

ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Ι. ΜΑΝΙΑΤΗΣ

Η διερεύνηση των σχέσεων πολιτικής και ηθικής προϋποθέτει μια κατ' αρχήν βασική αποδοχή: τη δυνατότητα ή πραγματικότητα αλληλοσυσχετισμού τους. Η αποδοχή αυτή στηρίζεται τόσο στη γενικευμένη ιστορική εμπειρία όσο και στις ιστορικά αντίστοιχες θεωρητικές φιλοσοφικές αναζητήσεις. Πράγματι το περιεχόμενο αυτής της σχέσης καθορίζεται ιστορικά και αναφέρεται στους συγκεκριμένους εννοιολογικούς προσδιορισμούς των όρων πολιτική και ηθική εκφράζοντας ταυτοχρόνως μια γενικότερη αντίληψη για τον κόσμο, τον άνθρωπο και τη θέση-ρόλο του μέσα σ' αυτόν. Την προβληματική αυτή έχει επισημάνει η κοινωνιολογία της γνώσης, ανάγοντας όμως την ενότητα της ηθικοπολιτικής στάσης στο σχετικισμό της επιλογής μιας ενιαίας κοσμοαντίληψης (πρβλ. π.χ. K. Mannheim: «κάθε πολιτική στάση εμπεριέχει ταυτοχρόνως κάτι περισσότερο από την επιβεβαίωση ή απόρριψη ενός αναμφισβήτητου συνόλου γεγονότων –εμπεριέχει μια μάλλον περιεκτική Weltanschauung»)¹.

Η αποδοχή αυτή δεν αναιρεί την προβληματικότητα της σχέσης, ούτε, φυσικά, απαντά στο καίριο ερώτημα: «σχετίζεται η πολιτική με την ηθική και αν ναι, ποιο είναι και πώς καθορίζεται το περιεχόμενο αυτής της σχέσης»; Η προβληματικότητα αυτής της σχέσης –που μπορεί να φτάσει μέχρι και

1. Karl Mannheim, *Ideology & Utopia*, Routledge and Kegan Paul, London 1972, σ. 131.

την πλήρη απόρριψη οποιασδήποτε σχέσης με το σκεπτικό ότι η πολιτική ως κατεξοχήν δραστηριότητα που στοχεύει στην απόκτηση και διατήρηση της εξουσίας δεν είναι συμβατή με ηθικούς προβληματισμούς, ηθικά διλήμματα ή αναστολές—είναι σύγχρονη. Αντίστοιχα, φαντάζει παράδοξη στα πλαίσια της αρχαιοελληνικής σκέψης, όπου η διάσταση δημοσίου και ιδιωτικού χώρου, δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας ζωής δεν είναι εμφανής, όπως αντίθετα συμβαίνει την εποχή διαμόρφωσης της αστικής κοινωνίας. Στην αρχαιότητα, π.χ. στην αριστοτελική προβληματική, η πολιτική είναι κατά κάποιον τρόπο η δημόσια ηθική, ενώ η ηθική είναι η ηθική του ατόμου. Κάθε ορθή και αποτελεσματική πολιτική πράξη εμπεριέχει, ως αδιάσπαστη με αυτήν ενότητα, την ηθική της αξιολόγηση. Θα ήταν εκτός νοήματος η διάκριση ηθικής και πολιτικής σε μια πραγματικότητα, όπου η έννοια του πολίτη και της πολιτικής ετοποθετείτο στα πλαίσια μιας παιδαγωγικής διαδικασίας η οποία στόχευε στην προβολή, αφομοίωση και αναπαραγωγή του δημοσίου συμφέροντος ως ύψιστου ηθικού αιτήματος.

Η επικαιρότητα και αμεσότητα του ερωτήματος καταφαίνεται σήμερα και από την αυθόρμητη εμπειρική σχέση του πολίτη με την πολιτική πρακτική· την αναγωγή της τελευταίας σε μια «σκοτεινή υπόθεση», προνόμιο αποκλειστικό κάποιων ειδικών. Η πολιτική εμφανίζεται σαν μια δραστηριότητα που κρίνεται με γνώμονα το άμεσο πρακτικό όφελος, αποσυνδεδεμένη από ηθικό περιεχόμενο και ηθική αξιολόγηση. Αυτή η άποψη για την πολιτική—χαρακτηριστική των γενικότερων λειτουργιών της αστικής κοινωνίας και των γενικευμένων εμπορευματικών της σχέσεων—αποτελεί τη βάση για αντίστοιχες θεωρητικές επεξεργασίες για την πολιτική των νεότερων χρόνων, όπως αυτές του Μακιαβέλι ή του Χομπς. Η καθημερινή αυτή αντίληψη για την πολιτική συνδέεται όχι μόνο με ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο για την πολιτική, αλλά και για τον άνθρωπο και τις δραστηριότητές του.

Πρόκειται για το νέο ιδεώδες της ατομικότητας ως οντολογικής και μεθοδολογικής βάσης των ερμηνειών της κοινωνικοπολιτικής διαδικασίας, που καθορίζει και το περιεχόμενο

των φιλελεύθερων αξιών του 19ου αι. Ατομικότητα που αποκτά ένα ολοένα και περισσότερο μονοδιάστατο χαρακτήρα, αφού η πολλαπλότητα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων ανάγεται, κυρίως, στις οικονομικές δραστηριότητες της κοινωνίας της αγοράς. Είναι μια ιστορική διαδικασία όπου η πολιτική ως συγκρουσιακή ή εξισορροπητική δραστηριότητα αποσυνδέεται σταδιακά από μια γενικευμένη συνολική άποψη για τη ζωή, για το «άριστον» του βίου της κλασικής αρχαιότητας.

Πρέπει, πάντως, να σημειωθεί ότι η αντίληψη για την πολιτική ως μιας δραστηριότητας που δεν προϋποθέτει κάποιο κοινό ιδεώδες ή κάποια κοινή αντίληψη για το κοινό καλό, αλλά στοχεύει στην εξισορρόπηση διαφορετικών και αντιτιθέμενων συμφερόντων, δεν την αποσυνδέει από την ηθική, αφού αποτελεί μια συγκεκριμένη ηθική στάση και επιλογή: μια επιλογή δέσμευσης στην κατ' αυτόν τον τρόπο εννοούμενη πολιτική πρακτική και τα αποτελέσματά της. Με άλλα λόγια, η αντίληψη που αρνείται στην πολιτική τη δυνατότητα μετασχηματισμού της κοινωνίας εν συνόλω, μέσω της σύγκρουσης και επικράτησης συμφερόντων, και της αποδίδει ένα ρόλο εξισορροπητικό, συναινετικό –που οδηγεί σε μικρής κλίμακας αλλαγές– προϋποθέτει ένα ιδεώδες: αυτό της κοινωνικής και πολιτικής ισορροπίας ή αρμονίας ή συναίνεσης.

Είναι χαρακτηριστική η διάκριση που επιχειρεί ο K.R. Popper στο επίπεδο της μεθοδολογίας ανάμεσα στην ουτοπική προσέγγιση και τη βήμα προς βήμα μηχανική. Η πρώτη χαρακτηρίζεται από την ακριβή επιλογή του σκοπού, τον προσεκτικό ορισμό των εσχάτων σκοπών μας και τη διάκρισή τους από ενδιάμεσους ή επιμέρους που δεν είναι παρά μόνο μέσα ή βήματα που οδηγούν στην πραγματοποίηση του τελικού σκοπού. «Εφαρμοζόμενες στο χώρο της πολιτικής δραστηριότητας, οι αρχές αυτές θέτουν το αίτημα να καθορίσουμε τον έσχατο πολιτικό στόχο μας, δηλαδή το ιδεώδες κράτος, προτού αναλάβουμε οποιαδήποτε πολιτική δράση...»² Η βήμα προς βήμα μηχανική χαρακτηρίζεται από το ότι δεν δίνει σημασία σ' ένα ολοκληρωμένο και περιεκτικό προγραμματικό

2. Κ. Πόππερ, *Η Ανοικτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*, έκδ. Δωδώνη, τόμ. 1, σ. 259.

σχέδιο για την κοινωνία, δεν έχει ως κριτήριό της την ευτυχία, αλλά τη μη δυστυχία. «Τα προγραμματικά σχέδια που εκπονούνται για μια βήμα προς βήμα μηχανική είναι σχετικά απλά: αφορούν μεμονωμένους θεσμούς, όπως είναι π.χ. η υγεία, η ασφάλιση των ανέργων, τα διαιτητικά δικαστήρια, η διαμόρφωση προϋπολογισμού για την περιστολή της οικονομικής ύφεσης, μια εκπαιδευτική μεταρρύθμιση. Αν δεν αποδώσουν θετικά αποτελέσματα, η ζημιά δεν θα είναι μεγάλη και μια επαναπροσαρμογή τους όχι πολύ δύσκολη. Με αυτά διακινδυνεύονται λιγότερα πράγματα και γι' αυτό ακριβώς το λόγο προκαλούν λιγότερες αντιγνώμεις. Αλλά αν είναι ευκολότερο να καταλήξει κανείς σε μια λογική συμφωνία σχετικά με τα υπάρχοντα δεινά και τα μέσα καταπολέμησής τους από το να συμφωνήσει για ένα ιδεώδες αγαθό και τα μέσα πραγματοποίησής του, τότε είναι μεγαλύτερες και οι ελπίδες ότι υιοθετώντας τη βήμα προς βήμα μέθοδο μπορούμε να ξεπεράσουμε τη μέγιστη πρακτική δυσκολία κάθε λελογισμένης πολιτικής μεταρρύθμισης: το να χρησιμοποιούμε το λόγο –αντί του πάθους και της βίας– στην εκτέλεση του προγράμματος. Θα υπάρχει, δηλαδή, μια δυνατότητα να καταλήξουμε σ' ένα λογικό συμβιβασμό και έτσι να πετύχουμε τη βελτίωση με δημοκρατικές μεθόδους».³

Η ενδεικτική και σχετικά εκτεταμένη αναφορά στον Popper επιχειρεί να επισημάνει τα εξής: και στις δύο μεθοδολογικές στάσεις υπάρχει ως κοινό στοιχείο-προϋπόθεση μια κοσμοθεωρητική-ηθική αφετηρία. Είτε πρόκειται για την πραγμάτωση του ιδεώδους πολιτικού σκοπού που οδηγεί στην ευτυχία είτε για την προσπάθεια εξάλειψης της δυστυχίας με σχετικές θεσμικές μεταβολές-βελτιώσεις, η οποιαδήποτε επιλογή προϋποθέτει μίαν αντίληψη για το πρακτέον, μια συγκροτημένη άποψη για το είδος της κοινωνίας που επιθυμεί κάποιος να ζήσει, τη μορφή του πολιτεύματος, τον τρόπο αντιμετώπισης των κοινωνικών προβλημάτων, ακόμη τη στάση του απέναντι σε προβλήματα που συμπυκνώνουν κοινωνικές και πολιτικές πρακτικές, όπως αυτό της μεταρρύθμισης-επα-

3. 'Ο.π., σ. 261.

νάστασης κτλ. Σε τελευταία ανάλυση, προϋποθέτει μίαν αντίληψη για την ανθρώπινη ευτυχία και τα μέσα κατάκτησής της, για το τι είναι καλό ή κακό στην ανθρώπινη ζωή και στη ζωή των οργανωμένων κοινωνιών. Προϋποθέτει, επομένως, μίαν ηθική αξιολόγηση, μίαν αποτίμηση της πολιτικής δράσης με ηθικά κριτήρια.

Ασφαλώς, κάθε άλλο παρά αυτονόητη είναι η σχέση πολιτικής-ηθικής. Καταρχήν, ως επιστημολογικός πυρήνας του προβλήματος, τίθεται το ερώτημα «τι πράγματα σχετίζονται».

Πρόκειται για δύο τελείως αυτόνομες περιοχές που συνδέονται σε ορισμένα κοινά σημεία πρακτικής; Πρόκειται για δύο ανθρώπινες δραστηριότητες με κυρίαρχη κάποια από τις δύο, ανάλογα με την εποχή, το σύστημα αξιών ή τη συγκυρία ή πρόκειται για μίαν αναγκαία σχέση μέσω της οποίας καθορίζεται και το ουσιαστικό τους περιεχόμενο;

Το πρώτο ερώτημα παραπέμπει ευθέως στο οντολογικό και επιστημολογικό πρόβλημα της διάκρισης πραγματολογικών και αξιολογικών κρίσεων. Τη διαφορά ανάμεσα σε προτάσεις που αναφέρονται και περιγράφουν το είναι και σε προτάσεις που αναφέρονται και εκφράζουν το δέον. Η διάκριση αυτή, που αφετηριακά αποδίδεται ως γνωστόν στον D. Hume⁴, εκδηλώνεται σε διάφορα επίπεδα και σε αυτό της σχέσης πολιτικής και ηθικής.

Μπορεί, δηλαδή, να κατανοηθεί με τρόπο σχηματικό και να καταστεί βάση μιας επιχειρηματολογίας που υποστηρίζει ότι η ηθική αναφέρεται στο δέον, στο πρακτέον, στις αξίες του αγαθού, του καλού, του δικαίου κτλ., ενώ η πολιτική στηρίζεται σε περιγραφές και αξιοποίηση γεγονότων, εμπειρικών δεδομένων της πραγματικότητας από τα οποία δεν μπορούν να εξαχθούν δεοντολογικές προτάσεις-συμπεράσματα. Η πολιτική αφορά στο είναι, αξιοποιεί τα δεδομένα του και ασκείται με βάση αυτά. Πρόκειται για μίαν διάκριση σκοπών-μέσων, στρατηγικής-τακτικής όπου τα πρώτα σκέλη εκφρά-

4. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Βιβλίο III, Μέρος I, τμήμα 1.

ζουν αξιακούς προσανατολισμούς, προγραμματικούς στόχους και επιθυμίες, ενώ τα δεύτερα, εμπειρικές ή επιστημονικές αναλύσεις, την πολιτική ως «επιστήμη», ως «διαχείριση» του πολιτικού είναι.

Το δεύτερο ερώτημα σχετίζεται περισσότερο με μια ωφελιστική και πραγματιστική αντίληψη για την πολιτική και την ηθική. Η αναγωγή των ηθικών και πολιτικών κριτηρίων στις ψυχολογικές αρχές της απόλαυσης και του πόνου ή στη σχετικότητα της αλήθειας και της πρακτικής συμπεριφοράς ανάλογα με την άμεση χρησιμότητά τους, οδηγεί στην κατά περίπτωση αναφορά τότε σε γενικές ηθικές αρχές, που θα στηρίζουν την πολιτική πρακτική αποτελώντας κίνητρα για δράση, και τότε σε πολιτικές πρακτικές, που θα «εντάσσονται» στην περιοχή της ηθικής μόνον για να δικαιολογήσουν τα πρακτικά και συγκεκριμένα αποτελέσματά τους.

Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται, για παράδειγμα, η κλασική επιχειρηματολογία του ωφελισμού όπως διατυπώθηκε από τον J. Bentham. Η ανθρώπινη συμπεριφορά, το δίκαιο και το άδικο, όλα όσα σκεπτόμαστε, λέμε και κάνουμε καθορίζονται από δύο «κυρίαρχους αφεντάδες»: τον πόνο και την ευχαρίστηση⁵. Έτσι ορίζεται και η αρχή της ωφελιμότητας, η ιδιότητα κάθε αντικειμένου ή συμπεριφοράς να παράγει και να αυξάνει το καλό, τα πλεονεκτήματα, την ευτυχία κτλ. της κοινότητας που δεν είναι τίποτε άλλο από «ένα πλασματικό σώμα συντεθειμένο από άτομα που θεωρούνται ότι συνιστούν τα μέλη του»⁶. Είναι επομένως μάταιο να μιλάει κανείς για το συμφέρον της κοινότητας χωρίς να κατανοεί ποιο είναι το συμφέρον του ατόμου. Ύψιστη ηθικοπολιτική αρχή γίνεται «η μέγιστη ευτυχία για το μεγαλύτερο αριθμό ατόμων».

Μια τέτοια θεώρηση, που κινείται στα πλαίσια ενός φιλοσοφικού εμπειρισμού και ατομισμού, περιπλέκει το πρόβλημα αντί να απαντά ικανοποιητικά στο πρόβλημα των σχέσεων ηθικής και πολιτικής. Όχι μόνο η μαρξική αντιμετώπιση της

5. J. Bentham, *A Fragment on Government with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Wilfrid Harrison, Blackwell, 1967, σ. 125.

6. Ό.π., σ. 126.

λογικής του Bentham⁷ όπου αναδεικνύει το στοιχείο της αστικής υποκρισίας –της ταύτισης των ιδιοτήτων-συμφερόντων του ατόμου αστού με αυτές του ανθρώπου γενικά– αλλά και η φιλελεύθερη προβληματική στέκεται σήμερα με αρκετή επιφύλαξη απέναντι στο επιχείρημά του. Ενώ η μεγιστοποίηση της ωφελιμότητας δεν προϋποθέτει την αξιολόγηση των αξιών των ανθρώπων αλλά μόνο την άθροισή τους (στη λογική των αυτόνομων ατομικότητων), κάτι που εντάσσεται κατ' αρχήν στη φιλελεύθερη σκέψη, η αναγωγή της ηθικής και πολιτικής

7. «... Η κοινότητα (community) είναι ένα πλασματικό σώμα, συνθεμένο από άτομα, που θεωρούνται ότι συνιστούν τα μέλη της. Ποιο είναι λοιπόν το συμφέρον της κοινότητας; Το άθροισμα των συμφερόντων των διαφόρων μελών που την αποτελούν» (J. Bentham, *A Fragment on Government with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, σ. 126). Είναι χαρακτηριστική και η αντίληψη του ότι τα μόνα πραγματικά συμφέροντα είναι τα ατομικά συμφέροντα.

Πρβλ. αυτό που γράφει ο Μαρξ: «Η σφαίρα της κυκλοφορίας ή της ανταλλαγής εμπορευμάτων, που μέσα στα πλαίσια της κινείται η αγορά και η πώληση της εργατικής δύναμης, ήταν στην πραγματικότητα αληθινή Εδέμ των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Εδώ κυριαρχούν μόνο η Ελευθερία, η ισότητα, η ιδιοκτησία, και ο Μπένθαμ. Ελευθερία! Επειδή ο αγοραστής και ο πωλητής ενός εμπορεύματος λ.χ. της εργατικής δύναμης υποτάσσονται μόνο στην ελεύθερη θέλησή τους. Συμβάλλονται σαν ελεύθερα, νομικώς ισότιμα πρόσωπα. Το συμβόλαιο είναι το τελικό αποτέλεσμα, στο οποίο οι θελήσεις τους βρίσκουν μια κοινή νομική έκφραση. Ισότητα! Επειδή σχετίζονται μεταξύ τους μόνο σαν κάτοχοι εμπορευμάτων και ανταλλάσσουν ισοδύναμο με ισοδύναμο. Ιδιοκτησία! Επειδή ο καθένας νοιάζεται μόνο για τον εαυτό του. Η μόνη δύναμη που τους συνδέει και τους σχετίζει είναι η δύναμη της ιδιοτέλειάς τους, του προσωπικού κέρδους, των ατομικών τους συμφερόντων. Και ακριβώς επειδή έτσι ο καθένας φροντίζει για τον εαυτό του και κανένας για τον άλλο, επιτελούν όλοι εξαιτίας μιας προκαθορισμένης αρμονίας των πραγμάτων, ή κάτω από τα καλέσματα μιας παμπόνηρης πρόνοιας, μόνο το έργο του αμοιβαίου τους όφελους, της κοινής ωφέλειας, του γενικού συμφέροντος» (Κ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, σ. 188-189). Στη σφαίρα της αγοράς επικρατεί η φαινομενική «ισοτιμία» και «ελευθερία» των ατόμων, που υπερθεματίζει ο φιλελευθερισμός. Αυτές οι ψευδαισθήσεις παύουν να υπάρχουν, διαλύονται, οι φυσιογνωμίες των δρώντων προσώπων αλλάζουν στη σφαίρα της παραγωγής. Εδώ «ο πρώην κάτοχος χρήματος προπορεύεται σαν κεφαλαιοκράτης και ο κάτοχος της εργατικής δύναμης τον ακολουθεί σαν εργάτης του. Ο πρώτος μ' ένα πολυσήμαντο μειδίαμα και πολυάσχολος, ο δεύτερος συνεσταλμένος, δισταχτικός, σαν τον άνθρωπο που φέρνει στην αγορά για να πουλήσει το ίδιο το δικό του τομάρι, ξέροντας ότι το μόνο που τον περιμένει είναι το γδάρισμα» (Κ. Μαρξ, ό.π.).

συμπεριφοράς σε ποσοτώσεις ευτυχίας δεν υπολογίζει τα ατομικά δικαιώματα.

Για παράδειγμα, η αρχή της μέγιστης ευτυχίας για το μεγαλύτερο ποσοστό των ανθρώπων, στην απολυτότητά της, παραγνωρίζει το γεγονός ότι η ευτυχία, η απόλαυση της πλειοψηφίας μπορεί να στηρίζεται στην παραβίαση ακόμη και των βασικότερων ατομικών δικαιωμάτων της μειοψηφίας ή ακόμη και ολίγων ατόμων. Μια πολιτική πρακτική, που δικαιολογείται με τη λογική του τι «καλά» προσφέρει στην πλειοψηφία του λαού, μπορεί να καταλήξει στην καταπάτηση των δικαιωμάτων εκείνων που αντιστέκονται τόσο στο περιεχόμενο και την ποιότητα των προσφερομένων αγαθών όσο και στη χρήση τους ως επιχειρημάτων νομιμοποίησης μιας αυταρχικής εξουσίας⁸.

Η διαμάχη ανάμεσα σε φιλελεύθερους που στηρίζονται στην αρχή της ωφελιμότητας και σε εκείνους που υποστηρίζουν τα ατομικά δικαιώματα, ακόμη κι αν είναι αντίθετα στην αρχή της πλειοψηφίας, παρόλο που εμφανίζεται να εκφράζει τις όψεις του ίδιου νομίσματος – που έχει βάση σ' έναν αφηρημένο ατομικισμό – εκφράζει την εγγενή αντίφαση μιας λογικής που διασπά την ενότητα του ανθρώπινου όντος απολυτοποιώντας μια ιδιότητά του και θέτοντάς την ως κριτήριο της συνολικής του συμπεριφοράς. Συγκεκριμένα, η αναγωγή στην ψυχολογία και στις αρχές της ευχαρίστησης και του πόνου για την ερμηνεία της ηθικής και πολιτικής δραστηριότητας είναι απλουστευτική και αδυνατεί να αξιολογήσει ηθικά τις καλές από τις κακές πράξεις, αφού ο άνθρωπος ανάγεται σε έναν «καταναλωτή ωφελιμοτήτων»⁹ με κριτήριο το προσωπικό του όφελος στα πλαίσια μιας «πλασματικής» οντότητας – της κοινότητας – που δεν έχει λόγο ύπαρξης, δεν μπορεί να βεβαιώσει την ύπαρξή της παρά μόνο ταυτιζόμενη με το άθροισμα αυτών των αυτόνομων ατόμων.

8. Βλ. *Liberalism and its Critics* (επ.) Michael Sandel, Blackwell 1987.

9. Βλ. τη σχετική διατύπωση του C.B. Macpherson στο «The Maximization of Democracy», στη συλλογή *Philosophy Politics and Society*, 3η Σειρά, (επ.) P. Laslett & W.C. Runciman, Blackwell 1969, σσ. 84-85.

Η αντιφατικότητα της ωφελιμιστικής λογικής εκδηλώνεται πιο ανάγλυφα στην αδυναμία της να εξηγήσει εκείνη την πολιτική δραστηριοποίηση που δεν έχει ως κίνητρο την ευχαρίστηση, αλλά αξίες και ιδέες. Εκείνη την κοινωνική και πολιτική συμπεριφορά που παρακινείται όχι από ένα «καλό» ισοδύναμο με κάτι «ευχάριστο», αλλά από μια ιδέα του καλού της οποίας η διαδικασία πραγμάτωσης ενδέχεται αντί ευχαρίστηση να επιφέρει πόνο και αγωνία στους φορείς της. Αυτή η κατάσταση είναι και η συνηθέστερη στην κοινωνικοπολιτική δράση, κυρίως όταν αυτή στοχεύει σε αλλαγές μεγάλης κλίμακας (π.χ. μια κοινωνική επανάσταση).

Το τρίτο ερώτημα αναφέρεται στην ουσία του ζητήματος. Η σχέση πολιτικής-ηθικής δεν είναι ούτε εξωτερική (ένωση δύο δραστηριοτήτων δίχως εσωτερικούς δεσμούς μεταξύ τους) ούτε ευκαιριακή και συγκυριακή, ανάλογα με τις ωφελιμιστικές διαθέσεις και επιθυμίες του ατόμου. Είναι μια εσωτερική, αναγκαία σχέση. Η μια προϋποθέτει την άλλη κι αντιστρόφως. Αυτό βέβαια αποτελεί σήμερα θεωρητικό και πρακτικό ζητούμενο. Πρόκειται για μια σχέση που ιστορικά έχει διασπασθεί (η πολιτική έχασε τον ηθικοπαιδαγωγικό της χαρακτήρα, όπως είχε στην κλασική αρχαιότητα, και η ηθική τη δημόσια αποτίμησή της) και που η σημερινή πολιτική θεωρία έχει ίσως ως μέγιστο «καθήκον» να προτείνει τρόπους αποκατάστασής της.

Η πολιτική θεωρία μπορεί ν' αναδείξει τα κομβικά στοιχεία της σχέσης, να επανατοποθετήσει τους άξονες της προβληματικότητάς της μέσα από τις κύριες ιδεολογικές και θεωρητικές συνιστώσες του πολιτικού λόγου και της πολιτικής πρακτικής. Ως κύρια στοιχεία μιας τέτοιας επανατοποθέτησης προτείνονται ορισμένα ζητήματα που πάντοτε βρίσκονται στο επίκεντρο των πολιτικών θεωριών· αποτελούν πεδία θεωρητικών συγκρούσεων και αντιπαραθέσεων και αφορμές για λιγότερο ή περισσότερο, συγκροτημένες θεωρητικές αναλύσεις και προτάσεις. Αυτά είναι:

- Η αντίληψη για τον άνθρωπο ως σκοπού και μέσου της πολιτικής και ηθικής δραστηριότητας.
- Η σχέση σκοπού-μέσων και οι ηθικές συγκρούσεις.

- Η γνωσιολογική διάσταση της πολιτικής πρακτικής.
- Η δημοσιότητα ως βασικό κριτήριο του επαναπροσδιορισμού της δυνατότητας εσωτερικής σχέσης ανάμεσα στην πολιτική και την ηθική.

Στόχος όσων ακολουθούν είναι η επισήμανση ορισμένων πλευρών τους περισσότερο ως ανοιχτών προβλημάτων για παραπέρα διερεύνηση.

Η διάκριση και αντιπαράθεση ιδιωτικού και δημοσίου πεδίου δραστηριότητας αποτελεί βασική οντολογική και κυρίως μεθοδολογική αρχή του νεότερου φιλελευθερισμού, της πιο συγκροτημένης πολιτικής ιδεολογίας και θεωρίας της αστικής κοινωνίας. Η αντιπαράθεση αυτή αφενός στηρίζεται σε μια μεταφυσική και επιστημολογικά προβληματική αντίληψη για το άτομο, την κοινωνία και τη σχέση τους, αφετέρου αποτελεί μια απόπειρα αποσύνδεσης της πολιτικής από την ηθική ανάγοντάς τες, σε τελευταία ανάλυση, σε ιδιωτικές υποθέσεις ή σε ρυθμίσεις ιδιωτικών υποθέσεων. Μπορεί κατ' αρχήν να υποστηριχτεί ότι η ηθική, στην ουσία της, είναι μια σχέση του ιδιωτικού – με τη μορφή της προσωπικής ευθύνης με το δημόσιο – με τη μορφή της δημόσιας δραστηριότητας. Ότι η ηθικότητα μιας πολιτικής πράξης κρίνεται τόσο στο επίπεδο της προσωπικής ευθύνης του πράττοντος όσο και στο επίπεδο των συνεπειών της ως δημόσιας δραστηριότητας. Κυρίως όμως κρίνεται από την ουσιαστική σχέση της προσωπικής ευθύνης και των δημόσιων δραστηριοτήτων στο επίπεδο της ελεύθερης ανθρώπινης (και επομένως κοινωνικής) πράξης. Προϋπόθεση γι' αυτή τη θέση είναι η θεώρηση του ανθρώπου στην ενότητά του κι όχι στην απολυτοποίηση μιας ή κάποιων από τις δραστηριότητές του. Η ενότητα αυτή αποτελεί τη θεωρητική προϋπόθεση του επιχειρήματος, είναι όμως το κοινωνικό, πολιτικό και ηθικό αίτημα το δέον κάθε χειραφετητικής λογικής και πρακτικής.

Η διάκριση της «φιλελεύθερης» από την «ολοκληρωτική» αντίληψη για την πολιτική με οντολογικά και μεθοδολογικά κριτήρια, παρόλο τον ενίοτε σχηματικό της χαρακτήρα εντο-

πίζει πραγματικά προβλήματα των οποίων η θεωρητική επεξεργασία είναι απαραίτητη για τη διερεύνηση της σχέσης πολιτικής και ηθικής. Έτσι ο J.L. Talmon, κλασικός εκφραστής αυτής της διάκρισης, στο έργο του *Οι Απαρχές της Ολοκληρωτικής Δημοκρατίας*¹⁰ αντιπαραθέτει τη φιλελεύθερη αντίληψη για την πολιτική στην κατ' αυτόν ολοκληρωτική. Η φιλελεύθερη προσέγγιση υποθέτει πως η πολιτική είναι μια διαδικασία δοκιμής και σφάλματος και θεωρεί ότι τα πολιτικά συστήματα είναι πραγματικά δημιουργήματα της ανθρώπινης εφευρετικότητας. Αναγνωρίζει, επίσης, μια ποικιλία προσωπικών και συλλογικών επιπέδων που βρίσκονται έξω από τη σφαίρα της πολιτικής. Αντίθετα, η ολοκληρωτική αντίληψη βασίζεται στην υπόθεση της ύπαρξης μιας μοναδικής και αποκλειστικής αλήθειας στην πολιτική. Αναγνωρίζει μόνο ένα πεδίο ύπαρξης, το πολιτικό. Διευρύνει την περιοχή της πολιτικής ώστε ν' αγκαλιάζει καθ' ολοκληρίαν την ανθρώπινη ύπαρξη. Αντιμετωπίζει όλη την ανθρώπινη σκέψη και δράση σαν να έχει κοινωνική σημασία. Η πολιτική θεωρείται σαν ένα ολοκληρωμένο, περιεκτικό σύστημα φιλοσοφικών αρχών για την οργάνωση της κοινωνίας. Πρόκειται στην πραγματικότητα για τις δύο κύριες σχολές σκέψης της νεότερης εποχής: εκείνη που έχει ως οντολογική και μεθοδολογική αφετηρία καθώς και τελικό στόχο το άτομο κι αυτή που προϋποθέτει την κοινωνία ως πλαίσιο αγωγής (χαρακτηριστική η σχετική ρουσοϊκή αντίληψη) του ανθρώπου ως καθοριστικό παράγοντα της συμπεριφοράς του.

Οι φιλοσοφικές και πολιτικές αντιλήψεις για το «αυθύπαρκτο» του ατόμου αντανakλούν το σπάσιμο των φεουδαρχικών θεσμών και δεσμών. Αντανakλούν την απελευθέρωση των ανεξάρτητων παραγωγών που πρέπει να εμφανίζονται σαν άτομα στη διαμορφωμένη καπιταλιστική αγορά. Σ' αυτά τα πλαίσια δημιουργείται ένας νέος τύπος ανθρώπου και προβάλλει μια νέα ηθική, της οποίας υλική βάση αποτελεί ο ελεύθερος ανταγωνισμός της καπιταλιστικής αγοράς. Εδώ το

10. Βλ. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Sphere Books, 1970, σσ. 1-3.

άτομο αφήνεται ελεύθερο ν' αναπτύξει τις δυνάμεις του στα πλαίσια μιας φαινομενικής ελευθερίας, ελεύθερο ν' αποκτήσει και να κατοχυρώσει την ιδιοκτησία του. Πρόκειται για μια ηθική φαινομενικής ανεξαρτησίας που δεν δύναται να κατανοήσει το γεγονός ότι είναι οι οικονομικές σχέσεις, στα πλαίσια της αγοράς, που εξαρτούν και ελέγχουν τους φαινομενικά ανεξάρτητους και αυτόνομους παραγωγούς. Είναι η ηθική του «νέου ανθρώπου» που μάχεται ενάντια σε κάθε τι που του περιορίζει την ελευθερία του η οποία, στο ουσιαστικό της περιεχόμενο, ταυτίζεται με την οικονομική ελευθερία. Το αφηρημένο «αιώνιο» άτομο με τα «αιώνια» φυσικά δικαιώματα έχει τα χαρακτηριστικά του αστού και έτσι ο τύπος άνθρωπος-αστός γίνεται το υπόδειγμα, το μέτρο σύγκρισης και αξιολόγησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς γενικά.

Η ηθική, πολιτική, οικονομική συμπεριφορά ανάγεται στην ατομική ανθρώπινη ψυχολογία. Αφού το άτομο θεωρείται πρωταρχικό σε σχέση με την κοινωνία, αφού θεωρείται σαν μια «αυθύπαρκτη-αυτόνομη» οντότητα, θα πρέπει και η συμπεριφορά του μέσα στην κοινωνία να κατευθύνεται από ατομικές-ψυχολογικές αρχές. Το άτομο και τα ψυχολογικά του κίνητρα καθίστανται ο κατεξοχήν κριτής της ηθικής συμπεριφοράς. Η απολυτοποίηση του ιδιωτικού-ατομικού συμφέροντος, του μόνου «πραγματικού» κατά τον Bentham, οδηγεί στην απολυτοποίηση μιας ιδιωτικής ηθικής η οποία συλλογικοποιείται όχι ως δυναμική σχέση, αλλά ως άθροισμα αυτόνομων ιδιωτικών ηθικών. Ο φιλελεύθερος ατομισμός αδυνατεί να συλλάβει τις συλλογικές μορφές. Αυτό κατανοεί και η αντιδημοκρατική παράδοση, με το γνωστό συμφέρον να υπονομεύσει την αξιολογική βάση του φιλελευθερισμού. Έτσι ο ατομισμός του φιλελευθερισμού είναι, σύμφωνα με την άποψη του Carl Schmitt¹¹, ασυμβίβαστος με την έννοια του πολι-

11. Καρλ Σμιττ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, έκδ. Κριτική, 1988, σσ. 106-107. Ο γερμανός θεωρητικός εντοπίζει μια «διαλυτική» και «αποπολιτικοποιητική» στάση του φιλελευθερισμού απέναντι σε έννοιες που ορίζουν και καθορίζουν το περιεχόμενο του πολιτικού και παρατηρεί:

«Όλες αυτές οι διαλύσεις αποσκοπούν με μεγάλη βεβαιότητα στο να υποτάξουν κράτος και πολιτική εν μέρει σε μια ατομικιστική και ως εκ τούτου ιδιωτικοδι-

τικού. Ορίζει την πολιτική αρνητικά, αφού δυσπιστεί απέναντι σε όλες τις συλλογικές μορφές και τις νοητές πολιτικές δυνάμεις και μορφώματα.

Η αναγωγή της ηθικής και της πολιτικής σε αυστηρά ατομική υπόθεση και συμπεριφορά αφαιρεί από αυτές τις περιοχές της ανθρώπινης δραστηριότητας το κύριο στοιχείο σύνδεσής τους. Το συγκρουσιακό, διλημματικό χαρακτήρα της ανθρώπινης επιλογής και πράξης, όταν αυτή έχει τη μορφή της δημόσιας δραστηριότητας. Αν η πολιτική συμπεριφορά είναι καθαρά ατομική υπόθεση, με την έννοια ότι όχι μόνο εκφράζεται αλλά και αποτιμάται ως τέτοια, της οποίας τα αποτελέσματα αφορούν αποκλειστικά τις ατομικές επιλογές-κριτήρια του ατόμου, τότε η ηθική σύγκρουση που προϋποθέτει τη δημόσια αποτίμηση αυτών των αποτελεσμάτων μινώμονα κάποιο κοινό κριτήριο ηθικότητας γίνεται κενό φορμαλιστικός τύπος.

Με άλλα λόγια, η εσωτερική σχέση ηθικής και πολιτικής βασίζεται στην αναγνώριση όχι μόνο της πραγματικότητας της ατομικής ηθικής και του ατομικού συμφέροντος, αλλά και των συλλογικών οντοτήτων μέσα στις οποίες δρα το άτομο καθώς και των μεταξύ τους συγκρούσεων. Η ηθική αποτίμηση και σύγκρουση, τα ηθικά διλήμματα είναι ασφαλώς προσωπική υπόθεση (όχι αφηρημένα ατομική) που βιώνει, αφομοιώνει και αξιολογεί υπαρκτές καταστάσεις της δημόσιας ζωής που εμπεριέχουν αντικειμενικοποιημένα ηθικά κριτήρια.

Η αναζήτηση της ενότητας του ανθρωπίνου όντος σημαίνει απόρριψη των μονοδιάστατων χαρακτηριστικών του και της απολυτοποίησής τους. Η προβληματική αυτή θεωρητικοποιείται στα πλαίσια της νεότερης διαλεκτικής σκέψης. Ο Hegel π.χ. στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* καταδειχνει τα όρια της αφηρημένης ηθικής που κινείται στο επίπεδο του αφηρη-

καική 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 Πολιτικόν, αλλά την οδηγεί στα άκρα, στην εξειδίκευση και ακόμα και στην τέλεια απομόνωση.» (ό.π., σ. 109).

μένου καθολικού και εντοπίζει την πραγματικότητα της ηθικής ζωής στην ίδια την κοινωνία, όπως αποδεικνύει και η αντίστοιχη διάκριση ανάμεσα σε *Moralität* και *Sittlichkeit*. Στην ίδια προβληματική εντάσσεται και η γνωστή μεθοδολογική διατύπωση του Marx: «οι προϋποθέσεις από όπου ξεκινάμε δεν είναι αυθαίρετες, δεν είναι δόγματα, αλλά πραγματικές προϋποθέσεις που η αφαίρεσή τους μπορεί να γίνει μονάχα στη φαντασία. Είναι τα πραγματικά άτομα, η δραστηριότητά τους και οι υλικοί όροι της ζωής τους, τόσο αυτοί που βρήκαν να υπάρχουν, όσο και εκείνοι που δημιούργησαν με τη δική τους δραστηριότητα»¹², η οποία είναι θεμελιακή γι' αυτήν την αναζήτηση.

Ο αφηρημένος μονοδιάστατος ατομισμός οδηγεί σ' έναν ηθικό σχετικισμό με άξονα την ψυχολογία ως ατομική βιογραφία. Παράλληλα ο αφηρημένος ολισμός, που υποτιμά ή και αφαιρεί την πραγματικότητα άτομο, οδηγεί επίσης σ' έναν ηθικό, κοινωνιολογικό σχετικισμό. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί την περιορισμένη αξία και των δύο, ως ερμηνευτικών σχημάτων της διαμόρφωσης και λειτουργίας των ηθικών αντιλήψεων και συμπεριφορών, σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο. Το ζήτημα όμως είναι το να πάψουν να αλληλοαποκλείονται με τρόπο μεταφυσικό, είτε σε οντολογικό είτε σε μεθοδολογικό επίπεδο¹³. Η αντιπαράθεσή τους μπορεί να γίνει, και γίνεται, ένα καταφύγιο-δικαιολογία ακόμη και της πιο ανήθικης συμπεριφοράς, και στο πεδίο της πολιτικής.

Η ερμηνεία της πολιτικής πρακτικής και η καταδήλωση των σκοπών της με κριτήριο την ατομική ψυχολογία (παρορμήσεις, συναισθήματα κτλ.) ή ορισμένα απολυτοποιημένα χαρακτηριστικά (ο άνθρωπος αστός, ο καταναλωτικός τύπος, η ατομική πρωτοβουλία κτλ.), μπορεί να καταλήξει στη δικαιολόγηση πολιτικών συμπεριφορών που φαινομενικά επιζητούν

12. Κ. Μαξ-Φρ. Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, εκδ. Gutenberg, τόμ. Ι, σσ. 60-1.

13. Πρβλ. για τις διαφορές μεθοδολογικού ατομισμού και μεθοδολογικού ολισμού μεταξύ πολλών άλλων:

Joseph Agassi, «Methodological Individualism» στο P.O.' Neill (ed), *Modes of Individualism and Collectivism*, Heinemann, 1973, σ. 186.

το συμβιβασμό στα πλαίσια μιας αθροισματικής λογικής για την κοινωνία, στην πραγματικότητα όμως διαιωνίζουν ένα βαθύτατο ανταγωνισμό, όπου επικρατεί ο ισχυρότερος «τύπος» ο οποίος αποτελεί και μοντέλο της συγκεκριμένης πολιτικής αντίληψης.

Ακόμη και στα πλαίσια της δημοκρατίας και της συνακόλουθης αρχής της πλειοψηφίας, μια πολιτική πρακτική που στηρίζεται σ' έναν αφηρημένο, μονοδιάστατο ανθρώπινο τύπο—με συγκεκριμένα όμως κοινωνικά χαρακτηριστικά που εκφράζουν σε τελευταία ανάλυση κοσμοθεωρητικές, ταξικές αντιλήψεις—μπορεί να καταλήξει σε τέτοιες απολυτοποιήσεις ηθικών κριτηρίων, που ακολουθούν αυτόν τον τύπο ανθρώπου, ώστε να εξοβελίζονται, να περιθωριοποιούνται συμπεριφορές που δεν εμπίπτουν σ' αυτήν την προκατασκευασμένη περιοχή¹⁴.

Από την άλλη πλευρά, η αναγωγή της πολιτικής πρακτικής σε κάποιο γενικό σχήμα του τύπου, η κοινωνία, ο λαός, η τάξη, το γενικό συμφέρον, η γενική θέληση κτλ., χωρίς την αναγκαία σύνδεση του προσωπικού με το συλλογικό—σύνδεση που παίρνει τη μορφή της προσωπικής ευθύνης, της προσωπικής στάσης, της βίωσης της αναγκαιότητας του συλλογικού και της έκφρασής της με προσωπικό τρόπο—μπορεί να δικαιολογήσει ακόμη και τις πιο χονδροειδείς παραβιάσεις της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Πρόκειται για μία δικαιολόγηση κάθε ολοκληρωτικής πρακτικής. Η σχετικοποίηση της ηθικής με ιστορικοκοινωνικούς όρους, παρόλο που εμφανίζεται αντίθετη με τη φορμαλιστική καθολικοποίηση των ηθικών κανόνων και

14. Ένας κατεξοχήν εκπρόσωπος του ατομισμού, ο K.R. Popper, αναφέρει: «Αυτός ο ατομικισμός, λοιπόν, συναρτημένος με τον αλτρουϊσμό, έχει αποβεί το θεμέλιο του δυτικού πολιτισμού μας. Συνιστά στην κεντρική διδασκαλία του Χριστιανισμού (“αγάπα τον πλησίον σου”, λέει το Ευαγγέλιο, όχι “αγάπα τη φυλή σου”): και αποτελεί τον πυρήνα όλων των ηθικών πιστεύω που επήγασαν από τον πολιτισμό μας και τον κινητοποίησαν περαιτέρω. Συνιστά ακόμα κεντρική διδασκαλία της πρακτικής φιλοσοφίας του Kant (“να αναγνωρίζεις πάντα ότι τα ανθρώπινα άτομα είναι αυτοσκοποί και να μην τους χρησιμοποιείς ως απλά μέσα για τους δικούς σου σκοπούς”). Δεν υπάρχει άλλη σκέψη που να λειτούργησε τόσο ισχυρά στην ηθική ανάπτυξη του ανθρώπου». (*Η Ανοικτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*, ό.π., σ. 178).

των ηθικών κριτηρίων, μπορεί να καταλήξει στο ίδιο αποτέλεσμα αφού, καλυπτόμενη πίσω από γενικές κατηγορίες-επικλήσεις, παρακάμπει το πρόβλημα: προσωπική ευθύνη, προσωπική ηθική αξιολόγηση της πολιτικής πρακτικής που ακολουθείται καθώς και των συνεπειών της.

Είναι ένα πρόβλημα που συνοδεύει τις μεγάλης κλίμακας κοινωνικοπολιτικές αλλαγές, όταν δεν δίνεται στον κάθε ξεχωριστό φορέα αυτών των αλλαγών η δυνατότητα να αισθάνεται προσωπικά δεσμευμένος, υπεύθυνος ηθικά για τις πρακτικές που ακολουθούνται και τα αποτελέσματά τους. Είναι μια κατηγορία που βαρύνει και τη μαρξική αντίληψη για τη σχέση ατομικού-συλλογικού, κυρίως στο επίπεδο της πολιτικής συμπεριφοράς.

Η διάσταση της πραγματικότητας –συμπεριλαμβανομένης και της ανθρώπινης δραστηριότητας– σε ανεξάρτητα μεταξύ τους επίπεδα και σφαίρες δραστηριότητας ενέχει την αδυναμία σύλληψης του κοινωνικού όλου μέσω των αντιθέσεών του. Σωστό είναι ότι τα άτομα επενεργούν και μεταβάλλουν τις καταστάσεις της ζωής τους αλλά και το αντίστροφο, ότι οι κοινωνικές συνθήκες της ζωής τους καθορίζουν τη δράση των ατόμων. Το ζήτημα δεν είναι να πάρει κάποιος αποκλειστική θέση υπέρ του ατομισμού ή υπέρ του ολισμού και μάλιστα δίνοντας μια οντολογική χρεία στην επιλογή του. Οι δύο αντιτιθέμενες απόψεις, ότι μόνον τα άτομα είναι πραγματικά και ότι η κοινωνία είναι ένα απλό άθροισμά τους –που υποστηρίζει ο ατομισμός και στην οποία στηρίζεται ο μεθοδολογικός ατομισμός– ή ότι η κοινωνία, οι θεσμοί, τα κοινωνικά γεγονότα είναι η πραγματική αφετηρία της ανάλυσης αποτελώντας κατηγορίες που υπερβαίνουν τις ατομικές βουλήσεις και τα ατομικά ενεργήματα –που υποστηρίζει ο ολισμός– αποτελούν στην πραγματικότητά τους δύο πόλους μιας αντίθεσης που βρίσκεται στο εσωτερικό της αστικής σκέψης και που αντανακλά την εγγενή αντίφαση της ίδιας της αστικής κοινωνίας: από τη μια την αναγκαιότητα εξατομίκευσης και του ανθρώπου της εργασίας και του κεφαλαιοκράτη, και από

την άλλη το συλλογικό συμφέρον του ίδιου του συστήματος, της ίδιας της αστικής τάξης που εκφράζεται με το αστικό κράτος και τους θεσμούς του.

Την αντίθεση του ατόμου-κοινωνίας, ατομικού-γενικού συμφέροντος, τη φύση της κρατικής εξουσίας και την υποταγή σε αυτήν, η κλασική πολιτική φιλοσοφική σκέψη την «έλυσε» με μηχανιστικές συγκολλήσεις, με διακρίσεις «φυσικής» και «πολιτικής» κατάστασης, με το «κοινωνικό συμβόλαιο». Η νεότερη αστική πολιτική σκέψη και ο νεοφιλελευθερισμός αναπαράγει αυτή την αντίθεση επιχειρώντας τις ίδιες απόπειρες λύσης της σ' ένα διαφορετικό επίπεδο κοινωνικής ζωής.

Στην πρώτη περίπτωση, η αστική τάξη είναι ο προοδευτικός πυρήνας της κοινωνικής εξέλιξης, το κύριο υποκείμενο του κοινωνικού γίγνεσθαι με την πάλη της ενάντια στη φεουδαρχία. Αυτές οι θεωρητικές αντιλήψεις εκφράζουν τις πιο προωθημένες, προοδευτικές και κοινωνικές ηθικές, αλλά και επιστημονικές διεργασίες της εποχής.

Στην δεύτερη περίπτωση, η αστική τάξη επιχειρεί να διαιωνίσει την κυριαρχία της αυτοπροβάλλοντας τόσο τον εαυτό της όσο και το σύστημα της ως τη μοναδική κινητήρια δύναμη της κοινωνίας, ιδιαίτερα σήμερα όπου είναι εμφανής η κρίση του γραφειοκρατικού μαρξισμού – κρίση που κάνει επιτακτική την ανάγκη επανεξέτασης όχι μόνο της ιστορικής πείρας του αλλά και του θεωρητικού του status. Πυρήνας αυτής της επανεξέτασης θα μπορούσε να είναι το πώς ο μαρξισμός –σε θεωρητικό και πολιτικό επίπεδο– αντιμετωπίζει τη σχέση ηθικής και πολιτικής.

Ο ίδιος ο Marx δεν ήταν ένας μεταφυσικός ολιστής. Στη μελέτη της καπιταλιστικής κοινωνίας δεν ξεκινά από τη θεώρηση του όλου ως τέτοιου, αλλά από την πρωταρχική σχέση-πυρήνα, που καθορίζει σαν πλευρά μιας συνολικής κίνησης το συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής. Στα *Grundrisse* αναφέρεται στη μέθοδο που ακολουθεί η πολιτική οικονομία και αρνείται αυτό που φαινομενικά εμφανίζεται σαν σωστό· να ξεκινήσει, δηλαδή, κανείς από ένα συνολικό μόρφωμα επικαλούμενος ότι αυτό είναι πραγματικό και συγκεκριμένο. Φέρνει το παράδειγμα του πληθυσμού, που είναι το θεμέλιο και το

υποκείμενο της όλης κοινωνικής πράξης της παραγωγής και σημειώνει:

«Εν τούτοις, μια πιο κοντινή εξέταση το αποδεικνύει λαθεμένο. Ο πληθυσμός είναι μια αφαίρεση, αν αφήσουν έξω, π.χ., τις τάξεις από τις οποίες αποτελείται. Αυτές οι τάξεις με τη σειρά τους είναι κενές φράσεις, αν δεν είμαι εξοικειωμένος με τα στοιχεία στα οποία στηρίζονται –μισθωτή εργασία, κεφάλαιο κτλ. Αυτά τα τελευταία με τη σειρά τους προϋποθέτουν ανταλλαγή, καταμερισμό εργασίας, τιμές κτλ. Για παράδειγμα, το κεφάλαιο δεν είναι τίποτα χωρίς μισθωτή εργασία, χωρίς αξία, χρήμα, τιμή κτλ. Έτσι, αν είχα να ξεκινήσω με τον πληθυσμό, αυτό θα ήταν μια χαοτική σύλληψη (Vorstellung) του όλου και θα 'πρεπε τότε, μέσω παραπέρα καθορισμού, να κινηθώ αναλυτικά προς ακόμη απλούστερες έννοιες (Begriff) από το φανταστικό συγκεκριμένο προς ακόμη λεπτότερες αφαιρέσεις μέχρι να φτάσω στους απλούστερους καθορισμούς. Από κει το ταξίδι θα πρέπει να γίνει προς την αντίθετη κατεύθυνση, μέχρι να φτάσω τελικά πάλι στον πληθυσμό, αλλά αυτή τη φορά όχι σαν μια χαοτική σύλληψη αλλά σαν πλούσια ολότητα πολλών καθορισμών και σχέσεων.»¹⁵

Αυτή η διαλεκτική κίνηση εμπεριέχει το επιμέρους ως στιγμή στην κίνηση του όλου, και το όλο ως ολότητα αντιθέσεων, σχέσεων και καθορισμών και όχι σαν μια κενή αφαίρεση. Πραγματική αφετηρία είναι πάντοτε το συγκεκριμένο, ως συμπύκνωση πολλών καθορισμών, ως ενότητα της διαφοράς. Το σημείο αφετηρίας είναι «τα άτομα που παράγουν στην κοινωνία –επομένως η κοινωνικά καθορισμένη ατομική παραγωγή»¹⁶ και όχι τα αφηρημένα, απομονωμένα άτομα των Ροβινσώνων του 18ου αι. Αυτόν τον αιώνα, από τη μια η αντίληψη για το άτομο-προϊόν της διάλυσης των φεουδαρχικών μορφών της κοινωνίας, και, από την άλλη των νέων παραγωγικών δυνάμεων που εξελίχτηκαν από το 16ο αι., «εμφανίζεται σαν ιδεατό του οποίου την ύπαρξη προβάλλουν

15. K. Marx, *Grundrisse*, Penguin Books, 1974, σ. 100.

16. Ό.π., σ. 83.

στο παρελθόν. 'Όχι σαν ένα ιστορικό αποτέλεσμα, αλλά σαν το σημείο αφετηρίας της ιστορίας»¹⁷. 'Ό,τι ήταν καθορισμένο ιστορικοκοινωνικό προϊόν αποκτά την «αιωνιότητα» του «φυσικού» στα πλαίσια μιας μεταφυσικής αφαίρεσης, μιας παραγωγής της πραγματικότητας από τη σκέψη, και όχι μιας ανόδου στη συγκεκριμένη πραγματικότητα μέσω τις ποικιλίας των καθορισμών της.

Σύμφωνα με το μαρξικό επιχείρημα, οι πραγματικές προϋποθέσεις της κοινωνικής ζωής δεν είναι αφηρημένες ολότητες, αλλά τα πραγματικά άτομα, η δραστηριότητά τους, οι υλικοί όροι της ζωής τους, που τους βρήκαν ή που τους δημιούργησαν με τη δική τους δραστηριότητα.

«Το γεγονός, επομένως, είναι ότι καθορισμένα άτομα, που είναι παραγωγικά δραστήρια κατά έναν καθορισμένο τρόπο, έρχονται σε καθορισμένες κοινωνικές, πολιτικές και ηθικές σχέσεις. Η εμπειρική παρατήρηση πρέπει σε κάθε ξεχωριστή περίπτωση να μας δείξει εμπειρικά, και χωρίς οποιαδήποτε μυθοποίηση και θεωρητικολογία, τη σύνδεση της κοινωνικής και πολιτικής δομής με την παραγωγή. Η κοινωνική δομή και το κράτος εξελίσσονται συνεχώς μέσα από τη διαδικασία της ζωής καθορισμένων ατόμων, αλλά ατόμων όχι όπως θα μπορούσαν να παρουσιάζονται στη φαντασία τους ή στη φαντασία άλλων ατόμων, αλλά όπως πραγματικά είναι, δηλαδή έτσι όπως ενεργούν και παράγουν υλικά, και επομένως όπως δρουν σε καθορισμένα υλικά όρια, προϋποθέσεις και όρους, ανεξάρτητα από τη θέλησή τους. Ξεκινάμε από τους πραγματικούς, δραστήριους ανθρώπους, και πάνω στη βάση της πραγματικής διαδικασίας της ζωής τους δείχνουμε την ανάπτυξη των ιδεολογικών αντανάκλασεων και απηχήσεων αυτής της διαδικασίας της ζωής.»¹⁸

Η διάκριση και αντιπαράθεση ατομικού και γενικού συμφέροντος δεν οφείλεται, σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό, σε οντολογικές προτεραιότητες του ατομικού είτε του ολικού,

17. 'Ό.π., σ. 83.

18. *Η Γερμανική Ιδεολογία*, ό.π., τόμ. 1, σσ. 66-67. Βλ. και την 6η θέση για τον Φόουερμπαχ.

αλλά στον τρόπο που τα πραγματικά άτομα σχετίζονται μεταξύ τους, στην πιο αυθεντική σχέση που έχουν με τη φύση η οποία διέπει την ανθρώπινη κοινωνία και την εργασία στον καταμερισμό της. Ο καταμερισμός της εργασίας συνεπάγεται την αντίθεση ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό συμφέρον. «Αυτό το συλλογικό συμφέρον δεν υπάρχει απλώς στη φαντασία σαν το “γενικό συμφέρον”, αλλά πριν απ’ όλα στην πραγματικότητα, σαν αμοιβαία αλληλεξάρτηση των ατόμων, που ανάμεσά τους είναι καταμερισμένη η εργασία.»¹⁹ Η επιχειρηματολογία αυτή θεμελιώνει και την κριτική απέναντι στην αφηρημένη ατομιστική θεωρία.

Ο αφηρημένος ατομισμός παραγνωρίζει τις σχέσεις και αναφέρεται μόνον σε λογικές ατομικότητες κι έτσι εξαφανίζονται οι κοινωνικές τάξεις στο όνομα των ξεχωριστών ατομικών συμφερόντων, ως μεταφυσικές, υλιστικές συλλήψεις. Η μεταφυσική αντίθεση ατομισμού-ολισμού –οι δύο όψεις της αστικής σκέψης– ξεπερνιέται, αν αναχθεί στην πραγματική αντίθεση του κοινωνικά προσδιορισμένου ατομικού με το συλλογικό συμφέρον, δηλαδή, στην αντίθεση ατόμου–κοινωνίας μέσα στη διαλεκτική τους ενότητα. Βέβαια, παραμένει το πρόβλημα προσδιορισμού της διαλεκτικής ενότητας και ο κίνδυνος, η αμηχανία να καλυφθεί η διαμεσολάβηση πίσω από τη διαλεκτική «ετικέτα».

Είναι αναγκαία μια «επιστροφή» στην εικόνα του ανθρώπου ως ενότητα αντιθέσεων και ποικιλίας προσδιορισμών και δραστηριοτήτων; Ασφαλώς και είναι αφού το πραγματικό της περιεχόμενο ισοδυναμεί με το πραγματικό, ζωντανό ανθρώπινο άτομο που μπορεί να εσωτερικεύει την εξωτερική αναγκαιότητα (τη φύση, την κοινωνία), να την κάνει δική του εσωτερική αναγκαιότητα δράσης στον κόσμο και στον εαυτό του, φορέα μετασχηματισμού όχι μόνο του έξω, αλλά ταυτόχρονα και του έσω της ύπαρξής του· κι αυτό δεν είναι μόνο ένα πολιτικό αίτημα με πρακτικά μετρήσιμες συνέπειες, αλλά

19. *Η Γερμανική Ιδεολογία*, ό.π., σ. 78.

ένα βαθύτατα ηθικό αίτημα που νοηματοδοτεί την πολιτική πράξη.

Τελικός σκοπός της πολιτικής και κοινωνικής δράσης δεν είναι η εγκαθίδρυση νέων μορφών αποξένωσης και χειραγώγησης, γιατί αυτό σημαίνει πως αλλάζουμε τη μορφή του κόσμου χωρίς ν' αλλάζουμε την ουσία του, δηλαδή, τα ίδια τα υποκείμενα της αλλαγής. Τελικός σκοπός είναι η απελευθέρωση του ανθρώπου, ως πραγματικού, συγκεκριμένου όντος κι όχι ως αφηρημένου τύπου. Αυτό που δίνει σ' αυτό το τελικό αίτημα της ανθρώπινης ιστορικής πράξης συγκεκριμένο χαρακτήρα δεν είναι τόσο το γνωσιακό του περιεχόμενο, όσο η ηθική στάση των φορέων αυτής της πράξης απέναντί του.

Ο κατ' αυτόν τον τρόπο προσδιοριζόμενος, στην ενότητά του άνθρωπος, γίνεται ο σκοπός της χειραφετητικής πολιτικής δράσης και όχι ένα μέσον της εξουσιαστικής πρακτικής, έστω κι αν αυτή ασκείται στο όνομα της ανθρώπινης χειραφέτησης. Η πρόταση αυτή σχετίζεται με το καντιανό ηθικό αίτημα, την κατηγορική προσταγή του να βλέπεις τον άνθρωπο ως σκοπό και ποτέ ως μέσον, να βλέπεις την ανθρωπότητα ως καθολική έννοια στην όψη του κάθε ανθρώπινου προσώπου²⁰. Ο φερμαλισμός του Kant στη διατύπωση, την αυστηρότητα και καθολικότητα του ηθικού νόμου δεν αναιρεί το συγκεκριμένο ιστορικό και θεωρητικό χαρακτήρα της καντιανής προβληματικής. Στον αφηρημένο άνθρωπο με μονοδιάστατα χαρακτηριστικά –ανάλογου με τον ανθρώπινο τύπο του νεότερου φιλελευθερισμού– ο καντιανός υπερβατολογισμός αντιπαραθέτει ένα ενιαίο πλαίσιο που περιέχει μια πολιτική προϋπόθεση: το πλαίσιο του Διαφωτισμού που συνδέεται με μια κοινωνικο-ιστορική χειραφετητική προβληματική.

Αν ο κοινωνικός άνθρωπος, η ανθρώπινη προσωπικότητα της μαρξικής προβληματικής είναι ο μη αποξενωμένος άνθρωπος, ο άνθρωπος ως καθολική ανθρωπότητα του Kant είναι ο άνθρωπος-αίτημα του Διαφωτισμού, η εκλογικευμένη ηθική προσωπικότητα. Και στις δύο περιπτώσεις δηλαδή, τηρουμέ-

20. I. Kant, *Οι Αρχές της Μεταφυσικής των Ηθών*, μφρ. Ν.Δ. Κορκοφίγκα, Αθήνα 1937, μέρος II.

νων των κοινωνικών και θεωρητικών αναλογιών, ο τελικός σκοπός, η υπέρτατη ηθική αρχή αναφέρεται, ανεξάρτητα από τη μορφή της διατύπωσής της, σε πραγματικούς ανθρώπους που ξεπερνούν τα διλήμματα άτομο-κοινωνία και αφορούν ανθρώπινα άτομα που εκφράζουν όλον τον πλούτο και τη δυναμική του κοινωνικού διατηρώντας, ταυτόχρονα, το δικαίωμα στην πραγματικότητά τους.

Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος που ο Kant αντιδιαστέλλει τον ηθικοποιημένο από τον απλά πολιτισμένο άνθρωπο υποστηρίζοντας ότι η ιδέα της ηθικότητας «ανήκει βέβαια στον εσωτερικό πολιτισμό (Kultur): όμως η χρήση αυτής της ιδέας, που περιορίζεται μόνο στα ηθοφανή θέσμια της φιλοτιμίας και της εξωτερικής ευπρέπειας, αποτελεί απλώς τον εξωτερικό πολιτισμό (Zivilisierung)»²¹. Αμέσως μετά τοποθετεί την κοινωνικοπολιτική προϋπόθεση της ηθικοποίησης: «Ενόσω τα κράτη ξοδεύουν όλες τις δυνάμεις τους για τις μάταιες και βίαιες επεκτατικές προθέσεις τους και έτσι αδιάκοπα εμποδίζουν την αργή προσπάθεια για εσωτερική μόρφωση του λογισμού των πολιτών τους, τους στερούν ακόμη και κάθε βοήθεια γι' αυτό το σκοπό, δεν είναι να περιμένουμε τίποτα του είδους τούτου [δηλαδή, τον εσωτερικό πολιτισμό]: γιατί τούτο απαιτεί μια μακρά εσωτερική εργασία εκείνου του συλλογικού όντος για τη μόρφωση των πολιτών του. Κάθε καλό που δεν μπολιάζεται απάνω σε ένα ηθικά αγαθό φρόνημα, δεν είναι τίποτε άλλο παρά καθαρή επίφαση και αθλιότητα που λαμποκοπάει. Σ' αυτή την κατάσταση θα μείνει ασφαλώς το ανθρώπινο γένος έως ότου κατορθώσει να βγει, με τον τρόπο που είπα, από τη χαοτική κατάσταση των διακρατικών του σχέσεων.»²²

Η καντιανή αρχή της δημοσιότητας, η δημόσια σε αντιπα-

21. Βλ. I. Kant, «Ιδέα μιας Γενικής Ιστορίας με Πρίσμα Κοσμοπολιτικό» στο *I. Kant, Δοκίμια*, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σσ. 35-36.

22. Ό.π., σ. 36. Βλ. επίσης το δοκίμιο «Απάνω στο Κοινό Απόφευγμα: Τούτο είναι ορθό στη θεωρία αλλά για την πράξη δεν ισχύει», στο ίδιο, σσ. 111-159, κυρίως σσ. 115-128.

ράθεση με την ιδιωτική χρήση του λόγου²³, αποτελεί το σημείο τομής ανάμεσα στην πολιτική πρακτική και το ηθικό καθήκον. Οι φορείς της πολιτικής δραστηριότητας δεν μπορούν ν' αξιολογηθούν ηθικά, όταν αποφεύγουν τη λογοδοσία και τη δημοσιοποίηση των κινήτρων της επιλογής των συγκεκριμένων μέσων, της υιοθέτησης της συγκεκριμένης τακτικής, των στόχων της συγκεκριμένης πολιτικής τους συμπεριφοράς.

Με άλλα λόγια, δεν αρκεί μόνον ο αναγκαίος έλεγχος που κάνει ο πολιτικός στην πρακτική του, με κριτήριο τα προσδοκώμενα αποτελέσματά της, αλλά –κυρίως– απαιτείται ο δημόσιος έλεγχος αυτής της πρακτικής, η λογοδοσία του όχι σε κάποιον αφηρημένο τύπο ανθρώπου ή σε κάποιον εξίσου αφηρημένο και απρόσωπο «λόγο της ιστορίας», αλλά στο συγκεκριμένο κοινό των δρώντων προσώπων που το αφορά, άμεσα ή έμμεσα, αυτή η πολιτική πρακτική.

Αν ο ιστορικά προσδιορισμένος συνωμοτικός χαρακτήρας της χειραφετητικής πολιτικής δράσης (π.χ. η λενιστική αντίληψη για το «κόμμα νέου τύπου») επιτάσσει ένα είδος πολιτικής κρυψίνιας, η διαιώνιση αυτής της λογικής, και όταν δεν συντρέχουν συγκεκριμένοι λόγοι (σε περιόδους νομιμότητας, π.χ.), αποτελεί πράξη ανηθικότητας γιατί αφοπλίζει τους ενδιαφερόμενους από τη δύναμη της κριτικής και, επομένως, της ηθικής αξιολόγησης της πολιτικής.

Η σχέση σκοπού-μέσων στην πολιτική δεν είναι στατική και άπαξ δεδομένη. Δεν αρκεί, δηλαδή, να περιγραφεί ο σκοπός, να αξιολογηθεί ηθικά ως μέγιστης σημασίας και με βάση αυτόν να γίνουν αποδεκτά τα οποιαδήποτε μέσα. Ούτε βέβαια να αποκοπούν τα μέσα από το σκοπό, να τύχουν τη δική τους αυτόνομη ηθική αξιολόγηση ανεξάρτητα από το αν συντελούν στην πραγμάτωση του σκοπού.

Τα όρια της σχέσης σκοπού-μέσων στη μαρξική παράδοση γίνονται εμφανή σ' ένα κλασικό δοκίμιο του Τρότσκι²⁴, στο

23. I. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός», ό.π., σσ. 44-45. Βλ. και τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του J. Habermas, στο *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Polity Press, 1989, σσ. 102-117.

24. Λ. Τρότσκι, *Μελέτες και Πολεμικές, Νέοι Στόχοι*, Αθήνα 1971. Το δοκίμιο «Η

οποίο ο θεωρητικός αυτός και πολιτικός ακτιβίστας πραγματεύτηκε το καίριο ερώτημα-πυρήνα της σχέσης πολιτικής και ηθικής. Σύμφωνα με την άποψη του, ένα μέσο μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο με το σκοπό του. Μα ο σκοπός πρέπει με τη σειρά του να δικαιολογηθεί κι αυτός. «Από τη σκοπιά του μαρξισμού, τα ιστορικά συμφέροντα του προλεταριάτου, ο σκοπός δικαιολογείται όταν οδηγεί στην αύξηση της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη φύση και στην κατάργηση της εξουσίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο... Εκείνο μόνο επιτρέπεται που πραγματικά οδηγεί στην απελευθέρωση του ανθρώπου.»²⁵ Η ηθική αξιολόγηση όμως του σκοπού και των μέσων από τη σκοπιά μιας χειραφετητικής θεωρίας και πράξης δεν μπορεί να αρκείται σε γενικές διαπιστώσεις –όσο κι αν αυτές είναι σωστές– χωρίς να δίνει τη δυνατότητα σ' αυτούς που στο όνομά τους δρα, ν' αξιολογούν στην καθημερινή τους ζωή με την καθημερινή τους πείρα την αλήθεια αυτών των διαπιστώσεων. Αυτή η αξιολόγηση συνιστά και το βαθμό της προσωπικής ηθικής ευθύνης, η οποία δίνει και ηθικό νόημα στην πολιτική πρακτική που ακολουθείται καθώς και στα αποτελέσματά της²⁶.

Στα πλαίσια αυτά, η σχέση πολιτικής και ηθικής εκφράζεται και ως η δυνατότητα που δίνει η πολιτική –μέσω της γνώσης και του δημοσίου ελέγχου– στον πολίτη να την αξιολογήσει ηθικά. Να δει αν η πρακτική οδηγεί στη δική του χειραφέτηση· αν είναι και ο ίδιος σκοπός της κι όχι μέσον για κάποια ιδεατή κατάσταση, μια αφηρημένη γενικολογία.

Ηθική τους και η Ηθική μας» δημοσιεύτηκε το 1938 στο αμερικάνικο περιοδικό *Νέα Διεθνής*. Στον Τρότσκι έκανε κριτική ο John Dewey ανοίγοντας έτσι μια συζήτηση πάνω στο πρόβλημα σκοπός-μέσα. Βλ. *Their Morals and Ours*, Pathfinder, New York 1973.

25. Λ. Τρότσκι, *Μελέτες και Πολεμικές*, ό.π., σ. 36.

26. Το πρόβλημα αυτό έχει επισημάνει, ήδη από τη δεκαετία του 1920, ο Γκ. Λούκατς: «Οποιοσδήποτε τάσσεται σήμερα υπέρ του Κομμουνισμού έχει χρέος να αισθάνεται προσωπικά υπεύθυνος για όλες τις ανθρώπινες ζωές που χάνονται στον αγώνα για τον κομμουνισμό σαν να τις είχε σκοτώσει ο ίδιος... Από ηθική άποψη κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει την ευθύνη με την πρόφαση ότι δεν είναι παρά ένα άτομο από το οποίο δεν κρέμεται δα η τύχη του κόσμου», στο Γκ. Λούκατς, *Τακτική και Ηθική*, Γρηγόρη, Αθήνα 1982, σσ. 52-53.

Πρόκειται για το γνωσιακό περιεχόμενο της πολιτικής, τη σχέση της με την πραγματικότητα, το τι σημαίνει ρεαλιστική πολιτική, την αντίθεση, τελικά, ανάμεσα στην αλήθεια και την ανθρώπινη ευτυχία. Αν ο ρεαλισμός στην πολιτική σημαίνει μια πρακτική που ταυτίζεται με το συγκυριακό συμφέρον, τότε η «ευτυχία» ως αποτέλεσμα αυτής της πολιτικής πρακτικής βρίσκεται σε αντίθεση με την αλήθεια της κοινωνικής πραγματικότητας. Τη θέση της βασανιστικής προσπάθειας παραμερισμού των κάθε λογής απατηλών φαινομενικοτήτων, που δικαιολογούν το πρόσκαιρο και το ευκαιριακό συμφέρον, παίρνουν ο εφησυχασμός και ο καιροσκοπισμός. Η άκαμπτη μηχανιστική αντίληψη για τη διαλεκτική και η αντίληψη για τη διαλεκτική σαν επιχείρημα, που δικαιολογεί την όποια πολιτική επιλογή με γνώμονα μόνο το συγκυριακό όφελος, κατατείνουν στη στήριξη της πραγματιστικής λογικής²⁷.

Στην κατεύθυνση αυτή είναι αναγκαία μια επανεξέταση, όχι μόνο σε αυστηρά θεωρητικό αλλά και σε πρακτικό επίπεδο, των διαφορών ρεαλισμού και πραγματισμού στην πολιτική. Η καθημερινή πολιτική εμπειρία καταδειχνει πως τη θέση μιας ρεαλιστικής πολιτικής –που συνδεέται με τη γνώση της ουσίας της πραγματικότητας κι όχι με τις εμπειρικά διαπιστώσιμες φαινομενικές της πλευρές– καταλαμβάνει μια πραγματιστική αντίληψη που εξαρτά τη βεβαίωση της αλήθειας από την άμεση πρακτική συγκυριακή ωφελιμότητά της. Οι λόγοι γι' αυτήν την υποκατάσταση είναι πολλοί και ποικίλοι. Ένας όμως έχει ιδιαίτερη σημασία στα πλαίσια της προβληματικής μας: πρόκειται για τη διάσταση ανάμεσα στην «πολιτική αρχών» δίχως άμεσο αντίκρουσμα στην ατομικά εννοούμενη ανθρώπινη υπόθεση και στη «συγκυριακή πολιτική» με άμεσα αποτελέσματα. Αυτό που στην καθημερινή συνείδηση εκφράζεται ως «η άμεση ατομική ωφέλεια του σήμερα με κάνει πιο ευτυχή από την προσδοκία του συνολικά καλού αύριο». Η στάση αυτή υποδηλώνει και μιαν αντίδραση σε

27. Βλ. Κάρελ Κόζικ, «Η διαλεκτική της Ηθικής και η Ηθική της Διαλεκτικής» στο *Διαλεκτική*, έκδ. Επίκουρος, 1973, σσ. 43-59.

αφηρημένες πολιτικές αντιλήψεις που η πρακτική τους τις διαψεύδει, συχνά με αδυσώπητο τρόπο.

Είναι το κατεξοχήν πρόβλημα που καταδειχνει την κρίση των σχέσεων ηθικής και πολιτικής, την αυτονόμηση και αντιπαράθεσή τους. Η αντιμετώπιση του προβλήματος αυτού αποτελεί κεντρικό ζήτημα της πολιτικής θεωρίας. Μεθοδολογική αφετηρία γι' αυτό θα μπορούσε να είναι η επανεξέταση των αντιθέσεων ανάμεσα στην ιστορική σχετικότητα και το σχετικισμό: τη σχετικότητα της προσέγγισης της αλήθειας σε διάκριση με τη σχετικιστική άρνησή της, στον ηθικό φορμαλισμό των αφηρημένων πολιτικών αρχών και τον πολιτικό αμοραλισμό· στην αναγκαία για μια πολιτική θεωρία και πρακτική επιβεβαίωσή της και την επιβεβαίωση του συγκυριακού συμφέροντος των πρωταγωνιστών της στο όνομά της. Με άλλα λόγια, στη διαρκή προσπάθεια επιβεβαίωσης της πολιτικής θεωρίας όχι ως δόγματος, αλλά ως δυναμικής διαδικασίας, και την κάλυψη οποιασδήποτε συγκυριακής επιλογής με το πρόσχημά της.