
ΤΟ ΠΕΔΙΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ: ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ RATIO

ΣΤΑΘΗΣ ΜΠΑΛΙΑΣ

Για την οικοδόμηση μιας πολιτικής θεωρίας απαιτείται η αποδοχή και η διάχυση μιας αντίληψης του κόσμου που θα την υποδασάξει. Αυτό συνέβη με τη φιλελεύθερη πολιτική θεωρία της Κλασικής εποχής κατά την οποία αναπτύχθηκε μια προβληματική του υποκειμένου, των δικαιωμάτων και των δυνατοτήτων του.

P.F. MOREAU, *Les racines du libéralisme*.

Από την εποχή που ο J. Locke έθεσε, με το έργο του *Two Treatises of Government*, τις βάσεις μιας θεωρίας για την καταγωγή και τη φύση του κράτους, το θεμελιακό ερώτημα που πρόβαλαν τα μεγάλα συστήματα της πολιτικής φιλοσοφίας παραμένει επίκαιρο: τι είναι και πώς ορίζεται η πολιτική; Δεδομένου ότι η σύγχρονη εκδοχή της θεμελιώνεται στη δημοκρατικο-φιλελεύθερη σύνθεση και στην ταυτόχρονη αντινομία των δύο αυτών συνιστωσών, ποια είναι τα ειδοποιά στοιχεία που διαφοροποιούν τη δημοκρατία από τον φιλελευθερισμό και που συγχρόνως καθιστούν δυνατή την ιστορική σύζευξή τους;¹ Ακόμα πιο επίκαιρο γίνεται το ερώτημα όταν

¹ Τα κριτήρια διάκρισης είναι συνήθως ιστορικά και, σπανιότερα, θεωρητικά: Κατ' αρχήν ο όρος «φιλελευθερισμός» εμφανίζεται για πρώτη φορά στην Ισπανία, βλ. E. Vocgelin "Liberalism and its History", *The Review of Politics*, τ. 36, 4, Οκτώβριος 1974, σ. 506. Ο H. Laski επιχειρεί μια ιστορική προσέγγιση που ταυτίζει τον

συνδέεται με το σημερινό πρόβλημα της πολιτικής θεωρίας και πράξης: Κατά πόσο νομιμοποιείται το ιδεολόγημα σύμφωνα με το οποίο ο φιλελευθερισμός, ως το ανώτατο στάδιο της νεωτερικότητας, είναι συνώνυμος του τέλους της ιδεολογικής διαπάλης και, ως κατακλείδα της, αποτελεί την επιλογή της ίδιας της πολιτικής;

Αναμφίβολα, αποφάνσεις αυτού του τύπου περί της ιστορίας εννοούνται κατ' αρχήν από μια συγκυρία κρίσης της πολιτικής, η οποία αποτελεί πρόσφορο έδαφος για την εξωτερική της σύμφυτης με την ίδια την έννοια της ιδεολογίας ολιστικής διάστασης του φιλελευθερισμού. Είναι εξίσου βέβαιο πως μια κριτική της κρίσης της πολιτικής είναι αξεχώριστη τόσο από την ανίχνευση των ιστορικών όρων παραγωγής της όσο και από την «αναγνώριση» του ιστορικού πεδίου στο οποίο εγγράφονται οι θεμελιώσεις της. Μια κριτική θεώρηση της προβληματικότητας της πολιτικής προϋποθέτει συνεπώς μια κριτική των θεμελίων της νεωτερικότητας της οποίας η σύγχρονη πολιτική αποτελεί αναπόσπαστο μέρος.

Η έννοια της ατομικότητας είναι το προνομιακό πεδίο μιας τέτοιας «αναγνώρισης», γιατί ακριβώς υπήρξε το επίκεντρο της διαμάχης των αρχιτεκτόνων της νεωτερικότητας. Είναι γεγονός πως η διαμάχη αυτή δεν περιορίστηκε στο επίπεδο της σκέψης, αλλά αγκάλιασε την καθόλου πολιτισμική και κοινωνική πραγματικότητα διαμορφώνοντας τις ιστορικές προϋποθέσεις μιας ποιοτικής μεταβολής στη σύλληψη της ατομικότητας, οι οποίες σηματοδοτούν τη ρήξη με τον κλασικό κόσμο και τη θεμελίωση του μοντέρνου. Με αφετηρία την παραπάνω εκτίμηση θα επιχειρήσουμε την ανάλυση-επανοικοδόμηση της έννοιας της ατομικότητας, όπως αυτή αναδύθηκε μέσα από την εξέλιξη των πολιτισμικών και φιλοσοφικών θεμελιώσεων του πολιτικού και μέσα από τη διαλεκτική των αντιφάσεών τους, η κεντρικότερη από τις οποίες αφορά στη

φιλελευθερισμό με την ευρωπαϊκή ιστορία, βλ. *Le libéralisme européen du moyen-âge à nos jours*, Emile-Paul Frères, Παρίσι 1950, Για τις θεωρητικές απαρχές του φιλελευθερισμού βλ. P.F. Moreau, *Les racines du libéralisme*, Seuil, Παρίσι 1978.

διαφοροποίηση της φιλελεύθερης πρόσληψης της ατομικότητας από αυτήν του «δημοκρατικού υποκειμένου».

Αν οι δύο έννοιες είναι γνωσεολογικά αντινομικές, η σύγχρονη δημοκρατία είναι απαρέγκλιτα συνδεδεμένη με το φιλελεύθερο πολιτισμικό και θεσμικό πλαίσιο από το οποίο προέρχεται και με το οποίο αποτελεί ένα αναγκαία αντιφατικό και ταυτόχρονα οργανικό όλο, γιατί είναι ταυτόσημη με αυτό που τη θεμελιώνει: τον πλουραλισμό του πολιτικού χώρου. Ο ατομικισμός, ως ιδρυτική αρχή του κοινωνικού, είναι σύμφυτος τόσο λογικά όσο και ιστορικά με την ανάδυση της γνώσης και συνεπώς με την ανάδυση της μοντέρνας πολιτικής: Η αρχή του ατομικισμού προϋποθέτει την ελευθερία της συνείδησης, ενώ η ελευθερία διατύπωσης της γνώμης είναι προϋπόθεση της αναγνώρισης του υποκειμένου ως ικανού να παράγει γνώμη. Όμως, αν ο διαλεκτικός συγκερασμός της γνώμης με την ελευθερία είναι προϊόν της απελευθέρωσης της συνείδησης από τους «μονοπωλιακούς εγγυητές της», η ελευθερία ως δυνατότητα είναι συνάρτηση ενός θεμελιακότερου γεγονότος, αυτού της εφεύρεσης του λόγου (Ratio), στο ιστορικό πεδίο της οποίας θα εκδηλωθεί η πολιτισμική ρήξη μέσα από την οποία θα αναδυθεί η σύγχρονη πολιτική.

Οι προσανατολισμοί της ρήξης

Ο συμβιβασμός της φιλελεύθερης συνισταμένης με τη δημοκρατία υπήρξε κατ' αρχήν απόρροια του πλουραλιστικού χαρακτήρα του πολιτισμικού μοντέλου των δυτικών κοινωνιών.² Ως άρνηση του συγκρουσιακού χαρακτήρα της ευρωπαϊκής ιστορίας, ο πλουραλισμός θεσμοποιεί τις αντιφάσεις της σε μια διαρκώς αντινομική και ατελή σύνθεση, ιδρυτική του πολιτικού χώρου και της πολιτικής η οποία, ως δραστη-

2. Την πολλαπλότητα των φιλοσοφικών συστημάτων της ιστορίας στη modernité υποστηρίζει, ενάντια στους φιλοσοφικούς μονισμούς, ο L. Ferry, βλ. *Philosophie politique*, PUF, Παρίσι 1984, τ. II. Την ίδια προσέγγιση κάνει, από νεοκαντιανή σκοπιά, και ο E. Cassirer στο κλασικό του έργο *Η φιλοσοφία του Διαφωτισμού*.

ριότητα που θεμελιώνεται στην ελευθερία της ατομικής συνείδησης, προϋποθέτει το διαχωρισμό του κράτους από τη θρησκεία. Το γεγονός αυτό είναι ένα εντελώς νέο στοιχείο στην ιστορία και σηματοδοτεί μια βαθιά πολιτισμική ρήξη τόσο με την κυρίαρχη στο ancien régime όσο και με την αρχαιοελληνική αντίληψη της πολιτικής. Η ρήξη αυτή συνίσταται στην απελευθέρωση της ατομικότητας από μετακοινωνικές εγγυήσεις, στην ανάδειξή της σε αυταξία (ισότητα) και στη θεμελίωση της κοινωνικής-πολιτικής σχέσης στην αρχή του ατομικισμού.

Ο ατομικισμός, ως καθολικό φαινόμενο και ως εκδήλωση ενός συγκεκριμένου τύπου κοινωνικών σχέσεων που μορφοποιήθηκαν στην ιστορική ζώνη της Δύσης,³ καθόρισε τις ίδιες τις πολιτικές σχέσεις και τις πολιτικές μορφοποιήσεις. Εν τούτοις, η πρακτικο-συμβολική διάσταση της έννοιας της ατομικότητας είχε χωρο-χρονικά έναν αργιστικό αντιφατικό χαρακτήρα: δεδομένης της καταλυτικής θέσης της θρησκείας στην κοινωνία («μονοπωλιακός διαχειριστής των αγαθών της σωτηρίας», Weber), το περιεχόμενο της ατομικότητας είναι συνάρτηση της θέσης της θρησκείας στην κοινωνία και των σχέσεών της με την πολιτική. Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί η θέση του L. Dumont, σύμφωνα με την οποία η ανάδυση του ατομικισμού στη Δύση προέκυψε από το χωρισμό του εντός-του-κόσμου από το εκτός-του-κόσμου,⁴ προέκυψε δηλαδή από την απώλεια του «μονοπωλίου» της θρησκείας και από την «αποσύνθεσή» του στους κόλπους της κοινωνίας των ιδιωτών (ως μια συνείδηση μεταξύ άλλων). Ο κατ' εξοχήν μύστης της νέας θεολογίας είναι ο Locke.

Στην αντιπαράθεσή του με τον R. Filmer ο J. Locke

3. Η ιδέα του ατομικισμού ενυπάρχει σε όλες τις προμοντέρνες χριστιανικές κουλτούρες της Δύσης, για να μορφοποιηθεί διαυγέστερα στη μεταφουδαρχική περίοδο, βλ. B. Badie "Les ressorts culturels du totalitarisme" στο *Totalitarismes*, Guy Hermet (επιμ.) Economica, Παρίσι 1984, σ. 113. Σε ό,τι αφορά τον ατομικισμό ως κοινωνικό φαινόμενο, η εξέλιξή του είναι σύμφυτη, σύμφωνα με τον N. Elias, με τη διαδικασία του δυτικού πολιτισμού, βλ. *La société des individus*, Fayard, Παρίσι 1991.

4. Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Seuil, Παρίσι 1983.

αντικρούει⁵ το επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο η πατριαρχική δομή της οικογένειας, όπως αναπαρίσταται στη Βίβλο, αποτελεί τη μήτρα της πολιτικής, αντιπροτάσσοντας την άποψη της συμβολαιακής της θεμελίωσης. Προβάλλει το διαχωρισμό του κράτους από την κοινωνία, η οποία θα αποτελεί στο εξής το πεδίο άσκησης της ελευθερίας της συνείδησης – θρησκευτικής ή άλλης. Η παραπάνω αντιπαράθεση συμβολίζει την αποφασιστικότερη στιγμή του περάσματος στην εποχή του ατόμου και της πολιτικής ελευθερίας – αρχές στις οποίες εδράζεται η μοντέρνα σύλληψη της πολιτικής. Το πέρασμα αυτό δεν σημαίνει όμως ούτε απόλυτη ρήξη ούτε μονοσήμαντη μεταλλαγή των θεμελίων της κλασικής αντίληψης περί κοινωνίας και πολιτικής.

Η έννοια της ατομικότητας είναι κεντρική τόσο στη σκέψη του Locke όσο και στα άλλα φιλοσοφικά συστήματα της εποχής του, εγγράφεται δηλαδή σ' ένα φιλοσοφικό-εννοιολογικό σύστημα το οποίο συνδέει την πολιτική με μια αντίληψη της κοσμικής αρμονίας και της θέσης του ατόμου σ' αυτήν. Η πολιτική κοινωνία στη φιλελεύθερη οπτική στηρίζεται στην αυτόνομη δυναμική του ατόμου, το συμφέρον του οποίου αποτελεί το θεμέλιό της.⁶ Είναι ακριβώς στο επίπεδο της ελευθερίας του ατόμου που η σκέψη του Locke έρχεται σε ρήξη με την αριστοτελική-οργανική σύλληψη του πολιτικού σύμφωνα με την οποία η πολιτική τάξη, ως συνέχεια της φυσικής, ερείδεται στην άρνηση της ατομικότητας: Η θέση αυτή δεν συνεπάγεται όμως μια ολοσχερή ρήξη με τη φυσική τάξη ως γνωσεολογική κατηγορία, η οποία θα είναι εξίσου το *credo* της νέας σκέψης: «Liberty and Property είναι η κραυγή του Άγγλου... η κραυγή της φύσης», θα πει ο Voltaire.⁷

Βέβαια, ο Άγγλος φιλόσοφος διατυπώνει θεωρητικά αυτό που τείνει να γίνει η ιστορικο-κοινωνική πραγματικότητα

5. Βλ. "The Second Treatise on Civil Government" in *John Locke, On Politics and Education*, D. Van Nostrand, Νέα Υόρκη 1947.

6. Βλ. M. Richard, *La pensée contemporaine*, Chronique sociale, Λυών 1983, σ. 21.

7. Για τη φιλελεύθερη αντίληψη της πολιτικής βλ. A. Vacher, *L' idéologie libérale*, Anthropos, Παρίσι 1970, σ. 228 κ.ε.

της εποχής του,⁸ συγκείμενη κυρίως σε μια προϊούσα αποστασιοποίηση από τις παραδοσιακές εξουσιαστικές μορφές και στη θεμελίωση της πολιτικής ιδιότητας σύμφωνα με το περιοριστικό κριτήριο της ιδιοκτησίας, απ' το οποίο θα προκύψει η αγγλική εκδοχή της ελευθερίας. Η γαλλική ιστορία θα ανατρέψει το φιλελεύθερο κριτήριο «δυνάμει ιδιοκτήτης» με το καθολικό «ανθρώπινη ύπαρξη» (δυναμική των δικαιωμάτων), ανατρέποντας ταυτόχρονα και το αντίστοιχο περιεχόμενο της ελευθερίας.

Μεταξύ των δύο παραδειγμάτων υφέρπουν προφανώς αντιθετικές γνωσεολογικές και πολιτισμικές θεμελιώσεις: Παρά την κοινή στις δύο ιστορικές περιοχές διαδικασία εκκοσμίκευσης, ο όρος αυτός μεταφράζει το γενικό προσανατολισμό δύο δυναμικών οι οποίες αντιστοιχούν σε διαφορετικά πολιτισμικά περιεχόμενα με προεκτάσεις τόσο στις επιμέρους θεωρητικές και θεσμικές μορφοποιήσεις όσο και στη σύλληψη της ατομικότητας και της ελευθερίας της. Η όσμωση των δύο ιστορικών περιοχών θα προσφέρει ταυτόχρονα το ιδρυτικό υλικό της δημοκρατικο-φιλελεύθερης σύνθεσης και του πολιτικού χώρου.

Η ανάπτυξη του πολιτικού χώρου και οι αντιφάσεις της ελευθερίας

Η ανάδειξη της ατομικότητας σε ιδρυτική αρχή του κοινωνικού-πολιτικού συνιστά μια θεμελιακή ρήξη με το *ancien régime*. Η ρήξη αυτή θεσμοποιήθηκε κατά πρώτο λόγο στην Αγγλία χάρη σε ένα ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο το οποίο ευνόησε τη νέα αντίληψη για την ελευθερία και την ανάπτυξη των αντίστοιχων πολιτικών θεσμών. Η αγγλική πολιτική εμπειρία προσφέρει το αρχέτυπο των σύγχρονων δημοκρατικο-φιλελεύθερων καθεστώτων διότι, παράλληλα με τους κοινοβουλευτικούς θεσμούς, παρήγαγε αυτό που κατά τον R. Dahl συνιστά το χαρακτηριστικό της σύγχρονης πολιτικής, δηλαδή

8. Βλ. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Παρίσι 1935, σ. 290.

την αντιπολίτευση – έννοια ταυτόσημη με την πολιτική ελευθερία και τον πλουραλισμό⁹ – οι ιστορικές προϋποθέσεις της οποίας συμπυκνώνονται στο γεγονός της αυτονόμησης της ατομικής συνείδησης χάρη στην από ενωρίς αντιμετώπιση του θρησκευτικού ζητήματος και τη ρύθμιση των σχέσεων της Εκκλησίας με το κράτος.

Πράγματι, το θρησκευτικό πρόβλημα τέθηκε στην Αγγλία ήδη πριν ακόμα και από τον 14ο αιώνα¹⁰ με συνέπεια η μορφοποίηση των φιλελεύθερων πολιτικών θεσμών να στηριχθεί, όπως επισημάνθηκε από τους Weber και Agon,¹¹ στην ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης.¹² Το γεγονός αυτό ήταν κι ένας από τους λόγους για τους οποίους η λειτουργία των πολιτικών θεσμών της χώρας συνδυάζει παραδοσιακά τη συνδιαλλαγή και την επιείκεια – αναγκαίος όρος για την ύπαρξη της αντιπολίτευσης –, σε αντίθεση με το παράδειγμα της Γαλλίας όπου οι πολιτικοί θεσμοί εξελίχθηκαν στα πλαίσια μιας ριζικής αντίθεσης με την εκκλησία και με ό,τι αυτή αντιπροσώπευε κοινωνικά και πολιτισμικά.¹³

Αξίζει να σημειωθεί πως, στην κλίμακα της ευρωπαϊκής ιστορίας, οι παραπάνω μεταβολές είχαν το χαρακτήρα προοδευτικών προσαρμογών-μικρορήξεων, γεγονός που αντικατοπτρίζεται στην πολιτική σταθερότητα και στην απουσία κάθε-

-
9. Στην ίδια οπτική αναπτύσσει και την περίφημη θεωρία της πολυαρχίας, βλ. *A Preface to Democratic Theory*, Chicago University Press, 1956.
10. Βλ. John R.H. Moorman, *A History of the Church in England*, Adam and Charles Black, Λονδίνο 1953.
11. Βλ. M. Agulhon, *Histoire vagabonde*, Gallimard, Παρίσι 1988, τ. 2, σ. 236. Όμως ήδη ο Voltaire είχε επισημάνει τη σημασία της ύπαρξης στην Αγγλία «30 θρησκειών» για την ελευθερία γνώμης, βλ. *Lettres philosophiques*, Garnier-Flammarion, Παρίσι 1964, σ. 47.
12. Ο αγγλικός προτεσταντισμός αναδύθηκε ήδη από τον 14ο αι. χάρη στον Wycliff, τον «προάγγελο του Λούθηρου», βλ. S. Dayras – C.D' Haussy, *Le catholicisme en Angleterre*, A. Colin, Παρίσι 1970, σσ. 16-18.
13. Ας σημειωθεί το γεγονός ότι εκδήλωση του πνεύματος της συνδιαλλαγής και της αποστασιοποίησης από το θυμικό και «πολεμικό» πυρήνα της θρησκευτικής έκφρασης αποτέλεσε το φαινόμενο του αγγλικού ντεϊσμού. Στη βάση του ντεϊσμού δρίσκεται η αναζήτηση της θρησκευτικής ειρήνης και της συνδιαλλαγής, βλ. E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Παρίσι 1966, σ. 239.

των πολιτισμικών και ιδεολογικών αντιθέσεων.¹⁴ Αντίθετα, το γαλλικό παράδειγμα συνδέεται με την κοσμογονική σύγκρουση για την απεμπλοκή της συνείδησης από τα θρησκευτικά δόγματα που πήρε τη μορφή της ασυμβίβαστης αντίθεσης δύο κόσμων,¹⁵ του *ancien régime* και του *moderne*, ανάμεσα στη θρησκεία (αποκαλυμμένος λόγος) και σε ριζοσπαστικές μορφές του ρασιοναλισμού (επιστημονικός λόγος).¹⁶

Στο πλαίσιο ενός ιδεολογικά διαφοροποιημένου πολιτισμικού πεδίου, η γαλλική αντίληψη για το άτομο συνδυάζει τόσο την ουμανιστική ιδέα περί υποκειμενικότητας (μεταφυσική της σχολής του «μοντέρνου φυσικού δικαίου») όσο και αυτό της φιλελεύθερης ατομικότητας, η οποία αντλεί από τις αρχές του κλασικού φυσικού δικαίου. Παρά την αντιθετικότητά τους ως προς τις ιδεολογικές συνέπειες των αντιλήψεών τους για το άτομο και το κράτος, η κλασική σύλληψη της ατομικής ελευθερίας αποτελεί τη λογική και την ιστορική προϋπόθεση *sine qua non* για την οικοδόμηση της αντίληψης περί της ατομικότητας απ' την οποία έλκουν την καταγωγή τους τα δημοκρατικά και σοσιαλιστικά ρεύματα σκέψης. Το κοινό ιστορικό πεδίο εντός του οποίου εκτυλίσσεται η αντίθεσή τους είναι αυτό του φυσικού δικαίου και της *Ratio* (σχέση του υποκειμένου με την πηγή στην οποία εντοπίζεται η αρχή της γνώσης του κόσμου).

Πράγματι, η σκέψη διανοητών τόσο διαφορετικών όπως

14. Για τη διαπλοκή των κοινωνικών δυνάμεων και των φαινομένων του πολιτισμού στην Αγγλία βλ. B. Moore, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Maspéro, Παρίσι 1969, σσ. 15-44. Ας σημειωθεί ότι, σύμφωνα με το συγγραφέα, οι ταξικές οριοθετήσεις λόγω της όσμωσης της υπαίθρου με τον αστικό κόσμο δεν υπήρξαν ποτέ καθαρές στην αγγλική ιστορία, της Επανάστασης μη εξαιρουμένης (σ. 26), επίσης P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, Flammarion, Παρίσι 1969.

15. Χαρακτηριστικά της κοσμογονικής μεταστροφής που προκαλεί το 1789 είναι τα λόγια του A. Tocqueville "La Révolution a été une révolution qui a procédé à la manière d' une révolution religieuse", βλ. 3ο κεφ. του *L'ancien régime et la Révolution*. Επίσης, J.J. Chevallier, *Histoire des institutions et des régimes politiques de la France*, Dalloz, Παρίσι 1952.

16. Στο ίδιο, σσ. 10-18. Βλ. επίσης Th. Zeldin, *Histoire des passions françaises*, Seuil, Παρίσι 1984, τ. 2, σσ. 160-162.

οι Hobbes, Locke, Voltaire και Rousseau, θεμελιώνεται στην έννοια της Ratio και της φύσης, στο «δίκαιο της φύσης», σε συνδυασμό με την απόρριψη του αποκαλυμμένου λόγου – στοιχεία που διαπερνούν τη Γαλλική Επανάσταση. Το γεγονός ότι η Ratio και το φυσικό δίκαιο δεν έχουν το ίδιο περιεχόμενο στα φιλοσοφικά συστήματα και τις πολιτισμικές παραδόσεις ενέχει σημαντικές λογικές και πολιτικο-κοινωνικές συνέπειες. Η κοινή αναφορά στο φυσικό δίκαιο είναι αντίθετα ταυτόσημη με τις εγγενείς αντιφάσεις του πεδίου των λογικών και ιδεολογικών εφαρμογών του, εκδήλωση των οποίων είναι βέβαια η σχέση του ατομικού με το κοινωνικό από την οποία προκύπτει το περιεχόμενο της πολιτικής σχέσης.

Η πρωτοκαθεδρία του ατομικού στον φιλελευθερισμό αντιστοιχεί στην «αληθινή» ελευθερία δράσης του ατόμου «σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο». Η ίδρυση της πολιτικής (κοινωνικής) σχέσης είναι προϊόν του συμβολαίου το οποίο διασφαλίζει την ιδιοκτησία και τα πρόσωπα («αρνητική» λειτουργία του δικαίου). Συλλαμβάνεται δηλαδή ως εκδήλωση αυτού στο οποίο το κοινωνικό οφείλει την καταγωγή του και μέσω του οποίου πραγματώνεται: του συμβολαίου. Αντίστοιχα, η ηθική αποτελεί προέκταση της έννοιας του ατομικού συμφέροντος υποτασσόμενη έτσι στο οικονομικό.¹⁷ Σ' αυτή την αντίληψη αντιστοιχεί μια έννοια της ελευθερίας η οποία προϋποθέτει γενικούς νόμους¹⁸ ταυτόσημους *ipso facto* με τους όρους της κοινωνικοποίησης και το γενικό συμφέρον, δηλαδή δεν υποχρεώνουν «θέσει» το άτομο να πράξει προς όφελος της κοινότητας,¹⁹ κάτι που χαρακτηρίζει αντίθετα το μοντέρνο φυσικό

17. Βλ. A. Vacher, *L' idéologie...* ό.π. σσ. 234 και 486. Επίσης, Gough J.W., *John Locke's Political Philosophy*, Οξφόρδη 1960, και R. Polin, *La morale politique de Locke*, PUF, Παρίσι 1960, σσ. 135 κ.ε.

18. Ο γενικός χαρακτήρας του νόμου αποτελεί μέρος της ευρωπαϊκής φιλοσοφικής παράδοσης που τη βρίσκουμε και στον Rousseau, αλλά με διαφορετική σημασία απ' ότι στο φιλελευθερισμό – την ταυτίζει με την *Volonté Générale* –, βλ. αντίστοιχα F. Ponteil, *Les classes bourgeoises et l' avènement de la démocratie*, Albin Michel, Παρίσι 1968, σ. 21 – R. Aron, *Études politiques*, Gallimard, Παρίσι 1972, σ. 195.

19. Για τις μεταβολές του δικαίου στη δημοκρατία βλ. M. Bourjot, A. Jeammaud

δίκαιο (Droit subjectif²⁰). Το δίκαιο στο φιλελευθερισμό έχει έναν αρνητικό-γενικό χαρακτήρα όπου εδράζεται η δικαιοσύνη ως το αυτοτελές αποτέλεσμα της ισχύος του Φυσικού Κανόνα²¹. Στο σημείο αυτό διακρίνεται η φιλοσοφική καταγωγή της άρνησης της «κοινωνικής δικαιοσύνης» από τον Hayek ο οποίος θεωρεί την εσκεμμένη και ηθελημένη παρέμβαση στη «φυσική τάξη» της κοινωνίας σαν αντίθεση στην ελευθερία, δηλαδή στη «φυσική δικαιοσύνη» (η «δικαιοσύνη-στην-κοινωνία» είναι, όπως στον Αριστοτέλη, προέκταση της «δικαιοσύνης-στη-φύση»).

Οι λογικές συνέπειες της πολιτικής φιλοσοφίας του φιλελευθερισμού είναι όμως η κατάργηση της ίδιας της πολιτικής την οποία ιδρύει. Κατ' αρχήν, η κοινωνική σχέση απεκδύεται του πολιτικού της χαρακτήρα με την αριστοτελική έννοια της κατίσχυσης της αρχής της προτεραιότητας του κοινωνικού.²² Στο βαθμό που η κοινωνική σχέση προσδιορίζεται από την πρωτοκαθεδρία του ατομικού²³ και τη φυσιοκεντρική θεμελίωσή του, δυνάμει η πολιτική σχέση «ελαχιστοποιείται» και, στην ουσία, εξοβελίζεται: Παρά το γεγονός ότι η αγορά (αόρατος χείρ, αυτορρύθμιση) συνιστά εκδήλωση της έννοιας του δημοσίου χώρου, η μεταφορά της πολιτικής ρύθμισης στο χώρο αυτό και η μεταλλαγή της σε μια καθαρά οικονομική δραστηριότητα οδηγεί στην υποκατάσταση της πολιτικής και

κ.ά., *Pour une critique du droit*, Presses Universitaires de Grenoble, Maspero, συλλ. *Critique du Droit*, No 1, σσ. 61 κ.ε.

20. Για το «υποκειμενιστικό δίκαιο» βλ. M. Villey, *Seize essais de philosophie de droit*, Dalloz, Παρίσι 1969, σσ. 140 κ.ε.

21. Βλ. F.A. Hayek, *La route de la servitude*, PUF, Παρίσι 1985, σσ. 58 κ.ε., βλ. επίσης του ίδιου *The Constitution of Liberty*.

22. Η κατίσχυση του κοινωνικού στο ατομικό υπήρξε το θεμελιακότερο στοιχείο της αθηναϊκής δημοκρατίας: το ατομικό, ακόμα και στον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα, παραμένει στην ουσία αντικειμενικοποιημένο, η ατομικότητα είναι ενσωματωμένη στο κοινωνικό, δεν είναι αυτονομημένη βλ. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin, Παρίσι 1971, τ. II, σ. 274.

23. Ο Rousseau, τοποθετούμενος ανάμεσα στον ακραίο ατομικισμό και στο κοινοτικό πνεύμα, εκφράζει κατ' εξοχήν τη σύγχρονη δημοκρατικοφιλελεύθερη σύνθεση μέσα από την, φαινομενικά αντιφατική, διατύπωση του *κοινοτικού ατομικισμού*, βλ. J.J. Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Payot, Παρίσι 1979, τ.Ι. σσ. 166 κ.ε.

του κράτους από τη «φυσική τάξη» της αγοράς, δηλαδή στη μέσσω της «ιδιωτικοποίησης» κατάργησή τους.²⁴ Στο σημείο αυτό προκύπτει μια θεμελιώδης αντίφαση: ενώ ο πολιτικός χώρος αναδύεται χάρη στη φιλελεύθερη αντίληψη περί του ατόμου και της συνείδησής του η οποία είναι ιδρυτική της μοντέρνας πολιτικής (δημόσιος χώρος, αγορά, γνώμες), η ίδια αυτή αντίληψη εμπεριέχει την αξίωση για κατάργηση της πολιτικής και την επιστροφή στις προ-μοντέρνες γνωσεολογικές θεμελιώσεις της κλασικής αισθητικής («φυσική» αυτοκυβέρνηση της κοινωνίας). Ποια είναι η σημασία αυτής της αντίφασης;

Η αντίφαση αυτή αποτελεί, κατ' αρχήν, συνάρτηση της αντινομίας των γνωστικών θεμελιώσεων των ιδεολογικών συστημάτων και της απροσδιοριστίας των προϋποθέσεων της αλήθειας η οποία εκφέρεται στο πεδίο εκδήλωσης της *Ratio*. Τα ιδεολογικά συστήματα που αναδύονται στους κόλπους του πολιτικού χώρου αντλούν το νομιμοποιητικό υλικό τους σε ένα πεδίο ιστορικότητας το οποίο ενσωματώνει τις διαδοχικές ιδρυτικές στιγμές του (ρήξεις), αντλούν δηλαδή σε ένα διευρυμένο πεδίο νοηματικών οσμώσεων όπου επικεντρώνονται οι μεταλλάξεις του *Rationaλισμού*. Η αλήθεια των ιδεολογικών συστημάτων νομιμοποιείται στο βαθμό που οι θεμελιώσεις τους εγγράφονται σε ένα πεδίο ιστορικότητας το οποίο, ως εκ της ίδιας της διαφοροποίησής του, αφομοιώνει και τις παραγόμενες αντιθέσεις ή ρήξεις σύμφωνα με την εικόνα ενός ακατάπαυστα διευρυνόμενου συστήματος. Με αυτή την έννοια η νεωτερικότητα δεν ορίζεται μονοσήμαντα από τη ρήξη αλλά, αντίθετα, την ενσωματώνει σε ένα συνεχές πεδίο ιστορικότητας, γεγονός που ορίζει την ίδια τη δυναμική της. Το πολιτισμικό κεφάλαιο της νεωτερικότητας είναι «περισσότερο» από την ιστορία της μορφοποίησής του, διότι εγγράφεται στο ευρύτερο πεδίο της *Ratio* χωρίς να ταυτίζεται με αυτήν: Ο

24. Από την άποψη αυτή δεν είναι τυχαίο το ότι ένας από τους ακραιφνέστερους εκπροσώπους του φιλελευθερισμού, ο Blackstone, ταύτιζε τη «φυσική κοινωνία» με την κοινωνία χωρίς κυβέρνηση, δηλαδή αυτοκυβερνώμενη, βλ. B. Gilson, "Avant propos" στη γαλλική έκδ. του *Second Treatise*, J. Vrin, 1977, σ. 20.

σωκρατικός λόγος αποτελεί την ιδρυτική πράξη του πεδίου της ιστορικότητας της Ratio,²⁵ εκδήλωση της οποίας αποτελεί η νεωτερικότητα στις εξ ορισμού αντινομικές εκδηλώσεις της, – εκ των οποίων ο φιλελευθερισμός.

Ratio-ναλισμός και ατομότητα: οι μεταμορφώσεις των θεμελίων

Στον αναπροσανατολισμό της φιλοσοφικής σκέψης που προέκυψε από την απώλεια του μονοπωλίου της θεολογίας, η θεωρία του Locke αποτέλεσε το συνδυατικό κρίκο, το «συμβιβασμό» του παλαιού με το νέο.²⁶ Συγχρόνως ανήγγειλε την «κρίση της ευρωπαϊκής συνείδησης» (Hazard) που θα καταλήξει στον ανθρωποκεντρικό αγνωστικισμό του Διαφωτισμού και στη μοντέρνα σύνθεση της έννοιας της ελευθερίας. Το παλαιό αντιστοιχεί στην κοινή στον αρχαιοελληνικό κόσμο και στο ancien régime οργανική αντίληψη του κόσμου, σύμφωνα με την οποία το άτομο αποτελεί προέκταση της αντικειμενικής πραγματικότητας, ενώ το νέο προτάσσει την ελευθερία του υποκειμένου και την ικανότητά του να διαλογίζεται και να αποφασίζει αυτόνομα, άρα να ιδρύει την κοινωνικο-πολιτική του ύπαρξη.

Το μέσο πραγμάτωσης της ελευθερίας είναι, τόσο για τη φιλελεύθερη όσο και για τη δημοκρατική-ριζοσπαστική συνιστώσα του 1789, η ρασιοναλιστική κρίση, θέση η οποία συνάδει με την κοινή στα δύο ρεύματα απόρριψη του θείκου δικαίου ως πηγή της γνώσης και της ελευθερίας. Εν τούτοις, η κριτική ικανότητα, όπως την αντιλαμβάνεται ο Locke, αλλά και η φιλελεύθερη σκέψη στο σύνολό της, δεν έχει το ίδιο γνωσεολογικό περιεχόμενο με την τάση του Διαφωτισμού στην οποία εγγράφεται η έννοια της υποκειμενικότητας στην ουμανιστική-ανθρωποκεντρική της εκδοχή. Η μία παραπέμπει

25. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Gallimard-Folio, Παρίσι 1949, σσ. 98 κ.ε., επίσης, Hegel, *Leçons...*, τ. II, σσ. 262, 273 κ.ε.

26. B. Willey, *The Seventeenth Century Background*, Penguin Books, Λονδίνο 1962, σ. 258.

grosso modo στην κλασική μεταφυσική του ατόμου-φορέα του Λόγου της φυσικής *Ordo*, η άλλη στη μεταφυσική του υποκειμένου και της – καρτεσιανής – βουλησιαρχίας του *cogito*. Και οι δύο όμως έλκουν την καταγωγή τους σε μια ερμηνευτική της χριστιανικής κοσμοαντίληψης η οποία, αναπαράγοντας τον πλατωνικό δυαλισμό και τοποθετώντας την αρχή της «κοσμικής ενότητας στο πνεύμα», εναλλάσσει την τελευταία με την κατηγορία *κόσμος-φύση* (όπου εδρεύει εξίσου η κοσμική ενότητα). Η εναλλαγή αυτή, λανθάνουσα στα μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα, θα κινηθεί στα όρια ενός μάγματος κατηγοριών και εννοιολογικού υλικού (συσσώρευση πνευματικού κεφαλαίου), από την όσμωση του οποίου θα προκύψουν οι γνωσεολογικές μετατοπίσεις στο πεδίο της *Ratio*.

Στον Πλάτωνα, η ενότητα του όλου πραγματώνεται μέσα από τον «προσανατολισμό προς τον υπερ-αισθητό κόσμο των νοουμένων...».²⁷ Μεταλλαγμένη σε ιδεατή «πραγματικότητα» – ισοδύναμο της πραγματικότητας, η ενότητα αυτή θα μεταφερθεί, με τη μορφή του «θείου πνεύματος», στο χριστιανισμό: Η υπερβατική ενότητα-τάξη του κόσμου μετατίθεται από τη φύση στο θείο (το οποίο αντιστοιχεί στο πλατωνικό υπερ-αισθητό). Το φυσικό δίκαιο, ως κοινή κατηγορία αναφοράς των φιλοσοφικών συστημάτων που αναπτύχθηκαν μετά τη Μεταρρύθμιση, υπήρξε απόρροια και συνέχεια της χριστιανικής κοσμοαντίληψης (όπως τη διατύπωσε ο Θωμάς ο Ακβινάτης, ο οποίος συγκέρασε τον αριστοτελισμό με το χριστιανισμό) και της αρχαιοελληνικής κοσμοαντίληψης: Οι φυσικοί νόμοι (ο λόγος-στη-φύση) συλλαμβάνονται ως ταυτόσημοι με τη θεία βούληση (της οποίας συνιστούν εκδήλωση), ενώ οι «αιώνιες αλήθειες» αποτελούν κοινή αναφορά τόσο για το φυσικό λόγο όσο και για το θεικό πνεύμα.²⁸ Στο σχήμα αυτό εμπεριέχονται τα θεμελιακά στοιχεία της ρασιοναλιστικής μεταφυσικής η οποία θα αποτελέσει το κύριο κληροδότημα στο μοντερνισμό και από το οποίο θα προκύψει η προβληματική του υποκειμένου και της ατομικότητας σαν κεντρικό θέμα του

27. Hegel, *Leçons...ό.π.*, τ. III, σ. 390.

28. E. Cassirer, *ό.π.*, σ. 52.

Διαφωτισμού. Επισημαίνουμε την τροπικότητα αυτής της κίνησης στα αποφασιστικά της στάδια.

Στο σύστημα του Leibniz ο θεϊκός λόγος που-ενυπάρχει-στη-φύση προεκτείνεται στον ανθρώπινο λόγο («η ανθρώπινη γνώση είναι ανατύπωση της θείας γνώσης»), εγκαθιστώντας έτσι ένα continuum με τον πλατωνικό ιδεαλισμό και το σχολαστικισμό,²⁹ ενώ η περί των μονάδων θεωρία του τον κατατάσσει στην παράδοση της *via moderna* του θεμελιωτή του νομιναλισμού Occam.³⁰ Με τον Grotius και τον Pufendorf γίνεται για πρώτη φορά η διάκριση του φυσικού δικαίου από τη θεολογία, γεγονός που ενίσχυσε τις τάσεις εκκοσμίκευσης του δικαίου και της φιλοσοφικής σκέψης γενικότερα,³¹ ενώ η θέση του πρώτου για τη δυνατότητα της υποκειμενικής Raison να γνωρίσει τους νόμους του φυσικού δικαίου χωρίς αναφορά σε κάποια μετακοινωνική αρχή θα αναγγείλλει τον Descartes.³²

Στην ίδια οπτική, η καντιανή μεταφυσική θα αναδείξει τα «νούμενα» σε θεμελιακή γνωσεολογική κατηγορία που παραπέμπει στο Θείο, το οποίο αναπαρίσταται ως Υποκείμενο που-δημιουργεί-τα-πράγματα την ίδια στιγμή που-τα-εννοεί. Κατ' αναλογία, η ανθρώπινη νόηση συλλαμβάνεται ως δυνατότητα-για-δημιουργία ως εκ της σχέσης της με τη θεία νόηση, στην οποία μετέχει.³³ Η «δημιουργική» ικανότητα της ανθρώπινης βούλησης στον Kant, παρ' όλο που παρουσιάζεται περιορισμένη, οδηγεί σε μια ποιοτική μεταβολή στην κατεύθυνση του «καθαρού» βολονταρισμού και της χωρίς όρια δημιουργικότητας της Raison αφού αίρεται μερικά η ταυτότητα των κατηγοριών της γνώσης (υποκείμενο) με αυτές του όντος (αντικείμενο): Δεν είναι πλέον η φύση των πραγμάτων που καθορίζει τις κατηγορίες της γνώσης αλλά η «υπερβατική» δομή του υποκειμένου.³⁴

29. M. Gottfried, *Science moderne et ontologie traditionnelle*, PUF, Παρίσι 1966.

30. M. Villey, *Le droit et les droits de l' homme*, PUF, Παρίσι 1983, σ. 120.

31. J.J. Chevallier, *Histoire de la pensée...*, τ.Ι, σ. 294 και ΙΙ σ. 22.

32. J. Rivero, *Les libertés publiques*, τ. Ι, PUF, Παρίσι, 1981, σ. 47.

33. M. Gottfried, *ό.π.* σσ. 179-180.

34. Στο ίδιο, σσ. 139 και 193.

Διανοίγεται έτσι η οδός για την αυτονόμηση της ατομικότητας, η οποία, ως βούληση-αναπαραγωγή του θείου βουλησιαρχικού πρότυπου, ανάγεται σε παντοδύναμη υποκειμενικότητα γνώσης και ελέγχου των νόμων της φύσης αλλά και της κοινωνίας.³⁵ Στον Marx, ο οποίος συνεχίζει μερικά την καντιανή γνωσεολογία ανατρέποντάς την ως προς τα υπερβατικά της στοιχεία, μια διαρκής διάδραση του υποκειμένου με τον κόσμο αναδεικνύει το δρων άτομο σε υποκείμενο που δημιουργεί τη γνώση.³⁶ Σ' αυτές τις γνωσεολογικές μετατοπίσεις εντοπίζονται οι φιλοσοφικές ρίζες της *tabula rasa* καθώς και η ρασιοναλιστική-θετικιστική αντίληψη του σχεδιασμού και του παρεμβατισμού στο κοινωνικό γίγνεσθαι³⁷ η οποία ενέπνευσε τα επαναστατικά κινήματα της εποχής μας.

Αν η παραπάνω εικόνα υποβάλλει την ιδέα περί διαδοχικών ρήξεων του λόγου σε μια γραμμική-προοδευτική κατεύθυνση, δεν πρόκειται στην πραγματικότητα παρά για «ψευδαισθήσεις της προόδου» του λόγου: το πεδίο της ιστορικότητας της Ratio ενσωματώνει την κλασική μεταφυσική στις διάφορες μορφές της ανανεώνοντας έτσι την εγγενή αντινομία του πολιτικού χώρου. Η αντινομία αυτή εκδηλώνεται σαφέστερα στη σκέψη του Locke η οποία αποτελεί το μεταίχμιο της κλασικής και της μοντέρνας αισθητικής.

Αν στη σκέψη του Locke η κριτική ικανότητα του υποκειμένου αποκτά την αυτονομία της σε σχέση με το «πεδίο» του θεϊκού λόγου, αυτό γίνεται δυνατό με τη μεταφορά της αρχής

35. Βλ. G.G. Granger, *La Raison*, PUF, Que-sais-je?, No 680, σ. 16. Ας σημειωθεί ότι την πεποίθηση για τις απεριόριστες δυνατότητες του ανθρώπου ο Hayek την αποδίδει σε ένα ρεύμα του Διαφωτισμού στο οποίο εντάσσει τους Hobbes, Descartes, Rousseau, Marx, κοινό στοιχείο των οποίων είναι ο κονστρουκτιβισμός, βλ. Hayek, *Droit, législation et liberté*, PUF, Παρίσι 1980, τ.Ι.

36. Βλ. Maurice Caveing, "Épistémologie et marxisme", *Revue Raison présente*, Union générale d'édicions, Παρίσι 1972, σσ. 258 κ.ε.

37. Η άποψη (στηριγμένη στην εμπειριοκρατική θεωρία της «συνείδησης = λευκή σελίδα»), σύμφωνα με την οποία η έννοια της *tabula rasa* αποτελεί στοιχείο του συστήματος του Locke, είναι ανακατασκευάσιμη, βλ. J.J. Chevallier, *Histoire de la pensée...* τ. 2, σ. 44. Σε κάθε περίπτωση, αυτή η ερμηνευτική διαφοροποίηση δείχνει το διφορούμενο χαρακτήρα της σκέψης του Locke και δικαιολογεί το χαρακτηρισμό της σαν «ενοποιητικού καμβά» του παλαιού και του νέου.

της αλήθειάς της από το πεδίο της μεταφυσικής της θείας αρμονίας σ' εκείνο της φυσικής τάξης από την οποία αντλούνται και οι αρχές της κοινωνικής αρμονίας. Και στις δύο περιπτώσεις όμως οι παραπάνω αρχές παραπέμπουν σε μια μεταφυσική κινητήρια δύναμη-υποκείμενο που εγκαθιστά μια «αυθόρμητη» τάξη,³⁸ τόσο στη φύση όσο και στην κοινωνία. Ο άνθρωπος παραμένει υποταγμένος στη δύναμη αυτή η οποία, ως τέτοια, είναι απροσδιόριστη, εξωτερική και σε αντίθεση μ' αυτόν: παρά τη σαφή αποδοχή της αυτονομίας της Ratio τόσο από την Αποκάλυψη όσο και από τα έμφυτα στοιχεία, ο Locke επαναφέρει την ιδέα της εξωτερικής στο άτομο δύναμης-υποκείμενο μέσω του φυσικού δικαίου από το οποίο απορρέουν οι φυσικοί νόμοι που κυβερνούν τόσο τα πράγματα (Raison objective) όσο και τον ίδιο τον υποκειμενικό λόγο (Raison subjective).³⁹ Ενώ δεν διατυπώνεται ρητά μια θεωρία της Raison σαν οντολογική δομή αντιστοιχούσα σε μια εννοιολογικά δυνατή αναπαράστασή της, η χρήση της έννοιας στο σύστημα του Locke παραπέμπει στην ενότητα του διάφορου η οποία προσανατολίζεται, κατά τρόπο εντελεχειακό, σε μια σχέση αρμονίας και ταυτότητας. Συνεπώς, η αυτονομία του υποκειμένου επανέρχεται στο νοηματικό πεδίο προέλευσής της, αυτό της πρωτογενούς-φυσικής ταυτότητας, δηλαδή αντικειμενοποιείται, καθ' ότι η ανθρώπινη Raison ενσωματώνεται («επιστρέφει») στην πρωταρχική και θεμελιώδη κατηγορία της φυσικής Raison. Ο φιλελευθερισμός συνιστά στην ουσία ένα σχέδιο όπου το άτομο χάνει την αυτονομία του γιατί ακριβώς παραπέμπει σε μια αντίληψη της ιστορίας σύμφωνα με την οποία το πραγματικό συναντά αφ' εαυτό το ιδεατό (L. Ferry): Το μοντέλο αυτής της ρασιοναλιστικής αντίληψης της ιστορίας είναι η περίφημη εγγελιανή δολιότητα του λόγου («αντικειμενοποίηση»),⁴⁰ η οποία συναντά τη φιλελεύθερη αντίληψη του αυτοκυβερνώμενου κόσμου

38. Hayek, *Droit...*, τ. I, κεφ. 2.

39. R. Polin, *La politique morale de John Locke*, Παρίσι 1960, σ. 104.

40. L. Ferry, *Philosophie politique*, τ. II, ό.π., 1ο κεφ.: «Η εγγελιανή φιλοσοφία της ιστορίας και η ρασιοναλιστική άρνηση της ιδέας της πράξης».

(κατάργηση του κράτους). Στο σημείο αυτό η συγγένεια με την αρχαιοελληνική σκέψη υποβάλλει την αποκατάσταση μιας θεμελιακής συνέχειας.

Η αρχαιοελληνική έννοια της «τάξης», ως αξιωματική αρχή που ενσωματώνει στο πεδίο του αντικειμενικού τις κατηγορίες της φυσικής και, ταυτόχρονα, της κοινωνικής αρμονίας, αποτελεί κοινό στοιχείο σε όλες τις αποδόσεις του φιλελευθερισμού, κλασικού και νέου. Η ενοποιητική βάση του φυσικού και του κοινωνικού χώρου είναι δηλαδή η έννοια της κοσμικής ενότητας η οποία αντιστοιχεί σε μια φυσιοκεντρική μεταφυσική της «τάξης». Σύμφωνα με τον Heidegger η ελληνική φιλοσοφία είναι η φιλοσοφία της μη-υποκειμενικότητας στην οποία το κανονιστικό είναι φυσικό: Κάθε ον συνδέεται με τον κόσμο με βάση τη φύση του και όχι με βάση έναν υποκειμενικό κανόνα της Raison.⁴¹ Συνεπώς, η κοινωνική τάξη αντλεί τις αρχές της στους αντικειμενικούς νόμους που θεμελιώνουν τη φυσική, κατά τον Locke και τους φυσιοκράτες, ή την «αυθόρμητη», κατά τον Hayek, αρμονία. Οι αξιωματικές προτάσεις των φιλελεύθερων φιλοσοφικών συστημάτων οφείλουν το εννοιολογικό τους περιεχόμενο σε κοινές κατηγορίες μιας ερμηνευτικά διαφοροποιημένης γνωσεολογικής δυναμικής: το *αυθόρμητο* είναι ταυτόσημο με την αριστοτελική *ενέργεια* την οποία ο Θωμάς ο Ακυϊνάτης θα αποδώσει στο Θείο, ενώ ο Kant θα την αναπαράγει στο σύστημά του ως *νοούμενο*.⁴² Στον Hayek ο όρος *αυθόρμητο* ενσωματώνει την αρχαιοελληνική φυσιοκεντρική έννοια της τάξης και τη φιλελεύθερη μεταφυσική, η οποία παραπέμπει σε μια αντικειμενική αρχή της γνώσης. Όπως επισημαίνει ο R. Polin, η κίνηση της σκέψης επαναφέρει στις ίδιες θεμελιακές τροχιές των αρχών.

Παρά τη διαφοροποίηση των συστημάτων, υφίσταται ένας κοινός τόπος τόσο μεταξύ των συγγενών ρευμάτων όσο και μεταξύ εκείνων που ανήκουν σε τομείς τόσο αντιθετικούς

41. M. Gottfried, *ό.π.*, σσ. 182-183.

42. L. Ferry, *ό.π.*, τ. I., σ. 31.

όπως αυτοί της πίστης και της αθεΐας,⁴³ της χάριτος και της επιστήμης, – βάση η οποία κάνει δυνατή τη συνέχεια και την επικοινωνία των κοσμοαντιλήψεων στα πλαίσια μιας αδιαίρετης ιστορικότητας. Η μεταφορά της έρευνας για την ανακάλυψη των αγαθών της σωτηρίας από τη θεολογία στο κοινωνικό πεδίο είναι εξ ορισμού συνδεδεμένη με την πολλαπλότητα των γνωμών και με τη θεμελίωση του κοινωνικού χώρου. Ήδη από τον ύστερο Μεσαίωνα σχηματοποιείται ένας «δογματικός πλουραλισμός»⁴⁴ ο οποίος ενσωματώνει την κλασική κοσμολογία⁴⁵ και αποκρυσταλλώνεται στα μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα. Η νεωτερικότητα θα συσσωρεύσει ένα διαφοροποιημένο ως προς τους προσανατολισμούς, αλλά ενοποιημένο ως προς τις πρωταρχικές πηγές πολιτισμικό κεφάλαιο στο οποίο θα θεμελιωθεί τόσο η σύγχρονη πολιτική όσο και η δημοκρατικο-φιλελεύθερη σύνθεση.

Μοντέρνα πολιτική και δημοκρατικο-φιλελεύθερη σύνθεση

Η ιστορική μεταλλαγή των γνωσεολογικών θεμελίων της ατομικότητας προσφέρει τα κριτήρια οριοθέτησης των ιδεολογιών, αυτά δηλαδή που περιέχονται στις πρώτες αρχές της γνώσης του κόσμου. Υπ' αυτή την έννοια η δημοκρατία (και η αντίστοιχη ιδεολογία) συνδέεται με τον υποκειμενικό-κριτικό λόγο στην ανθρωποκεντρική-ουμανιστική του εκδοχή. Ο λόγος αυτός θα σηματοδοτήσει εξίσου τη μορφοποίηση της πολιτικής ως *ειδητικής* δραστηριότητας. Ως πεδίο πραγμάτωσης της δημοκρατίας, η πολιτική θα θεμελιωθεί στην αυτονομία του ατόμου, δηλαδή στην «εσκεμμένη (réflexive) πράξη

43. Pierre Quillet, Présentation in E. Cassirer, σ. 27.

44. Villey, *ό.π.*, σ. 116. Επίσης E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, PUF, Παρίσι 1981, 4η έκδ. τ. I. εισαγωγή.

45. L. Ferry, "Philosophie politique", τ. III, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, Παρίσι 1985, σσ. 67 κ.ε. – P. Chaunu, *La France*, Laffont, Παρίσι 1982, σ. 327. Βέβαια η συζήτηση για το περιεχόμενο αυτής της σχέσης είναι ατέρμονη, βλ. π.χ. B.-B. Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, Παρίσι 1989, σσ. 39 κ.ε.

ενός λόγου που δημιουργείται στα πλαίσια μιας δυναμικής χωρίς τέλος και που αφορά ταυτόχρονα στο ατομικό και το κοινωνικό». ⁴⁶ Με βάση το κριτήριο-αυτό, το οποίο προδήλως εγγράφεται στην ουμανιστική παράδοση του Διαφωτισμού, το δίδυμο πολιτική/αυτονομία εντοπίζεται, κατά τον Καστοριάδη, αποκλειστικά και μόνον στην αρχαία Ελλάδα και στη Δύση. Αυτή η θέση, παρά την αλήθεια που περιέχει σε ένα αφαιρετικό επίπεδο, θέτει το πρόβλημα της ιστορικής και εννοιολογικής οριοθέτησης της μοντέρνας πολιτικής.

Μια αντίρρηση που θα μπορούσε να εγερθεί σχετικά με την έννοια της αυτονομίας αφορά, όχι τόσο στο επίπεδο της συμβατότητας των κατηγοριών της στις δύο περιπτώσεις όπου εφαρμόζεται, οι οποίες ενέχουν εξ ορισμού έναν υψηλό βαθμό (φιλοσοφικής) αυθαιρεσίας, – περίπτωση της «αντικειμενικοποιημένης» υποκειμενικότητας (θεμελιακή θέση τόσο του Hegel όσο και του Heidegger, ό.π. σημ. 22, 42) –, αλλά στο γεγονός ότι μια συγκριτική ερμηνευτική θεμελιώνεται στην ιδιαίτερη διάταξη και σύνθεση των πραγματολογικών στοιχείων της κάθε περιοχής τα οποία, ως οργανικά ενταγμένα στην κοινωνική ολότητα, συγκροτούν ένα σύνολο συγκεκριμένων, δηλαδή άλλων γενετικών (-αιτιακών) σχέσεων. Υπ' αυτό το πρίσμα, η χρήση της έννοιας της αυτονομίας σε δύο ιστορικές περιοχές, με την επιλεκτική αφαίρεση φαινομένων ή στοιχείων της ιστορικότητάς τους, καθίσταται προβληματική.

Η απουσία της έννοιας της ιδιωτικής σφαίρας και του δικαιώματος, η ταύτιση της θρησκείας με το κοινωνικό, δηλαδή το κράτος, ⁴⁷ και η συναφής απουσία της πολιτικής ελευθερίας (αντιπολίτευση) συνιστούν τις όψεις μιας οργανικής αν-

46. C. Castoriadis, «Pouvoir, politique, autonomie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1988, No 1, σ. 97. Ένα ανάλογο περιεχόμενο, εγγεγραμμένο στην παράδοση του ουμανισμού, αποδίδει στην έννοια της αυτονομίας ο A. Renault σύμφωνα με το οποίο οι κοινωνικές νόρμες δεν απορρέουν από τη φύση των πραγμάτων και την τάξη του κόσμου, όπως πίστευαν οι αρχαίοι Έλληνες, ούτε από τη θεία βούληση, αλλά προέρχονται από την ηθελημένη και συνειδητή συμφωνία των ανθρώπων μεταξύ τους, βλ. *L'Ère de l'individu*, Gallimard, Παρίσι 1989.

47. M.I. Finley, *Αρχαία και σύγχρονη δημοκρατία*, Ευρύαλος, Αθήνα 1989, σσ. 121-122 και 153 κ.ε. – Για τη σχέση μοντέρνα-αρχαία πολιτική βλ. Leo Strauss,

τίληψης του κόσμου στην οποία το κοινωνικό όχι μόνο έχει την προτεραιότητα, αλλά το ατομικό υποτάσσεται κατά θεμελιακό τρόπο σε μια αδιαφοροποίητη κοινωνική ηθική.⁴⁸ Στην αρχαιοελληνική αντίληψη του κόσμου το άτομο συλλαμβάνεται ως στοιχείο μιας αντικειμενικοποιημένης εξωκοινωνικής, δηλαδή φυσικής δυναμικής του γίνεσθαι η οποία τοποθετείται στους αντίποδες της αυτόνομης υποκειμενικότητας στη μοντέρνα εκδοχή της. Συνεπάγεται ότι η αυτονομία δεν έχει το ίδιο περιεχόμενο στα πλαίσια της αθηναϊκής δημοκρατίας, στην οποία η γνώμη και η έρευνα, ως κοινωνικά ανεκτές ατομικές δραστηριότητες, ελέγχονται ταυτόχρονα πολιτικά (κοινωνικά) με τρόπο που καθίστανται ουσιαστικά οριακές, άρα μη θεσμοποιήσιμες. Η θεμελιακότερη διαφοροποίηση συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι η γνώμη και η έρευνα ως τέτοιες δεν εντάσσονται σε (και δεν δημιουργούν) μια κοινωνική δυναμική: οι όροι «κοινωνικό» και «πολιτικό» είναι θεμελιακά ταυτόσημοι, το κοινωνικό δεν υπάρχει αυτόνομα. Αντίθετα, η εφεύρεση της μοντέρνας πολιτικής είναι ταυτόσημη με την εφεύρεση/θέσμιση του κοινωνικού ως αυτόνομου και-υπό-δημιουργία χώρου.

Είναι γεγονός ότι η δυτική κοσμολογία είναι εξ αρχής δυϊστική, γεγονός που ανάγεται στην εγγενή στο χριστιανισμό διάκριση του μεταφυσικού και του κοσμικού χώρου, της *autoritas* και της *potestas*, την οποία κατ' εξοχήν διατύπωσε ο Αγ. Αυγουστίνος στο *De civitate Dei* και που, όπως είδαμε, διαπερνά τη δυτική σκέψη.⁴⁹ Η εκκοσμίκευση, η ιδέα της ατομικής ελευθερίας και ο χωρισμός κράτους/κοινωνίας ανάγονται στο αρχέτυπο της χριστιανικής δυαλιστικής αναπαράστασης του κόσμου⁵⁰ το οποίο τροφοδότησε ταυτόχρονα τη

Liberalism Ancient and Modern, Basic Books, i.n.c. Publishers, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 1968, σσ. 205 κ.ε., και Ferry, III, *ό.π.*, σ. 173.

48. J.P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, Παρίσι 1990, σσ. 14-15 και του ίδιου *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Παρίσι 1975, σ. 99.

49. L. Blanchet, *Les antécédents historiques du JE PENSE, DONC JE SUIS*, Vrin, Παρίσι 1985.

50. B. Badie, "La pensée politique vers la fin du XVIIIe siècle", *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, Παρίσι 1987, σσ. 17-19.

φιλοσοφική έρευνα και ενέπνευσε τις πολιτισμικές μεταβολές μέσω των οποίων αναδύθηκε η μοντέρνα ατομικότητα. Ο χωρισμός του κοσμικού από τη θεολογία αποτελεί τη προϋπόθεση της «εφεύρεσης του κοινωνικού»⁵¹ ως χώρου που διαμορφώνεται από-τον-άνθρωπο, με την έννοια ότι η κοινωνική του ζωή παράγεται μέσα από μια διυποκειμενική-οριζόντια σχέση χωρίς την επίκληση κάποιου μετακοινωνικού εγγυητή.

Είναι ακριβώς ο δυϊσμός αυτός που αποτέλεσε τον κινητήριο μοχλό της «δυναμικής της Δύσης», με την έννοια ότι παρήγαγε την ιδέα της απόσπασης ανάμεσα στο υποκείμενο και στο είναι, ανάμεσα στο *formel* (τυπικό) και το *reel* (πραγματικό), η οποία είναι αναγκαία για τη θεμελίωση της ελευθερίας του υποκειμένου και της αυτονομίας του. Σε μια φαινομενολογική προοπτική, η απόσταση αυτή θέτει το άτομο ενώπιον του είναι: Η εννοιολογική του υποκειμενικού είναι δυνατή στο βαθμό που το είναι μετατρέπεται σε αντικείμενο ιδιοποίησης από το πρώτο (γνώση), χωρίς όμως αυτό να συνεπάγεται την ταύτισή τους. Η γνώση είναι *de jure* δυνατότητα και, σαν τέτοια, μετατρέπεται σε *de facto* πολλαπλότητα γνώμων: ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός συνέλαβε τη δυνατότητα της «ενότητας μέσω μιας πολλαπλότητας» ατομικότητων οι οποίες δρουν με σκοπό την αναζήτηση μιας αλήθειας στηριγμένης όχι στη θεϊκή διαισθητικότητα (*intuition*) αλλά στην έλλογη (*discursive*) (επι)κοινωνία.⁵² Η μη αναγνώριση της αλήθειας υποκαθίσταται απ' την κριτική των αληθειών χωρίς έσχατον, χωρίς τέλος, θέση η οποία αποτελεί το *credo* της νεωτερικότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο θεμελιώνεται η δυναμική της κοινωνίας των πολιτών η οποία είναι γενεσιουργός της δυναμικής της μεταβολής που χαρακτηρίζει τις μοντέρνες δυτικές κοινωνίες.

Ως ταυτόσημη με την υποκειμενικότητα και την ελευθερία

51. J. Donzelot, *L' invention du social*, Fayard, Παρίσι 1984. Η «εφεύρεση του κοινωνικού» παραπέμπει στη ρουσσική παράδοση. Σ' αυτή τη διάσταση της γαλλικής ιστορίας εντοπίζεται και η καταγωγή της διάκρισης σε «κοινωνική επανάσταση» (γαλλική) και σε «πολιτική επανάσταση» (αμερικάνικη) από την Η. Arendt, βλ. *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris 1961.

52. Βλ. Cassirer, *ό.π.*, σσ. 171 κ.ε.

η γνώμη έχει μια ίση αξία (σε αντίθεση με την αριστοτελική ισότητα, η οποία είναι *ανάλογη*), θέση από την οποία προκύπτει ο εξισωτισμός (*égalité*) στις διάφορες εκφάνσεις του.⁵³ Είναι γεγονός πως η ανάδυση της «ατομικότητας» προέκυψε από την προβληματική της σωτηρίας της ψυχής, με την οποία συνδεόταν η αξία του προσώπου ως τέτοιου, σύλληψη χριστιανικής προέλευσης (προοίμιο της Διακήρυξης του 1789 και 1ο άρθρο εκείνης του 1793), η οποία ενέπνευσε διανοητές τόσο διαφορετικούς όπως ο Rousseau και ο Kant.⁵⁴ Η φιλοσοφία αυτή βρίσκεται στη ρίζα τόσο της φιλελεύθερης όσο και της δημοκρατικής θεωρίας, ενώ η καταγωγή της ανάγεται στην ίδια την ιστορία της Ratio και του ατομικισμού της οποίας αποτελεί αναπόσπαστο μέρος.

Οι δύο πόλοι που συνδέονται με τη θεωρία της ισότητας, ο φορμαλισμός και ο ρεαλισμός, συμπυκνώνουν την ίδια τη διαλεκτική της κοινωνικής δυναμικής διότι ακριβώς δημιουργούν δυνάμει το υπό κατάκτηση. Η μετατροπή της ελευθερίας σε πρακτική δυνατότητα συναρτάται με μια δραστηριότητα σύλληψης και εφεύρεσης των προϋποθέσεων της. Μια τέτοια δραστηριότητα συνίσταται στην παραγωγή συμβόλων-εικόνων χάρη στις οποίες είναι δυνατό να παραχθεί ένα νόημα με σημασία για το υποκείμενο. Το συμβολικό λειτουργεί ως το μέσο για μια δυνατή-πιθανή κατάκτηση η οποία προκύπτει από την ενεργοποίηση του φαντασιακού (του *ονείρου* κατά τον E. Bloch). Ακόμα και στον κλασικό φιλελευθερισμό, η φορμαλιστική διατύπωση των ατομικών ελευθεριών εμπεριέχει δυνάμει το αίτημα της πραγμάτωσής τους, γιατί παραπέμπει εξ ορισμού σε ένα δίκαιο ανώτερο από το θετικό, δηλαδή στο φυσικό δίκαιο το οποίο, ως εκ της απροσδιοριστίας του, ενέχει απεριόριστες δυνατές ερμηνείες και περιεχόμενα τα οποία μορφοποιούνται από/και ταυτόχρονα τροφοδοτούν την κοινωνική δυναμική. Στο φυσικό δίκαιο θεμελιώθηκε πράγματι τόσο η ελευθερία του υποκειμένου να εφευρίσκει τις αλή-

53. Βλ. L. Sfez, *Leçons sur l'égalité*, F.N.S.P., Παρίσι 1985.

54. M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, σσ. 103 κ.ε., επίσης Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Παρίσι 1982, σ. 300

θειες της κοινωνικής του ύπαρξης όσο και η ίδια η δυναμική της δυτικής σκέψης. Η συμβολική διάσταση του φυσικού δικαίου και της δυτικής γνώσης υπήρξε η βάση για τη δυνατότητα της μοντέρνας εκδοχής της ελευθερίας.⁵⁵

Υπ' αυτό το πρίσμα δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η – νεοκαντιανής έμπνευσης – συμβολική διάσταση των μηχανισμών της γνώσης αποτελεί για την προσέγγιση της σκέψης του Διαφωτισμού από τον Cassirer το μεθοδολογικό υπόβαθρο από το οποίο θα προκύψει η δυνατότητα μιας «τροποποιήσιμης μοίρας» μέσα από τη δράση του κριτικά σκεπτόμενου υποκειμένου.⁵⁶ Η ίδια συμβολική διάσταση της μοντέρνας κουλτούρας των δικαιωμάτων είναι, κατά τον C. Lefort, θεμελιακή για την ίδια την ίδρυση της μοντέρνας πολιτικής και κατ' επέκταση της δημοκρατίας. Ασκώντας κριτική στον Μαρχ ο οποίος καταγγέλλει το φορμαλιστικό χαρακτήρα του αστικού (bourgeois) δικαίου και των δικαιωμάτων, ο συγγραφέας υπογραμμίζει ότι «η συμβολική διάσταση των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι συστατική της πολιτικής κοινωνίας»⁵⁷ γιατί ακριβώς παράγουν διαρκώς νέες δυνατές εικόνες της κοινωνικής πραγματικότητας και νέα κίνητρα της πολιτικής και κοινωνικής δράσης.

Η ιστορική δυναμική των δικαιωμάτων, αλλά και της ίδιας της δημοκρατίας, προκύπτει λοιπόν από τη συμβολικότητά τους, δηλαδή από την πολυσημία της ίδιας της πηγής τους που είναι το φυσικό δίκαιο.⁵⁸ Η άποψη αυτή συναντά την – εμπνευσμένη από τη χριστιανική εσχατολογία – θέση του E. Bloch, σύμφωνα με την οποία η διαφοροποιημένη

55. Σύμφωνα με τον E. Morin «η δυτική μοντέρνα συνείδηση χαρακτηρίζεται από την απουσία ενός πρώτου και απόλυτου θεμέλιου της βεβαιότητας, γεγονός που αφήνει όλες τις δυνατότητες ανοιχτές στο μέλλον: η ανθρώπινη ιστορία δεν εξάντλησε τις δυνατότητες δημιουργίας», βλ. *Le Monde*, 26.11.1991.

56. Βλ. Pierre Quillet, *ό.π.*, σσ. 18-21. Ο Cassirer θεωρεί, μαζί με μια σειρά θεωρητικούς όπως ο J. Monod, ο L. Von Bartalanffy και ο C.L. Strauss, ότι η συμβολική διάσταση κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας αποτελεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα των πολιτισμών, δηλαδή των δυτικών κοινωνιών. Βλ. το έργο του *Φιλοσοφία των συμβολικών τύπων*, Βερολίνο 1923-1929.

57. C. Lefort, *L' invention démocratique*, Fayard, Paris 1981, σ. 70.

58. L. Ferry, III, *ό.π.*, σ. 167.

εικόνα που προκύπτει από «αυτό που είναι δυνατό και δεν έχει-ακόμα-συμβεί», δηλαδή η πολλαπλότητα των δυνατοτήτων που ενέχει το πεδίο της Ratio, είναι προϊόν της συμβολικής διάστασης του «ριζοσπαστικού φυσικού δικαίου», συνεπώς είναι ιδρυτική της ίδιας της ελευθερίας του υποκειμένου⁵⁹ και της πολλαπλότητας των εκδηλώσεών της. Η προβληματική της συμβολικότητας του φυσικού δικαίου θεμελιώνει πράγματι, με την απόσταση που εγκαθίσταται σε σχέση με το θετικό δίκαιο, τη δυναμική του δυτικού δικαιοϊκού φαινομένου, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί το πεδίο της ενότητας και των αντιφάσεων τόσο του τελευταίου όσο και της μοντέρνας πολιτικής.

Είναι γνωστές οι περί «δικαιωμάτων» ιδεολογικές θέσεις και πολεμικές, αφ' ενός ως προς τα όρια εντός των οποίων αυτά είναι «λειτουργικά» ή ως προς τους κινδύνους που εμπεριέχουν για τη δημοκρατία (Guizot, Tocqueville),⁶⁰ εξαιτίας ακριδώς της δυνατότητάς τους να νομιμοποιήσουν οποιαδήποτε «λύση» με την επίκληση μιας υπερβατικής ηθικής αλήθειας, αφ' ετέρου ως προς τον ιδεολογικό και φορμαλιστικό τους χαρακτήρα (σοσιαλιστική παράδοση). Στο επίπεδο της ιδεολογίας – των πρώτων αρχών –, η συμφιλίωση των ατομικών ελευθεριών και των ανθρώπινων δικαιωμάτων φαίνεται αδύνατη, δεδομένου ότι οι θέσεις παραπέμπουν σε προτάσεις δογματικού τύπου που αποκλείουν εξ ορισμού κάθε δυνατότητα επικοινωνίας-σύγκλισης, συνεπώς βρίσκονται στην κατάσταση μιας εγγενώς αντινομικής ζεύξης.

Παρ' όλα αυτά, η αντινομία τους αίρεται μερικά στο βαθμό που και οι δύο αποτελούν εκδηλώσεις μιας ενιαίας ιστορικότητας θεμελιωμένης στη συμβολικότητα της σκέψης η οποία τροφοδοτεί ένα σχέδιο α-τελείωτο θεμελιωμένο στις αρχές της Ratio και στις δυνατότητες που συνεπάγονται από την «εξανθρωπισμένη» χρήση της: η αντινομία τους αίρεται

59. Βλ. Pierre-Yves Verkindt, "Le droit naturel chez Ernst Bloch", *Les Cahiers de Philosophie*, «Nouvelle Série», No 1, Hiver 1984-85, σσ. 41-70.

60. Βλ. J. Julliard, *La faute à Rousseau*, Seuil, Paris 1985, για τη θέση του Tocqueville ειδικότερα βλ. Π. Κιτρομηλίδη, *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων*, Διάττων, Αθήνα 1989.

μέσα από τη δυνατότητα του υποκειμένου-φορέα της Raison να μορφοποιήσει, με την έλλογη και συνειδητή δράση του στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών, έναν ενοποιητικό χώρο επικοινωνίας (espace communicationnel – με την έννοια του Habermas) ο οποίος αντιστοιχεί στην έννοια του δημοσίου χώρου (espace public). Στο χώρο αυτό διατυπώνονται κριτικά οι γνώμες με την ταυτόχρονη αναγνώριση της διαφορετικότητάς τους⁶¹, έτσι ώστε να καθίσταται δυνατή μια μερική σύνθεσή τους, δηλαδή μια ατελής και υποκείμενη σε διαρκή ανασκευή σύνθεση.

Σε τελευταία ανάλυση, η φιλελεύθερη και η δημοκρατική συνιστώσα αποτελούν τις όψεις μιας αντινομικής σύνθεσης που είναι, καθ' αυτή, ιδρυτική της ίδιας της μοντέρνας πολιτικής, η οποία δεν μπορεί να υπάρξει παρά ως αντιφατική: Η υποθετική υπέρβαση της αντίφασής της θα σήμαινε και το τέλος του πολιτικού χώρου και της ίδιας της μοντέρνας ελευθερίας. Θα σήμαινε με άλλα λόγια το τέλος της ίδιας της σύγχρονης δημοκρατικο-φιλελεύθερης σύνθεσης η οποία συμπυκνώνει, ακόμα και μετά την κρίση των ιδεολογιών, την ασυμφιλίωτη αντιπαλότητα των δυνάμεων που εκτυλίσσονται στον πολιτικό χώρο και που αποτελούν τα συστατικά του δυτικού πολιτισμού και της μοντέρνας πολιτικής ιστορίας, εμπνευσμένης από το ουμανιστικό πνεύμα της νεωτερικότητας και προσαντολισμένης αναπότρεπτα προς ένα μέλλον υπό διαρκή ανασκευή.

61. L. Ferry, III, ό.π., σσ. 178-179.