

Κορνήλιος Καστοριάδης:
τραγικότητα της δημοκρατίας και αυτοπεριορισμός

*Μάλλον γαρ πεφόβημαι τας οικίας ημών αμαρτίας
ή τας των εναντίων διανοίας
Θουκυδίδης, Ιστορία, Α,144*

*Σε μια δημοκρατία, ο λαός μπορεί να κάνει οτιδήποτε
και οφείλει να ξέρει ότι δεν πρέπει να κάνει οτιδήποτε
Κ.Καστοριάδης, Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας*

Σε πλήρη αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στον Καντ, για τον οποίο ο νόμος της αυτονομίας είναι εξ ορισμού ορθός, καθώς συνοδεύεται από τα διάσημα του Ορθού Λόγου, στο πλαίσιο της αντίληψης του Καστοριάδη για την αυτονομία, δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι ο νόμος που δίνουν οι άνθρωποι στον εαυτό τους θα είναι τέτοιος. Αυτό το θεμελιώδες γεγονός ανοίγει την πόρτα της τραγωδίας: είναι απολύτως δυνατό ένα δημοκρατικό καθεστώς να διαπράξει ολέθρια λάθη.

Όπως είναι γνωστό, η αυτονομία, που για τον Καστοριάδη ορίζεται ως ρητός αναστοχασμός και διαβούλευση μιας κοινωνίας πάνω στους νόμους και τους θεσμούς της, και ως δυνατότητα μεταβολής, με βάση ακριβώς τον αναστοχασμό και τη διαβούλευση, αυτών των θεσμών από το σύνολο της κοινωνίας, προϋποθέτει ένα δημοκρατικό πολίτευμα και, παρόλο που οι έννοιες της δημοκρατίας και της αυτονομίας δεν είναι ακριβώς ταυτόσημες στο έργο του φιλοσόφου, για τους σκοπούς αυτού του κειμένου μπορούμε να τις χρησιμοποιούμε ως τέτοιες. Σε κάθε περίπτωση, παραμένει το ζήτημα του ρίσκου της δημοκρατίας, του εγγενούς κινδύνου, που πηγάζει από την απουσία μιας εξωτερικής στην κοινωνία νόρμας που θα περιόριζε τις αποφάσεις μέσα σε ένα «λογικό» πλαίσιο. Δεν πάει, άλλωστε, πολύς καιρός από τότε που το ιταλόφωνο ελβετικό καντόνι Τιτσίνο αποφάσισε, και μάλιστα με δημοψήφισμα, την ποινικο-

ποίηση του παραδοσιακού μουσουλμανικού ενδύματος για τις γυναίκες.¹ Πρόκειται για μια απόφαση που σαφώς θίγει βασικές ατομικές ελευθερίες και επιβάλλει τον προβληματισμό μας σχετικά με την ύπαρξη κάποιου εχεγγύου ορθότητας των δημοκρατικών νόμων.

Φυσικά, αν αμφισβητήσουμε τον άνευ ετέρου ορθό χαρακτήρα αυτών των νόμων, δεν πρέπει απλώς να αρκεστούμε σε αυτό. Αν είμαστε, όπως είμαστε, υπέρμαχοι της δημοκρατίας, οφείλουμε, ξεκινώντας από το δεδομένο τη έλλειψη βεβαιότητας για την ποιότητα των κανόνων της αυτονομίας, να προχωρήσουμε σε έναν στοχασμό σχετικά με τον τρόπο αντιμετώπισης του ζητήματος. Αυτός ο τρόπος, που εκ των πραγμάτων είναι πάντα μερικός και δεν μπορεί ποτέ να παράσχει πλήρη εξασφάλιση, θεματοποιείται από τον Καστοριάδη ως *αυτοπεριορισμός της κοινωνίας*.

Ελλείπει ιερών και απαράβατων κανόνων, η μόνη επιλογή που μένει στους ανθρώπους είναι η αυτοδέσμευση, η εθελούσια υποταγή σε κάποια όρια που θέτουν οι ίδιοι στον εαυτό τους. Ο ίδιος ο φιλόσοφος, σε μια συνομιλία που είχε στις 24 Νοεμβρίου του 1987 με τον μετέπειτα βιογράφο του Francois Dosse, σημειώνει: «η ελευθερία δεν γνωρίζει όρια που να της επιβάλλονται από τα έξω, δεν μπορεί να επαναπαυθεί σε μια νόρμα δεδομένη άπαξ διά παντός (...) αυτό σημαίνει ότι η δημοκρατία είναι αδιαχώριστη από τον κίνδυνο- και αυτόν τον κίνδυνο δεν μπορεί να τον αποκρούσει εγκαθιδρύοντας τη συνταγματική μοναρχία, μπορεί να τον αποκρούσει μόνο με τον *αυτοπεριορισμό*. Η δημοκρατία μόνο εντός και δια του αυτοπεριορισμού μπορεί να υπάρχει. Και η δημοκρατία είναι ένα τραγικό καθεστώς: δεν έχει ποτέ εκ των προτέρων τη βεβαιότητα μιας αίσιας λύσης, και πάντα την παραμονεύει η ίδια της η ύβρις».²

Και αλλού: «Η δημοκρατία είναι το καθεστώς του αυτοπεριορισμού· είναι επίσης το καθεστώς του ιστορικού ρίσκου- άλλος ένας τρόπος να πούμε ότι είναι το καθεστώς της ελευθερίας- και ένα καθεστώς τραγικό (...) η ύβρις δεν υποθέτει απλώς την ελευθερία· υποθέτει επίσης

¹ Alexandra Sims, «Women facing fines of up to £6,500 for wearing burkas in Swiss region», *The Independent*, 25/11/2015.

² Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τι είναι επανάσταση;» [1987], στο Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay (επιμ.), *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, Ευρασία, Αθήνα 2010, σ. 229.

την απουσία πάγιων νορμών, τη θεμελιώδη αβεβαιότητα των έσχατων σημαδιών για τις πράξεις μας».¹

Έδη διαβάζοντας αυτά τα αποσπάσματα, υποψιαζόμαστε ότι οι πυκνές αναφορές στην τραγωδία και την ύβριν δεν είναι απλά σχήματα λόγου. Ότι χρησιμοποιούνται από τον Καστοριάδη με μία σημασία όχι τετριμμένη και συνομιλούν με το σύνολο της φιλοσοφίας του. Η τραγωδία της δημοκρατίας δεν είναι τραγωδία με την έννοια ενός αυτοκινητικού δυστυχήματος, αλλά έχει την έννοια της υπέρβασης ενός ορίου που δεν ήταν ορατό εκ των προτέρων. Έτσι, βρισκόμαστε στην ανάγκη, προτού συνεχίσουμε τους συλλογισμούς μας, να βουτηξουμε στην καστοριαδική θεώρηση της τραγωδίας.

Η έννοια της τραγωδίας στο καστοριαδικό έργο

Ο Καστοριάδης ασχολήθηκε με τις αρχαίες τραγωδίες ουκ ολίγες φορές. Θα μπορούσε κανείς να πει, κάνοντας μια κάπως πρόχειρη ταξινόμηση, ότι τις εξετάζει από τρεις κυρίως σκοπιές: πρώτον, με βάση το οντολογικό τους υπόβαθρο και το νόημά τους· δεύτερον, με βάση την πολιτική τους σημασία, δηλαδή την παιδεία που παρέχουν στον αθηναϊκό δήμο και το περιεχόμενο αυτής της παιδείας· τρίτον, ως μεγαλειώδες και ριζικά καινούριες δημιουργίες, που φέρουν μέσα τους τις φαντασιακές σημασίες μιας προνομιακής για την φιλοσοφία του ίδιου εποχής. Είναι, βέβαια, σαφές ότι οι τρεις αυτές πλευρές συνυφαίνονται και αλληλοεπικαλύπτονται σε σημαντικό βαθμό, όμως, για τους σκοπούς του παρόντος κειμένου, θα αρκεστούμε εδώ στην εξέταση της πρώτης διάστασης.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον φιλόσοφο, η αθηναϊκή τραγωδία απηχεί την οντολογική αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων ότι το *Ον είναι χάος*.² Μέσα από το Χάος αναδύονται κατά καιρούς Κόσμοι, δηλαδή περιοχές οργανώσιμες και, σε έναν βαθμό, εύτακτες. Το Χάος, όμως, όπως σημειώνει και ο Ησίοδος στη Θεογονία, παραμένει πάντα στα θεμέλια του Κόσμου, και κάθε τόσο απειλεί να ξανακαταπιεί τις οργανωμένες μορφές, οι οποίες έτσι επιστρέφουν στο Χάος, μέσα από το οποίο θα αναδυθούν εκ νέου Κόσμοι.

¹ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, Ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 199.

² Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, Β', μτφρ. Ζωή Καστοριάδη, Κριτική, Αθήνα 2008, σ. 109.

Πολύ απέχουμε εδώ από την προβολή νεωτερικών σχημάτων πάνω στην αρχαία φιλοσοφία. Αυτές οι ιδέες πράγματι υπάρχουν στους αρχαίους στοχαστές και συγγραφείς, πράγμα που αποτελεί κοινό τόπο ανάμεσα σε πολύ διαφορετικούς συγγραφείς που ασχολήθηκαν με τις εν λόγω θέσεις των αρχαίων Ελλήνων. Να πώς σχολιάζει ο Νίτσε, παραδείγματος χάρη, σε ένα έργο του σχετικό με τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, το περίφημο *Spruch* του Αναξίμανδρου: «Τι αξίζει η ύπαρξή σας; Αν δεν αξίζει τίποτα, τότε για ποιο λόγο βρεθήκατε εδώ; Πάθημά σας είναι, το βλέπω, να συνεχίζετε. Θα το πληρώσετε με θάνατο! Δείτε πώς μαραζώνει η γη, οι θάλασσες πώς στερεύουν! Ένα κοχύλι πάνω στο βουνό δείχνει τι ξηρασία τις μαστίζει! Η φωτιά αφανίζει κάθε στιγμή τον κόσμο σας, ατμό θα τον κάνει κι άχνη! Αλλ' ένας νέος κόσμος και πάλι θα γεννηθεί- εφήμερος σαν και τούτον! Ποιος μπορεί να σας λυτρώσει απ' την κατάρρα του γίνεσθαι;..»¹

Το ίδιο θα διαπιστώσει κανείς μελετώντας και τις πρωτογενείς πηγές. Λόγου χάρη, η διήγηση του Ησιόδου, γεωργού και ποιητή από τον Ελικώνα, τοποθετεί στον πρώτο κιόλας στίχο της ιστορίας της γέννησης των όντων το Χάος, από το οποίο αναδύονται τα όντα.²

Κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, το ζεύγος Χάος-Κόσμος αντιστοιχεί κατά κάποιον τρόπο στο ζεύγος Ύβρις-Δίκη, που βρίσκουμε στην τραγωδία, και θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι το δεύτερο ζευγάρι είναι η μεταφορά του πρώτου από το κοσμολογικό στο ανθρώπινο επίπεδο. Το Χάος, έτσι όπως παρουσιάζεται μέσα στην τραγωδία αναφορικά με τα ανθρώπινα πράγματα, εκδηλώνεται με την έλλειψη βέβαιης αντιστοιχίας ανάμεσα στις πράξεις των ανθρώπων και στα αποτελέσματά τους, κι ακόμη περισσότερο ανάμεσα στις πράξεις των ανθρώπων και στο νόημα που αυτές αποκτούν εκ των υστέρων. Ο άνθρωπος γι' αλλού ξεκινάει και αλλού βγαίνει. Η ζωή μπορεί να είναι τόσο χαοτική, ώστε όχι μόνο να μην μπορούμε να προβλέψουμε με βεβαιότητα τι θα συμβεί, αν θα πετύχουμε ή αν θα αποτύχουμε, αλλά επιπρόσθετα να μην μπορούμε να προβλέψουμε καν πώς θα εκληφθούν οι προσπάθειές μας, ποιο νόημα θα τους αποδοθεί και ποια αλυσίδα γεγονότων θα ξεκινήσει με αφορμή αυτό το αθέλητο νόημα.

¹ Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, μτφρ.- πρόλογος-σχόλια Βαγγέλης Δουβαλήρης, Gutenberg, Αθήνα 2013, σ. 66.

² Καρλ Κερένυι, *Η μυθολογία των Ελλήνων*, μτφρ. Δημήτρης Σταθόπουλος, Εστία, Αθήνα 2013, σ. 31.

Επίσης, σύμφωνα πάντα με την ερμηνεία, το Χάος υπάρχει και μέσα στον άνθρωπο, στο εσωτερικό της ανθρώπινης ψυχής, με τη μορφή της ύβρεως. Η ύβρις εγγράφεται στο πεδίο του Χάους, είναι μια κατάσταση χαοτική: μέσα στις τραγωδίες, έχουμε συχνά την εντύπωση ότι, έπειτα από μια πράξη, τα πράγματα παίρνουν μια τροπή τόσο απρόβλεπτη, που δεν βρισκόμαστε πια στην κοσμική τάξη, αλλά στην άβυσσο. Ο ήρωας βρίσκεται πια σε μια ξέφρενη πορεία, πέρα από κάθε νόμο και όριο, και οι πράξεις του, οι αντιδράσεις του, η συννααστροφή του με τους άλλους δεν υπόκεινται σε καμία αιτιότητα, σε καμία κανονικότητα, αλλά τον οδηγούν μέσα από τους πιο τρελούς και απρόβλεπτους δρόμους στην καταστροφή. Αντίστροφα λειτουργεί η Δίκη, το άλλο σκέλος του διπτύχου, που διακόπτει αυτή την τρελή πορεία, επαναφέρει κάπως την τάξη, αποτελεί μια επιστροφή στην οργάνωση και την κανονικότητα, με δύο λόγια σε έναν Κόσμο.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι το Χάος δεν υπάρχει μόνο στο οντολογικό επίπεδο, αλλά και μέσα στο υποκείμενο ως συνεχής δυνατότητα και ανεξάλειπτη πιθανότητα ύβρεως. Ο άνθρωπος είναι για τους αρχαίους Αθηναίους μονίμως ένας δυνητικός υβριστής. Δεν υπάρχει εγγύηση ότι έχει πετύχει την καλοσύνη, τη σταθερότητα, τη σωτηρία. Ανά πάσα στιγμή, με αφορμή ακόμη και ένα τυχαίο περιστατικό, μπορεί να γεννηθεί μέσα στην ανθρώπινη ψυχή μια επιθυμία, μια σκέψη, μια παράσταση, που να φέρει τον άνθρωπο στο χείλος της Αβύσσου ή να τον ρίξει και μέσα. Οι τραγωδοί θα προσυπέγραφαν τον καταπληκτικό στίχο του Μίλτου Σαχτούρη: *Κάτι επικίνδυνα κομμάτια χάος είν' η ψυχή μου.*¹

Με ένα τέτοιο υπόβαθρο οντολογικών αντιλήψεων, η ύβρις, αυτή η θεμελιώδης έννοια της τραγωδίας, συλλαμβάνεται από τους τραγικούς ποιητές με έναν ιδιοφυή τρόπο, ο οποίος αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, και τον συνδετικό κρίκο που εντοπίζει ο Καστοριάδης ανάμεσα στην τραγωδία και τη δημοκρατία. Η ύβρις δεν συνίσταται στην απλή παράβαση ενός κανόνα ή ενός νόμου. Αντιθέτως, *πρόκειται για την υπέρβαση κάποιων ορίων τα οποία όμως αναδύθηκαν μετά την υπέρβαση.* Μόνο έχοντας διαπράξει την ύβριν, μπορούμε να αντιληφθούμε ότι τη διαπράξαμε. Συνειδητοποιούμε το σφάλμα μας μόνο όταν είναι πια πολύ αργά - αυτό είναι η τραγωδία για τον Καστοριάδη. Όπως το θέτει ο ίδιος: «Όταν ο αρχαίος Έλληνας μιλάει για την ύβριν, μιλάει για παράβαση ορίων τα οποία ποτέ δεν έχουν κανονιστεί (...) Μόνο όταν έχει παραβεί κανείς

¹ Μίλτος Σαχτούρης, *Ποιήματα 1945-1971*, Κέδρος, Αθήνα 1988, σ. 171.

τα όρια αυτά και πέφτει πάνω του η καταστροφή, ξέρει ότι τα παρέβη λόγω της ύβρεώς του».¹

Υπό αυτή τη σκοπιά, η ύβρις διαφέρει σε τεράστιο βαθμό από τη χριστιανική αμαρτία, η οποία είναι καθορισμένη εκ των προτέρων, τόσο κατά το περιεχόμενο της απαγόρευσης, όσο, συχνά, και κατά την ποινή της παραβίασης αυτής της απαγόρευσης. Στον αντίποδα, η ύβρις δεν μπορεί να καθοριστεί *a priori*, και οι συνέπειές της εκτείνονται χαοτικά μόνο μετά τη διάπραξή της. Έτσι, για να δώσουμε ένα παράδειγμα, όταν ο Κρέων επιμένει αλύγιστος στην τόσο καλά και ορθολογικά τεκμηριωμένη άποψή του, όχι μόνο δεν γνωρίζει ότι παραβιάζει κάποιον νόμο, αλλά επιπρόσθετα υπερασπίζεται ακριβώς τον νόμο στην πιο αυστηρή του εκδοχή. Η αδιαλλαξία του, όμως, είναι τόσο μεγάλη, που μέσα από μια άτακτη σειρά γεγονότων θα φτάσει να χάσει και τον ίδιο του τον γιο, όπως και τη γυναίκα του. Μόνο τότε θα συνειδητοποιήσει την ύβριν που διέπραξε.

Μέσα από αυτές τις παρατηρήσεις, καθίσταται σαφέστερη η σύνδεση που επιχειρεί ο Καστοριάδης ανάμεσα στην τραγωδία και την αυτονομία. Στην ετερονομία, καθώς ο νόμος είναι δοσμένος *a priori*, έτοιμος και δεδομένος, το πολύ που μπορούμε να έχουμε είναι παραβίαση κάποιου κανόνα, που μοιάζει με τη χριστιανική αμαρτία. Στην αυτονομία, αντιθέτως, επειδή εμείς οι ίδιοι δημιουργούμε τους κανόνες της ζωής μας, επειδή δεν υπάρχει μια εξωκοινωνική νόρμα που να μας παρέχει άπαξ διά παντός τα όρια, βρισκόμαστε σε μια μετέωρη κατάσταση: πίσω από κάθε πράξη μας και απόφασή μας ελλοχεύει ο κίνδυνος της ύβρεως. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε βεβαιότητα και υποδούλωση· στη δεύτερη ρίσκο και ελευθερία. Στην πρώτη περίπτωση, μπορώ να σωθώ πολύ απλά φροντίζοντας να μην παραβιάσω τον παγιωμένο νόμο. Στη δεύτερη μπορώ να αποφύγω την ύβριν μόνον αυτοπεριοριζόμενος, θέτοντας όρια στον ίδιο μου τον εαυτό, πράγμα φυσικά πολύ πιο δύσκολο και ποτέ εντελώς βέβαιο, αφού ακόμα και όταν θέλω να αυτοδεσμευτώ, δεν γνωρίζω εκ των προτέρων τι ακριβώς πρέπει να αποφύγω: αυτός είναι ο αβέβαιος ορίζοντας της ανθρώπινης ζωής και της δημοκρατίας. Φτάνουμε έτσι και σε έναν ακόμη δόκιμο ορισμό της ύβρεως: είναι η υπέρβαση του αυτοπεριορισμού.

¹ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η Δύση και ο Τρίτος Κόσμος», μτφρ. Ζήσης Σαρίκας & Κώστας Σπαντιδάκης, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Ύψιλον, Αθήνα 1992, σ. 84.

Έχοντας σημειώσει αυτά, καταλαβαίνουμε και την αγανάκτηση του Καστοριάδη για τον όρο *αρχαιοελληνική* τραγωδία.¹ Ο ίδιος χρησιμοποιεί τον όρο *αθηναϊκή* τραγωδία, τονίζοντας ότι αυτό το είδος θεάτρου μόνο μέσα σε ένα δημοκρατικό καθεστώς θα μπορούσε να έχει ανθίσει. Πράγματι, μόνο ένας λαός που ζει διαρκώς στην εύθραυστη ισορροπία μιας αμεσοδημοκρατικής κοινότητας μπορεί να συλλάβει την ανθρώπινη ύπαρξη ως βουτηγμένη στην ύβριν. Και, φυσικά, μόνο ένας τέτοιος λαός έχει διαρκώς ανάγκη να του υπενθυμίζουν κάτι τέτοιο, προκειμένου να αυτοπεριορίζεται.

Η τραγική πλευρά της αυτονομίας

Αυτονομία, όπως το φανερώνει η λέξη, σημαίνει να δίνει κανείς τον νόμο στον εαυτό του και, μιλώντας, για μια κοινωνία, το σύνολο του πολιτικού σώματος να αποφασίζει για τους νόμους και την πορεία της κοινότητας. Πώς από αυτόν τον ορισμό μπορούμε να συνδεθούμε με την τραγωδία; Θα πρέπει εν προκειμένω να προσέξουμε ότι τα υποκείμενα της αυτονομίας δεν είναι κάποιοι διάφανοι φορείς του Ορθού Λόγου, που αντλούν τον κανόνα τους με αναφορά σε αυτόν. Είναι πραγματικοί άνθρωποι που τίθενται συχνά, μέσα στο πεδίο της πολιτικής ενώπιον πραγματικά άλυτων διλημμάτων. Επίσης, είναι άνθρωποι που έχουν φυσικά λογικές ικανότητες, οι οποίες όμως διαπλέκονται με πάθη και αδυναμίες, άνθρωποι με στιγμές σωφροσύνης αλλά και αφροσύνης. Αυτές οι παρατηρήσεις, σε συνδυασμό με μια ματιά σε αναμφισβήτητα άσχημες απόφασεις διάφορων δημοκρατικών συνελεύσεων μέσα στην ιστορία (ας θυμηθούμε, λόγου χάρη, την απόφαση της αθηναϊκής Εκκλησίας του Δήμου για τη σφαγή της Μήλου ή τον Νόμο των Υπόπτων του καιρού της Γαλλικής Επανάστασης) φανερώνουν την αδυνατότητα θεώρησης μιας απόφασης ως σωστής με μόνο κριτήριο ότι είναι δημοκρατικά εισηγμένη. Κι είναι ακριβώς το γεγονός ότι δεν υπάρχει κάποιος εξωτερικός μετακανόνας που να εγγυάται την ορθότητα του νόμου αυτό που προσδίδει στην αυτονομία το στοιχείο της τραγικότητάς της και, ως εκ τούτου, τη δένει άρρηκτα με την ανάγκη του αυτοπεριορισμού.

Έτσι, αν το κεντρικό στοιχείο της τραγωδίας είναι η ύβρις, δηλαδή, όπως δείξαμε παραπάνω, η υπέρβαση των ορίων του αυτοπεριορισμού, το ξεπέρασμα κάποιων περιορισμών που δεν ήταν δεδομένοι *a priori*,

¹ Καστοριάδης, *Η ελληνική πόλις...*, ό.π., σ. 202.

βλέπουμε να προκύπτει εντελώς αβίαστα μια πολύ ισχυρή σχέση ανάμεσα στη δημοκρατία και την τραγωδία, καθώς και στη δημοκρατία, δεδομένου ότι δεν υπάρχουν κανονιστικές αρχές εξωτερικές προς την κοινωνία, τα πράγματα μπορούν να πάνε στραβά όταν το πολιτικό σώμα απότυγχάνει να αυτοπεριοριστεί. Αφού δεν υπάρχει εκ των προτέρων δεδομένος κανόνας αλλά μόνον οι κάθε φορά θεσμιζόμενοι νόμοι, οι πολίτες ζουν διαρκώς στο χείλος της ύβρεως, και γλιτώνουν από αυτή μόνο θέτοντας οι ίδιοι τους κανόνες στους εαυτούς τους. Φυσικά, δεν υπάρχει καμία βεβαιότητα ότι αυτό θα το καταφέρουν -κι αυτή ακριβώς είναι η τραγικότητα της δημοκρατίας, με τη βαθιά σημασία του όρου.

Προχωρώντας ακόμη περισσότερο, θα λέγαμε ότι το ζήτημα του αυτοπεριορισμού αποκτά νόημα μόνο μέσα στο πεδίο της αυτονομίας. Σε κάθε άλλη περίπτωση, δεν έχω λόγο -ούτε και ευκαιρία- να αυτοπεριοριστώ: αρκεί απλώς να υπακούσω σε έναν δεδομένο κανόνα. Ο «αυτοπεριορισμός» μου συνίσταται απλώς στο να φορέσω το χαλινάρι που κάποιος άλλος διάλεξε για εμένα. Στην περίπτωση, όμως, της αυτονομίας, είμαι εγώ αυτός που στο βάθος διαλέγει και τον ίδιο τον νόμο και αν θα τον εφαρμόσει ή όχι.

Με άλλα λόγια, το ερώτημα «τι πρέπει να επιτρέπεται και τι πρέπει να απαγορεύεται;» μπορεί να τεθεί ουσιαστικά μόνο μέσα σε μια δημοκρατική κοινωνία, αφού σε όλες τις άλλες το ερώτημα είναι ήδη απαντημένο με κάποιο τρόπο. Μόνο μια τέτοια κοινωνία μπορεί να αναλάβει το δίλημμα του Ιβάν Καραμάζοβ, σύμφωνα με το οποίο *αν δεν υπάρχει θεός όλα επιτρέπονται* και μάλιστα να το διαψεύσει, δείχνοντας ότι μια πολιτική κοινότητα μπορεί να ζήσει και χωρίς θεό, βάζοντας, δηλαδή, στη θέση της ετερόνομης κανονιστικής πηγής τον εαυτό της.

Σε αυτό το σημείο, μια αντιπαραβολή μπορεί να φωτίσει ενδεχομένως το επιχείρημά μας. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι σε μια κοινωνία όπως αυτή που παρουσιάζεται στην Πολιτεία του Πλάτωνα *δεν υπάρχει θέση για την τραγωδία*.¹ Κι αυτό δεν πρέπει να εκληφθεί μόνο στενά και κυριολεκτικά, παρόλο που είναι επίσης αλήθεια ότι ο Πλάτωνας θεωρεί τους ποιητές επικίνδυνους και θα ήθελε να τους εξορίσει. Σε ένα πιο ουσιαστικό επίπεδο, ο Πλάτωνας, τον οποίο ο Καστοριάδης κατονομάζει ουκ ολίγες φορές ως τον πατέρα της ετερονομίας, δεν αφήνει χώρο για την τραγωδία επειδή τα πάντα στο πολιτικό σχήμα του είναι παγιωμένα και ορίζονται με βάση τη θέαση της αιώνιας και αναλλοίωτης ιδέας του

¹ Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, ό.π., σ. 353.

Αγαθού. Δεν υπάρχει στην Πολιτεία πολιτικό διακύβευμα, δεν υπάρχει ελευθερία διαμόρφωσης του νόμου, δεν υπάρχει ανοιχτός προβληματισμός σχετικά με το *τι είναι δίκαιο* ή με το *τι πρέπει να γίνει*, ερωτήματα, δηλαδή που είναι απαραίτητα για την ελευθερία και που παράλληλα, όπως είδαμε, ανοίγουν τον ασκό του Αιόλου. Όλα αυτά είναι ήδη απαντημένα, όχι μέσω της διαβούλευσης των πολιτών και της συζήτησης, που φυσικά προϋποθέτουν το ότι δεν υπάρχει έσχατη αλήθεια, αλλά μέσω της φιλοσοφικής προσέγγισης μιας υπέρτατης αλήθειας, της εξωκοινωνικής Ιδέας του Αγαθού.

Φυσικά, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι η πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα πηγάζει σε μεγάλο βαθμό από τα αντιδημοκρατικά του συναισθήματα και μάλιστα, κατά κάποιον τρόπο έρχεται ακριβώς ως απάντηση στην ύβριν της δημοκρατίας. Απάντηση, δηλαδή, στη γενικότερη ύβριν της διεφθαρμένης από τον πόλεμο δημοκρατίας που γνωρίζει ο Πλάτωνας στην εποχή του, αλλά κυρίως στη μέγιστη ύβριν της κατάδικης του Σωκράτη, του δασκάλου του. Πράγματι, σε αυτήν την περίπτωση βλέπουμε τους δικαστές να μην μπορούν να σταθούν στο ύψος της ελευθερίας τους, να μην μπορούν να θέσουν περιορισμούς στην εξουσία τους και τελικά να καταδικάζουν σε θάνατο τον φιλόσοφο. Ας σημειωθεί μόνο παρενθετικά η εντελώς διαφορετική στάση του ίδιου του καταδικασθέντος, ο οποίος αρνείται να αποδράσει, αν και έχει την ευκαιρία. Ο συλλογισμός του είναι περίπου ο εξής: αυτή η πόλη με τους νόμους της με έκανε αυτό που είμαι, δεν μπορώ, λοιπόν, τώρα να πάω κόντρα στους νόμους αυτής της ίδιας πόλης. Θα λέγαμε ότι ο Σωκράτης αναγνωρίζει και επωμίζεται αυτό που ο Πλάτωνας θεωρεί απαράδεκτο: το ρίσκο της δημοκρατίας, τη δυνατότητα της ύβρεως, που είναι απλώς η άλλη όψη της ελευθερίας.

Έχοντας πει αυτά, μπορούμε να επιχειρήσουμε να περάσουμε σε έναν πιο συγκεκριμένο, αν και σχηματικό, εντοπισμό του τραγικού στοιχείου της αυτονομίας. Σύμφωνα με τη διάκριση που θα προτείνουμε, την τραγωδία στο πλαίσιο της αυτονομίας μπορούμε να την εντοπίσουμε σε τρία επίπεδα, τα οποία είναι πάντως άρρηκτα συνδεδεμένα και επικοινωνούν συνεχώς μεταξύ τους.

Κατ' αρχάς, η τραγωδία εμφανίζεται μέσα στο πεδίο της αυτονομίας στο *φιλοσοφικό* επίπεδο. Η αυτονομία στηρίζεται στη συνειδητοποίηση ότι δεν υπάρχει έσχατο κριτήριο ορθότητας για τις πράξεις μας και, ακόμη περισσότερο, για το νόημα που δίνουμε στη ζωή μας. Δεν υπάρχει κανένας που να μπορεί να επικυρώσει την αξία ή την ηθικότητα όσων

αποφασίζουμε. Η αυτονομία συνάδει με μια φιλοσοφική θεώρηση της ζωής και του κόσμου ως πραγμάτων στερούμενων εγγενούς νοήματος: κάθε αξία με την οποία τα επενδύουμε είναι κατά κάποιον τρόπο αυθαίρετη και δεν αντιστοιχεί σε κάποιο ισχυρό οντολογικό θεμέλιο.

Μέσα σε αυτή την αντίληψη δεν υπάρχει χώρος για απόλυτες αλήθειες. Αυτό όμως σημαίνει ότι ούτε οι «αλήθειες» που είναι κατά τη γνώμη μας κεφαλαιώδεις και αναπαλλοτρίωτες είναι απόλυτες. Θα λέγαμε ότι η αυτονομία έχει λάβει υπ' όψιν της το μηδενιστικό ερώτημα που, ιδίως στο πλαίσιο της νεοτερικότητας, μπορεί να ξεπροβάλει ανά πάσα ώρα και στιγμή και να αμφισβητήσει οποιαδήποτε στέρεα βάση. Ακόμη, ξέρει ότι, υπό μία έννοια, αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να απαντηθεί οριστικά, ούτε μπορεί να ανατραπεί λογικά. Αυτό όμως που *δεν κάνει* η αυτονομία είναι να αποδεχτεί τη λογική του μηδενισμού. Αντιθέτως, επιλέγει, παρά την έλλειψη αυστηρά λογικής δυνατότητας αναίρεσης του μηδενισμού, να μη διολισθήσει στις ηθικές συνέπειές του, να μη δεχτεί ότι όλα είναι το ίδιο. Επιλέγει να δημιουργήσει κριτήρια και αξίες που δίνουν στη ζωή ένα νόημα και επιτρέπουν στους ανθρώπους να ζουν όσο το δυνατόν πιο ελεύθερα, ακόμη κι αν γνωρίζει ότι αυτά τα κριτήρια δεν μπορούν να θεμελιωθούν με τρόπο αμιγώς θεωρητικό.

Είναι, λοιπόν, σαφές ότι το φιλοσοφικό υπόβαθρο της αυτονομίας εμπεριέχει πολύ μεγαλύτερο ρίσκο από αυτό θεωρήσεων όπως του Κάντ, του Πλάτωνα ή ακόμη και του Μαρξ, που βασιζονται στη βεβαιότητα των έσχατων κριτηρίων τους. Στην αυτονομία έχουμε απόλυτη συνείδηση ότι δεν υπάρχει εξωκοινωνική νόρμα, ότι δεν υπάρχει τίποτα έξω από τον εαυτό μας που να μπορεί να μας σώσει: στεκόμαστε στο χείλος της αβύσσου κι μπροστά στα πόδια μας απλώνεται η ύβρις και η τραγωδία.

Δεύτερον, η τραγωδία συνοδεύει πάντα την αυτονομία στο πρακτικό επίπεδο. Κι αυτό συμβαίνει σε δύο βαθμούς. Κατ' αρχάς, όπως ήδη σημειώθηκε, μέσα σε μια πραγματικά αυτόνομη κοινωνία, δεν υπάρχει ποτέ καμία απολύτως βεβαιότητα για την ορθότητα των νόμων. Όπως το θέτει ο Καστοριάδης, δεν είναι «δυνατό να υπάρξει ενδογενές κριτήριο για την αξία ενός νόμου».¹ Δεν μπορούμε εκ των προτέρων να είμαστε σίγουροι ότι ένας νόμος είναι καλός και αυτή η αβεβαιότητα επιτείνεται από το γεγονός ότι πολλές αποφάσεις στην πολιτική λαμβάνονται σε πιεστικές χρονικές συνθήκες, ενώ σε εξίσου πολλές περιστάσεις οι γενι-

¹ Καστοριάδης, *ό.π.*, σ. 193.

κότεροι συσχετισμοί είναι τόσο περίπλοκοι που δεν μπορεί καν να τεθεί ζήτημα σωστού και λάθους, αλλά μόνο αποτελεσματικότητας –πράγμα που, φυσικά, συνεπάγεται μια κρίση εκ των υστέρων, με την ασφάλεια της γνώσης των συνεπειών που ακολούθησαν την απόφαση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω η απόφαση που κλήθηκαν να πάρουν οι Αθηναίοι, λίγο πριν από την έναρξη του Πελοποννησιακού Πολέμου, για το αν θα συμμαχήσουν ή όχι με τους Κερκυραίους εναντίον των Κορινθίων: βρέθηκαν σε μια κατάσταση του τύπου «μπρος γκρεμός και πίσω ρέμα», και, παρ' όλη την επινοητικότητα της απόφασής τους να συνάψουν μόνο αμυντική συμμαχία, δεν κατάφεραν να αποφύγουν το ξέσπασμα ενός πολέμου που δεν επιθυμούσαν.

Κατά δεύτερον, ακόμη και αν υποθέσουμε ότι οι νόμοι και οι αποφάσεις μιας αυτόνομης κοινότητας είναι σωστές –ή, ορθότερα, καλές-, δεν μπορεί να υπάρξει αληθινή εγγύηση για την τήρησή τους. Σε αντίθεση με διάφορους στοχαστές που προσπαθούν λάθρα να συγκαλύψουν αυτό το πρόβλημα, ο Καστοριάδης έχει την εντιμότητα να δηλώσει ότι «κάθε θέσμιση στηρίζεται στις εκάστοτε παρούσες δυνάμεις της κοινωνίας, πράγμα που σημαίνει ότι άλλες δυνάμεις μπορούν να το ανατρέψουν».¹ Ας είμαστε προσεκτικοί: *κάθε* θέσμιση, που σημαίνει και η αυτόνομη θέσμιση – ίσως μάλιστα *ιδίως* η δημοκρατική θέσμιση, στην οποία η έλλειψη εξωγενών κριτηρίων είναι συνειδητή. Στον αντίποδα, λοιπόν, των περισσότερων σύγχρονων νομικών θεωρήσεων, που επαναπαύονται στην ύπαρξη ενός Συντάγματος –ως εάν τα Συντάγματα δεν παραβιάζονταν ποτέ-, αλλά και των συντριπτικά περισσότερων μαρξιστικών και αναρχικών θεωριών, που διατείνονται περίπου ότι, όταν η κοινωνία γίνει όπως περιγράφουν, θα μείνει έτσι για πάντα, η καστοριαδική αντίληψη της αυτονομίας συνειδητοποιεί και εδώ την πιθανότητα της ύβρεως των ανθρώπων, της τρέλας τους, της αυθαιρεσίας τους, και συνεπώς της τραγωδίας.

Είναι, άραγε, απίθανο μια αυτόνομη κοινωνία να δημιουργήσει έναν ρατσιστικό ή και φασίζοντα νόμο ή να παραβεί στην πράξη τις αντιρατσιστικές και αντιολοκληρωτικές διατάξεις και δικλίδες ασφαλείας; Εδώ, αν κάποιος είναι συνεπής μαρξιστής, θα πρέπει να απαντήσει καταφατικά. Αφού οι διάφορες προβληματικές πολιτικές θεωρήσεις και συμπεριφορές πηγάζουν από τις αντιφάσεις της οικονομικής βάσης του κοινωνικού οικοδομήματος, αφού ο φασισμός είναι απλώς, ή έστω

¹ Στο ίδιο, σ. 196.

κυρίως, «το μακρύ χέρι του καπιταλισμού», στην αταξική κοινωνία, όπου το ζήτημα της παραγωγής θα έχει διευθετηθεί, δεν είναι νοητό να προκύψουν προβλήματα πολιτικής φύσης. Όταν έχεις απαλλαγεί από τη ρίζα, δεν φοβάσαι τα κλαδιά και τα φύλλα. Αντιθέτως, στο πλαίσιο της καστοριαδικής θεώρησης, το ενδεχόμενο μιας ρατσιστικής έκρηξης -ή κάποιου άλλου κοινωνικοπολιτικού προβλήματος- παραμένει πάντα ανοιχτό, καθώς η πολιτική θεωρείται αυτοτελής στίβος, μη αναγωγίμος σε άλλους παράγοντες.

Τέλος, η τραγικότητα της αυτονομίας εντοπίζεται και ένα σε *ανθρωπολογικό* επίπεδο. Αυτό προκύπτει από την ιδιαιτερότητα των ατόμων που μπορούν να αποτελέσουν μια αυτόνομη κοινωνία. Προτού, όμως προχωρήσουμε στην ανάπτυξη αυτού του σημείου, είναι απαραίτητο να κάνουμε ένα βήμα πίσω και να αναφερθούμε συνοπτικά στις θέσεις του Καστοριάδη σχετικά με τη θέσμιση του ατόμου. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Καστοριάδη, κάθε κοινωνία αντιστοιχεί και σε έναν ανθρωπολογικό τύπο. Οι κοινωνίες θεσμίζουν τα άτομα που τις αποτελούν με τέτοιο τρόπο, ώστε αυτά να είναι κατάλληλα για τη ζωή μέσα στις συγκεκριμένες κοινωνίες. Αυτό συμβαίνει μέσω της διαδικασίας του εκκοινωνισμού της ατομικής ψυχής: η ψυχή αναγκάζεται να αφήσει τον κόσμο των προσωπικών της φαντασμάτων και να αναλάβει τον κοινωνικό κόσμο που της προσφέρεται ως πραγματικότητα. Έτσι, το άτομο διαμορφώνεται από την κοινωνία, βρίσκει στηρίγματα των επιθυμιών του μέσα σε αυτή και νοηματοδοτεί τη ζωή του αναλαμβάνοντας κάποιον από τους διαθέσιμους κοινωνικούς ρόλους. Για να το πούμε κάπως απλουστευτικά, αλλά κατά βάση σωστά, στην αρχαία Αίγυπτο η κοινωνία κατασκεύαζε φαραώ, δούλους και μέλη του ιερατείου, ενώ στη βιομηχανική φάση του καπιταλισμού καπιταλιστές και προλετάρους.

Καταλαβαίνουμε, συνεπώς, ότι η εκάστοτε κοινωνική θέσμιση του ατόμου δεν είναι τυχαία, αλλά λαμβάνει πάντα ένα συγκεκριμένο κοινωνικοϊστορικό περιεχόμενο. Κάθε κοινωνία παράγει και τον ανθρωπολογικό τύπο που την αποτελεί. Όπως το έθετε ο Μπαλζάκ μιλώντας για την κοινωνία, σε ένα σημείο που ο Καστοριάδης θαύμαζε ιδιαίτερα, «στα σαλόνια όπως και στον δρόμο κανείς δεν είναι περιττός, κανείς δεν είναι απόλυτα χρήσιμος ούτε απόλυτα βλαβερός: ούτε οι βλάκες και οι

απατεώνες ούτε οι πνευματώδεις και έντιμοι άνθρωποι (...) ταιριάζετε πάντα σ' αυτόν τον κόσμο, δεν του λείπετε ποτέ».¹

Έχοντας πει αυτά, μπορούμε να επιστρέψουμε στο ζήτημα της τραγωδίας ως εξής: στο πλαίσιο των ετερόνομων κοινωνιών ο στόχος της κοινωνικής θέσμισης δεν μπορεί να είναι άλλος από το να δημιουργήσει ετερόνομα άτομα, δηλαδή ανθρώπους που υπακούν τυφλά στους νόμους και, ακόμη περισσότερο, δεν μπορούν καν να τους θέσουν σε αμφισβήτηση. Όπως γράφει ο Καστοριάδης: «η ουσία της ετερόνομης κοινωνίας δεν είναι ότι απαγορεύονται οι πράξεις διότι υπάρχουν χωροφύλακες ή δικαστήρια ή φυλακές. Η ουσία είναι ότι απαγορεύονται οι σκέψεις που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στις πράξεις τις οποίες η κοινωνία δεν παραδέχεται».² Για να φωτίσουμε αυτήν την παρατήρηση με ένα παράδειγμα, για έναν αυθεντικό Εβραίο ή Χριστιανό, η ίδια η σκέψη ότι οι Δέκα Εντολές είναι άδικες είναι αδιανόητη, αφού αυτές προέρχονται από τον θεό. Τα χαρακτηριστικά, δηλαδή, της ετερονομίας δεν αφορούν μόνο το προφανές επίπεδο του ρητού νόμου, αλλά εισάγονται και μέσα στο ίδιο το ανθρώπινο υποκείμενο: ο Χριστός στην επί του Όρους ομιλία δεν λέει απλώς στους άνδρες να μην πλαгиάζουν με τις γυναίκες άλλων, αλλά να μην τις επιθυμούν καν. Προσπαθεί, δηλαδή, να καθυποτάξει την ίδια την επιθυμία, όχι μόνο την πράξη που προέρχεται από την επιθυμία. Και μπορούμε επίσης να παρατηρήσουμε ότι ο Τζορτζ Όργουελ έχει δει εν προκειμένω κάτι πολύ ουσιαστικό για την ετερονομία, όταν στο *1984* βάζει το απολυταρχικό καθεστώς να μηχανεύεται τη δημιουργία μιας γλώσσας στην οποία θα ήταν αδύνατο να πει κανείς ότι ο Μεγάλος Αδερφός είναι κακός- άρα και να το διανοηθεί.

Στον αντίποδα όλων αυτών, η αυτόνομη κοινωνία μπορεί να υπάρξει μόνο μέσα από τη θέσμιση ατόμων που είναι σε θέση να αμφισβητούν ρητά τους καθιερωμένους κανόνες. Θα λέγαμε ότι οι πολίτες μιας αυτόνομης πολιτικής κοινότητας ενδοβάλλουν την εξής παράδοξη κοινωνική προτροπή: οφείλεις να αμφισβητείς τους νόμους, να θέτεις ερωτήσεις, να διερευνάς. Έτσι, η δημιουργική φαντασία αυτών των ατόμων δεν φαλκιδεύεται, αλλά αφήνεται και μάλιστα προτρέπεται να ανθίσει. Η κριτική και πρωτότυπη σκέψη αποτελεί εδώ ζητούμενο. Δεν υπάρχουν εσωτερικευμένοι φραγμοί στη νόηση, και, παρόλο που φυσικά υπάρχουν πρά-

¹ Ονορέ ντε Μπαλζάκ, *Ο συνταγματάρχης Σαμπέρ-Η κοπέλα με τα χρυσά μάτια*, μτφρ. Ν.Κ., Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1992, σ. 96-97.

² Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ψυχάνάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 100.

γματα που απαγορεύεται να κάνεις, δεν υπάρχουν πράγματα που απαγορεύεται να σκεφτείς ή να επιθυμήσεις. Όπως και οι ψυχαναλυόμενοι, τα μέλη μιας αυτόνομης κοινωνίας δεν απωθούν τις επιθυμίες τους, τις παρορμήσεις τους, τις φαντασιώσεις τους, αλλά ζουν με αυτές, περιορίζοντάς τις όταν το κρίνουν σωστό. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι αυτά τα άτομα είναι πιο δημιουργικά, αλλά και λιγότερο πειθήνια, λιγότερο ελεγχόμενα και υποταγμένα στις κανονιστικές νόρμες. Έτσι, για μία ακόμη φορά αναδύεται το ζήτημα ότι δεν υπάρχει καμία εξασφάλιση ότι η δημιουργικότητά τους θα διοχετευτεί προς κοινωνικά ωφέλιμους σκοπούς και όχι προς την ύβριν και τον μηδενισμό.

Ας ξαναγυρίσουμε στην ιδέα μας ότι η αυτονομία φιλοδοξεί να υπερβεί το ντοστογιεφκικό πρόβλημα σύμφωνα με το οποίο «αν δεν υπάρχει θεός, όλα επιτρέπονται». Θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε το ζήτημα της τραγικότητάς της ως εξής: στη δημοκρατία, δεν υπάρχει θεός, με την έννοια ότι δεν υπάρχει έσχατη εξωκοινωνική πηγή του νόμου, δηλαδή δεν υπάρχει ετερονομία. Έτσι εχόντων των πραγμάτων, δύο εναλλακτικές εμφανίζονται: αν στο –πραγματικά δυσβάσταχτο– κενό που απομένει μετά την εξαφάνιση της θεϊκής κανονιστικότητας δεν τοποθετηθεί τίποτα, τότε πράγματι όλα επιτρέπονται. Η αυτόνομη κοινότητα ξεφεύγει, διαπράττει ύβριν, καθώς δεν αναγνωρίζει κανένα όριο, κι αυτή είναι η τραγωδία της. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι ο Ντοστογιέβσκι βάζει την υπό εξέταση φράση να εκφέρεται από τον Ιβάν, τον αδερφό Καραμάζοβ που φλερτάρει με τον μηδενισμό. Αν, όμως, στην τρύπα που αφήνει ο θάνατος του θεού η κοινωνία τοποθετήσει τον εαυτό της, δηλαδή τον αυτοπεριορισμό της, τότε δεν επιτρέπονται όλα – κι επιπλέον οι άνθρωποι επωμίζονται επάξια το τεράστιο βάρος που συνεπάγεται η γνώση ότι οι κανόνες τους δεν έχουν θεϊκή νομιμοποίηση. Απομένει, λοιπόν, να δούμε σε τι μπορεί να συνίσταται αυτός ο αυτοπεριορισμός.

Ο αυτοπεριορισμός

Το θεμελιώδες ερώτημα αν ο νόμος είναι δίκαιος, προϋποθέτει λογικά τη δυνατότητα να μην είναι πάντα τέτοιος. Το ενδεχόμενο της αδικίας του νόμου της αυτονομίας είναι κατά κάποιον τρόπο το τίμημα της ελευθερίας, το τίμημα που πρέπει να πληρώσει η κοινωνία προκειμένου να αποκτήσει το δικαίωμα να στοχάζεται πάνω στο τι θεωρεί σωστό και τι λάθος. Βέβαια, το γεγονός ότι αναγνωρίζουμε τη δυνατότητα του σφάλματος και της τραγωδίας, δεν σημαίνει ότι αυτό το σφάλμα είναι κάτι επι-

θυμητό: γι' αυτόν τον λόγο είναι αναγκαίος ο περιορισμός, που στην περίπτωση της αυτονομίας δεν μπορεί παρά να είναι αυτοπεριορισμός.

Υπό μία έννοια, ήδη η έννοια της αυτονομίας συνεπάγεται τον αυτόπεριορισμό, καθώς ο νόμος τίθεται από το ίδιο το υποκείμενο που οφείλει να υπακούσει σε αυτόν και το οποίο έτσι αυτοδεσμεύεται. Επειδή, όμως, η αυτονομία δεν είναι μια απλή φιλοσοφική ιδέα, αλλά και ένα πολιτικό πρόταγμα που αφορά την πολιτική πράξη, οφείλουμε να εξετάσουμε την πρακτική αναγκαιότητα του αυτοπεριορισμού καθώς και τις δυνατότητες πραγμάτωσής του.

Όμως πρώτα, είναι αναγκαίες μερικές διευκρινίσεις για να γίνει σαφές για ποιο πράγμα μιλάμε. Με βάση αυτές, θα διαλύσουμε την εικόνα μιας αυτόνομης κοινωνίας που είναι εξ ορισμού τέλεια και στην οποία η ζωή είναι ονειρική. Η εξάλειψη της αυταπάτης είναι ένα απαραίτητο βήμα στην πορεία της συνειδητοποίησης του προβλήματος και, κατά συνέπεια, της προσπάθειας επίλυσής του.

Μπορεί, λοιπόν, η σύγχρονη φιλολογία να θέλει τη δημοκρατία να ταυτίζεται με τα ανθρώπινα δικαιώματα, όμως στην πραγματικότητα αυτή η αντίληψη δεν είναι παρά ο απόηχος της φιλελεύθερης άποψης που θεωρεί τη δημοκρατία γέννημα της Γαλλικής Επανάστασης. Στην πραγματικότητα, όμως, η κοινωνική αυτονομία δεν περιλαμβάνει αναγκαστικά όλη τη σπουδαία κληρονομιά των οικουμενικών δικαιωμάτων. Φυσικά, αυτό δεν συνεπάγεται ότι δεν είναι καλό να την περιλάβει.

Μιλώντας αυστηρά, όμως, η δημοκρατία σημαίνει κάτι πολύ συγκεκριμένο: την εξουσία του δήμου, του πολιτικού σώματος που αποτελείται από το σύνολο των πολιτών, και την ανεμπόδιση δυνατότητα αυτού του σώματος να θέτει υπό ρητή αμφισβήτηση τους υπάρχοντες θεσμούς και νόμους, όπως και να τους αλλάζει, αν το κρίνει σωστό. Αυτή την παρατήρηση υποστηρίζει και η ιστορική γνώση: την εποχή που γεννιέται η δημοκρατία, δεν υπάρχει καν η σύγχρονη νομική έννοια του δικαιώματος.¹ Αυτή δημιουργείται πολύ αργότερα, στην Ευρώπη, σε μια προσπάθεια άμυνας εναντίον της απολυταρχίας, αρχικά με κάποια κείμενα όπως η Magna Carta ή η Petition of Rights και στη συνέχεια βρίσκει την όλο και πιο πλήρη έκφρασή της στο Σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών το 1787 και, φυσικά, στη Γαλλική Επανάσταση.

¹ Ανδρέας Δημητρόπουλος, *Συνταγματικά Δικαιώματα*, Σάκουλας, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2008, σ. 4 κ.εξ.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η αυτονομία δεν συναρτάται αναγκαστικά με τις θεωρούμενες ως απαραβίαστες αρχές που στις ημέρες μας αναφέρονται ως αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα του ανθρώπου και περιλαμβάνονται στα περισσότερα δυτικά Συντάγματα, αλλά και σε διεθνείς συνθήκες. Σε πολλές περιπτώσεις, μάλιστα, τίποτα δεν εμποδίζει κατ' αρχήν μια αυτόνομη κοινωνία να πάει κόντρα σε πολλές από αυτές τις αρχές.

Άλλωστε, πράγματα που για εμάς είναι πάρα πολύ επιθυμητά και τη μέγιστη σημασία των οποίων θα μπορούσαμε να τονίσουμε με κάθε τρόπο, δεν συνάγονται οπωσδήποτε από την έννοια της αυτονομίας. Μπορεί η δημοκρατία να μην ορίζεται καν χωρίς την ελευθερία έκφρασης ή ψήφου, όμως η ελευθερία της σεξουαλικότητας, η προστασία του περιβάλλοντος, η ανεξιθρησκία, ακόμη και η ίδια η αξία της ανθρώπινης ζωής γενικά –και όχι απλώς της ζωής των μελών της αυτόνομης πολιτικής κοινότητας– δεν απορρέουν άνευ ετέρου από την αυτόνομη θέσμιση. Με άλλα λόγια, οι πολίτες μιας αυτόνομης κοινωνίας δεν έχουν κατ' αρχήν κανέναν λόγο να προστατεύσουν αυτά τα κεφαλαιώδη αγαθά –εκτός κι αν διαλέξουν να το κάνουν, επειδή το κρίνουν οι ίδιοι σωστό. Κοντά σε αυτά τα δικαιώματα, θα μπορούσαν να προστεθούν κι άλλες αξίες, που δεν περιλαμβάνονται σε συνταγματικές διατάξεις και δεν περιορίζονται μόνο σε νομικές ρυθμίσεις, αλλά αποτελούν επίσης στάσεις ζωής, όπως είναι ο αντιρατσισμός και ο αντιμιλιταρισμός. Για πολλούς από εμάς σήμερα, αυτές οι αξίες είναι θεμελιώδεις– κι όμως, δεν συνάγονται απαραίτητως από τη «φύση» της αυτονομίας.

Βρισκόμαστε, επομένως, ενώπιον της εξής πολύ βασικής συνειδητοποίησης: η ίδια η δημοκρατία δεν εξασφαλίζει αναγκαστικά κάποιες αξίες που θεωρούμε απαραίτητες για τη ζωή μας. Μπορεί να μην είναι δυνατή μια αυτόνομη κοινωνία χωρίς ελευθερία λόγου, είναι όμως κατ' αρχήν απολύτως δυνατή μια αυτόνομη κοινωνία που θεσπίζει ρατσιστικούς νόμους, διεξάγει επεκτατικούς πολέμους, καταστρέφει το περιβάλλον, καταπιέζει την ομοφυλοφιλία, κλείνει τα σύνορά της στους ανθρώπους από άλλες χώρες ή κοινότητες. Για ακόμη μια φορά, πρέπει να κοιτάξουμε τα πράγματα με καθαρό βλέμμα και να δούμε ότι δεν υπάρχει κάτι άλλο που θα μπορούσε να εμποδίσει μια αυτόνομη κοινωνία από αυτές τις τραγικές αποφάσεις εκτός από τον αυτοπεριορισμό της. Οι εν λόγω αξίες δεν είναι απαραίτητα συστατικά της αυτονομίας, αλλά ζητούμενα, διακυβεύματα, στόχοι.

Άλλωστε, στην πράξη τίποτα δεν σταματάει μια τέτοια κοινωνία από το να παραβιάσει ακόμη και τις ίδιες τις αρχές χωρίς τις οποίες παύει να

είναι αυτόνομη. Δεν υπάρχει καμία μεταφυσική εγγύηση ότι μια μέρα το 60% του λαού δεν θα αποφασίσει να φιμώσει, να εξορίσει ή να εξοντώσει το υπόλοιπο 40%. Σε μια τέτοια περίπτωση, μπορεί μεν εννοιολογικά να μη βρισκόμαστε πια μέσα στο πεδίο της αυτονομίας, αυτή όμως η φιλοσοφική παρατήρηση δεν αλλάζει κάτι στο πρακτικό επίπεδο. Πρέπει, συνεπώς, ο αυτοπεριορισμός να περιλάβει και αυτό το ενδεχόμενο.

Έχουμε φτάσει πλέον στην πλήρη κατανόηση της άποψης του Καστοριάδη, κατά την οποία η αυτονομία μόνο μέσω του αυτοπεριορισμού μπορεί να υπάρξει. Μένει τώρα να προτείνουμε τρόπους πραγμάτωσης αυτού του περιορισμού. Εδώ θα προχωρήσουμε σε μια πρόταση σύμφωνα με την οποία ο αυτοπεριορισμός μπορεί να προωθηθεί α) από την ίδια τη λειτουργία της αυτονομίας *ως καθεστώς*, β) μέσω της ιστορικής κληρονομιάς γ) μέσω της παιδείας, με την ευρύτερη δυνατή έννοια του όρου.

Ας ξεκινήσουμε ως εξής: η αυτονομία στο πολιτικό πεδίο, δεν είναι μια απλή φόρμα, αλλά ένα πολιτικό σύστημα που κάθε φορά παράγει ουσιαστικά περιεχόμενα, τα οποία δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε εξαντλητικά εκ των προτέρων (για τον απλό λόγο ότι τότε, θα είχαμε να κάνουμε με ετερονομία: κάποιος άλλος –εμείς ως θεωρητικοί– και όχι η ίδια η κοινωνία θα δημιουργούσε τον νόμο). Ακριβώς από αυτό το γεγονός, μάλιστα, πηγάζει τόσο το πρόβλημα της ύβρεως, όσο και η ανάγκη και η δυνατότητα του αυτοπεριορισμού.

Τα συγκεκριμένα, λοιπόν, περιεχόμενα είναι δυνατόν να είναι σχεδόν το οτιδήποτε- και εκεί έγκειται το πρόβλημα. Λέμε όμως *σχεδόν*, επειδή η κοινωνική αυτονομία δεν πρέπει να συλλαμβάνεται μόνο ως διαδικασία σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι δίνουν τον νόμο στον εαυτό τους. Η αυτονομία επίσης είναι ένα κοινωνικό καθεστώς και, σαν τέτοιο, οφείλει να εξασφαλίσει τη δυνατότητα των ατόμων που ζουν μέσα του να το υποστηρίξουν και να το αναπαράγουν. Προκύπτουν έτσι κάποια αποτελέσματα *ουσίας*, που μπορούν να ευνοήσουν την ικανότητα αυτοπεριορισμού της κοινωνίας. Το βασικότερο από αυτά είναι το εξής: προκειμένου να μπορούν οι άνθρωποι να παίρνουν τις κρίσιμες πολιτικές αποφάσεις και να δημιουργούν τους νόμους, οφείλουν να είναι ικανοί γι' αυτό. Όμως δεν γεννιέται κανείς με τις απαιτούμενες ικανότητες της διαβούλευσης, της κριτικής σκέψης, της στάθμισης και, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης, της φρόνησης, δηλαδή της πρακτικής σοφίας. Όλες αυτές οι ιδιότητες οφείλουν να επιδοκιμαστούν από το καθεστώς, να ντυθούν με κοινωνικό κύρος, να τεθούν ως κοινωνικοί στόχοι, να αποτελέσουν

βασική επιδίωξη της κοινωνικής θέσμησης, με τον ίδιο τρόπο που στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες επιδοκιμάζονται η εξειδίκευση και ο καταναλωτισμός.

Η ανάπτυξη, λοιπόν, του κριτικού πνεύματος και της ικανότητας διαβούλευσης είναι ταυτόχρονα στόχος αλλά και συστατικό της αυτονομίας, ουσιαστικό περιεχόμενό της, γιατί χωρίς αυτό η κοινωνία δεν μπορεί να λειτουργήσει καν. Επομένως, ήδη μέσα από την ανάλυση της κοινωνικής της πραγμάτωσης, συνάγουμε ένα στοιχείο που ευνοεί τον αυτόπεριορισμό: *η αυτόνομη κοινωνία, προκειμένου να είναι σε θέση να λειτουργήσει ως τέτοια, αξιολογεί αναγκαστικά θετικά τα ουσιαστικά περιεχόμενα του κριτικού πνεύματος, του πολιτικού διαλόγου, του συλλογικού αναστοχασμού.* Μπορεί να μην είναι υποχρεωτικό η ειρήνη μεταξύ των λαών να ανήκει στις αξίες μιας αυτόνομης κοινωνίας (πράγματι, μπορούμε κάλλιστα να συλλάβουμε μια φιλοπόλεμη δημοκρατία), έχουμε όμως τουλάχιστον την ελπίδα ότι η κριτική σκέψη, που εγγράφεται στις αξίες που συμβάλλουν στην αναπαραγωγή του συστήματος, και επομένως αποκτά άνευ ετέρου θετικό πρόσημο, μπορεί να οδηγήσει τους πολίτες προς την κατεύθυνση της ειρήνης κι όχι του πολέμου.

Ας σημειωθεί μάλιστα από τώρα, αν και θα το αναφέρουμε πιο αναλυτικά μιλώντας για την παιδεία, ότι οι θετικά επενδυμένες από την κοινωνία αξίες διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό τη ζωή των πολιτών, γιατί δεν παραμένουν αφηρημένες ιδέες ή γενικές διακηρύξεις, αλλά ενσάρκωνονται μέσα στους συγκεκριμένους θεσμούς της εκάστοτε κοινωνίας. Σε μια κοινωνία που προάγει την κριτική σκέψη, τη συζήτηση, τη συλλογική λήψη κρίσιμων πολιτικών αποφάσεων και την ανάληψη των συνεπακόλουθων ευθυνών είναι δυσκολότερο οι άνθρωποι να διαπράξουν φρικαλεότητες. Δυσκολότερο, όχι αδύνατο: αν υπήρχαν εξαντλητικές λύσεις, δεν θα γινόταν λόγος για τραγικότητα της δημοκρατίας.

Δεύτερο στοιχείο που μπορεί να επιτελέσει σημαντικό ρόλο στη διαδικασία του αυτοπεριορισμού είναι η γόνιμη συνομιλία με την ιστορική παράδοση. Εξάλλου, το ίδιο το πρόταγμα της αυτονομίας είναι δυνατό ακριβώς επειδή εγγράφεται σε έναν κοινωνικοϊστορικό τόπο προσδιορισμένο από αυτό που ο Καστοριάδης ονόμαζε ελληνοδουτικό πολιτισμό. Σε αυτό το σημείο, θα πρέπει προς αποφυγή παρεξηγήσεων να γίνουν κάποιες παρενθετικές παρατηρήσεις που, παρότι μοιάζουν αυτονόητες, δυστυχώς δεν είναι. Κατ' αρχάς, κανένας δεν μπορεί να αποκαθάρει την αρχαία Ελλάδα και στη συνέχεια τη Δύση από τα φριχτά εγκλήματά τους: τη δουλεία (που πάντως υπήρξε και αλλού), τις Σταυροφορίες, την

αποικιοκρατία και τόσα άλλα. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο ελληνοδυτικός πολιτισμός έχει και μία καταπιεστική και επεκτατική πλευρά, την οποία σε κάθε περίπτωση αναγνωρίζουμε, κριτικάρουμε ως απαράδεκτη και δεν επιθυμούμε. Θα πρέπει όμως κανείς να είναι εμπαθής για να θεωρήσει ότι ο δεδομένος πολιτισμός είναι *μόνο* αυτό. Από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, στην αρχαία Ελλάδα και στη Δύση αναδύεται κατά περιόδους μία υψίστης σημασίας δυνατότητα αμφισβήτησης της θεσμισμένης παράστασης του κόσμου, μια δυνατότητας κριτικής, αυτόκριτικής και αναστοχασμού, που μας κληροδοτεί τη φιλοσοφία, τη δημοκρατία, την επιστήμη, τις επαναστάσεις, τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Άλλωστε, αυτά τα σημαντικά στοιχεία τα αντιμετωπίζουμε και τα κρίνουμε ως κοινωνικές δημιουργίες και θεσμίσεις και όχι ως οντολογικό προνόμιο ή γενετική εγγραφή στα γονίδια κάποιου τάχα προικισμένου λαού ή φυλής.

Η αυτονομία, λοιπόν, αναδύεται μέσα σε αυτόν τον κοινωνικοϊστορικό χώρο -και μόνο μέσα σε έναν τέτοιο ή, εν πάση περιπτώσει, παρόμοιο χώρο θα μπορούσε να βρει τα σπέρματά της. Ταυτόχρονα, κι εδώ κλείνει η παρένθεση, θέλουμε να προτείνουμε ότι ο απαραίτητος αυτοπεριορισμός μιας αυτόνομης κοινωνίας μπορεί να εμπνευστεί και από διάφορες αρχές, τις οποίες κληρονομούμε από αυτόν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα μπορεί να αποτελέσει η απαγόρευση της δουλείας. Το ότι αυτή η απαγόρευση δεν συνάγεται από την ίδια την έννοια της αυτόνομίας -θα μπορούσαμε κάλλιστα να έχουμε, και πράγματι είχαμε, μια αυτόνομη κοινότητα που παίρνει ως σκλάβους τους ανθρώπους άλλων κοινοτήτων που κατακτά- δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να επιδιώξουμε την καθιέρωσή της μέσα από τους νόμους της αυτονομίας, δηλαδή τη ρητή αυτοθέσμιση της μη δουλείας, η οποία είναι για εμάς σήμερα αυτόνομη ως παρακαταθήκη της Γαλλικής Επανάστασης.

Το ίδιο ισχύει και για άλλες θεμελιώδεις αρχές και δικαιώματα. Δεν αναφερόμαστε εδώ στα διάφορα κρατικά κοινωνικά επιδόματα, που προϋποθέτουν ήδη την ύπαρξη μιας εξουσίας διαχωρισμένης από την κοινωνία, και επομένως είναι χρήσιμα μόνο για όσο υπάρχει αυτή η εξουσία, αλλά στα θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα, όπως σμιλεύτηκαν από το πνεύμα του Διαφωτισμού και πραγματώθηκαν, εν μέρει, από τις επαναστάσεις που εμπνεύστηκαν από αυτό το πνεύμα: ισότητα όλων των ανθρώπων μεταξύ τους, αδιαπραγμάτευτη αξία κάθε ανθρώπινης ζωής, ελευθερία μετακίνησης, κατάργηση κληρονομικών προνομίων και τόσα άλλα. Αυτά μπορούν να εμπλουτιστούν με μεταγενέστερες ιδέες

και αξιώσεις άλλων λαϊκών αγώνων: ισότητα των φύλων, ελευθερία των αμφιφυλόφιλων σεξουαλικών προτιμήσεων, προστασία της ιδιωτικής ζωής και του περιβάλλοντος, ισότητα των αμοιβών, κατάργηση των ρατσιστικών διακρίσεων, παύση των επεκτατικών ανταγωνισμών μεταξύ των πολιτικών κοινοτήτων. Όλα αυτά, στο βάθος, είναι στοιχεία που μια αυτόνομη κοινωνία δεν είναι θεωρητικά εξαναγκασμένη να θεσμίσει, όμως κατά τη γνώμη μας *θα έπρεπε* να θεσμίσει, δίνοντας τις αντίστοιχες κατευθύνσεις στον αυτοπεριορισμό της και αγωνιζόμενη να τις τηρήσει.

Έτσι εισαγόμαστε σε μια σημαντική ιδέα: το γεγονός ότι θεωρούμε ότι αυτές οι αρχές δεν μπορούν να θεμελιωθούν αυστηρά φιλοσοφικά, δεν μπορούν να αποδειχθούν με τον ίδιο τρόπο που αποδεικνύεται το πυθαγόρειο θεώρημα, δεν προκύπτουν οντολογικά από κάποιο πεπρωμένο του Είναι, αλλά είναι κοινωνικοϊστορικές κατασκευές, δεν σημαίνει ότι δεν είναι και επιθυμητές, χρήσιμες, απαραίτητες για την αυτόνομη κοινωνία. Το ότι πιστεύουμε ότι οι θεωρητικοί των φυσικών δικαιωμάτων έκαναν σοβαρό φιλοσοφικό λάθος «ανακαλύπτοντας» κάποιες καθολικές κανονιστικότητες στη φύση και *πριν* από την ύπαρξη της κοινωνίας –δηλαδή στο κενό– δεν μας εμποδίζει από το να αποδεχτούμε κάποιες από αυτές τις δεσμευτικές αρχές ως αξιόλογες και μάλιστα κομβικής σημασίας για μια κοινωνία.

Ο Καστοριάδης κάποτε είχε σημειώσει ότι θα έδινε τη ζωή του για τα ανθρώπινα δικαιώματα, αλλά επειδή *τα θέλει*, όχι επειδή αναγράφονται στο Σύνταγμα ή επειδή ο Λοκ τα εντοπίζει στη φύση. Και σε αυτό συνίσταται η ιδιαιτερότητα και, φυσικά, το ρίσκο της αυτόνομης στάσης: αν θεωρήσει μια δικαϊκή αρχή αδιαπραγμάτευτη *ως προερχόμενη από αλλού* τότε φλερτάρει επικίνδυνα με την ετερονομία. Πρέπει, λοιπόν, κατά κάποιον τρόπο να θεωρεί κάποια πράγματα αδιαπραγμάτευτα *επειδή ακριβώς τα θεωρεί τέτοια*. Αυτό μπορεί να φαίνεται δύσκολο, και πράγματι είναι, όμως δεν είναι ακατόρθωτο. Στις μέρες μας υπάρχουν πράξεις που οι άνθρωποι διαλέγουν να μην κάνουν, αν και θα μπορούσαν, όχι από φόβο τιμωρίας, αλλά από την πεποίθηση ότι είναι λανθασμένες, και μάλιστα όχι επειδή το λέει ο θεός, αλλά επειδή το λένε οι ίδιοι.

Συνεχίζοντας, άλλωστε, τη σκέψη σχετικά με τον κριτικό διάλογο με την ιστορική κληρονομιά ως παράγοντα αυτοπεριορισμού, μπορούμε να την προεκτείνουμε κατά κάποιον τρόπο και να περιλάβουμε σε αυτή και μια ιδέα-παρακαταθήκη του Καντ. Το ότι, κατά τη γνώμη μας δεν υπάρχουν αυστηρά φιλοσοφικά αποδείξιμες καθολικές αξίες που να θεμελιώνονται στον ορθό λόγο ή αλλού, δεν έχουμε τον χώρο να το δείξουμε ε-

δώ, καθώς θα μπορούσε να αποτελέσει το θέμα μιας ολόκληρης πραγματείας. Θα πρέπει, λοιπόν, να το δεχτεί, αν θέλει, ο αναγνώστης ως δεδομένο που τίθεται στην αρχή ενός συλλογισμού, ο οποίος διαμορφώνεται ως εξής: η αδυνατότητα αυστηρά λογικής ή οντολογικής θεμελίωσης τέτοιων αξιών δεν μας απαλλάσσει εντούτοις από την υποχρέωση καθολικευσιμότητας των κριτηρίων μας και των επιλογών μας. Σύμφωνα με αυτή τη διάκριση που προτείνουμε, καθολικές είναι οι αρχές που ισχύουν παντού και πάντα υποχρεωτικά για όλους, ενώ καθολικεύσιμες εκείνες που δύνανται να καθολικευτούν, αν και δεν συνάγονται υποχρεωτικά από κάποια πηγή καθολικής κανονιστικότητας. Παρόλο που οι πρώτες δεν υπάρχουν, τίποτα δεν μας εμποδίζει να σχηματίσουμε και να προτείνουμε τις δεύτερες. Η ιδέα αυτή υπάρχει κατά κάποιον τρόπο ήδη στον Καστοριάδη, ο οποίος, αναφερόμενος στην καντιανή ηθική παρατηρεί: «Μία από τις όψεις της είναι αναντίρρητη. Όχι η καθολικότητα αλλά η *απαίτηση* μιας δυνατής καθολικότητας. Δηλαδή το γεγονός ότι οφείλω να δράσω κατά τέτοιον τρόπο ώστε να λογοδοτήσω για αυτό που έκανα, να μπορέσω να υποστηρίξω με λογικά επιχειρήματα την πράξη μου *erga omnes*. Δεν μπορούμε όμως να μιλήσουμε εδώ για καθολικό νόμο».¹

Κατά τη γνώμη μας, η αξίωση της καθολικευσιμότητας μπορεί να αποτελέσει μια σημαντική παράμετρο του αυτοπεριορισμού της κοινωνίας και της επιλογής των κριτηρίων της. Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό, ο αυτόνομος άνθρωπος διαλέγει τις αξίες του σκεπτόμενος τι επιθυμεί για τον εαυτό του *και τον υπόλοιπο κόσμο*. Σκύβει μέσα του για να δει πώς φαντάζεται τον εαυτό του *και τους άλλους ανθρώπους* μέσα σε μια δίκαιη κοινωνία και μετά γενικεύει αυτήν την προβολή, υψώνοντάς την σε αξία. Διαλέγει αυτήν την αξία και επιδιώκει την εφαρμογή της γιατί πιστεύει ότι έτσι η κοινωνία θα διάγει καλύτερο βίο, όπως και ο ίδιος μέσα σε αυτήν. Αν, λοιπόν, κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, η οποία μπορεί να αφορά είτε τον προσωπικό αναστοχασμό είτε τη συλλογική διαβούλευση της κοινωνίας για το περιεχόμενο των νόμων της, έχουμε κατά νου ότι πρέπει για τις επιλογές μας να μπορούμε να δώσουμε λόγο, υποθετικά, σε ολόκληρη την κοινωνία, σε ολόκληρη την ανθρωπότητα, ή ακόμη και στις μελλοντικές γενιές, όπως θέλει ο Zarka, είναι πολύ πιθανό να αυτοπεριοριζόμαστε και να φτάνουμε σε καλύτερες α-

¹ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το φύλλο συκής της ηθικής», μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, Ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 249.

ποφάσεις απ' ό,τι αν σκεφτόμαστε σαν υπεράνθρωποι που ενδιαφέρονται για τη γυμνή επικράτηση της βούλησής τους.

Υπό αυτήν την έννοια, κατά την επιλογή μιας αξίας και τη διαμόρφωση του αυτοπεριορισμού μας με βάση αυτή, δεν μπορούμε να πάμε πολύ μακρύτερα απ' ό,τι πήγε ο Καντ, με τη σημαντική, βέβαια, διαφορά ότι μέσα στην έννοια της επιλογής υπολογίζουμε και την επιθυμία μας και δεν παραμένουμε δέσμοι του Λόγου, αντιθέτως ξέρουμε ότι ο Λόγος από ένα σημείο και μετά δεν μπορεί να μας βοηθήσει. Πρόκειται, δηλαδή, ακριβώς για αληθινή, κυριολεκτική επιλογή μας.

Έχοντας κάνει αυτές τις παρατηρήσεις, θα δεχόμασταν πρόθυμα την επισήμανση κάποιου που θα υποστήριζε ότι οι σκέψεις μας είναι ίσως γόνιμες, όμως οι θεωρητικές απόψεις δεν εξασφαλίζουν την πραγμάτωση του αυτοπεριορισμού μέσα στην αληθινή ζωή της πολιτικής κοινότητας. Πρέπει, επομένως, να στοχαστούμε αναφορικά με έναν τρόπο να εμπειδωθούν όλα όσα προαναφέραμε, έναν τρόπο το κριτικό πνεύμα, τα δικαιώματα και το αίτημα καθολικευσιμότητας των επιλογών μας να γίνουν κτήμα της αυτόνομης κοινωνίας στην πράξη.

Κατά τη γνώμη μας, είναι σαφές ότι ο πιο ουσιαστικός, και ίσως στο βάθος ο μόνος τρόπος να γίνει κάτι τέτοιο είναι μέσω της δημοκρατικής παιδείας. Το ζήτημα, φυσικά, είναι τεράστιο και σίγουρα δεν μπορεί να εξαντληθεί εδώ. Μπορούμε, όμως, με μόντο μια φράση του Σιμωνίδη, που με θαυμαστή ικανότητα συμπύκνωσης πραγματεύεται το θέμα, να κάνουμε κάποιες νύξεις. Ο ποιητής από την Κέα έγραψε, λοιπόν: *πόλις άνδρα διδάσκει*. Το σύνολο της ζωής μέσα σε μια πολιτική κοινότητα κάνει τον άνθρωπο αυτό που είναι, θα λέγαμε σε σύγχρονα συμφραζόμενα. Συνεπώς, όταν μιλάμε για δημοκρατική παιδεία, δεν αναφερόμαστε ούτε μόνο ούτε κυρίως στο εκπαιδευτικό σύστημα. Πολύ περισσότερο, έχουμε κατά νου όλα όσα οι άνθρωποι εσωτερικεύουν λόγω της ζωής τους μέσα σε μια κοινωνία, τη διάπλαση της ψυχής τους από το κοινωνικό, την κατασκευή τους ως υποκειμένων, ή, για να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα του Καστοριάδη, την κοινωνική θέσμιση των ατόμων. Με άλλα λόγια, η παιδεία μιας δημοκρατικής κοινωνίας είναι ο βασικότερος παράγοντας διαμόρφωσης ενός ανθρωπολογικού τύπου που τείνει στον αυτοπεριορισμό. Πώς, όμως, επιτελείται αυτή η θεμελιώδης λειτουργία;

Σε ένα πρώτο επίπεδο, μπορούμε να σημειώσουμε ότι η δημοκρατική παιδεία δύναται να λειτουργήσει ως αγωγός όλων των υπόλοιπων δυνάμεων αυτοδέσμευσης που προαναφέραμε. Για να το πούμε με έναν ψυχαναλυτικό όρο, σε μια δημοκρατική κοινωνία, η μετουσίωση των αν-

θρώπων θα μπορούσε να στρέφεται προς αυτή την κατεύθυνση, δηλαδή οι ενορμήσεις τους, τα πάθη τους, η φαντασία τους, θα προσαρμόζονταν σε κοινωνικές σημασίες και πρακτικές που ευνοούν την αυτονομία και τον αυτοπεριορισμό. Τι σημαίνει αυτό; Ότι, ζώντας μέσα σε μια αυτόνομη κοινωνία, οι άνθρωποι θα αναγκάζονται να επενδύουν θετικά το κριτικό πνεύμα, τον αναστοχασμό, τα δικαιώματα που τους έχουν κληροδοτηθεί από τους προηγούμενους αγώνες της ανθρωπότητας. Ο εκκοινωνισμός της ψυχής τους, η θέσμισή τους ως κοινωνικών ατόμων θα συνίσταται στην ανάληψη ενός κοινωνικού κόσμου στον οποίο οι κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες θα έχουν να κάνουν με την πολιτική συμμετοχή, την αλληλεγγύη, το κριτικό πνεύμα, τα δικαιώματα, τον σεβασμό της ετερότητας, την καθολικευσιμότητα των κριτηρίων και γενικότερα όσα προαναφέραμε. Πάνω σε αυτές τις σημασίες και στους διαμορφωμένους από αυτές υλικούς θεσμούς και σχέσεις θα βρίσκουν οι άνθρωποι πατήματα για τους πόθους τους, μονοπάτια για την ανάπτυξη της προσωπικότητάς τους, αξίες για να νοηματοδοτήσουν τη ζωή τους.

Όμως δεν αρκεί να μείνουμε σε αυτό, ούτε άλλωστε η χρησιμότητα της παιδείας της αυτονομίας εξαντλείται σε αυτό. Αντιθέτως, η πολύ συγκεκριμένη και απτή ζωή μέσα σε θεσμούς αυτοκυβέρνησης, η συμμετοχή σε συνεργατικά εγχειρήματα, η συλλογική λήψη κρίσιμων αποφάσεων βοηθά τους ανθρώπους να αναπτύξουν ένα είδος πρακτικής σοφίας, ώστε να αντεπεξέρχονται στις απαιτήσεις αυτών των δραστηριοτήτων. Το σημαντικότερο μέρος της δημοκρατικής παιδείας δεν μπορεί ποτέ να χωρέσει μέσα σε σχολικές αίθουσες οποιασδήποτε μορφής: βρίσκεται πάντα μέσα στην πολιτική ζωή των ανθρώπων, στον τρόπο που ασχολούνται με τα κοινά, στον βαθμό με τον οποίο συμμετέχουν στις κυβερνητικές δραστηριότητες της πολιτικής τους κοινότητας. Το ίδιο, εξάλλου, ισχύει και σήμερα: ο καπιταλιστικός ανθρωπολογικός τύπος δεν βασιίζεται μόνο, και δεν βασιίζεται τόσο, στις σπουδές management, Οικονομικών ή Διοίκησης Επιχειρήσεων, αλλά διαμορφώνεται από τα καθημερινά βιώματα του οικονομοκεντρισμού, της εξειδίκευσης, του καταναλωτισμού, της πολιτικής απάθειας, όπως αυτά αποκρυσταλλώνονται και αναπαράγονται μέσα από τους κοινωνικούς θεσμούς.

Αντίστοιχα, οι θεσμοί μιας αυτόνομης κοινωνίας, δεν στηρίζονται απλώς στις ιδέες της ελευθερίας και της ισότητας, αλλά τις δημιουργούν και τις πραγματώνουν, παράγοντας και τους ανθρώπους που είναι ικανοί να συμμετέχουν σε τέτοιους θεσμούς. Μόνο ένας τρόπος υπάρχει για να «μάθουν» οι άνθρωποι να παίρνουν τις πολιτικές αποφάσεις που σή-

μερα αφήνονται στα χέρια των πάσης φύσεως «ειδημόνων»: *παίρνοντάς τις*, μπαίνουντας στη διαδικασία να αρχίσουν να σηκώνουν όλο και περισσότερες υποθέσεις της ζωής τους στα χέρια τους και να αποφασίζουν γι' αυτές.

Ας προσπαθήσουμε να φωτίσουμε με ένα παράδειγμα την ιδέα της δημοκρατικής παιδείας στην πράξη. Πρόκειται για τη λήψη αποφάσεων με βάση την αρχή της πλειοψηφίας. Φυσικά, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι δεν πρόκειται για μια οποιαδήποτε πλειοψηφία, αποκομμένη από το υπόλοιπο πολιτικό σύστημα. Η αρχή της πλειοψηφίας είναι αναγκαία, αλλά όχι ικανή συνθήκη για την αυτόνομη κοινωνία. Σε κάθε περίπτωση, όμως, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι να δείξουμε πώς αυτή η αρχή επιτελεί παιδευτικό ρόλο, και σε αυτό θα περιοριστούμε.

Αυτό συμβαίνει ως εξής: μπαίνουντας στη διαδικασία της επιχειρηματολογίας, της στάθμισης, της δικαιολόγησης της θέσης μας, γενικότερα, δηλαδή, της *διαβούλευσης* που απαιτεί μια αληθινά δημοκρατική συνέλευση, εθιζόμαστε σε αυτόν τον τρόπο σκέψης και απόφασης, εξασκούμεστε, γινόμαστε καλύτεροι σε αυτόν, με αποτέλεσμα να μπορούμε να παίρνουμε υπεύθυνη στάση απέναντι στα πολιτικά ζητήματα που μας απασχολούν. Αντιμετωπίζοντας συνεχώς τις προκλήσεις της πολιτικής ζωής, και, πολύ περισσότερο, ζώντας μια ζωή που είναι ουσιαστικά πολιτική, μπορούμε να τοποθετηθούμε καλύτερα απέναντι στα προβλήματα που ανακύπτουν.

Οι άνθρωποι που συμμετέχουν σε δημοκρατικές διαδικασίες διδάσκονται το πώς να διαβουλεύεται και να αποφασίζει κανείς, καθώς λειτουργούν και δημιουργούν μέσα σε ένα σύστημα όπου τα πάντα εξαρτώνται από τους ίδιους, από τη δική τους πρωτοβουλία, κρίση και νηφαλιότητα. Η αρχή της πλειοψηφίας, μαζί, φυσικά, με όσα την πλαισιώνουν, την τροφοδοτούν και τη νοηματοδοτούν μέσα σε μία αυτόνομη κοινωνία, είναι ένας τρόπος να εξαναγκαστεί κανείς να σκεφτεί ότι στο βάθος όλα ανάγονται στην προσωπική του ευθύνη. Δεν υπάρχουν δημόσιοι πατέρες που να μπορούν να τον σώσουν. Έτσι, αυτός που είναι υπεύθυνος για τη ζωή του μαθαίνει αναγκαστικά να κρατά τη ζωή του στα χέρια του. Αυτό, άλλωστε, είναι και το μεγαλύτερο κίνητρο για τον αυτοπεριορισμό: η επίγνωση ότι η σύνεση των αποφάσεών μας είναι το μοναδικό πράγμα που στέκεται ανάμεσα σε εμάς και την καταστροφή μας είναι ένας πολύ καλός λόγος για να επιδιώξουμε τον αυτοέλεγχό μας.

Υπό αυτήν την έννοια, το να λέμε ότι η δημοκρατία είναι το πολίτευμα όπου οι πολίτες αποφασίζουν με μία ψήφο ο καθένας είναι ανεπαρκές. Πρέπει να συμπληρώσουμε: δημοκρατία είναι εκείνη η κοινωνική θέσμιση που διαμορφώνει ανθρώπους ικανούς να αποφασίζουν.

Επιλογος

Στο παρόν κείμενο προσπαθήσαμε να αντικρύσουμε με διανοητική εντιμότητα ένα ακανθώδες ζήτημα: το γεγονός ότι δεν υπάρχει κάποια εγγυημένη εγγύηση για την ορθότητα των νόμων που δημιουργούνται και των αποφάσεων που λαμβάνονται σε μια αυτόνομη κοινωνία. Αντί, όμως, αυτή η παραδοχή να μας καταστήσει απαισιόδοξους ή αντιδημοκρατικούς, μας οδήγησε σε μια προσπάθεια αναζήτησης λύσεων που τείνουν προς τον αυτοπεριορισμό των δημοκρατιών. Είναι πολύ πιθανό ότι η τραγωδία δεν θα εξαλειφθεί ποτέ ούτε από την ανθρώπινη ζωή ούτε από το πεδίο της πολιτικής. Μπορεί κανείς, όμως, να φροντίσει μόνο για όσα είναι στο χέρι του. Εν προκειμένω, θελήσαμε να φροντίσουμε για την ανάδειξη κάποιων παραγόντων που μπορούν να αποτρέψουν ένα δημοκρατικό καθεστώς από τη διάπραξη ύβρεως.

Αυτές τις –από τη φύση του πράγματος, πάντα μερικές- λύσεις, τις εντοπίσαμε στη λειτουργία της δημοκρατίας ως καθεστώτος, στη γόνιμη επαφή με την παρακαταθήκη ιστορικών αξιών και δικαιωμάτων και τέλος, στην παιδεία, με την ευρύτερη δυνατή έννοια του όρου. Είναι σαφές ότι υπάρχει όχι μόνο σύνδεση, αλλά και σε έναν βαθμό αλληλεπικάλυψη των τριών αυτών παραγόντων: η κριτική σκέψη και ο αναστοχασμός είναι αξίες που αναπτύχθηκαν στο κοινωνικοϊστορικό υπόβαθρο του δημοκρατικού καθεστώτος και παράλληλα με αυτό, ενώ η παιδεία αγκαλιάζει όλα τα παραπάνω, καθώς καλείται να εθίσει στην πράξη τους ανθρώπους να αναστοχάζονται και να αυτοδεσμεύονται. Έτσι, καταλαβαίνουμε και την όμορφη φράση του Σερζ Λατούς: «η δημοκρατική παιδεία είναι μια μαθητεία στον αυτοπεριορισμό».¹



¹ Σερζ Λατούς, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ριζοσπαστική αυτονομία*, μτφρ. Θοδωρής Δρίτσας και Κώστας Σπαθαράκης, Εκδόσεις των συναδέλφων, Αθήνα 2014, σ. 51.

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
‘ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ & ΙΣΤΟΡΙΑ’

ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ 2015-2016

Αφιερωμένη στη μνήμη
του καθηγητή Σταύρου Ιωαννίδη



Επιμέλεια

δρ. Χρύσα Τζαγκαρουλάκη

Κείμενα

Αθανάσιος Αγγελίδης, Γιάννης Αντωνόπουλος, Κώστας Δημητρίου,
Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Μακρής, Δήμητρα Μαρέτα,
Έρτα Μάρτα, Μαρία Μούρτου-Ταραδεισοπούλου,
Δημήτρης Μπέκας, Άννα Μπουλουχούρη, Ουρανία Παπαδοπούλου,
Ευφροσύνη Παυλογεωργάτου, Βασιλική Τσώτσου,
Φίλιππος Χαλκιάς, Λευτέρης Χουντουλίδης

Αθήνα 2016