ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Η "κοινωνία των πολιτών" στον κλασικό και τον σύγχρονο φιλελευθερισμό
Η "σύγχρονη" πολιτική της υποβάθμιση και τα παράγωγά της

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Ανδρέας Βλαζάκης

Αθήνα, 2019

Τριμελής Επιτροπή:
Στέφανος Δημητρίου, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων).
Γιάννης Βούλγαρης, Ομότιμος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου.
Γιώργος Φαράκλας-Ματορίκος, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου.

Copyright © Ανδρέας Βλαζάκης, 2019

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διδακτορικής διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνωμών του συγγραφέα.

Στη μνήμη των υπέροχων

Σταύρου Κωνσταντακόπουλου & Μανόλη Αγγελίδη

Ευχαριστίες

Αν και δεν μου είναι εύκολο να γράφω κείμενα σαν κι αυτό, στην προκειμένη περίπτωση νιώθω την ανάγκη να γράψω ένα δύο πράγματα.

Το μεγαλύτερο ευχαριστώ προοριζόταν για τον Σταύρο που αποτελεί πηγή έμπνευσης – εκτός των άλλων – και για τη συγκεκριμένη διδακτορική διατριβή. Η παρουσία του υπήρξε καθοριστικής σημασίας στην επιλογή μου να συνεχίσω τις σπουδές σε μεταπτυχιακό και κατόπιν διδακτορικό επίπεδο. Ο Σταύρος με "μύησε", με τον μοναδικό του τρόπο, στις θεωρίες της δημοκρατίας και η βασική δομή της παρούσας εργασίας έχει προκύψει σε συνεργασία μαζί του. Η απόλυτη ενίσχυση που παρείχε σε όλους τους φοιτητές του, σε κάθε επίπεδο, είναι το καλύτερο εφόδιο στην ακαδημαϊκή μας διαδρομή και όχι μόνο.

Εξίσου καθοριστική, όμως, ήταν και η συμβολή του Μανόλη Αγγελίδη, ο οποίος, στην κοινή μας δύσκολη στιγμή, ανέλαβε με δική του πρωτοβουλία την επίβλεψη της διατριβής μου, ενθαρρύνοντάς με να συνεχίσω και να ολοκληρώσω αυτή την προσπάθεια. Η συνάφειά τους, άλλωστε, επεκτείνεται και σε θεωρητικό επίπεδο, όπως ελπίζω να φανεί και στη συνέχεια της παρούσας διατριβής. Ο Μανόλης Αγγελίδης, πέρα από την ανεκτίμητη ηθική του στήριξη, εμπλούτισε την εργασία με μερικές πολύ χρήσιμες επισημάνσεις, διευρύνοντας σημαντικά το θεωρητικό της εύρος. Η απώλεια και των δύο είναι σε κάθε επίπεδο αξεπέραστη. Η διάδοση του σημαντικού επιστημονικού τους έργου αποτελεί χρέος των φοιτητών και των συναδέλφων τους προς την ακαδημαϊκή κοινότητα.

Ένα πολύ μεγάλο ευχαριστώ χρωστώ στον Στέφανο Δημητρίου, ο οποίος ανέλαβε την επίβλεψη της διατριβής μου στην πορεία προς την υποστήριξή της, όντας απολύτως θετικός και ενισχυτικός. Ένα μεγάλο ευχαριστώ επίσης στα δύο άλλα μέλη της τριμελούς μου, τον Γιάννη Βούλγαρη και τον Γιώργο Φαράκλα.

Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω πολύ την Ειρήνη, τους φίλους και την οικογένειά μου, καθώς και την ιδιαίτερη "ένωση" (για να είμαστε και συμβατοί με την ορολογία της κοινωνίας των πολιτών) των "φοιτητών του Σταύρου και του Μανόλη", για την ποικιλότροπη αλλά σε κάθε περίπτωση εξαιρετικά πολύτιμη υποστήριξή τους. Τέλος, ευχαριστώ πολύ τους ανθρώπους των εκδόσεων "Έναστρον", όπου εργάζομαι, που σε ό,τι χρειάστηκα σε σχέση με τις ακαδημαϊκές μου υποχρεώσεις ήταν πάντοτε κάτι παραπάνω από δεκτικοί και υποστηρικτικοί.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή σ.12

Κεφάλαιο πρώτο: Alexis de Tocqueville: Ενωσιακή θεωρία του 19ου αιώνα...σ.16
Βιογραφικά στοιχεία.....σ.18
Το τοκβιλιανό έργο στη διάρκεια τού χρόνου.....σ.21
Αιτίες της Γαλλικής Επανάστασης.....σ.23
Επανάσταση και επαναστάσεις στην τοκβιλιανή θεώρηση σ.29
Η έλευση της δημοκρατίας.....σ.34
Οι δημοκρατικοί κίνδυνοι σ.38
Απαραίτητες δημοκρατικές αρχές.....σ.44
Ενώσεις: Το "δημοκρατικό φάρμακο" σ.51
Κατηγοριοποίηση των ενώσεων στο τοκβιλιανό έργο.....σ.56
Διαρκείς ενώσεις.....σ.56
Ενώσεις πολιτών σ.57
Πολιτικές Ενώσεις σ.59
Τα είδη των πολιτικών ενώσεων.....σ.63
Αλληλεπίδραση πολιτικών ενώσεων και ενώσεων πολιτών σ.68
Το κοινωνικό ζήτημα στο τοκβιλιανό έργο.....σ.73
Θεωρητικές επιρροές και ιδεολογική ταυτότητα του Αλέξις ντε Τοκβίλ .σ.90

Κεφάλαιο δεύτερο: Η θεωρητική επάνοδος της ενωσιακής θεωρίας στον 20ο αιώνα.....σ.122
Κοινωνία των πολιτών, κοινωνικό κεφάλαιο, ενωσιακή δημοκρατία.... σ.126
Βασικές συνοδευτικές έννοιες της κοινωνίας των πολιτών σ.135
Συμμετοχή.....σ.135
Εμπιστοσύνη σ.137
Αμοιβαιότητα – Αλληλοβοήθεια – Φιλανθρωπία.....σ.139
Εθελοντισμός σ.141
Ηθικές Αξίες σ.142
Πολιτοφροσύνη – Υποχρεώσεις του πολίτη σ.144
Παραδόσεις της κοινότητας.....σ.146

Κοινοτιστικές αρχές: Κοινοτισμός και κοινωνία των πολιτών.....σ.148
Ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών σ.152
Ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις.....σ.154
Ρόλος των ιδιωτικών-εθελοντικών ενώσεων σ.161
Οργανωτική δομή των ενώσεων σ.167
Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις.....σ.172
Οι συμμετέχοντες στις ενώσεις πολιτών.....σ.176
Το πολιτικό στοιχείο στην κοινωνία των πολιτών σ.179
Πολιτική συμμετοχή σ.179
Πολιτικά κόμματα.....σ.185
Εργατικά συνδικάτα.....σ.192
Κοινωνικά κινήματα σ.198
Κοινωνία των πολιτών – Φιλελευθερισμός – Δημοκρατία σ.209
Κοινωνία των πολιτών – Κράτος – Κυβέρνηση.....σ.216
Κοινωνία των πολιτών – Δημόσιο – Ιδιωτικό.....σ.221
Παγκόσμια κοινωνία των πολιτών και παγκοσμιοποίηση σ.223

Κεφάλαιο τρίτο: Οι σύγχρονες φιλελεύθερες ανεπάρκειες και η κοινωνία των πολιτών σ.227
Ατομικισμός: Όταν το άτομο υπερβαίνει την κοινωνία.....σ.229
Ο ελιτισμός στους δημοκρατικούς καιρούς σ.236
Η προβληματική ταύτιση βίας και συγκρουσιακότητας σ.245
Οικονομικές ανισότητες και "α-ταξική" ανάλυση σ.254

Κεφάλαιο τέταρτο: Γενικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου φιλελευθερισμού .....
.....σ.269
Το "ασυνεχές ταξίδι" του φιλελευθερισμού.....σ.271
Θεμελιώδεις προβληματικές των σύγχρονων φιλελεύθερων συστημάτων.....
.....σ.298
Το "νέο" κοινωνικό ζήτημα.....σ.298
Ζητήματα συμβατότητας φιλελευθερισμού – δημοκρατίας σ.301
Η κοινωνία των πολιτών ως αναγκαία προσθήκη.....σ.308

Αντί Συμπεράσματος: Η σύγχρονη αποπολιτικοποίηση: “γεννήτορας” και “επιγέννημα” των νεοφιλελεύθερων ανεπαρκειών.....σ.310

Επίλογος.....σ.350

Βιβλιογραφία σ.353

Περίληψη

Η παρούσα διατριβή επιχειρεί την κριτική προσέγγιση της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, έτσι όπως αποτυπώνεται στη φιλελεύθερη θεωρία, κλασική και σύγχρονη. Η κοινωνία των πολιτών είναι μια εξαιρετικά δημοφιλής ιδέα στις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες, που προβάλλεται ως το "απαραίτητο συστατικό" για την ομαλή δημοκρατική λειτουργία. Οι περισσότεροι από τους σύγχρονους φιλελεύθερους στοχαστές τοποθετούν τις ρίζες των θεωριών τους και ταυτοχρόνως αντλούν το κύρος τους από την ενωσιακή θεωρία του 19ου αιώνα, του Αλέξις ντε Τοκβίλ.

Μέσω της μελέτης της ενωσιακής θεωρίας του Τοκβίλ και εν συνεχεία των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωριών της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου, σκοπεύουμε στην ανάδειξη των σημαντικών διαφορών, που εντοπίζονται μεταξύ τους και που κυρίως αφορούν το πεδίο της πολιτικής. Στόχος μας είναι η ανάδειξη της αποπολιτικοποίησης της νεοφιλελεύθερης θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, η οποία καθίσταται ποικιλοτρόπως προβληματική. Η τοκβιλιανή ενωσιακή θεωρία αναπαράγεται με αλλοιωμένα χαρακτηριστικά από τους σύγχρονους "συνεχιστές" της, οι οποίοι έχουν αφαιρέσει την πολιτική της διάσταση, τουτέστιν το κεντρικό της γνώρισμα. Η αφαίρεση αυτή αλλάζει εντελώς την υπόσταση της ιδέας, τις δυνατότητες συνδρομής της στα σύγχρονα προβλήματα, αλλά και τους στόχους που επιδιώκονται μέσω αυτής.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, επιχειρείται η σύνδεση αυτής της ενωσιακής ασυνέχειας με τις γενικότερες ασυνέχειες που εντοπίζονται μεταξύ κλασικού και σύγχρονου φιλελευθερισμού. Και στις δύο περιπτώσεις, στον πυρήνα της μετάλλαξης βρίσκεται ο εξοβελισμός της πολιτικής ως μαζικής συμμετοχικής διαδικασίας, όπου οι πολίτες συμμετέχουν ενεργά στη διαβούλευση και τη λήψη αποφάσεων. Η ενωσιακή θεωρία του Τοκβίλ προωθεί εμφανώς τις αξίες της πολιτικής ελευθερίας και συμμετοχής, που συγχρόνως αποτελούν και κεντρικές, δημοκρατικές συγκροτησιακές αξίες, εν' αντιθέσει με τη σύγχρονη κοινωνία των πολιτών, η οποία θέτει την πολιτική στο περιθώριο. Η θεωρητική μεταστροφή, όσον αφορά την πρόσληψη της πολιτικής, δεν αποτελεί απλώς ένα θεωρητικό ζήτημα, αλλά αναδεικνύει μια προβληματική που επηρεάζει την ουσία της ίδιας της δημοκρατίας και επιπλέον θέτει ζητήματα συμβατότητας μεταξύ του νεοφιλελευθερισμού και του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Λέξεις – κλειδιά: κοινωνία των πολιτών, κοινωνικό κεφάλαιο, κλασικός-σύγχρονος φιλελευθερισμός, αποπολιτικοποίηση, πολιτική ελευθερία, πολιτική συμμετοχή, ενώσεις, θεωρίες δημοκρατίας, Αλέξις ντε Τοκβίλ.

Civil society in classic and modern liberalism
The contemporary relegation of politics and its derivatives

Andreas Vlazakis

Abstract

The hereunto dissertation attempts a critical approach to the theory of civil society, as it is reflected on the classical and modern liberal theory. Civil society is an extremely popular idea among modern social sciences that is promoted as the "essential ingredient" for a proper democratic function. Most of the new-liberal scholars find the roots of their theories and at the same time gain their notability from the 19th century's *theory of associations* of Alexis de Tocqueville.

Through the study of both Tocqueville's classical *theory of associations* and the modern liberal theories of *civil society* and *social capital*, we intend to showcase the important differences that are located between them, which are mostly based in the field of politics. More specifically, our intention is to point out the depoliticization of the new-liberal theory of civil society, which becomes problematic in many ways. Tocquevillian associationalism has been falsely reproduced from its current "continuators", who have subtracted its political dimension, namely its most dominant characteristic. This subtraction completely alters the substance of the idea as far as it concerns its potential to assist against the current social problems and its general pursuits.

On a second level, we attempt to indicate the relation of the "associative discontinuities" and the general discontinuities that lie between classic and modern liberalism. The core of deviation, for both of these cases, is the expulsion of politics in its massive perception where citizens become active participants in deliberation and decision making. Tocqueville's association's theory prominently promotes the values of political liberty and participation, which at the same time constitute structural determinants of democracy, while, on the other hand, the modern concept of civil society puts politics on the sidelines of theory. This theoretical conversion, concerning the level of integration of politics, not only constitutes a theoretical issue, but it also reveals a whole problematic that affects the essence of democracy and furthermore poses a question about the compatibility between new-liberalism and democratic constitution.

Keywords: civil society, social capital, classic-modern liberalism, depoliticization, political liberty, political participation, associations, democracy theories, Alexis de Tocqueville.

Εισαγωγή

Η παρούσα διατριβή σκοπεύει να προσεγγίσει κριτικά τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, η οποία προβάλλεται ως απαραίτητη συνθήκη για την εύρυθμη λειτουργία των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών. Στο επίκεντρο βρίσκεται η σύγχρονη φιλελεύθερη αποτύπωση της θεωρίας, που αναμφίβολα έχει επικρατήσει στις μέρες μας, παρότι η κοινωνία των πολιτών αποτελεί μια έννοια, η οποία έχει χρησιμοποιηθεί από διάφορα πολιτικά ρεύματα, εκτός του φιλελεύθερου.

Όπως καθίσταται εμφανές και από τον τίτλο της διατριβής, ο στόχος μας είναι να αναδείξουμε την πολιτική υποβάθμιση που χαρακτηρίζει τη νεοφιλελεύθερη διάσταση της ιδέας αλλά και τις επιπτώσεις που αυτή έχει, όσον αφορά τις δυνατότητες της θεωρίας να προσφέρει απαντήσεις σε σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα. Για να καταστεί εφικτή η κριτική αποτίμηση της θεωρίας, ευλόγως προϋποτίθεται η – κατά το δυνατόν – αυτούσια παρουσίασή της, βάσει των σημαντικότερων σύγχρονων στοχαστών της. Ωστόσο, προκειμένου να προκύψει μια συνολικότερη εικόνα, θεωρήθηκε απαραίτητη η διεύρυνση της θεωρητικής μας αναζήτησης, ως προς το χρονικό εύρος και τις προβληματικές τις οποίες εξετάζει. Στη συλλογιστική μας, η απεριόριστη εξειδίκευση των κοινωνικών επιστημών είναι προβληματική, καθότι περιορίζει τη δυνατότητα αντίληψης του "όλου". Γι' αυτό και στην παρούσα μελέτη, η κοινωνία των πολιτών εξετάζεται σε σχέση με το θεωρητικό της παρελθόν και σε συνάρτηση με το ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται. Προσλαμβάνεται, εξάλλου, ως μέρος των θεωριών της δημοκρατίας, κάτι που συνεπάγεται ότι μελετάται υπό το πρίσμα των κεντρικών δημοκρατικών αξιών.

Θα πρέπει σε αυτό το σημείο να τονιστεί ότι πηγή έμπνευσης για τον τρόπο προσέγγισης της προς μελέτη προβληματικής αποτελούν οι θεωρήσεις του Σταύρου Κωνσταντακόπουλου και του Μανόλη Αγγελίδη. Επιχειρείται μια σύνδεση των δύο ούτως ή άλλως συγγενευουσών αυτών θεωρήσεων, στη βάση της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών. Αναλυτικότερα, η θεματική με την οποία τελευταία ασχολούνταν ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, δίχως να προλάβει να τη μετουσιώσει σε βιβλίο, αφορούσε το ασυμβίβαστο νεοφιλελευθερισμού και δημοκρατίας. Επιπλέον, όντας ένας από τους σημαντικότερους μελετητές του Τοκβίλ, έχει αναδείξει την αξία του έργου του Γάλλου στοχαστή για τις δημοκρατικές κοινωνίες του σήμερα. Ο Μανόλης Αγγελίδης, από την πλευρά του, έχει μελετήσει σε βάθος τη

θεωρία του φιλελευθερισμού, εστιάζοντας στις δομικές ασυνέχειες, οι οποίες παρατηρούνται κατά τη μετάβαση από τον κλασική στη σύγχρονη μορφή του. Συνδυάζοντας τις ανωτέρω προβληματικές, επιχειρούμε να αναδείξουμε ότι εφαρμόζουν απόλυτα, ως κριτική, στη νεοφιλελεύθερη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, θέτοντας παράλληλα και τα όρια των δυνατοτήτων της ως προς τη συνδρομή της στη βελτίωση των σύγχρονων κοινωνιών. Βάσει των παραπάνω η δομή της διατριβής έχει ως εξής:

Στο πρώτο κεφάλαιο, εξετάζεται ο 19ος αιώνας και η θεμελιώδης θεωρία του Αλέξις ντε Τοκβίλ. Η τοκβιλιανή ενωσιακή θεωρία αποτελεί την πρώτη αναλυτική θεωρία των ενώσεων και του ρόλου που αναλαμβάνουν στο δημοκρατικό πολίτευμα. Ο κλασικός μεν, ιδιότυπος δε, φιλελεύθερος Τοκβίλ μάς προσφέρει μια πολύ ενδιαφέρουσα θεώρηση όσον αφορά τις ενώσεις, από την οποία εμπνέονται, κατά τα λεγόμενά τους, οι σύγχρονοι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών. Αυτός είναι ο ένας λόγος για τον οποίο επιλέγουμε την ενασχόληση με την τοκβιλιανή θεωρία. Ο έτερος είναι πως, από την κλασική φιλελεύθερη θεωρία του Τοκβίλ, αναφύεται μια κριτική που θα μπορούσε κάλλιστα να απευθύνεται στους σύγχρονους ‘‘συνεχιστές του’’ και το κυριότερο, μια πρόταση εξαιρετικά επίκαιρη, που αφορά τη λειτουργία της δημοκρατίας. Δίδεται δε ιδιαίτερη έμφαση στην πολιτική διάσταση της ενωσιακής τοκβιλιανής θεωρίας, η οποία αποτελεί το βασικό της γνώρισμα και συνάμα το κεντρικό διαφοροποιητικό της στοιχείο από τη νεοφιλελεύθερη ενωσιακή θεωρία.

Ωστόσο, δεν αρκούμαστε στην παράθεση της ενωσιακής θεωρίας του Τοκβίλ. Έχοντας πάντοτε ως άξονα την αναζήτηση της συνολικής εικόνας, επιχειρούμε την ανάδειξη ορισμένων παραμελημένων πλευρών της τοκβιλιανής θεωρίας, μέσα από τη σύγκριση του Τοκβίλ με άλλους προγενέστερους, αλλά και σύγχρονούς του, θεμελιώδεις στοχαστές. Πιο συγκεκριμένα, γίνεται απόπειρα ανεύρεσης συνεχειών μεταξύ της ρουσσωικής και της τοκβιλιανής θεωρίας, μέσω μιας τριπλής σύγκρισης που περιλαμβάνει βασικές θέσεις των Τοκβίλ, Ρουσσώ και Μοντεσκιέ. Ως απόρροια της σύγκρισης αυτής, ευελπιστούμε πως καθίσταται σαφής η – σε μεγάλο βαθμό αποσιωπημένη από τη σύγχρονη βιβλιογραφία – θεωρητική σχέση του Τοκβίλ με τον Ρουσσώ, εκ της οποίας αναδύεται μια κεντρική δημοκρατική αξία, αυτή της πολιτικής ελευθερίας. Στο ίδιο πλαίσιο, λαμβάνει χώρα και η εξέταση της θέσης του Τοκβίλ απέναντι σε αυτό που σήμερα γνωρίζουμε ως ‘‘κοινωνικό ζήτημα’’. Στόχος μας, μέσω αυτών των αναζητήσεων, είναι η ανάδειξη μιας πλευράς του Τοκβίλ, που περνάει σε

δεύτερη μοίρα από τις περισσότερες φιλελεύθερες προσεγγίσεις στο έργο του, ωστόσο, κατά τη γνώμη μας, είναι ιδιαίτερα ωφέλιμη και σημαντική για το δημοκρατικό παρόν και μέλλον.

Η θεματική του δευτέρου κεφαλαίου αφορά την "επιστροφή" της ενωσιακής θεωρίας, στα τέλη του 20ου αιώνα, υπό τη μορφή της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο αποφεύγεται η κριτική θεώρηση, καθώς αυτό που πρωτίστως ενδιαφέρει είναι η παρουσίαση της θεωρίας και των συνθηκών επαναφοράς της στο θεωρητικό προσκήνιο. Εν αντιθέσει με το πρώτο κεφάλαιο, όπου δεσπόζει η θεωρία του Τοκβίλ, στο μέρος αυτό καταγράφονται οι θέσεις μιας πλειάδας θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου και όχι η θέση ενός μόνο στοχαστή[1]. Οι λόγοι είναι ευνόητοι, καθώς στην περίπτωση τού Τοκβίλ μιλάμε για τη γένεση μια ιδέας υπό τη σύγχρονη μορφή της, ενώ όσον αφορά τη σύγχρονη εποχή εξετάζεται η πρόσληψη αυτής της ιδέας από θεωρητικούς, που πρόσκεινται, ως επί το πλείστον, στο ίδιο ιδεολογικό ρεύμα, αλλά εστιάζουν έκαστος σε διαφορετικά σημεία. Επιχειρείται ο ορισμός των βασικών εννοιών που συνοδεύουν τη θεωρία και εξετάζονται οι επιμέρους πλευρές της, που συχνά δημιουργούν αντιφάσεις εξαιτίας της ποικιλομορφίας της ιδέας. Επιπλέον, μελετώνται τα είδη των ενώσεων που συμπεριλαμβάνονται σ' αυτήν, ενώ ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στον ρόλο των πολιτικών ενώσεων και στην αντιμετώπιση της οποίας χαίρουν από τους νεοφιλελεύθερους ενωσιακούς στοχαστές. Τέλος, για την καλύτερη κατανόηση της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας, επιχειρείται η ανεύρεση της θέσης που διατηρεί απέναντι σε δομικές έννοιες συγκρότησης των σύγχρονων κοινωνιών.

Στο τρίτο κεφάλαιο, παρατίθενται οι σύγχρονες νεοφιλελεύθερες ανεπάρκειες τόσο της νεοφιλελεύθερης κοινωνίας των πολιτών όσο και του νεοφιλελευθερισμού εν γένει. Διερευνώνται, επίσης, οι ασυνέχειες του φιλελευθερισμού κατά το πέρασμα από τον 19ο στον 20ο αιώνα και το πώς αντικατοπτρίζονται στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. Επιπλέον, λαμβάνει χώρα μια συνεχής διαδικασία σύγκρισης των σύγχρονων ενωσιακών θεωριών με την αντίστοιχη τοκβιλιανή του 19ου αιώνα, σε μια προσπάθειά ανάδειξης της πληρότητας της δεύτερης, όπως επίσης και της δυνατότητάς της να προσφέρει περισσότερες απαντήσεις στα σύγχρονα προβλήματα,

[1] Θα πρέπει να τονιστεί ότι η ένταξη των διαφόρων στοχαστών, που μελετώνται στο κεφάλαιο αυτό, στο σύγχρονο φιλελεύθερο πεδίο σκέψης – το οποίο ούτως ή άλλως δεν είναι ενιαίο – αφορά την προσέγγισή τους στο ζήτημα της ενωσιακής θεωρίας και μόνο, χωρίς να υποδηλώνεται κάποια γενικότερη ταύτιση της θεωρητικής τους υπόστασης.

συγκριτικά με τη νεοφιλελεύθερη-νεοτοκβιλιανή. Στον πυρήνα της κριτικής μας βρίσκεται η σύγχρονη αποπολιτικοποίηση της κοινωνίας των πολιτών – ως απόρροια της γενικότερης νεοφιλελεύθερης υποβάθμισης της πολιτικής. Γίνεται αναφορά στους λόγους για τους οποίους ο νεοφιλελευθερισμός συνειδητά αποχωρίζεται την πολιτική με τη μαζική της διάσταση και στα δομικά προβλήματα που γεννώνται από την απομάκρυνση αυτή, κάποια εκ των οποίων απειλούν την ίδια τη δημοκρατία. Τέλος, αναπτύσσεται μια σειρά αλληλένδετων δομικών προβλημάτων πολιτικής φύσεως, που ταλανίζουν τις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες και επιχειρείται να δοθεί απάντηση στο γιατί η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών αδυνατεί, υπό τη σύγχρονη μορφή της, να προσφέρει ουσιαστικές λύσεις.

Ακολουθεί το τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο, στο οποίο γίνεται μια ανασύνθεση της θεωρητικής διαδρομής η οποία ακολουθήθηκε, αρχής γενομένης από τις θεωρίες του διαφωτισμού του 18ου αιώνα και φτάνοντας μέχρι και σήμερα. Εξάγονται ορισμένα κύρια συμπεράσματα και παρατίθενται οι βασικές θέσεις της παρούσας διατριβής. Επιπλέον, προκύπτουν κάποια κεντρικά ερωτήματα που, εκτός απ’ την επάρκεια της σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών, αφορούν επίσης και την αντίστοιχη των σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών. Τα ερωτήματα αυτά συνδέονται με την αναγκαιότητα επιστροφής της πολιτικής με την κλασική, δημοκρατική της έννοια, και τη σύνδεση της κοινωνίας των πολιτών με γενικές δημοκρατικές αξίες. Στο πλαίσιο αυτό, η υποβάθμιση της πολιτικής ανάγεται σε μια σύγκρουση ιδεολογικής φύσης, όπου κανείς καλείται να επιλέξει μεταξύ της ενίσχυσης του νεοφιλελευθερισμού ή της δημοκρατίας, καθώς η μεταξύ τους “εξομοίωση” φαντάζει έωλη. Απώτερος στόχος της διατριβής είναι η συμβολή στο εκ νέου άνοιγμα της συζήτησης, που αφορά τη θεωρία των ενώσεων, τη δημοκρατία και τις δυνατότητες ενεργού συμμετοχής των πολιτών σε θέματα που άπτονται του γενικού συμφέροντος, δηλαδή σε θέματα που σχετίζονται με την πολιτική.

Κεφάλαιο πρώτο

Alexis de Tocqueville: Ενωσιακή θεωρία του 19ου αιώνα

Η σύγχρονη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών οφείλει εν πολλοίς την ύπαρξή της ή τουλάχιστον την καταγωγή της, στον θεωρητικό του 19ου αιώνα, Αλέξις ντε Τοκβίλ, και για τον λόγο αυτόν, το πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης είναι αφιερωμένο στις θεωρίες του Γάλλου στοχαστή. Κάτι τέτοιο κρίνεται απαραίτητο, διότι θα μας παράσχει τη δυνατότητα να εξετάσουμε τη θεωρία στη γένεσή της. Άλλωστε, η σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών προβάλλεται ως συνέχεια της τοκβιλιανής θεωρίας των ενώσεων. Συνεπώς, η θεωρία του Τοκβίλ αποτελεί τη βάση για τη μετέπειτα μετάβασή μας στις σύγχρονες φιλελεύθερες θεωρίες του 20ου και του 21ου αιώνα, οι οποίες είναι γνωστές στη σύγχρονη βιβλιογραφία και ως *νεοτοκβιλιανές*. Επιπλέον, θα μας επιτρέψει να διερευνήσουμε το εάν, και με ποιον τρόπο, διαφοροποιείται ο σύγχρονος φιλελευθερισμός από τον κλασικό φιλελευθερισμό του 19ου αιώνα, όσον αφορά την κοινωνία των πολιτών και όχι μόνο[2].

Στη δική μας αντίληψη, η θεωρία των ενώσεων του Τοκβίλ αποτελεί ένα μέρος του "όλου", ούτως ειπείν αποτελεί ένα πολύ σημαντικό "κομμάτι" της συνολικότερης τοκβιλιανής σκέψης. Σύμφωνα, μάλιστα, με ορισμένους σύγχρονους μελετητές του έργου του, η συγκεκριμένη θεωρία αποτελεί την «κυρίαρχη ιδέα» του[3]. Ωστόσο, για να αντιληφθεί κανείς πλήρως την ενωσιακή θεωρία του Τοκβίλ και τον

[2] Προκειμένου να αποφευχθεί η θεωρητική σύγχυση που θα μπορούσε να προκύψει από τη χρήση της ορολογίας "σύγχρονος φιλελευθερισμός" (αλλά και "νεοφιλελευθερισμός"), θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι η κριτική μας επικεντρώνεται σε εκείνη την εκδοχή του σύγχρονου φιλελευθερισμού, που αναμφίβολα έχει επικρατήσει στη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα, και τα χαρακτηριστικά της. Παραπέμποντας, ως προς αυτό, στο έργο του Κρόφορντ Μακφέρσον, θα λέγαμε πως η προσέγγισή μας στον σύγχρονο φιλελευθερισμό αφορά το *3ο μοντέλο* φιλελεύθερης δημοκρατίας, το οποίο διακρίνει ("μοντέλο ισορροπίας του πλουραλιστικού ελιτισμού"). Βλ. Crawford B. MacPherson, *Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας*, μτφ. Ελένη Κασίμη, 2η εκδ., Αθήνα: Γνώση, 1994, σ.115-135. Το βασικότερο γνώρισμα του μοντέλου αυτού είναι η απόλυτη κυριαρχία της αγοράς – η οποία συνεπιφέρει την υποβάθμιση της πολιτικής – και προσιδιάζει σε διάφορες εκφάνσεις του σύγχρονου φιλελευθερισμού, όπως ο *οικονομικός φιλελευθερισμός* και όχι μόνο. Το ότι οι εκφάνσεις αυτές έχουν επικρατήσει πλήρως στο παρόν – και γι' αυτό, άλλωστε, τοποθετούνται στο επίκεντρο της κριτικής μας – δεν σημαίνει ότι παραβλέπουμε το γεγονός ότι στον σύγχρονο φιλελευθερισμό υπάγονται θεωρητικά στοχαστές που κάθε άλλο παρά προωθούν ένα τέτοιο μοντέλο. Ο λόγος, για τον οποίο δεν γίνεται αναφορά σε αυτούς, είναι ότι στη θεωρία τους δεν απαντάται κάποια ενωσιακή συμμετοχική πρόταση. Συνεπώς, αντιλαμβανόμαστε ότι (και) στον σύγχρονο φιλελευθερισμό δεν υφίσταται απόλυτη θεωρητική ενότητα, ωστόσο, εστιάζουμε, όσον αφορά την κριτική μας, στην επικρατούσα θεωρητική και πρακτική εκδοχή του, εκ της οποίας αναφύεται και η ιδέα της κοινωνίας των πολιτών.

[3] Βλ. Dana Villa, «Tocqueville and Civil Society», Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.218.

ρόλο τον οποίο επιτελεί, θα πρέπει πρώτα να ανιχνεύσει πώς προκύπτει και εν συνεχεία εντάσσεται μέσα στο σύνολο της θεωρίας του.

Σε αυτό το πρώτο μέρος, επιχειρούμε να διανύσουμε τη διαδρομή που οδηγεί τον Τοκβίλ στην κατασκευή της ενωσιακής θεωρίας. Το γεγονός ότι στις μέρες μας η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών αποτελεί ένα αυτοτελές θεωρητικό πεδίο οφείλεται σε πολύ μεγάλο βαθμό στην – "προδρομική" της – θεωρία των ενώσεων που ανέπτυξε ο Αλέξις ντε Τοκβίλ, τον 19ο αιώνα. Καθίσταται, λοιπόν, απαραίτητο να μελετήσουμε την ιστορική συγκυρία και τις γενικότερες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες υπό τις οποίες δημιουργήθηκε.

Ένας ακόμη ένας στόχος του πρώτου αυτού μέρους είναι να αναστοχαστούμε όσον αφορά τη θεωρητική υπόσταση του Αλέξις ντε Τοκβίλ, καθώς και να αναδείξουμε μια κάπως παραμελημένη, αλλά εξόχως ενδιαφέρουσα, πλευρά του έργου του. Όσον αφορά το πρώτο σκέλος, οι χαρακτηρισμοί που έχουν αποδοθεί στον Τοκβίλ είναι πολλοί και διαφορετικοί, όπως πολλές είναι και οι ερμηνείες σχετικά με το έργο του. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα να τίθεται συχνά στους μελετητές του Γάλλου στοχαστή το ερώτημα "πού θα πρέπει να κατατάσσεται θεωρητικά ο Τοκβίλ". Θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό κατά το μέτρο του δυνατού. Αναφορικά με το δεύτερο σκέλος, στόχο μας αποτελεί η ανάδειξη ορισμένων προοδευτικών πλευρών του Τοκβίλ, μέσα από ομοιότητες και διαφορές με άλλους σημαντικούς θεωρητικούς της εποχής του. Έχει, επίσης, ιδιαίτερη σημασία να διερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο καταφέρνει να είναι σύγχρονος του καιρού μας και το έργο του εξαιρετικά επίκαιρο. Στις δύο αυτές διαστάσεις του τοκβιλιανού έργου, την "προοδευτική" και τη "σύγχρονη", σκοπεύουμε να επικεντρωθούμε, χωρίς βέβαια να αγνοήσουμε τις υπόλοιπες πλευρές της πολυσχιδούς θεωρίας του[4]. Το πρώτο αυτό κεφάλαιο, εκτός των άλλων, θα λειτουργήσει ως θεωρητική βάση για τη μετέπειτα μελέτη και κριτική θεώρηση της νεοφιλελεύθερης κοινωνίας των πολιτών.

[4] Η προοδευτική διάσταση του τοκβιλιανού έργου είναι "διττή", καθώς βρίσκει εφαρμογή τόσο στην εποχή του όσο και στη δική μας εποχή, και συνυπάρχει – κατά οξύμωρο τρόπο – με μια συντηρητική πτυχή που επίσης διακρίνεται εντός του. Με την ευρεία έννοια της "προόδου", ο Τοκβίλ αποδέχεται τη συνεχή ροή της ιστορίας, χωρίς να επιθυμεί την επιστροφή στο παρελθόν. Επιπλέον, ορισμένες από τις θεωρητικές του θέσεις – όπως αυτές που αφορούν τον ρόλο των επαναστάσεων, των μεγάλων πολιτικών κομμάτων, αλλά και της έννοιας της πολιτικής ελευθερίας – λαμβάνουν "προοδευτικά" χαρακτηριστικά, καθότι μια από τις βασικές τους λειτουργίες (όπως ελπίζουμε ότι θα φανεί και στη συνέχεια) είναι η αποφυγή της κοινωνικής στασιμότητας.

Βιογραφικά στοιχεία

Ο Αλέξις ντε Τοκβίλ γεννιέται στο Παρίσι, στις 29 Ιουλίου του 1805. Ζει και μεγαλώνει στη μετεπαναστατική Γαλλία, σε μια περίοδο κομβική και μεταβατική, όχι μόνο για τη χώρα του, αλλά για ολόκληρη την Ευρώπη. Σπουδάζει νομικά στο Παρίσι, ωστόσο αυτό που κυρίως κεντρίζει το ενδιαφέρον του είναι η ενασχόληση με την πολιτική θεωρία, κάτι απολύτως λογικό με βάση το μετεπαναστατικό περιβάλλον εντός του οποίου ενηλικιώθηκε. Η Γαλλική Επανάσταση υπήρξε ένα γεγονός κομβικής σημασίας για τον Τοκβίλ. Ένας νέος κόσμος γεννιόταν στη Γαλλία, κάτι που του έδωσε το ερέθισμα να ασχοληθεί με τις προοπτικές, θετικές και αρνητικές, της νέας αυτής εποχής.

Ένα δεύτερο κρίσιμο σημείο για τη μετέπειτα εξέλιξή του είναι η αριστοκρατική του καταγωγή. Το γεγονός ότι ήταν γόνος παλιάς αριστοκρατικής οικογένειας, η οποία μάλιστα είχε υποφέρει κατά την περίοδο της τρομοκρατίας στη μετεπαναστατική Γαλλία, θα επηρεάσει βαθιά τον Τοκβίλ, κάτι που αντικατοπτρίζεται στη θεωρία του. Η καταγωγή του τού προσδίδει ένα "αριστοκρατικό ένστικτο", το οποίο "ευθύνεται" για δύο στοιχεία που είναι έκδηλα σε αρκετά σημεία του έργου του, τον συντηρητισμό και τον ελιτισμό.

Το 1827, ο Τοκβίλ ορίζεται δικαστής με βασιλικό διάταγμα και εν συνεχεία, το 1831, ταξιδεύει στην Αμερική μαζί με τον φίλο του, δικαστικό, Γκυστάβ ντε Μπωμόν (Gustave de Beaumont, 1802-1866), όντας επιφορτισμένος από το υπουργείο εσωτερικών να μελετήσει το αμερικάνικο σωφρονιστικό σύστημα. Το ταξίδι στην Αμερική αποτελεί τον τρίτο κατά σειρά παράγοντα, ο οποίος διαμορφώνει σε μεγάλο βαθμό τη σκέψη του Τοκβίλ. Παρόλο που μέχρι τότε είχε ήδη ταξιδέψει σε αρκετά μέρη, μεταξύ των οποίων η Αγγλία, η Γερμανία και η Ιταλία, το ταξίδι στην Αμερική ήταν αυτό που τον ενέπνευσε και ουσιαστικά σημάδεψε το έργο του[5]. Τον εντυπωσίασε η αμερικάνικη δημοκρατία, η οποία στη θεωρία του λαμβάνει θέση υποδείγματος για το πώς θα μπορούσε να λειτουργήσει σωστά το δημοκρατικό

[5] Ο Λάρι Σίντεντοπ σημειώνει ότι πολλοί Γάλλοι φιλελεύθεροι στράφηκαν στο παράδειγμα του αμερικάνικου ομοσπονδιακού κράτους εξαιτίας της παρακμής της Γαλλίας. Ο Τοκβίλ αντιλήφθηκε ότι «το αμερικάνικο ομοσπονδιακό ιδεώδες όντως αντιπροσώπευε έναν νέο τύπο κράτους, αυτόν που μπορούσε να καλλιεργήσει την πολιτική ελευθερία και τη διάχυση εξουσιών – παρά την έλλειψη αριστοκρατίας –, και μάλιστα σε ένα κράτος οιωνεί ηπειρωτική κλίμακας». Βλ. Larry Siedentop, *Δημοκρατία στην Ευρώπη,* προλ. Π. Κ. Ιωακειμίδης, μτφ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Αθήνα: Θεμέλιο, 2002, σ.27-28.

πολίτευμα στη γενέτειρα χώρα του, τη Γαλλία. Από την αμερικάνικη περίπτωση εμπνέεται εξάλλου και τη θεωρία του για τις ενώσεις[6].

Το 1835 κυκλοφορεί ο πρώτος τόμος τού *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ο οποίος είχε μεγάλη απήχηση στο κοινό. Το 1839 εκλέγεται βουλευτής της Vologne. Η ενεργός ενασχόλησή του με τα κοινά είναι ακόμα ένα χαρακτηριστικό του Αλέξις ντε Τοκβίλ, ο οποίος δεν αρκείται στη συγγραφή της θεωρίας του, αλλά ήθελε να έχει άμεση συμμετοχή στα πολιτικά δρώμενα της χώρας του, τασσόμενος υπέρ της δράσης και όχι υπέρ μιας – αποκομμένης από το κοινωνικό και πολιτικό γίγνεσθαι – ακαδημαϊκής ζωής[7].

Το 1840 κυκλοφορεί και ο δεύτερος τόμος της *Δημοκρατίας στην Αμερική*. Αυτή τη φορά η ανταπόκριση από το αναγνωστικό κοινό είναι σαφώς μικρότερη, χωρίς αυτό να μειώνει σε τίποτα τη σπουδαιότητα του τόμου αυτού[8], στον οποίο ανευρίσκονται σημαντικότατες θεωρητικές τομές, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια. Τον Ιούνιο του 1849, διορίζεται υπουργός εξωτερικών και έχει μια βραχυπρόθεσμη θητεία. Αξίζει να σημειωθεί, καθώς είναι χαρακτηριστικό της σκέψης του, ότι ο ίδιος προτιμούσε να αναλάβει το υπουργείο παιδείας[9]. Με αυτόν τον τρόπο πίστευε πως θα μπορούσε να επηρεάσει σε μεγαλύτερο βαθμό το κοινωνικοπολιτικό μέλλον της χώρας του, κάτι που πάντα βρισκόταν στις προθέσεις του[10]. Το 1851, ύστερα από το δικτατορικό πραξικόπημα του Λουδοβίκου Ναπολέοντα Βοναπάρτη, αποσύρεται για πάντα από την πολιτική.

Το 1856 κυκλοφορεί το έργο του *Το Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση*, το οποίο θεωρείται το δεύτερο σημαντικότερο, μετά τη *Δημοκρατία στην Αμερική*. Ό,τι είναι σήμερα γνωστό ως *Το Παλαιό καθεστώς και η Επανάσταση* αφορά ουσιαστικά τον πρώτο τόμο ενός δίτομου έργου, που ο Τοκβίλ δεν πρόλαβε να ολοκληρώσει. Σε

---

[6] Για τις ιδιαίτερες συνθήκες που συνάντησε ο Τοκβίλ στην Αμερική και που τον οδήγησαν στη συγγραφή της ενωσιακής του θεωρίας, βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Ιδιότητα του πολίτη στην Αμερική και τη Γαλλία τον 19ο αιώνα: η οπτική του Τοκβίλ», Γεράσιμος Κουζέλης – Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Η ιδιότητα του πολίτη. Πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκριτικές προοπτικές*, Αθήνα: Πατάκης, 2012, σ.224-225.

[7] Το συγκεκριμένο απόσπασμα βρίσκεται στην επιστολή τού Τοκβίλ προς τον πολιτικό και φίλο του, Λουί ντε Κεργκορλαί (Louis de Kergorlay, 1804-1880), βλ. Laurence Guellec, «The Writer Engage, Tocqueville and Political Rhetoric», μτφ. Arthur Goldhammer, Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion…,* ό.π., σ.170.

[8] Παρά το γεγονός ότι ο δεύτερος τόμος της *Δημοκρατίας* δεν είχε, κατά τον 19ο αιώνα, την απήχηση του πρώτου, μπορεί, κατά τη γνώμη μας, να προσφέρει πολλά περισσότερα απ' αυτόν στις προβληματικές της δικής μας εποχής, κάτι που ευελπιστούμε ότι θα ξεκαθαρίσει στη συνέχεια.

[9] Alan S. Kahan, *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville,* 2η εκδ., New Brunswick: Transaction Publishers, 2001, σ.111.

[10] Françoise Mélonio, «Tocqueville and the French», μτφ. Arthur Goldhammer, Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion…,* ό.π., σ.344.

αυτό ο Τοκβίλ εξετάζει την πορεία της Γαλλίας προς την Επανάσταση τού 1789 και τις αιτίες που οδήγησαν σε αυτήν, ασκώντας κριτική και επιρρίπτοντας ευθύνες στο φεουδαρχικό καθεστώς, δηλαδή στην ίδια του την τάξη. Ο Τοκβίλ, έχοντας βεβαρημένο ιστορικό υγείας, πεθαίνει στις Κάννες στις 16 Απριλίου του 1859, σε ηλικία πενήντα τεσσάρων ετών.

Το τοκβιλιανό έργο στη διάρκεια τού χρόνου

Στις μέρες μας, ο Αλέξις ντε Τοκβίλ κατατάσσεται στους κορυφαίους διανοητές του 19ου αιώνα και το έργο του, ιδίως η *Δημοκρατία στην Αμερική*, θεωρείται ένα από τα σημαντικότερα κλασικά κοινωνικοπολιτικά έργα στην παράδοση του φιλελευθερισμού. Η απήχησή του αυξήθηκε κατά πολύ, κυρίως από τη δεκαετία του ’90 και έπειτα, καθώς ένα ολόκληρο ρεύμα σκέψης του σύγχρονου φιλελευθερισμού, αυτό της κοινωνίας των πολιτών, έχει επηρεαστεί από τις ιδέες του και τον χρησιμοποιεί ως σημείο αναφοράς.

Ωστόσο, το τοκβιλιανό έργο δεν είχε πάντοτε την ανταπόκριση που έχει σήμερα. Υπήρξε μάλιστα μια πολύ μακρά χρονική περίοδος, κατά την οποία οι θεωρίες του είχαν μείνει στην αφάνεια. Θα πρέπει σε αυτό το σημείο να επισημανθεί ότι η αποδοχή του τοκβιλιανού έργου δεν ήταν η ίδια σε Ευρώπη και σε Αμερική. Στην Ευρώπη παρατηρείται μια φθίνουσα απήχηση των θεωριών του Τοκβίλ, από τον θάνατό του, το 1859, έως το 1880, ενώ, απ’ αυτό το χρονικό σημείο και για τα επόμενα 70 χρόνια, η ενασχόληση με το έργο και τη θεωρία του είναι μηδαμινή[11]. Απεναντίας, στην Αμερική βρέθηκε για πολύ μικρότερο χρονικό διάστημα στην αφάνεια λόγω του ότι «στον πρώτο τόμο της Δημοκρατίας στην Αμερική (1835) η αμερικάνικη κοινωνία έβλεπε πάντοτε τον εαυτό της»[12].

Η επανεμφάνιση της θεωρίας του στην Ευρώπη γίνεται στα τέλη της δεκαετίας του ’50. Ο Γάλλος κοινωνιολόγος, φιλόσοφος και πολιτικός επιστήμονας, Ραϋμόν Αρόν (Raymond Aron, 1905-1983) είναι αυτός που επανέφερε δυναμικά το έργο τού Τοκβίλ στην επιφάνεια, με το κλασικό πλέον βιβλίο του, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, το οποίο κυκλοφόρησε το 1967[13]. Ο ίδιος ο Αρόν αναφέρει χαρακτηριστικά για τον “θεωρητικό παραγκωνισμό” του Τοκβίλ: «Συνήθως ο Τοκβίλ δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των εμπνευστών της κοινωνιολογικής σκέψης. Τούτη η παραγνώριση ενός σημαντικού έργου μου φαίνεται άδικη»[14].

Μια πολύ εύστοχη παρατήρηση, αναφορικά με την “οξύμωρη περιπέτεια” της τοκβιλιανής θεωρίας μέσα στον χρόνο, είναι πως στις αρχές του 20ου αιώνα ο Τοκβίλ

[11] Για τα παραπάνω στοιχεία βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Εισαγωγή», Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη φτώχεια*, Μαριάννα Τζιαντζή (επιμ.), εισ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, επίμετρο: Jean-Louis Benoit – Andre Jardin, μτφ. Ελίζα Παπαδάκη, Αθήνα: Πόλις, 2005, σ.10.
[12] *Ό.π.*
[13] Βλ. *Ό.π.*, σ.11, και Whitney Pope, *Alexis de Tocqueville. His Social and Political Theory*, Μπέβερλι Χιλς, Καλ./Λονδίνο/Νέο Δελχί: Sage Publications, 1986, σ.23-24.
[14] Raymond Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης,* μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, 2η εκδ., Αθήνα: Γνώση, 2008, σ.315.

φάνταζε ένας ασήμαντος θεωρητικός στην Ευρώπη και πολλοί πιθανόν να τον είχαν ξεχάσει και τελείως, τη στιγμή που στις αρχές του 21ου αιώνα, συγκαταλέγεται στους κορυφαίους θεωρητικούς του 19ου αιώνα και οι ιδέες του τον καθιστούν εξαιρετικά επίκαιρο για τις σύγχρονες θεωρίες της δημοκρατίας[15].

Από τα παραπάνω, εγείρεται ένα σημαντικό ζήτημα που αφορά τους λόγους της τόσο δυναμικής επανεμφάνισης της θεωρίας του μετά από τόσα χρόνια που βρισκόταν στην αφάνεια. Οι λόγοι σχετίζονται με τις πολιτικές συγκυρίες της περιόδου και τον ψυχρό πόλεμο που βρισκόταν στο απόγειό του και πιο συγκεκριμένα με την ανάγκη του φιλελεύθερου θεωρητικού στρατοπέδου να παρουσιάσει ένα "αντίπαλο δέος" στις μαρξιστικές θεωρίες[16]. Δεν ήταν, όμως, μόνο αυτό που έκανε τον Τοκβίλ τόσο δημοφιλή στα χρόνια που ακολούθησαν – πολύ δε περισσότερο μετά την πτώση των καθεστώτων στις χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού. Η μελέτη του για τα δημοκρατικά πολιτεύματα και οι προτάσεις του για τη βελτίωση της λειτουργίας τους ενέπνευσαν τους νεοφιλελεύθερους πολιτικούς επιστήμονες και κοινωνιολόγους. Προκύπτουν, κατ' αυτόν τον τρόπο, σύγχρονες θεωρίες για τη δημοκρατία, όπως αυτή της κοινωνίας των πολιτών, οι οποίες αναγνωρίζουν την καταγωγή τους στις τοκβιλιανή θεωρία. Το πώς αυτές οι θεωρίες εντάσσουν το τοκβιλιανό έργο στους κόλπους τους είναι ένα πολύ κρίσιμο ζήτημα για την κατανόησή τους.

[15] Cheryl B. Welch, «Introduction. Tocqueville in the Twenty-First Century», Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion…,* ό.π., σ.1.

[16] Κατά τη γνώμη μας, η παρουσίαση του Τοκβίλ ως θεωρητικού αντιπάλου του Καρλ Μαρξ είναι προβληματική, διότι αφενός περιορίζει την τοκβιλιανή θεώρηση, προσαρμόζοντάς την "βίαια" στο πλαίσιο μιας αντιπαράθεσης, που εξυπηρετεί πολιτικές σκοπιμότητες, και αφετέρου της αφαιρεί κάποια βασικά χαρακτηριστικά, προσδίδοντάς της, ταυτόχρονα, στοιχεία που δεν είναι διακριτά σε αυτήν, με απώτερο σκοπό την ενίσχυση της συγκεκριμένης αντιπαράθεσης. Όπως, άλλωστε, σημειώνει ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, στηλιτεύοντας αυτού του είδους τη χρησιμοποίηση της τοκβιλιανής θεωρίας: «Η σκέψη του Τοκβίλ υπερβαίνει κατά πολύ μια αντιπαλότητα ανάμεσα στο άσπρο και το μαύρο». Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία. Για την πολιτική θεωρία του Τοκβίλ*, Αθήνα: Σαββάλας, 2008, σ.11.

Αιτίες της Γαλλικής Επανάστασης

Η Γαλλική Επανάσταση του 1789 αποτελεί σημείο αναφοράς για τον Αλέξις ντε Τοκβίλ, όπως άλλωστε και για τους υπόλοιπους θεωρητικούς του 19ου αιώνα. Αποδίδεται σε αυτή τεράστια σημασία, διότι αποτελεί τη "διαχωριστική τομή" δύο κόσμων. Σηματοδοτεί τη μετάβαση από έναν "παλιό κόσμο", αυτόν του παλαιού καθεστώτος και της αριστοκρατίας, σε έναν "νέο", αυτόν της δημοκρατίας. Το γεγονός αυτό είναι που τον κάνει να αξιολογεί την Επανάσταση του 1789, ως την πιο αυθεντική μορφή επανάστασης[17]. Δεν θα πρέπει να θεωρηθεί πως μια τέτοια αποτίμηση της Γαλλικής Επανάστασης οφείλεται στη γαλλική υπηκοότητά του Τοκβίλ. Ο ίδιος πιστεύει πως ο αντίκτυπος της Γαλλικής Επανάστασης ξεπερνούσε τα όρια του γαλλικού έθνους. Όπως αναφέρει σε απόσπασμα του: «Η Γαλλική Επανάσταση υπερέβη τις επιμέρους εθνικότητες και δημιούργησε μια κοινή πνευματική πατρίδα, της οποίας πολίτες μπορούσαν να γίνουν άνθρωποι προερχόμενοι από όλα τα έθνη»[18].

Η Γαλλική Επανάσταση αποτελεί την αφετηρία της σκέψης και των θεωριών τις οποίες αναπτύσσει. Ως εκ τούτου, κρίνεται σημαντική η μελέτη του τρόπου με τον οποίο προσλαμβάνεται από την τοκβιλιανή θεωρία, διότι μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την ιδιοσυγκρασία του Τοκβίλ και κατά συνέπεια, να οδηγηθούμε σε κάποια συμπεράσματα αναφορικά με την ιδεολογική του υπόσταση. Βάση για την εν λόγω θεωρητική αναζήτηση αποτελεί το βιβλίο, *Το παλαιό καθεστώς και η Επανάσταση,* όπου ο συγγραφέας διερευνά τα αίτια του ξεσπάσματος της Επανάστασης του 1789. Το βιβλίο αυτό κυκλοφόρησε το 1856, ύστερα από πολυετείς έρευνες του Τοκβίλ. Όπως σημειώνει ο ίδιος για τη χρονική στιγμή στην οποία γράφεται και εκδίδεται:

> Έχουμε πια απομακρυνθεί αρκετά από την Επανάσταση, ώστε να μην νιώθουμε παρά μόνο τον απόηχο των παθών που θόλωναν το βλέμμα των πρωταγωνιστών της· βρισκόμαστε αρκετά κοντά στα γεγονότα, ώστε να μπορούμε να

[17] Γι' αυτό – σε αντίθεση με τον προγενέστερό του Μοντεσκιέ ή με σημαντικούς θεωρητικούς του φιλελευθερισμού, όπως ο Γκιζό – ο Τοκβίλ ποτέ δεν εντυπωσιάστηκε από την αγγλική επανάσταση και το μεικτό πολίτευμα που προέκυψε εξ αυτής. Το στοιχείο που έκανε μια επανάσταση αυθεντική στα μάτια του Τοκβίλ, ήταν η εγκαθίδρυση της δημοκρατίας και όχι απλώς κάποιες μεταρρυθμίσεις μέσα στο πλαίσιο ενός αριστοκρατικού ή μοναρχικού καθεστώτος. Άλλωστε, ο ίδιος δεν πίστευε στη δυνατότητα ύπαρξης ενός μεικτού πολιτεύματος. Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία...*, ό.π., σ.63, και Françoise Mélonio, *ό.π.,* σ.342.

[18] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς και η Επανάσταση*, προλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, μτφ. Ανδρέας Παππάς, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2007, σ.74.

καταλάβουμε πώς σκέπτονταν και πώς δρούσαν εκείνοι. Σε λίγα χρόνια, θα είναι πολύ δύσκολο να επιχειρήσουμε κάτι τέτοιο· όταν οι μεγάλες επαναστάσεις πετυχαίνουν, τα αίτια που τις προκάλεσαν παύουν να υφίστανται, και επομένως γίνονται ακατανόητες εξαιτίας ακριβώς της επιτυχίας τους[19].

Από το παραπάνω απόσπασμα γίνεται αντιληπτό, ότι ο Τοκβίλ αξιολογεί τη Γαλλική Επανάσταση ως μια επιτυχημένη επανάσταση, τουλάχιστον όσον αφορά τους στόχους της, αφού κατόρθωσε να εγκαθιδρύσει τη δημοκρατία.

Ο Γάλλος διανοητής ασκεί δριμεία κριτική στην αριστοκρατική τάξη, από την οποία προέρχεται, θεωρώντας τους χειρισμούς και τις πρακτικές της, κατά τα τελευταία χρόνια του παλαιού καθεστώτος, ως τις βασικές αιτίες για το ξέσπασμα της Γαλλικής Επανάστασης. Οι εξουσιαστικές δομές, που είχαν τις ρίζες τους στον Μεσαίωνα, είχαν προσβληθεί «από την ίδια ασθένεια»[20], η οποία συνίστατο σε μια γενικευμένη παρακμή θεσμών και ηθών. Η διαφορά της γαλλικής αριστοκρατίας ήταν ότι, αν και λιγότερο υπεροπτική από την αντίστοιχη της Αγγλίας, απέφευγε να συγχρωτιστεί με τις κατώτερες τάξεις. Η αγγλική αριστοκρατία, παρότι πιο σκληρή και απρόθυμη, δεν δίσταζε να προβεί σε τέτοιες ενέργειες, προκειμένου να διατηρηθεί η ηγεμονία της[21]. Αντιθέτως, η αριστοκρατική τάξη στη Γαλλία έπασχε τόσο στον σχεδιασμό της πολιτικής της όσο και από έλλειψη ενδιαφέροντος και αντίληψης για την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα.

Η κυβέρνηση του παλαιού καθεστώτος στη Γαλλία είχε πολύ μεγάλες ευθύνες για την κατάσταση που είχε προκύψει, σύμφωνα με τον Τοκβίλ. Οι πολιτικές της δημιουργούσαν δυσεπίλυτη ρήξη στις σχέσεις της με τους πολίτες. Οι Γάλλοι ανέπτυσσαν σταδιακά ένα πάθος για πλουτισμό, το οποίο πυροδοτούσε η ίδια η κυβέρνηση. Ταυτοχρόνως όμως, κατά οξύμωρο τρόπο, έβαζε συνεχή εμπόδια στην πραγματοποίηση του πάθους αυτού. Το αποτέλεσμα αυτής της αντιφατικής πολιτικής ήταν να οδηγεί το πάθος για πλουτισμό σε αδιέξοδο, «ανοίγοντας έτσι τον δρόμο για την ίδια την καταστροφή της»[22]. Με τις ενέργειές της, η κυβέρνηση είχε δημιουργήσει ένα ανεκπλήρωτο αίσθημα πλουτισμού στις μεσαίες τάξεις. Όπως επισημαίνει ο Τοκβίλ, κατά τα τελευταία προεπαναστατικά έτη, είχε εξελιχθεί στον «κυριότερο καταναλωτή βιομηχανικών προϊόντων και στον κυριότερο εργοδότη όλου

[19] *Ό.π.*, σ.67.
[20] *Ό.π.*, σ.83.
[21] *Ό.π.,* σ.193.
[22] *Ό.π.*, σ.305.

του βασιλείου»[23]. Όλο και περισσότεροι πολίτες συνεργάζονταν με την κυβέρνηση και πλούτιζαν μέσω αυτής. Οι κακοί οικονομικοί χειρισμοί της δεν της επέτρεπαν να είναι φερέγγυα στις συναλλαγές της με τους πολίτες και έτσι σταδιακά κατέληξε να χρωστάει υπέρογκα πόσα σε ιδιώτες. Η αδυναμία της να ανταποκριθεί στο αίσθημα της επιθυμίας για υλική ευμάρεια, που η ίδια είχε εμφυσήσει στους πολίτες, προκαλούσε μεγάλη δυσαρέσκεια στους τελευταίους.

Η ανάλυση του Τοκβίλ στο σημείο αυτό κρύβει μια φαινομενική αντίφαση που, όμως, ο Γάλλος στοχαστής επεξηγεί, εισάγοντας συγχρόνως έναν "θεωρητικό νόμο" με το όνομά του, στη διεθνή βιβλιογραφία. Πιο συγκεκριμένα, φαντάζει παράδοξο το γεγονός πως ο Τοκβίλ αναγνωρίζει τη βελτίωση της θέσης των μεσαίων στρωμάτων, κατά τα τελευταία χρόνια του παλαιού καθεστώτος, η οποία σε μεγάλο βαθμό οφειλόταν στη συνεργασία τους με τη γαλλική κυβέρνηση, και εντούτοις θεωρεί ότι αυτή η πολιτική ήταν ένας από τους βασικότερους λόγους που η Γαλλία οδηγήθηκε στην Επανάσταση. Ωστόσο, στην τοκβιλιανή συλλογιστική, «οι άνθρωποι δεν επαναστατούν, όταν βρίσκονται σε δεινή οικονομική θέση άλλα όταν η κατάσταση τους αρχίζει να βελτιώνεται»[24]. Η αδυναμία της κυβέρνησης να ανταποκριθεί στις προσδοκίες, που η ίδια δημιούργησε για βελτίωση της θέσης αυτών των στρωμάτων, ήταν καταλυτικής σημασίας. Σε επιστολή του προς τον Πιερ Φρεσλόν (Pierre Freslon, 1808-1867), στις 23 Σεπτεμβρίου του 1853, ο Τοκβίλ αναφέρει:

> Οι πολίτες δεν συντάχθηκαν με την Επανάσταση εξαιτίας του υπερβολικού κακού, αλλά εξαιτίας της υπερβολικής προόδου [...] μια κατάσταση πραγμάτων δεν διαλύεται όταν βρίσκεται στο χείριστο σημείο της, αλλά όταν αρχίζοντας να βελτιώνεται, δίνει τη δυνατότητα στους ανθρώπους να αναπνεύσουν, να αντιδράσουν, να επικοινωνήσουν τις σκέψεις τους με τους άλλους και να μετρήσουν την έκταση των δικαιωμάτων τους και των δυσαρεσκειών τους. Το βάρος τότε αν και λιγότερο επαχθές, μοιάζει όλο και πιο δυσβάσταχτο[25].

Αυτή η ερμηνεία, με βάση την οποία η βελτίωση των συνθηκών σε μια λιμνάζουσα κοινωνία ευνοεί την εμφάνιση της επανάστασης, έχει καταγραφεί ως

[23] *Ό.π.*, σ.304.
[24] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία...*, ό.π., σ.90.
[25] Alexis de Tocqueville, *Selected Letters on Politics and Society*, Roger Boesche (επιμ.), μτφ. James Toupin – Roger Boesche, Berkeley/Los Angeles, Καλ/Λονδίνο: University of California Press, 1985, σ.296.

Νόμος Τοκβίλ. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι η φτώχεια δεν αναφέρεται σε κανένα κείμενό του ως αίτιο επανάστασης[26].

Υπήρξαν και άλλοι παράγοντες, οι οποίοι συνετέλεσαν στο ξέσπασμα της Επανάστασης. Ένας απ' αυτούς ήταν η σταδιακά μειούμενη επιρροή των ευγενών πάνω στους πολίτες. Οι ευγενείς, εκτός από την αρμοδιότητα να διοικούν, είχαν επίσης τη δυνατότητα να επιδρούν στην κοινή γνώμη και να την επηρεάζουν, διατηρώντας κατά αυτόν τον τρόπο μια ηθικοπλαστική ιδιότητα. Με το πέρασμα των χρόνων, αδιαφόρησαν για την ιδιότητα αυτή, με αποτέλεσμα βαθμιαία να την απολέσουν, καταργώντας ουσιαστικά μια απαραίτητη προϋπόθεση για τη διατήρηση της αριστοκρατίας. Μέχρι τον 18ο αιώνα, είχαν πλέον χάσει εντελώς «αυτό το είδος αυθεντίας» και είχαν αντικατασταθεί, ως προς τον ηθικοπλαστικό τους ρόλο, από τους διαφωτιστές[27]. Εκμεταλλευόμενοι οι τελευταίοι το κενό που είχαν αφήσει οι αριστοκράτες, εξέθρεψαν ιδεολογικά την Επανάσταση εμφυσώντας στον λαό επαναστατικές ιδέες. Τη στιγμή που οι διαφωτιστές προωθούσαν τις ιδέες της αντικατάστασης των παλαιών νόμων με νέους που θα εδράζονταν στο φυσικό δίκαιο και τον ορθό λόγο, οι αριστοκράτες αντιδρούσαν με χαρακτηριστική απάθεια και συνέχιζαν να απολαμβάνουν τα προνόμιά τους. Αδυνατούσαν να αντιληφθούν την πραγματικότητα γύρω τους, συνεχίζοντας να υποτιμούν τις επαναστατικές θεωρίες.

Κάτι αντίστοιχο συνέβαινε και με τον βασιλιά, που επίσης είχε υποβαθμίσει τη δυναμική των επαναστατικών ιδεών. Ερχόμενος σε αυτό το σημείο σε συμφωνία με τον Έντμουντ Μπερκ (Edmund Burke, 1729-1797), ο Τοκβίλ υποστηρίζει για τον Λουδοβίκο ΙΣΤ΄ πως «τη στιγμή που το ορμητικό ρεύμα της δημοκρατίας ήταν έτοιμο να τον παρασύρει, εξακολουθούσε να θεωρεί ότι η μοναρχία κινδυνεύει κυρίως από την αντιπαλότητα της αριστοκρατίας…»[28] Κατά συνέπεια, τόσο οι ευγενείς όσο και το παλάτι, όντας απορροφημένοι στις μεταξύ τους διαμάχες, αμέλησαν τις επαναστατικές θεωρίες, αφήνοντας το περιθώριο να εδραιωθούν στη συνείδηση του λαού.

Επιπροσθέτως, ο Τοκβίλ τονίζει πως πριν τη Γαλλική Επανάσταση, η οποία είχε πολιτικά χαρακτηριστικά, είχε λάβει χώρα μια "διοικητική επανάσταση". Χρησιμοποιώντας αυτόν τον χαρακτηρισμό για τις διοικητικές αλλαγές που έλαβαν

[26] Σε μια αντίστοιχη διαπίστωση οδηγείται και ο Αλμπέρ Καμύ, πολλά χρόνια αργότερα, λέγοντας πως η εξαθλίωση και ο εκφυλισμός της εργατικής τάξης αποτελούν «παράγοντες δουλείας και όχι επανάστασης». Albert Camus, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, μτφ. Νίκη Καρακίτσου-Douge – Μαρία Κασαμπαλόγλου-Ρομπλέν, 11η εκδ., Αθήνα: Πατάκης, 2015, σ.345.
[27] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…,* ό.π., σ.254.
[28] *Ό.π.*, σ.255.

χώρα στη Γαλλία, τα τελευταία προεπαναστατικά χρόνια, θέλει να καταδείξει το μέγεθός τους, θεωρώντας πως εν τέλει προκάλεσαν προβλήματα στη λειτουργία του παλαιού καθεστώτος. Οι νόμοι που ρύθμιζαν τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους είχαν, στο μεγαλύτερο μέρος τους, καταλυθεί ή τροποποιηθεί και αυτό είχε σαν αποτέλεσμα τη δημιουργία αβέβαιων και προβληματικών σχέσεων[29]. Δημιουργήθηκε έτσι ένα κλίμα αβεβαιότητας σχετικά με τα περιουσιακά στοιχεία των οικογενειών, ενώ οι διοικητικές αρμοδιότητες των θεσμικών οργάνων ήταν συγκεχυμένες και ασαφείς.

Οι αλλαγές στο διοικητικό και νομοθετικό πεδίο συνδυάστηκαν με έναν καινοφανή διοικητικό συγκεντρωτισμό με επίκεντρο το Παρίσι. Πλέον, ολόκληρη η Γαλλία διοικούνταν από το Παρίσι, του οποίου ο πληθυσμός είχε αυξηθεί κατακόρυφα. Εκεί λαμβάνονταν οι περισσότερες αποφάσεις, ακόμη και αυτές που αφορούσαν τις γαλλικές επαρχίες, καθώς όπως παρατηρεί ο Τοκβίλ: «Οι τοπικές ελευθερίες ολοένα και περισσότερο ατονούν»[30]. Η κεντρική διοίκηση και ο συνωστισμός αρμοδιοτήτων στην πρωτεύουσα έκαναν τους ευγενείς να χάσουν τον παραδοσιακό ρόλο που είχαν κατά το παρελθόν στη διαμόρφωση της πολιτικής. Διατηρούσαν τα προνόμια και τα αξιώματά τους, αλλά πλέον ήταν αποκομμένοι από τη λήψη των πολιτικών αποφάσεων[31].

Ο Αρόν εστιάζει στο γενικότερο αποτέλεσμα όλων των παραγόντων που αναφέρθηκαν, σύμφωνα με το οποίο:

> Οι διάφορες προνομιούχες ομάδες του γαλλικού έθνους έτειναν ταυτόχρονα στην ομοιομορφία και στον διαχωρισμό. Ήταν στην πραγματικότητα όμοιες μεταξύ τους, αλλά χωρίζονταν από προνόμια, τρόπους και παραδόσεις, και εξαιτίας της απουσίας πολιτικής ελευθερίας δεν κατάφερναν να αποκτήσουν το αίσθημα αλληλεγγύης, που είναι απαραίτητο για την υγεία του πολιτικού σώματος[32].

Πράγματι, ο Τοκβίλ θεωρεί ότι, κατά τα τελευταία χρόνια του παλαιού καθεστώτος, εξέλειπαν όλοι εκείνοι οι ελεύθεροι πολιτικοί θεσμοί που θα μπορούσαν να αποτελέσουν το αντίβαρο στις επαναστατικές θεωρίες.

Συνεπώς, με βάση τη διαμορφωθείσα κατάσταση στην προεπαναστατική Γαλλία, από τη μια παρατηρούνταν μια σύγκλιση μεταξύ των τάξεων, καθώς τα

---

[29] *Ό.π.*, σ.324-337.
[30] *Στο ίδιο,* σ.161.
[31] Raymond Aron, *ό.π.*, σ.343.
[32] *Ό.π.*, σ.343-344. Σε αυτό το σημείο, ο Αρόν αναφέρεται σε μια έννοια κομβικής σημασίας για την τοκβιλιανή θεωρία, αυτήν της *πολιτικής ελευθερίας*.

μεσαία στρώματα έτειναν να προσεγγίζουν οικονομικά τους ευγενείς, και από την άλλη υπήρχαν ακόμη σαφείς διαχωρισμοί, όσον αφορά τα προνόμια της κάθε πλευράς. Η αριστοκρατία παρέμενε μια κλειστή τάξη. Το γεγονός αυτό όξυνε ακόμη περισσότερο την κατάσταση, η οποία, συνεπικουρούμενη από τα "δύο μεγάλα πάθη", της ισότητας και της ελευθερίας, τα οποία προσέδιδε ο Τοκβίλ στον γαλλικό λαό, οδηγούσε με μαθηματική ακρίβεια στην Επανάσταση.

Σχετικά με τα θεμελιώδη πάθη της ισότητας και της ελευθερίας, ο Τοκβίλ λέει:

> Όσοι διαβάζοντας αυτό το βιβλίο, έδωσαν ιδιαίτερη προσοχή στην περιγραφή της Γαλλίας του18ου αιώνα, θα διαπίστωσαν ότι τη χώρα αυτή διαπερνούσαν δύο θεμελιώδη πάθη. Το πρώτο από αυτά, που είχε και τις πιο βαθιές ρίζες, ήταν το βίαιο και άσβεστο μίσος για την ανισότητα. Αυτό το πάθος, που γεννήθηκε και τροφοδοτούνταν από την άνιση μεταχείριση, ωθούσε από πολύ παλιά τους Γάλλους, με συνεχή και ανεξέλεγκτη ένταση, να θέλουν να καταστρέψουν εκ βάθρων ότι απέμενε από τους μεσαιωνικούς θεσμούς και στο κενό που θα δημιουργούνταν έτσι να χτίσουν μια κοινωνία ίσων, κατά το δυνατόν, ανθρώπων και ισότιμης μεταχείρισής τους. Όσο για το δεύτερο πάθος, πιο πρόσφατο και με λιγότερο βαθιές ρίζες, ήταν εκείνο που τους ωθούσε να θέλουν να ζήσουν όχι μόνο σε συνθήκες ισότητας, αλλά και ελευθερίας[33].

[33] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…,* ό.π., σ.343.

Επανάσταση και επαναστάσεις στην τοκβιλιανή θεώρηση

Η τοποθέτηση του Αλέξις ντε Τοκβίλ απέναντι στο επαναστατικό φαινόμενο είναι αρκετά περίπλοκη. Η περιπλοκότητα έγκειται στη δυσκολία τού να καταγράψει κανείς μια ξεκάθαρη θέση για το αν ο Τοκβίλ τασσόταν υπέρ ή κατά των επαναστάσεων. Επιπλέον, η προσπάθεια ανάδειξης μιας γενικής τοκβιλιανής θέσης για τις επαναστάσεις προσκρούει στη γενικότερη αντίφαση που, ούτως ή άλλως, ενυπάρχει στο σύνολο του τοκβιλιανού έργου και η οποία θα μπορούσε να αναχθεί στην ταυτόχρονη συνύπαρξη συντηρητισμού και προοδευτισμού. Θεωρούμε, λοιπόν, πως είναι δόκιμο να ανιχνεύσουμε την τοκβιλιανή θέση για τις επαναστάσεις χωρίς να αποσκοπούμε στον χαρακτηρισμό του Τοκβίλ ως "αντεπαναστάτη" ή "φιλοεπαναστάτη", καθώς δεν απαντάται μια τέτοια απόλυτη θέση στο έργο του. Η βασική πηγή, από την οποία αντλούμε τη θέση του Τοκβίλ για το επαναστατικό φαινόμενο, είναι η αναφορά του στη Γαλλική Επανάσταση που αποτελεί στη συλλογιστική του ένα επαναστατικό πρότυπο. Εξ αυτής, μπορούν να προκύψουν κάποια σημαντικά συμπεράσματα για τη γενικότερη θέση του ως προς τις επαναστάσεις.

Ως φιλελεύθερος με συντηρητικές καταβολές, ο Τοκβίλ είναι λογικό να απεχθάνεται τις επαναστατικές διαδικασίες μαζί με τη βία και την αναστάτωση που επιφέρουν. Θα ήταν όμως λάθος να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα πως υπήρξε ένας φανατικός αντεπαναστάτης. Για να αντιληφθούμε τη θέση του, είναι απαραίτητο να εστιάσουμε στον διαχωρισμό μεταξύ επανάστασης και "επαναστατικού πνεύματος". Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Γάλλος διανοητής στις σημειώσεις του: «Μια επανάσταση μπορεί κάποιες φορές να είναι δίκαιη και αναγκαία, αλλά το επαναστατικό πνεύμα είναι πάντοτε απεχθές και δεν οδηγεί πουθενά αλλού, εκτός από την τυραννία»[34].

Ο Τοκβίλ ορίζει το επαναστατικό πνεύμα, περιγράφοντας τα βασικά χαρακτηριστικά του: «Έφεση στις γρήγορες αλλαγές, χρήση βίας για την επίτευξή τους, τυραννικό πνεύμα, περιφρόνηση προς τους τύπους, περιφρόνηση προς τα κεκτημένα δικαιώματα, αδιαφορία για τα μέσα και προσήλωση στον σκοπό, δόγμα ωφελιμότητας και ικανοποίηση των βίαιων ορέξεων»[35]. Από το κείμενό του, καθίσταται σαφές ότι το εχθρεύεται έντονα – ιδίως στις περιπτώσεις κατά τις οποίες

[34] Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία...*, ό.π., σ.79.
[35] *Στο ίδιο*.

υπερβαίνει το ίδιο το επαναστατικό γεγονός. Ωστόσο, και παρά την απέχθεια που αισθάνεται για το επαναστατικό πνεύμα και τα όσα δεινά τού χρεώνει, δεν αντιμετωπίζει με αντίστοιχη απέχθεια τις επαναστάσεις στην αυθεντική τους μορφή.

Ο Αλέξις ντε Τοκβίλ θεωρεί ότι το πέρασμα από το αριστοκρατικό πολίτευμα στη δημοκρατία ήταν ένα γεγονός αναπόφευκτο, διότι το παλαιό καθεστώς έπρεπε να αντικατασταθεί. Χρεώνει δε στο αριστοκρατικό πολίτευμα τα δεινά της προεπαναστατικής Γαλλίας, τα οποία κατέστησαν αναγκαίο το ξέσπασμα της Γαλλικής Επανάστασης[36]. Υπερβαίνοντας τη συντηρητική του φύση, σημειώνει ότι, με βάση τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες που είχαν δημιουργηθεί στην προεπαναστατική Γαλλία, το μοναδικό μέσο του γαλλικού λαού για αντίσταση ήταν η προσφυγή στη βία[37]. Συνεπώς, δεν τάσσεται εναντίον του επαναστατικού φαινομένου στο σύνολό του. Αντιθέτως, μάλιστα, υπάρχουν επαναστάσεις τις οποίες θεωρεί απαραίτητες υπό ορισμένες συνθήκες. Η Γαλλική Επανάσταση, στη συλλογιστική του, είναι το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα μιας "αναγκαίας επανάστασης".

Μια δεύτερη διάκριση, που παρατηρείται στο τοκβιλιανό έργο όσον αφορά τις επαναστάσεις, είναι αυτή μεταξύ κινήτρων και προθέσεων από τη μία και αποτελεσμάτων από την άλλη. Η διάκριση αυτή πηγάζει εν πολλοίς από τον έμφυτο ελιτισμό του Τοκβίλ. Ενώ συντάσσεται με τους επαναστάτες, όσον αφορά τις προθέσεις και τα κίνητρά τους, ασκεί έντονη κριτική στα πεπραγμένα τους, ιδίως μετά το πέρας των πρώτων χρόνων της Γαλλικής Επανάστασης. Αναγνωρίζει ότι, κατά τα πρώτα χρόνια της Επανάστασης, διακατέχονταν από αγάπη για την ισότητα και την ελευθερία και «ήθελαν να εγκαθιδρύσουν θεσμούς όχι μόνο δημοκρατικούς αλλά και ελεύθερους, να καταργήσουν προνόμια αλλά και να κατοχυρώσουν δικαιώματα»[38]. Παρόλα αυτά, οι αγνές και αγαθές προθέσεις των επαναστατών δεν μπόρεσαν να μετουσιωθούν σε πράξη, καθώς η απειρία, οι εμμονές, αλλά και η απαίδευτη, κατά τον Τοκβίλ, φύση τους, τους οδήγησαν σε αλόγιστες πράξεις, συνέπεια των οποίων ήταν η σταδιακή επικράτηση του επαναστατικού πνεύματος,

[36] Στο σημείο αυτό, παρατηρείται εκ μέρους του Τοκβίλ μια "πραγματιστικού τύπου απομάκρυνση" από το ένστικτό του. Χωρίς να αποποιείται την αριστοκρατική του καταγωγή και χωρίς να κρύβει τον θαυμασμό του για ορισμένους θεσμούς του παλαιού καθεστώτος, ασκεί δριμεία κριτική στο αριστοκρατικό πολίτευμα για την κατάσταση που είχε δημιουργηθεί προεπαναστατικά στη Γαλλία και αναγνωρίζει ότι είχε φτάσει στο τέλος του, δίχως να υπάρχουν περιθώρια μελλοντικής επανεγκαθίδρυσης.

[37] Ο Τοκβίλ αναφέρεται κυρίως στους κατοίκους των επαρχιών, οι οποίοι δεν είχαν άλλο μέσο αντίδρασης πέρα από την προσφυγή στη βία. Βλ. Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…,* ό.π., σ.219-220.

[38] *Ό.π.,* σ.50.

έναντι της ίδιας της Επανάστασης. Είναι εμφανής η ελιτίστικη δυσπιστία του για την ικανότητα των μαζών να εφαρμόσουν τις ιδέες τους, όσο αγαθές και αν είναι αυτές.

Επιχειρώντας να αποδώσουμε σχηματικά τη σκέψη του Τοκβίλ, θα λέγαμε ότι συνδέει τα πρώτα χρόνια της Επανάστασης με τις αγαθές προθέσεις και τα "ορθά" και δίκαια αιτήματα των επαναστατών και αντιστοίχως τα χρόνια της περιόδου της τρομοκρατίας που ακολούθησαν, με την επικράτηση του – απεχθούς στον ίδιο – επαναστατικού πνεύματος. Κατά την άποψή του, οι επαναστάτες οδηγήθηκαν σε ακρότητες και αντί να αλλάξουν τα κακώς κείμενα του παλαιού καθεστώτος, διατηρώντας τα ωφέλιμα στοιχεία του, προχώρησαν σε μια συλλήβδην κατάργηση των θεσμών του, συνοδευόμενη με μια πρωτόγνωρη βιαιότητα προς τα μέλη της αριστοκρατίας, πρακτική με την οποία ο Τοκβίλ διαφωνούσε κάθετα.

Εντούτοις, η αρνητικότητα του Τοκβίλ απέναντι στην εξελικτική πορεία των γεγονότων στη μετεπαναστατική Γαλλία με κανένα τρόπο δεν επηρεάζει την πεποίθησή του ότι η Γαλλική Επανάσταση ήταν συγχρόνως αναπόφευκτη και επιτυχημένη, υπό την έννοια ότι είχε φέρει εις πέρας τη βασική της επιδίωξη, έχοντας αντικαταστήσει το πολίτευμα της αριστοκρατίας με ένα δημοκρατικό πολίτευμα. Ο ίδιος δεν θα μπορούσε να ταχθεί ενάντια σε μια Επανάσταση, η οποία είχε επιτύχει την αλλαγή του πολιτεύματος, που θεωρούσε απολύτως αναγκαία. Μπορεί να διαφωνούσε με πολλές από τις επαναστατικές ενέργειες που έλαβαν χώρα, αλλά σε καμία περίπτωση με την αλλαγή πολιτεύματος την οποία είχαν επιτύχει οι επαναστάτες, κάτι που τον έφερνε αντιμέτωπο με το συντηρητικό ρεύμα της εποχής του[39]. Ο ίδιος, σε μια αποτίμηση των γεγονότων του 1789, αναφέρει:

> Η Γαλλική Επανάσταση δίνει εικόνα σκότους, και μόνο σκότους, σε όσους περιορίζουν το βλέμμα τους σε όσα συνέβησαν κατά τη διάρκεια της· πρέπει να την δει κανείς υπό το φως των όσων προηγήθηκαν, ώστε να μπορέσει να κατανοήσει τη σημασία της[40].

Επιπλέον, παρά τις διαφωνίες που είχε σε σχέση με την τροπή που είχαν πάρει τα πράγματα στη Γαλλία μετά την Επανάσταση, δεν χάνει την αισιοδοξία του για τα μακροπρόθεσμα αποτελέσματά της. Στη συλλογιστική του, άλλωστε, η Επανάσταση

[39] Ενδεικτική της τοποθέτησης των συντηρητικών της περιόδου είναι η φράση του Έντμουντ Μπερκ, σύμφωνα με την οποία: «Δεν έχουν γίνει ανακαλύψεις και ούτε πρόκειται να γίνουν νέες ανακαλύψεις στο μέλλον αναφορικά με ζητήματα όπως η ηθική, η ελευθερία και η διακυβέρνηση». Βλ. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution of France*, Frank M. Turner (επιμ.), New Haven, Con.: Yale University press, 2003, σ.52.

[40] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…,* ό.π., σ.346.

χαρακτηριζόταν από μια μακρά διάρκεια με πολλές φάσεις[41]. Αναφέρει σχετικά σε μια επιστολή του τον Νοέμβριο του 1847: «Το νόημα της επανάστασης που οι πατεράδες μας είδαν να αρχίζει και εμείς δεν θα δούμε να τερματίζεται, είναι μια μεγαλύτερη ανάπτυξη ισότητας πάνω στη γη και μια ολοένα μεγαλύτερη ισότητα στην κατανομή των υλικών αγαθών που υπάρχουν σε αυτήν»[42].

Εξ όσων αναφέρθηκαν θεωρούμε πως καθίσταται σαφές ότι ο Τοκβίλ ουδέποτε εναντιώθηκε στη Γαλλική Επανάσταση, παρά την έντονη δυσφορία του για τη βίαια δράση τον επαναστατών. Τουναντίον, εξαίρει τη σημασία της Επανάστασης και της μετάβασης που προκάλεσε και η οποία αποτέλεσε την αιτία για να θεωρείται από τον ίδιο η πιο αυθεντική μορφή επανάστασης.

Όσον αφορά το ζήτημα της γενικότερης στάσης του Τοκβίλ απέναντι στο επαναστατικό φαινόμενο, είναι δύσκολο να εξαχθεί μια απόλυτη θέση, καθώς δεν ήταν ούτε φανατικά υπέρ, αλλά ούτε και φανατικά εναντίον των επαναστάσεων. Σαφώς δεν ήταν "φιλοεπαναστάτης" και φοβόταν τις συνέπειες των επαναστάσεων και την αλόγιστη βία που επέφεραν, ενώ παράλληλα δεν είχε εμπιστοσύνη στην κρίση των μαζών και στην ικανότητά τους να εφαρμόσουν τους στόχους τους. Από την άλλη πλευρά, δεν μπορεί κανείς να χαρακτηρίσει τον Τοκβίλ "αντεπαναστάτη", τη στιγμή που αποδίδει τόσο μεγάλη σημασία στη Γαλλική Επανάσταση, καθώς και σε επαναστάσεις που έχουν τα στοιχεία της.

Εν τέλει, την πληρέστερη απάντηση για τη θέση που κατέχουν οι επαναστάσεις στη σκέψη του, μας την προσφέρει ο ίδιος. Σύμφωνα με αυτήν, το επαναστατικό φαινόμενο αποτελεί ένα "επικίνδυνο γιατρικό" που καλό είναι γενικά να αποφεύγεται, κάτω, όμως, υπό ορισμένες συνθήκες καθίσταται τόσο απαραίτητο όσο και θεμιτό[43]. Η επανάσταση συνίσταται στην επικίνδυνη, αλλά συνάμα αναγκαία διαδικασία, με την οποία η κοινωνία μπορεί να ανανεωθεί όταν έχει βαλτώσει. Απολύτως ενδεικτικό της θετικής διάστασης, που λαμβάνουν ορισμένα είδη επαναστάσεων στο έργο του, είναι πως εκφράζει την έντονη ανησυχία του για την περίπτωση του να εκλείψουν οι επαναστάσεις στα δημοκρατικά πολιτεύματα και να επικρατήσει η απάθεια που οδηγεί την κοινωνία στον βούρκο. Όπως αναφέρει σχετικά:

---

[41] Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία...,* ό.π., υποσ.4, σ.77.
[42] Βλ. *Ό.π.,* σ.98.
[43] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, εισ. Γιώργος Μανιάτης, μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Στοχαστής, 2008, σ.708-709.

> Αν οι πολίτες εξακολουθήσουν να περιχαρακώνονται όλο και στενότερα μέσα στον κύκλο των οικιακών μικροσυμφερόντων και εκεί να κινούνται ασταμάτητα, υπάρχει φόβος να καταλήξουν να γίνουν σχεδόν απρόσιτοι στις μεγάλες και ισχυρές δημόσιες συγκινήσεις που αναταράσσουν τους λαούς, τους βελτιώνουν όμως και τους ανανεώνουν[44].

Ο Τοκβίλ, λοιπόν, προτιμά το ενδεχόμενο μιας επανάστασης έναντι της πιθανότητας να βαλτώσει η κοινωνία και να μην μπορεί να αφομοιώσει την οποιαδήποτε πρόοδο. Παρά τον εγγενή φόβο του απέναντι στις επαναστάσεις, τις αποδέχεται ως μια διαδικασία, η οποία επιφέρει «βαθύ μετασχηματισμό στα ίδια τα θεμέλια της κοινωνίας και στις ρυθμιστικές αρχές της»[45]. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως, με βάση τη συλλογιστική του Τοκβίλ, στις περιπτώσεις που ένας τέτοιος βαθύς μετασχηματισμός κρίνεται απαραίτητος, τότε μια επανάσταση λογίζεται θεμιτή, αναγκαία και επιπλέον κατάλληλη διαδικασία επίτευξής του.

[44] *Ό.π.*, σ.654.
[45] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία...*, ό.π., σ.78.

Η έλευση της δημοκρατίας

Η έλευση της δημοκρατίας στο έργο του Τοκβίλ λαμβάνει έναν αναπόφευκτο χαρακτήρα. Όντας απολύτως πεπεισμένος ότι το παλαιό καθεστώς είχε φτάσει ανεπιστρεπτί στο τέλος του, διαφοροποιείται από τους αριστοκράτες και τους συντηρητικούς στοχαστές της εποχής του, οι οποίοι επιθυμούσαν τη μελλοντική επιστροφή του αριστοκρατικού πολιτεύματος[46]. Κατά την αντίληψή του, η δημοκρατία έμελλε να κυριαρχήσει και το ζητούμενο πλέον ήταν πως θα μπορούσε να λειτουργήσει όσο το δυνατόν καλύτερα.

Ο Τοκβίλ ουδέποτε μπαίνει στη διαδικασία να εκφράσει κάποια προτίμηση υπέρ του αριστοκρατικού ή του δημοκρατικού πολιτεύματος. Μια τέτοιου τύπου θεωρητική αναζήτηση στερείται ουσίας, από τη στιγμή που τα δύο αυτά είδη διακυβέρνησης δεν έχουν τη μορφή διαλεκτικής σχέσης, αλλά ανεπίστρεπτης διαδοχής, που σηματοδοτεί μια εξελικτική πορεία δίχως επιστροφή. Όσο και αν νοσταλγεί κάποιους από τους θεσμούς του παλαιού καθεστώτος, θεωρεί πως ο μοναδικός τρόπος αναβίωσής τους οριοθετείται αυστηρά εντός του πλαισίου του δημοκρατικού πολιτεύματος. Στη θεωρία του, η επικράτηση της δημοκρατίας παρουσιάζεται ως αυτονόητη και αδιαπραγμάτευτη[47]. Ενδεικτικό στοιχείο της σκέψης του είναι η άποψη πως η Γαλλική Επανάσταση απλώς επίσπευσε με βίαιο τρόπο τη μετάβαση από το αριστοκρατικό στο δημοκρατικό πολίτευμα, η οποία ούτως ή άλλως θα συνέβαινε, αργά ή γρήγορα[48]. Ακόμη και αν δεν είχαν γίνει τα τόσο μεγάλα κυβερνητικά λάθη, κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών του παλαιού καθεστώτος, η αντικατάσταση της αριστοκρατίας από το δημοκρατικό πολίτευμα ήταν αναπόφευκτο να συμβεί, ίσως σε κάποια άλλη χρονική στιγμή, με πιο ομαλές και λιγότερο βίαιες διαδικασίες. Χωρίς το γεγονός αυτό να μειώνει σε τίποτα τη

[46] Από τον 18ο αιώνα χρονολογείται ένας αδιάκοπος πόλεμος εναντίον του δημοκρατικού πολιτεύματος, από τους αντιδιαφωτιστές και συντηρητικούς στοχαστές. Για περισσότερα, βλ. Zeev Sternhell, *Ο Αντι-διαφωτισμός. Από τον 18ο αιώνα ως τον ψυχρό πόλεμο,* Αλέξανδρος Κιουπκιολής (επιμ.), μτφ. Άννα Καρακατσούλη, Αθήνα: Πόλις, 2009, σ.279-343.

[47] Ο Ζετερμπάουμ δικαίως υποστηρίζει πως ο Τοκβίλ δεν μπαίνει στη διαδικασία να εξηγήσει γιατί η επικράτηση της δημοκρατίας ήταν αναπόφευκτη. Βλ. Marvin Zetterbaum, *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Καλιφόρνια, Καλ.: Stanford University Press, 1967, σ.4. Όσον αφορά τους λόγους για τους οποίους το παλαιό καθεστώς δεν επρόκειτο να αναβιώσει, εικάζουμε πως ο Τοκβίλ θεωρούσε αδύνατο το "πισωγύρισμα" των ατόμων σε μια κατάσταση υποτέλειας, εντός μιας αριστοκρατίας, από τη στιγμή που είχαν βιώσει το δημοκρατικό πολίτευμα, το οποίο ικανοποιούσε ή τουλάχιστον υποσχόταν την ικανοποίηση των "δύο μεγάλων παθών" των πολιτών για ισότητα και ελευθερία. Βλ. Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς...*, ό.π., σ.343.

[48] Για το σχετικό απόσπασμα, βλέπε: Pierre Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, εισ. Harvey C. Mansfield, μτφ. John Waggoner, Lanham, Mar.: Rowman & Littlefield, 1996, σ.110.

σημασία της Γαλλικής Επανάστασης καταδεικνύει το «φαταλιστικό και εσχατολογικό στοιχείο» που διακρίνεται στη θεώρηση του Τοκβίλ για την έλευση της δημοκρατίας, το οποίο υποβαθμίζεται από πολλούς μελετητές του τοκβιλιανού έργου[49].

Μπορεί η εγκαθίδρυση της δημοκρατίας να θεωρείται δεδομένη στη συλλογιστική του, αλλά τα αποτελέσματά της στην κοινωνία και στα άτομα κάθε άλλο παρά δεδομένα θεωρούνται. Δεν αντιμετωπίζει τη δημοκρατία ως ένα πολίτευμα με "a priori" θετική κατάληξη, μα ως έχουσα καλές και κακές δυναμικές, που ως εκ τούτου μπορεί να επιφέρει το καλύτερο, αλλά και το χειρότερο αποτέλεσμα πάνω στα άτομα και στην κοινωνία. Το έναυσμα για τη θεωρητική του αναζήτηση είναι αυτή ακριβώς η αμφιβολία για την κατάληξη των δημοκρατικών κοινωνιών. Αυτό λοιπόν το οποίο επιθυμεί να διασφαλίσει είναι η ομαλή λειτουργία της δημοκρατίας και σε ένα δεύτερο επίπεδο, η προστασία των ελίτ, των οποίων αισθάνεται μέλος. Βασικός στόχος του είναι να αναδείξει τις πρακτικές, μέσω των οποίων μπορούν να ξεπεραστούν οι κίνδυνοι που κρύβουν τα δημοκρατικά πολιτεύματα – κίνδυνοι που, εκτός των άλλων, απειλούν και την ίδια του την τάξη.

Θεμέλιος λίθος της δημοκρατίας είναι η λαϊκή κυριαρχία. Ο ελιτιστής Τοκβίλ στέκεται σκεπτικός απέναντι στην αρχή της λαϊκής κυριαρχίας[50]. Θεωρεί πως θα πρέπει να συνοδεύεται από διάφορες ρυθμίσεις, λειτουργούσες ως δικλείδες ασφαλείας, για την ομαλή λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Με βάση την τοκβιλιανή θεώρηση, αν αφεθεί η τύχη της δημοκρατίας σε μια – δίχως μέτρο – λαϊκή κυριαρχία ελλοχεύουν σημαντικοί κίνδυνοι, στους οποίους θα αναφερθούμε εκτενέστερα στη συνέχεια.

Η λαϊκή κυριαρχία συνδέεται με την αρχή της πλειοψηφίας. Ούτε όμως αυτή η αρχή συνιστά επαρκή συνθήκη για τη διασφάλιση του δημοκρατικού πολιτεύματος, σύμφωνα με τον Τοκβίλ. Η συνδεόμενη με την αρχή της πλειοψηφίας λαϊκή κυριαρχία φαντάζει στον ίδιο ως ανεπαρκής συμμετοχή στα κοινά, καθώς εύκολα «εκφυλίζεται στην ψήφο ενός εκλογικού σώματος που δεν έχει τη δυνατότητα ούτε να ενημερώνεται, ούτε να συσκέπτεται, ούτε να επιλέγει»[51]. Κατά συνέπεια, η αρχή της πλειοψηφίας δημιουργεί μια ψευδαίσθηση συμμετοχής, η οποία μπορεί να αποβεί εξαιρετικά επικίνδυνη για τα δημοκρατικά πολιτεύματα. Η λαϊκή κυριαρχία

[49] Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.21-22.
[50] Χαρακτηρίζουμε τον Τοκβίλ "ελιτιστή", διότι πίστευε στην ανωτερότητα πνεύματος των "ολίγων" – εξ ου και ο φόβος του για τη λαϊκή κυριαρχία –, παρότι (σε έναν μεγάλο βαθμό) κατορθώνει σε αρκετά σημεία της θεωρίας του να υπερβεί τον ελιτισμό του προς όφελος της δημοκρατικής λειτουργίας.
[51] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…,* ό.π., σ.50-51.

καθίσταται κατ' αυτόν τον τρόπο επισφαλής, διότι μπορεί εύκολα να χειραγωγηθεί από την εκάστοτε κυβέρνηση και να οδηγηθεί σε λάθος μονοπάτια.

Ωστόσο, το χαρακτηριστικότερο γνώρισμα της δημοκρατίας, σύμφωνα με τον Τοκβίλ, δεν είναι ούτε η λαϊκή κυριαρχία ούτε η αρχή της πλειοψηφίας, στις οποίες επικεντρώνονται οι αναλύσεις της πλειονότητας των θεωρητικών. Το στοιχείο εκείνο, το οποίο χαρακτηρίζει τα δημοκρατικά καθεστώτα, διαφοροποιώντας τα από τα αριστοκρατικά, είναι το "αίσθημα ισότητας" που εγκαθίσταται στις ψυχές των δημοκρατικών ανθρώπων. Το αίσθημα ισότητας είναι το αποτέλεσμα της ισότητας ευκαιριών, η οποία παρατηρείται στις δημοκρατικές κοινωνίες και αποτελεί, κατά τον Τοκβίλ, το βασικό στοιχείο διάκρισής τους από τις αντίστοιχες αριστοκρατικές[52]. Με άλλα λόγια, σε μια δημοκρατική κοινωνία όλοι οι πολίτες έχουν θεωρητικά τη δυνατότητα να ανέλθουν σε υψηλά αξιώματα, σε αντίθεση με την αριστοκρατική περίοδο, κατά την οποία το αξίωμα εξαρτιόταν απόλυτα από την καταγωγή και αποτελούσε αποκλειστικό προνόμιο των ευγενών. Στη διάρκεια του παλαιού καθεστώτος, ο κάθε πολίτης γνώριζε, ανάλογα με την καταγωγή του, ποια έμελλε να είναι η κοινωνική του θέση έως και το τέλος της ζωής του. Όσοι δεν προέρχονταν από αριστοκρατικές οικογένειες ήταν προδιαγεγραμμένο ότι αποκλείονταν από τη διεκδίκηση των αξιωμάτων, τα οποία προορίζονταν αποκλειστικά για ευγενείς. Στη δημοκρατική κοινωνία, ακόμη και αν το μεγαλύτερο μέρος των πολιτών παραμένει αποκλεισμένο από τα ανώτερα αξιώματα και τη λήψη αποφάσεων, υπάρχει το αίσθημα ότι δυνητικά μπορούν κάποια στιγμή να ανέλθουν στα αξιώματα αυτά ή τουλάχιστον ότι δεν είναι εκ γενετής αποκλεισμένοι από αυτά λόγω καταγωγής.

Η επιμονή αυτή του Τοκβίλ στην έννοια της ισότητας ως κύριου χαρακτηριστικού των δημοκρατικών κοινωνιών, τον διαφοροποιεί σημαντικά σε σύγκριση με άλλους σημαντικούς φιλελεύθερους της εποχής του, όπως ο Γκιζό, (François Guizot, 1787-1874) και ο Κονστάν, (Benjamin Constant, 1767-1830), οι οποίοι δεν είχαν διακρίνει την κομβική σημασία της[53]. Εντούτοις, η έννοια με την οποία ο ίδιος ο Τοκβίλ παραδέχεται πως έχει "εμμονή" στα γραπτά του είναι αυτή της ελευθερίας[54]. Για το σύνολο των φιλελεύθερων στοχαστών άλλωστε, η ελευθερία κατέχει κεντρικό ρόλο στη σκέψη τους. Η ελευθερία είχε λιγότερο παλιές ρίζες και ήταν ένα πιο πρόσφατο πάθος για τους Γάλλους, όπως αναφέρει ο Τοκβίλ. Αυτό

[52] Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.23.
[53] Γιώργος Μανιάτης, «Εισαγωγή», Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.21.
[54] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…*, ό.π., σ.52.

συνέβαινε διότι για να εκτιμηθεί η αξία της ελευθερίας από τους πολίτες προϋπέθετε να έχουν προηγουμένως ζήσει σε συνθήκες ελευθερίας[55]. Στη συλλογιστική του, είναι μια κατάσταση βιωματική. Αναφερόμενος στην ελευθερία ο Τοκβίλ λέει: «Ελευθερία είναι η ευχαρίστηση του να μπορείς να μιλάς, να δρας, και να αναπνέεις χωρίς να περιορίζεσαι, όντας κάτω από την κυβέρνηση μόνο του Θεού και των νόμων»[56].

[55] Melvin Richter, «Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies», Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion…*, ό.π., σ.247.
[56] *Ό.π.*

Οι δημοκρατικοί κίνδυνοι

Η κεντρική ανησυχία του Τοκβίλ είναι ότι στο δημοκρατικό πολίτευμα παρατηρούνται κίνδυνοι και μάλιστα πολύ σοβαροί, οι οποίοι, αν δεν έχουν την κατάλληλη αντιμετώπιση, οδηγούν σε τριγμούς το πολίτευμα που στην περίπτωση αυτή παραμένει μόνο κατ' επίφαση δημοκρατικό.

Αρχή όλων των κινδύνων για τις δημοκρατικές κοινωνίες είναι η εμφάνιση του ατομικισμού, ο οποίος αποτελεί σύμπτωμα αμιγώς «δημοκρατικής προέλευσης»[57]. Όπως τονίζει ο Τοκβίλ, ο ατομικισμός «απειλεί να αναπτυχθεί στο μέτρο που εξισώνονται οι συνθήκες ζωής»[58]. Στις αριστοκρατικές κοινωνίες, όπου υπήρχε μια "εκ των πραγμάτων" σύνδεση μεταξύ των ατόμων, υπήρχαν επίσης προκαθορισμένες από το γένος κοινωνικές θέσεις και μια ιεραρχική δομή, η οποία διαιωνιζόταν από γενιά σε γενιά. Με τα λόγια του Τοκβίλ: «Η αριστοκρατία είχε κάνει όλους τους πολίτες μια μακριά αλυσίδα που ανέβαινε από τον χωριάτη έως το βασιλιά»[59]. Μέσα σε αυτήν την ιεραρχική σχέση, το κάθε άτομο «διακρίνει πάντοτε πιο πάνω απ' αυτόν έναν άνθρωπο του οποίου η προστασία του είναι αναγκαία και χαμηλότερα ανακαλύπτει κάποιον άλλον από τον οποίο μπορεί να ζητήσει να τον συντρέξει»[60].

Με την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας, η μέχρι πρότινος σύνδεση μεταξύ των ατόμων διαρρηγνύεται. Πλέον, το καθοριστικό στοιχείο κοινωνικής διαφοροποίησης δεν είναι το γένος, αλλά η ιδιοκτησία. Ως εκ τούτου, όλα τα άτομα, ανεξαρτήτως καταγωγής, έχουν τη δυνατότητα να διεκδικούν την αύξηση του πλούτου τους και την ανέλιξή τους σε ανώτερες κοινωνικές θέσεις. Αποτέλεσμα της πραγματικότητας αυτής είναι πως οι άνθρωποι, όντας ανεξάρτητοι πια, κλείνονται στον εαυτό τους, έχοντας ως μοναδικό τους μέλημα την προσωπική κοινωνικό-οικονομική τους ανάπτυξη. Δεν τους απασχολεί τίποτα άλλο πέρα από την ιδιοκτησία τους και την οικονομική τους βελτίωση. Συνέπεια αυτού είναι η εμφάνιση και εδραίωση του ατομικισμού. Όπως επισημαίνει ο Τοκβίλ:

> Οι άνθρωποι, από τη στιγμή που δεν συνδέονται πλέον μεταξύ τους με δεσμούς οικογενειακούς, κάστας, ταξικούς ή συντεχνιακούς, είναι επόμενο να ασχολούνται υπερβολικά με τα ιδιωτικά συμφέροντά τους, να μην ενδιαφέρονται

[57] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.517.
[58] *Ό.π.*
[59] *Ό.π.*, σ.518.
[60] *Ό.π.*

> παρά μόνο για τον εαυτό τους, να βρίσκουν καταφύγιο σ' έναν ατομικισμό με την πιο στενή έννοια του όρου, ο οποίος δεν αφήνει κανένα περιθώριο για την καλλιέργεια δημόσιων αρετών[61].

Ο "ατομικισμός" εισάγεται ως όρος από τον Τοκβίλ το 1840, στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας*[62]. Η περιγραφή, την οποία παραθέτει για τον όρο αυτό, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί και ως ορισμός του ατομικισμού στην τοκβιλιανή σκέψη. Σύμφωνα με αυτή:

> Είναι ένα συναίσθημα λελογισμένο και ήρεμο που προδιαθέτει κάθε πολίτη στην απομόνωσή του από τη μάζα των ομοίων του και να αποσύρεται παράμερα μαζί με την οικογένεια του και τους φίλους του· έτσι ώστε, αφού φτιάξει μια μικρή κοινωνία προς χρήση του, εγκαταλείπει ασμένως τη μεγάλη στην τύχη της[63].

Διαθέτει δε, σύμφωνα με τον Τοκβίλ, δύο πρόσωπα, ένα παθητικό και ένα ενεργητικό. Το πρώτο οδηγεί τον άνθρωπο στην εσωστρέφεια και την αδιαφορία απέναντι στους συνανθρώπους του, ενώ το δεύτερο στη μανιώδη αναζήτηση της υλικής ευδαιμονίας του[64]. Ο άνθρωπος, κατ' αυτόν τον τρόπο, καταλήγει να ενδιαφέρεται μόνο για την υλική του ευμάρεια και να αδιαφορεί για τα υπόλοιπα ζητήματα της κοινωνίας.

Ο ατομικισμός, ως μια κατάσταση στην οποία το άτομο ιδιωτεύει, έχει εμφανώς αρνητική διάσταση στη θεωρία του Τοκβίλ. Ως εκ τούτου, διαφοροποιείται για ακόμη μια φορά από την κυρίαρχη φιλελεύθερη σκέψη της εποχής του που την εξέφραζαν, μεταξύ άλλων, ο Γκιζό, η Μαντάμ ντε Σταλ, (Madame de Staël, 1766-1817) και ο Κονστάν, βάσει της οποίας όχι μόνο δεν υπήρχε καμία αρνητική φόρτιση στον όρο "ατομικισμός", αλλά απεναντίας η αποκλειστική ενασχόληση των ατόμων με το ιδιωτικό τους συμφέρον προσέφερε «έναν συνδετικό δεσμό», ο οποίος ήταν απαραίτητος για την πρόοδο της δημοκρατικής κοινωνίας[65]. Σε αντίθεση με τους φιλελεύθερους της εποχής του, ο Τοκβίλ δεν πιστεύει ότι η απεριόριστη ανεξαρτησία του ατόμου συμβάλλει στην προάσπιση των δικαιωμάτων του[66]. Όπως τονίζει ο

---

[61] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…,* ό.π., σ.53.
[62] James T. Schleifer, «How Many Democracies?», Eduardo Nolla (επιμ.), *Liberty, Equality, Democracy,* Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: New York University Press, 1996, σ.201.
[63] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.517.
[64] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Σχέσεις ατόμου και κοινωνίας: Δύο ρεύματα σκέψης», Ιωάννης Νέστορος – Βασίλης Πεσμαζόγλου – Μηνάς Σαματάς (επιμ.), *Σύγχρονα ρεύματα στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα: Τυποθήτω – Γιώργος Δαρδανός, 2000, σ.96.
[65] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.37.
[66] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Το κοινωνικό κεφάλαιο στους Alexis de Tocqueville και Robert Putnam», *Κοινωνία των πολιτών,* τχ.10, 2004, σ.48.

Μπενιέ, αναφερόμενος στον Γάλλο στοχαστή: «Αντί να μετάσχει στο παιχνίδι της φιλελεύθερης σκέψης που, υπό το κάλυμμα του αντικρατισμού, μάχεται για μίαν αποπολιτικοποίηση του δημόσιου τομέα, εμφανίζεται αποφασισμένος να ταράξει την απάθεια του homo democraticus και να τον προφυλάξει από τη βασκανία του ατομικισμού»[67]. Σε αυτό το σημείο εγείρεται ένα εύλογο ερώτημα: Γιατί ο Τοκβίλ αποστρέφεται τόσο έντονα τον ατομικισμό; Η απάντηση είναι πως αντιλαμβάνεται τον ατομικισμό ως τον προάγγελο του μεγαλύτερου κινδύνου που απειλεί τα δημοκρατικά πολιτεύματα, δηλαδή του δεσποτισμού.

Ο δεσποτισμός δεν εισάγεται εξαρχής ως ο μεγαλύτερος δημοκρατικός κίνδυνος στην τοκβιλιανή θεωρία, αφού πριν απ' αυτόν, εντοπίζεται η αναρχία ως η κυρίαρχη απειλή. Στον πρώτο τόμο της *Δημοκρατίας*, ο Τοκβίλ αναφέρεται στην πρακτική των επαναστατών, οι οποίοι αντί να αλλάξουν τα κακώς κείμενα του παλαιού καθεστώτος, διατηρώντας παράλληλα τα όποια θετικά στοιχεία του, προχώρησαν σε ριζική κατάργηση όλων των θεσμών και των νόμων της αριστοκρατίας. Αυτή η εκ βάθρων κατάλυση δημιούργησε, κατά τον ίδιο, πρόσφορο έδαφος για την εμφάνιση της αναρχίας στη γαλλική μετεπαναστατική κοινωνία. Με την απουσία των νόμων και των θεσμών, οι οποίοι λειτουργούσαν αποτρεπτικά απέναντι στην αναρχία, η κοινωνία μπορούσε να οδηγηθεί σε ανεξέλεγκτες και επικίνδυνες καταστάσεις. Ο κίνδυνος μιας τέτοιας προοπτικής πήγαζε από το γεγονός ότι «την Επανάσταση την οποία προετοίμασαν θεωρητικά οι πιο καλλιεργημένες ομάδες του έθνους, την υλοποίησαν τα κατεξοχήν απαίδευτα και βάναυσα κοινωνικά στρώματα»[68].

Στον πρώτο τόμο, ο ελιτιστής Τοκβίλ συμπλέει με τους φιλελεύθερους στοχαστές της εποχής του, στον βαθμό που θεωρεί την Επανάσταση θεμιτή, αλλά κρίνει πως η συνεχιζόμενη επικράτηση του επαναστατικού πνεύματος θα προκαλούσε τριγμούς στη γαλλική κοινωνία, ανοίγοντας τον δρόμο στην αναρχία[69]. Ωστόσο, από το 1835 ως το 1840, όταν γράφεται ο δεύτερος τόμος της *Δημοκρατίας,* διακρίνεται μια μεταστροφή του Τοκβίλ, ο οποίος παύει να σκέπτεται έντονα τον κίνδυνο της αναρχίας και τοποθετεί στο επίκεντρο της προβληματικής του το φαινόμενο του δεσποτισμού. Όντας πλέον πεπεισμένος πως η δημοκρατία είναι ένα συντηρητικό πολίτευμα, αναθεωρεί την προγενέστερη αντίληψή του και εστιάζει στον δεσποτισμό,

[67] Jean-Michel Besnier, *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας*: *Φυσιογνωμίες και έργα*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999, σ.736.
[68] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…,* ό.π., σ.342.
[69] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.60-61.

ο οποίος είναι το αποτέλεσμα της απάθειας των πολιτών απέναντι στα κοινά και της υπερμεγέθους ανάπτυξης της κρατικής εξουσίας[70].

Ο Τοκβίλ θεωρεί ότι ο δεσποτισμός είναι πιο σημαντικός κίνδυνος από την αναρχία για δύο λόγους: Πρώτον διότι το μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα της αναρχίας είναι ο δεσποτισμός, υπό την έννοια ότι στις περιπτώσεις που υπάρχει μια συνεχιζόμενη κατάσταση αναρχίας σε μια χώρα, συνήθως ακολουθεί μια ισχυρή κεντρική εξουσία υπό τη μορφή δεσποτικής κυβέρνησης, η οποία λειτουργεί ως αντίρροπη δύναμη και δεύτερον διότι ο δεσποτισμός γίνεται πιο δύσκολα αντιληπτός σε μια κοινωνία εν αντιθέσει με την αναρχία που από την πρώτη στιγμή γίνεται ολοφάνερη[71]. Σε μια σύγκριση που κάνει, στον δεύτερο τόμο, μεταξύ αναρχίας και δεσποτισμού, τοποθετείται με σαφήνεια:

> Είμαι πεπεισμένος ότι η αναρχία δεν είναι το μεγαλύτερο δεινό που πρέπει να φοβούνται οι δημοκρατικοί καιροί αλλά το μικρότερο. Πράγματι, η ισότητα προκαλεί δύο τάσεις: η μία οδηγεί τους ανθρώπους στην ανεξαρτησία και μπορεί αιφνιδίως να τους ωθήσει στην αναρχία, η άλλη τους οδηγεί μέσω ενός δρόμου μακρύτερου, πιο κρυφού αλλά πιο σίγουρου προς τη δουλεία[72].

Ο δεσποτισμός εμφανίζεται στη δημοκρατία ως το αποτέλεσμα μιας αλληλουχίας παραγόντων. Η δημοκρατική τάση προς την ισότητα συνθηκών και η συνεπακόλουθη εμφάνιση του ατομικισμού, σε συνδυασμό με τις αρχές της λαϊκής κυριαρχίας και της αρχής της πλειοψηφίας, δημιουργούν τις κατάλληλες συνθήκες για την ανάπτυξη και εδραίωσή του. Ο δεσποτισμός για τον Τοκβίλ δεν είναι ένα σύμπτωμα δημοκρατικής προέλευσης, όπως ο ατομικισμός. Ωστόσο, παρότι είναι ένας εν δυνάμει κίνδυνος για κάθε πολίτευμα, «γίνεται ιδιαίτερα επίφοβος στους δημοκρατικούς καιρούς»[73]. Ο λόγος για τον οποίο αυξάνονται οι πιθανότητες εμφάνισης του δεσποτισμού στη δημοκρατία είναι η έντονη ύπαρξη της ισότητας, η οποία χαρακτηρίζει το εν λόγω πολίτευμα. Τονίζει σχετικά:

> Τα ελαττώματα που γεννά ο δεσποτισμός είναι εκείνα που ευνοεί η ισότητα. Τα δύο αυτά αλληλοσυμπληρώνονται και αλληλοβοηθούνται με ολέθριο τρόπο. Η ισότητα τοποθετεί τους ανθρώπους τον έναν πλάι στον άλλον, χωρίς κοινό θεσμό που να τους συγκροτεί. Ο δεσποτισμός ανυψώνει φραγμούς ανάμεσά τους

[70] Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Ο ατομικισμός στην σκέψη του Alexis de Tocqueville», *Αξιολογικά*, τχ.7, 1994, σ.137.
[71] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.111.
[72] Alexis de Tocqueville*, Η Δημοκρατία στην Αμερική,* ό.π., σ.677.
[73] *Ό.π.*, σ.520.

και τους διαχωρίζει. Τους προδιαθέτει να μην σκέφτονται καθόλου τους ομοίους τους και κάνει ένα είδος δημόσιας αρετής την αδιαφορία[74].

Ο δεσποτισμός, στην τοκβιλιανή ανάλυση, αναπτύσσεται μέσω μιας συγκεντρωτικής κυβέρνησης, η οποία επιβάλλεται πλήρως πάνω στους απομονωμένους και ανενεργούς πολίτες, εξουσιάζοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, ολόκληρη την κοινωνία, αλλά και μέσω της κυριαρχίας της πλειοψηφίας, η οποία επιβάλλεται πάνω στις αδύναμες μειοψηφίες[75]. Οι πολίτες, όντας αποτραβηγμένοι από τα κοινά και πλήρως απορροφημένοι στην επίτευξη της ατομικής και υλικής τους ευδαιμονίας, απευθύνονται στην κυβέρνηση ζητώντας βοήθεια, όχι για να προαγάγουν το δημόσιο, άλλα αποκλειστικά το ιδιωτικό τους συμφέρον[76]. Αποκτούν έτσι μια σχέση εξάρτησης από τη δεσποτική κυβέρνηση, η οποία χρησιμοποιεί τη συγκεντρωτική διοίκηση που διαθέτει ώστε από τη μια να διαιωνίζει αυτήν τη σχέση και από την άλλη να κρατά τους πολίτες διαιρεμένους και αδιάφορους για τα κοινά, ασκώντας μια στρατηγική «διάσπασης και κυριαρχίας»[77], γνωστή και ως "διαίρει και βασίλευε".

Στην επιτυχία της στρατηγικής αυτής συντελεί σε σημαντικό βαθμό ο ψυχολογικός παράγοντας, που σχετίζεται με το αίσθημα της ισότητας. Τα άτομα χάνουν την εμπιστοσύνη στον εαυτό τους, διότι πλέον δεν υπερτερούν ούτε και υστερούν έναντι των υπολοίπων, ενώ παράλληλα το γεγονός ότι είναι απομονωμένα και δεν αναπτύσσουν μεταξύ τους σχέσεις τα κάνει να μην εμπιστεύονται κανέναν άλλον, πέρα από τις μάζες και τις κυβερνήσεις που εκλέγονται από αυτές[78]. Οι κυβερνήσεις εκμεταλλεύονται το γεγονός ότι αντλούν νομιμοποίηση από τις μάζες και ενεργούν με δεσποτικό τρόπο πάνω στους πολίτες και την κοινωνία. Σε μια πολύ σημαντική φράση του, ο Τοκβίλ επισημαίνει το αδιέξοδο στο οποίο οδηγεί τις δημοκρατίες ο δεσποτισμός λέγοντας: «Στο σύστημα αυτό οι πολίτες βγαίνουν από την εξάρτηση για να υποδείξουν τον αφέντη τους και ξαναμπαίνουν μέσα»[79].

---

[74] *Στο ίδιο.*

[75] Αυτές οι δύο καταστάσεις δεσποτισμού είναι πιθανό και να συνυπάρχουν σε μια κοινωνία, αποτελώντας τις δύο πλευρές της επιβολής μιας δεσποτικής κυβέρνησης. Ο φόβος του Τοκβίλ είναι διττός. Από τη μια πλευρά τονίζει τον εγγενή κίνδυνο που παρατηρείται στις δημοκρατίες και έχει να κάνει με την απομόνωση των πολιτών και την υποβάθμιση των κοινωνικών ζητημάτων και ως εκ τούτου και της ίδιας της κοινωνίας. Από την άλλη, εκφράζει τον πιο προσωπικό του φόβο για την καταπίεση των μειοψηφιών από την κυριαρχούσα πλειοψηφία. Μια "τυραννία της πλειοψηφίας" θα είχε συνέπειες και στον ίδιο, ως μέλος της ελίτ.

[76] Whitney Pope, *ό.π.*, σ.69.

[77] *Στο ίδιο.*

[78] Pierre Manent, *ό.π.*, σ.40.

[79] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική,* ό.π., σ.701.

Συμπερασματικά, στα δημοκρατικά πολιτεύματα υπάρχει ο άμεσος κίνδυνος να εμφανιστούν δεσποτικές κυβερνήσεις, οι οποίες δρουν στο όνομα μιας πλειοψηφίας που αποτελείται από άτομα απομονωμένα μεταξύ τους, τα οποία συγκροτούν μια πολιτικά ανενεργή μάζα. Το πολίτευμα με τον τρόπο αυτό εκφυλίζεται και παραμένει δημοκρατικό μόνο κατ' όνομα. Οι δε κυβερνήσεις επικαλούνται μετ' επιτάσεως τη "δημοκρατικότητά" τους, καθώς τους προσδίδει κύρος και τις νομιμοποιεί στα μάτια των μαζών. Σύμφωνα με τον Τοκβίλ, όμως, έχουν πάψει να είναι δημοκρατικές, καθότι στη συλλογιστική του, «το επίθετο δημοκρατική, εφαρμοζόμενο στην κυβέρνηση, δηλώνει τη συμμετοχή του λαού στη διαχείριση των κοινών»[80].

[80] Raymond Aron, *ό.π.*, σ.874.

Απαραίτητες δημοκρατικές αρχές

Η κριτική την οποία ασκεί ο Τοκβίλ στις δημοκρατίες είναι τόσο έντονη που αν κάποιος εξαντλούνταν σε αυτή, πιθανόν να πίστευε ότι υπήρξε πολέμιος του δημοκρατικού πολιτεύματος. Κάτι τέτοιο φυσικά δεν ισχύει. Ο Τοκβίλ στέκεται επικριτικός απέναντι στη δημοκρατία, διότι θεωρεί ότι είναι το πολίτευμα που θα επικρατήσει και επιθυμεί να ανακαλύψει τους τρόπους με τους οποίους μπορούν να ξεπεραστούν οι κίνδυνοι τους οποίους διαβλέπει. Ο ίδιος αναφέρει:

> Ίσως προκαλέσει έκπληξη το ότι, παρ' όλο που στέκω σταθερά στην άποψη ότι η δημοκρατική επανάσταση της οποίας είμαστε μάρτυρες είναι γεγονός ακατανίκητο εναντίον του οποίου δεν είναι ούτε επιθυμητό ούτε σοφό να αντιταχθεί κανείς, συμβαίνει συχνά, στο βιβλίο αυτό, να απευθύνω λόγια αυστηρότατα στις δημοκρατικές κοινωνίες που δημιούργησε η επανάσταση αυτή. Σ' αυτό απαντώ απλά ότι ακριβώς επειδή δεν είμαι εχθρός της δημοκρατίας θέλησα να είμαι ειλικρινής απέναντί της[81].

Κατά συνέπεια, επιχειρεί να προσδιορίσει τις συνθήκες και τις αρχές υπό τις οποίες η δημοκρατία θα λειτουργεί ομαλά και θα αναπτύσσονται οι θετικές, για τα άτομα και την κοινωνία, δυναμικές της. Σε μια αποστροφή του, που αναδεικνύεται και πάλι το εσχατολογικό στοιχείο που διακρίνεται στη θεώρησή του για τη δημοκρατία, αναφέρει: «Το ζήτημα δεν είναι η αναδημιουργία μιας αριστοκρατικής κοινωνίας αλλά η ανάδυση της ελευθερίας μέσα από τους κόλπους της δημοκρατικής κοινωνίας όπου ο Θεός μας έταξε να ζήσουμε»[82]. Αφού, λοιπόν, το μέλλον ανήκει στη δημοκρατία, το πώς αυτή θα λειτουργεί με τον ορθότερο τρόπο ανάγεται σε μείζον ζήτημα στη θεωρητική αναζήτηση του Τοκβίλ.

Ήδη αναπτύξαμε τους κινδύνους που πηγάζουν από το αίσθημα ισότητας. Ο Τοκβίλ, ως αριστοκράτης, είναι διστακτικός απέναντι στην ισότητα και τους κινδύνους τους οποίους κυοφορεί, χωρίς ωστόσο να είναι αρνητικός. Θεωρεί ότι προκειμένου να λειτουργήσει ομαλά η δημοκρατία, απαιτείται να βρεθεί ένα σημείο ισορροπίας, μέσα στους κόλπους της, μεταξύ της ισότητας και του έτερου "θεμελιώδους πάθους" των Γάλλων, της ελευθερίας[83]. Ο Τοκβίλ αντιμετωπίζει τις

[81] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.431.
[82] *Ό.π.*, σ.704.
[83] Πρόκειται για μια από τις πολλές περιπτώσεις στο έργο του, στις οποίες ο Τοκβίλ αναζητά το μέτρο ή, αλλιώς, το σημείο ισορροπίας για κάποιο ζήτημα, προκειμένου να διασφαλιστεί η ορθή δημοκρατική λειτουργία.

αρχές της ισότητας και της ελευθερίας ως συμπληρωματικές και εξίσου απαραίτητες. Οραματιζόμενος μια ιδεατή δημοκρατική κοινωνία αναφέρει:

> Υποθέτω ότι όλοι οι πολίτες συνδράμουν στη διακυβέρνηση και ότι ο καθένας τους έχει ίσο δικαίωμα να συνδράμει σε αυτήν. Καθώς κανείς ποτέ δεν θα διαφέρει από τους ομοίους του, κανείς δεν θα μπορέσει να ασκήσει τυραννική εξουσία· οι άνθρωποι θα είναι ολότελα ελεύθεροι γιατί θα είναι εντελώς ίσοι· και όλοι τους θα είναι εντελώς ίσοι γιατί θα είναι ολότελα ελεύθεροι. Προς αυτό το ιδεώδες τείνουν οι δημοκρατικοί λαοί[84].

Αυτή η συμπληρωματική σχέση μεταξύ ισότητας και ελευθερίας συνιστά ακόμα μια φιλελεύθερη θεωρητική πρωτοτυπία του Τοκβίλ, καθώς παραλλάσσεται από τους υπόλοιπους φιλελεύθερους διανοητές που αντιλαμβάνονταν τις έννοιες αυτές ως αντιθετικές[85] και επιπλέον έστρεφαν την προσοχή τους αποκλειστικά στην ελευθερία και την αυτονόμηση του ατόμου, προσδίδοντάς της μια αδιαπραγμάτευτα θετική διάσταση[86]. Ο Τοκβίλ δεν ακολουθεί τη συλλογιστική τους, διότι θεωρεί ότι η υπέρμετρη ελευθερία και αυτονόμηση είναι εξίσου προβληματική με την υπέρμετρη ισότητα, από τη στιγμή που και οι δύο αυτές καταστάσεις οδηγούν στην απομόνωση των ατόμων, επιφέροντας τον δεσποτισμό στην κοινωνία. Μόνο η ισορροπημένη συνύπαρξή τους αποσοβεί τις καταστροφικές συνέπειες που μπορεί να επιφέρουν η καθεμία ξεχωριστά.

Ο Τοκβίλ στέκεται περισσότερο στους κινδύνους που προκαλεί η ισότητα, όχι γιατί θεωρεί ότι η υπέρμετρη ελευθερία δεν συνοδεύεται από κινδύνους. Ο Γάλλος στοχαστής αναπτύσσει τη συλλογιστική του σχετικά με τα δύο αυτά πάθη και τους κινδύνους που φέρουν:

> Τα κακά που φέρνει η ελευθερία είναι συχνά άμεσα· είναι για όλους ορατά και όλοι, λίγο πολύ, τα αισθάνονται. Τα κακά που μπορεί να επιφέρει η άκρα ισότητα εκδηλώνονται σιγά σιγά· εισχωρούν σταδιακά στο κοινωνικό σώμα· τα βλέπει κανείς από καιρό σε καιρό, και, την ώρα που γίνονται πιο έντονα, η συνήθεια μάς έχει κάνει πια να μην τα νιώθουμε[87].

Στη συνέχεια του κειμένου του, αναδεικνύει και πάλι τη συμπληρωματική σχέση που έχουν στο έργο του η ισότητα και η ελευθερία, λέγοντας: «Η ελευθερία

---

[84] *Ό.π.*, σ.513.
[85] Γιώργος Μανιάτης, «Εισαγωγή», *ό.π.*, σ.33.
[86] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Ο ατομικισμός στην σκέψη του Alexis de Tocqueville», *ό.π.*, σ.154.
[87] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.514. Είναι σαφές ότι ο Τοκβίλ αναφέρεται κυρίως στον δυσκόλως αντιλήψιμο κίνδυνο του δεσποτισμού, του οποίου γενεσιουργός αιτία είναι η ισότητα.

δεν μπορεί να εδραιωθεί χωρίς τη στήριξη της (Σ.τ.Σ. της ισότητας) και ο ίδιος ο δεσποτισμός δεν μπορεί να βασιλεύσει χωρίς αυτήν»[88]. Επισημαίνει, ωστόσο, ότι η ισότητα «προετοιμάζει το φάρμακο για τα δεινά τα οποία η ίδια προξενεί»[89]. Αναδεικνύεται, λοιπόν, και πάλι ότι η ισότητα και η ελευθερία αποτελούν στην τοκβιλιανή θεωρία έννοιες αλληλένδετες και η συνύπαρξή τους θεωρείται όχι μόνο εφικτή αλλά και αναγκαία.

Συνεχίζοντας την αναφορά μας στις θεμελιώδεις, για την ομαλή λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος, τοκβιλιανές αρχές, θα πρέπει να σταθούμε σε ένα συγκεκριμένο είδος ελευθερίας, την *πολιτική ελευθερία*, στην οποία ο Τοκβίλ δίνει ξεχωριστή σημασία. Επιθυμία του αποτελεί οι πολίτες να είναι κοινωνικά και πολιτικά δραστήριοι και να αναλαμβάνουν οι ίδιοι μέρος στην επίλυση των υποθέσεών τους, χωρίς να επαφίενται αποκλειστικά στην κυβέρνηση. Στην τοκβιλιανή θεώρηση, μια δημοκρατική κυβέρνηση, ακόμη και όταν έχει αγαθές προθέσεις απέναντι στους πολίτες της, δεν μπορεί ποτέ να είναι αποδοτική δίχως τη συνδρομή τους. Η ενεργός συμμετοχή των πολιτών είναι υψίστης σημασίας για τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής, καθώς «χωρίς κοινές ιδέες δεν υπάρχει κοινή δράση, εξακολουθούν να υπάρχουν άνθρωποι, όχι όμως και κοινωνικό σώμα»[90].

Το γεγονός ότι ο Τοκβίλ δίνει πολύ μεγάλη βαρύτητα στις πολιτικές ελευθερίες και επιθυμεί τη συμμετοχή των πολιτών στα κοινά, τον φέρνει και πάλι απέναντι στη φιλελεύθερη τάση της εποχής του, η οποία εξυμνούσε την απόλυτη ατομική ανεξαρτησία έναντι της πολιτικής συμμετοχής. Χαρακτηριστική είναι η αντίθεση των απόψεων του, σε σχέση με αυτές του Μπένζαμεν Κονστάν, αναφορικά με το ζήτημα των πολιτικών ελευθεριών. Ο Κονστάν προτρέπει τους πολίτες να ασχολούνται με την ατομική ανεξαρτησία τους, λέγοντας:

> Πρέπει να αφοσιωνόμαστε στην ατομική μας ανεξαρτησία με μεγαλύτερη ζέση από ό,τι οι αρχαίοι. Ο λόγος είναι ότι εκείνοι, θυσιάζοντας την εν λόγω ανεξαρτησία χάρη των πολιτικών δικαιωμάτων, θυσίαζαν λίγα για να αποκομίσουν πολλά. Αντίθετα, μια τέτοια θυσία σε μας θα είχε μεγάλο κόστος και ελάχιστο όφελος[91].

---

[88] *Ό.π.*, σ.516. Όπως βλέπουμε, το γεγονός πως ο Τοκβίλ αντιμετωπίζει τη δημοκρατία ως ένα πολίτευμα με καλές και κακές δυναμικές εν πολλοίς πηγάζει απ' το ότι διακρίνει καλές και κακές δυναμικές και στο βασικό, κατά τον ίδιο, χαρακτηριστικό των δημοκρατιών, την ισότητα.

[89] Το συγκεκριμένο απόσπασμα αντλήθηκε από το: Marvin Zetterbaum, *ό.π.*, σ.88.

[90] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική,* ό.π., σ.439.

[91] Benjamin Constant, *Περί Ελευθερίας και ελευθεριών*, Φιλήμων Παιονίδης (επιμ.), προλ. Φιλήμων Παιονίδης, εισ. Πασχάλης Κιτρομηλίδης, μτφ. Ελένη Κόλλια – Τάσος Δαρβέρης, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2000, σ.45. Μέσα από τις συγκεκριμένες απόψεις του σημαντικού φιλελεύθερου του 19ου

Σε άλλο σχετικό απόσπασμα προσθέτει: «Η ατομική ανεξαρτησία αποτελεί τη σημαντικότερη σύγχρονη ανάγκη. Κατά συνέπεια, δεν πρέπει ποτέ να αξιώνουμε την κατάλυσή της για τη θέσπιση της πολιτικής ελευθερίας»[92]. Αντιστοίχως ο Γκιζό μιλάει με θαυμασμό για τις χώρες εκείνες όπου απαντάται «μία ανάπτυξη διαφορετικού τύπου από εκείνη της κοινωνικής ζωής: η ανάπτυξη της ατομικής ζωής...»[93] Στη σκέψη του η ατομική ανάπτυξη εξισώνεται με την ανάπτυξη του πολιτισμού και ως εκ τούτου αντιμετωπίζεται απ' τον ίδιο ιδιαίτερα θετικά.

Οι απόψεις αυτές έρχονται σε πλήρη αντίθεση με την τοκβιλιανή αντίληψη για την πολιτική ελευθερία. Ο Κονστάν υποστηρίζει ότι η πολιτική ελευθερία είναι χρήσιμη μόνο όταν προασπίζει την ατομική ανεξαρτησία. Εξ αντιθέτου, ο Τοκβίλ θεωρεί πως μόνο όταν τα άτομα χαίρουν πολιτικών ελευθεριών και συμμετέχουν ενεργά στα κοινά είναι πραγματικά ελεύθερα. Η απεριόριστη ατομική ανεξαρτησία, που συνεπάγεται την οικειοθελή απεμπόληση των πολιτικών τους ελευθεριών, είναι μια κατάσταση όχι μόνο ανεπιθύμητη αλλά και ιδιαίτερα επικίνδυνη, σύμφωνα με τον Τοκβίλ, διότι οδηγεί τα άτομα στη σταδιακή υποδούλωσή τους, μέσω της εδραίωσης του δεσποτισμού στην κοινωνία. Σε μια υπεράσπιση των πολιτικών ελευθεριών, και ταυτόχρονα έμμεση επίθεσή προς τους συντηρητικούς και φιλελεύθερους στοχαστές, ο Τοκβίλ τονίζει:

> Πολλοί άνθρωποι στη Γαλλία θεωρούν την ισότητα ως το πρώτο κακό και την πολιτική ελευθερία ως το δεύτερο. Όταν εξαναγκάζονται να υποστούν το ένα, επιχειρούν τουλάχιστον να διαφύγουν από το δεύτερο. Κι εγώ λέω ότι μόνο ένα αποτελεσματικό φάρμακο υπάρχει για την καταπολέμηση των δεινών που μπορεί να επιφέρει η ισότητα: η πολιτική ελευθερία[94].

Η ύπαρξη της πολιτικής ελευθερίας σε μια δημοκρατική κοινωνία αποτελεί το εχέγγυο έναντι του δεσποτισμού. Σε απόσπασμα αντλούμενο από το τελευταίο έργο του, *Το παλαιό καθεστώς και η Επανάσταση,* ο Τοκβίλ φαίνεται ότι εμμένει με πάθος στις απόψεις του για την τεράστια σημασία της πολιτικής ελευθερίας και προχωρά σε ακόμη μια – ευθεία αυτή τη φορά – κριτική προς τις φιλελεύθερες απόψεις που τάσσονται υπέρ της άκρατης ατομικής ελευθερίας και ανεξαρτησίας και της

αιώνα, Μπένζαμεν Κονστάν, σκιαγραφείται η γενικότερη στάση μεγάλης μερίδας των φιλελεύθερων στοχαστών της εποχής απέναντι στις πολιτικές ελευθερίες.

[92] *Ό.π.,* σ.51.

[93] François Guizot, *Η ιστορία του πολιτισμού στην Ευρώπη. Από την πτώση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ως την Γαλλική Επανάσταση,* μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, Αθήνα: Στοχαστής, 2004, σ.42.

[94] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.523.

απεριόριστης εμπιστοσύνης στους κανόνες του ελεύθερου εμπορίου, παραμερίζοντας την αξία των πολιτικών ελευθεριών:

> Είναι γεγονός πως υποστηρίζουν με πάθος την ελεύθερη ανταλλαγή των εμπορευμάτων, το *laisser faire* και το *laisser passer* στο εμπόριο και τη βιομηχανία· όμως, για τις πολιτικές ελευθερίες αυτές καθαυτές δεν αναφέρουν τίποτε – ακόμη και όταν παρεμπιπτόντως το ζήτημα απασχολήσει τη σκέψη τους, σπεύδουν να το απωθήσουν[95].

Πέραν της πολιτικής ελευθερίας, υπάρχουν και κάποιες άλλες αρετές, οι οποίες σχετίζονται με τον χώρο των ιδεών και των συναισθημάτων και θεωρούνται ιδιαίτερα χρήσιμες για τη διατήρηση μιας υγιούς δημοκρατικής κοινωνίας. Ο Αλέξις ντε Τοκβίλ αποδίδει πολύ μεγάλη σημασία στα *ήθη* που διέπουν τους δημοκρατικούς πολίτες. Για να αντιληφθούμε στις σημερινές διαστάσεις, πως χρησιμοποιεί ο Τοκβίλ τον όρο "ήθη", θα πρέπει να τον αντικαταστήσουμε, όπως προτείνει ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, με τον όρο "κουλτούρα", δηλαδή «κανόνες και αξίες, αντιλήψεις και συνήθειες ή ακόμα και την ιδεολογία, αρκεί όμως όλα αυτά να είναι βαθιά ριζωμένα»[96].

Ο αριστοκράτης Τοκβίλ θεωρεί πως τα ήθη που μπορεί να συναντήσει κανείς στους δημοκρατικούς πολίτες δεν μπορούν να συγκριθούν και να πλησιάσουν σε "μεγαλοσύνη" εκείνα του παλαιού καθεστώτος. Η αριστοκρατική κοινωνία, λόγω της δομής της, διέθετε μια ελίτ με πολύ υψηλή κουλτούρα και ηθική, που στους δημοκρατικούς καιρούς της ισότητας θα ήταν αδύνατο να διατηρηθεί στο ίδιο επίπεδο. Αν και παρατηρούνταν μεγάλες διαφορές μεταξύ των ηθών που μπορούσε κανείς να συναντήσει στους ευγενείς συγκριτικά με τα αντίστοιχα των υπηκόων τους, υπήρχε ένας «στενότατος πολιτικός δεσμός» μεταξύ τους, ο οποίος πήγαζε από τα ίδια τα ήθη και τους θεσμούς της αριστοκρατίας και τους δημιουργούσε αμοιβαίες υποχρεώσεις, ως προς τη διατήρηση της κοινωνίας[97]. Ο Τοκβίλ νοσταλγεί την αριστοκρατία για τα ήθη της και επιθυμεί την ανάπτυξη παρόμοιων ηθών και στους δημοκρατικούς καιρούς. Αν και με βάση τη θεωρία του, αυτά ποτέ δεν θα μπορούσαν να προσεγγίσουν τα αριστοκρατικά ήθη, εντούτοις θα ήταν πολύ χρήσιμα για τη δημοκρατία, διότι θα μπορούσαν να βοηθήσουν τα άτομα να αναπτύξουν ορθές και

[95] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…,* ό.π., σ.277-278.
[96] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.152. Επομένως, όπου αναφέρεται, στη θεώρηση του Τοκβίλ αλλά και στο παρόν κείμενο, ο όρος "ήθη", είναι σκόπιμο, για την κατανόηση των θέσεων του, να τον ερμηνεύουμε με τον όρο "κουλτούρα".
[97] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.573-574.

ευεργετικές για την κοινωνία δημοκρατικές συνήθειες και να έρθουν πιο κοντά μεταξύ τους.

Τέλος, ακόμη μια απαραίτητη δημοκρατική αρχή είναι αυτή της αλληλοβοήθειας, την οποία ο Τοκβίλ ορθολογικοποιεί, μετατρέποντάς την σε θεωρία του *καλώς εννοούμενου συμφέροντος*. Εμπνεόμενος από την αμερικάνικη δημοκρατία, παρατηρεί τον τρόπο με τον οποίο οι Αμερικάνοι αλληλοβοηθούνται στην καθημερινότητά τους:

> Αρέσκονται να εξηγούν με τη βοήθεια του καλώς εννοούμενου συμφέροντος, όλες σχεδόν τις πράξεις του βίου τους· δείχνουν με ευχαρίστηση με ποιο τρόπο η πεφωτισμένη αγάπη για τον εαυτό τους τούς οδηγεί ακατάπαυστα στο να αλληλοβοηθούνται και τους προδιαθέτει στο να θυσιάζουν ανέτως για το καλό του κράτους ένα μέρος του χρόνου και του πλούτου τους[98].

Οι πολίτες συντρέχουν ο ένας τον άλλον στα προβλήματα τους, θυσιάζοντας πρόσκαιρα κάποια αγαθά τους, όπως για παράδειγμα τον χρόνο και το χρήμα τους, γνωρίζοντας, όμως, ότι μακροπρόθεσμα έχουν να κερδίσουν πολύ περισσότερα, αφού και οι ίδιοι θα λάβουν βοήθεια όταν θα το έχουν ανάγκη. Δημιουργείται έτσι μια γενικευμένη διάθεση αλληλοβοήθειας μεταξύ συμπολιτών, οι οποίοι αναπτύσσουν μεταξύ τους σχέσεις, συμβάλλοντας κατ' αυτόν τον τρόπο στην καταπολέμηση του ατομικισμού και στην ενίσχυση της δημοκρατίας.

Επιπλέον, η θεωρία του καλώς εννοούμενου συμφέροντος αναπτύσσει μια δημοκρατική αρετή στους πολίτες, σαφώς πιο "περιορισμένη" εν συγκρίσει με την περίοδο της αριστοκρατίας, αλλά πολύ χρήσιμη στους δημοκρατικούς καιρούς. Όπως επισημαίνει ο Τοκβίλ:

> Η θεωρία του καλώς εννοούμενου συμφέροντος εμποδίζει ίσως κάποιους να ανέβουν πολύ πάνω απ' το σύνηθες επίπεδο του ανθρώπου· μέγας όμως αριθμός άλλων που έπεφταν κάτω απ' αυτό τη συναντούν και συγκρατούνται με αυτήν. Αν κοιτάξετε ορισμένα άτομα, τα χαμηλώνει. Αν παρατηρήσετε το είδος, το ανυψώνει[99].

Λειτουργεί επομένως και παιδευτικά, καθώς διαμορφώνει τον δημοκρατικό χαρακτήρα των πολιτών. Εν κατακλείδι, αυτό το οποίο επιτυγχάνει ο Τοκβίλ με τη θεωρία του καλώς εννοούμενου συμφέροντος είναι ότι μετατρέπει τα φυσικά συναισθήματα του οίκτου και της συμπόνιας, σε μια ηθική θεωρία «ενοποιητική της

[98] *Ό.π.*, σ.537.
[99] *Ό.π.*, σ.537-538.

σύγχρονης κοινωνίας»[100]. Με τον τρόπο αυτό, η αλληλοβοήθεια εκτός από μια φυσική παρόρμηση, καθίσταται και μια ορθολογική επιλογή που λειτουργεί ευεργετικά για τα άτομα και την κοινωνία.

Προχωρώντας σε μια σύνθεση των απαραίτητων δημοκρατικών αρχών, όπως αυτές απαντώνται στην τοκβιλιανή θεώρηση, προκύπτει η ιδεατή δημοκρατική κοινωνία, έτσι όπως την οραματίζεται ο Αλέξις ντε Τοκβίλ. Βάσει αυτών, ένα υγιές δημοκρατικό πολίτευμα χαρακτηρίζεται από την ισορροπημένη συνύπαρξη της ισότητας και της ελευθερίας, από τη χορήγηση πολιτικών ελευθεριών στους πολίτες του και από την ανάπτυξη δημοκρατικών ηθών και συνηθειών. Μέσω της ανάλυσης των συνθηκών αυτών, συνάγεται ότι η ενεργός συμμετοχή των πολιτών στα κοινά και η μεταξύ τους σύνδεση αποτελούν αδιαπραγμάτευτες αρχές για μια δημοκρατία. Η μεγάλη του φροντίδα είναι η αποτροπή του ενδεχόμενου να υπερισχύσουν ο δεσποτισμός και ο ατομικισμός εντός της κοινωνίας. Η ανάπτυξη δεσμών μεταξύ των ατόμων, καθώς και η πολιτική συμμετοχή στα κοινά, συνιστούν την καλύτερη εγγύηση για τη διαφύλαξη του δημοκρατικού πολιτεύματος. Δεν διστάζει, μάλιστα, να παραμερίσει το αριστοκρατικό πνεύμα και την ελιτίστικη φύση του προκείμενου να εισαγάγει προτάσεις ικανές να συνδράμουν στην ομαλή λειτουργία της δημοκρατικής κοινωνίας. Το πώς μπορούν οι παραπάνω αρχές να πραγματωθούν μέσα σε μια δημοκρατία μετατρέπεται σε μείζον ζήτημα στη θεωρητική του αναζήτηση. Προς αυτή την κατεύθυνση, στοχάζεται και εισάγει την περίφημη *θεωρία των ενώσεων*, η οποία αποτελεί το βασικό εργαλείο υλοποίησης όλων των δημοκρατικών προϋποθέσεων, τις οποίες θέτει.

[100] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.119.

Ενώσεις: Το "δημοκρατικό φάρμακο"

Η ενωσιακή θεωρία αποτελεί τη σημαντικότερη θεωρητική σύλληψη του Αλέξις ντε Τοκβίλ και επίσης το μεγαλύτερο "θεωρητικό δάνειο" του κλασικού Γάλλου στοχαστή προς τους φιλελεύθερους θεωρητικούς του 20ου και 21ου αιώνα. Αναμφίβολα, η "ρίζα" όλων των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωριών της *κοινωνίας των πολιτών* ("civil society") και του *κοινωνικού κεφαλαίου* ("social capital") βρίσκεται στο έργο του. Η θεωρητική συνεισφορά του Τοκβίλ έγκειται στο γεγονός ότι για πρώτη φορά παρουσιάζεται μια ολοκληρωμένη ενωσιακή θεωρία, η οποία φιλοδοξεί άμεσα να μετουσιωθεί σε πράξη στις νεοσύστατες δημοκρατίες. Ο ίδιος, άλλωστε, θεωρούσε τον εαυτό του έναν άνθρωπο της πράξης και πίστευε ότι το καλύτερο φάρμακο απέναντι στις γενικές ιδέες ήταν η πρακτική ενασχόληση με τα διάφορα ζητήματα, μέσω της οποίας τα άτομα επικεντρώνονται «στις λεπτομέρειες και οι λεπτομέρειες θα τους κάνουν να διακρίνουν τις αδύνατες πλευρές της θεωρίας»[101]. Η ενωσιακή θεωρία, επομένως, είναι μια θεωρία προς "άμεση εφαρμογή", εντός της δημοκρατικής κοινωνίας, την οποία εμπνεύστηκε από την πρακτική καθημερινότητα της αμερικανικής δημοκρατίας, προκειμένου να εφαρμοστεί στη γενέτειρα χώρα του, τη Γαλλία.

Η ιδεατή δημοκρατία, στη σκέψη του Τοκβίλ, ισοδυναμεί με την κυριαρχία της κοινωνίας έναντι του παντοδύναμου κράτους και των μεμονωμένων ατόμων. Αυτή η ιδεατή κατάσταση απεικονίζεται σε μεγάλο βαθμό στην αμερικάνικη δημοκρατία και είναι ο βασικότερος λόγος για τον οποίο ο ίδιος εντυπωσιάζεται απ' αυτήν.

> Εκεί (Σ.τ.Σ. Ηνωμένες Πολιτείες) η κοινωνία δρα μέσω του εαυτού της και επί του εαυτού της. Δεν υπάρχει δύναμη έξω από τους κόλπους της· και δεν υπάρχει σχεδόν κανένας που να τολμά να συλλάβει και προπαντός να εκφράσει την ιδέα να αναζητηθεί δύναμη και κάπου αλλού. Ο λαός συμμετέχει στη σύνταξη των νόμων μέσω της επιλογής των νομοθετών, στην εφαρμογή τους μέσω της εκλογής των φορέων της εκτελεστικής εξουσίας· μπορεί να πει κανείς ότι κυβερνά ο ίδιος, τόσο αδύναμο και συρρικνωμένο είναι το μέρος που έχει αφεθεί στη διοίκηση, τόσο πολύ αυτή συναισθάνεται τη λαϊκή της προέλευση και υπακούει στη δύναμη απ' όπου εκπορεύεται. Ο λαός βασιλεύει στον αμερικάνικο πολιτικό κόσμο όπως ο Θεός στο σύμπαν. Είναι η αιτία και το τέλος των πάντων· όλα πηγάζουν απ' αυτόν και σε αυτόν επιστρέφουν[102].

[101] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.448.
[102] *Ό.π.*, σ.87.

Είναι εμφανές ότι για τον Τοκβίλ, η κυριαρχία της κοινωνίας μπορεί και να μεταφραστεί ως πραγματική κυριαρχία του λαού, η οποία συνεπάγεται την ενεργό συμμετοχή των ατόμων στη λήψη αποφάσεων. Για τη δόμηση μιας ισχυρής δημοκρατικής κοινωνίας απαιτείται η ύπαρξη, εντός των τειχών της, του συνόλου των δημοκρατικών αρχών που αναφέρθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο· και όλες αυτές οι αρχές έχουν σαν προϋπόθεση τη συνένωση και την κοινή δράση των ατόμων. Ο πρωταρχικός ρόλος των ενώσεων είναι να δημιουργήσουν την άκρως ωφέλιμη σύνδεση μεταξύ των ατόμων.

Ήδη από τον πρώτο τόμο της *Δημοκρατίας,* ο Τοκβίλ εκφράζει τον θαυμασμό του για τον τρόπο με τον οποίο οι Αμερικάνοι χρησιμοποιούσαν την *τέχνη του συνεταιρίζεσθαι*, για την επίλυση κάθε ζητήματος το οποίο προέκυπτε, η οποία συνίσταται στην τέχνη της συνένωσης[103]. Σε μια σύγκριση του ρόλου που κατέχει η τέχνη του συνεταιρίζεσθαι, μεταξύ Αγγλίας και Αμερικής, ο Τοκβίλ παρατηρεί:

> Συμβαίνει συχνά οι Άγγλοι να εκτελούν μεμονωμένα πολύ μεγάλα πράγματα, δεν υπάρχει όμως το παραμικρό εγχείρημα στο οποίο οι Αμερικανοί να μη συνενώνονται. Είναι εμφανές ότι οι πρώτοι θεωρούν τη συνένωση ως ισχυρό μέσο δράσης· οι άλλοι όμως φαίνονται να μη βλέπουν σ' αυτήν παρά τον μόνο τρόπο που έχουν να δράσουν[104].

Από το παραπάνω απόσπασμα, όπως επίσης και από το γεγονός ότι διαρκώς ο Τοκβίλ χρησιμοποιεί την αμερικάνικη δημοκρατία ως δημοκρατικό πρότυπο, γίνεται αντιληπτό ότι η συνένωση των ατόμων δεν αποτελεί απλώς ένα εργαλείο, αλλά απόλυτη αναγκαιότητα για τα δημοκρατικά πολιτεύματα.

Η ύπαρξη των ενώσεων προσφέρει πολλαπλά οφέλη τόσο στην κοινωνία όσο και στα άτομα. Απομακρύνει τους κινδύνους του ατομικισμού και του δεσποτισμού, οι οποίοι εδράζονται στην απομόνωση των ατόμων, ενώ συγχρόνως συνεισφέρει καταλυτικά στη θεμελίωση της σημαντικότατης δημοκρατικής αρχής της πολιτικής ελευθερίας. Επιπλέον, βοηθά τα άτομα να αναπτύξουν χρηστά δημοκρατικά ήθη και τα κατευθύνει στην υιοθέτηση πολύ χρήσιμων συνηθειών, όπως αυτή της αλληλοβοήθειας. Όπως λέει σχετικά με αυτό το ζήτημα ο Τοκβίλ: «Για να παραμείνουν οι άνθρωποι πολιτισμένοι ή για να γίνουν τέτοιοι, πρέπει να αναπτυχθεί

---

[103] Πιθανόν ο Τοκβίλ αντιμετωπίζει τη συνένωση ως "τέχνη", λόγω του ότι, μέσα από την ενασχόληση και την τριβή, οι ενωσιακές αρετές αναπτύσσονται και βελτιώνονται, όπως συμβαίνει και με τις τέχνες, εφοδιάζοντας, έτσι, τη δημοκρατική κοινωνία με ένα σημαντικό όπλο ενάντια στα ενδογενή προβλήματά της.
[104] *Ό.π.*, σ.524-525.

και να τελειοποιηθεί ανάμεσά τους η τέχνη του συνεταιρίζεσθαι στον ίδιο βαθμό που θα αναπτύσσεται η ισότητα των συνθηκών»[105]. Ως εκ τούτου, η ωφέλεια που αποκομίζει η κοινωνία από την ύπαρξη των ενώσεων αντικατοπτρίζεται και στα άτομα και αντιστρόφως, η ωφέλεια που αποκομίζουν τα άτομα βελτιώνει τη δημοκρατική κοινωνία. Ο Τοκβίλ θεωρεί ότι η ανάγκη για συνένωση και κοινή δράση πηγάζει από τη φύση του ανθρώπου και ότι το δικαίωμα στη συνένωση είναι εξίσου αναφαίρετο με το δικαίωμα της ατομικής ελευθερίας[106]. Εναντιώνεται σε όσους επιχειρούν να το περιορίσουν, διότι κάτι τέτοιο βαίνει εις βάρος της κοινωνίας.

Όπως αναφέρθηκε ήδη, παρά το γεγονός ότι είχε αποδεχτεί την ανεπίστρεπτη πτώση του αριστοκρατικού καθεστώτος, δεν έπαψε ποτέ να θαυμάζει ορισμένους από τους θεσμούς και τα ήθη του. Οι ενώσεις τον γοήτευσαν, εκτός των άλλων, γιατί σε αυτές διέκρινε τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να αντικατασταθεί στους δημοκρατικούς καιρούς η – εκ της φύσεως του πολιτεύματος – σύνδεση των ατόμων, που υφίστατο κατά την περίοδο της αριστοκρατίας. Στο αριστοκρατικό πολίτευμα, «κάθε πολίτης, πλούσιος και ισχυρός, συγκροτεί εκεί κάτι σαν την κεφαλή μιας διαρκούς και εξαναγκαστικής συνένωσης που αποτελείται από όλους όσους έχει υπό εξάρτηση και τους βάζει να συνδράμουν στην εκτέλεση των σχεδίων του»[107]. Έτσι, παρά το γεγονός ότι αυτού του είδους η συνένωση είχε εξαναγκαστικό χαρακτήρα, επιτυγχανόταν η πολυπόθητη, για τον Τοκβίλ, σύνδεση των ατόμων. Η κατάλυση της αριστοκρατίας και των θεσμών της δημιούργησε αυτομάτως ένα κενό στη σύνδεση και την κοινή δράση των ατόμων, το οποίο άνοιγε τον δρόμο για τον ατομικισμό και ακολούθως τον δεσποτισμό. Οι ενώσεις, στην τοκβιλιανή θεώρηση, καλύπτουν και αναπληρώνουν αυτό ακριβώς το κενό. Διαμορφώνονται με τρόπο ώστε να είναι ταιριαστές στο δημοκρατικό πολίτευμα και επιτελούν ορισμένες από τις λειτουργίες των θεσμών του παλαιού καθεστώτος. Με άλλα λόγια, μέσω της λειτουργίας τους, ο Τοκβίλ οραματίζεται τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να υπάρξει μια "δημοκρατικού τύπου αναβίωση" των αριστοκρατικών θεσμών[108].

Επιπλέον, οι ενώσεις προσφέρουν στον Τοκβίλ τη μέθοδο με την οποία καταπολεμούνται τα δεινά που επιφέρει ο ατομικισμός. Είναι αυτονόητο πως η συμμετοχή των ατόμων σε μια ένωση συνιστά μια κατάσταση αντίθετη της

[105] *Ό.π.*, σ.527.
[106] *Ό.π.*, σ.207-208.
[107] *Ό.π.,* σ.525.
[108] Ο Τοκβίλ επιθυμούσε μια αναβίωση μόνο ως προς το αποτέλεσμα, το οποίο ήταν η δημιουργία της σύνδεσης μεταξύ των ατόμων, μέσω, όμως, μιας διαφορετικής διαδικασίας, προσαρμοσμένης στις επιταγές του δημοκρατικού πολιτεύματος.

απομόνωσης. Μέσω της κοινής δράσης, το άτομο παύει να αναζητά αποκλειστικά το ιδιωτικό του συμφέρον και μετατρέπεται σε ενεργό πολίτη, στερώντας από τον ατομικισμό τη δυνατότητα να αναπτυχθεί. Εφόσον οι ενώσεις καταπολεμούν τον ατομικισμό, είναι ευνόητο ότι αποτελούν την πρόληψη και για το καταστροφικό επακόλουθό του, τον δεσποτισμό. «Δεν υπάρχουν χώρες όπου οι συνενώσεις να είναι πιο αναγκαίες, για να εμποδιστεί ο δεσποτισμός των κομμάτων ή η αυθαιρεσία του ηγεμόνα, όσο οι χώρες που το κοινωνικό τους καθεστώς είναι δημοκρατικό», αναφέρει σχετικά ο Τοκβίλ[109]. Συν τοις άλλοις, με την ανάληψη δράσης από τις ενώσεις και τη δυνατότητα να επιλύουν οι ίδιες τα κάθε λογής ζητήματα που προκύπτουν, το φαινόμενο της συγκεντροποίησης της κρατικής εξουσίας εξαλείφεται. Όταν ορισμένες κυβερνητικές εξουσίες περνούν στα χέρια των ενώσεων, τότε «η ελευθερία των ιδιωτών γίνεται ασφαλέστερη χωρίς να μειώνεται η ισότητά τους»[110]. Η πολιτική – και όχι μόνο – αποκέντρωση είναι ένα πολύ σημαντικό κεφάλαιο στη θεώρηση του Τοκβίλ, ο οποίος απεχθανόταν κάθε μορφή διοικητικής παντοδυναμίας εντός της δημοκρατίας. Στη σκέψη του, η δύναμη που διαθέτει στα χέρια της η κυβέρνηση αποτελεί μέτρο αδυναμίας της δημοκρατίας[111], σε μια λογική αντίστροφης αναλογίας.

Όπως αναφέρθηκε εξάλλου, οι ενώσεις, εκτός από τους κινδύνους τους οποίους καταπολεμούν λειτουργώντας ως "κοινωνικό φάρμακο", έχουν και μια άλλη πολύ σημαντική ιδιότητα, η οποία συνίσταται στη θετική επιρροή που ασκούν ποικιλοτρόπως πάνω στα άτομα. Μέσω της τριβής των ατόμων, εντός των ενώσεων, «τα αισθήματα και οι ιδέες ανανεώνονται, η καρδιά πλαταίνει και το ανθρώπινο πνεύμα αναπτύσσεται μέσω της αμοιβαίας αλληλεπίδρασης των ανθρώπων»[112]. Το γεγονός ότι η αλληλεπίδραση αυτή δεν παράγεται από την ίδια τη φύση του δημοκρατικού πολιτεύματος καθιστά ζωτικής σημασίας το να προκληθεί, έστω και τεχνητά.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Τοκβίλ τρέφει και κάποιες πιο "προσωπικές" προσδοκίες από τις ενώσεις, παράλληλα με τα πολύ σημαντικά οφέλη, τα οποία υποστηρίζει πως προσκομίζουν στην κοινωνία. Πιο συγκεκριμένα, μέσω της λειτουργίας των ενώσεων διαβλέπει τη δυνατότητα ανασύστασης κάποιων

[109] *Ό.π.*, σ.207.
[110] *Ό.π.*, σ.706.
[111] Βλ. Pierre Birnbaum, *States and Collective Action: The European Experience*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1988, σ.184.
[112] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.526.

θεσμών, οι οποίοι καλύπτουν τις ελιτίστικες και αριστοκρατικές πτυχές του χαρακτήρα του. Αυτό στο οποίο προσμένει είναι ότι από τις ενώσεις ενδέχεται να ξεπηδήσουν οι νέες ελίτ, οι οποίες θα μπορούσαν δυνητικά να αποτελέσουν το αντίβαρο στον δεσποτισμό του κράτους[113]. Παρατηρούμε εξ αυτού ότι ο ελιτιστής Τοκβίλ συνεχίζει να θεωρεί αναγκαία, ή τουλάχιστον θεμιτή, την ανασύσταση μιας ελίτ, δυσκολευόμενος να συμβαδίσει με τη λογική ότι η πλειοψηφία των πολιτών θα μπορούσε να αγγίξει ένα ανώτερο πνευματικό επίπεδο. Αν και θεωρεί ότι το σύνολο των δημοκρατικών πολιτών θα βελτίωνε το πνευματικό του επίπεδο ή αλλιώς ότι «το είδος θα ανυψωνόταν», δεν έπαψε να πιστεύει ότι πραγματικά πεφωτισμένοι θα ήταν πάντοτε οι "λίγοι" ούτε και να επιθυμεί τη διατήρηση μιας ελίτ στους δημοκρατικούς καιρούς, προορισμένης να δρα εξισορροπητικά στην κοινωνία, προφυλάσσοντάς την από κάθε είδους δεσποτισμό – κυρίως, όμως, απ' αυτόν της πλειοψηφίας, που ο Γάλλος θεωρητικός απεύχεται.

Μέσω των ενώσεων αποσκοπεί και σε κάτι ακόμη, το οποίο θα λειτουργούσε κατευναστικά ως προς τους "συντηρητικού χαρακτήρα" φόβους του απέναντι στο δημοκρατικό πολίτευμα. Έτσι, οι ενώσεις στη συλλογιστική του θα μετρίαζαν τις ταξικές αντιπαραθέσεις, διότι η συμμετοχή των πολιτών σε μερικές απ' αυτές θα ήταν σίγουρα διαταξική[114]. Πίστευε πως το γεγονός ότι σε μια ένωση μπορούσαν να συνυπάρξουν άνθρωποι προερχόμενοι απ' όλα τα στρώματα του πληθυσμού, δρώντας από κοινού, θα συνέβαλλε στο να αμβλυνθούν οι μεταξύ τους ταξικές διαφορές. Αυτό με τη σειρά του θα είχε ως αποτέλεσμα την αποφυγή νέων "άσκοπων" και ως εκ τούτου, επικίνδυνων στη λογική του επαναστάσεων[115].

Συνοψίζοντας, οι ενώσεις μοιάζουν να είναι η "πηγή όλων των καλών" για μια δημοκρατία, καθώς η ανάπτυξη της τέχνης του συνεταιρίζεσθαι είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη μετέπειτα εμφάνιση και ανάπτυξη όλων των επιθυμητών δημοκρατικών αρχών, που κάνουν τη δημοκρατία να λειτουργεί σωστά, δηλαδή προς όφελος της κοινωνίας και των πολιτών της.

---

[113] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.156.
[114] *Ό.π.,* σ.157.
[115] Ο Τοκβίλ φοβόταν την ύπαρξη μιας κατάστασης μόνιμης επαναστατικής αναταραχής, ως το αποτέλεσμα της επικράτησης του επαναστατικού πνεύματος στην κοινωνία. Είναι υπέρ της επανάστασης, όταν αυτή είναι αναγκαία, αλλά εναντίον μιας συνεχούς επαναστατικής διάθεσης, η οποία δεν αφήνει την κοινωνία να εξελιχθεί. Στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας,* ωστόσο, αντιλαμβάνεται ότι ο μεγάλος κίνδυνος για τις δημοκρατίες δεν είναι οι επαναστάσεις, αλλά αντιθέτως η "βάλτωση" και η ακινησία, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ενστερνίζεται τις ταξικές διεκδικήσεις.

Κατηγοριοποίηση των ενώσεων στο τοκβιλιανό έργο

Στη θεώρηση του Τοκβίλ, κάθε συνένωση ατόμων, η οποία καταβάλλει μια από κοινού προσπάθεια για την επίτευξη κάποιου στόχου, συνιστά ένωση πολιτών. Διακρίνεται, συνεπώς, μεγάλη ποικιλομορφία ενώσεων. Από τη μελέτη του έργου του, αναδεικνύονται τρεις βασικές κατηγορίες: Οι διαρκείς, οι εθελοντικές και οι πολιτικές ενώσεις[116]. Ωστόσο, κατά την άποψη μας, ο βασικός και πιο ενδιαφέρον διαχωρισμός είναι αυτός μεταξύ πολιτικών και μη πολιτικών ενώσεων[117]. Θα εστιάσουμε κυρίως σε αυτόν τον διαχωρισμό, διότι θεωρούμε πως είναι θεμελιώδης στην τοκβιλιανή θεώρηση και επιπλέον παρέχει περισσότερες δυνατότητες για μια συγκριτική μελέτη με τις σύγχρονες θεωρίες της κοινωνίας των πολιτών. Το πολιτικό στοιχείο αποτελεί το βασικό γνώρισμα διαχωρισμού των ενώσεων στη θεωρία του Τοκβίλ και παράλληλα μας εντάσσει σε μια γενικότερη συζήτηση αναφορικά με τη σύνθεση, ή αντίθεση, μεταξύ "πολιτικού" και "μη – πολιτικού", η οποία νομίζουμε ότι καθίσταται εξαιρετικά επίκαιρη. Όπως άλλωστε φιλοδοξούμε να αναδείξουμε, το πολιτικό στοιχείο αποτελεί το κυρίαρχο διαφοροποιητικό στοιχείο του Τοκβίλ, από τους φιλελεύθερους στοχαστές της εποχής του αλλά και τους σύγχρονους συνεχιστές της θεωρίας του[118].

Διαρκείς ενώσεις. Διαρκείς ενώσεις είναι εκείνες που προκύπτουν ως αποτέλεσμα νομοθεσίας ή έχουν "εξαναγκαστικό" χαρακτήρα, υπό την έννοια ότι δημιουργούνται από την ίδια τη δομή της εκάστοτε κοινωνίας, στην προκειμένη περίπτωση, της αμερικάνικης. Στις ενώσεις αυτές συμπεριλαμβάνονται οι πόλεις, οι κοινότητες, οι κομητείες, ακόμη και η ίδια η χώρα, η οποία για τον Τοκβίλ αποτελεί μια «μεγάλη εθνική ένωση»[119]. Εντός αυτής της ένωσης, «ο νόμος θέσπισε σε κάθε επαρχία, σε κάθε πόλη, ακόμη και σε κάθε χωριό, μικροενώσεις με αντικείμενο την τοπική διοίκηση. Ο νομοθέτης έχει έτσι υποχρεώσει κάθε Αμερικανό να συνδράμει

[116] *Ό.π.*, σ.148.
[117] Για τη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου, θα αναφερόμαστε στις "μη πολιτικές" ενώσεις, χρησιμοποιώντας τον όρο "ενώσεις πολιτών", όπως προτείνει ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, έναντι του όρου "ιδιωτικές ενώσεις", τον οποίο προτιμά ο μεταφραστής της *Δημοκρατίας στην Αμερική*. Βλέπε σχετικά την υποσ.20, στο: Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.159.
[118] Αυτή είναι και η θέση του Ντάνα Βίλα, ο οποίος αναδεικνύει το πολιτικό στοιχείο ως το χαρακτηριστικότερο γνώρισμα του Τοκβίλ. Βλ. Dana Villa, *ό.π.*, σ.219.
[119] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.529.

καθημερινά, μαζί με μερικούς από τους συμπολίτες του, σε κάποιο κοινό έργο»[120]. Επομένως, το βασικό χαρακτηριστικό των διαρκών ενώσεων είναι ότι τα άτομα συμμετέχουν σε αυτές χωρίς να το έχουν επιλέξει. Αντλούν την ονομασία τους από το γεγονός ότι συνεχίζουν να υπάρχουν, όσο παραμένει η ίδια χωροταξική και διοικητική δομή στη χώρα.

Διαρκείς ενώσεις υπήρχαν, όπως αναφέρθηκε, και κατά τη διάρκεια του παλαιού καθεστώτος, όπου όλοι οι πολίτες συνδέονταν ιεραρχικά μεταξύ τους. Παρότι ο Τοκβίλ χρησιμοποιεί κοινή ονομασία για τις ενώσεις αυτές, ανεξαρτήτως εάν αναφέρεται στην αριστοκρατική ή τη δημοκρατική περίοδο, τους προσδίδει εντελώς διαφορετικά χαρακτηριστικά. Θεωρεί ότι στα δημοκρατικά καθεστώτα η ύπαρξη των διαρκών ενώσεων είναι μεν σημαντική, αλλά σε καμία περίπτωση δεν είναι επαρκής, όπως κατά τη διάρκεια του παλαιού καθεστώτος. Η σύνδεση στους δημοκρατικούς καιρούς είναι πιο χαλαρή και δεν υφίσταται κάποια ιεραρχία εντός τους, ύστερα από την επιβολή της ισότητας στην κοινωνία. Ο ρόλος τους, ωστόσο, κάθε άλλο παρά αμελητέος είναι, καθώς βοηθούν στη διοικητική αποκέντρωση και αντικαθιστούν, έως έναν βαθμό, την αριστοκρατική διοικητική δομή (κοινότητες, κομητείες κ.ά.)[121]. Μια τέτοια αποκέντρωση θα μπορούσε να αποτελέσει ένα καλό αντίδοτο στην παντοδυναμία του Παρισιού.

Ενώσεις πολιτών. Πρόκειται για τις ενώσεις εκείνες «που συγκροτούνται στη ζωή των πολιτών και που το αντικείμενό τους δεν έχει καθόλου πολιτικό χαρακτήρα»[122]. Η αποστροφή αυτή του Τοκβίλ θα μπορούσε να λειτουργήσει και ως ορισμός για τις ενώσεις πολιτών. Είναι παράδοξο το γεγονός πως οι ενώσεις αυτές προσδιορίζονται από ένα στοιχείο το οποίο απουσιάζει από τους κόλπους τους και όχι από κάποιο που παρατηρείται εντός τους. Εκτός του ότι, κατ' αυτόν τον τρόπο, επιβεβαιώνεται ότι το βασικό διαχωριστικό γνώρισμα των ενώσεων στον Τοκβίλ είναι το πολιτικό στοιχείο, καταδεικνύεται επίσης η ποικιλομορφία των ενώσεων πολιτών, η οποία είναι τόσο μεγάλη, ώστε καθίσταται σχεδόν ανέφικτο να δοθεί ένας άλλος πιο ακριβής ορισμός.

[120] *Στο ίδιο.*
[121] Βλ. Dana Villa, *ό.π.*, σ.225-226.
[122] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.524.

«Οι Αμερικάνοι όλων των ηλικιών, όλων των στρωμάτων, όλων των πνευμάτων ενώνονται αδιάκοπα», αναφέρει ο Τοκβίλ με θαυμασμό[123]. Εξίσου εντυπωσιασμένος στέκεται και από την ποικιλομορφία των ενώσεων που διακρίνονται στην Αμερική. Προχωρώντας σε μια γενική καταγραφή, εκτός από τις εμπορικές και τις βιομηχανικές, ο Τοκβίλ διακρίνει πολλά ακόμη ήδη ενώσεων, όπως:

> Θρησκευτικές, ηθοπλαστικές, σοβαρές, επιπόλαιες, πολύ γενικές και πολύ επιμέρους, τεράστιες και μικροσκοπικές· οι Αμερικάνοι ενώνονται για να κάνουν γιορτές, να θεμελιώσουν ιεροσπουδαστήρια, να χτίσουν πανδοχεία, να σηκώσουν εκκλησίες, να διαδώσουν βιβλία, να στείλουν ιεραποστόλους στους αντίποδες· δημιουργούν με τον ίδιο τρόπο νοσοκομεία, φυλακές, σχολεία. Είτε, τέλος, πρόκειται για τη δημοσιοποίηση μια αλήθειας ή για την καλλιέργεια ενός αισθήματος μέσω της στήριξης ενός μεγάλου παραδείγματος, ενώνονται. Παντού όπου, επικεφαλής μιας μεγάλης επιχείρησης, βλέπετε στη Γαλλία την κυβέρνηση και στην Αγγλία ένα μεγάλο ευπατρίδη, λογαριάστε πως στην Αμερική θα δείτε μίαν ένωση[124].

Όπως παρατηρούμε, εκτός της ενωσιακής ποικιλομορφίας, καθίσταται σαφής και ο ρόλος των ενώσεων στην κοινωνία, οι οποίες αντικαθιστούν τους αριστοκρατικούς θεσμούς και αναλαμβάνουν κυβερνητικές λειτουργίες, αφαιρώντας δύναμη από την κυβέρνηση, όντας παράλληλα πολύ πιο αποτελεσματικές από αυτήν στα ζητήματα τα οποία καλούνται να επιλύσουν. Σύμφωνα με τον Τοκβίλ, καμία πολιτική εξουσία δεν θα μπορούσε «να επαρκέσει στο αναρίθμητο πλήθος των μικροεγχειρημάτων που εκτελούν καθημερινά οι Αμερικανοί πολίτες με τη βοήθεια της συνένωσης»[125]. Οι πολίτες στην Αμερική είχαν μάθει να βασίζονται στις δικές τους δυνάμεις και να μην εναποθέτουν την επίλυση των ζητημάτων τους στην κυβέρνηση, παρά μόνο όταν δεν μπορούσαν να κάνουν διαφορετικά. Για τον Τοκβίλ αυτό συνιστά μια πολύ σημαντική κοινωνική συνθήκη, διότι συμβάλλει δραστικά στην απεξάρτηση των ατόμων από την κυβέρνηση. Σε μια κοινωνία στην οποία κυριαρχούν οι ενώσεις, όπως η αμερικάνικη, τα άτομα δεν επαφίενται σε μια ανώτερη – κρατική ή άλλη – αρχή. Απομακρύνεται, με τον τρόπο αυτόν, το ενδεχόμενο ανάδυσης μιας τυραννικής κυβέρνησης. Μια αντίστοιχη κοινωνική πραγματικότητα φανταζόταν ο Τοκβίλ και για τη Γαλλία.

---

[123] *Στο ίδιο.*
[124] *Ό.π.*
[125] *Ό.π.*, σ.526.

Ο ίδιος θεωρεί εξαιρετικά σημαντικές τις ενώσεις πολιτών για την κοινωνική ευρυθμία. Αναφερόμενος σε αυτές, εστιάζει στην καίρια συμβολή που μπορεί να έχουν πάνω στην κοινωνία, συγκρίνοντάς τις μάλιστα με τις πολιτικές:

> Δεν υπάρχει, κατά τη γνώμη μου, τίποτε πιο αξιοπρόσεκτο από τις πνευματικές και ηθικές ενώσεις της Αμερικής. Οι πολιτικές και παραγωγικές ενώσεις των Αμερικανών εύκολα μας γίνονται αντιληπτές· οι άλλες όμως μας διαφεύγουν· και, αν τις ανακαλύψουμε, δεν τις καλοκαταλαβαίνουμε, γιατί δεν έχουμε δει τίποτε σχεδόν ανάλογο. Οφείλουμε πάντως να αναγνωρίσουμε ότι είναι εξίσου αναγκαίες όσο και οι πρώτες στον αμερικάνικο λαό, και ίσως περισσότερο[126].

Οι ενώσεις πολιτών, παρόλο που είναι πολύ σημαντικές για τη δημοκρατία και την κοινωνία, πολύ δύσκολα μετατρέπονται, για τους πολίτες, σε έθος. Συνεπώς, ένα βασικό ζητούμενο για τον Τοκβίλ είναι να στρέψει τους Γάλλους προς τις ενώσεις αυτές, ούτως ώστε να γίνουν μέρος της καθημερινότητάς τους. Για να επιτευχθεί όμως κάτι τέτοιο, απαιτείται προηγουμένως οι πολίτες με κάποιο τρόπο να τις "ανακαλύψουν" και να καταπιαστούν εντός τους για κάποιο διάστημα, προκειμένου να μπορέσουν να αντιληφθούν τα οφέλη τα οποία δύνανται να αποκομίσουν.

Πολιτικές ενώσεις. Στις πολιτικές ενώσεις, κατά την τοκβιλιανή θεωρία, εντάσσονται όσες προωθούν μια πολιτική διεκδίκηση, στηρίζουν κάποια πολιτική ιδέα, διαθέτουν εν ολίγοις κάποιον πολιτικό στόχο και υπόβαθρο. Στον 19ο αιώνα, τα βασικά είδη πολιτικών ενώσεων ήταν τα πολιτικά κόμματα και τα εργατικά συνδικάτα[127]. Ως συντηρητικός αριστοκράτης, ο Τοκβίλ δεν επιθυμεί την απεριόριστη

---

[126] *Ό.π.,* σ.527. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα, ο Τοκβίλ προσπαθεί να αναδείξει τη σπουδαιότητα των ενώσεων πολιτών, απευθυνόμενος στους συμπατριώτες του, οι οποίοι δεν είχαν την πείρα αυτού του ενωσιακού είδους. Γι' αυτόν τον λόγο χρησιμοποιεί τη σύγκριση με τις ούτως ή άλλως πολύ σημαντικές πολιτικές ενώσεις, ώστε να τονίσει ακόμη πιο εμφατικά το πόσο χρήσιμες είναι και οι ενώσεις πολιτών σε μια δημοκρατική κοινωνία. Οι Γάλλοι πολίτες θα ήταν πιο εύκολο να αντιληφθούν, μέσω αυτής της σύγκρισης, τη σπουδαιότητά τους, καθώς διέθεταν μεγάλη πείρα πολιτικής ενασχόλησης κι έδιναν μεγάλη σημασία στις πολιτικές ενώσεις.

[127] Ο Τοκβίλ δεν αναφέρεται σε "κοινωνικά κινήματα", καθώς, κατά τη διάρκεια της συγγραφής της *Δημοκρατίας,* δεν υφίστανται ακόμη ως όρος. Παρά τις σημαντικές αναλογίες που εντοπίζονται από σύγχρονους συγγραφείς ανάμεσα στα κοινωνικά κινήματα, όπως εμφανίζονται από το 1960 κι έπειτα, και τις δράσεις των αρχών του 19ου αιώνα, τόσο όσον αφορά τις διεκδικήσεις όσο και τα ρεπερτόρια δράσης, ο όρος "κοινωνικό κίνημα" εισάγεται μόλις το 1848 από τον Γερμανό κοινωνιολόγο Λόρενς φον Στάιν (Lorenz von Stein). Βλ. Mark Traugott, «Barricades as Repertoire: Continuities and Discontinuities in the History of French Contention», και Craig Calhoun «"New Social Movements" of the Early Nineteenth Century». Τα δύο αυτά άρθρα βρίσκονται – κατ' αντιστοιχία – στο: Mark Traugott (επιμ.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham/Λονδίνο: Duke University Press, 1995, σ.43-57, 173-217.

ελευθερία των πολιτικών συνενώσεων, διότι μπορεί να επιφέρει αναταραχή και σε κάποιες ακραίες περιπτώσεις να απειλήσει και την ίδια την ύπαρξη ενός έθνους[128]. Αναφέρει σχετικά σε κείμενό του:

> Δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε ότι η απεριόριστη ελευθερία της συνένωσης, σε πολιτικά θέματα, είναι απ' όλες τις ελευθερίες η τελευταία που μπορεί να υπομείνει ένας λαός. Αν δεν τον οδηγεί στην αναρχία, τον φέρνει κατά κάποιο τρόπο διαρκώς στα πρόθυρά της[129].

Παρότι εντοπίζει τους κινδύνους, οι οποίοι πηγάζουν από την απεριόριστη ελευθερία των πολιτικών ενώσεων, είναι απολύτως πεπεισμένος για τη σπουδαιότητά τους εντός του δημοκρατικού πολιτεύματος, καθότι αποτελούν το "ανάχωμα" απέναντι στην τυραννία της πλειοψηφίας. «Θεωρώ την παντοδυναμία της πλειοψηφίας τόσο μεγάλο κίνδυνο για τις αμερικάνικες δημοκρατίες ώστε εξακολουθεί να μου φαίνεται καλό το επικίνδυνο μέσο που χρησιμοποιούν για να την περιορίσουν», ξεκαθαρίζει ο Τοκβίλ[130]. Στη συλλογιστική του, οι πολιτικές ενώσεις έχουν τον εργαλειακό ρόλο ενός επικινδύνου, πλην όμως, απολύτως απαραίτητου μέσου. Επιθυμεί την ελεύθερη ανάπτυξή τους στην κοινωνία, αλλά όχι και την απεριόριστη ελευθερία στη μετέπειτα δράση τους. Θεωρεί πως πρέπει να υπόκεινται σε κάποια όρια, προκειμένου να εξουδετερώνεται ο κίνδυνος της κοινωνικής αναταραχής, ενώ ταυτοχρόνως, μέσω της λειτουργίας τους, αποσοβούν τον κίνδυνο της τυραννίας της πλειοψηφίας. Ο Τοκβίλ πιστεύει πως με τη θέσπιση ορισμένων ορίων στη δράση των πολιτικών ενώσεων, η κοινωνία αντλεί το μέγιστο όφελος από αυτές. Οι πολίτες αναλαμβάνουν οι ίδιοι την ενασχόληση με τα δημόσια ζητήματα, αποτρέποντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, την υπερβολική συσσώρευση κυβερνητικής δύναμης. Επιπλέον, όπως προσθέτει, στις κοινωνίες όπου υπάρχει έντονη δράση των πολιτικών ενώσεων «οι μυστικές εταιρίες είναι άγνωστες»[131]. Η ελευθερία στη συγκρότηση πολιτικών ενώσεων δεν αφήνει χώρο για την ύπαρξη συνωμοτικών δράσεων, βλαπτικών για τη δημοκρατία και το έθνος[132].

---

[128] Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.206-207. Η αναφορά αυτή γίνεται στον πρώτο τόμο της *Δημοκρατίας*, όπου, όπως είδαμε, ο Τοκβίλ φοβάται πολύ την αναρχία, μην έχοντας διακρίνει ακόμη τον τεράστιο κίνδυνο του δεσποτισμού.

[129] *Ό.π.* σ.207.

[130] *Στο ίδιο.*

[131] *Στο ίδιο.*

[132] Η συγκεκριμένη ωφέλεια, την οποία επισημαίνει ο Τοκβίλ, περισσότερο καλύπτει την ανασφάλεια που πηγάζει από τη συντηρητική πλευρά του, παρά αποτελεί υπέρβαση του συντηρητισμού του. Ο Γάλλος στοχαστής θεωρεί πως όταν η δράση των πολιτικών ενώσεων είναι ελεύθερη, καθίσταται πιο φανερή και επομένως πιο ελεγχόμενη. Αντιθέτως, οι "μυστικές εταιρείες" είναι πιο δύσκολο να

Η θέση του Τοκβίλ για τις πολιτικές ενώσεις παραλλάσσεται απ' αυτή των υπολοίπων φιλελεύθερων του 19ου αιώνα, οι οποίοι, ταυτιζόμενοι στο σημείο αυτό με τους συντηρητικούς, τις αποκαλούσαν "λέσχες" ή "μυστικές εταιρίες", θεωρώντας τες πηγές αναταραχής και επαναστατικών δράσεων[133]. Η διαφοροποίηση της πρόσληψης των πολιτικών ενώσεων στο τοκβιλιανό έργο είναι ολοφάνερη. Διατηρεί μεν μια έντονη επιφυλακτικότητα απέναντί τους, αλλά υπερνικώντας τους – πηγάζοντες από τη συντηρητική του φύση – φόβους, τάσσεται με έμφαση υπέρ της ύπαρξής τους, διότι κρίνει πως αυτό είναι το πιο επωφελές για τη δημοκρατία. Στη σκέψη του, οι πιθανοί κίνδυνοι της αναρχίας, της κοινωνικής έντασης ή ακόμη και της επανάστασης, ο οποίοι συνυπάρχουν με τις πολιτικές ενώσεις σε μια κοινωνία, αποτελούν ένα "ρίσκο", το οποίο η δημοκρατία οφείλει να διακινδυνεύσει προκειμένου να αντιμετωπίσει τον πιο καταστροφικό κίνδυνο απ' όλους, αυτόν του δεσποτισμού. Ωστόσο, θα πρέπει να καταβληθούν προσπάθειες ώστε να μειωθεί το "ρίσκο" αυτό, μέσω της θέσπισης ορισμένων ορίων στις ελευθερίες των πολιτικών ενώσεων. Όπως γίνεται αντιληπτό – και στο ζήτημα των πολιτικών ενώσεων – ο Τοκβίλ επιθυμεί την επίτευξη εκείνου του σημείου ισορροπίας, στο οποίο οι ενώσεις θα μπορούν να δρουν ελεύθερα, χωρίς να αποτελούν κοινωνική απειλή.

Η αμερικάνικη κοινωνία αποτελεί και πάλι πηγή έμπνευσης για τον Τοκβίλ, ο οποίος εντοπίζει διαφορές στον τρόπο που αντιλαμβάνονται τις πολιτικές ενώσεις οι Ευρωπαίοι εν σχέσει με τους Αμερικάνους. Θεωρεί πως απαντάται μια λανθασμένη αντιμετώπιση των πολιτικών ενώσεων στην Ευρώπη, όπου λογίζονται ως «ένα όπλο πολέμου που συγκροτείται ταχύτατα για να δοκιμαστεί πάραυτα σε κάποιο πεδίο μάχης»[134]. Χρησιμοποιούνται, δηλαδή, με τρόπο εφήμερο και με μια πολεμική λογική, κάτι που έχει σαν αποτέλεσμα τη δημιουργία κοινωνικών εντάσεων. Τα κόμματα στην Ευρώπη δεν έχουν σκοπό να πείσουν, αλλά να πολεμήσουν εναντίον των αντιπάλων τους, εν αντιθέσει με την Αμερική, όπου οι πολιτικές ενώσεις δεν επιδιώκουν την επικράτηση με κάθε τρόπο, παρά μόνο μέσα στο πλαίσιο που τίθεται από τους νόμους. Επιπλέον, δεν έχουν πολεμική διάθεση και επιχειρούν να πείσουν μέσω των επιχειρημάτων τους, επηρεάζοντας έτσι την πλειοψηφία. Εν κατακλείδι, οι πολιτικές ενώσεις στην Αμερική «έχουν ειρηνικούς σκοπούς και νομιμοφροσύνη στα

ελεγχθούν, ακριβώς διότι δρουν στο "σκοτάδι". Παρά, όμως, τον συντηρητισμό που ενέχει η άποψη αυτή, δεν παύει να είναι ακόμα μια τοκβιλιανή θέση υπέρ των πολιτικών ενώσεων.

[133] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.159.

[134] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.208.

μέσα που χρησιμοποιούν»[135]. Οι αιτίες της διαφοροποίησης αυτής, μεταξύ Αμερικής και Ευρώπης, σύμφωνα με τον Τοκβίλ είναι δύο: Η πρώτη έγκειται στην απειρία των Ευρωπαίων πάνω στο ζήτημα της ελευθερίας. Όταν μια πολιτική ένωση, όπως και ένας άνθρωπος, έρθει σε επαφή με την ελευθερία, και έχει μια ορισμένη δύναμη, το πρώτο πράγμα που σκέφτεται είναι η ιδέα της βίας[136]. «Η ιδέα της πειθούς έρχεται αργότερα· γεννιέται από την πείρα», συμπληρώνει ο Τοκβίλ[137]. Τίθεται συνεπώς ένα ζήτημα πείρας και τριβής με την αρχή της ελευθερίας, η οποία εξοπλίζει τα άτομα με ήθη που τους επιτρέπουν να κάνουν ορθή χρήση των πολιτικών ενώσεων[138]. Ο δεύτερος λόγος είναι ότι στην Αμερική εφαρμοζόταν η διαδικασία της καθολικής ψηφοφορίας και έτσι η νομιμότητα της εκάστοτε πλειοψηφίας δεν μπορούσε να αμφισβητηθεί από τις μειοψηφίες και, ως εκ τούτου, οι τελευταίες δεν έτρεφαν την ψευδαίσθηση ότι αποτελούν οι ίδιες την πλειοψηφία.

Σε αυτό το σημείο, ο Τοκβίλ εντάσσει και ένα δεύτερο ζήτημα αναφορικά με τις πολιτικές ενώσεις, το οποίο σχετίζεται με την εσωτερική τους συγκρότησή και τους κανόνες που τις διέπουν. Οι πολιτικές ενώσεις, οι οποίες λειτουργούν "πολεμικά", χαρακτηρίζονται συνήθως από συγκεντρωτική διεύθυνση και καθοδήγηση στο εσωτερικό τους. Παρατηρούνται σε αυτές «στρατιωτικά ήθη και κανόνες» και οι αποφάσεις λαμβάνονται από έναν περιορισμένο αριθμό ατόμων και επιβάλλονται στα υπόλοιπα μέλη της ένωσης[139]. Δημιουργείται έτσι μια οξύμωρη πραγματικότητα, στην οποία οι πολιτικές ενώσεις, που δυνητικά καλούνται να καταπολεμήσουν την τυραννία εντός της κοινωνίας, λειτουργούν τυραννικά στο εσωτερικό τους. Μάλιστα, η τυραννία αυτή είναι για τον Τοκβίλ «πιο ανυπόφορη απ' αυτήν που ασκείται στην κοινωνία εν' ονόματι της κυβέρνησης την οποία αντιμάχονται. Αυτό μειώνει την ηθική τους δύναμη. Χάνουν έτσι τον ιερό χαρακτήρα που έχει η πάλη των καταπιεζομένων κατά των καταπιεστών»[140].

Οι πολιτικές ενώσεις, που στο εσωτερικό τους βασιλεύει η τυραννία, δεν μπορούν να έχουν κάποια θετική συνεισφορά στη δημοκρατία. Είναι αδύνατο να

---

[135] *Ό.π.*
[136] *Ό.π.*, σ.208-209.
[137] *Στο ίδιο*.
[138] Η απειρία των Ευρωπαίων και ιδίως των συμπατριωτών του Τοκβίλ, στους οποίους κυρίως αναφέρεται, οφείλεται στο γεγονός ότι η ελευθερία ήταν μια "νέα κατάκτηση" για τους Γάλλους, η οποία προήλθε μέσα από μια γρήγορη και βίαιη επαναστατική διαδικασία και ως εκ τούτου ήταν ανήμποροι να εξοικειωθούν τόσο "γρήγορα" μαζί της και να τη διαχειριστούν σωστά. Οι Αμερικάνοι πολίτες, αντιθέτως, ήταν πλήρως εξοικειωμένοι με την αρχή της ελευθερίας, η οποία πάντοτε δέσποζε στην αμερικάνικη κοινωνία και είχε εδραιωθεί κάτω από ομαλές διαδικασίες.
[139] *Ό.π.,* σ.209.
[140] *Στο ίδιο.*

καταπολεμήσουν την τυραννία στην κοινωνία από τη στιγμή που δεν μπορούν να την αντιμετωπίσουν εντός των τειχών τους, πολλώ δε μάλλον από τη στιγμή που δεν την αντιλαμβάνονται καν σαν πρόβλημα. Εξάλλου, σε αυτού του τύπου τις ενώσεις, οι συμμετέχοντες δεν μπορούν να αναπτύξουν δράση, να πάρουν μέρος στη λήψη αποφάσεων και να ασκήσουν τις πολιτικές τους ελευθερίες. Με βάση την τοκβιλιανή θεωρία, για να μπορούν οι πολιτικές ενώσεις να επιτελούν τον ευεργετικό – για το δημοκρατικό πολίτευμα – ρόλο τους, θα πρέπει να λειτουργούν και οι ίδιες με τέτοιο τρόπο, ώστε οι συμμετέχοντες σε αυτές να αποτελούν ενεργά μέλη, τα οποία αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, και όχι υποχείρια μιας παντοδύναμης ηγεσίας.

Επιπροσθέτως, θα πρέπει να αναπτύξουν μια ηθική που θα τις κάνει να δρουν ειρηνικά και με γνώμονα το κοινό συμφέρον, χωρίς να αναλώνονται σε εφήμερες αντιπαραθέσεις πολεμικού χαρακτήρα, προκαλώντας κοινωνική αναταραχή. Επομένως, οι πολιτικές ενώσεις στη Γαλλία και γενικότερα στην Ευρώπη θα πρέπει να αναπτύξουν χαρακτηριστικά αντίστοιχα με αυτά των αμερικανικών ενώσεων. Οι αμερικάνικες ενώσεις δεν επιχειρούν να ανατρέψουν και να πολεμήσουν την εκάστοτε πλειοψηφία, αλλά να μειώσουν την "ηθική της επίδραση" και με επιχειρήματα να κατοχυρώσουν τις ιδέες τους ως μειοψηφίες, αποδυναμώνοντας, συγχρόνως, τις ιδεολογικές θέσεις της πλειοψηφίας. Σε περίπτωση που οι απόψεις τους βρουν ανταπόκριση στην κοινωνία, επιχειρούν έπειτα να διεκδικήσουν την εξουσία, με νόμιμα, όμως, μέσα. Οι συμμετέχοντες σε αυτές διατηρούν την ατομική τους ελευθερία και «δεν θυσιάζουν τη θέληση και τη λογική τους», αλλά «τις εφαρμόζουν προς τον σκοπό της αίσιας έκβασης ενός κοινού εγχειρήματος»[141]. Για όλους αυτούς τους λόγους, ο Τοκβίλ υποστηρίζει πως στην Αμερική το δικαίωμα στη συγκρότηση πολιτικών ενώσεων μπορεί να είναι απεριόριστο, αφού η αμερικανική κοινωνία έχει τις απαραίτητες προδιαγραφές για κάτι τέτοιο. Στην Ευρώπη, όμως, όπου η ελευθερία ήταν μια πιο πρόσφατη κατάκτηση, πρέπει να θεσπίζονται κάποια όρια στις ελευθερίες των πολιτικών συνενώσεων, για να μην διακινδυνεύεται η κοινωνική γαλήνη.

Τα είδη των πολιτικών ενώσεων. Ο Τοκβίλ κάνει ξεχωριστή αναφορά στα πολιτικά κόμματα και τα συνδικάτα, τα βασικά, δηλαδή, είδη ενώσεων του 19ου αιώνα. Το μεγαλύτερο βάρος στην ανάλυσή του δίδεται στη δομή και τη λειτουργία

[141] *Ό.π.*

των πολιτικών κομμάτων. Στην αναφορά του για τα είδη των πολιτικών ενώσεων, είναι πιο αναλυτικός συγκριτικά με την αντίστοιχη που αφορά τις ενώσεις πολιτών. Μια πιθανή εξήγηση γι' αυτό θα μπορούσε να είναι ότι τα είδη των ενώσεων πολιτών ήταν τόσα πολλά και διαφορετικά, που θα ήταν αδύνατο και ανούσιο να μελετηθούν το καθένα ξεχωριστά. Ωστόσο, αυτός δεν είναι ο μοναδικός λόγος, ίσως ούτε και ο σημαντικότερος. Το αμφιλεγόμενο του χαρακτήρα των πολιτικών ενώσεων εκείνη την εποχή και συνάμα η αρνητική στάση πολλών θεωρητικών του συντηρητικού αλλά και φιλελεύθερου στρατοπέδου απέναντί τους είναι ίσως ο βασικότερος λόγος, για τον οποίο ο Τοκβίλ επέμεινε στην ανάλυση των ιδιοτήτων τους και δη εκείνων, τις οποίες θεωρούσε πρωταρχικής σημασίας για τις νεοσύστατες δημοκρατικές κοινωνίες.

Στο πλαίσιο αυτό, περιγράφει τη διαδρομή που διανύει μια πολιτική ένωση έως ότου μετουσιωθεί σε πολιτικό κόμμα[142]. Διακρίνει τρία στάδια στη διαδικασία αυτή: Στο πρώτο στάδιο δημιουργείται μια ένωση ανθρώπων, η οποία προωθεί μια κοινή ιδέα ή έχει έναν κοινό στόχο. Στο δεύτερο, η ένωση αυτή εξαπλώνεται, αρχίζουν τα μέλη της να διασπείρονται στην επικράτεια και να συγκεντρώνονται κατά τόπους, ενώ παράλληλα αυξάνουν συνεχώς την επιρροή τους. Στο τρίτο και τελευταίο στάδιο, ορίζονται εντολοδόχοι, οι οποίοι αναλαμβάνουν την εκπροσώπηση των υπόλοιπων μελών της ένωσης. Συνυπολογίζοντας την αυξανόμενη επιρροή της ένωσης, αναπτύσσεται σταδιακά μια δυναμική αμφισβήτησης ή και διεκδίκησης της εξουσίας, πράγμα το οποίο μεταβάλλει την ένωση σε πολιτικό κόμμα.

Τα κόμματα χαρακτηρίζονται, από τον φιλελεύθερο Τοκβίλ, ως «ενδογενές κακό στις ελεύθερες κυβερνήσεις»[143]. Σπεύδει, όμως, αμέσως να συμπληρώσει ότι δεν έχουν όλα τα κόμματα «τον ίδιο χαρακτήρα και τα ίδια ένστικτα»[144]. Στη θεωρία του, απαντάται ένας πολύ ενδιαφέρων διαχωρισμός σε κόμματα "μεγάλα" και "μικρά". Ο διαχωρισμός αυτός δεν σχετίζεται με το μέγεθος των κομμάτων σε μέλη, δυναμική, επιρροή κ.λπ. Εστιάζει στο "ηθικό μέγεθος" των κομμάτων και τα διαχωρίζει ανάλογα με την ύπαρξη, ή μη, ενός ιδεολογικού υποβάθρου εντός τους. Είναι, συνεπώς, η ιδεολογική ταυτότητα και η ευρύτερη στοχοθεσία τα στοιχεία που κάνουν ένα κόμμα "μεγάλο".

---

[142] Βλ. *Ο.π.,* σ.205.
[143] *Ο.π.,* σ.190.
[144] *Στο ίδιο.*

Ένας ακόμη διαχωρισμός, τον οποίο εντάσσει, σχετίζεται με τις διαφορετικές εποχές και τα ιδιαιτέρα χαρακτηριστικά τους[145]. Όπως αναφέρει, παρατηρούνται εποχές, κατά τις οποίες «τα έθνη μαστίζονται από τόσο μεγάλα δεινά ώστε στη σκέψη τους παρουσιάζεται η ιδέα μιας ολικής αλλαγής στο πολιτικό τους σύστημα. Υπάρχουν και άλλες όπου η καχεξία είναι ακόμη βαθύτερη και τότε αμφισβητείται το ίδιο το κοινωνικό καθεστώς»[146]. Αυτές είναι, για τον Τοκβίλ, οι εποχές «των μεγάλων επαναστάσεων και των μεγάλων κομμάτων»[147]. Υπάρχουν, όμως, και άλλες, κατά τις οποίες «οι αλλαγές που συντελούνται στο πολιτικό σύστημα και την κοινωνική κατάσταση των λαών είναι τόσο αργές και τόσο ανεπαίσθητες, ώστε οι άνθρωποι νομίζουν ότι έχουν φτάσει σε κάποια τελική κατάσταση»[148]. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν αποτελεί παρά μια ψευδαίσθηση, καθώς, όπως επισημαίνει ο Γάλλος στοχαστής: «Ο χρόνος δεν αναστέλλει την πορεία του για τους λαούς όπως και για τους ανθρώπους· και οι μεν και οι δε βαδίζουν καθημερινά προς ένα μέλλον που αγνοούν»[149]. Αυτοί είναι οι καιροί «των δολοπλοκιών και των μικρών κομμάτων»[150].

Τα χαρακτηριστικά που προσδίδει στα μεγάλα πολιτικά κόμματα είναι: Προσήλωση στις αρχές και όχι στις συνέπειές τους, στις ιδέες και όχι στους ανθρώπους. Τα κόμματα αυτά διαθέτουν «χαρακτηριστικά ευγενέστερα, πάθη πιο γενναιόδωρα, πεποιθήσεις βαθύτερες, θωριά ειλικρινέστερη και τολμηρότερη από τους άλλους»[151]. Τέλος, η σημαντικότερη ιδιότητά τους είναι ότι προτάσσουν το δημόσιο-γενικό συμφέρον έναντι των επιμέρους, ιδιωτικών συμφερόντων.

Όσον αφορά τα μικρά κόμματα, τονίζει ότι δεν διαθέτουν κάποια πολιτική πίστη ή ιδεολογία, δεν έχουν μεγάλους σκοπούς και στις αποφάσεις τους κυριαρχεί το αίσθημα του εγωισμού[152]. Τα μέσα τα οποία χρησιμοποιούν είναι «άθλια», όπως και οι στόχοι τους και εμφανίζονται κατά τις περιόδους γαλήνης μετά τις μεγάλες

---

[145] Οι "εποχές" εννοιολογούνται από τον Τοκβίλ ως διαφορετικές χρονικές περίοδοι.
[146] *Ό.π.,* σ.190.
[147] *Στο ίδιο.*
[148] *Ό.π.*
[149] *Ό.π.* Στο σημείο αυτό ο Τοκβίλ ασκεί έμμεση κριτική σε όσους, κατά καιρούς, επηρεασμένοι από την κοινωνική ακινησία της εποχής τους, έχουν την ψευδαίσθηση ότι έχουν φτάσει σε κάποια τελική κοινωνικό-πολιτική κατάσταση. Η κριτική αυτή θα μπορούσε να απευθύνεται και σε ορισμένους σύγχρονους φιλελεύθερους στοχαστές, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τον Φράνσις Φουκουγιάμα και τη θεωρία του για το *τέλος της ιστορίας*. Θα επανέλθουμε στο ζήτημα αυτό αναλυτικότερα στη συνέχεια.
[150] *Ό.π.,* σ.191.
[151] *Ό.π.*
[152] *Ό.π.*

επαναστάσεις, όταν «οι μεγάλοι άνδρες μοιάζουν να εξαφανίζονται ολότελα και οι ψυχές κλείνονται στους εαυτούς τους»[153].

Σε ένα άκρως ενδεικτικό απόσπασμα της ετερομορφίας που λαμβάνουν τα μεγάλα και τα μικρά κόμματα στη θεωρία του, ο Τοκβίλ υποστηρίζει: «Τα μεγάλα κόμματα αναστατώνουν την κοινωνία, τα μικρά την αναμοχλεύουν· τα μεν τη σπαράσσουν, τα δε τη διαφθείρουν. Τα πρώτα κάποτε – κάποτε τη σώζουν συγκλονίζοντάς την, τα δεύτερα τη διαταράσσουν συχνά χωρίς κανένα όφελος»[154].

Όπως παρατηρούμε, ο Τοκβίλ διατηρεί τη "φιλελεύθερη ιδιοτυπία" του και στην ανάλυσή του για τα πολιτικά κόμματα[155]. Παρότι στέκεται με δυσπιστία απέναντί τους, εντούτοις αναγνωρίζει πως είναι τα πολιτικά κόμματα εκείνα που κάτω από ορισμένες περιστάσεις καλούνται να βγάλουν την κοινωνία από το τέλμα. Τάσσεται κατά των μικρών κομμάτων, τα οποία στη θεώρησή του είναι εκείνα που έχουν χαμερπείς σκοπούς, έλλειψη ιδεολογικών αναφορών και προτάσσουν τα μικροκομματικά τους συμφέροντα, έναντι των γενικών συμφερόντων της κοινωνίας. Αντιθέτως, τρέφει μεγάλο σεβασμό προς τα μεγάλα κόμματα, τα οποία είναι κόμματα αρχών, εντόνως ιδεολογικοποιημένα, που αποσκοπούν στο γενικό συμφέρον, βάζοντας σε δεύτερη μοίρα τα επιμέρους μικροσυμφέροντα. Τα μεγάλα κόμματα έχουν ρόλο και μάλιστα ιδιαίτερα σημαντικό στην κοινωνία.

Η αναφορά του Τοκβίλ στα συνδικάτα είναι, όπως αναφέρθηκε ήδη, μικρότερη συγκριτικά με την αντίστοιχη για τα πολιτικά κόμματα. Η επιδίωξη του γενικού συμφέροντος αποτελεί το τοκβιλιανό πρόταγμα και στην περίπτωση των συντεχνιών. Αυτό γίνεται εμφανές στο απόσπασμα από *Το παλαιό καθεστώς και η Επανάσταση*, όπου αναφέρεται στην αρνητική τροπή που είχαν πάρει οι συντεχνίες, κατά τη διάρκεια των τελευταίων χρόνων του παλαιού καθεστώτος[156]. Όπως επισημαίνει, οι συντεχνίες, κατά τον 16ο αιώνα, συντόνιζαν τις ενέργειές τους με τους υπόλοιπους κατοίκους, ώστε να προάγεται απ' αυτές, όχι μόνο το δικό τους, αλλά και το ευρύτερο κοινωνικό συμφέρον. Κατά τη διάρκεια, όμως, του 18ου αιώνα, οι ίδιες συντεχνίες ασχολούνταν πλέον μόνο με τα δικά τους συμφέροντα, αδιαφορώντας για το αν οι πράξεις τους έπλητταν ή όχι την κοινωνία[157]. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα την

---

[153] *Στο ίδιο.*
[154] *Ό.π.*
[155] Το γεγονός ότι ο Τοκβίλ υπήρξε ένας φιλελεύθερος με πολλές ιδιοτυπίες αποτελεί κοινή συνισταμένη για την πλειοψηφία των μελετητών του έργου του.
[156] Βλ. Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς...,* ό.π., σ.190-191.
[157] Στην αποτίμηση αυτή του Τοκβίλ εμφανώς υποβόσκει ένας εγγενής φόβος απέναντι στις διεκδικήσεις των εργατών.

εμφάνιση ενός πρώιμου είδους ατομικισμού, του «συλλογικού ατομικισμού»[158]. Αυτού του είδους ο ατομικισμός «προετοίμαζε το έδαφος στην ψυχή των ανθρώπων για τον ατομικισμό όπως τον γνωρίζουμε σήμερα», τονίζει ο Τοκβίλ[159]. Είτε συλλογικός είτε ατομικός, ο ατομικισμός είναι πάντοτε επιβλαβής στη συλλογιστική του.

Καθίσταται πρόδηλο ότι για τον Τοκβίλ οι ενώσεις είναι πολύτιμες μόνο εφόσον τάσσονται στην υπηρεσία του κοινωνικού συμφέροντος. Σε περίπτωση που προσλαμβάνουν χαρακτηριστικά ενός συλλογικού ατομικισμού, γίνονται ανεπιθύμητες και αποτελούν ένα επιπλέον πρόβλημα και όχι τη λύση. Συνεπώς, τόσο για τα πολιτικά κόμματα όσο και για τις συντεχνίες, το διακύβευμα είναι η επιδίωξη του γενικού συμφέροντος, μέσω του οποίου προάγεται και το επιμέρους. Μόνο τότε οι πολιτικές ενώσεις γίνονται αποδεκτές και άκρως επιθυμητές από τον Τοκβίλ. Όταν αποσκοπούν μόνο στα επιμέρους συμφέροντα και αδιαφορούν για το γενικό συμφέρον, δεν κάνουν τίποτε παραπάνω από το να συμβάλλουν στην επιδείνωση των κοινωνικών προβλημάτων. Μια τέτοια εκτίμηση συνάδει απόλυτα με τη γενικότερη τοκβιλιανή συλλογιστική, βάσει της οποίας το πραγματικό συμφέρον της δημοκρατίας βρίσκεται στην «εξυπηρέτηση της ευμάρειας του μεγάλου αριθμού», καθώς έτσι συμπίπτουν το γενικό με το ατομικό συμφέρον[160].

[158] *Ό.π.*, σ.191.
[159] *Στο ίδιο.*
[160] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.244-247.

Αλληλεπίδραση πολιτικών ενώσεων και ενώσεων πολιτών

Ο Τοκβίλ, εν αντιθέσει με πολλούς μεταγενέστερους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, δεν αντιμετωπίζει τη σχέση των ενώσεων πολιτών και των πολιτικών ενώσεων αντιθετικά, θεωρώντας ότι τα δύο αυτά είδη είναι εξίσου απαραίτητα και βρίσκονται σε αλληλεπίδραση. «Οι πολιτικές ενώσεις μπορούν λοιπόν να θεωρηθούν ως μεγάλα σχολεία, όπου όλοι οι πολίτες έρχονται να διδαχθούν δωρεάν τη γενική θεωρία του συνεταιρίζεσθαι»[161], λέει ο Τοκβίλ, αναδεικνύοντας έναν επιπλέον λόγο για τον οποίο είναι αναγκαίες και προσδιορίζοντας, συγχρόνως, τη σχέση τους με τις ενώσεις πολιτών. Στη θεώρησή του, δεν προσλαμβάνεται ως τυχαίο το γεγονός ότι στις χώρες εκείνες, στις οποίες απαγορεύονται οι πολιτικές ενώσεις, σπανίζουν και οι ενώσεις πολιτών[162], κάτι που υποδηλώνει πως «υπάρχει μια φυσική και ίσως αναγκαία σχέση ανάμεσα στα δύο αυτά είδη ενώσεων»[163]. Ο αναπόδραστος χαρακτήρας της σχέσης αυτής είναι ενδεικτικός της επιθυμίας του να αναζητήσει την ισόρροπη παρουσία των δύο αυτών ενωσιακών κατηγοριών, εντός της δημοκρατικής κοινωνίας. Συνεπώς, δεν τίθεται ζήτημα προτίμησης προς ένα από τα δύο είδη ενώσεων εφόσον τονίζει την αναγκαιότητα της συνύπαρξής τους, όντας πεπεισμένος πως δεν μπορούν να αναπτυχθούν ξεχωριστά.

Οι δε ρόλοι τους, στη δημοκρατική κοινωνία, είναι σαφείς και διακριτοί. Οι ενώσεις πολιτών αναλαμβάνουν τις μικροϋποθέσεις των πολιτών και όπως σημειώνει ο Τοκβίλ: «Όσο αυξάνεται ο αριθμός των κοινών αυτών μικροϋποθέσεων, τόσο περισσότερο οι άνθρωποι αποκτούν, ακόμη και εν αγνοία τους, την ικανότητα της από κοινού επιδίωξης των μεγάλων»[164]. Στη συνέχεια του ίδιου αποσπάσματος προσθέτει πως οι ενώσεις πολιτών διευκολύνουν τις πολιτικές ενώσεις, αλλά και οι τελευταίες τελειοποιούν «κατά ιδιάζοντα τρόπο» τις ενώσεις πολιτών.

Παρόλο που ο Τοκβίλ δεν εκφράζει προτίμηση για κάποια από τις δύο ενωσιακές κατηγορίες, από τον τρόπο με τον οποίο οριοθετεί τις λειτουργίες τους, διαφαίνεται η "πρωτοκαθεδρία" των πολιτικών ενώσεων στη σκέψη του. Κατά την ανάπτυξη του συλλογισμού του, υποστηρίζει πως τα άτομα συνασπίζονται με μεγαλύτερη ευκολία προκειμένου να δράσουν για κάποιο πολιτικό ζήτημα απ' ό,τι για τα ιδιωτικά τους ζητήματα. Ο λόγος είναι ότι έχουν συνήθως την πίστη πως

[161] *Ό.π.,* σ.532.
[162] *Ό.π.*, σ.531.
[163] *Ό.π.*
[164] *Ό.π.*

μπορούν από μόνα τους να επιλύσουν τα ιδιωτικά τους θέματα, αδυνατώντας να αντιληφθούν τη χρησιμότητα της συνένωσης γι' αυτά. Όσον αφορά, όμως, τα πολιτικά ζητήματα, κανένα άτομο δεν έχει την ψευδαίσθηση ότι θα μπορούσε να τα διευθετήσει χωρίς τη συνδρομή άλλων. Ως εκ τούτου, «όση φυσική απέχθεια και αν τρέφουν οι άνθρωποι προς την κοινή δράση, θα είναι πάντοτε έτοιμοι να δράσουν από κοινού προς το συμφέρον ενός κόμματος»[165].

Υπάρχει και ακόμη ένα στοιχείο, το οποίο συντελεί στην ανακήρυξη των πολιτικών ενώσεων ως "σχολείων της τέχνης του συνεταιρίζεσθαι". Οι πολιτικές ενώσεις, λόγω της δημόσιας φύσης των συμφερόντων με τα οποία καταπιάνονται, έχουν την ιδιότητα να συγκεντρώνουν περισσότερους συμμετέχοντες, σε σύγκριση με τις ενώσεις πολιτών, διότι αφορούν πολύ μεγαλύτερη μερίδα του πληθυσμού. Αντιθέτως, στον «ιδιωτικό βίο είναι σπάνιο ένα και το αυτό συμφέρον να προσελκύει φυσιολογικά προς κοινή δράση μεγάλο αριθμό ανθρώπων»[166].

Λαμβάνοντας, λοιπόν, ως δεδομένο ότι τα άτομα συμμετέχουν πιο εύκολα στις πολιτικές ενώσεις, όπως επίσης ότι οι ενώσεις αυτές συγκεντρώνουν περισσότερους συμμετέχοντες στους κόλπους τους, ο Τοκβίλ αναλύει τη διαδικασία, μέσω της οποίας οι πολίτες συνασπίζονται εν συνεχεία με μεγαλύτερη ευκολία και στις ενώσεις πολιτών. Όπως εξηγεί, οι άνθρωποι είναι πολύ διστακτικοί στο να συμμετάσχουν στις ενώσεις πολιτών, φοβούμενοι ότι θα διακινδυνεύσουν τα χρήματά τους, χωρίς να είναι βέβαιοι για τα αποτελέσματα. Αφότου, όμως, αποκτήσουν πείρα από τη συμμετοχή τους στις πολιτικές ενώσεις και έχοντας πλέον αντιληφθεί τα πολλαπλά οφέλη που προσφέρει το "συνεταιρίζεσθαι", συνενώνονται κατόπιν και για τα ιδιωτικά τους ζητήματα με πολύ μεγαλύτερη άνεση. Επιπλέον, η αποκτηθείσα "ενωσιακή πείρα" τούς βοηθά να εξοικειωθούν με τους κανόνες που διέπουν τις ενώσεις και μαθαίνουν να «υποτάσσουν τη θέλησή τους σ' αυτήν όλων των άλλων, να υπαγάγουν τις επιμέρους προσπάθειές τους στην κοινή δράση»[167]. Συνεπώς, η συμμετοχή στις πολιτικές ενώσεις αποτελεί την προϋπόθεση για την υιοθέτηση, από πλευράς των ατόμων, των απαραίτητων "ενωσιακών κανόνων".

Στη συλλογιστική του Τοκβίλ, η απαγόρευση των πολιτικών ενώσεων σημαίνει αυτομάτως και συρρίκνωση των ενώσεων πολιτών και επομένως πλήττει σφόδρα την κοινωνία. Όταν, αντιθέτως, επιτρέπεται στους ανθρώπους «να

---

[165] *Ό.π.*
[166] *Στο ίδιο.*
[167] *Ό.π.,* σ.532.

συνεταιρίζονται ελευθέρως σε οτιδήποτε, τελικά διαβλέπουν, στη συνένωση το αποκλειστικό ίσως, μέσο που μπορούν να χρησιμοποιήσουν για να επιτύχουν τους στόχους που βάζουν. Η τέχνη του συνεταιρίζεσθαι γίνεται [...] η μητέρα τέχνη· όλοι τη μελετούν και όλοι την εφαρμόζουν»[168].

Το τοκβιλιανό ενωσιακό σχήμα συνίσταται στο ότι οι πολιτικές ενώσεις καλούνται να επιλύσουν τα γενικά, πολιτικής φύσεως, ζητήματα που αφορούν μεγάλα τμήματα του πληθυσμού, ενώ οι ενώσεις πολιτών ασχολούνται με πιο ειδικά και "μη πολιτικά" ζητήματα, τα οποία αφορούν λιγότερους ανθρώπους, αλλά αθροιστικά συμβάλλουν στη βελτίωση της κοινωνίας. Ωστόσο, για την εύρυθμη δημοκρατική λειτουργία είναι επιτακτική ανάγκη η ύπαρξη στους κόλπους της τόσο των ενώσεων πολιτών όσο και των πολιτικών ενώσεων. Εν κατακλείδι, το διακύβευμα για τον Τοκβίλ δεν είναι να κατευθύνει τους πολίτες προς τη συμμετοχή στο ένα ή στο άλλο είδος ενώσεων, διαχωρίζοντάς τες, αλλά το να τους μυήσει στην τέχνη του "συνεταιρίζεσθαι", κάτι που θα τους κάνει «να συνεταιρίζονται για τα πάντα [...] εξίσου άνετα για τα μικρά όσο και για τα μεγάλα»[169].

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, υπερασπιζόμενος και πάλι τις πολιτικές ενώσεις, στα μέρη όπου αυτές απαγορεύονται, μπορούν μεν να υπάρχουν ενώσεις πολιτών, όμως θα είναι «πάντοτε ολιγάριθμες, αδύναμης σύλληψης, αδέξια καθοδηγούμενες, και δεν θα ενστερνισθούν ποτέ μεγάλα σχέδια ή θα αποτύχουν αν θελήσουν να θέσουν σε εφαρμογή τέτοια»[170]. Σε μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα αποστροφή του λέει:

> Αυτό με οδηγεί φυσιολογικά στη σκέψη ότι η ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι σε πολιτικό πεδίο δεν είναι καθόλου τόσο επικίνδυνη για τη δημόσια γαλήνη όσο υποθέτουν μερικοί, και ότι είναι δυνατόν, αφού διαταράξει το κράτος για ένα μικρό διάστημα, τελικά να το στερεώσει[171].

Οι πολιτικές ενώσεις λαμβάνουν θετική διάσταση στην τοκβιλιανή θεωρία, όταν λειτουργούν ως ρυθμιστές αλλά και ως "ελεγκτικοί μηχανισμοί" της

---

[168] *Στο ίδιο.*
[169] *Ό.π.*, σ.533.
[170] *Ό.π.*
[171] *Στο ίδιο*. Παρατηρείται, εδώ, μια πιο θετική αντιμετώπιση του Τοκβίλ απέναντι στις πολιτικές ενώσεις, καθώς πλέον εστιάζει πολύ περισσότερο στην ανάγκη ύπαρξής τους, παρά στα όρια που πρέπει να τεθούν σε αυτές. Αυτή η αλλαγή συνάδει πλήρως με τη γενικότερη διαφοροποίηση του Τοκβίλ από τον πρώτο στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας*. Από τη στιγμή που ο φόβος της αναρχίας έρχεται σε δεύτερη μοίρα και προτάσσεται ο φόβος για έναν επικείμενο δεσποτισμό, είναι λογικό ο Τοκβίλ να επιθυμεί ακόμη περισσότερο την ύπαρξη των πολιτικών ενώσεων – και διαμέσου αυτών – και των ενώσεων πολιτών, ώστε να δημιουργηθεί μια σημαντική "άμυνα" απέναντι στον δεσποτισμό. Σε κάθε περίπτωση, ο φόβος του απέναντι στις πολιτικές ενώσεις έχει αμβλυνθεί σημαντικά.

κυβερνητικής δύναμης. Ρόλος τους είναι να παρεμβαίνουν ώστε να αποφεύγεται η κρατική διόγκωση και η κυβερνητική ασυδοσία. Με βάση τα παραπάνω, μόνο τυχαία δεν είναι η προτίμηση που δείχνουν οι κυβερνήσεις προς τις ενώσεις πολιτών έναντι των πολιτικών ενώσεων. Όπως επισημαίνει ο Τοκβίλ:

> Οι κυβερνήσεις των ημερών μας αντιμετωπίζουν αυτά τα είδη ενώσεων (Σ.τ.Σ. πολιτικές ενώσεις) με το ίδιο βλέμμα με το οποίο οι μεσαιωνικοί βασιλιάδες κοίταζαν τους μεγάλους υποτελείς του στέμματος: αισθάνονται κάτι σαν ενστικτώδες δέος γι' αυτές και τις καταπολεμούν σε κάθε περίσταση. Έχουν αντιθέτως μια φυσική ευμένεια για τις ιδιωτικές ενώσεις, γιατί έχουν ανακαλύψει ότι αυτές, αντί να κατευθύνουν το πνεύμα των πολιτών προς τα δημόσια πράγματα, το αποσπούν απ' αυτά, στρατεύοντάς τους όλο και περισσότερο σε σχέδια που για να εκπληρωθούν απαιτούν τη δημόσια γαλήνη, τους αποστρέφουν από τις επαναστάσεις[172].

Ο διαχωρισμός αυτός συνιστά για τον Τοκβίλ ένα μεγάλο λάθος, διότι οι κυβερνώντες δεν αντιλαμβάνονται ότι οι πολιτικές ενώσεις βοηθούν στον πολλαπλασιασμό και την ενίσχυση των ενώσεων πολιτών και, το κυριότερο, ότι «αποφεύγοντας ένα επικίνδυνο κακό στερούνται ενός αποτελεσματικού φαρμάκου»[173].

Κρίνουμε σκόπιμο να επαναλάβουμε ότι η επιμονή στην αναγκαιότητα ύπαρξης των πολιτικών ενώσεων, που αποτυπώνεται στη σκέψη του Τοκβίλ, δεν συνεπάγεται ότι επιθυμεί και την πλήρη ελευθερία τους. Εξακολουθεί να πιστεύει ότι σε κοινωνίες δημοκρατικά "ανώριμες", όπως η γαλλική, είναι καλό να υπάρχουν ορισμένα όρια στη σύσταση και δράση των πολιτικών ενώσεων. Εναντιώνεται, όμως, σφόδρα σε κάθε σκέψη απαγόρευσης της λειτουργίας τους, καθώς θεωρεί ότι, μέσω τέτοιων δραστικών περιορισμών, δημιουργούνται ατελείς δημοκρατικές κοινωνίες.

Η συμμετοχή στις ενώσεις – και δη στις πολιτικές – αποτελεί τη μεγάλη θεωρητική πρόταση του Τοκβίλ, όσον αφορά τη δημιουργία "άρτιων" δημοκρατικών κοινωνιών. Θα κλείσουμε με ένα απολύτως ενδεικτικό απόσπασμα, το οποίο περικλείει τις σκέψεις του για τα κέρδη και τις ζημίες που προκύπτουν σε μια

---

[172] *Ό.π.* Ακόμη ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του ότι ο Τοκβίλ, περισσότερο και από την αναταραχή που φέρνουν οι επαναστάσεις, φοβάται τη "βάλτωση" και την ακινησία της κοινωνίας

[173] *Στο ίδιο.* Το απόσπασμα, το οποίο αφορά την προτίμηση των κυβερνήσεων στις ενώσεις πολιτών έναντι των πολιτικών ενώσεων, αποτελεί ίσως το πιο επίκαιρο σχόλιο-κριτική του Τοκβίλ, που θα μπορούσε να απευθύνεται όχι μόνο στις σύγχρονες κυβερνήσεις, αλλά και σε πολλούς από τους σύγχρονους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, όπως θα επιχειρήσουμε να καταστήσουμε εμφανές στη συνέχεια. Ανοίγεται ένα τεράστιο θέμα για τον ρόλο των πολιτικών ενώσεων στις σύγχρονες θεωρίες αλλά και στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες εν γένει.

κοινωνία, όταν απαγορεύει ή περιορίζει σε μεγάλο βαθμό την ελεύθερη συγκρότηση των πολιτικών ενώσεων:

> Ο τάδε λαός, λένε, δε θα μπορέσει να διατηρήσει την ειρήνη στους κόλπους του, να εμπνεύσει το σεβασμό των νόμων και να θεμελιώσει διαρκή κυβέρνηση, εάν δεν περιχαρακώσει το δικαίωμα τού συνεταιρίζεσθαι σε στενά όρια. Παρόμοια αγαθά είναι πολύτιμα οπωσδήποτε και κατανοώ ένα έθνος που, για να τα αποκτήσει και να τα διατηρήσει, συναινεί στο να επιβάλει προσωρινά δεσμεύσεις στον εαυτό του· καλό είναι όμως να ξέρει με ακρίβεια τι του στοιχίζουν τα αγαθά αυτά. Το να κοπεί το ένα χέρι από έναν άνθρωπο για να σωθεί η ζωή του, το καταλαβαίνω· δε θέλω όμως να με βεβαιώνουν ότι θα έχει την ίδια δεξιοσύνη όσο και αν δεν ήταν μονόχειρας[174].

[174] *Ό.π.*, σ.534.

Το κοινωνικό ζήτημα στο τοκβιλιανό έργο

Το *κοινωνικό ζήτημα* επηρέασε – έστω και με όχι τόσο εμφανή τρόπο – τους στοχασμούς και τους στόχους του Αλέξις ντε Τοκβίλ και κρίνουμε σκόπιμο να γίνει μια συνοπτική αναφορά στον τρόπο, με τον οποίο το θεματοποίησε. Φιλοδοξούμε ότι η διαδικασία αυτή θα μας επιτρέψει να αποκτήσουμε μια σφαιρικότερη άποψη της τοκβιλιανής θεωρίας, καθώς προσθέτει, σε όσα έχουν ήδη καταγραφεί, μια ταξική παράμετρο. Για την καλύτερη κατανόηση του κοινωνικού ζητήματος αλλά και της συγκριτικής θέσης της θεώρησης του Τοκβίλ σε σχέση με αυτό, θα παρατεθούν αποσπάσματα των θεωριών των Καρλ Μαρξ (Karl Marx, 1818-1883) και Τζον Στιούρτ Μιλ (John Stuart Mill, 1806-1873), στους οποίους αντανακλώνται δύο διαφορετικές θεάσεις πάνω στην ίδια προβληματική.

Η ανάπτυξη της βιομηχανίας και η ιστορικό-κοινωνική συγκρότηση της εργατικής τάξης αποτελούν τις συνθήκες γένεσης του κοινωνικού ζητήματος[175].

> Από τη σκοπιά μιας θεωρίας δικαιωμάτων, το "κοινωνικό ζήτημα" προσεγγίζεται ως πλαίσιο κοινωνικών συγκρούσεων, στο οποίο διατυπώνονται και υποστηρίζονται αιτήματα άρσης κοινωνικών χωρισμών που έχουν συγκροτηθεί σε σχέση με την ατομική ιδιοκτησία. Τα αιτήματα αυτά θεμελιώνονται σε επιχειρήματα του τύπου ότι εφόσον η εργατική τάξη συμμετέχει στην παραγωγή του κοινωνικού πλούτου, *είναι δίκαιο* να οργανώνεται προκειμένου να διασφαλίζει την *ουσία* της ως κοινωνικής εργασίας (συνδικαλιστικό δικαίωμα), όπως επίσης και να συμμετέχει με τους αντιπροσώπους της σε διαδικασίες παραγωγής νομικών ρυθμίσεων (πολιτικό δικαίωμα)[176].

Σύμφωνα με τον Διονύση Γράβαρη, το "κοινωνικό ζήτημα", ως όρος,

> χρησιμοποιείται για να περιγράψει δύο επιμέρους φαινόμενα: από τη σκοπιά της κοινωνικής ιστορίας ο όρος "κοινωνικό ζήτημα" έρχεται να περιγράψει τις αρνητικές συνέπειες της Βιομηχανικής Επανάστασης, οι οποίες παρατηρούνται κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα σε σχέση με την υπαγωγή της εργασίας στο παραγωγικό μέσο που προσλαμβάνει την ειδική κοινωνική μορφή του κεφαλαίου· από τη σκοπιά της θεωρίας της κοινωνικής πολιτικής ο ίδιος όρος χρησιμοποιείται έτσι ώστε να περιγράφει πεδία προβλημάτων, στην αντιμετώπιση των οποίων ο μηχανισμός της αγοράς αποδεικνύεται αλυσιτελής,

[175] Μανόλης Αγγελίδης, «Η θεωρία των δικαιωμάτων στο σύγχρονο φιλελευθερισμό. Ζητήματα ανακατασκευής στις θεωρίες των R. Nozick, J. Rawls, R. Dworkin», Παναγιώτης Γετίμης – Διονύσης Ν. Γράβαρης (επιμ.), *Κοινωνικό κράτος και κοινωνική πολιτική: Η σύγχρονη προβληματική*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1993, σ.87.
[176] *Στο ίδιο.*

με αποτέλεσμα τα πεδία αυτά να αποτελούν προνομιακό πεδίο παρέμβασης του σύγχρονου κοινωνικού κράτους[177].

Ο Καρλ Μαρξ ήταν αυτός ο οποίος συστηματοποίησε τις εργατικές διεκδικήσεις και ανήγαγε το κοινωνικό ζήτημα σε μια ολοκληρωμένη θεωρία της *πάλης των τάξεων*. Στο *Κεφάλαιο* αναδεικνύει την εργασία ως το εργατικό προς πώληση προϊόν, το οποίο αποτελεί τη διαπραγματευτική δύναμη του εργάτη για τη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσής του. Λέει σχετικά ο Μαρξ:

> Καλώς λοιπόν! Θα διαχειριστώ ως έλλογος, λιτός οικονόμος τη μοναδική περιουσία μου, την εργασιακή δύναμη, και θα απέχω από κάθε ξέφρενο ξόδεμά της. Θα ρευστοποιώ, θα θέτω σε κίνηση, θα μετατρέπω σε εργασία καθημερινά μόνο τόσο από αυτήν, όσο αντιστοιχεί στην κανονική διάρκειά της και στην υγιή ανάπτυξή της. Με την άμετρη παράταση της εργάσιμης ημέρας μπορείς να ρευστοποιήσεις σε μια ημέρα ένα μεγαλύτερο ποσό της εργασιακής δύναμής μου απ' όσο εγώ μπορώ να αναπληρώσω σε τρεις ημέρες. Αυτό που κερδίζεις έτσι σε εργασία το χάνω εγώ σε εργασιακή υπόσταση. Η χρήση της εργασιακής δύναμής μου και η καταλήστευσή της είναι δύο τελείως διαφορετικά πράγματα [...] Απαιτώ την κανονική εργάσιμη ημέρα διότι απαιτώ την αξία του εμπορεύματός μου, όπως κάθε άλλος πωλητής[178].

Ο Μαρξ περιγράφει μια μορφή ταξικής πάλης, στην οποία η δύναμη του εργάτη, αλλά και η πηγή διεκδίκησης των ευρύτερων δικαιωμάτων του, είναι η ίδια του η εργασία. Με άλλα λόγια, η εργατική τάξη διακρίνεται και συγκροτείται ως τέτοια και επιπλέον διεκδικεί τα εργατικά και πολιτικά της δικαιώματα στη βάση της εργασίας της. Απέναντί της, ως προς την επίτευξη των στόχων της, έχει τους κατόχους των μέσων παραγωγής. Ο Μαρξ περιγράφει με γλαφυρό τρόπο τη διαχρονική εκμετάλλευση των εργατών, φτάνοντας μέχρι και την αρχαιότητα[179]. Ωστόσο, στη μαρξική συλλογιστική, η Βιομηχανική Επανάσταση εκτόξευσε την εκμετάλλευση των εργατών από τους κατόχους των μέσων παραγωγής και στη συγκεκριμένη περίπτωση από τους εργοστασιάρχες. Όπως χαρακτηριστικά λέει για την περίοδο αυτή του τελευταίου τρίτου του 18ου αιώνα: «Κάθε όριο ηθικής και φύσης, ηλικίας και φύλου, ημέρας και νύχτας συντρίφτηκε»[180].

---

[177] Διονύσης Ν. Γράβαρης, «Φιλελευθερισμός και "κοινωνικό ζήτημα" στο έργο του Adam Smith», Συλλογικό, *Ο Φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα. Φιλελεύθερες απαντήσεις στην κοινωνική πρόκληση*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1993, σ.45.

[178] Karl Marx, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας,* Θανάσης Γκιούρας – Θωμάς Νουτσόπουλος – Διονύσης Γράβαρης (επιμ.), προλ. Ηλίας Γεωργαντάς – Θανάσης Γκιούρας – Διονύσης Γράβαρης – Θωμάς Νουτσόπουλος, μτφ. Θανάσης Γκιούρας, τομ.1., Αθήνα: ΚΨΜ, 2016, σ.205-206.

[179] Βλέπε το όγδοο κεφάλαιο του Κεφαλαίου, *ό.π.*, σ.202-272.

[180] *Ό.π.*, σ.248.

Σε αυτό συνέτεινε η ανάπτυξη του *καταμερισμού εργασίας*, η οποία προωθούσε τη λογική της αντικατάστασης του πλήρως καταρτισμένου εργάτη από ένα πλήθος χαμηλά αμειβομένων εργατών, οι οποίοι αναλαμβάνουν να εκτελούν ένα πολύ συγκεκριμένο και επαναλαμβανόμενο έργο, συνεισφέροντας στην παραγωγή ενός τελικού προϊόντος, του οποίου, όμως, δεν έχουν τη συνολική εικόνα[181]. Με την πρακτική αυτή, μειώνεται το κόστος σε σχέση με το παραγόμενο προϊόν, το οποίο υπερπολλαπλασιάζεται, καθώς οι καταρτισμένοι εργάτες – ικανοί για να διεκπεραιώσουν όλα τα στάδια μέχρι την παραγωγή του τελικού προϊόντος – αντικαθίστανται από άλλους, οι οποίοι μπορούν να επιτελέσουν μόνο ένα μέρος της συνολικής εργασίας, κάτι που τους καθιστά αυτόματα πιο φτηνά αμειβόμενους αλλά και αναλώσιμους. Συν τοις άλλοις, ο καταμερισμός εργασίας εμποδίζει τους εργάτες να διεκδικήσουν τα δικαιώματά τους, διότι σε περίπτωση απομάκρυνσής τους από τον κλάδο στον οποίο εργάζονται και γνωρίζοντας να εκτελούν μόνο μια επιμέρους εργασία της παραγωγής, δεν μπορούν πια να απορροφηθούν από άλλους κλάδους, πράγμα το οποίο τους καθιστά απόλυτα εξαρτημένους από τον χώρο εργασίας τους και ανήμπορους να αξιοποιήσουν την εργασία τους ως μέσο βελτίωσης της θέσης τους[182].

Όπως ήδη αναφέρθηκε, στον Μαρξ οφείλεται η συστηματική θεωρητική ανάπτυξη των εργατικών διεκδικήσεων και η μετατροπή τους σε μια ολοκληρωμένη θεωρία, ωστόσο, οι εργατικές διεκδικήσεις είχαν προηγηθεί της θεωρητικοποίησής τους. Ασφαλώς, η Βιομηχανική Επανάσταση υπήρξε γενεσιουργός συνθήκη των εργατικών διεκδικήσεων, καθώς μετάλλαξε τη φύση της εργασίας· σταθμός, όμως, ως

---

[181] Ο σημαντικότερος εισηγητής του "καταμερισμού εργασίας" ήταν ο Άνταμ Σμιθ (Adam Smith, 1723-1790), μέσω του "διάσημου" παραδείγματός του για τις καρφίτσες: «Ας πάρουμε, λοιπόν, ένα παράδειγμα ενός κλάδου πολύ μικρής σημασίας, της κατασκευής καρφιτσών – ενός κλάδου όπου ο καταμερισμός εργασίας έχει επισημανθεί πολύ συχνά. Ένας εργάτης που δεν είναι εκπαιδευμένος σ' αυτή τη δουλειά (την οποία ο καταμερισμός της εργασίας έχει καταστήσει διαφορετικό επάγγελμα), ούτε έχει εξοικειωθεί με τη χρήση του εξοπλισμού που χρησιμοποιείται σε αυτήν (την εφεύρεση του οποίου έχει πιθανώς προκαλέσει ο ίδιος αυτός ο καταμερισμός της εργασίας), θα μπορούσε να παράγει, μετά βίας ίσως, καταβάλλοντας εξαιρετική προσπάθεια, μία καρφίτσα την ημέρα, και ασφαλώς δε θα μπορούσε να παράγει είκοσι. Ωστόσο, με τον τρόπο που εκτελείται σήμερα αυτή η εργασία, όχι μόνο ως σύνολο αποτελεί ένα ιδιαίτερο επάγγελμα, αλλά υποδιαιρείται η ίδια σε επιμέρους παρακλάδια, η πλειονότητα των οποίων συνιστά ιδιαίτερα επαγγέλματα. Ένας άνθρωπος τραβάει το σύρμα, ένας άλλος το ισιώνει, ένας τρίτος το κόβει, ένας τέταρτος το κάνει αιχμηρό, ένας άλλος το τροχίζει στην κορυφή για να διαμορφώσει την κεφαλή». Σύμφωνα με τον Σμιθ: «Η μεγαλύτερη βελτίωση των παραγωγικών δυνάμεων ("productive powers") της εργασίας και το μεγαλύτερο μέρος της ικανότητας, της επιδεξιότητας και της ευφυΐας με τις οποίες αυτή κατευθύνεται ή εφαρμόζεται οπουδήποτε φαίνεται ότι υπήρξαν αποτέλεσμα του καταμερισμού εργασίας». Για τα παραπάνω αποσπάσματα, βλ. Adam Smith, *Έρευνα για τη φύση και τις αιτίες του πλούτου των εθνών*, μτφ. Χρήστος Βαλλιάνος, Αθήνα: Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, 2010, σ.31-32.

[182] Karl Marx, *ό.π.,* σ.601-602.

προς τη συνειδητοποίηση της εργατικής τάξης και τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων της, υπήρξε η Γαλλική Επανάσταση, καθώς οι επαναστάτες διεκδίκησαν ένα θεμελιώδες δικαίωμα: «Το δικαίωμα να ζει κανείς από την εργασία του»[183]. Η ανατροπή του παλαιού καθεστώτος και των δομών του δημιούργησε ελπίδες στην εργατική τάξη για βελτίωση της θέσης της. Έκτοτε, οι εργατικές διεκδικήσεις γίνονται όλο και πιο συχνές, όλο και πιο έντονες. «Μπορούμε λοιπόν να φανταστούμε ένα είδος γενικής οικονομίας της κοινωνικής ενσωμάτωσης, αληθινό άξονα της οποίας αποτελεί η εργασία…», λέει ο Ροζανβαλόν και συνεχίζει: «...την εργασία έχει ως σημείο εκκίνησης ο προβληματισμός μας για την αλληλεγγύη και την κοινωνική αλληλεπίδραση. Μετριοπαθείς και ριζοσπάστες βρέθηκαν σύμφωνοι στη διακήρυξη αυτής της αρχής κατά τη διάρκεια της Επανάστασης»[184].

Βάσει των παραπάνω, γίνεται αντιληπτό ότι ο Αλέξις ντε Τοκβίλ γνώριζε για το κοινωνικό ζήτημα, έστω και στην αρχική μορφή του. Άλλωστε, την ίδια περίοδο κάνουν την εμφάνισή τους και οι πρώτες σοσιαλιστικές θεωρίες, οι οποίες έχουν τις ρίζες τους στις θεωρίες των Ιακωβίνων[185]. Αυτομάτως, λοιπόν, αναρωτιέται κανείς για τη θέση την οποία διατηρεί ο Τοκβίλ απέναντι στις – σύγχρονες με την εποχή του – αναδυόμενες εργατικές διεκδικήσεις. Θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα αυτό, το οποίο εξαρχής κρύβει αντιφάσεις, οι οποίες μπορεί να οδηγήσουν σε παρερμηνείες, κάτι που αποτυπώνεται και στις αντιτιθέμενες αναλύσεις που απαντώνται στη διεθνή βιβλιογραφία. Υπάρχουν δύο αντικρουόμενες θεωρητικές τάσεις σχετικά με την τοκβιλιανή πρόσληψη της Βιομηχανικής Επανάστασης και των παραγώγων της. Η πρώτη υποστηρίζει ότι ο Τοκβίλ παρέβλεψε και υποβάθμισε στο έργο του τις εξελίξεις που συνδέονταν με τη ραγδαία εκβιομηχάνιση. Σύμφωνα με την έτερη αντίληψη, όχι μόνο δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, αλλά αντιθέτως εμβαθύνει

---

[183] Βλ. Pierre Rosanvallon, *Το νέο κοινωνικό ζήτημα. Επανεξετάζοντας το κράτος πρόνοιας*, προλ. Θεόδωρος Σακελλαρόπουλος, μτφ. Σπύρος Κακουριώτης, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2003, σ.174.

[184] *Ό.π.,* σ.175.

[185] Ο Χομπσμπάουμ υποστηρίζει ότι από τους Ιακωβίνους αριστερούς αναδύθηκαν τα πρώτα κομμουνιστικά κινήματα. Επίσης, θα πρέπει να συγκρατήσουμε την επισήμανσή του, στο ίδιο απόσπασμα, ότι τα ιδεολογικά αυτά ρεύματα επηρεάστηκαν σημαντικά από τις θεωρίες του Ρουσσώ. Βλ. Eric Hobsbawm, *Πώς να αλλάξουμε τον κόσμο. Μαρξ και Μαρξισμός 1840-2011*, Νικηφόρος Σταματάκης (επιμ.), μτφ. Μάνια Μεζίτη, Αθήνα: Θεμέλιο, 2011., σ.31. Σύμφωνα δε με τον Ερνστ Τίοντορ Μολ, ο όρος "σοσιαλιστής" εμφανίζεται για πρώτη φορά, το 1827, σε ένα συνεταιριστικό περιοδικό του Λονδίνου, και αυτός του "σοσιαλισμού", το 1832, στο περιοδικό *Globe* των οπαδών του Σαιν-Σιμόν (Henri de Saint-Simon, 1760-1825). Βλ. Ernst Theodor Mohl, «Σοσιαλισμός – Αναδρομή στην ιστορία της έννοιας», μτφ. Μηνάς Κοντός – Κώστας Καλφόπουλος, *Λεβιάθαν*, τχ.14, 1993 σ.123. Συνεπώς, καθίσταται εμφανές ότι η σοσιαλιστική ιδεολογία εξαπλώνεται και διαμορφώνεται περίπου την ίδια περίοδο που ζει και συγγράφει ο Τοκβίλ.

στις συνέπειες της Βιομηχανικής Επανάστασης και μάλιστα προβλέπει τα μελλοντικά προβλήματα που επρόκειτο να προκαλέσουν[186].

Κατά τη γνώμη μας, στην τοκβιλιανή θεωρία ανευρίσκονται "σημεία επαλήθευσης" και για τις δύο αυτές προσεγγίσεις. Κάτι τέτοιο μπορεί να μοιάζει παράδοξο, αλλά δεν απέχει πολύ από την πραγματικότητα και οφείλεται στις μεταβαλλόμενες – και εν πολλοίς αντιφατικές μεταξύ τους – θεωρητικές θέσεις του Τοκβίλ, που επιτρέπουν στους μεταγενέστερους μελετητές του να εστιάσουν σε οποίες επιθυμούν ανά περίσταση.

Η αντίφαση του τοκβιλιανού έργου έχει – και πάλι – ως σημείο τομής το διάστημα μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου τόμου της *Δημοκρατίας στην Αμερική*. Έτσι, σύμφωνα με τον Σταύρο Κωνσταντακόπουλο, ενώ Τοκβίλ του πρώτου τόμου δείχνει «σχεδόν πλήρη αδιαφορία […] για την έστω και στα σπάργανα ευρισκόμενη βιομηχανία της χώρας αυτής (Σ.τ.Σ. Αμερικής) και τους θύλακες φτώχειας που είχε ήδη δημιουργήσει», στη συνέχεια, και με αφορμή τα ταξίδια του στην Αγγλία (1833-1835), θα ασχοληθεί με τις εργατικές κακουχίες, τις οποίες θα συναντήσει ιδίως στο Μάντσεστερ, και θα στηλιτεύσει τα – πηγάζοντα από την εκβιομηχάνιση – προβλήματα της φτώχειας, κάτι το οποίο θα συνεχιστεί και στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας*[187]. Ο Τοκβίλ αναδεικνύει τη δεινή θέση της εργατικής τάξης λέγοντας:

> Η εργατική τάξη που με τόση ζέση υπηρετεί την ευημερία των άλλων είναι [...] πολύ πιο εκτεθειμένη σε αιφνίδιες και αναπότρεπτες κακοτυχίες. Στη μεγάλη κατασκευή των ανθρώπινων κοινωνιών θεωρώ ότι ο Θεός ανέθεσε στην εργατική τάξη την ειδική και επικίνδυνη αποστολή να εξασφαλίζει, διακινδυνεύοντας η ίδια, την υλική ευημερία όλων των άλλων τάξεων[188].

Εμφανίζεται, λοιπόν, μια ένδειξη – επώδυνης για την εργατική τάξη – ανισότητας, έστω και ως "θεϊκή επιταγή". Επιπλέον, θίγει την ευάλωτη θέση της εργατικής τάξης, συγκριτικά με την αγροτική, εξαιτίας των πολλών και απρόβλεπτων παραγόντων, οι οποίοι πλήττουν δυνητικά την παραγωγή και κατά συνέπεια και την ίδια[189]. Στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας* προχωρά σε μια υπόρρητη σύνδεση της

---

[186] Συνοπτική παρουσίαση των δύο αυτών τάσεων αλλά και ενδεικτικές βιβλιογραφικές αναφορές συναντάμε στο: Whitney Pope, *ό.π.,* σ.15-16.

[187] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Εισαγωγή», *ό.π.,* σ.15-16. Γενικώς, θεωρούμε πως η εισαγωγή του Κωνσταντακόπουλου καλύπτει με πολύ μεγάλη επάρκεια την προβληματική της τοκβιλιανής θέσης απέναντι στη Βιομηχανική Επανάσταση και την εργατική τάξη της περιόδου. Κατά συνέπεια, εκτός τού ότι σε σημαντικό βαθμό βασιζόμαστε στην ανάλυσή του, προτείνουμε στον αναγνώστη, που ενδιαφέρεται για το εν λόγω ζήτημα, να τη διαβάσει αυτούσια.

[188] Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη φτώχεια,* ό.π., σ.44.

[189] *Ό.π.,* σ.86.

Γαλλικής με τη Βιομηχανική Επανάσταση, καθώς επισημαίνει ότι η ισότητα που γεννούν τα δημοκρατικά πολιτεύματα στρέφει τους ανθρώπους στο εμπόριο και τη βιομηχανία[190]. Η μεταστροφή αυτή επηρεάζει και τους δύο πόλους τής – κατά τον Μαρξ – ταξικής σύγκρουσης. Η εργατική τάξη, η οποία μας αφορά εδώ κατά κύριο λόγο, πλήττεται σφόδρα, σύμφωνα με τον Τοκβίλ, κυρίως στις περιπτώσεις στις οποίες «ολιγάριθμοι καπιταλιστές είναι ιδιοκτήτες μεγάλων βιομηχανικών μονάδων με "χίλιους, δύο χιλιάδες ή και τρεις χιλιάδες" ανειδίκευτους ως επί το πλείστον εργάτες»[191]. Όπως επισημαίνει ο Κωνσταντακόπουλος, οι εικόνες με τις οποίες περιγράφει ο Τοκβίλ την εργατική τάξη και τις συνθήκες ζωής της είναι τέτοιες ώστε να προσομοιάζουν σε εκείνες που συναντά κανείς στο έργο τού Ένγκελς (Friedrich Engels, 1820-1895), *Η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία*[192]**.** Τα λόγια του Τοκβίλ είναι ενδεικτικά:

> Συναντάμε λοιπόν σήμερα μερικά άτομα που κατέχουν μεγάλο πλούτο και έχουν στη δούλεψή τους ένα πλήθος εργάτες που δεν κατέχουν τίποτα. [...] Ο εργάτης στις μέρες μας [...] μη έχοντας καμία προσωπική ιδιοκτησία, μη βλέποντας κανέναν τρόπο να εξασφαλίσει ο ίδιος την ηρεμία του μέλλοντός του και να οδεύσει βαθμιαία προς τον πλούτο, γίνεται αδιάφορος για καθετί που δεν είναι παρούσα απόλαυση. Η αμεριμνησία του τον παραδίδει ανυπεράσπιστο σε κάθε ενδεχόμενο εξαθλίωσης[193].

Σε ένα ακόμη πολύ χαρακτηριστικό απόσπασμα, από τον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας,* προσεγγίζει τη μαρξική σκέψη, απομακρυνόμενος συγχρόνως – ακόμη μια φορά – από τη φιλελεύθερη, επικρίνοντας την επικράτηση του καταμερισμού εργασίας:

> Έχει αναγνωρισθεί ότι όταν ένας εργάτης ασχολείται καθημερινά μόνο με ένα εξάρτημα συντελείται ανετότερα, ταχύτερα και οικονομικότερα η γενική παραγωγή του έργου. Έχει επίσης αναγνωρισθεί ότι σε όσο μεγαλύτερη κλίμακα, με όσο μεγαλύτερα κεφάλαια και με όσο μεγαλύτερη πιστωτική ικανότητα επιχειρείται μια παραγωγή, τόσο περισσότερο φθηνά είναι τα προϊόντα της. [...] Δεν βλέπω τίποτε στον πολιτικό κόσμο που να πρέπει να απασχολήσει περισσότερο τον νομοθέτη όσο τα δύο αυτά νέα αξιώματα της βιομηχανικής επιστήμης. Όταν ένας τεχνίτης επιδίδεται συνεχώς και αποκλειστικά στην κατασκευή ενός και μόνου αντικειμένου καταλήγει τελικά να κάνει την εργασία αυτή με ιδιαίτερη δεξιοτεχνία. Χάνει όμως, ταυτόχρονα, τη γενική ικανότητα να εφαρμόζει το πνεύμα του στη διεύθυνση της εργασίας. Γίνεται καθημερινά περισσότερο επιδέξιος και λιγότερο δραστήριος και

[190] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική,* ό.π., σ.563.
[191] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Εισαγωγή», *ό.π.,* σ.16.
[192] *Ό.π.*, σ.17.
[193] Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη φτώχεια,* ό.π., σ.85.

> μπορούμε να πούμε ότι σ' αυτόν υποβαθμίζεται ο άνθρωπος στο μέτρο που τελειοποιείται ο εργάτης. Τι μπορεί να περιμένουμε από έναν άνθρωπο που χρησιμοποίησε είκοσι χρόνια από τη ζωή του φτιάχνοντας κεφαλοκάρφια;[194] [...] Κοντολογίς, δεν ανήκει πλέον στον εαυτό του αλλά στο επάγγελμα που έχει διαλέξει[195].

Ο Τοκβίλ δεν αρκείται στην περιγραφή των δυσχερειών της εργατικής τάξης, αλλά επισημαίνει και τις ανεπάρκειες της ανώτερης τάξης, αυτής των βιομηχάνων, την οποία ο ίδιος ονομάζει "βιομηχανική αριστοκρατία". Η "νεοσύστατη" αυτή αριστοκρατία δεν έχει καμία σχέση με την αριστοκρατία του παλαιού καθεστώτος, καθώς έχει ασταθή δομή και ασχολείται αποκλειστικά με το κέρδος, απομακρυνόμενη από την πολιτική[196]. «Για τον Τοκβίλ, σε αντίθεση με τον Μαρξ, οι πλούσιοι δεν ασκούν πολιτική εξουσία, αλλά αντίθετα δεν αισθάνονται καμία έλξη γι' αυτήν, απορροφημένοι όπως είναι με τη βιομηχανία και το εμπόριο», σημειώνει ο Κωνσταντακόπουλος[197]. Είναι φανερό πως ο Τοκβίλ υποβαθμίζει τη σύνδεση "κεφαλαίου-εξουσίας". Εντούτοις, τονίζει τη σχέση της Βιομηχανικής Επανάστασης με την εξαθλίωση της εργατικής τάξης, αλλά και την "ηθική υποβάθμιση" της βιομηχανικής αριστοκρατίας. Κατά συνέπεια, αντιλαμβάνεται τις ταξικές ανισορροπίες, αλλά αδυνατεί να τους προσδώσει πρωτεύοντα ρόλο στην ανάλυση των δημοκρατικών κοινωνιών.

Θα επιστρέψουμε στην τοκβιλιανή θεωρία και στο ζήτημα των εργατών και της καταπολέμησης της φτώχειας, πρώτα, όμως, θεωρούμε πως θα ήταν χρήσιμο να παραθέσουμε συνοπτικά τον τρόπο που αντιμετωπίζεται το ίδιο ζήτημα από τον Τζον Στιούαρτ Μιλ, ο οποίος, όντας επίσης στοχαστής του κλασικού φιλελευθερισμού αλλά και σύγχρονος του Τοκβίλ, μπορεί να μας βοηθήσει να αντιληφθούμε τη σχετική θέση του τοκβιλιανού έργου.

Η θεωρητική θέση που λαμβάνει ο Μιλ, σχετικά με το κοινωνικό ζήτημα, είναι κάπως σύνθετη και επίσης ενέχει αντιφάσεις. Καταρχάς, αντιλαμβάνεται το δίκαιο του αιτήματος των εργατών να μπορούν να ζουν επαρκώς από την εργασία τους και θεωρεί ότι οι ενέργειες για την πάταξη της ανεργίας, όπως επίσης και για την κατοχύρωση ορισμένων βασικών δικαιωμάτων είναι απαραίτητες[198]. Ο Μιλ πιστεύει

---

[194] Εμφανής κριτική στον καταμερισμό εργασίας και συγκεκριμένα στον Άνταμ Σμιθ και το "παράδειγμα των καρφιτσών".
[195] Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.567.
[196] Βλ. *Ο.π.,* σ.563-568.
[197] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Εισαγωγή», *ό.π.*, σ.20.
[198] John Stuart Mill, «Vindication of the French Revolution of February 1948», John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill. Essays on French History and Historian*s, J. M. Robson (επιμ.),

πως «η εκβιομηχάνιση και το "εμπορικό πνεύμα" είχαν οδηγήσει στον σχηματισμό μιας μεγάλης μάζας ανειδίκευτων εργατών» και φοβάται ενδεχόμενη κυριαρχία των εργατικών μαζών, την οποία – όντας ελιτιστής – αντιλαμβάνεται ως κυριαρχία των "μέτριων ανθρώπων", αναφέρει ο Νίκος Λαμπάρας[199]. Κατά συνέπεια, παρά το γεγονός ότι υποστηρίζει ορισμένα από τα αιτήματα των εργατών, τους αντιμετωπίζει με σχετική δυσπιστία, θεωρώντας τους ανίκανους να αναλαμβάνουν μεγάλες υποθέσεις. Αυτό, ωστόσο, δεν τον κάνει να αρνείται κάποια δικαιώματά τους, ιδίως όταν βοηθούν στην περαιτέρω ανάπτυξη της ισότητας, την οποία υποστηρίζει, αλλά μόνο στον βαθμό που δεν πλήττεται η ατομική ιδιοκτησία, «η οποία είναι το αποτέλεσμα και η ανταμοιβή του προσωπικού μόχθου»[200].

Ο Μιλ τάσσεται υπέρ της διατήρησης της ατομικής ιδιοκτησίας, απορρίπτοντας τις κομμουνιστικές θεωρίες που υποστήριζαν την κατάργησή της. Λέει σχετικά:

> Αν θα έπρεπε να επιλέξουμε μεταξύ του κομμουνισμού με όλες τις προοπτικές του και της σημερινής κοινωνικής κατάστασης με όλα τα δεινά και τις αδικίες της, παρόλες τις μικρές ή μεγάλες δυσκολίες του κομμουνισμού, θα υπήρχε μια ισορροπία. Όμως, προκειμένου να καταστεί η σύγκριση εφαρμόσιμη, θα πρέπει να συγκρίνουμε τον κομμουνισμό στην καλύτερη μορφή του με το καθεστώς της ατομικής ιδιοκτησίας, όχι όπως είναι, αλλά όπως θα μπορούσε να διαμορφωθεί[201].

Στη συνέχεια ο Μιλ ασκεί κριτική στον Καρλ Μαρξ, για τον οποίο λέει, με ενός είδους σαρκασμό, ότι επρόκειτο για τον «μόνο σοσιαλιστή ο οποίος προσποιήθηκε ότι γνωρίζει την οικονομική επιστήμη»[202]. Στο ίδιο απόσπασμα του προσάπτει ότι με τη θεωρία του και τον εξισωτισμό τον οποίο αυτή φέρει, «αφαιρεί κάθε κίνητρο απόκτησης ή χρησιμοποίησης οιασδήποτε ανώτερης και αξιοσημείωτης ικανότητας σε κάθε τομέα της ζωής, κάτι το οποίο αναμφίβολα θα οδηγήσει σε μια νεκρωτική επέκταση της μετριότητας»[203]. Μολαταύτα, υιοθετεί ορισμένες μετριοπαθείς σοσιαλιστικές διεκδικήσεις που εντοπίζονται σε ιδέες συνεταιριστικής παραγωγής, οι οποίες δεν απεργάζονται τη ριζική ανατροπή, αλλά μια ανακατασκευή

εισ. John C. Cairns, τομ.20, Τορόντο/Buffalo/Λονδίνο: University of Toronto Press – Routledge & Kegan Paul, 1985, σ.350.

[199] Νίκος Λαμπάρας, «Ο Τζον Στιούαρτ Μιλ, οι αξίες και οι αντινομίες της δημοκρατίας», *Αξιολογικά,* τχ.8, 1995, σ.132.

[200] John Stuart Mill, *ό.π.*, σ.354.

[201] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Gutenberg, 2009, Project Gutenberg Ebook, Διαδίκτυο, (Ανάκτηση: 20/03/2016), σ.187.

[202] *Ό.π.,* σ.189.

[203] *Ό.π.*, σ.190.

της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, συντελώντας «στην άρση της μη δίκαιης διανομής του κοινωνικού προϊόντος»[204].

Το ζητούμενο για τον Μιλ είναι το γενικό καλό, κάτι που γίνεται διακριτό διαρκώς στο έργο του. Παρότι αντιμετωπίζει με καχυποψία τα αναδυόμενα σοσιαλιστικά κινήματα ως προς τις διεκδικήσεις τους και τις δυνατότητές τους να οικοδομήσουν μια ορθή κοινωνία, την ίδια στιγμή, επικρίνει τις κυβερνήσεις οι οποίες δεν επιχειρούν να «γείρουν την πλάστιγγα υπέρ της ισότητας», λέγοντας πως αυτό συνιστά «μια κακή κυβέρνηση – μια κυβέρνηση των ολίγων που βλάπτει τους πολλούς»[205]. Ο ίδιος, σύμφωνα με τον Μανόλη Αγγελίδη, επιζητεί την «άρση ορισμένων χωρισμών με διαδικασίες εκσυγχρονισμού πολιτικού συστήματος», αλλά στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας και όχι υπερβαίνοντάς την – όπως υποστηρίζουν ο Μαρξ και οι σοσιαλιστές[206]. Συνεπώς, αποδέχεται κάποιες από τις εργατικές και σοσιαλιστικές διεκδικήσεις, αρκεί να μην εκφράζουν αξιώσεις επαναστατικού περιεχομένου και πλήρους ρήξης με τη φιλελεύθερη δημοκρατία.

Εάν, όμως, εξετάσουμε τη θεωρία του Μιλ υπό το πρίσμα της πολιτικής διάστασης του κοινωνικού ζητήματος, δηλαδή των πολιτικών δικαιωμάτων που απορρέουν από την εργασία, διακρίνουμε έναν ολοφάνερο ελιτισμό. Φοβούμενος «πως η δημοκρατία θα μετατρεπόταν σε "διακυβέρνηση του όχλου" αν η εφαρμογή της καθολικής ψηφοφορίας οδηγούσε στην ταξική διακυβέρνηση»[207], στοχάζεται τρόπους με τους οποίος θα μπορούσε να αποσοβηθεί μια τέτοια εξέλιξη[208]. Συναινεί, ωστόσο, στην παροχή της δυνατότητας ψήφου στους εργάτες, θεωρώντας «ανεπίτρεπτη τη συνέχιση του πολιτικού αποκλεισμού τους»[209]. Σε αυτό το σημείο, το έργο του λαμβάνει μια παράδοξη διάσταση. «Τελικά ο Μιλ είχε ελάχιστη εμπιστοσύνη στην κρίση των εκλογέων και των εκλεγμένων», λέει ο Ντέιβιντ Χελντ και προσθέτει:

> Παρόλο που υποστήριζε ότι το καθολικό δικαίωμα ψήφου ήταν ουσιαστικό, έκανε τον κόπο να προτείνει ένα σύνθετο σύστημα πολλαπλής ψήφου ώστε οι

[204] Μανόλης Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρύθμιση και δημοκρατία*, Αθήνα: Εξάντας, 2000, σ.120.
[205] John Stuart Mill, «Vindication of the French Revolution of February 1948», *ό.π.*, σ.354.
[206] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρύθμιση…,* ό.π., σ.120.
[207] Νίκος Λαμπάρας, *ό.π.*, σ.132.
[208] Ο Νίκος Λαμπάρας υπογραμμίζει τη δυσκολία της αναλυτικής παρουσίασης των προτάσεων του Μιλ, η οποία πηγάζει από το γεγονός ότι «κατά τη διάρκεια της ζωής του άλλαξε απόψεις σχετικά με τη βαρύτητα και την προτεραιότητα των προβλημάτων που συνόδευαν την άνοδο της δημοκρατίας». Βλ. *Ό.π.*, σ.144.
[209] *Στο ίδιο.*

> μάζες, οι εργαζόμενες τάξεις, "η δημοκρατία" να μην έχουν την ευκαιρία να υποτάσσουν την πολιτική τάξη σε αυτό που αποκαλούσε απλώς "άγνοια"[210].

Για τον Μιλ, όχι μόνο δεν ήταν όλοι οι άνθρωποι ικανοί να λαμβάνουν αποφάσεις, αλλά ήταν οι "λίγοι" αυτοί που διέθεταν τις ικανότητες να ασκήσουν πολιτική. Η πολλαπλή ψήφος του Μιλ διαθέτει μια ξεκάθαρα ταξική διάσταση. Οι "λίγοι", οι ικανοί, αυτοί οι οποίοι έχουν τις απαραίτητες γνώσεις και δεξιότητες προκειμένου να χειρίζονται τα πολιτικά ζητήματα, θα πρέπει να διαθέτουν περισσότερες ψήφους απ' ό,τι οι αδαείς και λιγότερο ικανοί, δηλαδή οι εργατικές τάξεις, ούτως ώστε να εξαλειφθεί ο κίνδυνος της ταξικής διακυβέρνησης[211]. Ο Μιλ, μέσω της πολλαπλής ψήφου, αναζητά εκείνο το σημείο ισορροπίας, στο οποίο καμία τάξη δεν μπορεί να επιβληθεί απόλυτα της άλλης[212]. Θεωρεί ότι η εργατική τάξη δεν είναι έτοιμη να ασκήσει εξουσία, διότι δεν έχει τις κατάλληλες πνευματικές αρετές. Γι' αυτό και κρίνει απαραίτητο το να υπάρξει ένα σύστημα αποτελεσματικής εκπαίδευσης για τα παιδιά της εργατικής τάξης[213].

Με τα λόγια του ίδιου: «Αν μια δημόσια λειτουργία πρέπει να επιτελεστεί με τιμιότητα και επιδεξιότητα, θα πρέπει, ει δυνατόν, να ανατεθεί σε κάποιο άτομο, ή σε μια ολιγομελή ομάδα»[214]. Κατά συνέπεια, στη συλλογιστική του, το γενικό καλό είναι μια υπόθεση – σε πρώτη τουλάχιστον φάση – που θα πρέπει να ανατίθεται στους λίγους. Στην αντίθετη περίπτωση, όταν, δηλαδή, παρεμβαίνουν "πολλοί" στο κυβερνητικό έργο, ο κίνδυνος της αναποτελεσματικότητας αυξάνει κατακόρυφα, δημιουργώντας αρνητικό αντίκτυπο για όλους[215].

Καθίσταται, νομίζουμε, σαφής η υποβάθμιση της πολιτικής διάστασης του κοινωνικού ζητήματος από τον Μιλ. Ο πολιτικός ρόλος των πολλών, άρα και της εργατικής τάξης, είναι – στην καλύτερη περίπτωση – να ελέγχει το έργο των κυβερνώντων, χωρίς, όμως, κανενός είδους ενεργό ανάμειξη. Η προοπτική της ενεργού συμμετοχής στα κοινά δεν αποκλείεται για το μέλλον, όταν προηγουμένως οι "πολλοί" θα έχουν λάβει την κατάλληλη εκπαίδευση· δεν λαμβάνει, ωστόσο, καμία παροντική διάσταση στη θεωρία του Μιλ. Ως εκ τούτου, το πολίτευμα το οποίο προωθεί είναι η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, αντιμετωπίζοντας «κάθε έννοια

---

[210] David Held, *Μοντέλα Δημοκρατίας,* μτφ. Μαριάννα Τζιαντζή, 5η εκδ., Αθήνα: Στάχυ, 2000, σ.100-101.
[211] *Ό.π.,* σ.101.
[212] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Προβλήματα πολιτικών ρύθμισης της κοινωνικής εργασίας στον J. S. Mill και τον K. Marx», *Τετράδια*, τχ.21, Χειμώνας 1988-1989, σ.63-64.
[213] *Ό.π.,* σ.62.
[214] John Stuart Mill, «Vindication of the French Revolution of February 1848», *ό.π.,* σ.361.
[215] Βλ. David Held, *ό.π.,* σ.101.

αυτοκυβέρνησης ή κυβέρνησης μέσω ανοιχτών συνελεύσεων», ως «καθαρή τρέλα»[216]. Οι αντιφάσεις στη θεωρία του Μιλ είναι εμφανείς. Ενώ υπερασπίζεται ορισμένα εργατικά δικαιώματα, αποστερεί από τους εργάτες την ενεργό πολιτική συμμετοχή· ενώ επιθυμεί την ανάπτυξη της ισότητας, στοχάζεται την πολλαπλή ψήφο· ενώ επιθυμεί το γενικό καλό, το εναποθέτει στα χέρια των λίγων. Ο Χελντ συνοψίζει τις αντιφάσεις, υποστηρίζοντας πως στο έργο του Μιλ γίνεται «προσπάθεια να συνυπάρξουν σε ένα συνεκτικό σύνολο η ασφάλεια της ζωής και της ιδιοκτησίας, η ίση δικαιοσύνη και ένα κράτος αρκετά ισχυρό ώστε να αποτρέπει ή να διεξάγει τον πόλεμο και να κλείνει διεθνείς συμφωνίες», κάτι που οδήγησε τον Καρλ Μαρξ να του καταλογίσει «ότι προσπαθεί να συμβιβάσει τα ασυμβίβαστα»[217].

Επανερχόμενοι στη θεωρία του Τοκβίλ, διαπιστώνουμε ότι μοιράζεται αρκετές από τις ελιτίστικες ανησυχίες του Μιλ, αλλά, όσον αφορά την προσέγγισή του και τις λύσεις τις οποίες στοχάζεται, διαφέρει σημαντικά στο ζήτημα της πολιτικής συμμετοχής. Η "μαρξίζουσα" τοκβιλιανή προσέγγιση στα ζητήματα της εργατικής εξαθλίωσης και του καταμερισμού εργασίας δεν θα πρέπει να μας αποπροσανατολίσει και να θεωρήσουμε ότι είχε κάποια "ροπή" προς τις σοσιαλιστικές ιδέες. Υπάρχουν στιγμές στο έργο του, που εμφανίζεται ιδιαίτερα αντιδραστικός απέναντι στους σοσιαλιστές – ιδίως όταν θεωρεί ότι απειλείται το ξέσπασμα κάποιας εργατικής επανάστασης. Το γεγονός πως, παρότι φιλελεύθερος, επισημαίνει τα προβλήματα της φτώχειας και της εξαθλίωσης της εργατικής τάξης με «διεισδυτικότητα [...] που μπορεί να προκαλέσει έκπληξη»[218] δεν σημαίνει ότι αναπτύσσει μια συνεκτική ταξική ανάλυση ή ότι υιοθετεί κάποια ριζοσπαστική πρόταση για την επίλυσή τους.

Ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος αναπτύσσει τους τρεις βασικούς λόγους για τους οποίους ο Τοκβίλ εναντιώνεται στον σοσιαλισμό: Πρώτον, διότι θεωρεί πως ο σοσιαλισμός αυξάνει, αντί να μειώνει, το ήδη υπάρχον πρόβλημα της ατέρμονης αναζήτησης της υλικής ευδαιμονίας και από πάθος "κυρίαρχο" μετατρέπεται σε "αποκλειστικό", αποτέλεσμα του οποίου είναι να υποβαθμίζονται ορισμένες άλλες αξίες, όπως η αριστεία και η ελευθερία, που για τον ίδιο είναι σημαντικότερες[219]. Στο σημείο αυτό, παρατηρείται μια σύμπτωση απόψεων με τον Μιλ, ο οποίος επίσης

[216] *Ό.π.,* σ.100.
[217] *Ό.π.,* σ.107.
[218] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Εισαγωγή», *ό.π.*, σ.20.
[219] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.97.

φοβάται ότι ο σοσιαλισμός συνδέεται με την απώλεια της ανάπτυξης ατομικών αρετών και με την επικράτηση της μετριότητας.

Ο δεύτερος λόγος έρχεται σε αντίφαση με τον πρώτο. Ο Τοκβίλ υπερασπίζεται τη διατήρηση της ατομικής ιδιοκτησίας, κάτι που προσκρούει στην «κατηγορηματική καταδίκη των υλικών διαστάσεων του σοσιαλισμού»[220]. Υποστηρίζει ότι η ατομική ιδιοκτησία αποτρέπει τις αναταραχές και επιπλέον, όντας μια «μακράς διαρκείας συνήθεια [...] αφήνει ανοιχτή τη δυνατότητα μεγαλοσύνης και ελευθερίας του ατόμου»[221]. Ο Τοκβίλ είχε την πίστη ότι η κατοχή ατομικής ιδιοκτησίας αποτελούσε ένα εχέγγυο έναντι των εξεγέρσεων και των "ανεπιθύμητων" για τον ίδιο επαναστάσεων. «Το αν αυτή η δυνατότητα (Σ.τ.Σ. για μεγαλοσύνη και ελευθερία) αφορούσε στην πράξη λίγους δεν φαίνεται να τον απασχολεί»[222], υπογραμμίζει ο Κωνσταντακόπουλος. Ομοίως, αδιαφορεί και για το ζήτημα της ανισότητας στην ιδιοκτησία, καθώς στα μάτια του ελιτιστή Τοκβίλ, η ανισότητα πλούτου και ιδιοκτησίας είναι μια κατάσταση φυσιολογική.

Ο τρίτος και τελευταίος λόγος είναι ότι τα αιτήματα, τα οποία προβάλει ο σοσιαλισμός, οδηγούν στην «υπερτροφία του κράτους»[223]. Στην τοκβιλιανή συλλογιστική, η ανάληψη από το κράτος της ρύθμισης των ατομικών υποθέσεων, και εν προκειμένω των εργατικών δικαιωμάτων, οδηγεί στον ευνουχισμό των ατόμων, τα οποία επαναπαύονται και επαφίενται πλήρως στις κρατικές πρωτοβουλίες, καταλήγοντας έτσι αδιάφορα και έρμαια της κρατικής μηχανής[224]. Ο Τοκβίλ θέλει ενεργούς πολίτες και όχι πολίτες εξαρτημένους από το κράτος και αδρανείς στα δημόσια πράγματα.

Η απόσταση που κρατά από τις σοσιαλιστικές ιδέες είναι κάτι παραπάνω από εμφανής και δεν θα ήταν υπερβολή να ισχυριστούμε ότι η αριστοκρατική του αντίληψη τον κάνει να εχθρεύεται τον σοσιαλισμό – όπως τουλάχιστον τον αντιλαμβάνεται ο ίδιος[225]. Επιπλέον, μπορούμε με βεβαιότητα να υποστηρίξουμε ότι

---

[220] *Στο ίδιο.*
[221] *Ό.π.,* σ.98-99.
[222] *Στο ίδιο.*
[223] *Ό.π.,* σ.99.
[224] Σε μια πολύ ενδιαφέρουσα επισήμανσή του, ο Κωνσταντακόπουλος τονίζει ότι η συγκεκριμένη άποψη του Τοκβίλ είναι απ' αυτές που κατά κόρον χρησιμοποιήθηκαν από τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς για τη στήριξη του επιχειρήματός τους. Βλέπε: *Ό.π.,* σ.100, κι επίσης υποσ.54 της ίδιας σελίδας.
[225] Αναφέρει σχετικά ο Βαγγέλης Μπάδας: «Ό,τι γνωρίζει ο Τοκβίλ ως σοσιαλισμό είναι κυρίως ένα αμάλγαμα ουτοπιστικών και εξισωτικών αντιλήψεων, οι οποίες αποτυπώνονται στη δράση μυστικών εταιρειών, λεσχών και αυθόρμητων εκρήξεων, έλκοντας την καταγωγή τους από τις παραδόσεις των αριστερών Γιακωβίνων και των Αβράκωτων». Βλ. Βαγγέλης Μπάδας, *Το επίκαιρο δράμα του '48: Ο*

η εργατική επανάσταση δεν συνιστά για τον Τοκβίλ μια αυθεντική ή επιθυμητή μορφή επανάστασης. Τουναντίον, συγκαταλέγεται σε εκείνη την κατηγορία επαναστάσεων που απεχθάνεται και προσπαθεί να απομακρύνει[226]. Η εργατική τάξη είναι "ξένη" προς τον ίδιο και δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να ταυτιστεί με τις διεκδικήσεις της. Όλα τα παραπάνω, ωστόσο, δεν αίρουν το γεγονός ότι ο Τοκβίλ επεσήμανε – έστω και σαν εξωτερικός παρατηρητής – τη δεινή θέση της εργατικής τάξης με ιδιαίτερα αιχμηρό και οξυδερκή τρόπο, που συγκλίνει περισσότερο στους Μαρξ και Ένγκελς, παρά στους φιλελεύθερους στοχαστές της εποχής του. Από τα ταξίδια του στην Αγγλία, όπως αναφέρει ο Μπενουά, συνειδητοποίησε ότι «η φτώχεια θα γίνει το μείζον ζήτημα των κοινωνιών που εισέρχονται στη βιομηχανική επανάσταση: την επανάσταση που φέρνει μεγάλες αλλαγές, δημιουργεί τεράστιο πλούτο αλλά και μια μαζική εξαθλίωση άγνωστη ως τότε...»[227] Ο Τοκβίλ αναζητά και προτείνει λύσεις, οι οποίες, όμως, διαθέτουν μια υστερόβουλη διάσταση, καθώς, εκτός από την καταπολέμηση της φτώχειας και της εξαθλίωσης, αποσκοπούν και στην αποτροπή μιας εργατικής επανάστασης.

Η πρώτη λύση, την οποία προτείνει, είναι η παροχή μικροϊδιοκτησίας στους προλετάριους. Είναι αυτή η κοινωνική ομάδα, η οποία, σύμφωνα με τον Τοκβίλ, παραδίδεται οικειοθελώς σε όλες τις καταχρήσεις της ακράτειας, επιδεικνύει μεγάλη έλλειψη προνοητικότητας και τα μέλη της «παντρεύονται πρόωρα και απερίσκεπτα, σαν να μην έχουν παρά να πολλαπλασιάσουν τον αριθμό των δυστυχισμένων επί της Γης»[228]· και συνεχίζει:

> Είναι οι προλετάριοι, αυτοί που δεν έχουν άλλη περιουσία κάτω από τον ήλιο παρά τα χέρια τους. Εφόσον αυτοί οι άνθρωποι θα αποκτούσαν κάποιο κομμάτι γης, όσο μικρό και αν ήταν αυτό, δεν νομίζετε ότι οι ιδέες τους θα μεταβάλλονταν και οι συνήθειές τους θα άλλαζαν; Δεν είναι προφανές ότι με την ιδιοκτησία της γης θα άρχιζαν να συλλογίζονται το μέλλον;[229].

Τοκβίλ και ο Μαρξ για τη δημοκρατία, Διπλωματική του μεταπτυχιακού προγράμματος του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης & Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, που εγκρίθηκε το 2015, σ.34.

[226] Η τοκβιλιανή αντιμετώπιση προς τις εργατικές τάξεις επηρεάζεται εν πολλοίς και από τις κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις που λαμβάνουν χώρα. Έτσι, σε ορισμένες περιπτώσεις, η πολιτική σκοπιμότητα επικρατεί έναντι της θεωρητικής συνοχής. Κατά τα γεγονότα τού 1848, ο τόνος του είναι περισσότερο "πολεμικός" από ποτέ. «Εκείνες τις ημέρες [...] ο Τοκβίλ είδε τον λαό να εξεγείρεται και η αντίδρασή του δεν ήταν αυτή του αποστασιοποιημένου παρατηρητή που ανέλυε ψύχραιμα τις εντυπώσεις του...» Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία,* ό.π., σ.94.

[227] Jean-Louis Benoit, «Το Μνημόνιο για τη φτώχεια» (Επίμετρο), Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη φτώχεια*, ό.π., σ.112.

[228] Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη φτώχεια*, ό.π., σ.82.

[229] *Στο ίδιο*.

Η κατοχή μικρής ιδιοκτησίας δεν επρόκειτο να αποφέρει στους προλετάριους πλούτο, καθώς ο Τοκβίλ αντιλαμβάνεται ότι θα παραμείνουν φτωχοί. Ωστόσο, στη σκέψη του, «η έλλειψη κάθε ιδιοκτησίας» σχετίζεται «με την απόλυτη εξάρτηση από το τυχαίο»[230]. Κατά συνέπεια, η ύπαρξη μιας μικρής έστω ιδιοκτησίας κάνει τα άτομα πιο έλλογα, διότι τους παρέχει έναν λόγο για να σκέφτονται πριν προβούν σε οποιαδήποτε ενέργεια. Η έτερη τοκβιλιανή λύση για το ζήτημα της φτώχειας είναι η παροχή φιλανθρωπίας. Τάσσεται με σαφήνεια υπέρ της φιλανθρωπίας που πηγάζει από την ιδιωτική πρωτοβουλία, διότι θεωρεί ότι η δημόσια πρόνοια, όταν μετατρέπεται σε μόνιμη κατάσταση, «διαφθείρει τον πληθυσμό», ο οποίος επαναπαύεται σε αυτή, μετατρέπει «τους πλούσιους σε απλούς παραγωγούς των φτωχών», και, ανακόπτοντας τη συσσώρευση των κεφαλαίων και τη δυναμική του εμπορίου, οδηγεί σε μια βίαιη επανάσταση[231]. Όπως ήδη αναφέρθηκε, η θεωρία των ενώσεων εμπεριέχει μια ταξική διάσταση, καθώς η συμμετοχή των ατόμων και η ενασχόλησή τους μ' αυτές βοηθά στον "μετριασμό των ταξικών ανισοτήτων". Υπ' αυτή την έννοια, οι ενώσεις, εκτός των άλλων, «συντελούν στην κοινωνική ενοποίηση και αποτρέπουν το ξέσπασμα των επαναστάσεων, οι οποίες γεννιούνται πάνω σε έδαφος ταξικών διαχωρισμών»[232]. Επομένως, οι λύσεις τις οποίες στοχάζεται, περισσότερο και από τη βελτίωση της θέσης των άπορων, έχουν σαν στόχο να αποσοβήσουν έναν μεγάλο του φόβο· μια βίαιη εργατική επανάσταση.

Θα επιχειρήσουμε, συνοψίζοντας, να εξαγάγουμε ορισμένα συμπεράσματα για τη θέση του Τοκβίλ απέναντι στο κοινωνικό ζήτημα. Πρώτα απ' όλα θα πρέπει έχουμε πάντα υπόψιν μας ότι η εργατική τάξη είναι κάτι απόμακρο προς τον ίδιο και η ανισότητα πλούτου μια φυσική κατάσταση. Παρόλα αυτά, έρχεται πολύ κοντά στη μεταγενέστερη ανάλυση των Ένγκελς και Μαρξ, όσον αφορά την περιγραφή του για την εξαθλίωση της εργατικής τάξης και τον ρόλο που συντελεί σε αυτήν ο καταμερισμός εργασίας. Επιπλέον, σε ακόμη μια απόδειξη της οξύνοιάς του, αντιλαμβάνεται ότι στο μέλλον οι ανισότητες θα ενταθούν και οι φτωχοί στα πλούσια έθνη θα αυξηθούν.

Οι ομοιότητες με τον Μαρξ στο σημείο αυτό σταματούν. Παρότι και οι δύο αντιλαμβάνονται ότι «ο αποχωρισμός του εργάτη από το προϊόν εργασίας του» σημαίνει «αποχωρισμό του ανθρώπου από τον ίδιο του τον εαυτό», ο Τοκβίλ «δεν

[230] *Ό.π.,* σ.83.
[231] *Ό.π.,* σ.73.
[232] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*..., ό.π., σ.156.

αποδίδει την ευθύνη γι' αυτές τις καταστροφικές συνέπειες στον καπιταλισμό και στην ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, αλλά στην εκβιομηχάνιση και στον καταμερισμό εργασίας που αυτή συνεπάγεται»[233]. Επιπλέον, παρότι τόσο ο Μαρξ όσο και ο Τοκβίλ «αντιλήφθηκαν ότι όσο αυξάνονται η ανισότητα και η πόλωση, οι οποίες γεννώνται από τη λειτουργία της αγοράς και της βιομηχανίας, τόσο αυξάνεται η πιθανότητα αναταραχών, ακόμη και επανάστασης[234]», η τοποθέτησή τους απέναντι σε ένα τέτοιο ενδεχόμενο είναι εντελώς αντίστροφη, καθώς ο Τοκβίλ το απεύχεται και προσπαθεί να το αποσοβήσει.

Είναι εύλογο ότι οι θεωρίες των Μιλ και Τοκβίλ έχουν περισσότερες ομοιότητες. Αντιλαμβανόμενοι και οι δύο τη δεινή θέση της εργατικής τάξης επιχειρούν να δώσουν λύσεις, παραχωρώντας της ακόμη και κάποια δικαιώματα, χωρίς, όμως, να ανατρέπονται εξ αυτών οι ανισότητες και δη οι οικονομικές. Ως απόρροια της ελιτίστικης φύσης τους, συναινούν στο γεγονός ότι δεν έχουν όλοι οι άνθρωποι τις ίδιες πνευματικές δυνατότητες και ως εκ τούτου η ανισότητα πλούτου καθίσταται (εν μέρει) δικαιολογημένη. Θεωρούν ότι ενδεχόμενη επικράτηση της εργατικής τάξης ισοδυναμεί με επικράτηση της μετριότητας – τουλάχιστον υπό τις δεδομένες ιστορικό-κοινωνικές συνθήκες. Επιπλέον, οι οποίες παραχωρήσεις γίνονται προς την εργατική τάξη, υποκρύπτουν στον πυρήνα τους την αποσόβηση του ενδεχομένου μιας εργατικής επανάστασης, που και οι δύο φοβούνται.

Μεταξύ τους, ωστόσο, υπάρχει μια ειδοποιός διαφορά: Ο Μιλ δεν ταυτίζει στο έργο του τον κίνδυνο του δεσποτισμού με το πολίτευμα της δημοκρατίας, όπως ο Γάλλος στοχαστής[235]. Αυτό έχει σαν συνέπεια να έχουν μια εντελώς διαφορετική προσέγγιση όσον αφορά τη συμμετοχή των πολιτών. Ο Μιλ προτείνει την – έστω και προσωρινή – θέσπιση της πολλαπλής ψήφου και την εξάντληση της όποιας συμμετοχής στο τοπικό επίπεδο και στις εκλογές. Τα μεγάλα, ωστόσο, ζητήματα πρέπει να αναλαμβάνονται από τους "μεγάλους" πνευματικά ανθρώπους, οι οποίοι προέρχονται από τις ανώτερες οικονομικές τάξεις. Εξ αντιθέτου, ο Τοκβίλ, όντας πια στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας* πεπεισμένος ότι ο δεσποτισμός είναι σύμφυτος του δημοκρατικού πολιτεύματος, επισημαίνει την αναγκαιότητα της συμμετοχής των πολιτών στις ενώσεις – ιδίως τις πολιτικές που αναλαμβάνουν τα μεγάλα ζητήματα, καθώς το δικαίωμα ψήφου κρίνεται ανεπαρκής συμμετοχική διαδικασία. Παρόλο τον

[233] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Εισαγωγή», *ό.π.,* σ.22.
[234] Whitney Pope, *ό.π.,* σ.141.
[235] Νίκος Λαμπάρας, *ό.π.,* σ.147.

εγγενή ελιτισμό του και την πεποίθησή του ότι όλοι οι άνθρωποι δεν είναι ίσοι, υπερβαίνει τους όποιους φόβους του και μπροστά στον κίνδυνο του δεσποτισμού υποστηρίζει τη συμμετοχή όλων των πολιτών στις ενώσεις, πολιτικές και μη. Με την αξίωσή του αυτή, αποδέχεται και προάγει – έστω και εμμέσως ή και ασυνείδητα – τις πολιτικές διεκδικήσεις που συνδέονται με το κοινωνικό ζήτημα.

Εν κατακλείδι, ο Τοκβίλ υποβαθμίζει το ταξικό ζήτημα, διότι αντιλαμβάνεται τις οικονομικές ανισότητες ως μια φυσιολογική κατάσταση. Στις περιπτώσεις που τα "τρέχοντα" πολιτικά γεγονότα τον καλούν να πάρει θέση, είναι αναμφίβολο ότι τάσσεται κατά των εργατικών τάξεων – σε ορισμένες περιπτώσεις με ιδιαίτερη σκληρότητα – λόγω του ότι ο ίδιος αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως μέλος μια ανώτερης πνευματικής αριστοκρατίας[236]. Στο έργο του δεν απαντάται κάποια συστηματική οικονομική και πόσο μάλλον ταξική ανάλυση[237].

Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, είναι εν μέρει λανθασμένη η άποψη ότι ο Τοκβίλ δεν ενδιαφέρθηκε για το «βιομηχανικό γεγονός και την ανάδυση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής»[238], αφού όπως τονίζει:

> Ο Τοκβίλ όχι μόνο θίγει τα φαινόμενα αυτά της νεωτερικότητας, αλλά επιπλέον μας προσφέρει διεισδυτικές αναλύσεις. Ορθότερο, λοιπόν, θα ήταν να πούμε ότι ενώ ο Τοκβίλ επισημαίνει τον ταξικό χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνιών [...] την ύπαρξη και τον καταπιεστικό χαρακτήρα της τάξης των βιομηχάνων, τον αλλοτριωτικό χαρακτήρα της εργασίας του βιομηχανικού εργάτη ή ,τέλος, το ενδημικό για τις δημοκρατικές κοινωνίες πρόβλημα της φτώχειας, δεν εντάσσει τον προβληματισμό του για τα ζητήματα αυτά στη συνολική του οπτική και, σε τελική ανάλυση, προτιμά να τα παρακάμψει.

Αυτό συμβαίνει αφενός διότι «για τον αριστοκρατικής καταγωγής φιλελεύθερο Τοκβίλ η εργατική τάξη αποτελεί ξένο σώμα» και αφετέρου εξαιτίας της βαθιάς πεποίθησής του ότι «οι όποιες ταξικές ανισότητες και τα προβλήματα που αυτές γεννούν θα αποδειχτούν στο διάβα της ιστορίας λιγότερο σημαντικές και λιγότερο ισχυρές από την εξίσωση των συνθηκών που επιφέρει η σχεδόν ακαταμάχητη έλευση της δημοκρατίας»[239].

Η υποβάθμιση της σημασίας των ταξικών ανισοτήτων και των επιπτώσεών τους ενδεχομένως να αποτελεί το μεγαλύτερο θεωρητικό μειονέκτημα του Τοκβίλ. Το

---

[236] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.95.
[237] Ο Τοκβίλ, άλλωστε, αντιλαμβάνεται και αντιμετωπίζει τις τάξεις με έναν ιδιαίτερα υποκειμενικό τρόπο. Βλ. *Ό.π.*, σ.24.
[238] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Εισαγωγή», *ό.π.,* σ.26.
[239] *Ό.π.,* σ.26-27.

κοινωνικό ζήτημα τίθεται μεν – και μάλιστα με τρόπο εντυπωσιακά ακριβή – αλλά δεν προσλαμβάνεται ως κυρίαρχο στην τοκβιλιανή ανάλυση και η επιρροή του υποβαθμίζεται. Η αδυναμία αυτή του τοκβιλιανού έργου εξισορροπείται, κατά μια έννοια, από την πρόβλεψή για τους αλληλένδετους κινδύνους του δεσποτισμού και της στασιμότητας που απειλούν τα δημοκρατικά πολιτεύματα, όπως επίσης και από τις προβλέψεις του όσον αφορά την αυξανόμενη τάση των οικονομικών ανισοτήτων. Γι' αυτό τον λόγο ο Τοκβίλ επιμένει τόσο πολύ στην ενίσχυση των πολιτικών δικαιωμάτων που αποτελούν τη μία πλευρά του κοινωνικού ζητήματος, παρότι ο ίδιος δεν τα συνδέει με εκείνο[240]. Σε κάθε περίπτωση, θα πρέπει να κρατήσουμε ότι οι δύο κλασικοί φιλελεύθεροι στοχαστές – έστω και εν μέσω θεωρητικών αντιφάσεων, προσωπικών επιδιώξεων και ελλιπών αναπτύξεων – έθιξαν το κοινωνικό ζήτημα και επιχείρησαν, ο καθένας με τον τρόπο του, να τοποθετηθούν πάνω σε αυτό, αντιλαμβανόμενοι τον δημόσιο χαρακτήρα του. Επίσης, ορίζουν ως κεντρικό τους στόχο το γενικό καλό, το οποίο αντανακλάται στην κατασκευή της κοινωνίας και, συγκεκριμένα στην περίπτωση του Τοκβίλ, συνδέεται άμεσα με την πολιτική ελευθερία. Θα επανέλθουμε στη συνέχεια στην ίδια προβληματική, επιχειρώντας να εξετάσουμε όψεις του κοινωνικού ζητήματος σε μια σύγχρονη βάση.

[240] Σε αντίθεση με τον Μιλ, ο οποίος θέτει κριτήρια πολιτικής συμμετοχής, τα οποία «αναδεικνύουν την προτίμησή του για τις ελίτ του πνεύματος». Βλ. Μάριος-Βασίλειος Οικονόμου, *Οι εργατικές τάξεις και το κοινωνικό ζήτημα στον φιλελευθερισμό του John Stuart Mill*, Διπλωματική του μεταπτυχιακού προγράμματος του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης & Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, που εγκρίθηκε το 2016, σ.70. Και ο Τοκβίλ διακατέχεται από αντίστοιχες "ελιτίστικες ανησυχίες", ωστόσο, προηγείται στη συλλογιστική του η "διάσωση" της δημοκρατίας, που επιτυγχάνεται μέσω της πολιτικής συμμετοχής των ατόμων, ανεξαρτήτως "πνευματικών κριτηρίων", χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η επικράτηση μιας πνευματικής ελίτ δεν θα ήταν καλοδεχούμενη από τον ίδιο.

Θεωρητικές επιρροές και ιδεολογική ταυτότητα του Αλέξις ντε Τοκβίλ

Ένα από τα πιο συχνά ερωτήματα που τίθεται στους μελετητές του Αλέξις ντε Τοκβίλ είναι το "τι ήταν τελικά ο Τοκβίλ", τουτέστιν, σε ποιο ιδεολογικό ρεύμα θα μπορούσε να καταταχθεί. Αναμφίβολα, αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους εκπροσώπους του κλασικού φιλελευθερισμού του 19ου αιώνα, ωστόσο, οι αρκετές "ιδιοτυπίες", που παρατηρούνται στο έργο του και οι οποίες συχνά τον φέρνουν σε αντίθεση με το κυρίαρχο φιλελεύθερο ρεύμα της εποχής του, παρέχουν πρόσφορο έδαφος για συζητήσεις σχετικά με την ιδεολογική του υπόσταση.

Η ιδεολογική και θεωρητική ένταξη του Τοκβίλ σε κάποιο ρεύμα σκέψης καθίσταται ιδιαίτερα προβληματική και αποτυπώνεται στους πολλούς και διαφορετικούς χαρακτηρισμούς που έχουν αποδοθεί σε αυτόν από μεταγενέστερους μελετητές[241]. Η πολυσχιδής θεωρία του έχει χρησιμοποιηθεί από διαφορετικά ρεύματα σκέψης, κάτι που ο ίδιος ο Τοκβίλ σχολιάζει σε επιστολή του προς τον Γιουζέν Στοφέλ (Eugene Stoffels, 1805-1852): «Το έργο μου βρίσκει ανταπόκριση σε ανθρώπους που πρεσβεύουν αντίθετες απόψεις, όχι επειδή με καταλαβαίνουν, αλλά διότι λαμβάνοντας υπόψιν τους μόνο μια πλευρά του έργου μου, βρίσκουν επιχειρήματα που ενισχύουν τις τρέχουσες επιδιώξεις τους»[242]. Είναι, βέβαια, σκόπιμο να σημειώσουμε πως αυτή η διαφοροποίηση στην πρόσληψη του τοκβιλιανού έργου δεν οφείλεται αποκλειστικά στις επιδιώξεις του εκάστοτε μελετητή, αλλά, ως έναν βαθμό, και στις εσωτερικές αντιφάσεις που παρατηρούνται στο ίδιο, χωρίς, ωστόσο, να μειώνεται η συνολική αξία του.

Η θέση των σύγχρονων θεωριών της κοινωνίας των πολιτών στο επίκεντρο του ακαδημαϊκού ενδιαφέροντος συμβαδίζει με τη δυναμική επαναφορά της τοκβιλιανής θεωρίας στο προσκήνιο, κάτι που καθιστά εξαιρετικά επίκαιρο και χρήσιμο έναν αναστοχασμό σχετικά με τη θεωρητική και ιδεολογική ταυτότητα του Γάλλου διανοητή. Η κυρίαρχη εικόνα, που έχει επικρατήσει στις μέρες μας, προέρχεται από το πεδίο σκέψης του σύγχρονου φιλελευθερισμού και βάσει αυτής, ο Τοκβίλ περιγράφεται ως ένας – συντηρητικών ενστίκτων – φιλελεύθερος θεωρητικός, συνεχιστής της μοντεσκιανής σκέψης. Πράγματι, μια τέτοια θεωρητική αποτίμηση είναι μεν εύστοχη, άλλα συγχρόνως ελλιπής. Ασφαλώς, είναι αναμφισβήτητες τόσο η

[241] Μια αρκετά ενδιαφέρουσα, συνοπτική καταγραφή των διαφόρων ιδεολογικών και θεωρητικών χαρακτηρισμών, που έχουν αποδοθεί στον Τοκβίλ και το έργο του, υπάρχει στο: Whitney Pope, *ό.π.,* σ.11-12.
[242] Alexis de Tocqueville, *Selected Letters...*, ό.π., σ.99-100.

φιλελεύθερη όσο και η συντηρητική πλευρά του Τοκβίλ, θεωρούμε, ωστόσο, ότι η σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία έχει υποβαθμίσει μια ακόμη πλευρά του, την προοδευτική, η οποία ενδεχομένως αποτελεί την πιο σύγχρονη και ενδιαφέρουσα στο έργο του, καθότι τον κάνει να υπερβαίνει την ίδια τη συντηρητική του φύση. Θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε αυτή την τοκβιλιανή πλευρά, μέσα από τη συγκριτική μελέτη της θεωρίας του Τοκβίλ με τις αντίστοιχες δύο εκ των βασικότερων εκπροσώπων του διαφωτισμού και θεμελιωτών της νεωτερικής σκέψης, του Μοντεσκιέ (Charles-Louis de Secondat, baron de La Brèdeet de Montesquieu, 1689-1755) και του Ρουσσώ (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778). Με τη μέθοδο αυτή, φιλοδοξούμε να τεκμηριώσουμε ότι έχει επηρεαστεί σε μεγάλο βαθμό και από τους δύο. Μέσω της συγκριτικής διαδικασίας, ευελπιστούμε ότι θα σχηματιστεί μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα για την ιδεολογική και θεωρητική ταυτότητα του Τοκβίλ, αν και πάντοτε εγείρονται διαφωνίες, όταν πρόκειται για στοχαστές τέτοιου βεληνεκούς.

Είναι πέραν πάσης αμφιβολίας πως οι θεωρίες του Μοντεσκιέ έχουν ασκήσει επίδραση στις αντίστοιχες του Τοκβίλ και ότι ανευρίσκονται σημαντικές ομοιότητες στα έργα των δύο θεωρητικών. Αυτή, όμως, δεν είναι η μοναδική θεωρητική επιρροή που συναντά κανείς στο έργο του. Στόχο μας αποτελεί να επισημάνουμε τα σημεία εκείνα, στα οποία ο Τοκβίλ έχει επηρεαστεί από τη ρουσσωική θεωρία και να αναδείξουμε τη μεταξύ τους θεωρητική σχέση, παρά το γεγονός ότι η πλειονότητα των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρητικών τον αντιμετωπίζει ως συνεχιστή του Μοντεσκιέ και πολέμιο του Ρουσσώ. Δεν σκοπεύουμε να αποδομήσουμε και να αφαιρέσουμε κάτι από την κυρίαρχη εικόνα του Τοκβίλ στις μέρες μας, αλλά να συμπληρώσουμε κάποιες πλευρές, οι οποίες βοηθούν στη συγκρότηση μιας πληρέστερης απάντησης στο ερώτημα που αφορά τη θεωρητική-ιδεολογική υπόσταση του Τοκβίλ, ενώ παράλληλα μπορούν να συνδράμουν δημιουργικά στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών αλλά και στα γενικότερα προβλήματα των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών.

Στο έργο του Τοκβίλ σπανίζουν οι αναφορές στους συγγραφείς, τους οποίους έχει διαβάσει και από τους οποίους έχει επηρεαστεί για την κατασκευή της θεωρίας του. Ωστόσο, σε μια επιστολή του, στις 10 Νοεμβρίου του 1836, αναφέρεται στους «τρεις ανθρώπους με τους οποίους έζησε λίγο κάθε μέρα», τους Μοντεσκιέ, Πασκάλ

(Blaise Pascal, 1623-1662) και Ρουσσώ[243]. Συνεπώς, ο Τοκβίλ γνώριζε καλά τόσο το έργο του Μοντεσκιέ όσο και αυτό του Ρουσσώ. Η σύγκριση θα γίνει τμηματικά, εξετάζοντας, δηλαδή, διακριτές θεματικές και έχοντας σαν βάση την τοκβιλιανή θεωρία και σαν στόχο την ανεύρεση συνεχειών.

Πριν περάσουμε στη σύγκριση των θεωριών, μια πρώτη ομοιότητα που διακρίνουμε μεταξύ Μοντεσκιέ και Τοκβίλ αφορά τη μεθοδολογία την οποία χρησιμοποιούν. Τα έργα τους αποτελούν ένα «πρώτο παράδειγμά μιας συγκριτικής πολιτικής κοινωνιολογίας η οποία αρνείται να εξετάσει την κυβέρνηση χωριστά από την κοινωνία...»[244] Ο Μοντεσκιέ αρχικά, και εν συνεχεία ο Τοκβίλ, αποτελούν τους πρώτους οι οποίοι εισήγαγαν μεθοδολογικά τη συγκριτική μέθοδο ως εργαλείο κοινωνικοπολιτικής μελέτης και μετέπειτα παραγωγής θεωρίας. Ο Μοντεσκιέ αναφέρεται στη διαδικασία της σύγκρισης λέγοντας πως είναι «η πιο πολύτιμη ικανότητα του ανθρώπινου μυαλού» και προσθέτει πως «είναι απαραίτητη για την ανάλυση των ανθρώπινων συλλογικοτήτων»[245]. Κατ' αντιστοιχία, ο Τοκβίλ υποστηρίζει ότι «το μυαλό μπορεί να αποκτήσει διαύγεια μόνο μέσω της σύγκρισης»[246]. Η συγκριτική διαδικασία αποτέλεσε το βασικό εργαλείο στο έργο και των δύο, αν και όπως επισημαίνει ο Μέλβιν Ρίτστερ στη σχετική μελέτη του, δεν την ενέταξαν στο έργο τους με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Ο Μοντεσκιέ προχωρά σε συγκρίσεις με πολύ μεγαλύτερο εύρος, καθότι συμπεριλαμβάνει στη θεωρία του κοινωνίες πολύ απομακρυσμένες μεταξύ τους, είτε χρονικά είτε γεωγραφικά. Από την πλευρά του, τον Τοκβίλ, όντας «πιο πρακτικός και διδακτικός, τον απασχολούσε να παραγάγει από τη σύγκριση συμπεράσματα, τα οποία θα ήταν πιο άμεσα εφαρμόσιμα στην πολιτική κατάσταση της εποχής του...»[247] Επομένως συγκρίνει κοινωνίες και συστήματα με σαφώς μικρότερο χρονικό και γεωγραφικό εύρος. Παραμένει, ωστόσο, το γεγονός πως ο Τοκβίλ υιοθέτησε τις αρχές της συγκριτικής μεθόδου, που πρώτος εισήγαγε ο Μοντεσκιέ.

Αυτή, όμως, δεν είναι η μοναδική μεθοδολογική ομοιότητα μεταξύ των δύο θεωρητικών, καθώς, όπως αντλούμε και πάλι από τον Ρίτστερ, και οι δύο θεωρούν ότι

---

[243] Το εν λόγω απόσπασμα υπάρχει στην υποσ.18, από το: Cheryl B. Welch, «Tocqueville on Fraternity and Fratricide», Cheryl B. Welch (επιμ), *ό.π.*, σ.330.
[244] Melvin Richter, «Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville», *Comparative Politics*, τομ.1, Νέα Υόρκη, N.Y.: Ph.D. Program in Political Science of the City University of New York, 1969, σ.129.
[245] Βλ. *Ό.π.*, σ.136.
[246] *Ό.π.*
[247] *Ό.π.*, σ.152.

για την ανάλυση μιας κοινωνίας ή ενός πολιτικού συστήματος, απαραίτητη προϋπόθεση αποτελεί το να λαμβάνει κανείς υπόψιν του την εκάστοτε χρονική περίοδο και τις κοινωνικό-πολιτικές ιδιαιτερότητές της. Μόνο αν μελετηθεί μια κοινωνία υπό το πρίσμα των διαφορετικών συσχετισμών της κάθε εποχής, μπορούν να εξαχθούν εποικοδομητικά συμπεράσματα[248]. Ο Αλτουσέρ, αναφερόμενος σε μια ακόμη μεθοδολογική πρωτοπορία του Μοντεσκιέ, υποστηρίζει πως είναι ο πρώτος που έθεσε σαν σημείο εκκίνησης για την καταγραφή της θεωρίας του τα ίδια τα γεγονότα και από την παρατήρησή τους οδηγήθηκε στους νόμους τους. Αυτή η αντιστροφή, βάσει της οποίας η παρατήρηση επιμέρους γεγονότων και κοινωνιών οδηγεί στην παραγωγή μιας γενικής κοινωνικής θεωρίας, αποτέλεσε, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, «μια επανάσταση στη μέθοδο»[249]. Συνεχιστής της μεθοδολογίας αυτής υπήρξε και ο Αλέξις ντε Τοκβίλ, ο οποίος στοχάστηκε τη θεωρία του για τη δημοκρατία και τις ενώσεις, μέσα από την ενδελεχή παρατήρηση της αμερικάνικης δημοκρατίας και των λειτουργιών της[250]. Όπως ο ίδιος επισημαίνει για τη μεθοδολογία την οποία ακολούθησε, σε ένα γράμμα του προς τον Τζον Στιούαρτ Μιλ, τον Οκτώβριο του 1840: «Εκτός από το να μεταχειρίζομαι ιδέες αντλούμενες από την αμερικάνικη και γαλλική κοινωνία ως αφετηρία μου, επιχείρησα να σκιαγραφήσω τα γενικά χαρακτηριστικά των δημοκρατικών κοινωνιών, των οποίων κανένα ολοκληρωμένο μοντέλο δεν υπάρχει ακόμα»[251].

Ένας λόγος, για τον οποίο οι σύγχρονες κοινωνιολογικές μελέτες δίνουν μεγαλύτερη βαρύτητα στη θεωρητική σχέση του Τοκβίλ με τον Μοντεσκιέ, είναι ότι, λόγω της αριστοκρατικής τους καταγωγής, τρέφουν και οι δύο τα ίδια ελιτίστικα χαρακτηριστικά και διακρίνονται για τη συμπάθειά τους προς τους αριστοκρατικούς θεσμούς. Η ομοιότητα αυτή είναι μεν υπαρκτή, όμως μια λεπτομερέστερη ανάγνωση των θεωριών φανερώνει ότι υπάρχουν σημαντικές διαφορές στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουν το αριστοκρατικό πολίτευμα – διαφορές που, ως έναν βαθμό,

[248] *Ό.π.* σ.139.
[249] Βλ. Louis Althusser, *Μοντεσκιέ, Πολιτική και Ιστορία,* Άρης Στυλιανού (επιμ.), μτφ. Φώτης Σιατίτσας, Αθήνα: Πλέθρον, 2005, σ.19-20.
[250] Όπως αναφέρει ο Ντρολέτ, ο Τοκβίλ πάντοτε υποστήριζε πως για την επιστήμη της πολιτικής ήταν απαραίτητο η θεωρία να επηρεάζεται από την πείρα των πράξεων αλλά και το αντίστροφο. Βλ. Michael Drolet, *Tocqueville, Democracy and Social Reform*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003, σ.3.
[251] Το συγκεκριμένο απόσπασμα υπάρχει στο: Melvin Richter, «Comparative Political Analysis...», *ό.π.*, σ.155.

οφείλονται στη χρονική απόσταση κατά τη συγγραφή των θεωριών τους[252]. Ο ενστικτώδης συντηρητισμός και ελιτισμός του Τοκβίλ τον φέρνει σε αρκετές περιπτώσεις αντιμέτωπο θεωρητικά με τον Ρουσσώ, η κυρίαρχη εικόνα του οποίου, κατά τον 19ο αιώνα, ήταν αυτή του επαναστάτη[253]. Έτσι, σε κάποια σημεία, οι διαφορές τους είναι θεμελιώδεις. Αυτό, όμως, δεν αναιρεί τις εξίσου σημαντικές ομοιότητες, οι οποίες υφίστανται.

Αφετηρία μας στη σύγκριση για τον εντοπισμό των θεωρητικών συνεχειών είναι η Γαλλική Επανάσταση, η οποία αποτελεί, όπως είδαμε, την αφετηρία του Τοκβίλ για τη μετέπειτα ανάπτυξη της θεωρίας του. Οι Μοντεσκιέ και Ρουσσώ είχαν πεθάνει αρκετά χρόνια πριν το ξέσπασμα της Επανάστασης (τριάντα τέσσερα και έντεκα αντιστοίχως), ενώ ο Τοκβίλ γεννήθηκε δεκαέξι χρόνια μετά απ' αυτήν. Η χρονική απόσταση, κατά την οποία έζησαν και στοχάστηκαν, είναι ένας παράγοντας που ασφαλώς δυσχεραίνει το εγχείρημα της σύγκρισης. Ωστόσο, μπορούν να εξαχθούν κάποια ενδιαφέροντα συμπεράσματα από την παράθεση των θεωριών τους, αναφορικά με το ζήτημα της επανάστασης.

Ο Ρουσσώ λογίζεται ως ένας από τους στοχαστές οι οποίοι εξέθρεψαν ιδεολογικά τη Γαλλική Επανάσταση. Οι ιδέες της γενικής βούλησης, μαζί με τις «ορθοπρακτικές προϋποθέσεις» που απαιτούνταν για την εφαρμογή τους και οι οποίες είχαν ως σημείο αναφοράς την ανθρώπινη φύση, υπήρξαν ιδέες του Ρουσσώ, οι οποίες συμπεριελήφθησαν στις διακηρύξεις της Γαλλικής Επανάστασης και ψηφίστηκαν από τη Συντακτική Συνέλευση που προέκυψε το 1789[254]. Δίχως αμφιβολία, αποτέλεσε τον σημαντικότερο προεπαναστατικό θεωρητικό της Επανάστασης.

Ο Σαρλ Μοντεσκιέ υπήρξε ένας – "συντηρητικών αρχών" – στοχαστής, παρότι, με τη δριμεία κριτική την οποία άσκησε στη μοναρχία, ουσιαστικά ενίσχυσε τους σκοπούς των επαναστατών. Στην πραγματικότητα, όπως σημειώνουν μεταγενέστεροι μελετητές του, αυτή η θεωρητική συνδρομή του Μοντεσκιέ προς

---

[252] Το κομβικό χρονικό σημείο της περιόδου σαφώς και είναι η Γαλλική Επανάσταση, άρα στην επιχειρούμενη παράθεση της θεωρίας του Τοκβίλ με αυτές των Μοντεσκιέ και Ρουσσώ, είναι απαραίτητο να συνυπολογίζεται το γεγονός πως η τοκβιλιανή θεωρία χρονολογείται μετά την Επανάσταση, ενώ οι θεωρίες του Μοντεσκιέ και του Ρουσσώ προηγήθηκαν αυτής. Επομένως, οι προς παράθεση θεωρίες έχουν εμφανιστεί κάτω από εντελώς διαφορετικές κοινωνικό-πολιτικές συγκυρίες που θα πρέπει να ληφθούν υπόψιν στην εξαγωγή συμπερασμάτων.

[253] Άρης Στυλιανού, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Αθήνα: Πόλις, 2006, σ.160-161.

[254] Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, «Εισαγωγή στις θεωρίες της πολιτικής», Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας (επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel,* μτφ. Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2005, σ.32.

τους επαναστάτες έγινε χωρίς τη θέλησή του, αφού αυτό που αποζητούσε, μέσω της επίθεσής του στη μοναρχία, δεν ήταν να ενισχύσει τις διεκδικήσεις της αστικής τάξης, αλλά να ενδυναμώσει την τάξη των ευγενών, της οποίας οι σχέσεις με τον βασιλιά είχαν διαταραχθεί[255]. Στόχος του ήταν η προάσπιση της αριστοκρατίας και η διατήρηση του φεουδαρχικού καθεστώτος. Όπως αναφέρει ο Αρόν για τον Μοντεσκιέ: «Στις διαμάχες του 18ου αιώνα είναι αναμφίβολα αντιδραστικός. Ούτε προέβλεψε ούτε ευχήθηκε τη Γαλλική Επανάσταση»[256]. Αν δεχθούμε ότι οι αρχές τις οποίες επέφερε η Επανάσταση, σε θεωρητικό τουλάχιστον επίπεδο, ήταν η ισότητα και η λαϊκή κυριαρχία, τότε «ο Μοντεσκιέ είναι θεωρητικός του παλαιού καθεστώτος»[257]. Φοβάται τις λαϊκές επαναστάσεις και τα αποτελέσματα που επιφέρουν, συλλογιζόμενος κυρίως την τάξη των ευγενών.

Η θέση του Τοκβίλ για τις επαναστάσεις έχει κοινά στοιχεία τόσο με αυτήν του Ρουσσώ όσο και με εκείνη του Μοντεσκιέ. Κρατά αποστάσεις από τις ιδέες της γενικής βούλησης και της λαϊκής κυριαρχίας, λιγότερο σε θεωρητικό και περισσότερο σε πρακτικό επίπεδο[258]. Χωρίς να απορρίπτει πλήρως τη λαϊκή κυριαρχία, παραμένει δύσπιστος απέναντί της και επιζητεί να θέσει κάποια όρια στην εφαρμογή της, προκειμένου να προφυλάσσουν τις μειοψηφίες έναντι της ισχυρής, μετά την Επανάσταση, πλειοψηφίας. Εκ πρώτης όψεως, συγκλίνει στη μοντεσκιανή θεώρηση πάνω στο ζήτημα των επαναστάσεων, αφού και ο Τοκβίλ ενδιαφέρεται για την προάσπιση της ελίτ εντός της δημοκρατίας, φοβούμενος την καταστροφική ορμή του επαναστατικού πνεύματος. Επιπροσθέτως, το συντηρητικό του ένστικτο και ο σύμφυτος ελιτισμός του τον κάνουν να είναι τουλάχιστον διστακτικός απέναντι στις επαναστάσεις και να φοβάται την απεριόριστη κυριαρχία του λαού. Όπως θα δούμε,

---

[255] Στην άποψη αυτή συγκλίνουν οι Αρόν και Αλτουσέρ. Βλ. Raymond Aron, *ό.π.*, σ.56 και Louis Althusser, *ό.π.*, σ.140. Στο ίδιο απόσπασμα, ο Αλτουσέρ προχωρά την ανάλυση ένα βήμα παραπέρα, λέγοντας ότι ο Μοντεσκιέ, μέσω της προτεινόμενης παραχώρησης κάποιων προνομίων στην αστική τάξη, επιθυμούσε να την καταστήσει ακίνδυνη για τη φεουδαρχία.

[256] Raymond Aron, *ό.π.*, σ.84-85.

[257] *Ό.π.*, σ.84. Θα πρέπει να αναφέρουμε ότι η συνολική αποτίμηση του Αρόν για τον Μοντεσκιέ δεν είναι ότι πρόκειται για έναν συντηρητικό και αντιδραστικό θεωρητικό. Θεωρεί ότι «η ουσία της πολιτικής φιλοσοφίας του Μοντεσκιέ είναι ο φιλελευθερισμός» και πως επιθυμεί τη διασφάλιση της μετριοπάθειας, μέσω της πολιτικής τάξης. Βλ. *Ό.π.* Ωστόσο, σε αυτό το σημείο, δεν εστιάζουμε στη γενικότερη ιδεολογική αποτίμηση του Μοντεσκιέ, αλλά στις θέσεις του απέναντι στο επαναστατικό φαινόμενο.

[258] Μια από τις κριτικές του Τοκβίλ στους διαφωτιστές ήταν πως όσα διακήρυτταν σε θεωρητικό επίπεδο ήταν δύσκολο να εφαρμοστούν στην πράξη. Σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα αναφέρει: «Ο τρόπος ζωής αυτών των συγγραφέων τούς ωθούσε να διατυπώνουν γενικές και αφηρημένες πολιτικές θεωρίες, στις οποίες έδειχναν τυφλή εμπιστοσύνη […] δεν υποψιάζονταν τα εμπόδια που η πραγματικότητα μπορεί να ορθώνει ακόμη και στις πιο ευκταίες μεταρρυθμίσεις και δεν είχαν ιδέα για τους κινδύνους που συνοδεύουν πάντα τις επαναστάσεις, ακόμη και όταν είναι αναγκαίες». Βλ. Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς...,* ό.π., σ.252.

όμως, θα ήταν βιαστική η εξαγωγή του συμπεράσματος ότι βαδίζει πλήρως στα χνάρια του Μοντεσκιέ, όσον αφορά το επαναστατικό φαινόμενο.

Όπως τονίστηκε ήδη, ο Τοκβίλ θεωρεί τη Γαλλική Επανάσταση επιβεβλημένη λόγω της κατάστασης που είχε διαμορφωθεί στο παλαιό καθεστώς, όπως επίσης θεωρεί την επικράτηση της δημοκρατίας αναπόφευκτη. Απεχθάνεται μεν το επαναστατικό πνεύμα, όχι, όμως, και την ίδια την Επανάσταση ή το διακύβευμά της. Σε αυτό το σημείο, θα πρέπει να επαναλάβουμε τη σημαντική παράμετρο της διαφοροποίησης της ίδιας της τοκβιλιανής θεωρίας μέσα στον χρόνο και το γεγονός πως ο Τοκβίλ του πρώτου τόμου της *Δημοκρατίας* είναι σαφώς πιο συντηρητικός απέναντι στο επαναστατικό φαινόμενο – και όχι μόνο – συγκριτικά με τον Τοκβίλ του δευτέρου τόμου, που έχει πια αντιληφθεί ότι αυτό που πρέπει να φοβούνται οι δημοκρατίες δεν είναι οι επαναστάσεις, αλλά η ακινησία και η "βάλτωση" που προκαλεί ο δεσποτισμός. Η κρίση που εκφράζει στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας* για την επανάσταση είναι πως πρόκειται για μια κατάσταση επικίνδυνη, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις απολύτως απαραίτητη. Δεν αντιλαμβάνεται πλέον ως μείζον πρόβλημα την επανάσταση καθαυτή, αλλά τον κίνδυνο το "γιατρικό", το οποίο αυτή προσφέρει, να εκλείψει και η δημοκρατική κοινωνία να στερηθεί το μοναδικό μέσο που μπορεί να την αναταράξει και να τη βγάλει από την ακινησία της.

Όπως διαπιστώνει κανείς, αυτή η άποψη δεν απέχει πολύ από εκείνη του Ρουσσώ, ο οποίος αναφέρεται στις επαναστάσεις λέγοντας:

> Όπως μερικές ασθένειες ταράζουν τον νου και σβήνουν τη μνήμη του παρελθόντος, μερικές φορές στη ζωή ενός κράτους παρουσιάζονται εποχές βίας, όπου οι επαναστάσεις είναι για τους λαούς ό,τι και οι κρίσεις για τα άτομα. Τότε η φρίκη του παρελθόντος δεν βρίσκεται σε λήθη αλλά προκαλεί τρόμο· και το κράτος, στις φλόγες των εμφυλίων πολέμων, ξαναγεννιέται, κατά το λεγόμενο, από τις στάχτες του και ανακτά το σφρίγος της νιότης του ξεγλιστρώντας από την αγκαλιά του θανάτου[259].

Είναι σαφές ότι υπάρχει ένας κοινός τόπος στην οπτική των δύο στοχαστών απέναντι στην επανάσταση, καθώς συνιστά και για τους δύο μια δύσκολη και πολλές φορές βίαιη και οδυνηρή κατάσταση, η οποία, όμως, είναι θεμιτή και καλοδεχούμενη, όταν οι κοινωνικοπολιτικές συνθήκες το απαιτούν, και λειτουργεί σαν φάρμακο που καταστρέφει τον παλιό και οικοδομεί έναν καινούργιο κόσμο. Ακόμη ένα κοινό

[259] Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Βασιλική Γρηγοροπούλου (επιμ.), εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλβέρτος Σταϊνχάουερ, Αθήνα: Πόλις, 2004, σ.97-98.

σημείο είναι πως και οι δύο αναφέρονται σε μια επανάσταση με πολιτικά χαρακτηριστικά. Ο – προγενέστερος της Γαλλικής Επανάστασης – Ρουσσώ προέβλεψε την επικείμενη επανάσταση με τα πολιτικά χαρακτηριστικά της μετάβασης στη δημοκρατία: «Πλησιάζουμε μια κατάσταση κρίσης και τον αιώνα των επαναστάσεων […] το θεωρώ αδύνατο να αντέξουν για πολύ ακόμα οι μεγάλες μοναρχίες της Ευρώπης»[260]. Ομοίως, ο μεταγενέστερος της Επανάστασης Τοκβίλ, αξιολογώντας την, έκανε λόγο για μια πολιτική επανάσταση που λειτούργησε σαν θρησκεία και για τους υπόλοιπους ευρωπαϊκούς λαούς[261].

Κλείνοντας την αναφορά μας στο ζήτημα της επανάστασης, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, στον πρώτο τόμο της *Δημοκρατίας,* οι θέσεις του Τοκβίλ προσεγγίζουν εκείνες του Μοντεσκιέ, ενώ στον δεύτερο παρατηρείται μια σαφής διαφοροποίηση και σύγκλιση της τοκβιλιανής με τη ρουσσωική θεωρία. Πιο συγκεκριμένα, στον πρώτο τόμο ο Τοκβίλ, όπως και ο Μοντεσκιέ, φοβάται την αναταραχή και την αναρχία που επιφέρουν οι επαναστάσεις. Απεναντίας, στον δεύτερο τόμο, υποστηρίζει ότι μεγαλύτερος κίνδυνος και από την αναρχία είναι ο δεσποτισμός και όταν ο τελευταίος εδραιωθεί για τα καλά σε μια κοινωνία μόνο το "επικίνδυνο γιατρικό" της επανάστασης μπορεί να τον εξουδετερώσει[262].

Το επόμενο ζήτημα, το οποίο θα εξετάσουμε, είναι η πρόσληψη του δημοκρατικού πολιτεύματος στο έργο των τριών στοχαστών. Είναι εύλογο πως η σύγκριση δεν θα γίνει με βάση τα ειδικά χαρακτηριστικά της γαλλικής δημοκρατίας που προέκυψε, αφού οι Ρουσσώ και Μοντεσκιέ δεν πρόλαβαν να τη γνωρίσουν. Συνεπώς, θα ληφθεί υπόψιν η γενικότερη αντιμετώπιση, την οποία επιφυλάσσουν οι τρεις στοχαστές, σε θεωρητικό επίπεδο, απέναντι στο δημοκρατικό πολίτευμα.

Οι ιδέες της γενικής βούλησης και της λαϊκής κυριαρχίας, που αναπτύχθηκαν από τον Ρουσσώ, ήταν κομβικές στις διεκδικήσεις των επαναστατών. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ο Ρουσσώ αναφέρεται σε *μορφές* διακυβέρνησης και πιο συγκεκριμένα στη μοναρχία, την αριστοκρατία και τη δημοκρατία. Κατ' ουσίαν, όμως, πρόκειται

[260] Βλ. Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, New Jersey, N.J.: Princeton University Press, 1986, σ.83.
[261] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς...*, ό.π., σ.75-77.
[262] Εντάσσοντας τη χρονική παράμετρο, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι αν ο Τοκβίλ ζούσε την προεπαναστατική περίοδο, την ίδια δηλαδή περίοδο με τους άλλους δύο στοχαστές, οι θέσεις του για την επανάσταση θα ήταν πολύ πιο κοντά σε εκείνες του Μοντεσκιέ, απ' ό,τι του Ρουσσώ. Κάτι τέτοιο, αν και πιθανό λόγω της καταγωγής και της συντηρητικής του φύσης, αποτελεί απλώς μια υπόθεση, η οποία, εκτός των άλλων, στερείται ουσίας από τη στιγμή που δεν μπορεί να αποδειχθεί.

για διαφορετικές μορφές δημοκρατίας[263]. Πράγματι, ο Ρουσσώ δεν "διαπραγματεύεται" την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, η οποία κατέχει κεντρική σημασία στη θεώρησή του. Υποστηρίζει, εντούτοις, πως η δημοκρατία είναι ένα πολίτευμα το οποίο είναι πολύ δύσκολο να εφαρμοστεί πλήρως. «Δεν υπήρξε πότε πραγματική δημοκρατία και ούτε θα υπάρξει ποτέ. Είναι αντίθετο στη φυσική τάξη να κυβερνά η πλειοψηφία και να κυβερνάται η μειοψηφία»[264]. Αυτή η δυσκολία της πλήρους εφαρμογής της δημοκρατίας συνδέεται με τις πρακτικές δυσκολίες της συμμετοχής της πλειοψηφίας, σταθερά, στη λήψη αποφάσεων. Σε μια χαρακτηριστική του αποστροφή, ο Ρουσσώ περιγράφει γλαφυρά πόσο ιδεατό πολίτευμα είναι η δημοκρατία στη θεωρητική της μορφή, αλλά και πόσο δύσκολη είναι η πρακτική εφαρμογή της: «Αν υπήρχε λαός των θεών θα κυβερνιόταν δημοκρατικά. Μια τόσο τέλεια διακυβέρνηση δεν ταιριάζει στους ανθρώπους»[265]. Αναζητεί επομένως τους τρόπους με τους οποίους θα μπορούσαν να πραγματωθούν οι δημοκρατικές αρχές στην κοινωνική πραγματικότητα της εποχής. Οδηγείται, ως εκ τούτου, στον στοχασμό ενός κοινωνικού συμβολαίου «δημοκρατικού τύπου»[266]. Η επίτευξη της λαϊκής κυριαρχίας είναι η βασική του στόχευση και στη θεωρία του συχνά ανιχνεύεται ένα «περιεχόμενο αμεσοδημοκρατικό»[267].

Ο Μοντεσκιέ αναφέρεται στη δημοκρατία έχοντας κατά νου δύο πολιτεύματα, έτσι όπως τα γνωρίζουμε σήμερα. «Όταν στη δημοκρατία, ο λαός στο σύνολό του ασκεί την κυρίαρχη εξουσία, είναι μια δημοκρατική πολιτεία. Όταν η κυρίαρχη εξουσία είναι στα χέρια ενός τμήματος του λαού, αυτό λέγεται αριστοκρατία»[268]. Σύμφωνα με την ανάλυση του Αρόν, στη θεωρία του Μοντεσκιέ υπάρχουν δύο είδη *δημοκρατικής πολιτείας* ("Rèpublique"): η *λαοκρατία*[269] και η *αριστοκρατία*. Στην πρώτη εξουσιάζει σύσσωμος ο λαός, ενώ στη δεύτερη μόνο ένα μέρος του λαού ασκεί την εξουσία[270]. Εδώ, θα μας απασχολήσουν οι θέσεις του Μοντεσκιέ για το *πολίτευμα*

---

[263] Βλ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Εισαγωγή», Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, ό.π., σ.24-25.
[264] Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, ό.π., σ.124.
[265] *Στο ίδιο*, σ.126.
[266] Άρης Στυλιανού, *ό.π.*, σ.28-29.
[267] Manfred G. Schmidt, *Θεωρίες της Δημοκρατίας,* Δημοσθένης Δώδος (επιμ.), επίμετρο: Γιώργος Πάσχος, μτφ. Ελευθερία Δεκαβάλλα, Αθήνα: Σαββάλας, 2004, σ.102.
[268] Γιώργος Δ. Ζιούτος (επιμ.), *Μοντεσκιέ. Επιλογή από το έργο του,* μτφ. Γιώργος Ζιούτος, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1993, σ.290.
[269] Θεωρούμε πιο δόκιμο, αντί της λέξης "λαοκρατία", που επιλέγει ο μεταφραστής του Αρόν για να μεταφράσει τη γαλλική λέξη "dèmocratie", να χρησιμοποιήσουμε τον περιφραστικό όρο ¨πολίτευμα των πολλών", ο οποίος ανταποκρίνεται μάλλον πληρέστερα στο θεωρητικό σχήμα του Μοντεσκιέ εν σχέσει με τον ιδεολογικά φορτισμένο όρο "λαοκρατία".
[270] Raymond Aron, *ό.π.*, σ.42

των πολλών (ή *λαοκρατία*), διότι αυτό εμπεριέχει τα βασικά δημοκρατικά στοιχεία, τα οποία – σύμφωνα και με τον Τοκβίλ – χαρακτηρίζουν τα δημοκρατικά πολιτεύματα, δηλαδή τη λαϊκή κυριαρχία και την ισότητα[271]. Είναι δύσκολο να εξαγάγει κανείς ένα ασφαλές συμπέρασμα για τον ιδεατό τύπο πολιτεύματος στη μοντεσκιανή θεώρηση. Ορισμένοι μελετητές υποστηρίζουν ότι ο Μοντεσκιέ επιθυμεί τη συνταγματική μοναρχία με δημοκρατικά στοιχεία[272]. Άλλοι, όπως ο Αρόν, επισημαίνουν ότι αν υπήρχε μια ιεραρχία προτίμησης στα πολιτεύματα που αναφέρει ο Μοντεσκιέ, η δημοκρατία θα βρισκόταν στην κορυφή της προτίμησής του και ακολούθως – κατά σειρά – η μοναρχία και ο δεσποτισμός[273]. Σπεύδει, όμως, να προσθέσει ότι μια τέτοια ιεράρχηση πιθανώς να είναι αχρείαστη, αν δεχθούμε τον συλλογισμό που υποστηρίζει ότι τα πολιτικά συστήματα, στη συλλογιστική του Μοντεσκιέ, εφαρμόζουν σε κάθε κοινωνία ανάλογα με το μέγεθός της και επομένως είναι προκαθορισμένο το είδος του πολιτεύματος που ταιριάζει σε κάθε περίπτωση.

Για τον Μοντεσκιέ, η αγάπη μιας δημοκρατικής πολιτείας συνίσταται στην αγάπη της ισότητας και της λιτότητας και βασίζεται στην αρχή τού να προσφέρουν όλοι, ανάλογα με τις δυνατότητές τους, στην πατρίδα, ενώ παράλληλα απόλυτη προτεραιότητα δίδεται στον σεβασμό των νόμων[274]. Ωστόσο, η δημοκρατία στη βάση της λαϊκής κυριαρχίας δεν ταιριάζει, σύμφωνα με τον Μοντεσκιέ, παρά μόνο σε μικρά κράτη. Πρόκειται για ένα πολίτευμα, του οποίου «η εποχή έχει παρέλθει», αφού – στην αυθεντική μορφή του – υπήρξε μόνο στις αρχαίες δημοκρατίες[275]. Θεωρεί ότι οι δημοκρατικοί πολίτες, παρότι διαθέτουν τα προσόντα να εκλέγουν τους αντιπροσώπους τους, δεν έχουν σε καμία περίπτωση τη δυνατότητα να διαχειρίζονται οι ίδιοι τα ζητήματά τους και να αποφασίζουν γι' αυτά. Τονίζει χαρακτηριστικά ο Μοντεσκιέ: «Όπως οι περισσότεροι πολίτες, που είναι ικανοί να εκλέγουν, δεν έχουν την απαραίτητη επάρκεια ώστε να εκλέγονται οι ίδιοι, έτσι οι άνθρωποι, οι οποίοι είναι αρκετά ικανοί ώστε να ασκούν έλεγχο στους άλλους για τους χειρισμούς τους,

[271] Για την αναφορά του ίδιου του Μοντεσκιέ στα τρία πολιτεύματα που διακρίνει και τα βασικά τους χαρακτηριστικά, βλέπε: Montesquieu, *The Spirit of Laws,* Anne M. Cohler – Basia Carolyn Miller – Harold Samuel Stone (επιμ.), μτφ. Anne M. Cohler – Basia Carolyn Miller – Harold Samuel Stone, 7η εκδ., Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1999, σ.10-30.

[272] Ονόματα θεωρητικών που υποστηρίζουν αυτή την άποψη υπάρχουν στο: Manfred G. Schmidt, *ό.π.*, σ.81.

[273] Βλ. Raymond Aron, *ό.π.,* σ.42. Πιθανότατα ο Αρόν εδώ αναφέρεται στην αριστοκρατία που ο Μοντεσκιέ εντάσσει στις δημοκρατικές πολιτείες.

[274] Γιώργος Δ. Ζιούτος (επιμ.), *ό.π.,* σ.305-309.

[275] Louis Althusser, *ό.π.,* σ.75.

είναι ακατάλληλοι οι ίδιοι για διαχειριστές»[276]. Με άλλα λόγια, δεν δύνανται να συμμετέχουν ενεργά στην άσκηση εξουσίας[277]. Όπως πηγάζει από διάφορες μελέτες στο έργο του Μοντεσκιέ, ο "δήμος" συνίσταται μεν στον λαό, αλλά δίχως τη μεγάλη πλειονότητα των κατώτερων στρωμάτων του. Συνεπώς, αναφέρεται σε ένα περιορισμένο τμήμα του λαού[278]. Βάσει της διαπίστωσης αυτής, «είναι άστοχο να θεωρείται ο Μοντεσκιέ ο πατέρας της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας»[279]. Η κυριαρχία του λαού αποτελεί στη σκέψη του Μοντεσκιέ έναν μεγάλο κίνδυνο αποσταθεροποίησης, διότι ο λαός, κατά τον ίδιο, δεν είναι ικανός να διαχειριστεί την εξουσία. Επομένως, το είδος της δημοκρατικής πολιτείας, το οποίο μπορεί να είναι αποδοτικό και ασφαλές, είναι εκείνο στο οποίο η εξουσία ασκείται από ένα μικρό και ικανό μέρος του λαού, δηλαδή μια μορφή αριστοκρατίας.

Η θέση του Τοκβίλ για τη δημοκρατία (και σε αυτή την περίπτωση) έχει ομοιότητες με αμφότερες τις θέσεις των Μοντεσκιέ και Ρουσσώ, δίχως, όμως, να ταυτίζεται πλήρως με καμία από τις δύο. Το συντηρητικό ένστικτο του Τοκβίλ τον καθιστά εξαιρετικά διστακτικό απέναντι στη λαϊκή κυριαρχία που συνοδεύει το δημοκρατικό πολίτευμα. Αναλυτικότερα, στον πρώτο τόμο, ακολουθώντας εν μέρει τα χνάρια του Μοντεσκιέ, εκφράζει τον φόβο ότι η λαϊκή κυριαρχία μπορεί να εξελιχθεί σε μια τυραννία της πλειοψηφίας και άρα να απειλήσει την ελίτ της οποίας είναι και ο ίδιος μέλος. Ουδέποτε, ωστόσο, τάσσεται εναντίον της λαϊκής κυριαρχίας και αυτό το οποίο επιθυμεί είναι να θέσει όρια στη δράση της. Επιπλέον, αντιτίθεται στη μοντεσκιανή θέση για την αυθεντικότητα των αρχαίων δημοκρατιών. Στη συλλογιστική του, οι αρχαίες δημοκρατίες δεν ήταν αυθεντικές, από τη στιγμή που απουσίαζε από τους κόλπους τους η σημαντικότερη δημοκρατική αρχή, η ισότητα[280].

Εντούτοις, στον δεύτερο τόμο, απομακρύνεται από τις θέσεις του Μοντεσκιέ και προσεγγίζει, σε ορισμένα σημεία, εκείνες του Ρουσσώ. Αυτό ουδόλως σημαίνει ότι μετατρέπεται σε υπέρμαχο της απόλυτης λαϊκής κυριαρχίας, όπως ο Ελβετός πολιτικός φιλόσοφος. Εξακολουθεί να κρίνει ως απολύτως απαραίτητη την ύπαρξη ορίων στη δράση της, αλλά συγχρόνως επιθυμεί την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στα κοινωνικοπολιτικά ζητήματα, μέσω των ενώσεων, καθιστώντας τους υπεύθυνους να ασκούν έλεγχο στα πεπραγμένα της εκάστοτε κυβέρνησης. Αποδίδει στους πολίτες

[276] Montesquieu, *ό.π.*, σ.12.
[277] Βλ. Γιώργος Δ. Ζιούτος (επιμ.), *ό.π.*, σ.292.
[278] Manfred G. Schmidt, *ό.π.*, σ.96.
[279] *Ό.π.*
[280] M.R.R. Ossewaarde, *Tocqueville's Moral and Political Thought. New Liberalism*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Routledge, 2004, σ.146.

– μέσω της ενωσιακής συμμετοχής – έναν ρόλο εγγυητών της δημοκρατίας. Έστω και αν αντιλαμβάνεται ότι κάτι τέτοιο ενέχει κινδύνους, έχει πια κατασταλάξει ότι ο μεγαλύτερος κίνδυνος των δημοκρατιών είναι μια δεσποτική κυβέρνηση σε συνδυασμό με την ύπαρξη ανενεργών και απαθών πολιτών. Παραμένει ελιτιστής, όπως ο Μοντεσκιέ, θεωρώντας ότι οι πεφωτισμένες ελίτ διέθεταν πράγματι περισσότερες αρετές από το υπόλοιπο τμήμα του πληθυσμού, όμως δεν σκέφτεται καθόλου την επιστροφή στο παλαιό καθεστώς, το οποίο είχε φθαρεί τόσο πολύ ώστε να φτάσει αναπόφευκτα στο τέλος του. Αυτό το οποίο τον απασχολεί είναι το πώς θα μπορούσε η μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού να αναπτύξει τα ορθά δημοκρατικά ήθη, τα οποία εξασφαλίζουν τη δημοκρατία από τον κίνδυνο του δεσποτισμού. Ως προς αυτό, η ενεργός πολιτική συμμετοχή, από το σύνολο του πληθυσμού, συνιστά μια θεμελιώδη δημοκρατική αρχή.

Μια σημαντική ομοιότητα λοιπόν, μεταξύ Ρουσσώ και Τοκβίλ, είναι η κοινή στόχευση που έχουν στη δημοκρατία. Είναι πεπεισμένοι ότι το παλαιό καθεστώς οδεύει σταδιακά προς το τέλος του στην Ευρώπη και ότι το μέλλον ανήκει στα δημοκρατικά πολιτεύματα. Κοινή τους αντίληψη αποτελεί ότι η αριστοκρατία έμελλε να αντικατασταθεί από ένα καθεστώς συγκροτημένο στη βάση της λαϊκής κυριαρχίας, δηλαδή από ένα δημοκρατικό πολίτευμα. Αντιθέτως, ο Μοντεσκιέ επιχειρεί μέσα από τη θεωρία του να αναδείξει τις συνθήκες υπό τις οποίες θα μπορούσαν να εισαχθούν ορισμένα δημοκρατικά στοιχεία στο παλαιό καθεστώς, χωρίς, όμως, να χάσουν οι ευγενείς την πρωτοκαθεδρία στους κόλπους του. Αν και (εκ πρώτης όψεως) η ανησυχία του Τοκβίλ να προστατεύσει τις ελίτ εντός του δημοκρατικού πολιτεύματος δείχνει να συγγενεύει με την αντίστοιχη του Μοντεσκιέ, στην πραγματικότητα απέχει πολύ, διότι τίθεται σε εντελώς διαφορετική βάση. Ο Τοκβίλ επιζητεί να διασφαλίσει τις ελίτ εντός ενός συστήματος λαϊκής κυριαρχίας, ενώ ο Μοντεσκιέ επιθυμεί τη διατήρηση ενός πολιτεύματος «συνταγματικής φωτισμένης μοναρχίας πάνω στη βάση ενός κοινωνικού διαχωρισμού των εξουσιών μεταξύ στέμματος, ευγενών και αστικής τάξης και πάνω στη βάση του αμοιβαίου ελέγχου των κρατικών εξουσιών»[281].

Συμπερασματικά, όσον αφορά το δημοκρατικό πολίτευμα, στη θέση του Τοκβίλ διακρίνονται εμφανείς ομοιότητες, αλλά και διαφορές, συγκριτικά με εκείνες των Ρουσσώ και Μοντεσκιέ. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι συνδυάζει

[281] Αυτή η άποψη του Πολ-Λούντβιχ Βάιναχτ (Paul-Ludwig Weinacht) αντλείται από το: Manfred G. Schmidt, *ό.π.,* σ.87.

συγκεκριμένα τμήματα της θεωρίας τους για τη δημοκρατία και συγχρόνως προσθέτει ορισμένες νέες παραμέτρους, οι οποίες κάνουν την τοκβιλιανή θεωρία ευκόλως διακριτή από τη ρουσσωική και τη μοντεσκιανή, παρά τις συνέχειες οι οποίες παρατηρούνται. Εάν ακολουθήσουμε την ανάλυση του Αλτουσέρ για τα γενικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας στους Ρουσσώ και Μοντεσκιέ, με βάση την οποία ο Ρουσσώ θεωρεί ότι «μια δημοκρατία που εκλέγει αντιπροσώπους οδεύει στο τέλος της», και ο Μοντεσκιέ πως «μια δημοκρατία χωρίς αντιπροσώπους είναι ένας επικείμενος λαϊκός δεσποτισμός»[282], τότε είναι δόκιμο να ισχυριστούμε ότι ο Τοκβίλ βρίσκεται πιο κοντά στη ρουσσωική απ' ό,τι στη μοντεσκιανή θεώρηση. Κάτι τέτοιο συνάγεται από τη θεωρία του, σύμφωνα με την οποία η εκλογή αντιπροσώπων είναι από μόνη της εξαιρετικά ελλιπής ως μορφή πολιτικής συμμετοχής και αυξάνει τις πιθανότητες ανάδυσης μιας δεσποτικής κυβέρνησης. Το αντίδοτο σε μια τέτοια κατάσταση είναι η ενεργός συμμετοχή των πολιτών στη λήψη και τον έλεγχο των πολιτικών αποφάσεων, μέσω των πολιτικών ενώσεων. Η θεώρηση αυτή, χωρίς ασφαλώς να ταυτίζεται, κλίνει προς τη ρουσσωική θεωρία και τις πρώιμες αμεσοδημοκρατικές θέσεις τις οποίες προέβαλλε. Άλλωστε, η αυτοκυβέρνηση ήταν ένα από τα στοιχεία της αμερικάνικης δημοκρατίας που σαγήνευσαν τον Τοκβίλ[283].

Συνεχίζοντας με τη διαδικασία ανεύρεσης θεωρητικών συνεχειών, στο έργο του Μοντεσκιέ συναντάμε μια πρώιμη περιγραφή ατομικιστικών χαρακτηριστικών στην κοινωνία. Συνδέει τον ατομικισμό με την αναζήτηση της πολυτέλειας. Αναφέρει σχετικά στο *Πνεύμα των Νόμων*:

> Στον βαθμό που η πολυτέλεια εγκαθίσταται σε μια πολιτεία, στον ίδιο βαθμό το πνεύμα στρέφεται στο ατομικό συμφέρον. Για τους πολίτες που δεν πρέπει να έχουν τίποτα παραπάνω από τα απαραίτητα, μένει να επιθυμούν μόνο τη δόξα της πατρίδας [...] και την προσωπική τους δόξα. Όμως μια διεφθαρμένη από την πολυτέλεια ψυχή, έχει πολλά περισσότερα να επιθυμήσει»[284].

Αυτή η μορφή ατομικισμού αναπτύσσεται στην κοινωνία ως αποτέλεσμα της επιθυμίας για πολυτέλεια και βασική της συνέπεια είναι η ανυπακοή των πολιτών απέναντι στους νόμους. Για τον Μοντεσκιέ, ο οποίος αποδίδει τεράστια σημασία στην τήρηση των νόμων, κάτι τέτοιο είναι καταστροφικό για κάθε μορφή

[282] Louis Althusser, *ό.π.*, σ.79.
[283] Βλ. Larry Siedentop, *ό.π.*, σ.30.
[284] Montesquieu, *ό.π.*, σ.98.

πολιτεύματος[285]. Οι δημοκρατικές αρετές της αγάπης για τους νόμους και της αφοσίωσης στην κοινότητα είναι εξ ορισμού αντίθετες στον ατομικισμό, έστω και αν ο Μοντεσκιέ εστιάζει περισσότερο στον κίνδυνο της πολυτέλειας, παρά σε εκείνον του ατομικισμού, ως απομάκρυνσης από την κοινωνία. Σε κάθε περίπτωση, όμως, ο κίνδυνος της πολυτέλειας ενέχει ατομικιστικά χαρακτηριστικά.

Ο Ρουσσώ αποστασιοποιείται από τους Γάλλους φιλοσόφους της εποχής του. Μολονότι εντοπίζει τη διάθεσή τους να απελευθερώσουν τη σκέψη των ατόμων από όσα την περιόριζαν κατά την περίοδο του παλαιού καθεστώτος, παράλληλα τους καταλογίζει την ανάδυση ενός έντονου ατομικισμού, ο οποίος τον έβρισκε εντελώς αντίθετο[286]. Επιθυμία του είναι οι άνθρωποι να ασχολούνται με τα προβλήματα ολόκληρης της κοινωνίας και όχι μόνο με τα προσωπικά τους ζητήματα. Ασκεί κριτική σε εκείνους τους πολίτες, οι οποίοι δρουν και σκέφτονται ατομικιστικά:

> Έχω παρατηρήσει ότι αυτοί οι άνθρωποι που είναι τόσο αδιάφοροι για τις δημόσιες αδικίες είναι εκείνοι που κάνουν τον περισσότερο θόρυβο στην παραμικρή βλάβη που τους τυγχάνει, και παραμένουν πιστοί στις φιλοσοφικές αρχές τους μόνο τόσο, όσο δεν τις έχουν καμία ανάγκη για τους εαυτούς τους[287].

Στη συνέχεια του ίδιου αποσπάσματος, ο Ρουσσώ επιχειρεί αλληγορικά να περιγράψει πως ένας ατομικιστής μακροπρόθεσμα πλήττεται από τη στάση του. Φέρνει το παράδειγμα ενός ανθρώπου που βλέπει μακριά από το σπίτι του μια φωτιά και αδιαφορεί, αλλά, όταν η φωτιά τον πλησιάσει, αρχίζει να φωνάζει αποσκοπώντας στη βοήθεια των άλλων, η οποία του είναι πλέον αναγκαία. Ο Ρουσσώ διαπιστώνει την ύπαρξη ενός χάσματος μεταξύ του αστού και του πολίτη, το οποίο μπορεί να οδηγήσει στον ατομικισμό που ο Ελβετός στοχαστής απεχθάνεται και θέλει να αποτρέψει[288]. Στη ρουσσωική συλλογιστική, ο νομοθέτης θα έπρεπε να έχει ως στόχο «να μεταμορφώσει κάθε άτομο, που από μόνο του είναι ένα αυτοτελές και απομονωμένο ον, σε μέρος ενός μεγαλύτερου όλου, από το οποίο τούτο το άτομο, τρόπον τινά, θα αποκτά τη ζωή και την ύπαρξή του· να αλλοιώσει τη σύσταση του

---

[285] Όπως, άλλωστε, επισημαίνει ο Αρόν: «Αποφασιστικής σημασίας στα μάτια του Μοντεσκιέ είναι όχι τόσο το αν η εξουσία ανήκει σε έναν ή σε πολλούς, αλλά το αν η αρχή ασκείται σύμφωνα με τους νόμους και το μέτρο ή, αντίθετα, αυθαίρετα και με τη βία». Raymond Aron, *ό.π.,* σ.50.

[286] Βασιλική Γρηγοροπούλου, *ό.π.,* σ.16-17.

[287] Jean-Jacques Rousseau, *Επιστολή στον Ντ' Αλαμπέρ (Περί των θεαμάτων),* Γιώργος Μανιάτης (επιμ.), εισ. Γιώργος Μανιάτης, μτφ. Γιώργος Μητρόπουλος, Αθήνα: Στάχυ, 2001, σ.93.

[288] Άρης Στυλιανού, *ό.π.*, σ.180. Εδώ ο πολίτης έρχεται σε αντίθεση με τον αστό. Ουσιαστικά πρόκειται για το ιδεώδες του πολίτη που είναι ενεργός στα ζητήματα της κοινωνίας σε αντίθεση με τον ατομικιστή αστό που δεν διαθέτει τα ιδεώδη χαρακτηριστικά του πολίτη.

ανθρώπου για να την ενισχύσει»[289]. Είναι σαφές πως ο Ρουσσώ πιστεύει ότι, όταν ένα άτομο κλείνεται στον εαυτό του και ενδιαφέρεται μόνο για το προσωπικό του συμφέρον, βλάπτει και την κοινωνία αλλά και τον ίδιο του τον εαυτό.

Η συλλογιστική του Τοκβίλ, όσον αφορά το ζήτημα του ατομικισμού, έχει επηρεαστεί από τις αντίστοιχες των Μοντεσκιέ και Ρουσσώ, όντας, όμως, σαφώς πιο αναλυτική και εκτεταμένη. Ο ατομικισμός ωθεί τον άνθρωπο αφενός στην αδιαφορία για τους συμπολίτες του και αφετέρου στη μανιώδη αναζήτηση της αύξησης των υλικών αγαθών του. Συμπλέοντας με τον Ρουσσώ, συνδέει τη γενική ευημερία με το ατομικό καλό, κάτι που οι Αμερικάνοι είχαν αντιληφθεί και εφάρμοζαν στην κοινωνία τους. Αναδεικνύει δε ως πρόβλημα τη μονοδιάστατη αναζήτηση της υλικής ευδαιμονίας, κάτι που οι Μοντεσκιέ και Ρουσσώ επίσης αναφέρουν, έστω και υπό διαφορετικό πρίσμα. Υπό μια έννοια, συνθέτει και εξελίσσει τις θέσεις των Ρουσσώ και Μοντεσκιέ για τον ατομικισμό και την αποκλειστική αναζήτηση του υλικού συμφέροντος. Υιοθετεί από τον Μοντεσκιέ την αναζήτηση της πολυτέλειας ως πρόβλημα, όμως, στη δική του θεώρηση, η διαδρομή είναι αντίστροφη. Τουτέστιν, είναι ο ατομικισμός που κατευθύνει τα άτομα να ασχολούνται με το υλικό τους συμφέρον και όχι η ύπαρξη της πολυτέλειας που οδηγεί στον ατομικισμό. Συγκλίνει με αυτόν τον τρόπο πιο πολύ στην άποψη του Ρουσσώ, ο οποίος προχωρώντας πιο πέρα από τον Μοντεσκιέ, εντάσσει το ζήτημα της σχέσης ατομικού και γενικού συμφέροντος. Τον συλλογισμό ότι η επίτευξη του ατομικού συμφέροντος έχει σαν προϋπόθεση την ύπαρξη του γενικού, τον συναντάμε συνεχώς στο τοκβιλιανό έργο.

Απότοκος του ατομικισμού στην κοινωνία λογίζεται, στο έργο του Τοκβίλ, ο δεσποτισμός, έννοια που απαντάται και στις θεωρίες των Ρουσσώ και Μοντεσκιέ, λαμβάνοντας, όμως, διαφορετικά χαρακτηριστικά από τον κάθε στοχαστή. Στη θεώρηση του Μοντεσκιέ, ο δεσποτισμός αποτελεί «το απόλυτο πολιτικό κακό»[290]. Πρόκειται για το πολίτευμα που αντιστοιχεί στα πολύ μεγάλα σε έκταση κράτη. Στο καθεστώς αυτό υπάρχει η κυριαρχία του ενός, ενώ, παράλληλα, παρατηρείται έλλειψη νόμων και θεσμών, το οποίο με τη σειρά του οδηγεί στην παγίωση ενός αισθήματος γενικευμένου φόβου στους κόλπους της κοινωνίας[291]. Ο δεσποτισμός επέρχεται στις δημοκρατίες ως το αποτέλεσμα της άκρας ισότητας. Οι άνθρωποι,

[289] Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, ό.π., σ.92.
[290] Raymond Aron, *ό.π.*, σ.47.
[291] *Ό.π.* Στη συνέχεια του ίδιου αποσπάσματος, ο Αρόν υπογραμμίζει τη διάκριση μεταξύ των "πολιτευμάτων δεσποτισμού", όπου επικρατεί ο φόβος, και των "πολιτευμάτων ελευθερίας", όπου κανείς δεν φοβάται κανέναν, ως κομβική στη σκέψη του Μοντεσκιέ.

όντας απολύτως ίσοι μεταξύ τους, δεν αναγνωρίζουν καμία ιεραρχία και δεν σέβονται κανέναν θεσμό, θεωρώντας ότι μπορούν να διεκπεραιώσουν οι ίδιοι τις υποθέσεις τους[292]. Χάνεται, έτσι, κάθε είδους σεβασμός και αυξάνεται η διαφθορά εντός της κοινωνίας. Όλα αυτά σταδιακά οδηγούν στην επικράτηση «του ενός», όπου οι πολίτες χάνουν τα πάντα[293]. Ο Μοντεσκιέ καταλήγει:

> Η δημοκρατία έχει να αποφύγει δύο ειδών ακρότητες: Το πνεύμα της ανισότητας, το οποίο οδηγεί στην αριστοκρατία ή στην κυβέρνηση του ενός, και το πνεύμα της άκρας ισότητας, το οποίο επιφέρει τον δεσποτισμό του ενός, ο οποίος τελειώνει με κατάκτηση[294].

Ο δεσποτισμός, λοιπόν, μακροπρόθεσμα καταλήγει σε ταραχές και στη συλλογιστική του Μοντεσκιέ είναι «το πολίτευμα των λαϊκών επαναστάσεων», τις οποίες, ως αριστοκράτης, φοβάται και απεχθάνεται[295].

Όταν ο Ρουσσώ αναφέρεται στον δεσποτισμό εννοεί αποκλειστικά τον δεσποτισμό που ασκείται από τους λίγους, ή από έναν, εις βάρος των πολλών. Τονίζει σχετικά:

> Αν μεμονωμένοι άνθρωποι υποταχθούν ο ένας μετά τον άλλον σ' έναν μόνο, όποιος και αν είναι ο αριθμός τους, βλέπω μονάχα έναν αφέντη και δούλους· όχι ένα λαό και τον ηγέτη του. Είναι αν θέλετε μια μάζα, όχι όμως μια συνένωση, καθώς δεν υπάρχει ούτε δημόσιο αγαθό ούτε πολιτικό σώμα[296].

Ο δεσποτισμός, έτσι όπως αναπτύσσεται ως έννοια από τον Τοκβίλ, αντλεί αρκετά στοιχεία από τον Μοντεσκιέ, κατά οξύμωρο, όμως, τρόπο, καταλήγει να διαφοροποιείται πλήρως απ' αυτόν. Απέχει επίσης σημαντικά και από τη ρουσσωική εκδοχή του δεσποτισμού, παρόλο που (και σε αυτή την περίπτωση) μπορούν να επισημανθούν σημαντικές ομοιότητες. Εκκινώντας από τη σύγκριση του Τοκβίλ με τον Μοντεσκιέ, διακρίνεται ότι, στο έργο και των δύο, η άκρα ισότητα παρουσιάζεται ως γενεσιουργός αιτία του δεσποτισμού. Ο Τοκβίλ εμβαθύνει στην έννοια του ατομικισμού, ως "ενδιάμεσου σταθμού" μεταξύ άκρας ισότητας και δεσποτισμού, εξελίσσοντας σημαντικά, με τον τρόπο αυτό, την αναφορά του Μοντεσκιέ σε άτομα που δεν αποσκοπούν σε τίποτε άλλο εκτός από την αναζήτηση της πολυτέλειας.

---

[292] Montesquieu, *ό.π.*, σ.112.
[293] *Ό.π.*, σ.113.
[294] *Στο ίδιο*.
[295] Βλ. Louis Althusser, *ό.π.*, σ.109.
[296] Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, ό.π., σ.59.

Επιπλέον, στη θεώρηση των Τοκβίλ και Μοντεσκιέ υπάρχει μια ανησυχία – έστω και υποβόσκουσα στην περίπτωση του Τοκβίλ – για την τύχη των ελίτ, οι οποίες απειλούνται από τον δεσποτισμό.

Η ουσιώδης, όμως, διαφοροποίηση, που παρατηρείται μεταξύ των δύο θεωρητικών, εδράζεται στα αποτελέσματα του δεσποτισμού. Ενώ για τον Μοντεσκιέ ο δεσποτισμός απειλεί την κοινωνία με το ξέσπασμα μιας λαϊκής επανάστασης, στο τοκβιλιανό έργο αναπτύσσεται ένας εντελώς αντίστροφος συλλογισμός. Βάσει αυτού, ο δεσποτισμός δεν οδηγεί σε λαϊκές επαναστάσεις, αλλά, τουναντίον, προκαλεί πλήρη "ύπνωση" της κοινωνίας. Είναι αυτές οι περιπτώσεις στις οποίες μια επανάσταση θα ήταν απολύτως επιθυμητή στη θεωρία του, ώστε να βγει η κοινωνία από τον "βούρκο".

Συγκριτικά με τη θεώρηση του Ρουσσώ, ο πιο συντηρητικός Τοκβίλ παραλλάσσεται σημαντικά, καθώς δεν αντιμετωπίζει τον δεσποτισμό ως μια κατάσταση που απειλεί αποκλειστικά τους πολλούς. Φοβάται εξίσου τον δεσποτισμό που προκύπτει από την τυραννία της πλειοψηφίας πάνω στις μειοψηφίες, υπό τη μορφή μιας δεσποτικής και μη ελέγξιμης, από τους απομονωμένους πολίτες, δημοκρατικής κυβέρνησης[297]. Με τον Ρουσσώ συμπλέει στην παρατήρηση ότι η ύπαρξη μεμονωμένων και ανενεργών ατόμων οδηγεί στον δεσποτισμό, κάτι που επί της ουσίας αποτελεί μια περιγραφή των συνεπειών του ατομικισμού.

Η ισότητα και η ελευθερία, δηλαδή οι δύο βασικές δημοκρατικές αρχές αλλά και μεγάλα πάθη των Γάλλων, αποτελούν το επόμενο υπό εξέταση θεματικό πεδίο. Ήδη, στη σύγκριση που προηγήθηκε, όσον αφορά τον δεσποτισμό, έγινε μια πρώτη αναφορά στην αρνητική φόρτιση που απέδιδε ο Μοντεσκιέ στην άκρα ισότητα, ως καταστροφική για τη δημοκρατία. Στη σκέψη του, οι ανισότητες πηγάζουν από την ίδια την κοινωνική ζωή και συνεπώς δεν μπορούν ποτέ να εξαλειφθούν τελείως. Ο ίδιος προτείνει τον μετριασμό των ανισοτήτων, αλλά όχι και την πλήρη εξάλειψή τους, διότι η ύπαρξή τους λογίζεται φυσική[298]. «Στις μοναρχίες και στα δεσποτικά κράτη κανένας δεν αποβλέπει στην ισότητα», αναφέρει ο Μοντεσκιέ και προσθέτει

[297] Σε αυτό το σημείο, προκειμένου να είμαστε ακριβέστεροι, θα πρέπει να επαναλάβουμε τη διαφοροποίηση του Τοκβίλ μεταξύ του πρώτου και του δευτέρου τόμου της *Δημοκρατίας στην Αμερική*. Στον δεύτερο τόμο εισάγει και εξετάζει τον δεσποτισμό ως μια κατάσταση που βλάπτει εξίσου τις ελίτ και τον λαό, δηλαδή τους "λίγους" και τους "πολλούς". Αντιθέτως, στον πρώτο τόμο, στον οποίο ο δεσποτισμός δεν έχει τοποθετηθεί ακόμη στο επίκεντρο της προβληματικής του για τις δημοκρατικές κοινωνίες, εστιάζει στην καταπίεση των μειοψηφιών από μια τυραννική πλειοψηφία.
[298] Raymond Aron, *ό.π.*, σ.80-81.

ότι για να αγαπήσει κανείς την ισότητα σε μια δημοκρατία, πρέπει αυτή να έχει καθιερωθεί μέσω των νόμων[299]. Όπως επισημαίνει:

> Στη φυσική κατάσταση, οι άνθρωποι γεννούνται ίσοι, αλλά δεν μπορούν να παραμείνουν το ίδιο. Η κοινωνία τούς κάνει να χάσουν την ισότητά τους, και ξαναγίνονται ίσοι μέσω των νόμων. Η διαφορά μεταξύ μιας ρυθμισμένης και μιας μη ρυθμισμένης δημοκρατίας είναι ότι, στην πρώτη, κάποιος είναι ίσος ως πολίτης ενώ στη δεύτερη είναι ίσος και ως άρχοντας, γερουσιαστής, δικαστής, πατέρας, σύζυγος ή αφέντης[300].

Αυτή η – κάπως ειρωνική – αναφορά του Μοντεσκιέ αναδεικνύει τον ελιτισμό του, ο οποίος αποτυπώνεται στην εκτίμηση ότι δεν μπορούν όλοι οι πολίτες να ασκήσουν σημαντικές διοικητικές λειτουργίες. Μόνο ένα εκλεκτό τμήμα του πληθυσμού μπορεί να αναλάβει τέτοια καθήκοντα. Η διαφθορά της δημοκρατικής πολιτείας επέρχεται, όταν ο λαός, επηρεασμένος από το πνεύμα της ισότητας, επιχειρεί να κάνει τα πάντα μόνος του και να αντικαταστήσει τους άρχοντες, τους δικαστές, κ.ο.κ.[301] Ολοκληρώνουμε την αναφορά για την ισότητα στο έργο του Μοντεσκιέ με ένα πολύ χαρακτηριστικό απόσπασμα:

> Όσο απέχει ο ουρανός από τη γη, τόσο απέχει και το πραγματικό πνεύμα της ισότητας από το πνεύμα της άκρας ισότητας. Το πρώτο δεν αποβλέπει στο να κάνει ώστε όλος ο κόσμος να διοικεί και κανείς να μη διοικείται· αλλά στο να υπακούει καθένας και να διατάσσει σε ίσους του. Δεν επιζητεί να μην υπάρχει καθόλου κύριος, αλλά να έχει ο καθένας τους ίσους του για κυρίους[302].

Ο Μοντεσκιέ αναφέρεται και στην ελευθερία, η οποία συνίσταται «στο δικαίωμα των πολιτών να κάνουν όλα όσα τους επιτρέπουν οι νόμοι· και αν κάποιος πολίτης πράξει ό,τι αυτοί απαγορεύουν, δεν θα είναι πια ελεύθερος διότι και οι υπόλοιποι θα είχαν παρόμοια δυνατότητα»[303]. Το μέτρο της ελευθερίας είναι η ασφάλεια που νιώθουν ότι έχουν οι πολίτες, η οποία πηγάζει αλλά και αίρεται από τους νόμους[304]. Όπως παρατηρούμε, στη μοντεσκιανή συλλογιστική, οι αρχές της ισότητας και της ελευθερίας εξαρτώνται απόλυτα από τους νόμους και την τήρησή τους από τους πολίτες.

---

[299] Γιώργος Δ. Ζιούτος (επιμ.), *ό.π.,* σ.306-307.
[300] Montesquieu, *ό.π.,* σ.114.
[301] Γιώργος Δ. Ζιούτος (επιμ.), *ό.π.,* σ.318.
[302] *Ό.π.,* σ.319.
[303] Montesquieu, *ό.π.,* σ.155.
[304] Γιώργος Δ. Ζιούτος (επιμ.), *ό.π.,* σ.344.

Ο Ρουσσώ υποστηρίζει πως οι δύο πρωταρχικοί σκοποί του κάθε νομοθετικού συστήματος πρέπει να είναι η ισότητα και η ελευθερία καθώς συνιστούν το «υπέρτατο αγαθό»[305]. Θεωρεί πως οι αξίες της ελευθερίας και της ισότητας απέναντι στον νόμο αποτελούν την ένδειξη ότι επικρατεί η γενική βούληση[306]. Ο Ρουσσώ δεν επιδιώκει την πλήρη ταύτιση της δύναμης και του πλούτου των ανθρώπων. Αναφερόμενος στα είδη της ανισότητας λέει:

> Αντιλαμβάνομαι δύο ειδών ανισότητες στο ανθρώπινο γένος: τη μια, που την αποκαλώ φυσική, γιατί δημιουργείται από τη φύση και συνίσταται στη διαφορά ηλικίας, υγείας, σωματικής ρώμης και πνευματικών ή ψυχικών προσόντων, την άλλη, που την ονομάζω ηθική ή πολιτική ανισότητα, γιατί αυτή εξαρτάται από ένα είδος σύμβασης και στηρίζεται, ή τουλάχιστον επιτρέπεται, από τη συναίνεση των ανθρώπων. Αυτή συνίσταται στα διάφορα προνόμια που απολαμβάνουν μερικοί σε βάρος των άλλων, όπως με το να είναι πιο πλούσιοι, πιο σεβαστοί, πιο ισχυροί από τους άλλους, ή ακόμα με το να κάνουν τους άλλους να τους υπακούουν[307].

Το επιθυμητό για τον ίδιο είναι να μην ασκείται η εξουσία μέσω της δυνατότητας επιβολής βίας, αλλά να βασίζεται πάντοτε στους νόμους και την τάξη, απέναντι στους οποίους όλοι είναι ίσοι. Όσον αφορά την κατανομή του πλούτου, ο Ρουσσώ περιγράφει το αριστοκρατικό πολίτευμα ως παράδειγμα προς αποφυγήν λέγοντας: «Κανένας πολίτης δεν πρέπει να είναι τόσο πλούσιος ώστε να μπορεί να εξαγοράζει κάποιον άλλο, και κανένας τόσο φτωχός ώστε να αναγκάζεται να πουλήσει τον εαυτό του»[308].

Ο Ελβετός φιλόσοφος προσδίδει πολύ μεγάλη σημασία στην ελευθερία, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό, που ορισμένοι σχολιαστές του αναφέρουν πως «για τον Ρουσσώ η ελευθερία είναι μεγαλύτερο αγαθό από τη ζωή»[309]. Η ελευθερία και η ατομική ανεξαρτησία συνιστούν στη σκέψη του απολύτως απαραίτητες κοινωνικές συνθήκες και για τον λόγο αυτό εμπνεύστηκε την ένωση μέσω του κοινωνικού συμβολαίου, βάσει του οποίου κανένα άτομο δεν θα μπορούσε να επιβληθεί πάνω σε κάποιο άλλο υπερβαίνοντας την ισχύ των νόμων. Στο κοινωνικό συμβόλαιο που συνέταξε οραματιζόταν μια συνένωση ελεύθερων και ίσων ατόμων, χωρίς σχέσεις εξάρτησης μεταξύ τους και με στόχο την επίτευξη του ατομικού, μέσω του γενικού

[305] Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, ό.π., σ.106.
[306] Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, *ό.π.,* σ.31.
[307] Jean-Jacques Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους,* μτφ. Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1992, σ.75.
[308] Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο,* ό.π., σ.106.
[309] Daniel E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, DeKalb, Ιλλ.: Northern Illinois University Press, 1993, σ.16.

καλού. Αυτές οι αρχές θα δημιουργούσαν μια κοινωνική κατάσταση, στην οποία θα κυριαρχούσαν η ισότητα και η ελευθερία.

Ο Τοκβίλ εντάσσει στο έργο του πολλές από τις ανησυχίες του Μοντεσκιέ απέναντι στην αρχή της ισότητας. Αποδέχεται ότι υπάρχει μια φυσική πνευματική ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων και επισημαίνει πως η ανισότητα πλούτου είναι φυσιολογική και πηγάζει από την – εκ της φύσεως – ανθρώπινη ανισότητα. Υιοθετεί τη θέση του Μοντεσκιέ, βάσει της οποίας η ισότητα αφορά τη σχέση των πολιτών με τους νόμους. Ωστόσο, ο ίδιος εστιάζει κυρίως στην ισότητα ως "αίσθημα", το οποίο αναπτύσσεται στους δημοκρατικούς πολίτες. Με παρόμοιο τρόπο και στο έργο του Ρουσσώ, η ισότητα προσδιορίζεται ως έννοια σε σχέση με τους νόμους, ενώ παράλληλα δεν απορρίπτεται η ύπαρξη της φυσικής ανισότητας. Ο Ελβετός, όμως, διαφοροποιείται κατά το ότι επιθυμεί, αν όχι την πλήρη ισότητα πλούτου, τουλάχιστον μια ισορροπία στον πλούτο των ανθρώπων, με απώτερο στόχο κανείς να μην εξαρτάται από τον άλλον. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εισάγει μια σημαντική παράμετρο, την οποία δεν συναντάμε στο έργο των Μοντεσκιέ και Τοκβίλ.

Εξάλλου, ο Μοντεσκιέ παρουσιάζει την ισότητα ως μια δημοκρατική κατάσταση, την οποία οι πολίτες αγαπούν, αφού πρώτα τη γνωρίσουν μέσω των νόμων, σε αντίθεση με τον Τοκβίλ, ο οποίος υποστηρίζει ότι πάντοτε στη Γαλλία υπήρχε ένα μεγάλο και άσβεστο πάθος για την ισότητα και επιπλέον θεωρεί ότι η αρχή, η οποία προϋποθέτει τριβή για να αναπτυχθεί σωστά, είναι η ελευθερία.

Επανερχόμενοι στις αναφορές του Τοκβίλ για την ισότητα, παρατηρούμε ότι παρουσιάζεται ως μια απειλητική – για τα "ξεχωριστά πνεύματα" – κατάσταση στις κοινωνίες όπου δεν υπάρχει ελευθερία. Σημειώνει σχετικά:

> Τολμώ ωστόσο, να πω ότι αυτό που δεν θα εμφανιστεί ποτέ σε τέτοιου είδους κοινωνίες είναι μεγάλοι άνθρωποι, και κυρίως ένας μεγάλος λαός. Δεν διστάζω μάλιστα, να δηλώσω ότι το πνευματικό αλλά και το ηθικό επίπεδο δεν θα σταματήσει ποτέ να υποβαθμίζεται εκεί όπου ο δεσποτισμός συνδυάζεται με τον εξισωτισμό και την κακώς εννοούμενη ισότητα[310].

Παρά το γεγονός ότι ο Τοκβίλ μοιράζεται τις ελιτίστικες ανησυχίες του Μοντεσκιέ για τους κινδύνους από την επιβολή της πλήρους ισότητας, δεν υιοθετεί την αρνητική στάση του τελευταίου. Διατηρεί μεν μια επιφυλακτικότητα απέναντι στην ισότητα, διακρίνοντας σε αυτή μια πηγή κινδύνων, καθότι απομονώνει τα

[310] Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς…*, ό.π., σ.55.

άτομα, αλλά δεν θεωρεί ότι αποτελεί παράγοντα απειλητικό για την ελευθερία. Αντιθέτως, παρά τις μεγάλες του επιφυλάξεις, προσεγγίζει τη θεώρηση του Ρουσσώ, όπου η ισότητα και η ελευθερία συνυπάρχουν, και μάλιστα την εξελίσσει, αναδεικνύοντας ενδελεχώς τη συμπληρωματική σχέση των δύο αυτών εννοιών. Στη θεωρία του, όσο επικίνδυνη είναι η ισότητα σε μια κοινωνία όπου απουσιάζει η ελευθερία, άλλο τόσο επικίνδυνη είναι και η ελευθερία εκεί όπου απουσιάζει η ισότητα. Με αυτόν τον τρόπο υπερβαίνει τον συντηρητισμό του Μοντεσκιέ, ο οποίος αντιμετωπίζει την ισότητα ως απειλή για την ελευθερία και παράγοντα δεσποτισμού. Στην τοκβιλιανή σκέψη, η ισότητα και η ελευθερία είναι αμφότερες εξόχως ωφέλιμες για την κοινωνία, όταν συνυπάρχουν, και εξαιρετικά επιβλαβείς, όταν υπάρχουν η μια χωρίς την άλλη.

Ένα "ιδιαίτερο είδος" ελευθερίας, του οποίου την ύπαρξη ο Τοκβίλ έκρινε απολύτως απαραίτητη, είναι, όπως είδαμε, αυτό της πολιτικής ελευθερίας. Η πολιτική ελευθερία έχει εξέχοντα ρόλο και στη θεώρηση του Ζαν Ζακ Ρουσσώ, καθώς απαραίτητη προϋπόθεση για να είναι μια κυβέρνηση αποδεκτή από τον ίδιο είναι το να διαφυλάσσει τις πολιτικές ελευθερίες των πολιτών[311]. Ο Ρουσσώ επιθυμεί την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στα πολιτικά πράγματα, ώστε να μπορούν να ελέγχουν τις πολιτικές των κυβερνήσεών τους, εγκρίνοντας ή απορρίπτοντάς τες. Μέσω της ύπαρξης των πολιτικών ελευθεριών και της συμμετοχής των πολιτών, εξαλείφεται ο κίνδυνος να σφετεριστούν οι κυβερνήσεις τη γενική βούληση και να την οδηγήσουν σε λάθος μονοπάτια. Σε ένα απόσπασμα του *Κοινωνικού Συμβολαίου* αναφέρεται: «Μόλις οι πολίτες σταματήσουν να θέτουν σε προτεραιότητα το ενδιαφέρον να μετέχουν στα κοινά και προτιμήσουν να συνεισφέρουν με το πορτοφόλι τους παρά με την προσωπική παρουσία τους, το κράτος πλησιάζει ήδη στην καταστροφή του»[312]. Ο Ρουσσώ περιγράφει μια δημοκρατική πολιτική ελευθερία, όπου επικρατεί η αρχή της γενικής βούλησης και όλοι υπακούν, χωρίς κανείς να κυριαρχεί επί των άλλων, και όλοι υπηρετούν, χωρίς να έχουν κάποιον αφέντη[313]. Στην κατάσταση αυτή, αφέντες είναι οι ίδιοι οι πολίτες μέσω της ενεργού συμμετοχής τους στην έκφραση της γενικής θέλησης. Συγκροτούν μια μεγάλη συλλογικότητα, εντός της οποίας διατηρούνται οι αξίες της ελευθερίας και της ισότητας για κάθε μέλος.

[311] Βασιλική Γρηγοροπούλου, *ό.π.*, σ.25.
[312] Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, ό.π., σ.158.
[313] Daniel E. Cullen, *ό.π.*, σ.84.

Ο Μοντεσκιέ, παρατηρώντας τον τρόπο λειτουργίας του αγγλικού πολιτεύματος, ανακαλύπτει ένα κράτος το οποίο «έχει ως σκοπό του την πολιτική ελευθερία [...] και την ιδέα της πολιτικής αντιπροσώπευσης»[314]. Από το αγγλικό παράδειγμα εμπνέεται τον τρόπο, με τον οποίο αναπτύσσει την ιδέα της πολιτικής ελευθερίας στο έργο του. Για τον ίδιο, η πολιτική ελευθερία στα σύγχρονα κράτη συνίσταται στη δυνατότητα των πολιτών να επιλέγουν τους αντιπροσώπους τους. Όπως τονίζει στο *Πνεύμα των νόμων*:

> Καθώς, σε ένα ελεύθερο κράτος, κάθε άνθρωπος, ο οποίος λογίζεται ότι έχει ελεύθερη ψυχή, θα έπρεπε να αυτοκυβερνάται, τα άτομα σαν σώμα θα έπρεπε να έχουν νομοθετική δύναμη· όμως, καθώς κάτι τέτοιο είναι αδύνατο στα μεγάλα κράτη και έχει πολλά μειονεκτήματα στα μικρά, οι άνθρωποι πρέπει να έχουν τους αντιπροσώπους τους για να κάνουν όλα όσα δεν μπορούν να κάνουν οι ίδιοι. [...] Το μεγάλο πλεονέκτημα των αντιπροσώπων είναι ότι μπορούν να συζητούν τις δημόσιες υποθέσεις. Δεν είναι όλοι οι άνθρωποι κατάλληλοι για τέτοιες συζητήσεις· αυτό αποτελεί ένα από τα μεγάλα μειονεκτήματα της δημοκρατίας[315].

Σε μια προφανή ανάδειξη του ελιτισμού του, ο Μοντεσκιέ προσθέτει ότι θα ήταν άδικο για τους πολίτες, που ξεχωρίζουν από την καταγωγή ή τα πλούτη, να έχουν στη νομοθετική διαδικασία τον ίδιο αριθμό ψήφων με τα υπόλοιπα στρώματα του λαού, καθώς κάτι τέτοιο θα τους έθετε σε κίνδυνο[316].

Τα ευρήματα, από την – κατά θεματική – σύγκριση που προηγήθηκε, μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η θεωρία Τοκβίλ, είτε λίγο είτε πολύ, έχει ομοιότητες με τις θεωρίες των δύο στοχαστών του διαφωτισμού, κλίνοντας άλλοτε προς τον Μοντεσκιέ και άλλοτε προς τον Ρουσσώ. Όσον αφορά, όμως, το ζήτημα της πολιτικής ελευθερίας κάτι τέτοιο δεν ισχύει, καθώς ο Τοκβίλ συμβαδίζει με τη ρουσσωική σκέψη και μάλιστα την εξελίσσει, απομακρυνόμενος ταυτοχρόνως πλήρως από τον Μοντεσκιέ. Η αμερικάνικη κοινωνία τού παρέχει το υπόδειγμα, το οποίο του επιτρέπει να προεκτείνει τη σκέψη του Ρουσσώ για την πολιτική ελευθερία. Υπάρχει, λοιπόν, σαφής σύμπτωση μεταξύ τους σχετικά με το ζήτημα της πολιτικής ελευθερίας και της αναγκαιότητας της ενεργού πολιτικής συμμετοχής σε μια δημοκρατική κοινωνία. Παρά τους (εν μέρει) διαφορετικούς σκοπούς τους οποίους εξυπηρετούν (καθώς, όπως αναφέρθηκε, ο Ρουσσώ στοχεύει αποκλειστικά στη θωράκιση της πλειοψηφίας, ενώ ο Τοκβίλ αποσκοπεί, επιπλέον, και στην προστασία

[314] Raymond Aron, *ό.π.*, σ.51.
[315] Montesquieu, *ό.π.*, σ.159.
[316] Γιώργος Δ. Ζιούτος (επιμ.), *ό.π.*, σ.336.

των μειοψηφιών), αποτελεί κοινή τους διαπίστωση ότι η δημοκρατία λειτουργεί σωστά και απομακρύνει τους κινδύνους που την απειλούν, όταν οι πολίτες της συμμετέχουν ενεργά στην πολιτική. Συν τοις άλλοις, στην αναφορά τους για τη συμμετοχή των πολιτών στα πολιτικά δρώμενα, δεν αρκούνται στο εκλογικό δικαίωμα και επιθυμούν συνεχή τριβή με την πολιτική, εν αντιθέσει, και πάλι, με τον Μοντεσκιέ. Σε μια κριτική των εκλογών ως μοναδικής πολιτικής ενασχόλησης, την οποία απευθύνει προς το αγγλικό πολίτευμα, ο Ρουσσώ τονίζει: «Ο αγγλικός λαός νομίζει ότι είναι ελεύθερος· απατάται οικτρά· είναι ελεύθερος μόνο κατά τη διάρκεια της εκλογής των μελών του κοινοβουλίου· μόλις εκλεγούν, είναι δούλος, δεν είναι τίποτα»[317]. Αυτού του είδους η συμμετοχή είναι, κατά τον ίδιο, μια σύντομη στιγμή ελευθερίας. Οι εκλογές, ως μοναδικό μέσο πολιτικής συμμετοχής, κρίνονται αντιστοίχως ανεπαρκείς και στην τοκβιλιανή θεωρία. Συνιστούν μια πλάνη που κάνει τους πολίτες να πιστεύουν ότι συμμετέχουν ενεργά στη λήψη αποφάσεων, τη στιγμή που η πραγματικότητα είναι εντελώς διαφορετική.

Αυτές οι θέσεις για την πολιτική ελευθερία αναδεικνύουν μια εξαιρετικά ουσιώδη θεωρητική σύγκλιση μεταξύ των Ρουσσώ και Τοκβίλ και, συγχρόνως, μια σημαντική απόκλιση από την αντίστοιχη θέση του Μοντεσκιέ. Παρότι ο Τοκβίλ βρίσκεται σε συμφωνία με τον Μοντεσκιέ στο γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι δεν είναι το ίδιο ικανοί για την άσκηση πολιτικής, θεωρεί ότι το μοναδικό εχέγγυο απέναντι στον κίνδυνο της δεσποτικής κυβέρνησης είναι η ενεργός πολιτική συμμετοχή των πολιτών και όχι η πλήρης εναπόθεση των ζητημάτων τους στα χέρια των εκλεγμένων αντιπροσώπων, η οποία, μάλιστα, κρίνεται προβληματική και επικίνδυνη. Ως προς αυτό, λοιπόν, υποτάσσει την ελιτίστικη φύση του και επιμένει στην αναγκαιότητα της συμμετοχής όλων των πολιτών στα κοινά.

Ως πρόταση για τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσαν οι πολίτες να συμμετέχουν ενεργά, ο Ρουσσώ προσφέρει τη θεωρία της σύναψης ενός κοινωνικού συμβολαίου, δηλαδή μιας μεγάλης ενιαίας συλλογικότητας, ενώ ο Τοκβίλ την ενωσιακή του θεωρία, που αφορά τη συμμετοχή των πολιτών μέσα από πολιτικές ενώσεις και ενώσεις πολιτών, οι οποίες καταπιάνονται, αντιστοίχως, με τα γενικά (πολιτικά) και τα επιμέρους (ιδιωτικά) ζητήματα.

Το τελευταίο ζήτημα, στο οποίο επιχειρούμε να παραθέσουμε τις θεωρίες των τριών στοχαστών, αφορά τις αρετές που πρέπει να αναπτύσσουν οι πολίτες

[317] Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, ό.π., σ.160.

προκειμένου να λειτουργεί σωστά μια δημοκρατική κοινωνία. Επομένως, θα λέγαμε πως (με μια ευρεία έννοια) άπτεται του χώρου των ιδεών και των συναισθημάτων.

Στη θεώρηση του Ρουσσώ, η *αρετή του πολίτη* ("vertu civique") είναι μια συνθήκη, δίχως την οποία οι πολίτες αποτυγχάνουν να αντιληφθούν τους εαυτούς τους ως ενιαίο κοινωνικό σώμα, στερούμενοι, ακολούθως, την ελευθερία που διασφαλίζει η κυριαρχία της γενικής βούλησης[318]. Το γεγονός ότι η ιδιότητα του πολίτη είναι ένα έθος της καρδιάς, ο Ρουσσώ το είχε ανακαλύψει πριν τον Τοκβίλ[319]. Η δημιουργία ηθικών και ενάρετων ατόμων είναι ένα ζήτημα που τον απασχολεί πολύ, διότι τα άτομα αυτά αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως μέρος του συνόλου και είναι πιο εύκολο να διατηρήσουν ένα "καλό" πολίτευμα και να ασκήσουν τις ελευθερίες τους, ιδίως τις πολιτικές. Σε μια φράση ενδεικτική της σημασίας που έχουν στη σκέψη του τα αισθήματα και οι ιδέες, τονίζει ότι οι άνθρωποι αναπτύσσουν μεταξύ τους δεσμούς και κερδίζουν περισσότερη ελευθερία «στο μέτρο που οι ιδέες και τα συναισθήματα πληθαίνουν, που το πνεύμα και η ψυχή ασκούνται», κι έτσι, «το ανθρώπινο γένος εξακολουθεί να εξημερώνεται»[320]. Ο Ρουσσώ πιστεύει ότι «τα ήθη αποτελούν την ηθική του λαού» και κατά συνέπεια, όποιος τα αρνείται ή παύει να δείχνει σεβασμό σε αυτά συμβάλλει στην ηθική κατάπτωση της κοινωνίας, που μακροπρόθεσμα οδηγεί τους πολίτες στο "ιδιωτεύειν"[321].

Ο Μοντεσκιέ επισημαίνει την αξία της αρετής για τα λαϊκά κράτη και ψέγει όσους υποβαθμίζουν τη σημασία της, προβάλλοντας αντ' αυτής αξίες, όπως το εμπόριο, τα πλούτη, η πολυτέλεια κ.λπ.[322] Η αρετή στον Μοντεσκιέ, εκτός από την ηθική, διαθέτει και μια πολιτική διάσταση, που ορίζεται ως «αγάπη για την πατρίδα και την ισότητα», η οποία επιτυγχάνεται με τον σεβασμό και την τήρηση των νόμων[323]. Η αφοσίωση στην κοινότητα έγκειται στην υπακοή στους νόμους. Ακόμη μια πολύ σημαντική αρχή στη συλλογιστική του είναι η αγάπη για τη λιτότητα, η οποία απομακρύνει τα άτομα από την αναζήτηση της – βλαπτικής για την κοινωνία – πολυτέλειας. Τέλος, ο Μοντεσκιέ τονίζει τη σημασία της αγάπης των πολιτών προς την κυβέρνηση, συνθήκη απαραίτητη για τη διατήρησή της[324].

---

[318] Daniel E. Cullen, *ό.π.*, σ.103.
[319] *Ό.π.,* σ.134.
[320] Jean-Jacques Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων...*, ό.π., σ.120.
[321] Γιώργος Μανιάτης, *Το προσωπείο και το πρόσωπο. Ο Ρουσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, Αθήνα: Στοχαστής, 2011, σ.33-35.
[322] Montesquieu, *ό.π.*, σ.22-23.
[323] Manfred G. Schmidt, *ό.π.*, σ.85.
[324] Γιώργος Δ. Ζιούτος (επιμ.), *ό.π.,* σ.304.

Η αρετή εντάσσεται στην τοκβιλιανή θεωρία, μέσω της γενικότερης έννοιας που ο Τοκβίλ ονομάζει "ήθη". Επιθυμεί την ανάπτυξη δημοκρατικών ηθών, έστω και αν αυτά δεν μπορούν να είναι τόσο "υψηλά" όσο τα αριστοκρατικά. Οι αρχές της αφοσίωσης στην κοινότητα (Μοντεσκιέ) και της ανάπτυξης των ηθών ως ανασταλτικού παράγοντα του "ιδιωτεύειν" (Ρουσσώ) αποτελούν θέσεις, οι οποίες απαντώνται στο έργο του και μάλιστα ενδυναμώνονται μέσω της ενωσιακής θεωρίας. Κοινή συνισταμένη των τριών θεωρητικών αποτελεί το ότι, για να λειτουργεί ομαλά μια κοινωνία, πρέπει να καλλιεργούνται στα άτομα που την απαρτίζουν ορισμένες ηθικές αξίες, αρετές και ιδέες. Ωστόσο, αυτό που φέρνει και πάλι τον Τοκβίλ κοντά στον Ρουσσώ, απομακρύνοντάς τον θεωρητικά από τον Μοντεσκιέ, είναι το πρόταγμα του πολιτικού στοιχείου. Πιο συγκεκριμένα, η ανάπτυξη των ηθών στη συλλογιστική του δίνει τη δυνατότητα στους πολίτες να αναπτύξουν τη σημαντικότερη αρετή, που είναι η πολιτική[325].

Επιπροσθέτως, ο Τοκβίλ όχι μόνο δεν θεωρεί απαραίτητη την αγάπη των πολιτών προς την κυβέρνηση, όπως ο Μοντεσκιέ, αλλά, αντιθέτως, επιθυμεί να βρίσκονται σε επαγρύπνηση και να ελέγχουν διαρκώς τις κυβερνητικές λειτουργίες, ώστε να μην καταστεί ποτέ κάποια κυβέρνηση δεσποτική. Επίσης, η θεωρία του "καλώς εννοούμενου συμφέροντος", την οποία εισάγει ο Τοκβίλ, κρύβει κάποιες ομοιότητες με την αρετή της αλληλοβοήθειας, την οποία ανέπτυξε ο Ρουσσώ. Ο Ελβετός στοχαστής αναφέρεται στη συμπόνια και τον οίκτο, δύο φυσικά συναισθήματα που ενυπάρχουν στον άνθρωπο και τον ωθούν στο να βοηθάει τους συμπολίτες του ή έστω να θλίβεται όταν τους συμβαίνει κάτι κακό[326]. Η ανάπτυξη αυτών των συναισθημάτων είναι πολύ χρήσιμη, διότι διαλύει την τάση απομονωτισμού των πολιτών και τους κοινωνικοποιεί. Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, απ' τα συναισθήματα αυτά πηγάζουν όλες οι αρετές που παρατηρούνται στους ανθρώπους[327]. Ο Τοκβίλ μετατρέπει τα φυσικά συναισθήματα του οίκτου και της συμπόνιας, τα οποία αναδεικνύει ο Ρουσσώ, σε μια θεωρία που, όπως αναφέρθηκε,

[325] Από τη στιγμή που ο Μοντεσκιέ δεν επιθυμεί την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στη λήψη αποφάσεων, είναι λογικό να μην προσδίδει στην αρετή και στα ήθη την ιδιότητα της συμβολής στη διαμόρφωση του ενεργού, πολιτικά, δημοκρατικού ατόμου, όπως κάνουν οι Ρουσσώ και Τοκβίλ. Ο Μοντεσκιέ, συνεπώς, αρκείται στη συμβολή της αρετής στη διαμόρφωση ενός πολίτη υπάκουου στους νόμους. Η απόκλιση αυτή είναι απόρροια της διαφοράς που επισημάνθηκε όσον αφορά το ζήτημα της πολιτικής ελευθερίας.

[326] Jean-Jacques Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων...*, ό.π., σ.103-105.

[327] *Στο ίδιο*, σ.102.

βασίζεται στο στοιχείο της ορθολογικής επιλογής και λειτουργεί ευεργετικά για ολόκληρη την κοινωνία και συνεπακόλουθα και για τα άτομα.

Συνοψίζοντας τα αποτελέσματα αυτής της συγκριτικής μελέτης που επιχειρήθηκε πάνω στις βασικές θέσεις των θεωριών των Μοντεσκιέ, Ρουσσώ και Τοκβίλ, θα επαναλάβουμε πολύ επιγραμματικά τις βασικότερες ομοιότητες – συνέχειες, οι οποίες εντοπίζονται.

Εκκινώντας από τις ομοιότητες των θεωριών του Σαρλ Μοντεσκιέ και του Αλέξις ντε Τοκβίλ, μπορούμε να συνοψίσουμε τα εξής: α) Ο Τοκβίλ ακολουθεί τη μεθοδολογική πρωτοπορία του Μοντεσκιέ, που συνίσταται στην ανάδειξη και χρήση της συγκριτικής μελέτης, όπως επίσης και στην κατασκευή θεωρίας μέσα από την παρατήρηση επιμέρους γεγονότων· β) είναι φανερή στο έργο και των δύο μια ελιτίστικη πλευρά που τους κάνει να θαυμάζουν και να τονίζουν την πνευματική ανωτερότητα της τάξης των ευγενών και να επιθυμούν τη διασφάλιση της ελίτ· γ) είναι διστακτικοί απέναντι στη λαϊκή βούληση και επιθυμούν την επιβολή ορίων στη δράση της· δ) αλληλένδετη με την αμέσως προηγούμενη ομοιότητα είναι και η συμφωνία του Τοκβίλ, του πρώτου τόμου της *Δημοκρατίας,* με τον Μοντεσκιέ, όσον αφορά τους κινδύνους που πηγάζουν από τη λαϊκή κυριαρχία· ε) η αποκλειστική αναζήτηση της πολυτέλειας και των υλικών συμφερόντων λογίζεται και από τους δύο ως μείζον πρόβλημα, αφού δημιουργεί τις συνθήκες για την επιβολή δεσποτισμού· στ) ο Τοκβίλ ακολουθεί τη μοντεσκιανή συλλογιστική σχετικά με την εδραίωση της ισότητας στην ισονομία αλλά και τους κινδύνους τους οποίους επιφέρει η πρώτη· ζ) προσδίδει στον όρο "ήθη" αντίστοιχα χαρακτηριστικά με αυτά που προσέδιδε ο Μοντεσκιέ στο "γενικό πνεύμα"[328].

Οι σημαντικότερες ομοιότητες που αλιεύθηκαν από τις θεωρίες των Ρουσσώ και Τοκβίλ είναι πως και οι δύο στοχαστές: α) αποδέχονται την επανάσταση ως μια αναγκαία διαδικασία αλλαγής όταν οι συνθήκες το απαιτούν· β) έχουν κοινή στόχευση προς το δημοκρατικό πολίτευμα· γ) συνδέουν τη γενική ευημερία με το ατομικό καλό· δ) απεχθάνονται τον ατομικισμό ως επικίνδυνο για την κοινωνία· ε) αναζητούν τον εντοπισμό του μέτρου μεταξύ ισότητας και ελευθερίας, θεωρώντας τες συμπληρωματικές και όχι αντιθετικές αξίες· στ) δίνουν τεράστια σημασία στην πολιτική ελευθερία και την ενεργό πολιτική συμμετοχή· ζ) οραματίζονται τον

[328] Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.152.

δημοκρατικό άνθρωπο ως ενεργό πολίτη, με παρόμοιες ηθικές αρετές που τον φέρνουν πιο κοντά με τους συνανθρώπους του.

Τέλος, έχει ενδιαφέρον να επιχειρήσουμε μια ανίχνευση των συνεχειών στις κεντρικές και ρηξικέλευθες ιδέες των θεωριών των τριών στοχαστών. Μια σύνθεση που αφορά τους γενικούς σκοπούς τους, αλλά και τα βασικά μέσα επίτευξης των σκοπών αυτών, επιχειρώντας να διαγνώσουμε πώς μπορεί να σχετίζονται η *θεωρία της διάκρισης των εξουσιών* του Μοντεσκιέ και η *θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου* του Ρουσσώ με την *ενωσιακή θεωρία* του Αλέξις ντε Τοκβίλ.

Η συμβολή του Μοντεσκιέ στη δημοκρατία συχνά θεωρείται περισσότερο έμμεση παρά άμεση, για τον λόγο ότι οι ιδέες που ανέπτυξε είχαν ως στόχο να αποτελέσουν το αντίβαρο στην ανεξέλεγκτη εξουσία του μονάρχη και να υπερασπίσουν την τάξη των ευγενών, και κατέληξαν να χρησιμοποιούνται ως βάση για πολλές από τις δημοκρατικές θεωρίες, οι οποίες ξεπρόβαλαν μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Ο στόχος της διάκρισης των εξουσιών του Μοντεσκιέ ήταν ο περιορισμός της εξουσίας και της κυριαρχίας[329]. Ο περιορισμός της κυβερνητικής εξουσίας είναι ο βασικός στόχος και του Τοκβίλ και η μοντεσκιανή επιρροή ως προς αυτό είναι εμφανής. Υπάρχει, βέβαια, η δομική διαφορά ότι η θεωρία του Τοκβίλ στοχεύει αποκλειστικά στο δημοκρατικό πολίτευμα, ενώ αυτή του Μοντεσκιέ φιλοδοξεί να αποτελέσει μια γενική αρχή ενός μεικτού πολιτεύματος ή και άλλων πολιτευμάτων, πέραν του δημοκρατικού[330]. Όσον αφορά το μέσο, με το οποίο ο Τοκβίλ θεωρεί ότι θα επιτευχθεί ο σκοπός του περιορισμού της εξουσίας, παρατηρούμε ότι υπάρχει μια σύγκλιση με τον Ρουσσώ, η οποία αποτυπώνεται στο γεγονός πως και οι δύο θέτουν ως απαραίτητες αρχές την πολιτική ελευθερία και την ενεργό πολιτική συμμετοχή, κάτι που αποτελεί θεμελιώδες χαρακτηριστικό τόσο του κοινωνικού συμβολαίου όσο και της ενωσιακής θεωρίας.

Θα πρέπει να σημειωθεί, επίσης, ότι ο Τοκβίλ, μέσω του στοχασμού για τη θεωρία των ενώσεων, καταφέρνει και υπερβαίνει τις προβληματικές των Μοντεσκιέ και Ρουσσώ, όσον αφορά τη δυσλειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος στα πολύ μεγάλα κράτη[331]. Με τον τρόπο αυτό, εξελίσσει σε σημαντικό βαθμό τις θεωρίες τους και πρωτοπορεί, διότι επιτυγχάνει τον συνδυασμό ενός μεγάλου σε μέγεθος κράτους, με το δημοκρατικό πολίτευμα. Οι ενώσεις αποτελούν το "κλειδί"

[329] Βλ. Manfred G. Schmidt, *ό.π.*, σ.81.
[330] Αποτελεί δε και ένα παράδειγμα της "έμμεσης επιρροής" του Μοντεσκιέ στις θεωρίες δημοκρατίας.
[331] Harvey Mitchell, *America after Tocqueville. Democracy against Difference,* Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 2002, σ.57.

για κάτι τέτοιο, διότι, μέσω της συμμετοχής σε αυτές, μπορεί να επιτευχθεί η αμεσότητα στην πολιτική δράση των πολιτών σε κράτη ανεξαρτήτως μεγέθους. Με άλλα λόγια, ο οποιοσδήποτε περιορισμός, στη σχέση μεγέθους ενός κράτους και πολιτικής συμμετοχής, παύει να ισχύει.

Το πρώτο γενικό συμπέρασμα, που προκύπτει από τη θεωρητική αυτή σύγκριση, είναι ότι ο Τοκβίλ έχει δεχτεί επιρροές τόσο από τον συντηρητικό αλλά και θεμελιωτή του φιλελευθερισμού, Σαρλ Μοντεσκιέ, όσο και από τον θεωρητικό προπαρασκευαστή της Γαλλικής Επανάστασης και υποστηρικτή της λαϊκής κυριαρχίας, Ζαν Ζακ Ρουσσώ. Ως εκ τούτου, θεωρούμε ελλιπή την κυρίαρχη αποτίμηση της σύγχρονης φιλελεύθερης οπτικής, όσον αφορά το τοκβιλιανό έργο, η οποία, σε γενικές γραμμές, τον παρουσιάζει ως συνεχιστή του Μοντεσκιέ και θεωρητικό αντίπαλο του Ρουσσώ. Μια αποτίμηση αυτού του είδους παραβλέπει τις ομοιότητες της ρουσσωικής με την τοκβιλιανή θεωρία, ενώ το ίδιο πράττει και με τις σημαντικές διαφορές της δεύτερης με τη θεωρία του Μοντεσκιέ.

Σχηματικά, ο Τοκβίλ μοιάζει "προοδευτικότερος" του Μοντεσκιέ και "συντηρητικότερος" του Ρουσσώ, ωστόσο μια τέτοια εκτίμηση είναι πολύ απλοϊκή και υποβαθμίζει το ίδιο το τοκβιλιανό έργο τοποθετώντας, κρίνοντας και αποτιμώντας το, ως το μέσο μεταξύ δύο θεμελιωδών, αλλά εν πολλοίς αντιθετικών θεωριών. Η τοκβιλιανή θεωρία δεν αποτελεί, απλώς, ούτε το μέσο ούτε μια σύνθεση μεταξύ της μοντεσκιανής και της ρουσσωικής θεωρίας. Ο Τοκβίλ εντάσσει μεν στοιχεία και από τις δύο, αλλά συγχρόνως τα προσαρμόζει και τα εξελίσσει, δημιουργώντας, έτσι, έναν δικό του, εξίσου θεμελιώδη, θεωρητικό δρόμο. Άλλωστε, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι εκτός από τις σημαντικές συνέχειες που εντοπίστηκαν υφίστανται και εξίσου σημαντικές ασυνέχειες σε σχέση με τα έργα των δύο διαφωτιστών.

Είναι νομίζουμε σαφές ότι οποιαδήποτε ταύτιση της τοκβιλιανής θεωρίας με τις προγενέστερες θεωρίες που μελετήθηκαν είναι – εξ ορισμού – λανθασμένη, καθώς θα υποβάθμιζε το έργο του Τοκβίλ, του οποίου άλλωστε «οι ανησυχίες και ο πνευματικός ναρκισσισμός δεν του επέτρεπαν την άκριτη και δουλική υιοθέτηση της οποιασδήποτε σύλληψης, όσο μεγαλοφυής και αν ήταν αυτή»[332]. Συνεπώς, κρίνεται σκόπιμο να επαναλάβουμε ότι η ανεύρεση συνεχειών σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται και ταύτιση των θεωριών.

[332] Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.150-151.

Επανερχόμενοι στο κεντρικό μας ζήτημα, δηλαδή τον αναστοχασμό με άξονα ερώτημα "πού ανήκει θεωρητικά ο Τοκβίλ", μοιάζει εκ πρώτης όψεως οξύμωρο το γεγονός ότι εντοπίζονται στο έργο του ομοιότητες τόσο με τον Μοντεσκιέ όσο και με τον Ρουσσώ, οι οποίοι είχαν σημαντικές θεωρητικές διαφορές μεταξύ τους. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, είναι απολύτως συνεπές με την πολύπλευρη θεωρητική υπόσταση του Τοκβίλ, αλλά και με τις αντιφάσεις που παρατηρούνται στο έργο του. Ο ίδιος, σε μια αυτοαναφορική θεωρητική αποτίμηση, αναφέρει χαρακτηριστικά: «Για τους δημοκρατικούς θεσμούς τρέφω μια εκτίμηση πνευματικού χαρακτήρα, αλλά από ένστικτο είμαι αριστοκράτης, νιώθω δηλαδή δυσπιστία και φόβο απέναντι στον όχλο»[333]. Η αποστροφή του αυτή αναδεικνύει την πηγή των αντιφάσεων στη θεωρία του. Είναι ένας δημοκρατικός φιλελεύθερος στη λογική και συντηρητικός στο συναίσθημά. Συνεπώς, σε ολόκληρη τη θεωρία του, συνυπάρχουν δύο πλευρές: μια συντηρητική και μια πιο προοδευτική, οι οποίες εναλλάσσονται ανάλογα με το ζήτημα ή ακόμη και τη χρονική συγκυρία στην οποία συγγράφει.

Συνδυάζοντας αυτή τη διττή όψη του τοκβιλιανού έργου με τις θεωρητικές ομοιότητες, τις οποίες εντοπίσαμε στην προηγηθείσα σύγκριση με τους Μοντεσκιέ και Ρουσσώ, οδηγούμαστε σε ακόμη μια σημαντική παρατήρηση. Τα σημεία, στα οποία συγκλίνει με τη μοντεσκιανή θεώρηση, αναδεικνύουν, κατά κύριο λόγο, τον συντηρητισμό του και οφείλονται στο αριστοκρατικό του ένστικτο. Απεναντίας, στις συνέχειες με το ρουσσωικό έργο αναδεικνύεται η προοδευτική πλευρά του, διότι υπερβαίνει την ίδια τη συντηρητική του φύση. Επομένως, η κυρίαρχη σύγχρονη φιλελεύθερη θεώρηση, στην οποία ο Τοκβίλ παρουσιάζεται ως "θεωρητικός απόγονος" του Μοντεσκιέ και "θεωρητικός πολέμιος" του Ρουσσώ, είναι ανακριβής και αφαιρεί από τον Γάλλο στοχαστή μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα προοδευτική όψη, καταλήγοντας να αλλοιώνει την ιδεολογική του ταυτότητα, καθώς επικεντρώνεται αποκλειστικά στον συντηρητικό φιλελεύθερο χαρακτήρα του. Με τον τρόπο αυτό, διαμορφώνεται μια ατελής εικόνα για τον Αλέξις ντε Τοκβίλ.

Το να χαρακτηριστεί ιδεολογικά ο Τοκβίλ, κατατασσόμενος σε ένα ρεύμα σκέψης, είναι εξαιρετικά δύσκολο. Κατά την άποψή μας, όμως, είναι και ανούσιο, ίσως ακόμη και παραπλανητικό, από τη στιγμή που στο έργο του συνυπάρχουν αντιφατικές πλευρές. Το συντηρητικό του ένστικτο και ο πρόδηλος ελιτισμός του τον

[333] Το εν λόγω απόσπασμα αποτελεί μέρος ιδιόχειρων σημειώσεων του Τοκβίλ και υπάρχει μεταφρασμένο στο: Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…,* ό.π., σ.179.

καθιστούν επιφυλακτικό απέναντι στους δημοκρατικούς θεσμούς και τη λαϊκή κυριαρχία. Ωστόσο, το συντηρητικό αυτό ένστικτο εξισορροπείται από την ευρύτητα πνεύματος την οποία διαθέτει. Έτσι, όπως είδαμε, όχι μόνο δεν αρνείται το δημοκρατικό πολίτευμα και τη λαϊκή κυριαρχία, αλλά επιπλέον αναζητά τρόπους με τους οποίους η δημοκρατία μπορεί να είναι λειτουργική, χωρίς παράλληλα να θίγονται οι ελευθερίες των ελίτ, τις οποίες προσπαθεί να διαφυλάξει. Παρατηρούνται στο έργο του πολλές περιπτώσεις, στις οποίες – πιθανόν με δυσβάσταχτο ψυχολογικά προσωπικό τίμημα – ξεπερνά το αριστοκρατικό του ένστικτο και αρθρώνει κάποιες ιδιαίτερα προοδευτικές ή, ακόμη, και ριζοσπαστικές ιδέες που θα μπορούσαν να εφαρμοστούν όχι μόνο στη δική του εποχή, αλλά και στη δική μας, χωρίς, μάλιστα, να έχουν απολέσει τον προοδευτικό χαρακτήρα τους.

Ο ίδιος επιλέγει να τονίσει τη συντηρητική-φιλελεύθερη πλευρά του, καθώς αυτή θεωρεί πως τον εκφράζει:

> Δεν ανήκω ούτε στην επαναστατική ούτε στη συντηρητική παράταξη. Σε τελευταία ανάλυση όμως, κλίνω περισσότερο προς τη δεύτερη παρά προς την πρώτη. Γιατί από τη δεύτερη διαφοροποιούμαι περισσότερο προς τα μέσα παρά ως προς το σκοπό, ενώ από την πρώτη διαφοροποιούμαι και ως προς τα μέσα και ως προς το σκοπό. Η ελευθερία αποτελεί το πάθος μου. Ιδού ποια είναι η αλήθεια[334].

Είναι εμφανείς εδώ τόσο η συντηρητική του φύση όσο και η ομοιότητα με τον Μοντεσκιέ, η οποία πηγάζει από το "τοκβιλιανό συναίσθημα". Παρόλα αυτά, σε αρκετά σημεία του έργου του, αποστασιοποιείται από τους συντηρητικούς αλλά και τους φιλελεύθερους θεωρητικούς της εποχής του. Αν και αριστοκράτης, δεν επιθυμεί την επιστροφή στο παρελθόν, αλλά βλέπει μόνο το δημοκρατικό μέλλον· αν και φιλελεύθερος, δεν παροτρύνει τα άτομα να κυνηγούν την προσωπική τους ευδαιμονία και να έχουν απεριόριστη ατομική ανεξαρτησία, αλλά θέλει να συμμετέχουν ενεργά στα κοινωνικοπολιτικά δρώμενα και να επιδιώκουν το ατομικό τους όφελος μέσα από το γενικό όφελος της κοινωνίας. Απόψεις του Τοκβίλ σαν κι αυτές που αφορούν την πολιτική ελευθερία και την πολιτική συμμετοχή, όπως επίσης και η επίκριση της αναζήτησης της απεριόριστης ανεξαρτησίας και του ατομικού αποκλειστικά συμφέροντος, αναμφίβολα αποτελούν θέσεις προοδευτικές.

Δεν σκοπεύουμε να υποστηρίξουμε ότι ο Τοκβίλ ήταν ένας προοδευτικός στοχαστής, αφού κάτι τέτοιο θα αλλοίωνε σε μεγάλο βαθμό την πραγματική του

[334] *Στο ίδιο.*

υπόσταση και θα παρέβλεπε πλήρως τη συντηρητική πλευρά του. Άλλωστε, η φιλελεύθερη και η συντηρητική του διάσταση είναι αυτές που έχουν επικρατήσει στη διεθνή βιβλιογραφία. Θεωρούμε, ωστόσο, ότι πλάι σε αυτές θα πρέπει να προστεθεί και μια προοδευτική πλευρά, η οποία εμφανίζεται ανά περιπτώσεις στο έργο του, προσδίδοντάς του κάποιες εξαιρετικά ενδιαφέρουσες πτυχές. Συνεπώς, αν έπρεπε να περιγράψουμε τον Τοκβίλ, θα λέγαμε πως πρόκειται για έναν "συντηρητικών ενστίκτων" φιλελεύθερο, αλλά με ορισμένες πολύ προοδευτικές ιδέες. Αν και μοιάζει αντιφατική μια τέτοια περιγραφή, νομίζουμε ότι ανταποκρίνεται ορθότερα στη συνολική εικόνα του έργου του, η οποία, άλλωστε, κάθε άλλο παρά στερείται αντιφάσεων. Δεν είναι τυχαίο, εξάλλου, ότι ο Τοκβίλ έχει χρησιμοποιηθεί κατά το δοκούν από διάφορα ιδεολογικά ρεύματα, κάτι που (εν μέρει) επιτρέπει η πολύπλευρη θεωρία του. Το βέβαιο είναι ότι, όντας ένας έντιμος θεωρητικά στοχαστής, δεν λειτούργησε οπορτουνιστικά, αλλά αντιθέτως προσπάθησε να στοχαστεί λύσεις για τα κοινωνικά προβλήματα τα οποία διέκρινε, ακόμη και αν αυτές προσέκρουαν στην αριστοκρατική του φύση και την κυρίαρχη φιλελεύθερη άποψη.

Οι λόγοι για τους οποίους επιμένουμε τόσο στην προοδευτική πλευρά του είναι δύο: Αφενός διότι παρατηρούμε ότι αυτή η πλευρά υποβαθμίζεται – ή και αποσιωπάται – από τις σύγχρονες φιλελεύθερες τοκβιλιανές μελέτες και αφετέρου επειδή νομίζουμε ότι αναδεικνύει ζητήματα, τα οποία είναι εξαιρετικά σύγχρονα και σημαντικά. Το γεγονός, μάλιστα, ότι οι προοδευτικές αυτές απόψεις προέρχονται από έναν συντηρητικό φιλελεύθερο του 19ου αιώνα, τις κάνει να αποκτούν ακόμη μεγαλύτερη αξία. Θεωρούμε, συνεπώς, ότι πέρα από το θεωρητικό ενδιαφέρον που μπορεί να έχουν ως προς τη συζήτηση για την ιδεολογική υπόσταση του Τοκβίλ, αποκτούν και μια πρακτική σημασία, αφού μπορούν να συνεισφέρουν ποικιλοτρόπως και να προσθέσουν σημαντικές παραμέτρους στη σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, αποτελώντας το έναυσμα για μια γενικότερη αναθεώρηση της ιδέας και των προοπτικών της για τις δημοκρατικές κοινωνίες του σήμερα. Άλλωστε, μια κριτική θεώρηση της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, υπό το πρίσμα της αντίστοιχης τοκβιλιανής, μπορεί να αποβεί εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, καθώς δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι η εν λόγω ιδέα αποτελεί το πιο σημαντικό "θεωρητικό δάνειο" του Τοκβίλ στη σύγχρονη πολιτική θεωρία. Είναι πιθανό, λοιπόν, σε μια χρονική συγκυρία, κατά την οποία οι σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες αντιμετωπίζουν αρκετά λειτουργικά προβλήματα και αντιμετωπίζονται με διαρκώς

αυξανόμενη δυσπιστία, η επιστροφή στην κλασική και ιδιότυπη φιλελεύθερη θεώρηση του Τοκβίλ να είναι πιο επίκαιρη και αναγκαία από ποτέ.

Κεφάλαιο δεύτερο

Η θεωρητική επάνοδος της ενωσιακής θεωρίας στον 20ο αιώνα

Η ενωσιακή θεωρία του Τοκβίλ προοριζόταν, όπως αναφέρθηκε, για να δώσει λύσεις στα προβλήματα που ταλάνιζαν τη χώρα του, τη Γαλλία. Τόπος "προέλευσης" της θεωρίας των ενώσεων ήταν η Αμερική και τόπος "προορισμού" της η Ευρώπη. Η επαναφορά της στο επίκεντρο των φιλελεύθερων στοχασμών τοποθετείται χρονικά στα τέλη της δεκαετίας του ΄80. Η επανεμφάνισή της γίνεται μέσω των θεωριών της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου, των οποίων οι σύγχρονοι στοχαστές τοποθετούν τις ρίζες στις ιδέες του Αλέξις ντε Τοκβίλ[335]. Όπως σημειώνει ο Δημήτρης Σωτηρόπουλος, η κοινωνία των πολιτών οφείλει «τον θετικό χαρακτήρα που για πολλούς διατηρεί και σήμερα» στον Τοκβίλ[336]. Σε ορισμένες αναλύσεις, η ιδέα ανάγεται ιστορικά στον 4ο π.Χ. αιώνα, με τα πρώτα ψήγματά της να εντοπίζονται στις θεωρίες του Αριστοτέλη· έκτοτε, διάφοροι θεωρητικοί έχουν τονίσει τη σημασία της πολιτικής κουλτούρας και της κοινωνίας των πολιτών, μέχρι και τον Τοκβίλ[337]. Συνεπώς, η τοκβιλιανή θεωρία λογίζεται ως η πρώτη πλήρης θεωρητική καταγραφή της κοινωνίας των πολιτών, η οποία συνδέει το παρελθόν της ιδέας με τη σύγχρονη εποχή. Έτσι κάπως προκύπτει από τον Πάτναμ ο όρος "νεοτοκβιλιανός" που λειτουργεί σαν επιθετικός προσδιορισμός για τους στοχαστές που ασχολούνται με τη συμμετοχή των πολιτών στις ενώσεις και τα οφέλη της[338]. Η ραγδαία εξάπλωση και αναπαραγωγή του συγκεκριμένου όρου καθιστά σαφή την

---

[335] Στο *Habits of the Heart* περιγράφεται «ως ο θεωρητικός πρόγονος, ο οποίος έχει επηρεάσει στον μέγιστο βαθμό τη σκέψη για τη ζωή στην Αμερική», ενώ από τον Ρόμπερτ Πάτναμ τού έχει αποδοθεί ο χαρακτηρισμός του «προστάτη-αγίου των θεωρητικών του κοινωνικού κεφαλαίου». Βλέπε αντιστοίχως: Robert Bellah – Richard Madsen κ.ά., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, 2η εκδ., Berkeley/Λος Άντζελες, Καλ.: University of California Press, 1996, σ.306, και Robert D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Simon and Schuster, 2000, σ.24.

[336] Βλ. Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία των πολιτών και η οικονομική κρίση*, Αθήνα: Ποταμός, 2017, σ.14.

[337] Robert D. Putnam – Kristin A. Goss, «Introduction», Robert D. Putnam (επιμ.), *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, εισ. Robert D. Putnam – Kristin A. Goss, Νέα Υόρκη, N.Y.: Oxford University Press, 2002, σ.3. Η Τάνβιρ Ανζούμ επίσης εξετάζει την κοινωνία των πολιτών υπό το πρίσμα μιας μακράς εξελικτικής πορείας με αρχή τον Αριστοτέλη. Βλ. Tanvir Anjum, «Historical Trajectory of the Development of the Concept of Civil Society in Europe: From Aristotle to Gramsci», *Journal of Political Studies*, τομ.17, τχ.2, 2010, σ.147-160.

[338] Βλ. Amy Fried, «The Strange Disappearance of Alexis de Tocqueville in Putnam's Analysis of Social Capital», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *Social Capital. Critical Perspectives on Community and "Bowling Alone"*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: New York University Press, 2002, σ.21.

επιδίωξη των σύγχρονων θεωρητικών των ενώσεων να διεκδικήσουν την καταγωγή των στοχασμών τους από τη θεμελιώδη τοκβιλιανή θεωρία[339].

Ποια ήταν, όμως, η συνθήκη που "υπαγόρευσε" στους σύγχρονους θεωρητικούς του φιλελευθερισμού να ανασύρουν την ενωσιακή θεωρία, χρησιμοποιώντας την ως προμετωπίδα της νεοφιλελεύθερης ρητορικής; Θα μπορούσαν να δοθούν πολλές απαντήσεις ως προς το ερώτημα αυτό. Επιλέγουμε, ωστόσο, να συμβαδίσουμε με την άποψη, η οποία υποστηρίζει ότι βασικότερος παράγοντας όλων δεν ήταν άλλος από την πλήρη κυριαρχία του πολιτικού συστήματος του φιλελευθερισμού στο παγκόσμιο πολιτικό γίγνεσθαι και των συνεπειών που αυτή επέφερε. Η κατάρρευση των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού σήμανε την πλήρη επικράτηση, τόσο σε πρακτικό όσο και σε θεωρητικό επίπεδο, του μεγάλου αντιπάλου δέους, δηλαδή του φιλελευθερισμού. Την ίδια χρονική περίοδο εμφανίζεται δυναμικά η έννοια της *εμπιστοσύνης*, η οποία αποτελεί βασική συνιστώσα των θεωριών του κοινωνικού κεφαλαίου και της κοινωνίας των πολιτών. Με το άτυπο τέλος του ψυχρού πολέμου, η αντιπαράθεση για την επικράτηση του καπιταλισμού ή του σοσιαλισμού στερείται πλέον περιεχομένου και το ενδιαφέρον μετατοπίζεται σε άλλες «ουσιώδεις πλευρές της οικονομικής και παραγωγικής διαδικασίας που επηρεάζονται από την κουλτούρα, την ηθική, τις αξίες, το ψυχολογικό κλίμα κ.λπ.»[340].

Η απόλυτη αυτή επικράτηση, όμως, δεν οδήγησε στην "ίαση" των κοινωνικών προβλημάτων και κυρίως δεν μείωσε τη δυσαρέσκεια των πολιτών. Ο φιλελευθερισμός εξακολουθούσε να αντιμετωπίζει σημαντικά ενδογενή προβλήματα, με σημαντικότερο αυτό που συνίσταται στην ύπαρξη ανισοτήτων στο εσωτερικό του[341]. Ένα από τα παράγωγα της φιλελεύθερης κυριαρχίας, σε επίπεδο ρητορικής, ήταν η αυτόματη πρόσδοση ενός αρνητικού πρόσημου σε έννοιες και θεσμούς, όπως το κράτος πρόνοιας, τα κόμματα και τα εργατικά συνδικάτα – θεσμοί, οι οποίοι

[339] Ο Ντάνιελ Μπελ κάνει συγκεκριμένη αναφορά σε θεωρητικούς συνεχιστές του Τοκβίλ (Ρόμπερτ Πάτναμ, Λάρι Ντάιαμοντ, Ρόμπερτ Μπέλα, Φράνσις Φουκουγιάμα, Έρνεστ Γκέλνερ, Αμιτάι Ετζιόνι, Μάικλ Σαντέλ). Βλ. Daniel Bell, «Civil Society Versus Civic Virtue», Amy Gutmann (επιμ.), *Freedom of Association*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998, σ.240. Ωστόσο, τα ονόματα που αναφέρει ο Μπελ αποτελούν μερικούς μόνο εκ των θεωρητικών που λογίζονται συνεχιστές του Τοκβίλ, ακόμη και αν διακρίνονται μεταξύ των θεωριών τους σημαντικές διαφοροποιήσεις.

[340] Βλ. Στέλιος Αλεξανδρόπουλος, «Περί εμπιστοσύνης: Από την πολιτιστική παράδοση στη θεσμική πολιτική», Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνικό Κεφάλαιο. Εμπιστοσύνη και Κοινωνία των Πολιτών*, εισ. Σωκράτης Κονιόρδος, Αθήνα: Παπαζήσης, 2008, σ.49.

[341] Όπως, άλλωστε, επισημαίνει σχετικά ο Μάικλ Γουόλτσερ, όσο πιο επιτυχημένο είναι το καπιταλιστικό σύστημα σε μια κοινωνία τόσο μεγαλύτερες είναι και οι ανισότητες που αυτό γεννά. Βλ. Michael Walzer, «A better Vision», Virginia A. Hodginson – Michael W. Foley, *The Civil Society Reader*, New England/Αννόβερο/Λονδίνο: University Press of New England, 2003, σ.315.

κρίθηκαν ξεπερασμένοι, διαβρωμένοι και εν πολλοίς υπεύθυνοι για τα κοινωνικά προβλήματα που παρουσιάζουν οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες. Προς αντικατάστασή τους, ως "σωτήρια λύση", προωθήθηκε η ιδέα της κοινωνίας των πολιτών με τις διάφορες ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις που την απαρτίζουν. Συνεπώς, και προς αποφυγή παρανοήσεων, θα πρέπει να τονίσουμε ότι κατά τη μελέτη μας στη σύγχρονη ιδέα της κοινωνίας των πολιτών, εστιάζουμε στη θεωρία που πηγάζει από το νεοφιλελεύθερο πεδίο σκέψης, η οποία και έχει επικρατήσει – τουλάχιστον στο παρόν – έναντι των άλλων εκδοχών της ιδέας.

Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών προσδίδουν στην ιδέα δύο γενικούς ρόλους, αντικρουόμενους, εκ πρώτης όψεως, μεταξύ τους, αλλά απολύτους συμβατούς, αν εμβαθύνει κανείς στα χαρακτηριστικά τους. Σύμφωνα με το ένα ρεύμα, η κοινωνία των πολιτών αποτελεί τον "τρίτο δρόμο", μεταξύ αγοράς και κράτους. Με βάση αυτή τη θεώρηση, αφήνει πίσω της το παλαιό συγκρουσιακό δίπολο "καπιταλισμού – σοσιαλισμού" και σηματοδοτεί τη μετάβαση σε μια νέα κοινωνικοπολιτική φάση που βασίζεται στη συμμετοχή των πολιτών σε διαφόρων τύπου ιδιωτικές ενώσεις. Με αυτόν τον τρόπο και η οικονομία της αγοράς λειτουργεί καλύτερα και το κράτος γίνεται πιο ευέλικτο, έχοντας λιγότερες αρμοδιότητες. Σύμφωνα με την έτερη θεώρηση, η κοινωνία των πολιτών αποτελεί μια βελτιωτική – για τον φιλελευθερισμό – θεωρία που απομακρύνει τις όποιες "παραφωνίες" του. Δεν προβάλλεται ως τρίτος δρόμος, αλλά ως μια συνθήκη που προστίθεται στην προϋπάρχουσα κοινωνικοπολιτική κατάσταση, παρέχοντάς της τη δυνατότητα να λειτουργεί ομαλά.

Ωστόσο, οι δύο αυτές θεωρήσεις δεν απέχουν σε μεγάλο βαθμό μεταξύ τους, αφού στην τελική μορφή της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας, την οποία προτείνουν, δύσκολα εντοπίζονται διαφορές, όπως φιλοδοξούμε να αναδείξουμε στη συνέχεια. Η επανεμφάνιση της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών συνδέεται με μια «μεταμαρξιστική στροφή της ακαδημαϊκής κοινότητας», η οποία χαρακτηρίζεται από δύο βασικές αρχές: «Την κριτική απέναντι στο κράτος και τη διάθεση να υπερβεί την εναλλακτική πρόταση της επανάστασης ή του ρεφορμισμού, με την κλασική τους εννοιοδότηση»[342]. Επιπροσθέτως, τονίζεται ότι η κοινωνία των πολιτών, έτσι όπως αρθρώνεται από τους σύγχρονους φιλελεύθερους θεωρητικούς, είναι μια θεωρία που

[342] Jean L. Cohen – Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Κέιμπριτζ, Μασ.: MIT Press, 1992, σ.70. "Μεταμαρξιστική" και σε αρκετές περιπτώσεις "αντιμαρξιστική" θα προσθέταμε, καθώς από πολλούς θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών ο μαρξισμός αντιμετωπίζεται ως μια επικίνδυνη θεωρία.

απευθύνεται και μπορεί να βρει εφαρμογή μόνο εντός του πλαισίου μιας φιλελεύθερης δημοκρατίας και προορίζεται για να εφαρμοστεί αποκλειστικά σε «κοινωνίες φιλελεύθερες-δημοκρατικές και οικονομικά καπιταλιστικές»[343]. Δεν εξετάζεται, λοιπόν, η επάρκεια ή μη του ίδιου του συστήματος, καθότι αυτή θεωρείται δεδομένη, αλλά ο τρόπος με τον οποίο το παρόν σύστημα θα λειτουργεί πιο εύρυθμα[344].

Τα προβλήματα, τα οποία καλείται να αντιμετωπίσει η κοινωνία των πολιτών, βάσει των θεωρητικών της, είναι πολυποίκιλα. Σε αρκετές περιπτώσεις, διαφέρουν ανάλογα με τη γεωγραφική περιοχή. Έτσι, για παράδειγμα, στην Αμερική και τη Δυτική Ευρώπη, η κοινωνία των πολιτών καλείται να συνδράμει, ώστε να ξεπεραστεί το έλλειμμα κοινωνικού κεφαλαίου, το οποίο παρατηρείται τα τελευταία χρόνια, να αποσυμφορήσει το κράτος από τις πλείστες λειτουργίες του, να μειώσει την κοινωνική ένταση και να ενισχύσει την κοινωνική συνοχή, ενώ έχει προταθεί σαν αντίδοτο ακόμη και για την πρόσφατη οικονομική κρίση. Στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, συμβάλλει στην εδραίωση και την ομαλή λειτουργία της νεοσύστατης φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ως θεωρία βρίσκει εφαρμογή ακόμη και στις χώρες του τρίτου κόσμου, όπου αποσκοπεί στην εγκαθίδρυση δημοκρατιών "δυτικού τύπου" και στη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης, μέσω της λειτουργίας των πλείστων Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων (Μ.Κ.Ο.), οι οποίες εντάσσονται στο θεωρητικό της πλαίσιο.

Γίνεται αντιληπτό ότι το εύρος των ζητημάτων, για τα οποία προσφέρεται ως λύση, είναι τεράστιο. Θα επιχειρήσουμε, στη συνέχεια, να εξετάσουμε το κατά πόσον επιτελεί τις λειτουργίες που επαγγέλλονται οι θεωρητικοί της και αν πράγματι μπορεί να αποτελέσει την ενδεδειγμένη λύση.

[343] Σωκράτης Κονιόρδος, «Εισαγωγή», Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *ό.π.,* σ.14.
[344] Καθίσταται εμφανές το φαταλιστικό στοιχείο που ενέχει ο συλλογισμός αυτός.

Κοινωνία των πολιτών, κοινωνικό κεφάλαιο, ενωσιακή δημοκρατία

Στο κεφάλαιο αυτό θα αναφερθούμε σε ορισμούς που έχουν λάβει οι έννοιες της *κοινωνίας των πολιτών* και του *κοινωνικού κεφαλαίου*, από ορισμένους σημαντικούς στοχαστές τους. Λαμβάνοντας υπόψιν ότι η παράθεση πλήθους ορισμών μαζί με τις παραμέτρους, οι οποίες τους διαμορφώνουν, περισσότερο θα περιπλέξει και θα συσκοτίσει, παρά θα διαλευκάνει τα πράγματα, σκοπεύουμε να αλιεύσουμε τα κεντρικά χαρακτηριστικά των θεωριών αυτών. Κάτι τέτοιο θα μας επιτρέψει να διακρίνουμε τα κοινά στοιχεία που έχουν μεταξύ τους οι διάφορες φιλελεύθερες απεικονίσεις της κοινωνίας των πολιτών. Δανειζόμενοι μια ορολογία της μαθηματικής επιστήμης, θα λέγαμε πως αυτή η διαδικασία θα μας οδηγήσει στην καταγραφή ενός "ελάχιστου κοινού ορισμού", απαραίτητου για τη συνέχεια. Θα πρέπει να επισημανθεί ότι οι έννοιες της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου διαμορφώνονται τόσο "ενδογενώς" όσο και "εξωγενώς". Ούτως ειπείν, κάποιοι θεωρητικοί τις ορίζουν με βάση τα εσωτερικά χαρακτηριστικά τους, και άλλοι με άξονα τη σχέση και την αλληλεπίδρασή τους με εξωτερικούς παράγοντες.

Η κοινωνία των πολιτών, σύμφωνα με τον Σωκράτη Κονιόρδο, έρχεται στο προσκήνιο εξαιτίας της παρακμής των κλασικών μορφών συλλογικής οργάνωσης και συνίσταται στον

> ...εύπλαστο, ευμετάβλητο και ελαστικό κοινωνικό χώρο, δημιουργό και δημιούργημα ταυτόχρονα της νεωτερικότητας, που τοποθετείται ανάμεσα στην οικογένεια, την αγορά και το κράτος […]φαίνεται πάντως ότι η κοινωνία των πολιτών, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, προσδιορίζεται από δεδομένο σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση κράτος και τη δυναμική του σχέση με τους κοινωνικά δρώντες[345].

Οι Στίβεν Σέιντμαν και Τζέφρι Αλεξάντερ επισημαίνουν ότι η κοινωνία των πολιτών αποτελεί «παράγωγο» του σλόγκαν «κοινωνία ενάντια στο κράτος», το οποίο χρησιμοποιήθηκε κατά την πτώση των κομμουνιστικών καθεστώτων από τους ιδεολογικούς τους αντιπάλους[346]. Συνεπώς, σε αυτή την περίπτωση, η έννοια δεν ορίζεται αυτοτελώς, αλλά ως προς την αντίθεσή της με το κράτος. Αντίστοιχος είναι ο ορισμός που επιλέγει να δώσει ο Γιόραν Άρνε, λέγοντας χαρακτηριστικά: «Είναι

[345] Σωκράτης Κονιόρδος, *ό.π.*, σ.14.
[346] Steven Seidman – Jeffrey Alexander, «Introduction», Steven Seidman – Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, εισ. Steven Seidman – Jeffrey C. Alexander, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Routledge, 2001, σ.13-14.

δύσκολο να γνωρίζει κανείς τι είναι η κοινωνία των πολιτών, αλλά ένα πράγμα φαίνεται ξεκάθαρο: είναι διακριτή και, σαν κοινωνικό φαινόμενο, διαφορετική από το κράτος»[347].

Κάποιοι άλλοι θεωρητικοί επιλέγουν να διατυπώσουν πιο "μετριοπαθείς" ορισμούς, θέλοντας κατ' αυτόν τον τρόπο να υπογραμμίσουν την πολυπλοκότητα και αμφισημία της ιδέας. Επί παραδείγματι, ο Μάικλ Έντουαρντς, αφού πρώτα ξεκαθαρίζει ότι κοινωνία των πολιτών είναι μια τελείως συγκεχυμένη θεωρία, στην οποία έχουν αποδοθεί πολύ διαφορετικές μεταξύ τους έννοιες, παραθέτει τον δικό του ορισμό, βάσει του οποίου: «Κοινωνία των πολιτών είναι η σφαίρα των εθελοντικών ενώσεων, μεταξύ κράτους και αγοράς, στις οποίες οι πολίτες αναλαμβάνουν συλλογική δράση για την επίτευξή κανονιστικών και ουσιαστικών στόχων, όντας σχετικά ανεξάρτητοι από την κυβέρνηση και την αγορά»[348]. Αμέσως, όμως, σπεύδει να συμπληρώσει πως αυτή η "σχετική ανεξαρτησία" εγείρει πολλές διαφορετικές ερμηνείες, το ίδιο και η ανάλυση των δεδηλωμένων στόχων. Παρατηρούμε πως στον παραπάνω ορισμό τοποθετείται ένα ερωτηματικό όσον αφορά την ανεξαρτησία της κοινωνίας των πολιτών από το κράτος και την αγορά. Ο Έρνεστ Γκέλνερ, στον δικό του ορισμό, λέει:

> Η κοινωνία των πολιτών είναι ένα σύνολο ποικίλων μη κυβερνητικών θεσμών αρκετά ισχυρών ώστε να αντισταθμίζουν το κράτος, και που ενώ δεν το εμποδίζουν να εκπληρώσει το ρόλο του ως εγγυητή της ειρήνης και διαιτητή μεταξύ μεγάλων συμφερόντων, μπορούν ωστόσο να το εμποδίσουν να κυριαρχήσει και να εκμηδενίσει το υπόλοιπο της κοινωνίας»[349].

Ένας από τους σημαντικότερους – και σίγουρα πιο δημοφιλείς – σύγχρονους θεωρητικούς της ιδέας, ο Ρόμπερτ Πάτναμ, επιλέγει να σκιαγραφήσει την έννοια βάσει των λειτουργιών της. Στη θεώρησή του, η κοινωνία των πολιτών συναπαρτίζεται από μια πλούσια ποικιλία εθελοντικών ενώσεων, που ενεργοποιούν τους πολίτες στα ζητήματα της κοινότητας, παράγουν το πολυπόθητο κοινωνικό

---

[347] Göran Ahrne, «Civil and Uncivil Organizations», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, Λονδίνο/Thousand Oaks, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 1998, σ.84.

[348] Michael Edwards, «Introduction», Michael Edwards (επιμ.), εισ. Michael Edwards, *The Oxford Handbook of Civil Society*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.3-4.

[349] Ernest Gellner, *Η Κοινωνία των Πολιτών και οι αντίπαλοί της. Συνθήκες ελευθερίας*, Ηλίας Ι. Κουσκουβέλης (επιμ.), εισ. Βασιλική Γεωργιάδου, μτφ. Ηρακλεία Στροίκου, Αθήνα: Παπαζήσης, 1996, σ.48.

κεφάλαιο και επιπροσθέτως υποβοηθούν την κυβερνητική λειτουργία[350]. Ο Νίκος Μουζέλης δίνει μια νοηματοδότηση, όπου η κοινωνία των πολιτών αποτελεί το "μέσο" μεταξύ αγοράς και κράτους:

> Οι θεωρίες της κοινωνίας των πολιτών και οι συνθήκες ισχυροποίησής της εστιάζονται σε έναν "ενδιάμεσο χώρο" μεταξύ κράτους και αγοράς: σε έναν αυτοκυβερνώμενο κοινωνικό χώρο, αποτελούμενο από θεσμούς, ομάδες, οργανώσεις οι οποίες λειτουργούν και κατά του άκρατου ατομικισμού της αγοράς και κατά του κρατικού αυταρχισμού[351].

Ο Σωτηρόπουλος παρέχει έναν αναλυτικό ορισμό που αναδεικνύει τη δημόσια πλευρά της ιδέας:

> Ως κοινωνία των πολιτών νοείται το σύνολο των συσσωματώσεων (οργανώσεων, κινημάτων και δικτύων), που μπορεί να έχουν τυπικά, δηλαδή νομικά, αναγνωρισμένη ή άτυπη (ανεπίσημη) μορφή, εντάσσονται στον χώρο ανάμεσα στο κράτος και την αγορά και α) είτε εγείρουν ή εν δυνάμει θα μπορούσαν να εγείρουν κάποια αξίωση έναντι του κράτους να πράξει κάτι (π.χ. να θεσπίσει ένα δικαίωμα) ή να παραλείψει κάτι (π.χ. να απέχει από διακριτική μεταχείριση υπέρ κάποιων) β) είτε δραστηριοποιούνται όχι για τον προσπορισμό κέρδους, αλλά για την παροχή υπηρεσιών, συχνά συμπληρωματικά προς τις δημόσιες υπηρεσίες ή σε υποκατάστασή τους (π.χ. τα δίκτυα κοινωνικής αλληλεγγύης)[352].

Ο ορισμός της έννοιας διαφοροποιείται ακόμη και στη βάση γεωγραφικών παραμέτρων[353]. Έτσι, ενώ στην Αμερική και στη Δυτική Ευρώπη, η κοινωνία των πολιτών λειτουργεί, μέσω της δράσης των ενώσεων πολιτών, ως «αντίβαρο στην εξάπλωση του κράτους», στη Λατινική Αμερική λαμβάνει μια εννοιολογική διάσταση που αντικατοπτρίζει τη δράση της κατά διαφόρων κυβερνήσεων, θίγοντας παράλληλα το ζήτημα της αποτυχίας της πολιτικής ενεργοποίησης μέσω των παραδοσιακών πολιτικών κομμάτων[354]. Στη δε Κίνα, το κράτος, η κοινωνία των πολιτών και η αγορά, αντιμετωπίζονται ως έννοιες με εντελώς δυσδιάκριτα μεταξύ τους όρια[355].

---

[350] Robert D. Putnam – Robert Leonardi – Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993, σ.89-92.
[351] Νίκος Μουζέλης, «Τι είναι η Κοινωνία των Πολιτών. Πολυσημικότητα και πολλαπλότητα», *Το Βήμα*, 14/12/1997.
[352] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία των πολιτών…*, ό.π., σ.25.
[353] Για μια συμπυκνωμένη ανάλυση των μορφών που λαμβάνει η κοινωνία των πολιτών ανάλογα με τον γεωγραφικό χώρο, όπου αναπτύσσεται, βλ. John Keane, *Civil Society: Old Images, New Visions*, Κέιμπριτζ: Polity Press, 1998, σ.23-28.
[354] Αλέξανδρος Αφουξενίδης – Μανώλης Αλεξάκης, «Σημεία των καιρών: Αναζητώντας την χαμένη κοινωνία των πολιτών», Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *ό.π.,* σ.214-215.
[355] Jude Howell, «Civil Society in China», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π. σ.159.

Νομίζουμε ότι καθίσταται σαφής η δυσκολία ορισμού της κοινωνίας των πολιτών, όπως επίσης και οι αμφισημίες που γεννώνται από τις ετεροειδείς παραμέτρους που λαμβάνονται υπόψιν, ως προς αυτή τη διαδικασία. Ως εκ τούτου, κανείς ορισμός δεν δύναται να είναι απολύτως επαρκής, προσφέροντας μια ολοκληρωμένη περιγραφή της ιδέας. Ωστόσο, μπορούν να εξαχθούν ορισμένοι κοινοί τόποι, οι οποίοι μας παρέχουν τη δυνατότητα να εντοπίσουμε κάποια βασικά στοιχεία της θεωρίας. Το αυτονόητο δεδομένο είναι ότι η κοινωνία των πολιτών αποτελείται από διάφορες ενώσεις πολιτών. Επίσης, αποτελεί κοινή πεποίθηση των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρητικών ότι ο χώρος που καλύπτει η κοινωνία των πολιτών είναι διακριτός από το κράτος και την αγορά, έστω και αν η τοποθέτησή της ιδέας απέναντι στις δύο αυτές σταθερές έχει τεράστιο – και ως εκ τούτου προβληματικό – εύρος, αφού χρησιμοποιείται άλλοτε αντιθετικά και άλλοτε επικουρικά προς αυτές.

Για λόγους διευκόλυνσης της ερευνητικής διαδικασίας και προκειμένου να υπάρξει μια βάση για τη συνέχιση της παρούσας μελέτης, θα επιλέξουμε έναν "ελάχιστο κοινό ορισμό", χωρίς, ωστόσο, να τον υιοθετούμε ή να θεωρούμε ότι καλύπτει το εύρος και μειώνει τις αμφισημίες της συγκεκριμένης ιδέας. Συνεπώς, από τούδε και στο εξής, όταν θα αναφερόμαστε στην κοινωνία των πολιτών, θα εννοούμε τον χώρο εκείνο, ο οποίος αποτελείται από ενώσεις πολιτών και καλύπτει ένα πεδίο (φαινομενικά) διακριτό από το κράτος και την αγορά. Ασφαλώς, ο αρχικός αυτός προσδιορισμός αποτελεί απλώς μια βάση για την περαιτέρω αναζήτησή μας, καθώς, μετά το πέρας της διεξοδικής ενασχόλησης, θα επανέλθουμε στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η ιδέα, έχοντας ως άξονα προβληματικές που προκύπτουν στη θεωρία αλλά και στην πρακτική εφαρμογή της κοινωνίας των πολιτών.

Το κοινωνικό κεφάλαιο αποτελεί την έτερη πολύ δημοφιλή έννοια στις τάξεις των νεοφιλελεύθερων κοινωνιολόγων και πολιτικών επιστημόνων. Είναι πρόδηλο ότι η έννοια του κοινωνικού κεφαλαίου έλκει την ονομασία της από την οικονομική ορολογία, λαμβάνοντας, έτσι, μια "υλική υπόσταση". Οι δύο θεωρητικοί που εισήγαγαν τον όρο στη σύγχρονη κοινωνιολογική συζήτηση, στα τέλη της δεκαετίας του '80, είναι οι Πιέρ Μπουρντιέ (Pierre Bourdieu) και Τζέιμς Κόλμαν (James Coleman). Από τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται η έννοια, γίνεται εμφανής η σύνδεσή του με κάποια οφέλη τα οποία αποκομίζουν οι πολίτες μέσω της ύπαρξής του. Ο Μπουρντιέ ορίζει το κοινωνικό κεφάλαιο ως «το άθροισμα των πόρων, πραγματικών ή εικονικών, οι οποίοι βασίζονται στην κατοχή διαρκών δικτύων λίγο έως πολύ

θεσμοθετημένων σχέσεων, αμοιβαίων γνωριμιών και αναγνώρισης»[356]. Ο Κόλμαν συμβάλλει στην ιδέα, προτείνοντας «να συμπεριληφθούν όλες οι μη στενά οικονομικές πλευρές που επηρεάζουν την οικονομία κάτω από τον όρο "κοινωνικό κεφάλαιο"»[357]. Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει:

> Το κοινωνικό κεφάλαιο ορίζεται από τη λειτουργία του. Δεν αποτελεί μια μοναδική οντότητα, αλλά αποτελείται από μια ποικιλία διαφορετικών οργανώσεων που έχουν δύο κοινά χαρακτηριστικά: Όλες διακρίνονται από μια μορφή κοινωνικής δομής και προωθούν συγκεκριμένες πράξεις των ατόμων που εντάσσονται στη δομή αυτή[358].

Ο Φιλντ εντοπίζει τις ουσιώδεις διαφορές μεταξύ των δύο στοχαστών στην πρόσληψη της έννοιας, αφού ο μεν Μπουρντιέ υποστηρίζει ότι το κοινωνικό κεφάλαιο, ως έννοια, αφορά τα προνομιούχα άτομα, βοηθώντας τα να διατηρούν τα όποια προνόμιά τους, ενώ ο Κόλμαν διατηρεί μια οπτική «αφελώς αισιόδοξη», καθώς θεωρεί ότι μέσω του κοινωνικού κεφαλαίου επωφελούνται όλα τα άτομα, προνομιούχα και μη, προβάλλοντας, έτσι, μόνο τις θετικές διαστάσεις του[359]. Ο Μπουρντιέ αντιλαμβάνεται το κοινωνικό κεφάλαιο ως απόρροια του οικονομικού, που, υπ' αυτή την έννοια, αναπαράγει τις ανισότητες του δεύτερου[360]. Αντιθέτως, ο Κόλμαν βασίζεται στη θεωρία του «ορθολογικού πράττειν», εξηγώντας γιατί τα άτομα επιλέγουν να συνεργαστούν, με απολύτως ατομικιστικούς όρους, προσδίδοντάς τους ως αποκλειστικό στόχο το προσωπικό τους συμφέρον[361].

Εντούτοις, "υπεύθυνος" για τη ραγδαία εξάπλωση του όρου στις κοινωνικές επιστήμες είναι, σε μεγάλο βαθμό, ο Αμερικάνος πολιτικός επιστήμονας Ρόμπερτ Πάτναμ, ο οποίος στο έργο του επιχείρησε να αποτυπώσει, με πρακτικά παραδείγματα, τα πλεονεκτήματα που προσφέρει η ύπαρξη κοινωνικού κεφαλαίου στην κοινωνία[362]. Για τον ίδιο, το κοινωνικό κεφάλαιο συνίσταται σε

---

[356] Pierre Bourdieu – Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Σικάγο, Ιλλ.: The University of Chicago Press, 1992, σ.119.
[357] Στέλιος Αλεξανδρόπουλος, *ό.π.,* σ.46.
[358] James S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Κέιμπριτζ, Μασ.: Belknap Press, 1994, σ.302.
[359] John Field, *Social Capital*, 2η εκδ., Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Routledge, 2008, σ.3.
[360] *Ο.π.,* σ.18.
[361] *Ο.π.*, σ.24.
[362] Ο Πάτναμ επιχείρησε να θεμελιώσει την τεράστια σημασία ύπαρξης του κοινωνικού κεφαλαίου σε μια κοινωνία, μέσα από δύο βασικά έργα του, βασιζόμενος σε κοινωνιολογικές έρευνες και πρακτικά παραδείγματα. Στο πρώτο χρονικά από τα δύο, το *Making Democracy Work* (1993), μελετά την Ιταλική περίπτωση και τους λόγους, για τους οποίους ο Ιταλικός Βορράς είναι πιο ανεπτυγμένος από τον Ιταλικό Νότο. Στο δεύτερο και ίσως σημαντικότερο απ' όλα τα βιβλία του, το *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community* (1995), διεξάγει μια συγκριτική έρευνα μεταξύ της αμερικάνικης κοινωνίας της δεκαετίας του '60 και εκείνης της δεκαετίας του '90, επιχειρώντας να

«χαρακτηριστικά κοινωνικής οργάνωσης, όπως η εμπιστοσύνη, οι κανόνες και τα δίκτυα, τα οποία βελτιώνουν την αποδοτικότητα της κοινωνίας μέσω της διευκόλυνσης της συντονισμένης δράσης»[363]. Στη συλλογιστική του, μέσω της ύπαρξης του κοινωνικού κεφαλαίου, παράγονται πολλαπλά οφέλη για τα άτομα αλλά και την κοινωνία. Δεν χωρά αμφιβολία ότι ο τρόπος που ανέπτυξε την έννοια ο Πάτναμ είναι αυτός που επικρατεί στη σύγχρονη βιβλιογραφία. Έκτοτε, σημειώνει ο Αλεχάντρο Πόρτες, η απήχηση της θεωρίας του κοινωνικού κεφαλαίου ξεπερνά τα όρια της επιστήμης της κοινωνιολογίας και αποτελεί μια από τις πιο επιτυχημένες «εξαγωγές» προς τις υπόλοιπες επιστήμες[364].

Μια πολύ σύντομη, απλοϊκή αλλά και συνάμα περιεκτική περιγραφή της υπόστασης του κοινωνικού κεφαλαίου είναι αυτή του Μάικλ Γούλκοκ, ο οποίος υποστηρίζει πως «κοινωνικό κεφάλαιο δεν είναι το τι γνωρίζεις, είναι το ποιόν γνωρίζεις»[365]. Με ανάλογο τρόπο, ο Φιλντ αναφέρει ότι αν θέλαμε να ορίσουμε το κοινωνικό κεφάλαιο με μια φράση, τότε αυτή θα ήταν ότι «οι σχέσεις έχουν μεγάλη σημασία» ("relationships matter")[366]. Συνεπώς, το κοινωνικό κεφάλαιο, βάσει των θεωρητικών του, είναι το κέρδος που αποκομίζουν τα άτομα μέσω των γνωριμιών τους και της αλληλεπίδρασης με άλλα άτομα[367]. Στη συλλογιστική αυτή, οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των ατόμων "κεφαλαιοποιούνται", προσφέροντας "χειροπιαστά" οφέλη για τα άτομα και την κοινωνία. Ενδεικτικά, ο Πάτναμ παραθέτει αποτελέσματα ερευνών σε παγκόσμιο επίπεδο, βάσει των οποίων το κοινωνικό κεφάλαιο μπορεί υπό προϋποθέσεις να δώσει ώθηση στην οικονομία, να μειώσει την εγκληματικότητα, να έχει θετική επίδραση σε ζητήματα υγείας και – το σημαντικότερο – να συμβάλλει στη διατήρηση και ενίσχυση του δημοκρατικού πολιτεύματος[368]. Για τον Φιλντ, το κοινωνικό κεφάλαιο έχει τόσο σημαντική

αναδείξει τους λόγους, για τους οποίους η πρώτη λειτουργούσε πιο εύρυθμα από τη δεύτερη. Και στις δύο περιπτώσεις, η αιτία για τις κοινωνικές μεταβολές προς το "καλύτερο ή το χειρότερο" αναδείχθηκε η ύπαρξη – ή μη – κοινωνικού κεφαλαίου στους κόλπους της εκάστοτε κοινωνίας.

[363] Robert D. Putnam – Robert Leonardi – Raffaella Y. Nanetti, *ό.π.*, σ.167.

[364] Alejandro Portes, «The Two Meanings of Social Capital», *Sociological Forum,* τομ.15, τχ.1, 2000, σ.1-3.

[365] Michael Woolcock, «Civil Society and Social Capital», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.198.

[366] John Field, *ό.π.*, σ.1.

[367] Ο αναγνώστης, που επιθυμεί περισσότερους ορισμούς του κοινωνικού κεφαλαίου, μπορεί να ανατρέξει στους: Paul S. Adler – Seok Woo Kwon, «Social Capital: Prospects for a New Concept», *The Academy of Management Review*, τομ.27, τχ.1, 2002, σ.20.

[368] Robert D. Putnam – Kristin A. Goss, «Introduction», *ό.π.*, σ.6.

επίδραση στην κοινωνία, ώστε θα πρέπει να θεωρείται μια αυτοτελής κοινωνική μεταβλητή[369].

Ο Δημήτρης Σωτηρόπουλος εντοπίζει μια «σοβαρή εννοιολογική διαφορά» μεταξύ κοινωνίας των πολιτών και κοινωνικού κεφαλαίου, κατά το ότι η θεωρία του δεύτερου «δεν φθάνει μέχρι το σημείο να φωτίσει συλλογικές δράσεις που προβάλλουν αιτήματα στη δημόσια σφαίρα ή υποκαθιστούν το κράτος», αλλά απλώς τονίζει τις αξίες της εμπιστοσύνης και των κοινωνικών δικτύων[370]. Κατά τον ίδιο, λοιπόν, η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών έχει μεγαλύτερο εύρος και ως εκ τούτου θα έπρεπε να εξετάζεται χωριστά από την αντίστοιχη του κοινωνικού κεφαλαίου. Παρόλα αυτά, επιλέγουμε να ακολουθήσουμε το μεθοδολογικό ρεύμα που τείνει να μελετά από κοινού τις δύο θεωρίες, ταυτιζόμενοι με την εκτίμηση ότι στη σύγχρονη θεωρία – και δη τη φιλελεύθερη – η κοινωνία των πολιτών αναπτύσσεται μέσω της ιδέας του κοινωνικού κεφαλαίου[371]. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη κοινωνικού κεφαλαίου βασίζεται στην ύπαρξη μιας δυνατής και ενεργού κοινωνίας των πολιτών. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι στη φιλελεύθερη ιδεολογία οι δύο αυτές θεωρίες όχι μόνο συνδέονται αλλά, επιπλέον, είναι περίπου ταυτόσημες, καθότι προάγουν το ίδιο κοινωνικό μοντέλο που βασίζεται στη λειτουργία μιας ευρείας γκάμας ενώσεων πολιτών. Επιπλέον, χαρακτηρίζονται από κοινές κανονιστικές αρχές και παρεμφερή ορολογία και στόχευση. Εξάλλου, είναι εντελώς αμφίβολο το εάν η δημόσια διάσταση της κοινωνίας των πολιτών, βάσει της οποίας την ορίζει ο Σωτηρόπουλος, αποτελεί πράγματι χαρακτηριστικό γνώρισμα της θεωρίας, αφού ο δημόσιος χαρακτήρας της ιδέας, ιδίως έτσι όπως αναπτύσσεται από τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές, σε πολλές περιπτώσεις υποβαθμίζεται.

Η τρίτη – αλληλένδετη με τις δύο προηγούμενες – έννοια, η οποία απαντάται συχνά όσον αφορά το μέλλον των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών, είναι η *ενωσιακή δημοκρατία*, ένα μοντέλο διακυβέρνησης που απορρέει από την ενωσιακή θεωρία. Η ενωσιακή θεωρία «δεν είναι ούτε καπιταλιστική ούτε κολεκτιβιστική, αλλά αντιθέτως ενσωματώνει τόσο τα συνεργατικά δίκτυα όσο και την αγορά»[372]. Σύμφωνα με έναν γενικό ορισμό:

---

[369] John Field, *ό.π.*, σ.161.
[370] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία των πολιτών*…, ό.π., σ.39.
[371] Michael Woolcock, «Civil Society and Social Capital», *ό.π.*, σ.197.
[372] Paul Hirst, *From Statism to Pluralism. Democracy, Civil Society and Global Politics*, Λονδίνο/Bristol, Pen.: UCL Press, 1997, σ.36.

> Η θεωρία των ενώσεων είναι μια κανονιστική θεωρία περί κοινωνίας, ο κεντρικός ισχυρισμός της οποίας είναι ότι η ανθρώπινη πρόνοια και ελευθερία μπορούν αμφότερες να υπηρετηθούν καλύτερα όταν τις περισσότερες από τις υποθέσεις της κοινωνίας τις διαχειρίζονται εθελοντικές και δημοκρατικά αυτοκυβερνώμενες ενώσεις[373].

Η ενωσιακή δημοκρατία είναι ένα πολίτευμα, στο οποίο λειτουργεί μεγάλος αριθμός ενώσεων πολιτών που αναλαμβάνει κρατικές λειτουργίες αποδυναμώνοντας, έτσι, το κράτος. Όπως στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, έτσι και στην ενωσιακή θεωρία, οι ενώσεις πολιτών έχουν πρωτεύοντα ρόλο έναντι του κράτους. Αντιμετωπίζονται, μάλιστα, ως πρωταρχικά μέσα οργάνωσης της κοινωνικής ζωής, και όχι σαν δευτερεύουσες ενώσεις. Θα πρέπει, επίσης, να υπογραμμιστεί ότι σαν σύλληψη δεν φιλοδοξεί να αντικαταστήσει τον φιλελευθερισμό, αλλά να αποτελέσει «μιας ζωτικής σημασίας προσθήκη» σ' αυτόν[374], καθώς ο Χερστ εντοπίζει στο εσωτερικό του σημάδια στασιμότητας και παρακμής[375]. Παρόλα αυτά, το γενικότερο πλαίσιο, στο οποίο εντάσσεται η ενωσιακή δημοκρατία, είναι το φιλελεύθερο οικονομικό και κοινωνικοπολιτικό σύστημα.

Προκύπτουν, έτσι, δύο πρώτα σημαντικά συμπεράσματα: Αφενός, οι τρεις θεωρίες, για τις οποίες παρατέθηκαν κάποιοι ενδεικτικοί ορισμοί, έλκουν την καταγωγή τους από "κοινή μήτρα", την ενωσιακή θεωρία του 19ου αιώνα με εκφραστή τον Αλέξις ντε Τοκβίλ. Αφετέρου, στη σύγχρονη φιλελεύθερη εκδοχή τους, είναι πολύ δύσκολο να διαχωριστεί η μια από την άλλη, διότι τα όρια τους είναι εντελώς δυσδιάκριτα, εάν υφίστανται καν τέτοια.

Σε μια προσπάθεια σχηματικής αποτύπωσης της μεταξύ τους σχέσης, έτσι όπως διαμορφώνεται στη νεοφιλελεύθερη θεωρία, θα λέγαμε ότι η ενωσιακή δημοκρατία στηρίζεται στην ύπαρξη και λειτουργία πολυποίκιλων ενώσεων πολιτών, οι οποίες προάγουν συγκεκριμένους σκοπούς. Κατά συνέπεια, βασίζεται σε μια ισχυρή κοινωνία των πολιτών και όσο πιο δραστήρια είναι η τελευταία, τόσο μεγαλύτερα είναι και τα αποθέματα του κοινωνικού κεφαλαίου που υπάρχουν στην κοινωνία και τα οποία πηγάζουν από τη δράση της. Επεκτείνοντας τον συλλογισμό

---

[373] Paul Hirst, «Η Δημοκρατία των ενώσεων», Μανόλης Αγγελίδης (επιμ.), *Θεωρίες Δημοκρατίας: Δημοκρατία και ενώσεις* (φάκελος σημειώσεων του μαθήματος "Θεωρίες της Δημοκρατίας"), μτφ. Αλέξανδρος Γουργιωτόπουλος, Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο, 1999, σ.54.

[374] Paul Hirst*, From Statism…*, ό.π., σ.42-45.

[375] *Ό.π.*, σ.28. Στο σημείο αυτό, ο Χερστ διαφοροποιείται από την πλειονότητα των σύγχρονων ενωσιακών στοχαστών, οι οποίοι δεν ασκούν έντονη κριτική στις δομές του φιλελεύθερου συστήματος. Συνεπώς, ως προς αυτό, η θέση του δεν είναι αντιπροσωπευτική της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας.

αυτόν, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι δεν πρόκειται για τρεις διαφορετικές θεωρίες, αλλά για τις τρεις πλευρές της ίδιας θεωρίας, η οποία προάγει ένα κοινό φιλελεύθερο κοινωνικό μοντέλο με παρόμοιες αρχές και κοινές επιδιώξεις[376]. Στη συνέχεια της εργασίας μας θα μελετήσουμε τις διάφορες παραμέτρους και εκφάνσεις αυτού του κοινωνικού μοντέλου, ούτως ώστε να καταστεί δυνατή μια κριτική αποτίμησή του[377].

[376] Τονίζουμε και πάλι πως η αποτίμηση αυτή, που ουσιαστικά περικλείει τις τρεις θεωρίες σε ένα κοινωνικό μοντέλο, αφορά αποκλειστικά τη σύγχρονη φιλελεύθερη ενωσιακή εκδοχή.

[377] Θα συνεχίσουμε να χρησιμοποιούμε κατά κύριο λόγο τον όρο "κοινωνία των πολιτών", ώστε να μην επαναλαμβάνουμε συνεχώς και τις τρεις έννοιες, από τη στιγμή που το ζητούμενο είναι το κοινωνικό μοντέλο που περιγράφουν και στο οποίο αποσκοπούν.

Βασικές συνοδευτικές έννοιες της κοινωνίας των πολιτών

Η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών συνοδεύεται από έννοιες που αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της και καθορίζουν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της. Πρόκειται για έννοιες οι οποίες περιγράφουν την "ενδεδειγμένη" κοινωνική συμπεριφορά των πολιτών και τις άτυπες αρχές που επιβάλλεται να διέπουν τα άτομα, προκειμένου να μπορεί να αναπτυχθεί μια ισχυρή κοινωνία των πολιτών· λειτουργούν ως προαπαιτούμενα ατομικής συμπεριφοράς και συνδράμουν στην ανάπτυξη και ομαλή λειτουργία των ενώσεων. Εύλογα, οι ρίζες των εννοιών αυτών (επίσης) βρίσκονται στις θεωρίες του 19ου αιώνα, έστω και αν, ανά περιπτώσεις, έχουν λάβει διαφορετική ονοματολογία ή έχουν προσαρμοστεί ελαφρώς παραλλαγμένα στο σήμερα. Στη σύγχρονη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, οι έννοιες αυτές δεν χρησιμοποιούνται πάντοτε με τον ίδιο τρόπο ούτε και τους αποδίδεται η ίδια βαρύτητα. Ο εκάστοτε θεωρητικός περιγράφει με τον δικό του τρόπο τις απαραίτητες αρχές κοινωνικής συμπεριφοράς, αναλόγως της γενικότερης στόχευσης, την οποία έχει στο έργο του.

Θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε τη μορφή, με την οποία αυτές απαντώνται στο νεοφιλελεύθερο θεωρητικό πλαίσιο. Σε αρκετές περιπτώσεις, όπως θα δούμε, οι έννοιες αυτές μοιάζουν σημαντικά, αλληλεπικαλύπτονται και συνδέονται, δυσχεραίνοντας τη διαδικασία του θεωρητικού διαχωρισμού τους. Δεν σκοπεύουμε να εισέλθουμε σε μια λεπτομερή – και εν πολλοίς συγχυτική – εννοιολογική ανάλυση, διότι κρίνουμε πως κάτι τέτοιο μάλλον θα εντείνει τη θεωρητική ασάφεια, που ούτως ή άλλως υπάρχει στην ιδέα της κοινωνίας των πολιτών. Στόχος του παρόντος υποκεφαλαίου είναι να φέρει τον αναγνώστη σε μια πρώτη επαφή με όρους και έννοιες που περιβάλλουν τη σύγχρονη κοινωνία των πολιτών και βοηθούν στον προσδιορισμό του θεωρητικού πλαισίου της ιδέας.

Συμμετοχή. Η βασικότερη κοινωνική συνθήκη, που απαντάται στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, είναι αναμφισβήτητα η ενεργός συμμετοχή των πολιτών στις διάφορες ενώσεις. Είναι αυτονόητο ότι χωρίς συμμετοχή δεν νοείται κοινωνία των πολιτών, καθώς ολόκληρο το θεωρητικό της οικοδόμημα, όπως και το αντίστοιχο του κοινωνικού κεφαλαίου, εδράζεται στη λειτουργία των ενώσεων πολιτών. Η σπουδαιότητα που λαμβάνει η συμμετοχή των πολιτών στις διάφορες ενώσεις οφείλεται στη γενική παραδοχή ότι στις δυτικές κοινωνίες παρατηρείται μια γενικευμένη αποξένωση μεταξύ των ατόμων.

Ο Ρόμπερτ Πάτναμ είναι ο θεωρητικός που έχει κάνει την πιο αναλυτική έρευνα πάνω στο ζήτημα της συμμετοχικής πτώσης. Ασχολούμενος αποκλειστικά με την Αμερική, τονίζει ότι στην αμερικάνικη κοινωνία παρατηρούνταν συνεχώς αυξανόμενη συμμετοχή των πολιτών στις ενώσεις, μέχρι και τη δεκαετία του 1960. Έκτοτε, ξεκίνησε η αντίστροφη διαδρομή, δηλαδή, μια διαρκής μείωση και τάση απομόνωσης των πολιτών[378]. Στο έργο του ο Πάτναμ παραθέτει πλήθος αριθμητικών στοιχείων, τα οποία αποδεικνύουν αυτόν τον ισχυρισμό, και επιχειρεί να καταδείξει το γενικότερο αρνητικό αντίκτυπο που είχε για την αμερικάνικη κοινωνία η φθίνουσα συμμετοχή[379]. Αντιστοίχως, ο Μάικλ Γουόλτσερ σημειώνει ότι η ενωσιακή ζωή στις προηγμένες καπιταλιστικές δημοκρατικές κοινωνίες φαίνεται να βρίσκεται σε κίνδυνο. Περιγράφει τις αρνητικές συνέπειες αυτής της πραγματικότητας, λέγοντας χαρακτηριστικά: «Οι πόλεις μας μοιάζουν πιο θορυβώδεις και πιο βρώμικες. Οι αρχές της αφοσίωσης στην οικογένεια, της αλληλοβοήθειας και της πολιτικής σύμπνοιας, είναι πιο αβέβαιες και λιγότερο ουσιαστικές από παλιά. Οι περαστικοί στον δρόμο μοιάζουν λιγότερο έμπιστοι απ' ό,τι παλιότερα»[380].

Οι αρνητικές αυτές συνέπειες έφεραν ξανά στο προσκήνιο την ανάγκη για συμμετοχή των πολιτών στα κοινωνικά δρώμενα. Μέσω της συμμετοχής, προκύπτουν πολλαπλά οφέλη τόσο για την κοινωνία όσο και για τα άτομα – οφέλη τα οποία άλλοτε άπτονται του χώρου των συναισθημάτων και άλλοτε αποκτούν υλική υπόσταση. Πιο συγκεκριμένα:

> Διατηρούνται και αναπαράγονται οι κοινοί δεσμοί της ιστορικής μνήμης και κουλτούρας μιας κοινότητας, […] αποκτώνται κοινές δεξιότητες, ενδυναμώνονται οι δημοκρατικές αξίες, και δημιουργούνται νέες διασυνδέσεις μεταξύ των υπό-κοινοτήτων με μεγαλύτερα δίκτυα και οργανισμούς. Επιπλέον, μέσα από αυτές τις διαδικασίες, τα αδύναμα άτομα συγκροτούν μια δύναμη ικανή για δημοκρατικό μετασχηματισμό της γενικότερης κοινωνικής δομής, ενώ λειτουργούν και σαν σχολεία δημοκρατικής ευαισθητοποίησης[381].

Συνεπώς, τα κοινά βιώματα που αποκομίζουν τα άτομα, διά της ενωσιακής τους ένταξης, έχουν σαν αποτέλεσμα την παραγωγή ενός – απαραίτητου για την ύπαρξη της κοινωνίας των πολιτών – αισθήματος, που δεν είναι άλλο από το

[378] Robert D. Putnam, *Bowling Alone…,* ό.π., σ.16-18.
[379] *Στο ίδιο.*
[380] Michael Walzer*, ό.π.*, σ.307.
[381] Sara M. Evans – Harry C. Boyte, «from Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America», Virginia A. Hodginson – Michael W. Foley (επιμ), *The Civil Society Reader…,* ό.π., σ.268-269.

«αίσθημα του ανήκειν»[382], το οποίο κάνει τα άτομα να νιώθουν ότι δεν είναι μόνα τους, αλλά πως εντάσσονται σε ένα σύνολο με κοινούς στόχους και κοινές αξίες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργείται ενός είδους συλλογική ταυτότητα, κάτι που, μόνο μέσω της αλληλεπίδρασης, της αλληλοβοήθειας και της κοινή δράσης των ατόμων, μπορεί να επιτευχθεί.

Ο Πάτναμ μάς προσφέρει μια εναλλακτική περιγραφή των αντίστοιχων γενικών ωφελειών, τοποθετώντας στο επίκεντρό της ανάλυσής του το άτομο. Όπως, λοιπόν, αναφέρει:

> Ένα άτομο με πλούσιες διασυνδέσεις γίνεται πιο παραγωγικό σε μια κοινωνία, όπου τα άτομα συνδέονται σε μεγάλο βαθμό μεταξύ τους, σε σχέση με μια κοινωνία, στην οποία υπάρχει χαμηλή σύνδεση μεταξύ των ατόμων. Ακόμη και ένα άτομο με φτωχές διασυνδέσεις θα μπορούσε να ωφεληθεί από μια κοινωνία όπου υπάρχει υψηλό ποσοστό σύνδεσης μεταξύ των ατόμων[383].

Εκτός όμως απ' αυτά τα – γενικής φύσεως – οφέλη για την κοινωνία και τα άτομα, υπάρχουν και πολλά ακόμη, πιο ειδικά, τα οποία εξαρτώνται από τους στόχους της εκάστοτε ένωσης[384].

Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στη σημασία της συμμετοχής για την εύρυθμη λειτουργία μιας δημοκρατικής κοινωνίας. Παρόλα αυτά, ανακύπτουν δύο καίρια ερωτήματα προκειμένου να διασαφηνιστεί η έννοια της συμμετοχής: Για τι είδους συμμετοχή μιλάμε και σε ποιο βαθμό καλούνται να συμμετέχουν οι πολίτες; Προκειμένου να εξαχθεί κάποιο συμπέρασμα, θα πρέπει πρώτα διερευνηθούν τα είδη των ενώσεων, που προβάλλονται από τους σύγχρονους στοχαστές της θεωρίας. Αναφορικά με το δεύτερο ερώτημα θα πρέπει, επιπλέον, να εξεταστεί ο ρόλος των πολιτών μέσα στις διάφορες ενώσεις. Χωρίς αυτόν τον προσδιορισμό στα επιμέρους συμμετοχικά χαρακτηριστικά, στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών, η συμμετοχή ως έννοια παραμένει αφηρημένη και άνευ πρακτικού περιεχομένου.

Εμπιστοσύνη. Η έννοια της εμπιστοσύνης ήταν «μικρής σημασίας» για τη θεωρία του 19ου αιώνα, όμως, όπως υποστηρίζει ο Στέλιος Αλεξανδρόπουλος, έχει

[382] Victor Perez-Diaz, «The Public Sphere and a European Civil Society», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies…,* ό.π., σ.215.
[383] Robert D. Putnam, *Bowling Alone…,* ό.π., σ.20. Σε αυτό το σημείο ο Πάτναμ προσεγγίζει θεωρητικά τον Κόλμαν – απομακρυνόμενος ταυτόχρονα από τον Μπουρντιέ –, αφού εντοπίζει οφέλη τόσο για τα προνομιούχα όσο και για τα μη προνομιούχα άτομα.
[384] *Ό.π.*, 16-18.

μακρά «ηθική και φιλοσοφική» παράδοση, καθώς απαντάται στο έργο του Τζων Λοκ (John Locke, 1632-1704), όπου της αποδίδεται μεγάλη σημασία, αλλά και τελείως διαφορετική εννοιοδότηση από τη σημερινή[385]. Στη σύγχρονη διάστασή της, η έννοια της εμπιστοσύνης χρησιμοποιήθηκε από διάφορους στοχαστές, ιδίως από τη δεκαετία του ’80 και έπειτα, οι οποίοι και συνέβαλλαν στη διαμόρφωσή της. Ωστόσο, την άμεση σύνδεσή της με τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών την οφείλει στον Ρόμπερτ Πάτναμ και αυτή είναι η εκδοχή της έννοιας που εδώ μας ενδιαφέρει περισσότερο[386]. Μια περιγραφή της εμπιστοσύνης, όπως προκύπτει από τους Λιούις και Γουάιγκερτ (David J. Lewis – Andrew Weigert) είναι πως «γίνεται αντιληπτή ως μια ιδιότητα των συλλογικοτήτων και ως κάτι που αποτελεί λειτουργικό προαπαιτούμενο για την εκτύλιξη της οργανωμένης κοινωνικής ζωής, απουσία της οποίας δεν θα προέκυπτε – η εμπιστοσύνη είναι μια ενδογενώς κοινωνική συνθήκη»[387]. Συνεπώς, η έννοια της εμπιστοσύνης “φύσει” αφορά την αλληλεπίδραση των ατόμων σε ένα κοινωνικό πλαίσιο και μόνο μέσω της αλληλεπίδρασης αυτής αποκτά περιεχόμενο.

Ο Πάτναμ ασχολήθηκε εκτεταμένα με την έννοια της εμπιστοσύνης, απέφυγε, ωστόσο, να της προσδώσει κάποιον ορισμό – κάτι που άλλωστε αποτελεί και προσφιλή θεωρητική τακτική του. Αντιμετωπίζει την εμπιστοσύνη σαν μια μορφή κοινωνικού κεφαλαίου και συγχρόνως ως ένα βασικό συστατικό της έννοιας[388]. Λέει χαρακτηριστικά: «Το κοινωνικό κεφάλαιο αναφέρεται σε συνενώσεις ατόμων, σε κοινωνικά δίκτυα και τους κανόνες της αμοιβαιότητας και της εμπιστοσύνης που προκύπτουν απ’ αυτά»[389]. Τον ενδιαφέρει η εμπιστοσύνη με την κοινωνική της διάσταση, τουτέστιν αυτή που αναπτύσσεται μεταξύ των ατόμων, και όχι αυτή που αναπτύσσουν τα άτομα απέναντι στους θεσμούς ή την κυβέρνηση, περιπτώσεις, δηλαδή, που αφορούν σε προσωπικές επιλογές τού κάθε ατόμου.

---

[385] Στέλιος Αλεξανδρόπουλος, *ό.π.*, σ.48-49.

[386] Για το πολύ ενδιαφέρον ιστορικό της έννοιας, βλ. *Ό.π.* σ.45-93, κι επίσης στο: Σωκράτης Μ. Κονιόρδος, «Κοινωνικό Κεφάλαιο και εμπιστοσύνη (και Κοινωνία των Πολιτών) – Ταύτιση ή Απόκλιση;», Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *ό.π.*, σ.106-125.

[387] Βλ. Σωκράτης Μ. Κονιόρδος, «Κοινωνικό Κεφάλαιο και εμπιστοσύνη (και Κοινωνία των Πολιτών) – Ταύτιση ή Απόκλιση;», *ό.π.,* σ.106.

[388] *Ό.π.,* σ.115. Στο ίδιο απόσπασμα, ο Σωκράτης Κονιόρδος εκτιμά ότι αυτή η έλλειψη ορισμού από πλευράς Πάτναμ, σε συνδυασμό με το εγγενές πρόβλημα της «αιτιακής απροσδιοριστίας», το οποίο απαντάται συχνά στο έργο του, καθιστά την εμπιστοσύνη και το κοινωνικό κεφάλαιο έννοιες ταυτόσημες.

[389] Robert D. Putnam, *Bowling Alone…*, ό.π., σ.19. Με τον όρο “κανόνες” εδώ επιχειρούμε να μεταφράσουμε τον όρο “norms”, που χρησιμοποιεί ο Πάτναμ, αναφερόμενος σε συνήθειες, οι οποίες γίνονται κτήμα των πολιτών, μετά την πρακτική τους χρήση και επανάληψη, και λειτουργούν ως άτυποι κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς. Ο Σωκράτης Κονιόρδος έχει μεταφράσει τον ίδιο όρο ως “νόρμες”.

Εξάλλου, στη θεώρησή του ο Πάτναμ διαχωρίζει την έννοια της εμπιστοσύνης σε δύο είδη: Στη "λεπτή" ("thin trust") και την "πλατιά" ("thick trust")[390]. Η δεύτερη είναι εκείνη που υπάρχει μεταξύ ατόμων, τα οποία γνωρίζονται καλά μεταξύ τους σε διαπροσωπικό επίπεδο. Ωστόσο, για τον Πάτναμ, σημαντικότερη εκ των δύο είναι η πρώτη, η οποία αναπτύσσεται σε άγνωστα μεταξύ τους άτομα[391]. Αυτού του είδους εμπιστοσύνη είναι πολύ πιο δύσκολο να επιτευχθεί, αλλά συγχρόνως είναι αυτή η οποία πραγματικά βελτιώνει την κοινωνία και τα άτομα. Απολύτως απαραίτητες για την ανάπτυξη της "λεπτής" εμπιστοσύνης είναι οι ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις, εντός των οποίων αναπτύσσεται και όπου τα άτομα έρχονται σε τριβή μαζί της. Για να αντιληφθεί κανείς τη σημασία που προσδίδει ο Πάτναμ στην έννοια της εμπιστοσύνης – ιδίως της "λεπτής" – είναι ενδεικτικό ότι τη χαρακτηρίζει ως μέτρο του κοινωνικού κεφαλαίου εντός της κοινωνίας. Θεωρεί πως όσο μεγαλύτερα ποσοστά εμπιστοσύνης και αμοιβαιότητας υπάρχουν εντός της κοινωνίας, αναλόγως μεγαλύτερο είναι και το απόθεμα κοινωνικού κεφαλαίου που ανευρίσκεται σε αυτήν. Η εμπιστοσύνη καθίσταται, κατ' αυτόν τον τρόπο, έννοια κρίσιμη για την κοινωνία των πολιτών[392].

Αμοιβαιότητα – Αλληλοβοήθεια – Φιλανθρωπία. Η αμοιβαιότητα ("reciprocity") και η αλληλοβοήθεια είναι έννοιες με μεγάλες ομοιότητες και αποτελούν τη "συνέπεια" της ύπαρξης της εμπιστοσύνης εντός της κοινωνίας και πιο συγκεκριμένα, της "λεπτής" εμπιστοσύνης. Η δυσδιάκριτη διαφορά, που υπάρχει μεταξύ των δύο εννοιών, βρίσκεται στο ότι η αμοιβαιότητα έχει ένα στοιχείο περισσότερο σε σχέση με την αλληλοβοήθεια, καθώς δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην έννοια του ατομικού συμφέροντος. Ωστόσο, οι στοχαστές της κοινωνίας των πολιτών χρησιμοποιούν συχνά τις έννοιες αυτές με τρόπο ταυτόσημο.

Σύμφωνα με τον Πάτναμ, η αμοιβαιότητα αποτελεί τον "θεμέλιο λίθο" του κοινωνικού κεφαλαίου. Όπως και στην περίπτωση της εμπιστοσύνης, τους θεωρητικούς του κοινωνικού κεφαλαίου τούς ενδιαφέρει η αμοιβαιότητα και η αλληλοβοήθεια που αναπτύσσονται μεταξύ ατόμων που δεν γνωρίζονται μεταξύ τους. Ο Πάτναμ χρησιμοποιεί τον όρο "γενικευμένη αμοιβαιότητα" ("generalized

[390] Η μετάφραση και πάλι δική μας. Επιλέξαμε τους επιθετικούς προσδιορισμούς που υπαγορεύει η ακριβής μετάφραση, αν και πιθανόν να μην είναι οι πιο δόκιμοι.
[391] Robert D. Putnam, *Bowling Alone…,* ό.π., σ.136-139.
[392] Αποτελεί μεγάλο ζήτημα, που έχει τεθεί από διάφορους στοχαστές, το κατά πόσον αυτές οι έννοιες, στις οποίες αναφέρεται ο Πάτναμ, μπορεί να είναι ποσοτικά μετρήσιμες, όπως ο ίδιος τις παρουσιάζει.

reciprocity") για να περιγράψει αυτήν την κοινωνική συνθήκη, στην οποία τα άτομα μαθαίνουν να βοηθούν τους συμπολίτες τους, ακόμη και αν δεν τους γνωρίζουν και κυρίως χωρίς να προσμένουν κάποια άμεση ανταπόδοση[393]. Η έλλειψη κάποιου άμεσου αντικρίσματος από την προσφερόμενη βοήθεια ουδόλως σημαίνει ότι ως πράξη δεν συνοδεύεται από κάποιο προσωπικό όφελος. Το άτομο, το οποίο παρέχει εθελοντικά τη βοήθειά του σε ένα άλλο, γνωρίζει ότι μελλοντικά, εφόσον και το ίδιο χρειαστεί βοήθεια, θα βρεθούν άλλα άτομα να το συντρέξουν κ.ο.κ. Κατά συνέπεια, η αμοιβαιότητα και η αλληλοβοήθεια λογίζονται από τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών ως κοινωνικές συνήθειες τις οποίες πρέπει να υιοθετούν και να αναπτύσσουν όλοι, συμβάλλοντας στη βελτίωση της κοινωνίας και προσβλέποντας στο μακροπρόθεσμο ατομικό τους συμφέρον. Οι ενώσεις πολιτών είναι ο χώρος, όπου αναπτύσσονται αυτές οι κοινωνικές συνήθειες και σταδιακά γίνονται αναπόσπαστο κομμάτι της πρακτικής των πολιτών, ενώ η συμμετοχή αναδεικνύεται και πάλι σε απαραίτητη προϋπόθεση.

Η ανάπτυξη των συνηθειών της αμοιβαιότητας και της αλληλοβοήθειας συμβάλει στην ομαλή λειτουργία της κοινωνίας. Όπως επισημαίνει ο Πάτναμ: «Μια κοινωνία, η οποία βασίζεται στη γενικευμένη αμοιβαιότητα, είναι πιο αποτελεσματική από μια κοινωνία στην οποία υπάρχει έλλειμμα εμπιστοσύνης, για τον ίδιο λόγο που η χρησιμοποίηση χρημάτων είναι πιο αποτελεσματική από την ανταλλαγή προϊόντων»[394].

Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να αναφερθεί και ακόμη μια κοινωνική συνθήκη, η οποία χρησιμοποιείται από τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών και ενέχει το πνεύμα της βοήθειας. Πρόκειται για τη φιλανθρωπία, η οποία έχει κάποιες διαφορές σε σχέση με την αμοιβαιότητα, με βασικότερη ότι σε αυτήν την περίπτωση η παροχή βοήθειας δεν είναι αμφίδρομη, αλλά (φαινομενικά) μονόπλευρη. Είναι αυτού του είδους η βοήθεια που παρέχεται από τους οικονομικά και κοινωνικά ισχυρότερους προς τα ασθενέστερα στρώματα του πληθυσμού. Η φιλανθρωπία επίσης αποτελεί μια κοινωνική συνθήκη, η οποία μπορεί να αναπτυχθεί μέσω της συμμετοχής των κοινωνικά και οικονομικά ισχυρών σε ενώσεις, όπου αντιλαμβάνονται ότι αποτελεί συμφέρον και για τους ίδιους να μην αποκόπτονται από την υπόλοιπη κοινωνία, επαναπαυόμενοι στην ισχύ τους. Υποβόσκει συνεπώς και πάλι η έννοια της αμοιβαιότητας, καθώς τονίζεται ότι και οι ισχυροί επωφελούνται

[393] *Ό.π.*, σ.21-22.
[394] *Ό.π.*, σ.135.

από την παροχή βοήθειας στους ασθενέστερους, ακόμη και αν το κέρδος τους δεν είναι υλικό, αλλά διαφορετικής φύσεως.

Όλες οι έννοιες που σχετίζονται με την παροχή βοήθειας σε συμπολίτες, ανάγονται στην τοκβιλιανή θεωρία και τη θεωρία του "καλώς εννοούμενου συμφέροντος", έχοντας, ωστόσο, προσαρμοστεί στον τρόπο που λειτουργούν οι σύγχρονες κοινωνίες. Η κεντρική ιδέα στην οποία βασίζονται είναι ότι το ατομικό συμφέρον εξυπηρετείται καλύτερα όταν τα άτομα αλληλεπιδρούν και αλληλοβοηθούνται. Το κατά πόσον αυτές οι κοινωνικές αρχές μπορούν πράγματι να βοηθήσουν στην επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων είναι ένα θέμα που σίγουρα χρήζει περαιτέρω ανάλυσης.

Εθελοντισμός. Ο εθελοντισμός είναι μια κεντρικής σημασίας έννοια στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών και προβάλλεται ιδιαίτερα από τους θεωρητικούς της. Σύμφωνα με τον Τζον Κιν: «Θεωρείται αυτονόητα μέρος της κοινωνίας των πολιτών και μάλιστα θεσμικός της πυρήνας»[395]. Κάθε πράξη των μελών της έχει στη βάση της την αξία του εθελοντισμού. «Ο εθελοντισμός ορίζεται ως πρακτική μονομερούς προσφοράς, ανιδιοτέλειας και υπέρβασης του κώδικα του συμφέροντος»[396]. Η αξία του εθελοντισμού, έτσι όπως αποτυπώνεται στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, έχει τα χαρακτηριστικά του προηγηθέντος ορισμού με μια, όμως, σημαντική διαφορά. Το προσωπικό συμφέρον όχι μόνο δεν υπερβαίνεται, αλλά μετατρέπεται και σε κινητήριο δύναμη για την εθελοντική συμμετοχή των πολιτών σε ενώσεις. Το πρόταγμα της κοινωνίας των πολιτών είναι ότι μέσω του εθελοντισμού εξυπηρετείται καλύτερα και το προσωπικό συμφέρον του κάθε πολίτη. Ακόμη και αν οι απολαβές από την εθελοντική συμμετοχή δεν είναι άμεσα ορατές, σε βάθος χρόνου το άτομο απολαμβάνει προσωπικό όφελος απ' αυτήν[397].

Η έννοια του εθελοντισμού λειτουργεί τόσο στο επίπεδο του συναισθήματος όσο και στο πρακτικό επίπεδο. Αποτελεί μια ηθική αρετή που πρέπει να γίνει κτήμα

[395] Βλ. Κατερίνα Ροζάκου, «Ο εθελοντισμός στη σύγχρονη Αθήνα», Κατερίνα Ροζάκου – Ελένη Γκάρα (επιμ.), *Ελληνικά παράδοξα. Πατρωνία, κοινωνία πολιτών και βία*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2013, σ.244.
[396] *Στο ίδιο*.
[397] Προς αποφυγήν τυχόν παρανοήσεων, θα θέλαμε να καταστήσουμε σαφές ότι η σχέση εθελοντισμού και προσωπικού συμφέροντος, η οποία περιγράφηκε, αν και προσομοιάζει, εντούτοις δεν εμπίπτει στη συλλογιστική που υποστηρίζει ότι μέσω του γενικού συμφέροντος επιτυγχάνεται και το ατομικό συμφέρον. Το άτομο παραμένει στον πυρήνα της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, ενώ συγχρόνως η έννοια του γενικού συμφέροντος δεν αποτελεί βασική στόχευση της θεωρίας. Αντιλαμβανόμαστε ότι η θέση μας αυτή μπορεί επί του παρόντος να προκαλεί μια σύγχυση, αλλά ευελπιστούμε ότι θα ξεκαθαρίσει στην συνέχεια της μελέτης.

των πολιτών, οι οποίοι εν συνεχεία καλούνται να τη μετουσιώσουν σε πράξη στην καθημερινότητά τους. Συχνά αντιπαραβάλλεται στη λειτουργία της κρατικής μηχανής αλλά και τη συμμετοχή σε κομματικούς μηχανισμούς, ως μια δράση με αυθόρμητο και άμεσο χαρακτήρα. Για τον λόγο αυτόν, ο εθελοντισμός, βάσει θεωρίας, βρίσκει πρακτική εφαρμογή κυρίως μέσα στους κόλπους των εθελοντικών-ιδιωτικών ενώσεων και βασίζεται στην πεποίθηση ότι τα άτομα επιλέγουν την ένωση στην οποία θα συμμετάσχουν, ανάλογα με τα ενδιαφέροντά τους. Σύμφωνα με τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, οι ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις είναι ο ιδανικός χώρος για να αναπτυχθεί η αρετή αυτή, λόγω του ότι η λειτουργία τους επιτρέπει τον "καλοδεχούμενο" αυτόν αυθορμητισμό.

Ηθικές αξίες. Στο έργο των θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών, πολύ συχνά συναντάμε κριτικές, απευθυνόμενες στις σύγχρονες δυτικές δημοκρατίες, οι οποίες επικεντρώνονται στο στοιχείο της ηθικής κατάπτωσης ως γενεσιουργού αιτίας για την ανάδυση των παρατηρούμενων προβλημάτων. Χαρακτηριστική, ως προς αυτό, είναι η πεποίθηση ότι «τα προβλήματά στις μέρες μας δεν είναι μόνο πολιτικά. Είναι ηθικά και έχουν να κάνουν με το νόημα που δίνουμε στη ζωή»[398]. Απαρχή των ηθικών αυτών ζητημάτων θεωρείται η στιγμή που τα άτομα άρχισαν να ασχολούνται αποκλειστικά και μόνο με την υλική τους ευημερία. Η διαρκής αναζήτηση της "υλικής ευδαιμονίας" έφερε συχνά αντιμέτωπο τον οικονομικό υλισμό με την ηθική. Βάσει αυτού, η πρόσφατη οικονομική κρίση κατέστησε σαφές ότι η αποκλειστική ενασχόληση των ατόμων με την προσωπική τους βελτίωση καταλήγει να έχει αρνητικές συνέπειες για τα ίδια τα άτομα αλλά και για τους γύρω τους. Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών ουδόλως υποστηρίζουν ότι το άτομο θα πρέπει να πάψει να ενδιαφέρεται για την υλική του ευημερία. Επιθυμούν, όμως, να συνδυαστεί η αναζήτηση αυτή με την υιοθέτηση κάποιων ηθικών αρετών από την πλευρά των ατόμων. Θεωρούν πως ένας τέτοιος συνδυασμός μπορεί να αποφέρει σημαντικά πλεονεκτήματα και να συμβάλλει στη βελτίωση των σύγχρονων κοινωνιών.

Η ηθική, ως έννοια, είναι σαφώς πολύ γενική και περικλείει πολλές επιμέρους έννοιες. Η αναγκαιότητα της ανάπτυξης ηθικών αρετών στα άτομα είναι μια ιδέα, η οποία έχει πολύ μακρά ιστορία. Όσον αφορά τον φιλελευθερισμό, ο πρώτος που επιχείρησε να προσδώσει στο πολίτευμα υψηλά ηθικά χαρακτηριστικά θεωρείται ο

[398] Robert Bellah – Richard Madsen, κ.ά., *Habits of the Heart…*, ό.π., σ.295.

Μοντεσκιέ[399] και στην πορεία των χρόνων βρέθηκαν θεωρητικοί συνεχιστές, μεταξύ των οποίων, όπως είδαμε, και ο Αλέξις ντε Τοκβίλ, οι οποίοι επέμειναν στις ηθικές αρετές του πολίτη. Κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα, και σε συνδυασμό με τις γενικότερες δομικές αλλαγές που παρατηρήθηκαν εντός της φιλελεύθερης ιδεολογίας, οι ηθικές αρετές και ο ρόλος τους έμειναν στο περιθώριο. Οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί εστίασαν αποκλειστικά στη λειτουργία της αγοράς και την ατομική ευημερία. Τα έντονα κοινωνικό-οικονομικά προβλήματα των τελευταίων δύο δεκαετιών αποτέλεσαν την αιτία της στροφής των σύγχρονων θεωρητικών προς την αναζήτηση ηθικών αξιών. Είναι ευνόητο πως οι λόγοι επανεμφάνισης της ηθικής στο προσκήνιο είναι οι ίδιοι με τους λόγους επανεμφάνισης της κοινωνίας των πολιτών, μέσα στο πλαίσιο της οποίας, άλλωστε, αναπτύσσεται.

Αυτό που απαιτείται, σύμφωνα με τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, είναι μια ανακατασκευή των ηθών του φιλελευθερισμού, ούτως ώστε να είναι συμβατοί με τη σύγχρονη κοινωνία. Ως προς αυτή την επιδίωξη, οι ενώσεις αποτελούν το βασικότερο εργαλείο, καθώς μέσα από τη συμμετοχή τους σε αυτές τα άτομα αναπτύσσουν εκτός των άλλων και τις απαραίτητες ηθικές αρετές. Ο Τζέφρι Αλεξάντερ παραθέτει ορισμένους επιθετικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι περιγράφουν έναν ενάρετο δημοκρατικό πολίτη τού σήμερα. Βάσει αυτών, ο ενάρετος πολίτης οφείλει να είναι «ειλικρινής, έντιμος, έμπιστος, ανοιχτός, ευθύς, φιλικός, συμβουλευτικός και ευσυνείδητος»[400]. Αν και κάπως "απλοϊκοί", είναι φανερό πως οι παραπάνω επιθετικοί προσδιορισμοί εμπίπτουν στο πεδίο της ηθικής. Εν συνεχεία, αντιπαραβάλλονται στα αντώνυμά τους, τα οποία – εξ αντιθέτου – περιγράφουν έναν "αντιδημοκρατικό" ("counterdemocratic") πολίτη[401]. Κατ' αυτόν τον τρόπο, προσδίδονται στο φιλελεύθερο δημοκρατικό πολίτευμα ηθικά χαρακτηριστικά, πράγμα το οποίο καταδεικνύει τη στροφή της σύγχρονης φιλελεύθερης θεωρίας στις ηθικές αξίες του 19ου αιώνα, χωρίς, ωστόσο, να αμβλύνονται οι συνολικότερες ουσιώδεις διαφορές, τις οποίες σκοπεύουμε να αναδείξουμε, που σχετίζονται και με την πρόσληψη της ίδιας της ηθικής.

[399] Jeffrey C. Alexander, «Introduction. Civil Society I II III: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies...*, ό.π., σ.3.
[400] Jeffrey C. Alexander, «Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies...*, ό.π., σ.100.
[401] *Ό.π.*

Πολιτοφροσύνη – Υποχρεώσεις του πολίτη. Η *πολιτοφροσύνη*[402], ως έννοια, σχετίζεται με την αντίληψη του ατόμου ότι ανήκει σε ένα κοινωνικό σύνολο, συνέπεια του οποίου είναι να σκέφτεται και να δρα σαν μέρος του συνόλου. Χωρίς τη συνειδητοποίηση αυτή, το άτομο δεν "μετατρέπεται" ποτέ σε πολίτη. Ο πολίτης, σε αντίθεση με το άτομο, αντιλαμβάνεται ότι πρέπει να ενδιαφέρεται για τον κοινωνικό του περίγυρο και να υπακούει σε κάποιους κανόνες. Αποτελεί γενική παραδοχή ότι στις σύγχρονες δημοκρατίες παρατηρείται μια "εγκατάλειψη" της έννοιας του πολίτη, κάτι που αποτελεί πηγή διαφόρων προβλημάτων.

Η έννοια της πολιτοφροσύνης, λοιπόν, συνδυάζει τη συμμετοχή των πολιτών στα κοινά και την υιοθέτηση από την πλευρά τους ορισμένων καθηκόντων στο πλαίσιο της κοινωνίας αλλά και των συλλογικοτήτων στις οποίες συμμετέχουν. Ασφαλώς, στον πυρήνα της έννοιας βρίσκεται η συμμετοχή, η οποία, όμως, μοιάζει να αποκτά μια ανώτερη ηθική υπόσταση. Οι ηθικές αρετές που προσδίδονται στην έννοια της πολιτοφροσύνης, από τους φιλελεύθερους στοχαστές, είναι η τιμιότητα, ο εθελοντισμός, ο αλτρουϊσμός, η φιλανθρωπία, αρετές, δηλαδή, που λειτουργούν ως ανάχωμα στη γενικευμένη απάθεια που χαρακτηρίζει τα σύγχρονα άτομα. Συνεπώς, ένα μεγάλο στοίχημα των σύγχρονων δημοκρατιών είναι να προσδώσουν στα άτομα τη συνείδηση του πολίτη μετατρέποντάς τα σε ενεργούς πολίτες. Η έννοια της πολιτοφροσύνης, ωστόσο, πέρα από την ηθική, έχει και μια άλλη σημαντικότερη ακόμα διάσταση, την πολιτική. Προσμετρώντας τον κεντρικό ισχυρισμό της παρούσας διατριβής ότι στη θεωρία και πρακτική της νεοφιλελεύθερης κοινωνίας των πολιτών παρατηρείται ένα πολιτικό έλλειμμα, γεννάται το ερώτημα του πώς εισάγεται η έννοια της πολιτοφροσύνης αλλά και πώς αφομοιώνεται από τη νεοφιλελεύθερη ιδεολογία – ιδίως όσον αφορά πολιτική της πλευρά[403].

Επιπροσθέτως, συχνή αναφορά γίνεται στο ζήτημα των ευθυνών που έχουν οι πολίτες, όχι απέναντι στο κράτος, αλλά απέναντι στην κοινωνία και τους συμπολίτες

[402] Χρησιμοποιούμε τη μεταφραστική εκδοχή του Άγγελου Ελεφάντη για τον όρο "civilité" ("civility" στα αγγλικά), προτιμώντας την από την "πολιτειότητα" που αποτελεί την εναλλακτική μετάφραση. Ο Ελεφάντης ορίζει την "πολιτοφροσύνη" ως τη «δημόσια αρετή, τον σεβασμό του δημοσίου συμφέροντος, τον σεβασμό των στοιχειωδών κανόνων πολιτισμού, που επιτρέπουν την κοινωνική συμβίωση». Βλ. Άγγελος Ελεφάντης, «Επίμετρο», Jean-Claude Michéa, *Η εκπαίδευση της αμάθειας*, μτφ. Άγγελος Ελεφάντης, Αθήνα: Βιβλιόραμα, 2002, σ.108. Για μια "βαθύτερη" και αναλυτικότερη ανάπτυξη της έννοιας της πολιτοφροσύνης, βλ. Étienne Balibar, *Violence and Civility. On the Limits of Political Philosophy*, μτφ. G. M. Goshgarian, Νέα Υόρκη, N.Y.: Columbia University Press, 2015.

[403] Μοιάζει (και είναι) παράδοξο το να χρήζει διερεύνησης η πρόσληψη, από τη νεοφιλελεύθερη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, της – φαινομενικά αυτονόητης – πολιτικής πλευράς της έννοιας του πολίτη. Είναι, ωστόσο, "σημείο των καιρών" η αλλοίωση που υπόκεινται έννοιες που συνδέονται με την πολιτική.

τους. Οι ευθύνες παρουσιάζονται ως ο ένας πόλος του δίπολου, όπου στον έτερο πόλο βρίσκονται τα δικαιώματα. Με βάση τη συλλογιστική αυτή, όπως όλα τα άτομα έχουν δικαιώματα, έτσι έχουν και υποχρεώσεις. Για να μπορούν να απολαμβάνουν τα δικαιώματά τους, αλλά και να διεκδικούν νέα, θα πρέπει να είναι συνεπή ως προς τις ευθύνες και τις υποχρεώσεις τους. Επιπλέον, για να λειτουργεί εύρυθμα μια κοινωνία, θα πρέπει τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις να βρίσκονται σε μια ισορροπία. Όταν δεν υπάρχει αυτή η ισορροπία και είτε επινοούνται περισσότερα δικαιώματα είτε επιβάλλονται περισσότερες ευθύνες, τότε η σχέση ευθυνών-δικαιωμάτων μετατρέπεται σε ανταγωνιστική, με αρνητικές συνέπειες για την κοινωνία[404].

Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών συντείνουν στην άποψη πως για τις αρνητικές κοινωνικές εξελίξεις των τελευταίων χρόνων έχουν μεγάλη προσωπική ευθύνη και τα άτομα, τα οποία εστίαζαν αποκλειστικά στις διεκδικήσεις τους, χωρίς, παράλληλα, να εκτελούν τις υποχρεώσεις τους. Παρουσιάζονταν, δηλαδή, ένα πρόβλημα κοινωνικής συνειδητοποίησης από την πλευρά των ατόμων. Ο λόγος εδώ δεν γίνεται τόσο για τις υποχρεώσεις εκείνες, των οποίων η μη τήρηση επιφέρει ποινικές κυρώσεις, αλλά για όσες έχουν εθελοντικό χαρακτήρα και τις οποίες τα άτομα εκτελούν επειδή συνειδητοποιούν τον ρόλο τους ως πολίτες και όχι υπό το φόβο κάποιας ποινής. Υπ' αυτή την έννοια, οι υποχρεώσεις συνδέονται άμεσα με την έννοια της πολιτοφροσύνης.

Θα ήταν άσκοπο να αναφερθούμε σε συγκεκριμένες ευθύνες τις οποίες θα πρέπει να αναλαμβάνουν οι πολίτες, καθότι αυτές χαρακτηρίζονται από μεγάλη ποικιλομορφία, ενώ, παράλληλα, υπάρχει και μια σχετική ασάφεια όσον αφορά τον ακριβή προσδιορισμό τους, εν αντιθέσει με τα δικαιώματα που έχουν σαφέστερο χαρακτήρα[405]. Προσμετρώντας, ωστόσο, κανείς τις διάφορες παραμέτρους οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η βάση για την υλοποίηση των ευθυνών αυτών δεν είναι άλλη από τη συμμετοχή. Για να το θέσουμε διαφορετικά, οι ευθύνες αυτές, παρά του ότι είναι ατομικές, έχουν έναν συλλογικό χαρακτήρα. Είναι υποχρεώσεις που έχουν τα άτομα στο πλαίσιο της εκάστοτε κοινότητας και που μόνο μέσω της ενεργού συμμετοχής μπορούν να διευθετηθούν.

Όσον αφορά το θέμα των ευθυνών-υποχρεώσεων, υπάρχουν διάφορα ζητήματα που θα πρέπει να διερευνηθούν. Το βασικότερο θεωρούμε πως είναι η

---

[404] Amitai Etzioni*, Η κοινωνία της υπευθυνότητας. Κοινωνικότητα και ατομισμός*, Γιώργος Μανιάτης (επιμ.), προλ. Νίκος Κοτζιάς, μτφ. Ανδρονίκη Γανιάρη, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999, σ.124.
[405] Lisa Jordan, «Global Civil Society», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.101.

κατεύθυνση προς την οποία λειτουργούν. Τι επιτυγχάνεται μέσω αυτών και τι είδους κοινωνικό μοντέλο εξυπηρετούν; Σε συνδυασμό με τα παραπάνω, εξίσου σημαντική είναι και η διερεύνηση του εύρους των υποχρεώσεων των πολιτών, δηλαδή, πού αρχίζουν, πού σταματούν και γιατί.

Παραδόσεις της κοινότητας. Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών επιμένουν ιδιαίτερα στον σεβασμό και τη διατήρηση των παραδόσεων της κοινότητας ("civic traditions"). Με τον όρο "παραδόσεις" αναφέρονται σε αξίες και συμπεριφορές οι οποίες αναπτύσσονται μέσα στον χρόνο, εντός του πλαισίου μιας κοινότητας, και έχουν "κληρονομικό" χαρακτήρα, υπό την έννοια ότι (ιδεατά) κληροδοτούνται από γενιά σε γενιά. Διακρίνονται, συνεπώς, από ένα μακρόχρονο παρελθόν και αποτελούν βασικό παράγοντα διαμόρφωσης της συλλογικής ταυτότητας μιας κοινότητας. Είναι εμφανές στον τρόπο με τον οποίο προάγεται η αξία των παραδόσεων ότι εμπεριέχεται και το στοιχείο του μύθου[406]. Οι παραδόσεις μοιάζουν να προσδίδουν στους πολίτες μιας κοινότητας διαρκή χαρακτηριστικά, τα οποία, όμως, απαιτούν τη συμμετοχή των ατόμων στις ενώσεις, προκειμένου να έρθουν στην επιφάνεια. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, λειτουργούν ως εχέγγυο της ομαλής λειτουργίας της κοινωνίας που δεν εκτροχιάζεται όσο οι πολίτες παραμένουν πιστοί στις παραδόσεις τους.

Ο Ντάνιελ Μπελ θεωρεί ότι στις παραδόσεις εδράζεται το δίκαιο μιας κοινωνίας, το οποίο γίνεται αντιληπτό υπό τη μορφή των κυρίαρχων ηθικών προτύπων συμπεριφοράς[407]. Τα ηθικά πρότυπα καθορίζουν την κοινωνία και τους στόχους της. Το γεγονός ότι στις σύγχρονες κοινωνίες, ιδίως από τη δεκαετία του '60 και έπειτα, οι παραδοσιακές αξίες έδωσαν τη θέση τους στις νεωτερικές διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στη διάβρωση της κοινωνικής αρετής και τάξης[408]. Σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί στόχο η κατάργηση των νεωτερικών αξιών και η "απόλυτη" επαναφορά στις παραδοσιακές αξίες. Το ευκταίο για τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών είναι το "πάντρεμα" των νεωτερικών αξιών με τις παραδοσιακές αξίες,

[406] Αυτό γίνεται έντονα αντιληπτό στην αμερικάνικη περίπτωση και στον τρόπο, με τον οποίο προσδίδονται στην αμερικάνικη κοινωνία διαχρονικές κοινωνικές και ηθικές αξίες, καθώς και πρότυπα συμπεριφοράς.

[407] Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Oxford University Press, 1993, σ.67-68.

[408] Amitai Etzioni, *Η κοινωνία της υπευθυνότητας...,* ό.π., σ.54-55. Ο Ετζιόνι κατατάσσει, ως νεωτερικές αξίες, τα καθολικά ατομικά δικαιώματα και την απόλυτη αυτονομία και ελευθερία του ατόμου. Αν και θεωρεί ότι οι αξίες αυτές είναι χρήσιμες και θεμιτές, εντούτοις, καταλήγουν να καθίστανται "αντικοινωνικές", όταν υπάρχουν σε υπέρμετρο βαθμό.

δηλαδή ο συνδυασμός της βασισμένης στην αρετή τάξης και της ατομικής αυτονομίας[409]. Ως ο μοναδικός τρόπος για την επίτευξη του στόχου αυτού προβάλλεται (και πάλι) η συμμετοχή στις ενώσεις πολιτών[410].

Η παράδοση αποτελεί το στοιχείο εκείνο που σε μεγάλο βαθμό δημιουργεί μια ενάρετη κοινωνία, καθώς μέσω αυτής διατηρείται η τάξη στους κόλπους της τελευταίας. Ορισμένοι στοχαστές εντάσσουν το θρησκευτικό στοιχείο ως αναπόσπαστο μέρος των παραδόσεων. Ειδικότερα, όσον αφορά την αμερικάνικη κοινωνία, υποστηρίζεται πως είναι η βιβλική παράδοση που διδάσκει τους πολίτες να ενδιαφέρονται για τους συνανθρώπους τους. Η καθοδήγηση που τους προσφέρει σε συνδυασμό με τις αμερικάνικες κοινωνικές παραδόσεις έχουν εμφυσήσει στους πολίτες την πίστη «ότι η ιδιότητα του ατόμου δεν συνεπάγεται τη διάλυση των δεσμών με τα υπόλοιπα άτομα, καθώς, επίσης, ότι η αληθινή ελευθερία δεν βρίσκεται στην απόρριψη της κοινωνικής τους φύσης, αλλά στη συμπλήρωσή της...»[411] Είναι το σημείο που «αντιλαμβάνονται την κοινή τους ευθύνη να συνεισφέρουν στην ευρύτερη κοινωνική ζωή»[412]. Παρόμοια συλλογιστική αναπτύσσει και ο Ντον Έμπερλυ, ο οποίος θεωρεί ότι η αρχή της συμμετοχής δεν είναι αρκετή για την κοινωνία των πολιτών, καθώς επιπροσθέτως απαιτείται η ύπαρξη μιας ηθικής βάσης άμεσα συνδεόμενης με τη θρησκευτική κληρονομιά. Έτσι, μια ισχυρή κοινωνία των πολιτών μπορεί να επιτύχει την ανανέωση της Αμερικής αν «εμπνευστεί και αντλήσει δύναμη από τη σεβαστή κληρονομιά της θρησκευτικής πίστης»[413].

Παρατηρούμε ότι οι παραδόσεις μπορεί να εμπεριέχουν τις ηθικές αρετές, την έννοια της πολιτοφροσύνης, ακόμη και τις ευθύνες του πολίτη, ωστόσο διακρίνονται από το γεγονός ότι αναφέρονται σε μια "μυθικού τύπου" συνέχεια όσον αφορά τις αρχές και τις επιδιώξεις της κοινωνίας και των ατόμων. Επιπλέον, δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι η εμμονή στις παραδόσεις συχνά υποκρύπτει έναν συντηρητισμό και αντιστρόφως, η ρητορική του συντηρητισμού έχει στον πυρήνα της τις παραδόσεις[414]. Εάν, λοιπόν, θεωρηθεί ότι οι παραδόσεις αποτελούν πρότυπο κοινωνικής συμπεριφοράς, ένα ζήτημα προς διερεύνηση αποτελεί το από πού προέρχονται, σε ποιες αρχές εδράζονται και σε τι αποσκοπούν.

---

[409] *Ό.π.* σ.56.
[410] Απολύτως εμφανές πως η πατρότητα αυτής της ιδέας ανήκει στον Αλέξις ντε Τοκβίλ.
[411] Robert Bellah – Richard Madsen κ.ά., *Habits of the Heart...,* ό.π., σ.xi-x.
[412] *Στο ίδιο*.
[413] Don Eberly, *America's Promise: Civil Society and the Renewal of American Culture*, Lanham, Mar.: Rowman & Littlefield, 1998, σ.198.
[414] Χωρίς, ασφαλώς, να ισχύει πάντοτε αυτή η σύνδεση παράδοσης και συντηρητισμού.

Κοινοτιστικές αρχές: Κοινοτισμός και κοινωνία των πολιτών. Οι κοινοτιστικές αρχές έλκουν την ονομασία τους από τη θεωρία του *κοινοτισμού* ("communitarianism"), που αναπτύχθηκε σχεδόν παράλληλα με τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, αλληλοεπιδρώντας σε αρκετές περιπτώσεις μαζί της[415]. Ο κοινοτισμός εμφανίστηκε ως αντίδοτο στα ρεύματα του "ρεϊγκανισμού" και του "θατσερισμού", τα οποία επικράτησαν στη διεθνή πολιτική σκηνή του σύγχρονου φιλελευθερισμού και ήθελαν το άτομο απομονωμένο και αφοσιωμένο εξ ολοκλήρου στην προσωπική του ευτυχία, παραδίδοντας, συγχρόνως, τον απόλυτο έλεγχο στο "αόρατο χέρι" της αγοράς. Από μια άλλη σκοπιά, ο κοινοτισμός αποτελεί μια «συντηρητική κριτική της νεωτερικότητας», αφού συνδέει την έννοια της προόδου με την παρακμή της κοινότητας[416]. Ωστόσο, δεν αντιτίθεται (εκ προοιμίου) στο νεοφιλελεύθερο σύστημα και δεν είναι λίγοι οι κοινοτιστές θεωρητικοί που υποστηρίζουν ότι ο κοινοτισμός μπορεί να είναι απολύτως συμβατός με αυτό, βοηθώντας το να υπερβεί τα παρουσιαζόμενα προβλήματα. Σε ένα χαρακτηριστικό του σχόλιο, ο Ντάνιελ Μπελ επισημαίνει ότι οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί ερμηνεύουν εκ νέου και αναδιατυπώνουν τη φιλελεύθερη θεωρία, ούτως ώστε να μπορεί να αντέξει – αλλά και να εντάξει θα προσθέταμε εμείς – τις κοινοτιστικές κρίσεις για την κοινωνία[417]. Η ένταξη των κοινοτιστικών ιδεών στον νεοφιλελευθερισμό γίνεται κυρίως – αν όχι αποκλειστικά – μέσω της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών. Οι Ζαν Κοέν και Άντριου Αράτο υπογραμμίζουν σχετικά πως η κοινωνία των πολιτών διαδραματίζει καταλυτικό ρόλο στο "γεφύρωμα" φιλελευθερισμού και κοινοτισμού[418].

Η εκτίμηση ότι δεν νοούνται τα άτομα αποκομμένα από το ευρύτερο "κοινωνικό γίγνεσθαι" αποτελεί τον πυρήνα της κοινοτιστικής σκέψης. Σύμφωνα με τους κοινοτιστές, σε πρακτικό επίπεδο, ο ατομικισμός, δηλαδή η απόλυτη ενασχόληση του ατόμου με την προσωπική του ευημερία, δημιούργησε πολλά

[415] Είναι απαραίτητο να επισημάνουμε ότι ουδόλως επιθυμούμε να ταυτίσουμε τη θεωρία του κοινοτισμού με την αντίστοιχη της κοινωνίας των πολιτών. Δεν μπορούμε, ωστόσο, να αγνοήσουμε το γεγονός ότι σε ορισμένες περιπτώσεις συμπλέουν απόλυτα. Ο κοινοτισμός αποτελεί μια θεωρία, η οποία έχει χρησιμοποιηθεί κατά κόρον από τους σύγχρονους φιλελεύθερους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, ενώ αντλεί (και αυτός) τις ρίζες του από τους στοχασμούς του Αλέξις ντε Τοκβίλ. Στόχος μας δεν είναι να μελετήσουμε την ιδέα του κοινοτισμού καθαυτή ούτε και να επισημάνουμε τις διαφορές της με τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. Αυτό το οποίο επιχειρούμε είναι να εντοπίσουμε τα κοινά σημεία και τα "θεωρητικά δάνεια", τα οποία προσέφερε η κοινοτιστική ιδέα στην αντίστοιχη της κοινωνίας των πολιτών και το αντίστροφο.

[416] Μανόλης Αγγελίδης, «Κοινότητα, ελευθερία και ισότητα. Προβλήματα αναθεμελίωσης της κοινωνικής δικαιοσύνης στις κοινοτιστικές θεωρίες», *Αξιολογικά*, τχ.11-12, 1998, σ.415.

[417] Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, ό.π., σ.8.

[418] Jean L. Cohen – Andrew Arato, *ό.π.*, σ.20.

προβλήματα σε οικονομικό, κοινωνικοπολιτικό και ηθικό επίπεδο. Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών εντάσσουν τον κοινοτισμό στη θεωρία τους, όχι στο σύνολό του, αλλά μέσω ορισμένων ηθικών αξιών τις οποίες προβάλλει, που με τη σειρά τους επικεντρώνονται στην ευημερία της εκάστοτε κοινότητας-ομάδας. Κατ' ουσίαν, πρόκειται για ηθικές δεσμεύσεις, οι οποίες δεν επιβάλλονται δια νόμου, αλλά υιοθετούνται οικειοθελώς από τους πολίτες και έχουν σαν απαραίτητη προϋπόθεση την αλληλεπίδρασή τους με άλλα άτομα[419]. Με τον τρόπο αυτό, η κατάρρευση του κοινωνικού κράτους ισοσταθμίζεται με τη δημιουργία μιας κοινωνικής πρόνοιας, η οποία βασίζεται στην ανάληψη από τις εθελοντικές ενώσεις αρμοδιοτήτων και πόρων, που προηγουμένως αποτελούσαν κρατική αρμοδιότητα[420]. Σε ένα ενδεικτικό απόσπασμα της σύνδεσης των κοινοτιστικών αξιών με την κοινωνία των πολιτών αναφέρεται:

> Η ιστορία έχει αποδείξει ότι είναι σοβαρότατο λάθος να ψάχνουμε για έναν χαρισματικό ηγέτη προκειμένου να καθορίσει και να εμφυσήσει ηθικές αξίες στο πολίτευμα. Ούτε οι πολιτικοί θεσμοί έχουν την ικανότητα να ενσωματώσουν ηθικές αξίες, εκτός και αν υποστηρίζονται και υπόκεινται σε κριτική από ενεργούς πολίτες που ενδιαφέρονται για την ηθική κατεύθυνση της κοινότητας. Για να ανοικοδομήσουμε τα "ηθικά θεμέλια" της αμερικάνικης κοινωνίας, για φέρουμε την υπόληψή μας για τα άτομα και τα δικαιώματά τους σε μια καλύτερη ισορροπία με την αίσθηση της προσωπικής και συλλογικής ευθύνης μας, θα πρέπει να ξεκινήσουμε με τους θεσμούς της κοινωνίας των πολιτών[421].

Η σχέση κοινωνίας των πολιτών και κοινοτισμού είναι, λοιπόν, αμφίδρομη. Οι κοινοτιστικές αρχές είναι απαραίτητες για την ύπαρξη και λειτουργία της κοινωνίας των πολιτών και η κοινωνία των πολιτών, μέσω της λειτουργίας της, παράγει και αναπτύσσει τις κοινοτιστικές αξίες, σε μια σχέση που θυμίζει τον αιώνιο γρίφο του αβγού και της κότας. Ασφαλώς, μικρή σημασία έχει να διερευνηθεί ποια θεωρία προηγείται από τις δύο. Αυτό που είναι σημαντικό για τους σκοπούς της παρούσας

[419] Η προτεραιότητα που δίδεται στις ηθικές αρετές είναι απολύτως συμβατή με τη διαφοροποίηση μεταξύ της «προσδιορισμένης μέσω των κοινών ηθών και εθίμων, κοινότητας ("gemeinschaft") και της προσδιορισμένης μέσω των πολιτικών θεσμών, κοινωνίας ("gesellschaft")». Βλ. Αλέξανδρος Σχισμένος, «Η πολιτική ποιμαντική του facebook», *Kaboom*, τχ.2, 2017, σ.190. Ως εκ τούτου, με βάση την παραπάνω διαφοροποίηση, το ότι ο κοινοτισμός αντλεί την ονομασία του από τον όρο "κοινότητα" συμβολίζει την πρωτοκαθεδρία της ηθικής έναντι της πολιτικής.

[420] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Κοινότητα, ελευθερία και ισότητα…», *ό.π.*, σ.417.

[421] Amitai Etzioni, «The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities», Amitai Etzioni (επιμ.), *The Essential Communitarian Reader*, Lanham, Mar./Οξφόρδη: Rowman & Littlefield, 1998, σ. xxvii – xxviii.

μελέτης είναι η αλληλεξάρτηση και ταυτόχρονη παρουσία των κοινοτιστικών αρχών και της κοινωνίας των πολιτών στο νεοφιλελεύθερο κοινωνικό μοντέλο[422].

Οι κοινοτιστικές αξίες αποτελούν μια σύνθεση των όσων προηγήθηκαν, αφού συμπεριλαμβάνουν τις υποχρεώσεις του κάθε πολίτη απέναντι στους συμπολίτες του και την κοινωνία, την υιοθέτηση ηθικών αρχών και τη διατήρηση των παραδόσεων. Ο Ρόμπερτ Μπέλα μάς παρέχει μια συνοπτική εικόνα των απαραίτητων κοινοτιστικών αξιών, στις οποίες εντάσσει ορισμένες βασικές αρχές[423]. Αναφέρεται στην «ιερότητα» του ατόμου και των αναγκών του, ενώ θεωρεί αντίθετο στον κοινοτισμό οτιδήποτε καταπιέζει τα άτομα[424]. Επισημαίνει, ωστόσο, ότι το άτομο δεν αποτελεί οντότητα που γύρω της υπάρχει μόνο το κράτος και η αγορά, αλλά αντιθέτως νοείται ως μέλος μιας δυνατής, δραστήριας και ηθικής κοινότητας, που παράγει άτομα με αντίστοιχα χαρακτηριστικά. Ως συνέπεια των παραπάνω, έρχεται η δεύτερη κοινοτιστική αξία, η οποία είναι αυτή της αλληλεγγύης. Υπενθυμίζεται στα άτομα ότι εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από τις σχέσεις τους με τους άλλους και, ως εκ τούτου, καλούνται να υιοθετήσουν αξίες όπως αυτές της αμοιβαιότητας και της αφοσίωσης σε έναν συγκεκριμένο σκοπό. Τέλος, ιδιαίτερα σημαντική θεωρείται η πολλαπλή συμμετοχή των πολιτών σε διαφόρων ειδών ενώσεις, μικρές και μεγάλες, που ξεκινούν από την οικογένεια και φτάνουν σε πολιτιστικές, οικονομικές, θρησκευτικές και κάθε λογής συνένωση. Η συμμετοχή των ανθρώπων σε πολλές και ετεροειδείς ενώσεις δημιουργεί πολυσύνθετα άτομα[425]. Η αξία της συμμετοχής των πολιτών κρίνεται απαραίτητη και δεν περιγράφεται μόνο σαν δικαίωμα, αλλά και ως υποχρέωση.

Συμπερασματικά, οι κοινοτιστικές αξίες – άλλοτε αυτούσιες και άλλοτε παραλλαγμένες – εντοπίζονται και στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, με την οποία η κοινοτιστική θεωρία χρησιμοποιεί παρόμοιες ορολογίες. Θα πρέπει, επίσης, να δοθεί ιδιαίτερη βαρύτητα στο γεγονός πως ο κοινοτισμός ασκεί κριτική στο

[422] Η συνύπαρξη κοινοτισμού και νεοφιλελευθερισμού δεν είναι αυτονόητη.

[423] Robert N. Bellah, «Community Properly Understood», Amitai Etzioni, *The Essential…,* ό.π., σ.18-19.

[424] Ως σχόλιο, σε αυτή την αναγωγή του ατόμου ως υπέρτατης αξίας από τον Μπέλα, παραθέτουμε την αποστροφή του Αγγελίδη: «Το (φιλελεύθερο) ατομιστικό επιχείρημα αποτελεί επιστημολογική προϋπόθεση του κοινοτιστικού επιχειρήματος» και ενσωματώνεται σε αυτό. Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Κοινότητα, ελευθερία και ισότητα…», *ό.π.*, σ.427. Ο κοινοτισμός, λοιπόν, – κατ' αντιστοιχία με τη σύγχρονη κοινωνία των πολιτών – δεν έρχεται σε απευθείας ρήξη με τον ατομικισμό, αλλά μόνο με ορισμένες από τις συνέπειές του.

[425] Αξίζει να κρατήσουμε πως παρά το γεγονός ότι ο Ρόμπερτ Μπέλα αναφέρει αρκετά παραδείγματα ενώσεων, στις οποίες μπορούν να συμμετέχουν οι πολίτες, δεν εντάσσει πουθενά τα πολιτικά κόμματα.

σύστημα από μια πολιτισμική και όχι από μια πολιτικό-οικονομική σκοπιά[426]. Αντιλαμβάνεται τα υπάρχοντα προβλήματα ως πολιτισμικά και βάσει αυτής της συλλογιστικής προσπαθεί να βρει λύσεις. Συνεπώς, ακόμη ένα ζήτημα προς διερεύνηση είναι το κατά πόσον η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών ακολουθεί τον κοινοτισμό σε αυτή την αποτίμηση. Όπως γίνεται αντιληπτό, οι κοινοτιστικές αξίες και οι αντίστοιχες της κοινωνίας των πολιτών, σε πολλές περιπτώσεις, συγγενεύουν, αλληλεπικαλύπτονται ή ακόμη και ταυτίζονται. Ο λόγος για τον οποίο επιλέξαμε να συμπεριλάβουμε χωριστά τις κοινοτιστικές αρχές, παρόλο που (ως έναν βαθμό) επαναλαμβάνουν ορισμένες αρχές της κοινωνίας των πολιτών, στις οποίες ήδη αναφερθήκαμε, είναι αυτή ακριβώς η σύγκλιση των δύο θεωριών και τα εκατέρωθεν μεταξύ τους δάνεια. Η σύγχρονη δημοφιλία της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών έχει οδηγήσει στην αφομοίωση εντός της ενός σημαντικού μέρους της κοινοτιστικής θεωρίας. Το βασικότερο, όμως, όλων είναι ότι οι σύγχρονες φιλελεύθερες αποτυπώσεις του κοινοτισμού και της κοινωνίας των πολιτών, εκτός από τη μεγάλη ομοιότητά τους, αντιμετωπίζουν και τα ίδια δομικά θεωρητικά κενά, τα οποία τις διαφοροποιούν από την κλασική θεωρία του 19ου αιώνα, μειώνοντας, επιπλέον, την ευχέρειά τους ως προς την επίλυση των σύγχρονων κοινωνικών προβλημάτων, καθόσον μοιράζονται την κοινή πεποίθηση περί της αναγκαιότητας περιστολής του δημοσίου τομέα[427].

[426] Νίκος Κοτζιάς, «Πρόλογος: Η κοινωνική θέση του κοινοτισμού και η αντιπαράθεσή του με τον νεοφιλελευθερισμό», *ό.π.,* σ.27.
[427] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Κοινότητα, ελευθερία και ισότητα…», *ό.π.*, σ.415.

Ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών

Αν οι έννοιες, που παρατέθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια, αποτελούν συγχρόνως θεωρητικές προϋποθέσεις και ζητούμενα της κοινωνίας των πολιτών, η απτή μορφή της αντανακλάται σε ένα σύνολο ποικιλόμορφων ενώσεων που λειτουργούν σαν ψηφίδες, των οποίων το άθροισμα συνιστά την κοινωνία των πολιτών σε έναν δεδομένο χώρο και χρόνο. Είναι αυτονόητο ότι δεν μπορούμε να αναφερόμαστε σε κοινωνία των πολιτών, δίχως την ύπαρξη πολλών και διαφορετικών ενώσεων στους κόλπους μιας κοινωνίας.

Σύμφωνα με κάποιες θεωρήσεις, οι ενώσεις, παρότι πάντοτε υπήρχαν, αποτελούν χαρακτηριστικό γνώρισμα των σύγχρονων κοινωνιών[428]. Η σημαντικότερη διαφοροποίηση σε σχέση με τις κοινωνίες του παρελθόντος είναι ότι στις σύγχρονες κοινωνίες «κυριαρχούν οι αξίες της ορθολογικότητας, της αποδοτικότητας και της αποτελεσματικότητας»[429]. Οι οργανώσεις επιτρέπουν τον συντονισμό ενός μεγάλου αριθμού ανθρωπίνων δράσεων, αυξάνοντας την αποτελεσματικότητα ως προς την επίτευξη στόχων και συμβαδίζοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, με τις σύγχρονες κοινωνικές αξίες. Ο Ετζιόνι καταλήγει στο γενικό συμπέρασμα ότι, μέσω της δράσης των οργανώσεων, «επιτυγχάνεται ως έναν βαθμό η συνύπαρξη της οργανωτικής ορθολογικότητας και της ανθρώπινης ευτυχίας»[430].

Στα περισσότερα λεξικά, η έννοια της ένωσης ορίζεται ως "το άθροισμα ανθρώπων με κοινούς σκοπούς και μια στοιχειώδη οργανωτική δομή". Θα κρατήσουμε αυτόν τον ορισμό, ωστόσο, είναι απαραίτητο να τονιστεί ότι δεν αποτελούν όλες οι ενώσεις μέρος της κοινωνίας των πολιτών, σύμφωνα με τους θεωρητικούς της. Θα εξεταστούν στη συνέχεια τα κριτήρια, βάσει των οποίων μια ένωση συμπεριλαμβάνεται – ή όχι – στους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών. Συχνά, τα κριτήρια είναι αυθαίρετα και διαφέρουν από στοχαστή σε στοχαστή. Προς το παρόν, αρκούμαστε στο γεγονός ότι μια ένωση, δηλαδή ένα άθροισμα ατόμων με κοινούς σκοπούς και οργάνωση, δεν αποτελεί αυτονόητα μέρος της κοινωνίας των πολιτών. Απαντώνται θεωρητικοί που υποστηρίζουν ότι όλων των ειδών οι ενώσεις, από το επίπεδο της οικογένειας μέχρι και το πολιτικό κόμμα, είναι χρήσιμες για την κοινωνία. Υπάρχουν, όμως, κι άλλοι που σαφώς διαχωρίζουν τις ενώσεις ως προς την

[428] Βλ. Amitai Etzioni, *Modern Organizations*, New Jersey, N.J.: Prentice – Hall Inc., 1964, σ.1-4.
[429] *Ό.π.*, σ.1
[430] *Ό.π.*, σ.2

προσφορά τους για τη βελτίωση της δημοκρατικής κοινωνίας, εισάγοντας διάφορες παραμέτρους όσον αφορά την αξιολόγησή τους[431].

Για τους σκοπούς της παρούσας μελέτης, θα κάνουμε έναν βασικό μεθοδολογικό διαχωρισμό μεταξύ των ενώσεων, ο οποίος βασίζεται στον αντίστοιχο του Αλέξις ντε Τοκβίλ και ως κεντρικό κριτήριο έχει το πολιτικό στοιχείο. Ακολουθώντας, λοιπόν, αυτή τη συλλογιστική, θα διαχωρίσουμε τις ενώσεις σε ιδιωτικές (ή εθελοντικές) και σε πολιτικές. Στις ιδιωτικές περιλαμβάνονται όλων των ειδών οι ενώσεις, οι οποίες εμπίπτουν στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, χωρίς να έχουν ως κυρίαρχο γνώρισμα το πολιτικό στοιχείο[432]. Εξ αντιθέτου, στις πολιτικές εντάσσονται οι ενώσεις που έχουν ξεκάθαρη πολιτική στοχοθεσία˙ κατά κύριο λόγο, δηλαδή, τα πολιτικά κόμματα, τα εργατικά συνδικάτα και τα κοινωνικά κινήματα. Ο διαχωρισμός αυτός δεν υιοθετείται μονό για πρακτικούς μεθοδολογικούς λόγους και για το ότι προσφέρει μια αντιστοιχία με το πρώτο μέρος που έχει σαν άξονα την τοκβιλιανή θεωρία. Ο βασικότερος λόγος υιοθέτησής του είναι ουσιαστικός και εδράζεται στον διαφορετικό τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζονται οι πολιτικές και οι "μη πολιτικές" ενώσεις από τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, κάτι που εγείρει πολλά ζητήματα όσον αφορά τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών και τις απαντήσεις που δύναται να προσφέρει. Θα ξεκινήσουμε την αναφορά μας από τις ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις[433], καθότι αποτελούν το κυρίαρχο πρόταγμα της νεοφιλελεύθερης θεωρίας για την κοινωνία των πολιτών και εν συνεχεία θα περάσουμε στις πολιτικές ενώσεις.

Θα μελετήσουμε τις εθελοντικές ενώσεις ως προς τα τρία στοιχεία που τις καθορίζουν: Το είδος, τους στόχους και την εσωτερική τους οργάνωση. Είναι σαφές πως ο διαχωρισμός ιδιωτικών και πολιτικών ενώσεων, τον οποίο και επιλέξαμε στα πρότυπα της τοκβιλιανής θεώρησης, δεν εγκολπώνεται απ' όλους τους σύγχρονους στοχαστές, ορισμένοι απ' τους οποίους αναφέρονται συνολικά στην αξία των ενώσεων. Σε κάθε περίπτωση, θα αποφύγουμε να εκβιάσουμε την ένταξη των διάφορων σύγχρονων θεωρήσεων στον δικό μας μεθοδολογικό διαχωρισμό, προκειμένου να μην αλλοιώσουμε στο ελάχιστο καμία θεώρηση. Συνεπώς, προκρίνεται η αυτούσια καταγραφή των διαφόρων νεοφιλελεύθερων θεωρήσεων της

[431] Robert Bellah – Richard Madsen κ.ά., *Habits of the Heart…,* ό.π., σ.212.

[432] Ενώσεις, δηλαδή, που με βάση την τοκβιλιανή κατηγοριοποίηση θα εντάσσονταν στην κατηγορία των "ενώσεων πολιτών".

[433] Θα χρησιμοποιούμε τόσο τον όρο "ιδιωτική" όσο και τον όρο "εθελοντική" ένωση, εννοώντας το ίδιο ενωσιακό μόρφωμα, τουτέστιν, αυτό στο οποίο το πολιτικό στοιχείο δεν είναι κυρίαρχο.

κοινωνίας των πολιτών, την οποία, στη συνέχεια, θα επιχειρήσουμε να ερμηνεύσουμε με το δικό μας μεθοδολογικό μοντέλο.

Ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις. Υποστηρίζεται ότι οι ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις πολιτών αποτελούν την «πιο φυσική οργανωτική μορφή, η οποία συνδέεται με την κοινωνία των πολιτών»[434]. Πράγματι, στις θεωρίες όλων των σύγχρονων φιλελεύθερων στοχαστών του κοινωνικού κεφαλαίου, οι ενώσεις αυτές κατέχουν περίοπτη θέση. Ποια είναι, όμως, τα χαρακτηριστικά των ιδιωτικών ενώσεων και πότε μια ένωση αποτελεί μέρος της κοινωνίας των πολιτών; Οι απαντήσεις που δίνουν οι θεωρητικοί της ιδέας σε αυτά τα δύο ερωτήματα δεν είναι πάντοτε οι ίδιες. Επιχειρώντας, ο Κιν, να ορίσει τον χώρο που καταλαμβάνουν οι εθελοντικές ενώσεις, αναφέρεται σε οργανώσεις οι οποίες κινούνται εκτός της αγοράς και του κράτους[435]. Σαφώς μια τέτοια κατηγοριοποίηση είναι πολύ γενική, ωστόσο, συμβαδίζει με την ετερομορφία των ιδιωτικών ενώσεων.

Οι ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών ποικίλουν και διακρίνονται από πολύ διαφορετικά χαρακτηριστικά μεταξύ τους:

> Είναι ενώσεις διαφορετικού τύπου, μεγέθους, στόχων και επιπέδου οργάνωσης, οι οποίες περιλαμβάνουν "ενώσεις στο επίπεδο της κοινότητας" ("community associations"), "ενώσεις βάσης" ("grassroots associations"), κοινωνικά κινήματα, εργατικές ενώσεις, επαγγελματικές ομάδες, διάφορες Μ.Κ.Ο., επισήμως καταχωρημένες οργανώσεις μη κερδοσκοπικού χαρακτήρα, κοινωνικές εταιρίες και πολλά ακόμη είδη ενώσεων[436].

Ο Ρόμπερτ Πάτναμ προχωρά σε μια αναλυτική κατηγοριοποίηση των εθελοντικών ενώσεων[437]. Ο πρώτος διαχωρισμός, τον οποίο επιλέγει, είναι μεταξύ των "επίσημων" και "ανεπίσημων" ενώσεων. Οι πρώτες είναι εκείνες στις οποίες η συμμετοχή – και κατ' επέκταση η ιδιότητα μέλους – έχει επίσημο χαρακτήρα. Η κατηγορία των επίσημων ενώσεων χωρίζεται σε τρεις επιμέρους κατηγορίες: Η πρώτη αφορά τις οργανώσεις που εδράζονται στην κοινότητα ("community based").

---

[434] Göran Ahrne, *ό.π.*, σ.86.

[435] John Keane, «Introduction», John Keane (επιμ.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, εισ. John Keane, Λονδίνο: Verso, 1988, σ.20.

[436] Michael Edwards, «Introduction», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.7. Παρατηρούμε ότι ο Έντουαρντς συμπεριλαμβάνει στις ενώσεις πολιτών τα κοινωνικά κινήματα και τις εργατικές ενώσεις, που εμείς εντάσσουμε στην κατηγορία των πολιτικών ενώσεων. Συνειδητά επιλέγουμε να διαφοροποιηθούμε από την κατηγοριοποίηση του Έντουαρντς, καθώς θεωρούμε ότι ο διαχωρισμός τους, από τις υπόλοιπες ενώσεις πολιτών, βοηθά στο να αντιληφθεί κανείς τη γενικότερη στόχευση της κοινωνίας των πολιτών.

[437] Robert D. Putnam*, Bowling Alone…,* ό.π., σ.49-64.

Οι ενώσεις αυτές δημιουργούνται εντός του πλαισίου της γειτονιάς, ενός οικισμού, ενός κτιρίου και γενικότερα εντός οποιουδήποτε καθορισμένου χώρου, ο οποίος δημιουργεί ένα κοινό χωροταξικό περιβάλλον για τα άτομα που απαρτίζουν την ένωση. Επομένως, σε αυτή την περίπτωση, η σύσταση της ένωσης βασίζεται στην κοινή γεωγραφική συνύπαρξη μεταξύ των ατόμων[438].

Οι θρησκευτικές ενώσεις αποτελούν τη δεύτερη κατηγορία επίσημων ιδιωτικών ενώσεων, την οποία επισημαίνει ο Πάτναμ. Η αμερικάνικη κοινωνία, με την οποία σχεδόν αποκλειστικά ασχολείται στο έργο του, έχει μακρά παράδοση στη σύσταση και λειτουργία των θρησκευτικών ενώσεων και είναι χαρακτηριστικό ότι σχεδόν μισές από τις εθελοντικές ενώσεις, οι οποίες λειτουργούν στις Η.Π.Α, ανήκουν σε αυτήν την κατηγορία. Ο ίδιος ο Πάτναμ αξιολογεί τις θρησκευτικές ενώσεις ως την πιο σημαντική πηγή κοινωνικού κεφαλαίου στην Αμερική[439]. Επιπλέον, αποτελούν τον πλέον κατάλληλο χώρο για τους πολίτες, ώστε να αναπτύξουν διαπροσωπικές σχέσεις, να έρθουν σε επαφή με ηθικές αξίες και κυρίως να μυηθούν στις πρακτικές του εθελοντισμού και της αλληλοβοήθειας.

Η τρίτη και τελευταία κατηγορία αφορά εκείνες τις ενώσεις που δημιουργούνται σε ένα κοινό εργασιακό περιβάλλον. Στην κατηγορία των εργατικών ενώσεων εντάσσονται οι επαγγελματικές ενώσεις, οι φιλίες και οι συλλογικότητες μεταξύ συναδέλφων, που είναι απόρροια του εργασιακού περιβάλλοντος, καθώς και τα εργατικά συνδικάτα[440]. Ο Πάτναμ στις εργασιακές ενώσεις προσδίδει μικρότερη σημασία, σε σύγκριση με τις δύο προηγούμενες κατηγορίες επίσημων εθελοντικών ενώσεων. Παρόλα αυτά, αποδέχεται τη συμβολή τους στην παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου[441].

Το κοινό στοιχείο που προκύπτει μεταξύ των επίσημων ιδιωτικών ενώσεων είναι ότι δημιουργούνται εντός ενός προκαθορισμένου πλαισίου. Σε μια γειτονία, εντός της εκκλησίας ή στο χώρο εργασίας, το πλαίσιο αυτό είναι εκ των προτέρων διαμορφωμένο και αποτελεί τη "μαγιά" της ανάπτυξης κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των ατόμων. Κάτι τέτοιο δεν συνεπάγεται ότι οι επίσημες εθελοντικές ενώσεις

[438] Κατηγορία που προσομοιάζει σε αυτή των "διαρκών ενώσεων", όπως τη συναντάμε στο τοκβιλιανό έργο.
[439] *Ό.π.*, σ.66.
[440] Ο τρόπος, με τον οποίο συγχέονται οι "επαγγελματικές ενώσεις" με τις εργατικές ή συνδικαλιστικές ενώσεις, στη θεώρηση του Πάτναμ, είναι προβληματικός, καθώς ο χαρακτήρας των "επαγγελματικών ενώσεων" είναι διαταξικός και δεν προσομοιάζει στον διεκδικητικό χαρακτήρα των εργατικών και συνδικαλιστικών ενώσεων.
[441] Για την ανάλυση του Πάτναμ αναφορικά με τις ενώσεις που συγκροτούνται στον χώρο εργασίας, βλ. *Ό.π.*, σ.80-92.

ανθούν σε κάθε εποχή και χαρακτηρίζονται από σταθερή συμμετοχή των πολιτών στους κόλπους τους. Ο Πάτναμ τονίζει την ύφεση που παρατηρείται στις ενώσεις αυτές από τη δεκαετία του ’70 και έπειτα, πράγμα που, κατά τον ίδιο, επιφέρει πολλαπλά προβλήματα στην κοινωνία, τα άτομα, αλλά και την ομαλή διακυβέρνηση.

Τη δεύτερη μεγάλη κατηγορία ιδιωτικών ενώσεων, στην ανάλυση του Ρόμπερτ Πάτναμ, αποτελούν οι “ανεπίσημες εθελοντικές ενώσεις”, οι οποίες διαφέρουν από τις επίσημες κατά το ότι δεν συγκροτούνται βάσει μιας προκαθορισμένης κοινωνικής δομής ή πλαισίου, αλλά έχουν πιο αυθόρμητο χαρακτήρα. Η οργάνωσή τους είναι πιο χαλαρή και ταυτόχρονα πιο ευέλικτη. Παραδείγματα τέτοιων ενώσεων είναι συγκεντρώσεις μεταξύ φίλων για καφέ και συζήτηση, συμμετοχή σε συλλογικές δραστηριότητες (αθλητικές, καλλιτεχνικές, ψυχαγωγικές κ.λπ.), ανάπτυξη συλλογικοτήτων στη βάση κοινών ενδιαφερόντων και γενικότερα κάθε ένωση ατόμων, η οποία δεν εμπίπτει στις κατηγορίες των επίσημων εθελοντικών ενώσεων[442]. Συνεπώς, κάθε ανεπίσημη κοινή δραστηριότητα, η οποία επαναλαμβάνεται και έχει συλλογικό χαρακτήρα, θα μπορούσε, με βάση τη συλλογιστική του Πάτναμ, να αποτελεί ανεπίσημη ένωση. Αυτού του είδους οι ενώσεις, παρά το γεγονός ότι χαρακτηρίζονται από τη χαλαρή δομή τους, συνεισφέρουν σε μεγάλο βαθμό στην παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου, έστω και με λιγότερο στοχευμένο τρόπο.

Υπάρχει, όμως, ακόμη μια σημαντική διαφορά που εντοπίζει ο Πάτναμ μεταξύ των επίσημων και των ανεπίσημων ιδιωτικών ενώσεων, η οποία έχει να κάνει με τα χαρακτηριστικά των ατόμων που συμμετέχουν σε αυτές. Έτσι, διαχωρίζει τους “machers”, τα άτομα, δηλαδή, τα οποία συμμετέχουν στις επίσημες εθελοντικές ενώσεις, από τους “schmoozers”, εκείνους που προτιμούν τη συμμετοχή στις ανεπίσημες ενώσεις. Σύμφωνα με τον Πάτναμ, οι πρώτοι συνήθως «ενημερώνονται για την επικαιρότητα, πηγαίνουν στην εκκλησία και σε συλλογικές συγκεντρώσεις, γίνονται εθελοντές, ασκούν φιλανθρωπικό έργο, εργάζονται σε κοινοτικά προγράμματα, γίνονται αιμοδότες, διαβάζουν εφημερίδα, παρακολουθούν τα πολιτικά δρώμενα και τις τοπικές συναντήσεις»[443]. Εν κατακλείδι, οι “machers”, μας λέει ο Πάτναμ, είναι οι “καλοί πολίτες” σε όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής.

Οι “schmoozers” έχουν επίσης πλούσια κοινωνική ζωή, αλλά διαφορετικού τύπου απ’ αυτήν των “machers”. Το επακόλουθο της ένταξής τους στις ανεπίσημες

[442] Βλ. *Ό.π.,* σ.93.
[443] *Ό.π.,* σ.93-94.

ιδιωτικές ενώσεις είναι ότι συμμετέχουν σε σαφώς λιγότερο οργανωμένες και στοχευμένες συλλογικές ενέργειες, οι οποίες, όμως, χαρακτηρίζονται από μεγάλη ευελιξία και αυθορμητισμό. Μερικές απ' αυτές είναι συναντήσεις για δείπνο, παρέες με φίλους, επισκέψεις σε συγγενείς, κ.λπ.

Είναι πιθανό, σε κάποιες περιπτώσεις, οι πολίτες να ανήκουν και στις δύο κατηγορίες ιδιωτικών ενώσεων, τις οποίες διακρίνει ο Πάτναμ. Είναι επίσης πιθανό κάποιες ενώσεις να βρίσκονται στο μεταίχμιο μεταξύ επίσημων και ανεπίσημων και η κατηγοριοποίησή τους να είναι δύσκολη ή και ανέφικτη. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Αμερικάνος πολιτικός επιστήμονας, η εξέταση της καθημερινής πρακτικής των πολιτών οδηγεί στη διαπίστωση ότι στις περισσότερες περιπτώσεις οι "machers" διαχωρίζονται απολύτως από τους "schmoozers" και συνεπώς τα άτομα υιοθετούν έναν από τους δύο τύπους συμμετοχής – ή και κανέναν –, αλλά σπανίως και τους δύο[444]. Η διάκριση αυτή αντανακλά τη γενικότερη διαφοροποίηση όσον αφορά το "κοινωνικό status" μεταξύ των συμμετεχόντων στις επίσημες και τις ανεπίσημες εθελοντικές ενώσεις. Οι "machers" περιγράφονται ως άτομα ανώτερης κοινωνικής τάξης, με καλύτερη μόρφωση, υψηλότερα εισοδήματα, ενώ, αντιθέτως, οι "schmoozers" προέρχονται από κάθε επίπεδο της κοινωνικής πυραμίδας[445].

Στο ίδιο απόσπασμα, ο Πάτναμ εντοπίζει και άλλες διαφορές μεταξύ των δύο κατηγοριών συμμετεχόντων, οι οποίες σχετίζονται με την οικογενειακή τους κατάσταση, την ηλικία, το φύλλο κ.ο.κ. Το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει, είναι ότι τόσο οι επίσημες όσο και οι ανεπίσημες μορφές οργάνωσης και συμμετοχής είναι ιδιαίτερα σημαντικές για την κοινωνία. Οι επίσημες εθελοντικές ενώσεις είναι αυτές που προσδίδουν στο άτομο τη συνείδηση και τις ηθικές αρετές του πολίτη. Παρά το γεγονός ότι οι ανεπίσημες εθελοντικές ενώσεις δεν έχουν αντίστοιχες ιδιότητες, παραμένουν εξίσου σημαντικές, διότι συντελούν στη διατήρηση και παραγωγή "κοινωνικών δικτύων" ("social networks")[446].

---

[444] *Ό.π.*, σ.94.

[445] *Στο ίδιο.*

[446] Στη μελέτη του για τα κοινωνικά δίκτυα, ο Μάριο Ντιάνι αναλύει τη δομή τους με άξονα δύο κεντρικές αρχές: Της *κοινωνικής συνοχής* ("social cohesion") και της *κοινωνικής ισοτιμίας* ("social equivalence"). Η πρώτη συνίσταται στο ότι οι δρώντες-συμμετέχοντες συναθροίζονται σε πυκνά κοινωνικά δίκτυα, όπου επικοινωνούν και αναπτύσσουν δεσμούς μεταξύ τους. Στη δεύτερη εντοπίζεται ένα κοινό σύστημα σύνδεσης, στο πλαίσιο του οποίου οι συμμετέχοντες, αν και δεν αλληλεπιδρούν απευθείας μεταξύ τους, κατέχουν από κοινού έναν ρόλο που εδράζεται στη σύνδεσή τους μ' αυτό. Βλ. Mario Diani, «Analyzing Social Movement Networks», Mario Diani – Ron Eyerman (επιμ.), *Studying Collective Action,* Λονδίνο/Newbury Park, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 1992, σ.116-117. Είναι σαφές πως η πρώτη αρχή είναι που αποκτά μεγαλύτερη σημασία, όσον αφορά την παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου.

Η αναφορά μας στην ενδελεχή ανάλυση του Πάτναμ για τις εθελοντικές ενώσεις δεν σταματά εδώ καθώς υπάρχει ακόμη ένα διαφοροποιητικό στοιχείο μεταξύ τους, το οποίο σχετίζεται με το "είδος" του κοινωνικού κεφαλαίου, το οποίο παράγεται από την κάθε ένωση. Ο Πάτναμ διακρίνει δύο είδη κοινωνικού κεφαλαίου, το "bridging social capital" και το "bonding social capital"[447]. Το πρώτο παράγεται από ενώσεις που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν "εξωστρεφείς" και εξ αντιθέτου το δεύτερο σε πιο "εσωστρεφείς" και κλειστού χαρακτήρα ενώσεις. Οι όροι "εσωστρεφής" και "εξωστρεφής" αντανακλούν στη βάση στην οποία δομείται μια ένωση. Εσωστρεφείς ενώσεις είναι εκείνες, οι οποίες συγκροτούνται στη βάση ενός κοινού χαρακτηριστικού μεταξύ των ατόμων. Οι συμμετέχοντες σ' αυτές χαρακτηρίζονται από κάποια ομοιογένεια, η οποία βασίζεται σε ένα ιδιαίτερο και μοναδικό κοινό γνώρισμά τους. Τέτοιες για παράδειγμα είναι οι ενώσεις που βασίζονται σε κοινά εθνοτικά χαρακτηριστικά.

Στις εξωστρεφείς ενώσεις δεν υπάρχει κάποιο τέτοιο ιδιαίτερο χαρακτηριστικό και άρα στους κόλπους τους μπορεί να συμμετέχουν άτομα πολύ διαφορετικά μεταξύ τους. Το είδος του κοινωνικού κεφαλαίου, που παράγεται σε αυτές, είναι πολύ σημαντικό, διότι προέρχεται από ετεροειδείς συμμετέχοντες, οι οποίοι δημιουργούν κοινωνικά δίκτυα μεταξύ τους για την επίτευξη ενός στόχου, χωρίς να υφίσταται εκ προοιμίου κάποια σύνδεση μεταξύ τους. Ωστόσο, ο Πάτναμ σημειώνει ότι στην πράξη, οι κατηγορίες του "bridging" και "bonding" κοινωνικού κεφαλαίου κάθε άλλο παρά ευδιάκριτες είναι και ο διαχωρισμός του αποσκοπεί στην περιγραφή των ποικίλων διαστάσεων του κοινωνικού κεφαλαίου, και όχι στον – σχεδόν αδύνατο – σαφή διαχωρισμό τους[448].

Στον "φιλοσοφικού τύπου" διάλογο που επιχειρεί ο Ντάνιελ Μπελ, διακρίνεται μια διαφορετική τοποθέτηση ως προς τις ιδιωτικές ενώσεις πολιτών, αφού προσδίδει πολύ μεγαλύτερη σημασία στις ενώσεις που ο Πάτναμ ονομάζει επίσημες, συγκριτικά με τις ανεπίσημες τις οποίες δεν θεωρεί το ίδιο απαραίτητες[449].

---

[447] Ο Σωκράτης Κονιόρδος ερμηνεύει τις δύο αυτές διαστάσεις του κοινωνικού κεφαλαίου, ως το κεφάλαιο που μπορεί «να συγκολλά» ("bonding") κι εκείνο που μπορεί «να γεφυρώνει» ("bridging"), κοινωνικές ομάδες. Βλ. Σωκράτης Μ. Κονιόρδος, «Κοινωνικό Κεφάλαιο και εμπιστοσύνη (και Κοινωνία των Πολιτών) – Ταύτιση ή Απόκλιση;», *ό.π.,* σ.113.

[448] Robert D. Putnam*, Bowling Alone…,* ό.π., σ.23.

[449] Ο Μπελ δεν χρησιμοποιεί την ορολογία "επίσημες" και "ανεπίσημες" εθελοντικές ενώσεις. Άλλωστε, το συγκεκριμένο έργο του Μπελ (*Communitarianism and its critics*) είναι προγενέστερο του *Bowling Alone*. Διακρίνει κι αυτός διαφορές όσον αφορά τη συγκρότηση και τη στόχευση των ενώσεων, αντίστοιχες με αυτές του Ρόμπερτ Πάτναμ, παρότι δεν εμβαθύνει εξίσου στην ανάλυσή του, αποφεύγοντας την κατηγοριοποίηση των διαφόρων ενώσεων.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, οι πολίτες, οι οποίοι συναθροίζονται για να διασκεδάσουν, να αθληθούν ή να πραγματοποιήσουν άλλες αντίστοιχες δραστηριότητες, στην πραγματικότητα συναθροίζονται απλώς για ψυχαγωγικούς λόγους και τίποτα παραπάνω[450]. Η δράση τους αυτή δεν μπορεί να συγκριθεί με τη δράση εκείνων των ενώσεων, οι οποίες έχουν ξεκάθαρη οργανωτική δομή και στόχευση. Οι ενώσεις που έχουν ψυχαγωγικό χαρακτήρα αδυνατούν, κατά τον Μπελ, να αποτελέσουν «ψυχολογικές κοινότητες» και να προσφέρουν στα μέλη τους το αίσθημα της σύμπνοιας που απορρέει από την κοινή στοχοθεσία των ατόμων. Ο Μπελ δεν αντιμετωπίζει τις ανεπίσημες ενώσεις ως παράγωγα κοινωνικού κεφαλαίου και συνεπώς τίθενται στο περιθώριο της θεώρησής του.

Η Θίντα Σκότσπολ, στην ανάλυσή της για τα είδη των ενώσεων πολιτών που απαντώνται στην αμερικάνικη κοινωνία, ακολουθεί τα χνάρια του Πάτναμ ως προς τη χρονική διαίρεση την οποία υιοθετεί. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται στις ενώσεις πριν και μετά τη δεκαετία του 1960, θεωρώντας το συγκεκριμένο χρονικό σημείο κομβικό για τη σύσταση των ενώσεων στην Αμερική. Χρησιμοποιεί τον όρο "συντροφικές ενώσεις" ("fellowship associations") για να περιγράψει τις ενώσεις που ανθούσαν στην Αμερική κατά τη δεκαετία του 1950[451]. Εν συνεχεία, επιλέγει να τις διαχωρίσει ανάλογα με το μέγεθός τους σε "πυραμιδοειδή" μορφή. Αναφέρει ότι το 1955 υπήρχαν πάνω από 25 ενώσεις με πολύ μεγάλο μέγεθος και συμμετοχή, οι οποίες δραστηριοποιούνταν σε ολόκληρη την αμερικάνικη επικράτεια και χαρακτηρίζονταν από πολύ ισχυρά κοινωνικά δίκτυα και κατά τόπους παραρτήματα, κάτι που επέτρεπε τη συμμετοχή των πολιτών από διαφορετικές πολιτείες των Η.Π.Α. Σε αυτές τις ενώσεις συγκαταλέγονταν ορισμένες αδελφότητες, θρησκευτικές ενώσεις, ενώσεις βετεράνων, κ.λπ. Κάτω απ' αυτές υπήρχαν μικρότερες, πανεθνικής εμβέλειας ενώσεις πολιτών, οι οποίες άνθησαν την περίοδο μετά το τέλος του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου και διακρίνονταν από μεγάλη ποικιλομορφία. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της κατηγορίας ήταν οι ενώσεις γυναικών ψηφοφόρων και ενώσεις Αφροαμερικανών ή άλλων εθνοτικών μειονοτήτων. Στην ανάλυσή της η Σκότσπολ δεν παραβλέπει τις επαγγελματικές ενώσεις που επίσης ήταν πολυάριθμες κατά την ίδια περίοδο και μάλιστα με αυξητική τάση. Ωστόσο, τονίζει ότι οι "συντροφικές ενώσεις" είχαν σαφώς πιο μακρά παράδοση στην

[450] Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, ό.π., σ.170.
[451] Theda Skocpol, «Civil Society and the United States», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.110.

αμερικάνικη κοινωνία, η οποία έφτανε μέχρι και τον 19ο αιώνα, συμβάλλοντας σημαντικά στη διαμόρφωση της κουλτούρας.

Η Σκότσπολ εντοπίζει ως χρονικό σημείο μετάλλαξης των ενώσεων πολιτών τα μέσα της δεκαετίας του ’60, διότι εκείνη τη χρονική περίοδο συνέβησαν «τρεις αλληλένδετοι μετασχηματισμοί», οι οποίοι άλλαξαν ριζικά την αμερικάνικη ενωσιακή ζωή[452]. Η πρώτη μεγάλη αλλαγή αφορούσε την κατ’ αναλογία μείωση των επαγγελματικών ενώσεων σε σχέση με τις ενώσεις δημοσίου συμφέροντος. Στις τελευταίες συγκαταλέγονται περιβαλλοντικές οργανώσεις, ενώσεις υπέρ των οικογενειακών αξιών, ενώσεις υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κ.ά. Παρότι, σε απόλυτους αριθμούς, οι επαγγελματικές ενώσεις, επίσης, γνώρισαν αύξηση, η ραγδαία άνοδος των ενώσεων δημοσίου συμφέροντος επέφερε τεράστια αλλαγή στη μεταξύ τους αναλογία και κατ’ επέκταση ισορροπία. Ο δεύτερος μετασχηματισμός συνίστατο στην τεράστια πτώση των εργατικών και των συντροφικών ενώσεων, οι οποίες επικρατούσαν τα προηγούμενα χρόνια. Επακόλουθο αυτού ήταν η συρρίκνωση της μαζικής συμμετοχής. Η μείωση ήταν πολύ πιο εμφανής στις ενώσεις ευρείας συμμετοχής, εν σχέσει με τις ενώσεις των επαγγελματικών ελίτ. Η τρίτη και τελευταία δομική αλλαγή, την οποία εντοπίζει η Σκότσπολ, σχετίζεται με τις νέες μορφές οργάνωσης των εθελοντικών ενώσεων. Πιο συγκεκριμένα, η συμμετοχή έτεινε να γίνει απρόσωπη και πολλές φορές απλά τυπική, σε αντίθεση με παλαιότερα, που υπήρχε μεγάλη αμεσότητα χάρη στα πολλά κατά τόπους παραρτήματα των ενώσεων[453].

Σύμφωνα με τον Μαρκ Γουόρεν, το ζητούμενο μέσα από την ποικιλομορφία των ιδιωτικών ενώσεων, που απεικονίζεται στις παραπάνω κατηγοριοποιήσεις, είναι η αναζήτηση του σημείου ισορροπίας μεταξύ των διαφόρων ειδών[454]. Όπως τονίζεται χαρακτηριστικά στο ίδιο απόσπασμα: «Το πολιτικό σύστημα χρειάζεται όλο το εύρος των δυνητικών συνεισφορών ώστε να λειτουργήσει δημοκρατικά», καθώς «κανένα είδος ένωσης δεν μπορεί να διεκπεραιώσει ολόκληρο το εύρος των δραστηριοτήτων, τις οποίες αναλαμβάνει η κοινωνία των πολιτών»[455]. Παροδικά πιθανόν να υπάρξουν ανισορροπίες και κάποια είδη ένωσης να “επικρατήσουν” έναντι άλλων, όμως,

[452] *Ό.π.,* σ.111.
[453] Αντίστοιχες παρατηρήσεις, όσον αφορά τις αλλαγές στην οργανωτική δομή των ενώσεων, έχουν γίνει και από άλλους στοχαστές. Θα αναφερθούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, όπου θα αναλυθούν οι μορφές οργάνωσης των ενώσεων πολιτών.
[454] Mark E. Warren, «Civil Society and Democracy», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.386.
[455] *Ό.π.*, σ.385-386

μακροπρόθεσμα, θα πρέπει η ισορροπία να επανέρχεται. Ενδεχόμενη διατήρηση της ανισορροπίας επί μακρό χρονικό διάστημα ενδέχεται, σύμφωνα με τον Γουόρεν, να επιφέρει πολλά προβλήματα στην κοινωνία. Φαινόμενα ανισορροπίας για παράδειγμα εμφανίζονται όταν οι ενώσεις που βασίζονται σε μια κοινή ταυτότητα ("identity based associations") υπερτερούν των ενώσεων που έχουν συγκροτηθεί στη βάση ενός κοινού συμφέροντος ("interest based associations") και το αντίστροφο[456]. Σε κάθε περίπτωση, η κατηγοριοποίηση των ιδιωτικών-εθελοντικών ενώσεων είναι μια υπόθεση αρκετά περίπλοκη, καθώς εξαρτάται από την οπτική του εκάστοτε στοχαστή, αφού σε αυτές περιλαμβάνεται μια μεγάλη ποικιλία ενωσιακών ειδών.

Ρόλος των ιδιωτικών-εθελοντικών ενώσεων. Ο δεύτερος άξονας, μέσω του οποίου μπορεί να γίνει αντιληπτό το φαινόμενο των ιδιωτικών-εθελοντικών ενώσεων, είναι η εξέταση του ρόλου, της λειτουργίας και των στόχων, τους οποίους καλούνται να φέρουν εις πέρας. Ο ρόλος των εθελοντικών ενώσεων στην κοινωνία έχει δύο όψεις, μια άμεση και μια έμμεση. Η άμεση αντανακλάται στους πρακτικούς στόχους που θέτει η ένωση και τους οποίους επιθυμεί να υλοποιήσει. Επιπλέον, όμως, η κάθε ένωση επιτελεί κι έναν άλλο ρόλο, ο οποίος βρίσκεται σε "δεύτερο πλάνο" κι έχει έναν πιο θεωρητικό χαρακτήρα, εξίσου, όμως, σημαντικό με τους πρακτικούς στόχους της ένωσης. Αυτός συνοψίζεται στον τρόπο με τον οποίο οι ιδιωτικές ενώσεις επιδρούν πάνω στα άτομα, διαμορφώνοντας την κουλτούρα τους ως πολίτες, κάτι που με τη σειρά του έχει αντίκτυπο στην κοινωνία. Ακριβώς λόγω του ότι οι δύο αυτές ενωσιακές λειτουργίες διενεργούνται παράλληλα, είναι δύσκολο να υπάρξει ο απόλυτος διαχωρισμός τους.

Ο Ετζιόνι επισημαίνει ότι το να υπάρχουν ενώσεις σε μια κοινωνία δεν είναι αρκετό. Θα πρέπει αυτές οι ενώσεις να έχουν και «θεμιτές δραστηριότητες»[457]. Θεμιτές δραστηριότητες, κατά τον ίδιο, είναι εκείνες που λειτουργούν προς όφελος της κοινότητας, εμφυσώντας, παράλληλα, τις κοινοτιστικές αρχές στους πολίτες. Την εποχή που συγγράφει το *Spirit of Community* (1993), προβλέπει ότι θα εμφανιστούν οικονομικά προβλήματα στην αμερικάνικη κοινωνία τα επόμενα χρόνια και ως μέτρο αντιμετώπισής τους προτείνει τις ενώσεις και τις κοινοτιστικές αρχές που παράγονται εντός τους. Σύμφωνα με τη θεώρησή του, οι ενώσεις μπορούν να διαχωριστούν σε

[456] Ακόμη ένας τρόπος, με τον οποίο μπορούν να οριστούν και να διαχωριστούν οι εθελοντικές ενώσεις πολιτών.
[457] Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Community*, Νέα Υόρκη, Ν.Υ./Λονδίνο/Τορόντο: Simon & Schuster, 1993, σ.130.

δύο κατηγορίες όσον αφορά τη λειτουργία τους: Σε όσες λειτουργούν αποκλειστικά προς όφελός τους, και εκείνες που, παράλληλα με το ίδιον όφελος, προωθούν κι ένα γενικότερο συμφέρον. Σύμφωνα με τον Ετζιόνι, οι δεύτερες είναι λιγότερες, αλλά πολύ πιο σημαντικές για την κοινωνία[458].

Αντιστοίχως, ο Δημήτρης Σωτηρόπουλος τονίζει ότι «δεν έχουν όλες οι συλλογικές δράσεις την ίδια σημασία για την κοινωνία των πολιτών, δεν μπορούν όλες να θεωρηθούν ότι μας αφορούν ως πολίτες»[459]. Σε αυτό το σημείο θέτει ένα πολύ κρίσιμο ζήτημα όσον αφορά τις ενώσεις πολιτών, αφού διερωτάται ποιες απ' αυτές εντάσσονται στην κοινωνία των πολιτών. Ποια είναι, δηλαδή, τα κριτήρια, βάσει των οποίων μια ένωση θεωρείται μέρος της κοινωνίας των πολιτών ή αποκλείεται απ' αυτήν – κριτήρια που σχετίζονται άμεσα με τη λειτουργία και τους στόχους της ένωσης και σε μεγάλο βαθμό την καθορίζουν. Δεν υπάρχει μια και μοναδική απάντηση όσον αφορά το ερώτημα αυτό, διότι (και σε αυτή την περίπτωση) ο κάθε θεωρητικός της κοινωνίας των πολιτών θέτει τα δικά του κριτήρια. Ο Σωτηρόπουλος θέτει ως μέτρο ένταξης το κατά πόσο μια συλλογική δράση επηρεάζει κάποιο τομέα δημόσιας πολιτικής. Όπως τονίζει: «Μια συλλογική δράση που δεν εντάσσεται στο μεταίχμιο κράτους και κοινωνίας και, ειδικότερα, μια δράση που δεν αφορά ένα συγκεκριμένο τομέα δημόσιας πολιτικής δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκει στη σφαίρα της κοινωνίας των πολιτών»[460]. Εν συνεχεία, προσθέτει πως για να συμπεριληφθεί μια κοινωνική δράση εντός του πλαισίου της κοινωνίας των πολιτών, θα πρέπει να απευθύνεται, με κάποιο αίτημα, προς την κρατική εξουσία. Έτσι, συλλογικές δράσεις, οι οποίες δεν απευθύνουν κάποιο αίτημα προς το κράτος και αρκούνται στην κοινωνικοποίηση των συμμετεχόντων σ' αυτές, δεν εντάσσονται, σύμφωνα με τον ίδιο, στην κοινωνία των πολιτών.

Είναι εμφανής η αντίθεση των θεωρήσεων των Ετζιόνι και Σωτηρόπουλου, με αυτήν του Ρόμπερτ Πάτναμ, ο οποίος, όπως είδαμε, θεωρεί σημαντικές για την κοινωνία των πολιτών, ως παραγωγούς κοινωνικού κεφαλαίου, ενώσεις, όπως αυτές που αποκλείουν οι δύο πρώτοι. Στη θεωρία του, αποδίδει τεράστια σημασία στον ρόλο των ιδιωτικών εθελοντικών ενώσεων, όσον αφορά τη συμβολή τους στο δημοκρατικό πολίτευμα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει: «Για να είναι υγιής η αμερικάνικη δημοκρατία, απαιτείται από τους πολίτες να ασκούν τα δημόσια

[458] *Ό.π.*, σ.219.
[459] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, «Πελατειακές σχέσεις και νέες μορφές πολιτικής συμμετοχής: Μια δύσκολη συμβίωση», Κατερίνα Ροζάκου – Ελένη Γκάρα (επιμ.), *ό.π.*, σ.156.
[460] *Ό.π.*, σ.157.

καθήκοντά τους […] και η υγεία των δημόσιων θεσμών εξαρτάται από την εκτεταμένη συμμετοχή των πολιτών σε ιδιωτικές εθελοντικές ενώσεις οι οποίες ενσωματώνουν κοινωνικό κεφάλαιο»[461]. Οι εθελοντικές ενώσεις, στη συλλογιστική του, έχουν διττό ρόλο, καθώς αποτελούν «σχολεία δημοκρατίας» αλλά και «μέσα κοινωνικοποίησης»[462]. Προς επίρρωσιν των λόγων του, ο Πάτναμ παραθέτει τα αποτελέσματα μιας έρευνας που διεξήχθη στην Ανατολική Γερμανία, βάσει των οποίων οι ιδιωτικές οργανώσεις και τα ανεπίσημα κοινωνικά δίκτυα επέδειξαν μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα στην ένταξη μελών που επεξεργάζονταν την πτώση του τείχους, συγκριτικά με τις επίσημες ιδεολογικές οργανώσεις[463].

Οι εθελοντικές ενώσεις αποτελούν, κατά τον Πάτναμ, τον χώρο "δημοκρατικής κατάρτισης" των πολιτών. Εκεί αναπτύσσουν τις δημοκρατικές αρετές που τους επιτρέπουν να συνεργάζονται για την επίτευξη ενός κοινού σκοπού. Επιπροσθέτως, τους παρέχουν τη δυνατότητα να συμμετέχουν ενεργά πάνω σε ζητήματα, τα οποία τους αφορούν, απομακρύνοντάς τους από τον απομονωτισμό και την παθητικότητα. Πέρα, όμως, από το ότι μετατρέπουν τα άτομα σε ενεργούς πολίτες, ο Πάτναμ διακρίνει ακόμη μια σημαντική συμβολή των εθελοντικών ενώσεων στην κοινωνία. Σύμφωνα με αυτή, η συμμετοχή των πολιτών στις εθελοντικές ενώσεις, τους απομακρύνει από το να γίνουν μέλη εξτρεμιστικών οργανώσεων. Όπως και στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του, καταφεύγει πάλι σε έρευνες – αυτή τη φορά πολιτικής ψυχολογίας –, των οποίων τα αποτελέσματα πιστοποιούν ότι τα άτομα που είναι απομονωμένα και εκτός της κοινωνίας των πολιτών έχουν πολύ μεγαλύτερες πιθανότητες να προβούν σε εξτρεμιστικές ενέργειες.

Εκτός από τον τρόπο που επιδρούν οι ιδιωτικές ενώσεις στους πολίτες, ο Ρόμπερτ Πάτναμ επισημαίνει μια εξίσου σημαντική λειτουργία, την οποία επιτελούν, σε σχέση με το κράτος και την κυβέρνηση. Όπως τονίζει: «Οι εθελοντικές ενώσεις συνδράμουν στην αποτελεσματικότητα και τη σταθερότητα μιας δημοκρατικής κυβέρνησης»[464]. Μέσω των λειτουργιών, τις οποίες αναλαμβάνουν, αποφορτίζουν την κυβέρνηση και τη διευκολύνουν να επιτελέσει το έργο της[465]. Οι ιδιωτικές ενώσεις και τα υψηλά επίπεδα κοινωνικού κεφαλαίου αποτελούν το χαρακτηριστικό

[461] Robert D. Putnam*, Bowling Alone…,* ό.π., σ.336.
[462] *Ό.π.,* σ.338.
[463] *Ό.π.* Σαφής η μομφή του Πάτναμ προς τις πολιτικές οργανώσεις για την αναποτελεσματικότητά τους, η οποία δεν είναι η μοναδική που διακρίνεται στο έργο του.
[464] Robert D. Putnam – Robert Leonardi – Raffaella Y. Nanetti, *ό.π.*, σ.89.
[465] Robert D. Putnam*, Bowling Alone…,* ό.π., σ.346-347.

γνώρισμα των «ηθικοπλαστικών κρατών», στα οποία απαντάται η καλή διακυβέρνηση σε συνδυασμό με διάφορες κοινωνικές καινοτομίες[466].

Ο Γουόρεν επίσης προχωράει σε διαχωρισμό των ενώσεων ανάλογα με τον ρόλο τους στην κοινωνία. Σύμφωνα με αυτόν, όταν οι ενώσεις, οι οποίες αποσκοπούν στη διατήρηση της υπάρχοντος πολιτικού και οικονομικού status quo, επικρατούν απόλυτα σε αριθμό έναντι των υπολοίπων, τότε «υπονομεύονται η δημοκρατική αντιπροσώπευση και η δημόσια συζήτηση και δεν παρέχεται στους πολίτες η δυνατότητα επίβλεψης και λήψης των ευθυνών τους»[467]. Στην αντίστροφη περίπτωση, όταν δηλαδή υπερισχύουν οι προσκείμενες στην αντιπολίτευση ενώσεις, εμφανίζεται ο κίνδυνος να δημιουργηθεί αδιέξοδο στην κυβέρνηση και να υπονομευτεί το έργο της και οι όποιες ικανότητες έχει. Και πάλι το κλειδί για τον Γουόρεν είναι η αναζήτηση του σημείου ισορροπίας μεταξύ των ενώσεων που συμβαδίζουν με την κυβέρνηση και των ενώσεων που αντιδρούν[468]. Όπως σημειώνει, είναι πολύ σημαντικό να γνωρίζει κανείς τους σκοπούς της κάθε ένωσης, οι οποίοι συχνά καθορίζονται από τη "φύση της". Υπάρχουν λοιπόν τριών ειδών ενώσεις ως προς τους στόχους τους: Οι πρώτες καθορίζονται στη βάση "κοινωνικών κανόνων" ("social norms"), όπως είναι για παράδειγμα, η κοινή ταυτότητα, οι κοινοί σκοποί, οι ηθικές υποχρεώσεις, η φιλία και άλλες μορφές κοινωνικής αλληλεγγύης. Οι δεύτερες προσανατολίζονται στην κρατική εξουσία και αφορούν κυρίως διάφορους συλλόγους υπεράσπισης και συμφερόντων, ενώ, τέλος, υπάρχουν και οι ενώσεις, οι οποίες σχετίζονται με την «αγορά και τα χρήματα», όπως ενώσεις καταναλωτών και εργατικές ενώσεις[469].

Ο Γουόρεν θεωρεί ότι ο προσανατολισμός της ένωσης καθορίζει το πώς διαμορφώνει την ταυτότητά της, πώς επιχειρεί να επιτύχει τους στόχους της, και σε τελική ανάλυση, με ποιον τρόπο συνδράμει στη δημοκρατική κοινωνία. Έτσι, λοιπόν, οι ενώσεις, οι οποίες δημιουργούνται και καθορίζονται στη βάση κοινών "κοινωνικών

---

[466] *Στο ίδιο*.
[467] Mark E. Warren, *ό.π.*, σ.386.
[468] Ο Γουόρεν επιμένει στην αναζήτηση του σημείου ισορροπίας τόσο ως προς τα είδη των ενώσεων όσο και ως προς τον ρόλο και τη λειτουργία τους. Παρόλα αυτά, δεν είναι σαφής όσον αφορά το πώς "αναγνωρίζουμε" αυτό το σημείο ισορροπίας και ποια είναι τα κριτήρια, τα οποία το καθορίζουν ως τέτοιο.
[469] Για τη συγκεκριμένη ανάλυση βλέπε: *Ό.π.*, σ.383. Σχετικά με την κατηγοριοποίηση του Γουόρεν, έχουμε να παρατηρήσουμε δύο πράγματα. Αφενός, στην ανάλυσή του εντάσσει ενώσεις που αφορούν το κράτος και την αγορά, διαφοροποιούμενος έτσι από την άποψή που θέλει την κοινωνία των πολιτών εκτός αγοράς και κράτους. Αφετέρου, τοποθετεί τις εργατικές ενώσεις στην κατηγορία των ενώσεων που προσανατολίζονται στην «αγορά και το χρήμα», επιλέγοντας μια διαφορετική κατηγοριοποίηση από τη δική μας, που τις κατατάσσουμε στην κατηγορία των πολιτικών ενώσεων.

κανόνων" (οι οποίες εν πολλοίς ταυτίζονται με εκείνες που ο Πάτναμ αποκαλεί "εσωστρεφείς ενώσεις"), διαθέτουν κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά από τα οποία καθορίζεται ο ρόλος τους. Είναι οι πιο κατάλληλες για να προσδώσουν ταυτότητα στα μέλη τους και έχουν την ικανότητα να παράγουν "bonding social capital" και να αναπτύσσουν συλλογικές δράσεις. Από την άλλη πλευρά, όμως, οι ίδιες ενώσεις δεν είναι ιδιαίτερα αποδοτικές στο να επιλύουν συγκρούσεις και ως εκ τούτου δεν μπορούν να εμφυσήσουν δημοκρατικές αρετές στους συμμετέχοντες σ' αυτές. Αντιθέτως, υποστηρίζει ο Γουόρεν, οι ενώσεις, οι οποίες προσανατολίζονται στην αγορά ή θέτουν κάποιους πολιτικούς στόχους, όπως για παράδειγμα οι ενώσεις που αποσκοπούν στη βελτίωση της κοινότητας ή οι ενώσεις πολιτικού ενδιαφέροντος, επικεντρώνονται πιο πολύ στη στρατηγική που θα τις οδηγήσει στην επίτευξη των στόχων τους, χωρίς να ενδιαφέρονται για κοινωνικά πρότυπα και ταυτότητες[470]. Στο πλαίσιο του στόχου, τον οποίο επιδιώκουν, αυτού του είδους οι ενώσεις ενσωματώνουν άτομα διαφορετικής φυλής, εθνοτήτων και θρησκειών. Αυτές οι ενώσεις, ακριβώς λόγω της εξωστρέφειάς τους, υπηρετούν σε μεγάλο βαθμό τον ρόλο των "σχολείων δημοκρατίας" και εφοδιάζουν τους συμμετέχοντες με τις αρετές της ανοχής και της αμοιβαιότητας· ταυτοχρόνως, απομακρύνουν τον κίνδυνο των εντάσεων, που ελλοχεύουν όταν δίδεται υπερβολική σημασία στις κοινωνικές ταυτότητες[471].

Ο Γουόρεν δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στις ενώσεις οι οποίες θέτουν στόχους που σχετίζονται με δημόσια αγαθά. Όπως τονίζει, κάποια ζητήματα, όπως η ασφάλεια, το περιβαλλοντικό πρόβλημα, η υγεία, κ.ά., αφορούν το σύνολο των πολιτών. Η επίτευξη στόχων σχετικά με τέτοια ζητήματα απαιτεί συλλογικές δράσεις και άρα σαν πρώτο βήμα χρειάζεται να πειστούν οι πολίτες να συμμετάσχουν. Επομένως, «οι ενώσεις, οι οποίες αφοσιώνονται σε στόχους που αφορούν δημόσια αγαθά, τείνουν να καλλιεργούν τις αρετές του πολίτη ("civic virtues"), να διασφαλίζουν τη διαβούλευση μεταξύ των μελών, να εκπροσωπούν κοινά ιδεώδη και να αυξάνουν τις δυνατότητες για κοινές δράσεις»[472].

Αντιθέτως, δεν προσλαμβάνει το ίδιο θετικά τις ενώσεις που σχετίζονται με ιδιωτικά αγαθά ("identity goods") – αγαθά, δηλαδή, τα οποία αφορούν συγκεκριμένες

[470] Ο Γουόρεν εντάσσει, στην ανάλυσή του, τον διαχωρισμό εθελοντικών και πολιτικών ενώσεων και γι' αυτό, στα παραδείγματα που παραθέτει, χρησιμοποιεί ενώσεις και από τις δύο αυτές κατηγορίες. Επίσης, θα πρέπει να σημειώσουμε πως, παρά το γεγονός ότι αναφέρεται σε ενώσεις πολιτικού ενδιαφέροντος, δεν χρησιμοποιεί σαν παράδειγμα τα πολιτικά κόμματα.
[471] *Ό.π.*, σ.384.
[472] *Ό.π.*, σ.385.

κατηγορίες πολιτών και άπτονται της θρησκείας, της εθνικότητας, κ.λπ. Εντός των ενώσεων, που χαρακτηρίζονται από στοχοθεσίες ιδιωτικής φύσης, διακρίνονται περαιτέρω διαβαθμίσεις, οι οποίες επηρεάζουν τη λειτουργία και τον ρόλο τους. Οι ενώσεις οι οποίες είναι μειοψηφικές συχνά επιζητούν την αναγνώριση, πράγμα που τις οδηγεί στο να καλλιεργήσουν κάποιες αρετές, όπως αυτή της ανεκτικότητας. Οι ενώσεις, που εκπροσωπούν ομάδες με πλειοψηφικό χαρακτήρα, επικεντρώνονται στην αύξηση της εσωτερικής συνοχής τους και αυτό έχει συχνά σαν αποτέλεσμα να προωθούν – έστω και άθελά τους – τη μισαλλοδοξία και τον αποκλεισμό. Οι ενώσεις αυτές, σύμφωνα με τον Γουόρεν, πιθανόν να συνεισφέρουν στη δημόσια συζήτηση, αλλά είναι απίθανο να εφοδιάζουν τα μέλη τους με τις "αρετές του πολίτη" ή την αρετή της εσωτερικής διαβούλευσης. Τέλος, επισημαίνει και τις ενώσεις οι οποίες στοχεύουν σε αγαθά τα οποία σχετίζονται με το στάτους ("status goods") των μελών τους. Σε αυτές εντάσσονται τα κλειστά κλαμπ και οι πολύ εξειδικευμένες ενώσεις. Ενώσεις σαν και αυτές δεν συμβάλλουν στις δημοσίως εκπεφρασμένες δυναμικές αποκλεισμών. Εξαιτίας, όμως, του ότι επικεντρώνονται σε πολύ εξειδικευμένα ζητήματα, τα οποία αφορούν πολύ συγκεκριμένα άτομα, συνεισφέρουν σε πολύ μικρό βαθμό στη δημοκρατική κοινωνία[473].

Σύμφωνα με τον Πίτερ Λεβίν, η κοινωνία των πολιτών αποτελεί χώρο, ο οποίος «προϋποθέτει αλλά και παράγει γνώση» και, μάλιστα, εκείνο το ιδιαίτερο είδος της "κοινωνικής γνώσης" ("civic knowledge"), το οποίο είναι απαραίτητο για όλους τους πολίτες[474]. Το είδος της κοινωνικής γνώσης μπορεί να διαφέρει ως προς το περιεχόμενό του, αναλόγως της γενικότερης κατεύθυνσης που προάγεται ανά περίπτωση, ωστόσο, παραμένει το γεγονός ότι για τους στοχαστές της κοινωνίας των πολιτών η συμμετοχή στις ιδιωτικές ενώσεις προηγείται και εν μέρει διαμορφώνει τη μετέπειτα πολιτική συμμετοχή. Σε κάποιες περιπτώσεις, μάλιστα, υποστηρίζεται ότι οι ιδιωτικές ενώσεις συνιστούν την απάντηση στην πολιτική διαφθορά[475].

Παρατηρούμε ότι ποικίλουν οι απόψεις των θεωρητικών όσον αφορά τον ρόλο των ενώσεων. Οι στόχοι που θέτει η κάθε ένωση αποτελούν τον κύριο παράγοντα διαφοροποίησης. Έτσι, ορισμένοι στοχαστές ξεχωρίζουν τις ενώσεις που θέτουν δημόσιους στόχους, θεωρώντας τες πιο σημαντικές, ενώ άλλοι τις αντιμετωπίζουν όλες το ίδιο θετικά, ανεξαρτήτως δημόσιας ή ιδιωτικής στοχοθεσίας.

---

[473] *Στο ίδιο.*
[474] Peter Levine, «Civic Knowledge», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.362.
[475] Βλ. Nancy L. Rosenblum – Charles H. T. Lesch, «Civil Society and Government», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.294.

Ωστόσο, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, ακόμη και οι θεωρητικοί που τονίζουν τη σημασία της δημοσίου χαρακτήρα των ενώσεων, αφαιρούν από το έργο τους ένα μεγάλο κομμάτι από τις ενώσεις που κατεξοχήν σχετίζονται με το δημόσιο συμφέρον[476].

Οργανωτική δομή ενώσεων. Επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε το πώς κατηγοριοποιούνται οι ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις, με βάση το είδος και τον ρόλο τους, από τους διάφορους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών[477]. Σε αυτούς τους δύο παράγοντες διαχωρισμού – αλλά και καθορισμού – των ενώσεων προστίθεται ένας τρίτος, εξίσου σημαντικός, ο οποίος σχετίζεται με το εσωτερικό τους. Πιο συγκεκριμένα, ζητήματα όπως, η εσωτερική συγκρότηση, η διαδικασία λήψης αποφάσεων, η οριζόντια ή κάθετη οργάνωση, οι αρμοδιότητες των συμμετεχόντων κ.ά., επηρεάζουν και διαμορφώνουν σε σημαντικό βαθμό τις ενώσεις. Επιπλέον, θα πρέπει να αναφερθεί ότι το παρόν υποκεφάλαιο αφορά εξίσου τις ιδιωτικές-εθελοντικές και τις πολιτικές ενώσεις, για τον λόγο ότι οι δύο βασικές κατηγορίες εσωτερικής οργάνωσης, τις οποίες θα εξετάσουμε, απαντώνται τόσο σε πολιτικές όσο και σε μη πολιτικές ενώσεις.

Τα δύο κεντρικά ενωσιακά είδη, με βάση την εσωτερική τους οργάνωση, είναι οι "οργανώσεις βάσης" ("grassroots organizations") και οι "επαγγελματικές οργανώσεις" ("professional organizations"). Οι πρώτες έχουν σύντομο παρελθόν ως έννοια και (κυρίως) ως όρος[478]. Δεν χωρά αμφιβολία, εντούτοις, ότι υπήρχαν ενώσεις με τα χαρακτηριστικά οργανώσεων βάσης και τις προηγούμενες δεκαετίες. Συχνά, μάλιστα, αναφέρεται ότι οι περισσότερες ενώσεις των προηγούμενων δεκαετιών εντάσσονται στην κατηγορία των ενώσεων βάσης. Προβαίνοντας σε μια εκτίμηση, θα λέγαμε ότι η ανάγκη για ξεχωριστή εννοιοδότηση και κατηγοριοποίηση των ενώσεων αυτών προέκυψε λόγω της ραγδαίας αύξησης των επαγγελματικών οργανώσεων, κατά τις τέσσερις τελευταίες δεκαετίες, σε παγκόσμιο επίπεδο. Είναι ενδεικτικό, άλλωστε, ότι οι ενώσεις βάσης ορίζονται κατ' αντιπαράθεση με τις επαγγελματικές

[476] Παρόμοια παρατήρηση κάνει και ο Τζον Βαν Τιλ, ο οποίος επισημαίνει ότι συχνά στις θεωρίες του *τρίτου δρόμου* εντάσσονται ενώσεις που οριακά μόνο μπορεί να θεωρηθεί πως εκτελούν δημόσιες λειτουργίες, ενώ αποκλείονται άλλες που επιδιώκουν στόχους που αφορούν γενικά κοινωνικά ζητήματα. Βλ. Jon Van Til, *Growing Civil Society. From Nonprofit Sector to Third Space*, Bloomington – Indianapolis, Ιντ.: Indiana University Press, 2008, σ.xii.

[477] Αν και το είδος συχνά επικαθορίζεται από τον ρόλο και το αντίστροφο.

[478] David Horton Smith, «Grassroots Associations», Helmut K. Anheier – Stefan Toepler (επιμ.), *International Encyclopedia of Civil Society*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Springer Publishing, 2010, σ.804.

ενώσεις, συνθέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο ένα δίπολο όσον αφορά την εσωτερική συγκρότηση, χωρίς, όμως, να είναι πάντοτε απλή υπόθεση η ένταξη των ενώσεων στη μια ή την άλλη κατηγορία.

Οι ενώσεις βάσης είναι κατ' ουσίαν «ενώσεις με εθελοντικό χαρακτήρα που δρουν σε τοπικό επίπεδο»[479]. Αυτή η γενική περιγραφή τις οριοθετεί ως προς το είδος συμμετοχής των μελών τους και τη "χωροταξική" τους εμβέλεια. Σε έναν αναλυτικό ορισμό, οι ενώσεις βάσης περιγράφονται ως οργανώσεις που

> εδράζονται σε τοπικό επίπεδο, είναι αυτόνομες σε σημαντικό βαθμό, λειτουργούν με εθελοντές, έχουν μη κερδοσκοπικό χαρακτήρα, προάγουν τον ουσιαστικό εθελοντικό αλτρουισμό, και χρησιμοποιούν την ενωσιακή συγκρότηση της οργάνωσης και, συνεπώς, διαθέτουν εθελοντές με επίσημη ιδιότητα μέλους, οι οποίοι εκτελούν τις περισσότερες, και συχνά όλες, τις εργασίες και δραστηριότητες, οι οποίες λαμβάνουν χώρα εντός και εκτός των τειχών, των ενώσεων αυτών[480].

Καθίσταται σαφές ότι στις οργανώσεις αυτές η ιδιότητα μέλους φέρει σημαντικές αρμοδιότητες, αλλά και ευθύνες. Το πιο βασικό χαρακτηριστικό τους είναι ότι τα μέλη, τα οποία συμμετέχουν εθελοντικά, συμβάλλουν ενεργά στη λειτουργία της ένωσης και μετατρέπονται (θεωρητικά τουλάχιστον) σε "πρωταγωνιστές" όσον αφορά τη λήψη αποφάσεων.

Ακόμη ένα – αλληλένδετο με τα προηγούμενα – χαρακτηριστικό των ενώσεων βάσης είναι η οριζόντια οργάνωση, η οποία χαρακτηρίζει την εσωτερική συγκρότηση της ένωσης και διασφαλίζει την άμεση επικοινωνία και διαβούλευση μεταξύ των μελών. Τα μέλη της ένωσης συναποφασίζουν για τα ζητήματα που τα αφορούν και προχωρούν σε κοινές δράσεις. Είναι πιθανό σε αρκετές περιπτώσεις να υπάρχει ένα είδος ιεραρχίας εντός της ένωσης, ούτως ώστε να διευκολύνεται σε πρακτικό επίπεδο η λειτουργία της. Αυτή η πιθανότητα μας οδηγεί στο σημαντικότερο γνώρισμα των οργανώσεων βάσης που δεν είναι άλλο από τη δημοκρατική λειτουργία στο εσωτερικό τους. Συνεπώς, όλες οι διαδικασίες εσωτερικής συγκρότησης, διαβούλευσης, λήψης αποφάσεων και δράσης, είναι απολύτως απαραίτητο να εδράζονται σε δημοκρατικές αρχές. Προκειμένου να μπορούν οι ενώσεις να διαδραματίζουν τον ρόλο των "σχολείων της δημοκρατίας", ο

[479] *Ό.π.*
[480] *Στο ίδιο.*

οποίος τους αποδίδεται από διάφορους στοχαστές, επιβάλλεται να έχουν δημοκρατική εσωτερική συγκρότηση[481].

Όταν όλες οι παραπάνω προϋποθέσεις εσωτερικής συγκρότησης συνυπάρχουν, τότε οι οργανώσεις βάσης επιτελούν τον ρόλο τους, ο οποίος, σύμφωνα με τη Φράνσις Κουνράιδερ, είναι ότι:

> Φέρνουν σε επαφή τα άτομα, τα οποία μαθαίνουν να δρουν, να μοιράζονται, να συζητούν και να απολαμβάνουν από κοινού. Στην περίπτωση αυτή, δεν συναντούν απλώς τις ανάγκες της κοινωνίας, αλλά επιπλέον παρέχουν δεξιότητες, οι οποίες βοηθούν τους πολίτες να ενταχθούν στο πολιτικό και οικονομικό σύστημα, και δομούν αυξημένες δυνατότητες αλληλεπίδρασης των πολιτών σε τοπικό επίπεδο, εντός των δημοκρατικών κοινωνιών[482].

Η ίδια κάνει ορισμένες εξαιρετικά ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις πάνω στο ζήτημα των οργανώσεων βάσης, οι οποίες αναδεικνύουν τα προβλήματα που προκύπτουν από τις κανονιστικού τύπου θεωρήσεις, όσον αφορά τη συγκρότηση των ενώσεων. Ειδικότερα, επισημαίνει ότι οι οργανώσεις βάσης μπορούν να αποτελέσουν τα μέρη εκείνα, όπου οι πολίτες συμμετέχουν ενεργά σε δράσεις, χωρίς, όμως, αυτό να σημαίνει απαραίτητα ότι συμμετέχουν και στη λήψη αποφάσεων για το ποιες δράσεις θα πρέπει να πραγματοποιηθούν[483]. Επομένως, ακόμη και εντός των ενώσεων βάσης παρατηρούνται διαβαθμίσεις όσον αφορά τη συμμετοχή των πολιτών. Η Κουνράιδερ προχωρά και ένα βήμα παραπέρα, καθώς επισημαίνει ότι υπάρχουν περιπτώσεις, στις οποίες μικρές οργανώσεις, με επαγγελματικό προσωπικό, μπορεί να λειτουργούν πιο δημοκρατικά από ορισμένες μεγάλες εθελοντικές οργανώσεις. Άρα, ο εθελοντισμός δεν είναι πάντοτε ασφαλές μέτρο για την αξιολόγηση της εσωτερικής λειτουργίας μιας ένωσης.

Οι περισσότεροι από τους θεωρητικούς, οι οποίοι ασχολούνται με το ζήτημα των οργανώσεων βάσης, επιλέγουν τη μέθοδο της αντιπαραβολής τους με τις επαγγελματικές ενώσεις, ούτως ώστε να γίνουν αντιληπτά τα ιδιαίτερα

---

[481] Εδώ εγείρεται ένα θεμελιώδες ζήτημα, το οποίο ξεπερνά αυτό της εσωτερικής συγκρότησης των ενώσεων, ξεπερνά ακόμη και το ζήτημα της κοινωνίας των πολιτών και αφορά την ίδια τη δημοκρατία και τα χαρακτηριστικά της. Πιο συγκεκριμένα, ο χαρακτηρισμός "δημοκρατικός" εξαρτάται από το πώς ορίζεται από τον κάθε στοχαστή η δημοκρατία και ποια χαρακτηριστικά της αποδίδονται. Θεωρούμε ότι η δημοκρατία λαμβάνει πολύ διαφορετικά χαρακτηριστικά, αναλόγως του ιδεολογικού πρίσματος, μέσω του οποίου μελετάται. Θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε το ζήτημα αυτό, κυρίως μέσω του τρόπου με τον οποίο επηρεάζει και κατά συνέπεια διαμορφώνει την ιδέα της κοινωνίας των πολιτών.

[482] Frances Kunreuther, «Grassroots Associations», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.56.

[483] *Ό.π.*, σ.57.

χαρακτηριστικά της κάθε κατηγορίας. Έτσι, ο εθελοντισμός, οι χαλαρές (ή και ανύπαρκτες) ιεραρχικές δομές διοίκησης, η ανάληψη ευθυνών από τους συμμετέχοντες και η οριζόντια οργάνωση, αντιπαραβάλλονται με τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τις επαγγελματικές ενώσεις, δηλαδή την αυστηρή ιεραρχία εντός της ένωσης, το επαγγελματικό προσωπικό, την κάθετη οργάνωση και τις μειωμένες αρμοδιότητες των απλών μελών.

Αυτή τη μέθοδο ακολουθεί και ο Ρόμπερτ Πάτναμ στην αναφορά του για τις ενώσεις βάσης, εισάγοντας, επιπλέον, μια χρονική παράμετρο στην ανάλυσή του. Στη θεωρία του, συνδέει τις ενώσεις βάσης με το "ένδοξο" ενωσιακό παρελθόν των Η.Π.Α. της δεκαετίας του '60, όταν και επικρατούσαν αριθμητικά. Με την πάροδο του χρόνου έχασαν έδαφος, το οποίο κατέλαβαν οι "μεγάλες εθνικές κινηματικές οργανώσεις" ("National Social Movement Organizations")[484], κάτι που λογίζεται ως μια σαφώς αρνητική εξέλιξη, κατά την ανάλυση του Πάτναμ, καθώς η αντικατάσταση των ενώσεων βάσης από τις "νέου τύπου" ενώσεις αντιστοιχεί σε σημαντική πτώση του κοινωνικού κεφαλαίου εντός της αμερικάνικης κοινωνίας.

Ο Πάτναμ διακρίνει στις οργανώσεις βάσης τα ισχυρά κοινωνικά δίκτυα, τους ισχυρούς δεσμούς μεταξύ μελών και οργάνωσης, αλλά και των μελών μεταξύ τους, την άμεση επαφή στη διαδικασία προσέλκυσης νέων μελών και τον αδιαμεσολάβητο χαρακτήρα στην κινητοποίηση και οργάνωση των διαφόρων δράσεων, που σε τελική ανάλυση είναι χαρακτηριστικά τα οποία μεταφράζονται σε κοινωνικό κεφάλαιο για την κοινωνία. Στη συνέχεια, αντιπαραθέτει όλα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των ενώσεων βάσης με τα αντίστοιχα των ενώσεων "νέου τύπου", για τις οποίες προβαίνει σε μια εντελώς διαφορετική αποτίμηση. Εξ αντιθέτου, λοιπόν, τα χαρακτηριστικά των ενώσεων αυτών είναι τα ασθενή κοινωνικά δίκτυα, η παντελής έλλειψη δράσης σε επίπεδο βάσης, η απουσία αμεσότητας μεταξύ μελών και οργάνωσης, η απρόσωπη επικοινωνία και η ιδιότητα μέλους, η οποία εξαντλείται στην καταβολή κάποιας συνδρομής. Παρότι η συμμετοχή σε αυτές τις ενώσεις είχε παρουσιάσει μεγάλη αύξηση στην Αμερική κατά τη δεκαετία του '90, ο Πάτναμ θεωρεί ότι αυτή ήταν μόνο ποσοτική και ουδόλως ποιοτική, καθώς, την ίδια περίοδο, παρατηρείται σημαντική πτώση του κοινωνικού κεφαλαίου.

Στις "νέου τύπου" ενώσεις τα άτομα δεν συμμετέχουν ουσιαστικά, δεν αλληλεπιδρούν, δεν λαμβάνουν μέρος στη λήψη αποφάσεων και συνεπώς δεν

[484] Robert D. Putnam*, Bowling Alone…,* ό.π., σ.152-158.

αναπτύσσουν καμία από τις απαραίτητες για την κοινωνία των πολιτών δημοκρατικές αρετές. Θα πρέπει, στο σημείο αυτό, να αναφερθεί ότι (και πάλι) δεν υπάρχει κοινή αντίληψη όσον αφορά το ποιες ενώσεις συμπεριλαμβάνονται, και ποιες όχι, στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. Κάποιοι θεωρητικοί δεν δίνουν μεγάλη σημασία στην εσωτερική συγκρότηση της ένωσης, ενώ άλλοι θεωρούν τις ενώσεις βάσης και τις "νέου τύπου" ενώσεις εξίσου σημαντικές για τη δημοκρατική κοινωνία, έστω και για διαφορετικούς λόγους. Υπάρχουν ακόμη περιπτώσεις θεωρήσεων, όπου τίθεται εν αμφιβόλω το κατά πόσον η κατηγοριοποίηση των ενώσεων είναι ακριβής. Κοινή συνισταμένη για όλους τους θεωρητικούς αποτελεί ο δημοκρατικός χαρακτήρας, τον οποίο επιζητούν στο εσωτερικό των ενώσεων.

Χρησιμοποιούνται διάφορες ονομασίες για τις ενώσεις, οι οποίες διακρίνονται για το διευρυμένο χωροταξικό πεδίο δράσης τους, τα επαγγελματικά τους χαρακτηριστικά και την απουσία οριζόντιας οργάνωσης και διαβουλεύσεων μεταξύ των μελών τους. Θα επιλέξουμε να τις αναφέρουμε ως "επαγγελματικού τύπου" ενώσεις[485], ούτως ώστε να δίνεται έμφαση στην απουσία εθελοντισμού και οριζόντιας οργάνωσης και δράσης. Επίσης, θα πρέπει να σημειωθεί ότι σε αυτές εντάσσονται ενώσεις κάθε είδους, καθώς το εύρος των χαρακτηριστικών τους είναι πολύ μεγάλο. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι σε αυτή την κατηγορία μπορούν να ενταχθούν εθελοντικές ενώσεις μικρές και μεγάλες, Μ.Κ.Ο., πολιτικά κόμματα, ακόμη και κοινωνικά κινήματα "νέου τύπου". Ίσως, λοιπόν, η ποικιλομορφία τους να αποτελεί έναν επιπλέον λόγο, για τον οποίο οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών επιλέγουν, σε αρκετές περιπτώσεις, να τις ορίσουν ως προς τις αντιθέσεις τους με τις ενώσεις βάσης. Σε κάθε περίπτωση, θεωρούμε ότι μεγαλύτερη σημασία από την ορολογία που χρησιμοποιείται κάθε φορά γι' αυτήν την κατηγορία ενώσεων έχει να αντιληφθούμε τις δομικές διαφορές στην εσωτερική οργάνωση, που είναι και το καθοριστικό διαφοροποιητικό στοιχείο. Κατά τη γνώμη μας, το μείζον ζήτημα δεν είναι η κατασκευή διάφορων ενωσιακών κατηγοριών, αλλά η κατανόηση του είδους της συμμετοχής που προκρίνεται από τους σύγχρονους φιλελεύθερους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών.

[485] Δεν θα πρέπει να συγχέονται οι "επαγγελματικού τύπου ενώσεις" με τις "επαγγελματικές ενώσεις". Οι πρώτες αποτελούν μια κατηγορία που βασίζεται στην εσωτερική τους οργάνωση και λειτουργία, ενώ οι δεύτερες αποτελούν ένα είδος το οποίο σχετίζεται αποκλειστικά με τον χώρο εργασίας.

Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις. Οι Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις ("Non Governmental Organizations") αποτελούν ένα ιδιαίτερο είδος ένωσης, το οποίο, τις περισσότερες φορές, εντάσσεται στις εθελοντικές ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών. Ο λόγος για τον οποίο επιλέγουμε να ασχοληθούμε ξεχωριστά με τις Μ.Κ.Ο. είναι ότι τους προσδίδεται μεγάλη σπουδαιότητα από τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές, οι οποίοι θεωρούν ότι οι ενώσεις αυτές είναι κεφαλαιώδους σημασίας για τη λειτουργία των σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών. Είναι χαρακτηριστικό ότι ορισμένοι θεωρητικοί της σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών δεν αναδεικνύουν γενικώς και αορίστως την αξία των ενώσεων, αλλά εστιάζουν συγκεκριμένα στις Μ.Κ.Ο. και στον ρόλο που μπορούν να επιτελέσουν.

Οι Μ.Κ.Ο. γνώρισαν ραγδαία ανάπτυξη από τη δεκαετία του 1980 κι έπειτα. Η ποσοτική τους αύξηση λαμβάνει τα χαρακτηριστικά γεωμετρικής προόδου, κατά τη διάρκεια του δευτέρου μισού του 20ου αιώνα[486]. Παράλληλα με την ασύλληπτη αύξηση σε απόλυτους αριθμούς, παρατηρείται και μια αντίστοιχη ανάπτυξη του θεωρητικού και πολιτικού ενδιαφέροντος για τις Μ.Κ.Ο., η οποία βρίσκεται σε απόλυτη σύνδεση με την εγκατάσταση της ιδέας της κοινωνίας των πολιτών στο επίκεντρο των κοινωνιολογικών και πολιτικών συζητήσεων. Η τεράστια δημοφιλία των Μ.Κ.Ο. συμπίπτει με το τέλος του Ψυχρού Πολέμου. Έκτοτε, κατέχουν κεντρικό ρόλο στο πλαίσιο της νεοφιλελεύθερης θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών. Η "επικράτησή" τους στην παγκόσμια ατζέντα της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας έχει οδηγήσει διάφορους θεωρητικούς να χρησιμοποιήσουν τον όρο "ΜΚΟ-ποίηση" ("NGO-ization"), για να περιγράψουν τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η ενωσιακή ζωή ανά τον κόσμο. Άλλωστε, όλες ανεξαιρέτως οι κυβερνήσεις του δυτικού κόσμου εξυμνούν τη δράση των Μ.Κ.Ο. και τον τρόπο συγκρότησής τους.

Όπως αναφέρει ο Μπέντζαμιν Μπάρμπερ, οι ανεπίσημες Μ.Κ.Ο. «αποτελούν την πιο επιτυχημένη καινοτομία στην παγκόσμια διακυβέρνηση»[487]. Θεωρεί ότι εκφράζουν την κοινή γνώμη σε μεγαλύτερο βαθμό από τους παραδοσιακούς πολιτικούς θεσμούς, καθώς προωθούν την άμεση αλληλεπίδραση μεταξύ των πολιτών. Τα παραδείγματα ορισμένων Μ.Κ.Ο., τις οποίες αναφέρει (Γιατροί χωρίς

[486] Χαρακτηριστικό παράδειγμα της ραγδαίας ποσοτικής αύξησης είναι ότι οι Μ.Κ.Ο., οι οποίες δρούσαν στο πλαίσιο των Ηνωμένων Εθνών το 1948, ήταν 40. Ο αριθμός τους, το 1992, ανερχόταν σε χιλιάδες. Βλ. Neera Chandhoke, «The Limits of Global Civil Society», Marlies Glasius – Mary Kaldor – Helmut Anheier (επιμ.), *Global Civil Society Yearbook 2002*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2002, σ.37.

[487] Benjamin Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, 20η εκδ., Berkeley/Λος Άντζελες, Καλ.: University of California Press, 2004, σ.xvii –xviii.

σύνορα, οργανώσεις υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κ.ά.), στοιχειοθετούν ότι μια παγκόσμια διακυβέρνηση είναι πιο πιθανό να επιτευχθεί μέσω της δράσης των διάφορων ανεπίσημων οργανώσεων και της συμμετοχής των πολιτών σ' αυτές, παρά μέσω των κυβερνήσεων και των διεθνών κυβερνητικών οργανισμών[488].

Από μόνος του ο όρος "μη κυβερνητική οργάνωση" υποδεικνύει τον διαχωρισμό των εν λόγω οργανώσεων, από εκείνες που σχετίζονται καθ' οποιονδήποτε τρόπο με την κυβέρνηση. Βασιζόμενος σε αυτή τη συλλογιστική, ο Χρήστος Φραγκονικολόπουλος επιλέγει να ορίσει τις Μ.Κ.Ο. ως προς την αντίθεσή τους με τις επίσημες, παραδοσιακές μορφές οργάνωσης. Όπως αναφέρει σχετικά:

> Με την ευρεία του σημασία, ο χαρακτηρισμός "μη κυβερνητικός" μπορεί να αποδοθεί σε οποιονδήποτε εθελοντικό και ανοικτό θεσμό που επιτελεί μια δημόσια λειτουργία χωρίς να εντάσσεται στην κυβέρνηση ή στο πεδίο που εργάζεται αυτή. Η διατύπωση περιλαμβάνει σχεδόν κάθε είδους ομάδα εκτός από ιδιωτικές επιχειρήσεις, επαναστατικές ή τρομοκρατικές ομάδες και πολιτικά κόμματα[489].

Ο ορισμός αυτός, παραδόξως, καταδεικνύει τη δυσκολία στην παραγωγή ενός αναλυτικού ορισμού για τις Μ.Κ.Ο., η οποία προκύπτει από την πληθώρα οργανώσεων που μπορούν να υπαχθούν στη συγκεκριμένη κατηγορία. Η πιο ασφαλής μέθοδος ορισμού των Μ.Κ.Ο. είναι ως προς την αντίθεσή τους με τις ενώσεις, οι οποίες αποκλείονται από τους κόλπους τους, μέθοδο την οποία υιοθετεί και ο Φραγκονικολόπουλος.

Ο ρόλος και η ταυτότητά τους καθορίζονται από την αυτονομία τους απέναντι στο κράτος και την κυβέρνηση. Τονίζεται ότι οι Μ.Κ.Ο. αποσυνδέονται από την έννοια της κυριαρχίας, κάτι που τους επιτρέπει να ασχολούνται «με ζητήματα που αφορούν ολόκληρη την ανθρωπότητα» και να «απευθύνονται σε ένα ακροατήριο το οποίο χωρίζεται από φυσικές, κοινωνικές και πολιτιστικές αποστάσεις»[490]. Άρα, σύμφωνα με τη συλλογιστική αυτή, οι Μ.Κ.Ο. ξεπερνούν τους φυλετικούς, οικονομικούς και κοινωνικοπολιτικούς διαχωρισμούς και ενσωματώνουν άτομα

---

[488] *Ό.π.*, σ.xviii.

[489] Χρήστος Φραγκονικολόπουλος, «Αλλάζοντας τους όρους. Η συμβολή των μη κυβερνητικών οργανώσεων στην παγκόσμια οικονομία», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.28, 2006, σ.36. Ο ορισμός του Φραγκονικολόπουλου είναι ενδεικτικός της σκέψης μιας μεγάλης μερίδας των σύγχρονων φιλελεύθερων στοχαστών, όσον αφορά τα "επιθυμητά είδη ενώσεων". Θεωρούμε ότι έχει μεγάλη σημασία για τη συνέχεια της ανάλυσής μας να συγκρατήσουμε τον "θεωρητικό αποκλεισμό" των πολιτικών κομμάτων και την παρεμφερή αντιμετώπιση που επιφυλάσσουν (ως ανεπιθύμητες) σε επαναστατικές και τρομοκρατικές ενώσεις.

[490] *Ό.π.*, σ.37.

διαφορετικά μεταξύ τους, πράγμα που οφείλεται στο γεγονός ότι αλλάζουν την ατζέντα των ζητημάτων και υπερβαίνουν τους "παραδοσιακούς διαχωρισμούς". «Τα παγκόσμια δημόσια αγαθά, η προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η προστασία του περιβάλλοντος, η ισότιμη και βιώσιμη ανάπτυξη και η διατήρηση της ειρήνης δεν έχουν αποκλειστικούς διαχειριστές [...] υπερβαίνουν τα εθνικά σύνορα, τις πληθυσμιακές ομάδες, ακόμα και τις γενιές»[491]. Έτσι, εκτός των άλλων, οι Μ.Κ.Ο. αναλαμβάνουν να ασχοληθούν με ζητήματα, όπως το περιβαλλοντικό πρόβλημα, η καταπολέμηση της φτώχειας, η προάσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κ.λπ.

Ωστόσο, σε αυτή την κανονιστική αποτύπωση διακρίνονται αρκετά προβλήματα, τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο. Θα παραθέσουμε ορισμένα από αυτά, έτσι όπως έχουν καταγραφεί από σύγχρονους μελετητές των ενώσεων. Ήδη αναφέρθηκε η δυσκολία σαφούς ορισμού των Μ.Κ.Ο., λόγω της ποικιλομορφίας τους. Ακόμη και αν δεχτούμε, ακολουθώντας τη συλλογιστική του Φραγκονικολόπουλου, ότι ορίζονται βάσει της αντίθεσής τους προς τις επίσημες κυβερνητικές οργανώσεις, προκύπτει το ερώτημα που αφορά τα κριτήρια, με τα οποία κάποια εθελοντική ένωση υπάγεται – ή όχι – στην κατηγορία των Μ.Κ.Ο. Ορισμένοι θεωρητικοί εντοπίζουν σαν διακριτό γνώρισμα των οργανώσεων αυτών τον "ευρύ" χαρακτήρα των ζητημάτων τους, τα οποία έχουν προεκτάσεις που αφορούν μεγάλα τμήματα του πληθυσμού, υπερβαίνοντας σε πολλές περιπτώσεις τα εθνικά σύνορα. Ωστόσο, ούτε αυτή η συνθήκη είναι ικανή να αποσαφηνίσει πλήρως το θεωρητικό πλαίσιο των Μ.Κ.Ο., το οποίο παρέχει τον χώρο για αρκετές αμφισημίες.

Τη δυσκολία σαφούς ορισμού των Μ.Κ.Ο. επιτείνουν οι διάφορες παραλλαγές ονομασιών, που έχουν χρησιμοποιηθεί κατά καιρούς για να περιγράψουν είδη οργανώσεων που εντάσσονται στην κατηγορία αυτή. Σε ορισμένες περιπτώσεις, οι παραλλαγές αυτές περισσότερο συσκοτίζουν παρά διαλευκάνουν το εγχείρημα της κατανόησης της έννοιας των Μ.Κ.Ο. Η ανάγκη για την ανάπτυξη διαφορετικών ονομασιών προέκυψε από την «αναλυτική σύγχυση», την οποία προκαλούσε η συγκέντρωση πολλών διαφορετικών οργανώσεων κάτω από την ίδια γενική ονομασία[492]. Εμφανίστηκαν, έτσι, πολλές καινούριες ορολογίες οργανώσεων όπως: "ιδιωτικές εθελοντικές οργανώσεις" ("Private Voluntary Organizations"-"PVOs"), "εθελοντικές αναπτυξιακές ενώσεις" ("Voluntary Development Organizations"-

[491] Βλ. *Ό.π.*, σ.39.
[492] Alan Fowler, «Development NGOs», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…*, ό.π., σ.43.

"VDOs"), "μη-κερδοσκοπικές οργανώσεις" ("Non-profit Organizations"-"NPOs"), "οργανώσεις τριτογενούς τομέα" ("Third Sector Organizations"-"TSOs") και "οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών" ("Civil Society Organizations"-"CSOs")[493]. Ο λόγος, για τον οποίο θεωρούμε ότι εμφάνιση των νέων αυτών ορολογιών αυξάνει τη σύγχυση σχετικά με τις Μ.Κ.Ο., είναι ότι οι "νεοσύστατες" ενωσιακές κατηγορίες αλληλεπικαλύπτονται, συγχέονται και καταλήγουν να στερούνται νοήματος.

Όταν η θεωρία μετατρέπεται σε πράξη, δημιουργούνται ακόμη περισσότερα ερωτηματικά όσον αφορά τη φύση και τον ρόλο των Μ.Κ.Ο. Κάποιοι θεωρητικοί, μάλιστα, επισημαίνουν ότι και οι Μ.Κ.Ο. έχουν υποστεί μετάλλαξη κατά το πέρασμα των χρόνων. Ένας απ' αυτούς είναι ο Ρονάλντο Μανκ, ο οποίος εντοπίζει σημαντικές αλλαγές στις Μ.Κ.Ο., που χρονολογούνται στις αρχές της δεκαετίας του '90, όταν οι πρώτες θεωρίες παγκοσμιοποίησης αρχίζουν να εμφανίζονται, μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού. Έπειτα από εκείνο το σημείο, σύμφωνα με τον Μανκ, οι Μ.Κ.Ο. αποκτούν ασαφή και απροσδιόριστο χαρακτήρα. Η απροσδιοριστία πηγάζει κυρίως από την αλλαγή στον ρόλο, τον οποίο καλούνται να επιτελέσουν. Ένα μεγάλο μέρος τους, που δραστηριοποιείται από τη δεκαετία του '90 και μετά, δεν θυμίζει σε τίποτα τις οργανώσεις των δεκαετιών του '70 και του '80, οι οποίες πρωτοστάτησαν στην προάσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως επίσης και στην ενίσχυση των νεοσύστατων δημοκρατιών στις χώρες της Λατινικής Αμερικής. Όπως τονίζει ο Μανκ, πολλές από τις σύγχρονες Μ.Κ.Ο. λειτουργούν ως κυβερνητικά παραρτήματα, βοηθώντας στην προώθηση των εκάστοτε κυβερνητικών πολιτικών, έχοντας απολέσει, ως εκ τούτου, κάθε ανατρεπτική τους ιδιότητα[494]. Ακόμη πιο εμφατική είναι η κριτική του Εμίρ Σάντερ, η οποία τους προσδίδει "συστημική λειτουργία", περιγράφοντάς τες ως εργαλεία του νεοφιλελευθερισμού[495]. Το μόνο βέβαιο είναι ότι οι Μ.Κ.Ο. αποτελούν μια διφορούμενη κατηγορία ενώσεων, η οποία επιδέχεται αμφισβήτησης ακόμη και για την ίδια της την υπόσταση (ως κατηγορίας), καθώς οι αμφισημίες που παρατηρούνται δημιουργούν δομικές αντιφάσεις ως προς τη φύση και τον ρόλο τους.

---

[493] *Στο ίδιο*.

[494] Ronaldo Munck, «Global Civil Society: Royal Road or Slippery Path?», *Voluntas. International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, τομ.17, τχ.4, 2006, σ.328. Την ίδια κριτική προς τις Μ.Κ.Ο. ασκεί και ο Ιμάνουελ Βαλερστάιν, ο οποίος τις χαρακτηρίζει, στη σύγχρονη μορφή τους, περισσότερο «αντιπροσώπους του κράτους, παρά επικριτές του». Βλ. Immanuel Wallerstein, «New Revolts Against the System», Tom Mertes (επιμ), *A movement of Movements*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Verso, 2004, σ.269.

[495] Emir Sader, «Beyond Civil Society», Tom Mertes (επιμ.), *ό.π.*, σ.253.

Οι συμμετέχοντες στις ενώσεις πολιτών. Από τη στιγμή που οι ενώσεις πολιτών αποτελούνται από ένα άθροισμα συμμετεχόντων, είναι προφανές πως για να έχουμε μια κατά το δυνατόν ολοκληρωμένη εικόνα θα πρέπει, εκτός από τα επιμέρους χαρακτηριστικά των ενώσεων, να εξετάσουμε και τα χαρακτηριστικά των ατόμων που συμμετέχουν – ή θα έπρεπε να συμμετέχουν – σε αυτές, σύμφωνα πάντα με τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών. Μέσω της απάντησης στο ερώτημα "ποιοι συμμετέχουν" δίνεται η δυνατότητα να προσδιοριστεί ο μαζικός – ή μη – χαρακτήρας των ενώσεων πολιτών, καθώς και να διερευνηθεί το εάν υπάρχουν ομάδες του πληθυσμού, οι οποίες υποεκπροσωπούνται σε αυτές. Το ζήτημα των ατομικών χαρακτηριστικών των συμμετεχόντων τίθεται και σε θεωρητικό επίπεδο, αφού υπάρχουν στοχαστές που έχουν εκφράσει σαφή άποψη όσον αφορά το ποιοι πρέπει να συμμετέχουν στις ενώσεις, ούτως ώστε να λειτουργεί κατά τον αποδοτικότερο τρόπο η κοινωνία των πολιτών.

Η πρώτη διαφοροποίηση διακρίνεται στις θεωρίες των εισηγητών του κοινωνικού κεφαλαίου, του Μπουρντιέ και του Κόλμαν[496]. Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, το κοινωνικό κεφάλαιο εντοπίζεται αποκλειστικά ανάμεσα στους κοινωνικά ισχυρούς, δηλαδή την ανώτερη αστική τάξη. Στη θεωρία του, το κοινωνικό κεφάλαιο (όπως και κάθε είδους κεφάλαιο) αποτελεί απόρροια του οικονομικού κεφαλαίου και συνεπώς μόνο όσοι έχουν ένα ισχυρό οικονομικό κεφάλαιο δύνανται να το "μετατρέπουν" και σε κοινωνικό. Αντιθέτως, ο Κόλμαν χαρακτηρίζει το κοινωνικό κεφάλαιο ως "δημόσιο αγαθό", κάτι που αποτελεί και το διακριτό του χαρακτηριστικό σε σχέση με τα υπόλοιπα είδη κεφαλαίου.

Αυτή η θεωρητική αντίθεση, αναφορικά με τις κοινωνικές τάξεις οι οποίες συμμετέχουν, συνεχίζει να υφίσταται μεταξύ των σύγχρονων θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών[497]. Ο Ετζιόνι παρατηρεί ότι η συμμετοχή στις δραστηριότητες της κοινότητας είναι πιο εύκολη και κυρίως πιο αποδοτική για όσους διαθέτουν οικονομική ισχύ, κάτι που οφείλεται στον οικονομικό χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνιών[498]. Η Θίντα Σκότσπολ, αναφερόμενη στην αμερικάνικη κοινωνία, προσθέτει και την παράμετρο της εκπαίδευσης, τονίζοντας ότι πάντοτε συμμετείχαν περισσότερο οι οικονομικά ισχυρότεροι αλλά και όσοι κατείχαν υψηλότερη

[496] Βλ. John Field, *ό.π.*, σ.31.
[497] Για να είμαστε ακριβέστεροι, μεταξύ εκείνων των θεωρητικών, οι οποίοι εντάσσουν, έστω και στον ελάχιστο βαθμό, την ταξική ανάλυση στο έργο τους.
[498] Amitai Etzioni, «The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities», *ό.π.*, σ.xxxii-xxxiii.

μόρφωση, συγκριτικά με τα φτωχότερα και λιγότερο μορφωμένα στρώματα του πληθυσμού. Όπως επισημαίνει, ωστόσο, τα τελευταία χρόνια έχει παρατηρηθεί σαφής πτώση της συμμετοχής εκείνων των στρωμάτων, που δεν διαθέτουν πλούτο ή υψηλή μόρφωση – των στρωμάτων, δηλαδή, που πάντοτε συμμετείχαν λιγότερο. Η κυριότερη αιτία της πτώσης συνίσταται στις σημαντικές αλλαγές στον χαρακτήρα και τη συγκρότηση των ενώσεων, οι οποίες έχουν επαγγελματικοποιηθεί και εξειδικευτεί σε μεγάλο βαθμό, καθιστώντας τη συμμετοχή των ασθενέστερων στρωμάτων ιδιαίτερα δύσκολη. Ως εκ τούτου, τα κέρδη που αποκομίζονται από τη δράση των ενώσεων αφορούν κυρίως τα ανώτερα στρώματα, τα οποία αποτελούν και τους βασικούς συμμετέχοντες. Παράλληλα, η δράση των ενώσεων έχει υποστεί μετάλλαξη, καθώς, πλέον, οι συμμετέχοντες δεν δρουν μαζί με τους συμπολίτες τους, αλλά δρουν για τους συμπολίτες τους, κάτι που συνιστά μια σημαντική – και εν πολλοίς προβληματική – διαφοροποίηση[499].

Ο λόγος, για τον οποίο η διαφοροποίηση στη συμμετοχή εκτιμάται ως προβληματική, είναι ότι εντείνει αντί να αμβλύνει τις κοινωνικές ανισότητες. Όπως χαρακτηριστικά τονίζουν οι Αφουξενίδης και Αλεξάκης: «Σε πολλές περιπτώσεις φτώχειας και περιθωριοποίησης, η ευρύτερη – αλλά και η θεσμικά οργανωμένη – κοινωνία των πολιτών λειτουργεί ως μια επιπλέον μορφή αποκλεισμού ατόμων ή ομάδων από το κοινωνικό σύνολο, αναπαράγοντας τις ανισότητες και περιορίζοντας τις δημοκρατικές ελευθερίες»[500]. Έτσι, στην παρατηρούμενη μείωση της συμμετοχής από τη δεκαετία του 1970 κι έπειτα, θα πρέπει να προστεθεί η παράμετρος ότι η συμμετοχική πτώση αφορά κυρίως τα αδύναμα τμήματα του πληθυσμού, κάτι που δημιουργεί ανησυχητικές κοινωνικές συνθήκες[501].

Εντούτοις, ορισμένοι θεωρητικοί προσλαμβάνουν με θετικό τρόπο τη συγκριτικά μεγαλύτερη συμμετοχή των πλουσιότερων στρωμάτων στις ενώσεις πολιτών, καθώς θεωρούν ότι οι πλούσιοι οφείλουν να συμμετέχουν περισσότερο, βάσει της συλλογιστικής ότι εφόσον έχουν περισσότερες απολαβές, έχουν και περισσότερες υποχρεώσεις[502]. Παρουσιάζεται, λοιπόν, σαν υποχρέωση η μεγαλύτερη συμμετοχή απ' αυτά τα στρώματα, και όχι ως κοινωνικό πρόβλημα.

[499] Βλ. Theda Skocpol, *ό.π.*, σ.116-118.
[500] Αλέξανδρος Αφουξενίδης – Μανώλης Αλεξάκης, *ό.π.,* σ.226.
[501] Robert Wuthnow, «The United States: Bridging the Privileged and the Marginalized?», Robert D. Putnam (επιμ.), *Democracies in Flux…,* ό.π., σ.95.
[502] Philip Selznick, «Social Justice: A Communitarian Perspective», Amitai Etzioni (επιμ.), *ό.π.*, σ.68.

Ο Πολ Χερστ τοποθετείται πάνω στο ίδιο ζήτημα, διακρίνοντας ως λύση για διάφορα κοινωνικά προβλήματα τη «συμμετοχή των φτωχών και των αποκλεισμένων» σε εθελοντικές ενώσεις από κοινού με τους οικονομικά προνομιούχους. Θα πρέπει, όπως αναφέρει, να βρεθεί μια χρυσή τομή, βάσει της οποίας τα πλούσια στρώματα θα παρέχουν ένα είδος ενίσχυσης προς τα ασθενέστερα τμήματα, βοηθώντας τα να ενσωματωθούν και να οργανωθούν γύρω από τις ενώσεις πολιτών και καθιστώντας τα ενεργά[503].

Εκτός του οικονομικού στοιχείου, υπάρχουν κι άλλοι παράγοντες διάκρισης των συμμετεχόντων στις ενώσεις, όπως η φυλή, το φύλο, η σεξουαλική κατεύθυνση, κ.λπ. – παράγοντες οι οποίοι, με τις ανισότητες που συμβολίζουν, αποτελούν κινδύνους «για την πολιτική ισότητα και τη δημοκρατική λειτουργία»[504]. Σε κάθε περίπτωση, το ζήτημα των ανισοτήτων στη συμμετοχή αποτελεί ένα σημαντικό μέτρο αξιακού προσδιορισμού της κοινωνίας των πολιτών στις σύγχρονες κοινωνίες.

[503] Paul Hirst, *From Statism to Pluralism…,* ό.π., σ.40-41. Σε διατυπώσεις, όπως αυτή, είναι ορατή η έλλειψη οιασδήποτε θεωρητικής ενσωμάτωσης της ταξικής σύγκρουσης.
[504] Hilde Coffe – Catherine Bolzendahl, «Civil Society and Diversity», Michael Edwards, (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.247.

Το πολιτικό στοιχείο στην κοινωνία των πολιτών

Ο βασικός ισχυρισμός της παρούσας διατριβής είναι ότι στη σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία παρατηρείται μια σημαντική πολιτική υποβάθμιση, η οποία καθιστά την έννοια της κοινωνίας των πολιτών ιδιαίτερα προβληματική στη θεωρία αλλά και στην πράξη. Θα επιχειρήσουμε, λοιπόν, να καταγράψουμε τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται το πολιτικό στοιχείο από τους σύγχρονους θεωρητικούς των ενώσεων.

Αρχικά θα εξεταστεί το πώς αναπτύσσεται και εν συνεχεία αποτιμάται η πολιτική συμμετοχή στο πλαίσιο της νεοφιλελεύθερης ενωσιακής θεωρίας. Επίσης, θα διερευνηθεί το πώς αξιολογείται, από τους διάφορους θεωρητικούς, η έννοια της πολιτικής και θα επιχειρηθεί ο εντοπισμός των ορίων που τίθενται από τους ίδιους, όσον αφορά την πολιτική συμμετοχή. Στόχος μας είναι να αναδειχθεί η αντίθεση που υπάρχει στην πρόσληψη της πολιτικής συμμετοχής συγκριτικά με τη γενική έννοια της συμμετοχής ή, αλλιώς, της "μη πολιτικής".

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε πώς αποτιμούν οι στοχαστές της κοινωνίας των πολιτών τα τρία βασικά είδη πολιτικών ενώσεων, δηλαδή τα πολιτικά κόμματα, τα εργατικά συνδικάτα και τα κοινωνικά κινήματα. Εντάσσουμε αυτά τα τρία είδη στην κατηγορία των πολιτικών ενώσεων, διότι οι διεκδικήσεις τους άπτονται πολιτικών ζητημάτων. Θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τον αρνητισμό, με τον οποίο διάκειται μεγάλο μέρος των θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών απέναντι στις πολιτικές ενώσεις. Επίσης, θεωρούμε πως είναι απαραίτητο να αναζητήσουμε και να παραθέσουμε τυχόν προτάσεις για την αντικατάσταση των πολιτικών ενώσεων ως προς τον ρόλο τους. Θα πρέπει, τέλος, να διευκρινιστεί ότι στόχος του παρόντος υποκεφαλαίου είναι να καταγράψουμε τον τρόπο, με τον οποίο εντάσσεται το πολιτικό στοιχείο στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, και όχι να προχωρήσουμε σε κάποια εκτεταμένη αποτίμηση ή κριτική.

Πολιτική Συμμετοχή. Είναι το διακριτό εκείνο είδος συμμετοχής, το οποίο αφορά αμιγώς πολιτικά ζητήματα και συνεπώς τις δυνατότητες των πολιτών να συμμετέχουν ενεργά στις διάφορες πολιτικές αποφάσεις. Αν και θα περίμενε κανείς ότι ως έννοια θα ήταν κομβική σε θεωρίες, οι οποίες έχουν στον πυρήνα τους την αξία της συμμετοχής εν γένει – λαμβάνοντας υπόψιν και τη σπουδαιότητα που φαινομενικά δίδεται στο τοκβιλιανό έργο –, εντούτοις συχνά αντιμετωπίζεται από

τους νεοφιλελεύθερους ενωσιακούς στοχαστές με καχυποψία και αρνητισμό. Οι λόγοι για κάτι τέτοιο είναι ευρύτεροι και σχετίζονται με τον βασικό ισχυρισμό της παρούσας διατριβής, δηλαδή τη γενικότερη πολιτική υποβάθμιση της κοινωνίας των πολιτών ή, αλλιώς, την υποβάθμιση της πολιτικής εντός του θεωρητικού της πλαισίου.

Ένα πρώτο στίγμα της αντιμετώπισης της πολιτικής συμμετοχής από τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών μάς παρέχεται από τον Μάικλ Γουόλτσερ, ο οποίος αναφέρει ότι τα άτομα είναι πρώτα κοινωνικά όντα και μετά πολιτικά ή οικονομικά, ιεραρχώντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις ιδιότητες του ατόμου[505]. Παρότι η πολιτική συμμετοχή από την πλευρά των πολιτών φαντάζει ελκυστική σαν ιδέα και έχει προαχθεί από αρκετά ιδεολογικά ρεύματα, ο Γουόλτσερ επισημαίνει τις πρακτικές δυσκολίες υλοποίησής της. Αφενός, όπως λέει, το δημοκρατικό κράτος έχει ισχυροποιηθεί και αναπτυχθεί – «δικαίως και ύστερα από απαίτηση των πολιτών» – σε τέτοιο βαθμό, που πλέον καθίσταται δύσκολο για τους πολίτες να ελέγχουν σε όλα τα επίπεδα τη δράση του[506]. Το αποτέλεσμα είναι ότι οι "απλοί πολίτες" αρκούνται σε ορισμένες διαφωνίες και παράπονα, χωρίς, όμως, να λαμβάνουν μέρος στη λήψη αποφάσεων[507]. Αφετέρου, η καθημερινότητα των πολιτών είναι τόσο επιβαρυμένη, που ούτε οι ίδιοι βάζουν σε προτεραιότητα την πολιτική τους συμμετοχή, καθότι προηγούνται σε ιεράρχηση οι εργασιακοί και οικονομικοί τους στόχοι και ως εκ τούτου το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου τους απορροφάται σ' αυτούς[508]. Έτσι, απομακρύνονται από τα πολιτικά δρώμενα, αφού η πλήρης ενασχόληση μ' αυτά θα απαιτούσε να μην εργάζονται και να μην έχουν άλλες ασχολίες. Σύμφωνα με τη θεώρηση του Γουόλτσερ, η πολιτική συμμετοχή, στο εύρος το οποίο απαιτείται για να μπορούν οι πολίτες να αποφασίζουν για τα πολιτικά ζητήματα, μοιάζει με ουτοπία στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες.

Ο ίδιος δεν θέτει σαν στόχο την ενίσχυση της πολιτικής συμμετοχής, αλλά την ενίσχυση της συμμετοχής γενικότερα σε κάθε είδους ένωση και την ευεργετική για την κοινωνία αλληλεπίδραση των ατόμων. Αυτή, κατά την αντίληψή του, είναι και η καινοτομία της κοινωνίας των πολιτών, της οποίας η θεωρία λειτουργεί "διορθωτικά"

---

[505] Βλ. Michael Walzer, *ό.π.*, σ.313.
[506] *Ό.π.*, σ.308.
[507] Ο Γουόλτσερ δεν αντιλαμβάνεται την ισχυροποίηση του δημοκρατικού κράτους και τη συνακόλουθη πολιτική αδρανοποίηση των πολιτών ως πρόβλημα. Περιγράφει μια πραγματικότητα, η οποία δεν είναι απαραίτητο να αλλάξει, καθώς είναι το αποτέλεσμα της εξελικτικής πορείας της δημοκρατίας στις σύγχρονες κοινωνίες.
[508] *Στο ίδιο.*

στις διάφορες ιδεολογικές δυσκαμψίες και διαμάχες του παρελθόντος. Η μοναδικότητα και απολυτότητα των διάφορων ιδεολογιών, σύμφωνα πάντα με τον Γουόλτσερ, έθετε πολύ συγκεκριμένα όρια στον τρόπο και στα είδη συμμετοχής. Η κοινωνία των πολιτών έρχεται για να «αμφισβητήσει τη μοναδικότητα των ιδεολογιών», χωρίς, ωστόσο, να αποτελεί μια εναλλακτική ιδεολογία ούτε και κάποια μοναδικότητα[509]. Στόχος της είναι να μετατρέψει το άτομο σε κοινωνικό ον, δίχως να δίνει έμφαση σε κάποιο ιδιαίτερο είδος συμμετοχής. Σε αυτό το σχήμα, οι πολίτες προωθούν τα πολιτικά τους συμφέροντα μέσω της συμμετοχής τους σε ενώσεις, όπως είναι τα κόμματα, τα συνδικάτα, τα κινήματα και άλλες ομάδες συμφερόντων. Η βασική διαφορά είναι ότι οι στόχοι, τους οποίους επιδιώκουν εντός του πλαισίου της κοινωνίας των πολιτών, είναι μεμονωμένοι και συγκεκριμένοι, δίχως να αποβλέπουν στη γενική εφαρμογή κάποιας ιδεολογίας στην κοινωνία[510].

Για τους Κοέν και Αράτο, είναι πολύ σημαντική η διατήρηση της σύνδεσης μεταξύ της κοινωνίας των πολιτών και της πολιτικής κοινωνίας, έστω και με τους όρους, τους οποίους διαμορφώνουν οι σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες. Όπως επισημαίνουν, οι πολιτικές που χαρακτηρίζονται από έναν "επαναστατικό φονταμενταλισμό" έρχονται σε αντίθεση με τις διαδικασίες εκδημοκρατισμού της κοινωνίας των πολιτών. Ιδεατά, η κοινωνία των πολιτών καλείται να επιτελέσει την εναλλακτική επιλογή απέναντι στον "ψυχρό ρεφορμισμό" και τον "επαναστατικό φονταμενταλισμό" και να καταλάβει τον χώρο ανάμεσα στην απόλυτη ιδιωτικότητα και την απόλυτη πολιτικοποίηση[511]. Άρα, οι Κοέν και Αράτο στοχάζονται την κοινωνία των πολιτών ως το μέσο, το οποίο μπορεί να μετριάσει και να γεφυρώσει τις κοινωνικές πρακτικές της απόλυτης ενασχόλησης του ατόμου με τα ιδιωτικά του ζητήματα από τη μία, και της απόλυτης πολιτικοποίησης με στόχο επαναστατικές κοινωνικές αλλαγές από την άλλη. Με άλλα λόγια, μέσω της λειτουργίας της κοινωνίας των πολιτών, υπερβαίνεται η ιδεολογική διαμάχη μεταξύ του "άκρατου ατομικισμού" και της "αμεσοδημοκρατικής ουτοπίας".

Όπως αναφέρουν, η κοινωνία των πολιτών διαθέτει μια πολύ σημαντική πολιτική διάσταση που αναδεικνύεται στη σχέση της με την κείμενη νομοθεσία των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών. Πιο συγκεκριμένα, στις σύγχρονες δημοκρατίες, η νομοθεσία καλείται να ενσωματώσει τις ηθικές αρχές της εκάστοτε

[509] *Ό.π.,* σ.313.
[510] *Ό.π.*, σ.314.
[511] Σχετικά με τα παραπάνω, βλέπε: Jean L. Cohen – Andrew Arato, *ό.π.,* σ.564-565.

κοινότητας και να ερμηνεύσει νομικά «την πολιτική κουλτούρα και τη συλλογική της ταυτότητα»[512]. Από τη στιγμή που τα στοιχεία αυτά (της πολιτικής κουλτούρας και της συλλογικής ταυτότητας) διαμορφώνονται σε μεγάλο βαθμό από τη λειτουργία της κοινωνίας των πολιτών, καθίσταται σαφές ότι «η επιρροή της κοινωνίας των πολιτών στην πολιτική κοινωνία αποτελεί μια κεντρική δημοκρατική διάσταση»[513]. Η κοινωνία των πολιτών, λοιπόν, αποτελεί το εργαλείο, μέσω του οποίου οι πολίτες μπορούν να επηρεάσουν (και) τα πολιτικά πράγματα, καθώς οι διάφοροι νόμοι, που ψηφίζονται στη Βουλή, έχουν προηγουμένως υποστεί επεξεργασία και διαμορφωθεί εντός της[514].

Στη συλλογιστική των Κοέν και Αράτο, η πολιτική διάσταση της κοινωνίας των πολιτών καταρρίπτει δύο αντιλήψεις: Πρώτον το ότι η κοινωνία των πολιτών συνίσταται στη "μη πολιτική" ιδιωτική σφαίρα, με το κράτος να αποτελεί τον μοναδικό νομιμοποιημένο φορέα πολιτικής δράσης, και δεύτερον την "ωφελιμιστική σύλληψη των δημοκρατικών διαδικασιών". «Παρότι τα ατομικά δικαιώματα της διαβούλευσης και του συνεταιρίζεσθαι αποτελούν την προϋπόθεση της θεσμοποίησης των δημοσίων σφαιρών, εντός της κοινωνίας των πολιτών, η κινητήριος δύναμή τους είναι βαθιά πολιτική: Είναι η ίδια η αρχή της δημοκρατικής νομιμοποίησης», υποστηρίζουν η Ζαν Κοέν και ο Άντριου Αράτο[515]. Παράλληλα, αυτού του είδους η ενωσιακή λειτουργία υπερβαίνει, σύμφωνα με τους δύο θεωρητικούς, τη σύγκρουση δημοσίου/ιδιωτικού, που παρατηρείται στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες.

Στη θεωρία του Ρόμπερτ Πάτναμ δίδεται σαφώς μικρότερη έμφαση στις πολιτικές ενώσεις, συγκριτικά με τις ιδιωτικές ενώσεις πολιτών. Δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηριχθεί ότι αντιμετωπίζει τις πολιτικές ενώσεις με σχετική απαξίωση, ως ένα ξεπερασμένο και πλέον προβληματικό πλαίσιο συμμετοχής. Στην εμπειρική του ανάλυση διαπιστώνει τη διαρκώς μειούμενη πολιτική συμμετοχή των πολιτών, κατά τις τρεις τελευταίες του 20ου αιώνα, κατ' αντιστοιχία, δηλαδή, με ό,τι συμβαίνει και με τη συμμετοχή στις εθελοντικές ενώσεις. Ειδικότερα, επισημαίνει πως «ο χαρακτήρας της συμμετοχής των πολιτών στα πολιτικά δρώμενα έχει υποστεί μετάλλαξη κατά τις τρεις δεκαετίες από το 1970 και έπειτα»[516]. Η μετάλλαξη αυτή

[512] *Ό.π.*, σ.589.
[513] *Στο ίδιο*.
[514] *Ό.π.*
[515] *Ό.π.*, σ.159-160.
[516] Robert D. Putnam*, Bowling Alone…,* ό.π., σ.31.

είναι διττή και αφορά, εξίσου, τόσο την πολιτική συμμετοχή όσο και την υπόσταση των πολιτικών ενώσεων.

Ως πρώτη μορφή πολιτικής συμμετοχής, ο Πάτναμ εξετάζει τη συμμετοχή των πολιτών στις εκλογές. Παρά το γεγονός ότι στο πέρασμα των χρόνων έχουν γίνει νομοθετικές ρυθμίσεις, οι οποίες βοηθούν στην εξάπλωση του δικαιώματος της ψήφου, παρατηρείται μεγάλη πτώση στο ποσοστό συμμετοχής των πολιτών στην εκλογική διαδικασία. Θεωρεί, μάλιστα, ότι η εξάπλωση του δικαιώματος ψήφου, που επιτεύχθηκε μέσα από κινηματικές διαδικασίες, όπως το "κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα" ("Civil Rights Movement") και το αντίστοιχο υπέρ του "δικαιώματος ψήφου" ("Voting Rights Act"), τη δεκαετία του '60, απέκρυψε, ως έναν βαθμό, το γενικότερο πρόβλημα της αυξανόμενης αποχής από τις εκλογικές διαδικασίες, που παρατηρείται την τελευταία τριακονταετία στην αμερικάνικη κοινωνία.

Ο Πάτναμ θεωρεί ότι η ψηφοφορία είναι μια πράξη πολιτικής συμμετοχής εξόχως σημαντική, διότι «ενσωματώνει την πιο δομική δημοκρατική αρχή, την αρχή της ισότητας»[517]. Επιπροσθέτως, οι πολίτες, οι οποίοι ασκούν συστηματικά τα εκλογικά τους καθήκοντα, συγκεντρώνουν περισσότερες πιθανότητες να αναπτύξουν κι άλλες κοινωνικές δράσεις και να συμμετάσχουν σε πολιτικές και ιδιωτικές ενώσεις. Ως εκ τούτου, η αποχή από την ψηφοφορία σηματοδοτεί ένα γενικότερο έλλειμμα κοινωνικής δραστηριοποίησης των πολιτών. Όπως επισημαίνει, μάλιστα, αυτό είναι το μείζον πρόβλημα, και όχι αυτή καθαυτή η αποχή, αφού, αν η ψηφοφορία κριθεί υπό το πρίσμα της παραγωγής κοινωνικού κεφαλαίου, δεν προσφέρει σε μεγάλο βαθμό, καθότι αποτελεί μια «μοναχική διαδικασία»[518]. Άρα, η αποχή δεν αποτελεί, στη συλλογιστική του Πάτναμ, την ίδια την πάθηση, αλλά μια ένδειξη ότι τα άτομα έχουν απομακρυνθεί από τις πολιτικές διαδικασίες στο σύνολό τους.

Το ως άνω συμπέρασμα επιβεβαιώνεται από τις εμπειρικές έρευνες που παραθέτει στο έργο του, βάσει των οποίων παρατηρείται μια κατ' αντιστοιχία μεγάλη μείωση στην πολιτική συμμετοχή των πολιτών σε επίπεδο βάσης. Τη δεκαετία του '60, ήταν σύνηθες οι πολίτες να συμμετέχουν σε πολιτικές συναντήσεις ή να εργάζονται εθελοντικά για τις ανάγκες κάποιου κόμματος. Τριάντα χρόνια αργότερα (όταν και συγγράφει ο Πάτναμ), αυτές οι συνήθειες έχουν εξασθενίσει και τείνουν να εκλείψουν. Η γενεαλογική αλλαγή εκλαμβάνεται ως η βασική αιτία αυτής της μετάλλαξης. Οι νέες γενιές δεν ακολουθούν τις ενωσιακές συνήθειες των

[517] *Ό.π.,* σ.35.
[518] *Στο ίδιο.*

προηγούμενων, δημιουργώντας, έτσι, ένα κενό, το οποίο μεταφράζεται σε έλλειμμα κοινωνικού κεφαλαίου στην αμερικάνικη κοινωνία. Ο Πάτναμ υποστηρίζει ότι η πραγματικότητα αυτή είναι το αποτέλεσμα της αυξανόμενης απογοήτευσης των πολιτών απέναντι στα πολιτικά κόμματα ως φορείς δημοκρατικής αντιπροσώπευσης, κάτι που επιχειρεί να αποδείξει και μέσα από τις εμπειρικές του έρευνες[519]. Οι πολίτες έχουν πλέον απογοητευτεί από την πολιτική στο σύνολό της κι έχουν αποκτήσει την πεποίθηση ότι η φωνή τους δεν ακούγεται. Απομακρύνονται, έτσι, απ' αυτήν και παύουν να συμμετέχουν ή ακόμη και να ενημερώνονται για τις πολιτικές εξελίξεις, όντας παντελώς αδιάφοροι για τα πολιτικά δρώμενα. Η εξασθένιση της πολιτικής συμμετοχής αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα από τον Πάτναμ, ωστόσο, όπως θα δούμε αναλυτικότερα και στη συνέχεια, δεν επιζητεί την αποκατάστασή της εντός των πολιτικών ενώσεων, αλλά την αντικατάστασή της από τη συμμετοχή που λαμβάνει χώρα στις ιδιωτικές ενώσεις.

Ομοίως και στην εισαγωγή της ανανεωμένης έκδοσης (1996) του *Habits of the Heart*, τονίζεται η εμφανής μείωση της πολιτικής συμμετοχής στις Η.Π.Α.[520], η οποία προβάλλεται ως το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα πτώσης του κοινωνικού κεφαλαίου. Στην εισαγωγή παρατίθενται ορισμένες ποσοτικές μετρήσεις που αντλούνται από το βιβλίο του Σίντνεϊ Βέρμπα, με τίτλο *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics* (1996). Το συμπέρασμα που προκύπτει είναι πως, παρά τη βελτίωση του μορφωτικού επιπέδου του μέσου Αμερικανού πολίτη, κατά τα τριάντα τελευταία χρόνια, το επίπεδο της πολιτικής συμμετοχής έχει μειωθεί αισθητά. Η παρατήρηση αυτή υποκρύπτει και μια ανατροπή στα κοινωνιολογικά δεδομένα, καθώς μέχρι τότε θεωρούνταν πως στις περισσότερες περιπτώσεις η πολιτική συμμετοχή αυξάνεται κατ' αναλογία με το επίπεδο εκπαίδευσης των πολιτών[521]. Οι αιτίες της πτώσης της πολιτικής συμμετοχής εντοπίζονται και πάλι στα ενδογενή προβλήματα των πολιτικών ενώσεων και στη μείωση της εμπιστοσύνης των πολιτών απέναντί τους. Υπάρχουν, μάλιστα, στοχαστές, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι οι πολιτικές οργανώσεις είναι πιθανό να υποεκπροσωπούν το δημόσιο συμφέρον[522].

---

[519] Robert D. Putnam – Susan J. Pharr – Russell J. Dalton, «A Quarter-Century of Declining Confidence», *Journal of Democracy*, τομ.11, τχ.2, 2000, σ.16.

[520] Robert Bellah – Richard Madsen κ.ά., «Introduction to the Updated edition. The House Divided», Robert Bellah – Richard Madsen κ.ά., *ό.π.*, σ.xx-xxi.

[521] Κάτι αντίστοιχο με ό,τι επισημαίνει η Σκότσπολ για τους συμμετέχοντες στις ενώσεις. Βλέπε πιο πάνω, σ.176-177.

[522] Kay Lehman Schlozman – Sidney Verba – Henry E. Brady, *The Unheavenly Chorus. Unequal Political Voice and the Broken Promise of American Democracy*, Princeton, N.J./ Λονδίνο: Princeton University Press, 2012, σ.315.

Στη νεοφιλελεύθερη θεώρηση της κοινωνίας των πολιτών συχνά η πολιτική αποτιμάται ως ένα εν δυνάμει πρόβλημα. Γι' αυτόν τον λόγο, είτε μένει στο περιθώριο της θεωρίας είτε αντιμετωπίζεται με αρνητισμό. Ενδεικτική είναι η αναφορά του Γιόραν Άρνε, ο οποίος υποστηρίζει: «Η κοινωνία των πολιτών δεν είναι απαραίτητα ένας χώρος για άσκηση πολιτικής. Η πολλή πολιτική μπορεί να είναι καταστροφική για τις ευαίσθητες κοινωνικές σχέσεις και μπορεί να απειλήσει "την πραγματικά πλουραλιστική και στην πράξη αυτό-οργανωμένη κοινωνία των πολιτών"»[523]. Δεν δίνεται κάποια εξήγηση στο γιατί η πολιτική γίνεται αντιληπτή σαν κίνδυνος και ποιο είναι το μέτρο της πολιτικής, το οποίο δεν θα πρέπει να ξεπερνιέται. Αυτό το οποίο καθίσταται, εντούτοις, σαφές είναι η απόσταση, η οποία επιχειρείται να κρατηθεί μεταξύ πολιτικής και κοινωνίας των πολιτών – απόσταση που παίρνει τα χαρακτηριστικά της "αποστάσεως ασφαλείας" και αποσκοπεί στην εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας των πολιτών.

Πολιτικά Κόμματα. Τα πολιτικά κόμματα βρίσκονται στο επίκεντρο της κριτικής των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρητικών των ενώσεων. Ο συχνά έκδηλος αρνητισμός τους απέναντι στα κομματικά μορφώματα είναι απόρροια των ευθυνών, τις οποίες τους επιρρίπτουν για τα προβλήματα των σύγχρονων κοινωνιών. Τα κόμματα θεωρούνται "παρακλάδι" του υπερδιογκωμένου και διεφθαρμένου κράτους, καθώς οι θεωρητικοί των ενώσεων εντοπίζουν σ' αυτά αντίστοιχα συμπτώματα διόγκωσης και διαφθοράς[524]. Μάλιστα, δεν είναι λίγες οι φορές που στην ανάλυσή τους αντιμετωπίζουν τα κόμματα με μεγαλύτερη καχυποψία απ' ό,τι το ίδιο το κράτος.

Με μια πρώτη ματιά, μια τέτοιου είδους αποτίμηση των πολιτικών κομμάτων ξενίζει, καθώς θα περίμενε κανείς να βρίσκονται στον πυρήνα κάθε ενωσιακής θεωρίας. Ωστόσο, όχι μόνο δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, αλλά σε πολλές περιπτώσεις οι εθελοντικές ενώσεις πολιτών παρουσιάζονται ως η εναλλακτική, έναντι των κομμάτων, για τη συμμετοχή των πολιτών. Με βάση αυτή τη συλλογιστική, τα πολιτικά κόμματα αποτελούν ένα ενωσιακό είδος, το οποίο δεν δύναται, με τη μορφή που έχει πάρει σήμερα, να καλύψει τις ανάγκες των ατόμων και ως εκ τούτου τίθεται

[523] Göran Ahrne, *ό.π.*, σ.84.

[524] Σε σχέση με το επιχείρημα της κρίσης των επίσημων πολιτικών φορέων, βλ. Νίκος Μουζέλης, «Η κρίση των κομμάτων και η κοινωνία των πολιτών ως διέξοδος», *Κοινωνία των πολιτών*, τχ.5, 2000, σ.10-11, και Χαράλαμπος Ανθόπουλος, «Πολιτικά κόμματα και μη κυβερνητικές οργανώσεις», *Κοινωνία των πολιτών*, τχ.8, 2002, σ.11-14.

στο περιθώριο της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών. Στις περισσότερες περιπτώσεις, η αναφορά των θεωρητικών της έννοιας στα πολιτικά κόμματα αποσκοπεί στην ανάδειξη των τελευταίων ως ενός "ενωσιακού αντιπαραδείγματος", όσον αφορά την εξέλιξη και τον τρόπο λειτουργίας τους. Σαφής, ως προς τον θεωρητικό αποκλεισμό των κομμάτων από την ιδέα της κοινωνίας των πολιτών, είναι η ανάλυση του Δημήτρη Σωτηρόπουλου, ο οποίος τονίζει ότι τα πολιτικά κόμματα δεν περιλαμβάνονται σε αυτήν διότι «έχουν δημιουργήσει στενότατους δεσμούς με το κράτος», έχοντας ως κεντρική τους επιδίωξη την άνοδο στην εξουσία, εν αντιθέσει με τις ομάδες συμφερόντων[525].

Μια πρώτη κριτική, που τους ασκείται, είναι ότι έχουν αλλάξει ως προς τη μορφή τους και δεν αποτελούν πλέον χώρους, όπου οι πολίτες μπορούν να συμμετάσχουν και να επηρεάσουν στη λήψη αποφάσεων – και το κυριότερο – να αλληλεπιδράσουν και να αναπτύξουν μεταξύ τους σχέσεις, δημιουργώντας τις συνθήκες παραγωγής κοινωνικού κεφαλαίου. Η βασικότερη αιτία είναι ότι τα κόμματα τείνουν να παρουσιάζουν προβλήματα αντίστοιχα με αυτά που αντιμετωπίζει το κράτος. Πιο συγκεκριμένα, οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών τούς καταλογίζουν ότι έχουν καταστεί υπερτροφικά και γραφειοκρατικοποιημένα σε τέτοιο βαθμό, που πλέον δεν αντιμετωπίζουν τα μέλη τους ως συμμετέχοντες, αλλά ως πελάτες[526].

Ο Ρόμπερτ Πάτναμ επισημαίνει τη μετάλλαξη που παρατηρείται στις πολιτικές ενώσεις των Η.Π.Α., τις τρεις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα, περίοδο κατά την οποία εντοπίζει σημαντική πτώση του κοινωνικού κεφαλαίου. Το παράδοξο με αυτήν τη διαπίστωση είναι ότι, με βάση τις ποσοτικές έρευνες του Πάτναμ, οι κομματικές οργανώσεις στην Αμερική, κατά το ίδιο χρονικό διάστημα, εμφανίζονται πιο ενισχυμένες από ποτέ. Η ενίσχυση των κομμάτων αντανακλάται στο γεγονός ότι με το πέρασμα των χρόνων γίνονται όλο και πιο πλούσια, πιο ανεπτυγμένα αλλά και πιο επαγγελματικά στη λειτουργία τους. Τα στοιχεία, που παραθέτει προς απόδειξη του ισχυρισμού του, αφορούν τα οικονομικά των κομμάτων, τα οποία έχουν εκτοξευθεί, παράλληλα με την αντίστοιχη αύξηση του μόνιμου προσωπικού που εργάζεται σε αυτά, ενώ, συγχρόνως, παρατηρείται και ραγδαία αύξηση του αριθμού των κομμάτων, τα οποία απασχολούν μόνιμο προσωπικό.

---

[525] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία των πολιτών…*, ό.π., σ.31.
[526] Βλ. Sara M. Evans – Harry C. Boyte, *ό.π.*, σ.259.

Όλα τα παραπάνω στοιχεία πιστοποιούν την αύξηση της δυναμικής των κομμάτων, δημιουργώντας την εντύπωση ότι το κομματικό φαινόμενο στις Η.Π.Α. βρίσκεται σε άνθηση. Ωστόσο, μας λέει ο Πάτναμ, κάτι τέτοιο δεν συνάδει με την πραγματικότητα, ιδίως αν εξετάσει κανείς τη συνεισφορά των κομμάτων σε κοινωνικό κεφάλαιο. Η διόγκωση και επαγγελματικοποίησή τους αποτελούν παράγοντες απομάκρυνσης των ατόμων απ' αυτά. Η αύξηση του μόνιμου προσωπικού σηματοδοτεί την ταυτόχρονη μείωση της συμμετοχής των απλών μελών και ψηφοφόρων στο εσωτερικό τους, καθώς η εθελοντική τους εργασία δεν καθίσταται άλλο απαραίτητη. Έτσι, οι ψηφοφόροι ταυτίζονται πολύ λιγότερο με το κόμμα συγκριτικά με παλαιότερα, όταν υπήρχε μικρότερη επαγγελματικοποίηση. Συμμετέχουν ολοένα και λιγότερο, κάτι που, εκτός από την αποστασιοποίησή τους από το κόμμα, σηματοδοτεί και τη μεταξύ τους απομάκρυνση. Για τον Πάτναμ, το επιβλαβέστερο για την κοινωνία αποτέλεσμα, το οποίο επιφέρει η μετάλλαξη των κομματικών οργανώσεων, είναι η μείωση του κοινωνικού κεφαλαίου. Κρίνοντας τα πολιτικά κόμματα υπό το πρίσμα της συνεισφοράς τους σε κοινωνικό κεφάλαιο, ο Πάτναμ καταλήγει στο συμπέρασμα πως η αύξηση της ισχύος και του επαγγελματισμού τους έχει αντιστρόφως ανάλογα αποτελέσματα στην παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου. Όπως αναφέρει σχετικά:

> Αν σκεφτόμαστε την πολιτική σαν μια επιχείρηση, τότε μπορούμε να ενθουσιαστούμε με το νέο της πρόσωπο που εξοικονομεί εργατικό δυναμικό, αλλά εάν σκεφτόμαστε την πολιτική σαν μια δημοκρατική διαβούλευση, τότε με το να μένουν άνθρωποι έξω από αυτήν, χάνεται όλο το νόημα της διαδικασίας[527].

Παρόμοιας άποψης φορέας, ως προς την εξέλιξη του κομματικού φαινομένου, είναι και ο Κάρλο Γκάλι, ο οποίος τονίζει ότι τα κόμματα διατηρούν την ισχύ τους, αλλά έχουν χάσει την επαφή τους με την κοινωνία, με αποτέλεσμα να καθίστανται «εξαιρετικά αδύναμα και την ίδια στιγμή εξαιρετικά ισχυρά»[528]. «Σε κάθε περίπτωση, όμως, στερούνται», συνεχίζει ο Γκάλι, «εκείνη την πολιτική ενέργεια που θα έκανε τη δημοκρατία σήμερα αυτό που ήταν χθες, μια "δημοκρατία των κομμάτων"»[529]. Ενδεικτική της "απέχθειας" για τα πολιτικά κόμματα είναι η φράση του Ντανιέλ Κον-

[527] Robert D. Putnam, *Bowling Alone…,* ό.π., σ.40.
[528] Carlo Galli, *Η αμηχανία της δημοκρατίας*, Ελένη Κοσμά (επιμ.), μτφ. Περικλής Δημητρολόπουλος, Αθήνα: Πόλις, 2016, σ.77.
[529] *Ό.π.*, σ.77-78.

Μπεντίτ, ο οποίος υποστηρίζει πως «το κόμμα είναι μια πανοπλία, μια κλειστή δομή, σχεδόν γενετικά ερμητικά κλειστή στην κοινωνία»[530].

Την ενίσχυση των πολιτικών κομμάτων προτείνει ο Ετζιόνι, καθώς – σε αντίθεση με τον Πάτναμ – αναφέρει πως διαχρονικά τα πολιτικά κόμματα στην Αμερική είχαν περιορισμένη δύναμη, ενώ τα τελευταία χρόνια έχουν εξασθενίσει ακόμη περισσότερο. Η κομματική ενίσχυση, ωστόσο, είναι μάλλον δευτερευούσης σημασίας στο έργο του, αφού την επιδιώκει μόνο σε περίπτωση που τα υπόλοιπα μέτρα που προτείνει δεν φανούν επαρκή αναφορικά με την ενδυνάμωση της κοινότητας. Ο λόγος, για τον οποίο η ενίσχυσή τους δεν αποτελεί προτεραιότητα για τον Ετζιόνι, είναι ότι ιστορικά έχουν δείξει μικρή ικανότητα να εκπροσωπούν το δημόσιο συμφέρον[531]. Η επαγγελματικοποίηση των κομμάτων, όπως επίσης και η εξάρτησή τους από διάφορα συμφέροντα, αποτελούν – και στη θεώρηση του Ετζιόνι – τις βασικές αιτίες, για τις οποίες δεν μπορούν συμβάλλουν θετικά πάνω στην κοινωνία και στα άτομα. Παραθέτει, μάλιστα, τον *σιδηρού νόμο της ολιγαρχίας*, του Ρόμπερτ Μίχελς (Robert Michels, 1876-1936), μέσω του οποίου επιχειρεί να αποτυπώσει τα διαχρονικά προβλήματα των κομματικών οργανώσεων ως προς τη στοχοθεσία και την εσωτερική οργάνωση[532]. Ο Ετζιόνι συμπληρώνει τη θεωρία του Μίχελς με τις μεταγενέστερες αντίστοιχες θεωρήσεις των Ρόμπερτ Μέρτον (Robert Merton) και Φίλιπ Σέλζνικ (Philip Selznick) που επίσης εστιάζουν στα προβλήματα που προκύπτουν από την οργανωτική δομή των κομμάτων. Ο Μέρτον θεωρεί ότι, πέρα από την ολιγαρχική συνθήκη που δημιουργείται στο εσωτερικό των κομματικών οργανώσεων, παρατηρείται επίσης αλλοίωση της λειτουργίας της κομματικής βάσης, η οποία οφείλεται στις γραφειοκρατικές δομές και στο γεγονός ότι τα άτομα, που απαρτίζουν τη βάση, επαναπαύονται σε αυτές. Ο Σέλζνικ τονίζει τον αποπροσανατολισμό στόχων που παρατηρείται στις γραφειοκρατικοποιημένες οργανώσεις, εξαιτίας του γεγονότος πως τα μέλη τους αναλώνονται στην επίλυση εσωτερικών προβλημάτων, τα οποία καταλήγουν να υπερβαίνουν τους αρχικούς

---

[530] Daniel Cohn-Bendit, *Να καταργήσουμε τα πολιτικά κόμματα;*, μτφ. Σώτη Τριανταφύλλου, Αθήνα: Πατάκης, 2013, σ.44-45.

[531] Amitai Etzioni, *The Spirit of Community…*, ό.π., σ.237-238.

[532] Ο Μίχελς, σε γενικές γραμμές, υποστηρίζει ότι τα κόμματα αναπτύσσουν στο εσωτερικό τους "γραφειοκρατισμό" και "συγκεντρωτισμό" και καταλήγει στην ταύτιση της οργάνωσης με την ολιγαρχία, θεωρώντας ότι είναι αναπόφευκτη η ανάπτυξη ολιγαρχικών χαρακτηριστικών σε μια οργανωτική δομή, αφού πάντοτε τα "απλά μέλη" υπόκεινται στις διαθέσεις της ηγεσίας. Βλ. Robert Michels, *Κοινωνιολογία των πολιτικών κομμάτων στη σύγχρονη δημοκρατία. Έρευνες γύρω από τις ολιγαρχικές τάσεις του ομαδικού βίου*, Παναγιώτης Κονδύλης (επιμ.), μτφ. Γιώργος Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Γνώση, 1997, σ.245-266, 518-539.

σκοπούς της οργάνωσης[533]. Το ακόμη πιο ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι ο Ετζιόνι σπεύδει να τονίσει πως η κριτική αυτή δεν αφορά τις εθελοντικές ενώσεις πολιτών[534]. Οι συλλογικότητες, οι οποίες κρίνεται απαραίτητο στο έργο του να διατηρηθούν και να ενισχυθούν, είναι η οικογένεια, το σχολείο και οι κάθε είδους εθελοντικές ενώσεις, οι οποίες βασίζονται σε ισχυρά κοινωνικά δίκτυα και δημιουργούν δεσμούς μεταξύ των πολιτών. Αυτά τα τρία είδη συλλογικοτήτων συνιστούν για τον Ετζιόνι τα "ηθικά θεμέλια της κοινωνίας", στα οποία δεν συμπεριλαμβάνονται τα πολιτικά κόμματα.

Η δυσμένεια, στην οποία υπόκεινται οι κομματικές οργανώσεις, αποτυπώνεται και στο έργο πιο "ριζοσπαστών" μελετητών της ιδέας της κοινωνίας των πολιτών, όπως ο Μπέντζαμιν Μπάρμπερ[535]. Ο Μπάρμπερ ασκεί εξαρχής έντονη κριτική στο κομματικό φαινόμενο σε συνδυασμό με το αντιπροσωπευτικό σύστημα, στο οποίο εντάσσεται: «Τα κυβερνητικά κόμματα και το αντιπροσωπευτικό σύστημα, στο οποίο ανήκουν, είναι βαθιά εχθρικά προς την πραγματική δημοκρατία», ισχυρίζεται και προσθέτει ότι οι θεσμοί αυτοί «έχουν με συνέπεια μειώσει, αντί να ενισχύσουν, την αυτοδιοίκηση»[536]. Τα πολιτικά κόμματα είναι δομημένα με τρόπο τέτοιο, ώστε να μην αφήνουν τον χώρο στους πολίτες να διαβουλεύονται και να αποφασίζουν πάνω στα ζητήματα που τους αφορούν. Ο Μπάρμπερ εκκινεί τη θεώρησή του από διαφορετική αφετηρία, καθώς αμφισβητεί έντονα την ικανότητα του αντιπροσωπευτικού συστήματος να προωθήσει τις δημοκρατικές και πολιτικές αξίες, της ελευθερίας, της ισότητας και της δικαιοσύνης. Συμπίπτει, όμως, με τους υπόλοιπους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, όσον αφορά την αδυναμία των κομμάτων να αποτελέσουν χώρους πολιτικής συμμετοχής για τους πολίτες. Θεωρεί, μάλιστα, ότι η αδυναμία αυτή δεν αφορά μόνο τα παραδοσιακά κόμματα, αλλά και εκείνα τα οποία χαρακτηρίζονται από ρεφορμιστικές αρχές και διακηρύξεις[537].

Επιχειρώντας μια μικρή αναδρομή στην ιστορία του κομματικού φαινομένου στις Η.Π.Α., ο Μπάρμπερ δικαιολογεί την υιοθέτηση του αντιπροσωπευτικού

[533] Για αποσπάσματα των θεωριών των Μέρτον και Σέλζνικ, αλλά και του ίδιου του Μίχελς, βλ. Amitai Etzioni, *Modern Organizations*, ό.π., σ.10-12.
[534] *Ό.π.*, σ.12.
[535] Χρησιμοποιούμε τον όρο "ριζοσπάστης" καθ' υπερβολή, καθώς στην πραγματικότητα οι θεωρίες αυτές ασκούν μεν έντονη κριτική σε στοιχεία των νεοφιλελεύθερων κοινωνικών συστημάτων, αλλά δεν διαθέτουν ριζοσπαστικές προτάσεις ούτε και επιδιώκουν κάποια ριζική ανατροπή.
[536] Benjamin Barber, *A Passion for Democracy: American Essays*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998, σ.119.
[537] *Ό.π.*, σ.122.

συστήματος από τους *Πατέρες*[538], όπως και της κομματικής εκπροσώπησης των ατόμων, καθώς υπηρετούσαν την ιδέα της δημοκρατικοποίησης σε μεγάλη κλίμακα. Ο αρχικός στόχος των κομμάτων ήταν να διασφαλίσουν τους πολίτες από ενδεχόμενη κατάχρηση της κυβερνητικής εξουσίας. Πλέον, όμως, με την απομόνωσή τους από τους πολίτες και τη γενικότερη λειτουργία τους, ουσιαστικά προφυλάσσουν την κυβέρνηση έναντι της εξουσίας των πολιτών. Ο Μπάρμπερ υποστηρίζει ότι τα κόμματα προσβάλλονται ταυτοχρόνως από "ελιτίστικες" και "αποδιοργανωτικές ή αναρχικές" τάσεις που «υπονομεύουν τη χρησιμότητά τους ως μέσων διαμεσολάβησης ("mediating device"), μεταξύ της εξουσίας και των πολιτών…»[539] Προς επίρρωσιν της κριτικής του προς τα πολιτικά κόμματα, ο Μπάρμπερ (επίσης) επιστρατεύει αποσπάσματα της θεωρίας του Μίχελς για τις ενδογενείς ολιγαρχίες που αναπτύσσονται στο εσωτερικό τους[540]. Ακόμη και τις χρονικές περιόδους κοινωνικών αλλαγών, κατά τις οποίες τα μέλη των κομμάτων επιχείρησαν να πάρουν τα ηνία στα χέρια τους από τις κομματικές ελίτ, «δεν κατέστη δυνατό να μεταβληθούν οι ψηφοφόροι σε αυτοδιοικούμενους πολίτες και οι πελάτες των κομμάτων σε υπεύθυνους κομματικούς αντιπροσώπους», υποστηρίζει ο Μπάρμπερ[541].

Αυτό, το οποίο συνάγεται από τη θεωρία του, είναι ότι διακρίνει στα πολιτικά κόμματα μια ενδημικού χαρακτήρα αδυναμία να επιτελέσουν τον ρόλο τους και να παράσχουν στους πολίτες τη δυνατότητα ενεργού συμμετοχής στα κοινά. Η αδυναμία αυτή συνιστά για τον Μπάρμπερ αίτιο για την κρίση του δημοκρατικού πολιτεύματος, στο οποίο επικρατεί η σύγκρουση μεταξύ των ελίτ και των μαζών, χωρίς να παρέχεται χώρος για την ανάπτυξη της κοινότητας και των αξιών που αυτή πρεσβεύει.

Την ανεπάρκεια των κομματικών οργανώσεων, τόσο στο να κατανοήσουν τα ζητήματα που ταλανίζουν την κοινωνία όσο και στο να αποτελέσουν το μέσο για την επίλυσή τους, υπογραμμίζει και ο Μάικλ Σαντέλ. Η εστίαση των πολιτικών κομμάτων πέφτει πάνω σε ζητήματα, όπως οι στόχοι του κράτους πρόνοιας, το εύρος των δικαιωμάτων των πολιτών, το μέτρο των κυβερνητικών παρεμβάσεων κ.ο.κ. Τα

---

[538] Επιτροπή που αποτελούνταν από τους Τόμας Τζέφερσον, Τζον Άνταμς, Βενιαμίν Φραγκλίνο, Ρόμπερτ Λίβιγκστον και Ρότζερ Σέρμαν, η οποία ανέλαβε να καταρτίσει το σχέδιο της *Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας των Η.Π.Α*.

[539] *Ό.π.,* σ.123.

[540] Για μια συνοπτική, μεστή ανάλυση και κριτική της θεωρίας του Μίχελς για τα πολιτικά κόμματα, βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Πολιτική και μέθοδος. Προβλήματα προσέγγισης της θεωρίας των κομμάτων του R. Michels», *Αξιολογικά*, τομ.3, τχ.13, 2000, σ.48-69.

[541] Benjamin Barber, *A Passion for Democracy…*, ό.π., σ.125.

ζητήματα αυτά, αν και σημαντικά, συνιστούν, κατά τον Σαντέλ, τους προβληματισμούς του παρελθόντος και δεν βρίσκονται στον πυρήνα της δυσαρέσκειας, όσον αφορά τις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες. Ο ίδιος διακρίνει δύο κεντρικές ανησυχίες για τους δημοκρατικούς πολίτες: Η πρώτη σχετίζεται με τον «φόβο ότι, ατομικά και συλλογικά, χάνουμε τον έλεγχο έναντι των δυνάμεων που κυβερνούν τις ζωές μας», ενώ η δεύτερη αφορά «την αίσθηση ότι από την ένωση της οικογένειας και της γειτονίας μέχρι και αυτήν του έθνους, το οικοδόμημα της ηθικής γκρεμίζεται μπροστά μας»[542]. Οι δύο αυτοί φόβοι «της απώλειας της αυτοδιοίκησης και της διάβρωσης της κοινότητας» διαμορφώνουν τις αγωνίες της εποχής μας, και το πολιτικό πρόγραμμα των κομμάτων όχι μόνο δεν μπορεί να τους αντιμετωπίσει, αλλά ούτε καν να τους θίξει[543].

Όπως διαπιστώνει κανείς, παρατηρούνται αρκετές συμφωνίες μεταξύ των σύγχρονων θεωρητικών των ενώσεων, όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουν τα πολιτικά κόμματα. Οι διαφορές, οι οποίες εντοπίζονται μεταξύ τους, είναι θα λέγαμε ήσσονος σημασίας, ενώ η θεωρητική τους σύμπτωση επιδρά καταλυτικά στη νεοφιλελεύθερη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. Μπορεί κάποιοι να υποστηρίζουν ότι τα κόμματα έχουν ενισχυθεί σε μεγάλο βαθμό τα τελευταία τριάντα χρόνια του 20ου αιώνα, ενώ άλλοι, αντιθέτως, να διαπιστώνουν αποδυνάμωση των κομμάτων κατά την ίδια περίοδο, ωστόσο η διαφωνία αυτή δεν αλλάζει σε τίποτα την κοινή εκτίμηση ότι τα κόμματα δεν μπορούν να έχουν σημαντική συνεισφορά στην κοινωνία των πολιτών και στην παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου. Κατά συνέπεια, ανεξαρτήτως εάν τα κόμματα έχουν ενισχυθεί ή όχι, παραμένει η διαπίστωση πως δεν μπορούν να πραγματώσουν τους ενωσιακούς στόχους που θέτει η κοινωνία των πολιτών και άρα δεν δύνανται να συνδράμουν στη βελτίωση της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας. Τουναντίον, λογίζονται σημαντικό μέρος του προβλήματος εξαιτίας της μετάλλαξης, την οποία έχουν υποστεί. Επίσης, συχνά αντιμετωπίζονται ως ενωσιακά μορφώματα που ανήκουν στο παρελθόν, εν αντιθέσει με τις εθελοντικές ενώσεις που παρουσιάζονται ως το ενωσιακό πρότυπο.

Η Νάνσι Ρόζενμπλουμ επιχειρεί να εκθέσει συνοπτικά τους λόγους, για τους οποίους τα πολιτικά κόμματα αποκτούν αρνητικές διαστάσεις στη νεοφιλελεύθερη

[542] Βλ. Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Κέιμπριτζ, Μασ.: Harvard University Press – Belknap press, 1996, σ.1.
[543] *Στο ίδιο.*

θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. Όπως αναφέρει: «Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών δεν αντιλαμβάνονται τα πολιτικά κόμματα, ως έχοντα άμεσο αντίκτυπο στα κοινωνικά προβλήματα ή ως παρέχοντα την ιδιαίτερη εκείνη ικανοποίηση που έλκει και δίνει κίνητρο σε νέα μέλη»[544]. Δεν διαθέτουν, με άλλα λόγια, την αμεσότητα στην επικοινωνία, που απαιτείται για να αναπτυχθούν σχέσεις μεταξύ μελών και οργάνωσης, αλλά και των μελών μεταξύ τους. Κατά δεύτερον, τα πολιτικά κόμματα προσκρούουν στη γενικότερη ιδεολογική κατεύθυνση της θεωρίας των ενώσεων για την ανάγκη αποκέντρωσης του κράτους. Όπως αναφέρει η Ρόζενμπλουμ, τους καταλογίζεται ότι προσπαθούν να φέρουν εις πέρας την κάθε δραστηριότητα, την οποία αναλαμβάνουν, δια της κυβέρνησης και μέσω του κράτους. Λειτουργούν, άρα, στην αντίθετη κατεύθυνση σε σχέση με τους κεντρικούς στόχους της κοινωνίας των πολιτών και «χάνουν τον εθελοντικό και συμμετοχικό χαρακτήρα τους»[545]. Ο τρίτος και τελευταίος λόγος έχει να κάνει με την εσωτερική οργάνωση των πολιτικών κομμάτων. Σύμφωνα με τους σύγχρονους στοχαστές, τα πολιτικά κόμματα μπορεί να είναι εθελοντικές, αλλά δεν είναι δημοκρατικές ενώσεις, συναινώντας με την παρατήρηση του Έλμερ Έρικ Σατενσνάιντερ (Elmer Eric Schattschneider) ότι «η δημοκρατία δεν βρίσκεται στο εσωτερικό των πολιτικών κομμάτων, αλλά μεταξύ των πολιτικών κομμάτων»[546].

Η αρνητική αυτή διάσταση, που λαμβάνουν τα πολιτικά κόμματα από τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, έχει σαν συνεπακόλουθο είτε να τίθενται στο περιθώριο της θεωρίας είτε να εντάσσονται σε αυτήν, κατέχοντας, όμως, επουσιώδη και δευτερεύοντα ρόλο. Το πώς επιδρά αυτός ο θεωρητικός παραμερισμός των πολιτικών κομμάτων, τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη, είναι ένα ζήτημα, το οποίο θα εξεταστεί στη συνέχεια, καθώς θεωρούμε ότι εγείρει σοβαρά ζητήματα όσον αφορά την πληρότητα της θεωρίας.

Εργατικά Συνδικάτα. Αποτελεί κοινή συνισταμένη για ένα μεγάλο μέρος των σύγχρονων θεωριών ότι τα εργατικά συνδικάτα βρίσκονται σε πτώση αριθμητική και κυρίως ποιοτική σε σχέση με το πρόσφατο παρελθόν, κάτι που οφείλεται σε μια σειρά παραγόντων όπως:

---

[544] Nancy Rosenblum, «Primus Inter Pares: Political Parties and Civil Society», *Chicago Kent Law Review*, τομ.75, Issue 2 Symposium on Legal and Constitutional Implications of the Calls to Revive Civil Society, 2000, σ.500.
[545] *Ό.π.,* σ.501.
[546] *Στο ίδιο*.

> Οι δομικές αλλαγές στην αμερικάνικη οικονομία, οι κακοί υπολογισμοί από τα ίδια τα συνδικάτα, η αυξανόμενη πολεμική των εργοδοτών απέναντι στα ηγετικά στελέχη των συνδικάτων, οι διάφορες αντισυνδικαλιστικές αλλαγές στις κυβερνητικές πολιτικές και η ελαττούμενη υποστήριξη στον συνδικαλισμό μεταξύ των εργατών[547].

Η αντιμετώπιση, την οποία επιφυλάσσουν οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών απέναντι στα εργατικά συνδικάτα και τις διάφορες συνδικαλιστικές οργανώσεις, δεν απέχει πολύ από εκείνη απέναντι στα πολιτικά κόμματα. Η παραπάνω διαπίστωση ισχύει για τα συνδικάτα με την παραδοσιακή και διεκδικητική τους μορφή. Όπως στα πολιτικά κόμματα, έτσι και στις συνδικαλιστικές οργανώσεις επιρρίπτονται ευθύνες για υψηλά επίπεδα γραφειοκρατικοποίησης και πελατειακή αντιμετώπιση των μελών τους[548]. Με χαρακτηριστικά σαν κι αυτά, αφήνονται πολύ μικρά περιθώρια στα μέλη τους για την ανάπτυξη μεταξύ τους σχέσεων και δράσεων. Ως εκ τούτου, η συνεισφορά τους στην παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου κρίνεται ανεπαρκής και τίθενται στο περιθώριο της ενωσιακής θεωρίας.

Ειδικότερα, ασκείται κριτική στα εργατικά συνδικάτα για την εσωτερική τους οργάνωση και το γεγονός ότι απαντάται σε αυτά "ολιγαρχική διοίκηση", η οποία μεταφράζεται στην ύπαρξη μιας ομάδας, που ελέγχει απόλυτα τη διαχείριση, διατηρεί την ισχύ της «επ' αόριστο, σπανίως συναντά μια οργανωμένη αντιπολίτευση, και όταν κάτι τέτοιο συμβαίνει, χρησιμοποιεί συχνά αντιδημοκρατικές διαδικασίες για να την εξαλείψει»[549]. Πάνω στην ίδια προβληματική, ο Μάικλ Φόρμαν, αναφερόμενος στην αμερικάνικη περίπτωση, επισημαίνει ότι τα περισσότερα εργατικά συνδικάτα, παρά το γεγονός ότι χρησιμοποιούν «ορολογία του παρελθόντος», έχουν απολέσει πολλά από τα χαρακτηριστικά τους, καθώς δεν επιλέγουν τους εκπροσώπους τους με δημοκρατικές διαδικασίες ούτε και προάγουν την ενεργό συμμετοχή των μελών τους[550].

Επιπλέον, προσδίδεται στα συνδικάτα ένας παρελθοντικός χαρακτήρας ως προς την οργάνωση και τον ρόλο τους. Η χρησιμότητα, την οποία είχαν κατά τις

---

[547] Kay Lehman Schlozman – Sidney Verba – Henry E. Brady, *ό.π.*, σ.89.
[548] Sara M. Evans – Harry C. Boyte, *ό.π.*, σ.259.
[549] Seymour Martin Lipset – Martin Trow – James Coleman, «Democracy and Oligarchy in Trade Unions», Calvin J. Larson – Philo C. Wasburn (επιμ.), *Power, Participation and Ideology. Readings in the Sociology of American Public Life*, Νέα Υόρκη, N.Y.: David McKay Company Inc., 1969, σ.287.
[550] Michael Forman, «Social Rights or Social Capital? The Labor Movement and the Language of Capital», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *ό.π.*, σ.247.

παλαιότερες δεκαετίες, δεν υφίσταται πλέον στον ίδιο βαθμό, διότι οι σύγχρονες δημοκρατίες απαιτούν νέους τύπους ενώσεων με διαφορετικά οργανωτικά χαρακτηριστικά και στόχους. Η μονολιθικότητα που χαρακτηρίζει τη στοχοθεσία των συνδικαλιστικών οργανώσεων τις έχει οδηγήσει στην απώλεια της επαφής τους με τη σύγχρονη κοινωνία και τις ανάγκες της, σύμφωνα πάντα με τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές των ενώσεων.

Επίσης, δεν είναι λίγες οι επικρίσεις που έχουν γίνει προς τις συνδικαλιστικές οργανώσεις, υποστηρίζοντας πως αδυνατούν να εντάξουν στην ατζέντα τους ευρύτερα ζητήματα, όπως είναι αυτά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της υπεράσπισης των μειονοτήτων, των περιβαλλοντικών θεμάτων, κ.λπ. Με την επιμονή τους να στρέφονται αποκλειστικά σε συντεχνιακές διεκδικήσεις, μοιάζουν ανήμπορες να καλύψουν τις διευρυμένες και πολυσύνθετες ανάγκες των εργαζομένων. Βάσει της συλλογιστικής αυτής, ο παραδοσιακός τους ρόλος να υπερασπίζονται τα εργατικά δικαιώματα έχει εν πολλοίς ξεπεραστεί από τις θεσμοθετημένες διατάξεις που εξασφαλίζουν τους εργαζόμενους έναντι των εργοδοτών τους, ενώ, παράλληλα, με το πέρασμα των χρόνων έχει αυξηθεί η δυνατότητα των πρώτων να διαπραγματεύονται ατομικά για τα ζητήματα που τους αφορούν και άρα «πλέον οι εργαζόμενοι είναι πιο πιθανό να χρειάζονται δικηγόρους, παρά κάποιον (Σ.τ.Σ. συνδικάτο) να τους οργανώνει»[551].

Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών προσάπτουν στα εργατικά συνδικάτα αδυναμία να προσαρμόσουν τη λειτουργία και τους στόχους τους στα σύγχρονα κοινωνικά δεδομένα, ενώ, ταυτόχρονα, τα εργασιακά κεκτημένα τα καθιστούν μια ξεπερασμένη μορφή ένωσης. Δεν είναι λίγοι οι θεωρητικοί που στοχάζονται την αναδιάρθρωση των συνδικαλιστικών ενώσεων, ούτως ώστε να αποκτήσουν χαρακτηριστικά συμβατά με τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών αλλά και τις σύγχρονες κοινωνικές ανάγκες.

Έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις σχετικά με τις προϋποθέσεις, πάνω στις οποίες θα μπορούσε να "χτιστεί" η προσέγγιση μεταξύ των συνδικαλιστικών ενώσεων και της κοινωνίας των πολιτών[552]. Μια πρώτη συνθήκη προσέγγισης θα μπορούσε να αποτελέσει η ενίσχυση των συγκλινουσών στοχεύσεων. Για την

[551] Gary Johns, «Trade Unions and Civil Society», από τον ιστότοπο: https://www.ipa.org.au/library/Unions_and_civil_society.pdf (Ανάκτηση: 22/04/2015).
[552] Για τις συνθήκες σύγκλισης των εργατικών συνδικάτων με την κοινωνία των πολιτών, βλ. Edmund Heery – Steve Williams – Brian Abbott, «Civil Society Organizations and Trade Unions: Cooperation, Conflict, Indifference», *Work, Employment and Society*, τομ.26, τχ.1, 2012, σ.146-147.

επιτυχία μια τέτοιας σύγκλισης, απαιτείται η μετατόπιση της στοχοθεσίας των συνδικαλιστικών ενώσεων σε ζητήματα ευρύτερου χαρακτήρα, που υπερβαίνουν τα παραδοσιακά συνδικαλιστικά αιτήματα[553]. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, τα εργατικά συνδικάτα θα πρέπει να προσεγγίσουν τις ιδιωτικές ενώσεις, όσον αφορά την εσωτερική τους συγκρότηση. Για την ακρίβεια, η παρακμή των εργατικών συνδικάτων, σε συνδυασμό με τις αλλαγές που συντελέστηκαν σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο τις τελευταίες δεκαετίες, καθιστά επιτακτική ανάγκη την οργανωτική ανασυγκρότησή τους, και στην περίπτωση αυτή οι εθελοντικές ενώσεις αποτελούν το οργανωτικό υπόδειγμα. Επιπλέον, οι εργαζόμενοι πολύ πιο δύσκολα εντάσσονται πλέον στα συνδικάτα σε σχέση με τα παλαιότερα χρόνια και αυτό δημιουργεί συμμετοχικό έλλειμμα. Μια συνεργασία με τις εθελοντικές ενώσεις θα παρείχε τη δυνατότητα στα συνδικάτα να αντλήσουν νέα μέλη, προερχόμενα από τους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών. Τέλος, έχει υποστηριχθεί ότι τα εργατικά συνδικάτα θα πρέπει να ανανεωθούν όσον αφορά τις μεθόδους προσέλκυσης νέων μελών, αντιγράφοντας εκείνες που χρησιμοποιούν οι εθελοντικές ενώσεις.

Ένα βασικό ζητούμενο στη σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία, αναφορικά με το ζήτημα του συνδικαλισμού, είναι η στροφή των συνδικάτων σε μια μετριοπαθέστερη κατεύθυνση, στην οποία ο ρόλος τους θα είναι να ασχολούνται με συγκεκριμένα καθημερινά ζητήματα και την επίλυσή τους, χωρίς να επιζητούν τον «ριζικό μετασχηματισμό της κοινωνίας»[554]. Κατά τον Μπελ, τα συνδικάτα, στη μετριοπαθή μορφή τους, μπορούν να συνεισφέρουν σημαντικά στη λειτουργία των επιχειρήσεων, αναλαμβάνοντας τη διατήρηση της ισορροπίας στη σχέση μεταξύ εργοδοτών και εργαζομένων, όπως επίσης και διάφορες οργανωτικές λειτουργίες[555]. Κινούμενος στο ίδιο μήκος κύματος, ο Στιούαρτ Γουάιτ τονίζει ότι τα εργατικά συνδικάτα είναι απαραίτητα στον φιλελευθερισμό, καθώς μπορούν να συμβάλλουν ποικιλοτρόπως στη σταθερότητα της λειτουργίας της αγοράς[556]. Κάτι τέτοιο απαιτεί τον εκσυγχρονισμό τους και τη μετατροπή τους σε «οργανισμούς διαχείρισης ανθρώπινου

[553] Σαν παράδειγμα αναφέρεται η απαίτηση των εργατών να μην χρησιμοποιούνται επικίνδυνες ουσίες στον χώρο εργασίας τους. Μια διεκδίκηση σαν κι αυτή παρέχει πρόσφορο έδαφος συνεργασίας με ενώσεις, οι οποίες ασχολούνται με τα περιβαλλοντικά ζητήματα. Βλ. *Ό.π.*, σ.146. Με βάση αυτή την οπτική, τα συνδικάτα καλούνται να υιοθετήσουν τις οικολογικές ανησυχίες των περιβαλλοντικών ενώσεων και να τις εφαρμόσουν στον εκάστοτε χώρο εργασίας, στον οποίο απευθύνονται. Υπό μια ευρύτερη έννοια, καλούνται να προσαρμοστούν σε μια νέα πραγματικότητα, η οποία χαρακτηρίζεται από αλλαγή στον πυρήνα των συνδικαλιστικών διεκδικήσεων.

[554] Βλ. Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with a new afterword*, Κέιμπριτζ, Μασ./Λονδίνο: Harvard University Press, 1988, σ.212.

[555] *Ό.π.*, σ.215.

[556] Βλ. Stuart White, «Trade Unionism in a Liberal State», Amy Gutmann (επιμ), *ό.π.*, σ.339-342.

δυναμικού»[557]. Το φιλελεύθερο κράτος θα έπρεπε να προάγει, σύμφωνα με τον ίδιο, τη δημιουργία τέτοιων – ενισχυτικών προς τη λειτουργία του – συνδικάτων[558].

Όπως γίνεται αντιληπτό απ' όσα αναφέρθηκαν, η βασική προϋπόθεση συνεργασίας μεταξύ των εργατικών συνδικάτων και των εθελοντικών ενώσεων – η οποία περικλείει και όλες τις υπόλοιπες – είναι η μετάβαση των πρώτων σε μια κατεύθυνση, όπου θα μοιάζουν όλο και περισσότερο με τις δεύτερες. Με άλλα λόγια, για την επιβίωσή τους απαιτείται η μετάλλαξή τους σε έναν τύπο ιδιωτικής ένωσης, εντός του εργασιακού χώρου, κάτι που προϋποθέτει την αποκήρυξη του συγκρουσιακού τους χαρακτήρα. Όπως χαρακτηριστικά τονίζεται, τα εργατικά συνδικάτα θα πρέπει να αποφασίσουν ποιον δρόμο θα ακολουθήσουν· θα πρέπει, δηλαδή, να επιλέξουν αν θα αποτελέσουν ενώσεις που θα εξυπηρετούν τις άμεσες ανάγκες στον χώρο εργασίας, αν θα μετεξελιχθούν σε μη κυβερνητικές οργανώσεις με αντισυστημικό χαρακτήρα ή αν θα μετατραπούν επισήμως σε πολιτικά κόμματα[559]. Οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί τάσσονται με σαφήνεια υπέρ της πρώτης εκ των τριών αυτών επιλογών, καθώς θεωρούν ότι είναι η μόνη, η οποία μπορεί να κάνει τα εργατικά συνδικάτα και πάλι χρήσιμα στα μέλη τους και συμβατά με τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. «Αν ο εργατικός συνδικαλισμός μπορεί να ανασυστήσει τον εαυτό του, θα το πετύχει πιθανότατα ως παροχέας υπηρεσιών προς τους εργαζόμενους και όχι σαν μια πολιτική δύναμη», αναφέρει χαρακτηριστικά ο Γκάρι Τζόουνς, ο οποίος τάσσεται ενάντια στην πολιτικοποίηση των συνδικάτων[560].

Σε κάθε περίπτωση, το εγχείρημα της μετάλλαξης των εργατικών συνδικάτων και η δημιουργία ενός σταθερού πλαισίου συνεργασίας με τις ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών αντιμετωπίζει εκ προοιμίου σημαντικές δυσκολίες. Το ενδεχόμενο της μεταξύ τους διαμάχης συγκεντρώνει περισσότερες πιθανότητες από εκείνο της συνεργασίας, εξαιτίας των εσωτερικών δομικών διαφορών σε επίπεδο οργάνωσης και ενωσιακής λογικής και κουλτούρας[561]. Επιπλέον, η ενασχόληση με τα ίδια ή με παρόμοια ζητήματα, πέρα από την προοπτική συνεργασίας, ενέχει και τον κίνδυνο του μεταξύ τους ανταγωνισμού, καθώς, σε αυτή την περίπτωση, θα διεκδικούν την ενωσιακή τους υπόσταση και την άντληση μελών από τον ίδιο χώρο. Σύμφωνα με τη νεοφιλελεύθερη συλλογιστική, σε μια τέτοια συνθήκη ανταγωνισμού, οι ενώσεις της

[557] *Ό.π.*, σ.342.
[558] *Ό.π.*, σ.340.
[559] Gary Johns, *ό.π.*, σ.12.
[560] *Ό.π.*, σ.13.
[561] Edmund Heery – Steve Williams – Brian Abbott, *ό.π.*, σ.148.

κοινωνίας των πολιτών τείνουν να υπερτερούν των εργατικών συνδικάτων, λόγω της συγκρότησής τους, που τους επιτρέπει να είναι πιο συμβατές με τις σύγχρονες ανάγκες των εργαζομένων.

Παράλληλα με την ανάγκη για εκσυγχρονισμό των εργατικών συνδικάτων, υπάρχει και η άλλη πλευρά, έτσι όπως εκφράζεται στη θεωρία του Ρόμπερτ Πάτναμ, βάσει της οποίας η μετάλλαξη των εργατικών συνδικάτων όχι μόνο δεν αποτελεί ζητούμενο, άλλα είναι μια διαδικασία που έχει ήδη συντελεστεί, κάτι που συνιστά και το βασικό τους σύγχρονο μειονέκτημα. Κατά τον Πάτναμ, η αλλαγή της υφής των εργατικών συνδικάτων, τις τρεις τελευταίες δεκαετίες του 20ου αιώνα, τα έχει καταστήσει να λειτουργούν σαν «μεσάζοντες που διεκπεραιώνουν διαπραγματεύσεις και συναλλαγές και όχι σαν κοινωνικά κινήματα»[562]. Παρόλο που στο παρελθόν οι εργατικές ενώσεις είχαν περάσει από πολύ δύσκολες καταστάσεις, όπως η επιβολή ολιγαρχίας στο εσωτερικό τους, η απάθεια και η διαφθορά, ο Πάτναμ τονίζει ότι πάντοτε συνέβαλλαν στην παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου, βασιζόμενες σε δίκτυα στα οποία κυριαρχούσε η αρχή της αμοιβαιότητας. Οι αρχές του 21ου αιώνα βρίσκουν τις εργατικές ενώσεις πλήρως αλλαγμένες, με τις αρχές της αμοιβαιότητας και της αλληλεγγύης να αποτελούν απλώς μια ανάμνηση. Με βάση αυτή την πραγματικότητα, η αντικατάστασή τους από τις ιδιωτικές ενώσεις μοιάζει αναπόφευκτη. Παρά την εκτίμηση για τον ρόλο των εργατικών συνδικάτων κατά τις δεκαετίες του ’50 και του ’60, ο Πάτναμ δεν οραματίζεται την ανασύστασή τους. Κατ’ αντιστοιχία με τη θεώρησή του για τα πολιτικά κόμματα, προσδοκά ότι τον ρόλο των εργατικών συνδικάτων, ως προς την παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου, μελλοντικά μπορούν να επιτελέσουν οι εθελοντικές ενώσεις πολιτών.

Εκ πρώτης όψεως, η θεώρηση του Πάτναμ για τις εργατικές ενώσεις φαίνεται εκ διαμέτρου αντίθετη από εκείνη των θεωρητικών που επιζητούν τη μετάλλαξή τους˙ ωστόσο, με μια πιο αναλυτική ματιά, οι μεταξύ τους ομοιότητες είναι πιο ουσιώδεις από την όποια διαφοροποίηση. Η αντίθεση των δύο αυτών θεωρήσεων αφορά περισσότερο το παρελθόν και πολύ λιγότερο το παρόν και το μέλλον. Για να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι, ο Πάτναμ εντοπίζει ως πρόβλημα τη μετάλλαξη των συνδικάτων, ενώ οι υπόλοιποι θεωρητικοί, που εξετάστηκαν, επικρίνουν την προσκόλλησή τους στο παρελθόν. Επομένως, υπάρχει μια σαφής διαφοροποίηση όσον αφορά την αποτίμηση της πορείας των εργατικών ενώσεων μέσα στον χρόνο.

[562] Βλ. Robert D. Putnam*, Bowling Alone…,* ό.π., σ.81-82.

Παρόλα αυτά, όσον αφορά το παρόν και το μέλλον, οι δύο αυτές θεωρήσεις συγκλίνουν στο γεγονός ότι οι εθελοντικές-ιδιωτικές ενώσεις μπορούν να εκπροσωπήσουν με μεγαλύτερη επάρκεια τους εργαζόμενους σε σχέση με τα εργατικά συνδικάτα, τα οποία και τίθενται στο περιθώριο. Η αποπολιτικοποίηση, που συνεπάγεται μια τέτοια αποτίμηση, δεν φαίνεται να απασχολεί ιδιαίτερα καμία από τις δύο θεωρητικές προσεγγίσεις στα εργατικά συνδικάτα. Απεναντίας, ο αυθαίρετος και παράδοξος τρόπος, με τον οποίο εντάσσουν στη θεωρία τους τις εργατικές ενώσεις, συμβάλλει στη σύγχυση, αποπροσανατολίζοντας από τον πολιτικό χαρακτήρα των ενώσεων αυτών και τη θεμελιώδη στόχευσή τους, που συνδέεται με την κατοχύρωση δικαιωμάτων[563]. Για τον μεν Πάτναμ, στόχος είναι η αναπλήρωση των εργατικών κινημάτων ως προς τη συνεισφορά τους σε κοινωνικό κεφάλαιο και όχι ως προς τις πολιτικές τους διεκδικήσεις· για τους θεωρητικούς που επιζητούν τη μετάλλαξη των συνδικάτων, το πρόβλημα έγκειται στην έντονη πολιτικοποίησή τους, που τα κάνει να παρεκκλίνουν του βασικού τους ρόλου στη σύγχρονη εποχή, ο οποίος, κατά την εκτίμησή τους, δεν είναι άλλος από την παροχή υπηρεσιών στους εργαζόμενους. Κατά συνέπεια, και στις δύο περιπτώσεις, η πολιτική διάσταση των συνδικάτων μένει στο περιθώριο. Το ζητούμενο σε αυτή την περίπτωση, όπως το θέτει ο Φόρμαν, είναι αν η θεωρία του κοινωνικού κεφαλαίου ενσωματώνει τις προκλήσεις που έχει να αντιμετωπίσει το εργατικό κίνημα στις καπιταλιστικές δημοκρατίες του 21ου αιώνα[564].

Κοινωνικά Κινήματα. Η τρίτη βασική κατηγορία πολιτικών ενώσεων είναι τα κοινωνικά κινήματα. Αν για τα δύο άλλα είδη πολιτικών ενώσεων (τα πολιτικά κόμματα και τα εργατικά συνδικάτα) η αρνητική αντιμετώπιση, που τους επιφυλάσσεται από τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, είναι εμφανής, όσον αφορά τα κοινωνικά κινήματα η κατάσταση είναι πιο περίπλοκη. Εκ πρώτης όψεως, χαίρουν συγκριτικά θετικότερης αντιμετώπισης, διότι η φύση και η εσωτερική τους συγκρότηση είναι τέτοιες, που δύσκολα μπορεί να τους προσάψει κανείς κατηγορίες για υψηλή γραφειοκρατικοποίηση ή για άμεση αλληλεπίδραση με το "υπερτροφικό και διεφθαρμένο κράτος". Υπάρχουν και δρουν, ως επί το πλείστον, εκτός του εγκαθιδρυμένου θεσμικού πλαισίου, κάτι που αποτελεί ιδιαίτερο

[563] Michael Forman, *ό.π.*, σ.249.
[564] Michael Forman, *ό.π.*, σ.239.

χαρακτηριστικό τους[565]. Παρόλα αυτά, θα ήταν βιαστική η διαπίστωση ότι τα κοινωνικά κινήματα είναι απολύτως συμβατά με τη νεοφιλελεύθερη ιδέα της κοινωνίας των πολιτών. Όπως σκοπεύουμε να αναδείξουμε, οι προϋποθέσεις και τα επιμέρους χαρακτηριστικά, τα οποία προσδίδονται στα κοινωνικά κινήματα ούτως ώστε να αποτελούν μέρος της κοινωνίας των πολιτών, εν πολλοίς αλλοιώνουν τη φύση τους και την πολιτική τους διάσταση.

Στο έργο των Κοέν και Αράτο γίνεται συστηματική αναφορά στη σχέση μεταξύ κοινωνίας των πολιτών και κοινωνικών κινημάτων. Οι δύο συγγραφείς εκφράζουν ρητά την αντίθεσή τους απέναντι στην *πλουραλιστική θεωρία*, βάσει της οποίας τα κοινωνικά κινήματα λειτουργούν εις βάρος «του δημοκρατικού πολιτικού συστήματος και της καταλλήλως οργανωμένης κοινωνικής σφαίρας»[566]. Για τους ίδιους, αποτελούν «βασικό χαρακτηριστικό μιας ζωντανής και σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών και ένα σημαντικό μόρφωμα συμμετοχής των πολιτών στη δημόσια ζωή»[567]. Την ίδια στιγμή, όμως, σπεύδουν να διαχωρίσουν τη θέση τους και από τη «ριζοσπαστική δημοκρατική θέση» που θέλει τα κοινωνικά κινήματα, μέσω της δράσης τους, να αντικαθιστούν τους αντιπροσωπευτικούς δημοκρατικούς θεσμούς. Στη δική τους συλλογιστική, τα κοινωνικά κινήματα πρέπει να λειτουργούν παράλληλα με τους θεσμούς της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, έχοντας ως στόχο «τη διεύρυνση των δικαιωμάτων, τη διαφύλαξη της αυτονομίας της κοινωνίας των πολιτών και την περαιτέρω δημοκρατικοποίησή της»[568]. Ο ρόλος τους πρέπει είναι συμπληρωματικός και όχι αντιθετικός στους υπάρχοντες θεσμούς. Επιπροσθέτως, τα κινήματα έχουν την ιδιότητα να εισάγουν νέα ζητήματα και αξίες στη δημόσια ζωή, ενώ, παράλληλα, μπορούν και παράγουν την – αναγκαία για τη δημοκρατία – "κοινή συναίνεση" ("consensus").

Προχωρώντας σε μια εις βάθος ανάλυση, οι Κοέν και Αράτο στέκονται στις αλλαγές που παρατηρούνται στα κοινωνικά κινήματα από τα μέσα της δεκαετίας του '70 κι έπειτα – αλλαγές που έχουν οδηγήσει ορισμένους θεωρητικούς να εισαγάγουν τον όρο "νέα κοινωνικά κινήματα" ("New Social Movements"). Χωρίς να υιοθετούν πλήρως την ορολογία αυτή, οι δύο στοχαστές εντοπίζουν σημαντικές αλλαγές στα κοινωνικά κινήματα κατά τη διάρκεια της συγκεκριμένης χρονικής περιόδου. Η

[565] Βλ. Charles J. Stewart – Craig Allen Smith – Robert E. Denton Jr., *Persuasion and Social Movements*, 4η εκδ., Prospect Heights, Ιλλ.: Waveland Press, 2001, σ.5-6.
[566] Jean L. Cohen – Andrew Arato, *ό.π.*, σ.19.
[567] *Στο ίδιο*.
[568] *Ό.π.*

σημαντικότερη απ' όλες είναι ότι έχουν αφήσει πίσω τους «τα επαναστατικά όνειρα προς όφελος της υπεράσπισης της δημοκρατικότητας της κοινωνίας των πολιτών, η οποία αναγνωρίζει την ακεραιότητα των πολιτικών και οικονομικών συστημάτων»[569]. Συνεπώς, η βασικότερη αλλαγή σχετίζεται με τη γενικότερη συλλογιστική που διέπει τα κοινωνικά κινήματα και όχι, μόνο, με τον ρόλο τους.

Σε αυτή τη συγκυρία, η σχέση της κοινωνίας των πολιτών με τα κοινωνικά κινήματα διαμορφώνεται στη βάση τού ότι «η κοινωνία των πολιτών έχει καταστεί το απαραίτητο έδαφος πάνω στο οποίο οι κοινωνικοί δρώντες διαβουλεύονται, οργανώνονται και κινητοποιούνται…»[570] Στη σύγχρονη εποχή, σύμφωνα με τους δύο συγγραφείς, η δράση των κοινωνικών κινημάτων λαμβάνει χώρα στο πεδίο που τους παρέχει η κοινωνία των πολιτών και ως εκ τούτου διαφοροποιεί ορισμένα χαρακτηριστικά τους. Η ειδοποιός αλλαγή είναι ότι χρησιμοποιούν ένα διαφοροποιημένο ρεπερτόριο, το οποίο βασίζεται σε πολύ μεγάλο βαθμό στον δημόσιο διάλογο, προκειμένου να πείσουν τις κοινωνικές ελίτ για τις διεκδικήσεις τους. Στόχος τους δεν είναι να κερδίσουν πολιτική δύναμη μέσω της σύγκρουσης, αλλά να δημοσιοποιήσουν τα αιτήματά τους και να συνεργαστούν με τους θεσμούς για την επίτευξή τους. Οι μορφές διαμαρτυρίας, που χαρακτήριζαν τα κοινωνικά κινήματα κατά τις δεκαετίες του '60 και του '70, έχουν εξασθενήσει και πλέον διακρίνεται στους κόλπους τους ένας λιγότερο συγκρουσιακός χαρακτήρας και μεγαλύτερη διάθεση ώσμωσης των ιδεών τους εντός της δημόσιας σφαίρας[571].

Εάν ο βασικός στόχος των νέων κοινωνικών κινημάτων είναι «η δημοκρατικοποίηση της κοινωνίας των πολιτών και η διαφύλαξη της αυτονομίας της» από οικονομικά και διοικητικά συμφέροντα, η επίτευξή του απαιτεί μεταρρυθμίσεις σε πολιτικό και οικονομικό επίπεδο, που θα επιτρέψουν το "άνοιγμα" των παραδοσιακών θεσμών σε νέα συλλογικά μορφώματα, προερχόμενα από τους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών[572]. Επιπλέον, τα κοινωνικά κινήματα αποσκοπούν στην ένταξη των αποκλεισμένων ομάδων του πληθυσμού στη δημόσια σφαίρα, ούτως ώστε να τους παρέχεται η δυνατότητα συμμετοχής στα δημόσια πράγματα. Όπως, άλλωστε, επισημαίνουν οι δύο θεωρητικοί, τα κοινωνικά κινήματα, μέσω της δράσης τους κατά το παρελθόν, συνετέλεσαν στην κατασκευή μιας

[569] *Ό.π.*, σ.493-494.
[570] *Ό.π.*, σ.502.
[571] *Ό.π.,* σ.507.
[572] *Ό.π.,* σ.526.

κοινωνίας των πολιτών, χωρίς λογικές διαχωρισμών, προκαταλήψεων και αποκλεισμών κοινωνικών ομάδων.

Εν κατακλείδι, στη θεώρηση των Κοέν και Αράτο, για να είναι επιτυχημένα τα νέα κοινωνικά κινήματα πρέπει να χαρακτηρίζονται από έναν δυϊσμό στη δράση τους, δηλαδή να αποσκοπούν στην αλληλεπίδραση, τόσο με την κοινωνία των πολιτών όσο και με τους επίσημους πολιτικούς θεσμούς. Η διττή αυτή αλληλεπίδραση έχει ως αποτέλεσμα την ανανέωση της κοινωνίας των πολιτών και των πολιτικών θεσμών και θέτει τις βάσεις συνεργασίας μεταξύ των τριών αυτών μερών. Συγχρόνως, όμως, για την επίτευξη μια τέτοιας συνεργασίας, απαιτείται η εσωτερική αναδιάρθρωση των ίδιων των κοινωνικών κινημάτων σε μια κατεύθυνση λιγότερο συγκρουσιακή και περισσότερο συμβιβαστική απέναντι στους υπάρχοντες θεσμούς. Όπως αναφέρθηκε και στο κεφάλαιο της πολιτικής συμμετοχής, οι Κοέν και Αράτο υποστηρίζουν πως μόνο με την αποκήρυξη του "επαναστατικού φονταμενταλισμού" είναι δυνατός ο εκδημοκρατισμός της κοινωνίας των πολιτών. Συνεπώς, τα κοινωνικά κινήματα οφείλουν να αυτοπεριορίσουν την επαναστατικότητά τους, χωρίς, ωστόσο, να χάνουν τα πρωτεία, όσον αφορά την παραγωγή και προώθηση νέων ιδεών και κοινωνικών διεκδικήσεων[573].

Αντίστοιχη σύνδεση, μεταξύ κοινωνικών κινημάτων και κοινωνικού κεφαλαίου, διακρίνει και ο Ρόμπερτ Πάτναμ, τονίζοντας μάλιστα τη δυσκολία να εντοπίσει κανείς ποιο εκ των δύο προηγήθηκε του άλλου, αφού πρόκειται, όπως αναφέρει, για μια «σχέση αβγού και κότας»[574]. Υποστηρίζει ότι τα κοινωνικά κινήματα αποτελούν παράγωγα κοινωνικού κεφαλαίου, αλλά παράγουν και τα ίδια κοινωνικό κεφάλαιο, καλλιεργώντας νέες ταυτότητες και επεκτείνοντας τα κοινωνικά δίκτυα. Τα άτομα, που συμμετέχουν σε ένα κίνημα, αναπτύσσουν, μέσω της κοινής τους δράσης, μια κοινή ταυτότητα. Εξ αυτού προκύπτει σύμπνοια και επικοινωνία μεταξύ των μελών, η οποία διατηρείται και μεταφράζεται σε κοινωνικό κεφάλαιο. Μια κινηματική δράση μπορεί επίσης να αποτελέσει πρότυπο και έναυσμα για νέες δράσεις σε διαφορετικό χώρο και χρόνο, πράγμα το οποίο μεταφράζεται στη γένεση νέων κινημάτων, στην ύπαρξη περισσοτέρων κοινωνικών δικτύων και σε τελική ανάλυση, στην αύξηση του κοινωνικού κεφαλαίου.

Ο Πάτναμ διαχωρίζει τις κινηματικές οργανώσεις με βάση τη δομή, την οργάνωση και τη λειτουργία τους. Τα δύο είδη κινηματικών οργανώσεων, τα οποία

[573] *Ό.π.*, σ.565.
[574] Robert D. Putnam*, Bowling Alone…*, ό.π., σ.152.

διακρίνει, είναι οι "εθνικές κινηματικές οργανώσεις" ("National social movement organizations") και οι "οργανώσεις βάσης" ("grassroots")[575]. Ο διαχωρισμός αυτός υποκρύπτει (και σε αυτή την περίπτωση) μια πολύ σημαντική χρονική διάσταση. Στο σχήμα του Πάτναμ, διαφαίνεται μια εξελικτική πορεία των κοινωνικών κινημάτων, κατά την οποία οι διεθνείς και πανεθνικές μεγάλες κινηματικές οργανώσεις παίρνουν τη θέση των κινηματικών οργανώσεων βάσης, που επικρατούσαν κατά τη δεκαετία του '60. Η τάση αυτή τον προβληματίζει, διότι σηματοδοτεί μείωση του κοινωνικού κεφαλαίου στους κόλπους των κοινωνικών κινημάτων. Στις οργανώσεις βάσης ο Πάτναμ διακρίνει τα παρακάτω χαρακτηριστικά: Ισχυρά κοινωνικά δίκτυα, ισχυρούς δεσμούς μεταξύ των μελών, αλλά και μεταξύ μελών και οργάνωσης, αμεσότητα στις επαφές, στη διαδικασία προσέλκυσης νέων μελών και στην κινητοποίηση και οργάνωση των δράσεων. Αντιθέτως, τα χαρακτηριστικά που εντοπίζει στις κινηματικές οργανώσεις " νέου τύπου" είναι: Ασθενή κοινωνικά δίκτυα, παντελή έλλειψη δράσης σε επίπεδο βάσης, κανενός είδους δεσμό μεταξύ μελών και οργάνωσης, απρόσωπη και απομακρυσμένη επικοινωνία, και ιδιότητα μέλους, η οποία εξαντλείται στην καταβολή κάποιας συνδρομής. Επιπροσθέτως, οι νέες κινηματικές οργανώσεις διαθέτουν μόνιμο προσωπικό, απευθύνονται στα Μ.Μ.Ε. προκειμένου να επηρεάσουν την κοινή γνώμη και να προκαλέσουν τη δράση των "ελίτ" ενώ, τέλος, συχνά αντλούν τη νομιμοποίησή τους από την Ουάσιγκτον. Ως εκ τούτου, η κατακόρυφη αριθμητική αύξηση των μελών στις "νέες κινηματικές οργανώσεις" είναι, κατά τον Πάτναμ, παραπλανητική και μπορεί να οδηγήσει σε λάθος συμπεράσματα. Σε πολλές απ' αυτές τις οργανώσεις, η ιδιότητα του μέλους δεν αποτελεί παρά τέχνασμα για την οικονομική τους ενίσχυση, καθώς τα μέλη δεν έχουν καμία ουσιαστική συμμετοχή. Μια τέτοια σύνδεση μέλους και οργάνωσης σε τίποτα δεν προσομοιάζει στις σχέσεις που αναπτύσσονταν εντός των κινημάτων, κατά τη δεκαετία του '60, όπου υπήρχαν πραγματικοί δεσμοί μεταξύ των μελών και υψηλά αποθέματα κοινωνικού κεφαλαίου.

Ο Πάτναμ αποτιμά τα κοινωνικά κινήματα κατά τον ίδιο τρόπο με τα δύο άλλα είδη πολιτικών ενώσεων· αναγνωρίζει την τεράστια προσφορά που είχαν κατά το παρελθόν, όσον αφορά την παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου, αλλά δεν στοχάζεται τους τρόπους, με τους οποίους θα μπορούσαν να ξεπεράσουν την παρακμή που ο ίδιος διακρίνει. Κατά συνέπεια, εναποθέτει και πάλι τις ελπίδες του για την αύξηση

[575] Για την πλήρη ανάλυση του Πάτναμ σχετικά με τα κοινωνικά κινήματα, βλέπε: *Ό.π.,* σ.152-162.

του κοινωνικού κεφαλαίου στη δράση των εθελοντικών ενώσεων. Θεωρεί ότι η συμμετοχή των πολιτών στα κοινωνικά κινήματα των τελευταίων τριάντα χρόνων δεν αποτελεί αντίβαρο στη μεγάλη πτώση κοινωνικής και πολιτικής συμμετοχής κατά την ίδια περίοδο. Ο ίδιος διακρίνει στασιμότητα στη συνεισφορά των κοινωνικών κινημάτων σε κοινωνικό κεφάλαιο και σε αυτό εστιάζει την κριτική του.

Στην ανάλυση της σύγχρονης αμερικάνικης κοινωνίας, κεντρικής θεματικής του συλλογικού *Habits of the Heart*, αποδίδεται μεγάλη σημασία στα κοινωνικά κινήματα διότι «τις στιγμές που γεννήθηκαν νέα (Σ.τ.Σ. κοινωνικά) οράματα, αυτά δεν εμφανίστηκαν από τους κόλπους των πολιτικών κομμάτων, αλλά απ' αυτούς των κοινωνικών κινημάτων» [576]. Τα κοινωνικά κινήματα διατηρούν μακρά παράδοση στις Η.Π.Α., καθώς, λειτουργώντας "στον απροσδιόριστο χώρο" μεταξύ αγοράς και κυβέρνησης, υπήρξαν κεντρικοί φορείς πολιτικής και κοινωνικής συμμετοχής. Διακρίνονται από ποικιλομορφία ως προς το είδος, τους στόχους και το ρεπερτόριό τους. Τα πιο "δυναμικά" απ' αυτά, με τη δράση τους, οδήγησαν στη δημιουργία νέων δημόσιων θεσμών, επηρεάζοντας σε σημαντικό βαθμό την αμερικάνικη καθημερινότητα. Τονίζεται, ωστόσο, πως, σε αρκετές περιπτώσεις, τα κοινωνικά κινήματα ξεκινούν με αγαθές προθέσεις, προωθώντας στόχους επωφελείς για την κοινωνία, και στην πορεία διαβρώνονται και καταλήγουν κοινωνικά επιζήμια[577]. Με βάση τον συλλογισμό αυτό, υπάρχουν ορισμένα ηθικά όρια, τα οποία, όταν υπερβαίνονται, καθιστούν τα κοινωνικά κινήματα επιβλαβή. Ένα ερώτημα που προκύπτει αφορά τα όρια της δράσης των κοινωνικών κινημάτων και τη λογική που διέπει τη θέσπισή τους.

Μια πρώτη απάντηση στο παραπάνω ερώτημα συνάγεται από την εισήγηση του Κρεγκ Καλχούν, στην οποία αναφέρθηκε στον ρόλο των κοινωνικών κινημάτων στις σύγχρονες δημοκρατίες[578]. Ο Καλχούν εντοπίζει ως πρόβλημα τη μη διάκριση των κοινωνικών κινημάτων από τα βραχυπρόθεσμα κινήματα διαμαρτυρίας με καταγγελτικό χαρακτήρα. Όπως τονίζει σχετικά, στη γένεση τους, στη Γαλλία του 19ου αιώνα, τα κοινωνικά κινήματα είχαν ξεκάθαρα προοδευτική κατεύθυνση,

[576] Robert Bellah – Richard Madsen κ.ά., *Habits of the Heart…,* ό.π., σ.212.

[577] Σαν παράδειγμα από τους συγγραφείς χρησιμοποιείται η – κατά τους ίδιους – μετεξέλιξη του *κινήματος των πολιτικών δικαιωμάτων* σε πιο βίαια κινήματα, όπως αυτό της *μαύρης δύναμης* ("Black Power"). Βλ. *Ό.π.,* σ.203.

[578] Craig Calhoun, «Κοινωνικά κινήματα, κοινωνική αλλαγή και δημοκρατία», από ομιλία στο πλαίσιο του κύκλου: *Νέες σκέψεις για έναν κόσμο που αλλάζει*, London School of Economics and Political Science – Ελληνικός σύλλογος αποφοίτων LSE, Μέγαρο Μουσικής, 10/12/2014. Η πλήρης εισήγηση υπάρχει βιντεοσκοπημένη στη διεύθυνση: https://www.youtube.com/watch?v=LJJbHiAEAto (Ανάκτηση: 30/03/2016).

συμβολίζοντας μια μακροπρόθεσμη, δομική, κοινωνική αλλαγή. Στις μέρες μας, τα αποκαλούμενα κοινωνικά κινήματα δεν έχουν πάντοτε προοδευτικό χαρακτήρα, σύμφωνα με τον Καλχούν. Στην κατηγορία των κοινωνικών κινημάτων εντάσσονται πολύ διαφορετικές μεταξύ τους συλλογικότητες, οι οποίες είναι συγχρόνως φορείς πολύ διαφορετικών μεταξύ τους ιδεών. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα κοινωνικού κινήματος, για τον Καλχούν, είναι η ίδια η δημοκρατία. Η εγκαθίδρυση της δημοκρατίας υπήρξε μια διαδικασία, για την οποία απαιτήθηκε σκληρός αγώνας και, όπως τονίζει, εξίσου σκληρός αγώνας απαιτείται για τη διατήρησή της.

Ο Καλχούν σημειώνει τρία παράδοξα τα οποία σχετίζονται με τα κοινωνικά κινήματα: Το πρώτο αφορά το γεγονός ότι οι πολίτες συχνά αντιμετωπίζουν τις κινηματικές οργανώσεις με συμπάθεια, ακόμη και όταν δεν συμφωνούν μαζί τους ή βρίσκουν τις ενέργειές τους ενοχλητικές. Αυτό συμβαίνει επειδή αντιλαμβάνονται ότι κάτι πρέπει να αλλάξει στην κοινωνία και συνεπώς αντιμετωπίζουν με συμπάθεια τις οργανώσεις που καταγγέλλουν ορισμένα κακώς κείμενα, παρά το γεγονός πως ενδεχομένως αναγνωρίζουν ότι αυτές δεν δύνανται να προσφέρουν τις κατάλληλες απαντήσεις. Το δεύτερο παράδοξο σχετίζεται με την ταυτόχρονη σύνδεση των κοινωνικών οργανώσεων, τόσο με την αλλαγή όσο και με την παράδοση. Με άλλα λόγια, ενώ τα κοινωνικά κινήματα επιδιώκουν κάποια αλλαγή, οι ρίζες, αλλά και πολλά από τα χαρακτηριστικά τους, αντλούνται από την παράδοση. Το τρίτο παράδοξο, το οποίο αναφέρει ο Καλχούν, αφορά τη διάρκεια που πρέπει να χαρακτηρίζει μια οργάνωση, ούτως ώστε να της αποδοθεί ο όρος "κίνημα". Με βάση τη συλλογιστική αυτή, τα κοινωνικά κινήματα προωθούν μακροπρόθεσμες και όχι βραχυπρόθεσμες αλλαγές. Σε αυτό το σημείο, εισάγεται ο κεντρικός διαχωρισμός του Καλχούν, ο οποίος προσφέρει μια απάντηση όσον αφορά τη λογική και τα όρια των κινηματικών οργανώσεων. Το κοινωνικό κίνημα εκφράζει μια διαρκή διεκδίκηση μέσα στον χρόνο και όχι κάποια εφήμερη διαμαρτυρία. Επιπλέον, μπορεί να μεταβάλλεται και να αναπροσαρμόζεται με βάση τις συνθήκες της κάθε εποχής, επιχειρώντας ρεαλιστικά την προώθηση των στόχων του. Τέλος, ένα κοινωνικό κίνημα δεν αρκείται στη σύγκρουση, ούτε επιδιώκει την αναταραχή, αλλά διαθέτει συγκεκριμένες και σαφείς κοινωνικές λύσεις τις οποίες προωθεί στην κοινωνία. «Η συλλογική διαμαρτυρία δεν συνιστά κοινωνικό κίνημα», καταλήγει ο Καλχούν[579]. Τα

[579] Σαν ενδεικτικό παράδειγμα διαμαρτυριών, που δεν εντάσσονται στα κοινωνικά κινήματα, ο Καλχούν χρησιμοποίησε τις διάφορες πορείες και συγκεντρώσεις, κατά τα πρώτα χρόνια της κρίσης, στην Ελλάδα. *Ό.π.*

μόνα, συμβατά με τη δημοκρατία, κινήματα είναι εκείνα που προτείνουν λύσεις και η μεγάλη πρόκληση για το μέλλον είναι να βρεθεί το σημείο ισορροπίας μεταξύ των κινημάτων αυτών και της αποτελεσματικής δημοκρατικής διακυβέρνησης. Η ανάλυση του Καλχούν παρέχει μια πρώτη εικόνα για τα κοινωνικά κινήματα που θεωρούνται μέρος της φιλελεύθερης δημοκρατίας και κατά συνέπεια της φιλελεύθερης θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών.

Ο Μπέντζαμιν Μπάρμπερ αναφέρεται στις κινηματικές οργανώσεις των τελευταίων χρόνων με τον όρο "κινήματα εκδημοκρατισμού της παγκοσμιοποίησης"[580]. Στην κατηγορία αυτή εντάσσει ένα σύνολο Μ.Κ.Ο., οι οποίες έλαβαν μέρος στις διαμαρτυρίες εναντίον της παγκοσμιοποίησης, έχοντας, όμως, πιο μετριοπαθείς στόχους που δεν επεδίωκαν την αναστολή, αλλά τον εκδημοκρατισμό της παγκοσμιοποίησης. Η πιο μεγάλη επιτυχία αυτού του κινήματος, σύμφωνα με τον Μπάρμπερ, ήταν ότι έκανε τις διάφορες δυνάμεις της παγκοσμιοποίησης να ασχοληθούν και με ζητήματα που προέβαλλε η κοινωνία των πολιτών, μέσω των διαφόρων Μ.Κ.Ο., και όχι αποκλειστικά με τα συμφέροντα του παγκόσμιου κεφαλαίου.

Από την αναφορά του Μπάρμπερ προκύπτουν δύο συμπεράσματα: Πρώτον ότι ο όρος "κοινωνικό κίνημα" χρησιμοποιείται από τους σύγχρονους θεωρητικούς των ενώσεων κάπως αυθαίρετα και για ετερογενείς ενώσεις πολιτών, χωρίς απόλυτη συνέπεια στην κινηματική θεωρία, και δεύτερον ότι συνήθως προβάλλονται οργανώσεις πιο μετριοπαθείς, που δεν επιδιώκουν ριζικές αλλαγές, αλλά αποσκοπούν σε βελτιωτικές μεταρρυθμίσεις του υπάρχοντος συστήματος.

Αντί σύνοψης για το κεφάλαιο των κοινωνικών κινημάτων, προτιμούμε να παραθέσουμε μέρος της ανάλυσης των Ντονατέλα Ντέλα Πόρτα και Μάριο Ντιάνι για τη σχέση κοινωνικών κινημάτων και κοινωνίας των πολιτών, η οποία περιγράφει έξοχα τις ιδιαιτερότητες και τις αμφισημίες που απαντώνται. Σύμφωνα με τον απολογισμό, στον οποίο προχωρούν οι δύο θεωρητικοί, σπανίως οι δύο αυτές ενωσιακές κατηγορίες αλληλεπιδρούν σε θεωρητικό επίπεδο. Το πρώτο τους συμπέρασμα – το οποίο επιβεβαιώνεται και από τις περιπτώσεις τις οποίες παραθέσαμε στο κεφάλαιο αυτό – είναι ότι τα κοινωνικά κινήματα μπορούν να θεωρηθούν αναπόσπαστο κομμάτι της κοινωνίας των πολιτών, αλλά και το

[580] Benjamin Barber, *Fear's Empire. War, Terrorism and Democracy,* Νέα Υόρκη, Ν.Υ./Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2003, σ.207.

αντίθετο[581]. Η ένταξή τους στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών εξαρτάται από τον τρόπο που προσλαμβάνει ο εκάστοτε θεωρητικός τον ρόλο τους.

Παρά το γεγονός ότι η αποτίμηση των κοινωνικών κινημάτων και η ένταξή τους στο πλαίσιο της θεωρίας αλλάζει από θεωρητικό σε θεωρητικό, υπάρχει μια κεντρικής σημασίας απόκλιση μεταξύ κινηματικής θεωρίας και θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, η οποία θέτει τα μεταξύ τους όρια και έγκειται στον συγκρουσιακό χαρακτήρα των κοινωνικών κινημάτων. Η σύγκρουση στην κινηματική θεωρία αποτελεί σημείο αναφοράς των κοινωνικών κινημάτων και κλειδί για την επίτευξη κοινωνικών αλλαγών[582]. Αντιθέτως, οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών, στην αναφορά τους στα κοινωνικά κινήματα, εστιάζουν σε θέματα τα οποία έχουν συναινετικό χαρακτήρα και προβάλλουν ως κινηματικούς στόχους τον επηρεασμό της κοινής γνώμης ή ακόμη και την υιοθέτηση της κινηματικής ατζέντας, από την κυβέρνηση ή άλλους επίσημους φορείς. Στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών δίνεται ελάχιστη σημασία στη σύγκρουση και σε πολλές περιπτώσεις παρουσιάζεται ως η ανεπιθύμητη και αντιδημοκρατική πλευρά των κοινωνικών κινημάτων. Με τον τρόπο αυτόν, όμως, αφαιρείται από τα κοινωνικά κινήματα ένα πολύ βασικό χαρακτηριστικό τους και, παράλληλα, ένα σημαντικό εργαλείο για την επίτευξη των στόχων τους.

Στο πλαίσιο αυτό, δεν φαίνεται τυχαία η προτίμηση των θεωρητικών εκείνων, που προβάλλουν τα "νέα κοινωνικά κινήματα", τα οποία συχνά διακρίνονται από αιτήματα και διεκδικήσεις που δεν διαθέτουν εξ ορισμού πολιτικό χαρακτήρα. Ο στόχος τους δεν είναι η «κατάληψη της πολιτικής εξουσίας, αλλά η αύξηση του χώρου αυτονομίας τους»[583]. Όσον αφορά τον στόχο για περισσότερη αυτονομία, συμπίπτουν με τους στόχους της κοινωνίας των πολιτών, ιδίως όταν δεν επιδιώκεται η σύγκρουση με τους επίσημους κυβερνητικούς θεσμούς[584]. Αυτή η κοινή στόχευση στην αυτονομία αποτελεί και τη σημαντικότερη βάση μιας μελλοντικής αλληλεπίδρασης, σύμφωνα με τους δύο θεωρητικούς.

---

[581] Donatella Della Porta – Mario Diani, «Social Movements», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook...*, ό.π., σ.69.

[582] «Ως σύγκρουση ορίζεται η αντιθετική σχέση μεταξύ δρώντων, οι οποίοι αξιώνουν τον έλεγχο του ίδιου πράγματος – πολιτικής, οικονομικής ή πολιτισμικής ισχύος – και στη διαδικασία αυτή προβάλλουν αρνητικούς ισχυρισμούς, ο ένας για τον άλλον – αξίωση που εάν επιτευχθεί θα κατέστρεφε τα συμφέροντα της άλλης πλευράς». Βλ. *Ό.π.,* σ.70.

[583] *Ό.π.*, σ.72.

[584] Όπως επισημαίνουν οι δύο θεωρητικοί, η παραπάνω εκτίμηση συνδέεται και με μια τάση περιορισμού των διαμαρτυριών, εντός της κινηματικής θεωρίας, έναντι της αυξανόμενης επιδίωξης για επηρεασμό της κοινής γνώμης και των επίσημων θεσμών.

Οι Ντέλα Πόρτα και Ντιάνι δεν υιοθετούν την αντιπολιτική όψη της κοινωνίας των πολιτών, αλλά ούτε και την άκρως συγκρουσιακή των κοινωνικών κινημάτων. Γίνονται εκφραστές μιας τάσης, που επιδιώκει τη συνεργασία των κινηματικών οργανώσεων με τις ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών, σε ένα νέο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο. Βάσει αυτού, μια ενδεχόμενη συνεργασία απαιτεί αμοιβαίες αναπροσαρμογές και από τις δύο πλευρές, προς όφελος μιας κοινής επιδίωξης. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τους δύο θεωρητικούς, το κοινό διακύβευμα κοινωνίας των πολιτών και κινηματικών οργανώσεων είναι η προώθηση και εφαρμογή μιας συμμετοχικής πολιτικής πλάι στους παραδοσιακούς αντιπροσωπευτικούς θεσμούς. Ευρύτερος στόχος για τις ενώσεις πολιτών και τις κινηματικές οργανώσεις είναι να δημιουργήσουν τις δομές και τα δίκτυα εκείνα που θα καταστήσουν εφικτό για τις διάφορες ενώσεις να παράγουν πολιτική από τη βάση και να αλληλεπιδρούν με τους υπάρχοντες θεσμούς. Το ενδιαφέρον στοιχείο, που εισάγουν οι Ντέλα Πόρτα και Ντιάνι, είναι ότι οι διαμαρτυρίες, που αποτελούν χαρακτηριστικό των κοινωνικών κινημάτων, είναι χρήσιμες για την κοινωνία των πολιτών, γιατί παράγουν ακριβώς αυτά τα δίκτυα αλληλεγγύης και συνεργασιών, πάνω στα οποία μπορεί να λειτουργήσει και η ίδια. Για την επιτυχία της αλληλεπίδρασης απαιτείται ένας σχετικός αυτοπεριορισμός των κοινωνικών κινημάτων, όσον αφορά τον συγκρουσιακό χαρακτήρα τους. Από την άλλη πλευρά, απαιτείται η ένταξη πολιτικών ζητημάτων στην ατζέντα της κοινωνίας των πολιτών. Συνεπώς, το ζητούμενο είναι

> η ισορροπία μεταξύ της σεβαστής κοινωνιολογικής παράδοσης, η οποία αντιλαμβάνεται τον δομικό ρόλο της σύγκρουσης όσον αφορά τη δημιουργία σχέσεων αλληλεγγύης, και των διάφορων εννοιών, όπως η αμοιβαιότητα, η πολιτειότητα και ο σεβασμός, οι οποίες κατέχουν κεντρικό ρόλο στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών[585].

Στη λειτουργία των κοινωνικών κινημάτων, σύμφωνα με τους θεωρητικούς τους, διακρίνεται ένας σημαντικός πολιτικός ρόλος, καθώς με τη δράση τους εισάγουν νέες προβληματικές και διεκδικήσεις στην πολιτική ατζέντα[586]. Ορισμένα απ' τα ερωτήματα που προκύπτουν για τη συνέχεια είναι το κατά πόσον η αρκετά μετριοπαθής, συμβιβαστική και συγχρόνως ενδιαφέρουσα πρόταση των Ντονατέλα Ντέλα Πόρτα και Μάριο Ντιάνι βρίσκει ανταπόκριση στη θεωρία της κοινωνίας των

[585] *Ό.π.*, σ.77.
[586] Βλ. Kay Lehman Schlozman – Sidney Verba – Henry E. Brady, *ό.π.*, σ.448.

πολιτών και σε ποιο βαθμό. Εάν, δηλαδή, οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών αποδέχονται τις συγκρουσιακές μορφές δράσης ως μηχανισμό παραγωγής κοινωνικού κεφαλαίου και κοινωνικών δικτύων, αν υιοθετούν τον πολιτικό ρόλο των κινημάτων και, τέλος, αν εμπίπτει στις στοχοθεσίες τους η ανάδειξη νέων μορφών πολιτικής συμμετοχής.

Κοινωνία των πολιτών – Φιλελευθερισμός – Δημοκρατία

Συνειδητά επιλέξαμε να εξετάσουμε τη σχέση της κοινωνίας των πολιτών με τον φιλελευθερισμό και τη δημοκρατία εν είδει "τριπόλου", καθώς θεωρούμε πως η "δυαδικού τύπου" σχέση – κοινωνίας των πολιτών και φιλελεύθερης δημοκρατίας – είναι ελλιπής και διακρίνεται από σημαντικά θεωρητικά κενά. Ποιο είναι, λοιπόν, το κοινωνικό μοντέλο που προωθείται μέσω της λειτουργίας της κοινωνίας των πολιτών;

Μια πρώτη, αυτονόητη φαινομενικά απάντηση, από τη στιγμή που αναφερόμαστε στη νεοφιλελεύθερη ιδέα της κοινωνίας των πολιτών, είναι ότι το πλαίσιο εφαρμογής της βρίσκεται εντός των φιλελεύθερων δημοκρατιών και ο βασικός της στόχος είναι η βελτίωση των προβλημάτων που απαντώνται, με κυρίαρχα αυτά της ελλιπούς ενεργού συμμετοχής και της απομόνωσης των πολιτών. Η συνθήκη, που διέπει τη σκέψη των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρητικών, συνοψίζεται στη φράση του Καλχούν: «Ο καπιταλισμός και η φιλελεύθερη δημοκρατία θα είναι το κυρίαρχο δίπολο, ακόμη και αν υποστούν σημαντικές αλλαγές»[587]. Το σύστημα δεν τίθεται σε αμφισβήτηση, ως προς τη βιωσιμότητά του. Κατά συνέπεια, βασική στόχευση των νεοφιλελεύθερων θεωρητικών είναι η βελτίωση της υπάρχουσας κατάστασης, με κεντρικό εργαλείο, προς αυτή την κατεύθυνση, τις ενώσεις πολιτών. Υπ' αυτή την έννοια, πράγματι η κοινωνία των πολιτών «αποτελεί τμήμα ενός εξελικτικού σχήματος κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης»[588]. Η όποια εξέλιξη, ωστόσο, οριοθετείται αυστηρά εντός του νεοφιλελεύθερου κοινωνικοπολιτικού συστήματος. Κάθε ενδεχόμενη αλλαγή φιλοδοξεί να μετασχηματίσει ως έναν βαθμό τον φιλελευθερισμό, αλλά επ' ουδενί να τον αντικαταστήσει.

Μάλιστα, από μια σημαντική μερίδα των σύγχρονων στοχαστών των ενώσεων, ως στόχος της κοινωνίας των πολιτών παρουσιάζεται η διάδοση του νεοφιλελεύθερου κυβερνητικού μοντέλου[589]. Με βάση την εκτίμηση αυτή, η κοινωνία των πολιτών, πέρα από τον εκπεφρασμένο στόχο που αποβλέπει στην αύξηση της συμμετοχής των πολιτών, αναλαμβάνει έναν ακόμη ρόλο, πιο συγκεκαλυμένο, αλλά εξίσου σημαντικό, αυτόν της προώθησης του σύγχρονου φιλελευθερισμού σε παγκόσμια κλίμακα. Με άλλα λόγια, εκτός από μετασχηματιστικό εργαλείο του

[587] Craig Calhoun, «Κοινωνικά κινήματα, κοινωνική αλλαγή και δημοκρατία», *ό.π.*
[588] Κατερίνα Ροζάκου, *ό.π.*, σ.248.
[589] Βλ. John Gaventa, «Civil Society and Power», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook...*, ό.π., σ.418.

φιλελευθερισμού, μετατρέπεται και σε εργαλείο ιδεολογικής επέκτασής του. Η Εβελίνα Ντανίνο προχωρά ακόμη παραπέρα, υποστηρίζοντας ότι ο νεοφιλελευθερισμός, μέσω της κοινωνίας των πολιτών, δεν επικεντρώνεται στη βελτίωση της δημοκρατίας, αλλά στην εξάπλωση και την ομαλή λειτουργία του κεφαλαίου[590]. Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Ρονάλντο Μανκ επισημαίνει πως «μπορούμε με ασφάλεια να πούμε ότι η δημιουργία της παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών […] συνδέεται άριστα με τη συνεχή πορεία της ιστορίας προς έναν καπιταλιστικό εκσυγχρονισμό…»[591]

Επισημάνσεις σαν κι αυτές αποκτούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι καθιστούν τους στόχους της κοινωνίας των πολιτών εν μέρει αντιφατικούς. Η αντίφαση έγκειται στο γεγονός πως από τη μια υπάρχει η παραδοχή ότι το φιλελεύθερο σύστημα αντιμετωπίζει προβλήματα, τα οποία η κοινωνία των πολιτών καλείται να βοηθήσει να επιλυθούν, και από την άλλη, μέσω της λειτουργίας της, αποσκοπεί στη διάδοση ενός ομολογουμένως προβληματικού συστήματος στις χώρες του υπόλοιπου – πλην δυτικού – κόσμου. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι οι δύο αυτοί στόχοι δεν είναι αντικρουόμενοι, καθώς το γεγονός ότι ο σύγχρονος φιλελευθερισμός αντιμετωπίζει εσωτερικά προβλήματα δεν σημαίνει ότι παύει να είναι το καταλληλότερο σύστημα για τις "μη ανεπτυγμένες χώρες". Ακόμη, όμως, και αν δεχτούμε μια τέτοια βεβαιότητα – που στην πραγματικότητα εγείρει πολλές αμφιβολίες – εξακολουθεί να έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η διερεύνηση των προτεραιοτήτων, που θέτει η κοινωνία των πολιτών, όσον αφορά τους στόχους της. Αυτό το οποίο θα πρέπει να κρατήσουμε προς το παρόν, αναφορικά με τη σχέση κοινωνίας των πολιτών και φιλελευθερισμού, είναι ότι η απόλυτη ένταξη της πρώτης στο φιλελεύθερο πολιτικό πλαίσιο κρίνεται αυτονόητη και επιβεβλημένη. Επιπροσθέτως, ο ρόλος της κοινωνίας τον πολιτών θεωρείται κομβικός, τόσο για την ομαλή λειτουργία του συστήματος όσο και για την περαιτέρω διάδοσή του.

Η σύνδεση κοινωνίας των πολιτών και δημοκρατικού πολιτεύματος λαμβάνει εξίσου μεγάλη βαρύτητα από τους θεωρητικούς της ιδέας. Ο Μαρκ Χάουαρντ εξετάζει το κατά πόσον μπορεί να αναπτυχθεί η κοινωνία των πολιτών σε «μη δημοκρατικές ή μη δυτικές χώρες»[592]. Υπάρχει ένα μεγάλο εύρος απαντήσεων στο

[590] Evelina Dagnino, «Civil Society in Latin America», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook...*, ό.π., σ.128.
[591] Ronaldo Munck, *ό.π.*, σ.327.
[592] Ο διπλός διαχωρισμός στο ερώτημα θεωρούμε πως δεν είναι καθόλου τυχαίος. Ο Χάουαρντ δεν αρκείται στο να εξετάσει αν η κοινωνία των πολιτών μπορεί να αναπτυχθεί σε μη δημοκρατικά

παραπάνω ερώτημα, όπως επισημαίνει ο Χάουαρντ, η διαφοροποίηση των οποίων εξαρτάται από το αν η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών χρησιμοποιείται με «τη στενή ή την ευρεία της έννοια». Σύμφωνα με την πρώτη, την πιο στενή σύλληψη της θεωρίας, η κοινωνία των πολιτών αναφέρεται σε εκείνα τα είδη εθελοντικών ενώσεων, τα οποία προέκυψαν από «το αμερικάνικο και τα δυτικοευρωπαϊκά μοντέλα», και με αυτή την έννοια, μπορεί να υπάρξει μόνο σε κοινωνίες με αντίστοιχα χαρακτηριστικά[593]. Αντιθέτως, στην ευρεία της πρόσληψη, η κοινωνία των πολιτών αποτελεί ένα γενικό φαινόμενο, στο οποίο συμπεριλαμβάνονται πολλά και διαφορετικά είδη ενώσεων (δεν υφίσταται δηλαδή η πρωτοκαθεδρία των εθελοντικών-ιδιωτικών ενώσεων) και εφαρμόζεται σε διαφορετικές μεταξύ τους κοινωνίες, λαμβάνοντας, ως εκ τούτου, ανόμοια χαρακτηριστικά.

Τέλος, ο Χάουαρντ επισημαίνει και μια τρίτη προσέγγιση η οποία βρίσκεται περίπου στο μέσο των δύο προηγούμενων. Βάσει αυτής, «η κοινωνία των πολιτών δεν είναι μια παγκόσμια ιδέα που υπάρχει παντού, εντούτοις μπορεί να σχηματιστεί με πολλούς διαφορετικούς τρόπους»[594]. Αναλυτικότερα, ο "αυθεντικός" ορισμός αλλά και το αρχικό εμπειρικό υπόδειγμα της κοινωνίας των πολιτών δεν θα πρέπει να διευρύνονται τόσο ώστε η ιδέα να βρίσκει εφαρμογή σε πλαίσια πολύ διαφορετικά, απ' αυτό στο οποίο γεννήθηκε. Κάτι τέτοιο θα ήταν συγχυτικό, καθώς θα ενέτασσε "βίαια" πολύ ενδιαφέρουσες κοινωνικές και πολιτικές συλλογικές δράσεις στο καλούπι της κοινωνίας των πολιτών[595]. Από την άλλη πλευρά, αυτή η τρίτη οπτική παραλλάσσεται από τη θέαση της κοινωνίας των πολιτών με τη "στενή έννοια", κατά το ότι δεν περιορίζει την εφαρμογή της θεωρίας σε χώρες που είναι ιστορικά και πολιτισμικά "δυτικές". Όπως τονίζει ο Χάουαρντ, υφίσταται μια υπαρκτή, ουσιώδης και πρακτική βάση για τη μελέτη της κοινωνίας των πολιτών στις "μη δυτικές" κοινωνίες, ακόμη και αν η ιδέα παραμένει διακριτά "δυτικογενής" και εφαρμόζεται σε χώρες, στις οποίες επιχειρείται μια δημοκρατικοποίηση-"εκδυτικοποίηση". Ο ίδιος ξεκαθαρίζει:

καθεστώτα, αλλά εξειδικεύει ακόμη περισσότερο την αναζήτησή του, προσθέτοντας, ως παράμετρο, τις μη δυτικές κοινωνίες. Θεωρούμε ότι αυτή η επισήμανση είναι ιδιαίτερα σημαντική, διότι, εμμέσως πλην σαφώς, αναδεικνύει ποιο είναι το κοινωνικό πρότυπο για τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές της κοινωνίας των πολιτών. Βλ. Marc Morje Howard, «Civil Society in Post-Communist Europe», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.142.

[593] *Στο ίδιο.*

[594] *Στο ίδιο.*

[595] *Ό.π.*

> Η κοινωνία των πολιτών μπορεί να εφαρμοστεί μόνο σε χώρες οι οποίες διαθέτουν δημοκρατικούς θεσμούς […] χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι χώρες θα πρέπει οπωσδήποτε να προαχθούν σε φιλελεύθερες δημοκρατίες για να υφίσταται η κοινωνία των πολιτών, αφού για κάτι τέτοιο αρκεί η ύπαρξη των απολύτως βασικών δημοκρατικών κριτηρίων[596].

Πράγματι, μεταξύ των σύγχρονων στοχαστών της κοινωνίας των πολιτών διακρίνεται μια θεωρητική απόκλιση, όσον αφορά τη σύνδεση κοινωνίας των πολιτών και δημοκρατίας. Υπάρχουν θεωρητικοί, όπως ο Πάτναμ, οι οποίοι επιχειρούν να αναδείξουν πως η κοινωνία των πολιτών «συνδέεται άρρηκτα, ιστορικά και οργανικά, με τη μοίρα της δημοκρατίας...»[597] Ο δε Τζον Κιν ασκεί κριτική στον Γκέλνερ, προσάπτοντάς του ότι αδυνατεί να κάνει τη σύνδεση μεταξύ της κοινωνίας των πολιτών και της δημοκρατίας και να επισημάνει ότι, όπου δεν υπάρχει κοινωνία των πολιτών, δεν μπορεί να υπάρξει δημοκρατία. Του καταλογίζει πως αντ' αυτού υποστηρίζει ότι η κοινωνία των πολιτών δεν συνδέεται κατ' ανάγκην με τη δημοκρατία[598].

Ο Δημήτρης Σωτηρόπουλος, από την πλευρά του, χαρακτηρίζει εντελώς εσφαλμένη τη θέση όσων θεωρητικών συνδυάζουν την ισχυρή κοινωνία των πολιτών με την ενίσχυση της δημοκρατίας, υποστηρίζοντας σχετικά: «Παρότι θα το ευχόταν κανείς, δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι η κοινωνία πολιτών συνδέεται με τη δημοκρατία, με την έννοια ότι η ενίσχυσή της συντελεί στην εμβάθυνση της δημοκρατίας, με σχέση αιτίας-αιτιατού»[599]. Καθίσταται, λοιπόν, δύσκολο να προσδιορίσει κανείς με σαφήνεια τη σχέση της κοινωνίας των πολιτών με τη δημοκρατία. Ανεξαρτήτως, όμως, της θεωρητικής αυτής ασυμφωνίας, στη νεοφιλελεύθερη εκδοχή της, η κοινωνία των πολιτών βρίσκει εφαρμογή σε δυτικές ή "δυτικού τύπου" δημοκρατίες, ενώ στις περιπτώσεις που δραστηριοποιείται σε μη δυτικές κοινωνίες, αποσκοπεί στον – ταυτόσημο με την "εκδυτικοποίηση" – εκδημοκρατισμό τους. Όπως διακρίνεται στα έργα των σύγχρονων φιλελεύθερων στοχαστών, το ιδανικό κοινωνικό μοντέλο πλαισίωσης της κοινωνίας των πολιτών είναι η – ούτως ή άλλως "δυτικογενής" – φιλελεύθερη δημοκρατία.

---

[596] *Ό.π.*, σ.142-143.
[597] Βλ. Carl Boggs, «Social Capital as Political Fantasy», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *ό.π.*, σ.195.
[598] John Keane, *Civil Society: Old Images…,* ό.π., σ.76-77. Για την οπτική του Γκέλνερ, όσον αφορά το εν λόγω ζήτημα, βλέπε: Ernest Gellner, *ό.π.*, σ.252-258.
[599] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία των πολιτών…*, ό.π., σ.32.

Ο Γουόρεν τονίζει ότι «η δημοκρατία βασίζεται στη λειτουργία της κοινωνίας των πολιτών για την πραγμάτωσή της»[600] και διακρίνει τρεις βασικούς τρόπους, με τους οποίους οι ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών συνεισφέρουν στο δημοκρατικό πολίτευμα. Ο πρώτος είναι μέσω της "κατάρτισης του πολίτη", που παρέχουν στα μέλη τους. Τα δημοκρατικά πολιτεύματα βασίζονται σε άτομα, τα οποία είναι ικανά να ασκούν τα καθήκοντά τους ως πολίτες. Αναφέρει ο ίδιος:

> Σε μια δημοκρατία τα άτομα θα πρέπει να μπορούν να αντιλαμβάνονται και να αρθρώνουν τα συμφέροντα και τις αξίες τους, να έχουν την απαραίτητη ενημέρωση ώστε να μπορούν να συσχετίζουν τα συμφέροντα και τις αξίες τους με τα ζητήματα συλλογικών αποφάσεων, να έχουν τις πολιτικές ικανότητες να συμμετέχουν στις συλλογικές αποφάσεις και να κατέχουν τις δημοκρατικές αρχές που θα τους επιτρέπουν να συμμετέχουν με τους συμβατούς με τη δημοκρατία τρόπους λήψης αποφάσεων: την πειθώ και την ψηφοφορία[601].

Τον ρόλο των "σχολείων της δημοκρατίας" αναλαμβάνουν οι ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών, υποστηρίζει ο Γουόρεν, παραπέμποντας σχετικά στη θεωρία του Αλέξις ντε Τοκβίλ[602].

Ο δεύτερος είναι ότι προσφέρουν τις απαραίτητες δομές συλλογικής διαβούλευσης και εγγυώνται την ύπαρξη των αναγκαίων δημοσίων σφαιρών, απ' όπου πηγάζουν και νομιμοποιούνται οι δημόσιες αποφάσεις. Τέλος, η παροχή των θεσμικών υπηρεσιών, που είναι απαραίτητες για τη λειτουργία των δημοκρατιών, είναι ο τρίτος τρόπος, με τον οποίο η κοινωνία των πολιτών συμβάλλει στα δημοκρατικά πολιτεύματα. Όπως επισημαίνει ο Γουόρεν, οι ενώσεις πολιτών αποτελούν τον συνδετικό κρίκο μεταξύ των επίσημων θεσμών και των ψηφοφόρων, ενώ κάποιες απ' αυτές συμπεριλαμβάνονται σε διεθνείς θεσμούς, όπως τα Ηνωμένα Έθνη και η Ευρωπαϊκή Ένωση. Επιπλέον, ενώσεις πολιτών συνδράμουν και σε κυβερνητικά σχήματα, ασχολούμενες με υποθέσεις στις οποίες ειδικεύονται, και, όπου χρειάζεται, μπορούν να λειτουργήσουν ως πυλώνες αντιπολίτευσης και εναλλακτικής φωνής[603]. Όπως γίνεται αντιληπτό, οι ενώσεις πολιτών δεν παρέχουν μόνο το πλαίσιο συμμετοχής και διαβούλευσης για τους πολίτες, αλλά, σε ορισμένες

[600] Mark E. Warren, *ό.π.*, σ.380.
[601] *Ό.π.*, σ.381.
[602] Στο σημείο αυτό παρατηρείται μια σημαντική θεωρητική ανακρίβεια από πλευράς Γουόρεν, καθότι ο Τοκβίλ με σαφήνεια απέδιδε την ιδιότητα των "σχολείων της δημοκρατίας" στις πολιτικές και όχι στις ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις. Θα επανέλθουμε στο ζήτημα αυτό αναλυτικότερα.
[603] *Στο ίδιο.*

περιπτώσεις, γίνονται και οι ίδιες μέρος των επίσημων πολιτικών θεσμών, αναλαμβάνοντας την ενασχόληση με επιμέρους τομείς.

Θα ήταν λάθος να υποτεθεί, βάσει των παραπάνω, ότι οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών επιδιώκουν να προσφέρουν κάποια εναλλακτική μορφή άμεσης δημοκρατίας. Οι περισσότερες των περιπτώσεων, στις οποίες ενώσεις πολιτών συμμετέχουν στο κυβερνητικό έργο, αφορούν Μ.Κ.Ο., με προσωπικό το οποίο εργάζεται επαγγελματικά σε αυτές, και όχι οργανώσεις βάσης. Το είδος της δημοκρατίας, στο οποίο απευθύνεται η ιδέα, παραμένει η αντιπροσωπευτική δημοκρατία με μια διευρυμένη συμμετοχή των πολιτών σε ζητήματα, τα οποία, ως επί το πλείστον, δεν άπτονται της πολιτικής.

Η σχέση, όμως, κοινωνίας των πολιτών και δημοκρατίας δεν θεωρείται πάντα αυτονόητη ούτε και αντιμετωπίζεται εκ προοιμίου θετικά, καθώς αρκετοί μελετητές της θεωρίας έχουν εκφράσει ενστάσεις απέναντί της. «Η θετική σχέση μεταξύ του δημοκρατικού πολιτεύματος, κοινωνίας των πολιτών και ανάπτυξης» είναι πολύ δύσκολο να τεκμηριωθεί, τόσο θεωρητικά όσο και εμπειρικά, υποστηρίζουν οι Αφουξενίδης και Αλεξάκης, παραθέτοντας, μάλιστα, εμπειρικά παραδείγματα προς απόδειξη του επιχειρήματός τους[604]. Αντιστοίχως, ο Λούις Ρόνιγκερ αναφέρει ότι η κοινωνία των πολιτών δεν είναι έννοια «όμορη με τη δημοκρατία»[605]. Τουτέστιν, είναι πιθανό η κοινωνία των πολιτών να δρα σε ένα μη δημοκρατικό περιβάλλον, όπως επίσης και το να λειτουργεί μια δημοκρατία, χωρίς την ύπαρξη μιας ισχυρής κοινωνίας των πολιτών στους κόλπους της. Άλλωστε, εξίσου "μη αυτονόητη" είναι και η σχέση της κοινωνίας των πολιτών με τον φιλελευθερισμό. Είναι εύλογο ότι – στη νεοφιλελεύθερη εκδοχή της – η ιδέα της κοινωνίας των πολιτών συνδέεται με τις αρχές του φιλελευθερισμού, ωστόσο, εξ αυτού, δεν συνάγεται ότι ο φιλελευθερισμός και η κοινωνία των πολιτών δεν μπορούν να νοηθούν χωριστά.

Συνοψίζοντας τα κύρια συμπεράσματα του υποκεφαλαίου αυτού, οι νεοφιλελεύθεροι στοχαστές, ιδεατά, τοποθετούν την ιδέα της κοινωνίας των πολιτών στο φιλελεύθερο-δημοκρατικό πλαίσιο. Σε αυτές τις συνθήκες, οι ενώσεις πολιτών παρέχουν τη δυνατότητα κοινωνικοποίησης και συμμετοχής στους πολίτες. Το μείζον θεωρητικό πρόβλημα, το οποίο εγείρεται, αφορά την ασυμβατότητα, που ορισμένοι θεωρητικοί εντοπίζουν, μεταξύ φιλελευθερισμού και δημοκρατίας. Όπως επισημαίνει

[604] Αλέξανδρος Αφουξενίδης – Μανώλης Αλεξάκης, *ό.π.,* σ.212.

[605] Φέρνει συγκεκριμένα παραδείγματα χωρών, στις οποίες η κοινωνία των πολιτών δεν λειτουργεί παράλληλα με το δημοκρατικό πολίτευμα. Βλ. Luis Roniger, «Civil Society, Patronage and Democracy», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies*, ό.π., σ.70.

ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος: «Ο φιλελευθερισμός και η δημοκρατία δεν είναι πάντα το ίδιο πράγμα, ενώ κατά τον 19ο αιώνα λογίζονταν ως ασυμφιλίωτες έννοιες»[606]. Συχνά, τα φιλελεύθερα συστήματα χαρακτηρίζονται από τη συγκέντρωση εξουσίας στις οικονομικές και πολιτικές ελίτ, οι οποίες υπονομεύουν τις ίδιες τις δημοκρατικές διαδικασίες[607]. Συνεπώς, ένα προς εξέταση ζήτημα είναι εάν η κοινωνία των πολιτών, μέσω της δράσης της, συμβάλλει στην υπέρβαση των προβλημάτων, που πηγάζουν από τη δράση των ισχυρών ελίτ.

Τέλος, μια ακόμη αντίφαση, που πρέπει να διευκρινιστεί, είναι αυτή μεταξύ της θέασης της κοινωνίας των πολιτών ως "τρίτου δρόμου", από τη μία, και ως εργαλείου βελτίωσης της φιλελεύθερης δημοκρατίας, από την άλλη. Η ανάδειξη της ενωσιακής δημοκρατίας ως "τρίτου δρόμου", διακριτού τόσο από τον φιλελευθερισμό όσο και από τον σοσιαλισμό, έρχεται σε αντίφαση με τη βεβαιότητα των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρητικών ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία θα συνεχίσει να δεσπόζει στο παρόν και στο μέλλον και ότι η κοινωνία των πολιτών συνδέεται άρρηκτα με τον φιλελευθερισμό. Θα πρέπει, λοιπόν, να διερευνηθούν οι προοπτικές της κοινωνίας των πολιτών ως "τρίτου δρόμου" και να ελεγχθεί το κατά πόσον πράγματι υπερβαίνει ή μεταβάλλει σημαντικά τον σύγχρονο φιλελευθερισμό.

[606] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Φιλελευθερισμός vs Δημοκρατία: μια ασύμβατη σχέση», από το επιστημονικό συνέδριο με τίτλο: *Κοινωνικός φιλελευθερισμός ή κοινωνική δικαιοσύνη; Ελευθερία, ισότητα, αυτονομία, αλληλεγγύη, σήμερα, "*Αναγνώσεις" και "Ενθέματα" Αυγής – Ινστιτούτο "Νίκος Πουλαντζάς"– Red Notebook, Αμφιθέατρο "Ιωάννης Δρακόπουλος", Αθήνα, 12/10/2012.

[607] Αν δεχτούμε τον ορισμό της δημοκρατίας ως το πολίτευμα, στο οποίο η εξουσία πηγάζει από τον λαό, ασκείται από τον λαό και εξυπηρετεί τα συμφέροντά του, τότε η δράση των ελίτ δημιουργεί συνθήκες που δεν συνάδουν με τις συγκεκριμένες δημοκρατικές αρχές.

Κοινωνία των πολιτών – Κράτος – Κυβέρνηση

Όπως ήδη αναφέρθηκε, στα τέλη του 20ου αιώνα, η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών συχνά οριζόταν με βάση την αντίθεσή της προς το κράτος. Στον πυρήνα της βρισκόταν η αμφισβήτηση του συγκεντρωτικού κράτους, στη λειτουργία του οποίου καταλογίζονται πολλά από τα μειονεκτήματα των σύγχρονων κοινωνιών. Σύμφωνα με τον Μανόλη Αγγελίδη, η επαναφορά της ενωσιακής προβληματικής στη σύγχρονη πολιτική και κοινωνική θεωρία έγινε μέσω της νεοφιλελεύθερης ιδεολογίας, ως συνέπεια της παρατηρούμενης κρίσης του κοινωνικού κράτους[608]. Ο όρος "κοινωνία των πολιτών" υποδηλώνει τη διαφοροποίηση από το κράτος και πιο συγκεκριμένα ότι «η κοινωνία των πολιτών, εξ ορισμού, δεν είναι το κράτος»[609]. Ως βασικός ρόλος των ενώσεων παρουσιαζόταν η ανάληψη πρωτοβουλιών και δραστηριοτήτων, που, ως εκείνη τη στιγμή, βρίσκονταν στις αρμοδιότητες του κράτους. Η κοινωνία των πολιτών προβαλλόταν για την αυτονομία της και δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηριχθεί πως, κατά την περίοδο της "αναγέννησής" της, διακρινόταν σ' αυτήν ένας "αντικρατικός" χαρακτήρας.

Ωστόσο, τα τελευταία χρόνια, το κράτος επιστρέφει και τοποθετείται «στην καρδιά της ιστορικό-κοινωνικής ανάλυσης»[610], βάσει της παραδοχής ότι «τα κράτη παραμένουν σημαντικά και δεν γίνεται να ξεπεραστούν ως προς τον ρόλο τους»[611]. Το ρεύμα αυτό δεν έχει αφήσει ανεπηρέαστη τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, καθώς σε αρκετούς από τους σύγχρονους στοχασμούς εμφανίζεται να λειτουργεί παράλληλα ή και σε αλληλεπίδραση με το κράτος. Όπως αναφέρει ο Ρόνιγκερ, μια ισχυρή κοινωνία των πολιτών δεν είναι αναγκαίο να επιζητεί την αποδόμηση του κράτους. Τουναντίον, μπορεί να ενισχυθεί από την ύπαρξη αποτελεσματικών και υπεύθυνων κρατικών δομών[612]. Οι σχέσεις των εθελοντικών ενώσεων με το κράτος καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό και τον χαρακτήρα τους. Υπάρχουν ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών, οι οποίες βρίσκονται σε άμεση συνεργασία με το κράτος και οι στόχοι τους εξαρτώνται εν πολλοίς από τη λειτουργία του[613]. Στη σύνδεση αυτή, το

[608] Μανόλης Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρύθμιση…*, ό.π., σ.91-95.
[609] Immanuel Wallerstein, *ό.π.*, σ.269.
[610] Γιάννης Βούλγαρης, «Κράτος και κοινωνία των πολιτών στην Ελλάδα. Μια σχέση προς επανεξέταση;», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.28, 2006, σ.10-11.
[611] Craig Calhoun, «Κοινωνικά κινήματα, κοινωνική αλλαγή και δημοκρατία», ό.π.
[612] Luis Roniger, *ό.π.*, σ.69.
[613] Göran Ahrne, *ό.π.*, σ.90. Για περισσότερα παραδείγματα, στα οποία το κράτος καθίσταται αναγκαίο για την κοινωνία των πολιτών, βλ. Michael Walzer, *ό.π.*, σ.318.

κράτος είναι ο εγγυητής της δικαιοσύνης, αλλά και η κοινωνία των πολιτών, μέσω της λειτουργίας της, διασφαλίζει ότι το κράτος διατηρεί την υπευθυνότητά του[614].

Δημιουργείται, λοιπόν, μια συνθήκη, στην οποία το κράτος είναι απαραίτητο για την κοινωνία των πολιτών και η κοινωνία των πολιτών απαραίτητη για το κράτος. Η αμφίδρομη αυτή σχέση απέχει παρασάγγας από τη σχέση απόλυτης αντίθεσης, με την οποία προσδιορίστηκε η κοινωνία των πολιτών κατά τη σύγχρονη επάνοδό της. Το ερώτημα, το οποίο γεννάται, είναι σε ποιες περιπτώσεις δημιουργούνται οι κατάλληλες συνθήκες για τη συνεργασία κράτους και κοινωνίας των πολιτών. Μια πρώτη γενική απάντηση σ' αυτό δίνει ο Γουόλτσερ, λέγοντας: «Μόνο ένα δημοκρατικό κράτος μπορεί να δημιουργήσει μια δημοκρατική κοινωνία των πολιτών» και αντιστρόφως, «μόνο μια δημοκρατική κοινωνία των πολιτών μπορεί να διατηρήσει ένα δημοκρατικό κράτος»[615]. Η Λόρα Μακντόναλντ υποστηρίζει ότι στη διατήρηση της κρατικής ισχύος συμβάλλει και η κοινωνία των πολιτών, κάτι που καθιστά τις θεωρητικές απόπειρες της διχοτόμησης κράτους και κοινωνίας των πολιτών πλήρως εσφαλμένες[616], ενώ ο Κιν θεωρεί ότι, αν και διακριτοί, οι θεσμοί της κοινωνίας των πολιτών και του κράτους είναι εξίσου σημαντικοί για τη δημοκρατία, και το ζητούμενο είναι η ανεύρεση τού μεταξύ τους σημείου ισορροπίας[617]. Πάνω στο ίδιο ζήτημα, οι Κοέν και Αράτο τονίζουν ότι το να αντιμετωπίζεται, εντός της φιλελεύθερης δημοκρατίας, η κοινωνία των πολιτών ως έννοια εξ ορισμού αντιθετική με το κράτος αποτελεί θεωρητικό σφάλμα[618]. Οι δύο στοχαστές δεν αρκούνται στις δημοκρατικές αρχές που πρέπει να διέπουν το κράτος και την κοινωνία των πολιτών, αλλά προσδιορίζουν ακόμη περισσότερο τις συνθήκες, αναφερόμενοι συγκεκριμένα στη φιλελεύθερη δημοκρατία. Η παραπάνω εκτίμηση αναδεικνύει και πάλι την – φαινομενικά τουλάχιστον – άρρηκτη σύνδεση μεταξύ φιλελευθερισμού και κοινωνίας των πολιτών.

Η διερεύνηση της σχέσης μεταξύ κοινωνίας των πολιτών και κυβέρνησης έχει εξίσου μεγάλο ενδιαφέρον, αν όχι μεγαλύτερο. Σε μια πολύ ενδιαφέρουσα σύνδεση της επαναφοράς του κράτους και της συνδρομής της κοινωνίας των πολιτών στις κυβερνητικές λειτουργίες, η Μαριλένα Σημίτη υπογραμμίζει:

---

[614] Peter Levine, *ό.π.*, σ.363.
[615] Michael Walzer, *ό.π.*, σ.318.
[616] Laura Macdonald, *Supporting Civil Society. The Political Role of Non-Governmental Organizations in Central America*, Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 1997, σ.19.
[617] John Keane, *Civil Society: Old Images…,* ό.π., σ.9.
[618] Jean L. Cohen – Andrew Arato, *ό.π.*, σ.x.

> Προς τα τέλη της δεκαετίας του 1990 σημειώνεται, όμως, μια αναθεώρηση του ρόλου του κράτους στο κυρίαρχο νεοφιλελεύθερο "παράδειγμα", η οποία αποτυπώνεται στο αναδυόμενο μοντέλο της χρηστής διακυβέρνησης. Η απόλυτα αρνητική πρόσληψη του κράτους της προηγούμενης δεκαετίας υποχωρεί, καθώς στο νέο μοντέλο ο ρόλος του κράτους προβάλλεται ως κρίσιμος για τη διασφάλιση της εύρυθμης λειτουργίας της κοινωνίας και της αγοράς[619].

Παρότι η κυβέρνηση ασκείται σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο εντός του κράτους, στη ρητορική των νεοφιλελεύθερων θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών έχει επικριθεί λιγότερο συγκριτικά με το κράτος. Στις θεωρίες όσων αντιμετωπίζουν με εμφανή αρνητισμό το κράτος, δεν απαντώνται αντίστοιχες αρνητικές κρίσεις για την κυβέρνηση. Απεναντίας, διακρίνεται συχνά η αντίληψη ότι «η διευκόλυνση της πολιτικής ηγεσίας ισχυροποιεί τους πολίτες»[620]. Στο θεωρητικό αυτό μοντέλο, οι πολίτες δεν διαμορφώνουν εξ ολοκλήρου, αλλά ούτε και ακολουθούν τυφλά το κυβερνητικό έργο. Βρίσκονται σε συνεργασία με την κυβέρνηση, διευκολύνοντας το έργο της, ενώ, μέσω της συμμετοχής τους στις ενώσεις πολιτών, μπορούν να την επηρεάζουν και να την ελέγχουν. Θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι ένα σημαντικό κομμάτι της κοινωνίας των πολιτών, οι Μ.Κ.Ο., αντλεί την ονομασία του από την αντίθεσή του με την κυβέρνηση. Η ονομασία αυτή υποδηλώνει μια γενικότερη αποστασιοποίηση – ή και εναντίωση – προς την κυβέρνηση και ενδεχομένως τη διάθεση ανάληψης κυβερνητικών καθηκόντων. Ωστόσο, η πραγματικότητα είναι τελείως διαφορετική. Θεωρείται επιβεβλημένο για τις ενώσεις πολιτών – συμπεριλαμβανομένων των Μ.Κ.Ο. – να συνεργάζονται με την κυβέρνηση, ενόσω, παράλληλα, οργανώνουν την αυτόνομη δράση τους[621].

Όπως σημειώνει η Θίντα Σκότσπολ, πέρα από τις εθελοντικές ενώσεις, οι οποίες θέτουν αιτήματα στην κυβέρνηση, υπάρχουν και εκείνες, οι οποίες είναι αποτέλεσμα κυβερνητικών πράξεων ή κυβερνητικής επιρροής και που ως στόχο έχουν να υποβοηθούν το κυβερνητικό έργο[622]. Αρκετές, μάλιστα, αναλαμβάνουν επισήμως ρόλους σε κρίσιμους τομείς, όπως η εξωτερική πολιτική, πάντοτε υπό την αιγίδα της κυβέρνησης. Υπάρχουν ακόμη πολλά σύγχρονα παραδείγματα, στα οποία οι κυβερνήσεις χρηματοδοτούν διάφορες ενώσεις πολιτών με άμεσο ή έμμεσο

---

[619] Μαριλένα Σημίτη, «Δύο όψεις της κοινωνίας των πολιτών: Η πάλη για ηγεμονία», Γιάννης Βούλγαρης – Λουδοβίκος Κωτσονόπουλος (επιμ.), *Στα μονοπάτια του Αντόνιο Γκράμσι. Πολιτική και πολιτισμός από το έθνος-κράτος στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα: Θεμέλιο, 2010, σ.74-75.
[620] Benjamin Barber, *A Passion for Democracy,* ό.π., σ.103.
[621] Solava Ibrahim – David Hulme, «Civil Society and Poverty», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.399-401.
[622] Theda Skocpol, *ό.π.*, σ.113.

τρόπο[623]. Εξάλλου, σε κάθε περίπτωση, η κυβέρνηση, μέσω της άσκησης νομοθετικού έργου, διαμορφώνει το γενικότερο θεσμικό πλαίσιο λειτουργίας της κοινωνίας των πολιτών, κάτι που αυτομάτως αναδεικνύει την εξάρτηση της δεύτερης από την πρώτη. Είναι συνεπώς προς το συμφέρον μιας κυβέρνησης, η οποία λειτουργεί στο φιλελεύθερο δημοκρατικό πλαίσιο, να ενθαρρύνει τη συμμετοχή των πολιτών στις ενώσεις αλλά και να ρυθμίζει τη λειτουργία των ενώσεων αυτών, ώστε να είναι συμβατές με τις αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας[624]. «Μια κυβέρνηση σαφέστατα μπορεί να αποκομίσει όφελος από την ύπαρξη κοινωνικού κεφαλαίου», τονίζει ο Φιλντ, εξηγώντας γιατί πολλές κυβερνητικές πολιτικές δομούνται γύρω από το κοινωνικό κεφάλαιο και την κοινωνία των πολιτών[625].

Όλα τα παραπάνω οδηγούν σε κάποια βασικά συμπεράσματα, όσον αφορά τη σχέση κοινωνίας των πολιτών και κυβέρνησης. Καταρχάς, αμφισβητείται έντονα ο αντικυβερνητικός χαρακτήρας της κοινωνίας των πολιτών. Κάποιες ενώσεις πολιτών λειτουργούν υποστηρικτικά προς την κυβέρνηση, τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο. Οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί δεν στοχάζονται μια κοινωνία των πολιτών, η οποία αμφισβητεί την πολιτική ηγεσία. Ακόμη και στις περιπτώσεις που ενώσεις πολιτών αναλαμβάνουν κάποια κυβερνητική λειτουργία, αυτό γίνεται σε συνεργασία με την κυβέρνηση[626]. Ως στόχος τίθεται η συμβολή της κοινωνίας των πολιτών στο κυβερνητικό έργο και όχι η ανάληψη καθηκόντων που θα αμφισβητούσαν την πολιτική ηγεσία. Ο όποιος αμεσοδημοκρατικός χαρακτήρας της κοινωνίας των πολιτών αντιμετωπίζεται ακόμη και ως κίνδυνος. Όπως υπερθεματίζει σχετικά ο Κρεγκ Καλχούν: «Η δημοκρατική διεύρυνση θα μπορούσε να αποτελέσει ανάχωμα για μια αποτελεσματική κυβέρνηση»[627]. Συνεπώς, κεντρική επιδίωξη και πάλι καθίσταται η αναζήτηση του μέτρου, στο οποίο η κοινωνία των πολιτών θα καθίσταται επωφελής για την κυβέρνηση και θα λαμβάνει όφελος και η ίδια.

Στο πλαίσιο αυτό, η κοινωνία των πολιτών εμφανίζεται, σε αρκετές περιπτώσεις, να εξαρτάται – άμεσα και έμμεσα – από τις κυβερνήσεις σε θεσμικό,

---

[623] Βλ. Nancy L. Rosenblum – Charles H. T. Lesch, *ό.π.*, σ.292, και επίσης, Omar G. Encarnación, «Assisting Civil Society and Promoting Democracy», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., 470-472.

[624] Amy Gutmann, «Freedom of Association: An Introductory Essay», Amy Gutmann (επιμ.), *ό.π.*, σ.18.

[625] John Field, *ό.π.*, σ.149.

[626] Χαρακτηριστικό παράδειγμα ότι οι υποψήφιοι πρόεδροι των εκλογών του 2000 στις Η.Π.Α. αναφέρθηκαν στην ανάγκη μιας γενικευμένης συμμετοχής των εθελοντικών ενώσεων στα κοινά σε συνεργασία με την κυβέρνηση. Βλ. William A. Galston, «Civil Society and the "Art of Association"», *Journal of Democracy*, τομ.11, τχ.1, 2000, σ.63-64.

[627] Craig Calhoun, «Κοινωνικά κινήματα, κοινωνική αλλαγή και δημοκρατία», ό.π.

πολιτικό και οικονομικό επίπεδο, με ορισμένες ενώσεις πολιτών να αποτελούν το αποτέλεσμα κυβερνητικής πρωτοβουλίας. Συνεπώς, κρίσιμο για την κοινωνία των πολιτών ζήτημα είναι το πώς μπορεί να διαφυλαχθούν η αυτονομία, η απρόσκοπτη δράση και η δυνατότητα αμφισβήτησης, όταν η ίδια εξαρτάται σε τόσο μεγάλο βαθμό από την κυβέρνηση.

Κοινωνία των πολιτών – Δημόσιο – Ιδιωτικό

Ο διαχωρισμός της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας είναι κεντρικής σημασίας στον φιλελευθερισμό[628]. Η προσήλωση στην ιδιωτική σφαίρα είναι ένα από τα χαρακτηριστικά του οικονομικού φιλελευθερισμού, γεγονός που αντανακλάται και στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, κυρίως στο πεδίο της πολιτικής. Εξαιτίας αυτού, έχει εκφραστεί, από ορισμένους θεωρητικούς των ενώσεων, η ανάγκη για στροφή της εστίασης της κοινωνίας των πολιτών προς τη δημόσια σφαίρα. Ο Πολ Χερστ τονίζει ότι «η κοινωνία των πολιτών θα πρέπει να σταματήσει να θεωρείται μέρος της ιδιωτικής σφαίρας» και αυτό απαιτεί την ένταξη «στοιχείων δημοσιότητας» στην ατζέντα της[629]. Σε παρόμοια λογική κινείται ο Δημήτρης Σωτηρόπουλος, ο οποίος, όπως αναφέρθηκε ήδη, επισημαίνει ότι για να θεωρείται μια συλλογική δράση μέρος της κοινωνίας των πολιτών, χρειάζεται να απευθύνει κάποιο αίτημα προς το κράτος ή άλλο δημόσιο φορέα[630]. Η όποια δράση θα πρέπει να έχει «αντίκρισμα στη δημόσια σφαίρα», δηλαδή, «κάποιου είδους απαίτηση ή παρέμβαση (δημοσιοποίηση προβλήματος, διαμαρτυρία, πρόταση μεταρρύθμισης ακόμη και ανατροπής) στον τρόπο που είναι συγκροτημένος ένας τομέας δημόσιας πολιτικής»[631]. Και ο Ετζιόνι αποτιμά τις ενώσεις, οι οποίες θέτουν ζητήματα που αφορούν το γενικό συμφέρον, ως σημαντικότερες των ενώσεων εκείνων που στοχεύουν σε ιδιωτικά ζητήματα, παρότι, όπως παρατηρεί, τα "ειδικά συμφέροντα" έχουν κυριαρχήσει κατά τα τελευταία τριάντα χρόνια[632].

Ωστόσο, και παρά τις γνώμες που τάσσονται υπέρ της δημόσιας πλευράς της κοινωνίας των πολιτών, η επικράτηση των εθελοντικών-ιδιωτικών ενώσεων στο εσωτερικό της είναι γεγονός, το οποίο έρχεται ως απόρροια της γενικότερης απαξίωσης του δημόσιου χώρου από τη νεοφιλελεύθερη θεωρία. Αναφερόμενος στο σύγχρονο αμερικάνικο παράδειγμα, ο Μπάρμπερ παρατηρεί ότι ως πολιτική επιλέγεται να «τοποθετούνται όλα τα ρίσκα στον δημόσιο τομέα, αφήνοντας όλα τα κέρδη για τον ιδιωτικό τομέα»[633]. Θεωρούμε πως αυτή η προβληματική μεταφέρεται αυτούσια στη νεοφιλελεύθερη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, μέσω της

[628] Paul Hirst, *From Statism to Pluralism...*, ό.π., σ.42.
[629] *Ό.π.*, σ.120.
[630] Βλέπε πιο πάνω: σ.127.
[631] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, «Πελατειακές σχέσεις και νέες μορφές πολιτικής συμμετοχής: Μια δύσκολη συμβίωση», *ό.π.*, σ.158.
[632] Amitai Etzioni, *The Spirit of Community…,* ό.π., σ.225.
[633] Benjamin Barber, *Strong Democracy*…, ό.π., σ.255.

απαξίωσης των πολιτικών ενώσεων και όχι μόνο, δημιουργώντας ένα δυσεπίλυτο θεωρητικό και πρακτικό κενό, στο οποίο θα εμβαθύνουμε στη συνέχεια.

Παγκόσμια κοινωνία των πολιτών και παγκοσμιοποίηση

Η κυριαρχία της ιδέας της *παγκοσμιοποίησης* στα οικονομικά και κοινωνικοπολιτικά δρώμενα, ιδίως κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες, είναι δεδομένη. Η παγκοσμιοποίηση, ως όρος και ως ιδέα, εμφανίστηκε στα μέσα του 20ου αιώνα, ωστόσο, γιγαντώθηκε και υπερίσχυσε μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού. Η παγκόσμια κίνηση του κεφαλαίου "γέννησε" την ανάγκη για τη δημιουργία διεθνών οργανισμών και θεσμών παγκόσμιας διακυβέρνησης, οι οποίοι λειτουργούν παράλληλα με τα έθνη-κράτη (αν και ενίοτε συγκρούονται με αυτά), με στόχο την επιβολή συγκεκριμένων πολιτικών, τροφοδοτούμενων, ως επί το πλείστον, από τη νεοφιλελεύθερη ιδεολογία. Στον αντίποδα, η κυριαρχία της παγκοσμιοποίησης οδήγησε στην εμφάνιση ενός διεθνούς "αντί-παγκοσμιοποιητικού" κινήματος, με πολύ έντονη παρουσία και συγκρουσιακό χαρακτήρα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, όπως είναι λογικό, δεν έμεινε ανεπηρέαστη ούτε η κοινωνία των πολιτών. Ως απόρροια της παγκοσμιοποίησης εμφανίστηκε από διάφορους στοχαστές ο όρος "παγκόσμια κοινωνία των πολιτών" ("Global Civil Society").

Βάσει του ορισμού της, η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών «τοποθετείται μεταξύ της οικογένειας, του κράτους και της αγοράς και λειτουργεί πέρα από τα όρια των εθνικών κρατών, πολιτειών και οικονομιών»[634]. Το σημαίνον στοιχείο τού κατά τ' άλλα γενικού αυτού ορισμού, είναι η υπερκρατική και υπερεθνική του διάσταση. Όπως αναφέρει ο Χρήστος Φραγκονικολόπουλος:

> Η παγκοσμιοποίηση και οι σύνθετες οικονομικές και κοινωνικές διεργασίες κάνουν τους πολίτες να συνειδητοποιήσουν το "συλλογικό πεπρωμένο" τους. Στο πλαίσιο αυτής της νέας συλλογικότητας, η πολιτική των εθνικών κυβερνήσεων δεν επαρκεί· αναπτύσσονται, έτσι, νέοι διεθνικοί θεσμοί, που είναι απαραίτητοι για την προστασία των δικαιωμάτων και της ευημερίας των πολιτών[635].

Σύμφωνα με μια κανονιστική της αποτύπωση, η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών συνίσταται στη "διεθνοποίηση" των αξιών της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου και αποτελείται από μια μεγάλη ποικιλία ενώσεων που «συγκροτούνται και διενεργούν τις υπερεθνικές τους δραστηριότητες, υποθέσεις και

[634] Marlies Glasius – Mary Kaldor, «The State of Global Civil Society: Before and After September 11», Marlies Glasius – Mary Kaldor – Helmut Anheier (επιμ.), *ό.π.*, σ.17.
[635] Χρήστος Φραγκονικολόπουλος, *Ο παγκόσμιος ρόλος των μη κυβερνητικών οργανώσεων*, Αθήνα: Σιδέρης, 2007, σ.51.

πολιτικές έξω από το δεσμευτικό πλαίσιο των κυβερνητικών δομών, με την ελάχιστη δυνατή χρήση βίας και τον μέγιστο σεβασμό στην αρχή της πολιτισμένης κατανομής εξουσίας μεταξύ των διαφορετικών τρόπων ζωής»[636].

Στους κόλπους της, παρατηρούνται πολλά είδη ενώσεων, όπως διεθνή δίκτυα, κοινωνικά κινήματα, διεθνείς επαγγελματικές και επιχειρηματικές οργανώσεις, Μ.Κ.Ο. κ.λπ.[637] Το παράδοξο, το οποίο αναδεικνύεται, είναι ότι, ανάλογα με την εκάστοτε θεώρηση, συμπεριλαμβάνονται ενώσεις που βρίσκονται και στις δύο πλευρές της σύγκρουσης με επίκεντρο την παγκοσμιοποίηση. Πιο συγκεκριμένα, εντοπίζονται οργανώσεις (Μ.Κ.Ο., επιχειρηματικές ενώσεις κ.ά.), οι οποίες συνεργάζονται με διεθνείς θεσμούς, προωθώντας την ιδέα της παγκοσμιοποίησης, και άλλες (κυρίως κοινωνικά κινήματα), που πρωτοστατούν στο "αντί-παγκοσμιοποιητικό" κίνημα που αμφισβητεί τις πολιτικές της. Αυτή η διχοτόμηση και μόνο αρκεί για να αναδείξει το πόσο ρευστή είναι ως έννοια η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών. Με αυτή την άποψη συντάσσονται πολλοί θεωρητικοί, οι οποίοι τονίζουν την ετερογένεια των ενώσεων που περιλαμβάνονται στην ιδέα. Η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών παρέχει έδαφος σε συντηρητικές, αλλά και σε προοδευτικές συλλογικότητες, με διαφορετικές κοινωνικοπολιτικές αφετηρίες και ποικίλα χαρακτηριστικά, διαθέτοντας, συγχρόνως, έναν συστημικό κι έναν αντισυστημικό χαρακτήρα, αναλόγως του θεωρητικού πρίσματος υπό το οποίο μελετάται.

Εξάλλου, πολλοί στοχαστές έχουν εκφράσει αμφιβολίες για το κατά πόσον υφίσταται πράγματι η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών, καθώς κάτι τέτοιο θα απαιτούσε την ύπαρξη μιας παγκόσμιας κοινότητας και κουλτούρας του πολίτη[638]. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών μπορεί να υπάρχει μόνο σε εξάρτηση με ορισμένα κράτη, ενώ άλλοι αναφέρουν ότι πρόκειται για μια κατασκευή προερχόμενη από τις δυτικές χώρες[639]. Άρα, εκτός από την προβληματική σχετικά με τη συνοχή της παγκοσμιοποιημένης μορφής της ιδέας, τίθεται και ζήτημα που αφορά την ίδια της την υπόσταση, που γίνεται ακόμη πιο έντονο αν αναλογιστεί κανείς ότι η κοινωνία των πολιτών λαμβάνει διαφορετικά χαρακτηριστικά, ανάλογα με τη χώρα στην οποία εφαρμόζεται. Ο Αφουξενίδης υπογραμμίζει πως οι διάφορες

---

[636] John Keane, «Global Civil Society», John A. Hall – Frank Trentmann (επιμ.), *Civil Society. A Reader in History, Theory and Global Politics*, Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 2005, σ.287.
[637] Βλ. Lisa Jordan, *ό.π.*, σ.94.
[638] *Στο ίδιο.*
[639] Βλ. *Ό.π.*

ερμηνείες της κοινωνίας των πολιτών «έχουν ως κοινή αφετηρία τη σχέση κράτους-πολίτη αλλά διαφοροποιούνται ανάλογα με τις χώρες από τις οποίες προέρχονται, την ιστορική στιγμή που προέκυψαν, την ιδεολογική τοποθέτηση και την πολιτική κουλτούρα των κοινωνιών που τις διαμόρφωσαν»[640]. Συνεπώς, παρά την όποια αντίθεσή της με το κράτος, η κοινωνία των πολιτών έχει ως σημείο αναφοράς τόσο το ίδιο όσο και την κοινωνία της εκάστοτε χώρας εντός της οποίας αναπτύσσεται, πράγμα που τη διαφοροποιεί ως προς τα χαρακτηριστικά και τους στόχους της. Πώς, λοιπόν, απεικονίζεται η διαφοροποίηση αυτή, όταν αναφερόμαστε σε μια παγκοσμιοποιημένη κοινωνία των πολιτών;

Μια πρώτη εύλογη υπόθεση είναι ότι η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών, ελλείψει του έθνους-κράτους, διαμορφώνεται στο πλαίσιο συγκεκριμένων χαρακτηριστικών και στόχων, που φιλοδοξούν να έχουν παγκόσμια εφαρμογή. Έτσι, «ενσωματώνει και προβάλλει την ιδέα μιας παγκόσμιας ηθικής τάξης» και «προωθεί την άποψη ότι ήδη έχει δημιουργηθεί μια παγκόσμια κοινότητα η οποία και θα πρέπει να εκφρασθεί αποκλειστικά και μόνο μέσα από τις μορφές που παίρνει η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών»[641]. Πώς, όμως, μπορούν να προαχθούν τέτοιες οικουμενικές αξίες, από τη στιγμή που η έννοια της παγκόσμιας κοινότητας είναι εντελώς αφηρημένη; Επιπλέον, σε ποια κατεύθυνση επιδιώκουν να στρέψουν την παγκόσμια κοινωνία των πολιτών οι διεθνείς θεσμοί;

Οι στόχοι της παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών είναι συγκεχυμένοι, κάτι απολύτως λογικό, από τη στιγμή που η ίδια η ιδέα χαρακτηρίζεται από μεγάλες εσωτερικές αντιφάσεις. Συχνά, τονίζονται οι αξίες της δημοκρατικοποίησης σε παγκόσμιο επίπεδο, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η ρύθμιση των αγορών, η ανάπτυξη του βιοτικού επιπέδου και η μείωση της φτώχειας, ως κεντρικοί στόχοι της παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών, ωστόσο έχουν αμφισβητηθεί από πολλούς στοχαστές. Η δημοκρατικοποίηση, την οποία ευαγγελίζεται η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών, έχει πολλάκις επικριθεί, καθώς στα μάτια διάφορων μελετητών δεν αποτελεί παρά διάδοση του νεοφιλελεύθερου συστήματος σε παγκόσμιο επίπεδο, εξισώνοντας, σ' αυτήν την περίπτωση, τη δημοκρατικοποίηση με

[640] Αλέξανδρος Αφουξενίδης, «Η αυταπάτη της παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών», από τον ιστότοπο: http://www.idec.gr/iier/new/3rd%20Panhellenic%20Conference/AFOUXENIDIS-THE%20GLOBAL%20CIVIL%20SOCIETY.pdf (Ανάκτηση: 27/07/2015).
[641] *Ό.π.*

τον "εκδυτικισμό"[642]. Η εξιδανίκευση της κοινωνίας των πολιτών από διεθνείς θεσμούς, όπως το Δ.Ν.Τ. και η Παγκόσμια Κεντρική Τράπεζα, συνηγορεί σ' αυτή την πολιτική αποτίμηση της ιδέας.

Η μεγάλη διχοτόμηση, η οποία υπάρχει στην ιδέα της παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών, γίνεται εμφανής στον τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζονται τα παγκόσμια κινήματα της "αντί-παγκοσμιοποίησης" από τη νεοφιλελεύθερη ιδεολογία. Συχνά, λοιπόν, η ρητορική, οι διαμαρτυρίες και οι δράσεις των κινημάτων αυτών αντιμετωπίζονται ως πρόβλημα. Τα παγκόσμια κοινωνικά κινήματα υποστηρίζουν ότι η νεοφιλελεύθερη παγκόσμια κοινωνία των πολιτών αποτελεί εργαλείο προς την εκπλήρωση της παγκοσμιοποίησης, δηλαδή την επιβολή του νεοφιλελευθερισμού. Επισημαίνουν δε ότι οι οργανώσεις που την απαρτίζουν μόνο ουδέτερες και αυτόνομες δεν είναι, καθώς εξαρτώνται από τα έθνη-κράτη και δη τα ισχυρότερα εξ αυτών.

Συνοψίζοντας, η παγκόσμια κοινωνία των πολιτών συνιστά μια ιδέα αρκετά συγκεχυμένη, η οποία αντιμετωπίζει ακόμη περισσότερα θεωρητικά προβλήματα από την "παραδοσιακή" κοινωνία των πολιτών, διότι το πλαίσιο, μέσα στο οποίο εντάσσεται, είναι πιο γενικό και αδιαφανές, σε σχέση με αυτό του έθνους-κράτους. Αν και δεν χωρά αμφισβήτηση ότι μια παγκόσμια συνεννόηση και οργάνωση σε επίπεδο πολιτών είναι απαραίτητη στον σύγχρονο κόσμο, ο τρόπος, μέσω του οποίου επιτυγχάνεται κάτι τέτοιο, διαφέρει ριζικά αναλόγως του ιδεολογικού υποβάθρου, πάνω στο οποίο αναπτύσσεται η ιδέα. Ακόμη, λοιπόν, και αν δεχθεί κανείς την ανάγκη για την ύπαρξη μιας παγκόσμιας διακυβέρνησης, τίθεται το ζήτημα τού από ποιόν θα ασκείται αυτή η διακυβέρνηση και τι είδους κοινωνία των πολιτών επιθυμεί. Ως κεντρικό ζητούμενο παραμένει το εάν η κοινωνία των πολιτών, στην εθνική ή την παγκόσμια μορφή της, μπορεί να συνδράμει στα δομικά – και σε πολλές περιπτώσεις παγκόσμια – προβλήματα που παρατηρούνται στον σύγχρονο κόσμο, προβληματική την οποία θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε στη συνέχεια.

[642] Βλέπε σχετικά τους: Ronaldo Munck, *ό.π.*, σ.325, Benjamin Barber, *Strong Democracy…,* ό.π., σ.215, John Gaventa, *ό.π.*, σ.418, Neera Chandhoke, *ό.π.,* σ.45.

Κεφάλαιο τρίτο

Οι σύγχρονες φιλελεύθερες ανεπάρκειες και η κοινωνία των πολιτών

Στα προηγούμενα κεφάλαια, διανύσαμε τη διαλείπουσα θεωρητική διαδρομή της κοινωνίας των πολιτών, από τον 19ο, στον 20ο και 21ο αιώνα, έτσι όπως απαντάται στην κλασική και σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία. Ειδικότερα, επιχειρήθηκε η καταγραφή της ενωσιακής θεωρίας του Τοκβίλ σε συνάρτηση με τους ευρύτερους κοινωνικοπολιτικούς παράγοντες της περιόδου, που τον οδήγησαν στην παραγωγή της. Επιπροσθέτως, εξετάστηκε η σύνδεση της τοκβιλιανής θεωρίας με τις θεωρίες των διαφωτιστών, Μοντεσκιέ και Ρουσσώ, σε μια απόπειρα ανεύρεσης των μεταξύ τους συνεχειών.

Ακολούθως, στο δεύτερο κεφάλαιο, καταγράφηκαν οι διάφορες όψεις της σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών, όπως αυτή αναπτύσσεται από τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές. Ένα γενικό συμπέρασμα που προκύπτει απ' το δεύτερο αυτό μέρος αφορά την πολυμορφία της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας, η οποία μπορεί να προσδιοριστεί-οριστεί βάσει πολλών, διαφορετικών μεταξύ τους, παραμέτρων. Κατά συνέπεια, προκύπτουν αποκλίνουσες μεταξύ τους θεωρήσεις που θεματοποίουνται αναλόγως των ζητημάτων, στα οποία επιλέγει να εμβαθύνει ο κάθε θεωρητικός και του πώς τοποθετείται απέναντι σε αυτά. Ωστόσο, σύμφωνα με τη δική μας αντίληψη, η γενική αυτή θεωρητική ποικιλομορφία διακρίνεται από δύο κομβικά σημεία σύγκλισης: Το γενικότερο κοινωνικοπολιτικό μοντέλο το οποίο προωθεί και την αποφατική πρόσληψη του πολιτικού στοιχείου στους κόλπους της.

Ήταν συνειδητή η επιλογή μας να προχωρήσουμε σε μια εν μέρει κανονιστική αποτύπωση της σύγχρονης θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, προκειμένου να αποφευχθεί η θεωρητική σύγχυση που θα ανέκυπτε, αν παράλληλα με την καταγραφή της θεωρίας προχωρούσαμε και σε κριτική θεώρηση. Συνεπώς, προτιμήσαμε να διαχωρίσουμε τις δύο αυτές διαδικασίες, θεωρώντας ότι η κριτική προσέγγιση καθίσταται πιο ομαλή, όταν προηγουμένως έχουν παρουσιαστεί κατά το δυνατόν αναλλοίωτα τα κύρια σημεία της σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών.

Ο βασικός στόχος του παρόντος κεφαλαίου είναι η ανάπτυξη μιας κριτικής θεωρητικής προσέγγισης πάνω στη σύγχρονη φιλελεύθερη ιδέα της κοινωνίας των πολιτών και, μέσω μιας πολύπλευρης διαδικασίας, να καταλήξουμε σε μια κριτική αποτίμηση, τεκμηριώνοντας τους λόγους, για τους οποίους θεωρούμε ότι στην

παρούσα μορφή της αποτελεί μια θεωρητική πρόταση με σημαντικά – ίσως και ανυπέρβλητα – κενά.

Πιο συγκεκριμένα, σκοπεύουμε να εμβαθύνουμε στα σημαντικά θεωρητικά και πρακτικά προβλήματα, τα οποία απαντώνται στη σύγχρονη ενωσιακή θεωρία. Όπως ευελπιστούμε να αναδείξουμε, η ρίζα των προβλημάτων αυτών είναι κοινή και ανευρίσκεται στη σύγχρονη αποπολιτικοποίηση της ιδέας. Επιπλέον, επιδιώκουμε να συνδέσουμε τα θεωρητικά κενά, τα οποία προκύπτουν, με τη γενικότερη προβληματική της μετάβασης από τον κλασικό στον σύγχρονο φιλελευθερισμό και των ευρύτερων συνεπειών της. Θεωρούμε πως αντίστοιχα ζητήματα παρατηρούνται και στη μετάβαση από την κλασική στη σύγχρονη ενωσιακή θεωρία, κάτι που σε μεγάλο βαθμό οφείλεται στην εσφαλμένη και παραποιημένη πρόσληψη της τοκβιλιανής θεωρίας από τους σύγχρονους θεωρητικούς των ενώσεων. Άλλωστε, βασικό μας διακύβευμα αποτελεί ότι η κλασική θεώρηση, παρόλο που διακρίνεται από κάποιες σημαντικές ανεπάρκειες – στις οποίες επίσης θα αναφερθούμε –, κατορθώνει να προσφέρει περισσότερες απαντήσεις στα σύγχρονα κοινωνικά και δημοκρατικά προβλήματα, συγκριτικά με τη σύγχρονη. Όπως γίνεται, λοιπόν, αντιληπτό, στην ενότητα αυτή θα υπάρχει μια συνεχής και αμφίδρομη μετάβαση από το ‘‘κλασικό’’ στο ‘‘σύγχρονο’’ – ή αλλιώς από το παρελθόν στο παρόν – με στόχο να προκύψουν χρήσιμα συμπεράσματα για το μέλλον.

Ατομικισμός: Όταν το άτομο υπερβαίνει την κοινωνία

Ο Τοκβίλ υπήρξε πρωτοπόρος όσον αφορά το ζήτημα του ατομικισμού, αφού είναι από τους πρώτους που αντιλήφθηκαν ότι «η ολοκλήρωση της δημοκρατικής και φιλελεύθερης δυναμικής εξέλαβε τη μορφή μιας έντονης εξατομίκευσης του κοινωνικού ιστού»[643]. Ο ατομικισμός αποτελεί μια παθογένεια του δημοκρατικού πολιτεύματος, ως απόρροια της πτώσης του παλαιού καθεστώτος και της συνεπακόλουθης διάρρηξης των – σύμφυτων σε αυτό – ιεραρχικών σχέσεων. Οι πρώτες ενδείξεις ατομικισμού στη Γαλλία είχαν ήδη εμφανιστεί λίγα χρόνια πριν την Επανάσταση και είχαν τα χαρακτηριστικά ενός «συλλογικού ατομικισμού [...] ο οποίος προετοίμαζε τις ψυχές των ανθρώπων για τον πραγματικό ατομικισμό...» καθώς η «καθεμία από τις χίλιες μικρές ομάδες από τις οποίες αποτελείτο η γαλλική κοινωνία δεν σκεφτόταν παρά μόνο τον εαυτό της»[644].

Σύμφωνα με τον Τοκβίλ, ο ατομικισμός περιγράφεται ως η κατάσταση, κατά την οποία τα άτομα απομονώνονται, έχοντας ως μοναδική τους έγνοια την υλική τους ευδαιμονία. Όχι μόνο τον αναγνωρίζει σαν ένα σημαντικότατο δημοκρατικό κίνδυνο, αλλά επιπλέον τον προσλαμβάνει ως προαπαιτούμενο της εδραίωσης του δεσποτισμού[645]. Η πιο επίκαιρη, ωστόσο, συμβολή του έγκειται στην πεποίθησή του ότι οι κυβερνήσεις, οι οποίες έχουν δεσποτικό χαρακτήρα, προτιμούν να έχουν απέναντί τους μεμονωμένα άτομα και όχι τάξεις[646]. Θεωρεί ότι η απομόνωση των ατόμων καθιστά τα ίδια ευκόλως χειραγωγήσιμα και συγχρόνως την κυβέρνηση ανεξέλεγκτη. Σε ομιλία του στη Βουλή των αντιπροσώπων, στις 27 Ιανουαρίου του 1848 – την οποία παραθέτει στο έργο του ο Τζον Στιούαρτ Μιλ, απ' όπου και την ανασύρουμε –, ο Τοκβίλ λέει: «Όλο και περισσότερες απόψεις, αισθήματα και ιδέες δημοσίου χαρακτήρα υποσκελίζονται από ατομικές επιδιώξεις, προσωπικούς στόχους και απόψεις οι οποίες πηγάζουν από το ατομικό συμφέρον και την ιδιωτική ζωή»[647].

---

[643] Alain Renault, *Τι είναι δίκαιη πολιτική;*, Βασίλης Βουτσάκης (επιμ.), μτφ. Φροσύνα Στεφοπούλου, Αθήνα: Πόλις, 2005, σ.82-83.

[644] Το απόσπασμα βρίσκεται στο: Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.92.

[645] Αυτό συνιστά και μια σημαντική διαφοροποίηση του Τοκβίλ σε σχέση με τον Τζον Στιούαρτ Μιλ, ο οποίος ακολούθησε τη σκέψη του Τοκβίλ, αντιμετωπίζοντας τον ατομικισμό ως μια προβληματική κατάσταση, αλλά όχι και ως προάγγελο του δεσποτισμού, καθώς δεν συνέδεε τον τελευταίο με το δημοκρατικό πολίτευμα, όπως ο Γάλλος στοχαστής. Βλ. Νίκος Λαμπάρας, *ό.π.*, σ.147-150.

[646] Ο Τοκβίλ εδώ αναφέρεται στις τάξεις λίγο πριν την πτώση του παλαιού καθεστώτος και άρα δεν χρησιμοποιεί τον όρο με την έννοια που του προσέδωσε αργότερα ο Μαρξ. Βλ. Alexis de Tocqueville, *Το παλαιό καθεστώς*…, ό.π., σ.205.

[647] John Stuart Mill, «Vindication of the French Revolution of February 1948», *ό.π.*, σ.326.

Είναι σκόπιμο να επαναλάβουμε ότι, όσον αφορά το ζήτημα του ατομικισμού, ο Τοκβίλ διαφοροποιείται σημαντικά τόσο από φιλελεύθερους θεωρητικούς της εποχής του όσο και από τους μεταγενέστερους, νεοφιλελεύθερους στοχαστές. Στη σκέψη του, «η κοινωνία είναι κάτι πολύ παραπάνω απ' ό,τι απλώς το άθροισμα των ατόμων»[648]. Η απόλυτη αυτονομία του ατόμου και η απεριόριστη ενασχόληση με την ατομική του ευημερία αποτελούν για τον ίδιο ανεπιθύμητες καταστάσεις γι' αυτό κι επιμένει στην πολιτική και κοινωνική ενεργοποίηση των πολιτών. Η θέση αυτή του Τοκβίλ αναδεικνύει τη φιλελεύθερη ιδιοτυπία του, αν αναλογιστεί κανείς ότι το άτομο βρίσκεται στον πυρήνα της πλειονότητας των φιλελεύθερων θεωριών.

Στο πλαίσιο του νεοφιλελευθερισμού, το ατομικιστικό δόγμα επικρατεί, όντας απαλλαγμένο από κάθε αρνητική φόρτιση. Η θεωρία του ατομικισμού εδράζεται στο επιχείρημα ότι «οι πολίτες είναι ανεξάρτητα ορθολογικά όντα, είναι οι ίδιοι παραγωγοί των επιθυμιών τους και καλύτεροι κριτές για το τι είναι συμφέρον γι' αυτούς»[649]. Βάσει της συλλογιστικής αυτής, το άτομο είναι απολύτως ελεύθερο να επιλέξει με τι ζητήματα θα ασχοληθεί και οποιαδήποτε επιβολή ή υπόδειξη ως προς αυτό λογίζεται παραβίαση των ελευθεριών του. Η αποκλειστική ενασχόληση των πολιτών με το ατομικό τους συμφέρον θεωρείται θεμιτή και ευκταία. Συχνά προωθείται ως το επιστέγασμα της συνύπαρξης της απόλυτης ελευθερίας και της ισότητας ευκαιριών – των δομικών, δηλαδή, στοιχείων της νεοφιλελεύθερης θεώρησης. Επιπλέον, προσδίδεται στον ατομικισμό μια εξελικτική διάσταση προόδου, στη λογική ότι, ιστορικά, η ανάπτυξή του συμβαδίζει με τη γενικότερη βελτίωση των συνθηκών ζωής αλλά και των ίδιων των ατόμων[650].

Ως το αποκορύφωμα της ατομικιστικής προέλασης λογίζεται η δεκαετία του 1980 – ιστορική στιγμή του «ομόφωνου εγκωμιασμού της επιστροφής του ατόμου»[651]. Όπως σημειώνει ο Μανόλης Αγγελίδης:

> Σε αυτό το πλαίσιο η ελευθερία ορίζεται ως συναφής με την απόλυτη διασφάλιση της *ιδιωτικής σφαίρας*, η οποία αυτοορίζεται ως αυθόρμητη. Ο

[648] David. A. Schultz, «The Phenomenology of Democracy. Putnam, Pluralism and Voluntary Associations», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *ό.π.*, σ.76.
[649] Steven Lukes, *Individualism*, 2η εκδ., Οξφόρδη: Basil Blackwell, 1979, σ.79.
[650] Στη συλλογιστική αυτή, οι περίοδοι, στις οποίες επικρίθηκε ο ατομικισμός, ταυτίζονται με τα ολοκληρωτικά συστήματα και οι θεωρητικοί που τον επέκριναν λογίζονται αντιδραστικοί, συντηρητικοί, ή – στην περίπτωση του Τοκβίλ – «επιφυλακτικοί απέναντι στο απροσδόκητο». Βλ. Alain Laurent, «Η διδακτική ιστορία του ατομικισμού», Συλλογικό, *Ατομικισμός: Η μεγάλη επιστροφή*, προλ. Γ. Ι. Ράλλης, μτφ. Η. Π. Νικολούδης, 2η εκδ., Αθήνα: Ροές, 1990, σ.73-82.
[651] *Ό.π.*, σ.80.

> απόλυτος προσδιορισμός του ατομικού χαρακτήρα της ελευθερίας εξηγεί τη διαφοροποίησή της από τον πολιτικό και τον κοινωνικό της προσδιορισμό[652].

Απολύτως χαρακτηριστικό της στόχευσής της είναι το γεγονός ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, η νεοφιλελεύθερη θεωρία τοποθετεί το άτομο απέναντι στην κοινωνία και τάσσεται εμφατικά υπέρ της αυτονομίας του πρώτου. Ενδεικτική, ως προς αυτό, είναι η θεώρηση του Χάγιεκ, βάσει της οποίας: «Ο χωρισμός κοινωνικού/ατομικού καταλήγει στην καταστροφή του κοινωνικού αντικειμένου ενώ η κοινωνική αρχή, που απορρέει από μια αντίληψη συνοχής της κοινωνίας, θεωρείται ότι στηρίζει προνομιακού και ολοκληρωτικού τύπου ρυθμίσεις»[653]. Κατά συνέπεια, θεωρητικά ο ατομικισμός «αρνείται κάθε προσφυγή στις προθέσεις και στα υποτιθέμενα συμφέροντα των "συλλογικών σωμάτων", όπως είναι το κράτος, η κοινωνία, οι κοινωνικές τάξεις ή η ίδια η Ιστορία»[654].

Κατά τον Σταύρο Κωνσταντακόπουλο, ειδοποιός διαφορά του ατομικισμού είναι η ορθολογική του διάσταση, η οποία συνοψίζεται στο ότι το άτομο

> δεν αδιαφορεί για το πολιτικό γίγνεσθαι ως αποτέλεσμα μιας ενστικτώδους αντίδρασης, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του εγωισμού, αλλά καταλήγει στην αδιαφορία έπειτα από ορθολογικό συλλογισμό ο οποίος το πείθει ότι η αποξένωσή του από τους άλλους αλλά και η διαμεσολάβηση της σχέσης τους από την αγορά είναι προς το άμεσο συμφέρον του[655].

Ο ατομικισμός προβάλλει από τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς ως φέρων ένα "αντί-αυταρχικό στοιχείο", καθότι προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει καμιά αρχή που να μπορεί να κρίνει τι είναι επωφελές για κάθε κοινωνία, κάτι που άλλωστε κρίνεται από τους ίδιους απολύτως φυσιολογικό, λόγω του ότι δεν υπάρχει συνολικό κοινωνικό συμφέρον, παρά μόνο ατομικά συμφέροντα[656].

Η διαφοροποίηση της νεοφιλελεύθερης θεωρίας από την κλασική τοκβιλιανή, όσον αφορά το ζήτημα του ατομικισμού, θεωρούμε πως είναι πρόδηλη[657]. Προκύπτει,

---

[652] Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1993, σ.109.

[653] *Ό.π.*, σ.17.

[654] Alain Boyer, «Είναι ο φιλελευθερισμός αντικοινωνικός;», Συλλογικό, *Ατομικισμός: Η μεγάλη επιστροφή*, ό.π., σ.111.

[655] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.38.

[656] Για περισσότερα σχετικά με αυτό, βλέπε: Διονύσης Γ. Δρόσος, «Η απαξίωση της δημοσιότητας στο νεοφιλελευθερισμό», *Όρια και σχέσεις δημόσιου και ιδιωτικού: 5ο Επιστημονικό Συνέδριο [του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα], Πάντειον Πανεπιστήμιο, 23-26 Νοεμβρίου 1994,* Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1996, σ.165.

[657] Κάποιοι θεωρητικοί, όπως ο Χάγιεκ, επιχειρούν βιαίως και εμφανώς λανθασμένα να συνδέσουν την τοκβιλιανή θεωρία με το ατομικιστικό δόγμα, λέγοντας ότι ο Τοκβίλ, όπως ο Μπερκ, αντιτασσόταν

όμως, ένα παράδοξο: Πώς συμβαδίζει η προώθηση της συμμετοχής στις ενώσεις, ως απόλυτης αξίας, από τους νεοφιλελεύθερους ενωσιακούς θεωρητικούς, με το γεγονός ότι ο ατομικισμός βρίσκεται στον πυρήνα του νεοφιλελεύθερου επιχειρήματος; Προκειμένου να αντιληφθούμε το υπόβαθρο της αντίφασης αυτής, θα πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας δύο θεωρητικές μετατοπίσεις, οι οποίες έχουν λάβει χώρα μέσα στα χρόνια. Η πρώτη τοποθετείται χρονικά στον σύγχρονο φιλελευθερισμό, συμπίπτει με την επαναφορά της κοινωνίας των πολιτών στο θεωρητικό προσκήνιο και συνίσταται στην άμβλυνση της συγκρουσιακής σχέσης κοινωνίας και ατόμου, όπως επίσης και στην υιοθέτηση ορισμένων ενωσιακών αξιών. Οι λόγοι της μετατόπισης αυτής, ταυτίζονται με τους λόγους της επαναφοράς της ενωσιακής θεωρίας στις σύγχρονες φιλελεύθερες θεωρήσεις. Η απόλυτη επικράτηση του φιλελευθερισμού, μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού, έφερε στην επιφάνεια τα ενδογενή του προβλήματα. Η αδυναμία του συστήματος να τα υπερβεί σε συνδυασμό με τις αυξανόμενες κοινωνικές εντάσεις κατέστησαν αναγκαία την αναζήτηση λύσεων. Έτσι, προέκυψε αυτή η μετατόπιση προς μια πιο συμμετοχική κατεύθυνση, παράλληλα με την εισαγωγή αξιών εδραζομένων, κατά κύριο λόγο, στο επίπεδο της ηθικής.

Η δεύτερη μετατόπιση εντοπίζεται στη μακρά διάρκεια, στη μετάβαση από τον 19ο στον 20ο αιώνα, και συνίσταται στη διαφορετική αποτίμηση των συνεπειών του ατομικισμού, όσον αφορά τον τρόπο που επιδρά στον χαρακτήρα της κυβέρνησης. Πιο συγκεκριμένα, ο Τοκβίλ αντιλαμβάνεται τον ατομικισμό ως στοιχείο που οδηγεί σε μια δεσποτική, "δημοκρατική" κυβέρνηση, την οποία αναζητά τρόπους να αποδυναμώσει. Απεναντίας, οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι θεωρητικοί θέτουν το ζήτημα σε άλλη βάση. Στόχος τους δεν είναι η αποδυνάμωση τις κυβέρνησης, αλλά η ενίσχυσή της, αφού, μέσω της συμμετοχής στις ενώσεις, υποβοηθείται το κυβερνητικό έργο. Ο ατομικισμός, συνεπώς, δεν οδηγεί στον δεσποτισμό, απλώς καθιστά την κυβέρνηση λιγότερο αποδοτική. Αυτό το ζήτημα θα μας απασχολήσει πιο αναλυτικά στη συνέχεια, καθώς αποτελεί κεντρικό σημείο απόκλισης μεταξύ της τοκβιλιανής θεωρίας και των αντίστοιχων νεοτοκβιλιανών.

αποκλειστικά στον "ρουσσωικής προέλευσης" ατομικισμό, ο οποίος εξέθρεψε τον "σοσιαλιστικό ατομικισμό" που καμία σχέση δεν έχει με τον "αληθινό ατομικισμό" και τις αξίες του. Βλ. Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Σικάγο, Ιλλ./Λονδίνο: The University of Chicago Press, 1980, σ.3-5. Αυτός ο διαχωρισμός συνιστά, κατά τη γνώμη μας, μια κατασκευή του Χάγιεκ που ουδόλως αντικατοπτρίζει τις πραγματικές διαστάσεις της θεωρίας του Τοκβίλ απέναντι στο ζήτημα του ατομικισμού.

Εστιάζοντας στη ρητορική της σύγχρονης θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, παρατηρούμε ότι επανεισάγεται η αξία της συμμετοχής, μαζί με ένα σύνολο ηθικών και κοινοτιστικών αξιών, δημιουργώντας μια νέα τάση στον σύγχρονο φιλελευθερισμό. Πολλοί στοχαστές προτρέπουν τα άτομα να ενταχθούν σε ενώσεις, κάτι που (εκ πρώτης όψεως) μοιάζει να αμφισβητεί τις ατομικιστικές αξίες, συνιστώντας μια σημαντική νεοφιλελεύθερη αναθεώρηση. Παρότι, όμως, οι ενώσεις βρίσκονται στο προσκήνιο και η συμμετοχή προβάλλεται σαν απαραίτητη αρχή, η θεωρητική συμβολή της νεοφιλελεύθερης κοινωνίας των πολιτών στο συγκεκριμένο ζήτημα είναι στην πραγματικότητα πολύ επιφανειακή. Επί της ουσίας, δεν θίγεται το ζήτημα του ατομικισμού, ούτε και απεμπολούνται οι αξίες που αυτός πρεσβεύει. Αντιθέτως, παραμένει μια αδιαφιλονίκητη νεοφιλελεύθερη αρχή. «Οτιδήποτε θα μπορούσε να παραβιάσει το δικαίωμα να σκεφτόμαστε για τον εαυτό μας, να κρίνουμε για τον εαυτό μας, να λαμβάνουμε τις δικές μας αποφάσεις, να ζούμε τη ζωή μας όπως θεωρούμε ταιριαστό, δεν είναι μόνο ηθικά λάθος, αλλά συνιστά ιεροσυλία»[658]. Κατά συνέπεια, δεν τίθεται ζήτημα εγκατάλειψης των ατομικιστικών αξίων, αλλά επαναπροσδιορισμού τους μέσα σε ένα συμμετοχικό πλαίσιο. Οι ατομικιστικές αξίες παραμένουν στη βάση των σύγχρονων κοινωνιών θεωρούμενες ως θεμελιώδεις δημοκρατικές προϋποθέσεις[659] και βρίσκονται στο επίκεντρο και της νεοφιλελεύθερης κοινωνίας των πολιτών. Ο Λάρι Σίντεντοπ λέει σχετικά μ' αυτές: «Πρόκειται για μια σφαίρα όπου η επιδίωξη των προσωπικών στόχων δεν αντιμετωπίζεται πλέον με την περιφρόνηση που της επιφύλασσε ο λόγος περί πολιτικής συμμετοχής» και που στη βάση της έχει την ηθική ισότητα[660]. Ο βασικός ισχυρισμός του Σίντεντοπ είναι ότι «ο λόγος περί κοινωνίας των πολιτών δεν αφορμάται από την ομάδα αλλά από το άτομο»[661]. Σύμφωνα με τον Έρνεστ Γκέλνερ, η κοινωνία των πολιτών κατορθώνει, εντός του πλαισίου της, να συνδυάσει τον ατομικισμό με την αποφυγή του «πολιτικού ευνουχισμού», απομακρύνοντας τα άτομα από την αναζήτηση κάποιας κοινωνικοπολιτικής ολότητας και εντάσσοντάς τα

[658] Robert Bellah – Richard Madsen κ.ά., *ό.π.*, σ.142.
[659] Ενδεικτικά ο Μπάρμπερ προσδίδει στον φιλελεύθερο ατομικισμό δύο κομβικές ιδιότητες που συνίστανται στο ότι απομακρύνει τον κίνδυνο της συλλογικής τυραννίας ("collectivist tyranny") και δημιουργεί ή διατηρεί δημοκρατικά καθεστώτα. Βάσει της συλλογιστικής αυτής, η απαίτηση της ελευθερίας του ατόμου προηγείται της αντίστοιχης των δικαιωμάτων, της οποίας έπεται η απαίτηση για δημοκρατία. Βλ. Benjamin Barber, *Strong Democracy...*, ό.π., σ.xvi.
[660] Larry Siedentop, *ό.π.*, σ.83.
[661] *Ό.π.*, σ.81.

στις οργανώσεις «ειδικού σκοπού» της κοινωνίας των πολιτών, καθιστώντας τα, έτσι, πιο ορθολογικά κι αποτελεσματικά[662].

Επομένως, η κοινωνία των πολιτών αποτελεί ένα εργαλείο, μέσω του οποίου τα άτομα μπορούν να επιτύχουν με μεγαλύτερη ασφάλεια το προσωπικό τους συμφέρον. Ουδόλως επιζητείται, μέσω της λειτουργίας της, η ανατροπή της πρωτοκαθεδρίας του ατόμου έναντι της κοινωνίας[663]. Επιχειρώντας μια σχηματική απόδοση αυτής της σχέσης, προτεραιότητα για την κοινωνία των πολιτών αποτελεί η εκπλήρωση των ατομικών στόχων, ενώ, παράλληλα, μέσω της ύπαρξής της, αποκομίζει κάποια οφέλη και η κοινωνία στο σύνολό της, εν είδει παραγωγής κοινωνικού κεφαλαίου. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι σε πολλές περιπτώσεις ο όρος "κοινωνία" αντικαθίσταται από όρους όπως "κοινότητα", "ένωση" κ.ά. – κυρίως όταν γίνεται αναφορά σε συλλογικούς στόχους. Η πλειοψηφία των θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών αποφεύγει να θέσει γενικούς στόχους, σαν και αυτούς που αφορούν την κοινωνία στο σύνολό της. Το κάθε άτομο καλείται να συμμετάσχει σε ενώσεις της επιλογής του, που ασχολούνται με επιμέρους ζητήματα, τα οποία το αφορούν άμεσα ή το ενδιαφέρουν. Το ίδιο επιλέγει πού και σε ποιον βαθμό θα συμμετάσχει.

Ακόμη, όμως, και στις περιπτώσεις που γίνεται αναφορά σε πολιτική συμμετοχή, το άτομο παραμένει στο επίκεντρο έναντι της κοινωνίας και συμμετέχει, όχι από υποχρέωση να προσφέρει στο κοινωνικό σύνολο, αλλά πρωτίστως για να επιτύχει τους προσωπικούς του στόχους και για όσο διάστημα το ίδιο επιθυμεί ή νιώθει πως αυτό είναι προς το συμφέρον του[664]. Σε κάθε περίπτωση, τα οφέλη, τα οποία αποκομίζει η κοινωνία, είναι μάλλον παράπλευρα, καθώς σαφής προτεραιότητα δίδεται στο ατομικό όφελος. Κατά συνέπεια, η σύγχρονη ενωσιακή θεωρία καταπολεμά την απόλυτη απομόνωση, όχι όμως και τον ατομικισμό. Επιπλέον, το γεγονός ότι συχνά οι ενώσεις αποβλέπουν σε στόχους που αφορούν αποκλειστικά τις ίδιες και τα μέλη τους καθιστά και πάλι επίκαιρη την τοκβιλιανή θεώρηση περί "συλλογικού ατομικισμού", σε μια σύγχρονη μορφή, όπου η κάθε συλλογικότητα δρα προς ίδιον όφελος, όντας αποκομμένη από τις υπόλοιπες.

---

[662] Ernest Gellner, *ό.π.,* σ.156-159.

[663] Αντίστοιχη προσήλωση στα αγαθά της εξατομίκευσης παρατηρείται και στην – "συγγενεύουσα" με την κοινωνία των πολιτών – θεωρία του κοινοτισμού. Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Κοινότητα, ελευθερία και ισότητα…», *ό.π.,* σ.425-426.

[664] Βλ. Robert Dahl, «Political Man», Calvin J. Larson – Philo C. Wasburn (επιμ.), *ό.π.*, σ.206.

Η θεωρητική αυτή απόσταση, μεταξύ της κλασικής και της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας αναφορικά με την πρόσληψη του ατομικισμού, συνιστά την πρώτη σημαντική ένδειξη της μεταξύ τους ασυμβατότητας. Αποτελεί δε ένα από τα θεωρητικά ζητήματα, στα οποία οι σύγχρονοι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών απομακρύνονται από την τοκβιλιανή θεωρία. Ο ατομικισμός στη σκέψη του Τοκβίλ αποτιμάται με σαφήνεια ως ένας πολύ σοβαρός κίνδυνος. Αντιθέτως, στη σκέψη των σύγχρονων θεωρητικών εκλαμβάνεται ως μια απολύτως αποδεκτή κατάσταση που ενδεχομένως, σε ορισμένες περιπτώσεις, να λαμβάνει αρνητικές μορφές· ωστόσο, ακόμη και τότε, στόχος δεν είναι η εξάλειψή της, αλλά η διαρκής βελτίωσή των χαρακτηριστικών της. Η διαφοροποίηση αυτή έχει σημαντικές θεωρητικές προεκτάσεις και σε άλλα ζητήματα που θα μελετηθούν στη συνέχεια και τα οποία καταδεικνύουν και διευρύνουν το θεωρητικό χάσμα μεταξύ της κλασικής και της σύγχρονης θεωρίας, όχι μόνο της κοινωνίας των πολιτών, αλλά και του φιλελευθερισμού στο σύνολό του. Όπως επισημαίνει ο Κρίστοφερ Λας, η σύγχρονη ηγεμονία του ατόμου και των αναγκών του έχει σημαντικό αντίκτυπο και στον τομέα της πολιτικής, καθώς σηματοδοτεί την απόσυρσή του από την ενασχόληση με αυτήν[665]. Η θεωρητική αναζωπύρωση της ενωσιακής θεωρίας μετριάζει κάπως τα ατομικιστικά χαρακτηριστικά, χωρίς, όμως, να τα απομακρύνει, κάτι που, άλλωστε, δεν αποτελεί στόχο της. Κατά τη γνώμη μας, στην ιδεολογική επικράτηση του ατομικισμού, εντός του πλαισίου της κοινωνίας των πολιτών – έστω και με τη "συλλογική" μορφή του – εδράζονται ορισμένα πολύ σημαντικά προβλήματα των σύγχρονων κοινωνιών, που αναδεικνύουν τις πολύ σοβαρές ανεπάρκειες της νεοφιλελεύθερης ενωσιακής θεωρίας. Όπως ευελπιστούμε να αναδείξουμε, η συζήτηση για τη σχέση ατόμου/κοινωνίας κάθε άλλο παρά παρωχημένη θα πρέπει να θεωρείται.

[665] Για το εν λόγω απόσπασμα του Λας αλλά και μια ενδιαφέρουσα θεωρητική προσέγγιση στο ζήτημα του σύγχρονου ατομικισμού, βλ. Νικόλας Σεβαστάκης, «Ο ρομαντικός και η ιδέα του πολιτικού», *Αξιολογικά*, τχ.11-12, 1998, σ.95-122.

Ο ελιτισμός στους δημοκρατικούς καιρούς

Η ύπαρξη ή η ανάγκη ύπαρξης μιας ελίτ, η οποία αναλαμβάνει την ενασχόληση με τα δημόσια ζητήματα και δη τα πολιτικά, χάρη στην πνευματική της ανωτερότητα, αποτελεί θεμελιώδες γνώρισμα του σύγχρονου φιλελευθερισμού, το οποίο συχνά υπόκειται σε κριτική. Το επιχείρημα του ελιτισμού πηγάζει από την πεποίθηση ότι δεν μπορούν όλοι οι άνθρωποι να ασχολούνται με όλα τα ζητήματα, διότι τους λείπουν οι απαραίτητες γνώσεις. Η συμμετοχή των ατόμων στη λήψη αποφάσεων είναι έμμεση και συνοψίζεται στην επιλογή των αντιπροσώπων τους, μέσω του δικαιώματος ψήφου. Ως *ελίτ* περιγράφεται η ολιγάριθμη εκείνη ομάδα ανθρώπων, η οποία λαμβάνει σταθερά μέρος στη λήψη πολιτικών αποφάσεων[666]. Μια από τις βασικές αρχές της θεωρίας των ελίτ είναι η απόρριψη του μαρξιστικού οικονομισμού και της κατεξοχήν οικονομικής ανάλυσης των ανισοτήτων. Στη θέση της οικονομικής και ταξικής θεμελίωσης, προβάλλουν παράγοντες, όπως η πνευματική ικανότητα, η γνώση, η εξειδίκευση κ.ά. – παράγοντες, δηλαδή, οι οποίοι δεν φαίνεται να έχουν οικονομικό υπόβαθρο[667]. Στη σύγχρονη εποχή, ένα μεγάλο μέρος της πρακτικής της παγκοσμιοποίησης συνίσταται στην αντικατάσταση του εθνικού δημοκρατικού ελέγχου, από τον έλεγχο που ασκείται από τους ειδικούς[668].

Ως εκ τούτου, το συμμετοχικό πλαίσιο της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας θεωρείται, από αρκετούς στοχαστές, ελιτίστικο και ανεπαρκές. Ο Χάρρυ Μπόιτ υπογραμμίζει τη σύγχρονη τάση των πολιτικών, της κυβέρνησης και των κυβερνητικών υπαλλήλων, να αφαιρούν απ' τον εαυτό τους την ιδιότητα και τον ρόλο του πολίτη[669]. Με τον τρόπο αυτόν, δημιουργείται μια αυτόνομη σφαίρα, πλήρως διαχωρισμένη από εκείνη της πλειοψηφίας των πολιτών, ως προς τον ρόλο και τις αρμοδιότητές της. Η ελίτ λογίζεται το αντίβαρο της άλογης μάζας. Το να αποφασίζει η πρώτη για τις τύχες της δεύτερης κρίνεται ορθολογικό, αποδοτικό και επωφελές για όλους και προς επίρρωση του επιχειρήματος αυτού, προβάλλονται οι διάφορες

---

666 John Higley, «Elite Theory in Political Sociology», από τον ιστότοπο: http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.462.5495&rep=rep1&type=pdf (Ανάκτηση: 03/03/2016.)

667 Η "ελίτ", ως όρος, αντικατέστησε εκείνον της "άρχουσας τάξης", προκειμένου να διαφοροποιηθεί από την οικονομική φύση της μαρξιστικής ανάλυσης. Βλ. Charles Wright Mills, «The Power Elite», Calvin J. Larson – Philo C. Wasburn (επιμ.), *ό.π.*, σ.11-12.

668 Stephen P. Turner, *Liberal Democracy 3.0. Civil Society in an Age of Experts*, Λονδίνο/Thousand Oaks, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 2003, σ.131.

669 Harry C. Boyte, «Civil Society and Public Work», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…*, ό.π., σ.330.

θεωρίες για την ψυχολογία των μαζών[670]. Ωστόσο, γεννώνται σοβαρές αμφιβολίες για το κατά πόσον μια τέτοια πραγματικότητα είναι συμβατή με τις δημοκρατικές αξίες.

Ασφαλώς, ο ελιτισμός συνιστά μια διαχρονική κοινωνική πραγματικότητα, ως λογική διαχωρισμού των ατόμων όσον αφορά την ανάληψη πολιτικών αρμοδιοτήτων, η οποία βρίσκει εφαρμογή σε διαφορετικά μεταξύ τους πολιτικά συστήματα. Παρά το γεγονός πως ως αυτόνομη θεωρία θεματοποιήθηκε από τους Γκαετάνο Μόσκα (Gaetano Mosca, 1858-1941), Βιλφρέντο Παρέτο (Vilfredo Pareto, 1848-1923) και Ρόμπερτ Μίχελς, στις απαρχές του περασμένου αιώνα, η ιδέα ότι κάποια λίγα άτομα είναι πιο κατάλληλα από την πλειοψηφία για να λαμβάνουν αποφάσεις και να ασκούν διακυβέρνηση ανάγεται σε βάθος χρόνου στο παρελθόν, φτάνοντας έως τη φιλοσοφία του Πλάτωνα[671]. Στους στοχαστές του κλασικού φιλελευθερισμού το ελιτίστικο στοιχείο είναι πρόδηλο, αλλά τίθεται σε διαφορετική βάση συγκριτικά με ό,τι ίσχυε κατά τη διάρκεια του παλαιού καθεστώτος. Αναλυτικότερα, κατά την περίοδο της αριστοκρατίας, οι ευγενείς, οι οποίοι αποτελούσαν την ελίτ, διαχωρίζονταν από τους υπόλοιπους ανθρώπους λόγω της – "ελέω Θεού" – ανώτερης καταγωγής τους. Οι ιδέες του διαφωτισμού αμφισβήτησαν τις θεοκρατικές κοινωνίες και η Γαλλική Επανάσταση σηματοδότησε την αρχή του τέλους τους. Τότε είναι που εμφανίζεται η νέα μορφή ελιτισμού, η οποία δεν βασίζεται πια στη θεϊκή επιταγή, αλλά λαμβάνει πιο ορθολογικά χαρακτηριστικά.

Δίχως αμφιβολία, ο Τοκβίλ είναι ένας από τους βασικούς εκπροσώπους του κλασικού φιλελεύθερου ελιτισμού, με σημαντικές, όμως, ιδιοτυπίες. Αρχικά, το γεγονός ότι δεν αντιμάχεται, αλλά αποδέχεται την ισότητα δεν συνεπάγεται ότι θεωρεί πως όλα τα άτομα είναι το ίδιο ικανά να ασκήσουν εξουσία. Όπως σημειώνει ο Κωνσταντακόπουλος: «Στο βάθος της συλλογιστικής του υπάρχει η πεποίθηση ότι θεματοφύλακες της ελευθερίας δεν μπορούν παρά να είναι οι λίγοι, μια ελίτ»[672]. Ο Τοκβίλ δεν μπορεί να εμπιστευτεί τις "μέτριες ψυχές" των δημοκρατικών πολιτών, παρότι συνηγορεί στην αναπόφευκτη έλευση της δημοκρατίας. Μετατοπίζοντας το κριτήριο της ανωτερότητας από την καταγωγή στην "ευγένεια της ψυχής",

[670] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Χαιρετίσματα από τον Γουσταύο Λε Μπον», *Ενθέματα της Αυγής*, 11/03/2012.
[671] Για ένα σύντομο ιστορικό βλ. Θανάσης Τσακίρης, «Θεωρίες των Ελίτ για το Κράτος», από τον ιστότοπο: https://tsakthan2.wordpress.com/2013/01/03/%CE%B8%CE%B5%CF%89%CF%81%CE%AF%CE%B5%CF%82-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CE%B5%CE%BB%CE%AF%CF%84-%CE%B3%CE%B9%CE%B1-%CF%84%CE%BF-%CE%BA%CF%81%CE%AC%CF%84%CE%BF%CF%82/ (Ανάκτηση: 29/02/2016).
[672] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.177.

στοχάζεται τρόπους, με τους οποίους μπορεί να αναβιώσει μια ελίτ, αναμφίβολα πιο "μέτρια" από την αριστοκρατική, εξίσου αναγκαία, ωστόσο, στους δημοκρατικούς καιρούς[673]. Οι ενώσεις πολιτών παρέχουν το πεδίο ανάδυσης μιας νέας δημοκρατικής ελίτ και συγχρόνως προφυλάσσουν τις "πεφωτισμένες μειοψηφίες" από την πλειοψηφία. Λέει ο ίδιος ο Τοκβίλ:

> Γνωρίζω ότι στις δημοκρατικές χώρες δεν υπάρχουν φυσιολογικώς τέτοια άτομα (Σ.τ.Σ. αριστοκράτες)· μπορεί όμως να δημιουργηθεί και εδώ τεχνητά κάτι τέτοιο. Πιστεύω σταθερά ότι δεν μπορεί να θεμελιωθεί εκ νέου, στον κόσμο, μια αριστοκρατία· θεωρώ όμως ότι αν συνεννοηθούν οι απλοί πολίτες μπορούν να συγκροτήσουν όντα μεγάλης ευημερίας, μεγάλης επιρροής και μεγάλης δύναμης, κοντολογίς πρόσωπα αριστοκρατικής υφής. Θα επιτυγχάνονταν με τον τρόπο αυτόν αρκετά από τα μεγάλα πολιτικά πλεονεκτήματα της αριστοκρατίας, χωρίς τις αδικίες και τους κινδύνους της[674].

Παρόλον τον εγγενή ελιτισμό του, ο Τοκβίλ διακρίνεται – και ως προς το ζήτημα των ελίτ – από μια ιδιάζουσα προσέγγιση. «"Αναγνωρίζει" στις λαϊκές τάξεις ευγένεια προθέσεων» αν και «τους αρνείται την πνευματική ικανότητα να κάνουν πράξη τις προθέσεις αυτές»[675]. Ωστόσο, το ανάχωμα, στο οποίο προσκρούει θεωρητικά ο ελιτισμός του, το δημιουργεί ο ίδιος και δεν είναι άλλο από την επιμονή του στις έννοιες της πολιτικής ελευθερίας και της πολιτικής συμμετοχής, οι οποίες προβάλλουν στο έργο του ως προαπαιτούμενα για μια υγιή δημοκρατική κοινωνία. Στη σκέψη του, σύμφωνα με τον Κωνσταντακόπουλο, η πολιτική «δεν μπορεί να αποτελεί αποκλειστικό χώρο ενασχόλησης μιας ομάδας ειδικών, ακόμα και αν αυτοί έχουν εκλεγεί ως αντιπρόσωποι των πολλών· η πολιτική είναι καθήκον όλων»[676]. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Τοκβίλ υπερβαίνει τον ελιτισμό του και τη δυσπιστία του απέναντι στις μάζες. Η θεωρητική αντίφαση που προκύπτει είναι ενδεικτική της τοκβιλιανής μεταστροφής, όσον αφορά την ιεράρχηση των δημοκρατικών κινδύνων, η οποία εντοπίζεται κυρίως κατά τη μετάβαση από τον πρώτο στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας στην Αμερική*. Δεν παύει να επιθυμεί την ανασύσταση μιας ελίτ, προέχει, όμως, στη συλλογιστική του η διαφύλαξη της δημοκρατίας από τον δεσποτισμό.

Στις μέρες μας, ο ελιτισμός έχει λάβει διαφορετικό προσωπείο και στις περισσότερες περιπτώσεις επωάζεται στο σύγχρονο πρόταγμα της υψηλής ειδίκευσης. Ο όρος "ελίτ" απαντάται συχνά στις νεοφιλελεύθερες θεωρίες, χωρίς να του

---

673 *Ό.π.*, σ.179.
674 Alexis de Tocqueville, *Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.525.
675 Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.123.
676 *Ό.π.*, σ.172.

προσδίδεται κατ' ανάγκην αρνητικό πρόσημο. Απεναντίας, ως επί το πλείστον, η ελίτ προβάλλεται ως απολύτως ωφέλιμη για τη δημοκρατία, λόγω της αποτελεσματικότητάς της. Ο Ράσελ Ντάλτον αναφέρει:

> Η θεωρία των ελίτ μετέτρεψε τους προσλαμβανόμενους ως περιορισμούς των ανθρώπων σε ενδυνάμωση της δημοκρατίας. Υποστήριξε ότι η πολιτική θα απέβαινε αναποτελεσματική εάν το κάθε άτομο συμμετείχε ενεργά σε κάθε ζήτημα, την κάθε φορά. [...] Το μείγμα των ενεργών και των αδιάφορων ψηφοφόρων υποτίθεται ότι διασφαλίζει τη σταθερότητα και την ευελιξία των δημοκρατικών συστημάτων[677].

Με άλλα λόγια, τα πολιτικά ζητήματα πρέπει να επαφίενται στους ειδικούς, διότι εκείνοι τα γνωρίζουν εις βάθος και άρα μπορούν να τα διαχειριστούν με τον κατάλληλο τρόπο. Η σύγχρονη δημοκρατική πραγματικότητα προσομοιάζει στη σουμπετεριανή εκδοχή της δημοκρατίας, βάσει της οποίας ο ρόλος των πολιτών είναι να εκλέγουν τους αντιπροσώπους τους, προκειμένου οι τελευταίοι να προάγουν τα συμφέροντά τους (των πολιτών), ασκώντας πολιτική[678]. Ο ίδιος ο Σουμπέτερ (Joseph Alois Schumpeter, 1883-1950) περιγράφει αυτή την κατάσταση λέγοντας: «Οι ψηφοφόροι πρέπει να αντιληφθούν ότι, από τη στιγμή που έχουν εκλέξει ένα άτομο, η πολιτική δράση είναι δική του δουλειά και όχι δική τους»[679]. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι πολίτες δεν συμμετέχουν· η συμμετοχή τους, όμως, είναι έμμεση. Στο δημοκρατικό πολίτευμα τους παρέχεται η δυνατότητα να καταψηφίσουν έναν πολιτικό, ο οποίος, κατά την άποψή τους, δεν προώθησε τα συμφέροντά τους, και να εκλέξουν κάποιον άλλο. Ωστόσο, δεν αλλάζει το γεγονός ότι η πολιτική θα ασκείται από τους "ειδικούς" ή, αλλιώς, ότι η μία ελίτ θα αντικαθίσταται από μια άλλη. Ο Μακφέρσον διακρίνει ακόμη μια διάσταση στη λειτουργία των ελίτ, καθώς επισημαίνει πως οι ελίτ όχι μόνο παίρνουν τις αποφάσεις, αλλά, επιπλέον, θέτουν και τα ζητήματα επί των οποίων στη συνέχεια αποφασίζουν[680]. Με άλλα λόγια, η συμμετοχή των πολιτών

---

[677] Russell Dalton, *Citizen Politics. Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, 2η εκδ., Λος Άντζελες, Καλ./Λονδίνο/Νέο Δελχί/Σιγκαπούρη/Ουάσιγκτον, Π.Κ.: Sage Publication Inc., 2014, σ.19-20.

[678] Σύμφωνα με την επισήμανση του Σταύρου Κωνσταντακόπουλου, που αντλείται από ιδιόχειρες σημειώσεις του γράφοντος από σεμινάριο, στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού προγράμματος του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου: «Ουσιαστικά ο Σουμπέτερ κατασκευάζει έναν ελιτισμό, συμβατό με τις σύγχρονες δημοκρατίες».

[679] Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, εισ. Richard Swedberg, Νέα Υόρκη, N.Y./Λονδίνο: Routledge, 1994, σ.295.

[680] Crawford MacPherson, *ό.π.*, σ.132.

εξαντλείται στην επιλογή εκείνων (των ελίτ), οι οποίοι θα θέσουν τα προς συζήτηση ζητήματα και εν συνεχεία θα αποφασίσουν για την τύχη τους.

Ο Κωνσταντακόπουλος συνδέει το σουμπετεριανό κοινωνικοπολιτικό μοντέλο με τη συλλογιστική που διέπει τη θεωρία της αγοράς: «Η σύγχρονη σουμπετεριανή θεωρία της ελίτ βασίζεται στους νόμους της αγοράς. Οι ελίτ αντιπαλεύονται η μία την άλλη και – εν είδει αυτορρύθμισης – προκαλείται μια ισορροπία. Στη συνθήκη αυτή, ο λαός καλείται να επιλέξει την ελίτ που τον εξυπηρετεί»[681]. Στην ίδια λογική κινείται και η κριτική του Μακφέρσον, ο οποίος τονίζει ότι πρόκειται για μια κατασκευή, όπου η δημοκρατία μετατρέπεται σε μηχανισμό της αγοράς, με τους εκλογείς σε ρόλο "καταναλωτών" και τους πολιτικούς σε ρόλο "επιχειρηματιών", οι οποίοι "προσφέρουν" στους εκλογείς «πακέτα πολιτικών αγαθών»[682]. Χαρακτηριστική του τρόπου, με τον οποίο εντάσσονται οι ελίτ στις σύγχρονες δημοκρατίες, είναι η φράση του Κάρλο Γκάλι:

> Η δημοκρατία είναι η διακυβέρνηση κάποιας ελίτ [...] Το περισσότερο που μπορεί να απαιτηθεί – και είναι σωστό να απαιτηθεί – από τη δημοκρατία είναι αυτές οι ελίτ να χαρακτηρίζονται από πλουραλισμό και ανταγωνιστικότητα και να υπόκεινται τακτικά σε έλεγχο από την πλευρά των πολιτών μέσα από την εκλογική διαδικασία[683].

Θα επανέλθουμε στη "γενική εικόνα" της σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατίας και του ελιτίστικου στοιχείου που, κατά τη γνώμη μας, τη διέπει. Σε αυτό το σημείο, όμως, προκύπτουν κάποια σημαντικά ερωτήματα: Πώς αντιμετωπίζεται το ζήτημα των ελίτ από τη σύγχρονη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών; Εκλαμβάνεται η παρουσία τους ως πρόβλημα, και αν ναι, τι απαντήσεις δύναται η ίδια να προσφέρει;

Η νεοφιλελεύθερη θεώρηση της κοινωνίας των πολιτών δεν προσφέρει κάποια απάντηση στο ζήτημα της ύπαρξης μιας άρχουσας ελίτ, διότι, απλούστατα, δεν προσλαμβάνει τις ελίτ ως πρόβλημα, ταυτιζόμενη, έτσι, με τη νεοφιλελεύθερη θεωρία στο σύνολό της. Στο σχήμα αυτό, τα άτομα αναλαμβάνουν τις μικροϋποθέσεις τους και αφήνουν τα γενικά ζητήματα στα χέρια των κατάλληλων ανθρώπων για να τα διαχειριστούν, καθότι θεωρείται απολύτως θεμιτό τα κρίσιμα δημόσια ζητήματα με

---

[681] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, από ιδιόχειρες σημειώσεις του γράφοντος από σεμινάριο στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού προγράμματος του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου.
[682] Βλ. Crawford MacPherson, *ό.π.*, σ.117-119.
[683] Carlo Galli, *ό.π.*, σ.63.

γενικό χαρακτήρα, τα οποία άπτονται της πολιτικής, να τα χειρίζονται οι πιο "ικανοί" και "εξειδικευμένοι". Ακόμη και σε εκείνες τις περιπτώσεις που παραθέσαμε, όπου η κοινωνία των πολιτών συνδέεται με τη δημόσια απεύθυνση ενός αιτήματος προς τους επίσημους θεσμούς, η λειτουργία της εξαντλείται στην έκφραση αιτημάτων, χωρίς να της προσδίδεται κάποιος ουσιαστικότερος ρόλος όσον αφορά τη δημόσια διαβούλευση – πόσο μάλλον τη λήψη αποφάσεων. Η *ισότητα ευκαιριών* αποτελεί κομβική έννοια για την αντίληψη της νεοφιλελεύθερης θέσης. Σύμφωνα με τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς, από τη στιγμή που το σύστημα προσφέρει σε όλους ίσες ευκαιρίες ανέλιξης, το να ξεχωρίσουν κάποιοι ικανοί, οι οποίοι θα ασχοληθούν με τα δημόσια ζητήματα, είναι το δημοκρατικά ευκταίο.

Στον ισχυρισμό μας ότι η σύγχρονη ενωσιακή θεωρία δεν θίγει το ζήτημα των ελίτ θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει πως εξ ορισμού η κοινωνία των πολιτών μετριάζει τη δύναμη της εκάστοτε ελίτ. Βάσει της συλλογιστικής αυτής, μια θεωρία, η οποία έχει ως πρόταγμα τη συμμετοχή των πολιτών στις ενώσεις και την ανάληψη δράσης από μέρους τους, αυτονόητα συμβάλλει στην αποδυνάμωση της ελίτ, όποια μορφή και αν λαμβάνει η τελευταία. Το γεγονός ότι οι ενώσεις αναλαμβάνουν οι ίδιες να προάγουν τα συμφέροντά τους είναι μια πράξη διοικητικής αποκέντρωσης και, κατά συνέπεια, ισχυροποίησης των πολιτών έναντι της εξουσίας.

Εντούτοις, από τη σύγχρονη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών απουσιάζουν κάποια σημαντικά στοιχεία, προκειμένου να θεωρηθεί πως συμβάλλει στην εξασθένηση των ελίτ. Το σημαντικότερο πρόβλημα (και πάλι) είναι η υποβάθμιση της αξίας των πολιτικών ελευθεριών. Η πραγματικότητα, με βάση την οποία οι ενώσεις πολιτών προβάλλονται ως το σύγχρονο ενωσιακό πρότυπο και οι πολιτικές ενώσεις αντιμετωπίζονται ως πρόβλημα, δημιουργεί ένα ανυπέρβλητο κενό όσον αφορά τις δυνατότητες ανάληψης των γενικών ζητημάτων από τους πολίτες, πράγμα το οποίο αυτομάτως αίρει τον ισχυρισμό ότι η εκάστοτε εξουσία αποδυναμώνεται, αφού το πεδίο της πολιτικής διαμόρφωσης εξακολουθεί να βρίσκεται στα χέρια της.

Μάλιστα, το εν λόγω ζήτημα λαμβάνει οξύμωρες διαστάσεις, καθώς οι σύγχρονοι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών, οι οποίοι αδιαφορούν για την ύπαρξη της ελίτ στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο, ασκούν κριτική στις πολιτικές ενώσεις και ιδίως στα πολιτικά κόμματα, επικαλούμενοι τη θεωρία του Μίχελς για την κυριαρχία μιας γραφειοκρατικής ελίτ στο εσωτερικό τους, θέτοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, στο περιθώριο της θεωρίας τις ενώσεις εκείνες που διακρίνονται από στόχους γενικού χαρακτήρα. Σύμφωνα με τη ρητορική αυτή, τα πολιτικά κόμματα,

εξαιτίας της υψηλής γραφειοκρατικοποίησης που παρατηρείται στο εσωτερικό τους, δεν παρέχουν τον απαραίτητο χώρο στα μέλη τους ώστε να συμμετέχουν ενεργά, σε αντίθεση, δηλαδή, με ό,τι συμβαίνει στις ενώσεις πολιτών, τις οποίες οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών προβάλλουν ως υπόδειγμα συνένωσης.

Παρόλα αυτά, δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις που ασκείται κριτική στην κοινωνία των πολιτών για την εμφάνιση ελιτισμού στους κόλπους της. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται από τον Τζέφρι Αλεξάντερ: «Η κοινωνία των πολιτών απαρτίζεται από τις δικές της ιδιαίτερες δομές των ελίτ [...] οι οποίες ασκούν εξουσία μέσω των εθελοντικών ενώσεων και των κοινωνικών κινημάτων»[684]. Σημάδια ελιτισμού εντοπίζονται σε ενώσεις πολιτών, όπου οι αποφάσεις δεν λαμβάνονται από τη βάση, αλλά από μια ηγεσία, η οποία ενδεχομένως να μην έχει προκύψει καν από εκλογές. Πρόκειται, επομένως, για εκείνες τις περιπτώσεις, στις οποίες η ιδιότητα μέλους εξαντλείται στην εγγραφή στην ένωση ή – στην καλύτερη περίπτωση – στην εκλογή των ατόμων που αναλαμβάνουν τη διοίκηση της ένωσης. Μια τέτοια πραγματικότητα απαντάται σε πλήθος ενώσεων πολιτών και αποτελεί αιτία για μια εσωτερική αντίθεση στους κόλπους της ιδέας, καθώς υπάρχουν θεωρητικοί, οι οποίοι τις εντάσσουν στη θεωρία τους χωρίς κανέναν δισταγμό[685], και άλλοι που θεωρούν ότι ενώσεις με χαρακτηριστικά σαν κι αυτά δεν συμβάλλουν σε κοινωνικό κεφάλαιο. Ακόμη, όμως, και οι θεωρητικοί που προτάσσουν ως αυταξία της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας την ενεργό συμμετοχή των πολιτών, δεν κατορθώνουν να υπερβούν το θεωρητικό αδιέξοδο που προκύπτει από την υποβάθμιση της μαζικής διάστασης των πολιτικών ενώσεων, το οποίο αναδεικνύει τις ελίτ ως μοναδικό φορέα πολιτικής δράσης.

Μέσω της αναφοράς μας στις ελίτ, εμφανίζονται και πάλι μπροστά μας οι κεντρικές προβληματικές της σύγχρονης θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, που αφορούν τη γενικότερη αποπολιτικοποίηση της ιδέας και την τομή γενικού/επιμέρους συμφέροντος. Επιπλέον, διπλά σ' αυτές, ξεπροβάλλει μια κομβική προβληματική, αυτή των ανισοτήτων, που συνδέεται άμεσα με την ύπαρξη των ελίτ και η οποία θα εξεταστεί στη συνέχεια. Η θετική ή αρνητική αποτίμηση των ελίτ εξαρτάται απόλυτα από το δημοκρατικό μοντέλο το οποίο προάγεται. Αν δεχθούμε ότι «δημοκρατία

[684] Jeffrey C. Alexander, «The Binary Discourse of Civil Society», Steven Seidman – Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *ό.π.*, σ.194.

[685] Χαρακτηριστική, ως προς τον ελιτισμό της, η διαπίστωση των Πάτναμ και Γκος ότι «η ηγεσία παίζει μεγάλο ρόλο για το κοινωνικό κεφάλαιο», διότι «οι ηγέτες δημιουργούν τους θεσμούς μέσα στους οποίους το κοινωνικό κεφάλαιο αναφύεται και αναπτύσσεται». Βλ. Robert D. Putnam – Kristin A. Goss, *ό.π.*, σ.17.

σημαίνει έλεγχος των ελίτ από τον λαό και όχι έλεγχο της ελίτ επί του λαού»[686] – ή και ανυπαρξία των ελίτ, θα προσθέταμε εμείς –, τότε είναι βάσιμο να θεωρήσουμε ότι η επικρατούσα εκδοχή του σύγχρονου φιλελευθερισμού αντιμετωπίζει δημοκρατικές ανεπάρκειες και ότι η αντιπροσωπευτική δημοκρατία διαθέτει ελιτίστικα χαρακτηριστικά. Θεωρητικά παρέχεται στην πλειοψηφία η δυνατότητα να ελέγχει την κινητικότητα των ελίτ, των οποίων η εναλλαγή διασφαλίζει τον δημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος. Ωστόσο, είναι εξαιρετικά αμφίβολο το κατά πόσον η κοινωνική κινητικότητα αποτελεί μια κοινωνική πραγματικότητα.

Αναδύεται, λοιπόν, ακόμη μια μεγάλη ασυνέχεια μεταξύ της κλασικής και της σύγχρονης φιλελεύθερης θεωρίας, καθώς ο ίδιος ο Τοκβίλ αποτιμούσε τις εκλογές ως σύντομες στιγμές ελευθερίας. Παρότι ελιτιστής, φοβούμενος τον δημοκρατικό δεσποτισμό, εισάγει τις αξίες των πολιτικών ελευθεριών για το σύνολο των πολιτών, οι οποίες ασκούνται εντός των πολιτικών ενώσεων και, εξ ορισμού, αποδυναμώνουν την ελίτ. Όπως ήδη αναφέρθηκε, πρόκειται για μια από τις πολλές τοκβιλιανές αντιφάσεις. Ωστόσο, όταν ο Τοκβίλ καλείται να επιλέξει μεταξύ της ανάδυσης μιας νέας ελίτ και της αντιμετώπισης του δεσποτισμού μέσω της ενεργού πολιτικής συμμετοχής, προκρίνει τη δεύτερη επιλογή, θέτοντας ως προτεραιότητα τη διαφύλαξη της δημοκρατίας. Ασφαλώς, ο συνδυασμός των δύο επιλογών θα ήταν ιδεατός στη συλλογιστική του, όμως, πάνω απ' όλα, φοβάται τη "βάλτωση" της δημοκρατίας και την εναπόθεση των πολιτικών ελευθεριών σε μια δεσποτική κυβέρνηση. Οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί ακολουθούν την τοκβιλιανή σκέψη μόνο όσον αφορά τον ελιτισμό που τη διακρίνει, χωρίς να υιοθετούν τον κίνδυνο του δημοκρατικού δεσποτισμού και δίχως να επιμένουν στις πολιτικές ελευθερίες.

Συνοψίζοντας, οι νεοφιλελεύθεροι στοχαστές της κοινωνίας των πολιτών διατηρούν μια ιδιόμορφη θέση απέναντι στο ζήτημα των ελίτ, καθώς το θίγουν ανά περίσταση, απευθύνοντας την κριτική τους αποκλειστικά σχεδόν στις πολιτικές ενώσεις. Ο τρόπος, με τον οποίο προσλαμβάνεται ο ελιτισμός, ως έννοια, ποικίλει ανάλογα με τον εκάστοτε θεωρητικό. Κοινή, ωστόσο, παραμένει η αρνητική αποτίμηση για τα πολιτικά κόμματα, στα οποία ασκείται κριτική για συγκεντρωτισμό όσον αφορά τη λήψη αποφάσεων. Σπανίως απαντάται αντίστοιχη κριτική προς τις ενώσεις πολιτών και ακόμη σπανιότερα προς τον ελιτίστικο χαρακτήρα του

[686] Russell Dalton, *ό.π.*, σ.270.

νεοφιλελευθερισμού, πράγμα το οποίο δημιουργεί ερωτηματικά και οξύνει τις ήδη υπάρχουσες θεωρητικές αντιφάσεις και ασάφειες.

Το ζήτημα των ελίτ θα το συναντήσουμε και πάλι, καθώς αποτελεί μια από τις παθογένειες του σύγχρονου φιλελευθερισμού. Η οπτική ότι είναι προς το συμφέρον όλων τα δημόσια-πολιτικά ζητήματα, που αφορούν το σύνολο του πληθυσμού, να τα διαχειρίζονται οι λίγοι, κατά τη γνώμη μας αντιβαίνει σε βασικές αξίες του ορισμού της έννοιας του *πολίτη*, όπως η αυτενέργεια και η πολιτική ελευθερία. Η επάρκεια της εκλογικής διαδικασίας, ως μοναδικού τρόπου συμμετοχής, έχει αμφισβητηθεί ακόμη και από τον κλασικό φιλελεύθερο – και μάλιστα ελιτιστή – Τοκβίλ. Η νεοφιλελεύθερη θεωρία, υποβαθμίζοντας τις πολιτικές ελευθερίες, αφήνει ορθάνοιχτη την πόρτα στον ελιτισμό.

Οι αμφιβολίες για τη "δημοκρατικότητα" της θεωρίας των ελίτ γίνονται ακόμη εντονότερες αν λάβουμε υπόψιν ορισμένες σύγχρονες θεωρήσεις, οι οποίες αμφισβητούν την υπόσταση της ισότητας ευκαιριών στις σύγχρονες κοινωνίες, θέτοντας, έτσι, σε αμφισβήτηση μια από τις δομικές φιλελεύθερες αξίες και κατ' επέκταση την κινητικότητα και τη δυνατότητα εναλλαγής των ομάδων εκείνων που συγκροτούν την ελίτ. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, γεννάται προβληματισμός σχετικά με τις δυνατότητες μετουσίωσης της λαϊκής βούλησης σε πολιτική πράξη.

Η προβληματική ταύτιση βίας και συγκρουσιακότητας

Οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών αναπτύσσουν μια, ως επί το πλείστον, κανονιστική αποτύπωση των οργανώσεων, οι οποίες απαρτίζουν την ιδέα. Βάσει αυτής, οι ενώσεις πολιτών αποσκοπούν στην προώθηση ενός κοινού συμφέροντος, οι πολίτες συμμετέχουν εθελοντικά κι επιχειρείται η επίτευξη των στόχων με νόμιμα και ειρηνικά μέσα. Μια συνήθης κριτική, που ασκείται σ' αυτό το κανονιστικό ενωσιακό πρότυπο, αφορά την ελλιπή αναφορά σε ενώσεις, οι οποίες υπάρχουν στην κοινωνία και έχουν "αντικοινωνικά" χαρακτηριστικά. Ενδεικτικά παραδείγματα, που χρησιμοποιούνται στο επιχείρημα αυτό, αφορούν οργανώσεις, όπως η μαφία, η Κου-Κλουξ-Κλαν, τρομοκρατικές ομάδες κ.λπ. Τίθεται και πάλι η προβληματική των κριτηρίων ένταξης μιας ένωσης στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. Συνιστούν ενώσεις σαν κι αυτές τη "σκοτεινή πλευρά" της ιδέας;

Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο κάθε θεωρητικός επιλέγει διαφορετικά κριτήρια ένταξης, καθιστώντας αδύνατη μια ενιαία εξαγωγή "ενωσιακών κριτηρίων". Συνειδητά, λοιπόν, επιλέξαμε να εστιάσουμε στα ζητήματα της βίας και της σύγκρουσης, έτσι όπως προσλαμβάνονται από τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, καθότι θεωρούμε πως αποτελούν ακόμη ένα "θολό πεδίο" στη σύγχρονη ενωσιακή θεωρία, το οποίο δημιουργεί σημαντικές αντιφάσεις, μειώνοντας σημαντικά το εύρος της ιδέας. Ο Δημήτρης Σωτηρόπουλος υποστηρίζει πως υπάρχουν περιπτώσεις, στις οποίες «συσσωματώσεις της κοινωνίας των πολιτών δρουν εναντίον των ελευθεριών του οιουδήποτε πολίτη, αλλά και όλων των πολιτών. Γι' αυτό και έχει προταθεί η διάκριση ανάμεσα σε "civil" και "uncivil society" (όρος που μεταφράζεται εδώ ως αντιδημοκρατική κοινωνία των πολιτών)...»[687] Σύμφωνα με τον ίδιο:

> Το κριτήριο για τη διάκριση της "civil" από την "uncivil society" είναι είτε η προσβολή από συγκεκριμένες αντιδημοκρατικές συσσωματώσεις της κοινωνίας των πολιτών της άσκησης ατομικών και συλλογικών ελευθεριών των πολιτών [...] είτε η κατάλυση ή απόπειρα κατάλυσης των δημοκρατικών θεσμών είτε και τα δύο μαζί[688].

Ουσιαστικά το μέτρο διάκρισης των ενώσεων αυτών τίθεται από τα όρια που θέτει η φιλελεύθερη δημοκρατία όσον αφορά τις ατομικές και συλλογικές

[687] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η Ελληνική κοινωνία των πολιτών*..., ό.π., σ.33.
[688] *Ό.π.*

ελευθερίες[689]. Οι αντιδημοκρατικές συσσωματώσεις «μπορεί να προέρχονται από τα δεξιά ή τα αριστερά του πολιτικού φάσματος» και «επιδιώκουν την αναίρεση κάποιων ή όλων των ατομικών και συλλογικών ελευθεριών, όπως αυτές εννοούνται στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες»[690]. «Στοιχείο της δράσης τους είναι η χρήση πολιτικής βίας μέσω της οποίας παραβιάζουν αυτού του είδους τις ελευθερίες προκειμένου να εξυπηρετήσουν κάποια ανώτερη προτεραιότητα (την εθνική ομοιογένεια, την αταξική κοινωνία κ.ά.)»[691].

Προκαλεί εντύπωση η χρήση του όρου "πολιτική βία", ο οποίος έχει άμεση απεύθυνση στο πεδίο της πολιτικής και προτάσσει ως κίνδυνο ένα πολύ συγκεκριμένο "είδος βίας", χωρίς να αναλύονται τα επιμέρους χαρακτηριστικά του. Όπως επισημαίνει σχετικά ο Μπομπ Κλίφορντ: «Η πολιτική βία λαμβάνει πολύ διαφορετικές μορφές και θέσεις, με στόχους οι οποίοι εκτείνονται από τη δημόσια περιουσία και τους κρατικούς αξιωματούχους μέχρι στους ιδιώτες...»[692]

Παρά τη δυσκολία αποσαφήνισης του όρου, καθίσταται σαφές πως βρίσκει εφαρμογή σε πράξεις προερχόμενες από πολιτικές ενώσεις ή έχουσες πολιτικό υπόβαθρο. Σύμφωνα με τον Κλίφορντ, η ταύτιση του όρου "αντιδημοκρατική κοινωνία των πολιτών" με την ύπαρξη εκείνων των ενώσεων, οι οποίες παράγουν βία – όχι μόνο πολιτική –, είναι προβληματική, διότι ο όρος χρησιμοποιείται για να περιγράψει ποικίλες ενωσιακές δυσλειτουργίες και όχι μόνο τα φαινόμενα βίας που πηγάζουν από οργανώσεις[693]. Είναι γεγονός πως οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών διακρίνονται από μια "ιδιάζουσα" αντιμετώπιση των ζητημάτων της βίας και της σύγκρουσης. Επικεντρώνονται στη βία που απαντάται στις πολιτικές ενώσεις και ασχολούνται από ελάχιστα έως καθόλου με τη βία, η οποία θα μπορούσε να αποδοθεί

[689] *Στο ίδιο.*

[690] *Ό.π.* Συχνά, πάντως, στην κατηγορία των αντιδημοκρατικών οργανώσεων της κοινωνίας των πολιτών, εντάσσονται ενώσεις πολύ διαφορετικές μεταξύ τους, τόσο όσον αφορά τη στοχοθεσία τους όσο και τις πρακτικές τους, κάτι που δημιουργεί σύγχυση, αφού πρόκειται για μια ενωσιακή ομογενοποίηση στη βάση αρκετά αμφίβολων κριτηρίων. Ενδεικτικό παράδειγμα τέτοιας ομογενοποίησης αποτελεί η ανάδειξη της ελληνικής περίπτωσης της αντιδημοκρατικής κοινωνίας των πολιτών από τον Δημήτρη Σωτηρόπουλο. Βλ. Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η Ελληνική κοινωνία των πολιτών…*, ό.π., σ.108-110.

[691] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, «Το διπρόσωπο κεφάλι του Ιανού: Η κοινωνία των πολιτών στην Ελλάδα πριν και μετά την έναρξη της οικονομικής κρίσης», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.42, 2014, σ.17. Εμφανής στο απόσπασμα του Σωτηρόπουλου η σύγκλιση προς τη *θεωρία των δύο άκρων*.

[692] Bob Clifford, «Civil and Uncivil Society», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.217.

[693] Για μια λεπτομερή καταγραφή των διάφορων εννοιοδοτήσεων, που λαμβάνει ο όρος "uncivil society", βλέπε: *Ό.π.,* σ.209-218.

στις εθελοντικές ενώσεις, κάτι για το οποίο συχνά επικρίνονται[694]. Ένας τρόπος για να προσπερνούν τα ζητήματα αυτά είναι να επιμένουν στην ανάπτυξη των "θετικών ενωσιακών μορφών" των ενώσεων πολιτών, περιθωριοποιώντας τις ενώσεις που παράγουν βία. Στην αναφορά τους, όμως, για τις πολιτικές ενώσεις – και ιδίως τα κοινωνικά κινήματα –, οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί γίνονται πολύ πιο αναλυτικοί ως προς το ζήτημα της βίας. Στη σκέψη τους, η συγκρουσιακότητα ορισμένων πολιτικών ενώσεων, η οποία ενδεχομένως καταλήγει και σε βία, αποτελεί την άκρως επικίνδυνη πλευρά τους. Η εμφατική αποκήρυξη της βίας αφορά σε μεγάλο βαθμό ενώσεις με πολιτικό περιεχόμενο. Μάλιστα, ορισμένες περιπτώσεις διαμαρτυρίας ερμηνεύονται σαν «ενίσχυση του αντικοινοβουλευτισμού και της χρήσης βίας ως τρόπου πολιτικής συμμετοχής»[695]. Οι πολιτικές ενώσεις αντιμετωπίζονται ως το βασικότερο ενωσιακό είδος, το οποίο μπορεί να παράξει την ανεπιθύμητη βία. Στο πλαίσιο αυτό, η σύγκρουση αντιπαραβάλλεται, ως διαδικασία, στη διαβούλευση, ανάγοντας την πρώτη στις σπασμωδικές πρακτικές της μάζας, και τη δεύτερη στον ορθολογισμό και τις αρετές του πολίτη[696]. Στην αντίπερα όχθη, το "ρεπερτόριο" – με όρους κινηματικής θεωρίας –, το οποίο αποδίδουν οι θεωρητικοί των ενώσεων στις ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις, αποσιωπά κάθε μορφή σύγκρουσης και βίας και περιγράφει μια κατάσταση ορθολογικής συμμετοχής.

Θεωρούμε πως αυτή η συνολική καταδίκη της συγκρουσιακότητας είναι στην πραγματικότητα μονομερής, ασαφής και κοντόφθαλμη. Καταρχάς, το γεγονός ότι η πολιτική βία είναι μια έννοια αδιασάφητη έχει σαν αποτέλεσμα να καταχωρούνται, στην "κατηγορία των ανεπιθύμητων", ενώσεις πολύ διαφορετικές μεταξύ τους, σε μια λογική "βίαιης ομογενοποίησης" στη βάση της ενδεχόμενης συγκρουσιακότητας. Με τον τρόπο αυτό, η εκάστοτε διεκδίκηση ενός κινήματος μπαίνει σε δεύτερη μοίρα έναντι των μέσων, με τα οποία επιλέγει να δράσει, με αποτέλεσμα οι διάφορες συλλογικότητες να μην αξιολογούνται βάσει των αιτημάτων τους, αλλά βάσει του ρεπερτορίου τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν τα "αντί-παγκοσμιοποιητικά" κοινωνικά κινήματα των τελευταίων χρόνων, όπως αυτά της

[694] Για κριτικές σχετικά με το ζήτημα αυτό, βλ. Sheri Berman, «Civil Society and Political Institutionalization», *American Behavioral Scientist*, τομ.40, τχ.5, 1997, σ.562-574, και επίσης, Alejandro Portes, «Social Capital: Its origins and applications in Modern Sociology», *Annual Review of Sociology*, τομ.24, σ.15-21.

[695] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η Ελληνική κοινωνία των πολιτών…*, ό.π., σ.112. Ο Σωτηρόπουλος αντλεί το παράδειγμά του από διαδηλώσεις που έλαβαν χώρα στην Αθήνα, τις οποίες χαρακτηρίζει συλλήβδην "βίαιες", επικεντρωνόμενος σε βίαια περιστατικά.

[696] Benjamin Barber, *Strong Democracy*, ό.π., σ.154-155.

Γένοβα, του Σηάτλ[697] κ.λπ., τα οποία είτε δεν λαμβάνονται υπόψιν είτε επικρίνονται από τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς των ενώσεων, εξαιτίας της συγκρουσιακότητάς τους, η οποία μπαίνει σε "πρώτο πλάνο", χωρίς να γίνεται αναφορά στην ουσία των διεκδικήσεών τους. Η πρακτική αυτή οδηγεί σε νέα αδιέξοδα. Αρχικά, προσκρούει στην κινηματική θεωρία, η οποία με σαφήνεια θέτει ως απαραίτητη συνθήκη εμφάνισης κοινωνικών κινημάτων – και ως μια εκ των βασικών κινηματικών αρχών – την ύπαρξη μιας συγκεκριμένης, συνεχιζόμενης διεκδίκησης και σύγκρουσης απέναντι σε κάποια αρχή[698]. Η σαφής κινηματική αρχή, που ορίζει ότι ο συγκρουσιακός χαρακτήρας αποτελεί θεμελιώδες γνώρισμα των κοινωνικών κινημάτων, οδηγεί στο συμπέρασμα πως τα κοινωνικά κινήματα δεν εντάσσονται στην κοινωνία των πολιτών. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν είναι απολύτως ακριβές. Τα κοινωνικά κινήματα συμπεριλαμβάνονται – τουλάχιστον ως όρος – στην ενωσιακή θεωρία, αλλά με τέτοιον τρόπο ώστε να καθίσταται πρόδηλο πως η κινηματική θεωρία και η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών χρησιμοποιούν τον όρο "κοινωνικό κίνημα" για να περιγράψουν ενώσεις με εκ διαμέτρου αντίθετα χαρακτηριστικά. Είναι εντελώς αμφίβολο το κατά πόσον οι ενώσεις, οι οποίες χαρακτηρίζονται και γίνονται αποδεκτές ως κοινωνικά κινήματα από τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, πληρούν τις προϋποθέσεις που θέτει η κινηματική θεωρία και αντιστρόφως, το κατά πόσον τα κοινωνικά κινήματα, με τα χαρακτηριστικά που τους αποδίδονται από τους θεωρητικούς των κινημάτων, εντάσσονται στο θεωρητικό πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών.

Το θεωρητικό χάσμα μεταξύ των δύο θεωριών δεν είναι το μοναδικό προβληματικό σημείο όσον αφορά τη σχέση κοινωνικών κινημάτων και κοινωνίας των πολιτών, καθώς προκύπτει ένα εξίσου σοβαρό (αν όχι σοβαρότερο) πρακτικό ζήτημα. Τα κοινωνικά κινήματα κατά το παρελθόν, σε Ευρώπη και Αμερική, διεκδίκησαν και σε αρκετές περιπτώσεις πέτυχαν σπουδαία κοινωνικά επιτεύγματα, βελτιώνοντας τις συνθήκες ζωής και κατοχυρώνοντας ορισμένα πολύ σημαντικά δικαιώματα για τους πολίτες. Την άποψη αυτή συμμερίζονται και πολλοί από τους

[697] Ο Μάικλ Φόρμαν κάνει μια πολύ ενδιαφέρουσα αναφορά στον πρωτοποριακό χαρακτήρα των διαδηλώσεων του Σηάτλ, που ένωσαν παλιές και νέες κινηματικές οργανώσεις σε έναν κοινό σκοπό, αλλά και στον μεροληπτικό τρόπο, με τον οποίο καλύφθηκαν από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης που επικεντρώθηκαν στις εκδηλώσεις βίας. Βλ. Michael Forman, *ό.π.*, σ.238-239.

[698] Βλέπε: Sidney Tarrow, *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, 2η εκδ., Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1998, σ.2, και Σεραφείμ Ι. Σεφεριάδης, «Συγκρουσιακή πολιτική, συλλογική δράση, κοινωνικά κινήματα: Μια αποτύπωση», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.27, 2006, σ.10.

σύγχρονους θεωρητικούς των ενώσεων. Αναφέρουμε και πάλι ως παράδειγμα το *κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα* ("Civil Rights Movement"), το οποίο σε αρκετές περιπτώσεις χρησιμοποιείται από τους σύγχρονους στοχαστές σαν παράδειγμα πρότυπης κινηματικής οργάνωσης. Ακόμη, όμως, και σε αυτές τις "εκθειαστικές" αναφορές μοιάζει να υποβαθμίζεται και να αφαιρείται το συγκρουσιακό ρεπερτόριο, το οποίο αναγκάστηκε να υιοθετήσει, προκειμένου να επιτύχει τους αδιαμφισβήτητα θεμιτούς στόχους του. Το εν λόγω κίνημα, όπως και πολλά ακόμη, επεδίωξε τη σύγκρουση με τις ανώτατες αρχές της εποχής, δεχόμενο, μάλιστα, έντονη βία από τους θεσμούς.

Εάν το ίδιο κίνημα δρούσε στη σημερινή εποχή, θα θεωρούνταν φορέας πολιτικής βίας; Πώς μπορεί μια συλλογικότητα να αντιδράσει και να προωθήσει κάποια δικαιώματα, όταν δεν βρίσκει τρόπο να εισακουστεί από τους εκάστοτε θεσμούς; Ο Μαρκ Σαϊντέλ προσεγγίζει το ζήτημα από μια άλλη οπτική γωνία, αναφέροντας ότι δεν είναι λίγες οι ενώσεις που έχουν κατηγορηθεί ως τρομοκρατικές ή ως υποθάλπτουσες την τρομοκρατία, ενώ ο χαρακτήρας τους ήταν εντελώς διαφορετικός και σε κάποιες περιπτώσεις σχετιζόταν ακόμη και με την παροχή ανθρωπιστικής βοήθειας[699]. Αντλεί τα παραδείγματά του από την περίπτωση των Η.Π.Α., το διάστημα μετά την τρομοκρατική ενέργεια της 11ης Σεπτεμβρίου, και την ψήφιση αυστηρών αντιτρομοκρατικών νόμων, η οποία ακολούθησε. Η αυστηρότητα των νόμων αυτών επέφερε, σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, τη νομική στοχοποίηση ενώσεων, από την κυβέρνηση, οι οποίες ουδεμία σχέση είχαν με την τρομοκρατία. Γενικεύοντας, και προσαρμοζόμενοι στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, θα λέγαμε ότι από την παρατήρηση του Μαρκ Σαϊντέλ προκύπτει ένα ανάλογο ζήτημα όσον αφορά την πολιτική βία. Πιο συγκεκριμένα, μια κυβέρνηση, ορμώμενη από πολιτική σκοπιμότητα, μπορεί να χαρακτηρίσει ως "υποθάλπτουσα τη βία" μια ένωση που την αντιπολιτεύεται και εντάσσει στις δράσεις της ένα συγκρουσιακό ρεπερτόριο – επ' ουδενί, όμως, τρομοκρατικό. Τι θέση παίρνει η κοινωνία των πολιτών απέναντι σε ένα τέτοιο ενδεχόμενο και πώς θα μπορούσε να διασφαλίσει τη δυνατότητα αντιπολιτευτικής δράσης;

Φυσικά, η βάση των προβληματικών αυτών έγκειται στην αδυναμία ορισμού της πολιτικής βίας, η οποία επιφέρει το "τσουβάλιασμα" των ενώσεων με συγκρουσιακό χαρακτήρα, στο οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως. Τούτη η

[699] Mark Sidel, «Civil Society and Civil Liberties», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.217.

αδυναμία αποσαφήνισης της πολιτικής βίας και των ορίων της οδηγεί στην ταύτισή της με τη σύγκρουση. Συνέπεια αυτού είναι ο αποκλεισμός, από τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, όλων εκείνων των ενώσεων με συγκρουσιακό χαρακτήρα και ιδίως των πολιτικών, κάτι που έχει σαν αποτέλεσμα τον περιορισμό του πολιτικού ορίζοντα της ιδέας, καθώς δεν παρέχεται διέξοδος για πολιτική διεκδίκηση απέναντι σε μια κυβέρνηση που – όπως θα έλεγε και ο Τοκβίλ – λειτουργεί με δεσποτικό τρόπο. Επιπροσθέτως, η ένταξη πολύ διαφορετικών μεταξύ τους ενώσεων στη γενική κατηγορία των "ανεπιθύμητων", ως "πολιτικά βίαιων", επιφέρει τον κίνδυνο της εξίσωσης αντιπολιτευτικών πολιτικών ενώσεων και τρομοκρατικών ομάδων, κάτι που, εκτός από το ότι προκαλεί σύγχυση, θα ήταν και εξαιρετικά επιζήμιο για την ίδια τη δημοκρατία[700].

Οι Σιμόν Τσέιμπερς και Τζέφρι Κόπστεϊν παρέχουν κάποιες επιπλέον διαστάσεις όσον αφορά το ζήτημα της βίας, οι οποίες εν πολλοίς παραμελούνται στη σύγχρονη ενωσιακή θεωρία. Ενώ αρχικά συμφωνούν με τη φιλελεύθερη θεώρηση ότι η «κακή κοινωνία των πολιτών» είναι αυτή που βλάπτει τις φιλελεύθερες δημοκρατικές αξίες[701], επισημαίνουν ότι παρατηρείται ελλιπής ενασχόληση με τις αιτίες που οδηγούν τους πολίτες να ενταχθούν στις ενώσεις μίσους, που προάγουν τη βία. Υποστηρίζουν ότι το μεγαλύτερο μέρος των θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών αρκείται στο να καταδικάζει τις αντιδημοκρατικές και βίαιες ενώσεις, ενώ όταν επιχειρείται μια βαθύτερη ανάλυση στις αιτίες που τις προκαλούν, αυτή εξαντλείται σε ψυχολογικούς παράγοντες. Μια τέτοια προσέγγιση αψηφά ότι σε ορισμένες περιπτώσεις «υπάρχουν καλοί λόγοι για να συμμετέχει κανείς σε κακές οργανώσεις»[702]. Πιο συγκεκριμένα, υπάρχουν δομικές κοινωνικό-οικονομικές αιτίες, εδραζόμενες στον σύγχρονο φιλελευθερισμό, οι οποίες στρέφουν μέρος του πληθυσμού σε οργανώσεις με αντιδημοκρατικά χαρακτηριστικά[703]. Τέτοιες, σύμφωνα με τους Τσέιμπερς και Κόπστεϊν, είναι αποδεδειγμένα, μεταξύ άλλων, οι οικονομικές ανισότητες, τα υψηλά ποσοστά ανεργίας και το αίσθημα ότι οι πολίτες δεν έχουν

[700] Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα βίαιης εννοιολογικής εξίσωσης αναδύεται και από τη διατύπωση που παρατέθηκε προηγουμένως, βάσει της οποίας αποκλείονται από την κατηγορία των Μ.Κ.Ο. – εκτός των υπολοίπων – «οι επαναστατικές ή τρομοκρατικές ομάδες», βλ. σ.173. Με μια διατύπωση σαν κι αυτή, συνειρμικά προκύπτει η ταύτιση τρομοκρατίας και επανάστασης, κάτι που αποτελεί "θεωρητική οπισθοδρόμηση", προσομοιάζοντας στις συντηρητικές θεωρίες του Έντμουντ Μπερκ για το επαναστατικό φαινόμενο, έτσι όπως τις ανέπτυξε στο *Reflections On The Revolution in France*.

[701] Simone Chambers – Jeffrey Kopstein, «Bad Civil Society», *Political Theory*, τομ.29, τχ.6, 2001, σ.838.

[702] *Ό.π.*, σ.845.

[703] *Ό.π.*, σ.848.

πολιτική φωνή[704]. Η αγνόηση των παραγόντων αυτών από το κυρίαρχο φιλελεύθερο ρεύμα της κοινωνίας των πολιτών, εκτός τού ότι δυσχεράνει την καταπολέμηση της βίας στους κόλπους της, δημιουργεί πρόβλημα και στην ίδια τη δημοκρατία[705].

Σε όσα αναφέρθηκαν προστίθενται ορισμένες παράμετροι, οι οποίες επιτείνουν τη σύγχυση αναφορικά με τη σχέση της κοινωνίας των πολιτών και της πολιτικής βίας. Σε μελέτη για τη δράση των ενώσεων πολιτών στις χώρες του πρώην υπαρκτού σοσιαλισμού, εξάγονται κάποια πολύ ενδιαφέροντα συμπεράσματα, τα οποία θέτουν εν αμφιβόλω την καθολική αποκήρυξη της βίας από την πλευρά των θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών. Ο Κας Μούντε σημειώνει:

> Ένα από τα κριτήρια διαχωρισμού της "δημοκρατικής" από την "αντιδημοκρατική κοινωνία των πολιτών" είναι το ιδεολογικό υπόβαθρο των οργανώσεων. Οι "αντιπολιτικές/αντιδημοκρατικές" ιδεολογίες (προεξέχοντος του εθνικισμού) είναι "κακές" ενώ η κοινωνία των πολιτών είναι "καλή". Το πόσο αδύναμος, και σχετικός, καθίσταται αυτός ο ισχυρισμός, μπορεί να φανεί από την απόλυτη διαφοροποίηση, η οποία υφίσταται μεταξύ των κατηγοριοποιήσεων, στις οποίες υπόκεινται σχετικά όμοια κινήματα από (συχνά παραπλήσιους) θεωρητικούς, σε διαφορετικές χρονικές στιγμές. Έτσι, ενώ το εθνικιστικό κίνημα στη Σλοβακία, μεταξύ του 1990 και του 1992, περιγράφεται ως "κακό" και αποκλείεται από τους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών, παρόμοιες οργανώσεις, αποτελούμενες από τα ίδια πρόσωπα, εντάσσονταν στην κοινωνία των πολιτών το 1989[706].

Αυτή η διαφοροποίηση, σύμφωνα με τον Μούντε, δεν οφείλεται στην αλλαγή του χαρακτήρα των συγκεκριμένων οργανώσεων, αλλά στη μετατόπιση, εκ μέρους των θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών, όσον αφορά το ποιος εκλαμβάνεται ως εχθρός, μετά την πτώση των κομμουνιστικών συστημάτων[707].

Η μομφή προς την κοινωνία των πολιτών είναι σαφής. Ανάλογα με την εκάστοτε ευρύτερη πολιτική σκοπιμότητα, εντάσσει ή αποκλείει ενώσεις, έχοντας ως πρωτεύον κριτήριο την επίτευξη των ευρύτερων κοινωνικοπολιτικών στόχων που έχουν τεθεί, και όχι την – από μέρους τους – υιοθέτηση της πολιτικής βίας, την οποία η ίδια, σε άλλες περιπτώσεις, καταδικάζει εμφατικά. Είναι, άλλωστε, από μόνο του οξύμωρο το γεγονός ότι οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών δρουν σε εμπόλεμες περιοχές, προσπαθώντας να βοηθήσουν στην εγκαθίδρυση της φιλελεύθερης

[704] *Ό.π.*, σ.848-857.
[705] *Ό.π.*, σ.857.
[706] Cas Mudde, «Civil Society in post-communist Europe. Lessons from the Dark Side», Petr Kopecký – Cas Mudde (επιμ.), *Uncivil Society? Contentious Politics in Post-Communist Europe*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Routledge, 2003, σ.155-156.
[707] *Στο ίδιο.*

δημοκρατίας. Παρότι, σε θεωρητικό επίπεδο, αποκηρύσσουν κάθε μορφή βίας, στις συγκεκριμένες περιπτώσεις δεν τάσσονται εναντίον του πολέμου, αλλά επιχειρούν να διαμορφώσουν τις κατάλληλες συνθήκες διαβίωσης για την "επόμενη μέρα". Προτεραιότητα λαμβάνει η πτώση των "τυραννικών καθεστώτων", ακόμη και αν αυτή πραγματοποιείται μέσω της – ασύγκριτης σε βαθμό – βίας που μπορεί να παράξει ένας πόλεμος[708].

Ούτε, όμως, και στο εσωτερικό των σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών είναι τα πράγματα εντελώς ξεκάθαρα σε σχέση με τη θέση της κοινωνίας των πολιτών απέναντι στη βία. Στα σύγχρονα φιλελεύθερα συστήματα, η βία δεν παράγεται μόνο από τις οργανώσεις εκείνες οι οποίες αποκλείονται από την κοινωνία των πολιτών, αλλά και από το ίδιο το κράτος, μέσω της κυβέρνησης και των κατασταλτικών μηχανισμών της. «Οι κυβερνήσεις οργανώνουν και, όπου καθίσταται δυνατό, μονοπωλούν τη βία», λέει ο Τσαρλς Τίλλυ, προσθέτοντας ότι αυτή η ιδιότητά τους είναι που τις ξεχωρίζει από τις υπόλοιπες οργανώσεις[709]. Η κατάσταση αυτή λαμβάνει επικίνδυνες διαστάσεις, καθώς στις μέρες μας «το κράτος γίνεται βορρά μιας εμμονής για την ασφάλεια η οποία, όσο η αντίδραση στην (πραγματική ή φανταστική) αύξηση της βίας συνοδεύεται από επάλληλους περιορισμούς της ελευθερίας», δημιουργεί «ένα εκρηκτικό μείγμα που θα μπορούσε να τινάξει στον αέρα τη δημοκρατία»[710]. Ένα πολύ μεγάλο μέρος των θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών, το οποίο επικρίνει κάθε μορφή ενωσιακής βίας, δεν καταγγέλλει την κυβερνητική βία όταν αυτή παρατηρείται εντός των δυτικών δημοκρατιών και (το κυριότερο) δεν προσφέρει κάποια πρόταση αντίδρασης για τις περιπτώσεις που ενδεχομένως η κυβέρνηση υπερβαίνει τα όρια.

Όσον αφορά την αποστροφή στη βία, η σύγχρονη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών μοιάζει να βρίσκεται σε πλήρη ταύτιση με τη θεωρία του Αλέξις ντε Τοκβίλ, ο οποίος επίσης απεχθανόταν τη βία, κάτι που καθίσταται σαφές στη δριμεία κριτική του προς το *επαναστατικό πνεύμα*. Ωστόσο, υπάρχει μια κρίσιμη διαφορά, η οποία θεωρούμε πως ανατρέπει σε μεγάλο βαθμό τη φαινομενική αυτή ταύτιση. Ο Τοκβίλ

[708] Παραδείγματος χάριν, ο Γκέλνερ αντιλαμβάνεται – και ως εκ τούτου αποδέχεται – τον πόλεμο του Κόλπου, ως μάχη για την προστασία των γεωπολιτικά διευρυνόμενων αξιών της κοινωνίας των πολιτών έναντι των πιθανών εκβιαστών της και δεν αποκλείει την ύπαρξη και άλλων τέτοιων "μαχών" στο μέλλον, με στόχο την προστασία της ιδέας. Βλ. Ernest Gellner, *ό.π.*, σ.248-251.

[709] Charles Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime», Peter B. Evans – Dietrich Rueschemeyer – Theda Skocpol, *Bringing the State Back In*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1985, σ.171.

[710] Carlo Galli, *ό.π.*, σ.81.

δέχεται τις επαναστάσεις, ακόμη και τις πιο βίαιες, όταν έρχονται για να αλλάξουν μια αδιέξοδη και στάσιμη κοινωνική κατάσταση. Έτσι λειτούργησε κατά τον ίδιο η Γαλλική Επανάσταση, στην πρώτη της φάση, και ένας από τους φόβους του, στον δεύτερο τόμο της *Δημοκρατίας*, είναι η πιθανότητα πλήρους ανυπαρξίας τέτοιων "χρήσιμων επαναστάσεων" και η ενδεχόμενη "βάλτωση" της δημοκρατίας, μέσω της ανάδυσης του δεσποτισμού. Ως φορείς των ιδεών που απομακρύνουν το ενδεχόμενο αυτό ο Γάλλος στοχαστής ορίζει τα "μεγάλα πολιτικά κόμματα", δηλαδή τα κόμματα ιδεών, των οποίων ο ρόλος είναι να συνταράσσουν την κοινωνία, όταν κάτι τέτοιο καθίσταται απαραίτητο, αντιδρώντας απέναντι στις δεσποτικές κυβερνήσεις.

Ένα σημαντικό, λοιπόν, πρόβλημα είναι ότι στο πρόσχημα της ενδεχόμενης βίας υπονομεύεται η δυνατότητα των πολιτών σε αντίδραση απέναντι στις ανεπάρκειες του σύγχρονου φιλελεύθερου συστήματος, που κάθε άλλο παρά ασήμαντες είναι.

Οικονομικές ανισότητες και "α-ταξική" ανάλυση

Οι ανισότητες – και δη οι οικονομικές – αποτελούν ένα διαχρονικό πεδίο προβληματισμού για τις κοινωνικές επιστήμες. Θα επιχειρηθεί ο εντοπισμός των ανισοτήτων, έτσι όπως διαμορφώνονται στον 21ο αιώνα, και του τρόπου, με τον οποίο αντιμετωπίζονται από τη σύγχρονη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. Ο στόχος μας είναι κατά συνέπεια διττός, καθώς επιθυμούμε να εξετάσουμε την πορεία των ανισοτήτων σε συνάρτηση με το πώς προσλαμβάνονται από τη σύγχρονη ενωσιακή θεωρία. Θεωρούμε ότι η υποβάθμιση της πολιτικής σε συνδυασμό με την αταξική νεοφιλελεύθερη προσέγγιση, η οποία αντανακλάται και εντός του πλαισίου της κοινωνίας των πολιτών, διογκώνουν το πρόβλημα των ανισοτήτων στις σύγχρονες κοινωνίες, αντί να συμβάλλει στην επίλυσή του.

Από ένα μεγάλο θεωρητικό ρεύμα των σύγχρονων κοινωνικών επιστημών, το οποίο ενδεχομένως υπερβαίνει τα στενά όρια του νεοφιλελευθερισμού, παρατηρείται συστηματική υποβάθμιση της ταξικής ανάλυσης, που αντιμετωπίζεται ως ξεπερασμένη, δυσλειτουργική και ενίοτε επικίνδυνη. Η σύνδεση της ταξικής ανάλυσης με τις θεωρίες του Καρλ Μαρξ είναι ένας από τους λόγους, για τους οποίους οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι στοχαστές – και όχι μόνο – αποφεύγουν να εντάξουν τις "τάξεις", ακόμη και ως όρο, στη θεωρία τους. Η συνηθέστερη κριτική στις ταξικές αναλύσεις συνίσταται στο ότι είναι παρωχημένες, καθότι οι σύγχρονες κοινωνίες τις έχουν ξεπεράσει. Αντιμετωπίζονται ως ένα πεδίο πολιτικής θεωρίας, το οποίο αντιστοιχεί στο παρελθόν, χωρίς να έχει να προσφέρει κάτι για το μέλλον. Οι νεοφιλελεύθεροι στοχαστές συγκλίνουν στην άποψη ότι στις σύγχρονες κοινωνίες δεν νοείται να χρησιμοποιούνται οι τάξεις για πολιτική ανάλυση, καθώς η εικόνα που προσφέρουν είναι ελλιπής[711]. Σύμφωνα με τις προσεγγίσεις αυτές, η μαρξική διχοτόμηση μεταξύ "εχόντων" και "μη εχόντων" έχει απολέσει την επαφή της με το παρόν, κάτι που εν πολλοίς οφείλεται στην ανάδυση των "μετά-βιομηχανικών" κοινωνιών και των μεσαίων τάξεων[712]. Η μεσαία τάξη, ως οντότητα, δεν βρίσκει θέση στην κλασική μαρξική διχοτόμηση και ως εκ τούτου συντελεί στην αναίρεση της ανάλυσης του Μαρξ. Επιπροσθέτως, η μεγάλη της δυναμική προσλαμβάνεται σαν

[711] Daniel Bell, *The End of Ideology…*, ό.π., σ.66.
[712] Για την ανάλυση του όρου "μεταβιομηχανική κοινωνία", βλέπε: Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Basic Books, 1973.

ένδειξη ότι οι ταξικές ανισότητες έχουν υποστεί ύφεση[713]. Σε θεωρητικό επίπεδο, η νέα αυτή κοινωνική μορφή, που συνδέεται με τη μετά-βιομηχανική εποχή, συνταυτίζεται με την προώθηση μεταϋλιστικών αξιών και ζητημάτων, τα οποία υπερβαίνουν τους – διαρκώς μειούμενους – ταξικούς διαχωρισμούς. Οι νέες προβληματικές, οι οποίες εν πολλοίς προωθούνται από τους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών, σχετίζονται με ζητήματα, όπως η οικολογία, οι περιβαλλοντικές διεκδικήσεις, ο φεμινισμός, η πολυπολιτισμικότητα κ.ά.[714] Σχηματικά, η ταξική προβληματική εντάσσεται στις "παλιές πολιτικές θεματικές" ("Old Politics"), εν αντιθέσει με τα μεταϋλιστικά ζητήματα που πρεσβεύουν τις "νέες πολιτικές θεματικές" ("New Politics")[715].

Συνεπώς, το διακύβευμα του θεωρητικού αυτού ρεύματος είναι ότι οι σύγχρονες κοινωνίες έχουν ξεπεράσει τις ταξικές διαφορές· οι τάξεις είναι πλέον δυσδιάκριτες και ο "οικονομισμός" του Μαρξ καθίσταται ξεπερασμένος[716]. Παρατηρείται μια "μετά-μαρξιστική" στροφή της διανόησης και των κοινωνικών επιστημών προς θεματικούς άξονες που δεν σχετίζονται με τον οικονομικό τομέα, ο οποίος μπαίνει σε δεύτερη μοίρα συγκριτικά με άλλους τομείς. Απορρίπτεται, κατ' αυτόν τον τρόπο, ο *οικονομικός ντετερμινισμός* και οι ερμηνείες που προσφέρει. Θεωρείται προβληματικό το ερμηνευτικό σχήμα, βάσει του οποίου η ιδιοκτησία και οι ταξικοί συσχετισμοί υπερτερούν έναντι των πολιτικών και κοινωνικών σχέσεων[717].

---

[713] Russell Dalton, *ό.π.*, σ.159.

[714] Βλ. Βασιλική Γεωργιάδου, «Η Κοινωνία Πολιτών στη Νεωτερικότητα. Προσπάθεια αποκρυπτογράφησης του συνθετικού λόγου του E. Gellner», Ernest Gellner, *ό.π.,* σ.38, και Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία πολιτών…*, ό.π., σ.25. Ο Σωτηρόπουλος παραπέμπει για μια εκτεταμένη αναφορά στην επικράτηση των μεταϋλιστικών συμφερόντων στο: Ronald Inglehart, «The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies», *American Political Science Review*, τομ.65, τχ.4, 1971, σ.991-1017. Στο άρθρο του, ο Ίνγκλεχαρτ μελετά τις περιπτώσεις έξι ευρωπαϊκών χωρών (Ολλανδία, Βέλγιο, Ιταλία, Γαλλία, Γερμανία, Μεγάλη Βρετανία) και επιχειρεί, μέσω διεξαγωγής ερευνών, να αποδείξει το βασικό του επιχείρημα ότι, δηλαδή, τα οικονομικά ζητήματα έχουν υποχωρήσει αισθητά, έναντι των μεταϋλιστικών, ως πολιτική προτεραιότητα για τις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες. Αυτό συμβαίνει διότι σε αυτές τις κοινωνίες, «η οικονομική σταθερότητα μπορεί να θεωρείται δεδομένη». Βλ. Ronald Inglehart, *ό.π.*, σ.991.

[715] Βλ. Russell Dalton, *ό.π.*, σ.158-160, 174-175. Επιπλέον, από την πλειονότητα των στοχαστών της κοινωνίας των πολιτών, οι "παλιές πολιτικές θεματικές" ταυτίζονται με τα πολιτικά κόμματα και τα εργατικά συνδικάτα, ενώ οι "νέες" με τις ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών, ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε.

[716] Οι Κοέν και Αράτο παραθέτουν τους διάφορους λόγους, για τους οποίους ο μαρξισμός, στην κλασική τουλάχιστον μορφή του, θεωρείται παρωχημένος και η "μετά-μαρξιστική" τάση προσλαμβάνεται θετικά. Βλέπε: Jean L. Cohen – Andrew Arato, *ό.π.*, σ.70.

[717] Benjamin Barber, *Strong Democracy…,* ό.π., σ.253.

Ο καπιταλισμός δεν τίθεται σε αμφισβήτηση στο σύνολό του, παρά μόνο σε ηθικό επίπεδο, κι έτσι το θεωρητικό βάρος πέφτει στις μεταϋλιστικές αξίες[718].

Συναφής με την παραπάνω εκτίμηση είναι και η θεωρητική άποψη που πρεσβεύει ότι ο οικονομικός παράγοντας δεν είναι τόσο καθοριστικός για την ποιότητα ζωής, παραθέτοντας έρευνες, βάσει των οποίων, «τα άτομα, των οποίων τα εισοδήματα είναι υψηλότερα, δεν είναι πιο ευτυχισμένα από εκείνα που έχουν πιο χαμηλά εισοδήματα»[719]. Σε ουκ ολίγες περιπτώσεις, η "μετά-μαρξιστική" τάση μετατρέπεται σε "αντί-μαρξιστική", καθώς εμφανίζονται απόψεις που ταυτίζουν το *Κεφάλαιο* με βιβλία, όπως το *Ο Αγών μου* του Χίτλερ, και μάλιστα προτείνουν στους καθηγητές που τα διδάσκουν «να μην τα παρουσιάζουν σαν ουδέτερα φορτισμένες εναλλακτικές» του παρόντος συστήματος, αλλά να επιμένουν στις αρνητικές τους συνέπειες και τον αντιδημοκρατικό τους χαρακτήρα[720]. Το ίδιο συμβαίνει και με τις οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών, αφού συχνά το ταξικό υπόβαθρο μιας ένωσης συνδέεται, έστω και έμμεσα, με αντιδημοκρατικές ενωσιακές διαστάσεις[721].

Είναι σαφές ότι η ταξική ανάλυση υποβαθμίζεται, απορρίπτεται, ακόμη και επικρίνεται. Δεν θα πρέπει, ωστόσο, να μας διαφεύγει ότι η *θεωρία των τάξεων* χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει και να ερμηνεύσει τις οικονομικές ανισότητες που απαντώνται στον καπιταλισμό. Το γεγονός ότι οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι στοχαστές δεν αποδέχονται τη μαρξική θεωρία και τις επεξηγήσεις της, υποβαθμίζουν τον οικονομικό παράγοντα και προωθούν μεταϋλιστικές αξίες, ουδόλως συνεπάγεται ότι οι οικονομικές ανισότητες έχουν πάψει να υφίστανται. Είναι εξαιρετικά αμφίβολο ακόμη και το εάν έχουν μετριαστεί. Προτού, όμως, αναζητήσουμε τις λύσεις που προσφέρει η κοινωνία των πολιτών για τις ανισότητες και την παραγόμενη εξ αυτών φτώχεια, θα επιχειρήσουμε να εντοπίσουμε το ζήτημα των ανισοτήτων, έτσι όπως αποτυπώνεται στους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών και, εν συνεχεία, στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες εν γένει.

---

[718] Νίκος Κοτζιάς, *ό.π.,* σ.21. Ο Κοτζιάς εδώ αναφέρεται στις ανεπάρκειες της ιδέας του κοινοτισμού, οι οποίες προκαλούνται από την προσήλωσή του στο ηθικό πεδίο έναντι του πολιτικό-οικονομικού. Θεωρούμε ότι η επισήμανσή του βρίσκεται σε πλήρη αντιστοιχία με ό,τι συμβαίνει και με την ιδέα της κοινωνίας των πολιτών.

[719] Η, κατά τη γνώμη μας, ιδιαίτερα απλοϊκή αυτή άποψη απαντάται στο: Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*, ό.π., σ.123.

[720] Φορέας αυτής της εντελώς ανυπόστατης – επιστημονικά και όχι μόνο – ταύτισης είναι και ο Αμιτάι Ετζιόνι. Βλ. *Ό.π.*, σ.151.

[721] Daniel Bell, «Civil Society Versus Civic Virtue», *ό.π.*, σ.262.

Η Σάλι Κον τονίζει ότι «είναι ουσιώδες για την κοινωνία των πολιτών να εντάξει αλλά και να ακτινοβολήσει την ισότητα»[722]. Συμβαίνει, όμως, πράγματι κάτι τέτοιο; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό εξαρτάται, ασφαλώς, από τον τρόπο, με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την ισότητα. Δεν θα εμβαθύνουμε στις εννοιολογήσεις της, διότι μια τέτοια θεωρητική αναζήτηση αποτελεί ένα αυτοτελές ερευνητικό πεδίο και δεν θα μπορούσε να αναλυθεί επαρκώς στο πλαίσιο της παρούσας διατριβής. Αφαιρώντας, λοιπόν, τις επιμέρους αναπτύξεις, θα λέγαμε ότι στο νεοφιλελεύθερο πλαίσιο, η ισότητα γίνεται αντιληπτή στη βάση της παροχής "ίσων ευκαιριών" στους πολίτες. Η απόλυτη ισότητα συχνά αντιμετωπίζεται με χλευασμό και συνδυάζεται με την πλήρη εξομοίωση των ταλέντων των ανθρώπων και τη συνεπακόλουθη "εξάλειψη" του ταλέντου και κάθε ξεχωριστής διάνοιας από την κοινωνία, περιγράφοντας έναν βάρβαρο εξισωτισμό[723]. Παρατηρούμε ξανά ότι οι οικονομικές ανισότητες παρακάμπτονται και η ισότητα τίθεται στη βάση του "αισθήματος", λαμβάνοντας μια ηθική διάσταση, πάντοτε υπό το πρίσμα της προστασίας της ατομικότητας[724]. Ωστόσο, η προσέγγιση αυτή παραβλέπει το ενδεχόμενο της σχεσιακής και αλληλοτροφοδοτούμενης συνύπαρξης της οικονομικής ανισότητας και της ανισότητας ευκαιριών, οι οποίες παρατηρούνται ακόμη κι εντός του πλαισίου της κοινωνίας των πολιτών.

Όπως παρατηρεί και πάλι η Κον: «Μεταξύ των νεοτοκβιλιανών θεωρητικών της κοινωνίας των πολιτών, η ανισότητα αναμφίβολα αντιμετωπίζεται αρνητικά, ωστόσο διίστανται οι απόψεις για το κατά πόσον συνιστά ένα σημαίνον πρόβλημα για την κοινωνία των πολιτών, τόσο στο εσωτερικό της όσο και στο να το θίξει (Σ.τ.Σ. ευρύτερα)»[725]. Η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών εστιάζει σε διαχωρισμούς που πηγάζουν από τη φυλή, το γένος και το φύλο, αγνοώντας την οικονομική διάσταση των παραπάνω παραγόντων και τη συμβολή των οικονομικών δομών στις

[722] Sally Kohn, «Civil Society and Equality», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.232.
[723] Βλ. Jean Bethke Elshtain, «Democracy and the Politics of Difference», Amitai Etzioni (επιμ.), *The Essential Communitarian Reader*, ό.π., σ.261. Εμφανής εδώ η επιρροή του ελιτίστικου φόβου των κλασικών Μιλ και Τοκβίλ για την πλήρη ισότητα και την ταύτισή της με την κατασκευή μιας κοινωνίας της "μετριότητας".
[724] Η ηθική διάσταση της ισότητας χρησιμοποιείται αντιθετικά, και όχι συμπληρωματικά, προς την οικονομική. Ο Σίντεντοπ περιγράφει με ακρίβεια αυτή την αντιθετική σχέση, αναφερόμενος στο παράδειγμα των Η.Π.Α.: «Εκεί (Σ.τ.Σ. στην Αμερική), αυτό που γινόταν αντιληπτό ως χριστιανική ηθική πρόσφερε μια θεωρία δικαιοσύνης που είχε απήχηση σε ολόκληρη την αμερικάνικη κοινωνία, βοηθώντας την να αποτρέψει την ανάπτυξη μιας πολιτικής που θα βασιζόταν στην ταξική συνείδηση...» Larry Siedentop, *ό.π.*, σ.35.
[725] Sally Kohn, *ό.π.*, σ.233.

παρουσιαζόμενες – ως μη οικονομικές – ανισότητες[726]. Πράγματι, οι ταξικές αντιθέσεις και το ταξικό υπόβαθρο των σύγχρονων διαχωρισμών ξεπερνιούνται με ιδιαίτερη "ευκολία" από τους θεωρητικούς των ενώσεων. Ενδεικτικό της αποκοπής των ταξικών ζητημάτων από τα αντίστοιχα μεταϋλιστικά είναι το παρακάτω απόσπασμα του Δημήτρη Σωτηρόπουλου:

> Όπως είναι προφανές τόσο στις μεταβιομηχανικές όσο και στις αναπτυσσόμενες κοινωνίες με τον υπερδιογκωμένο τριτογενή τομέα (υπηρεσίες), η εν λόγω αντίθεση (Σ.τ.Σ. αναφέρεται στην ταξική), παρότι υπαρκτή, δεν μπορεί να συνοψίσει την ποικιλία των κοινωνικό-πολιτικών αντιθέσεων στον 21ο αιώνα. Ποια άλλη, αν όχι η έννοια της κοινωνίας των πολιτών, μπορεί να συλλάβει τις συλλογικές κινητοποιήσεις που ξεπηδούν από τα χάσματα ανάμεσα στα δύο φύλα, ανάμεσα στις κυρίαρχες και τις κυριαρχούμενες εθνότητες, θρησκευτικές και γλωσσικές ομάδες, ανάμεσα στις γενιές των νέων, των μεσηλίκων και των υπερηλίκων και ανάμεσα σε αυτόχθονες και μετανάστες;[727].

Παρόλο που ο οικονομικός παράγοντας υποβαθμίζεται, οι οικονομικές ανισότητες κάθε άλλο παρά "ξένες" είναι για την κοινωνία των πολιτών. Κοινωνικές έρευνες καταδεικνύουν ότι οι οργανώσεις, που συγκροτούνται από άπορους, είναι ελάχιστες, ενώ, επιπροσθέτως, πολύ σπάνια απαντώνται ενώσεις, οι οποίες προωθούν τα αιτήματα των φτωχών[728]. Την ίδια στιγμή, δεν είναι λίγες οι προσεγγίσεις που τονίζουν τη σύνδεση του πλούτου και των ανισοτήτων με τα χαρακτηριστικά των συμμετεχόντων στις ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών[729].

Προκύπτει, κατ' αυτόν τον τρόπο, μια εμφανέστατα ταξική διάσταση στη συμμετοχή, βάσει της οποίας οι πλούσιοι συμμετέχουν περισσότερο από τους φτωχούς και ο πλούτος βρίσκεται σε μια κατ' αναλογίαν σχέση με τη συμμετοχή. Το γεγονός αυτό δεν φαίνεται να διαφεύγει της προσοχής των θεωρητικών των ενώσεων. Τουναντίον, μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις, η μεγαλύτερη συμμετοχή των "εχόντων", όπως ήδη επισημάνθηκε, προωθείται ως ευκταία. Παραθέτουμε σχετικά τα λόγια του Φίλιπ Σέλζνικ: «Περιμένουμε από τους εύπορους και μορφωμένους ψηφοφόρους να δίνουν μεγαλύτερη σημασία στο δημόσιο συμφέρον απ' ό,τι εκείνα τα άτομα, τα οποία έχουν ως κυρίαρχο μέλημά τους τα προς το ζην»[730]. Η πρόταση του Σέλζνικ είναι ότι οι εύποροι θα πρέπει να πληρώνουν αναλογικά υψηλότερη φορολογία, αλλά και να συμμετέχουν περισσότερο στα δημόσια ζητήματα.

---

[726] *Ό.π.,* σ.233-234.
[727] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία πολιτών…*, ό.π., σ.21.
[728] Βλέπε: Kay Lehman Schlozman – Sidney Verba – Henry E. Brady, *ό.π.*, σ.321.
[729] Theda Skocpol, *ό.π.*, σ.118-119.
[730] Philip Selznick, *ό.π.*, σ.68.

Προάγεται ένα οξύμωρο σχήμα, βάσει του οποίου όσοι έχουν υψηλότερα εισοδήματα καλούνται να συμμετέχουν περισσότερο, ως ενός είδους κοινωνική υποχρέωση που πηγάζει από τον πλούτο τους. Το παράδοξο ότι, με αυτόν τον τρόπο, οι εύποροι καλούνται να δράσουν εκ μέρους των άπορων και να προωθήσουν τα – συχνά ευρισκόμενα σε σύγκρουση με τα δικά τους – συμφέροντα των τελευταίων δεν φαίνεται να απασχολεί τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, για τον λόγο ότι κάθε λογική ταξικού διαχωρισμού έχει τεθεί εκτός θεωρίας, ως ήσσονος σημασίας.

Είναι δε χαρακτηριστικό ότι ακόμη και στις περιπτώσεις που περιγράφονται κοινωνικές συνθήκες, οι οποίες εμφανώς εμπεριέχουν το ζήτημα των οικονομικών ανισοτήτων, η ερμηνεία που επιχειρείται να δοθεί γι' αυτές αποσιωπά πλήρως τις οικονομικές ανισότητες ως αίτιο. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο τρόπος, με τον οποίο προσεγγίζουν οι Ρόμπερτ Πάτναμ και Τόμας Σάντερ τη συμμετοχή των νέων στις ενώσεις. Επισημαίνουν ότι, βάσει κοινωνικών ερευνών, οι νέοι των ανώτερων και μεσαίων τάξεων συμμετέχουν περισσότερο από εκείνους που προέρχονται από τις χαμηλότερες τάξεις[731]. Ενώ κανείς θα περίμενε ότι αυτή η πραγματικότητα αποτελεί σαφή ένδειξη οικονομικής ανισότητας, οι ίδιοι οι συγγραφείς σπεύδουν να διευκρινίσουν ότι χρησιμοποιούν τον όρο "κοινωνική τάξη" με τελείως διαφορετικό τρόπο. Ο διαχωρισμός τους, και άρα ο προσδιορισμός των τάξεων, έχει στη βάση του το μορφωτικό επίπεδο των γονέων των νέων, στους οποίους αναφέρεται η έρευνα, και όχι οικονομικά κριτήρια[732]. Στην ενδεικτική αυτή περίπτωση, ακόμη και ο όρος "τάξη" έχει υποστεί μετάλλαξη, αφού – κατά τρόπο εντελώς παράδοξο – του έχει αφαιρεθεί η οικονομική διάσταση που αποτελεί και το κυρίαρχο γνώρισμά του.

Η διαταξική σύνθεση της κοινωνίας των πολιτών θεωρείται ένα από τα μεγάλα της πλεονεκτήματα. Το διακύβευμα της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας είναι ότι όλοι οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως οικονομικής επιφάνειας, μπορούν να συμμετάσχουν στις ενώσεις πολιτών και να συνεργαστούν για έναν κοινό σκοπό. Με τον τρόπο αυτό, οι κοινωνικές εντάσεις υποχωρούν έναντι της συνεργασίας και των διαταξικών κοινωνικών δικτύων και η κοινωνία λειτουργεί πιο ομαλά. Αυτή η κανονιστική προσέγγιση παραβλέπει τις υφιστάμενες κοινωνικές ανισότητες και τη

[731] Thomas H. Sander – Robert D. Putnam, «Still Bowling Alone? The post-9/11 Split», *Journal of Democracy*, τομ.21, τχ.1, σ.14-15.
[732] Βλ. *Ο.π.*, υποσ.18, σ.16.

σύνδεσή τους με τις δυνατότητες συμμετοχής. Η δε ταξική ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων προσλαμβάνεται ως κοινωνική απειλή, διότι προάγει τη σύγκρουση και συνεπιφέρει μία σειρά κινδύνων, οι οποίοι καθιστούν αναγκαία την εξάλειψη του "ταξικού υπολείμματος" και την αποσόβηση μιας ενδεχόμενης αναζωπύρωσης των ταξικών διεκδικήσεων[733]. Η ταξική συνείδηση συνδέεται με δυστοπικά και άρα ανεπιθύμητα κοινωνικά μορφώματα. Ως εκ τούτου, η νεοφιλελεύθερη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών επιμένει στη συμμετοχική πολυσυλλεκτικότητα των ενώσεων ως αντίβαρο στις κοινωνικές εντάσεις.

Παρόλο που οι σύγχρονοι θεωρητικοί των ενώσεων υποβιβάζουν την επίδραση των οικονομικών ανισοτήτων, αποδέχονται την ύπαρξη του προβλήματος της φτώχειας και υποστηρίζουν ότι η κοινωνία των πολιτών δύναται να καταστεί βοηθητική ως προς αυτό. Η ευαισθητοποίηση απέναντι στο ζήτημα αυτό συμπίπτει με το τέλος του ψυχρού πολέμου και την ηγεμονία των ιδεών της παγκοσμιοποίησης. Έκτοτε, το πρόβλημα της φτώχειας τίθεται ως ευθύνη και της κοινωνίας των πολιτών, η οποία καλείται να «κινητοποιήσει τις κοινότητες, να παράσχει υπηρεσίες και να διαμορφώσει πολιτικές», συνδράμοντας σ' αυτό[734]. Η Σολάβα Ιμπραχίμ και ο Ντέιβιντ Χιούλμ επισημαίνουν πως, βιβλιογραφικά, η καταπολέμηση της φτώχειας εναποτίθεται, κατά κύριο λόγο, στη δράση των Μ.Κ.Ο. και «συνδέεται με εγχειρήματα της ελίτ και των μεσαίων τάξεων», που αποσκοπούν στην παροχή βοήθειας στους φτωχούς[735]. Βασικοί άξονες στο εγχείρημα αυτό είναι ο εθελοντισμός και η φιλανθρωπία. Οι ίδιοι σημειώνουν ότι, με τη θεωρητική επιμονή στη δράση των Μ.Κ.Ο. για τη φτώχεια, υποβαθμίζονται ενέργειες από άλλους φορείς, όπως θρησκευτικές οργανώσεις, ανεπίσημες συσσωματώσεις, πολιτισμικές οργανώσεις κ.λπ. Μολαταύτα, κατά τη γνώμη μας, το σημαντικότερο πρόβλημα δεν είναι αυτό, αλλά η ίδια η εναπόθεση του ζητήματος της φτώχειας σε εθελοντικές ενώσεις κάθε είδους. Με αυτή την πρακτική υιοθετείται, έστω και υπόρρητα, η θεωρητική θέση που υποστηρίζει πως η ανάληψη του ζητήματος της φτώχειας από την πολιτεία καθίσταται προβληματική, διότι, σύμφωνα με τις θεωρίες του εθελοντισμού και της φιλανθρωπίας, κάτι τέτοιο «αποτελεί άλλοθι για την αδιαφορία των πολιτών προς τα προβλήματα των φτωχών, αλλά και για την αδράνεια των τελευταίων»[736].

---

[733] Βλ. Larry Siedentop, *ό.π.*, σ.38-41.
[734] Solava Ibrahim – David Hulme, *ό.π.*, σ.391.
[735] *Ό.π.*, σ.392.
[736] Βλέπε: Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, «Η συμπαράσταση στους φτωχούς», Κατερίνα Ροζάκου – Ελένη Γκάρα, (επιμ.), *ό.π.,* σ.283-284.

Έτσι, οι μεσαίες και ανώτερες τάξεις αναλαμβάνουν τη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης των κατώτερων τάξεων – ή των "άπορων", όπως κατά προτίμηση αναφέρονται στη νεοφιλελεύθερη βιβλιογραφία. Το σχήμα αυτό, εκτός του ότι εμφανώς απορρίπτει κάθε διάσταση ταξικής ανάλυσης, διαθέτει κι άλλες σημαντικές ανεπάρκειες, με βασικότερη όλων ότι δεν αποβλέπει στην εξάλειψη της φτώχειας, αλλά στον μετριασμό της. Η υποβάθμιση των οικονομικών ανισοτήτων δεν επιτρέπει την εμβάθυνση στο πρόβλημα της φτώχειας και την αναζήτηση των βαθύτερων αιτιών της ύπαρξής της. Η φτώχεια, στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, αντιμετωπίζεται σαν μια "ουρανοκατέβατη" προβληματική, για την οποία θα πρέπει να ληφθούν μέτρα χωρίς, όμως, να αναζητούνται οι ρίζες της. Το πρόβλημα γίνεται ακόμη μεγαλύτερο εξαιτίας της αποπολιτικοποίησης της ιδέας, υπό την έννοια ότι το εγχείρημα της καταπολέμησης της φτώχειας απαιτεί πολιτικές ενέργειες και μάλιστα σε μεγάλη κλίμακα. Κατά συνέπεια, η υποβάθμιση των οικονομικών ανισοτήτων και της πολιτικής καθιστούν αδύνατη τη συνολική και ριζική αντιμετώπιση του προβλήματος. Οι διάφορες Μ.Κ.Ο., τα κοινωνικά δίκτυα, οι αξίες του εθελοντισμού, της αλληλοβοήθειας και της φιλανθρωπίας, μπορούν να αποτελέσουν μια "χείρα βοηθείας" για τους φτωχούς και κάποιες φορές σημαντική. Ωστόσο, δεν δύνανται να καταστούν το "εργαλείο" για τη λύση του προβλήματος, καθόσον κάτι τέτοιο προϋποθέτει τον εντοπισμό των βαθύτερων αιτιών του, αφού, εξ ορισμού, το πρόβλημα της φτώχειας έχει στη βάση του πολιτικές και οικονομικές αιτίες.

Εξάλλου, σε πρακτικό επίπεδο, τα αποτελέσματα της δράσης της κοινωνίας των πολιτών στην καταπολέμηση της φτώχειας δεν είναι πάντοτε ορατά ούτε και έχουν αυταπόδεικτα θετικά αποτελέσματα. Υπάρχουν παραδείγματα χωρών, στις οποίες, παρά την απουσία μιας ισχυρής κοινωνίας των πολιτών, παρατηρείται δραστική μείωση της φτώχειας, εν αντιθέσει με ό,τι συμβαίνει σε άλλες χώρες, στις οποίες η κοινωνία των πολιτών είναι ισχυρή και δραστήρια[737]. Ως προς αυτό, οι Αφουξενίδης και Αλεξάκης υπερθεματίζουν: «Σε πολλές περιπτώσεις φτώχειας και περιθωριοποίησης, η ευρύτερη – αλλά και η θεσμικά οργανωμένη – κοινωνία των πολιτών λειτουργεί ως *μια επιπλέον μορφή αποκλεισμού* ατόμων ή ομάδων από το

[737] Solava Ibrahim – David Hulme, *ό.π.*, σ.392.

κοινωνικό σύνολο, αναπαράγοντας τις ανισότητες και περιορίζοντας τις δημοκρατικές ελευθερίες»[738].

Συμβαδίζει άραγε η υποβάθμιση των οικονομικών ανισοτήτων με τη γενικότερη κοινωνικοπολιτική και οικονομική πραγματικότητα; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι εμφατικά αρνητική, καθότι τα τελευταία χρόνια οι οικονομικές ανισότητες έχουν οξυνθεί σε πολύ μεγάλο βαθμό. Το πιο χαρακτηριστικό – και επιβεβαιωτικό της πραγματικότητας αυτής – θεωρητικό έργο είναι *Το Κεφάλαιο τον 21ο αιώνα,* του Τομά Πικετύ. Η παράθεση ορισμένων βασικών συμπερασμάτων, στα οποία καταλήγει μετά από πολυετείς ποσοτικές και ποιοτικές έρευνες, καθίσταται απολύτως χρήσιμη για την κατανόηση της σύγχρονης δυναμικής των οικονομικών ανισοτήτων και αναδεικνύει το "παράδοξο" της αγνόησής τους από τη σύγχρονη ενωσιακή θεωρία.

Τα συμπεράσματα του Πικετύ προκαλούν εντύπωση. Σύμφωνα μ' αυτά, παρατηρείται μια ραγδαία εκτόξευση των οικονομικών ανισοτήτων, ιδίως από τη δεκαετία του 1980 κι έπειτα, η οποία, μάλιστα, βασίζεται σε περιουσιοκρατικά κριτήρια, στα οποία δεν χρειάζεται να προστεθεί νέα εργασία. Ο κεντρικός ισχυρισμός του Πικετύ είναι ότι η περιουσία, δηλαδή το κεφάλαιο, τείνει να αναπαράγεται και να αυξάνεται από μόνο του διαρκώς[739], κάτι που συνεπάγεται μια συνεχή και αδιάλειπτη αύξηση των ανισοτήτων μεταξύ των ανώτερων και των κατώτερων τάξεων ή, αλλιώς, μεταξύ πλουσίων και άπορων. Επισημαίνει ότι η μείωση των ανισοτήτων, που παρατηρήθηκε τις πρώτες δεκαετίες μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, υπήρξε μια εφήμερη δυναμική που ήταν αναπόφευκτο να έχει παροδικό και μόνο χαρακτήρα[740]. Η παροδικότητα αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι «εκ φύσεως, ο "καπιταλισμός της ανοικοδόμησης" είναι μια φάση μεταβατική, και όχι η διαρθρωτική υπέρβαση που νομιζόταν μερικές φορές»[741]. Ο Πικετύ θεωρεί ότι η σύγχρονη οικονομική πραγματικότητα δεν είναι πρωτόγνωρη, αλλά αποτελεί μια επιστροφή στο παρελθόν και συγκεκριμένα στην πραγματικότητα του 19ου αιώνα, όταν η κληρονομιά υπερίσχυε της εργασίας[742]. Επιστρέφουμε, με άλλα λόγια, σε έναν

[738] Αλέξανδρος Αφουξενίδης – Μανώλης Αλεξάκης, *ό.π.*, σ.226.
[739] Thomas Piketty, *Το Κεφάλαιο τον 21ο αιώνα,* Φοίβος Καρζής (επιμ.), μτφ. Ελίζα Παπαδάκη, Αθήνα: Πόλις, 2014, σ.488-489.
[740] Η εξήγηση της δυναμικής αυτής είναι πολιτική και έχει σχέση με τον "γάμο" και κατόπιν το "διαζύγιο" του φιλελευθερισμού με τη δημοκρατία, όπου θα αναφερθούμε στη συνέχεια.
[741] *Ό.π.,* σ.490.
[742] Επιβεβαιώνεται σε μεγάλο βαθμό η μαρξική *αρχή της συσσώρευσης*, υποστηρίζει ο Πικετύ, έστω και αν οι συνέπειές της δεν είναι τόσο καταστροφικές. *Ό.π.,* σ.26.

κόσμο, όπου ο πλούτος και η περιουσία των ανώτερων τάξεων αυξάνονται αδιάκοπα, χωρίς να απαιτείται κανενός είδους εργασία, ταλέντο ή προσωπικός μόχθος. Η παρατήρηση αυτή έχει δύο πολύ βασικές συνέπειες: Αφενός, θέτει σε αμφισβήτηση την ύπαρξη της κοινωνικής κινητικότητας κι αφετέρου θίγει άμεσα τις μεσαίες τάξεις, που αποτελούν τον πυλώνα αλλά και το βασικό επιχείρημα "κοινωνικής ευημερίας" του σύγχρονου φιλελευθερισμού.

Οι κρίσιμες επισημάνσεις του Πικετύ δεν σταματούν εδώ. Επαναφέρει στο επίκεντρο της ανάλυσής του το ταξικό ζήτημα, τονίζοντας ότι η θεωρητική αντικατάσταση της «πάλης των τάξεων» από την «πάλη των γενεών» – «μιας μορφής σύγκρουσης συνολικά πολύ λιγότερο διχαστικής για τις κοινωνίες, αφού κάθε άνθρωπος είναι διαδοχικά νέος και ηλικιωμένος» – έχει αποδειχθεί μια πλάνη[743]. Οι ταξικές ανισότητες όχι μόνο παραμένουν στο προσκήνιο, αλλά λαμβάνουν και διαστάσεις εξαιρετικά ανησυχητικές. Παρά τη σύγχρονη έξαρσή του, το ζήτημα των οικονομικών ανισοτήτων έχει διαχρονικό χαρακτήρα, μολονότι επιχειρείται να υποβαθμιστεί ως προς τη σημαντικότητά του στη διαμόρφωση του κοινωνικοπολιτικού πλαισίου. «Καθόλη τη διάρκεια του 19ου, όπως και του 20ου αιώνα, το φτωχότερο μισό του πληθυσμού δεν κατέχει σχεδόν καμία περιουσία»[744], τονίζει ο Πικετύ, φωτίζοντας, έτσι, τη μακρά διάρκεια των ανισοτήτων με οικονομικό υπόβαθρο.

Όσον αφορά το μέλλον, τα πράγματα είναι μάλλον δυσοίωνα, σύμφωνα με τον Γάλλο οικονομολόγο. Βάσει των οικονομικών στοιχείων τα οποία επεξεργάζεται, τονίζει ότι οδηγούμαστε σε «εκρηκτικές τροχιές» ανισοτήτων, όπου η κληρονομιά κυριαρχεί πλήρως της εργασίας – στα πρότυπα του 19ου αιώνα[745]. Επισημαίνει εμφατικά ο Πικετύ: «Είναι δύσκολο να φανταστούμε μια οικονομία και μια κοινωνία που θα λειτουργούν αιωνίως με μια τόσο ακραία απόκλιση των κοινωνικών ομάδων»[746]. Με βάση τον προβληματισμό αυτόν, θίγει την πολιτική διάσταση των οικονομικών ανισοτήτων, λέγοντας: «… η ιστορία των ανισοτήτων είναι πάντα μια πολιτική και χαοτική ιστορία. Σφραγίζεται από αναταράξεις της κοινωνίας, από μια πληθώρα κοινωνικών, πολιτικών, στρατιωτικών, πολιτισμικών – όσο και καθεαυτό

[743] Βλ. *Ό.π.,* σ.42. Η θέση αυτή του Πικετύ θα μπορούσε να αποτελέσει συγχρόνως κριτική αμφισβήτηση στην ανάλυση του Πάτναμ και την επιμονή του στην εναλλαγή των γενεών ως αιτιακού παράγοντα της κοινωνικοπολιτικής κατάστασης.
[744] *Ό.π.,* σ.424.
[745] Βλ. *Ό.π.*, σ.357-358, 518, 544.
[746] *Ό.π.*, σ.367.

οικονομικών – μεταβολών...»[747] Ξεκαθαρίζει δε ότι οι οικονομικές ανισότητες δεν είναι ένα ζήτημα που αφορά αποκλειστικά τους οικονομολόγους, αλλά μια άκρως πολιτική προβληματική που απαιτεί πολιτικές λύσεις. Πρόκειται, επομένως, για ένα από εκείνα τα δημόσια και γενικά ζητήματα που άπτονται των πολιτικών ενώσεων.

Η υποβάθμιση της σημασίας της οικονομικής ισότητας, έστω και υπό τη μορφή οικονομικής σύγκλισης, μαζί με την αταξικότητα της ανάλυσης της κοινωνίας των πολιτών, δημιουργούν μεγάλα θεωρητικά κενά. Την ίδια στιγμή που οι οικονομικές ανισότητες γιγαντώνονται, οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών επιλέγουν να ρίχνουν το βάρος τους σε άλλα ζητήματα. Ο υποβιβασμός των ανισοτήτων είναι πρόδηλος ακόμη και σε επίπεδο ορολογίας. Εκτός από τη χρησιμοποίηση του όρου "πάλη των γενεών" ως αντικατάστατου της "πάλης των τάξεων", παρατηρείται και μια αντίστοιχη χρήση της έννοιας "ταυτότητα", η οποία φιλοδοξεί να αντικαταστήσει εννοιολογικά, στις κοινωνικές επιστήμες, τον όρο "τάξη" – ιδίως μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού[748]. Όπως, άλλωστε, επισημαίνει ο Πικετύ, τα ζητήματα ορολογίας δεν είναι «διόλου ανώδυνα», καθώς αντικατοπτρίζουν «υπόρηττες ή δηλωμένες θέσεις ως προς τη δικαιολόγηση και τη νομιμοποίηση των επιπέδων εισοδημάτων και περιουσιών που κατέχει η μια ή η άλλη ομάδα»[749]. Η παρατήρηση αυτή φαίνεται να εφαρμόζεται πλήρως στη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, βάσει της οποίας οι ενώσεις καλούνται να προσδώσουν κοινή ταυτότητα στα μέλη τους – επ' ουδενί, όμως, ταξικής φύσεως. Αντ' αυτού επιχειρείται η αποσύνθεση της ταξικής σύγκρουσης σε υποσυγκρούσεις μεταϋλιστικού χαρακτήρα.

Το ζητούμενο για τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών είναι η προώθηση της ομοιομορφίας, ανεξαρτήτως του αν αυτή είναι πραγματική ή τεχνητή. Τοιουτοτρόπως, το ζήτημα των οικονομικών ανισοτήτων συνδέεται εν πολλοίς με τη γενικότερη θεωρητική τάση περί αποφυγής των συγκρούσεων, που εξετάστηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Οι οικονομικές ανισότητες αποτελούν κατ' εξοχήν πεδίο διαχωρισμού και πιθανής σύγκρουσης και γι' αυτόν τον λόγο οι σύγχρονοι ενωσιακοί στοχαστές ρίχνουν το βάρος τους σε άλλες αξίες, που εμπίπτουν κυρίως στο επίπεδο της ηθικής, υποστηρίζοντας πως ο οικονομικός παράγοντας δεν είναι πρωταρχικής σημασίας για την επίτευξη μιας ομαλής διαβίωσης. Πίσω, όμως, απ' αυτήν την

[747] *Ό.π.*, σ.338.
[748] Enzo Traverso, *Τι απέγιναν οι διανοούμενοι;*, μτφ. Νίκος Κούρκουλος, Αθήνα: Εικοστού Πρώτου, 2014, σ.122.
[749] Thomas Piketty, *ό.π.*, σ.310.

εκτίμηση υποβόσκει η θεωρητική βούληση να προστατεύσουν το υπάρχον κοινωνικοπολιτικό σύστημα. Ο Κρεγκ Καλχούν υποστηρίζει σχετικά πως μια ενδεχόμενη πτώση του καπιταλισμού θα επέφερε πολλά περισσότερα προβλήματα απ' όσα θα έλυνε και άρα θα πρέπει να στοχεύουμε σε βελτιώσεις, όπως η εφαρμογή των νόμων και η εξάλειψη της διαφθοράς, ακόμη και αν δεν επιτευχθεί η εξάλειψη των ανισοτήτων[750]. Σε αυτό το πλαίσιο κινείται το συντριπτικό μέρος των σύγχρονων θεωριών της κοινωνίας των πολιτών. Στόχος τους είναι η επέμβαση και η προώθηση βελτιωτικών κινήσεων, ως τον βαθμό εκείνο που δεν πλήττεται και δεν αμφισβητείται η διατήρηση του υπάρχοντος κοινωνικοπολιτικού status quo.

Με την τακτική αυτή αποκρύπτεται σκοπίμως το πρόβλημα των ανισοτήτων και δη των οικονομικών, οι οποίες βρίσκονται σε έξαρση με διαρκή, μάλιστα, χαρακτήρα. Επιπλέον, ως στόχος δεν τίθεται η ισότητα, αλλά το αίσθημα της ισότητας˙ το αίσθημα, δηλαδή, ότι κανείς δεν αδικείται. Το ζητούμενο δεν είναι να καταπολεμηθούν οι τεράστιες ανισότητες πλούτου, αλλά να ενισχυθεί η πεποίθηση ότι οι κατέχοντες τη μεγαλύτερη μερίδα του πλούτου είναι πιο άξιοι από τους υπόλοιπους[751]. Πρωτεύουσα σημασία λαμβάνει η εδραίωση της ηθικής ισότητας που διασφαλίζει ότι όλοι οι άνθρωποι πρέπει να χαίρουν σεβασμού και ίσης αντιμετώπισης. Στον πυρήνα αυτής της – αρκετά αφηρημένης – πρόσληψης της έννοιας της ισότητας βρίσκεται η πίστη ότι στον σύγχρονο φιλελευθερισμό επικρατεί η αρχή της ισότητας των ευκαιριών. Το βέβαιο είναι ότι η κοινωνική ισότητα – και πολλώ δε μάλλον η οικονομική – δεν εντάσσεται στα προαπαιτούμενα της ηθικής ισότητας.

Στο σημείο αυτό προκύπτουν ορισμένα πολύ σοβαρά θεωρητικά (και όχι μόνο) ζητήματα, τα οποία αναδεικνύουν σοβαρές ελλείψεις στη σύγχρονη κοινωνία των πολιτών. Η πίστη στην ισότητα ευκαιριών, που μετ' επιτάσεως προβάλλεται από τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές, μοιάζει να κλονίζεται σοβαρά από τη ραγδαία αύξηση των ανισοτήτων και την επάνοδο της κληρονομιάς, καθώς είναι άτοπο να θεωρείται δυνατή η επίτευξή της εν μέσω μιας τέτοιας συνθήκης. «Η διάλυση του διευρυμένου χώρου της εργατικής και της μεσαίας τάξης που είχαν δημιουργηθεί από το κοινωνικό κράτος» έχει ως συνέπεια μια κοινωνία που διαχωρίζεται «ανάμεσα στους λίγους πολύ πλούσιους και στους πολλούς που φτωχοποιούνται όλο και

[750] Craig Calhoun, «Κοινωνικά κινήματα, κοινωνική αλλαγή και δημοκρατία», *ό.π.*
[751] Philip Selznick, *ό.π.*, σ.63.

περισσότερο»[752]. Θα έχουμε την ευκαιρία να επανέλθουμε στο ζήτημα αυτό, καθώς θεωρούμε πως αποτελεί ενδημικού χαρακτήρα πρόβλημα του σύγχρονου φιλελευθερισμού. Την ίδια στιγμή, παρατηρείται πλήρης αγνόηση του γεγονότος ότι οι οικονομικές ανισότητες συχνά μετουσιώνονται σε πολιτικές, κοινωνικές και άλλου είδους ανισότητες. Οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι στοχαστές αποφεύγουν τη σχεσιακή προσέγγιση των ανισοτήτων. Αντιμετωπίζοντάς τες ως είδη πλήρως διακριτά μεταξύ τους, επιλέγουν να μετατοπίσουν τα προβλήματα των σύγχρονων κοινωνιών σε ένα ηθικό ή γενεαλογικό επίπεδο, αφήνοντας έξω από την ανάλυσή τους δομικές αιτίες, όπως ο οικονομικός παράγοντας.

Καταλήγουν, έτσι, να υποσκάπτουν την ίδια τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, αφού, όπως επισημαίνει ο Έντουαρντς: «Η διατήρηση σοβαρών ανισοτήτων και ανασφαλειών θέτει σε κίνδυνο την κοινωνία των πολιτών ως δημοκρατικό εγχείρημα και δίνει μεγάλη δύναμη στα χέρια των ελίτ»[753]. Κατά συνέπεια, για την κοινωνία των πολιτών τα προβλήματα των ελίτ και των ανισοτήτων είναι αλληλένδετα. Υποβαθμίζοντας το δεύτερο ανοίγει ο δρόμος για την εδραίωση του πρώτου. Ένας αντίστοιχος κίνδυνος, όμως, αφορά και το σύνολο της δημοκρατίας. Όπως αναφέρει η Έλεν Μέικσινς Γουντ, μια δημοκρατική κοινωνία με ταξικές διαφορές μοιάζει με αντίφαση εξ ορισμού[754]. Η συσσώρευση πλούτου στα χέρια λίγων θέτει σε κίνδυνο την ίδια τη δημοκρατία και παρέχει τεράστια οικονομική και πολιτική δύναμη στις ελίτ[755].

Η αταξικότητα της ανάλυσης αποτελεί κοινή συνισταμένη μεταξύ των θεωριών του Τοκβίλ και των "συνεχιστών" του. Για την ακρίβεια, ο κοινός τόπος συνίσταται στον φόβο της επικράτησης του ταξικού ανταγωνισμού στην κοινωνία. Σύμφωνα με την επισήμανση του Κωνσταντακόπουλου:

> Για τον Τοκβίλ οι ενώσεις όχι μόνο δεν εντείνουν τους κοινωνικούς διαχωρισμούς, όπως πίστευε η πλειοψηφία των φιλελεύθερων κοινωνικών στοχαστών μέχρι τότε, αλλά συντελούν αντίθετα στην κοινωνική ενοποίηση και αποτρέπουν το ξέσπασμα των επαναστάσεων, οι οποίες γεννιούνται πάνω στο έδαφος των αγεφύρωτων ταξικών διαχωρισμών[756].

---

[752] Carlo Galli, *ό.π.*, σ.76.
[753] Michael Edwards, *Civil Society*, 2η εκδ., Κέιμπριτζ: Polity, 2009, σ.111.
[754] Ellen Meiksins Wood, «The Uses and Abuses of Civil Society», *Socialist Register 1990: The Retreat of the Intellectuals*, τομ.26, σ.76.
[755] Martin Gilens, *Affluence and Influence. Economic Inequality and Political Power in America*, Νέα Υόρκη, N.Y./ Princeton, N.J./ Οξφόρδη: Russell Sage Foundation – Princeton University Press, 2012, σ.1-2.
[756] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.156.

Ο Τοκβίλ φοβόταν την ταξική ένταση και τον επικείμενο κίνδυνο επαναστάσεων ταξικής φύσης. Κατ' αντιστοιχία, οι νεοτοκβιλιανοί φοβούνται το ενδεχόμενο της ταξικής σύγκρουσης, όχι τόσο στη βάση μιας επαναστατικής πιθανότητας, αλλά κυρίως στο ενδεχόμενο να αποτελέσει πεδίο αμφισβήτησης της σύγχρονης κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας.

Μεταξύ τους, ωστόσο, υπάρχει μια σημαντική διαφορά. Όπως είδαμε και στο κεφάλαιο της αναφοράς μας στο κοινωνικό ζήτημα κατά τον 19ο αιώνα, ο Τοκβίλ όχι μόνο δεν αποσιωπά τις οικονομικές ανισότητες και την εξαθλίωση των φτωχών, αλλά τις εντοπίζει και μάλιστα με τρόπο που αρμόζει σε θεωρητικούς του σοσιαλισμού. Επιπλέον, σε μια ένδειξη της διορατικότητάς του, επισημαίνει ότι όσο πιο πλούσια γίνονται τα έθνη τόσο θα αυξάνεται ο αριθμός των φτωχών[757]. Κατά συνέπεια, ο Τοκβίλ και αντιλαμβάνεται και θίγει το πρόβλημα των οικονομικών ανισοτήτων, προσδίδοντάς του, συν τοις άλλοις, μελλοντική διάσταση. Το ότι επιλέγει να το προσπεράσει, θεωρώντας το λιγότερο σημαντικό από το αίσθημα της ίδιας της ισότητας, αποτελεί με βεβαιότητα την πιο σημαντική θεωρητική του ανεπάρκεια, απόρροια του αριστοκρατικού του ενστίκτου.

Οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι στοχαστές, αντιθέτως, αποσιωπούν εντελώς τις οικονομικές ανισότητες ή όταν αναφέρονται σε αυτές, το κάνουν χωρίς να εντοπίζουν τις ρίζες τους, δηλαδή το πού οφείλονται, πώς προκύπτουν, άρα και πώς θα μπορούσαν να εξαλειφθούν. Επιχειρούν απλώς να αμβλύνουν τις συνέπειές τους, χωρίς να φτάνουν στην "καρδιά" του προβλήματος. Βεβαίως, ούτε ο Τοκβίλ πρότεινε λύσεις αναλογικά δραστικότερες των σύγχρονων, όσον αφορά το πρόβλημα των ανισοτήτων και της φτώχειας. Οι προτάσεις του αποσκοπούσαν, κυρίως, στην αποφυγή μιας ταξικής επανάστασης και όχι στην πραγματική βελτίωση της θέσης των φτωχών. Ωστόσο, σε θεωρητικό επίπεδο, κατέγραψε με σαφήνεια την πηγή της ανάδυσης των οικονομικών ανισοτήτων, τις οποίες, λόγω του ελιτισμού του, επέλεξε να θέσει σε δεύτερη μοίρα, όχι, όμως, και εκτός θεωρίας.

Επιπλέον, σε ένα δεύτερο επίπεδο, με την επιμονή του στη σπουδαιότητα των πολιτικών ενώσεων, παρείχε το μέσο στους πολίτες, ώστε να επηρεάσουν ή και να διαμορφώσουν τα γενικά ζητήματα, μέρος των οποίων αποτελούν και οι οικονομικές ανισότητες. Παρόλο που ο στόχος του ήταν ακριβώς ο αντίθετος, καθώς ήθελε να

[757] Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο στη φτώχεια*, ό.π., σ.47-48.

μετριάσει το στοιχείο της ταξικής σύγκρουσης, δεν δίστασε να διακινδυνεύσει το ενδεχόμενο να προκύψουν πολιτικές ενώσεις με ταξικές διεκδικήσεις, αν και το απευχόταν. Τάσσεται, ωστόσο, υπέρ της αυτενέργειας των πολιτών έναντι του κινδύνου της δημοκρατικής "ακινησίας", της μεγαλύτερης απειλής, κατά τον ίδιο, για τις δημοκρατίες, μεγαλύτερης ακόμη και απ' αυτήν μιας ταξικής επανάστασης. Εξ αντιθέτου, περιθωριοποιώντας οι σύγχρονοι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών τις ενώσεις πολιτικού περιεχομένου, αποστερούν από τους πολίτες το μέσο δια του οποίου θα μπορούσαν να ασχοληθούν με την ουσία των οικονομικών ανισοτήτων, που, αποτελούν ένα ζήτημα άκρως πολιτικό. Με τον τρόπο αυτό, κλείνουν τα μάτια απέναντι στο "σύγχρονο κοινωνικό ζήτημα", το οποίο ορθώνεται ως ένας μείζων κοινωνικός κίνδυνος, συμβάλλοντας, έτσι, στην εδραίωσή του.

Κεφάλαιο τέταρτο

Γενικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου φιλελευθερισμού

Έχοντας εξαρχής επισημάνει την τομή που παρατηρείται μεταξύ της κλασικής και της σύγχρονης θεωρητικής κατασκευής της κοινωνίας των πολιτών, θεωρούμε πως για να αντιληφθούμε πλήρως τις σύγχρονες ανεπάρκειες που προκύπτουν, θα πρέπει να εξετάσουμε τη "γενική εικόνα" του φιλελεύθερου συστήματος και τις μεταλλάξεις που έχει υποστεί μέσα στα χρόνια. Άλλωστε, κάθε θεωρητική πρόταση διαμορφώνεται, ορίζεται και αποκτά τα όριά της από το γενικότερο πλαίσιο, εντός του οποίου τίθεται. Εν προκειμένω, λοιπόν, η νεοφιλελεύθερη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών και οι δυνατότητες παρέμβασής της οριοθετούνται από το σύστημα, στο οποίο καλείται να δράσει, δηλαδή τον νεοφιλελευθερισμό. Προχωρώντας ένα βήμα παραπέρα, θα λέγαμε ότι η τομή που παρατηρείται στην ενωσιακή θεωρία, κατά το πέρασμα από την κλασική στη σύγχρονη μορφή της, είναι άμεσα συνδεδεμένη με τις ασυνέχειες που ορισμένοι στοχαστές εντοπίζουν, κατά τη μετάβαση από τον κλασικό στον σύγχρονο φιλελευθερισμό.

Στα αμέσως προηγούμενα κεφάλαια, αναδείχθηκαν κάποια κεντρικά ζητήματα που χαρακτηρίζουν το νεοφιλελεύθερο σύστημα, απέναντι στα οποία η κοινωνία των πολιτών αδυνατεί να προσφέρει πειστικές απαντήσεις, επιτρέποντας να παρεισφρήσουν και στους κόλπους της, καθιστάμενα, έτσι σημαντικά προβλήματα και για την ίδια. Συνεχίζοντας από το σημείο αυτό και διατηρώντας την ίδια συλλογιστική, σκοπεύουμε να ακολουθήσουμε τη διαδρομή του φιλελευθερισμού από την κλασική στη σύγχρονη μορφή του, εστιάζοντας στις ασυνέχειες που εντοπίζονται κατά τη διάρκειά της. Η διαδικασία αυτή θα μας επιτρέψει να αποκτήσουμε μια σαφέστερη εικόνα του νεοφιλελεύθερου συστήματος και των κεντρικών χαρακτηριστικών του, τα οποία διαπερνούν και τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, όπως αυτή αναπτύσσεται εντός του. Τα χαρακτηριστικά αυτά, σε συνδυασμό με τα ζητήματα του ατομικισμού, των ισχυρών ελίτ, των ανισοτήτων και της γενικότερης αποπολιτικοποίησης, επιδρούν σημαντικά στην αδυναμία της κοινωνίας των πολιτών να μετατραπεί σε "κινητήριο μοχλό" για την επίλυση των σύγχρονων δημοκρατικών προβλημάτων και συγχρόνως υπερβαίνουν κατά πολύ την ίδια, καθώς αντανακλούν προβληματικές που αφορούν το μέλλον της ίδιας της δημοκρατίας. Στόχος μας είναι να αναδείξουμε ότι τα προβλήματα της κοινωνίας των πολιτών ταυτίζονται με τα προβλήματα του νεοφιλελευθερισμού και άρα η υπέρβαση

και των τελευταίων απαιτεί ως πρώτο βήμα την παραδοχή τους, η οποία κάθε άλλο παρά αυτονόητη θα πρέπει να λογίζεται.

Το "ασυνεχές ταξίδι" του Φιλελευθερισμού

Κατ' αντιστοιχία με ό,τι συμβαίνει με τον Τοκβίλ και τους νεοτοκβιλιανούς, οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι θεωρητικοί παρουσιάζουν εαυτούς ως συνεχιστές των κλασικών, υποστηρίζοντας τοιουτοτρόπως την ενότητα του φιλελευθερισμού. Για κάθε επιμέρους ζήτημα, το οποίο μελετούν, παραπέμπουν στους κλασικούς φιλελεύθερους στοχαστές, αναγνωρίζοντάς τους ως πρωτοπόρους. Επιπλέον, αντιμετωπίζουν τον φιλελευθερισμό ως σύμφυτο της δημοκρατίας και ως αντίβαρο στον "αντιδημοκρατικό" σοσιαλισμό, φτάνοντας ορισμένοι στο σημείο να θεωρούν ως μοναδική δημοκρατική επιλογή τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Σε κάθε περίπτωση, η ταύτιση του φιλελευθερισμού με τη δημοκρατία θεωρείται αδιαπραγμάτευτη για την πλειονότητα των σύγχρονων στοχαστών. Ωστόσο, οι απολυτότητες της σύγχρονης φιλελεύθερης θεωρίας έχουν σημεία που επιδέχονται αμφισβήτησης και νομίζουμε ότι είναι κρίσιμο σταθούμε σε αυτά. Στο εγχείρημα αυτό ως γνώμονα θα έχουμε τις θεμελιώδεις θεωρίες του 19ου αιώνα[758].

Η «θεμελιακή ρήξη», μεταξύ κλασικού και σύγχρονου φιλελευθερισμού, «εντοπίζεται ιδιαίτερα στον τύπο κατασκευής της σχέσης κοινωνικού/ατομικού, σε επίπεδο κοινωνικής θεωρίας, και της σχέσης δημοσίου/ιδιωτικού, στο επίπεδο της πολιτικής»[759]. Η αλληλένδετη αυτή ρήξη επηρεάζει σε πολλαπλούς τομείς τον σύγχρονο φιλελευθερισμό. Παρά ταύτα, όπως σημειώνει ο Αγγελίδης: «Η νεότερη θεωρία του φιλελευθερισμού επιμένει ότι θεμελιώνεται στο κλασικό φιλελεύθερο επιχείρημα [...] προκειμένου οι φιλελεύθερες ιδέες να ανακτήσουν τη χαμένη τους αίγλη ύστερα από τις ποικίλες καταχρήσεις στις οποίες έχουν υποβληθεί»[760]. Ο Καρλ Πολάνυι υπήρξε πρωτοπόρος στην ανάδειξη του θεωρητικού "εκτροχιασμού" του σύγχρονου φιλελευθερισμού και των άμεσων συνεπειών του. Στο επίκεντρο της κριτικής του απέναντι στον οικονομικό φιλελευθερισμό τοποθετεί την προσήλωση των θεωρητικών του στις δυνάμεις της αγοράς. Όπως ήδη αναφέρθηκε, η απόλυτη στόχευση στις επιταγές της οικονομικής προόδου έχει ως αποτέλεσμα τη συρρίκνωση

[758] Την αναγκαιότητα της επιστροφής στον 19ο αιώνα επικυρώνει με πολύ εύστοχο τρόπο ο Πασχάλης Κιτρομηλίδης, λέγοντας: «Η αδιαφορία για τα κλασικά κείμενα» συντελεί στη «σύγχυση που παρατηρείται γύρω μας σε σχέση με το ακριβές νόημα θεμελιωδών εννοιών τόσο της πολιτικής σκέψης όσο και της κοινωνικής ανάλυσης γενικότερα – σύγχυση που διευκολύνει τη συσκότιση του περιεχομένου τους αλλά δυστυχώς και την παγίδευση των εννοιών αυτών σε ποικίλες σκοπιμότητες και ευτελείς καπηλεύσεις». Βλ. Πασχάλης Κιτρομηλίδης, «Εισαγωγή», Benjamin Constant, *Περί Ελευθερίας*…, ό.π., σ.23.
[759] Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος*…, ό.π., σ.11.
[760] *Ό.π.*, σ.12.

του πολιτικού πεδίου και την υποβάθμιση της πολιτικής. Τούτο με τη σειρά του σηματοδοτεί «μια πολύ στενή αντίληψη του συμφέροντος», η οποία αφορά μόνο τα ειδικά συμφέροντα, όπως αυτά μεταφράζονται με οικονομικούς όρους[761]. Ο Πολάνυι υποστηρίζει πως αυτού του είδους η αντίληψη του συμφέροντος «οδηγεί αναπόφευκτα σε μια παραμορφωτική σύλληψη της κοινωνικής και πολιτικής ιστορίας και κανένας αποκλειστικά οικονομικός ορισμός των συμφερόντων δεν είναι σε θέση να συμπεριλάβει τη ζωτική ανάγκη για κοινωνική προστασία...»[762]

Η εστίαση αποκλειστικά στο οικονομικό συμφέρον γέρνει την πλάστιγγα στο άτομο έναντι της κοινωνίας, στο ιδιωτικό έναντι του δημοσίου, στο επιμέρους έναντι του γενικού και, τέλος, στην οικονομία έναντι της πολιτικής, δημιουργώντας εντελώς ανισοβαρή δίπολα σχέσεων. Προκύπτει ως εκ τούτου μια ανισορροπία, η οποία καθίσταται άκρως προβληματική.

Ο Μανόλης Αγγελίδης υπογραμμίζει την "αντικοινωνική" και "αντιπολιτική" διάσταση που αποκτά ο νεοφιλελευθερισμός, εξαιτίας της διάρρηξης της σχέσεως κοινωνίας/ατόμου, η οποία καθίσταται εν τέλει διαλυτική για την κοινωνία, ενώ, συγχρόνως, πλήττει σφόδρα την πολιτική, αφαιρώντας απ' αυτήν τον δημόσιο ρόλο της ως διαμορφώτριας δύναμης των «όρων σύνταξης της κοινωνίας», με αποτέλεσμα την κατάλυση του δημόσιου χαρακτήρα των ατομικών δικαιωμάτων[763]. Στο σχήμα αυτό, η αλληλοτροφοδοτούμενη σχέση μεταξύ πολιτικής, κοινωνίας και ατόμου μετατρέπεται σε κενό γράμμα, κάτι που σηματοδοτεί την παντοδυναμία της αγοράς, της οποίας η ανεπηρέαστη (ή ακόμη και ανεξέλεγκτη θα προσθέταμε) λειτουργία προωθείται ως το αποκλειστικό εχέγγυο της ατομικής ευδαιμονίας.

Πράγματι, το νεοφιλελεύθερο επιχείρημα εφορμά από το σημείο αυτό, δηλαδή την απεριόριστη πίστη στις δυνάμεις της αγοράς, όταν αυτές αφήνονται να δρουν απρόσκοπτα. Κάθε παρέμβαση στη λειτουργία της θεωρείται καταστροφική και επικίνδυνη αφού προκαλεί κοινωνική ανισορροπία και δυσαρμονία[764]. Οι πολιτικές κοινωνικής πρόνοιας αντιμετωπίζονται αρνητικά, ακριβώς λόγω του παρεμβατισμού

---

[761] Βλ. Karl Polanyi, *Ο μεγάλος μετασχηματισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας,* Βασίλης Τομανάς (επιμ.), μτφ. Κώστας Γαγανάκης, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2007, σ.152.

[762] *Στο ίδιο.*

[763] Ο Αγγελίδης δίνει συνολικά πέντε πολύ ενδιαφέρουσες διαστάσεις απόκλισης του σύγχρονου φιλελεύθερου επιχειρήματος από το κλασικό. Εκτός της "αντικοινωνικής" και της "αντιπολιτικής", αναφέρει την "ανορθολογική", τη "συντηρητική-αυθορμησιακή ως προς τη θεμελίωση των κανόνων", καθώς και την "αντιδημοκρατική" του διάσταση. Ιδίως η τελευταία θα μας απασχολήσει και πάλι στη συνέχεια. Για όλα τα παραπάνω, βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος…,* ό.π., σ.15-18.

[764] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Το πρόβλημα των ιστορικό-θεωρητικών προϋποθέσεων του φιλελευθερισμού», *Αξιολογικά,* τχ.2, 1991, σ.57.

τους, καθότι «θίγουν [...] τον "πυρήνα" των δικαιωμάτων ατομικής ιδιοκτησίας»[765]. «Αν οι άνθρωποι αφεθούν ελεύθεροι, μπορούν να επιτύχουν πολύ περισσότερα από ό,τι θα μπορούσε να σχεδιάσει ή να προβλέψει η ανθρώπινη λογική»[766], λέει ενδεικτικά ο Φρίντριχ Χάγιεκ, σε μια έμμεση υπεράσπιση των ωφελειών που απορρέουν από τους "αυθόρμητους μηχανισμούς" της αγοράς. Αντιστοίχως, ο Φράνσις Φουκουγιάμα τονίζει: «Ο οικονομικός φιλελευθερισμός ανοίγει τον συντομότερο δρόμο προς την ευημερία για κάθε λαό που επιθυμεί να εκμεταλλευτεί αυτή τη δυνατότητα του οικονομικού φιλελευθερισμού»[767]. Είναι δε προφανές ότι η συρρίκνωση του δημοσίου τομέα, όπου κατεξοχήν συγκροτείται το πολιτικό πεδίο, θεωρείται ευκταία αφού έτσι δεν υπάρχει ανάμειξη στις διαδικασίες της αγοράς. Η μόνη επιθυμητή συμβολή της πολιτικής είναι αυτή που συντελεί στην «επίτευξη υψηλών ρυθμών ανάπτυξης»[768]. Η πολιτική που θέτει όρους στην οικονομία της αγοράς, σύμφωνα με τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές, απειλεί την ελευθερία και συνδέεται με ολοκληρωτικά καθεστώτα[769].

Η κεντρική έννοια, που συνοδεύει τη θεωρία του οικονομικού φιλελευθερισμού, είναι αυτή της ελευθερίας, της οποίας η διαφύλαξη κρίνεται ως μέγιστη προτεραιότητα. Με τα λόγια του Τζον Κιν: «Ο νεοφιλελευθερισμός αυτοπροσδιορίζεται ως υπερασπιστής αυτού που θεωρείται πρωταρχικός (και αυτονόητος) στόχος κάθε πολιτικής διευθέτησης: της ελευθερίας της αφηρημένης έννοιας του ιδιοτελούς (αλλά όχι κατ' ανάγκην ορθολογικού) ατόμου»[770]. Πλάι στην κομβική έννοια της ελευθερίας τοποθετείται εκείνη της αξιοκρατίας, που βασίζεται στην πεποίθηση ότι οι μηχανισμοί της αγοράς δημιουργούν ένα πλαίσιο ίσων ευκαιριών, εντός του οποίου οι ικανότεροι και πιο άξιοι προοδεύουν, δικαίως, έναντι των λιγότερο ικανών. Με βάση τη νεοφιλελεύθερη θεώρηση, αν η αγορά είναι αυτή που κατασκευάζει τις κατάλληλες συνθήκες για να εμπλακούν τα άτομα, είναι η πολιτική εκείνη που δυνητικά τις καταστρέφει. Γι' αυτόν τον λόγο, οι νεοφιλελεύθεροι στοχαστές τάσσονται εναντίον της ύπαρξης ενός ισχυρού και, κυρίως, παρεμβατικού στις υποθέσεις της αγοράς κράτους. Παραβλέποντας τις

[765] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Η θεωρία των δικαιωμάτων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό…», *ό.π.,* σ.74.
[766] Friedrich A. Hayek, *ό.π.*, σ.11.
[767] Francis Fukuyama, *Το τέλος της ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος,* Ευαγγελία Χατζηευστρατίου (επιμ.), μτφ. Αχιλλέας Φακατσέλης, Αθήνα: Λιβάνης, 1992, σ.312.
[768] *Στο ίδιο.*
[769] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος...*, ό.π., σ.132.
[770] John Keane, *Public Life and Late Capitalism. Towards a Socialist Theory of Democracy*, Κέιμπριτζ/ Νέα Υόρκη, N.Y./Μελβούρνη: Cambridge University Press, 1984, σ.21.

ασυνέχειες του επιχειρήματός τους, διεκδικούν την καταγωγή των ιδεών τους, όσον αφορά την αυτορρύθμιση της αγοράς, από τη θεμελιώδη *θεωρία του αόρατου χεριού* του Άνταμ Σμιθ.

Το σύστημα, στο οποίο οι δυνάμεις της αγοράς μπορούν να βρουν τις ευνοϊκότερες συνθήκες ούτως ώστε να αναπτυχθούν, είναι το δίχως άλλο η φιλελεύθερη δημοκρατία. Η απόλυτη και τελεσίδικη, κατά τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς, επικράτηση της φιλελεύθερης δημοκρατίας συμπίπτει, όπως είδαμε, με την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού. Έκτοτε, οι φιλελεύθερες δημοκρατίες λογίζονται «κατ' όνομα, αλλά έως ένα μεγάλο βαθμό και στην πράξη, η πρότυπη μορφή πολιτεύματος»[771]. Ο Φουκουγιάμα περιγράφει τη φιλελεύθερη δημοκρατία ως ένα «ευπρεπές και ανθρώπινο πολιτικό θεσμοθέτημα»[772]. Ενδεικτικό της "θρησκευτικού τύπου" προσήλωσης σ' αυτήν είναι ότι ο ίδιος στοχαστής δικαιολογεί «στρατιωτικές στρατηγικές», όπως τον βομβαρδισμό της Δρέσδης και της Χιροσίμα, στο όνομα της διαφύλαξης των φιλελεύθερων δημοκρατιών[773].

Στη νεοφιλελεύθερη σκέψη, το τρίπτυχο *αγορά-φιλελευθερισμός-δημοκρατία* θα πρέπει να είναι αδιάσπαστο και υπεράνω κριτικής. Όπως χαρακτηριστικά τονίζεται από τον Πίτερ Μπέργκερ, δεν έχει υπάρξει καμία περίπτωση δημοκρατικού πολιτεύματος, χωρίς την παρουσία της οικονομίας της αγοράς ή, αλλιώς, δεν έχει υπάρξει καμία περίπτωση δημοκρατικού σοσιαλισμού[774]. Βλέπουμε και πάλι ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία προσδιορίζεται από τους θεωρητικούς της κατ' αντιδιαστολή με τον "ολοκληρωτικό" σοσιαλισμό. Ο Μπέργκερ, στη συνέχεια του ίδιου αποσπάσματος, επισημαίνει ότι είναι ενδεχομένως δυνατόν να υπάρξουν οικονομίες της αγοράς με αντιδημοκρατικά χαρακτηριστικά, αλλά το αντίστροφο, δηλαδή δημοκρατίες χωρίς την ύπαρξη οικονομίας της αγοράς, όχι. Άρα, το μόνο εφικτό δημοκρατικό είδος είναι η φιλελεύθερη δημοκρατία. Ο Φουκουγιάμα προχωρά σε μια αντίστοιχη παρατήρηση, καθώς υποστηρίζει ότι ο καπιταλισμός, δηλαδή η οικονομία της αγοράς, μπορεί να αναπτυχθεί σε ολοκληρωτικά καθεστώτα και μάλιστα με επιτυχία. Ωστόσο, η δυνατότητα που έχει στο να επιτυγχάνει την

[771] Stephen P. Turner, *ό.π.*, σ.3.
[772] Francis Fukuyama, *Το τέλος της ιστορίας…*, ό.π., σ.31.
[773] *Ό.π.*, σ.35.
[774] Peter Berger, «The Uncertain Triumph of Democratic Capitalism», Larry Diamond – Marc F. Plattner (επιμ.), *Capitalism, Socialism and Democracy Revisited*, Βαλτιμόρη, Mar./Λονδίνο: The Johns Hopkins University Press, 1993, σ.3.

οικονομική ανάπτυξη τον καθιστά απολύτως κατάλληλο για την ανάδυση και εδραίωση των δημοκρατιών[775].

Στο σημείο αυτό παρατηρούμε πως η δημοκρατία εξαρτάται από τον καπιταλισμό και μπορεί να αναπτυχθεί μόνο εντός του πλαισίου του, χωρίς αυτή η σχέση να είναι αμφίδρομη. Συνεπώς, η μοναδική μορφή που μπορεί να πάρει είναι αυτή, στην οποία η αγορά έχει την πρωτοκαθεδρία. Αναγνωρίζεται από τους θεωρητικούς της ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία αντιμετωπίζει προβλήματα και ορισμένες φορές σημαντικά· η παραδοχή αυτή, όμως, ουδόλως οδηγεί στην αμφισβήτησή της. Η διατήρησή της κρίνεται σε κάθε περίπτωση αυτονόητη κι επιβεβλημένη και το μόνο ζητούμενο είναι η βελτίωση ορισμένων πτυχών της. Ο φιλελευθερισμός θεωρείται, από τους σύγχρονους εκφραστές του, ένα σύστημα με μακρά πορεία, με σημείο εκκίνησης τους κλασικούς φιλελεύθερους, το οποίο εδραίωσε την υπεροχή του κατά τον 20ο αιώνα – ιδίως μετά την πτώση των ολοκληρωτικών καθεστώτων. Με άλλα λόγια, η κυρίαρχη φιλελεύθερη άποψη συντείνει στο γεγονός ότι, με τα υπέρ και τα κατά του, ο φιλελευθερισμός είναι αμετάκλητα το κυρίαρχο σύστημα και πλέον το μόνο πλαίσιο στοχασμού είναι αυτό που αφορά τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Είναι ακριβώς το πλαίσιο, εντός του οποίου προβάλλουν οι διάφορες θεωρίες που ως στόχο έχουν τη βελτίωση του συστήματος, η πιο διαδεδομένη εκ των οποίων είναι αυτή της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου.

Η ακράδαντη πίστη των νεοφιλελεύθερων στοχαστών για την οριστική επικράτηση του φιλελευθερισμού προσδίδει στις θεωρίες τους ορισμένα ακόμη – "συγγενεύοντα" μεταξύ τους – χαρακτηριστικά. Ειδικότερα, διακρίνεται ένας άκρατος *παροντισμός*, ο οποίος μεταφράζεται σε θέσεις που αφορούν στο τέλος της ιστορίας, των ιδεολογιών και των ουτοπιών. Ο Τραβέρσο μάς παρέχει μια εύστοχη περιγραφή του παροντισμού, βάσει της οποίας πρόκειται για μια «διαρκή επιτάχυνση των ζωών μας στο πλαίσιο μιας ασάλευτης, δίχως εναλλακτικές, κοινωνικής τάξης»[776]. Στην εποχή μας, ισχυρίζεται ο Τραβέρσο, παραπέμποντας στον Φρανσουά Αρτόγκ (François Hartog), το μέλλον και το παρελθόν έχουν υποταχθεί πλήρως στο παρόν[777]. Κυρίαρχη αιτία της ανάδυσης του παροντισμού στη νεοφιλελεύθερη θεωρία

[775] Francis Fukuyama, «Capitalism and Democracy: The Missing link», Larry Diamond – Marc F. Plattner (επιμ), *ό.π.*, σ.102.
[776] Enzo Traverso, *Τι απέγιναν οι διανοούμενοι*;, ό.π., σ.103.
[777] Enzo Traverso, *Η ιστορία ως πεδίο μάχης. Ερμηνεύοντας τις βιαιότητες του 20ου αιώνα*, μτφ. Νίκος Κούρκουλος, Αθήνα: Εικοστού Πρώτου, 2016, σ.308.

είναι η πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού, μέσω της οποίας σηματοδοτείται η νίκη του φιλελευθερισμού και ταυτόχρονα τερματίζεται κάθε συζήτηση που αφορά το μέλλον των κοινωνιών. Ο παροντισμός εδράζεται στην άποψη ότι ο σοσιαλισμός, το "αντίπαλον δέος" του φιλελευθερισμού, δεν μπορεί να είναι συναφής με τα προβλήματα των δυτικών κοινωνιών[778]. Εμπερικλείεται στην έννοιά του μια σαφής αντίθεση στη μαρξιστική αντίληψη της ιστορικότητας των «μορφών του πραγματικού [...] η οποία αφενός "δίνει το κλειδί για την κατανόηση του παρελθόντος" και αφετέρου "οδηγεί σε σημεία όπου υποδηλώνεται η κίνηση που αίρει τη σημερινή μορφή σχέσεων παραγωγής – προϊδεάζοντας έτσι το μέλλον"»[779]. Ακυρώνεται κατά συνέπεια η διαλεκτική που αφορά το μέλλον της κοινωνίας αλλά και τους ιστορικούς όρους εξέλιξής της, δίνοντας τη θέση της σε μια νέα, απολύτως ταυτιζόμενη με το συστημικό παρόν, που επεξεργάζεται αποκλειστικά το μέλλον της φιλελεύθερης δημοκρατίας, σε μια λογική παρατεταμένης παροντικής διάρκειας.

Είναι πρόδηλη η σχεσιακή συγκρότηση της έννοιας του παροντισμού με τους θεωρητικούς ισχυρισμούς για το τέλος της ιστορίας, των ιδεολογιών και της ουτοπίας, οι οποίες κατ' ουσίαν αποτελούν τις διάφορες εκφάνσεις του, καταλήγοντας όλες σε κοινά συμπεράσματα. Ο πιο διάσημος εκφραστής της θεωρίας του *τέλους της ιστορίας* είναι ο Φράνσις Φουκουγιάμα, ο οποίος ισχυρίζεται ότι μπορούμε να μιλάμε για το ιστορικό τέλος, εφόσον πιστεύουμε ότι η σύγχρονη κοινωνικοπολιτική οργάνωση «ικανοποιεί πλήρως τα πιο ουσιαστικά χαρακτηριστικά των αναγκών των ανθρώπινων όντων»[780]. Υποστηρίζει ότι με την επικράτηση της φιλελεύθερης δημοκρατίας υπάρχουν δύο ειδών κόσμοι: Ο «ιστορικός» και ο «μετά-ιστορικός»[781]. Ο *μετά-ιστορικός* είναι ο κόσμος των κοινωνιών, οι οποίες ήδη έχουν διανύσει την πορεία προς την εγκαθίδρυση της φιλελεύθερης δημοκρατίας, που, στη συλλογιστική του Φουκουγιάμα, μοιάζει να είναι ο τελικός προορισμός της ιστορικής εξέλιξης. Αντιθέτως, εντός των "ευμετάβλητων" ορίων του *ιστορικού κόσμου* τοποθετεί τις χώρες εκείνες που δεν έχουν φτάσει ακόμη στο σημείο να γίνουν φιλελεύθερες δημοκρατίες και άρα το "ιστορικό τους ταξίδι" συνεχίζεται. Με άλλα λόγια, κατά τον ίδιο, η ιστορία τελειώνει όταν και όπου η φιλελεύθερη δημοκρατία εδραιώνεται.

---

[778] Βλ. Daniel Bell, *The End of Ideology…,* ό.π., σ.421.
[779] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος…,* ό.π., σ.14.
[780] Francis Fukuyama, *Το τέλος της ιστορίας…,* ό.π., σ.193.
[781] Βλ. *Ό.π.*, σ.365, 416-417.

Οι δύο κόσμοι που προκύπτουν, με βάση τη θεώρηση αυτή, έχουν διαφορετικά χαρακτηριστικά μεταξύ τους, που συνοψίζονται στη νεοφιλελεύθερη σχέση αντίθεσης οικονομίας και πολιτικής, η οποία ήδη τέθηκε ως η κεντρική ασυνέχεια της θεωρίας του φιλελευθερισμού. Αναλυτικότερα, κατά τον Φουκουγιάμα, ο κύριος άξονας του μετά-ιστορικού κόσμου είναι ο οικονομικός, ο οποίος έχει εκτοπίσει την πολιτική της ισχύος ως προς τη σημασία της στη διαμόρφωση των «διακρατικών αλληλεπιδράσεων»[782]. Η αντιπολιτική διάσταση του επιχειρήματός του είναι σαφής και συνίσταται στο ότι «η πολιτική σε μια δημοκρατία θα εξακολουθεί να προσελκύει εκείνους που φιλοδοξούν να αναγνωριστούν ως ανώτεροι από τους άλλους» και συνεπακόλουθα, ο ιστορικός κόσμος «θα συνεχίσει να έλκει συγκεκριμένα άτομα ακριβώς επειδή συνεχίζει να είναι ένα πεδίο συγκρούσεων, πολέμων, αδικίας και φτώχειας»[783], εν αντιθέσει, δηλαδή, με ό,τι συμβαίνει στον μετά-ιστορικό, φιλελεύθερο, δημοκρατικό κόσμο. Στη θεώρηση του Φουκουγιάμα, η σύνδεση της πολιτικής με τα δεινά του κόσμου είναι άμεση. Εξίσου ξεκάθαρη είναι και η αποσύνδεση της πολιτικής από τον μετά-ιστορικό κόσμο, στον οποίο δεν βρίσκει θέση, διότι δεν υφίστανται πλέον οι συνθήκες εκείνες που την καθιστούν απαραίτητη. Πιο συγκεκριμένα, στις φιλελεύθερες δημοκρατίες η πολιτική της ισχύος παύει να είναι η κινητήριος δύναμη και μαζί της παύουν και τα προβλήματα που η ίδια δημιουργεί και από τα οποία, κατ' επέκταση, συντηρείται. Τη θέση της καταλαμβάνουν η οικονομία και η επιχειρηματικότητα, τομείς στους οποίους η ανωτερότητα μπορεί να εκφραστεί με πιο αποδοτικούς τρόπους και σε πιο αξιοκρατική βάση. Άλλωστε, ο μετά-ιστορικός είναι ένας κόσμος, στον οποίο τα κεντρικά πολιτικά ζητήματα, που αφορούν τη διακυβέρνηση του λαού, έχουν πλέον ρυθμιστεί[784].

Τα πρώτα ίχνη της "τελεολογικής αποτύπωσης" της φιλελεύθερης δημοκρατίας βρίσκονται στη θεωρία του Αλέξανδρου Κοζέβ (Alexandre Kojeve, 1902-1968), στην οποία ο ίδιος ο Φουκουγιάμα παραπέμπει. Βάσει αυτής, η «ενσάρκωση των αρχών της Γαλλικής Επανάστασης» εκφράστηκε με τον πιο επαρκή τρόπο στις μεταπολεμικές καπιταλιστικές δημοκρατίες της Δυτικής Ευρώπης, οι οποίες «είχαν επιτύχει υλική ευημερία υψηλής στάθμης και πολιτική σταθερότητα» και ήταν κοινωνίες «χωρίς εναπομένουσες ουσιαστικές "εσωτερικές αντιθέσεις":

[782] *Ό.π.*, σ.365.
[783] *Ό.π.*, σ.417.
[784] *Ό.π.*, σ.416.

αυτάρκεις, αυτοσυντηρούμενες», που «δεν είχαν παραπέρα σημαντικούς πολιτικούς στόχους για τους οποίους να παλέψουν και μπορούσαν να ασχολούνται αποκλειστικά και μόνο με την οικονομική τους δραστηριότητα»[785]. Στο παραπάνω απόσπασμα παρατηρούμε την ταυτόχρονη συνύπαρξη δύο κεντρικών επιχειρημάτων του σύγχρονου φιλελευθερισμού: Το πρώτο αφορά τη θεωρητική και πρακτική συνέχεια του φιλελευθερισμού από τον διαφωτισμό μέχρι και σήμερα, και το δεύτερο – το οποίο απαντάται στις θεωρίες πολλών νεοφιλελεύθερων στοχαστών – την ανάδειξη της μεταπολεμικής περιόδου, ως μιας περιόδου κατά την οποία οι φιλελεύθερες δημοκρατίες λειτούργησαν υποδειγματικά, θέτοντας τις βάσεις για τη μετέπειτα "οριστική" επικράτησή τους.

Άμεσα συνδεδεμένες με τη θεωρία του *τέλους της ιστορίας* είναι οι αντίστοιχες του *τέλους των ιδεολογιών* και του *τέλους των ουτοπιών*. Οι ιδεολογίες αντιμετωπίζονται ως θεωρητικά αδιέξοδα που αποδείχθηκε στην πράξη ότι οδηγούν σε καταστροφές[786]. Πιο συγκεκριμένα, ο Μπελ συνδέει την ιδεολογία με το θυμικό, αντιπαραβάλλοντάς την στον ορθό λόγο. Λέει σχετικά: «Η αφοσίωση σε μια ιδεολογία – η λαχτάρα για έναν "σκοπό" ή την ικανοποίηση βαθέων ηθικών συναισθημάτων – δεν αντανακλά απαραίτητα συμφέροντα σχηματισμένα σε ιδέες. Η ιδεολογία υπ' αυτή την έννοια [...] είναι μια κοσμική θρησκεία»[787]. Σχηματοποιώντας αυτή του τη φράση, ο Μπελ υποστηρίζει ότι η ιδεολογία είναι για τον διανοούμενο ό,τι η θρησκεία για τον κληρικό[788]. Η θρησκευτική διάσταση που προσδίδει στην έννοια της ιδεολογίας την καθιστά εξ ορισμού ανορθολογική. Επιπλέον, καθίσταται επικίνδυνη, διότι αφαιρεί από τους ανθρώπους τη δυνατότητα να σκέφτονται και να λύνουν τα προβλήματά τους ατομικά, καθότι τους παρέχει έτοιμες απαντήσεις και λύσεις, ενώ, παράλληλα, λόγω του «αποκαλυπτικού» χαρακτήρα της, μετατρέπει «τις ιδέες σε όπλα με καταστροφικά αποτελέσματα»[789].

Η συσχέτιση της ιδεολογίας με τα ολοκληρωτικά συστήματα είναι σαφής και αποτυπώνεται σαν μομφή προς τον υπαρκτό σοσιαλισμό – ως το αποτέλεσμα της μαρξιστικής ιδεολογίας –, με τον σοσιαλισμό να χρησιμοποιείται και πάλι ως παράδειγμα προς αποφυγήν. Πιο συγκεκριμένα, η μετάβαση της μαρξιστικής ιδεολογίας από τη θεωρία στην πράξη στοιχειοθετεί, σύμφωνα με τις θεωρίες του

[785] *Ό.π.*, σ.108.
[786] Βλ. Daniel Bell, *The End of Ideology*…, ό.π., σ.393.
[787] *Ό.π.*, σ.400.
[788] *Ό.π.*, σ.394.
[789] *Ό.π.*, σ.405.

τέλους των ιδεολογιών, μια ενδεικτική περίπτωση του πώς η ιδεολογία μπορεί να καταστεί καταστροφική κι επικίνδυνη. Το τέλος των ιδεολογιών αφορά τις δυτικές δημοκρατίες και συμπίπτει με τη συνειδητοποίηση ότι τα προβλήματα, που αντιμετωπίζουν οι σύγχρονες κοινωνίες, δεν έχουν καμία σχέση με «τους παλαιούς όρους της ιδεολογικής διαμάχης "αριστεράς" και "δεξιάς"»[790]. Με βάση το επιχείρημα αυτό, το τέλος του υπαρκτού σοσιαλισμού καθιστά τις ιδεολογικές διαμάχες ανεδαφικές και παρωχημένες, ενώ η σοσιαλιστική εμπειρία αναδεικνύει την επικινδυνότητά τους. Συνεκδοχικά, το τέλος των ιδεολογιών σηματοδοτεί το τέλος των αναζητήσεων για το ποια ιδεολογία θα επικρατήσει, και τη μετάβαση σε μια πιο ρεαλιστική αντίληψη που αφορά αποκλειστικά σε βελτιωτικές επεμβάσεις εντός του υπάρχοντος συστήματος της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Η παγιωμένη αντίληψή των σύγχρονων εκφραστών του φιλελευθερισμού ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι, αποδεδειγμένα πια, το καλύτερο σύστημα διακυβέρνησης μαρτυρά μια σημαντική μετατόπιση στον πυρήνα των θεωρητικών στοχασμών. Η θεωρητική αναζήτηση για το καλύτερο σύστημα διακυβέρνησης, κεντρική κατά τον 19ο και 20ο αιώνα, κρίνεται πλέον παρωχημένη και ανούσια.

Στο νεοφιλελεύθερο θεωρητικό σχήμα, ο ρεαλισμός συγκρούεται με την ουτοπία, με τον πρώτο να συνδέεται με τον ρασιοναλισμό και τη δεύτερη με την ανορθολογικότητα. Επιπλέον, η πίστη ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία έχει επικρατήσει οριστικά, σε συνδυασμό την αποτυχία του υπαρκτού σοσιαλισμού, καθιστά τις ουτοπικές συλλήψεις περιττές, ξεπερασμένες και στην πράξη δυστοπικές. Έτσι, η ουτοπία δεν προσλαμβάνεται ως εφαλτήριο πράξης προς την κατεύθυνση της πραγμάτωσης μιας ιδανικής πολιτείας, αλλά ως "χίμαιρα" που αποπροσανατολίζει από τα πραγματικά ζητήματα. Η έννοια της ουτοπίας, σε ορισμένες περιπτώσεις, αντιμετωπίζεται με θετικότερο τρόπο απ' ό,τι εκείνη της ιδεολογίας. Ο Ντάνιελ Μπελ τονίζει:

> Αν η "ιδεολογία" στις μέρες μας, και δικαίως, θεωρείται μια αμετακλήτως υποβαθμισμένη λέξη, δεν είναι απαραίτητο η "ουτοπία" να έχει την ίδια μοίρα. Θα την έχει, όμως, εάν αυτοί που τώρα καλούν σε νέες ουτοπίες αρχίσουν να δικαιολογούν ταπεινωτικά μέσα, στο όνομα ενός ουτοπικού ή επαναστατικού σκοπού, και ξεχάσουν [...] ότι αν οι παλιές διαμάχες στερούνται πλέον σημασίας, δεν ισχύει το ίδιο και με κάποιες παλιές αξίες – τις αξίες της ελευθερίας του λόγου, της ελευθερίας του τύπου, του δικαιώματος της αντιπολίτευσης και της ελεύθερης πληροφορίας[791].

[790] *Ό.π.*, σ.406.
[791] *Στο ίδιο.*

Όπως παρατηρεί κανείς, ακόμη και όταν η ουτοπία γίνεται αποδεκτή ως όρος, τίθενται σ' αυτήν συγκεκριμένοι περιορισμοί, με την εμπειρία να διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο. Ως προς αυτό, ο Τζον Κιν προτείνει τον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της δημοκρατίας «ως το θεσμοθετημένο καθήκον της αμφισβήτησης των καλεσμάτων λατρείας σε Μεγάλα Ιδανικά...»[792] Ο ρεαλισμός, ο οποίος προωθείται ως το δίδαγμα από τις εμπειρίες του παρελθόντος, επιτάσσει την αποδοχή της υπάρχουσας κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας και θέτει το αυστηρό πλαίσιο, εντός του οποίου μπορεί να αναπτυχθεί η έννοια της αντιπολίτευσης ή ακόμη και η – εξ ορισμού χωρίς πλαίσιο – έννοια της ουτοπίας. Εν ολίγοις, η αναζήτηση λύσεων για τα υπάρχοντα προβλήματα μπορεί να λαμβάνει χώρα μόνο εντός του φιλελεύθερου οικονομικού και κοινωνικοπολιτικού πλαισίου.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, από τις παραπάνω θεωρήσεις, οι έννοιες της ιστορίας, της ιδεολογίας και της ουτοπίας προσιδιάζουν σε έναν παλαιό κόσμο, ο οποίος χαρακτηριζόταν από αναζητήσεις, μειονεκτήματα και διαμάχες που ανήκουν ανεπιστρεπτί στο παρελθόν. Η επιτομή του σύγχρονου κόσμου αντανακλάται στις δυτικές δημοκρατίες, παρά τα όποια προβλήματα αντιμετωπίζουν. Για τους σύγχρονους θεωρητικούς του, ο φιλελευθερισμός δοκιμάστηκε ιστορικά όταν βρέθηκε αντιμέτωπος με ολοκληρωτικά συστήματα κι απέδειξε την ανθεκτικότητά του, κάτι που οδήγησε στην οριστική επικράτησή του και στη βεβαιότητα ότι πρόκειται για το καταλληλότερο σύστημα και το μόνο συμβατό με τις δημοκρατικές αρχές. Υπ' αυτό το πρίσμα, η ιστορία τελειώνει με την εδραίωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας και οι κάθε είδους ιδεολογίες και ουτοπίες περνούν στη λήθη του παρελθόντος, μην έχοντας πλέον καμία χρησιμότητα. Ο παροντισμός μετατρέπεται σε "σήμα κατατεθέν" της σύγχρονης εποχής και δίνει τις κατευθυντήριες γραμμές στις θεωρίες που αποσκοπούν στη βελτίωση των σύγχρονων κοινωνιών, με πιο δημοφιλή αυτήν της κοινωνίας των πολιτών.

Ως εκ τούτου, η κοινωνία των πολιτών θεωρείται «συνδεδεμένη με το ιστορικό μας πεπρωμένο»[793] και καλείται να συμβάλει «στην αποφυγή της ανησυχητικής τάσης – εμφανούς στα πολιτικά συντρίμμια που έμειναν πίσω κατά τον 20ο αιώνα – να διοικούμε τους εαυτούς μας και τους άλλους, χρησιμοποιώντας [...]

[792] John Keane, *Civil Society. Old Images...*, ό.π., σ.8.
[793] Βλ. Ernest Gellner, *ό.π.*, σ.284-286.

ιδεολογίες, κατά την αποδοχή της προτιμώμενης από εμάς εκδοχής του κόσμου»[794]. Σύμφωνα με τον Κιν, η κοινωνία των πολιτών είναι προαπαιτούμενο του δημοκρατικού πολιτεύματος και στη ρητορική της θεωρίας, έτσι όπως διαμορφώνεται στις μέρες μας, μπορεί κάποιος να διακρίνει τα σημάδια του τέλους ενός μακρύ αιώνα, κατά τον οποίο η πολιτική σκέψη κυριαρχήθηκε από τις στατικές ιδεολογίες. Είναι, κατά τον ίδιο, κομβικής σημασίας το να μην εξελιχθεί η κοινωνία των πολιτών σε "νέα ιδεολογία", αλλά να κυριαρχήσει η εστίαση στην πρακτική της διάσταση, με στόχο τη βελτίωση των σύγχρονων δημοκρατιών[795].

Θεωρούμε πως αυτή η βεβαιότητα για την καταλληλότητα του σύγχρονου συστήματος καθίσταται ποικιλοτρόπως προβληματική, σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο, ενώ, παράλληλα, αναδεικνύει έναν νεοφιλελεύθερο δογματισμό, ο οποίος δημιουργεί ένα τόσο στενό πλαίσιο σκέψης και δράσης, που όχι μόνο δεν αφήνει χώρο για ουσιαστική κριτική ή εναλλακτικούς στοχασμούς, αλλά επιπλέον θέτει στο περιθώριο πολλές από τις αρχές του κλασικού φιλελευθερισμού. Στον πυρήνα της φιλελεύθερης ασυνέχειας βρίσκεται, όπως είδαμε, η αντίθεση οικονομίας και πολιτικής, η οποία πλαισιώνεται και από άλλες επιμέρους ασυνέχειες που στοιχειοθετούν, κατά τη γνώμη μας, τις σημαντικές ανεπάρκειες της επικρατούσας εκδοχής του σύγχρονου φιλελευθερισμού. Εξ αυτών γεννώνται σημαντικά ερωτήματα, τα οποία αφορούν το μέλλον της ίδιας της δημοκρατίας.

Η ακράδαντη πίστη των νεοφιλελεύθερων θεωρητικών στις αυτορρυθμιζόμενες δυνάμεις της αγοράς αποτελεί, συγχρόνως, μια κομβική διαφοροποίηση του κλασικού από τον σύγχρονο φιλελευθερισμό και την αιτία για την εμφάνιση πολλών σημαντικών αλυσιδωτών προβλημάτων στις σύγχρονες δημοκρατίες. Στον πυρήνα του νεοφιλελεύθερου επιχειρήματος βρίσκεται ο *homo economicus* και «η οπτική της κοινωνίας ως ομάδων σε αλληλεπίδραση με την αγορά»[796]. Κατά την εύστοχη επισήμανση του Τραβέρσο: «Λέξεις όπως αγορά, επιχείρηση, καπιταλισμός ή ατομικισμός έκαναν (Σ.τ.Σ. κατά το τελευταίο τέταρτο του 20ου αιώνα) την αντίστροφη διαδρομή», καθώς έχουν αφαιρεθεί απ' αυτές οι αρνητικές τους διαστάσεις και πλέον αποτελούν «τα "φυσικά" θεμέλια των

[794] John Keane, *Civil Society. Old Images...*, ό.π., σ.8.
[795] *Ό.π.,* σ.64-66.
[796] Μανόλης Αγγελίδης, «Το παρελθόν ως μέλλον: ελεύθερη ατομικότητα, δογματική του ανταγωνισμού και κοινωνική αναπαραγωγή», από το επιστημονικό συνέδριο με τίτλο*: Κοινωνικός φιλελευθερισμός ή κοινωνική δικαιοσύνη; Ελευθερία, ισότητα, αυτονομία, αλληλεγγύη, σήμερα*, "Αναγνώσεις" και "Ενθέματα" Αυγής – Ινστιτούτο "Νίκος Πουλαντζάς" – Red Notebook, Αμφιθέατρο "Ιωάννης Δρακόπουλος", Αθήνα, 12/10/2012.

μεταολοκληρωτικών φιλελεύθερων κοινωνιών»[797]. Τα θεμέλια αυτά, ωστόσο, μοιάζουν εξαιρετικά ασταθή. Η δε απόπειρα "ηθικοποίησης" της αγοράς, από στοχαστές όπως ο Φουκουγιάμα[798], είναι μάλλον ανεδαφική. Η αγορά ήταν και παραμένει ένας χώρος, όπου η ηθική περιττεύει και ο οποίος δομείται με τις αρχές ενός «τυχερού παιγνίου, από το οποίο αναπόφευκτα προκύπτουν νικητές και ηττημένοι (κατάσταση για την οποία ουδείς φέρει ευθύνη)»[799].

Στη λογική της θεωρίας της αγοράς, δεν πρέπει να κερδίζουν όλοι, αλλά οι πιο ικανοί. Αυτομάτως αυτό συνεπάγεται ότι δεν οφείλεται κάποια κρατική ή άλλη συνδρομή στους ηττημένους αυτού του παιχνιδιού, διότι αυτοί έχασαν δικαίως[800]. Ωστόσο, ο "εξοστρακισμός" της πολιτικής, ως το αποτέλεσμα της απόλυτης εμπιστοσύνης στην οικονομία, επισύρει σημαντικά προβλήματα, τόσο όσον αφορά τη θεωρία όσο και την πράξη. Παρά το γεγονός ότι η ορθολογικότητα παρουσιάζεται ως βασικό γνώρισμα του σύγχρονου φιλελευθερισμού, η θεωρία του χαρακτηρίζεται από μια δική της ουτοπία, η οποία μετατρέπεται σε δυστοπία για τις φιλελεύθερες δημοκρατίες. Την ουτοπία της αγοράς επεσήμανε ο Καρλ Πολάνυι λέγοντας: «Ένας τέτοιος θεσμός δεν θα μπορούσε να υπάρξει για μεγάλη χρονική διάρκεια δίχως να εκμηδενίσει την ανθρώπινη και φυσική υπόσταση της κοινωνίας»[801]. Έκτοτε πολλοί στοχαστές έχουν αμφισβητήσει τη δυνατότητα της αγοράς να παράξει μια εύρυθμη κοινωνία. Η ανησυχία τους αυτή μοιάζει να επιβεβαιώνεται στο αναλυτικό έργο του Τομά Πικετύ και στην εκτόξευση των ανισοτήτων – με κληρονομικό μάλιστα χαρακτήρα –, την οποία μέσω ερευνών αποδεικνύει. Επιβεβαιώνεται, επίσης, στις οικονομικές κρίσεις που ξεσπούν ανά τον κόσμο και τη φτωχοποίηση μεγάλων τμημάτων του πληθυσμού.

Αναλύοντας το επιχείρημα περί αξιοκρατίας, ο Πικετύ προχωρά σε μια ιστορική αναδρομή στην αποστολή τής – ιδρυθείσας το 1872 από τον Εμίλ Μπουτμύ

[797] Enzo Traverso, *Η ιστορία ως πεδίο μάχης*…, ό.π., σ.15.
[798] Ο Φουκουγιάμα επιχειρεί την πρόσδοση ηθικών διαστάσεων στη λειτουργία της οικονομίας της αγοράς, στο έργο του: *The Great Disruption. Human nature and the reconsitution of social order*.
[799] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος…,* ό.π., σ.134.
[800] Γι' αυτόν τον λόγο παρατηρείται πολύ συχνά στις νεοφιλελεύθερες θεωρίες ότι η μοναδική συνδρομή προς τα ασθενέστερα οικονομικά στρώματα είναι αυτή που συνδέεται με τη φιλανθρωπία, δηλαδή μια συνδρομή που επαφίεται στη διάθεση αυτού που την παρέχει και δεν εδράζεται σε κάποια κανονιστική ρύθμιση. Υπενθυμίζουμε ότι, με βάση τη νεοφιλελεύθερη θεώρηση, η κρατική παρέμβαση προς όφελος των αδυνάτων ισούται με επηρεασμό της λειτουργίας της αγοράς και καταπάτηση των ατομικών ελευθεριών.
[801] Karl Polanyi, *ό.π.*, σ.9.

(Emile Boutmy) – *Sciences Po*[802] και μας παρέχει ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον απόσπασμα από τους στόχους του Ινστιτούτου, έτσι όπως τους θέτει ο ιδρυτής του:

> Αναγκασμένες να υφίστανται το δίκαιο των περισσοτέρων, οι αυτοαποκαλούμενες ανώτερες τάξεις δεν μπορούν να διατηρήσουν την πολιτική τους ηγεμονία παρά μόνο αν επικαλεστούν το δίκαιο του ικανοτέρου. Μετά την κατάρρευση των προνομίων τους και της παράδοσης, το κύμα της δημοκρατίας πρέπει να προσκρούσει σε ένα δεύτερο τείχος από λαμπρά και χρήσιμα προσόντα, από υπεροχή που επιβάλλεται με το κύρος της, από ικανότητες που η κοινωνία δεν μπορεί να στερηθεί αν δεν παραφρονήσει[803].

Το συγκεκριμένο απόσπασμα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως "προδρομικό" των νεοφιλελεύθερων θεωριών υπεράσπισης της λειτουργίας της αγοράς. Άλλωστε, η στοχοθεσία, που προβάλλεται στο κείμενο του Μπουτμύ, έχει διαχρονικό χαρακτήρα. Επιπλέον, «…υπενθυμίζει μια βασική αλήθεια: η διαμόρφωση μιας λογικής των ανισοτήτων και η νομιμοποίηση της θέσης των κερδισμένων είναι ένα ζήτημα ζωτικής σημασίας που κάποτε δικαιολογεί όλες τις προσεγγίσεις»[804].

Η παραπάνω φράση του Πικετύ περιγράφει τη σύγχρονη ουτοπία της αγοράς ή, πιο σωστά, τη λογική πάνω στην οποία η αγορά δομεί την ουτοπία της. Η αξιοκρατία, μέσω των ίσων ευκαιριών που ευαγγελίζονται οι θεωρητικοί της, αποτελεί τον νομιμοποιητικό παράγοντα του συστήματος και συμβάλλει στη δικαιολόγηση των ανισοτήτων, έχοντας πάντα τη θεωρία του αόρατου χεριού του Άνταμ Σμιθ ως σημείο αναφοράς για την παραγωγή της δικής τους θεωρίας. Παρότι, όμως, παραπέμπουν στη θεωρία του Σμιθ, οι νεοφιλελεύθεροι στοχαστές προχωρούν σε μια "επιλεκτική" αναπαραγωγή και προσαρμογή της στο σήμερα. Ο Μανόλης Αγγελίδης εστιάζει στην προβληματική πρόσληψη της θεωρίας του αόρατου χεριού στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα:

> Στο πλαίσιο των σύγχρονων φιλελεύθερων επιχειρημάτων, η υπόθεση του "αόρατου χεριού" έχει επικρατήσει να θεωρείται υπόδειγμα εξήγησης του κοινωνικού με βάση την αυθόρμητη πράξη των δρώντων υποκειμένων σε συνθήκες αγοράς. Ωστόσο ο μονομερής τονισμός των διαστάσεων της αυθορμησίας καταλήγει στην παρανόηση του γεγονότος ότι η σμιθιανή προβληματική του "αόρατου χεριού" συνιστά, μεταξύ άλλων, και ένα κρίσιμο σημείο σύνδεσης της ηθικό-πολιτικής με την πολιτικό-οικονομική επιχειρηματολογία, όπως αυτή αναπτύσσεται στα δύο σημαντικότερα έργα του

[802] Πρόκειται για το Ινστιτούτο Πολιτικών Σπουδών του Παρισιού.
[803] Για το εν λόγω απόσπασμα βλέπε: Thomas Piketty, *ό.π.,* σ.607.
[804] *Στο ίδιο.*

> A. Smith. Πρόκειται για το σημείο εκείνο, στο οποίο συνδέεται η προβληματική της δικαιοσύνης με την ιδέα του καταμερισμού της εργασίας, οπότε και η πρώτη αποκτά τον ειδικό της χαρακτήρα, αναφερόμενη σε ζητήματα διανομής του αποτελέσματος της εργασίας σε κοινωνία της αγοράς και της ατομικής ιδιοκτησίας[805].

Εκείνο, λοιπόν, το οποίο παραβλέπεται από τους σύγχρονους στοχαστές του φιλελευθερισμού είναι η πολιτική διάσταση της θεωρίας του αόρατου χεριού, που εισάγει την έννοια της δικαιοσύνης. Όπως σημειώνει ο Αγγελίδης στο ίδιο απόσπασμα, η παραποίηση αυτή δεν αφορά μόνο τη θεωρία του Σμιθ, αλλά την κλασική φιλελεύθερη παράδοση εν γένει και έχει ως χαρακτηριστικό της παράδειγμα τη νεοφιλελεύθερη κριτική στις «αντιλήψεις της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου για τη σύσταση της πολιτικής με αναφορά στους κανόνες του φυσικού δικαίου»[806].

Η διαπίστωση της μονομέρειας στην πρόσληψη της κλασικής φιλελεύθερης θεωρίας από τη σύγχρονη αποτελεί μια ακόμη ένδειξη της μεταξύ τους τομής, που σχετίζεται με τη διάρρηξη της σχέσης οικονομίας και πολιτικής, θέτοντας αυτομάτως στο περιθώριο την επιστήμη της πολιτικής οικονομίας. Υπ' αυτό το πρίσμα, η Σέρι Μπέρμαν κάνει μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα επισήμανση. Εντοπίζει και η ίδια την κεντρική διαμάχη του 20ου αιώνα μεταξύ της οικονομίας και της πολιτικής και υποστηρίζει ότι αν κάποιος κρίνει με βάση αυτή, τότε τόσο ο κλασικός φιλελευθερισμός όσο και ο σοσιαλισμός βρίσκονται στην πλευρά των «ηττημένων της ιστορίας»[807], αφού αποτελούν θεωρίες με έντονο το πολιτικό στοιχείο μέσα σε ένα αποπολιτικοποιημένο παρόν. Ο Πικετύ έρχεται να προσθέσει ακόμη μια διάσταση στην απόκλιση της νεοφιλελεύθερης θεωρίας, τονίζοντας ότι κατά τον 19ο αιώνα η ανισότητα προσλαμβάνεται ως αποδεκτή και αναγκαία, όχι όμως και αξιοκρατική, εν αντιθέσει, δηλαδή, με ό,τι συμβαίνει στη σύγχρονη κοινωνία, η οποία «θεμελιώνει την υποδεέστερη θέση (Σ.τ.Σ. των "ηττημένων" του συστήματος) στη δικαιοσύνη, την αρετή και την αξία...»[808]

Η νεοφιλελεύθερη ουτοπία – ή «νεοφιλελεύθερος μύθος»[809], όπως τον αναφέρει ο Μπέντζαμιν Μπάρμπερ[810]– έγκειται στην πίστη των νεοφιλελεύθερων ότι

---

[805] Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος*…, ό.π., σ.28.
[806] *Ό.π.*
[807] Sheri Berman, *Το πρωτείο της πολιτικής. Η σοσιαλδημοκρατία και η Ευρώπη του 20ου αιώνα*, Παναγιώτης Σουλτάνης – Νίκος Κουμπιάς (επιμ.), μτφ. Ελένη Αστερίου, Ηράκλειο Κρήτης/Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2014, σ.436-437.
[808] Thomas Piketty, *ό.π.*, σ.515.
[809] Παρατηρούμε ότι η νεοφιλελεύθερη θεωρία χαρακτηρίζεται από κάποιους στοχαστές ως "ουτοπία" και από άλλους ως "μύθος", κάτι που μας παραπέμπει στην ενδιαφέρουσα ανάλυση του Σταύρου Κωνσταντακόπουλου αναφορικά με την μεταξύ τους εννοιολογική αντίθεση: «Η ουτοπία αποτελεί

η αγορά μπορεί να επιλύσει το κάθε πρόβλημα και να παραγάγει αξιοκρατικές κοινωνικές συνθήκες. Η κοινωνική πραγματικότητα έρχεται να καταρρίψει το επιχείρημα της αξιοκρατίας. Η θεωρία ότι «η προσφορά και η ζήτηση θα έτειναν σε μια φυσική και αυθόρμητη ισορροπία» αποτελεί κατά τον Τραβέρσο μια νεοφιλελεύθερη πλάνη για την «τέλεια τάξη», όπως πλάνη αποτελεί και ο αυθορμητισμός της αγοράς, διότι, όπως τονίζει ο Ιταλός διανοητής, δανειζόμενος από τη θεωρία του Πολάνυι, «η κοινωνία της αγοράς ήταν προγραμματισμένη»[811]. Ομοίως, ο Τομά Πικετύ καταδεικνύει τον προσχεδιασμένο – και άρα μη αυθόρμητο – χαρακτήρα της αγοράς: «Στην πράξη αόρατο χέρι δεν υφίσταται, όπως ούτε "καθαρός και τέλειος" ανταγωνισμός· η αγορά πάντοτε ενσαρκώνεται σε συγκεκριμένους θεσμούς, σαν τους ιεραρχικά ανώτερους ή τις επιτροπές αμοιβών»[812]. Κατά συνέπεια, το "δίκαιο του ικανοτέρου", που προτάσσουν οι υπερασπιστές της αγοράς, στην πράξη μετατρέπεται σε "δίκαιο του ισχυροτέρου", λόγω των προσχεδιασμένων δομών της. Οι διάφορες έρευνες, οι οποίες αποδεικνύουν τις αυξανόμενες ανισότητες και τις οικονομικές δυσχέρειες σε χώρες που, κατά τον Φουκουγιάμα, ανήκουν στον μετά-ιστορικό κόσμο, δεν αφήνουν πολλά περιθώρια αμφισβήτησης όσον αφορά τις δυσλειτουργίες των δυτικών κοινωνιών.

Από πολλούς σύγχρονους θεωρητικούς του φιλελευθερισμού προβάλλεται η μεταπολεμική περίοδος σαν υπόδειγμα, όσον αφορά τη λειτουργία της φιλελεύθερης δημοκρατίας – περίοδος η οποία είτε διαδραμάτισε κομβικό ρόλο στην εδραίωση του φιλελεύθερου συστήματος (Φουκουγιάμα) είτε πρέπει να αποτελέσει το πρότυπο κοινωνικής συγκρότησης, προσαρμοσμένο στις ανάγκες τού σήμερα (Πάτναμ). Σε κάθε περίπτωση, ανεξαρτήτως των σημείων που εστιάζει ο κάθε στοχαστής, ο μεταπολεμικός δυτικός κόσμος αποτελεί το σημείο αναφοράς της ανωτερότητας του σύγχρονου φιλελεύθερου συστήματος. Εγείρονται, ωστόσο, σημαντικές αντιγνωμίες για το κατά πόσον η συγκεκριμένη περίοδος (1950-1970) αποτελεί πράγματι μια

προϊόν του in abstracto στοχασμού των διανοούμενων. Είναι ένα τεχνητό κατασκεύασμα του ορθού λόγου με υλικά [...] που παρέχονται από την εμπειρική παρατήρηση του σύγχρονου κόσμου». Ο μύθος, αντιθέτως, «δεν προέρχεται από τον στοχασμό της διανόησης αλλά από τη θέληση για δράση» και στη δημιουργία του «δεν λαμβάνεται υπ' όψη η οικονομική και κοινωνική πραγματικότητα». Με άλλα λόγια, η ουτοπία έχει σαφείς ιδέες και ορθολογικό χαρακτήρα, ενώ ο μύθος είναι ανορθολογικός και οι ιδέες του ασαφείς. Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Μύθος και Βία στη σκέψη του Ζωρζ Σορέλ», *Λεβιάθαν*, τχ.16, 1994, σ.175-177. Έχοντας ως άξονα την παραπάνω ανάλυση, θα λέγαμε ότι ο νεοφιλελευθερισμός ακροβατεί μεταξύ ουτοπίας και μύθου, καθώς, αν και αποτελεί ένα τεχνητό κατασκεύασμα των διανοούμενων, δομείται πάνω σε εντελώς ασαφείς ιδέες που ουδόλως συμβαδίζουν με την κοινωνική πραγματικότητα.

[810] Benjamin Barber, *Strong Democracy...*, ό.π., σ.xii.

[811] Enzo Traverso, *Τι απέγιναν οι διανοούμενοι*, ό.π., σ.54.

[812] Thomas Piketty, *ό.π.*, σ.411.

επιβεβαίωση της ευρυθμίας που προσφέρει ο σύγχρονος φιλελευθερισμός. Το πρόβλημα με τις προσεγγίσεις αυτές είναι πως δεν λαμβάνουν υπόψιν τους ότι η συγκεκριμένη χρονική περίοδος, την οποία εξαίρουν, αποτελεί τη "χρυσή εποχή" του κοινωνικού κράτους, όταν οι «ανεπτυγμένες καπιταλιστικές οικονομίες» χαρακτηρίζονταν «από τη διεύρυνση της κρατικής παρέμβασης σε λειτουργίες κοινωνικής παραγωγής» [813]. Πρόκειται, δηλαδή, για μια εξαίρεση στην πορεία και τις αρχές του οικονομικού φιλελευθερισμού, κατά την προσπάθεια εδραίωσής του, η οποία επιβλήθηκε από τις ιδιαίτερες συνθήκες της περιόδου του ψυχρού πολέμου. Κατά το συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, το θεωρητικό μοντέλο κατασκευής της σχέσης «πολιτικών πρόνοιας/κοινωνικού συμφέροντος ως σχέση έντασης»[814] δεν εφαρμόζεται στην πράξη. Αντιστοίχως, ο Πικετύ τονίζει ότι η – επιβεβαιωμένη και στατιστικά – συμπίεση των ανισοτήτων, που παρατηρείται στα μέσα του 20ου αιώνα, ιδίως στην Αμερική, έχει εφήμερο χαρακτήρα και δεν αλλάζει τη "μακρά τάση" διαρκούς αύξησής τους[815], αποτελώντας, ως εκ τούτου, απλώς μια παρένθεση.

Η πρωτοκαθεδρία της οικονομίας στον σύγχρονο φιλελευθερισμό είναι που του έχει προσδώσει τον προσδιορισμό "οικονομικός". Η άλλη, όμως, όψη του οικονομικού φιλελευθερισμού είναι εκείνη που συνδέεται με την περιθωριοποίηση – ή και ενοχοποίηση σε κάποιες περιπτώσεις – της πολιτικής. Άρα, ο οικονομικός φιλελευθερισμός είναι συγχρόνως ένας "αντί-πολιτικός φιλελευθερισμός"[816]. Η αντιπολιτική διάσταση, η οποία κυριαρχεί στο μεγαλύτερο μέρος του σύγχρονου φιλελευθερισμού, αποτελεί τη δομική διαφοροποίηση από τον κλασικό, διότι επιφέρει αλυσιδωτές αλλοιώσεις στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα.

Η πολιτική αποτελεί το κατεξοχήν πεδίο διαπραγμάτευσης του "όλου", συνδέεται, δηλαδή, με το δημόσιο συμφέρον και προάγει ρυθμίσεις που αφορούν το σύνολο της κοινωνίας. Ο τρόπος με τον οποίο αρθρώνεται η νεοφιλελεύθερη θεωρία προκρίνει την έννοια της ατομικής ελευθερίας ως την πλέον σημαίνουσα για την κοινωνική ευημερία. Η ελευθερία των ατόμων αποτελεί τη βάση της λειτουργίας της αγοράς. Η ελευθερία, ωστόσο, αποτελεί μια έννοια, η οποία βρίσκεται σε αλληλεξάρτηση με εκείνες της δικαιοσύνης και της ισότητας – έννοιες που η νεοφιλελεύθερη θεωρία εμφανώς θέτει στο περιθώριο. Προηγουμένως έγινε αναφορά

[813] Παναγιώτης Γετίμης, «Κοινωνικές πολιτικές και τοπικό κράτος», Παναγιώτης Γετίμης – Διονύσης Ν. Γράβαρης (επιμ.), *ό.π.,* σ.93.
[814] Μανόλης Αγγελίδης, «Η θεωρία των δικαιωμάτων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό...», *ό.π.*, σ.73.
[815] Βλ. Thomas Piketty, *ό.π.*, σ.362-265.
[816] Δανειζόμαστε τον όρο – και μόνο –, έτσι όπως τον συναντάμε ("anti-political liberalism") στο: John Gray, *End Games. Questions in Late Modern Political Thought*, Κέιμπριτζ: Polity Press, 1997, σ.51.

στην προβληματική – στην πράξη και όχι μόνο – νεοφιλελεύθερη πίστη στην ύπαρξη ίσων ευκαιριών, που προάγουν το δίκαιο του ικανοτέρου. Η δικαιοσύνη, υπ' αυτό το πρίσμα, είναι μια υπόθεση καθαρά προσωπική[817] και λαμβάνει ατομικιστική υπόσταση από τη στιγμή που δεν γίνονται αποδεκτά τα κοινωνικά της χαρακτηριστικά. Ειδικότερα, η κοινωνική δικαιοσύνη αντιμετωπίζεται αρνητικά, καθότι προϋποθέτει γενικές ρυθμίσεις, που εξ ορισμού πλήττουν την "αυθορμησία" της αγοράς. Οποιαδήποτε εξωτερική παρέμβαση, στη συλλογιστική του Χάγιεκ, θέτει σε κίνδυνο το «αυτοτελές» και «αυτορρυθμιζόμενο» της αγοράς[818]. Βάσει, λοιπόν, της συλλογιστικής αυτής, «η ιδέα της κοινωνικής δικαιοσύνης δεν έχει νόημα στα πλαίσια μιας οικονομικής τάξης πραγμάτων που βασίζεται στην ελεύθερη αγορά» και επιπλέον «είναι ασυμβίβαστη με την κοινωνία της ελεύθερης αγοράς και την ατομική ελευθερία»[819].

Κατ' ακολουθίαν, η έννοια της ισότητας, η οποία συνδέεται άμεσα με την έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης κατά το ότι η δεύτερη θέτει τις προϋποθέσεις για την ύπαρξη της πρώτης, επίσης τοποθετείται απέναντι στις βασικές αρχές του νεοφιλελευθερισμού. Η μόνη αναφορά στην ισότητα, που συναντάμε στο νεοφιλελεύθερο σύστημα, είναι εκείνη η οποία εμπεριέχεται στο επιχείρημα των "ίσων ευκαιριών". Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση, όμως, οι ίσες ευκαιρίες δεν ορίζονται ως το αποτέλεσμα γενικών ρυθμίσεων που άπτονται της ιδέας της κοινωνικής δικαιοσύνης, αλλά εντάσσονται εντός του εντελώς ασαφούς πλαισίου της αυθόρμητης λειτουργίας της οικονομίας. Άλλωστε, η ισότητα δεν αποτελεί ζητούμενο για τους στοχαστές του νεοφιλελευθερισμού, καθώς δεν θεωρείται μια "φυσική" κατάσταση, ενώ, παράλληλα, συνδέεται με τα ολοκληρωτικά καθεστώτα, ως μια από τις βασικές στοχοθεσίες τους. Αντιθέτως, απολύτως φυσική θεωρείται η ανισότητα[820], η οποία "καθαγιάζεται" από την ύπαρξη των ίσων ευκαιριών, μετατρεπόμενη, έτσι, σε αξιοκρατία. Η επιβολή μιας "αφύσικης" ισότητας είναι το πρόβλημα για τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές και όχι η ύπαρξη μιας "δικαιολογημένης" ανισότητας.

---

[817] Ενδεικτική της "προσωπικής διάστασης" της δικαιοσύνης είναι η θεωρία του Χάγιεκ. Βλέπε: Πάνος Μαραβέλιας, «Η νεοφιλελεύθερη θεμελίωση της ηθικής: Ο Hayek ως κριτικός της κοινωνικής δικαιοσύνης», *Αξιολογικά*, τχ.3, 1992, σ.57.

[818] Βλ. Σταύρος Ιωαννίδης, «Σχετικά με την αντικειμενικότητα των οικονομικών φαινομένων: Μια κριτική της έννοιας της "άγνοιας" στο έργο του Hayek», *Αξιολογικά,* τχ.1, 1990, σ.148.

[819] Πάνος Μαραβέλιας, *ό.π.*, σ.58.

[820] Για περισσότερα σε σχέση με την αποδοχή της ανισότητας από στοχαστές, όπως ο Φρίντριχ Χάγιεκ και ο Μίλτον Φρίντμαν, βλ. *Ό.π.*, σ.76-80.

Η νεοφιλελεύθερη απεμπόληση των αρχών, πρωτίστως της δικαιοσύνης αλλά και της ισότητας, είναι ακόμη ένα δείγμα του – συνειδητού αν και μη παραδεκτού από τους θεωρητικούς του – νεοφιλελεύθερου εκτροχιασμού από την κλασική θεωρία. Η δικαιοσύνη αποτελεί μια κεντρική θεματική στις κλασικές φιλελεύθερες θεωρίες και μάλιστα ο Αλαίν Ρενώ την προβάλλει ως έννοια, πάνω στην οποία στήθηκε η πολιτική αντιπαράθεση μεταξύ φιλελευθερισμού και σοσιαλισμού[821]. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για ένα ζήτημα αμιγώς πολιτικό, το οποίο θέτει τα θεμέλια και τους όρους ανάπτυξης της εκάστοτε κοινωνίας. Στρεφόμενοι και πάλι στην κλασική θεωρία του Άνταμ Σμιθ, παρατηρούμε ότι η δικαιοσύνη συνιστά μια σταθερά στο έργο του. Λογίζεται «στοιχείο λειτουργικής διατήρησης της κοινωνίας», το οποίο δεν θα πρέπει να υπερβαίνει «τον ερμηνευτικό ορίζοντα των επιμέρους δρώντων»[822]. Από την ανάλυση του Κοσμά Ψυχοπαίδη αναδεικνύεται η άκρως πολιτική διάσταση που λαμβάνει η έννοια της δικαιοσύνης στη σμιθιανή θεωρία, όπως επίσης και η σπουδαιότητά της όσον αφορά τη σύσταση της κοινωνίας. Ο Σκωτσέζος θεμελιωτής της πολιτικής οικονομίας και "πατέρας" της θεωρίας του αόρατου χεριού αναζητά «δεσμευτικές και δίκαιες πολιτικές αξίες», αφού στη θεωρία του η «ορθή πολιτική» είναι που επιτρέπει «στα πλαίσια της δικαιοσύνης τη λειτουργία του ανταγωνισμού»[823].

Κατά συνέπεια, αναδεικνύεται και πάλι ότι η λειτουργία της αγοράς βασίζεται σε πολιτικούς όρους, που αποτυπώνονται σε κανόνες δικαίου με στόχο την κοινωνική συνοχή. Ο Άνταμ Σμιθ όχι μόνο δεν επαφίεται στην "αυθόρμητη" λειτουργία της αγοράς, αλλά, επιπλέον, μια από τις προϋποθέσεις που θέτει είναι η ύπαρξη ενός κράτους μη ταυτιζόμενου με τα συμφέροντα του εμπορίου και της βιομηχανίας, και μάλιστα «καχύποπτου» προς αυτά[824]. Τέλος, θα πρέπει να τονιστεί ότι οι ρυθμιστικοί κανόνες, που στοχάζεται ο Σμιθ, δεν έχουν στατικό χαρακτήρα, μα αντιθέτως συνιστούν μια συνεχή διαδικασία διαβούλευσης προς την προσέγγιση του γενικού συμφέροντος, το οποίο διαρκώς αναπροσαρμόζεται[825].

Είναι προφανές το χάσμα μεταξύ κλασικού και σύγχρονου φιλελευθερισμού, όσον αφορά το ζήτημα της δικαιοσύνης. Εξίσου προφανής είναι και η επιλεκτική αναπαραγωγή της θεωρίας του Άνταμ Σμιθ από τους σύγχρονους φιλελεύθερους

[821] Alain Renault, *ό.π.*, σ.43, 51-53.
[822] Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Ο A. Smith και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας», *Αξιολογικά*, τχ.1, 1990, σ.18.
[823] Βλ. *Ο.π.*, σ.81-91.
[824] *Ό.π.,* σ.79.
[825] *Ό.π.*, σ.19.

στοχαστές, οι οποίοι παραλείπουν εντελώς την αναγκαιότητα θέσπισης δίκαιων κανόνων για την εύρυθμη λειτουργία της αγοράς. Αντ' αυτού, προβάλλεται μια – βασιζόμενη στην "άγνοια" και προκαλούμενη από την ίδια τη λειτουργία της αγοράς και των αυθόρμητων ατομικών ενεργειών που τη συναπαρτίζουν – "τάξη"[826]. Βάσει της θεώρησης αυτής, η κοινωνική τάξη δεν μπορεί να βασίζεται στην κοινωνική δικαιοσύνη, διότι κάτι τέτοιο, πέρα από παραβίαση της "αυθορμησίας" της αγοράς, λογίζεται ακατόρθωτο, αφού απαιτεί τη συνολική γνώση των κοινωνικών φαινομένων, πράγμα αδύνατο.

Η ανορθολογικού τύπου εναπόθεση της κοινωνικής τάξης στις ατομικές συμπεριφορές των δρώντων σηματοδοτεί την απομάκρυνση από την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης και κατ' επέκταση στοιχειοθετεί τη θεωρητική εξάλειψη του ίδιου του δημοσίου συμφέροντος. Ως εκ τούτου, αποτελεί ακόμη μια νεοφιλελεύθερη παρέκκλιση που ανάγεται στην αντίθεση οικονομίας/πολιτικής και τις πολύπλευρες προεκτάσεις της. Έτσι, το σχόλιο της Σέρι Μπέρμαν[827] είναι συμβατό και όσον αφορά την προβληματική της δικαιοσύνης, καθώς ο κλασικός φιλελευθερισμός και ο σοσιαλισμός εντάσσουν – έστω και με εντελώς διαφορετική θεωρητική απόληξη – την έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης στους κόλπους τους, εν αντιθέσει με τη νεοφιλελεύθερη θεωρία η οποία την απορρίπτει. Η απόρριψή της κοινωνικής πτυχής της δικαιοσύνης σημαίνει την πλήρη αυτονομία της αγοράς, πράγμα που θα μπορούσε να εκληφθεί και ως έλλειψη οποιουδήποτε ελέγχου στη λειτουργία της. Τοιουτοτρόπως, αφαιρείται από τα άτομα η δυνατότητα θέσπισης ορίων στις δυνάμεις της αγοράς – αν δεχτούμε ότι η πολιτική αποτελεί μια συμμετοχική διαδικασία με στόχευση στο δημόσιο συμφέρον και ότι η δικαιοσύνη αποτελεί έκφραση των ορθοπρακτικών κοινωνικών ρυθμίσεων.

Εάν το χάσμα μεταξύ κλασικού και σύγχρονου φιλελευθερισμού είναι εμφανές όσον αφορά την έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης, με την έννοια της ισότητας τα πράγματα περιπλέκονται. Η πρόσληψη της ισότητας υπήρξε κεντρικό διαχωριστικό σημείο για τις θεωρίες του σοσιαλισμού και του φιλελευθερισμού. Οι κλασικοί φιλελεύθεροι στοχαστές, στην πλειονότητά τους, υπήρξαν εξαιρετικά επιφυλακτικοί απέναντί της, σπεύδοντας να την οριοθετήσουν αυστηρά ως ισότητα απέναντι στους νόμους, φοβούμενοι τις κοινωνικές αναταραχές που θα μπορούσε να επιφέρει μια πιο διευρυμένη πρόσληψή της, όπως τη συναντάμε στη σοσιαλιστική

[826] Για την σχέση της "τάξης" με την "άγνοια", βλ. Σταύρος Ιωαννίδης, *ό.π.*, σ.142-147.
[827] *Ό.π.*, υποσ.165.

θεωρία. Εξαιτίας αυτού, στις περισσότερες περιπτώσεις, οι έννοιες της ισότητας και της ελευθερίας αντιμετωπίζονται αντιθετικά, με την ισότητα να λογίζεται ως κίνδυνος για την ελευθερία.

Εκ πρώτης όψεως, μοιάζει να υπάρχει μια διαχρονική συνέχεια στο φιλελεύθερο επιχείρημα, κλασικό και νέο, αναφορικά με την έννοια της ισότητας. Πράγματι, και στις δύο φιλελεύθερες αποτυπώσεις διακρίνεται ο φόβος και η αρνητικότητα απέναντι στην άκρα ισότητα. Υπάρχουν, όμως, ορισμένες αρκετά σημαντικές διαφορές, οι οποίες γίνονται περισσότερο εμφανείς αν επιλέξουμε να ανατρέξουμε και πάλι στην ιδιότυπη φιλελεύθερη θεώρηση του Αλέξις ντε Τοκβίλ, που κατά τη γνώμη μας αποκτά ακόμη μεγαλύτερη σημασία. Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Τοκβίλ, παρότι υπήρξε και ο ίδιος φορέας του φιλελεύθερου φόβου για την ισότητα, δεν διστάζει να επισημάνει τον συμπληρωματικό – και όχι αντιθετικό – της ρόλο απέναντι στην ελευθερία, τονίζοντας, μάλιστα, την αναγκαιότητα εύρεσης του μεταξύ τους σημείου ισορροπίας[828]. Επιπλέον, θεωρεί την ισότητα το κυρίαρχο χαρακτηριστικό τής – αναπόφευκτης και επιθυμητής – δημοκρατίας, ανεξαρτήτως αν εντοπίζει τους πλείστους κινδύνους που πηγάζουν απ' αυτήν. Σε καμία περίπτωση δεν τάσσεται εναντίον της, καθώς κάτι τέτοιο θα έπληττε την εδραίωση της ελευθερίας. Καταλήγει, έτσι, στην ιδιότυπη θεώρησή του για την ισότητα, την οποία αντιμετωπίζει συγχρόνως ως απολύτως αναγκαία και ιδιαίτερα επικίνδυνη. Ήδη έχουμε μια ριζικά διαφορετική αντιμετώπιση της ισότητας στην τοκβιλιανή φιλελεύθερη θεωρία συγκριτικά με την αντίστοιχη νεοφιλελεύθερη, καθότι για τον Τοκβίλ οι έννοιες της ισότητας και της ελευθερίας όχι μόνο δεν είναι αντιθετικές, αλλά καταλήγουν να αποτιμώνται ως απαράβατοι όροι ύπαρξης η μία για την άλλη. Η διαφοροποίηση λαμβάνει ακόμη μεγαλύτερες διαστάσεις, αν αναλογιστεί κανείς ότι το "φάρμακο", το οποίο προτείνει ο Τοκβίλ απέναντι στους παρατηρούμενους κινδύνους της ισότητας, βρίσκεται στο περιθώριο της νεοφιλελεύθερης θεωρίας. Πρόκειται ασφαλώς για το διακριτό είδος της ελευθερίας – αυτό της πολιτικής ελευθερίας ως ενεργού πολιτικής συμμετοχής –, το οποίο τίθεται ως αναγκαίος όρος διατήρησης της δημοκρατίας. Η πλήρης απουσία του στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα είναι απότοκος της συνολικότερης πολιτικής υποβάθμισης που το χαρακτηρίζει και της – πλήρως αντιτιθέμενης στη θεωρία του Τοκβίλ – αντίληψης ότι η πολιτική μπορεί να είναι καταστροφική για την ελευθερία.

[828] Βλέπε σχετικά πιο πάνω: σ.44-46.

Επιλέξαμε να εστιάσουμε στην τοκβιλιανή θεώρηση της ισότητας διότι – εκτός του προφανούς ότι εκφράζει τη σκέψη ενός στοχαστή που συνδέεται άμεσα με τη θεματική της κοινωνίας των πολιτών την οποία μελετάμε – θεωρούμε πως είναι η πλέον ενδιαφέρουσα, καθώς μπορεί να προσφέρει σημαντικά στη συζήτηση που αφορά τα προβλήματα των καιρών μας. Μολαταύτα, ακόμη και αν κάποιος προτιμήσει να προσπεράσει την ιδιότυπη φιλελεύθερη συλλογιστική του Τοκβίλ, θα βρεθεί και πάλι μπροστά σε μια σημαντική μετάλλαξη του νεοφιλελευθερισμού σχετικά με το ζήτημα αυτό. Πιο συγκεκριμένα, ο προσδιορισμός της ισότητας στη βάση των νόμων ή και της ισότητας ευκαιριών, που παρατηρείται στον κλασικό φιλελευθερισμό, συνιστά το αποτέλεσμα της ύπαρξης ενός *κοινωνικού συμβολαίου* των συμβαλλόμενων μερών, βασίζεται, δηλαδή, σε κάποιους θεμελιώδεις γενικούς κανόνες που άπτονται της κοινωνικής δικαιοσύνης. Η εναπόθεση της ίδιας διαδικασίας στις δυνάμεις της αγοράς αναδεικνύει ακόμη μια θεμελιώδη απόκλιση του νεοφιλελευθερισμού.

Σύμφωνα με τον Αγγελίδη, στον κλασικό φιλελευθερισμό παρατηρείται σύνδεση «του ατομικού πράττειν με τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας», ως ισονομίας, με τις δύο αυτές ιδέες να «παραπέμπουν στο πρόβλημα της σύστασης της πολιτικής» και να είναι εξίσου απαραίτητες για την επίτευξη της «ορθής πολιτείας»[829]. Με άλλα λόγια, το γεγονός ότι η ισότητα μπορεί, σε κάποιες περιπτώσεις, να ορίζεται με τον ίδιο τρόπο στον κλασικό και τον σύγχρονο φιλελευθερισμό δεν αίρει τη μεγάλη απόσταση που χωρίζει τους δύο, όσον αφορά το ποιος κατοχυρώνει τις ίσες ευκαιρίες, αφού στην περίπτωση του 19ου αιώνα η εξασφάλισή τους έγκειται στη σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου, ενώ στη σύγχρονη εποχή μετατίθεται στην ελεύθερη λειτουργία της αγοράς.

Η μετάθεση αυτή συμβολίζει την υποβάθμιση της πολιτικής έναντι της οικονομίας. Η σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου είναι πράξη πολιτική και τα συμβαλλόμενα (στη διαδικασία αυτή) μέρη ευκόλως διακριτά. Αντιθέτως, η λειτουργία της αγοράς αποτελεί ένα "ομιχλώδες τοπίο", με αδιαφανείς και δυσνόητους όρους συγκρότησης. Κατά συνέπεια, η μετάβαση από το πολιτικό στο οικονομικό πεδίο επιφέρει σύγχυση αναφορικά με τον τρόπο που η αγορά παράγει κοινωνική ισορροπία. Η ελλιπής νεοφιλελεύθερη πρόσληψη της σμιθιανής θεωρίας καθιστά την πίστη στις δυνάμεις της αγοράς μια πίστη θρησκευτικού τύπου, καθώς

[829] Μανόλης Αγγελίδης, «Φυσικό Δίκαιο, κανόνες και δικαιώματα», Συλλογικό, *Ο φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα*…, ό.π., σ.27.

δεν μπορούν να προσδιοριστούν με ακρίβεια οι συμμετέχοντες στις διαδικασίες της και κυρίως ο τρόπος, με τον οποίον μπορούν να αναζητηθούν λύσεις σε ενδεχόμενη δυσλειτουργία της. Η θεωρία του αόρατου χεριού μετατρέπεται, κατ' αυτόν τον τρόπο, σε κανονιστικό δόγμα που είναι αδύνατο – και αθέμιτο από τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές – να ελεγχθεί. Απολύτως συναφής με τα παραπάνω είναι η ατομικιστική αντίληψη της έννοιας της ελευθερίας, η οποία προκύπτει από την ηθελημένη αφαίρεση της συλλογικής της διάστασης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η – τόσο κομβική για την τοκβιλιανή θεωρία – έννοια της πολιτικής ελευθερίας εμφατικά απουσιάζει από το επιχείρημα της σύγχρονης φιλελεύθερης θεωρίας.

Παρότι, στις περισσότερες περιπτώσεις, η νεοφιλελεύθερη θεωρία τοποθετεί στον πυρήνα της κριτικής της το κράτος, προσβλέποντας στη μείωση της δύναμής του με στόχο την ομαλότερη λειτουργία της αγοράς, θεωρούμε πως αυτό που κυρίως πλήττεται είναι το δημόσιο έναντι του ιδιωτικού και όχι το ίδιο το κράτος. Οι κρατικές ρυθμίσεις είναι ανεπιθύμητες εφόσον εκφράζουν το δημόσιο συμφέρον ή θέτουν περιορισμούς στη δράση της αγοράς. Απεναντίας, η ύπαρξη ενός κράτους προς την υπεράσπιση της λειτουργίας της αγοράς θεωρείται απολύτως επιθυμητή. Ταυτιζόμαστε σε αυτό το σημείο με τη θεωρητική άποψη που αναφέρει ότι «ο νεοφιλελευθερισμός χρειάζεται ένα ισχυρό κράτος, που είναι ικανό να μην υποκύπτει στις κοινωνικές και ιδιαίτερα στις συνδικαλιστικές αξιώσεις για παρέμβαση στην ελεύθερη λειτουργία των δυνάμεων της αγοράς»[830]. Στην πράξη, «η κρατική ρύθμιση είναι πανταχού παρούσα, για να περιορίζει τον κρατικό παρεμβατισμό στην οικονομία»[831]. Κατά συνέπεια, το κράτος δεν αποτελεί έναν εξ ορισμού "εχθρό" για τον νεοφιλελευθερισμό, μα μετατρέπεται σε τέτοιον όταν οι στοχοθεσίες του αντιτίθενται στην αυθορμησία της αγοράς. Με άλλα λόγια, ενώ το δημόσιο συμφέρον θέτει κανόνες στη λειτουργία της αγοράς, το κράτος, υπό προϋποθέσεις, όχι μόνο ταυτίζεται αλλά επιπλέον εξυπηρετεί την απρόσκοπτη δράση της. Έτσι, το "ελάχιστο κράτος", το οποίο επιζητούν οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί, θα ήταν λάθος να γίνει αντιληπτό ως "ανίσχυρο", αφού πρόκειται για ένα κράτος καθόλα ισχυρό, αλλά χωρίς παρεμβάσεις που προάγουν το δημόσιο συμφέρον. Όπως, μάλιστα, θα δούμε και στη συνέχεια, ο διαχωρισμός κράτους και δημοσίου βρίσκει εφαρμογή και στη θεωρία της

[830] Wolfgang Streeck, «Στα ερείπια του παλαιού κόσμου. Από τη δημοκρατία στην κοινωνία της αγοράς», Ρούλα Γκόλιου (επιμ.), *Δημοκρατία ή Καπιταλισμός. Η Ευρώπη σε κρίση*, τομ.2, μτφ. Γιώργος Ριτζούλης, Αθήνα: Επίκεντρο, 2014, σ.95.
[831] Δημήτρης Α. Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία των πολιτών...*, ό.π., σ.20.

κοινωνίας των πολιτών κι εξηγεί πολλά από τα φαινομενικά παράδοξα που τη συνοδεύουν.

Σύμφυτη με τη νεοφιλελεύθερη υποβάθμιση του δημοσίου είναι η σύγχρονη μετάλλαξη της έννοιας του πολίτη. Ο νεοφιλελευθερισμός αφαιρεί από τα άτομα τη δυνατότητα να λαμβάνουν μέρος σε μια «δημόσια συνέλευση στην οποία οι πολίτες θα διαλέγονται για το κοινό καλό»[832]. Όπως περιγράφει, στη συνέχεια του ίδιου αποσπάσματος, ο Σίντεντοπ, τα άτομα στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες αρκούνται σε μια παθητική συμμετοχή, η οποία περιστρέφεται γύρω από τις διαδικασίες της αγοράς, αποστερημένη από κάθε δυνατότητα ενεργού παρέμβασης στα δημόσια πράγματα. Κατ' εντελώς παράδοξο τρόπο, η έννοια του πολίτη, με τη νεοφιλελεύθερη χρήση της, στερείται του πλέον βασικού χαρακτηριστικού της, που δεν είναι άλλο από την πολιτική-δημόσια ενασχόληση. Άμεσο επακόλουθο αυτού είναι ότι η έννοια συνταυτίζεται με ό,τι λογιζόταν ως το αντίθετό της, δηλαδή με την αντίστοιχη του ιδιώτη. Μια τέτοια χρήση του όρου "πολίτης" ουδόλως συνάδει με την κλασική θεωρία του Τοκβίλ, του οποίου η κεντρική πρόταση είναι η – βασιζόμενη στην κοινωνική συνείδηση – διαχείριση από τους ίδιους τους πολίτες των κοινών υποθέσεών τους[833]. Για τον Γάλλο στοχαστή, πολίτης είναι όποιος ασχολείται ενεργά με την πολιτική, καταπολεμώντας, έτσι, την απάθεια που προκαλεί το κυνήγι της ατομικής του ευδαιμονίας[834].

Στη συλλογιστική μας, όλες οι διαφοροποιήσεις του νεοφιλελευθερισμού, οι οποίες επισημάνθηκαν προηγουμένως, αποτελούν τις επιμέρους πλευρές μιας ενιαίας προβληματικής που συνοψίζεται στην αντιθετική σχέση οικονομίας/πολιτικής και την απόλυτη κυριαρχία της πρώτης έναντι της δεύτερης. Εάν εξεταστούν στο σύνολό τους, συγκροτούν μια πραγματικότητα πλήρως αποπολιτικοποιημένη, απολύτως ενδεικτική της ηγεμονίας της αγοράς. Παρότι επιχειρήσαμε να εξετάσουμε το κάθε ζήτημα χωριστά, καθίσταται εμφανές ότι κάτι τέτοιο είναι αδύνατο, διότι τα προς μελέτη ζητήματα συνδέονται, αλληλεπικαλύπτονται κι εν τέλει σκιαγραφούν μια κοινή πραγματικότητα που συνίσταται στην υποβάθμιση του δημοσίου χώρου και της

[832] Larry Siedentop, *ό.π.*, σ.58.
[833] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Ιδιότητα του πολίτη στην Αμερική και τη Γαλλία τον 19ο αιώνα: η οπτική του Τοκβίλ», *ό.π.,* σ.223.
[834] Ο Τοκβίλ έρχεται και πάλι κοντά στον Ρουσσώ, όσον αφορά την πρόσληψη της έννοιας του πολίτη, βάσει της οποίας το άτομο αναλαμβάνει δημόσια δράση. Για περισσότερα σχετικά με την έννοια του πολίτη στον Ρουσσώ, βλ. Γεράσιμος Κουζέλης, «Ο πολίτης ως υποκείμενο: διεκδίκηση δικαιωμάτων ή ευκαιριών;», Γεράσιμος Κουζέλης – Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *ό.π.,* σ.271-272. Βλέπε επίσης πιο πάνω στην υποσ.288 της σελίδας 103.

πολιτικής, και τη συνεπακόλουθη κυριαρχία του ατόμου έναντι της κοινωνίας – στοιχεία τα οποία αποτελούν συγχρόνως αίτια και αιτιατά της νεοφιλελεύθερης αποπολιτικοποίησης. Καταργείται, έτσι, κάθε συλλογική διάσταση του συμφέροντος και μαζί της κάθε έννοια συλλογικής διεκδίκησης και προόδου. Η αντιμετώπιση του δημοσίου συμφέροντος ως ανορθολογικού θα μπορούσε να λογιστεί το "επιστέγασμα" της εδραίωσης του ατομικισμού. Η δε στοχοποίηση και περιθωριοποίηση της πολιτικής σημαίνει την πλήρη επικράτηση του ιδιωτικού έναντι του δημοσίου.

Η απροθυμία των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρητικών να ασχοληθούν με τις συνέπειες της πολιτικής υποβάθμισης αντανακλάται στην τάση να αντιμετωπίζουν ως αρετή «τον διαχωρισμό όλων των διαχωριστέων θεμάτων»[835] και την εξειδίκευση σε καθένα απ' αυτά. Με τον τρόπο αυτό, τα γενικά-πολιτικά ζητήματα κατακερματίζονται και εξετάζονται ως "επιμέρους", κάτι που οδηγεί στην αδυναμία αντίληψης του "όλου" και της πρόσληψης των πολιτικών ζητημάτων ως τέτοιων. Σε αυτό το πλαίσιο, η ανάλυση που βασίζεται σε μακροκοινωνικά μεγέθη επικρίνεται ως ανεπαρκής, λόγω του ότι χαρακτηρίζεται από απροσδιοριστία, και αντ' αυτής επικρατεί η ατομικιστική εξήγηση[836]. Ο κατακερματισμός των γενικών ζητημάτων σε επιμέρους και η μετέπειτα ανάλυσή τους με ατομικούς όρους καθιστά αυτομάτως την – εξ ορισμού αφορώσα τα γενικά ζητήματα – πολιτική φαινομενικά περιττή.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, θεωρούμε πως η άρνηση ενασχόλησης με τα γενικά ζητήματα είναι απολύτως συμβατή με τη νεοφιλελεύθερη ρητορική που αφορά το τέλος της ιστορίας, της ουτοπίας και των ιδεολογιών – ρητορική που υποκρύπτει έναν σύγχρονο φιλελεύθερο συντηρητισμό, ο οποίος εκτοξεύει τα βέλη του απέναντι σε όποιον ασκεί μακροκοινωνική κριτική στο σύστημα. Εκφράζει δε την επιθυμία για "στασιμότητα" και ταυτοχρόνως την απροθυμία για μια κριτική θεώρηση της υπάρχουσας κατάστασης και τον στοχασμό εναλλακτικών προτάσεων. Θα λέγαμε πως πρόκειται για μια τυπική και διαχρονική αντανάκλαση του συντηρητισμού, συστατικό στοιχείο του οποίου είναι ο φόβος και η πολεμική απέναντι σε καθετί που αμφισβητεί το παρόν. Η συνεκτικότητα, την οποία διατηρεί ο συντηρητισμός ανά τους αιώνες, αποτυπώνεται μέσα από την αντιμετώπιση των εναλλακτικών

[835] Ernest Gellner, *ό.π.*, σ.162. Ο Γκέλνερ τάσσεται υπέρ ενός τέτοιου διαχωρισμού.
[836] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος*…, ό.π., σ.20-22.

προτάσεων στην εκάστοτε κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα ως περιττών, ακόμη και καταστροφικών ή επικίνδυνων[837].

Οι θεωρητικοί ισχυρισμοί για το τέλος της ιστορίας αποτελούν, κατά τη γνώμη μας, ενδεικτικό παράδειγμα της συντηρητικής σκέψης. Πηγάζουν από την πεποίθηση ότι οι δυτικές κοινωνίες αποτελούν την τελική κοινωνική κατάσταση, σηματοδοτώντας «το τέλος της πολιτικής» και τη «δημιουργία μιας κανονικότητας» που λίγο διαφέρει από «την επιστροφή των ανθρώπων σε φυσική κατάσταση»[838]. Η κανονιστική αυτή αποτύπωση της σύγχρονης πραγματικότητας, πέραν της αυθαίρετης, σχεδόν εκβιαστικής, διακήρυξης του ιστορικού τέλους, ενέχει κάποιες σημαντικές θεωρητικές υπερβάσεις. Όπως επισημαίνει ο Πικετύ, σε κάποια ζητήματα τόσο σύνθετα και «ολικά», όπως είναι και το ζήτημα του κοινωνικοπολιτικού παρόντος και μέλλοντος, «είναι αδύνατο να είμαστε βέβαιοι» και «αυτή (Σ.τ.Σ. η αβεβαιότητα) είναι η ομορφιά των κοινωνικών επιστημών»[839].

Η αδιάλλακτη βεβαιότητα, με την οποία θεωρητικοί σαν τον Φουκουγιάμα μιλούν για το τέλος της ιστορίας, δείχνει αντίθετη στη φύση των κοινωνικών επιστημών και παράλληλα στερείται ορθολογικής βάσης. Περισσότερο και από επιστημονικά τεκμηριωμένη άποψη μοιάζει με προσωπική επιθυμία. Τα παρατηρούμενα κοινωνικά προβλήματα και οι επιβεβαιωμένα εντεινόμενες ανισότητες, οι οποίες, όπως τονίζει και πάλι ο Πικετύ, δεν θα μπορούν να γίνονται διαρκώς ανεκτές, καθιστούν εξαιρετικά έωλη την εξιδανικευμένη αποτύπωση των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών. Πώς μπορούμε να προδικάζουμε το τέλος της ιστορίας και της πολιτικής σε κοινωνίες με αυξανόμενα προβλήματα;

Εξάλλου, ο παραμερισμός της ιστορίας δεν θέτει προβλήματα μόνο όσον αφορά τους μελλοντικούς στοχασμούς, αλλά, επιπλέον, διαρρηγνύει τη σχέση «ανάμεσα στην κίνηση των ατόμων και στους ιστορικούς όρους που προσδιορίζουν την κίνηση αυτή»[840]. Το ιστορικό πλαίσιο κρίνεται απολύτως απαραίτητο, διότι «μας επιτρέπει να συσχετίσουμε ζητήματα παραγωγής τύπων δικαιωμάτων με ιστορικό-

[837] Παραπέμπουμε και πάλι ενδεικτικά στο – "μνημειώδες" πλέον – συντηρητικό κείμενο του Έντμουντ Μπερκ, *Reflections on the Revolution in France.* Αν διαβάσει κάποιος το εν λόγω έργο, αφαιρώντας τα επιμέρους αναφερόμενα γεγονότα, διαπιστώνει τις συνέχειες του συντηρητισμού και το γεγονός ότι διατηρεί αναλλοίωτα στον χρόνο τα βασικά χαρακτηριστικά του. Με άλλα λόγια, η ουσία του συντηρητικού λόγου παραμένει εν πολλοίς η ίδια και αυτό που αλλάζει κάθε φορά είναι το αντικείμενο του φόβου. Βλ. Edmund Burke, *Στοχασμοί για την Επανάσταση στη Γαλλία*, μτφ. Χρήστος Γρηγορίου, Αθήνα: Σαββάλας, 2010.

[838] Βλ. Αντώνης Λιάκος, «Εισαγωγή», John Keane, *Γιατί Δημοκρατία;*, ό.π., σ.10.

[839] Thomas Piketty, *ό.π.*, σ.642.

[840] Μανόλης Αγγελίδης, «Φυσικό Δίκαιο, κανόνες και δικαιώματα», *ό.π.,* σ.28.

κοινωνικές διαδικασίες γένεσης κανόνων»[841]. Ως εκ τούτου, η αποσιώπηση των ιστορικών όρων συγκρότησης των κοινωνιών δυσχεραίνει τη δυνατότητα ανάλυσης της εξελικτικής πορείας τους. Με την άρνηση μελέτης της ιστορικότητας των κοινωνιών καταλήγει να ακυρώνεται η ίδια η εξελικτική πορεία της κοινωνίας. Έτσι, το παρελθόν και το μέλλον τίθενται στο περιθώριο, με απόλυτο θριαμβευτή το παρόν σε μια συνθήκη θεωρητικής "ανύψωσης" της κοινωνικής ακινησίας. Θα ήταν λάθος να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι κάθε εξέλιξη αποτελεί και πρόοδο, αφού κάτι τέτοιο δεν είναι καθόλου βέβαιο[842]. Αυτό που μπορούμε, ωστόσο, να υποστηρίξουμε με απόλυτη βεβαιότητα είναι ότι η εκ προοιμίου δογματική άρνηση απέναντι σε κάθε πιθανή αλλαγή της υπάρχουσας κατάστασης θα πρέπει να θεωρείται συντηρητισμός.

Ο ίδιος συντηρητισμός διέπει την απόρριψη των ιδεολογιών και της ουτοπίας. Σε ένα εγχείρημα αποκατάστασης της έννοιας της ιδεολογίας, ο Τραβέρσο υποστηρίζει πως ουσιαστικά πρόκειται για μια κοσμοθεωρία, όπως άλλωστε είναι και ο φιλελευθερισμός[843]. Ως κοσμοθεωρία, η ιδεολογία επεξεργάζεται το "όλον", δηλαδή τους γενικούς όρους συγκρότησης της κοινωνίας. Τουτέστιν, η πρότασή της είναι ολική και θέτει τις βάσεις, πάνω στις οποίες θα πρέπει να λειτουργεί η κοινωνία. Εάν θεωρήσουμε πως ο νεοφιλελευθερισμός υπήρξε η ιδεολογία της αγοράς, σήμερα, μας λέει ο Τραβέρσο, «η αγορά δεν είναι πια μέσο διάδοσης ιδεών γιατί οι ιδέες επικαθορίζονται από την ίδια την αγορά»[844]. Σε μια οξύμωρη θεωρητική συνθήκη, η νεοφιλελεύθερη ιδεολογία καταφέρεται εναντίον των ιδεολογιών και τις συνδέει με ολοκληρωτικές μορφές κοινωνικής συγκρότησης. Εν κατακλείδι, στο νεοφιλελεύθερο θεωρητικό σχήμα, η επικράτηση της νεοφιλελεύθερης κοσμοθεωρίας καθιστά περιττή την ύπαρξη κοσμοθεωριών και ευκταία τη στασιμότητα. Γι' αυτό και ο στοχασμός αφορά επιμέρους βελτιώσεις και όχι γενικές αλλαγές. Ο Μανόλης Αγγελίδης περιγράφει τη νεοφιλελεύθερη τάση της αποσύνθεσης του "όλου", λέγοντας:

> Η σύλληψη του πραγματικού ως κατακερματισμένης ποικιλίας δεδομένων μορφών διανομής επιδρά στην ίδια τη θεωρητική συνείδηση, η οποία, προκειμένου να οικειοποιηθεί τις πλευρές του, θεωρείται ότι είναι υποχρεωμένη να εγκαταλείψει την αυταπάτη μιας ενιαίας θεωρίας και να στραφεί στη δεδομένη ποικιλία...[845]

---

[841] Μανόλης Αγγελίδης, «Η θεωρία των δικαιωμάτων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό…», *ό.π.,* σ.85.

[842] Από την παραδοχή ότι κάθε αλλαγή δεν συνιστά απαραίτητα πρόοδο πηγάζει και αυτό που στις κοινωνικές επιστήμες ορίζεται ως "το πλεονέκτημα της καθυστέρησης", δηλαδή το πλεονέκτημα για τις κοινωνίες εκείνες που δεν εφαρμόζουν αλλαγές με αρνητικές επιπτώσεις.

[843] Enzo Traverso, *Τι απέγιναν οι διανοούμενοι;,* ό.π., σ.76.

[844] *Ό.π.*, σ.81.

[845] Μανόλης Αγγελίδης, «Κοινότητα, ελευθερία και ισότητα...», *ό.π.*, σ.433.

Η εγκατάλειψη της ενιαίας θεωρίας συνεπάγεται εγκατάλειψη της γενικής εικόνας και κατ' επέκταση, όπως ήδη επισημάναμε, της ίδιας της πολιτικής. Κατά την ίδια λογική η – σε πολλές περιπτώσεις συνδεόμενη με τη θεωρία του κομμουνισμού – ουτοπία αντιμετωπίζεται ως ανεδαφική και ελλοχεύουσα κινδύνους. Ο Τραβέρσο επισημαίνει ότι η εποχή μας χαρακτηρίζεται από «έκλειψη ουτοπιών», την οποία ορίζει ως δυσκολία στοχασμού ενός ιδεατού μέλλοντος[846]. Εντούτοις θεωρεί ότι η έκλειψη αυτή είναι παροδική, καθώς ο στοχασμός για το μέλλον δεν μπορεί να σταματήσει για πάντα. Άλλωστε, κατά τη ρήση του Αλαίν Ρενώ, η αναζήτηση του «πολιτικά καλύτερου» δεν έπαψε να συνοδεύει για δυο χιλιετίες την πολιτική φιλοσοφία[847]. Η πλειοψηφία των θεωρητικών του σύγχρονου φιλελευθερισμού επιχειρεί – χωρίς να διεκδικεί κάποια "πρωτοπορία" ως προς αυτό – να ανακόψει αυτήν την αναζήτηση, υποστηρίζοντας ότι έχει ήδη επιτευχθεί το "πολιτικά καλύτερο", "αποκαλύπτοντας" έτσι τη δική της ουτοπία, αυτήν της κοινωνίας της αγοράς.

«Κάθε πράξη που δεν ενσωματώνεται σε μια παράδοση είναι ρομαντισμός, κάθε εγχείρημα που δεν βασίζεται σε μια δοκιμασμένη εμπειρία είναι καταδικασμένο σ' αποτυχία»[848], λέει σκωπτικά ο Σαρτρ, ασκώντας κριτική στις λογικές του συντηρητισμού – κριτική η οποία κάλλιστα εφαρμόζει στη λογική των σύγχρονων θεωρητικών του φιλελευθερισμού. Η υποβάθμιση της πολιτικής και η εξιδανίκευση του παρόντος συντελούν στην επίτευξη του απώτερου στόχου, που είναι η διατήρηση και απρόσκοπτη λειτουργία του συστήματος της αγοράς. Με τον τρόπο αυτό, ωστόσο, οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί ολισθαίνουν σε έναν άκρατο συντηρητισμό που καταλήγει σε θεωρητική "τύφλωση". Πιο συγκεκριμένα, όλα τα ζητήματα, στα οποία αναφερθήκαμε και που αφορούν κατά κύριο λόγο τις θεωρητικές ελλείψεις του σύγχρονου φιλελευθερισμού και τον θεωρητικό εκτροχιασμό του από την κλασική φιλελεύθερη παράδοση – ιδίως όσον αφορά το ζήτημα της πολιτικής –, έχουν κάποιες κομβικές κοινωνικές συνέπειες, τις οποίες αρνούνται να λάβουν υπόψιν.

[846] Enzo Traverso, *ό.π.*, σ.77.
[847] Alain Renault, *ό.π.*, σ.28.
[848] Jean-Paul Sartre, *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός,* μτφ. Κώστας Σταματίου, Αθήνα: Αρσενίδης, 2012, σ.15.

Θεμελιώδεις προβληματικές των σύγχρονων φιλελεύθερων συστημάτων

Στη συλλογιστική μας, τα θεωρητικά ζητήματα που προκύπτουν από τον νεοφιλελεύθερο εξοβελισμό της πολιτικής είναι σημαντικά ακριβώς διότι αντανακλούν σε πρακτικές συνέπειες. Το "ασυνεχές ταξίδι" του φιλελευθερισμού, το οποίο θελήσαμε να "χαρτογραφήσουμε", οδηγεί σε ορισμένα κεντρικά συμπεράσματα σε σχέση με τα προβλήματα των σύγχρονων κοινωνιών. Θα αναφερθούμε σε δύο αλληλένδετα μεταξύ τους ζητήματα, τα οποία αποτελούν τα "απτά" αποτελέσματα της σύγχρονης πολιτικής υποβάθμισης και συνιστούν, κατά την αντίληψή μας, τις θεμελιώδεις προβληματικές του σύγχρονου φιλελευθερισμού σε πρακτικό επίπεδο. Αυτά είναι αφενός η εμφάνιση – ή ορθότερα, "αναζωπύρωση"– ενός "νέου κοινωνικού ζητήματος" και αφετέρου η προκύπτουσα, σε αρκετά σημεία, ασυμβατότητα μεταξύ νεοφιλελευθερισμού και δημοκρατίας.

Με την αναφορά αυτή κλείνει η αναζήτηση που σχετίζεται με τη γενική και κυρίαρχη εικόνα του σύγχρονου φιλελευθερισμού και – έχοντας πια προσδιορίσει τις κεντρικές ανεπάρκειές του – θα προχωρήσουμε στην κριτική αποτίμηση της σύγχρονης θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, αναζητώντας τα όρια της δυνητικής συμβολής της στην επίλυση των ανεπαρκειών αυτών. Θεωρούμε ότι αυτά είναι εξαιρετικά περιορισμένα λόγω του ότι οι – έχουσες αρνητικές συνέπειες – ασυνέχειες της ενωσιακής θεωρίας είναι ευθέως ανάλογες των ευρύτερων νεοφιλελεύθερων ασυνεχειών, καθότι πηγάζουν εξ αυτών.

Το "νέο" κοινωνικό ζήτημα. Οι βασικές αρχές, στις οποίες θεμελιώνεται ο σύγχρονος φιλελευθερισμός, σε συνδυασμό με τα πρακτικά προβλήματα που αντιμετωπίζει, θεματοποιούν, κατά τη γνώμη μας, μια σύγχρονη προβληματική που αφορά ένα "νέο" κοινωνικό ζήτημα. Ήδη, αρκετοί στοχαστές έχουν επιχειρήσει να προσδιορίσουν τη σύγχρονη μορφή του κοινωνικού ζητήματος. Σε μια διαπίστωση ότι το περιεχόμενό του έχει μεταβληθεί, ο Ρόναλντ Μεϊνάρντους αναφέρει: «Ενώ παλιότερα στο επίκεντρο του κοινωνικού ζητήματος ήταν η άνιση κατανομή του πλούτου, σήμερα είναι το πρόβλημα της μαζικής ανεργίας αλλά και το γενικότερο θέμα των συστημάτων κοινωνικής πρόνοιας (ταμεία ανεργίας, υγείας και

σύνταξης)»[849]. Λαμβάνοντας, ωστόσο, υπόψιν τις έρευνες που επισημαίνουν τη ραγδαία αύξηση ανισοτήτων σε συνδυασμό με την κληρονομική τους υπόσταση, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο ισχυρισμός του Μεϊνάρντους αποδεικνύεται εν μέρει εσφαλμένος. Πιο συγκεκριμένα, δεν πρόκειται για μια μετατόπιση στο επίκεντρο του κοινωνικού ζητήματος, αλλά για μια επιδείνωσή του, καθώς στο ήδη υπάρχον πρόβλημα της ανισότητας, όσον αφορά τον πλούτο, προστίθεται η κρίση του κοινωνικού κράτους. Το πρόβλημα γίνεται ακόμη πιο έντονο εξαιτίας τού ότι η αναπαραγωγή των ανισοτήτων τίθεται και πάλι σε κληρονομική βάση, καθιστώντας την ύφεσή τους παροδική, με τη μακρά τάση να υποδηλώνει μια αδιάκοπη αύξηση. Η ατομική ιδιοκτησία αποτελεί – και στη σύγχρονη εποχή – τον πυρήνα των κοινωνικών διαχωρισμών, με την κληρονομιά να επικρατεί πλήρως της εργασίας, όσον αφορά την απόκτηση και διατήρηση του πλούτου.

Εκτός, όμως, από το «συνδικαλιστικό δικαίωμα», στο νεοφιλελεύθερο πλαίσιο πλήττεται και το «πολιτικό δικαίωμα» που πηγάζει από το κοινωνικό ζήτημα[850]. Όπως πολλάκις αναφέρθηκε, η πολιτική στον σύγχρονο φιλελευθερισμό δεν αντιμετωπίζεται ως το πεδίο σύστασης της κοινωνίας και διεκδίκησης δικαιωμάτων[851]. Πλάι σε αυτό, επισημαίνεται μια «υπόρρητη (Σ.τ.Σ. νεοφιλελεύθερη) παραδοχή ότι η ίδια η κοινωνία δεν μπορεί να συγκροτηθεί ως δεσμευτική έννοια για την κοινωνική θεωρία», καθιστώντας «αδύνατο να αναζητηθεί η προέλευση του αιτήματος για κοινωνική δικαιοσύνη στις ιστορικές διαδικασίες συγκρότησης της κοινωνικής εργασίας...»[852] Παράλληλα, δηλαδή, με την περιθωριοποίηση της πολιτικής παρατηρείται και μια μετατόπιση-αποσύνθεση των συγκροτησιακών παραγόντων του κοινωνικού ζητήματος. Η Έλεν Μέικσινς Γουντ αναφέρει σχετικά:

> Οι κοινωνικές σχέσεις του καπιταλισμού είναι δυνατό να διασπαστούν σε ένα μη δομημένο και κατακερματισμένο σύνολο ταυτοτήτων και διαφοροποιήσεων. Ερωτήματα που σχετίζονται με την ιστορική αιτιότητα και την πολιτική αποτελεσματικότητα μπορούν να προσπεραστούν και δεν υπάρχει καμία ανάγκη

[849] Ronald Meinardus, «Ο φιλελευθερισμός μεταξύ κοινωνικού και οικονομικού φιλελευθερισμού – Προβλήματα ορισμού», Συλλογικό, *Ο φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα*…, ό.π., σ.15.
[850] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Η θεωρία των δικαιωμάτων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό...», *ό.π.*, σ.87.
[851] Για περισσότερα σε σχέση με τα προβλήματα που προκύπτουν όσον αφορά τη διεκδίκηση δικαιωμάτων εν τη απουσία της πολιτικής, παραπέμπουμε στο πολύ ενδιαφέρον και εύστοχο άρθρο των Χριστόπουλου και Καρακατσάνη, οι οποίοι προσεγγίζουν κριτικά τις δυνατότητες του *μη κυβερνητικού χώρου* – στην παρούσα μορφή του – να συνδράμει ουσιαστικά στην κατοχύρωση δικαιωμάτων. Βλ. Δημήτρης Χριστόπουλος – Λεωνίδας Καρακατσάνης, «Μη κυβερνητικός χώρος των δικαιωμάτων: η ιδιοποίηση του πολιτικού ως ζητούμενο», Χάρης Παπαχαραλάμπους – Δημήτρης Παπαστυλιανός (επιμ.), *Κυριαρχία ετερότητα δικαιώματα*, Αθήνα: Ευρασία, 2013, σ.351-373.
[852] Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος*…, ό.π., σ.131.

> να διερωτηθούμε για τη θέση των διάφορων ταυτοτήτων εντός της επικρατούσας κοινωνικής δομής, διότι η ύπαρξη της έννοιας της κοινωνικής δομής μπορεί να απορριφθεί εντελώς[853].

Με τον τρόπο αυτό, η προβληματική του σύγχρονου κοινωνικού ζητήματος γίνεται πολυπλεύρως δυσπρόσιτη θεωρητικά. Όχι μόνο "εκχωρείται" το μέσον (πολιτική) για την επίλυσή του, αλλά, επιπλέον, το ίδιο το κοινωνικό ζήτημα αποκόπτεται των μακροθεωρητικών αιτίων του, στο πλαίσιο της απόλυτης επικράτησης της «εξατομικευμένης ανάλυσης»[854].

Ως εκ τούτου, δεν είναι δύσκολη μόνο η αντιμετώπιση του κοινωνικού ζητήματος, αλλά ακόμη και ο εντοπισμός του. Συχνά, μάλιστα, η συζήτηση για διεκδικήσεις, που υπάγονται στην ευρύτερη προβληματική, αντιμετωπίζεται με έναν κάπως σαρκαστικό τρόπο, δηλαδή ως ζήτημα που αποτελεί περισσότερο μια κατασκευή των αντιτιθέμενων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό διανοούμενων και λιγότερο μια κοινωνική πραγματικότητα[855]. Ωστόσο, δεν χωρά αμφιβολία ότι τα σχετιζόμενα με το κοινωνικό ζήτημα προβλήματα είναι απολύτως "απτά" στις σύγχρονες κοινωνίες, ιδίως μετά το ξέσπασμα της οικονομικής κρίσης, η οποία, άλλωστε, αποτελεί πτυχή του κοινωνικού ζητήματος[856].

Ο Κάρλο Γκάλι περιγράφει με ιδιαίτερα γλαφυρό τρόπο τη σύγχρονη πραγματικότητα:

> Ο καπιταλισμός, ο οποίος δύσκολα πλέον μπορεί να εξυγιανθεί, απαιτεί ελευθερία κινήσεων απέναντι στην πολιτική και το δίκαιο και απορρίπτει ως κόστος μη αντιμετωπίσιμο τις κατακτήσεις του κοινωνικού κράτους. Η προσφορά πρέπει να υπερισχύει της ζήτησης, ο ανταγωνισμός να μην υπόκειται στις δεσμεύσεις καμίας εισοδηματικής πολιτικής ή πολιτικής της απασχόλησης, η εργασία πρέπει να είναι ευέλικτη, ορισμένου χρόνου, εξαρτημένη, χωρίς ακριβές αντικείμενο, διαιρεμένη, αποστερημένη από δικαιώματα μπροστά στη μία και μόνη αναγκαιότητα: την ανάπτυξη και το κέρδος του κεφαλαίου[857].

---

[853] Ellen Meiksins Wood, *ό.π.*, σ.78.

[854] Για το νεοφιλελεύθερο πέρασμα από τη μακροθεωρητική στην εξατομικευμένη ανάλυση, βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος…*, ό.π., σ.15.

[855] Παραθέτουμε ενδεικτικά την αποστροφή του Ντάνιελ Μπελ, ο οποίος λέει ότι «οι εργάτες μοιάζουν πιο ευχαριστημένοι με την κοινωνία απ' ό,τι οι διανοούμενοι», ειρωνευόμενος τις θεωρίες που αντλούν την ύπαρξή τους από τις εργατικές διεκδικήσεις. Βλέπε: Daniel Bell, *The End of Ideology…*, ό.π., σ.404.

[856] Ο Στρέεκ αντιμετωπίζει την οικονομική κρίση ως έμμεση αντίδραση του συστήματος απέναντι σε πολιτικές που προάγουν κοινωνικές παρεμβάσεις στην αγορά, οι οποίες θίγουν τη «δικαιοσύνη της αγοράς». Βλ. Wolfgang Streeck, *ό.π.*, σ.100-101.

[857] Carlo Galli, *ό.π.*, σ.75.

Το ως άνω απόσπασμα είναι απολύτως ενδεικτικό της μονομέρειας του οικονομικού φιλελευθερισμού, όπου τα πάντα υποτάσσονται στην αγορά. Ο Ιταλός θεωρητικός αμφισβητεί τις δυνατότητες εξυγίανσης του καπιταλισμού˙ θεωρούμε, όμως, ότι εξίσου αμφισβητήσιμη είναι και η διάθεση εξυγίανσής του από τους προσκείμενους σ' αυτόν στοχαστές, οι οποίοι όχι μόνο δεν αναζητούν λύσεις, αλλά αρνούνται την ύπαρξη του ίδιου του προβλήματος. Η άρνηση αυτή τούς απομακρύνει και πάλι από τους κλασικούς του φιλελευθερισμού, όπως ο Τοκβίλ και ο Μιλ, των οποίων τη θέση εξετάσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο. Οι εκπρόσωποι του κλασικού φιλελευθερισμού, εν αντιθέσει με τους σύγχρονους, προσδιορίζουν με ακρίβεια το κοινωνικό ζήτημα, ασχέτως αν υποβαθμίζουν τη σημασία του ή φοβούνται τις πιθανές προεκτάσεις του – κάτι που συνιστά, κατά τη γνώμη μας, το μεγαλύτερο μειονέκτημα του έργου τους. Ωστόσο, αντιλαμβάνονται και θίγουν τη δεινή θέση των εργατών, επιχειρώντας τον στοχασμό κάποιων λύσεων, παρόλο που σαν βασικό στόχο έχουν τον μετριασμό των ταξικών εντάσεων, και σε καμία περίπτωση την πραγμάτωση των εργατικών διεκδικήσεων.

Παραδόξως, σε μια εποχή κατά την οποία το κοινωνικό ζήτημα είναι υπαρκτό και βρίσκεται σε όξυνση, κατ' αναλογία με την αύξηση των ανισοτήτων, οι σύγχρονοι "συνεχιστές" τους επιλέγουν να μετατοπίσουν το κέντρο βάρους σε άλλες προβληματικές, αρνούμενοι εμφατικά ακόμη και να αναγνωρίσουν την ύπαρξη αυτού του – ενδημικού στις σύγχρονες φιλελεύθερες θεωρίες – ζητήματος. Όλα τα παραπάνω, σε συνδυασμό με τον παραμερισμό της πολιτικής, δημιουργούν μια κατάσταση κοινωνικής ακινησίας, εντός, όμως, ενός εντελώς προβληματικού πλαισίου διαρκούς παραγωγής ανισοτήτων.

Ζητήματα συμβατότητας φιλελευθερισμού – δημοκρατίας. Ένας στόχος, που συχνά αποτυπώνεται στις σύγχρονες φιλελεύθερες θεωρίες, είναι η συνεχής εξάπλωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας σε χώρες, όπως αυτές της Λατινικής Αμερικής, της Αφρικής, του Αραβικού κόσμου, του πρώην ανατολικού μπλοκ κ.λπ. Η "εκδυτικοποίηση" των χωρών αυτών και η ένταξή τους στην οικονομία της αγοράς αντιμετωπίζεται αναμφίβολα ως πρόοδος και στροφή προς μια "δημοκρατική κανονικότητα". Μάλιστα, όπως ήδη αναφέρθηκε, ένα από τα πλέον σημαντικά εργαλεία προς την επίτευξη των στόχων αυτών είναι και η κοινωνία των πολιτών. Την ίδια στιγμή, στο εσωτερικό των δυτικών κοινωνιών, πληθαίνουν οι φωνές που εκφράζουν το αίτημα για περισσότερη δημοκρατία, καθώς και οι θεωρήσεις που

αμφισβητούν τη δημοκρατική επάρκεια των σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών. Οδηγούμαστε, λοιπόν, αναπόφευκτα σε μια αντίφαση, αφού το είδος της δημοκρατίας, που προβάλλεται στη νεοφιλελεύθερη θεωρία ως το ρεαλιστικά καλύτερο δυνατό, αντιμετωπίζεται από μια άλλη μερίδα στοχαστών αλλά κι ένα σημαντικό μέρος των πολιτών ως ελλιπές.

Η καταξίωση της δυτικής δημοκρατίας στη συνείδηση των πολιτών επέρχεται μετά την πτώση των κομμουνιστικών καθεστώτων και έκτοτε λειτουργεί ως «ένα κοινωνικό υπόδειγμα προς μίμηση»[858]. Η κανονιστική αυτή αποτύπωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της νεοφιλελεύθερης θεωρίας και σχετίζεται άμεσα, όπως είδαμε και προηγουμένως, με τις θεωρίες για το τέλος της ιστορίας και των ιδεολογιών. Η νεοφιλελεύθερη θεωρία διέπεται από την πεποίθηση ότι η δυτικού τύπου δημοκρατία είναι η μοναδική εφικτή μορφή δημοκρατίας και, παρά τις όποιες ατέλειές της, δεν υφίσταται κάποια εναλλακτική δημοκρατική μορφή, η οποία θα μπορούσε να την αντικαταστήσει. Στη συλλογιστική αυτή, η δημοκρατία είναι απολύτως ταυτισμένη με τον φιλελευθερισμό, τόσο όσον αφορά τη – νεωτερική – παρελθοντική της διάσταση όσο και τις μελλοντικές προοπτικές της, που κατ' ουσίαν συνίστανται στη διατήρηση και εξάπλωση της παρούσας κοινωνικής συνθήκης.

Αυτού του είδους η αντιμετώπιση των σύγχρονων δυτικών δημοκρατιών καθίσταται ποικιλοτρόπως προβληματική και θέτει πολύ στενά όρια αναφορικά με την αντίληψη της δημοκρατίας. Ασφαλώς, υπάρχουν πολλοί τρόποι να ορίσει κανείς τη δημοκρατία. Ωστόσο, η κεντρική αμφισβήτηση απέναντι στη σύγχρονη φιλελεύθερη δημοκρατία σχετίζεται με τις ελλείψεις της στο επίπεδο συμμετοχής των πολιτών και συνδέεται άμεσα με τη σύγχρονη υποβάθμιση της πολιτικής. Εξίσου προβληματικές θεωρούνται η ταύτιση της δημοκρατίας με τον φιλελευθερισμό, όπως και η πρόσληψη της φιλελεύθερης δημοκρατίας ως μιας συνεχούς εξελικτικής πορείας με τελικό σταθμό τη σύγχρονη μορφή της.

Αναφορικά με το ιστορικό πλαίσιο της σχέσης φιλελευθερισμού και δημοκρατίας, ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος αναιρεί τη μεταξύ τους ταύτιση, αναδεικνύοντας το ρεύμα των "αντιφιλελεύθερων δημοκρατών" και το γεγονός ότι στις αρχές του 19ου αιώνα ο φιλελευθερισμός και η δημοκρατία ήταν έννοιες

[858] Βασιλική Γεωργιάδου, *ό.π.*, σ.35.

ασυμφιλίωτες, καθότι στο φιλελεύθερο ρεύμα επικρατούσαν οι θεωρίες των ελίτ[859]. Ο "γάμος" του φιλελευθερισμού με τη δημοκρατία, σύμφωνα με τον Κωνσταντακόπουλο, τελείται εξ ανάγκης, έπειτα από την ανάδυση και εξάπλωση των σοσιαλιστικών ιδεών, και παράγεται στο τοκβιλιανό έργο[860]. Πίσω από τη στροφή του φιλελευθερισμού προς τη δημοκρατία και τη μεταξύ τους σύνθεση, υποβόσκει ο στόχος της αναχαίτισης των σοσιαλιστικών ιδεών.

Εκτός απ' το ότι ο φιλελευθερισμός συνυφαίνεται με τη δημοκρατία από τη γένεσή του, καταρρίπτεται επίσης η – ιδωμένη υπό το πρίσμα της συνεχούς εξέλιξης – αντίληψη για τη φιλελεύθερη δημοκρατία (κάτι απολύτως εύλογο αν συνυπολογισθούν οι δομικές ασυνέχειες του ίδιου του φιλελευθερισμού από τον 19ο αιώνα μέχρι και σήμερα). Η θεωρία της δημοκρατίας του Αλέξις ντε Τοκβίλ είναι ενδεικτική της ασυνέχειας τόσο του φιλελευθερισμού όσο και ειδικότερα της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Όπως τονίζει ο Κωνσταντακόπουλος, η αξία του έργου του Τοκβίλ έγκειται στο γεγονός ότι αναδεικνύει τα μεγάλα προβλήματα των νεωτερικών κοινωνιών[861] και πτυχές της θεωρίας του θα μπορούσαν κάλλιστα να αποτελούν κριτική απευθυνόμενη στις κοινωνίες αυτές. Είναι απαραίτητο, λοιπόν, να επαναλάβουμε πως για τον Τοκβίλ οι έννοιες της πολιτικής ελευθερίας και της πολιτικής συμμετοχής είναι ζωτικής σημασίας προκειμένου να μην εκπέσει η δημοκρατία σε δεσποτισμό. Οι πολίτες, στο τοκβιλιανό δημοκρατικό πρότυπο, αναλαμβάνουν οι ίδιοι τα ζητήματά τους, "μικρά" (ιδιωτικά) και "μεγάλα" (πολιτικά), συμμετέχοντας ενεργά, κάτι που αποτελεί αναφαίρετο συστατικό στοιχείο της δικής του σύλληψης για τη δημοκρατία, παρά τους όποιους κινδύνους διαβλέπει σ' αυτήν.

Αντιθέτως, η νεοφιλελεύθερη θεωρία παράγει ένα κοινωνικό μοντέλο, στο οποίο ανατρέπεται η σημασία της πολιτικής συμμετοχής, καθώς τον χώρο της πολιτικής καταλαμβάνει η αγορά. Η πολιτική αντιμετωπίζεται μόνο ως κίνδυνος, εν είδει αποσταθεροποιητικού παράγοντα της οικονομίας, και συνεπώς προωθείται η άποψη πως τις πολιτικές αποφάσεις θα πρέπει να τις λαμβάνουν οι εκλεγμένοι αντιπρόσωποι σε συνεργασία με τους ειδικούς και τους τεχνοκράτες, που τους πλαισιώνουν. Στο μοντέλο αυτό, ο μόνος αποδεκτός πολιτικός ρόλος για τους πολίτες είναι η εκλογή των αντιπροσώπων τους – πρακτική που ο Τοκβίλ, έναν αιώνα πριν,

[859] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Φιλελευθερισμός vs Δημοκρατία: μια ασύμβατη σχέση», *ό.π.*
[860] *Ό.π.*
[861] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σ.15.

καταδικάζει ως σύμπτωμα δεσποτισμού[862]. Άρα, η σύγχρονη φιλελεύθερη δημοκρατία, που κατά τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές σηματοδοτεί το τέλος της ιστορίας και των ιδεολογιών και αποτελεί τη μόνη εφικτή μορφή δημοκρατίας, κρίνεται απολύτως ελλιπής, αν λάβουμε υπόψιν μας τους όρους που θέτει η τοκβιλιανή θεωρία.

Από τη συρρίκνωση της πολιτικής συμμετοχής εγείρεται ένα θεμελιώδες ζήτημα που αφορά τη συρρίκνωση της ίδιας της δημοκρατίας. Ο Πέρρυ Άντερσον τονίζει ότι βρισκόμαστε σε μια εποχή, κατά την οποία η δημοκρατία επεκτείνεται, αλλά, συγχρόνως, γίνεται ολοένα και πιο αδύναμη[863], ενώ, στο ίδιο μήκος κύματος, οι Γιώργος Φαράκλας και Ροζντά Αζίζογλου επισημαίνουν πως «η δημοκρατία λείπει από την εποχή μας, μια εποχή που θεωρεί τη δημοκρατία κάτι αυτονόητο»[864]. Οι κριτικές προς τα σύγχρονα φιλελεύθερα συστήματα και τη δημοκρατική τους ανεπάρκεια είναι πολλές. Επιστρέφουμε στον 19ο αιώνα, αυτή τη φορά στη θεωρία του Μιλ, ο οποίος υποστηρίζει ότι κάθε σύστημα που στερεί τον λόγο από τα άτομα πάνω στην ίδια τους τη μοίρα είναι προβληματικό[865]. Αν δεχθούμε την κλασική αυτή φιλελεύθερη οπτική – ορατή στα έργα των Τοκβίλ και Μιλ –, τότε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, λόγω της υποβάθμισης της πολιτικής, αντιμετωπίζουν ιδιαίτερα σημαντικά προβλήματα όσον αφορά την εφαρμογή του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Μια πρώτη κριτική προς τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές είναι αυτή που τους καταλογίζει ότι προβάλλουν τη σύγχρονη δυτική δημοκρατία ως το μόνο εφικτό δημοκρατικό μοντέλο. Ο Κάρλο Γκάλι χαρακτηρίζει «αδιανόητο να πιστεύουμε ότι υπάρχει μόνο ένα μοντέλο δημοκρατίας, το δυτικό»[866]. Απεναντίας, η δημοκρατία διαθέτει ένα μεγάλο εύρος επιλογών, όσον αφορά τη δομή και το περιεχόμενό της[867]. Η ταύτιση της έννοιας της δημοκρατίας με τα σύγχρονα φιλελεύθερα συστήματα περιορίζει σημαντικά το εύρος του πολιτεύματος, θέτοντας πολύ στενά όρια στην πρόσληψή του και, μάλιστα, πολύ διαφοροποιημένα σε σχέση με προηγούμενες εκδοχές της δημοκρατίας. Η δημοκρατία, ετυμολογικά, σημαίνει την κυριαρχία του

[862] Βλέπε: σ.42 της παρούσας διατριβής.
[863] Perry Anderson, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, μτφ. Απόστολος Οικονόμου, Αθήνα: Στάχυ, 1994, σ.97.
[864] Γιώργος Φαράκλας – Rojda Azizoğlu, «Πρόλογος. Η δημοκρατία, ο Ρουσσώ κι εμείς», Γιώργος Φαράκλας – Rojda Azizoğlu (επιμ.), *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, Αθήνα: Νήσος, 2012, σ.11.
[865] Βλ. David Held, *ό.π.*, σ.96.
[866] Carlo Galli, *ό.π.*, σ.108.
[867] Βλ. Claude Ake, «Devaluing Democracy», Larry Diamond – Marc F. Plattner (επιμ.), *ό.π.*, σ.28.

λαού και αυτή είναι η βασική αρχή που τη συνοδεύει από τη γένεσή της. Ως εκ τούτου, δεν νοείται δημοκρατία χωρίς την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στις δημόσιες υποθέσεις. Σ' αυτό το ζήτημα συνοψίζεται η κυρίαρχη κριτική απέναντι στο νεοφιλελεύθερο πολιτικό σύστημα. Η επικράτηση της δυτικού τύπου δημοκρατίας, η οποία συνοδεύεται από την υποβάθμιση της πολιτικής και του δημοσίου, ουσιαστικά αφαιρεί από την έννοια το βασικότερο γνώρισμά της. Στοχαστές από διάφορους πολιτικούς χώρους επισημαίνουν την ανεπάρκεια της σύγχρονης δημοκρατίας[868]. «Όλοι τους συμφωνούν ότι η δημοκρατία ταυτίζεται με την πολιτική και η φιλελεύθερη δημοκρατία έχει μετασχηματιστεί σε εξουσία»[869].

«Η πραγματική δημοκρατία και η κοινωνική δικαιοσύνη απαιτούν εξειδικευμένους θεσμούς, που δεν είναι απλώς αυτοί της αγοράς, ούτε μπορούν να αναχθούν στους τυπικούς κοινοβουλευτικούς και δημοκρατικούς θεσμούς», λέει ο Πικετύ, προσθέτοντας πως «η έλευση της καθολικής ψηφοφορίας με την απάλειψη των οικονομικών προϋποθέσεων για το δικαίωμα της ψήφου [...] έβαλε τέλος στη νόμιμη κυριαρχία των κατόχων περιουσιών», όμως «δεν κατήργησε [...] τις οικονομικές δυνάμεις που μπορούσαν να οδηγήσουν σε μια κοινωνία προσοδούχων»[870]. Η ανεπάρκεια της σύγχρονης δημοκρατίας έγκειται ακριβώς σε αυτό, ότι δηλαδή το μόνο πλαίσιο συμμετοχής για τους πολίτες είναι η διαδικασία των εκλογών, κάτι που σε καμία περίπτωση δεν υποκαθιστά την ενεργό πολιτική συμμετοχή ούτε και ανακόπτει (καθ' οιονδήποτε τρόπο) την πρωτοκαθεδρία των ελίτ.

Το κυρίαρχο αίτημα, που ξεπηδά από τις παραπάνω κριτικές, είναι αυτό για περισσότερη δημοκρατία, δηλαδή μεγαλύτερη και πιο άμεση συμμετοχή από τους πολίτες στα κοινά. Πρόκειται για την – πηγάζουσα από τη θεωρία του Ρουσσώ – «ορθολογική δυνατότητα», μέσω της οποίας επιζητείται «η εξισωτική παρέμβαση στην κοινωνία με σκοπό να αρθούν τα εμπόδια της πολιτικής ελευθερίας»[871]. Ωστόσο, το αίτημα αυτό για άμεση πολιτική συμμετοχή αντιμετωπίζεται ως ουτοπικό, ενίοτε και επικίνδυνο, καθότι συνδέεται με τον λαϊκισμό[872]. Απέναντι σ' αυτές τις επικρίσεις, ο Αλέξανδρος Σχισμένος επισημαίνει ότι ο επιθετικός προσδιορισμός "άμεση", που απευθύνεται στη δημοκρατία, αποτελεί κατ' ουσίαν

[868] Carlo Galli, *ό.π.*, σ.68-69.
[869] *Ό.π.*, σ.98.
[870] Thomas Piketty, *ό.π.*, σ.525.
[871] Γιώργος Φαράκλας, «Η πολιτική απονομιμοποίηση της φύσης στον Ρουσσώ», Γιώργος Φαράκλας – Rojda Azizoğlu (επιμ.), *ό.π.*, σ.271.
[872] Για μια τέτοια απόπειρα σύνδεσης της άμεσης δημοκρατίας με τον λαϊκισμό, βλ. Carlo Galli, *ό.π.*, σ.82-84.

πλεονασμό, καθώς η άμεση πολιτική συμμετοχή των πολιτών είναι σύμφυτη του δημοκρατικού πολιτεύματος και άρα αυτονόητη σε μια δημοκρατία· εξ αντιθέτου, η μη συμμετοχή αποτελεί μια «νεωτερική στρέβλωση» της έννοιας[873].

Το γεγονός ότι η στρέβλωση αυτή, που αντανακλάται στην απουσία της πολιτικής και του κοινωνικού κράτους, έχει ενταθεί κατά τις τρεις περίπου τελευταίες δεκαετίες μόνο τυχαίο δεν είναι. Όπως εξηγεί ο Κωνσταντακόπουλος, εάν για τον "γάμο" του φιλελευθερισμού με τη δημοκρατία "ευθύνεται" η ανάδυση του σοσιαλισμού, το μεταξύ τους "διαζύγιο" οφείλεται στην πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού[874]. Η πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού συμπίπτει με την ενδυνάμωση του ελιτισμού, την εκρίζωση του κοινωνικού προσώπου του φιλελευθερισμού και την υποβάθμιση της πολιτικής. Είναι το σημείο, όπου ο γάμος φιλελευθερισμού και δημοκρατίας «χάνει την αξία του»[875]. Λαμβάνοντας υπόψιν ότι η πολιτική αποτελεί για τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές έναν κίνδυνο αποσταθεροποίησης της οικονομίας, δεν προξενεί ιδιαίτερη εντύπωση η εκτίμηση ότι «οι νεοφιλελεύθεροι στις μέρες μας βλέπουν τη δημοκρατία ως εχθρό της οικονομίας της αγοράς, την οποία θεωρούν συνώνυμο της ανάπτυξης και της ελευθερίας»[876]. Η έννοια της δημοκρατίας, η οποία προωθείται και ως πρότυπο στις υπόλοιπες πλην δυτικών χώρες, είναι στρεβλή, αποπολιτικοποιημένη και άρα αντίθετη στην ίδια της την ουσία. Απόρροια αυτού είναι η δημιουργία ενός ανυπέρβλητου – ελλείψει της πολιτικής συμμετοχής – χάσματος μεταξύ των θεσμών εξουσίας και των πολιτών.

Οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί είτε "κωφεύουν" απέναντι στις κριτικές αυτές είτε μετατοπίζουν το πρόβλημα, προβάλλοντας ήσσονος σημασίας ζητήματα ως σημαντικά. Αποφεύγουν τα αιτήματα για άμεση συμμετοχή, ως μη ρεαλιστικά, εξαιτίας του εύρους των σύγχρονων κοινωνιών και της έλλειψης των "απαιτούμενων ειδικών γνώσεων" από τους πολίτες. Δεν είναι, όμως, μόνο οι νεοφιλελεύθεροι στοχαστές που αντιδρούν στην προοπτική της άμεσης συμμετοχής. Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι Κοέν και Αράτο, οι οποίοι σημειώνουν ότι η εφαρμογή άμεσης δημοκρατίας με απευθείας συμμετοχή των πολιτών στα κοινά αποκτά ουτοπικές

---

[873] Αλέξανδρος Σχισμένος, «Άμεση Δημοκρατία: Διαδικασία ή Πρόταγμα;», Από τον ιστότοπο: http://kaboomzine.gr/amesi-dimokratia-diadikasia-i-protagma/ (Ανάκτηση: 17/05/2017).

[874] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Φιλελευθερισμός vs Δημοκρατία: μια ασύμβατη σχέση», *ό.π.*

[875] *Στο ίδιο.*

[876] Γιάννης Βούλγαρης, «Δημόσιο και ιδιωτικό μετά την κρίση του κοινωνικού κράτους. Η φιλελεύθερη και η συντηρητική ανάλυση», *Όρια και σχέσεις δημόσιου και ιδιωτικού: 5ο Επιστημονικό Συνέδριο [του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα], Πάντειον Πανεπιστήμιο, 23-26 Νοεμβρίου 1994,* Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1996, σ.113.

διαστάσεις. Έχοντας ως σημείο αναφοράς τις ρουσσωικές αμεσοδημοκρατικές αρχές, επιχειρούν να τις προσαρμόσουν στις σημερινές κοινωνικές συνθήκες, ώστε να ελεγχθεί η ωφελιμότητά τους. Το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγουν, είναι ότι ακόμη κι αν οι αμεσοδημοκρατικές αρχές μπορούσαν να εφαρμοστούν στις σύγχρονες κοινωνίες, αυτό ουδόλως θα σήμαινε ότι θα οδηγούμασταν σε μια "τέλεια" μορφή δημοκρατίας. Με βάση τη συλλογιστική τους, στην άμεση δημοκρατία υποβόσκουν δύο σημαντικά προβλήματα: Πρώτον ότι δεν παρέχεται ο χώρος για πολιτική ανυπακοή και δημοκρατικό έλεγχο, και δεύτερον ότι τα άτομα, τα οποία δεν έχουν σαν πρωταρχικό τους ενδιαφέρον την πολιτική ή τη δημόσια ευημερία, υποεκπροσωπούνται και άρα παραγκωνίζονται[877]. Η ανατροπή στις δημοκρατικές προτεραιότητες είναι προφανής, αφού βλέπουμε ότι το διακύβευμα για τις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες μετατοπίζεται και πλέον δεν αφορά τη διασφάλιση της πολιτικής συμμετοχής και ελευθερίας για τους πολίτες, αλλά την προστασία των κοινωνικά αδιάφορων για τα δημόσια ζητήματα. Η καθιέρωση της άμεσης δημοκρατίας λογίζεται ως στόχος «προφανώς ουτοπικός»[878], άρα και εκτός πραγματικότητας.

Παραβλέπεται εντελώς το ότι τα γενικά ζητήματα αφορούν όλους και όχι μόνο τους ειδικούς και συνεπώς, σε ένα δημοκρατικό πολίτευμα, θα πρέπει όλοι να συμμετέχουν σ' αυτά. Με τον αποκλεισμό των πολιτών από τη δημόσια διαβούλευση, φαίνεται να υποβαθμίζεται από τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς το ότι δημοκρατία σημαίνει λαϊκή κυριαρχία. Με τη θέση τους δεν αντιτίθενται μόνο στις "αντίπαλες" θεωρίες, όπως αυτή του σοσιαλισμού, αλλά ακόμη και σε κλασικές φιλελεύθερες προσεγγίσεις, συμπεριλαμβανομένης του Τοκβίλ, από τις οποίες υποτίθεται πως αντλούν την καταγωγή τους. Επιπλέον, "στρουθοκαμηλίζουν" απέναντι στην κοινωνική πραγματικότητα, η οποία αναδεικνύει τις αδυναμίες της νεοφιλελεύθερης δημοκρατίας. Απολύτως ενδεικτική αυτής της τάσης είναι η ατομοκεντρική εξήγηση των δημοκρατικών ανεπαρκειών, που κυριαρχεί στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα. Ως προς αυτό, ο Ντέιβιντ Σουλτζ περιγράφει τη συλλογιστική του Πάτναμ, βάσει της οποίας «η φτωχή απόδοση της δημοκρατίας είναι δικό μας λάθος – εμείς δεν συμμετέχουμε, εμείς δεν εμπλεκόμαστε, δεν εκτελούμε τα καθήκοντά μας στην παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου – και όχι το

[877] Το πρώτο πρόβλημα, το οποίο αναφέρουν οι Κοέν και Αράτο, συνειρμικά παραπέμπει στον φόβο του Αλέξις ντε Τοκβίλ προς την "τυραννία της πλειοψηφίας". Αν και δεν αποτελούν κατεξοχήν εκπροσώπους του σύγχρονου φιλελευθερισμού, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι αντιμετωπίζουν την άμεση δημοκρατία με έντονη δυσπιστία. Αναλυτικά η συλλογιστική αλληλουχία των δύο στοχαστών σχετικά με το ζήτημα της άμεσης δημοκρατίας, στο: Jean L. Cohen – Andrew Arato, *ό.π.*, σ.588-593.
[878] Δημήτρης Σωτηρόπουλος, *Η ελληνική κοινωνία πολιτών…*, ό.π., σ.86.

λάθος άλλων κυρίαρχων δυνάμεων, όπως οι δομικές ανισότητες στην οικονομία»[879]. Παρατηρούμε πως, ακόμη και όταν τα προβλήματα της δημοκρατίας γίνονται αποδεκτά, η ευθύνη αποδίδεται στους πολίτες και όχι στους δομικούς παράγοντες συγκρότησης του νεοφιλελευθερισμού[880]. Την ίδια στιγμή, ο νεοφιλελευθερισμός προσδιορίζεται από χαρακτηριστικά που τον καθιστούν ασύμβατο με τη δημοκρατία – ή έστω με την αυθεντική της διάσταση –, ενώ ο συνδυασμός των διογκούμενων προβλημάτων του με τον αποκλεισμό των πολιτών από τη λήψη αποφάσεων συνθέτει ένα μείγμα διαρκούς "κοινωνικής ύφεσης".

Η κοινωνία των πολιτών ως αναγκαία προσθήκη. Έχοντας επιχειρήσει να παραθέσουμε τα – σε σημαντικό βαθμό πηγάζοντα από τις φιλελεύθερες ασυνέχειες που αναφέρθηκαν – προβλήματα των νεοφιλελεύθερων κοινωνιών, καταλήγουμε και πάλι στην επάνοδο της κοινωνίας των πολιτών. Πιο συγκεκριμένα, η επαναφορά της ιδέας στη σύγχρονη εποχή σχετίζεται απόλυτα με την απόκλιση μεταξύ νεοφιλελευθερισμού και δημοκρατίας, όπως επίσης και με την όξυνση των κοινωνικών προβλημάτων, που παρατηρούνται κατά την ίδια περίοδο. Στο διάστημα της απόλυτης κυριαρχίας του φιλελευθερισμού, από την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού μέχρι και σήμερα, τα προβλήματα, αντί να αμβλύνονται, οξύνονται, ενώ παράλληλα αυξάνονται οι φωνές που συναινούν στην άποψη του Πολάνυι ότι η αγορά δεν μπορεί να διασφαλίσει την κοινωνική σταθερότητα[881]. Ο ατομικισμός είναι κυρίαρχος, οι ανισότητες αυξάνονται ραγδαία, το κοινωνικό ζήτημα επανέρχεται και η δημοκρατία συρρικνώνεται – προβλήματα που διογκώνονται με την περιθωριοποίηση της πολιτικής.

Με βάση τη διαμορφωθείσα σύγχρονη φιλελεύθερη κοινωνική συνθήκη που περιγράφηκε, είναι πολύ δύσκολο για κάποιον να αρνείται ότι οι δυτικές κοινωνίες αντιμετωπίζουν σημαντικά ζητήματα. Όπως σημειώνει ο Μάικλ Σαντέλ: «Η εποχή της θριαμβολογίας των αγορών έχει τελειώσει»[882]. Η κοινωνία των πολιτών αποτελεί την πιο δημοφιλή θεωρία προς τη βελτίωση της λειτουργίας των σύγχρονων

[879] David. A. Schultz, *ό.π.*, σ.81.
[880] Σχετικά με τη μετατόπιση της ευθύνης και την απόδοσή της στους πολίτες, το ελληνικό παράδειγμα μάς προσφέρει τη διάσημη πια φράση "μαζί τα φάγαμε", ενδεικτική τού ότι οι αιτίες δεν αναζητούνται στις παθογένειες του συστήματος, αλλά στις "ανορθολογικές", ατομικές συμπεριφορές των μεμονωμένων δρώντων.
[881] Αποστροφή του Πολάνυι, που ανασύρουμε από το: John Keane, *Civil Society. Old Images…,* ό.π., σ.19.
[882] Michael J. Sandel, *Τι δεν μπορεί να αγοράσει το χρήμα,* Άννα Μαραγκάκη (επιμ.), μτφ. Μιχάλης Μητσός, Αθήνα: Πόλις, 2016, σ.13.

δημοκρατιών, χωρίς, όμως, να μπορεί επί της ουσίας να συμβάλλει θετικά. Στο επόμενο και τελευταίο κεφάλαιο, αντί συμπεράσματος, θα επιχειρήσουμε να συνοψίσουμε τους λόγους για τους οποίους όχι μόνο αδυνατεί να συνεισφέρει ουσιαστικά στη διαδικασία επίλυσης των κοινωνικών προβλημάτων, αλλά καταλήγει να είναι και η ίδια μέρος του προβλήματος. Στο πλαίσιο αυτό θα γίνει αναφορά στη σύγχρονη θεωρητική "παραχάραξη" του Τοκβίλ και τις συνέπειές της, και στην απροθυμία των νεοφιλελεύθερων στοχαστών να ασχοληθούν ουσιαστικά με τα σημαντικά προβλήματα του νεοφιλελευθερισμού. Επιχειρώντας να ανασυνθέσουμε τα όσα αναφέρθηκαν μέχρι στιγμής, σκοπεύουμε να αναδείξουμε τους λόγους, για τους οποίους οι "ρουσσωικές πτυχές" της τοκβιλιανής θεωρίας την καθιστούν άκρως επίκαιρη προς μια ανασύσταση της πολιτικής, στο επίπεδο της πολιτικής ελευθερίας και συμμετοχής.

Αντί Συμπεράσματος

Η σύγχρονη αποπολιτικοποίηση: "γεννήτορας" και "επιγέννημα" των νεοφιλελεύθερων ανεπαρκειών

Εμβαθύνοντας στην προβληματική που αφορά τις δυνατότητες συνδρομής της κοινωνίας των πολιτών στη βελτίωση των σύγχρονων δημοκρατιών, επιχειρούμε τη σύνδεση των όσων αναφέρθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια, μέσω της οποίας θα συνοψίσουμε τις κεντρικές ελλείψεις που εντοπίζονται στη νεοφιλελεύθερη αποτύπωση της ιδέας. Κατά συνέπεια, θα προχωρήσουμε σε μια ανασύνθεση της θεωρητικής διαδρομής που ακολουθήθηκε στην παρούσα διατριβή, με αφετηρία τον διαφωτισμό, ενδιάμεσο σταθμό την ενωσιακή θεωρία του Τοκβίλ, και σημείο κατάληξης τη σύγχρονη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου.

Κλείσαμε το προηγούμενο κεφάλαιο, εξετάζοντας τις δομικές ασυνέχειες που έχουν παρατηρηθεί στην έννοια του φιλελευθερισμού, από τον 19ο στον 20ο αιώνα, συνέπεια των οποίων είναι η εξασθένιση του δημοκρατικού πολιτεύματος. Θεωρούμε ότι οι ασυνέχειες και ανεπάρκειες του σύγχρονου φιλελευθερισμού διαπερνούν αυτούσιες τη νεοφιλελεύθερη ενωσιακή θεωρία, δημιουργώντας της δυσεπίλυτα θεωρητικά και πρακτικά προβλήματα, τα οποία επισύρουν σοβαρές αμφιβολίες για τη δυνατότητα της ιδέας να αποτελέσει μια ρηξικέλευθη πρόταση υπέρβασής τους. Οι δύο βασικοί λόγοι, για τους οποίους αδυνατεί να προσφέρει απαντήσεις στα θεμελιώδη προβλήματα του σύγχρονου φιλελευθερισμού, είναι αλληλένδετοι. Ο πρώτος συνίσταται στην υποβολή των "λάθος ερωτημάτων" από τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς. Τουτέστιν, τα ζητήματα, στα οποία καλείται να απαντήσει η σύγχρονη φιλελεύθερη ενωσιακή θεωρία, βάσει των στοχαστών της, δεν σχετίζονται με τα δομικά προβλήματα του φιλελευθερισμού. Οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών υιοθετούν πλήρως τις στοχοθεσίες του νεοφιλελευθερισμού και ως εκ τούτου παρατηρείται στις θεωρίες τους μια αντίστοιχη μετάθεση του κέντρου βάρους, όσον αφορά τους κεντρικούς προβληματισμούς που θέτουν και για τους οποίους προωθούν την κοινωνία των πολιτών ως λύση. Δομικές προβληματικές, όπως αυτές που παρουσιάστηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο, είτε παρακάμπτονται εντελώς είτε βρίσκονται σε δεύτερη μοίρα έναντι των μεταϋλιστικών ζητημάτων. Μέσω της κοινωνίας των πολιτών,

επιζητείται μεν η ενεργός συμμετοχή των πολιτών σε ενώσεις, η ανάπτυξη της αλληλοβοήθειας και της αμοιβαιότητας, η ενδυνάμωση του κοινωνικού κεφαλαίου και η βελτίωση της καθημερινότητας· όλα αυτά, όμως, με εμφανή την απουσία της πολιτικής.

Η επισήμανση αυτή μάς οδηγεί στον δεύτερο λόγο αδυναμίας της κοινωνίας των πολιτών να συμβάλει δραστικά απέναντι στις – διαρκώς εντεινόμενες τον 20ο αιώνα – φιλελεύθερες παθογένειες, που δεν είναι άλλος από την αφαίρεση, από τους κόλπους της, του σημαντικότερου εργαλείου προς την αναζήτηση λύσεων γενικού χαρακτήρα, δηλαδή της ενεργού πολιτικής συμμετοχής. Η αποπολιτικοποίηση δεν συνιστά μια προβληματική που αφορά αποκλειστικά τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, αφού αποτελεί μια κατάσταση απότοκο της σύγχρονης φιλελεύθερης πραγματικότητας. Ο Καρλ Πολάνυι εστίασε σ' αυτήν, αποτιμώντας την ως το χαρακτηριστικό του φιλελευθερισμού, που συνιστά την «καταφανέστερη αποτυχία της φιλελεύθερης φιλοσοφίας...»[883] Όπως είδαμε, το κεντρικό νεοφιλελεύθερο επιχείρημα, το οποίο αναπτύχθηκε κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα και εντάθηκε μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού, προωθεί σταθερά την απρόσκοπτη λειτουργία της αγοράς ως εχέγγυο ομαλότητας της κοινωνίας και διασφάλισης της ατομικής ευτυχίας, με κάθε παρέμβαση στην οικονομία να λογίζεται επικίνδυνη και άρα ανεπιθύμητη.

Μολονότι από τους φιλελεύθερους στοχαστές ασκείται κριτική στον *οικονομικό ντετερμινισμό* του Μαρξ και των συνεχιστών του, η θεωρία του οικονομικού φιλελευθερισμού γίνεται η ίδια φορέας μιας ανάλυσης που περιορίζεται αυστηρά σε οικονομικούς παράγοντες, υποστηρίζει ο Πολάνυι. Στον αντίποδα, η πολιτική και οι αρχές της παραμερίστηκαν μπροστά στην "ιερότητα" της αγοράς. Η πολιτική βρέθηκε στη σκιά της οικονομίας και η κοινωνία στη σκιά της αγοράς. Όπως επισημαίνει ο Ούγγρος στοχαστής, η επικράτηση του καπιταλισμού σηματοδότησε τη μετατροπή της κοινωνίας σε απλό εξάρτημα της αγοράς[884]**.** Στη συλλογιστική αυτή εδράζεται η αφαίρεση της πολιτικής και η επένδυση σε άλλες αξίες, οι οποίες ενισχύονται μέσα από την ανάπτυξη της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών. Στο σχήμα αυτό, ο *homo politicus* έδωσε τη θέση του στον *homo economicus*[885] ή, σύμφωνα με μια εφάμιλλη προσέγγιση, εξαιτίας του άκρατου οικονομισμού, ο

[883] Karl Polanyi, *ό.π.*, σ.37.
[884] *Ό.π.,* σ.59.
[885] Μανόλης Αγγελίδης, «Το παρελθόν ως μέλλον: ελεύθερη ατομικότητα, δογματική του ανταγωνισμού και κοινωνική αναπαραγωγή», *ό.π.*

πολίτης αντικαταστάθηκε από τον καταναλωτή[886]. Ο Σίντεντοπ εντοπίζει το ζήτημα της πολιτικής υποβάθμισης με απόλυτη ακρίβεια:

> Η οικονομική διάλεκτος και η ωφελιμιστική φιλοσοφία που τη στηρίζει έχουν αντικαταστήσει μια παλαιά πολιτική γλώσσα, κατά την οποία τα κεντρικά ερωτήματα ήταν ο έλεγχος της δημόσιας εξουσίας, η εξασφάλιση της υπευθυνότητας και της πολιτικής συμμετοχής, ενώ οι πολιτικές τάξεις της Ευρώπης έχουν, γενικά, συναινέσει σιωπηλά στην εξέλιξη αυτή. Είναι σαν να αναγνωρίζουν ότι η δημόσια πολιτική αποτελεί τώρα θέμα ειδικών και όχι του λαού και των αντιπροσώπων του[887].

Τα αναμφισβήτητα προβλήματα των σύγχρονων δυτικών δημοκρατιών ουδόλως ανατρέπουν την κυριαρχία της αγοράς, εντάσσουν, όμως, στη συζήτηση τις ευθύνες των πολιτών για τη βελτίωση των σύγχρονων φιλελεύθερων κοινωνιών με όρους αποδοτικότητας. Στο πλαίσιο αυτό, η κοινωνία των πολιτών διαδραματίζει καταλυτικό ρόλο. Στο "νέο" ενωσιακό σχήμα, η αγορά διατηρεί την ηγεμονία της, αλλά πλέον συνεπικουρείται από μια ισχυρή κοινωνία των πολιτών που αναλαμβάνει τη διευθέτηση ορισμένων ζητημάτων, καθιστώντας αποδοτικότερη την πρώτη και κατ' επέκταση τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Συχνά, τα προβλήματα των σύγχρονων κοινωνιών καταλογίζονται αφενός στην αδιαφορία των πολιτών και στη μη ανάληψη των ευθυνών που τους αναλογούν και αφετέρου στην αδυναμία υπέρβασης των "παλαιοπολιτικών" λογικών του κράτους. Η κοινωνία των πολιτών προσφέρει τη λύση και για τα δύο, καθώς επανενεργοποιεί τους πολίτες και παράλληλα αντικαθιστά τις "παλαιού τύπου" ενώσεις – που σύμφωνα με τη νεοφιλελεύθερη θεωρία συνδράμουν στο πρόβλημα της σύγχρονης δυσλειτουργίας (πολιτικά κόμματα, εργατικά συνδικάτα) –, με νέες (ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις), που έχουν πιο ορθή λειτουργία και σύγχρονες αναζητήσεις.

Ως εκ τούτου, η διάρρηξη της σχέσης οικονομίας/πολιτικής, εις βάρος της δεύτερης, παραμένει αναλλοίωτη στο πλαίσιο της νεοφιλελεύθερης θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, με τη διαφορά ότι, πλάι στην οικονομία, εντάσσονται ορισμένες ηθικές αρχές που αφορούν κατά βάση ατομικές ευθύνες των πολιτών, αναδεικνύοντας μια νέα διάρρηξη σχέσης, αυτή τη φορά μεταξύ ηθικής/πολιτικής[888]. Η πολιτική βρίσκεται και πάλι στο περιθώριο τη στιγμή που προωθείται μια – κατά το

---

[886] Larry Siedentop, *ό.π.*, σ.57.
[887] *Στο ίδιο*, σ.55.
[888] Οι κλασικοί φιλελεύθεροι, όπως ο Τοκβίλ, ακολουθώντας τη συλλογιστική των Άνταμ Σμιθ και Τόμας Μάλθους (Thomas Malthus, 1766-1834), δεν διαχωρίζουν την οικονομία από την πολιτική και τα ήθη. Βλ. Michael Drolet, *ό.π.*, σ.141.

κοινοτιστικό μοντέλο – εξατομικευμένη κι αποκομμένη από πολιτικούς όρους ηθική, προκειμένου να πλαισιώσει την οικονομία. Πρόκειται για μια ηθική που αφορά τα μεμονωμένα άτομα, χωρίς να εδράζεται σε συλλογικούς κοινωνικοπολιτικούς κανόνες κι αντίστοιχες αρχές, αφήνοντας, έτσι, ανεπηρέαστη τη λειτουργία της αγοράς.

Η αντιθετική αυτή σχέση ηθικής και πολιτικής, όπως παρουσιάζεται από ορισμένους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών αλλά και του κοινοτισμού, είναι εντελώς αυθαίρετη. Ως προς αυτό, θα ανατρέξουμε στη θεωρία του Αριστοτέλη. Ο Στέφανος Δημητρίου αναδεικνύει, εντός της, μια πολύ ενδιαφέρουσα σχέση της ηθικής με την πολιτική και την προσωπική ελευθερία:

> Η ηθική του φιλοσοφία (Σ.τ.Σ. του Αριστοτέλη), με την πραγμάτευση των ηθικών αρετών, ολοκληρώνεται με την πολιτική του φιλοσοφία και την ολοκλήρωση αυτών των αρετών μέσω του πολιτικού δεσμού και της αρετής της διαρκούς πολιτικής συμμετοχής. Η τελευταία κορυφώνεται με τον αναβιβασμό της πολιτικής ελευθερίας σε πραγμάτωση προσωπικής ελευθερίας[889].

Έτσι, η προσωπική ελευθερία αποκτά μια συλλογική διάσταση, καθώς περνά μέσα από την ενεργό συμμετοχή στα κοινά, όπου η ηθική συνυφαίνεται με την πολιτική. Υπό μια έννοια, κάτι ανάλογο συμβαίνει και στον Τοκβίλ, ο οποίος θέλει το άτομο ενεργό πολιτικά. Ασφαλώς, η σχέση της ηθικής με την πολιτική είναι ένα ζήτημα πολιτικής φιλοσοφίας, που υπερβαίνει κατά πολύ τους στόχους της παρούσας διατριβής και δεν θα ήταν δυνατό να υπεισέλθουμε εις βάθος. Μπορούμε, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι από τους σύγχρονους θεωρητικούς των ενώσεων προάγεται η αντιθετική σχέση ηθικής και πολιτικής με αποτέλεσμα την πολιτική υποβάθμιση της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας.

Όλα τα παραπάνω στοιχειοθετούν, καταρχάς, μια εμφανέστατη μετατόπιση της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας από την κλασική τοκβιλιανή. Επιπλέον, όμως, ρίχνουν φως στις αιτίες της μεθοδευμένης "παραχάραξης" της θεωρίας του Τοκβίλ από τους νεοτοκβιλιανούς στοχαστές. Η θεωρητική διαστρέβλωση της τοκβιλιανής θεωρίας γίνεται ορατή τόσο στον ελλιπή τρόπο, με τον οποίο εντάσσεται κι αναπαράγεται από τη σύγχρονη ενωσιακή θεωρία, όσο και στον θεωρητικό καταλογισμό στον Τοκβίλ θέσεων, που είναι αμφίβολο αν πράγματι απαντώνται στη θεωρία του. Αφού παραθέσουμε ενδεικτικά κάποια σημαντικά σημεία, στα οποία η

[889] Στέφανος Δημητρίου, *Ελευθερία και κυριαρχία. Πολιτική ελευθερία και κυριαρχία στο τρίτο βιβλίο των Πολιτικών του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Πόλις, 2016, σ.56.

θεωρία του Τοκβίλ αλλοιώνεται, θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια να εξηγήσουμε γιατί θεωρούμε αυτή την αποσπασματική – ή και λανθασμένη – ανάγνωση του τοκβιλιανού έργου μεθοδευμένη.

Τα πρώτα σημάδια επιλεκτικής πρόσληψης της τοκβιλιανής θεωρίας εντοπίζονται ήδη κατά την επαναφορά της, στη χώρα του τη Γαλλία, το τελευταίο τρίτο του 20ου αιώνα, στο πλαίσιο του εγχειρήματος «αποκατάστασης της γαλλικής φιλελεύθερης παράδοσης», όπου ο Ραϋμόν Αρόν ορίζει τον Τοκβίλ "κληρονόμο" της μοντεσκιανής κοινωνιολογικής σκέψης[890]. Η σχεσιακή θεώρηση των Τοκβίλ και Μοντεσκιέ υιοθετείται έκτοτε από την πλειονότητα των φιλελεύθερων θεωρητικών – συμπεριλαμβανομένων των νεοτοκβιλιανών – κι αναπαράγεται διαρκώς. Δεν συμβαίνει, όμως, το ίδιο με τη θεωρητική σύνδεση της τοκβιλιανής με τη ρουσσωική θεωρία, η οποία «δεν έχει υπογραμμιστεί όσο θα έπρεπε», παρά την κοινή τους «θετική συνηγορία υπέρ της πολιτικής ελευθερίας»[891]. Απεναντίας, οι θεωρίες των Ρουσσώ και Τοκβίλ, ως επί το πλείστον, προβάλλονται ως αντιτιθέμενες.

Όπως επισημάνθηκε ήδη στο κομμάτι της σύγκρισης των θεωριών των τριών κλασικών στοχαστών, η μονομερής θέαση της τοκβιλιανής θεωρίας, με άξονα τον Μοντεσκιέ, αναδεικνύει τις συντηρητικές πτυχές του Αλέξις ντε Τοκβίλ. Εξ αντιθέτου, η αγνόηση των συνεχειών, που παρατηρούνται μεταξύ των Ρουσσώ και Τοκβίλ, αφαιρεί ουσιαστικά από τη θεωρία του δεύτερου την πολιτική και συγχρόνως πιο προοδευτική πλευρά της. Αρχής γενομένης με τη θεωρητική "αποσύνδεση" του Τοκβίλ από τον Ρουσσώ, ο άκρως πολιτικός χαρακτήρας της τοκβιλιανής θεωρίας αποτελεί το χαρακτηριστικό που συστηματικά υποβαθμίζεται ή παραλλάσσεται από τους νεοτοκβιλιανούς στοχαστές, σηματοδοτώντας μια εξαιρετικά προβληματική στην πράξη θεωρητική στρέβλωση.

Οι νεοτοκβιλιανοί θεωρητικοί επικεντρώνονται στα οφέλη που πηγάζουν από τη συμμετοχή στις ενώσεις, όπως αυτά αναπτύσσονται στο τοκβιλιανό έργο. Με πρωτοπόρο τον Πάτναμ, επισημαίνουν τη σημασία της ανάμειξης των πολιτών στα ζητήματα της κοινότητας και την αναγκαιότητα της μεταξύ τους αλληλεπίδρασης. Παρόλα αυτά, καταλήγουν να παρεκκλίνουν πλήρως από την τοκβιλιανή θεωρία, εξαιτίας του αποπολιτικοποιημένου είδους συμμετοχής, το οποίο προάγουν. Κατ' αναλογία με ό,τι συμβαίνει στον σύγχρονο φιλελευθερισμό, η πολιτική παραμερίζεται εμφανώς, μέσω της στοχοποίησης των πολιτικών ενώσεων και την ανάδειξη των

[890] Cheryl B. Welch, *ό.π.*, σ.5.
[891] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.171-172.

ιδιωτικών-εθελοντικών ως προτύπων ενωσιακών μορφωμάτων. Πρόκειται για μια σαφή αλλοίωση της θεωρίας του Τοκβίλ, αφού για τον ίδιο οι πολιτικές ενώσεις είναι απολύτως απαραίτητες στη δημοκρατία. Οι πολίτες πρέπει να συμμετέχουν τόσο σε αυτές, που καταπιάνονται με τα μεγάλα και γενικά ζητήματα, όσο και στις ιδιωτικές, που ασχολούνται με τα επιμέρους. Μάλιστα, όπως είδαμε, οι πολιτικές ενώσεις έχουν την "πρωτοκαθεδρία"[892] στο τοκβιλιανό έργο, καθώς αποτελούν "σχολεία της δημοκρατίας", δηλαδή το μέρος, όπου οι πολίτες μυούνται στην "τέχνη του συνεταιρίζεσθαι".

Οι νεοφιλελεύθεροι ενωσιακοί στοχαστές επιλέγουν να προσπεράσουν τη σημασία των πολιτικών ενώσεων. Εστιάζουν αποκλειστικά σχεδόν στις ιδιωτικές ενώσεις και μάλιστα, σε πλήρη αντίθεση με τη θεωρία του Τοκβίλ, προσδίδουν στις δεύτερες τον ρόλο των "σχολείων της δημοκρατίας". Η κομβική αυτή διαφοροποίηση, σε ό,τι αφορά τον ρόλο και τη σημασία των πολιτικών ενώσεων, λαμβάνει χώρα "σιωπηρά", καθώς οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές δεν αναγνωρίζουν τη θεωρητική τους απόκλιση από τον Τοκβίλ. Αντιθέτως, αυτοαναγορεύονται "συνεχιστές" του, ανάγοντας τις θεωρητικές τους θέσεις στους στοχασμούς του.

Η απόκλιση της σύγχρονης από την κλασική ενωσιακή θεωρία δεν εξαντλείται στη διαφορετική εκτίμηση για το είδος των ενώσεων, εντός των οποίων μαθαίνουν οι πολίτες την τέχνη της συνένωσης, αλλά είναι πολύ πιο ουσιώδης και δομική – ιδίως όσον αφορά τη θέση που λαμβάνουν οι πολιτικές ενώσεις και η πολιτική εν γένει. Όπως επισημαίνει ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος: «Το ιδανικό του Τοκβίλ για έναν πολίτη με ενεργό ανάμειξη στον δημόσιο χώρο [...] καμία σχέση δεν έχει με την εικόνα της αυτορρυθμιζόμενης κοινωνίας μέσα από τους ίδιους τους μηχανισμούς της αγοράς των νεοφιλελευθέρων»[893]. Στην τοκβιλιανή θεωρία, η πολιτική ελευθερία δεσπόζει ως μια απαράβατη και άκρως απαραίτητη δημοκρατική αρχή και συνίσταται «στο δικαίωμα συμμετοχής στις υποθέσεις της πολιτείας και της κοινωνίας»[894]. Με άλλα λόγια, δεν νοείται η έννοια της ελευθερίας χωρίς το πολιτικό της σκέλος που διασφαλίζει στους πολίτες τη δυνατότητα να συμμετέχουν στα κοινά. Άλλωστε, το γεγονός ότι η έννοια της ελευθερίας «νοείται ως πολιτική ελευθερία» είναι μια ιδέα που μας παραπέμπει και πάλι στο έργο του Αριστοτέλη[895] και

[892] Σχετικά την ανάλυση του Κωνσταντακόπουλου, βλέπε: Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.159-161.
[893] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Εισαγωγή», *ό.π.*, σ.25-26.
[894] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.170.
[895] Στέφανος Δημητρίου, *ό.π.,* σ.72.

καταδεικνύει την άμεση σύνδεση, αν όχι ταύτιση, ελευθερίας και πολιτικής ελευθερίας. Εντούτοις, και αυτή η σύνδεση διαρρηγνύεται σε πολλές από τις "όψεις" του σύγχρονου φιλελευθερισμού, μέσω της υποβάθμισης της πολιτικής διάστασης της ελευθερίας και της ανάπτυξης θεωριών που προωθούν μοντέλα περιορισμένης πολιτικής συμμετοχής[896]. Στην τοκβιλιανή θεωρία, ωστόσο, η σύνδεση ελευθερίας και πολιτικής διατηρείται αναλλοίωτη. «Η πολιτική συμμετοχή (Σ.τ.Σ. στο έργο του Τοκβίλ) αποτελεί από μόνη της έναν σημαντικό τρόπο ολοκλήρωσης του ατόμου που του επιτρέπει να κατοχυρώσει την ανεξαρτησία του», λέει ο Κωνσταντακόπουλος και συνεχίζει: «Χωρίς την έμπρακτη άσκηση της πολιτικής διάστασης της ελευθερίας [...] η ελευθερία-ανεξαρτησία παραμένει γράμμα κενό»[897]. Ο χώρος, εντός του οποίου μπορεί να αναπτυχθεί η πολιτική ελευθερία και να λάβει χώρα η πολιτική συμμετοχή, στη θεωρία του Τοκβίλ, είναι το δίχως άλλο οι πολιτικές ενώσεις κι αυτός είναι ακόμη ένας λόγος, για τον οποίο έχουν προεξέχοντα ρόλο έναντι των ιδιωτικών.

Η εμφανής αποπολιτικοποίηση της σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών αποτελεί αναμφίβολα επιλογή, καθότι ο άκρως πολιτικός χαρακτήρας της τοκβιλιανής θεωρίας κάθε άλλο παρά απαρατήρητος περνά. Ο Πιέρ Μανάν αναφέρει σχετικά ότι ο Τοκβίλ «ορίζει το κοινωνικό με πολιτικούς όρους» και τον χαρακτηρίζει ως τον «πιο πολιτικό κοινωνιολόγο»[898]. Η θεωρία του, σύμφωνα με τον Χάρβεϊ Μάνσφιλντ και τη Ντέλμπα Γουίνθροπ, αποσκοπεί στην αποκατάσταση της πολιτικής, αφού, στη συλλογιστική του, οι άνθρωποι «για να είναι σπουδαίοι θα πρέπει να αυτοκυβερνώνται»[899], κάτι που επιτυγχάνεται δια της συνένωσης και δη της πολιτικής. Εν κατακλείδι, όπως τονίζει ο Ζετερμπάουμ, ο Τοκβίλ προτιμά έναν καλό πολίτη από έναν καλό άνθρωπο[900], με την έννοια του πολίτη να νοείται με την κλασική πολιτική και δημόσια διάστασή της.

Μοιάζει παράδοξο το γεγονός ότι οι νεοτοκβιλιανές θεωρήσεις αναπαράγουν τη θεωρία του Τοκβίλ, αφαιρώντας το πιο χαρακτηριστικό της γνώρισμα, δηλαδή την πολιτική πλευρά της, και ο τρόπος με τον οποίο το "κατορθώνουν" μας οδηγεί ξανά στη διαπίστωση ότι μετατοπίζουν τον πυρήνα των προβληματικών τους, διαιρώντας τα κεντρικά κοινωνικά ζητήματα σε επιμέρους υποθεματικές. Πιο συγκεκριμένα,

---

[896] Βλ. Jon Van Til, *ό.π.*, σ.6.
[897] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.170.
[898] Pierre Manent, «Tocqueville, Political Philosopher», μτφ. Arthur Goldhammer, Cheryl B. Welch (επιμ.), *ό.π.*, σ.111.
[899] Harvey C. Mansfield, Jr. – Delba Winthrop, «Tocqueville's New Political Science», Cheryl B. Welch (επιμ.), *ό.π.*, σ.96.
[900] Marvin Zetterbaum, *ό.π.*, σ.82.

όπως έχει επισημανθεί από διάφορους στοχαστές, οι νεοτοκβιλιανοί θεωρητικοί δεν λαμβάνουν υπόψιν, στην ανάλυσή τους, τους ευρύτερους δομικούς παράγοντες που επηρεάζουν το νεοφιλελεύθερο σύστημα, κάτι που συνιστά ακόμη ένα σημαντικό σημείο απόκλισης από τη θεώρηση του Τοκβίλ[901]. Ως προς αυτό, είναι πρόδηλη η ταύτιση της ασυνέχειας, που παρατηρείται κατά τη μετάβαση από τον κλασικό στον σύγχρονο φιλελευθερισμό, με την αντίστοιχη του περάσματος από την τοκβιλιανή στη νεοφιλελεύθερη ενωσιακή θεωρία. Πιστοί στο νεοφιλελεύθερο μοντέλο, οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές αποφεύγουν να θίξουν σε βάθος τις δομικές συστημικές παραμέτρους και τις συνέπειές τους στην κοινωνία[902]. Ζητήματα, όπως οι ανισότητες, ο ατομικισμός, οι ανεπάρκειες της αγοράς, οι ελλιπείς δυνατότητες πολιτικής συμμετοχής κ.ά., μένουν εκτός θεωρίας ή εξετάζονται εντελώς επιδερμικά. Στη θέση τους προβάλλουν υποδιαιρέσεις από επιμέρους θεματικές, οι οποίες αντιμετωπίζονται ως κομβικές για τις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, αντικαθιστώντας τις ανωτέρω – "παρωχημένες" στη συλλογιστική των σύγχρονων φιλελεύθερων στοχαστών – διαχρονικές προβληματικές.

Ακολουθώντας τη νεοφιλελεύθερη τάση, οι νεοτοκβιλιανοί θεωρητικοί τοποθετούν τα "νέα" ζητήματα στο επίκεντρο της θεωρίας τους. Εν αντιθέσει με τον Τοκβίλ, ο οποίος εμβαθύνει στα μακροκοινωνικά χαρακτηριστικά του πολιτεύματος της δημοκρατίας αντλώντας τις προβληματικές του απ' αυτά, οι σύγχρονοι ενωσιακοί στοχαστές αποφεύγουν αντίστοιχες αναζητήσεις στο έργο τους, θεωρώντας πως ανήκουν στο παρελθόν ως μη συμβαδίζουσες με τις σύγχρονες κοινωνικές ανάγκες. Ως εκ τούτου, ο "πολιτικός Τοκβίλ" τίθεται "σιωπηλά" στο περιθώριο και αντ' αυτού αναπαράγεται ένας "αποπολιτικοποιημένος Τοκβίλ", συμβατός με τις σύγχρονες μεταϋλιστικές προβληματικές. Τουτέστιν, μέσω της καταφανούς "αλλοίωσης" της τοκβιλιανής θεωρίας, οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές προβάλλουν στη σκέψη του Γάλλου κλασικού τις δικές τους αναζητήσεις. Συνεπακόλουθα, οι ιδιωτικές ενώσεις καταλαμβάνουν σχεδόν εξ ολοκλήρου τον "θεωρητικό χώρο" της σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών. Αίρεται, έτσι, η ισορροπία στη συμμετοχή των πολιτών σε

[901] Ορισμένες κριτικές σχετικά με το ζήτημα της νεοτοκβιλιανής υποβάθμισης των δομικών κοινωνικών παραμέτρων, που σηματοδοτεί την εμφανή απομάκρυνση από την τοκβιλιανή θεωρία, ανευρίσκονται στους: Amy Fried, *ό.π.*, σ.22, Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, «Το κοινωνικό κεφάλαιο στους Alexis de Tocqueville και Robert Putnam», *ό.π.*, σ.51, και John Ehrenberg, «Equality, Democracy, and Community from Tocqueville to Putnam», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *ό.π.*, σ.52.

[902] Σύμφωνα με την Έλεν Μέικσινς Γουντ, πρόκειται για τακτική, στην οποία ορισμένοι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών προβάλλουν το "δέντρο" των επιμέρους προβλημάτων έναντι του "δάσους", που είναι ο ίδιος ο καπιταλισμός. Βλ. Ellen Meiksins Wood, *ό.π.*, σ.65.

πολιτικές και ιδιωτικές ενώσεις, κατά το τοκβιλιανό πρότυπο, καθώς, με την κριτική που ασκούν ο νεοτοκβιλιανοί στις πολιτικές ενώσεις και τον ρόλο τους, φαίνεται να θεωρούν ευκταία την ανισορροπία υπέρ των ιδιωτικών-εθελοντικών. Ενώ, λοιπόν, στη θεωρία του Τοκβίλ αναφύεται ο homo politicus, δηλαδή ένας πολίτης ενεργός σε όλα τα ζητήματα, πολιτικά και μη, ιδιωτικά και δημόσια, η σύγχρονη ενωσιακή θεωρία δεν αμφισβητεί την πρωτοκαθεδρία του homo economicus. Αυτό το οποίο επιχειρείται, σύμφωνα με την κριτική που ασκεί στον Ρόμπερτ Πάτναμ ο Ντέιβιντ Σουλτζ, είναι η σύνδεση του homo economicus με συλλογικές αξίες, πράγμα που ο Σουλτζ χαρακτηρίζει εντελώς ανορθολογικό και φύσει ασύμβατο, διότι δεν μπορεί να περιμένει κανείς από κάποιον που αναζητά αποκλειστικά το ατομικό του όφελος να αναπτύξει συλλογικές αρετές[903].

Είδαμε πως ο Τοκβίλ ασκεί δριμεία κριτική στην απεριόριστη αναζήτηση του ατομικού συμφέροντος, που επιφέρει την απομόνωση των ατόμων και την εδραίωση του ατομικισμού. Ο ατομικισμός, με την έννοια της απεριόριστης αναζήτησης της ατομικής, υλικής ευδαιμονίας, δεν καταπολεμάται από τη σύγχρονη κοινωνία των πολιτών, απλώς πλαισιώνεται από ηθικοπλαστικές κοινοτιστικές αρχές, από τις οποίες έχει αφαιρεθεί κάθε πολιτική διάσταση[904]. Η περίπτωση του Χάγιεκ, ο οποίος αποπειράται να συνδέσει την τοκβιλιανή με την ατομικιστική θεωρία, είναι ενδεικτική της παραποίησης, που υφίσταται η θεωρία του Τοκβίλ[905].

Οι σύγχρονοι στοχαστές, φιλελεύθεροι και συντηρητικοί[906], βλέπουν την αγορά ως το αντίδοτο απέναντι στο "υπερτροφικό" κράτος[907]. Ο Τοκβίλ από την πλευρά του απέναντι στον δημοκρατικό δεσποτισμό προάγει την πολιτική ελευθερία. Η απόσταση των δύο προσεγγίσεων είναι τεράστια. Στον σύγχρονο φιλελευθερισμό, «η οικοδόμηση του κοινού συμφέροντος» δεν αποτελεί στόχο[908] και το ίδιο συμβαίνει και με την κοινωνία των πολιτών, η οποία προωθεί επιμέρους συλλογικά συμφέροντα, αλλά αποφεύγει να θέσει στόχους που αφορούν τις δομές του συστήματος, δηλαδή τα γενικά/πολιτικά ζητήματα. Καθίσταται εντελώς αμφίβολο το αν πράγματι, μέσω της λειτουργίας της, αποτελεί παράγοντα πολιτικής δημοσιότητας,

[903] David Schultz, *ό.π.*, σ.83,
[904] Βλ. John Ehrenberg, *ό.π.*, σ.52.
[905] Βλέπε σχετικά στην υποσ.653.
[906] Θεωρούμε πως σε ένα μεγάλο μέρος του σύγχρονου φιλελευθερισμού – και δη στον οικονομικό φιλελευθερισμό – ο θεωρητικός διαχωρισμός φιλελεύθερων και συντηρητικών είναι δυσδιάκριτος, εάν υφίσταται τέτοιος.
[907] Dana Villa, *ό.π.*, σ.232.
[908] Jenny Pearce, «Civil Society and Peace», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.408.

εντάσσοντας νέες θεματικές στον πολιτικό λόγο[909]. Όταν γίνεται αναφορά σε δημόσιους στόχους της κοινωνίας των πολιτών, η δράση της εξαντλείται στην παραγωγή αιτημάτων προς την κυβέρνηση, χωρίς καμία διάθεση ενεργού ανάμειξης στη διαβούλευση και τη λήψη αποφάσεων, ενώ επιδέχεται αμφισβήτησης το κατά πόσον τα αιτήματα αυτά – ελλείψει των πολιτικών ενώσεων – απηχούν πράγματι δημόσιους στόχους και δεν αποτελούν επιμέρους διεκδικήσεις των μελών τους, καλύπτοντας με έναν "μανδύα δημοσίου" το ιδιωτικό συμφέρον.

Επιπροσθέτως, ακόμη και στις περιπτώσεις εκείνες, που πράγματι οι εθελοντικές ενώσεις καταπιάνονται με στόχους που έχουν δημόσια "χροιά", η προσέγγιση σ' αυτούς αποκόπτεται απ' οποιονδήποτε γενικό στόχο και από κάθε πρόταση που ενδεχομένως υπερβαίνει την επιμέρους στοχοθεσία της ένωσης. Ούτως ειπείν, γίνεται μια "επιμέρους" προσέγγιση του δημοσίου, το οποίο δεν εξετάζεται στην ολότητά του, κι έτσι οι επιμέρους, δημόσιες θεματικές δεν συσχετίζονται μεταξύ τους. Εντελώς σχηματικά, κάθε ένωση αναλαμβάνει την πρακτική ενασχόληση με κάποιον "ειδικό σκοπό", χωρίς να υπερβαίνει καθ' οιονδήποτε τρόπο τα όρια του ίδιου του σκοπού και δίχως να ανάγει το εν λόγω ζήτημα σε κάποια ευρύτερη κοινωνικοπολιτική αναζήτηση. Μάλιστα, για τους στοχαστές της κοινωνίας των πολιτών, αυτή η προσήλωση των εθελοντικών ενώσεων σε πολύ συγκεκριμένους στόχους κι απολύτως προσδιορισμένες θεματικές είναι άκρως θεμιτή, καθώς τις καθιστά πιο αποδοτικές και παράλληλα απομακρύνει την – άσκοπη και ανεπιθύμητη για τους ίδιους – προσέγγιση των ζητημάτων ως μερών μιας "ολότητας". Στη σκέψη τους, οι αναζητήσεις, που σχετίζονται με "ολικές" προβληματικές, είναι ξεπερασμένες, αναποτελεσματικές, ακόμη κι επικίνδυνες[910].

Στο σύγχρονο ενωσιακό σχήμα, λοιπόν, επιχειρείται να συνυπάρξουν η οικονομία της αγοράς και η ηθική σε ένα αποπολιτικοποιημένο πλαίσιο, χωρίς, δηλαδή, να εδράζονται σε γενικούς κανόνες προώθησης του γενικού συμφέροντος. Η θεώρηση αυτή μπορεί να αντιτίθεται πλήρως στην αντίστοιχη τοκβιλιανή, ταυτίζεται, ωστόσο, απόλυτα με την κυρίαρχη θεωρητική κατεύθυνση του σύγχρονου φιλελευθερισμού. Σύμφωνα με τον Λάρι Σίντεντοπ:

> Στον σύγχρονο κόσμο έχουμε τυπικά τη δυνατότητα να ενεργούμε με τρεις τρόπους: πρώτον, μπορούμε να ακολουθούμε τα συμφέροντά μας στην ελεύθερη

[909] Επιχείρημα υπέρ της κοινωνίας των πολιτών, που βρίσκεται στο: Βασιλική Γεωργιάδου, *ό.π.,* σ.39.
[910] Σχετικά με την επίκριση των "ολικών αναζητήσεων", βλέπε, πιο πάνω, τις θέσεις των Γουόλτσερ και Γκέλνερ, στις σελίδες 181 και 233-234 αντιστοίχως.

> αγορά, δουλεύοντας και ίσως αποκομίζοντας τόκους από το κεφάλαιο. Δεύτερον, μπορούμε να απαιτούμε νομική προστασία και κατοχύρωση από το κράτος. Και τρίτον, μπορούμε να συμβάλλουμε στο να αποφασιστεί τι κανόνες πρέπει να ορίζουν την οικονομική αγορά και το κράτος. Δυστυχώς, οι πρόσφατες εκδοχές του φιλελευθερισμού εστιάζονται στον πρώτο και τον δεύτερο τύπο δράσης εις βάρος του τρίτου...[911]

Αυτό ακριβώς συμβαίνει και με την κοινωνία των πολιτών, η οποία, παρότι παρέχει ένα συμμετοχικό πλαίσιο για τους πολίτες, απέχει εμφατικά από την ενασχόληση με τη θέσπιση γενικών κανόνων για τη λειτουργία της δημοκρατικής κοινωνίας.

Οι θεωρητικές ασυνέχειες μεταξύ της σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών και της τοκβιλιανής θεωρίας ευελπιστούμε πως καθίστανται εμφανείς. Τα όσα αναφέρθηκαν φέρνουν και πάλι στο προσκήνιο τη ρουσσωική θεωρία και τη σύγχρονη υποβάθμιση της σχέσης της με την αντίστοιχη του Τοκβίλ. Ο Ροζντά Αζίζογλου σημειώνει ότι η θεωρία του Ρουσσώ χαρακτηρίζεται από μια πρωτοποριακή «διπλή μετάβαση», το πρώτο σκέλος της οποίας αφορά το πέρασμα από τη φυσική στην κοινωνική κατάσταση και το δεύτερο τη μετάβαση από την κοινωνική στην «καθαυτό πολιτική»[912]. Η ρουσσωική πρωτοτυπία έγκειται στο δεύτερο αυτό σκέλος της μετάβασης, καθώς ο Ελβετός φιλόσοφος διακρίνει στην πολιτική κατάσταση την καταλληλότερη μορφή κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης, λόγω του ότι παρέχεται η δυνατότητα στους πολίτες να συμμετέχουν ενεργά, εν αντιθέσει με ό,τι συμβαίνει στην κοινωνική, «προ-πολιτική» κατάσταση, στην οποία ο λαός παραχωρεί την κυριαρχία του[913]. Με στόχο την επίτευξη της μετάβασης αυτής, ο Ρουσσώ στοχάζεται τη θεωρία του *Κοινωνικού Συμβολαίου,* που προάγει μια «μορφή συνένωσης», μέσω της οποίας διαφυλάσσεται η συλλογική ελευθερία και προωθείται το συλλογικό συμφέρον – προαπαιτούμενα της διαφύλαξης της ατομικής ελευθερίας και του ατομικού συμφέροντος[914].

Ο Τοκβίλ, με τις όποιες διαφοροποιήσεις πηγάζουν από τις δικές του ανησυχίες και αναζητήσεις, είναι θεωρητικός απότοκος του Ρουσσώ, όσον αφορά τη διπλή μετάβαση και την προώθηση της "πολιτικής κατάστασης". Στη θέση του *Κοινωνικού συμβολαίου*, της μεγάλης αυτής συνένωσης, στην οποία συμμετέχουν

---

[911] Larry Siedentop, *ό.π.*, σ.58.
[912] Βλ. Rojda Azizoğlu, «Οι δύο μεταβάσεις στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ», Γιώργος Φαράκλας – Rojda Azizoğlu (επιμ.), *ό.π.,* σ.242-249.
[913] *Ό.π.*, σ.243.
[914] *Ό.π.*, σ.242.

όλοι και από κοινού διαμορφώνουν το κοινωνικό πλαίσιο, ο Τοκβίλ προβάλλει την ενωσιακή θεωρία – μια θεωρία προς άμεση εφαρμογή, που επίσης προάγει την πολιτική ελευθερία. Με τη σύγχρονη αποπολιτικοποίησή της, η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, πέραν του ότι παραποιεί τη θεωρία του Τοκβίλ, αφαιρώντας της το ειδοποιό της χαρακτηριστικό, μοιάζει να ακολουθεί την αντίστροφή διαδρομή σε αυτή τη διπλή μετάβαση. Οπισθοδρομεί, δηλαδή, σε μια "προ-πολιτική" κατάσταση, όπου η αναζήτηση για τη διαφύλαξη και ενίσχυση της πολιτικής ελευθερίας και συμμετοχής εκλείπει ως ανεπίκαιρη, ξεπερασμένη, μη συμβαδίζουσα με τις παροντικές αναζητήσεις.

Η αντίστροφη – της ρουσσωικής μετάβασης – πορεία, η υποβάθμιση των συνεχειών μεταξύ των Ρουσσώ και Τοκβίλ και ο γενικότερος νεοφιλελεύθερος εκτροχιασμός από την τοκβιλιανή θεωρία, που σηματοδοτούν τη σύγχρονη πολιτική υποβάθμιση της κοινωνίας των πολιτών, δεν συνιστούν μόνο ένα θεωρητικό ζήτημα αλλά, επιπλέον, δημιουργούν σημαντικά ερωτήματα με πρακτική υπόσταση, τα οποία τέθηκαν ήδη σε προηγούμενα κεφάλαια της παρούσας εργασίας. Θα επιχειρήσουμε να τα συγκεντρώσουμε, αναδεικνύοντας το κοινό τους υπόβαθρο.

Σύμφωνα με τον Μάικλ Έντουαρντς, η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών παρουσιάστηκε ως το «μαγικό συστατικό» που θα μπορούσε να αναμορφώσει την προβληματική λειτουργία του κράτους και της αγοράς και να επιλύσει τη σχέση έντασης μεταξύ κοινωνικής συνοχής και καπιταλισμού, θέμα που πολλοί στοχαστές έχουν θίξει, με πρωτοπόρο τον Πολάνυι[915]. Η παραδοχή των προβλημάτων κοινωνικής συνοχής στον καπιταλισμό σε συνδυασμό με αποτελέσματα ερευνών, που αποδεικνύουν τη σημαντική πτώση στην πολιτική συμμετοχή των ατόμων και επισημαίνουν τα μεγάλα ποσοστά πολιτικής απάθειας[916] στις σύγχρονες κοινωνίες, θα περίμενε κανείς να επιφέρουν μια πολιτική αντιμετώπιση των προβλημάτων, μέσω της ενεργοποίησης των πολιτών. Στο πλαίσιο, αυτό η κοινωνία των πολιτών θα μπορούσε να έχει προεξέχοντα ρόλο, προωθώντας τη συμμετοχή στις πολιτικές ενώσεις παράλληλα με αυτή στις εθελοντικές, κατά το τοκβιλιανό πρότυπο.

Ωστόσο, οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί των ενώσεων δεν υιοθετούν μια τέτοια αντίληψη. Η επανασύσταση του homo politicus βρίσκεται έξω από τους στόχους τους και η συμμετοχή, την οποία επιζητούν, δεν έχει πολιτικό χαρακτήρα.

[915] Michael Edwards, «Introduction», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.5.
[916] Βλέπε ενδεικτικά: Lester W. Milbrath, «Conceptual Problems of Political Participation», Calvin J. Larson – Philo C. Wasburn (επιμ.), *ό.π.,* σ.173-175.

Κάτι τέτοιο γίνεται ευκόλως αντιληπτό από την αντιμετώπιση, την οποία επιφυλάσσουν στις πολιτικές ενώσεις (πολιτικά κόμματα, εργατικά συνδικάτα, κοινωνικά κινήματα). Η λειτουργία και οι στόχοι των πολιτικών κομμάτων και των εργατικών συνδικάτων θεωρούνται ξεπερασμένοι, ενώ τους προσάπτονται γραφειοκρατικές δομές και συγκεντρωτική διοίκηση στη λήψη αποφάσεων. Συν τοις άλλοις, δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις, στις οποίες θεωρούνται αναπόσπαστο μέρος του προβλήματος, λογιζόμενα ως παράγωγα του "υπερτροφικού και αναποτελεσματικού κράτους". Απέναντι στα κοινωνικά κινήματα, ασκείται μια διαφορετική κριτική που στοχεύει στη συγκρουσιακότητά τους, δηλαδή σε ένα δομικό τους γνώρισμα. Το αποτέλεσμα είναι ότι, για τον έναν ή τον άλλο λόγο, οι πολιτικές ενώσεις αφαιρούνται από τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών ή εντάσσονται με αλλοιωμένα, όμως, χαρακτηριστικά και δευτερεύοντα ρόλο[917].

Οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές δεν κρίνουν σκόπιμο να αναζητήσουν τρόπους, με τους οποίους θα μπορούσαν να ξεπεραστούν τα προβλήματα που οι ίδιοι εντοπίζουν στις πολιτικές ενώσεις. Δίχως να υποτιμούν την παλαιότερη συνεισφορά τους σε κοινωνικό κεφάλαιο και στη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης, θεωρούν ότι δεν μπορούν να επιτελέσουν πλέον καμία από τις παρελθοντικές, ευεργετικές λειτουργίες τους. Το μέλλον, σύμφωνα με τους ίδιους, ανήκει στις πολυάριθμες ενώσεις πολιτών (ιδιωτικές-εθελοντικές), οι οποίες καλύπτουν πολυποίκιλες πλευρές της καθημερινότητας και παράλληλα συμβάλλουν στην ανάπτυξη σχέσεων μεταξύ των ατόμων. Προβάλλονται, έτσι, απόψεις που υποστηρίζουν ότι «η ιδιωτική συναναστροφική ζωή ικανοποιεί πολύ αμεσότερα απ' ό,τι η καθαρή άσκηση πολιτικών δικαιωμάτων σε μια μεγάλη σύγχρονη δημοκρατία»[918].

Η σύγχρονη κατάλυση του τοκβιλιανού σχήματος ισορροπίας μεταξύ πολιτικών και ιδιωτικών ενώσεων θέτει ένα μείζον ερώτημα: Ποιος αναλαμβάνει τη διευθέτηση των γενικών ζητημάτων τη στιγμή που από τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών απουσιάζουν οι πολιτικές ενώσεις; Απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν υπάρχει και ο λόγος είναι ότι οι σύγχρονοι θεωρητικοί των ενώσεων, ακολουθώντας τη νεοφιλελεύθερη θεώρηση, αντιμετωπίζουν τα γενικά ζητήματα ως επαρκώς διευθετημένα, έπειτα από την οριστική επικράτηση του φιλελευθερισμού. Έτσι, μέσω των θεωριών τους, προτρέπουν τους πολίτες να συμμετάσχουν στις εθελοντικές

[917] Εντάσσονται, δηλαδή, μόνον ως όρος, αφού οι λειτουργίες και τα χαρακτηριστικά, που τους προσδίδουν οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές, απέχουν κατά πολύ από τον παραδοσιακό τους ρόλο.
[918] Francis Fukuyama, *Το τέλος της ιστορίας…,* ό.π., σ.422.

ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών, αλλά όχι και στις πολιτικές ενώσεις, τις οποίες εν πολλοίς έχουν αφαιρέσει από τη θεωρία. Δημιουργείται, ως εκ τούτου, ένα νέο σχήμα, βάσει του οποίου οι πολιτικές ενώσεις, παρόλη τη θετική συνεισφορά που μπορεί να είχαν σε προηγούμενες δεκαετίες, ανήκουν στο παρελθόν, είτε επειδή έχουν εκφυλιστεί είτε εξαιτίας της οριστικής διευθέτησης των ζητημάτων, με τα οποία ασχολούνταν.

Οδηγούμαστε σε ένα δεύτερο ερώτημα: Ποιες είναι οι δυνατότητες πολιτικής συμμετοχής από την πλευρά των πολιτών, εάν δεν συμμετέχουν στις πολιτικές ενώσεις; Ούτε γι' αυτό υπάρχει κάποια πρόταση. Σε πλήρη αντιδιαστολή με την τοκβιλιανή θεωρία, οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές προτάσσουν την εκλογική διαδικασία ως επαρκή πολιτική συμμετοχή. Ο Τοκβίλ δηλώνει ρητά ότι οι εκλογές αποτελούν απολύτως ελλιπή συμμετοχική διαδικασία στα κοινά, διότι βγάζουν τους πολίτες στιγμιαία από τον λήθαργο, στον οποίο επανέρχονται αμέσως μετά τη χρήση του δικαιώματος ψήφου. Πρόκειται για μια παθητική και ουσιαστικά ανούσια συμμετοχή, εφόσον δεν συνοδεύεται από την καθημερινή τριβή εντός των πολιτικών ενώσεων.

Είναι σαφές ότι υπάρχει σημαντική παρέκκλιση στη θεωρία της σύγχρονης κοινωνίας των πολιτών. Η ανησυχία του Τοκβίλ για την εξασφάλιση της ενεργού πολιτικής συμμετοχής δεν απαντάται στη σύγχρονη θεωρία. Αντιθέτως, μάλιστα, οι νεοτοκβιλιανοί θεωρητικοί μοιάζουν να αποτρέπουν τους πολίτες από το να συμμετάσχουν στις πολιτικές ενώσεις, αν κρίνει κανείς από τη δριμεία κριτική που ασκούν σ' αυτές. Προκύπτει ένα ανυπέρβλητο κενό, όσον αφορά τη συμμετοχή των πολιτών στον δημόσιο χώρο[919]. Επιπλέον, όπως υπογραμμίζει ο Άρκον Φανγκ, οι πολίτες στερούνται «του πιο ελκυστικού χαρακτηριστικού της συμμετοχικής δημοκρατίας», που συνίσταται «στον έλεγχο των ανθρώπων πάνω στις ζωές τους», μέσω της συνδρομής τους στη δημόσια διακυβέρνηση[920]. Οι ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις είναι φύσει αδύνατον να αντικαταστήσουν τις πολιτικές ως προς τον ρόλο

[919] Την άποψη ότι η μελέτη της πολιτικής είναι απαραίτητη για το δημόσιο πνεύμα διατυπώνει και ο Άνταμ Σμιθ, ο οποίος στο έργο του δίνει μεγάλη βαρύτητα στην πολιτική ως διαδικασία, κάτι που σε μεγάλο βαθμό υποβαθμίζεται από τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές. Σχετικά με την πολιτική διάσταση της σμιθιανής θεωρίας, βλέπε: Μανόλης Αγγελίδης, «Το πρόβλημα των ιστορικό-θεωρητικών προϋποθέσεων…», *ό.π.*, σ.58-77, και Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *ό.π.,* σ.74-76, 91-92.

[920] Archon Fung, «Associations and Democracy: Between Theories, Hopes and Realities», *Annual Review of Sociology*, τομ.29, 2003, σ.517. Επιπλέον, όπως επισημαίνει ο Λάρι Σίντεντοπ, με τη βαρύτητα που δίδεται από τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς στο αποτέλεσμα έναντι της διαδικασίας λήψης αποφάσεων, παραγνωρίζεται το γεγονός ότι η διαδικασία είναι αυτή που διαμορφώνει δημοκρατικές συνειδήσεις. Βλ. Larry Siedentop, *ό.π.,* σ.62.

τους, δηλαδή την προάσπιση της πολιτικής ελευθερίας και της συμμετοχής στα γενικά ζητήματα[921]. Ωστόσο, σύμφωνα με τη νεοφιλελεύθερη ενωσιακή θεώρηση, μια τέτοια αντικατάσταση λογίζεται αχρείαστη, καθώς οι ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις κρίνονται καταλληλότερες για την ενασχόληση με τα "νέα" μεταϋλιστικά ζητήματα που βρίσκονται στο επίκεντρο της προβληματικής του νεοφιλελευθερισμού κι επιπλέον παράγουν το "πολυπόθητο" κοινωνικό κεφάλαιο. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο, με μεγάλη ευκολία και χωρίς να εξετάσουν τις δυνατότητες υπέρβασης των προβλημάτων που εντοπίζουν στις πολιτικές ενώσεις, τις παραμερίζουν.

Το ζήτημα των συνεπειών της σύγχρονης αποπολιτικοποίησης της κοινωνίας των πολιτών, δια της αφαίρεσης των πολιτικών ενώσεων και της ίδιας της πολιτικής από τους κόλπους της, είναι πολυσύνθετο και λαμβάνει διάφορες προεκτάσεις, ορισμένες από τις οποίες θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε. Αρχικά, η κυρίαρχη νεοφιλελεύθερη άποψη ότι τα μεταϋλιστικά ζητήματα δεσπόζουν στις σύγχρονες κοινωνίες, έχοντας αντικαταστήσει τις παλιές και ξεπερασμένες αναζητήσεις – ιδίως αυτές με ταξικό χαρακτήρα –, καταρρίπτεται από την πραγματικότητα που διαγράφουν οι συνεχώς αυξανόμενες ανισότητες, η ανεργία, η οικονομική κρίση, η επαναδιαπραγμάτευση των εργασιακών δικαιωμάτων, κ.λπ., προβλήματα κατεξοχήν πολιτικά. Η άρνηση των νεοφιλελεύθερων στοχαστών να ασχοληθούν με τα αναμφισβήτητα αυτά κοινωνικοπολιτικά ζητήματα οδηγεί στη διόγκωση και εδραίωσή τους στις σύγχρονες κοινωνίες, ενώ, παράλληλα, με την περιθωριοποίηση των πολιτικών ενώσεων, αφαιρείται κάθε δυνατότητα από τους πολίτες να συνδράμουν ενεργά στην επίλυσή τους. Το μόνο μέσο, που τους παρέχεται, είναι η εκλογή εκείνων, οι οποίοι θα αποφασίσουν για τα ζητήματα αυτά, κάτι που ουδόλως συμβαδίζει με την τοκβιλιανή ιδέα της πολιτικής ελευθερίας.

Ως απόρροια των εντεινόμενων προβλημάτων, που παρατηρούνται στον σύγχρονο φιλελευθερισμό, εγείρεται, από την πλευρά των πολιτών, ένα αίτημα άμεσης πολιτικής συμμετοχής, με αυξητική τάση και υπερεθνικό χαρακτήρα. Η απάντηση των νεοφιλελεύθερων θεωρητικών απέναντι σ' αυτό είναι ότι πρόκειται για ένα ουτοπικό αίτημα[922], που συν τοις άλλοις προσιδιάζει σε πολιτικές λαϊκισμού[923]. Ακολουθώντας τη μοντεσκιανή συλλογιστική, υποστηρίζουν ότι η άμεση πολιτική

[921] Όπως άλλωστε επισημαίνει ο ίδιος ο Τοκβίλ, η αποκλειστική ενασχόληση των πολιτών με τις ενώσεις πολιτών (ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις) τούς αποσπά από τα δημόσια πράγματα· και σε αυτή την περίπτωση, όμως, οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι ενωσιακοί "κωφεύουν". Βλέπε πιο πάνω: σ.70-72.
[922] Βλέπε στις σελίδες: 180-181, 219, 307.
[923] Βλέπε πιο πάνω: σ.305.

συμμετοχή είναι πρακτικά αδύνατη στα "μεγάλης κλίμακας" σύγχρονα κράτη και επιπλέον αθέμιτη, διότι η πλειοψηφία των πολιτών δεν είναι επαρκώς καταρτισμένη, ώστε να μπορεί να συμμετέχει σε κρίσιμες πολιτικές αποφάσεις. Με βάση τη θεώρηση αυτή, «η αληθινή κλίμακα μιας δημοκρατικής κοινωνίας κάνει το μοντέλο της ενεργού ιδιότητας του πολίτη να φαίνεται σχεδόν απίθανο να επιτευχθεί. Η κοινωνία έχει καταστεί πολύ περίπλοκη, η πολιτική εξουσία πολύ συγκεντρωτική και η λήψη οικονομικών αποφάσεων υπέρ του δέοντος διαδεδομένη»[924]. Η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, παρά τις ανεπάρκειές της, δεν υποβάλλεται σε κριτική, καθώς – στη "μοντεσκιανού τύπου" ανάλυση – εκτιμάται ότι είναι η μοναδική μορφή δημοκρατίας, η οποία μπορεί να λειτουργήσει με βάση τις υπάρχουσες συνθήκες και τις διαμορφωμένες κοινωνικές και χωροταξικές κλίμακες.

Μια λύση για το πώς θα μπορούσε να επιτευχθεί η συμμετοχή των πολιτών στα κοινά, στις "μεγάλης κλίμακας" σύγχρονες επικράτειες, βρίσκεται στη θεωρία του Τοκβίλ και στην "πολιτική κοινωνία των πολιτών" που στοχάζεται, με κύριο άξονα τις πολιτικές ενώσεις και ιδίως τα "μεγάλα κόμματα", όπως εννοιοδοτούνται στην τοκβιλιανή θεωρία. Η ασυνέχεια της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας στην πρόσληψη των πολιτικών ενώσεων επιτρέπει στους νεοτοκβιλιανούς στοχαστές να υποστηρίζουν ότι, αντί της ουτοπικής άμεσης συμμετοχής στην κατάρτιση των γενικών/πολιτικών ζητημάτων, θα πρέπει να επιδιώκεται η καθόλα εφαρμόσιμη και ρεαλιστική συμμετοχή στις εθελοντικές ενώσεις, σε τοπικό επίπεδο. Όσον αφορά το δεύτερο σκέλος, αυτό της αδυναμίας των πολιτών να συμμετάσχουν λόγω της έλλειψης ειδικών γνώσεων, είναι σαφές ότι δημιουργεί μια οξύμωρη συνθήκη, στην οποία μια ολιγομελής ομάδα εκλεγμένων (ή και μη εκλεγμένων) "ειδικών" καλείται να λειτουργήσει για το συμφέρον όλων· μια συνθήκη σύμφυτη του ελιτισμού και αντίθετη στις δημοκρατικές αξίες.

Είναι γεγονός ότι η συμμετοχή στις ιδιωτικές ενώσεις πολιτών μπορεί να βελτιώσει πολλές πτυχές της καθημερινότητας των ατόμων, που αφορούν τη διευθέτηση επιμέρους ζητημάτων. Ωστόσο, η διαβούλευση και λήψη αποφάσεων για τα γενικά ζητήματα, αυτά που επηρεάζουν το σύνολο των πολιτών και θέτουν τους όρους λειτουργίας της εκάστοτε κοινωνίας, καθίσταται απρόσιτη για τη συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού. Η υποβάθμιση των πολιτικών ενώσεων σε συνδυασμό με την εμφανή έλλειψη επιθυμίας για ενδεχόμενη ανασυγκρότησή τους

[924] Larry Siedentop, *ό.π.*, σ.85.

σηματοδοτούν την αποκοπή τού (εν δυνάμει) ομφάλιου λώρου μεταξύ των πολιτών και της λήψης πολιτικών αποφάσεων. Αυτό το μείζον, κατά τη γνώμη μας, ζήτημα ούτε καν θίγεται από τους σύγχρονους θεωρητικούς των ενώσεων, που – εν είδει εμμονής – απλώς επαναλαμβάνουν τα οφέλη της βασισμένης στις εθελοντικές ενώσεις κοινωνίας των πολιτών.

Η σύγχρονη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, η οποία κατηγορεί τις πολιτικές ενώσεις ότι κυριαρχούνται στο εσωτερικό τους από "ελίτ" και περιορίζουν την πλειονότητα των μελών τους σε παθητικό ρόλο, ουσιαστικά συμβάλει η ίδια στην εδραίωση του ελιτισμού. Δίχως τις πολιτικές ενώσεις, τα γενικά/πολιτικά ζητήματα, που πάντοτε υπάρχουν σε κάθε κοινωνία, βρίσκονται στα χέρια μιας πολιτικής και οικονομικής ελίτ, η οποία δρα ανεξέλεγκτα, επικαλούμενη την παραχθείσα από τις εκλογές "λαϊκή ετυμηγορία", σε μια ενσάρκωση του σουμπετεριανού δημοκρατικού μοντέλου. Είναι, όμως, πράγματι δημοκρατικό ένα τέτοιο μοντέλο;

Όταν ο Τοκβίλ αντιλήφθηκε ότι ο μεγαλύτερος κίνδυνος, που κρύβει η δημοκρατία, είναι η εδραίωση του δεσποτισμού, υπερέβη τους σημαντικούς φόβους που είχε απέναντι στην πολιτική ελευθερία και τις πολιτικές ενώσεις, υπερβαίνοντας κατ' ουσίαν τον ίδιο τον ελιτισμό του. Και σε αυτή την περίπτωση, η ανάγνωση του Τοκβίλ από τους "θεωρητικούς του απογόνους" είναι ελλιπής, καθώς αυτό που φοβάται Γάλλος κλασικός περισσότερο στις δημοκρατίες δεν είναι η συμμετοχή της πλειοψηφίας στις αποφάσεις, αλλά μια απαθής πλειοψηφία που συμμετέχει στις εκλογές και κατόπιν αποσύρεται από τα κοινά, ενασχολούμενη αποκλειστικά με το ατομικό της συμφέρον, αφήνοντας κάθε πολιτική αρμοδιότητα σε μια παντοδύναμη κυβέρνηση. Πόσο απέχει ο κίνδυνος που περιγράφει ο Τοκβίλ από τη σύγχρονη πραγματικότητα, όπου οι πολίτες, ως μοναδικό μέσο ελέγχου των εκάστοτε κυβερνητικών αποφάσεων, διαθέτουν την ψήφο τους και τίποτα άλλο; Πώς μπορεί να αναχαιτιστεί ο κίνδυνος του δημοκρατικού δεσποτισμού, όταν το "επικίνδυνο", κατά τον Τοκβίλ, "γιατρικό" των πολιτικών ενώσεων τίθεται εκτός της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας;

Οι νεοτοκβιλιανοί θεωρητικοί επιμένουν στις αρνητικές πτυχές των πολιτικών ενώσεων, χωρίς να λαμβάνουν υπόψιν τον κομβικό ρόλο που κατέχουν στην τοκβιλιανή θεωρία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, περισσότερο κι απ' τις πολιτικές ενώσεις πλήττονται οι πολίτες, οι οποίοι αποκόπτονται από την πολιτική. Οι κομματικές οργανώσεις συνεχίζουν να υπάρχουν και να διεκδικούν την εξουσία, δεν θεωρούνται, όμως, κατάλληλος χώρος για μαζική συμμετοχή. Με άλλα λόγια, οι πολιτικές ενώσεις

δεν πλήττονται καθαυτό, αλλά μετασχηματίζονται-μεταλλάσσονται σε κλειστές, μη μαζικές οργανώσεις. Σε μια δομική αντίφαση της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας, το αποτέλεσμα της απόσυρσης των πολιτών απ' τις πολιτικές ενώσεις είναι η ενίσχυση των ανυπέρβλητων μειονεκτημάτων, που οι ίδιοι οι νεοτοκβιλιανοί εντοπίζουν και κριτικάρουν σ' αυτές. Το άκρως οξύμωρο αποτέλεσμα της αντίφασης αυτής είναι ότι οι σύγχρονοι θεωρητικοί των ενώσεων, οι οποίοι ασκούν έντονη κριτική στις πολιτικές ενώσεις, ακόμη και όταν αποδέχονται την παρελθοντική τους συνεισφορά (βλ. Ρόμπερτ Πάτναμ), δεν τις εντάσσουν στην κοινωνία των πολιτών· εντούτοις, αποδέχονται το γεγονός ότι είναι οι ίδιες ενώσεις, με τα ίδια "ανυπέρβλητα μειονεκτήματα" και τον ίδιο "παλαιοπολιτικό χαρακτήρα", οι οποίες διεκδικούν την εξουσία και εκ των οποίων δημιουργείται το εκάστοτε κυβερνητικό σχήμα. Σε τελική ανάλυση, είναι οι ίδιες ενώσεις που αναλαμβάνουν τη διαχείριση των γενικών ζητημάτων, απουσία, όμως, των πολιτών.

Αναμφίβολα, μέρος της κριτικής που ασκούν οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί των ενώσεων στις πολιτικές ενώσεις είναι βάσιμη· ιδωμένη, ωστόσο, στο σύνολό της καθίσταται παραπλανητική. Το παράδοξο αυτό οφείλεται στην ισοπέδωση των διαφορών, που υπάρχουν μεταξύ των πολιτικών ενώσεων, αλλά και στην ανάδειξη, από τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές, μιας μερικής εικόνας ως γενικής και ισχύουσας για κάθε πολιτική ένωση. Αναλυτικότερα, σε κάποια από τα πολιτικά κόμματα και σε ορισμένα εργατικά συνδικάτα, πράγματι παρατηρούνται δομικά προβλήματα, όπως συγκεντρωτική διοίκηση και λήψη αποφάσεων από τις κομματικές και συντεχνιακές ελίτ, παντελής παραμέληση της κομματικής βάσης, έντονη γραφειοκρατικοποίηση, επαγγελματικοποίηση κ.ά. Όλα τα παραπάνω προβλήματα έχουν διαχρονικό χαρακτήρα και συνιστούν σημαντικές αιτίες μείωσης της πολιτικής συμμετοχής. Ένα σημαντικό ποσοστό των πολιτικών ενώσεων λειτουργεί με τέτοιο τρόπο, ώστε δεν παρέχεται καμία δυνατότητα στα μέλη να αναπτύξουν ενεργό δράση εντός τους. Είναι επίσης αναμφισβήτητο ότι ορισμένες απ' αυτές αναπτύσσουν δραστηριότητες που δεν προάγουν το "κοινό καλό", αλλά αντιθέτως το υπονομεύουν. Στο πλαίσιο αυτό, η κριτική του Μίχελς διατηρεί την επικαιρότητά της και αναδεικνύει μια πολύ κρίσιμη προβληματική, όσον αφορά την εσωτερική συγκρότηση των ενώσεων.

Μολαταύτα, οι επικρίσεις των νεοφιλελεύθερων θεωρητικών απέναντι στις πολίτικές ενώσεις αποτελούν τη μία μόνο όψη του νομίσματος. Στην αντίπερα όχθη απαντώνται πολυάριθμες πολιτικές ενώσεις, όλων των ειδών, που λειτουργούν με

τρόπο εντελώς αντίθετο, απ' αυτόν τον οποίο περιγράφουν οι νεοτοκβιλιανοί, και που διασφαλίζουν και προωθούν την πολιτική ελευθερία. Η νεοφιλελεύθερη θεώρηση αρνείται να τις συμπεριλάβει στην ανάλυσή της και επιλέγει να αντιμετωπίσει με τον ίδιο αρνητικό τρόπο όλες τις πολιτικές ενώσεις, ανεξαρτήτως του εάν διαφέρουν ριζικά μεταξύ τους στον τρόπο λειτουργίας και συγκρότησης. Αυτό οδηγεί στοχαστές, όπως ο Τζον Έρενμπεργκ, να επισημαίνουν ότι «η "νεοτοκβιλιανή ορθοδοξία" είναι πολύ συντηρητική και αντιπολιτική»[925].

Μπορεί, λοιπόν, οι νεοφιλελεύθεροι ενωσιακοί να "επιστρατεύουν" τον Μίχελς για την ενίσχυση του επιχειρήματός τους εναντίον των πολιτικών ενώσεων και κυρίως των πολιτικών κομμάτων, όμως, την ίδια στιγμή, αγνοούν τον θεωρητικό τους "πρόγονο" Τοκβίλ και τον διαχωρισμό, που ο ίδιος έκανε, μεταξύ "μεγάλων και μικρών κομμάτων" στο επίπεδο των ιδεών, προσδίδοντας μεγάλη σημασία στα πρώτα, τα οποία και θεωρούσε άκρως απαραίτητα για τις δημοκρατικές κοινωνίες[926]. Κατά συνέπεια, η πραγματικότητα είναι πολύ πιο σύνθετη από ό,τι παρουσιάζεται από τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς των ενώσεων, οι οποίοι αναπτύσσουν μια ρητορική της λογικής "άσπρο-μαύρο", όσον αφορά τον διαχωρισμό των ενώσεων πολιτών από τις πολιτικές ενώσεις.

Όσον αφορά την περίπτωση των εργατικών συνδικάτων, προκύπτουν, επίσης, κάποια σοβαρά ζητήματα, τα οποία οι θεωρητικοί των ενώσεων αμελούν ή παρερμηνεύουν. Η παρακμή των εργατικών συνδικάτων δεν οφείλεται μόνο στα ίδια, όπως παρουσιάζεται στις νεοφιλελεύθερες θεωρήσεις, αλλά σε πολύ σημαντικό βαθμό και στις κυβερνητικές πολιτικές που έπληξαν σφόδρα τον συνδικαλισμό[927]. Επιπλέον, ο ιστορικός ρόλος των συνδικάτων ήταν η προστασία των εργαζομένων έναντι των εργοδοτών και όχι αυτός του μεσάζοντα στις σχέσεις μεταξύ των δύο. Η επιθυμούμενη μετάλλαξή τους κατ' ουσίαν υπονομεύει τις συλλογικές εργατικές διεκδικήσεις[928]. Παρότι επιχειρείται η υποβάθμιση των εργατικών διεκδικήσεων στη λογική ότι εκφράζουν αιτήματα με παρελθοντική – και όχι σύγχρονη – υπόσταση, είναι κάτι παραπάνω από σαφές πως τα δικαιώματα των εργαζομένων βάλλονται συχνότατα.

[925] Η φράση του Έρενμπεργκ αντλείται από το: Amy Fried, *ό.π.*, σ.40-41.
[926] Βλ. σ.64-65.
[927] Βλ. Kay Lehman Schlozman – Sidney Verba – Henry E. Brady, *ό.π.*, σ.90, και Michael Forman, *ό.π.*, σ.248-250.
[928] Βλ. σ.195-196.

Ακόμη και εάν, ως υπόθεση εργασίας, δεχτούμε ότι τα πολιτικά κόμματα και τα εργατικά συνδικάτα έχουν συλλήβδην αλλοιωθεί και δεν μπορούν να επιτελέσουν τον παρελθοντικό τους ρόλο, τότε θα πρέπει να σκεφτούμε ποιες ενώσεις θα μπορούσαν να αναλάβουν τον ρόλο τους. Ποια ένωση μπορεί να προσεγγίσει επαρκέστερα τα γενικά ζητήματα, όπως αυτά που ήδη αναφέρθηκαν, αν όχι ένα πολιτικό κόμμα; Ποια ένωση είναι καταλληλότερη να υπερασπιστεί τα δικαιώματα των εργαζομένων, αν όχι ένα εργατικό συνδικάτο; Επανερχόμαστε, λοιπόν, στην ανάγκη ανασύστασης των συλλογικοτήτων εκείνων, που θα μπορούσαν να αναλάβουν τον απολύτως αναγκαίο πολιτικό ρόλο στις σύγχρονες κοινωνίες.

Εάν δε αναλογιστεί κανείς ότι τα πολιτικά κόμματα διεκδικούν την εξουσία και αποτελούν την πηγή σχηματισμού κυβερνήσεων, είναι απορίας άξιο γιατί η κριτική των ενωσιακών στοχαστών προς αυτά δεν μετατρέπεται και σε κριτική προς το εκάστοτε κυβερνητικό σχήμα. Τουναντίον, όπως είδαμε, πολλάκις η κοινωνία των πολιτών παρουσιάζεται σαν μια δομή ενισχυτική της κυβέρνησης, την οποία πλαισιώνει στις λειτουργίες της. Σύμφωνα με τη θεώρηση του Κωνσταντακόπουλου, αρχή της απόκλισης αυτής είναι η διαφορετική στόχευση, την οποία έχουν οι σύγχρονοι θεωρητικοί των ενώσεων σε σχέση με τον Αλέξις ντε Τοκβίλ[929]. Ενώ ο Γάλλος στοχαστής αποσκοπεί στην αποδυνάμωση της κυβέρνησης, οι σύγχρονοι ενωσιακοί επιδιώκουν την ενδυνάμωσή της, μέσω της λειτουργίας των πολυάριθμων ιδιωτικών ενώσεων, οι οποίες καταπιάνονται με τα επιμέρους ζητήματα και αναλαμβάνουν τη διεκπεραίωσή τους. Η κυβέρνηση κατ' αυτόν τον τρόπο αποφορτίζεται, καθώς οι ιδιωτικές ενώσεις έχουν, σε τοπικό επίπεδο, αρμοδιότητες, τις οποίες προηγουμένως επιφορτιζόταν η ίδια. Μπορεί, έτσι, να αφοσιώνεται στο κυβερνητικό έργο και να καταρτίζει τις δημόσιες πολιτικές, έχοντας την πολύτιμη συνδρομή των ενώσεων πολιτών, όσον αφορά τα επιμέρους.

Οι αναφορές του νεοτοκβιλιανού Πάτναμ είναι απολύτως αποκαλυπτικές του κανονιστικού τους χαρακτήρα: «Οι ενώσεις πολιτών συνεισφέρουν στην αποτελεσματικότητα και σταθερότητα της δημοκρατικής κυβέρνησης»[930], ισχυρίζεται και τονίζει ότι το κεντρικό διακύβευμα μιας ένωσης «δεν χρειάζεται να είναι

[929] Για να είμαστε ακριβείς, η επισήμανση του Κωνσταντακόπουλου προκύπτει από τη σύγκριση, την οποία κάνει ανάμεσα στην ενωσιακή θεωρία του Τοκβίλ και την αντίστοιχη του Ρόμπερτ Πάτναμ. Θεωρούμε, ωστόσο, ότι βρίσκει εφαρμογή και στους υπόλοιπους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς των ενώσεων, οι οποίοι συμβαδίζουν εν πολλοίς με τη συλλογιστική του Πάτναμ, απομακρυνόμενοι από εκείνη του Τοκβίλ.

[930] Robert D. Putnam – Robert Leonardi – Raffaella Y. Nanetti, *ό.π.*, σ.89.

πολιτικό»[931]. Αφού εξαίρει, στο ίδιο απόσπασμα, τις θετικές ιδιότητες και την αναντικατάστατη συνεισφορά των εθελοντικών ενώσεων, τόσο εντός των τειχών της ένωσης όσο και έξω απ' αυτά[932], επιχειρεί να συνδέσει τη θεωρία του με την αντίστοιχη θεμελιώδη τοκβιλιανή, λέγοντας: «Ο Τοκβίλ είχε δίκιο. Η δημοκρατική κυβέρνηση ισχυροποιείται, δεν αποδυναμώνεται, όταν συνυπάρχει με μια δραστήρια κοινωνία των πολιτών»[933].

Αποτέλεσμα όλων αυτών είναι ότι ενώ οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών – άμεσα ή έμμεσα – αποτρέπουν τους πολίτες από την ένταξή τους στα πολιτικά κόμματα, τα οποία και θέτουν εκτός θεωρίας, συγχρόνως τους καλούν να ενισχύσουν τις οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών, που υποβοηθούν τη λειτουργία της εκάστοτε κυβέρνησης, ο σχηματισμός της οποίας έχει προέλθει από κάποιο πολιτικό κόμμα. Η εξήγηση της κραυγαλέας αυτής αντίφασης προκύπτει μόνο εάν επιχειρήσουμε τη διερεύνηση του στόχου των νεοτοκβιλιανών στοχαστών. Πριν φτάσουμε, όμως, εκεί, θα πρέπει να αναφερθεί ένας σημαντικός κίνδυνος που πηγάζει από τη νεοφιλελεύθερη στοχοποίηση αποκλειστικά των πολιτικών ενώσεων, αλλά όχι και των παραγόμενων εξ αυτών κυβερνήσεων. Ας υποθέσουμε, έστω και κανονιστικά, ότι στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία το πολιτικό κόμμα λειτουργεί ως μέσο διαμεσολάβησης μεταξύ της πλατιάς μάζας των πολιτών και της εκάστοτε εξουσίας και πως, έπειτα από διαδικασίες διαβούλευσης μεταξύ των μελών, προβάλλει κάποια πρόταση που αφορά το γενικό συμφέρον· τότε, σε περίπτωση που καταργηθεί ή χάσει τη μαζικότητά του, ως ενωσιακό μόρφωμα, αυτομάτως διαρρηγνύεται η δυνατότητα σύνδεσης μεταξύ εξουσίας και πολίτη, ενώ, παράλληλα, οι προτάσεις, που αφορούν το γενικό συμφέρον, δεν βρίσκουν χώρο να παραχθούν και να προαχθούν. Σε τελική ανάλυση, άμεσα θιγόμενη καθίσταται η ίδια η δημοκρατία.

Στις περιπτώσεις που η κριτική για γραφειοκρατικοποίηση δεν μπορεί να βρει εφαρμογή, όπως συμβαίνει με την πλειονότητα των κοινωνικών κινημάτων λόγω δομής, επιστρατεύεται η μομφή που αφορά την παραγόμενη εξ αυτών βία. Δεν είναι, όπως αναφέρθηκε, λίγες οι φορές που στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα η βία

---

[931] *Ό.π.*, σ.90.
[932] *Στο ίδιο.*
[933] *Ό.π.*, σ.182. Η παραπάνω φράση του Πάτναμ δίνει το στίγμα της παραχάραξης της τοκβιλιανής θεωρίας, όντας ένα απολύτως χαρακτηριστικό παράδειγμα της – θεωρητικά στρεβλής – προβολής των αναζητήσεων των νεοτοκβιλιανών στις θεωρίες του Τοκβίλ. Επίσης, σκιαγραφεί την κεντρική θεωρητική τομή μεταξύ της κλασικής και της σύγχρονης ενωσιακής θεωρίας.

συνδέεται με την πολιτική, ως εάν να τροφοδοτείται απ' αυτήν[934]. Η δε σύγχυση των ορίων – και εν τέλει ταύτιση – μεταξύ αδικαιολόγητης βίας και συγκρουσιακότητας φανερώνει πως ένας επιπλέον λόγος, για τον οποίο παραμερίζονται οι πολιτικές ενώσεις, είναι ο εν δυνάμει αντικομφορμιστικός τους χαρακτήρας. Η αφαίρεση της όποιας συγκρουσιακότητας μοιάζει να αποτελεί στόχο για τους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς, ιδίως όταν αυτή άπτεται των γενικών/πολιτικών ζητημάτων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αφαιρείται ένα βασικό γνώρισμα των πολιτικών ενώσεων, που είναι η δυνατότητα αμφισβήτησης ή ακόμη και σύγκρουσης με την εκάστοτε κυβέρνηση ή εξουσιαστική δομή. Η επίκριση της συγκρουσιακότητας, μέσα στο γενικότερο πλαίσιο της καταδίκης κάθε είδους βίας – εξαιρουμένης της "επίσημης" –, δεν προφυλάσσει τη δημοκρατία, όπως διατείνονται οι σύγχρονοι θεωρητικοί των ενώσεων· αντιθέτως την αφήνει έκθετη στις περιπτώσεις που κινδυνεύει να περιπέσει σε δεσποτισμό, πράγμα που πρώτος ο Τοκβίλ είχε με σαφήνεια επισημάνει.

Ο αρνητισμός, που επιφυλάσσουν οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές απέναντι στις πολιτικές ενώσεις, φαίνεται και από το γεγονός πως οι κατηγορίες, τις οποίες τους προσάπτουν, θα μπορούσαν να απευθύνονται και στις ιδιωτικές-εθελοντικές ενώσεις, αλλά και σε κάθε άλλου είδους οργάνωση ή συλλογικότητα, κάτι που συστηματικά αποσιωπάται. Πιο συγκεκριμένα, γραφειοκρατική οργάνωση, υψηλή συγκέντρωση εξουσίας και ελλιπής συμμετοχή των μελών, μπορούν να παρατηρηθούν (και παρατηρούνται) και στο εσωτερικό των "μη πολιτικών" ενώσεων πολιτών, καθώς είναι πολλά τα παραδείγματα εθελοντικών ενώσεων, οι οποίες διοικούνται συγκεντρωτικά και τα μέλη τους αρκούνται απλώς στην πληρωμή κάποιας συνδρομής, χωρίς να έχουν ενεργό ρόλο στις αποφάσεις[935]. Η κριτική του Μίχελς στα πολιτικά κόμματα κάλλιστα αφορά και τις ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών.

Συνεπώς, το νεοτοκβιλιανό σχήμα, βάσει του οποίου οι εθελοντικές-ιδιωτικές ενώσεις, λόγω συγκρότησης, υπερβαίνουν τα προβλήματα που παρατηρούνται στις πολιτικές ενώσεις, είναι εντελώς αυθαίρετο, καθότι η εσωτερική λειτουργία των ενώσεων (πολιτικών και μη) ποικίλει σε τέτοιο βαθμό, που δεν επιτρέπει την εξαγωγή

[934] Βλέπε πιο πάνω: σ.246-249.

[935] Πολλές Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις λειτουργούν κατ' αυτόν τον τρόπο. Στις περιπτώσεις δε που αναλαμβάνουν χρέη σε παγκόσμιο επίπεδο, υπό την "αιγίδα" διεθνών οργανισμών και της παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών – της οποίας αποτελούν κεντρικό στοιχείο –, ο έλεγχος των ενώσεων αυτών από τα μέλη τους καθίσταται πρακτικά αδύνατος, καθώς λειτουργούν σε ένα εντελώς ασαφές και αδιόρατο πλαίσιο. Στην περίπτωση αυτή, η "επίσημη" παγκόσμια κοινωνία των πολιτών, μέσω των Μ.Κ.Ο. που την απαρτίζουν, ασκεί διεθνή πολιτική, όντας πλήρως απαλλαγμένη από οποιαδήποτε λογοδοσία, όχι μόνο απέναντι στα μέλη της – αν υπάρχουν τέτοια –, αλλά ακόμη και απέναντι στα εθνικά κράτη.

γενικών συμπερασμάτων και την πρόσδοση ενιαίων συγκροτησιακών χαρακτηριστικών, αναλόγως της ενωσιακής κατηγορίας. Κάθε ένωση είναι μια ξεχωριστή περίπτωση, όσον αφορά την εσωτερική της δομή, είτε ανήκει στις πολιτικές είτε στις ιδιωτικές ενώσεις. Άρα, μια προς διερεύνηση προβληματική θα μπορούσε να αφορά τις αρχές της ιδεατής ενωσιακής οργάνωσης και λειτουργίας. Αντ' αυτού, οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές λαμβάνουν ως δεδομένα τα αρνητικά συγκροτησιακά χαρακτηριστικά των πολιτικών ενώσεων, αντιπαραθέτοντάς τα σε εκείνα των ιδιωτικών-εθελοντικών, χωρίς να αφήνουν περιθώρια μελλοντικής ανάκαμψης όσον αφορά τις πρώτες, και αμφισβήτησης όσον αφορά τις δεύτερες. Στην παραπάνω διαπίστωση έρχεται να προστεθεί το γεγονός ότι πολλές από τις ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών συνεργάζονται απευθείας με την κυβέρνηση και το κράτος ή και έχουν ιδρυθεί με κυβερνητική πρωτοβουλία[936]. Αίρεται συνεπώς ο ισχυρισμός ότι τα πολιτικά κόμματα και τα εργατικά συνδικάτα αποτελούν παρακλάδι του διογκωμένου κράτους, ενώ η κοινωνία των πολιτών δρα προς τον περιορισμό του, αφού σε αρκετές περιπτώσεις παρατηρείται το ακριβώς αντίθετο.

Βάσει των όσων αναφέρθηκαν, προκύπτει το συμπέρασμα ότι η αποπολιτικοποίηση της κοινωνίας των πολιτών αποτελεί σαφή επιλογή εκ μέρους των θεωρητικών της, η οποία, μάλιστα, είναι εμφανώς πολιτική[937]. Με μια φράση, πρόκειται για μια "πολιτικού χαρακτήρα" υποβάθμιση της πολιτικής. Προκειμένου να αποσαφηνίσουμε τις πολιτικές διαστάσεις που λαμβάνει η σύγχρονη αποπολιτικοποίηση των ενώσεων, θα πρέπει να επανέλθουμε σε ζητήματα που τέθηκαν στην αρχή του δευτέρου κεφαλαίου και αφορούν τον ρόλο και τους στόχους της κοινωνίας των πολιτών εντός του σύγχρονου φιλελεύθερου πλαισίου.

Τι είναι, λοιπόν, η *κοινωνία των πολιτών*; Σε πρώτη ανάγνωση, η εξαρτώμενη από πλείστες παραμέτρους ποικιλομορφία της ιδέας και οι σημαντικές αντιφάσεις που απαντώνται στην αποτύπωσή της από διαφορετικούς στοχαστές, μας οδηγούν σε συμφωνία με τα συμπεράσματα του Μάικλ Έντουαρντς, ο οποίος επισημαίνει ότι «η κοινωνία των πολιτών αποτελεί μια έννοια που δεν επιτρέπει την εξαγωγή μιας

[936] Μάλιστα, ο Πάτναμ αναφέρεται σε αυτού του τύπου τις ενώσεις με τον όρο "οργανώσεις που ενδιαφέρονται για μια καλύτερη διακυβέρνηση" ("groups interested in better government"), καθιστώντας σαφή τον ρόλο τους ως στηρίγματα της εκάστοτε κυβέρνησης σε τοπικό επίπεδο. Βλ. Robert Putnam, *Bowling Alone…*, ό.π., σ.42.

[937] Αντίστοιχη παρατήρηση, αναφερόμενοι συγκεκριμένα στη θεωρία του Πάτναμ, έχουν κάνει και οι Μάικλ Φόλεϋ και Μπομπ Έντουαρντς, τονίζοντας τον πολιτικό στόχο των μη πολιτικών ενώσεων. Βλ. Michael W. Foley – Bob Edwards, «The Paradox of Civil Society», *Journal of Democracy*, τομ.7, τχ.3, 1996, σ.42.

κυρίαρχης άποψης, συμπεράσματος ή γενίκευσης»[938]. Ο ίδιος διακρίνει την πάλη μεταξύ της νεοφιλελεύθερης – στην οποία εστιάζουμε την κριτική μας – και της πιο συμμετοχικής κοινωνίας των πολιτών. Ακόμη, όμως, και στη φιλελεύθερη μορφή της, η ιδέα λαμβάνει διάφορες διαστάσεις, οι οποίες καταλήγουν, σε ορισμένες περιπτώσεις, να είναι έως και αντιφατικές. Επαναλαμβάνουμε επιγραμματικά μόνο ορισμένες από τις παραμέτρους που καθορίζουν την κοινωνία των πολιτών: Η χώρα στην οποία αναπτύσσεται, οι στόχοι τους οποίους θέτει, το είδος και τα χαρακτηριστικά των ενώσεων από τις οποίες αποτελείται, οι αξίες τις οποίες προάγει, κ.ά. Η τοποθέτηση του κάθε στοχαστή απέναντι σε αυτά τα πολύ γενικά ζητήματα δημιουργεί παραλλαγές στην έννοια, κάτι που έχει οδηγήσει ορισμένους να αμφισβητούν την ενότητα της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών, και άλλους να αναφέρονται σε "πολλές κοινωνίες των πολιτών" – και όχι σε μία – αναλόγως του πρίσματος υπό του οποίου παράγονται.

Χωρίς να διαφωνούμε με τις παραπάνω επισημάνσεις, οι οποίες αντανακλούν την υπαρκτή σύγχυση που περιβάλλει το εννοιολογικό πλαίσιο των θεωριών της κοινωνίας των πολιτών και του κοινωνικού κεφαλαίου, θεωρούμε πως, εντός των ορίων του σύγχρονου φιλελεύθερου συστήματος, το τοπίο ξεκαθαρίζει, όσον αφορά τα γνωρίσματα, τον ρόλο και τους ευρύτερους στόχους των θεωριών αυτών. Η κεντρική σταθερά συνίσταται στην υποβάθμιση της πολιτικής, που διέπει τις νεοφιλελεύθερες προσεγγίσεις της κοινωνίας των πολιτών. Μπορεί να αλλάζουν διάφορες παράμετροι στον τρόπο που ο κάθε θεωρητικός διατυπώνει τη θεωρία, ωστόσο, η περιθωριοποίηση των πολιτικών ενώσεων παραμένει κοινή. Αν ιδωθούν ως ολότητα οι συνέπειες της αποπολιτικοποίησης σε συνδυασμό με τη θέση της κοινωνίας των πολιτών απέναντι στο κράτος, την αγορά και τη φιλελεύθερη δημοκρατία, τότε μπορούμε να καταλήξουμε σε ορισμένα γενικά συμπεράσματα, τα οποία δημιουργούν έναν κοινό παρανομαστή αναφορικά με τις επιδιώξεις και τα όρια της ιδέας.

Κατά την αντίληψή μας, η σύγχρονη υποβάθμιση της πολιτικής καθιστά αδύνατη την υπέρβαση των δομικών προβλημάτων που αντιμετωπίζουν οι σύγχρονες δημοκρατίες· αντιθέτως, μάλιστα, τα εδραιώνει. Η κοινωνία των πολιτών, απουσία της πολιτικής, συνιστά μάλλον ένα επιπρόσθετο πρόβλημα παρά τη λύση για τα ήδη υπάρχοντα. Αναλυτικότερα, η σύγχρονη κοινωνία των πολιτών συνυφαίνεται εξαρχής

[938] Michael Edwards, «Conclusion: Civil Society as a Necessary and Necessarily Contested Idea», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook…,* ό.π., σ.480.

με κάποια παράδοξα. Παρότι προωθεί τη συμμετοχή στις ενώσεις, ταυτοχρόνως πλήττει τη συμμετοχή με την πολιτική της διάσταση. Τα άτομα συμμετέχουν περισσότερο και την ίδια στιγμή απομακρύνονται από τα κοινά, περιοριζόμενα στη συμμετοχή σε ενώσεις που ασχολούνται με τα επιμέρους και όχι με τα εκ φύσεως πολιτικά, γενικά ζητήματα. Ακόμη και μια ραγδαία αύξηση της συμμετοχής στις ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών δεν θα σήμαινε τίποτα, όσον αφορά τη συμμετοχή στα πολιτικά ζητήματα, εφόσον οι πολιτικές ενώσεις παραμερίζονται.

Το δεύτερο παράδοξο αφορά τη σχέση της κοινωνίας των πολιτών με το κράτος και την αγορά. Θεωρούμε πως η κοινωνία των πολιτών, περισσότερο από τον "τρίτο δρόμο" μεταξύ κράτους και αγοράς, αποτελεί τον συνεκτικό ιστό μεταξύ των δύο, στη βάση, όμως, των αρχών του νεοφιλελευθερισμού. Παρά το γεγονός ότι, στις περισσότερες περιπτώσεις, η κριτική της κοινωνίας των πολιτών έχει στον πυρήνα της το "υπερτροφικό", "υπερδιογκωμένο" κράτος και τις επιπτώσεις του στην κοινωνία, είναι η κοινωνική διάσταση του κράτους αυτή που κατά βάση θίγεται. Η κοινωνία των πολιτών ουδόλως επιζητεί την κατάργηση του κράτους. Το ζητούμενο για την ίδια είναι η μείωση των αρμοδιοτήτων που σχετίζονται με την κοινωνική πλευρά του. Ο τρόπος, με τον οποίο η κοινωνία των πολιτών αποφορτίζει το κράτος – κατ' αντιστοιχία με την κυβέρνηση –, είναι αναλαμβάνοντας η ίδια να διεκπεραιώσει αρμοδιότητες που ήταν προηγουμένως κρατικές. Θα ήταν λάθος να θεωρηθεί πως αυτή η μετάθεση αρμοδιοτήτων μειώνει την ισχύ του κράτους. Ενδεχομένως, μάλιστα, να συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο. Αυτό το οποίο αλλάζει είναι η "μορφή" του κράτους. Σε πλήρη ταύτιση με τις αρχές του νεοφιλελευθερισμού, οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές επιθυμούν ένα κράτος λιγότερο παρεμβατικό, με λιγότερες αρμοδιότητες, αλλά όχι και λιγότερο ισχυρό.

Σύμφωνα με τον Έντουαρντς, η κοινωνία των πολιτών δεν επιλύει την ένταση μεταξύ κράτους και αγοράς[939]. Θα συμφωνήσουμε απολύτως, προσθέτοντας, όμως, τον αστερίσκο ότι όπου "κράτος" εννοούμε το κοινωνικό κράτος, το οποίο τοποθετείται εξ ορισμού απέναντι στην αγορά και την – επιδιωκόμενη από τους νεοφιλελεύθερους – απόλυτη αυτονομία της, και μεριμνά ώστε να διατηρούνται οι ισορροπίες στην κοινωνία. Αντιθέτως, ένα ισχυρό κράτος, το οποίο στηρίζει την αγορά, χωρίς να παρεμβαίνει στις λειτουργίες της, είναι απολύτως επιθυμητό. Στη δημιουργία μιας τέτοιας "μορφής" κράτους συμβάλλει από την πλευρά της η

[939] Βλ. *Ό.π.*, σ.480.

κοινωνία των πολιτών, η οποία όχι μόνο δεν συνδράμει στην υπέρβαση της δομικής αντίθεσης κοινωνικού κράτους και αγοράς, αλλά, επιπλέον, συμπράττει στην κατασκευή ενός κράτους προσαρμοσμένου στις ανάγκες του νεοφιλελευθερισμού, άρα και της αγοράς[940].

Με την υποβάθμιση της πολιτικής, το κράτος μετατρέπεται σε οντότητα απολύτως αποκομμένη από τους πολίτες, καθώς δεν εκφράζει τη γενική βούληση ούτε και διαφυλάσσει το γενικό συμφέρον. Χάνει, συνεπώς, τον δημόσιο χαρακτήρα του. Πρόκειται για ένα "αποπολιτικοποιημένο κράτος", μακριά από τον πολίτη, το οποίο τίθεται στην υπηρεσία της αγοράς, όντας, παρά ταύτα, απολύτως ικανό να επιβάλλει την τάξη, όταν η αγορά απειλείται. Η ανάληψη μέρους των λειτουργιών του από την κοινωνία των πολιτών, ακόμη και για γενικά ζητήματα, αφενός αδρανοποιεί το κράτος ως παρεμβαίνουσα στην αγορά δύναμη και αφετέρου μετατοπίζει τα γενικά/πολιτικά αυτά ζητήματα στη σφαίρα του ιδιωτικού (στο πλαίσιο της αποκομμένης από την ολότητα, μεμονωμένης ενασχόλησης με δημόσια ζητήματα, στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως), κάτι που καθιστά αδύνατη την οριστική επίλυσή τους και προσφέρει μόνο εφήμερες λύσεις[941].

Η αποπολιτικοποίηση, λοιπόν, είναι ο σημαντικότερος λόγος, για τον οποίο η συμβολή της κοινωνίας των πολιτών δεν μπορεί παρά να είναι πρόσκαιρη. Το ζήτημα της φτώχειας αποτελεί ένα ενδεικτικό παράδειγμα. Η φτώχεια είναι ένα κατεξοχήν πολιτικό ζήτημα, παράγωγο των ανισοτήτων, οι οποίες με τη σειρά τους αποτελούν συστημικό πρόβλημα, αφού ακόμη και η "ισότητα ευκαιριών", που συνοδεύει την ιδέα της αγοράς, μπορεί εκ των πραγμάτων να λογίζεται ουτοπική. Το κοινωνικό κράτος – δηλαδή εκείνη η "μορφή" κράτους που προασπίζει τα συμφέροντα των πολιτών και διατηρεί τις ισορροπίες στην κοινωνία – έχει δυνητικά τη δυνατότητα να επιβληθεί στην αγορά και με διατάξεις γενικής ισχύος να εξισορροπήσει τις ανισότητες που αυτή γεννά. Αντιθέτως, η κοινωνία των πολιτών προβάλλει, απέναντι στο ζήτημα της φτώχειας, διάφορες εφήμερες λύσεις, όπως η φιλανθρωπία, η παροχή τροφίμων και φαρμάκων, κ.ά. – προτάσεις που είναι μεν χρήσιμες, αλλά ουδόλως επιλύουν το πρόβλημα οριστικά. Σε περίπτωση που στους κόλπους της κοινωνίας των

[940] Άλλωστε, όπως επισημαίνουν οι Χριστόπουλος και Καρακατσάνης: «Όσο πιο ασφαλής είναι η εξουσία του κράτους, τόσο δυνατότερη και η κοινωνία των πολιτών». Δημήτρης Χριστόπουλος – Λεωνίδας Καρακατσάνης, *ό.π.,* σ.361.

[941] Σε μια αντίστοιχη διαπίστωση – υπό το πρίσμα του ζητήματος της κατοχύρωσης δικαιωμάτων – προχωρούν οι Χριστόπουλος και Καρακατσάνης, καθώς τονίζουν την εξ ορισμού αδυναμία του *μη κυβερνητικού χώρου* να παράγει «πολλαπλασιαστικά αποτελέσματα» και να θίξει (πόσο μάλλον να επηρεάσει) τις δομικές αιτίες παραβίασης των δικαιωμάτων. *Ό.π.,* σ.362-363.

πολιτών κυριαρχούσε η πολιτική, η ενασχόληση με τα γενικά ζητήματα θα αποκτούσε πολύ μεγάλο ενδιαφέρον, διότι θα μπορούσε να εκληφθεί ως άμεση συμμετοχή των πολιτών στα κοινά. Η κοινωνία των πολιτών, ωστόσο, προάγει μια μη πολιτική προσέγγιση σε κρίσιμα πολιτικά ζητήματα. Αναλαμβάνοντας να διεκπεραιώσει κρατικές αρμοδιότητες, "αποσοβεί", μεταξύ άλλων, το ενδεχόμενο επιβολής γενικών ρυθμίσεων, ικανών να θέσουν όρια στην αγορά, καθότι η ίδια, εν αντιθέσει με το κράτος, δεν έχει αυτή τη δυνατότητα. Έτσι, οι αποκομμένοι από την πολιτική πολίτες καλούνται, μέσω ιδιωτικών πρωτοβουλιών, να συνεισφέρουν σε ζητήματα, στα οποία, δεδομένων των συνθηκών, αδυνατούν να προσφέρουν οριστική λύση.

Μολονότι, βάσει των στοχαστών της, η κοινωνία των πολιτών εξισορροπεί την ένταση μεταξύ κράτους και αγοράς, είναι απολύτως αντιληπτό το πώς συντελεί στην αλλαγή της μορφής του κράτους, αναλαμβάνοντας διάφορες αρμοδιότητές του, αλλά εντελώς ασαφές το πώς παρεμβαίνει στις (ούτως ή άλλως) "θολές" διεργασίες της αγοράς. Επομένως, η αγορά μένει μάλλον ανεπηρέαστη από τις λειτουργίες της κοινωνίας των πολιτών, τη στιγμή που το κράτος μεταλλάσσεται. Συν τοις άλλοις, η γενικότερη υποβάθμιση της πολιτικής καταλήγει να ισχυροποιεί αυτή τη νέα μορφή κράτους, διότι αφαιρείται από τους πολίτες η δυνατότητα διαμόρφωσής του. Αποδίδοντας σχηματικά τη δημιουργούμενη, τριμερή, σχέση μεταξύ κοινωνίας των πολιτών, κράτους και αγοράς, θα λέγαμε ότι η αγορά παραμένει κυρίαρχη, συνεπικουρούμενη από ένα ισχυρό – πλην μη παρεμβατικό στις λειτουργίες της και αποκομμένο από τους πολίτες – κράτος και από μια αποπολιτικοποιημένη κοινωνία των πολιτών, η οποία υποβαθμίζει τις συστημικές ανεπάρκειες του σύγχρονου φιλελευθερισμού και αναλαμβάνει να συνδράμει σε ορισμένα από τα παραγόμενα εξ αυτών συμπτώματα, έχοντας, όμως, προηγουμένως απομονώσει τα συμπτώματα αυτά από τις βαθύτερες, πολιτικές αιτίες τους.

Το παραπάνω σχήμα είναι απολύτως συμβατό με τις γενικότερες αρχές και στοχεύσεις του νεοφιλελευθερισμού. Η λογική "στοχοποίησης της πολιτικής", η οποία διέπει τον σύγχρονο φιλελευθερισμό στο σύνολό του, συμπεριλαμβανομένης της ενωσιακής θεωρίας, υποδηλώνει πολιτική πρόθεση. Το ίδιο και η αντικατάσταση της πολιτικής συμμετοχής από ενός είδους αποπολιτικοποιημένη και βασιζόμενη στην ιδιωτική πρωτοβουλία συμμετοχή, σε ενώσεις πολιτών με περιορισμένο εύρος. Συμπερασματικά, προτεραιότητα για τους νεοτοκβιλιανούς στοχαστές φαίνεται πως είναι η ενίσχυση του σύγχρονου φιλελεύθερου συστήματος και όχι η καταπολέμηση

των ενδημικών σε αυτό προβλημάτων. Εξαιτίας αυτού, παρατηρούνται στους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών αυτούσιες οι αγκυλώσεις του νεοφιλελευθερισμού.

Ειδικότερα, από την κοινωνία των πολιτών αναδύεται ένας έντονος *παροντισμός*, που ρέπει σε συντηρητισμό, ο οποίος γίνεται εμφανής στην αφαίρεση κάθε ένωσης ικανής να αμφισβητήσει τις βάσεις του υπάρχοντος συστήματος, στην αυθαίρετη πρόσδοση παρελθοντικού χαρακτήρα σε διαχρονικές πολιτικό-οικονομικές προβληματικές και στη "βίαιη" επιβολή των μεταϋλιστικών ζητημάτων και των "νέων πολιτικών" στον πυρήνα των σύγχρονων αναζητήσεων. Επίσης, με τη συνολική καταδίκη των πολιτικών κομμάτων, ανεξαρτήτως αν είναι φορείς ιδεολογιών ή όχι, εμμέσως τίθενται στο περιθώριο και οι ιδεολογίες, άρα και κάθε συζήτηση για γενικές κοινωνικοπολιτικές και οικονομικές αλλαγές και ρυθμίσεις[942]. Το *τέλος της ιστορίας* μοιάζει να γίνεται αποδεκτό από τους νεοτοκβιλιανούς στοχαστές, οι οποίοι, μέσω της κοινωνίας των πολιτών, φιλοδοξούν να βελτιώσουν και κυρίως να ενισχύσουν την παρούσα κοινωνικοπολιτική κατάσταση, χωρίς να θέτουν ζητήματα που θίγουν τις βασικές αρχές του νεοφιλελευθερισμού[943].

Ως εκ τούτου, αντί να βοηθά στην επίλυση των αλληλένδετων και σύμφυτων με τον σύγχρονο φιλελευθερισμό προβλημάτων, η κοινωνία των πολιτών καταλήγει, σε ορισμένες περιπτώσεις, να τα επιδεινώνει ή ακόμη και να δημιουργεί νέα. Όπως ήδη αναφέρθηκε, ενεργοποιεί μεν τους πολίτες, αλλά τους μεταφέρει συστηματικά μακριά από το πεδίο λήψης των αποφάσεων που αφορούν όλους, κάτι που συνεπάγεται ότι η πολιτική μετατρέπεται σε ένα ζήτημα διαχείρισης από "λίγους" ή, αλλιώς, από τους "ειδικούς", σύμφωνα με το νεοφιλελεύθερο μοντέλο. Όπως επιβεβαιώνεται και από τη θεωρία του Έρνεστ Γκέλνερ, ο πολιτικός συγκεντρωτισμός θεωρείται δεδομένος με το ζητούμενο να είναι η εξασφάλιση του οικονομικού πλουραλισμού[944]. Η σύγχρονη εκδοχή της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας αφήνει εκτός των πολιτικών αποφάσεων τους πολίτες, των οποίων η μόνη αρμοδιότητα είναι να ελέγχουν εκείνους που καλούνται να αποφασίζουν για

[942] Ένας βασικός ρόλος των κομμάτων, όπως αναδεικνύεται και στον Τοκβίλ, είναι αυτός των φορέων ιδεολογίας, αφού κατά την επισήμανση της Σέρι Μπέρμαν: «Οι ιδεολογίες ούτε έχουν απήχηση ούτε αποκτούν πολιτική δύναμη από μόνες τους. Για να επιτύχουν κάτι τέτοιο "φορείς" τους πρέπει να γίνουν πολιτικοί παίκτες ικανοί να εφαρμόζουν πολιτικά σχέδια και να αλλάζουν τον τρόπο με τον οποίο σκέφτονται και δρουν οι άνθρωποι. Αυτόν ακριβώς τον ρόλο έπαιξαν τα πολιτικά κόμματα». Sheri Berman, *Το πρωτείο της πολιτικής…*, ό.π., σ.427.

[943] Διόλου τυχαίο ότι ο σύγχρονος εισηγητής του *τέλους της ιστορίας*, Φράνσις Φουκουγιάμα, αποτελεί συγχρόνως έναν εκ των θεωρητικών της νεοφιλελεύθερης κοινωνίας των πολιτών.

[944] Ernest Gellner, *ό.π.*, σ.142-144.

τους ίδιους. Άλλωστε, η σύγχρονη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα επιβεβαιώνει, και μάλιστα με πολλούς τρόπους, ότι η πλειοψηφία των πολιτών διοικείται από μειοψηφίες.

Οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί, όπως επισημάνθηκε, επιχειρούν να υπερβούν την προβληματική αυτή, υπερτονίζοντας την αξία της εκλογικής διαδικασίας και εξυμνώντας τη λειτουργικότητα της αντιπροσωπευτικής, έναντι της "ουτοπικής" άμεσης δημοκρατίας. Ωστόσο, ακόμη και αν δεχτούμε τον συλλογισμό αυτόν και αγνοήσουμε το γεγονός της θεωρητικής σύγκρουσης με την τοκβιλιανή θεωρία όσον αφορά το ζήτημα των εκλογών, συνεχίζει να αιωρείται το ερώτημα γιατί στο μοντέλο της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, το οποίο προάγεται, δεν παρέχονται περισσότερες αρμοδιότητες στους πολίτες πάνω σε πολιτικά ζητήματα, όταν, μέσω της κοινωνίας των πολιτών, επιδιώκεται η ανάληψη από μέρους τους των επιμέρους ζητημάτων. Η πραγματικότητα, στην οποία η πολιτική ενεργοποίηση των πολιτών δεν τίθεται ως ζήτημα από τους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών, ενισχύει επί της ουσίας τον ήδη υπάρχοντα ελιτισμό.

Όσον αφορά το ζήτημα του ατομικισμού, τα πράγματα είναι πιο σύνθετα. Η συμμετοχή, που προτείνουν οι στοχαστές της κοινωνίας των πολιτών, – φαινομενικά – αντιμάχεται τον ατομικισμό και την απομόνωση των πολιτών. Ωστόσο, αν κανείς εξετάσει το ζήτημα από τη σκοπιά του συμφέροντος που προωθούν οι ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών, αντιλαμβάνεται ότι ο ατομικισμός δεν καταπολεμάται επί της ουσίας, απλώς αποκτά ένα συλλογικό-συμμετοχικό προσωπείο, που τον καθιστά δυσκόλως αντιλήψιμο, αλλά εξίσου επικίνδυνο, ίσως μάλιστα και περισσότερο. Πιο συγκεκριμένα, ο δημόσιος και γενικός χαρακτήρας, που ενέχουν τα πολιτικά ζητήματα, δημιουργεί έναν γενικό κοινό στόχο, για τον οποίο οι πολίτες συνασπίζονται[945]. Άρα, ακόμη και οι ατομικές πράξεις διαπνέονται από τις αρχές του στόχου αυτού, ο οποίος αφορά τον δημόσιο χώρο και το γενικό συμφέρον. Το ατομικό συμφέρον περνά μέσα από το συλλογικό, το οποίο σε αυτή την περίπτωση προηγείται.

Παρότι οι άνθρωποι βγαίνουν από την απομόνωσή τους, συμμετέχοντας στις ενώσεις πολιτών, δεν τους παρέχεται η δυνατότητα να επιδιώξουν στόχους που

[945] Αντλούμε την ιδέα από τον τρόπο που "ανασυστήνει" ο Δημητρίου τη θεωρία του Αριστοτέλη, συνδέοντας τις ατομικές επιδιώξεις με το κοινό καλό και εν προκειμένω το καλό της πόλης. Βλ. Στέφανος Δημητρίου, *ό.π.*, σ.53. Αντικαθιστώντας την "πόλη" με την "ένωση" (άλλωστε η πόλη συνιστά μια ένωση, ιδίως με τον τρόπο που χρησιμοποιείται στον Αριστοτέλη), ισχυριζόμαστε ότι μόνο οι πολιτικές ενώσεις μπορούν να εκφράσουν έναν κοινό σκοπό και άρα να εντάξουν τις ατομικές επιδιώξεις σε αυτόν.

άπτονται του δημοσίου-γενικού συμφέροντος, λόγω του παραγκωνισμού τής – άμεσα συνδεόμενης με αυτό – πολιτικής[946]. Μοιραία, λοιπόν, αναλώνονται σε επιμέρους στόχους, οι οποίοι προάγουν το συμφέρον μιας συλλογικότητας, αλλά δεν έχουν γενικό χαρακτήρα. Οι νεοτοκβιλιανοί θεωρητικοί επιχειρούν μια διαίρεση του γενικού συμφέροντος σε επιμέρους "υποσυμφέροντα", αποκομμένα συνήθως από το πολιτικό υπόβαθρό τους, των οποίων την προώθηση αναλαμβάνει η κοινωνία των πολιτών. Μια τέτοια διαίρεση επί της ουσίας απορρίπτει την ύπαρξη γενικών ζητημάτων, ταυτιζόμενη και πάλι με τη νεοφιλελεύθερη θεωρία που αντιμετωπίζει το γενικό συμφέρον ως αφηρημένη και ανυπόστατη έννοια. Πρόκειται για μια συλλογιστική που στηρίζει τον ατομικισμό και την επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος σαν τη μόνη ρεαλιστική και ορθολογική επιλογή, αρνούμενη να αποδεχτεί ότι οι δημόσιες πολιτικές, οι πολιτικές που επηρεάζουν συνολικά την κοινωνία και τους πολίτες της, είναι σύμφυτες με την κοινωνική οργάνωση και ότι μέσω αυτών στοιχειοθετείται, ως έννοια, και το γενικό-δημόσιο συμφέρον. Γι' αυτόν τον λόγο δεν κρίνεται σκόπιμη η ύπαρξη "ενώσεων ιδεών", αντίστοιχων των "μεγάλων κομμάτων" που αναδεικνύει ο Τοκβίλ, μέσω των οποίων γεννώνται και προβάλλονται θέσεις και ιδέες που αφορούν το συμφέρον της κοινωνίας ως συνόλου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μπαίνει τέλος στην αναζήτηση του "πολιτικά καλύτερου"[947], της οποίας ο "διαρκής" χαρακτήρας μετατρέπεται σε "πεπερασμένος". Στη θέση της, αναδεικνύεται ένας ιδιότυπος ενωσιακός ατομικισμός που χαρακτηρίζεται από την πλήρη απουσία κάποιας γενικής στόχευσης, αφορώσας το μέλλον της κοινωνίας.

Απέναντι στο εγγενές, στις κοινωνίες της αγοράς, ζήτημα των ανισοτήτων η κοινωνία των πολιτών αποδεικνύεται εξίσου ανεπαρκής. Ήδη τονίσαμε την απροθυμία των στοχαστών της να θίξουν την προβληματική των ανισοτήτων στην οικονομική-ταξική τους βάση. Όπως συμβαίνει και με τη νεοφιλελεύθερη θεωρία εν γένει, ο όρος "τάξη" λαμβάνει αρνητική φόρτιση από τους σύγχρονους ενωσιακούς στοχαστές, οι οποίοι τον χρησιμοποιούν μόνο για να αμφισβητήσουν την ουσία του ή να αναδείξουν την επικινδυνότητά του, ως παράγοντα εν δυνάμει διαλυτικού για τη συνοχή και τη λειτουργία της κοινωνίας των πολιτών. Γι' αυτό τον λόγο αποφεύγεται

[946] Η καταπολέμηση της απομόνωσης δεν συνεπάγεται και καταπολέμηση του ατομικισμού, καθώς προκείμενου να επιτευχθεί η δεύτερη απαιτείται η ενασχόληση με το γενικό συμφέρον της κοινωνίας, όπως πρώτος κατέδειξε ο Τοκβίλ, μέσω της κριτικής του στον συλλογικό ατομικισμό. Βλέπε πιο πάνω: σ.67.
[947] Βλ. σ.297.

κάθε ταξικός συσχετισμός με τις ενώσεις που την απαρτίζουν, εν αντιθέσει με τη συστηματική προβολή της διαταξικής της συγκρότησης.

Δεν θα σταθούμε στις ταξικής φύσεως ανισότητες που εντοπίζονται εντός της κοινωνίας των πολιτών και συνδέονται με τις – κατ' αναλογία του εισοδήματος – αυξανόμενες δυνατότητες συμμετοχής[948], αλλά στις κληρονομικού χαρακτήρα, εντεινόμενες, οικονομικές ανισότητες που παρατηρούνται στον σύγχρονο φιλελευθερισμό και τις οποίες είναι αδύνατον να προσπεράσει κανείς. Κι όμως, οι θεωρητικοί της κοινωνίας των πολιτών τις αντιπαρέρχονται, διαχωρίζοντάς τες από τα αποτελέσματά τους, αποσυνδέοντας – ή και συγχέοντας – τα αίτια με τα αιτιατά. Τοιουτοτρόπως, δεν αναγκάζονται να αναζητήσουν πολιτικές λύσεις. Επανερχόμαστε στο παράδειγμα της φτώχειας. Η αποσύνδεσή της από τις ανισότητες παρέχει τη δυνατότητα στους νεοφιλελεύθερους θεωρητικούς της κοινωνίας των πολιτών να αναδείξουν τη φιλανθρωπία, ως διαδικασία άμβλυνσης του αιτιατού, δηλαδή της φτώχειας. Εντούτοις, η φτώχεια συνεχίζει να υπάρχει όσο υπάρχει και το άμεσο αίτιό της, οι ανισότητες. Η σύγχρονη ενωσιακή θεωρία στοχευμένα, λοιπόν, επικεντρώνεται στο αιτιατό, διότι σε διαφορετική περίπτωση θα έπρεπε να τεθεί το ζήτημα των ανισοτήτων σε πολιτική βάση, που συνεκδοχικά θα σήμαινε την αμφισβήτηση του ισχύοντος "status quo", κάτι που, όπως φαίνεται, ουδόλως συνάδει με τους στόχους της[949]. Στη θεωρία των κλασικών του 19ου αιώνα, η παρουσίαση της κάθε επιμέρους προβληματικής συμπεριελάμβανε μια γενικότερη «κατανόηση του όλου»[950], εν αντιθέσει με τις σύγχρονες θεωρίες που διαχωρίζουν το "όλον" από τις επιμέρους εκφάνσεις του. Επαναλαμβάνουμε ότι το ζήτημα της φτώχειας αποτελεί ένα μόνο παράδειγμα, καθώς υφίστανται κι άλλα ζητήματα, σε ορισμένες περιπτώσεις λογιζόμενα ως "μεταϋλιστικά", τα οποία συνιστούν μέρος ή αποτέλεσμα των ευρύτερων δομικών νεοφιλελεύθερων προβλημάτων.

Βάσει των όσων αναφέρθηκαν, θεωρούμε ότι η κοινωνία των πολιτών όχι μόνο δεν αντιμετωπίζει το πρόβλημα των ανισοτήτων, μα αντιθέτως, με την απροθυμία να το εντάξει στην ατζέντα της, κατ' ουσίαν το ενισχύει. Επιπροσθέτως, η σύγχρονη πολιτική της υποβάθμιση προσθέτει ένα ακόμη πρόβλημα, άμεσα συνδεόμενο με τις ανισότητες και τον ελιτισμό. Ο Πικετύ προχωρά στη δυσάρεστη

[948] Βλ. σ.176-178.

[949] Άλλωστε, το γεγονός ότι η πλειοψηφία των πολιτών δεν παίρνει μέρος στη διαβούλευση και τη λήψη αποφάσεων εναποθέτει το κεντρικό αυτό ζήτημα στα χέρια της ελίτ, κάτι που ευλόγως καθιστά αδύνατη την επίλυσή του, καθόσον οι ελίτ βρίσκονται μονίμως στους προνομιούχους του οικονομικού αυτού χάσματος.

[950] Alan S. Kahan, *ό.π.*, σ.41.

διαπίστωση ότι οι ανισότητες, εκτός από το ότι αυξάνουν διαρκώς, επιπλέον αναπαράγονται εν είδει κληρονομιάς, πράγμα που μας γυρίζει στις συνθήκες του 19ου αιώνα.

Μια αντίστοιχη επιστροφή ελλοχεύει και στο πεδίο της πολιτικής. Πλάι στη ρητή νεοφιλελεύθερη αφοσίωση στην οικονομία έναντι της πολιτικής προστίθεται η πλήρης αποπολιτικοποίηση μιας ιδέας, όπως αυτή της κοινωνίας των πολιτών, η οποία φιλοδοξεί να καλύψει το συμμετοχικό έλλειμμα που παρατηρείται στις σύγχρονες κοινωνίες. Ήδη διάφοροι στοχαστές έχουν επισημάνει τις πολιτικές ανισότητες που παρατηρούνται στις σύγχρονες κοινωνίες και το ταξικό τους υπόβαθρο[951]. Όπως επισημαίνεται από τους Σλόζμαν, Βέρμπα και Μπρέιντι, οι οικονομικές ανισότητες επεκτείνονται και στο πεδίο της πολιτικής, δημιουργώντας σοβαρές πολιτικές ανισότητες και συγκρούσεις με κυρίαρχο το ταξικό στοιχείο[952]. Τονίζουν ότι οι ανισότητες (οικονομικές και πολιτικές) «έχουν τις ρίζες τους στις κυβερνητικές πολιτικές», αναδεικνύοντας τη σχεσιακή ανάπτυξη των δύο αυτών μορφών ανισοτήτων. Οι παρατηρήσεις τους, οι οποίες βασίζονται σε ποσοτικές έρευνες, αποκτούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο σημείο, όπου αναδεικνύουν ότι οι πολιτικές ανισότητες αποτελούν για τις Η.Π.Α. μια διαχρονική υπόθεση, καθώς υφίστανται εντεινόμενες από τη δεκαετία του 1950 κι έπειτα[953]. Προφανώς, το πόρισμα αυτό έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την εικόνα που παρουσιάζει στο έργο του ο Πάτναμ, βάσει της οποίας οι δεκαετίες του ’50 και του ’60 υπήρξαν υποδειγματικές ως προς την πολιτική συμμετοχή των Αμερικάνων. Η αποτίμηση του Πάτναμ δεν λαμβάνει υπόψιν της το “ποιοι συμμετέχουν”, με αποτέλεσμα να αποσιωπώνται οι διαρκείς ανισότητες, όσον αφορά την πολιτική συμμετοχή. Τέλος, σε ακόμη μια επιβεβαίωση της άμεσης σχέσης οικονομικών ανισοτήτων και πολιτικής, τονίζεται ότι οι πολιτικές ανισότητες όχι μόνο αναμένεται να ενταθούν, αλλά θα έχουν κι αυτές χαρακτήρα κληρονομικό[954].

Με τη γενικευμένη πολιτική υποβάθμιση και την αποξένωση του συντριπτικού μέρους των πολιτών από την πολιτική, ως διαδικασία διαβούλευσης και λήψης αποφάσεων πάνω στα γενικά ζητήματα και το δημόσιο συμφέρον, φαντάζει υπαρκτός πλέον ο κίνδυνος οι πολιτικές ανισότητες να γίνουν σταθερές και να “επιστρέψουμε” και πολιτικά στον 19ο αιώνα, με την ισχύ να βρίσκεται

[951] Βλ. Kay Lehman Schlozman – Sidney Verba – Henry E. Brady, *ό.π.*, σ.579.
[952] *Ό.π.*, σ.69-70.
[953] *Ό.π.*, σ.174.
[954] *Ό.π.*, σ.197-198.

συγκεντρωμένη στα χέρια μιας ελίτ, έστω και δημοκρατικά εκλεγμένης. Στις σύγχρονες κοινωνίες, οι οικονομικές ανισότητες, η αποπολιτικοποίηση και η κυριαρχία των ελίτ, συνθέτουν μια κυλιόμενη αλληλουχία, καθώς η μία κατάσταση γεννά την άλλη και συνδράμει στη διαιώνισή της. Καταρρίπτεται και πάλι η αξιοκρατική διάσταση που επιχειρούν να προσδώσουν στον σύγχρονο φιλελευθερισμό οι θεωρητικοί του. Η θεωρία της κοινωνίας των πολιτών, δια της αφαίρεσης των πολιτικών ενώσεων, στερεί από τον εαυτό της κάθε δυνατότητα ουσιαστικής ανάμειξης στο ζήτημα των οικονομικών ανισοτήτων, ανεξαρτήτως εάν, όπως είδαμε, οι θεωρητικοί της, ούτως ή άλλως, τις υποβαθμίζουν, στο πλαίσιο της γενικότερης υποβάθμισης των δομικών, συστημικών προβλημάτων. Επιπροσθέτως, μετατρεπόμενη σε μη πολιτικό, συμμετοχικό μόρφωμα, αδυνατεί όχι μόνο να υποστηρίξει το αίτημα για "ισότητα πολιτικής φωνής", αλλά ακόμη και να το θέσει.

Η κριτική μας στην κοινωνία των πολιτών δεν αποσκοπεί σε μια τελεσίδικη απάντηση στο ερώτημα αν είναι "καλή ή κακή", "χρήσιμη ή άχρηστη", "θεμιτή ή αθέμιτη" κ.λπ., στο σύνολό της ως ιδέα. Η όποια κρίση μας αφορά αποκλειστικά την αποπολιτικοποιημένη, σύγχρονη φιλελεύθερη μορφή της. Ο Έντουαρντς υποστηρίζει ότι η μορφή και η λειτουργία των ενώσεων επηρεάζεται και διαμορφώνεται από την οικονομία και τη φύση του πολιτεύματος, εντός του οποίου αναπτύσσονται[955]. Το παράδειγμα της νεοφιλελεύθερης μορφής της κοινωνίας των πολιτών επιβεβαιώνει το επιχείρημά του, αφού, όπως είδαμε, μεταβιβάζονται σε αυτήν όλα τα χαρακτηριστικά του νεοφιλελευθερισμού, συμπεριλαμβανομένων των ανεπαρκειών του, στις οποίες και επικεντρωθήκαμε. Είναι βέβαιο ότι η κοινωνία των πολιτών δεν μπορεί να ιδωθεί ανεξαρτήτως του πλαισίου της· αρκεί, όμως, η ανάλυση του πολιτεύματος και της οικονομίας του κοινωνικού πλαισίου, στο οποίο εντάσσεται, προκειμένου να αντιληφθούμε πλήρως τα χαρακτηριστικά της;

Ο Τζον Έρενμπεργκ, αναφερόμενος στον Τοκβίλ, υποστηρίζει ότι ο Γάλλος στοχαστής είχε απόλυτο δίκιο, όταν έλεγε ότι προϋπόθεση για μια υγιή κοινωνία των πολιτών είναι η ύπαρξη ισότητας των συνθηκών και δημοκρατικών πολιτικών θεσμών[956]. Παρότι και σε αυτή την περίπτωση οι ευρύτερες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες θεωρούνται κρίσιμες για τον προσδιορισμό της κοινωνίας των πολιτών, οι δύο προσεγγίσεις δεν απολύτως ίδιες. Αυτή του Τοκβίλ, που υιοθετείται και από τον

[955] Michael Edwards, «Conclusion: Civil Society as a Necessary and Necessarily Contested Idea», *ό.π.*, σ.487.
[956] John Ehrenberg, *ό.π.*, σ.71.

Έρενμπεργκ, θέτει ως προαπαιτούμενο τη δημοκρατική συνθήκη, ενώ ο Έντουαρντς αφήνει να εννοηθεί ότι η κοινωνία των πολιτών μπορεί να αναπτυχθεί κάτω από οιεσδήποτε συνθήκες. Είναι, ωστόσο, ο – απευθυνόμενος απ' τον Έρενμπεργκ στην κοινωνία των πολιτών – επιθετικός προσδιορισμός "υγιής", που ξεδιαλύνει το τοπίο απέναντι στη θεωρητική σύγχυση που δημιουργείται. Υγιής, επαρκής, πολύτιμη και αναγκαία, για τον Τοκβίλ, είναι η κοινωνία των πολιτών, η οποία καταπιάνεται συγχρόνως με τα γενικά και τα επιμέρους ζητήματα. Είναι αυτή που στους κόλπους της διακρίνονται πολιτικές και ιδιωτικές ενώσεις, με τις πρώτες να αναλαμβάνουν τις δημόσιες, και τις δεύτερες τις ιδιωτικές υποθέσεις. Το δημοκρατικό πολίτευμα μπορεί να λειτουργήσει ομαλά μόνο όταν οι πολιτικές ενώσεις και οι ενώσεις πολιτών συνυπάρχουν και οι πολίτες συμμετέχουν ενεργά και στα δύο αυτά είδη. Στον τοκβιλιανό διαχωρισμό μεταξύ πολιτικών και μη πολιτικών ενώσεων αντανακλάται η διάκριση μεταξύ γενικού και ατομικού συμφέροντος, με το γενικό συμφέρον να έχει αμιγώς πολιτική χροιά· κατ' επέκταση αντικατοπτρίζεται και η διάκριση κοινωνίας/ατόμου, η οποία, όμως, εδράζεται στο αξίωμα ότι το άτομο ολοκληρώνεται μέσα απ' την κοινωνία, κατά την αναβίβασή του σε πολίτη.

Είναι αυτονόητο πως για να επιτελέσει η θεωρία των ενώσεων τον κρίσιμο δημόσιο ρόλο της απαιτούνται δημοκρατικοί θεσμοί και ισότητα συνθηκών, καθώς μόνο σε αυτή τη συνθήκη ευδοκιμεί η – απολύτως κομβική στη σκέψη του Τοκβίλ – πολιτική ελευθερία. Το γεγονός ότι η ενωσιακή θεωρία του Τοκβίλ έχει ως προϋπόθεση τη δημοκρατία (αποτελεί άλλωστε μια θεωρία, η οποία προέκυψε λόγω της έλευσης του δημοκρατικού πολιτεύματος) δεν συνεπάγεται ότι η κοινωνία των πολιτών, που αναπτύσσεται στους δημοκρατικούς καιρούς, είναι πάντοτε "υγιής" ή, αλλιώς, δημοκρατική. Για επιτευχθεί κάτι τέτοιο, επιβάλλεται να τηρούνται οι προϋποθέσεις συμμετοχικής ισορροπίας που αναφέραμε και να μετουσιώνεται σε πράξη η έννοια της πολιτικής ελευθερίας· μόνο τότε προφυλάσσεται η δημοκρατία από τη "βάλτωση" και τον δεσποτισμό. Ακόμη, όμως, και στην περίπτωση που η δημοκρατία εκπέσει σε δεσποτισμό, διαθέτει τα εργαλεία, δηλαδή τις πολιτικές ενώσεις, που μπορούν να την ανασύρουν από τον "βούρκο". Ως εκ τούτου, η ενωσιακή θεωρία του Τοκβίλ μπορεί σε πολιτικό επίπεδο να εκληφθεί και ως διαρκής επαγρύπνηση για τη διαφύλαξη και την πρόοδο της δημοκρατίας, με την πολιτική ελευθερία και συμμετοχή να αποτελούν τους αναγκαίους προς αυτό όρους.

Η νεοτοκβιλιανή ενωσιακή θεωρία είναι εκ διαμέτρου αντίθετη από την κλασική του Τοκβίλ, όχι επειδή ασκεί κριτική στις πολιτικές ενώσεις, αλλά διότι

αποκλείει την ίδια την πολιτική, μαζί και τους αναγκαίους όρους διαφύλαξης της δημοκρατίας. Επί της ουσίας, η σύγχρονη κοινωνία των πολιτών χάνει τον δημόσιο ρόλο της. Σύμφωνα με τον Έρενμπεργκ: «Ο ηθικοποιημένος, αποπολιτικοποιημένος και αυτάρεσκος κοινοτισμός (Σ.τ.Σ. που αναδύει η κοινωνία των πολιτών) συνιστά τέλεια ιδεολογική αντανάκλαση των σύγχρονων γνωρισμάτων της απεμπλοκής, του υλισμού, του ατομικισμού, της κυνικότητας και της ανισότητας»[957]. Πόσο απέχει αλήθεια μια τέτοια πραγματικότητα από τον "δημοκρατικό δεσποτισμό", για τον οποίο ο Τοκβίλ κρούει τον κώδωνα του κινδύνου;

Επανερχόμαστε στο επιχείρημα του Έντουαρντς ότι η οικονομία και η φύση του πολιτεύματος είναι οι καθοριστικοί παράγοντες για τη διαμόρφωση της κοινωνίας των πολιτών. Θεωρούμε ότι για να ανταποκρίνεται η διατύπωσή του με μεγαλύτερη ακρίβεια στην πραγματικότητα, θα έπρεπε η οικονομία και η φύση του πολιτεύματος, ως διαμορφωτικοί παράγοντες, να αντικατασταθούν από το ιδεολογικό υπόβαθρο, υπό του οποίου εμφορείται η εκάστοτε σύλληψη της κοινωνίας των πολιτών – κατά τη συλλογιστική του Έρενμπεργκ. Ισχυριζόμαστε κάτι τέτοιο, διότι θεωρούμε ότι στην απεικόνιση της κοινωνίας των πολιτών αντικατοπτρίζεται πρωτίστως μια ιδεολογική σύγκρουση, που εντός της – κατά οξύμωρο τρόπο – περιλαμβάνει ακόμη και τις θέσεις που υποστηρίζουν το τέλος των ιδεολογιών[958] και που κατ' ουσίαν φανερώνουν την αγωνία των σύγχρονων φιλελεύθερων στοχαστών για την επικράτηση της δικής τους ιδεολογίας. Υπό το πρίσμα της ενωσιακής θεωρίας, η σύγκρουση αυτή συνοψίζεται σε μια κοινωνία των πολιτών με έντονα πολιτικά χαρακτηριστικά, κατά το τοκβιλιανό πρότυπο, από τη μία, και σε μια αποπολιτικοποιημένη κοινωνία των πολιτών, κατά το νεοτοκβιλιανό πρότυπο, από την άλλη. Αφαιρώντας, ο πυρήνας της σύγκρουσης εντοπίζεται στις δυνατότητες αυτενέργειας, που παρέχονται στους πολίτες στο πεδίο της πολιτικής.

Εδώ βρίσκεται η μεγάλη διαφορά του Τοκβίλ από τους σύγχρονους αποκαλούμενους "συνεχιστές" του – διαφορά που διακρίνεται τόσο σε επίπεδο συγκρότησης της ιδέας όσο και σε επίπεδο στόχων. Ο Τοκβίλ δεν εκλαμβάνει τη δημοκρατία ως ένα πολίτευμα "de facto" καλό ή κακό, αλλά ως ένα πολίτευμα υπό συνεχή διαμόρφωση και με ενδεχομενικό χαρακτήρα. Η θεωρία των ενώσεων, την

[957] *Ό.π.*

[958] Ενδεικτική της θεωρητικής σύγχυσης και αντίφασης, που περιβάλλει τη φιλελεύθερη θέση απέναντι στις ιδεολογίες, είναι η αποστροφή του Γουόλτσερ, σύμφωνα με την οποία, στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών, «ο φιλελευθερισμός εμφανίζεται ως αντί-ιδεολογία, και αυτό αποτελεί μια ελκυστική θέση στον σύγχρονο κόσμο». Βλ. Michael Walzer, *ό.π.,* σ.313.

οποία στοχάζεται, έχει ως στόχο τη διαφύλαξη της δημοκρατίας από τον δεσποτισμό και γι' αυτό, παρότι ελιτιστής, εντάσσει τους πολίτες στο "παιχνίδι" της πολιτικής, χρησιμοποιώντας έναν – κατά την αντίληψή του – κίνδυνο για να εξουδετερώσει έναν άλλο, ακόμη μεγαλύτερο. Αυτό που με κάθε τρόπο θέλει να αποφύγει είναι η "ακινησία", και η πολιτική ελευθερία αποτελεί το καταλληλότερο αντίδοτο σ' αυτήν. Απεναντίας, οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές, περισσότερο και από την υπεράσπιση της δημοκρατίας, επιθυμούν τη διατήρηση της δεδομένης οικονομικής και κοινωνικοπολιτικής συγκρότησης, κάτι που τους οδηγεί στον αποκλεισμό της – ικανής να την αναταράξει – πολιτικής. Μοιάζει, συνεπώς, σαν να θέλουν να επιβάλλουν την "ακινησία", θεωρώντας ότι η παρούσα κατάσταση δεν είναι μεν ιδεατή, είναι, όμως, μετά βεβαιότητας η καλύτερη δυνατή[959].

Η Σέρι Μπέρμαν προσθέτει ακόμη μια διάσταση κριτικής προς τη θεωρία της κοινωνίας των πολιτών. Επικαλούμενη το παράδειγμα της *Δημοκρατίας της Βαϊμάρης,* ισχυρίζεται ότι δεν είναι καθόλου αυτονόητο πως μια ισχυρή κοινωνία των πολιτών συνδράμει στην εγκαθίδρυση και ισχυροποίηση του δημοκρατικού πολιτεύματος. Η γερμανική περίπτωση του μεσοπολέμου είναι ως προς αυτό ενδεικτική: «Ό,τι συνέβη στη Γερμανία δεν ήταν τίποτε λιγότερο από μια πλήρης αντιστροφή της νεοτοκβιλιανής θεωρίας· η συμμετοχή στις οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών όχι μόνο απέτυχε να συνεισφέρει στις δημοκρατικές αρετές, αλλά στην πραγματικότητα τις ανέτρεψε»[960]. Η ισχυρή κοινωνία των πολιτών απέτυχε να δημιουργήσει μια ισχυρή δημοκρατία και, όπως αναλύει η Μπέρμαν, οδήγησε σταδιακά στον ολοκληρωτισμό[961]. Οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές επιμελώς αποφεύγουν να αναφερθούν σε ιστορικά παραδείγματα σαν κι αυτό, τα οποία ανατρέπουν τον ισχυρισμό τους για την αυταπόδεικτα θετική συνεισφορά των ενώσεων.

Η κριτική της Μπέρμαν οδηγεί και σε μια δεύτερη σημαντική διαπίστωση. Η εμφανής αποπολιτικοποίηση, η οποία χαρακτηρίζει τη σύγχρονη κοινωνία των πολιτών, έχει άκρως πολιτικές διαστάσεις και συνέπειες. Η κυριαρχία των μη πολιτικών ενώσεων επηρεάζει βαθιά το πολιτικό γίγνεσθαι, είτε αυτό καταλήγει σε

[959] Στο σημείο αυτό ταιριάζει απόλυτα το άκρως επίκαιρο σχόλιο του Τοκβίλ, που αφορά τους λόγους της προτίμησης των κυβερνήσεων προς τις ιδιωτικές ενώσεις. Βλέπε στη σ.71.
[960] Απόσπασμα από το άρθρο, όπου η Μπέρμαν εξετάζει το πώς η λειτουργία της ισχυρής κοινωνίας των πολιτών, κατά την περίοδο της δημοκρατίας της Βαϊμάρης, συνέβαλλε στην επιβολή του ναζιστικού καθεστώτος. Βλ. Sheri Berman, «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic», *World Politics,* τομ.49, τχ.3, 1997, σ.417.
[961] *Ό.π.*, σ.417-424.

μια κατάσταση ολοκληρωτισμού, όπως στη Γερμανία του μεσοπολέμου, είτε προκαλεί γενικευμένη πολιτική απάθεια, όπως συμβαίνει στις σύγχρονες δυτικές δημοκρατίες. Σε κάθε περίπτωση, η αποπολιτικοποίηση έχει σοβαρές επιπτώσεις στο πεδίο της πολιτικής, οι οποίες επιδρούν πάντοτε αρνητικά πάνω στις αξίες της πολιτικής ελευθερίας, συμμετοχής και αυτενέργειας.

Εκεί, λοιπόν, που ο Τοκβίλ επιθυμεί την ύπαρξη ενός "επικίνδυνου φαρμάκου", όπως φαντάζει στα μάτια του η πολιτική ελευθερία και συμμετοχή για τον ευρύ πληθυσμό, οι νεοτοκβιλιανοί επιλέγουν να "αποσύρουν" το "φάρμακο" αυτό. Μέσα σε ένα πλαίσιο, όπου οι ανισότητες πολλαπλασιάζονται και διασπείρονται, ο ελιτισμός και ο ατομικισμός ισχυροποιούνται και συγχρόνως αναζωπυρώνεται το κοινωνικό ζήτημα ενώ η δημοκρατία εξασθενεί, η απόσυρση της πολιτικής συνιστά ένα μείζον πρόβλημα, δημιουργώντας μια δυσχερή κατάσταση που τείνει να επιβεβαιώσει τον μεγάλο φόβο του Τοκβίλ. Είναι αυτό το σημείο, όπως τονίζει ο Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, που ο Τοκβίλ γίνεται "σύγχρονος" της εποχής μας, εκφράζοντας τα προβλήματα και τις ανησυχίες των καιρών μας[962]. Ο Γάλλος κλασικός περιγράφει με εντυπωσιακή ακρίβεια τα περισσότερα από τα προβλήματα που απαντώνται στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες. Θίγει το ζήτημα του ατομικισμού – και υπό τη συλλογική του διάσταση –, της πολιτικής αδρανοποίησης των πολιτών, της ανεπαρκούς συμμετοχής στα κοινά μέσω των εκλογών και κατ' ακολουθίαν αυτό του παροντισμού, υπό τη μορφή της "βάλτωσης" και της ακινησίας ως μέγιστης απειλής για τα δημοκρατικά πολιτεύματα[963].

Η μεγαλύτερη αδυναμία της θεωρίας του έγκειται, κατά τη γνώμη μας, στην υποβάθμιση του ταξικού ζητήματος. Ο Τοκβίλ, παρότι εντοπίζει με μεγάλη ακρίβεια το κοινωνικό ζήτημα και τις αιτίες του, το προσπερνά συνειδητά. Αυτό αποτελεί ένα μείζον θεωρητικό του μειονέκτημα, το οποίο εν πολλοίς οφείλεται στον ελιτισμό του και την αποστροφή του προς τις σοσιαλιστικές ιδέες. Ωστόσο, κατορθώνει να ισοσκελίσει, ως έναν βαθμό, αυτή την αδυναμία του, μέσω της διορατικής του προσέγγισης απέναντι στους δημοκρατικούς κινδύνους και τη διεξοδική και με πολιτικούς όρους εξέταση των ενδημικών, δυνητικών ανεπαρκειών της δημοκρατίας. Η ίδια θεωρητική αδυναμία απαντάται και στους σύγχρονους στοχαστές των

[962] Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία…*, ό.π., σ.85-86, 180.

[963] Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Τοκβίλ τάσσεται εμφατικά ενάντια στα χαρακτηριστικά του παροντισμού, τονίζοντας ότι όσοι φαντασιώνονται κάποια τελική κοινωνική κατάσταση πλανώνται, καθότι ο χρόνος δεν σταματά την πορεία του και το μέλλον δεν μπορεί να προκαθοριστεί. Για το εν λόγω απόσπασμα, βλέπε: σ.65.

ενώσεων, στις θεωρίες των οποίων, όμως, εκλείπει κάποιο στοιχείο που θα μπορούσε να λειτουργήσει εξισορροπητικά. Επιπλέον, εν αντιθέσει με τον Τοκβίλ, αποφεύγουν ακόμη και να εντοπίσουν την ύπαρξη του ταξικού ζητήματος στην κοινωνία.

Δεν είναι μόνο η οξυδερκής πρόβλεψη των δημοκρατικών προβλημάτων της εποχής μας, που καθιστά τον Τοκβίλ εξαιρετικά επίκαιρο. Επιπροσθέτως, η ενωσιακή του θεωρία, γραμμένη δύο αιώνες πριν, ενσωματώνει την απάντηση απέναντι στα προβλήματα αυτά, η οποία εντοπίζεται στις αξίες της πολιτικής ελευθερίας και συμμετοχής, που δυνητικά διασώζουν τη δημοκρατία «συγκλονίζοντάς την»[964]. Είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακό το γεγονός ότι η επιλεκτική αναπαραγωγή της θεωρίας του Τοκβίλ – και ιδίως η συστηματική αγνόηση της προοδευτικής πλευράς του έργου του, αυτής που συνδέεται με την πολιτική – προσομοιάζει στον τρόπο, με τον οποίο αγνοείται η μαρξική κριτική στη λειτουργία της αγοράς. Δεν θέλουμε σε καμία περίπτωση να υπονοήσουμε ότι οι Μαρξ και Τοκβίλ έχουν κοινές θεωρήσεις· κάθε άλλο. Το κοινό σημείο, όμως, που αναφύεται από τις θεωρίες τους, είναι μια κριτική, έστω και υπό διαφορετικό πρίσμα, που απευθύνεται στις νεοφιλελεύθερες κοινωνίες και που χαίρει παρόμοιας αντιμετώπισης από τους νεοφιλελεύθερους στοχαστές, ήτοι αποσιωπάται[965]. Οι νεοφιλελεύθεροι θεωρητικοί προσεταιρίζονται μεν τον Τοκβίλ – παρουσιάζοντάς τον, μάλιστα, ως το "αντίπαλον δέος" του ιδεολογικού τους αντιπάλου, Μαρξ – δίχως, όμως, να λαμβάνουν υπόψιν τους την κριτική του, η οποία απευθύνεται κατ' ουσίαν στους ίδιους. Η πρακτική τους να απομονώνουν οτιδήποτε θα μπορούσε να αμφισβητήσει τον σύγχρονο φιλελευθερισμό, ακόμη και θεωρήσεις που προέρχονται από το κλασικό φιλελεύθερο ιδεολογικό ρεύμα, όπως η τοκβιλιανή, αποτελεί ακόμη μια ένδειξη ότι μοναδική τους έγνοια είναι η διατήρηση του νεοφιλελεύθερου συστήματος, χωρίς καμία διάθεση υπέρβασης των σύμφυτων σε αυτό προβλημάτων, και γι' αυτό στοχάζονται μια κοινωνία των πολιτών ανάλογη των επιδιώξεών τους[966].

Κλείνοντας, θα θέλαμε να συνοψίσουμε τις βασικές μας θέσεις. Επιλέξαμε να εξετάσουμε τη θεωρία των ενώσεων μέσα από το ίδιο – και συνάμα τόσο διαφορετικό κατά το πέρασμα των χρόνων – ιδεολογικό ρεύμα, αυτό του φιλελευθερισμού, κλασικού και σύγχρονου. Το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγουμε, είναι ότι η

[964] Alexis de Tocqueville, *Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ.191.

[965] Ίσως αυτό να αποτελεί και μια έμμεση επαλήθευση του επιχειρήματος της Μπέρμαν που, όπως είδαμε, τοποθετεί τον κλασικό φιλελευθερισμό και τον σοσιαλισμό στους "ηττημένους" του 21ου αιώνα. Βλέπε: σ.284.

[966] Μια κοινωνία των πολιτών, δηλαδή, που λαμβάνει τα χαρακτηριστικά "παρα-κοινωνικής υπηρεσίας". Βλ. Δημήτρης Χριστόπουλος – Λεωνίδας Καρακατσάνης, *ό.π.,* σ.367.

εμπνευσμένη απ' τον Τοκβίλ κλασική ενωσιακή θεωρία του 19ου αιώνα αποδεικνύεται "πιο σύγχρονη" από τη σύγχρονη ενωσιακή θεωρία. Εστιάσαμε στην πολιτική ή, ακριβέστερα, στη σύγχρονη υποβάθμιση και απομαζικοποίησή της, διότι θεωρούμε ότι αποτελεί συγχρόνως αίτιο και αιτιατό της παρούσας προβληματικής οικονομικής και κοινωνικοπολιτικής κατάστασης. Αναλυτικότερα, στην αποπολιτικοποίηση οφείλονται πολλά από τα δεινά που αντιμετωπίζει ο σύγχρονος φιλελευθερισμός και η νεοφιλελεύθερη κοινωνία των πολιτών, καθώς αποτελεί γενεσιουργό παράγοντα των δεινών αυτών και συγχρόνως τη βασική αιτία για την αδυναμία επίλυσής τους. Και η ίδια η αποπολιτικοποίηση, όμως, συνιστά "επιγέννημα" του νεοφιλελευθερισμού και της αντιθετικής σχέσης οικονομίας και πολιτικής, που αυτός προάγει[967]. Η κοινωνία των πολιτών θα μπορούσε να λειτουργήσει η ίδια (και) ως πολιτικός φορέας, ακολουθώντας τα χνάρια του Τοκβίλ· θα μπορούσε επίσης να συνεπικουρεί την πολιτική, λειτουργώντας πλάι στις μαζικές πολιτικές ενώσεις. Δεν κάνει τίποτα απ' τα δύο. Στόχος των θεωρητικών της είναι να υποκαταστήσει την πολιτική, χωρίς να την αντικαθιστά ως προς τις δημόσιες και γενικού χαρακτήρα λειτουργίες της και αυτή είναι η πηγή των προβλημάτων που αντιμετωπίζει, αλλά και που η ίδια δημιουργεί. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η κοινωνία των πολιτών από μέσο προόδου μετατρέπεται σε μέσο συντήρησης και οι νεοτοκβιλιανοί στοχαστές σε οργανικούς διανοούμενους.

Ενδεχομένως, λοιπόν, να έχουν εν μέρει δίκιο όσοι ισχυρίζονται ότι η κοινωνία των πολιτών επηρεάζεται από το γενικότερο πλαίσιο, εντός του οποίου αναπτύσσεται. Ωστόσο, στην κλασική μορφή της, αυτή που στοχάστηκε ο Τοκβίλ, διέθετε τη δυνατότητα να συντελεί στη διαμόρφωση του γενικότερου αυτού πλαισίου ή ακόμη και να το αμφισβητεί, λόγω του πολιτικού της χαρακτήρα[968]. Στη σύγχρονη μορφή της μπορεί μόνο να συμβάλλει στη διατήρησή του. Εν κατακλείδι, δεν υφίσταται αυτονόητα "καλή" ή "κακή" κοινωνία των πολιτών, καθώς η αποτίμησή της εξαρτάται από πλείστους και σύνθετους παράγοντες και μπορεί να γίνει μόνο κατά περίπτωση. Παρόλα αυτά, μια κοινωνία των πολιτών, όπως η νεοφιλελεύθερη, που έχει ως χαρακτηριστικό της γνώρισμα την αποπολιτικοποίηση και που δεν προωθεί το γενικό συμφέρον, καθίσταται ελάχιστα χρήσιμη για τη δημοκρατία, καθότι αντιβαίνει στις κεντρικές δημοκρατικές αξίες της πολιτικής ελευθερίας και

[967] Ο Καρλ Μπογκς αναφέρει συνοπτικά ορισμένες από τις συστημικές αιτίες της σύγχρονης αποπολιτικοποίησης. Βλ. Carl Boggs, *ό.π.*, σ.191.

[968] Ο Καρλ Πολάνυι κάνει μια ενδιαφέρουσα αναφορά στον ιστορικό ρόλο των πολιτικών ενώσεων ως – εν δυνάμει – παραγόντων αμφισβήτησης της λειτουργίας της αγοράς. Βλ. Karl Polanyi, *ό.π.*, σ.187.

συμμετοχής. Θα πρέπει, λοιπόν, να επιλέξουμε αν επιθυμούμε να εστιάσουμε στις ανάγκες της δημοκρατίας, ενισχύοντας την ένταξη των πολιτών στην πολιτική διαδικασία, ή αν θα συνεχίσουμε να υπερασπιζόμαστε τον σύγχρονο φιλελευθερισμό, αγνοώντας τα ενδημικά του προβλήματα, από τη στιγμή που η μεταξύ τους "συνταύτιση" (φιλελευθερισμού και δημοκρατίας) αποδεικνύεται μια πλάνη.

Επίλογος

Με τον επίλογο της μελέτης μας, δεν επιθυμούμε να κλείσουμε τη συζήτηση που αφορά την κοινωνία των πολιτών, αλλά να συμβάλλουμε στη συνέχισή της, ευελπιστώντας στην εκ νέου διάνοιξη των οριζόντων της. Τουτέστιν, στόχος της παρούσας διατριβής δεν είναι η αποδόμηση της ιδέας της κοινωνίας των πολιτών, αλλά η αναθεώρησή της σε μια κατεύθυνση που δεν λαμβάνει το παρόν ως δεδομένο τερματικό σημείο, ούτε για τη δημοκρατία ούτε και για την ίδια την κοινωνία των πολιτών. Υιοθετούμε, λοιπόν, τη ρήση του Τομά Πικετύ, βάσει της οποίας η αβεβαιότητα των κοινωνικών επιστημών λογίζεται ως ομορφιά[969]. Κατά την αντίληψή μας, ο ρόλος των κοινωνικών επιστημών, περισσότερο από το να παρέχουν απαντήσεις, είναι να θέτουν ερωτήματα, να αμφισβητούν και όχι να αποδέχονται, να αναδεικνύουν τα υπάρχοντα προβλήματα και όχι να τα συγκαλύπτουν.

Η αναφορά στις κοινωνικές επιστήμες γίνεται, διότι ούτε αυτές έχουν μείνει ανεπηρέαστες από τον *παροντισμό* που διέπει την εποχή μας. Έτσι, σε ένα σημαντικό μέρος τους, παρατηρείται μια τάση που πρωτίστως αποσκοπεί στην προστασία του σύγχρονου συστήματος, υποβαθμίζοντας συστηματικά όσες προβληματικές θα μπορούσαν να το θίξουν. Στο πλαίσιο αυτό, διαπιστώνεται η διάσπαση των κοινωνικών επιστημών, η οποία αφορά τόσο τη μεταξύ τους σύνδεση όσο και τις δυνατότητες αναζήτησης του "όλου"[970]. Οι κοινωνικές επιστήμες, οι οποίες αποτελούν μια ενότητα υπό την έννοια ότι οι αναζητήσεις τους αλληλεπικαλύπτονται, στη σύγχρονη εποχή διαχωρίζονται και εξειδικεύονται, κάτι που δυσχεραίνει την κατανόηση της γενικής εικόνας της κοινωνίας ως ολότητας[971]. Ως εκ τούτου, «βρίσκονται προ του προβλήματος αναζήτησης ενός κριτηρίου που θα επιτρέπει τη σύνδεση των διάφορων πλευρών μεταξύ τους, ώστε η γνώση της κοινωνικής πραγματικότητας να είναι πληρέστερη και ακριβέστερη»[972]. Η τάση τους προς εξειδίκευση οδηγεί στην παραμέληση γενικών αξιών που είναι απαραίτητες «για την ορθή σύσταση της κοινωνίας αλλά αποτελούν και συστατικούς όρους της ίδιας της πολιτικής επιστήμης»[973], όπως είναι η ελευθερία, η ισότητα και η δικαιοσύνη.

---

[969] Βλ. σ.295.
[970] Βλ. Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, *ό.π.,* σ.11.
[971] Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα διάσπασης αυτό της επιστήμης της πολιτικής οικονομίας.
[972] *Ό.π.*
[973] *Ό.π.*, σ.12.

Υπό το πρίσμα της κατανόησης της συνολικής εικόνας ως αναγκαιότητας για τις κοινωνικές επιστήμες, επιλέχθηκε η εξέταση της θεωρίας της κοινωνίας των πολιτών σε συνάρτηση με το νεοφιλελεύθερο σύστημα, στο όποιο ενσωματώνεται, και με τη νεοφιλελεύθερη ιδεολογία, εκ της οποίας εκπορεύεται. Εάν από την παρούσα διατριβή προκύπτει κάποια θεωρητική πρόταση, αυτή είναι – ή θα θέλαμε να είναι – η υπέρβαση του παροντισμού και ο στοχασμός του μέλλοντος για την κοινωνία των πολιτών και τη δημοκρατία εν γένει, διαμέσου του θεωρητικού, κλασικού παρελθόντος. Αυτός είναι και ο λόγος της επιστροφής μας στην τοκβιλιανή θεωρία και δη στη ρουσσωική της διάσταση, μέσω της οποίας ξεπροβάλλει μια πρόταση για το μέλλον της κοινωνίας των πολιτών, που συνδέει την ιδέα με μια γενική αξία, αυτήν της πολιτικής ελευθερίας, η οποία αποτελεί συγχρόνως και απαρέγκλιτη αξία της δημοκρατικής κοινωνίας. Πλαισιωμένη από την αξία της πολιτικής ελευθερίας, θεωρούμε πως η κοινωνία των πολιτών μετατρέπεται σε θεωρητική σύλληψη που προσεγγίζει το "όλον" και όχι μόνο επιμέρους πλευρές.

Ο Νικόλας Σεβαστάκης, σε δοκίμιό του, ασκεί κριτική σε όσους παρουσιάζουν τη δημοκρατία απούσα από τις σύγχρονες κοινωνίες και επιπλέον ταυτίζουν την αποπολιτικοποίηση με τον νεοφιλελευθερισμό, προβάλλοντας «δίκην αξιώματος» την ιδέα επιστροφής της πολιτικής ως αναχώματος «στη νεοφιλελεύθερη αποπολιτικοποίηση της ύπαρξης»[974]. Πρόκειται για μια κριτική που θα μπορούσε κάλλιστα να απευθύνεται στην παρούσα διατριβή και την προσέγγισή της στο ζήτημα της κοινωνίας των πολιτών και της δημοκρατίας.

Αντιλαμβανόμενοι, ωστόσο, την πολιτική ελευθερία ως απαράβατη συγκροτησιακή αξία της δημοκρατίας, και την ενεργό πολιτική συμμετοχή στις διαδικασίες διαβούλευσης και λήψης αποφάσεων, ως τη μετουσίωσή της σε πράξη, θα ήταν αδύνατον να μην σταθούμε κριτικά απέναντι σε ένα δημοκρατικό μοντέλο, το οποίο απεμπολεί κεντρικές δημοκρατικές αξίες, και απέναντι σε μια συμμετοχική ιδέα που εμφανώς εξοβελίζει το πολιτικό στοιχείο από τους κόλπους της. Θα ήταν, επιπλέον, αδύνατον να μην εστιάσουμε σε μια τόσο εμφανή θεωρητική μετατόπιση, όπως αυτή από τον κλασικό στον σύγχρονο φιλελευθερισμό, που κατ' ουσίαν συνιστά μετάλλαξη σε ιδεολογικό επίπεδο.

Είναι η επιστροφή της πολιτικής συνθήκη ικανή για να διασφαλίσει την υπέρβαση των παρατηρούμενων προβλημάτων; Όχι απαραίτητα. Σε κάθε περίπτωση,

[974] Για την εν λόγω κριτική του Σεβαστάκη, βλέπε: Νικόλας Σεβαστάκης, *Φαντάσματα του καιρού μας. Αριστερά, κριτική, φιλελεύθερη δημοκρατία*, Αθήνα: Πόλις, 2015, σ.12, 23-26.

όμως, είναι μια συνθήκη σύμφυτη με τη δημοκρατία, ακόμη και αν η τελευταία συνεχίζει να διατηρεί τον ενδεχομενικό της χαρακτήρα[975]. Στη βάση της αβεβαιότητας δομείται, άλλωστε, ο κοινός στόχος των κοινωνικών επιστημών και της δημοκρατικής κοινωνίας των πολιτών· στη βάση της διαρκούς αναζήτησης για ένα καλύτερο αύριο. Με τα λόγια της Νίρα Τσάντχοκ: «Μια δημοκρατική κοινωνία των πολιτών σχετίζεται με την πάλη για έναν καλύτερο κόσμο, σχετίζεται με την πολιτική, και όχι μόνο με τη διακυβέρνηση, σχετίζεται με οράματα και φιλοδοξίες, και όχι με την ουδετεροποίηση των διάφορων τάσεων»[976]. Στη συλλογιστική μας, ένα απαραίτητο πρώτο βήμα για την επίτευξη ενός "καλύτερου αύριο" είναι ο εντοπισμός, η αποδοχή και η ειλικρινής ενασχόληση με τα δομικά προβλήματα του "σήμερα".

[975] Όπως σημειώνει σχετικά ο Κρόφορντ Μακφέρσον, δεν είναι βέβαιο ότι ένα πιο συμμετοχικό σύστημα θα απάλλασσε την κοινωνία από τις υφιστάμενες αδικίες, ωστόσο «…η χαμηλή συμμετοχή και η κοινωνική αδικία είναι τόσο στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους, ώστε μια δικαιότερη και πιο ανθρώπινη κοινωνία απαιτεί ένα πολιτικό σύστημα με περισσότερη συμμετοχή». Crawford MacPherson, *ό.π.*, σ.139.
[976] Neera Chandhoke, *ό.π.*, σ.45.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αγγελίδης, Μανόλης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1993.

Αγγελίδης, Μανόλης, *Κοινωνική απορρύθμιση και δημοκρατία*, Αθήνα: Εξάντας, 2000.

Αγγελίδης, Μανόλης, «Προβλήματα πολιτικών ρύθμισης της κοινωνικής εργασίας στον J. S. Mill και τον K. Marx», *Τετράδια*, τχ.21., Χειμώνας 1988-1989, σ.59-70.

Αγγελίδης, Μανόλης, «Το πρόβλημα των ιστορικό-θεωρητικών προϋποθέσεων του φιλελευθερισμού», *Αξιολογικά,* τχ.2, 1991, 7-77.

Αγγελίδης, Μανόλης, «Η θεωρία των δικαιωμάτων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό: Ζητήματα κριτικής ανακατασκευής στις θεωρίες των R. Nozick, J. Rawls, R. Dworkin», Παναγιώτης Γετίμης – Διονύσης Ν. Γράβαρης (επιμ.), *Κοινωνικό κράτος και κοινωνική πολιτική. Η σύγχρονη προβληματική,* Αθήνα: Θεμέλιο, 1993, σ.73-90.

Αγγελίδης, Μανόλης, «Φυσικό Δίκαιο, κανόνες και δικαιώματα», Συλλογικό, *Ο Φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα. Φιλελεύθερες απαντήσεις στην κοινωνική πρόκληση*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1993, σ.19-40.

Αγγελίδης, Μανόλης, «Κοινότητα, ελευθερία και ισότητα. Προβλήματα αναθεμελίωσης της κοινωνικής δικαιοσύνης στις κοινοτιστικές θεωρίες», *Αξιολογικά*, τχ.11-12, 1998, σ.413-454.

Αγγελίδης, Μανόλης – Γκιούρας, Θανάσης (επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel,* εισ. Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, μτφ. Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2005.

Αγγελίδης, Μανόλης – Γκιούρας, Θανάσης, «Εισαγωγή στις θεωρίες της πολιτικής», Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας (επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel,* εισ. Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, μτφ. Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2005, σ.11-67.

Αγγελίδης, Μανόλης «Το παρελθόν ως μέλλον: ελεύθερη ατομικότητα, δογματική του ανταγωνισμού και κοινωνική αναπαραγωγή», από το επιστημονικό συνέδριο με τίτλο*: Κοινωνικός φιλελευθερισμός ή κοινωνική δικαιοσύνη; Ελευθερία, ισότητα, αυτονομία, αλληλεγγύη, σήμερα, "*Αναγνώσεις" και "Ενθέματα" Αυγής – Ινστιτούτο "Νίκος Πουλαντζάς" – Red Notebook, Αμφιθέατρο "Ιωάννης Δρακόπουλος", Αθήνα, 12/10/2012.

Αλεξανδρόπουλος, Στέλιος, «Περί εμπιστοσύνης: Από την πολιτιστική παράδοση στη θεσμική πολιτική», Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνικό Κεφάλαιο. Εμπιστοσύνη και Κοινωνία των Πολιτών*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2008, σ.45-98.

Ανθόπουλος, Χαράλαμπος, «Πολιτικά κόμματα και μη κυβερνητικές οργανώσεις», *Κοινωνία των πολιτών*, τχ.8, 2002, σ.10-17.

Αφουξενίδης, Αλέξανδρος – Αλεξάκης, Μανώλης, «Σημεία των καιρών: Αναζητώντας την χαμένη κοινωνία των πολιτών», Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), εισ. Σωκράτης Κονιόρδος, *Κοινωνικό Κεφάλαιο. Εμπιστοσύνη και κοινωνία των πολιτών,* Αθήνα: Παπαζήσης, 2010, σ.209-236.

Αφουξενίδης, Αλέξανδρος, «Η αυταπάτη της παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών», από τον ιστότοπο:http://www.idec.gr/iier/new/3rd%20Panhellenic%20Conference/AFOUXENIDIS-THE%20GLOBAL%20CIVIL%20SOCIETY.pdf (Ανάκτηση:27/07/2015).

Althusser, Louis, *Μοντεσκιέ, Πολιτική και Ιστορία,* Άρης Στυλιανού (επιμ.), μτφ. Φώτης Σιατίτσας, Αθήνα: Πλέθρον, 2005.

Anderson, Perry, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, μτφ. Απόστολος Οικονόμου, Αθήνα: Στάχυ, 1994.

Aron, Raymond, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης,* μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, 2η εκδ., Αθήνα: Γνώση, 2008.

Azizoğlu, Rojda, «Οι δύο μεταβάσεις στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ», Γιώργος Φαράκλας – Rojda Azizoğlu (επιμ.), *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, Αθήνα: Νήσος, 2012, σ.233-254.

Βούλγαρης, Γιάννης, «Δημόσιο και ιδιωτικό μετά την κρίση του κοινωνικού κράτους. Η φιλελεύθερη και η συντηρητική ανάλυση», *Όρια και σχέσεις δημόσιου και ιδιωτικού: 5ο Επιστημονικό Συνέδριο [του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα], Πάντειον Πανεπιστήμιο, 23-26 Νοεμβρίου 1994,* Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1996, σ.111-124.

Βούλγαρης, Γιάννης, «Κράτος και κοινωνία των πολιτών στην Ελλάδα. Μια σχέση προς επανεξέταση;», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.28, 2006, σ.5-33.

Benoit, Jean-Louis, «Το Μνημόνιο για τη φτώχεια» (Επίμετρο), Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη φτώχεια*, εισ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, επίμετρο: Jean-Louis Benoit – Andre Jardin, μτφ. Ελίζα Παπαδάκη, Αθήνα: Πόλις, 2005, σ.111-114.

Berman, Sheri, *Το πρωτείο της πολιτικής. Η σοσιαλδημοκρατία και η Ευρώπη του 20ου αιώνα*, Παναγιώτης Σουλτάνης – Νίκος Κουμπιάς (επιμ.), μτφ. Ελένη Αστερίου, Ηράκλειο Κρήτης/Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2014.

Besnier, Jean-Michel, *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας*: *Φυσιογνωμίες και έργα*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999.

Boyer, Alain, «Είναι ο φιλελευθερισμός αντικοινωνικός;», Συλλογικό, *Ατομικισμός: Η μεγάλη επιστροφή*, προλ. Γ. Ι. Ράλλης, μτφ. Η. Π. Νικολούδης, 2η εκδ., Αθήνα: Ροές, 1990, σ.105-114.

Burke, Edmund, *Στοχασμοί για την Επανάσταση στη Γαλλία*, μτφ. Χρήστος Γρηγορίου, Αθήνα: Σαββάλας, 2010.

Γετίμης, Παναγιώτης, «Κοινωνικές πολιτικές και τοπικό κράτος», Παναγιώτης Γετίμης – Διονύσης Ν. Γράβαρης (επιμ.), *Κοινωνικό κράτος και κοινωνική πολιτική. Η σύγχρονη προβληματική,* Αθήνα: Θεμέλιο, 1993, σ.91-121.

Γεωργιάδου, Βασιλική, «Η Κοινωνία Πολιτών στη Νεωτερικότητα. Προσπάθεια αποκρυπτογράφησης του συνθετικού λόγου του E. Gellner», Ernest Gellner, *Η Κοινωνία των Πολιτών και οι αντίπαλοί της. Συνθήκες ελευθερίας*, Ηλίας Ι. Κουσκουβέλης (επιμ.), εισ. Βασιλική Γεωργιάδου, μτφ. Ηρακλεία Στροίκου, Αθήνα: Παπαζήσης, 1996, σ.17-41.

Γράβαρης, Ν. Διονύσης, «Φιλελευθερισμός και "κοινωνικό ζήτημα" στο έργο του Adam Smith», Συλλογικό, *Ο Φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα.*

Φιλελεύθερες απαντήσεις στην κοινωνική πρόκληση, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1993, σ.41-65.

Γρηγοροπούλου, Βασιλική «Εισαγωγή», Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Βασιλική Γρηγοροπούλου (επιμ.), εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλβέρτος Σταϊνχάουερ, Αθήνα: Πόλις, 2004, σ.11-33.

Calhoun, Craig, «Κοινωνικά κινήματα, κοινωνική αλλαγή και δημοκρατία», από ομιλία στο πλαίσιο του κύκλου: *Νέες σκέψεις για έναν κόσμο που αλλάζει*, London School of Economics and Political Science – Ελληνικός σύλλογος αποφοίτων LSE, Μέγαρο Μουσικής, 10/12/2014. Η πλήρης εισήγηση υπάρχει βιντεοσκοπημένη στη διεύθυνση: https://www.youtube.com/watch?v=LJJbHiAEAto (Ανάκτηση: 30/03/2016).

Camus, Albert, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, μτφ. Νίκη Καρακίτσου-Douge – Μαρία Κασαμπαλόγλου-Ρομπλέν, 11η εκδ., Αθήνα: Πατάκης, 2015.

Cohn-Bendit, Daniel, *Να καταργήσουμε τα πολιτικά κόμματα;*, μτφ. Σώτη Τριανταφύλλου, Αθήνα: Πατάκης, 2013.

Constant, Benjamin, *Περί Ελευθερίας και ελευθεριών*, Φιλήμων Παιονίδης (επιμ.), προλ. Φιλήμων Παιονίδης, εισ. Πασχάλης Κιτρομηλίδης, μτφ. Ελένη Κόλλια – Τάσος Δαρβέρης, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2000.

Δημητρίου, Στέφανος, *Ελευθερία και κυριαρχία. Πολιτική ελευθερία και κυριαρχία στο τρίτο βιβλίο των Πολιτικών του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Πόλις, 2016.

Δρόσος, Γ. Διονύσης, «Η απαξίωση της δημοσιότητας στο νεοφιλελευθερισμό», *Όρια και σχέσεις δημόσιου και ιδιωτικού: 5ο Επιστημονικό Συνέδριο [του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα], Πάντειον Πανεπιστήμιο, 23-26 Νοεμβρίου 1994,* Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1996, σ.163-169.

Ελεφάντης, Άγγελος, «Επίμετρο», Michéa, Jean-Claude, *Η εκπαίδευση της αμάθειας*, μτφ. Άγγελος Ελεφάντης, Αθήνα: Βιβλιόραμα, 2002, σ.103-109.

Etzioni, Amitai, *Η κοινωνία της υπευθυνότητας. Κοινωνικότητα και ατομισμός*, Γιώργος Μανιάτης (επιμ.), προλ. Νίκος Κοτζιάς, μτφ. Ανδρονίκη Γανιάρη, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999.

Ζιούτος Δ. Γιώργος (επιμ.), *Μοντεσκιέ. Επιλογή από το έργο του,* μτφ. Γιώργος Ζιούτος, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1993.

Fukuyama, Francis, *Το τέλος της ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος,* Ευαγγελία Χατζηευστρατίου (επιμ.), μτφ. Αχιλλέας Φακατσέλης, Αθήνα: Λιβάνης, 1992.

Galli, Carlo, *Η αμηχανία της δημοκρατίας*, Ελένη Κοσμά (επιμ.), μτφ. Περικλής Δημητρολόπουλος, Αθήνα: Πόλις, 2016.

Gellner, Ernest, *Η Κοινωνία των Πολιτών και οι αντίπαλοί της. Συνθήκες ελευθερίας*, Ηλίας Ι. Κουσκουβέλης (επιμ.), εισ. Βασιλική Γεωργιάδου, μτφ. Ηρακλεία Στροίκου, Αθήνα: Παπαζήσης, 1996.

Guizot, François, *Η ιστορία του πολιτισμού στην Ευρώπη. Από την πτώση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ως την Γαλλική Επανάσταση,* μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, Αθήνα: Στοχαστής, 2004.

Held, David, *Μοντέλα Δημοκρατίας,* μτφ. Μαριάννα Τζιαντζή, 5η εκδ., Αθήνα: Στάχυ, 2000.

Hirst, Paul, «Η Δημοκρατία των ενώσεων», Μανόλης Αγγελίδης (επιμ.), *Θεωρίες Δημοκρατίας: Δημοκρατία και ενώσεις* (φάκελος σημειώσεων του μαθήματος «Θεωρίες της Δημοκρατίας»), μτφ. Αλέξανδρος Γουργιωτόπουλος, Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο, 1999.

Hobsbawm, Eric, *Πώς να αλλάξουμε τον κόσμο. Μαρξ και Μαρξισμός 1840-2011*, Νικηφόρος Σταματάκης (επιμ.), μτφ. Μάνια Μεζίτη, Αθήνα: Θεμέλιο, 2011.

Ιωαννίδης, Σταύρος, «Σχετικά με την αντικειμενικότητα των οικονομικών φαινομένων: Μια κριτική της έννοιας της "άγνοιας" στο έργο του Hayek», *Αξιολογικά,* τχ.1, 1990, 138-171.

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης, «Εισαγωγή», Benjamin Constant, *Περί Ελευθερίας και ελευθεριών*, Φιλήμων Παιονίδης (επιμ.), προλ. Φιλήμων Παιονίδης, εισ. Πασχάλης Κιτρομηλίδης, μτφ. Ελένη Κόλλια – Τάσος Δαρβέρης, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2000, σ.23-27.

Κονιόρδος, Σωκράτης, «Εισαγωγή», Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), εισ. Σωκράτης Κονιόρδος, *Κοινωνικό Κεφάλαιο. Εμπιστοσύνη και κοινωνία των πολιτών,* Αθήνα: Παπαζήσης, 2010, σ.13-25.

Κονιόρδος, Μ. Σωκράτης, «Κοινωνικό Κεφάλαιο και εμπιστοσύνη (και Κοινωνία των Πολιτών) – Ταύτιση ή Απόκλιση;», Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), εισ. Σωκράτης Κονιόρδος, *Κοινωνικό Κεφάλαιο. Εμπιστοσύνη και κοινωνία των πολιτών,* Αθήνα: Παπαζήσης, 2010, σ.99-129.

Κοτζιάς, Νίκος, «Πρόλογος: Η κοινωνική θέση του κοινοτισμού και η αντιπαράθεσή του με τον νεοφιλελευθερισμό», Amitai Etzioni, *Η κοινωνία της υπευθυνότητας*, Μανιάτης Γιώργος (επιμ.), προλ. Νίκος Κοτζιάς, μτφ. Ανδρονίκη Γανιάρη, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999, σ.11-44.

Κουζέλης, Γεράσιμος, «Ο πολίτης ως υποκείμενο: διεκδίκηση δικαιωμάτων ή ευκαιριών;», Γεράσιμος Κουζέλης – Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Η ιδιότητα του πολίτη. Πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκριτικές προοπτικές*, Αθήνα: Πατάκης, 2012, σ.271-279.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία. Για την πολιτική θεωρία του Τοκβίλ*, Αθήνα: Σαββάλας, 2008.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Ο ατομικισμός στην σκέψη του Alexis de Tocqueville», *Αξιολογικά,* τχ.7, 1994, σ.137-155.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Μύθος και Βία στη σκέψη του Ζωρζ Σορέλ», *Λεβιάθαν*, τχ.16, 1994, 167-182.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Σχέσεις ατόμου και κοινωνίας: Δύο ρεύματα σκέψης», Ιωάννης Νέστορος – Βασίλης Πεσμαζόγλου – Μηνάς Σαματάς (επιμ.), *Σύγχρονα ρεύματα στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα: Τυποθήτω – Γιώργος Δαρδανός, 2000, σ.93-98.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Πολιτική και μέθοδος. Προβλήματα προσέγγισης της θεωρίας των κομμάτων του R. Michels», *Αξιολογικά*, τομ.3, τχ.13, 2000, σ.48-69.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Το κοινωνικό κεφάλαιο στους Alexis de Tocqueville και Robert Putnam», *Κοινωνία των πολιτών,* τχ.10, 2004, σ.48-53.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Εισαγωγή», Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη φτώχεια*, εισ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, επίμετρο: Jean-Louis Benoit – Andre Jardin, μτφ. Ελίζα Παπαδάκη, Αθήνα: Πόλις, 2005, σ.9-27.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Ιδιότητα του πολίτη στην Αμερική και τη Γαλλία τον 19ο αιώνα: η οπτική του Τοκβίλ», Γεράσιμος Κουζέλης – Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Η ιδιότητα του πολίτη. Πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκριτικές προοπτικές*, Αθήνα: Πατάκης, 2012, σ.223-232.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Χαιρετίσματα από τον Γουσταύο Λε Μπον», *Ενθέματα της Αυγής*, 11/03/2012.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, «Φιλελευθερισμός vs Δημοκρατία: μια ασύμβατη σχέση» από το επιστημονικό συνέδριο με τίτλο*: Κοινωνικός φιλελευθερισμός ή κοινωνική δικαιοσύνη; Ελευθερία, ισότητα, αυτονομία, αλληλεγγύη, σήμερα,* "Αναγνώσεις" και "Ενθέματα" Αυγής – Ινστιτούτο "Νίκος Πουλαντζάς" – Red Notebook, Αμφιθέατρο "Ιωάννης Δρακόπουλος", Αθήνα, 12/10/2012.

Λαμπάρας, Νίκος, «Ο Τζον Στιούαρτ Μιλ, οι αξίες και οι αντινομίες της δημοκρατίας», *Αξιολογικά,* τχ.8, 1995, σ.132-152.

Λιάκος, Αντώνης, «Εισαγωγή», John Keane, *Γιατί Δημοκρατία;*, εισ. Αντώνης Λιάκος, μτφ. Ανδρέας Παππάς, Αθήνα: Νεφέλη, 2012, σ.9-27.

Laurent, Alain, «Η διδακτική ιστορία του ατομικισμού», Συλλογικό, *Ατομικισμός: Η μεγάλη επιστροφή*, προλ. Γ. Ι. Ράλλης, μτφ. Η. Π. Νικολούδης, 2η εκδ., Αθήνα: Ροές, 1990, σ.73-82.

Μανιάτης, Γιώργος, *Το προσωπείο και το πρόσωπο. Ο Ρουσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, Αθήνα: Στοχαστής, 2011.

Μανιάτης, Γιώργος, «Εισαγωγή», Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, εισ. Γιώργος Μανιάτης, μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Στοχαστής, 2008, σ.15-34.

Μαραβέλιας, Πάνος, «Η νεοφιλελεύθερη θεμελίωση της ηθικής: Ο Hayek ως κριτικός της κοινωνικής δικαιοσύνης», *Αξιολογικά*, τχ.3, 1992, σ.56-119.

Μουζέλης, Νίκος, «Τι είναι η Κοινωνία των Πολιτών. Πολυσημικότητα και πολλαπλότητα», *Το Βήμα*, 14/12/1997.

Μουζέλης, Νίκος, «Η κρίση των κομμάτων και η κοινωνία των πολιτών ως διέξοδος», *Κοινωνία των πολιτών*, τχ.5, 2000, σ.10-11.

Μπάδας, Βαγγέλης, *Το επίκαιρο δράμα του '48: Ο Τοκβίλ και ο Μαρξ για τη δημοκρατία*, Διπλωματική του μεταπτυχιακού προγράμματος του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης & Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, που εγκρίθηκε το 2015.

Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα, «Η συμπαράσταση στους φτωχούς», Κατερίνα Ροζάκου – Ελένη Γκάρα (επιμ.), *Ελληνικά παράδοξα. Πατρωνία, κοινωνία των πολιτών και βία,* Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2013, σ.265-293.

MacPherson, B. Crawford, *Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας*, μτφ. Ελένη Κασίμη, 2η εκδ., Αθήνα: Γνώση, 1994.

Marx, Karl, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας,* Θανάσης Γκιούρας – Θωμάς Νουτσόπουλος – Διονύσης Γράβαρης (επιμ.), προλ. Ηλίας Γεωργαντάς – Θανάσης Γκιούρας – Διονύσης Γράβαρης – Θωμάς Νουτσόπουλος, μτφ. Θανάσης Γκιούρας, τομ.1., Αθήνα: ΚΨΜ, 2016.

Meinardus, Ronald, «Ο φιλελευθερισμός μεταξύ κοινωνικού και οικονομικού φιλελευθερισμού – Προβλήματα ορισμού», Συλλογικό, *Ο Φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα. Φιλελεύθερες απαντήσεις στην κοινωνική πρόκληση*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1993, σ.11-18.

Michels, Robert, *Κοινωνιολογία των πολιτικών κομμάτων στη σύγχρονη δημοκρατία. Έρευνες γύρω από τις ολιγαρχικές τάσεις του ομαδικού βίου,* Παναγιώτης Κονδύλης (επιμ.), μτφ. Γιώργος Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Γνώση, 1997.

Mohl, Ernst Theodor, «Σοσιαλισμός – Αναδρομή στην ιστορία της έννοιας», μτφ. Μηνάς Κοντός – Κώστας Καλφόπουλος, *Λεβιάθαν*, τχ.14, 1993, σ.121-135.

Οικονόμου, Μάριος-Βασίλειος, *Οι εργατικές τάξεις και το κοινωνικό ζήτημα στον φιλελευθερισμό του John Stuart Mill*, Διπλωματική του μεταπτυχιακού προγράμματος του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης & Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, που εγκρίθηκε το 2016.

Piketty, Thomas, *Το Κεφάλαιο τον 21ο αιώνα,* Φοίβος Καρζής (επιμ.), μτφ. Ελίζα Παπαδάκη, Αθήνα: Πόλις, 2014.

Polanyi, Karl, *Ο μεγάλος μετασχηματισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας,* Βασίλης Τομανάς (επιμ.), μτφ. Κώστας Γαγανάκης, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2007.

Ροζάκου, Κατερίνα, «Ο εθελοντισμός στη σύγχρονη Αθήνα», Κατερίνα Ροζάκου - Ελένη Γκάρα (επιμ.), *Ελληνικά παράδοξα. Πατρωνία, κοινωνία των πολιτών και βία,* Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2013, σ.239-264.

Renault, Alain, *Τι είναι δίκαιη πολιτική;*, Βασίλης Βουτσάκης (επιμ.), μτφ. Φροσύνα Στεφοπούλου, Αθήνα: Πόλις, 2005.

Rosanvallon, Pierre, *Το νέο κοινωνικό ζήτημα. Επανεξετάζοντας το κράτος πρόνοιας*, προλ. Θεόδωρος Σακελλαρόπουλος, μτφ. Σπύρος Κακουριώτης, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2003.

Rousseau, Jean-Jacques, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους,* μτφ. Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1992.

Rousseau, Jean-Jacques, *Επιστολή στον Ντ' Αλαμπέρ (Περί των θεαμάτων),* Γιώργος Μανιάτης (επιμ.), εισ. Γιώργος Μανιάτης, μτφ. Γιώργος Μητρόπουλος, Αθήνα: Στάχυ, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Βασιλική Γρηγοροπούλου (επιμ.), εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλβέρτος Σταϊνχάουερ, Αθήνα: Πόλις, 2004.

Σεβαστάκης Νικόλας, *Φαντάσματα του καιρού μας. Αριστερά, κριτική, φιλελεύθερη δημοκρατία*, Αθήνα: Πόλις, 2016.

Σεβαστάκης, Νικόλας, «Ο ρομαντικός και η ιδέα του πολιτικού», *Αξιολογικά*, τχ.11-12, 1998, σ.269-291.

Σεφεριάδης, Ι. Σεραφείμ, «Συγκρουσιακή πολιτική, συλλογική δράση, κοινωνικά κινήματα: Μια αποτύπωση», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.27, 2006, σ.7-42.

Σημίτη, Μαριλένα, «Δύο όψεις της κοινωνίας των πολιτών: Η πάλη για ηγεμονία», Γιάννης Βούλγαρης – Λουδοβίκος Κωτσονόπουλος (επιμ.), *Στα μονοπάτια του Αντόνιο Γκράμσι. Πολιτική και πολιτισμός από το έθνος-κράτος στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα: Θεμέλιο, 2010, σ.65-85.

Στυλιανού, Άρης, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Αθήνα: Πόλις, 2006.

Σχισμένος, Αλέξανδρος, «Η πολιτική ποιμαντική του facebook», *Kaboom*, τχ.2, 2017, σ.177-195.

Σχισμένος, Αλέξανδρος, «Άμεση Δημοκρατία: Διαδικασία ή Πρόταγμα;», Από τον ιστότοπο: http://kaboomzine.gr/amesi-dimokratia-diadikasia-i-protagma/, (Ανάκτηση: 17/05/2017).

Σωτηρόπουλος, Δημήτρης, *Η ελληνική κοινωνία των πολιτών και η οικονομική κρίση*, Αθήνα: Ποταμός, 2017.

Σωτηρόπουλος, Δημήτρης, «Πελατειακές σχέσεις και νέες μορφές πολιτικής συμμετοχής: Μια δύσκολη συμβίωση», Κατερίνα Ροζάκου – Ελένη Γκάρα (επιμ.), *Ελληνικά παράδοξα. Πατρωνία, κοινωνία πολιτών και βία*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2013, σ.145-172.

Σωτηρόπουλος, Δημήτρης, «Το διπρόσωπο κεφάλι του Ιανού: Η κοινωνία των πολιτών στην Ελλάδα πριν και μετά την έναρξη της οικονομικής κρίσης», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.42, 2014, σ.11-35.

Sandel, J. Michael, *Τι δεν μπορεί να αγοράσει το χρήμα,* Άννα Μαραγκάκη (επιμ.), μτφ. Μιχάλης Μητσός, Αθήνα: Πόλις, 2016.

Sartre, Jean-Paul, *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός,* μτφ. Κώστας Σταματίου, Αθήνα: Αρσενίδης, 2012.

Schmidt, G. Manfred, *Θεωρίες της Δημοκρατίας,* Δημοσθένης Δώδος (επιμ.), επίμετρο: Γιώργος Πάσχος, μτφ. Ελευθερία Δεκαβάλλα, Αθήνα: Σαββάλας, 2004.

Siedentop, Larry, *Δημοκρατία στην Ευρώπη,* προλ. Π. Κ. Ιωακειμίδης, μτφ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Αθήνα: Θεμέλιο, 2002.

Smith, Adam, *Έρευνα για τη φύση και τις αιτίες του πλούτου των εθνών*, μτφ. Χρήστος Βαλλιάνος, Αθήνα: Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, 2010.

Sternhell, Zeev, *Ο Αντι-διαφωτισμός. Από τον 18ο αιώνα ως τον ψυχρό πόλεμο,* Αλέξανδρος Κιουπκιολής (επιμ.), μτφ. Άννα Καρακατσούλη, Αθήνα: Πόλις, 2009.

Streeck, Wolfgang, «Στα ερείπια του παλαιού κόσμου. Από τη δημοκρατία στην κοινωνία της αγοράς», Ρούλα Γκόλιου (επιμ.), *Δημοκρατία ή Καπιταλισμός. Η Ευρώπη σε κρίση*, τομ.2, μτφ. Γιώργος Ριτζούλης, Αθήνα: Επίκεντρο, 2014, σ.95-117.

Τσακίρης, Θανάσης «Θεωρίες των Ελίτ για το Κράτος», από τον ιστότοπο: https://tsakthan2.wordpress.com/2013/01/03/%CE%B8%CE%B5%CF%89%CF%81%CE%AF%CE%B5%CF%82-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CE%B5%CE%BB%CE%AF%CF%84-%CE%B3%CE%B9%CE%B1-%CF%84%CE%BF-%CE%BA%CF%81%CE%AC%CF%84%CE%BF%CF%82/ : (Ανάκτηση: 29/02/2016).

Tocqueville, Alexis de, *Μνημόνιο για τη φτώχεια,* Μαριάννα Τζιαντζή (επιμ.), εισ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, επίμετρο: Jean-Louis Benoit – Andre Jardin, μτφ. Ελίζα Παπαδάκη, Αθήνα: Πόλις, 2005.

Tocqueville, Alexis de, *Το παλαιό καθεστώς και η Επανάσταση*, προλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, μτφ. Ανδρέας Παππάς, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2007.

Tocqueville, Alexis de, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, εισ. Γιώργος Μανιάτης, μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Στοχαστής, 2008.

Traverso, Enzo, *Τι απέγιναν οι διανοούμενοι;*, μτφ. Νίκος Κούρκουλος, Αθήνα: Εικοστού Πρώτου, 2014.

Traverso, Enzo, *Η ιστορία ως πεδίο μάχης. Ερμηνεύοντας τις βιαιότητες του 20ου αιώνα*, μτφ. Νίκος Κούρκουλος, Αθήνα: Εικοστού Πρώτου, 2016.

Φαράκλας, Γιώργος – Azizoğlu, Rojda, «Πρόλογος. Η δημοκρατία, ο Ρουσσώ κι εμείς», Γιώργος Φαράκλας – Rojda Azizoğlu (επιμ.), *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, Αθήνα: Νήσος, 2012, σ.11-16.

Φαράκλας, Γιώργος, «Η πολιτική απονομιμοποίηση της φύσης στον Ρουσσώ», Γιώργος Φαράκλας – Rojda Azizoğlu (επιμ.), *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, Αθήνα: Νήσος, 2012, σ.255-286.

Φραγκονικολόπουλος, Χρήστος, *Ο παγκόσμιος ρόλος των μη κυβερνητικών οργανώσεων*, Αθήνα: Σιδέρης, 2007.

Φραγκονικολόπουλος, Χρήστος, «Αλλάζοντας τους όρους. Η συμβολή των μη κυβερνητικών οργανώσεων στην παγκόσμια οικονομία», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.28, 2006, σ.34-50.

Χριστόπουλος, Δημήτρης – Καρακατσάνης, Λεωνίδας, «Μη κυβερνητικός χώρος των δικαιωμάτων: η ιδιοποίηση του πολιτικού ως ζητούμενο», Χάρης Παπαχαραλάμπους – Δημήτρης Παπαστυλιανός (επιμ.), *Κυριαρχία ετερότητα δικαιώματα*, Αθήνα: Ευρασία, 2013, σ.351-373.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, «Ο A. Smith και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας», *Αξιολογικά*, τχ.1, 1990, σ.7-91.

Ξενόγλωσση

Adler, S. Paul – Woo Kwon, Seok, «Social Capital: Prospects for a New Concept», *The Academy of Management Review,* τομ.27, τχ.1, 2002, σ.17-40.

Ahrne, Göran, «Civil and Uncivil Organizations», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, Λονδίνο/Thousand Oaks, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 1998, σ.84-95.

Ake, Claude, «Devaluing Democracy», Larry Diamond – Marc F. Plattner (επιμ.), *Capitalism, Socialism and Democracy Revisited*, Βαλτιμόρη, Mar./Λονδίνο: The Johns Hopkins University Press, 1993, σ.26-30.

Alexander, C. Jeffrey, «Introduction. Civil Society I II III: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, Λονδίνο/Thousand Oaks, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 1998, σ.1-19.

Alexander, C. Jeffrey, «Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, Λονδίνο/Thousand Oaks, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 1998, σ.96-114.

Alexander, C. Jeffrey, «The Binary Discourse of Civil Society», Steven Seidman – Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *The New Social Theory Reader*. *Contemporary Debates.*, προλ. Steven Seidman – Jeffrey C. Alexander, Νέα Υόρκη, N.Y./ Λονδίνο: Routledge, 2001, σ.193-204.

Anjum, Tanvir, «Historical Trajectory of the Development of the Concept of Civil Society in Europe: From Aristotle to Gramsci», *Journal of Political Studies*, τομ.17, τχ.2, 2010, σ.147-160.

Balibar, Étienne, *Violence and Civility. On the Limits of Political Philosophy*, μτφ. G. M. Goshgarian, Νέα Υόρκη, N.Y.: Columbia University Press, 2015.

Barber, Benjamin, *A Passion for Democracy: American Essays,* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998.

Barber, Benjamin, *Fear's Empire. War, Terrorism and Democracy,* Νέα Υόρκη, N.Y./Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2003.

Barber, Benjamin, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, 20η εκδ., Berkeley/Λος Άντζελες, Καλ.: University of California Press, 2004.

Bell, Daniel, *The Coming of Post-Industrial Society*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Basic Books, 1973.

Bell, Daniel, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with a new afterword*, Κέιμπριτζ/Μασαχουσέτη, Μασ./Λονδίνο: Harvard University Press, 1988.

Bell, Daniel, *Communitarianism and its Critics*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Oxford University Press, 1993.

Bell, Daniel, «Civil Society Versus Civic Virtue», Amy Gutmann (επιμ.), *Freedom of Association*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998, σ.239-272.

Bellah, Robert – Madsen, Richard κ.ά., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, 2η εκδ., Berkeley/Λος Άντζελες, Καλ.: University of California Press, 1996.

Bellah, Robert – Madsen, Richard κ.ά., «Introduction to the Updated edition. The House Divided», Bellah, Robert – Madsen, Richard κ.ά., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, 2η εκδ., Berkeley/Λος Άντζελες, Καλ.: University of California Press, 1996.

Bellah, Robert, «Community Properly Understood», Amitai Etzioni (επιμ.), *The Essential Communitarian Reader*, Lanham, Mar./Οξφόρδη: Rowman & Littlefield, 1998, σ.15-20.

Berger, Peter, «The Uncertain Triumph of Democratic Capitalism», Larry Diamond – Marc F. Plattner (επιμ.), *Capitalism, Socialism and Democracy Revisited*, Βαλτιμόρη, Mar./Λονδίνο: The Johns Hopkins University Press, 1993, σ.1-9.

Berman, Sheri, «Civil Society and Political Institutionalization», *American Behavioral Scientist*, τομ.40, τχ.5, 1997, σ.562-574.

Berman, Sheri, «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic», *World Politics*, τομ.49, τχ.3, 1997, σ.401-429.

Birnbaum, Pierre, *States and Collective Action: The European Experience*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1988.

Boggs, Carl, «Social Capital as Political Fantasy», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *Social Capital. Critical Perspectives on*

Community and "Bowling Alone", Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: New York University Press, 2002, σ.183-200.

Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loic, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Σικάγο, Ιλλ.: The University of Chicago Press, 1992.

Boyte, C. Harry, «Civil Society and Public Work», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.324-336.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution of France*, Frank M. Turner (επιμ.), New Haven, Con.: Yale University press, 2003.

Calhoun, Craig, «"New Social Movements" of the Early Nineteenth Century», Mark Traugott (επιμ.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham/Λονδίνο: Duke University Press, 1995, σ.173-216.

Chambers, Simone – Kopstein, Jeffrey, «Bad Civil Society», *Political Theory*, τομ.29, τχ.6, 2001, σ.837-865.

Chandhoke, Neera, «The Limits of Global Civil Society», Marlies Glasius – Mary Kaldor – Helmut Anheier (επιμ.), *Global Civil Society Yearbook 2002*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2002, σ.35-53.

Clifford, Bob, «Civil and Uncivil Society», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, 209-219.

Coffe, Hilde – Bolzendahl, Catherine, «Civil Society and Diversity», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.245-256.

Cohen L. Jean – Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Κέιμπριτζ, Μασ.: MIT Press, 1993.

Coleman, S. James, *Foundations of Social Theory*, Κέιμπριτζ, Μασ.: Belknap Press, 1994.

Cullen, E. Daniel, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, DeKalb, Ιλλ.: Northern Illinois University Press, 1993.

Dagnino, Evelina, «Civil Society in Latin America», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.122-133.

Dahl, Robert, «Political Man», Calvin J. Larson – Philo C. Wasburn (επιμ.), *Power, Participation and Ideology. Readings in the Sociology of American Public Life*, Νέα Υόρκη, N.Y.: David McKay Company Inc., 1969, σ.201-217.

Dalton, Russell, *Citizen Politics. Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, 2η εκδ., Λος Άντζελες, Καλ./Λονδίνο/Νέο Δελχί/Σιγκαπούρη/Ουάσιγκτον, Π.Κ.: Sage Publication Inc., 2014.

Della Porta, Donatella – Diani, Mario, «Social Movements», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.68-79.

Diani, Mario, «Analyzing Social Movement Networks», Mario Diani – Ron Eyerman (επιμ.), *Studying Collective Action*, Λονδίνο/Newbury Park, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 1992, σ.107-135.

Drolet, Michael, *Tocqueville, Democracy and Social Reform*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003.

Eberly, Don, *America's Promise: Civil Society and the Renewal of American Culture*, Lanham, Mar: Rowman & Littlefield, 1998.

Edwards, Michael, *Civil Society*, 2η εκδ., Κέιμπριτζ: Polity, 2009.

Edwards, Michael, «Introduction», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.3-14.

Edwards, Michael, «Conclusion: Civil Society as a Necessary and Necessarily Contested Idea», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.480-491.

Ehrenberg, John, «Equality, Democracy, and Community from Tocqueville to Putnam», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *Social Capital. Critical Perspectives on Community and "Bowling Alone"*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: New York University Press, 2002, σ.50-73.

Elshtain, Jean Bethke, «Democracy and the Politics of Difference», Amitai Etzioni (επιμ.), *The Essential Communitarian Reader*, Lanham, Mar./Οξφόρδη: Rowman & Littlefield, 1998, σ.259-268.

Encarnación, G. Omar, «Assisting Civil Society and Promoting Democracy», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011.

Etzioni, Amitai, *Modern Organizations*, New Jersey, N.J.: Prentice-Hall Inc., 1964.

Etzioni, Amitai, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Community*, Νέα Υόρκη, N.Y./Λονδίνο/Τορόντο: Simon & Schuster, 1993.

Etzioni, Amitai, «The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities», Amitai Etzioni (επιμ.), *The Essential Communitarian Reader*, Lanham, Mar./Οξφόρδη: Rowman & Littlefield, 1998, σ.xxv-xxxvii.

Evans, M. Sara – Boyte, C. Harry, «from Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America», Virginia A. Hodginson – Michael W. Foley (επιμ.), *The Civil Society Reader*, New England/ Αννόβερο/Λονδίνο: University Press of New England, 2003, σ.255-269.

Field, John, *Social Capital*, 2η εκδ., Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Routledge, 2008.

Foley, W. Michael – Edwards, Bob, «The Paradox of Civil Society», *Journal of Democracy*, τομ.7, τχ.3, 1996, σ.38-52.

Forman, Michael, «Social Rights or Social Capital? The Labor Movement and the Language of Capital», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *Social Capital. Critical Perspectives on Community and "Bowling Alone"*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: New York University Press, 2002, σ.238-259.

Fowler, Alan, «Development NGOs», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.42-54.

Fried, Amy, «The Strange Disappearance of Alexis de Tocqueville in Putnam's Analysis of Social Capital», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *Social Capital. Critical Perspectives on Community and "Bowling Alone"*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: New York University Press, 2002, σ.21-49.

Fukuyama, Francis, «Capitalism and Democracy: The Missing link», Larry Diamond – Marc F. Plattner (επιμ.), *Capitalism, Socialism and Democracy Revisited*, Βαλτιμόρη, Mar./Λονδίνο: The Johns Hopkins University Press, 1993, σ.94-104.

Fung, Archon, «Associations and Democracy: Between Theories, Hopes and Realities», *Annual Review of Sociology*, τομ.29, 2003, σ.515-539.

Galston A. William, «Civil Society and the "Art of Association"», *Journal of Democracy*, τομ.11, τχ.1, 2000, σ.64-70.

Gaventa, John, «Civil Society and Power», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.416-427.

Gilens, Martin, *Affluence and Influence. Economic Inequality and Political Power in America*, Νέα Υόρκη, N.Y./Princeton, N.J./Οξφόρδη: Russell Sage Foundation – Princeton University Press, 2012.

Glasius, Marlies – Kaldor, Mary, «The State of Global Civil Society: Before and After September 11», Marlies Glasius – Mary Kaldor – Helmut Anheier (επιμ.), *Global Civil Society*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2001, σ.3-34.

Gray, John, *End Games. Questions in Late Modern Political Thought*, Κέιμπριτζ: Polity Press, 1997.

Guellec, Laurence, «The Writer Engage, Tocqueville and Political Rhetoric», μτφ. Arthur Goldhammer, Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.167-187.

Gutmann, Amy, «Freedom of Association: An Introductory Essay», Amy Gutmann (επιμ.), *Freedom of Association*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998, σ.3-32.

Hayek, A. Friedrich, *Individualism and Economic Order*, Σικάγο, Ιλλ./Λονδίνο: The University of Chicago Press, 1980.

Heery, Edmund – Williams, Steve – Abbott, Brian, «Civil Society Organizations and Trade Unions: Cooperation, Conflict, Indifference», *Work, Employment and Society*, τομ.26, τχ.1, 2012, σ.145-160.

Higley, John, «Elite Theory in Political Sociology», από τον ιστότοπο: http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.462.5495&rep=rep1&type=pdf (Ανάκτηση: 03/03/2016).

Hirst, Paul, *From Statism to Pluralism. Democracy, Civil Society and Global Politics*, Λονδίνο/Bristol (Pen.): UCL Press, 1997.

Howard, Marc Morje, «Civil Society in Post-Communist Europe», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.134-145.

Howell, Jude, «Civil Society in China», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.159-170.

Ibrahim, Solava – Hulme, David, «Civil Society and Poverty», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.391-403.

Inglehart, Ronald, «The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies», *American Political Science Review*, τομ.65, τχ.4, χ.τ.: American Political Science Association, 1971, σ.991-1017.

Johns, Gary, «Trade Unions and Civil Society», από τον ιστότοπο: https://www.ipa.org.au/library/Unions_and_civil_society.pdf, (Ανάκτηση:21/04/2015).

Jordan, Lisa, «Global Civil Society», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.93-105.

Kahan, S. Alan, *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, 2η εκδ., New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.

Keane, John, *Public Life and Late Capitalism. Towards a Socialist Theory of Democracy*, Κέιμπριτζ/Νέα Υόρκη, N.Y./Μελβούρνη: Cambridge University Press, 1984.

Keane, John, «Introduction», John Keane (επιμ.), C*ivil Society and the State: New European Perspectives*, εισ. John Keane, Λονδίνο: Verso, 1988, σ.1-34.

Keane, John, *Civil Society: Old Images, New Visions*, Κέιμπριτζ: Polity Press, 1998.

Keane, John, «Global Civil Society», John A. Hall – Frank Trentmann (επιμ.), *Civil Society. A Reader in History, Theory and Global Politics*, Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 2005, σ.287-297.

Kohn, Sally, «Civil Society and Equality», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.232-244.

Kunreuther, Frances, «Grassroots Associations», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.55-67.

Levine, Peter, «Civic Knowledge», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.362-374.

Lipset, Seymour Martin – Trow, Martin – Coleman, James, «Democracy and Oligarchy in Trade Unions», Calvin J. Larson – Philo C. Wasburn (επιμ.), *Power, Participation and Ideology. Readings in the Sociology of American Public Life*, Νέα Υόρκη, N.Y.: David McKay Company Inc., 1969, σ.287-298.

Lukes, Steven, *Individualism*, 2η εκδ., Οξφόρδη: Basil Blackwell, 1979.

Macdonald, Laura, *Supporting Civil Society. The Political Role of Non-Governmental Organizations in Central America*, Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 1997.

Manent, Pierre, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, εισ. Harvey C. Mansfield, μτφ. John Waggoner, Lanham, Mar.: Rowman & Littlefield, 1996.

Manent, Pierre, «Tocqueville, Political Philosopher», μτφ. Arthur Goldhammer, Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.108-120.

Mansfield, C. Harvey – Winthrop, Delba, «Tocqueville's New Political Science», Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.81-107.

Meiksins Wood, Ellen, «The Uses and Abuses of Civil Society», *Socialist Register 1990: The Retreat of the Intellectuals*, τομ.26, 1990, σ.60-84.

Mélonio, Françoise, «Tocqueville and the French», μτφ. Arthur Goldhammer, Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.337-358.

Milbrath, W. Lester, «Conceptual Problems of Political Participation», Calvin J. Larson – Philo C. Wasburn (επιμ.), *Power, Participation and Ideology. Readings in the Sociology of American Public Life*, Νέα Υόρκη, N.Y.: David McKay Company Inc., 1969, σ.163-186.

Mill, John Stuart, «Vindication of the French Revolution of February 1948», John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill. Essays on French History and Historian*s, J. M. Robson (επιμ.), εισ. John C. Cairns, τομ.20,

Τορόντο/Buffalo/Λονδίνο: University of Toronto Press – Routledge & Kegan Paul, 1985, σ.317-366.

Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Gutenberg, 2009, Project Gutenberg Ebook, Διαδίκτυο, (Ανάκτηση: 20/03/2016).

Mills, Charles Wright, «The Power Elite», Calvin J. Larson – Philo C. Wasburn (επιμ.), *Power, Participation and Ideology. Readings in the Sociology of American Public Life*, Νέα Υόρκη, N.Y.: David McKay Company Inc., 1969, σ.6-26.

Mitchell, Harvey, *America after Tocqueville. Democracy against Difference*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 2002.

Montesquieu, *The Spirit of Laws,* Anne M. Cohler – Basia Carolyn Miller – Harold Samuel Stone (επιμ.), μτφ. Anne M. Cohler – Basia Carolyn Miller – Harold Samuel Stone, 7η εκδ., Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1999.

Mudde, Cas, «Civil Society in post-communist Europe. Lessons from the Dark Side», Petr Kopecký – Cas Mudde (επιμ.), *Uncivil Society? Contentious Politics in Post-Communist Europe,* Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Routledge, 2003, σ.152-165.

Munck, Ronaldo, «Global Civil Society: Royal Road or Slippery Path?», *Voluntas. International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, τομ.17, τχ.4, 2006, σ.325-332.

Ossewaarde, Marinus Richard Ringo, *Tocqueville's Moral and Political Thought. New Liberalism*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Routledge, 2004.

Pearce, Jenny, «Civil Society and Peace», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society,* εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.404-415.

Perez-Diaz, Victor, «The Public Sphere and a European Civil Society», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, Λονδίνο/Thousand Oaks, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 1998, σ.211-238.

Pope, Whitney, *Alexis de Tocqueville. His Social and Political Theory*, Μπέβερλι Χιλς, Καλ./ Λονδίνο/Νέο Δελχί: Sage Publications, 1986.

Portes, Alejandro, «Social Capital: Its origins and applications in Modern Sociology», *Annual Review of Sociology*, τομ.24, 1998, σ.1-24.

Portes, Alejandro, «The Two Meanings of Social Capital», *Sociological Forum*, τομ.15, τχ.1, 2000, σ.1-12.

Putnam, D. Robert – Leonardi, Robert – Nanetti, Y. Raffaella, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

Putnam, D. Robert, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Simon and Schuster, 2000.

Putnam, D. Robert – Pharr, J. Susan – Dalton, J. Russell, «A Quarter-Century of Declining Confidence», *Journal of Democracy*, τομ.11, τχ.2, 2000, σ.5-25.

Putnam, D. Robert – Goss, A. Kristin, «Introduction», Robert D. Putnam (επιμ.), *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, εισ. Robert D. Putnam – Kristin A. Goss, Νέα Υόρκη, N.Y.: Oxford University Press, 2002, σ.3-19.

Richter, Melvin, «Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville», *Comparative Politics*, τομ.1, Νέα Υόρκη, N.Y.: Ph.D. Program in Political Science of the City University of New York, 1969, σ.129-160.

Richter, Melvin, «Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies», Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.245-275.

Roniger, Luis, «Civil Society, Patronage and Democracy», Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, Λονδίνο/Thousand Oaks, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 1998, σ.66-83.

Rosenblum, L. Nancy – Lesch, H. T. Charles, «Civil Society and Government», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.285-297.

Rosenblum, Nancy, «Primus Inter Pares: Political Parties and Civil Society», *Chicago Kent Law Review*, τομ.75, Issue 2 Symposium on Legal and Constitutional Implications of the Calls to Revive Civil Society, 2000, σ.493-529.

Sader, Emir, «Beyond Civil Society», Tom Mertes (επιμ), *A movement of Movements*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Verso, 2004, 248-261.

Sandel, J. Michael, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Κέιμπριτζ, Μασ.: Harvard University Press – Belknap press, 1996.

Sander, H. Thomas – Putnam D. Robert, «Still Bowling Alone? The post-9/11 Split», *Journal of Democracy*, τομ.21, τχ.1, 2010, σ.9-16.

Schleifer, T. James, «How Many Democracies?», Eduardo Nolla (επιμ.), *Liberty, Equality, Democracy,* Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: New York University Press, 1996, σ.193-206.

Schlozman, Kay Lehman – Verba, Sidney – Brady E. Henry, *The Unheavenly Chorus. Unequal Political Voice and the Broken Promise of American Democracy*, Princeton, N.J./Λονδίνο: Princeton University Press, 2012.

Schultz, A. David, «The Phenomenology of Democracy. Putnam, Pluralism and Voluntary Associations», Scott L. McLean – David A. Schultz – Manfred B. Steger (επιμ.), *Social Capital. Critical Perspectives on Community and "Bowling Alone",* Νέα Υόρκη, N.Y./Λονδίνο: New York University Press, 2002, σ.74-97.

Schumpeter, Joseph Alois, *Capitalism, Socialism and Democracy*, εισ. Richard Swedberg, Νέα Υόρκη, N.Y./Λονδίνο: Routledge, 1994.

Seidman, Steven – Alexander, Jeffrey, «Introduction», Steven Seidman – Jeffrey C. Alexander (επιμ.), *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, εισ. Steven Seidman – Jeffrey C. Alexander, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Routledge, 2001, σ.1-30.

Selznick, Philip, «Social Justice: A Communitarian Perspective», Amitai Etzioni (επιμ.), *The Essential Communitarian Reader*, Lanham, Mar./Οξφόρδη: Rowman & Littlefield, 1998, σ.61-72.

Sidel, Mark, «Civil Society and Civil Liberties», Michael Edwards (επιμ.), *The Oxford Handbook of Civil Society,* εισ. Michael Edwards, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.298-310.

Skocpol, Theda, «Civil Society and the United States», Michael Edwards (επιμ.), εισ. Michael Edwards, *The Oxford Handbook of Civil Society*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.109-121.

Smith, David Horton, «Grassroots Associations», Helmut K. Anheier – Stefan Toepler (επιμ.), *International Encyclopedia of Civil Society*, χ.τ.: Springer Publishing, 2010, σ.804-810.

Stewart, J. Charles – Smith, Craig Allen – Denton, E. Robert Jr., *Persuasion and Social Movements*, 4η εκδ., Prospect Heights, Ιλλ.: Waveland Press, 2001.

Tarrow, Sidney, *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, 2η εκδ., Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1998, σ.169-191.

Tilly, Charles, «War Making and State Making as Organized Crime», Peter B. Evans – Dietrich Rueschemeyer – Theda Skocpol, *Bringing the State Back In*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1985.

Tocqueville, Alexis de, *Selected Letters on Politics and Society*, Roger Boesche (επιμ.), μτφ. James Toupin – Roger Boesche, Berkeley/Λος Άντζελες, Καλ./Λονδίνο: University of California Press, 1985.

Traugott, Marc, «Barricades as Repertoire: Continuities and Discontinuities in the History of French Contention», Mark Traugott (επιμ.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham/Λονδίνο: Duke University Press, 1995, σ.43-56.

Turner, P. Stephen, *Liberal Democracy 3.0. Civil Society in an Age of Experts*, Λονδίνο/Thousand Oaks, Καλ./Νέο Δελχί: Sage Publications, 2003.

Van Til, Jon, *Growing Civil Society. From Nonprofit Sector to Third Space*, Bloomington/Indianapolis, Ιντ.: Indiana University Press, 2008.

Villa, Dana, «Tocqueville and Civil Society», Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.216-244.

Wallerstein, Immanuel, «New Revolts Against the System», Tom Mertes (επιμ.), *A movement of Movements*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, N.Y.: Verso, 2004, σ.262-274.

Walzer, Michael, «A better Vision», Virginia A. Hodginson – Michael W. Foley, *The Civil Society Reader*, New England/Αννόβερο/Λονδίνο: University Press of New England, 2003, σ.306-321.

Warren, E. Mark, «Civil Society and Democracy», Michael Edwards (επιμ.), εισ. Michael Edwards, *The Oxford Handbook of Civil Society,* Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.377-390.

Welch, B. Cheryl, «Introduction. Tocqueville in the Twenty-First Century», Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.1-20.

Welch, B. Cheryl, «Tocqueville on Fraternity and Fratricide», Cheryl B. Welch (επιμ.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Νέα Υόρκη, N.Y.: Cambridge University Press, 2006, σ.303-336.

White, Stuart, «Trade Unionism in a Liberal State», Amy Gutmann (επιμ.), *Freedom of Association*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998, σ.330-356.

Woolcock, Michael, «Civil Society and Social Capital», Michael Edwards (επιμ.), εισ. Michael Edwards, *The Oxford Handbook of Civil Society,* Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011, σ.197-208.

Wuthnow, Robert, «The United States: Bridging the Privileged and the Marginalized?», Robert D. Putnam (επιμ.), *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, εισ. Robert D. Putnam – Kristin A. Goss, Νέα Υόρκη, N.Y.: Oxford University Press, 2002, σ.59-102.

Yack, Bernard, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, New Jersey, N.J.: Princeton University Press, 1986.

Zetterbaum, Marvin, *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Καλιφόρνια, Καλ.: Stanford University Press, 1967.