

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΣ*

Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ Η ΑΝΟΙΧΤΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Μετά είκοσι έτη λίγο ως πολύ ομαλής ζωής, το ζήτημα για την Ελληνική Δημοκρατία δεν είναι αν θα επιβιώσει, αλλά αν η ποιότητά της ικανοποιεί τις απαιτήσεις του κοινωνικού συνόλου και αν πληροί τις προϋποθέσεις μιας σύγχρονης δημοκρατικής κοινωνίας. Την ευθύνη για την ποιότητα αυτή φέρουν όλοι. Υπάρχουν, όμως, ορισμένα κέντρα ευθύνης που δεν είναι μόνο, ούτε κυρίως, θεσμικά. Συνδέονται με το γνωστικό ορίζοντα της κοινωνίας, τη στάση των μελών της μπρος στην αντικειμενικότητα, την αλήθεια και το ρόλο της κριτικής.

Από την καθαρά μεθοδολογική άποψη της πολιτικής επιστήμης, μια τέτοια προσέγγιση μπορεί να φανεί αιρετική, εφόσον στη θέση των καθιερωμένων κατηγοριών της πολιτικής επιστήμης, όπως είναι οι θεσμοί και η πολιτική συμπεριφορά, χρησιμοποιούνται έννοιες που έχουν περισσότερη σχέση με τη φιλοσοφία της γνώσης. Ας μην ξεχνάμε, όμως, ότι η μελέτη θεσμών και πολιτικής συμπεριφοράς πρέπει να συμπεριλάβει και το γνωστικό στοιχείο, εφόσον είναι το κύριο εργαλείο με το οποίο ο φορέας δράσης ορίζει τις επιδιώξεις του και κατευθύνει τις πράξεις του. Άλλωστε, οι πολιτικοί θεσμοί και οι πολιτικές συμπεριφορές δεν αποτελούν «αποσωματωμένες ουσίες» ανεξάρτητες από τους φορείς δράσης, οι οποίοι είναι άτομα που έχουν σκοπούς και δράση και που μπορούν να αναχθούν σε ορθολογικά σχήματα εξήγησης.

* Καθηγητής, Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας των Επιστημών, Πανεπιστήμιο Αθηνών.

1. ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ: ΜΙΑ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΗ ΜΟΡΦΗ ΑΣΚΗΣΗΣ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Πριν εξετάσω ειδικά την ελληνική δημοκρατία και την ελληνική κοινωνία πολιτών –που είναι το αντιστήριγμά της– είναι αναγκαίο να αποσαφηνισθεί το σύγχρονο νόημα της δημοκρατίας και η σχέση της με την ανοιχτή κοινωνία. Και πρώτα-πρώτα, ας αρχίσουμε με το ίδιο το δημοκρατικό πολίτευμα.

Υποστηρίζω ότι η δημοκρατία είναι μια εξελικτική καθολικότητα,¹ δηλαδή μια μορφή οργάνωσης της κοινωνίας που έχει οικουμενικό χαρακτήρα και είναι προϊόν της ίδιας της κοινωνικής εξέλιξης. Αυτό δεν είναι τυχαίο. Οφείλεται στο ότι η δημοκρατία είναι ορθολογικότερη μορφή πολιτικής οργάνωσης συγκριτικά με άλλες, διότι εκπληρώνει τον κύριο σκοπό της εξουσίας, που είναι η αποφυγή της κοινωνικής εντροπίας,² με το μικρότερο δυνατό κοινωνικό κόστος, δηλαδή κόστος όχι μόνο σε χρήμα αλλά και σε χρόνο, κόπο, ακόμα και σε ανθρώπινες ζωές.

Θα πρέπει, όμως, για να στηριχθεί αυτή η θέση, να γίνουν ορισμένες αποσαφηνίσεις γύρω από το νόημα που αποδίδεται στη δημοκρατία. Τελικά για ποια δημοκρατία μιλάμε;

Η δημοκρατία μπορεί να ορισθεί κατά διαφόρους τρόπους και είναι γνωστό ότι είναι μία από τις πιο φορτισμένες έννοιες η οποία επιδέχεται πολλαπλές ερμηνείες. Αλλά στην εποχή μας οι ερμηνείες αυτές εντάσσονται σε δύο κύριες μήτρες. Από τη μια μεριά υπάρχει η αντίληψη της κυριαρχίας της λαϊκής θέλησης, του δήμου, με την κλασική έννοια του όρου αυτού, δηλαδή του κοινού λαού, σε αντίθεση με τους ευγενείς. Από την άλλη υπάρχει η αντίληψη της δημοκρατίας ως συστήματος ελεγχόμενης εξουσίας, όπου η έμφαση τοποθετείται στις δυνατότητες και προϋποθέσεις ελέγχου των κυβερνώντων από τους κυβερνωμένους. Αυτές τις δύο αντιλήψεις μπορούμε να τις ονομάσουμε αντίστοιχα «μαζική» (ή «λαϊκή») και «φιλελεύθερη» (ή «αντιπροσωπευτική»).

Όταν, λοιπόν, λέω ότι η δημοκρατία αποτελεί το ορθολογικό-

1. Η «Εξελικτική καθολικότητα» με την έννοια που χρησιμοποιεί τον όρο ο Talcott Parsons. Βλ. εδώ, σημ. 9.

2. Η σύγχρονη πολιτική ανθρωπολογία ορίζει την πολιτική εξουσία σε συνάρτηση με την ανάγκη αποφυγής της εντροπίας, δηλαδή της απειλής για κοινωνική εκφυθμία. Βλ. Georges Balandier, *Anthropologie Politique*, Παρίσι, PUF, 1967, σ. 43.

τερο σύστημα διακυβέρνησης με την έννοια της ελαχιστοποίησης του κόστους, εννοώ εκείνη τη δημοκρατία που ανταποκρίνεται στο αντιπροσωπευτικό πρότυπο. Και το πρότυπο αυτό διαφέρει ριζικά από τα ιακωβίνικα πρότυπα (και άλλα παραπλήσια) στα οποία η πολιτική εξουσία ενοσρκώνει, υποτίθεται, την αδιαίρετη λαϊκή βούληση. Αυτό το πρότυπο προτάσσει την ελεγχιμότητα και τα δικαιώματα του πολίτη, την ανεξαρτησία της δικαιοσύνης και το κράτος δικαίου πριν από οτιδήποτε άλλο.

Η σύγκριση ανάμεσα στα δύο αυτά βασικά πρότυπα δημοκρατίας θα βοηθήσει στην αποσαφήνιση της ορθολογικής αρχής της δημοκρατίας που κυριαρχεί στο φιλελεύθερο (ή αντιπροσωπευτικό) πρότυπο.

2. ΤΟ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΟ ΚΑΙ ΤΟ ΙΑΚΩΒΙΝΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Η φιλελεύθερη αντίληψη της δημοκρατίας εδράζεται σε δύο βασικές παραδοχές:

- Η έμμεση ή αντιπροσωπευτική δημοκρατία είναι μια ορθολογική μορφή δημοκρατικής λειτουργίας συγκριτικά με την άμεση δημοκρατία, από τη στιγμή που παρέχει εγγυήσεις στη μειονότητα, ενώ ταυτόχρονα περιορίζεται η εξουσία της από τα δικαιώματα του πολίτη.
- Κύριος σκοπός της δημοκρατικής διακυβέρνησης δεν είναι να καταγράψει τη (μυθική) λαϊκή βούληση, αλλά να διασφαλίσει αποτελεσματικούς ελέγχους της κυβέρνησης: οι κυβερνώντες εκλέγονται είτε πλειοψηφικά είτε αναλογικά με ένα σύστημα αποδεκτών κανόνων που υπόκεινται σε τροποποίηση ή αντικατάσταση.

Η αντίθεση με τη «ρουσσωική» ή «ιακωβίνικη» αντίληψη της δημοκρατίας είναι καταφανής. Στο φιλελεύθερο πρότυπο, η άσκηση της εξουσίας, αντίθετα από το ρουσσωικό, δεν είναι απεριόριστη και δεν προϋποθέτει ότι «ενοσρκώνει» τη λαϊκή βούληση, ότι, κατά το κοινώς λεγόμενο, βρίσκεται «ο λαός στην εξουσία» και ότι η εκλεγμένη κυβέρνηση είναι ένα είδος *Locum temens* ή αντικαταστάτη του ίδιου του λαού. Μάλλον το αντίθετο συμβαίνει: επιλέγεται ως άρχων-εντολοδόχος ο εκάστοτε νικητής σε εκλογές που διεξάγονται με προδιαγεγραμμένους κανόνες και υ-

πό συνθήκες πλουραλιστικού ανταγωνισμού στην πολιτική παλαίστρα ανάμεσα σε διαφορετικές μεταξύ τους ομάδες (κόμματα), σχηματισμένες στη βάση δημόσια διακηρυγμένων αρχών και αντίστοιχων προγραμμάτων.

Με δυο λόγια, στη σύγχρονη αντίληψη της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, όπως αυτή εκφράζεται από τους σύγχρονους μελετητές της δημοκρατικής θεωρίας, όπως τους J.L. Talmon, Robert Dahl, Giovanni Sartori, Hanna Pitkin, κ.ά., προέχει ο πλουραλιστικός ανταγωνισμός μεταξύ πολιτικών δυνάμεων, ο οποίος συνδέεται άμεσα με την ελεγχιμότητα και διαφάνεια των αποφάσεων καθώς και με την καθολική αποδοχή των κανόνων του δημοκρατικού παιγνιδιού, αλλά και με την αναγνώριση και αποτελεσματική άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων του πολίτη.³

Το τελευταίο –το θέμα των ατομικών δικαιωμάτων– έχει τεράστια θεσμική –και όχι μόνο ηθική– σημασία, διότι ο πολίτης, αν λογίζεται κυρίαρχος, πρέπει να κατέχει δικαιωματακά έναν ηθικό χώρο στον οποίον κυριαρχεί απόλυτα και ο οποίος είναι εκείνος των ατομικών δικαιωμάτων. Για να το πούμε διαφορετικά, η ύπαρξη και κατοχύρωση ατομικών δικαιωμάτων κατοχυρώνουν τον πολίτη ως βασική ηθική μονάδα σε μια κοινωνία πολιτών στο βαθμό που η δημοκρατία προϋποθέτει την ισορροπία μεταξύ κράτους και κοινωνίας πολιτών.

3. Η βιβλιογραφία πάνω στη θεωρία της σύγχρονης δημοκρατίας είναι βέβαια τεράστια. Επιλεκτικά σημειώνονται ορισμένα έργα που πραγματεύονται τις κύριες ιδέες που συζητούνται σήμερα ευρύτερα πάνω στο νόημα και τις δυνατότητες του δημοκρατικού πολιτεύματος.

(i) Giovanni Sartori, *Democratic Theory*, Detroit, Wayne State University Press, 1962.

(ii) Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, New Jersey, Chatham House Publishers, 1987.

(iii) Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Σικάγο, University of Chicago Press, και του ίδιου, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1956.

(iv) Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1972.

(v) Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Τορίνο, Einaudi, 1984.

(vi) J.L. Talmon, *The Origin of Totalitarian Democracy*, Λονδίνο, Heinemann, (1952) 1961.

3. Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΠΟΛΙΤΩΝ ΚΑΙ Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Με τον όρο *κοινωνία πολιτών* εννοώ το στρώμα των οργανωμένων κοινωνικών ομάδων που αποτελούν αντιστήριγμα στο κράτος. Στην κοινωνία πολιτών περιλαμβάνονται, μεταξύ άλλων, οι επαγγελματικές, οικονομικές και πολιτιστικές οργανώσεις αλλά και τα πολιτικά κόμματα, τα σχολεία, τα ανώτατα εκπαιδευτικά ιδρύματα και τα μαζικά μέσα ενημέρωσης.

Είναι ένας ενδιάμεσος χώρος ανάμεσα στο κράτος και στον πολίτη, ενώ συγχρόνως είναι σφαίρα εκούσιας συμμετοχής σ' ένα πολιτικό και πολιτιστικό σύνολο. Το αντιστήριγμα που αποτελεί η κοινωνία πολιτών στο κράτος, παίζει έναν διπλό ρόλο, ανταγωνιστικό και επικουρικό. Είναι ανταγωνιστικός ο ρόλος του εφόσον ενισχύει τον πολίτη στη διεκδίκηση των δικαιωμάτων του. Και είναι επικουρικός, διότι έχει μια γνωστική και πολιτιστική διάσταση, παρέχοντας έτσι μια οικολογική εστία γνώσης μέσα στην κοινωνία. Και το δημοκρατικό κράτος έχει ανάγκη από αυτή την εστία γνώσης καθ' ο μέτρο βασίζεται σε υπεύθυνους και ενήμερους πολίτες που έχουν επίγνωση των δικαιωμάτων, των υποχρεώσεων και των δυνατοτήτων τους.

Με την έννοια αυτή, η ανάπτυξη της κοινωνίας πολιτών αποτελεί μέτρο πολιτιστικής ανάπτυξης και δημοκρατικής επιδεκτικότητας ενός κοινωνικού συνόλου: όσο πιο ανεπτυγμένη είναι η κοινωνία των πολιτών τόσο πιο σημαντικές, πολυποίκιλες αλλά και ρεαλιστικές είναι και οι αξιώσεις της από το κράτος και τόσο πιο ανεπτυγμένο και περίπλοκο είναι το δίκτυο των διασυνδέσεων ανάμεσα στα τμήματα που την απαρτίζουν από τη μια μεριά και το κράτος από την άλλη, καθώς και το πλέγμα αμφίδρομων ανταλλαγών και αμοιβαίων εγγυήσεων.

Αντίστοιχα, όσο πιο ισχυρή είναι η κοινωνία πολιτών έναντι του κράτους (ή πολιτικής κοινωνίας) τόσο πιο ισχυρή θα είναι η τάση να αντικατασταθεί ο ρόλος της έναντι του κράτους από το «πελατειακό» σύστημα. Υπό τις συνθήκες αυτές, το άτομο φροντίζει να εξυπηρετηθεί προνομιακά μέσα από μηχανισμούς που μπορούν να θεωρηθούν νόμιμοι «εξ εφαιρμένης», δηλαδή παρακάμπτοντας τη νόμιμη οδό, όχι διότι τα αιτήματα είναι πάντα παράνομα, αλλά διότι η νόμιμη οδός συνεπάγεται χρονοβόρα και ά-

καρπη προστριβή με τα αρμόδια κρατικά όργανα. Η άσκηση δικαιωμάτων του πολίτη δεν μπορεί να γίνει χωρίς την καθημερινή (και συχνά ατελέσφορη) διεκδίκησή τους από την αρχή. Ο πολίτης απευθύνεται σε γραφειοκράτες που δεν είναι εντεταλμένοι να πραγματοποιήσουν έναν τέτοιο διάλογο και το αποτέλεσμα είναι η σύγκρουση. Η χρήση του πολιτικού «μέσου» αποφεύγει τη σύγκρουση, διευκολύνει ορισμένες φορές αυτόν που το μετέρχεται, παρακάμπτοντας τόσο τον ισχύοντα κανονισμό όσο και τη διεκδίκηση δικαιωμάτων του πολίτη, όταν αυτή η διεκδίκηση στρέφεται κατά της αυθαιρεσίας του κανονισμού ή της κακής του εφαρμογής. Με δυο λόγια, η «πελατειακότητα» σε ένα πολιτικό σύστημα χρησιμεύει για να συμπληρώσει (μερικώς) το κενό που δημιουργεί η ισχύουσα της κοινωνίας πολιτών.

4. Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΠΟΛΙΤΩΝ ΣΤΙΣ ΔΥΤΙΚΕΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΕΣ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Γι' αυτούς, και για πρόσθετους λόγους, η σημασία της κοινωνίας πολιτών δεν είναι δυνατόν να υπερτονισθεί – ιδιαίτερα όσον αφορά την Ελλάδα. Στις χώρες της Δύσης, όπου ρίζωσε η δημοκρατία και αποτέλεσε πρότυπο που εφαρμόστηκε παγκοσμίως, πέρα από τους θεσμούς που εξελίχθηκαν παράλληλα με τη στερέωση του δημοκρατικού πολιτεύματος, παράλληλα με την επέκταση των αρμοδιοτήτων του κράτους κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων αιώνων, αναπτύχθηκε και μια *ενδιάμεση σφαίρα* που βρίσκεται ανάμεσα στον πολίτη και το κράτος.

Σε χώρες όπως η Βρετανία, η Ολλανδία ή οι Ηνωμένες Πολιτείες, το δημοκρατικό κίνημα ξεκίνησε από πρωτοβουλίες που αναπτύχθηκαν αρχικά στην κοινωνία των πολιτών. Το δημοκρατικό κράτος που αναδύθηκε από το κίνημα αυτό, στηρίχθηκε σε γερά θεμέλια. Τα δικαιώματα του πολίτη στις χώρες αυτές είναι κατοχυρωμένα, όχι μόνο νομικά αλλά και πολιτιστικά. Ο πολίτης σ' αυτές τις χώρες έχει την προσδοκία – μια προσδοκία που εκτρέφει η πολιτιστική του παράδοση – ότι τα δικαιώματά του έχουν πρακτικό αντίκρισμα και δεν υπάρχουν μόνο «στα χαρτιά». Προσδοκά βάσιμα ότι μπορεί να βρει το δίκιο του έναντι του

κράτους. Και αυτό οφείλεται στην πολιτιστική παράδοση που συνδέεται με την απόκτηση αυτών των δικαιωμάτων. Τα τελευταία δεν παραχωρήθηκαν από αυθέντες προς υποτελείς, αλλά αναγνωρίστηκαν από την κεντρική εξουσία ως ανήκοντα αυτονόητα στον πολίτη.

Το ίδιο δεν ίσχυσε στην περίπτωση της Ελλάδας, η οποία έγινε κράτος μετά από έναν αγώνα για εθνική ανεξαρτησία, που σήμαινε, πριν απ' όλα, τη δημιουργία ενός ανεξάρτητου κράτους με δημοκρατικούς θεσμούς. Η κοινωνία πολιτών δεν έπαιξε τον ενεργό ρόλο που έπαιξε στα εθνικά κινήματα της Γερμανίας ή της Ιταλίας. Ούτε ήταν επαρκώς ανεπτυγμένη μέσα στα όρια της επικράτειας του ελληνικού κράτους όταν πρωτοδημιουργείται, ώστε να υπάρχει ισόρροπη σχέση μαζί του. Μέχρι σήμερα, η εσωτερική ανάπτυξη του κράτους δε συνοδεύτηκε από μια αντίστοιχη ανάπτυξη της κοινωνίας πολιτών.

Μπορούμε να πούμε ότι σ' αυτό συνίσταται η ανάπτυξη του κρατισμού, με την αρνητική έννοια που προσδίδεται σ' αυτόν τον όρο από τη φιλελεύθερη κριτική, στην κρατική παντοδυναμία. Όταν μιλάμε για την ανάγκη «λιγότερου κράτους», πρέπει κατά πρώτο λόγο να αντιλαμβανόμαστε την αρχή αυτή ως μια εξαιρετικά απλουστευτική ιδέα του σύγχρονου φιλελευθερισμού που δεν επιτρέπει την κατά γράμμα υιοθέτησή της. Κατά δεύτερο λόγο, ασφαλώς, η ευχή για «λιγότερο κράτος» έχει νόημα, μόνο εφόσον εκφράζει μια σχέση αναλογίας δυνάμεων μεταξύ κράτους και κοινωνίας πολιτών. Λιγότερη δύναμη, λιγότερες αρμοδιότητες του κράτους έναντι της κοινωνίας πολιτών, εάν και εφόσον η κοινωνία πολιτών μπορεί πράγματι να αντικαταστήσει το κράτος σε πολλές από τις δραστηριότητές του.

Το αποτέλεσμα είναι πολλές δυσλειτουργίες του κράτους αυτού να οφείλονται μέχρι σήμερα στην υπέρμετρη διόγκωσή του και στην παράλληλη υπανάπτυξη της κοινωνίας των πολιτών. Ο λόγος γι' αυτό βρίσκεται στο γεγονός ότι η καλή λειτουργία του δημοκρατικού κράτους δεν εξαρτάται μόνο από τους θεσμούς που έχει προνοήσει το Σύνταγμά του, αλλά και από άλλους, μη θεσμικούς, συντελεστές, όπως είναι η πολιτική παράδοση («πολιτική κουλτούρα») αλλά και ορισμένες αξίες που εκφράζουν ακόμα και τη θέση που έχει ο επιστημονικός λόγος και γενικότερα η

γνώση στην κοινωνία, αξίες που αποτελούν ρυθμιστικές αρχές στην κοινωνία πολιτών. Η ατονία τους μεταδίδεται και στη λειτουργία των θεσμών, με αποτέλεσμα η ποιότητα της δημοκρατίας να υποβιβάζεται και η σταθερότητά της να υπονομεύεται.

Στις προηγμένες δημοκρατίες της Δύσης, το αντιστήριγμα που παρέχει μια πλούσια και πολιτιστικά πολυμερής κοινωνία πολιτών συμβάλλει στην ορθή στάθμιση των κοινωνικών αναγκών υπό τύπον αιτημάτων που προβάλλονται ανοιχτά και όχι «εν παραβύστω», όπως συμβαίνει εκεί που επικρατεί σύστημα πελατειακών σχέσεων. Τα ατομικά αιτήματα εντάσσονται σε ευρύτερες ανάγκες και βρίσκουν τη θέση τους στα πολιτικά προγράμματα των κομμάτων. Με τον τρόπο αυτόν αυξάνεται και ο βαθμός υπευθυνότητας τόσο του πολίτη όσο και κάθε πολιτικής ηγεσίας.

Μπορεί να θεωρηθεί, συμπερασματικά, η κοινωνία πολιτών ως το πολιτιστικό υπόβαθρο της δημοκρατίας και ο νοερός τόπος σύνθεσης νοοτροπιών, παραδόσεων, μεθόδων εργασίας, κλπ. Αυτά δε μένουν αναλλοίωτα στην πάροδο του χρόνου. Οι μεταβολές, όμως, στο πνεύμα των ανθρώπων είναι αποτέλεσμα βαθύτερων διεργασιών που δεν μπορεί να επιφέρει η πολιτική κοινωνία, δηλαδή το κράτος, ως σύνολο καταναγκαστικών μηχανισμών εξουσίας.

Είναι φανερό ότι η ιδέα μιας ανεπτυγμένης κοινωνίας πολιτών που βρίσκεται σε ισόρροπη σχέση με την πολιτική κοινωνία, συμβαδίζει με τη σύγχρονη ιδέα της ανοιχτής κοινωνίας, όπως θα δούμε αργότερα. Είναι επίσης εύκολο να αντιληφθεί κανείς ότι μια τέτοια ισόρροπη σχέση ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία πολιτών δεν είναι συμβατή με το πρότυπο άμεσης δημοκρατίας «ιακωβινικού» τύπου, που βρίσκεται στους αντίποδες εκείνου της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας έτσι όπως την ορίσαμε προηγουμένως.

5. ΤΟ «ΡΟΥΣΣΩΙΚΟ Ή ΙΑΚΩΒΙΝΙΚΟ» ΠΡΟΤΥΠΟ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Αυτή η αντίληψη για τη δημοκρατία πηγάζει από τον Ρουσσώ και συνδέεται με το ρομαντισμό του τελευταίου. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η δημοκρατία συνίσταται στην κυριαρχία της

λαϊκής βούλησης – μίας και αδιαίρετης. Αυτή η ιδέα έχει ως πηγή έμπνευσής της τη «γενική θέληση» του Ρουσσώ, δεν ταυτίζεται όμως μαζί της, εφόσον στο έργο του ελβετού συγγραφέα γίνεται σαφής διάκριση ανάμεσα στη «γενική θέληση» από τη μια μεριά και τη θέληση των πολλών από την άλλη.⁴ Ελλείπει «γενικής θέλησης», η Γαλλική Επανάσταση μετά το 1792 επέβαλε, υπό την επήρεια του Ροβεσπιέρου, την ιδέα της λαϊκής θέλησης μίας και αδιαίρετης (*volonté une et indivisible*).⁵

Αυτό που ο J.L. Talmon ονόμασε «ολοκληρωτική δημοκρατία»,⁶ συνδέθηκε άμεσα με αυτή την παράδοση των γάλλων Ιακωβίνων, την οποία αργότερα υιοθέτησαν και οι Μπολσεβίκοι.⁷ Πρέπει, όμως, να καταστεί σαφές ότι η επιβίωση στοιχείων αυτής της «ρουσσωικής» παράδοσης στην «πολιτική κουλτούρα» οποιασδήποτε σύγχρονης δημοκρατίας, δε σημαίνει αναγκαστικά ότι αυτή περιπίπτει στο είδος της «ολοκληρωτικής δημοκρατίας» που περιγράφει ο Talmon με αφετηρία τα ιστορικά πρότυπα της Γαλλικής και της Ρωσικής Επανάστασης. Σημαίνει, όμως, ότι μια τέτοια δημοκρατία, στο όνομα της λαϊκής κυριαρχίας, απομακρύνεται από το φιλελεύθερο πρότυπο της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας που τονίζει τη σημασία των δικαιωμάτων του πολίτη καθώς και την ανάγκη περιορισμού της κρατικής εξουσίας. Αυτό συνάγεται από την ίδια την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας που λογίζεται ως απόλυτη, αναπαλλοτρίωτη και αδιαίρετη – κατά την κλασική διατύπωση του Ρουσσώ. Μετά την ιακωβινική τροποποίηση, η εξουσία αυτή με την εξουσία του δήμου και το δήμο αποτελείται από την πλειονότητα των πολιτών, τη «μεγάλη μάζα», κατά την καθιερωμένη έκφραση εκείνων που χρησιμοποιούν οι υποστηρικτές αυτής της αντίληψης της δημοκρατίας.

Η αντίληψη αυτή συνδέεται με μια «οργανική» θεωρία του

4. J.-J. Rousseau (1762), «Du Contrat Social», στο *Oeuvres Completes*, τόμ. III, Παρίσι, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, σ. 347-470.

5. Maximilien de Robespierre (1791-1794), *Oeuvres Choiesies*, 3 τόμοι, Παρίσι, Editions Sociales, 1957-1960.

6. J.L. Talmon, *ό.π.*, *passim*.

7. Ο Λένιν είχε προσδιορίσει ρητά τον Ιακωβινικό χαρακτήρα του κόμματος των Μπολσεβίκων από το 1905, στο Γ' Συνέδριο του Κόμματος, και το επιβεβαίωσε τον Ιούνιο του 1917. Βλ. Β. Ι. Λένιν, *Άπαντα*, (ρωσ. έκδ.), τόμ. 10, Μόσχα 1972-1974, σ. 128, και τόμ. 32, σ. 306-307.

κράτους. Και, όπως είναι γνωστό, η θεωρία αυτή ανήκει δικαιωματικά στη συντηρητική παράδοση της πολιτικής θεωρίας, με κύριους εκπροσώπους τον Hobbes και τον Hegel. Μετά τον Ρουσσώ, οι ιδέες αυτές χωρίς να αλλάζουν τη δομή τους, παίρνουν μια κατεύθυνση επαναστατική. Το έθνος, με τη Γαλλική Επανάσταση (που μετά το 1792 ταυτίζεται με το «λαό», δηλαδή τη φτωχότερη και πολυπληθέστερη μερίδα του) είναι ένα και αδιαίρετο, η συλλογική του θέληση είναι μία και αδιαίρετη και το ίδιο ισχύει και για την εξουσία που εκφράζει.

Είναι ασφαλώς αναγκαίο να τονισθεί ότι αυτή η αντίληψη της δημοκρατίας μπορεί να έχει τη χρησιμότητά της στο επίπεδο της απλής κοινότητας, της περίφημης *Gemeinschaft*, που τόσο νοστάλγησε το ρομαντικό κίνημα, η βαθμιαία υποχώρηση της οποίας επέφερε και την «απομάγευση» (την *Entzauberung*) του κόσμου στην οποία αναφέρεται ο Max Weber και που είναι, βέβαια, προϋπόθεση για τον εξορθολογισμό της κοινωνίας, τη μεταβολή της σε σύγχρονη, ανοιχτή κοινωνία. Ανεξάρτητα, όμως, από αυτό, καθώς και από το γεγονός ότι ο συγγραφέας του *Contrat social* (1762) είχε υπόψη του ακριβώς την κοινότητα, η μικρού μεγέθους κοινωνία, η εφαρμογή της ρουσσωικής ιδέας της «γενικής θέλησης» σε επίπεδο έθνους, όπως π.χ. ήταν η Γαλλία τριάντα χρόνια αργότερα, αναγκαστικά προσέκρουσε στην αδυνατότητα ορισμού της «γενικής θέλησης» και γέννησε, επομένως, την ανάγκη καταφυγής στην ιδέα της πλειοψηφικής προσέγγισης της τελευταίας: η πλειονότητα, αν υποθέσουμε ότι εκφράζει την ετυμολογία της με σαφήνεια, είναι μια αριθμητική προσέγγιση της ολότητας που ιδανικά αποτελεί το υποκείμενο της «γενικής θέλησης». Αυτό, όμως, οδηγεί με αυστηρή λογική στη μετατροπή της μειοψηφίας σε ξένο σώμα, σε «εσωτερικό εχθρό», κατά την έκφραση του Ροβεσπιέρου αλλά αργότερα και του Λένιν.⁸ Η ά-

8. Maximilien de Robespierre, «Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République», 18 pluviôse 1794, στο Maximilien de Robespierre, *Oeuvres Choiesies*, *ό.π.*, τόμ. 3, σ. 118 και 122. Βλ. επίσης «Ο *vragakh naroda*» («Πάνω στους εχθρούς του λαού»), άρθρο του Λένιν στην εφημερίδα *Πράβντα*, 20 Ιουνίου 1917, καθώς επίσης και το άρθρο του, «*Perekhod Kontrevolyutsii y nastuplenye*» («Η επανάσταση περνάει στην επίθεση»), 10 Ιουνίου 1917, στο Β. Ι. Λένιν, *Άπαντα*, *ό.π.*, τόμ. 32, σ. 206-207.

σκηση απεριόριστης εξουσίας από το κυρίαρχο σώμα που είναι ο λαός στην πλειοψηφία του (ανεξάρτητα από το πρόσθετο πρόβλημα του αν όντως ο λαός στην πλειονότητά του εκπροσωπείται στα όργανα της πολιτείας), σημαίνει ότι η μειοψηφία δεν έχει δικαιώματα και, κατά μείζονα λόγο, τα άτομα δεν έχουν δικαιώματα ως άτομα.

Δε γίνεται εδώ κριτική από ηθική άποψη στην «ιακωβινική» αντίληψη περί δημοκρατίας. Τονίζεται, όμως, η απόστασή της από το φιλελεύθερο πρότυπο έτσι όπως το περιγράψαμε πιο πάνω. Αυτό είναι αναγκαίο στο βαθμό που η ιακωβινική αντίληψη της λαϊκής κυριαρχίας όχι μόνο χρησίμευσε ως πρότυπο σε επαναστατικά καθεστώτα που επεδίωξαν «ιακωβινικά» να εκσυγχρονίσουν τις κοινωνίες στις οποίες επιβλήθηκαν, αλλά επηρέασε και συνεχίζει να επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό την πολιτική σκέψη που εμπνέει τα Συντάγματα προηγμένων δημοκρατιών. Και η απόσταση αυτή είναι αναγκαίο να τονισθεί, ακριβώς διότι, αν η δημοκρατία αποτελεί μια εξελικτική καθολικότητα κατά την ορολογία του Talcott Parsons,⁹ δεν πρέπει να συγχέεται η δημοκρατία ως σύστημα ελέγχων και ισορροπιών με τη δημοκρατία ως έκφραση μιας ενωμένης λαϊκής βούλησης. Γεγονός είναι ότι αυτή η εξελικτική καθολικότητα δεν αποτελεί μια απλή γενίκευση κάποιου «κανόνα» που βρέθηκε επαγωγικά. Έχει τη βάση της στο μεγάλο επιβιωτικό πλεονέκτημα της σύγχρονης δημοκρατίας έναντι άλλων καθεστώτων, φαινομενικά ρωμαλέων, όμως στην πραγματικότητα δύσκαμπτων και με ισχνή δύναμη προσαρμογής. Το επιβιωτικό αυτό πλεονέκτημα της δημοκρατίας συνίσταται στο ότι διασφαλίζει τη δυνατότητα πραγματοποίησης μεγάλων ή μικρών μεταβολών στην κοινωνική ή πολιτειακή οργάνωση με το μικρότερο δυνατό ανθρώπινο κόστος. Η εξελικτική καθολικότητα της δημοκρατίας συνυφάνεται με την ορθολογικότερη οργάνωση που αντιπροσωπεύει για τη λύση νέων προβλημάτων τα οποία γεννούν οι εκάστοτε απροσδιόριστες συνέπειες ατομι-

9. Talcott Parsons, «Evolutionary Universals in Society», π. *American Sociological Review*, τόμ. 29, 1964, σ. 339-357. Βλ. και το σχετικό άρθρο Nicos Mouzelis, «Evolution and Democracy: Talcott Parsons and the Collapse of Eastern European Regimes», π. *Theory, Culture and Society*, τόμ. 10, Φεβρουάριος 1993, σ. 45-51, 145-151.

κών πράξεων ή κυβερνητικών αποφάσεων. Η δημοκρατία διασφαλίζει μια τάξη τόσο στον τρόπο λήψης αποφάσεων όσο και στις μεθόδους ελέγχου τους. Το κόστος των αναπόφευκτων λαθών ελαχιστοποιείται, ακριβώς λόγω αυτών των ελέγχων: αυτό είναι ένα από τα κύρια συμπεράσματα της συμβολής του Karl Popper όσον αφορά την ανοιχτή κοινωνία.¹⁰

Όμως, αυτό μπορεί να ισχύσει όταν η δημοκρατία είναι τέτοια, ώστε να επιτρέπει την ισόρροπη σχέση μεταξύ πολιτικής κοινωνίας και κοινωνίας πολιτών. Μόνο έτσι μπορούν να δημιουργηθούν οι συνθήκες για την ανάπτυξη της ανοιχτής κοινωνίας. Προαπαιτήση της τελευταίας είναι η δημοκρατική διακυβέρνηση. Αλλά η έννοια της ανοιχτής κοινωνίας υπερβαίνει τα όρια της δημοκρατικής διακυβέρνησης, εφόσον προϋποθέτει και την εκπλήρωση πρόσθετων όρων που δεν ορίζονται ούτε ελέγχονται θεσμικά.

6. Η ΑΝΟΙΧΤΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Αν έχουμε να κάνουμε με μια αντιπροσωπευτική δημοκρατία, ενισχυμένη με μια ανεπτυγμένη κοινωνία πολιτών που βρίσκεται σε σχέση ισορροπίας με το κράτος, μπορούμε να πούμε ότι έχουμε μια ανοιχτή κοινωνία, το πνεύμα της οποίας εισχωρεί και στην κοινωνία. Αυτό όμως προϋποθέτει, με τη σειρά του, την ύπαρξη μιας γνωστικής κριτικής διάστασης, ακριβώς για να μπορεί να γίνεται η διόρθωση των όποιων λαθών αναγνωρίζονται εκ των υστέρων σε πολιτικές αποφάσεις, μειώνοντας το κόστος επανόρθωσής τους στο ελάχιστο.

Εκεί εντοπίζεται το επιβιωτικό πλεονέκτημα της δημοκρατίας έναντι άλλων καθεστώτων, που είναι φαινομενικά ρωμαλέα όμως δύσκαμπτα και με μικρή δύναμη προσαρμογής σε νέες καταστάσεις, κυρίως διότι νέες καταστάσεις δημιουργούν την ανάγκη επίλυσης νέων προβλημάτων. Και νέα προβλήματα γεννούν οι μη προβλεπόμενες, μη επιδιωκόμενες συνέπειες ατομικών ή κυβερνητικών αποφάσεων. Το πλεονέκτημα της ανοιχτής κοινωνίας βρί-

10. K.R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1957, σ. 64-70.

σκεται σε τούτο: ότι εξασφαλίζει μια τάξη στον τρόπο λήψης αποφάσεων που επιτρέπει τον αποτελεσματικό έλεγχο τους. Και ακριβώς λόγω αυτού του ελέγχου, μειώνεται στο ελάχιστο το κόστος διόρθωσης ενδεχόμενων λαθών. Διότι τα λάθη αυτά κάνουν την εμφάνισή τους στις μη προβλεπόμενες και, κατά το πλείστον, ανεπιθύμητες συνέπειες αποφάσεων που ήταν (κακές) λύσεις προηγούμενων προβλημάτων.

Εδώ φαίνεται ξεκάθαρα ότι η έννοια-κλειδί στην ιδέα της δημοκρατίας, που τη συνδέει με τον ορθολογικό της χαρακτήρα, βρίσκεται στον έλεγχο των αποφάσεων, τον έλεγχο της κυβέρνησης από την αντιπολίτευση και, απώτερα, τον έλεγχο των κυβερνώντων από τους κυβερνώμενους. Για να μπορεί όμως να πραγματοποιηθεί αυτός ο έλεγχος, χρειάζεται να υπάρχει αυτή η γνωστική-κριτική διάσταση στην κοινωνία πολιτών, ώστε να μπορεί να λειτουργήσει η κριτική. Διότι η ανοιχτή κοινωνία καθιερώνει την κριτική ως κύριο εργαλείο ελέγχου της εξουσίας.

Η έννοια της ανοιχτής κοινωνίας είναι, όπως βλέπουμε, σύνθετη. Δεν ταυτίζεται με τα σύγχρονα κοινοβουλευτικά καθεστώτα, παρά το γεγονός ότι τα προϋποθέτει. Ο όρος ανήκει στον Henri Bergson,¹¹ όμως ο Karl Popper είναι εκείνος που τον κατέστησε ευρύτερα γνωστό και τον συνέδεσε με τη σύγχρονη δημοκρατική κοινωνία η οποία αποκηρύσσει τις προκαταλήψεις, το μυθοπλαστικό και μαγικό κλίμα που επικρατεί στις κλειστές κοινωνίες.¹²

Η ανοιχτή κοινωνία, επομένως, έχει ορθολογικό και προοδευτικό χαρακτήρα (με την έννοια της στροφής της προς τη διάνοιξη οδών προς τις μεταρρυθμίσεις και τον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας). Προϋποθέτει συγχρόνως την ορθή πληροφόρηση των πολιτών, την επικοινωνία μεταξύ τους, την ελευθερία στην κίνηση ανθρώπων και ιδεών. Με δυο λόγια, η ανοιχτή κοινωνία δεν ορίζεται μόνο με βάση το δημοκρατικό θεσμικό πλαίσιο, αλλά προϋποθέτει και μια ανεπτυγμένη κοινωνία πολιτών. Επομένως, η ι-

11. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Παρίσι, Presses Universitaires de France, 1932.

12. K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1945, τόμ. 1, 5η αναθ. έκδοση, Princeton 1966, σ. 173 κ.ε. και 202, 294. Βλ. και ελλ. μετάφραση Ειρήνης Παπαδάκη, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμ. Α', Ιωάννινα, Δωδώνη, 1982, σ. 322-326, 402-403.

δέα της ανοιχτής κοινωνίας συνδέεται, κατά πρώτο λόγο, με την αντιπροσωπευτική δημοκρατία και, κατά δεύτερο λόγο, με την ύπαρξη μιας ανεπτυγμένης κοινωνίας πολιτών.

Αναλυτικά, οι προϋποθέσεις για την ύπαρξη μιας ανοιχτής κοινωνίας είναι οι ακόλουθες:

α. Ελεξιμότητα-διαφάνεια-λογοδοτική υποχρέωση των κυβερνώντων στους κυβερνώμενους-σύστημα ελέγχων και ισορροπιών (checks and balances).

β. Κράτος δικαίου (rule of law)-ανεξαρτησία δικαιοσύνης.

γ. Ατομικά δικαιώματα-ανεξαρτητη, ισχυρή, πολύμορφη κοινωνία πολιτών-κατοχύρωση πολιτικών ελευθεριών.

δ. Ρυθμιστικός ρόλος της αλήθειας στην κοινωνία.

Από αυτές τις τέσσερις προϋποθέσεις για την ύπαρξη ανοιχτής κοινωνίας, μόνο η τέταρτη δεν μπορεί να λάβει θεσμική έκφραση στο επίπεδο της πολιτικής οργάνωσης του κράτους. Η σημασία της έγκειται στο ότι καθιστά απαραίτητη την ύπαρξη ενός επιπέδου πληροφόρησης και πολιτιστικής ανάπτυξης, ενός διαδεδομένου εμπειρισμού – με την έννοια του σεβασμού στα γεγονότα και την απουσία φραγμών στην έκφραση, διάδοση και αποδοχή μιας ιδέας από τη στιγμή που θεωρείται αληθινή.

Η θεσμική έκφραση της πρώτης προϋπόθεσης είναι οι γνωστοί κοινοβουλευτικοί θεσμοί: ελεύθερες εκλογές, ελευθερία και πλειονοκρατία πολιτικών κομμάτων, αποτελεσματική λειτουργία των θεσμών, λογοδοτική υποχρέωση κάθε εξουσίας σε κάποια άλλη και, σε τελευταία ανάλυση, λογοδοτική υποχρέωση της πολιτικής εξουσίας στο εκλογικό σώμα. Αυτή η ελεξιμότητα θεσμών και εξουσιών για να μπορεί να λειτουργήσει αποτελεσματικά προϋποθέτει, με τη σειρά της, τη μη παντοδυναμία οποιασδήποτε εξουσίας, δηλαδή όχι μόνο τη διάκριση των εξουσιών, που αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα κάθε κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, αλλά και τη λειτουργία συστήματος ελέγχων και ισορροπιών (checks and balances) ούτως ώστε οι φορείς οποιασδήποτε εξουσίας να αισθάνονται υπόλογοι σε κάποια άλλη εξουσία.

Από την άλλη μεριά, η θεσμική έκφραση της δεύτερης προϋπόθεσης για την ανοιχτή κοινωνία είναι η ανεξαρτησία της δικαιοσύνης, η οποία προϋποτίθεται από τη διάκριση των εξουσιών. Αλλά δεν αρκεί. Πρέπει να κυριαρχεί το δίκαιο, να ισχύει η αρχή

του δικαίου (rule of law). Φυσικά, αυτό συνεπάγεται ποιότητα και κύρος όχι μόνο της δικαστικής εξουσίας αλλά και του ίδιου του σώματος των δικαστών.

Όσον αφορά την τρίτη προϋπόθεση για την ανοιχτή κοινωνία, αυτή αφορά άμεσα την κοινωνική συγκρότηση σε συνδυασμό με την ισχύουσα νομοθεσία και πολιτική πρακτική όσον αφορά τα δικαιώματα του πολίτη. Η ύπαρξη ενός ηθικού χώρου του ατόμου που είναι απαραβίαστος από το κράτος, συνιστά την έννοια του ατομικού δικαιώματος. Μια κοινωνία όπου δεν ισχύουν ατομικά δικαιώματα είναι μια κοινωνία δούλων, όσο «φωτισμένη» ή «καλοπροαίρετη» μπορεί να είναι η δεσποτική εξουσία που την κατευθύνει. Φυσικά, η λειτουργία και αναγνώριση των ατομικών δικαιωμάτων προϋποθέτει την ανάπτυξη μιας ανεξάρτητης και πολιτικά πολυμερούς και πολιτιστικά ποικιλόμορφης κοινωνίας πολιτών.

Και φτάνουμε στην τέταρτη προϋπόθεση για την ανοιχτή κοινωνία που είναι ο σεβασμός για την αλήθεια, δηλαδή η λειτουργία της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής σε μια κοινωνία. Η τελευταία αυτή προϋπόθεση, που δε θα τη βρει κανείς σε κανένα εγχειρίδιο πολιτικής κοινωνιολογίας ή συγκριτικής πολιτικής επιστήμης, είναι καθαρά επιστημολογική. Επισκιάζει όλες τις άλλες. Περικλείει μέσα της τις παράλληλες απαιτήσεις ελαχίστου ορίου γραμματικών γνώσεων και πληροφόρησης, καθώς και της εγκατάλειψης κάθε υπολείμματος μαγικής ή μυθολογικής σκέψης, δογματισμού, θρησκευτικού ή ιδεολογικού φανατισμού ή προσήλωσης σε διανοητικές συνήθειες και πεποιθήσεις παραδοσιακών κοινωνιών. Όπως είναι φυσικό, με τον όρο «αλήθεια» εννοείται εδώ η κοινή έννοια της αλήθειας που ο επιστημονικός λογισμός καθιερώνει με βάση την αντιστοιχία της σκέψης προς την πραγματικότητα. Και αυτό ανεξάρτητα από τις δυσκολίες καθορισμού αυτής της αντιστοιχίας.¹³

Το σημαντικό στην κεντρική ιδέα του ρυθμιστικού ρόλου της αλήθειας είναι: πρώτον, ότι ως αλήθεια λογίζεται η εμπειρική α-

13. Η κλασική αντίληψη της αλήθειας ως αντιστοιχίας με την πραγματικότητα υιοθετείται εδώ. Στην επιστήμη και ακόμη περισσότερο στην πολιτική δεν είναι δυνατόν να ισχύσει άλλη αντίληψη όπως, π.χ., η θεωρία της αλήθειας ως συνοχής (coherence).

λήθεια, αυτή που παρουσιάζεται ως τέτοια (όταν και αν αυτό συμβαίνει) από την ετυμηγορία της εμπειρίας, του πειράματος, των δεδομένων και όχι των μύθων, του δόγματος, της αυθεντίας της πολιτικής ή θρησκευτικής εξουσίας κλπ., και δεύτερον, ότι αν αυτή η αλήθεια γίνει αποδεκτή ως τέτοια σε ένα κοινωνικό σύνολο, πρέπει να ισχύσουν όλες οι λογικές της συνέπειες ως προς τις αποφάσεις που λαμβάνονται, την εκτέλεσή τους και εν γένει τη συμπεριφορά των φορέων δράσης. Δεν είναι δυνατόν, για παράδειγμα, μια οικονομική έκθεση να θεωρείται ορθή και τεκμηριωμένη, τα συμπεράσματά της επί του πρακτέου να θεωρούνται ορθά και εφαρμόσιμα και εν τούτοις να μην εφαρμόζονται. Δεν είναι επίσης δυνατόν, σε μια ανοιχτή κοινωνία όπου η αλήθεια παίζει ρυθμιστικό ρόλο, να καταξιώνεται επιστημονικά ένας επιστήμονας, το έργο του οποίου δεν ανταποκρίνεται σε αναγνωρισμένα κριτήρια αλήθειας και επιστημονικής εγκυρότητας. Δεν είναι ανοιχτή κοινωνία εκείνη στην οποία μια πληροφορία Α, πολιτικού ή επιστημονικού χαρακτήρα, αναγνωρίζεται ως αληθής (ορθή ή λανθασμένα δεν έχει σημασία σ' αυτήν τη συνάφεια) και αγνοείται (είτε με την έννοια της θεληματικής αγνόησης είτε με εκείνη της απουσίας πληροφόρησης), μόνο και μόνο διότι η Α αντιβαίνει προς ορισμένες άλλες σκοπιμότητες που δεν έχουν σχέση με την αλήθεια.

Όλα αυτά σημαίνουν ότι σε μια ανοιχτή κοινωνία λειτουργεί υποχρεωτικά ένα ορισμένο πνευματικό ήθος, παγιωμένο σε μια παράδοση που αποτελεί το πνευματικό και κοινωνικό υπόβαθρο οποιουδήποτε θεσμικού πλαισίου της και που, ως γνωστόν, είναι το γνωστό και κλασικό πλαίσιο της σύγχρονης, φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας. Όταν αυτό λείπει ή υπολειτουργεί, το τελευταίο σύνταγμα, η πιο άρτια νομική και συνταγματική θωράκιση ενός δημοκρατικού καθεστώτος, θα έλεγα ακόμα και η πιο ενάρετη και φωτισμένη πολιτική ηγεσία, δεν επαρκούν για να εξασφαλίσουν την αποτελεσματική λειτουργία των θεσμών. Και αυτό συμβαίνει διότι υπολειτουργεί η ανοιχτή κοινωνία, που είναι ευρύτερη έννοια από τη δημοκρατία και συγχρόνως κοινωνική και πολιτιστική της προϋπόθεση.

7. Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

Αυτές είναι οι γενικές αρχές που αφορούν τη θεωρία της ανοιχτής κοινωνίας και τη δημοκρατία. Παραμένει το θέμα της εφαρμογής των αρχών αυτών στην ελληνική δημοκρατία του παρόντος. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν η Ελλάδα πληροί τις προϋποθέσεις της ανοιχτής κοινωνίας. Ο βαθμός στον οποίο αυτό συμβαίνει, θα είναι ένας δείκτης των δυνατοτήτων που έχει η χώρα αυτή να αντιμετωπίσει επιτυχώς τα προβλήματά της.

Θα ήθελα να σταθώ στην τέταρτη προϋπόθεση της ανοιχτής κοινωνίας, η οποία είναι ο ρυθμιστικός ρόλος της αλήθειας, δηλαδή η λειτουργία της αλήθειας ως κανονιστικής αρχής μέσα στην κοινωνία. Αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, το γνωστικό ορίζοντα της ανοιχτής κοινωνίας, εφόσον είναι η επιστημολογική της προϋπόθεση. Υποστηρίζω ότι αυτός ο όρος ύπαρξης μιας γνήσιας ανοιχτής κοινωνίας είναι παραγνωρισμένος και αποτελεί ακριβώς είδος εν ανεπαρκεία στην Ελλάδα. Έχει άμεση σχέση με τη λεγόμενη πολιτική κουλτούρα της σύγχρονης Ελλάδας αλλά και με την ίδια την ποιότητα της κοινωνίας πολιτών της.

Από γνωστική άποψη, η ανοιχτή κοινωνία μπορεί να νοηθεί ως ένα δίκτυο διυποκειμενικών ελέγχων, ένα forum δημόσιας εξέτασης προτεινόμενων λύσεων σε πρακτικά και θεωρητικά προβλήματα, καθώς και ανοιχτής συζήτησης πάνω σε ιδέες, οι οποίες μπορούν να περιλαμβάνουν επιστημονικές θεωρίες όσο και μορφές πολιτικής έκφρασης, κανόνες ηθικής όσο και αρχές πολιτικής δράσης. Σημασία έχει, επομένως, όχι μόνο η πολύμορφη παρουσία ιδεών, η ελεύθερη παραγωγή και κίνησή τους, αλλά και ο έλεγχος στον οποίο υπόκεινται και τα κριτήρια με τα οποία πραγματοποιείται αυτός ο έλεγχος.

Όσο πιο ανοιχτή θεωρείται μια κοινωνία τόσο πιο αποτελεσματικός θα είναι αυτός ο έλεγχος, τόσο στην πολιτική όσο και στην πολιτιστική ζωή. Είναι εύλογο ότι ο έλεγχος πρέπει να γίνεται με σταθερά κριτήρια, να είναι ανιδιοτελής. Περισσότερο: τα ίδια κριτήρια να έχουν αυστηρά γνωστικό χαρακτήρα, να είναι αναφορικά προς την ίδια γνώση και το λόγο. Δεν μπορούν να έχουν θεοκρατική ή ιδεολογική έμπνευση. Δεν μπορούν να είναι φονξιοναλιστικά ή ωφελμιστικά του τύπου «αυτό που ωφελεί

τον τόπο» ή «εκείνο που είναι συμβατό με τη θρησκεία» ή, γενικότερα, «το πιστεύω» του φορέα δράσης, διότι τότε θα πρέπει να ορίσουμε άλλα κριτήρια με τα οποία θα μπορεί να ορίζεται τι είναι εκείνο που είναι συμβατό με το συμφέρον της πατρίδας ή της πίστης κλπ., μην αποφεύγοντας έτσι την άπειρη αναγωγή.

8. ΚΛΕΙΣΤΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ «ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΗ ΓΝΩΣΗ»

Αν πρόκειται να έχουμε αξιοθετικά μέτρα, δηλαδή κριτήρια αξίας για ιδέες, το μόνο σταθερό κριτήριο στο οποίο μπορούν να υπαχθούν όλα τα άλλα είναι εκείνο της αλήθειας. Μόνο στο όνομα της αλήθειας μπορεί να πραγματοποιηθεί ο κριτικός έλεγχος ιδεών, προτεινόμενων λύσεων, πνευματικών δημιουργιών, κλπ. Αλλιώς περιπλίνει η κοινωνία στο κλειστό πρότυπο της αρχέγονης κοινότητας που συνδέεται με αυτό που ο ιστορικός Peter Munz ονομάζει *κατηχητική γνώση*,¹⁴ δηλαδή τη γνώση που συνδέεται με την ανάγκη διαφύλαξης της ακεραιότητας ή της ενότητας της φυλής: κριτήριο για τη γνώση αυτή είναι ο βαθμός στον οποίο συμβάλλει στη σφυρηλάτηση αυτής της ενότητας.

Η αδυναμία αυτής της μορφής γνώσης και της κοινωνίας με την οποία συνδέεται, είναι ότι το κόστος διόρθωσης λαθών είναι δυσανάλογα μεγάλο, πράγμα που τοποθετεί μια τέτοια κοινωνία σε μειονεκτική θέση στον αγώνα για επιβίωση. Διότι αφαιρεί από τον εαυτό της τη δυνατότητα κριτικής, τουλάχιστο με τη δημοκρατική και ορθολογική έννοια της τελευταίας, η οποία διαχωρίζει την ιδέα, τη θεωρία ή την προτεινόμενη λύση από τους φορείς της.

Μια θεωρία μπορεί να συζητηθεί, να υποστεί κριτική και ενδεχομένως να τροποποιηθεί ή και να αναιρεθεί, χωρίς να συμπαρασύρει στην πτώση της τους φορείς της. Αντίθετα, στην κλειστή κοινωνία δε διαχωρίζεται η πίστη από το μάρτυρά της ή η ιδεολογία από τον ιδεολόγο: στέκονται και πέφτουν μαζί και αυτό είναι το νόημα της περίφημης ιδεολογικής στράτευσης-ταύτισης στην οποία πίστεψαν τόσο διανοούμενοι στον αιώνα μας.

14. P. Munz, *Our Knowledge of the Growth of Knowledge*, Λονδίνο, Routledge, 1985, σ. 74 κ.ε.

Υπό συνθήκες κλειστής κοινωνίας ή υιοθέτησης ιδεών που της ταιριάζουν (ιδέα της στράτευσης-ταύτισης), η αλλαγή πορείας έχει πολύ υψηλό ανθρώπινο κόστος. Τα λάθη πληρώνονται ακριβά. Και εφόσον η ιδέα της αλήθειας δεν έχει κανονιστικό χαρακτήρα ή σχετικοποιείται η ισχύς της ανάλογα με τις «κοινωνικές ανάγκες» (όπως τις ερμηνεύει είτε ο εξουσιαστικός είτε ο επαναστατικός φορέας είτε ακόμη ο ιδεολογικός πρωθυερέας τού ενός ή του άλλου), η κριτική χωλαίνει ή και εξουδετερώνεται πλήρως η δυνατότητα άσκησής της.

9. Η ΑΛΗΘΕΙΑ ΩΣ ΡΥΘΜΙΣΤΙΚΗ ΙΔΕΑ ΣΤΗΝ ΑΝΟΙΧΤΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Στο σημείο αυτό είναι φυσικό να προβληθούν δύο διαφορετικές ενστάσεις. Η μία ένσταση αφορά τις μεταρρυθμίσεις. Είναι εμπειρικά γνωστό ότι οι μεταρρυθμίσεις γίνονται όχι μόνο σε ανοιχτές αλλά και σε κλειστές κοινωνίες. Η άλλη ένσταση αφορά το ρόλο της αλήθειας σε σχέση με την κριτική. Δεν είναι απαραιτήτη η αναφορά της κριτικής στην αλήθεια: μπορεί, στην περίπτωση που μια κοινωνία (συνήθως κλειστή) έχει ως υπέρτατη αξία την ενότητα της φυλής και όχι την αλήθεια, να πραγματοποιείται η κριτική μιας θεωρίας, μιας πράξης ή μιας πολιτικής πρότασης στο όνομα αυτής της αξίας και όχι της αλήθειας. Επιπλέον, ακόμα και σε μια ανοιχτή κοινωνία δεν υπόκεινται όλα σε κριτική με μοναδικό κριτήριο την αλήθεια. Αλήθεια είναι ιδιότητα των προτάσεων, εφόσον σημαίνει αντιστοιχία του λόγου (δηλαδή συγκεκριμένων γλωσσικών προτάσεων) με την αντικειμενική πραγματικότητα. Κριτική, όμως, δε γίνεται μόνο σε προτάσεις οι οποίες είναι δυνατόν να είναι ή να μην είναι αληθείς, να έχουν, δηλαδή, θετική ή αρνητική τιμή αλήθειας. Κριτική μπορεί να γίνει από πολλές πλευρές και με πολλαπλά κριτήρια σε ένα έργο τέχνης ή σε μια συνήθεια, όπως το κάπνισμα, που δεν αποτελούν προτάσεις και έχουν, επομένως, τιμή αλήθειας.

Οι δύο αυτές ενστάσεις είναι απολύτως θεμιτές και, όπως θα φανεί πιο κάτω, αλληλοσυνδέονται. Ας τις εξετάσουμε αναλυτικά, αρχίζοντας από το πρόβλημα των μεταρρυθμίσεων.

Είναι βέβαιο ότι μεταρρυθμίσεις γίνονται τόσο σε ανοιχτές όσο

και σε κλειστές κοινωνίες. Όμως, όσο και αν μπορούν να πραγματοποιηθούν μεταρρυθμίσεις σε όλους τους τύπους των κοινωνιών, μόνο η ανοιχτή κοινωνία παρέχει τους θεσμούς που διασφαλίζουν την ολοκλήρωση των μεταρρυθμίσεων με το μικρότερο κοινωνικό κόστος, που σημαίνει το μικρότερο κόστος σε χρόνο, χρήμα, ανθρώπινες ζωές. Ο λόγος γι' αυτό έγκειται, όπως είδαμε, στο ρόλο της κριτικής. Τα λάθη στην αρχική σύλληψη της μεταρρύθμισης θα φανούν στην εφαρμογή και θα τα προλάβει η κριτική εξέταση πριν προλάβει να μεγαλώσει το κόστος επανόρθωσής τους.

Βέβαια, μεταρρύθμιση δεν είναι οποιαδήποτε κοινωνική μεταβολή, αλλά η λελογισμένη προσπάθεια βελτίωσης των θεσμών σύμφωνα με ορισμένα κριτήρια τα οποία είναι σταθερά αλλά όχι αμετάλλακτα, εφόσον και αυτά υπόκεινται σε κριτική εξέταση και σε ενδεχόμενη αντικατάσταση με άλλα. Και εδώ, επομένως, προϋποτίθεται η αναγνώριση της κανονιστικής αρμοδιότητας της ιδέας της αλήθειας, στο όνομα της οποίας θα γίνει η κριτική εξέταση της επάρκειας αυτών των κριτηρίων. Αυτό μας οδηγεί κατ' ευθείαν στη δεύτερη ένσταση που αφορά τη σχέση της αλήθειας με την κριτική.

Όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, κριτική σε μια πρόταση αποτελεί η προσπάθεια αναίρεσής της, δηλαδή κατάδειξης ότι δεν είναι αληθής. Αναλυτικά, κριτική στη Χ, αν η Χ είναι ιδέα που έχει λεκτική διατύπωση και αποτελεί πρόταση ή σύνολο προτάσεων, συνίσταται στο να δείχθει ότι η Χ δεν είναι αληθής. Αν πάλι η Χ δεν είναι διατυπωμένη λεκτικά, αν αναφέρεται σε μια συνήθεια, σε μια καλλιτεχνική δημιουργία, είναι και τότε δυνατό να διατυπωθεί μια θεωρία Χ' που να αναφέρεται στη Χ θετικά. Αν η Χ' λέει ότι το εν λόγω έργο τέχνης είναι ένα αριστούργημα ή ότι η συνήθεια του καπνίσματος είναι ωφέλιμη για την υγεία, η κριτική στη Χ' συνίσταται στο να δείξει ότι η Χ' δεν είναι αληθής.

Αυτό σημαίνει ότι η κριτική έχει πάντα ανάγκη την έννοια της αλήθειας, ακόμα και στις περιπτώσεις όπου η πρωτογενής κριτική δε γίνεται με γνώμονα την αλήθεια. Η κριτική πρέπει να αντέχει την άσκηση της κριτικής στον εαυτό της και αυτή δεν μπορεί να γίνει παρά μόνο έχοντας την αλήθεια ως κριτήριο. Από κοινωνική άποψη, άλλωστε, η άσκηση κριτικής δεν έχει κα-

νένα νόημα, αν δε λειτουργεί η αλήθεια ως ρυθμιστική αρχή μέσα στην κοινωνία. Δε θα είναι ανεκτή η κριτική που ασκείται είτε στη Χ είτε στη Χ', αν η πίστη στη Χ ή στη Χ' εξαρτάται όχι από το αν αντιστοιχεί η Χ ή η Χ' στη «σκοπιμότητα» ή στην «κοινωνική σημασία του ζητήματος» ή σε άλλα εκτός αλήθειας κριτήρια.

Ένα τέτοιο γνωστικό καθεστώς, όπου η αλήθεια δε λειτουργεί ως ρυθμιστική αρχή, δε συμβιβάζεται με την ανοιχτή κοινωνία. Αντιστοιχεί, αντίθετα, στο γνωστικό καθεστώς της κλειστής κοινωνίας. Μόνο στην κλειστή κοινωνία, η ανάγκη κοινωνικής συνοχής καθορίζει τα άρθρα πίστης της, επιβάλλει τις λειτουργικά αναγκαίες απαγορεύσεις και συνδέει άρρηκτα το σύστημα οργάνωσης της κοινωνίας με την εξουσιαστική δομή, το σύστημα πεποιθήσεων της φυλής και την οργάνωση της παραγωγής της. Το σύστημα αυτό λειτουργεί και αναπαράγεται με ένα μόνιμο και καθιερωμένο τρόπο που δεν επιδέχεται αλλαγές και εναλλακτικές λύσεις, δηλαδή μεταρρυθμίσεις, στα επιμέρους προβλήματα που αντιμετωπίζει. Θα δεχτεί, επομένως, μόνο εκείνες τις δοξασίες που είναι συμβατές με την τήρηση της ενότητας και της συνοχής του.

Στις σύγχρονες ανοιχτές κοινωνίες παρατηρείται συχνά η παρουσία και στοιχείων της κλειστής κοινωνίας. Αυτές οι «επιβιώσεις» είναι σχεδόν φυσιολογικές και, σε κάθε περίπτωση, δεν είναι ενοχλητικές ακριβώς διότι στην ανοιχτή κοινωνία, η οποία δεν αυτοπροβάλλεται ως ενσάρκωση της τελειότητας, αλλά τουναντίον υιοθετεί και στον κοινωνικό τομέα την αρχή της επισφάλειας της γνώσης (fallibilism),¹⁵ η διόρθωση σφαλμάτων είναι επιβεβλημένη και μέσα στο πρόγραμμα. Λάθη όχι μόνο γίνονται, αλλά προβλέπεται και ότι θα γίνουν αναπόφευκτα. Τα στοιχεία της κλειστής κοινωνίας που επιβιώνουν στην ανοιχτή κοινωνία, επιδέχονται, επομένως, μεταρρυθμίσεις και διορθώσεις.

Αυτό μας φέρνει στο κυρίως ζητούμενο, που είναι το κατά πόσον η Ελλάδα επιδέχεται ενίσχυση των θεσμικών και μη θεσμικών συντελεστών της δημοκρατίας και της ανοιχτής κοινωνίας.

15. K.R. Popper, ό.π., τόμ. II, σ. 374 κ.ε.

10. Η ΑΝΟΙΧΤΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Η Ελληνική Δημοκρατία είναι σταθερή και βιώσιμη παρά τις ελλείψεις της. Έστω και αν είναι σχετική η ανεξαρτησία της δικαιοσύνης, έστω και αν η ελεγχσιμότητα των πολιτικών αποφάσεων είναι ελλιπής και αν στον τομέα των δικαιωμάτων του πολίτη υστερεί κατά πολύ η χώρα μας, οι θεσμικές προϋποθέσεις της ανοιχτής κοινωνίας ισχύουν και για την περίπτωση της Ελλάδας.

Το πρόβλημα βρίσκεται στη μη θεσμική προϋπόθεση της ανοιχτής κοινωνίας, που είναι η γνωστική-κριτική της διάσταση, και εντοπίζεται στο ρόλο της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής στην ελληνική κοινωνία. Θα επαναλάβω ότι η σημασία αυτής της μη θεσμικής προϋπόθεσης της ανοιχτής κοινωνίας είναι τεράστια, δεδομένου ότι απονευρώνει η έλλειψή της τη σημασία της πλήρωσης των άλλων θεσμικών προϋποθέσεων της. Η λειτουργία της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής αφορά σε όλα τα πεδία της δημόσιας ζωής, δηλαδή σε εκείνα που καλύπτει η πολιτική δραστηριότητα, η δημόσια διοίκηση, η ενημέρωση, η εκπαίδευση· με δυο λόγια, σε ολόκληρο το πλέγμα σχέσεων μεταξύ πολιτικής κοινωνίας και κοινωνίας πολιτών.

Χωλαίνει και φτωχαίνει η ανοιχτή κοινωνία στην Ελλάδα λόγω της αδυναμίας της λειτουργίας της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής. Όσο και αν ως δημοκρατία πληροί τις απαραίτητες προϋποθέσεις, υστερεί ως ανοιχτή κοινωνία. Και τούτο έχει πολύ μεγάλη σημασία, διότι η ανοιχτή κοινωνία εκφράζει το βαθμό στον οποίο όχι μόνο οι θεσμοί της δημοκρατίας αλλά και το ήθος και το πνεύμα της εισχωρούν στην κοινωνία. Και η κύρια έλλειψή της εντοπίζεται ακριβώς στη γνωστική της προϋπόθεση που είναι ο ρόλος της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής στην ελληνική κοινωνία.

Δεν είναι δυνατόν να υπερτονισθεί η σημασία της γνωστικής-κριτικής διάστασης της ανοιχτής κοινωνίας. Η λειτουργία της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής αφορά σε όλα τα πεδία της δημόσιας ζωής, δηλαδή εκείνα που καλύπτει η πολιτική δραστηριότητα, η δημόσια διοίκηση, η σχέση πολίτη-κράτους, η δημοσιογραφική επαγγελματία, η εκπαίδευση· με δυο λόγια, σε ολόκληρο το πλέγμα σχέσεων μεταξύ κράτους και κοινωνίας πολιτών.

Αυτό πώς εξηγείται; Μήπως ο Έλληνας αγαπάει το ψέμα λό-

γω «εθνικού χαρακτήρος»; Μήπως λόγω «ειδικών περιστάσεων» είναι «δικαιολογημένα» ανειλικρινής; Τίποτε από αυτά δε συμβαίνει. Δεν επικρατεί στην Ελλάδα περισσότερο ή λιγότερο το φέμα ως επιβιωτική τακτική απ' ό,τι συμβαίνει σε άλλες χώρες της Ευρώπης. Ακόμη και η διατήρηση και αναπαραγωγή συλλογικών ψευδαισθήσεων, κοινωνικών και εθνικών μυθοπλαστικών δεν ξεπερνάει τα φυσιολογικά επίπεδα μιας χώρας που παραμένει σε ένα ποσοστό Βαλκανική.

Εκείνο που συμβαίνει είναι κάτι βαθύτερο και ανησυχητικότερο, και αυτό είναι η υποταγή σε σκοπιμότητες που τοποθετούν το χρέος της αναγνώρισης και δημοσιοποίησης της αλήθειας σε δεύτερη και τρίτη σειρά προτεραιότητας στη συμπεριφορά υποτιθέμενα υπεύθυνων ατόμων στην ελληνική κοινωνία.

Για να το πω διαφορετικά, ο σχετικισμός και όχι η αντικειμενική αλήθεια, ο ηθικός και μεθοδολογικός σχετικισμός είναι η βασιλεύουσα αρχή και όχι η αλήθεια. Η αλήθεια σχετικοποιείται και υπάγεται σε «εθνικές σκοπιμότητες», σε «ιδεολογικές υποθήκες», σε «παραταξιακές επιταγές». Το τριμπαλιστικό ήθος της κατηχητικής κοινωνίας ανάγεται σε μια γνωστική αρχή που εκθρονίζει την αλήθεια από τη θέση της ως ρυθμιστικής αρχής. Και η διατήρηση αυτής της παράδοσης είναι εξαιρετικά επικίνδυνη.

Θα αναφερθώ σε ένα πρόσφατο παράδειγμα. Πραγματοποιήθηκε το Νοέμβριο του 1994 μια άκρως ενδιαφέρουσα κοινωνική έρευνα που αφορούσε τη συλλογική εικόνα που έχει ο Έλληνας για τον ίδιο και που αναπαράγεται μέσα από τα σχολικά βιβλία. Από την έρευνα προκύπτει μια εικόνα εξαιρετικά αυτάρεσκη που σχημάτισε ο Έλληνας για τον εαυτό του και παράλληλα μια εξαιρετικά προσβλητική και ανακριβής εικόνα που υιοθετεί για τους αλλόδοξους και τους αλλόφυλους.

Κατ' αρχήν, έχει μεγάλη σημασία ότι πραγματοποιούνται τέτοιες έρευνες και δεν αποσιωπούνται. Κανένας δημόσιος ή ιδιωτικός φορέας δεν είναι ένοχος για *suppressio veri* – απόκρυψη της αλήθειας στην προκειμένη περίπτωση. Αντίθετα, το πόρισμα της έρευνας δημοσιεύτηκε στην *Ελευθεροτυπία*, και μάλιστα σε δύο συνέχειες.¹⁶ Όμως, αν αυτό είχε γίνει π.χ. στη Γαλλία, θα ή-

16. Βλ. εφ. *Ελευθεροτυπία*, 10 και 11 Νοεμβρίου 1994.

ταν αντικείμενο συζήτησης και αρθρογραφίας όλου του Τύπου και της τηλεόρασης, με συμμετοχή όλης της γαλλικής διανόησης. Εδώ πέρασε σχεδόν απαρατήρητο.

Πώς εξηγείται αυτή η σιωπή; Γιατί δεν ευαισθητοποιήθηκαν εκείνοι οι άνθρωποι του πνεύματος που πρόθυμα σπεύδουν να υπογράψουν δηλώσεις πάνω σε διάφορα πολιτικά –κυρίως– ζητήματα που συγκινούν την κοινή γνώμη; Είναι προφανές ότι στην προκειμένη περίπτωση –που δεν είναι η μόνη– η αλήθεια δεν ενδιέφερε, δε συγκίνησε την κοινή γνώμη, ούτε τους παραδοσιακούς διαμορφωτές της. Η *suppressio veri* πραγματοποιήθηκε μέσα από την *negligentia veri* – την αδιαφορία προς την αλήθεια.

11. Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΩΝ

Την κύρια ευθύνη γι' αυτό την έχουν οι διαμορφωτές κοινής γνώμης και ειδικότερα οι άνθρωποι του πνεύματος. Από αυτούς εξαρτάται το αν η αλήθεια θα ανακτήσει το ρόλο της ως ρυθμιστική ιδέα μέσα στην κοινωνία ή αν θα συνεχίσει να σχετικοποιείται με αιτιολογικό την ανάγκη υπηρετήσης άλλων, υποτιθέμενα ανώτερων σκοπιμοτήτων.

Για άλλη μια φορά, λοιπόν, την κύρια ευθύνη φέρουν οι διανοούμενοι. Και αυτό δεν αποτελεί μομφή κατά του ανθρώπου του πνεύματος, αλλά μάλλον προσπάθεια εντοπισμού ενός κέντρου ευθύνης που είναι δικό του και μέσα από το οποίο μπορεί να σημειωθεί οποιαδήποτε μεταβολή προς την κατεύθυνση της ανοιχτής κοινωνίας.

Ο λόγος για τον οποίο ο διανοούμενος θεωρείται υπεύθυνος, είναι διότι επεξεργάζεται και μεταδίδει ιδέες που λειτουργούν ως αρχές: είναι εντελώς διαφορετικό πράγμα στην κοινωνική μου πρακτική να είμαι συχνά δογματικός, αυταρχικός, παράλογος, από το να ανάγω ως αρχή το δογματισμό, τον αυταρχισμό και τον ανορθολογισμό. Αν έχω και τη δυνατότητα να μεταδίδω αυτή την αρχή από οποιαδήποτε έπαλξη, με οποιοδήποτε μέσο μου χορηγεί η δύναμη του μανδαρίνου που έχω, είτε αυτό ονομάζεται πανεπιστημιακό έδρανο είτε εκκλησιαστικός άμβων είτε στήλη καθημερινής εφημερίδας είτε τηλεοπτική εκπομπή, γίνομαι παραγω-

γός ενισχυμένου δογματισμού, αυταρχισμού ή ανορθολογισμού.

Στην προκειμένη περίπτωση εκείνο που συντηρεί το γνωστικό ήθος το οποίο υποβιβάζει την αλήθεια στην κοινωνία μας, είναι ο σχετικισμός τόσο στο πεδίο της επιστήμης όσο και στο ηθικό πεδίο. Η αναγωγή του σχετικισμού σε αρχή από ορισμένους ανθρώπους του πνεύματος, δημιουργεί ένα κλίμα που επηρεάζει όλους τους άλλους. Πολιτικοί ηγέτες, πανεπιστημιακοί δάσκαλοι, αρθρογράφοι και άλλοι που θεωρούνται ως οι «τα πρώτα φέροντες» στην κοινωνία πολιτών, επιστρατεύουν το σχετικισμό στα πάντα. Αν ο Έλληνας σχετικοποιεί την αλήθεια, το κάνει εφόσον ζει σ' ένα κλίμα όπου κατά πρώτο λόγο επιβιώνουν μνήμες, νοσταλγίες και άλλα κατάλοιπα της κλειστής κοινότητας, και, κατά δεύτερο λόγο, διότι το κλίμα αυτό συντηρείται και αναπαράγεται από ένα κατεστημένο που τόσο με «συντηρητικές» όσο και με «προοδευτικές» φόρμουλες ανάγει το σχετικισμό σε κανονιστική αρχή.

Το σημαντικό σ' αυτήν τη διαπίστωση, αν είναι ορθή, δεν είναι το ηθικό απαράδεκτο του γνωστικού καθεστώτος στο οποίο η αλήθεια υποτάσσεται σε άλλη αρχή. Δεν είναι, τουλάχιστον, αυτό που επιδιώκω να τονίσω. Είναι η ανορθολογικότητα αυτού του γνωστικού καθεστώτος. Και η ανορθολογικότητά του αυτή συνίσταται στο αναλόγως υψηλό κόστος που πληρώνουμε για τη διατήρησή του.

Ας το επαναλάβω: η δημοκρατία, κατ' επέκτασιν η ανοιχτή κοινωνία, παρέχει επιβιωτικά πλεονεκτήματα σε σύγκριση με την κλειστή κοινωνία, διότι μειώνει στο ελάχιστο το κόστος των λαθών που, ορισμένες φορές, μπορεί να είναι ανυπολόγιστο. Στην ανοιχτή κοινωνία οι έλεγχοι γίνονται απρόσκοπτα και είναι αποτελεσματικοί. Η αναθεώρηση λανθασμένων λύσεων σε υπάρχοντα προβλήματα γίνεται με τις ελάχιστες δυνατές τριβές, διότι υπάρχει περισσότερη ενημέρωση και λιγότερο πνεύμα «ενότητας και αγωνιστικότητας». Η κοινωνική συνοχή διασφαλίζεται μέσα από ιδεολογικά ουδέτερες αρχές, η ύπατη των οποίων είναι η αντικειμενική αλήθεια – όταν αυτή μπορεί να εξευρεθεί. Δε διασφαλίζεται η κοινωνική συνοχή με την αρχή της ενότητας για την ενότητα, η οποία ασφαλώς ταιριάζει μάλλον στην αγέλη των χοίρων της Γαδαρηνής που εφορμούν ομοθυμαδόν στον κοινό τους προορισμό που είναι ο γκρεμνός.

Η Ελλάδα έχει τη δυνατότητα να εξακολουθεί να είναι μια ανοιχτή κοινωνία. Ποιες είναι όμως οι προοπτικές της; Μπορεί να στεριώσει τις βάσεις αυτής της ανοιχτής κοινωνίας αν συνεχίσει ένα μεγάλο μέρος του κοινωνικού συνόλου να πιστεύει σε εθνικούς μύθους ή ξεπερασμένες ιδεολογίες που υπηρετούν μόνο την ανάγκη για συλλογική αυταπάτη;

Απαραίτητος όρος για να επιζήσει και να αναπτυχθεί η ανοιχτή κοινωνία στην Ελλάδα είναι η χειραφέτηση από εθνικές προκαταλήψεις και ιδεολογήματα πάσης φύσεως. Η Ελλάδα πρέπει να δώσει το παρόν στη νέα ευρωπαϊκή «ιδεολογία» που σχηματίζεται μετά από δεκαετίες προσπαθειών Ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης. Το νέο ήθος της Ευρωπαϊκής Ένωσης συνδέεται με την ελευθερία, τα ανθρώπινα δικαιώματα, την ανεκτικότητα και το σεβασμό για τον Άλλο, κυρίως όταν ο Άλλος είναι αλλόφυλος ή αλλόδοξος. Αυτό το νέο ήθος δεν έχει απορροφηθεί από τους Έλληνες, οι οποίοι λειτουργούν στις παρυφές του χώρου όπου επικρατεί αυτό το ήθος και αυτό το κλίμα. Σ' αυτό, όπως και σε πολλά άλλα, οι Έλληνες δείχνουν να έχουν περισσότερα κοινά με βαλκανίους εθνοκεντριστές παρά με ευρωπαίους δημοκράτες, με το πρόσθετο χαρακτηριστικό ότι ενισχύεται η τάση της εθνικής έπαρσης και αυταρέσκειας με το συνεχώς προβαλλόμενο «ατού» ότι θεσμικά η Ελλάδα ανήκει στην Ευρώπη, σε αντίθεση με άλλους που δεν τα έχουν καταφέρει ακόμα.