίος έχει την ικανότητα και την ευαισθησία να επικοινωνεί με το παιδί, χωρίς να φαίνεται ότι παρεμβαίνει, καθώς οι δύο πρώτοι τύποι αγωγής αποτελούν προϋποθέσεις της δικής του τέχνης, μέσα από την οποία αναδύεται ένα νέο υποκείμενο.²⁴⁵

Για τον Rousseau, η γνώση δεν είναι θέαση μιας ιδέας που υπάρχει πέραν του χώρου και του χρόνου, αλλά μιας ιδέας που σχηματίζεται σε αυτό το πλαίσιο. Ο *Αιμίλιος* βρίσκει τα δρόμο, αλλά αυτό δεν έχει την κύρια σημασία. Η έμφαση δίνεται στην ικανότητα του παιδιού, το οποίο, ενώ βρίσκεται σε κατάσταση παραπλάνησης, κατορθώνει να ενεργοποιήσει τις δυνάμεις του. Ο ίδιος αντιτάσσεται σε ό,τι θα ευνοούσε την παντοδυναμία του λόγου. Τούτο προϋποθέτει την αυτονομία του λόγου και της πράξης, η οποία με τη σειρά της αίρει μια αυτόματη αιτιακή σχέση μεταξύ τους. Αυτό αποτελεί βάση για την εμφάνιση ενός αυτόνομου υποκειμένου, το οποίο αναπτύσσει τις δυνάμεις του ανεξάρτητα από εξωτερικούς σκοπούς ή συμφέροντα προσηλωμένα σε επιμέρους αντικείμενα.²⁴⁶ Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Rousseau δεν ενδιαφέρεται απλώς για την ανάπτυξη των αισθήσεων, αλλά θέτει ταυτόχρονα και ηθικές προϋποθέσεις στη διαμόρφωση των απλών αναπαραστάσεων. Ο ρουσσωικός παιδαγωγός γίνεται σκηνοθέτης νέων βιωματικών καταστάσεων, οργανώνει νέα γεγονότα κατά τρόπο ώστε το παιδί να καλλιεργεί τις αισθήσεις του ξεχωριστά, αλλά και να ασκείται στη συνδυασμένη χρήση τους. Αυτό το βοηθάει να εμπιστεύεται τις δυνάμεις του, να μη φοβάται και να μην αισθάνεται αβεβαιότητα για την αξιοπιστία τους, αναγνωρίζοντας τα

²⁴⁵Ο.π., σσ. 91-92.

²⁴⁶Ο.π., σ. 125.

ορία του. Προετοιμάζεται η σιγουριά για τον εαυτό του και η αυτονομία του, δηλαδή η βασική προϋπόθεση της ηθικής.²⁴⁷

Ο Rousseau ανατρέπει τον συνήθη ρόλο του παιδαγωγού, ο οποίος συμμορφώνεται με τις υποδείξεις της οικογένειας, τα πρότυπα και τις γνώμες της, οδηγείται σε μια σειρά μετακινήσεων και των άλλων ρόλων. Εξομοιώνει τη μητέρα με το παιδί, θεωρώντας ότι χρειάζεται αναμόρφωση κι ο δικός της ρόλος. Εισάγει γενικά τη φυσική ισότητα στη σχέση του παιδαγωγού με το μαθητή και την οικογένεια του, αποδομώντας την τρέχουσα μορφή των κοινωνικών σχέσεων, αλλά μετατρέποντας τον παιδαγωγό από απλό μέλος του προσωπικού της αριστοκρατικής οικογένειας σε κύριο ρυθμιστή των σχέσεων της, δηλαδή σε αντίστοιχο του νομοθέτη στο πολιτικό πεδίο.²⁴⁸

Ο Rousseau έδινε έμφαση στην ηθική αλλά δεν παρέλειπε να την αντιδιαστείλει προς την ηθικολογία. Στρέφεται προς την αρχαιότητα αλλά από ενδιαφέρον για τις προϋποθέσεις και τις δυνατότητες οργάνωσης μιας νέας τάξης πραγμάτων και έτσι επιχειρεί μια νέα ανάγνωση της αρχαιότητας και την ανανέωση της κλασικής παιδείας. Η πλατωνική *Πολιτεία* προτείνει τη δημιουργία μιας δημόσιας εκπαίδευσης, ενώ ο *Αιμίλιος* αναδομεί τη δεδομένη ιδιωτική αγωγή και γνώμη. Ο *Αιμίλιος* δεν υπάγεται στην εκπαίδευση του κράτους, αφού αμφισβητείται ριζικά η υπάρχουσα πολιτεία. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει: «Η δημόσια εκπαίδευση δεν υπάρχει πλέον και δεν μπορεί να υπάρξει, επειδή εκεί όπου δεν υπάρχει πατρίδα, δεν μπορεί να υπάρχουν πολίτες».²⁴⁹

Επίσης, όσον αφορά το νόημα της θρησκείας, ο Rousseau το μετατοπίζει με τέτοιο τρόπο, ώστε να προκύπτει ένα είδος ορθολογικής θρησκείας, χωρίς δόγματα. Μια πίστη θετική, που μπορεί να είναι συμβατή με την πολιτική της ισότητας και της ελευθερίας αλλά και την αγωγή και την αισθητική. Η μετατόπιση αυτή, με την οποία ελέγχονται τα όρια μιας μορφής και παρερμηνεύτηκε ως ακύρωση της θρησκείας, βασίζεται στο σχέδιο μιας θεωρίας του πολιτισμού, της δημιουργικότητας και της ηθικής των αισθημάτων, το οποίο ακυρώνει δομικούς όρους των δεδομένων κοινωνικών σχέσεων. Για αυτόν, ο αθεϊσμός οδηγεί στον αμοραλισμό, ενώ τα θρησκευτικά δόγματα

²⁴⁷Ο.π., σ. 114.

²⁴⁸Ο.π., σ. 106.

²⁴⁹Ο.π., σ. 108.

στο φανατισμό. Αντιπαράτίθεται λοιπόν στον αθεϊσμό όσο και στα θρησκευτικά δόγματα, προσβλέποντας την άρση της έντασης ανάμεσά τους.²⁵⁰

Ο Mill, αν και δεν έχει γράψει ο ίδιος κάποιο εκτεταμένο έργο για την εκπαίδευση, ωστόσο στα έργα του εμπεριέχονται πολλές αντανάκλασεις των μεθόδων και των στόχων που θέτει η εκπαίδευση. Οι εκπαιδευτικές απόψεις του διαιρούνται στα εξής μέρη: Σε προτάσεις για ειδικές εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις και γενικά αναφορά σε ηθικά φιλοσοφικά χαρακτηριστικά. Η πιο σημαντική ρηξικέλευθη πρότασή του είχε αναφορά την υποχρεωτική και καθολική εκπαίδευση. Πρόκειται για «ηθικό έγκλημα» που διαπράττει η πολιτεία εάν αποτύχει να παρέχει εκπαίδευση στα παιδιά, είναι σαν να αγνοεί την ανάγκη των παιδιών για φαγητό. Απ' την άλλη επικρίνει την ομοιομορφία και την προσπάθεια έλεγχου της γνώμης μέσω των εκπαιδευτικών διαδικασιών. Η δεύτερη ανατρεπτική πρόταση που είναι η απαίτηση για ίση πρόσβαση των γυναικών στην εκπαίδευση.²⁵¹

Ο Mill προκειμένου να βρει λύση στο πρόβλημα της τυραννικής πλειοψηφίας αντιλαμβάνεται ότι πρέπει να προαχθεί το ηθικό και πνευματικό επίπεδο των μαζών. Ο Mill απέδωσε μεγάλη σημασία στη διεύρυνση της εκπαίδευσης και ασχολήθηκε διεξοδικά με ρυθμίσεις που μπορούν να προάγουν τέτοιους στόχους. Επιδίωξε για τους εργαζόμενους μια «ηθική επανάσταση στην κοινωνία» μέσα από την υποστήριξη του θεσμού των συνεταιρισμών, παρέχοντας στην εργατική τάξη ένα αίσθημα ασφάλειας και μετατρέποντας την καθημερινή ενασχόληση του ανθρώπου σε σχολείο κοινωνικής αλληλοκατανόησης και πρακτικής ευφυΐας. Ακριβώς σε αυτό το σημείο βρίσκεται το ιδεώδες της δημοκρατίας για τον Mill. Η έμφαση του στα εκπαιδευτικά αποτελέσματα των συνεταιρισμών καθώς και τη διερεύνηση της εκπαίδευσης έχουν ιδιαίτερη σημασία για το επιχείρημά του.

Ο Mill αντιλήφθηκε ότι οι κύριες δραστηριότητες που συνδέονται με τη λειτουργία της δημοκρατικής κοινωνίας θα έπρεπε να οργανωθούν με τέτοιο τρόπο ώστε να προάγουν τη γενική και πνευματική ανάπτυξη της κοινότητας. Σε αυτό το σημείο βρίσκεται και η λύση στο πρόβλημα του ξεπεσμού της δημοκρατίας σε «διακυβέρνηση του όχλου». Η πνευματική προαγωγή αναπτύσσεται κυρίως μέσω της συμμετοχής των

²⁵⁰ Ο.π., σ. 85.

²⁵¹ E. D. Cooper. (2001). John Stuart Mill. *Fifty major thinkers on education*. London and New York: Routledge. p. 106.

πολιτών στους δημοκρατικούς θεσμούς. Όπως το θέτει, οι δημοκρατικοί θεσμοί μετατρέπονται σε «φορέα της εθνικής εκπαίδευσης», δηλαδή ένα μέσο για να ενισχυθεί η ενεργητικότητα και να ασκηθεί η κρίση των πολιτών. Με αυτό τον τρόπο, «οι άνθρωποι υποχρεώνονται να βγουν απ' το στενό κύκλο του προσωπικού και οικογενειακού ατομισμού και μαθαίνουν να ενεργούν με γνώμονα το καλό του κοινωνικού συνόλου και να προσανατολίζονται τη διαγωγή τους σε στόχους που ενώνουν αντί να απομονώνουν τα άτομα».

Οι απόψεις του Mill για την δημοκρατική πολιτική συμμετοχή χαρακτηρίζονται ως «εκπαιδευτικός ελιτισμός», καθώς επιχειρεί να δικαιώσει μια προνομιούχο θέση εκείνων που διαθέτουν γνώσεις, ειδικευση και σοφία. Πρόκειται για μια σύγχρονη έκδοση των φιλοσόφων βασιλέων. Ο ηγετικός πολιτικός ρόλος στην κοινωνία ανατίθεται σε μια τάξη διανοουμένων οι οποίοι σύμφωνα με το σύστημα της πολλαπλής ψήφου του Mill έχουν ουσιαστική εκλογική δύναμη. Ο Mill καταλήγει στην άποψη αυτή μέσω της έμφασης που δίνει στη σημασία της εκπαίδευσης, θεωρώντας την αποφασιστικό παράγοντα για την ελευθερία και την χειραφέτηση. Πρόκειται για μια θέση που στρατεύεται ολόπλευρα υπέρ της ηθικής ανάπτυξης όλων των ατόμων, η οποία δικαιώνει ουσιαστικές ανισότητες προκειμένου οι εκπαιδευτές να είναι σε θέση να εκπαιδεύουν τους αδαείς.

Ο Mill δείχνει ελάχιστη εμπιστοσύνη στη κρίση των εκλογέων και των εκλεγμένων παρά το γεγονός ότι υποστηρίζει το καθολικό δικαίωμα ψήφου. Δεδομένου ότι τα άτομα είναι ικανά για διαφορετικά πράγματα και μόνο λίγοι έχουν αναπτύξει τις ικανότητές τους δεν είναι σωστό ορισμένοι πολίτες να έχουν περισσότερη επιρροή στην κυβέρνηση από ό,τι οι υπόλοιποι. Γι' αυτό και πρότεινε ένα σύστημα πολλαπλής ψήφου όπου όλοι οι ενήλικες θα είχαν μία ψήφο, αλλά οι πιο σοφοί και ταλαντούχοι θα είχαν περισσότερες ψήφους από τους αδαείς και λιγότερο ικανούς. Η αποφυγή της εξουσίας στα χέρια των εργατικών τάξεων και της ιδιοτελούς εξουσίας των τάξεων που έχουν ιδιοκτησία δεν εξαρτάται μόνο από ένα σύστημα ψηφοφορίας που θα εμποδίζει την επικράτηση μιας τέτοιας κατάστασης, αλλά εξαρτάται κυρίως από μια εγγύηση ικανότητας στη κυβέρνηση.²⁵²

Τα δικαστήρια, οι τοπικοί και κοινοτικοί θεσμοί, καθώς επίσης εργοστασιακές και φιλανθρωπικές οργανώσεις θα γίνονταν οι κύριοι θεσμοί μέσω των οποίων θα

²⁵²Ντ. Χελντ.(1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Τζιαντζή, Μ., μτφ.). Αθήνα: Στάχυ. σσ. 101-107.

επιτυγχανόταν η πολιτική εκπαίδευση ενός ελεύθερου λαού. Η συμμετοχή κυρίως περιορίζεται σε τοπικό επίπεδο, διότι η συμμετοχή στο τοπικό επίπεδο θεωρείται προϋπόθεση για τη συμμετοχή σε εθνικό επίπεδο. Η διευκρίνιση αυτή είναι απαραίτητη για την ομαλή λειτουργία της δημοκρατίας και την αποτροπή του υποβιβασμού της σε διακυβέρνηση του όχλου. Ο Mill υποστηρίζει ότι «Δεν υπάρχει λόγος να έχουμε καθολική ψηφοφορία και συμμετοχή στην εθνική κυβέρνηση αν το άτομο δεν είναι προετοιμασμένο γι' αυτή τη συμμετοχή στο τοπικό επίπεδο. Σε αυτό ακριβώς το τοπικό επίπεδο εμφανίζεται το πραγματικό εκπαιδευτικό αποτέλεσμα, εκεί όπου όχι μόνο αντιμετωπίζονται τα θέματα που επιδρούν άμεσα στο άτομο στην καθημερινή του ζωή, αλλά επίσης εκεί όπου έχει μια μεγάλη ευκαιρία ο ίδιος να εκλέγει για να υπηρετήσει σε μια τοπική επιτροπή».²⁵³

²⁵³N. Λαμπάρας.(2008). Ο Τζων Στιούαρτ Μίλλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας. *Αξιολογικά*. τ.8. σσ. 148-152.

Επίλογος

Η εργασία αυτή πραγματεύτηκε μια σειρά από ερωτήματα που σχετίζονται με το δίκαιο και δημοκρατικό πολίτευμα και τις πολιτικές αρχές που το διέπουν, αναλύοντας τις δύο αντιπροσωπευτικότερες θεωρίες δημοκρατίας, τη ρεπουμπλικανική και τη νεοφιλελεύθερη. Σημειώθηκαν τα βασικά χαρακτηριστικά του ρεπουμπλικανικού ιδεώδους και επισημάνθηκε ο τρόπος με τον οποίο συσχετίζονται τα συστατικά στοιχεία που διαμορφώνουν το διαβουλευτικό σύστημα μιας ουσιαστικά δημοκρατικής και ελεύθερης κοινωνίας. Αντιστοίχως, παρουσιάστηκε η θεωρία του νεοφιλελευθερισμού και οι προϋποθέσεις τις οποίες αυτή επιτάσσει προκειμένου να ανταποκριθεί στα δημοκρατικά ιδεώδη. Υποστηρίχθηκε ότι το ζήτημα της παιδείας εμπεριέχει την προβληματική της δημοκρατικής θεωρίας και τον κρίσιμο ρόλο που επιτελεί. Η αξιολογία και η καλλιέργεια της ηθικής ανάπτυξης ανταποκρίνονται ουσιαστικά σε έναν ελεύθερο και δημοκρατικό λαό;

Ειδικότερα, η εργασία αυτή, αξιοποιώντας τη γόνιμη θεωρητική αντιπαράθεση μεταξύ των βασικών δημοκρατικών μοντέλων στην εξέλιξή τους από την κλασική αρχαιότητα και έως και σήμερα, επεδίωξε μια ευρεία και ενδεδειγμένη ανάλυση του πολιτικού ζητήματος με όρους ελευθερίας, ισότητας και δημοκρατίας. Η συμβολή του ιστορικού πλαισίου γένεσης των βασικών μοντέλων δημοκρατίας, που η εργασία αυτή εξέτασε επισταμένως, κρίθηκε αναγκαίος όρος κατανόησης της αντιπαράθεσης του ρεπουμπλικανισμού και του νεοφιλελευθερισμού.

Στη συνέχεια, προσδιορίστηκαν τα συστατικά χαρακτηριστικά της ρεπουμπλικανικής παράδοσης σε σχέση με τους όρους της δικαιοσύνης, της ελευθερίας και της ισότητας ως ενιαίου συνόλου, καθώς και της ιδιότητας του πολίτη που συνιστά την αναγκαία και καταλυτικότερη αρμοδιότητα μιας ουσιαστικής δημοκρατίας. Υποστηρίχθηκε ότι η συμμετοχική διάσταση των πολιτών ως διαρκής διαβούλευση, που επιτάσσει την επαγρύπνησή τους σε θέματα της πολιτείας, προϋποθέτει την ισότιμη αντιμετώπισή τους από τους άλλους συμπολίτες ως αρμοδίων για συζήτηση και διάλογο. Περαιτέρω, η σχέση ελευθερίας και η ισότητας ως προϋπόθεση της δημοκρατικής συνύπαρξης σε ένα συλλογικό σώμα αποτελεί την εγγύο δύναμη της λαϊκής κυριαρχίας. Τα σχετικά επιχειρήματα απαντούν με σαφήνεια στις θέσεις των Αριστοτέλη, Rousseau και Mill, οι οποίες και αναλύθηκαν.

Επίσης, μελετήθηκε η θεωρία του ο νεοφιλελευθερισμού, στην κριτική συνεξέταση του με τα επιχειρήματα του ρεπουμπλικανισμού. Διαπιστώθηκε ότι η σύγχρονη οπτική του φιλελευθερισμού αντιλαμβάνεται τη δημιουργία της πολιτικής κοινωνίας, λιγότερο δεσμευτικά και με συλλογικούς όρους, και θέτει στο επίκεντρο της θεωρίας της το άτομο. Το άτομο ως συστατικό μέρος της οικονομικής όψης της κοινωνίας εγκαθίσταται στο κέντρο των συναλλαγών, ενώ ως φορέας δικαιωμάτων τίθεται στο επίκεντρο των αναγκών μιας οικονομικής και καταναλωτικής κοινωνίας. Συναφώς εξετάστηκε η θέση του φιλελευθερισμού ότι το κράτος με αυτούς τους όρους λειτουργεί παρασιτικά στις ζωές των ατόμων και ότι πρέπει να περιοριστεί η δράση του, πράγμα που γεννά κατάλληλες κοινωνικές δομές και ανακατατάξεις. Δείχτηκε το πλαίσιο μέσα στο οποίο δομείται και αναπτύσσεται η κοινωνία που είναι εκείνο της ελεύθερης αγοράς, ενώ η ελευθερία νοείται με την αρνητική σημασία της. Επισημάνθηκε ότι η ισότητα που οδηγεί σε έναν ακραίο εξισωτισμό δεν είναι επιθυμητή ακόμη και για ορισμένους νεοφιλελεύθερους διανοητές, όπως ο Nozick και ο Hayek.

Τέλος, το βασικό ζήτημα όλων των πολιτικών θεωριών ως προς τη μεταβολή των δομών και προς χάριν των συλλογικών φορέων και δικαιωμάτων αναδείχτηκε το μείζον ζήτημα της αμφίδρομης σχέσης δημοκρατίας και εκπαίδευσης. Το επιχείρημα της εργασίας αυτής κατανόησε τον ρόλο της εκπαίδευσης ως αναγκαίο όρο για την ευόδωση του δημοκρατικού ρεπουμπλικανισμού και του σκοπού του που είναι η ευημερούσα κοινωνία. Υποστηρίχτηκε ότι η δεσμευτική αξιολογία και η καλλιέργεια της ηθικής ανάπτυξης με όρους ελευθερίας και έλλογου αναστοχασμού θέτουν τα θεμέλια της σχέσης εκπαίδευσης και δημοκρατίας. Η συμμετοχή των μαθητών στην εκπαίδευση προετοιμάζει τη συγκρότηση της ταυτότητά τους ως μελλοντικών ενεργών πολιτών που μεριμνούν για το κοινό δημοκρατικό ιδεώδες.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

Αγγελίδης Μ. (1993). *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.

Ανδριανόπουλος Α. (1988). *Αυτός είναι ο φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Libro.

Αριστοτέλης. (1992). *Πολιτικά 2*. (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, μτφ.). Αθήνα: Κάκτος.

Γρηγοροπούλου Β. (2002). *Αγωγή και πολιτική στο Ρουσσώ*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Γιαννακοπούλου Θ. Κ. (1961). *Ο Αριστοτέλης*. Θεσσαλονίκη: Ελληνισμός.

Δημητρακοπούλου Φ. Μ. (1984). *Μια εισαγωγή στο φιλοσοφικό κίνημα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*. Αθήναι.

Δημητρίου Στ. (2008). *Ηθική και πολιτική*. Αθήνα: Πόλις.

Δρόσος Γ. Δ. (1992). Κοινωνία της αγοράς και συγκρότηση της κρατικής μορφής στον Α. Smith. *Αξιολογικά*. τ. 4. σ. 1-51.

Δρόσος Γ. Δ. (1994). *Αγορά και κράτος στον Adam Smith*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.

Δρόσος Γ. Δ. (1998). Αγορά, πολιτεία και πολιτική απόφαση: τα όρια του νεοφιλελεύθερου αντι-κρατισμού. *Αξιολογικά*. τ. 11-12. σ. 326-367.

Καρακατσάνη Δ. (2003). *Εκπαίδευση και πολιτική διαπαιδαγώγηση*. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Καραφύλλης Γ. (2008). *Αξιολογία και Παιδεία*. Αθήνα: Τυπωθήτω.

Κιτρομηλίδης Μ.Π. (2000). *Νεότερη πολιτική θεωρία*. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας.

Κουσκουβέλης Ι. Η. (1997). *Εισαγωγή στην πολιτική επιστήμη και τη θεωρία της πολιτικής*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Λαμπάρας Ν. (2008). Ο Τζων Στιούαρτ Μίλλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας. *Αξιολογικά*. τ. 8. σ. 131-157.

Μανιάτης Γ. (1995). *Πολιτική και ηθική*. Αθήνα: Στάχυ.

- Μίχας Τ. (2007). *Νόαμ Τσόμσκι και φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Κριτική.
- Νούλας Β. (1999). *Αριστοτέλης, Χριστός, Μαρξ-Η πολιτική του μέλλοντος*. Αθήνα: Πατάκης.
- Παυλίδης Π. (2000). Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ως θεωρία του κοινωνικού γίνεσθαι και ως ιδεώδες. *Ουτοπία*, 41, 37-48.
- Πλάγγεσης Γ. (2013). *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: University studio press.
- Σαρρής Ν. (1985). *Φιλοσοφία της κοινωνίας και της πολιτείας*. Αθήνα: Γραμμή. τ 1^α.
- Σταμάτης Μ. Κ. (1995). *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
- Στυλιανού Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*. Αθήνα: Πόλις.
- Χολέβας Κ. Ι. (1995). *Θεματική επιλογή από τα “Πολιτικά” του Αριστοτέλους*. Αθήνα: Πελασγός.
- Χρύσης Α. Α. (2002). *Εισαγωγή στην κοινωνική φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*. Αθήνα: Κριτική.

Μεταφρασμένη ξενόγλωσση βιβλιογραφία

- Audi R. (επιμ.). (2011). *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge: Φυσικό Δίκαιο*. Αθήνα: Κέδρος.
- Αγγελίδης Μ. & Γκιούρας Θ. (επιμ.). (2005). *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*. (Α. Μανόλης & Θ. Γκιούρας, μτφ.). Αθήνα : Σαββάλας, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
- Beniamin C. (2000). *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*. (Τ. Δαρβέξης, μτφ.). Αθήνα: Ζήτρος.
- Berlin I. (2001). *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*. (Γ. Παπαδημητρίου, μτφ). Αθήνα: Scripta.

- Bobbio N. (1993). *Το μέλλον της δημοκρατίας*. (Π. Ράμος, μτφ). Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Crick B. (2006). *Δημοκρατία*. (Γ. Στείρης, μτφ). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Harvey D. (2007). *Νεοφιλελευθερισμός: ιστορία και παρόν*. (Α. Αλαβάνου, μτφ.) Αθήνα: Καστανιώτης.
- Kullmann W. (1996). *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*. (Α. Ρεγκάκος, μτφ). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Kymlicka W.(2005). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας: Η φιλελεύθερη ισότητα*. (Γ. Μολύβας, μτφ). Αθήνα: Πόλις.
- Mill J.S. (1983). *Περί Ελευθερίας*. (Ν. Μπαλάς, μτφ). Αθήνα: Επίκουρος.
- Μπόμπιο Ν. (1998). *Ισότητα και ελευθερία*. (Δ. Στεφάνου & Α. Τάκης, μτφ.-επιμ.). Αθήνα: Πόλις.
- Mueller G. & Bargeliotes L. (2004). *Φιλοσοφικά θεμέλια της παιδείας*. (Σ. Φούρναρος, μτφ.). Αθήνα: Έννοια.
- Nida-Rumelin J. (2009). *Δημοκρατία και αλήθεια*. Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλή των Ελλήνων.
- Renaut A. (2007). *Τι είναι ένας ελεύθερος λαός;*. (Γ. Παπαδημητρίου, μτφ) Αθήνα: Πόλις.
- Renaut A. & Billier & Savidan,P. & Ludivine Thiaw-Po- Une. (2009). *Η φιλοσοφία*. (Τ. Μπέτζελος, μτφ.). Αθήνα: Πόλις.
- Ρουσώ Ζ. Ζ. (2004). *Το κοινωνικό Συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*. (Β. Γρηγοροπούλου & Α. Σταϊνχάουερ, μτφ.). Αθήνα: Πόλις.
- Schimidt G. M. (2004). *Θεωρίες της δημοκρατίας*. (Ε. Δεκαβάλλα, μτφ.). Αθήνα: Σαββάλας.
- Stuart H. & Held D. & McGrew A. (2003). *Η νεωτερικότητα σήμερα: Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*. (Θ. Τσακίρης & Β. Τσακίρης, μτφ.). Αθήνα: Σαββάλας.
- Swift A. (2014). *Πολιτική Φιλοσοφία*. (Γ. Λαμπράκος, μτφ.). Αθήνα: Οκτώ.

Wolff F. (1995). *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*. (Ν.Κ. Πετρόπουλος, μτφ.). Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου-Μ. Καρδαμίτσα.

Χελντ Ντ. (1995). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ.

Χόφμαν Τζ. (1997). *Πέραν του κράτους*. (Γ-Ικ. Μπαμπασάκης, μτφ.). Αθήνα: Στάχυ.

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

Anderson W. Ch. (2002). *A deeper freedom*. New York: Wisconsin University press.

Arneson R.J.(2002). Equality. *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. (Simon L. R. edit) USA: Blackwell.

Christiano Th. (2003).An argument for Democratic Equality.*Philosophy and democracy*. Oxford New York: Oxford University Press.

Cohen J. (2003). Procedure and substance in Deliberative Democracy *Philosophy and democracy*. Oxford New York: Oxford University Press.

Cooper E. D. (2001). John Stuart Mill. *Fifty major thinkers on education*. London and New York: Routledge.

Hobson P. (2001). Aristotle. *Fifty major thinkers on education*. London and New York: Routledge.

Inston K. (2010). *Rousseau and Radical Democracy*. New York: Continuum Studies in Philosophy.

Lord C. (1982). *Education and culture in the political thought of Aristotle*. London: Cornell University Press.

Manent P. (2014). The crisis of Liberalism, *Journal of Democracy*. 25(1), 131-141. doi: 10.1353/jod.2014.0008. The Johns Hopkins University Press.

Murray A. R. M. (2010). *An Introduction to Political Philosophy*. England: Routledge.

Paul El.Fr. & Miller Jr., Fr. D. & Paul J. (2000). *Democracy*. Cambridge University Press.

Ryan A. (2007). *Liberalism. A companion to contemporary political philosophy*. USA: Blackwell.

Fishkin. S. J. (2002). *Deliberative Democracy. The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. (L. R. Simoned.) USA: Blackwell.

Ηλεκτρονικές πηγές

Δημητρίου Σ. (2009). Δημοκρατία και Αυτονομία: Διαφωτισμός ξανά;. *Η Αυγή*. Αθήνα. Ανακτήθηκε από <http://archive.avgi.gr/ArticleActions/show.action?articleID=458915> (τελευταία πρόσβαση 20 Δεκεμβρίου 2013).

Χατζής Α. (2011). Τα όρια της ελευθερίας. *Διάλεξη στο κέντρο Φιλελεύθερων μελετών*, σ. 1-18. Ανακτήθηκε από http://users.uoa.gr/~ahatzis/Limits_of_Liberty_gr.pdf (τελευταία πρόσβαση 25 Μαΐου 2014).

Χατζής Α. (2014). Ο δρόμος για την ελευθερία, *Scribd*. σ. 1-25. Ανακτήθηκε από <http://bit.ly/1tYxGwq> (τελευταία πρόσβαση 20 Μαΐου 2014).