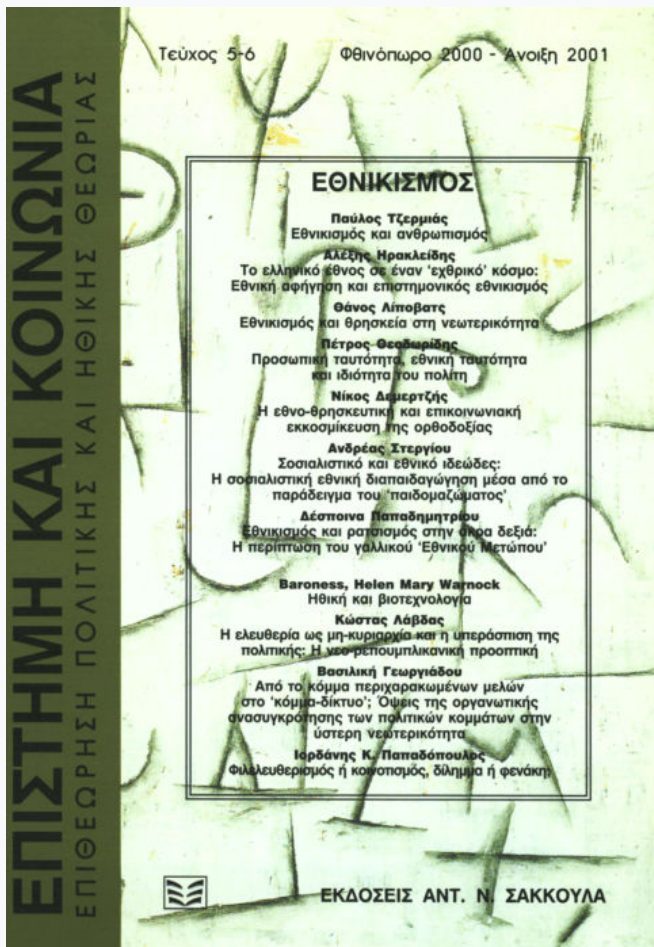


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 5 (2001)

Τόμ. 5-6 (2001): Εθνικισμός



Φιλελευθερισμός ή κοινοτισμός, δίλημμα ή φενάκη;

Ιορδάνης Κ. Παπαδόπουλος

doi: [10.12681/sas.551](https://doi.org/10.12681/sas.551)

Copyright © 2015, Ιορδάνης Κ. Παπαδόπουλος



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Παπαδόπουλος Ι. Κ. (2015). Φιλελευθερισμός ή κοινοτισμός, δίλημμα ή φενάκη;. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 5, 237-272. <https://doi.org/10.12681/sas.551>

Φιλελευθερισμός ή κοινοτισμός, δίλημμα ή φενάκη;* ---

Ιορδάνης Κ. Παπαδόπουλος**

Οδηγός μας στο παρόν άρθρο είναι το κεντρικό ερώτημα του *πρακτικού* λόγου σχετικά με το ποιοι είναι οι όροι – προϋποθέσεις της καλής και αγαθής ζωής ή διατυπωμένο διαφορετικά, ποιοι είναι οι όροι για την ορθή διευθέτηση της κοινωνίας επ' ωφελεία του αγαθού όλων των μελών της. Διερευνούμε κριτικά τις απαντήσεις που δόθηκαν σε αυτό το ερώτημα από την πλευρά του σύγχρονου φιλελευθερισμού και κοινοτισμού. Ο στόχος μας είναι η μελέτη της ορθότητας και αντικειμενικότητας αυτών των απαντήσεων, καθώς επίσης και η διαπίστωση της ουσιαστικής απόκλισης μεταξύ του αμερικάνικου φιλελευθερισμού και των παλαιότερων αλλά και νεότερων θεωρητικών διοδεύσεων του κοινοτισμού. Εκλαμβάνουμε ως *παραδειγματικές* περιπτώσεις των δύο 'αντιμαχόμενων' θεωρητικών απόψεων τον Rawls και τον Etzioni, αντιστοίχως. Ως μεθοδολογική και ουσιαστική προϋπόθεση κριτικού ελέγχου των δύο οπτικών αναδεικνύεται η διατύπωση μιας συνεκτικής και περιεκτικής θεωρίας περί του ανθρώπινου αγαθού και της κοινωνικής δικαιοσύνης. Λαμβάνοντας υπόψη μας και τη δυνατότητα διατύπωσης συγκεκριμένων προτάσεων για τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα εκ μέρους του κοινοτισμού,

* Μέρος της προβληματικής που παρουσιάζεται στο παρόν κείμενο αναπτύχθηκε στο Μεταπτυχιακό Σεμινάριο του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, το οποίο διευθύνει ο καθηγητής Η. Κατσούλης. Η αρχική αφορμή δόθηκε από το αφιέρωμα στον κοινοτισμό στο προηγούμενο τεύχος της Επιθεώρησης, *Επιστήμη και Κοινωνία* (βλ. τεύχος 4, Άνοιξη 2000) και την αναγκαιότητα συμπλήρωσης αυτού του αφιερώματος με τις σύγχρονες θεωρητικές εξεργασίες των φιλελευθέρων και των κοινοτιστών.

** Διδάκτωρ Σύγχρονης Ηθικής & Πολιτικής Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου του Kent, Επιστημονικός Συνεργάτης Οικονομικού Πανεπιστημίου Αθηνών.

καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι αυτός μας προσφέρει μια πληρέστερη εικόνα της κοινής μας συμβίωσης. Το γεγονός, όμως, αυτό δεν μας εμποδίζει από το να διαπιστώσουμε τα σημαντικά κενά της επιχειρηματολογίας και του νέου κοινοτισμού.

Εισαγωγή: στοιχεία ιστορίας του πρακτικού λόγου και στοχοθεσία

Η παραδοσιακή ή κλασική πολιτική θεωρία είχε ως επίκεντρό της τη φύση της αγαθής ζωής και του ορθού. Δεν εξομοιώνει κανείς πολιτικές θεωρίες, όπως εκείνες του Πλάτωνα, του Hobbes, του Hegel ή του Mill ως προς τις απαρχές, τη μεθοδολογία ή τις απολήξεις τους, αν ισχυρισθεί ότι επιχείρησαν να επεξεργασθούν θεσμικές διευθετήσεις, οι οποίες είναι αναγκαίες για την ολόπλευρη ανάπτυξη των ανθρώπων. Οι συγκεκριμένοι μάλιστα θεωρητικοί, ανάμεσα σε άλλους στην ιστορία των πολιτικών θεωριών, έδωσαν ιδιαίτερη βαρύτητα στη γνωσιοθεωρητική βάση των επιχειρημάτων τους, επί της οποίας ήλπισαν πως θεμελιώνεται και η πολιτική τους φιλοσοφία. Βασιζόταν, όμως, σε μια μεταφυσική, η οποία εν πολλοίς καθιστούσε τα κριτήρια αλήθειάς της εσωτερικά και ως εκ τούτου αυτά ήταν άμεσα ενάλωτα από μια ανεξάρτητη γνωσιοθεωρητική σκοπιά, καθώς η αντικειμενικότητα και διϋποκειμενική ισχύς των προτάσεών τους ετίθετο εύκολα εν αμφιβόλω (Plant 1991: 3-4).

Επισκοπώντας, μάλιστα, κανείς τη νεότερη πρακτική φιλοσοφία, αλλά και σημαντικό μέρος της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας - αναφερόμαστε στις ποκίλες εκδοχές του ωφελιμισμού, της συμβολαιοκρατικής παράδοσης, του φιλελευθερισμού και των σύγχρονων εκφάνσεών του και τέλος, του μαρξισμού - μπορούμε να διαπιστώσουμε μια διπλή δυστοκία.¹ Οι δοδεύσεις του πρακτικού λόγου δεν απέφεραν μια επαρκώς θεμελιωμένη θεώρηση του ανθρώπινου αγαθού. Χωρίς, όμως, μια τέτοια αντικειμενική οριοθέτηση του αγαθού, το αντικείμενο οποιασδήποτε πολιτικής θεωρίας κατατείνει να είναι άσχετο ως προς τον πραγματικό στόχο αυτής της θεωρίας, την απάντηση, δηλαδή, στο ερώτημα *για την ορθή διευθέτηση της κοινωνίας επ' ωφελεία του αγαθού όλων των μελών της*. Το να ισχυρισθεί κανείς, όπως στη σύγχρονη εποχή ο Nozick (1974) ή ο Rawls (1971), ότι μπορούμε να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα βασιζόμενοι αποκλειστικά στην αρχή της ελευθερίας ή στην αρχή της δικαιοφροσύνης και δικαιοπραγίας² και σε μια 'ελάχιστη' θεώρηση του αγαθού, είναι σαν να προκρίνει απλώς ένα συγκεκριμένο κοινωνικό ιδανικό έναντι κάποιου άλλου, αφήνοντας κατ' ουσίαν αναπάντητο το ερώτημα (Brown 1986: 131 - 132). Η δεύτερη όψη της δυστοκίας της πολιτικής

θεωρίας εμφανίζεται μέσα από την αδυναμία της να κατασκευάσει, κατά αντιστοιχίαν, μια περιεκτική θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης, η οποία να υπερβαίνει τη διαδικαστική, απλώς, προσέγγιση και να προτείνει συγκεκριμένες αρχές διανομής του κοινωνικού προϊόντος.

Πιο ειδικά, η ιστορική πορεία του νεότερου πρακτικού λόγου έδωσε λαβή στο θετικισμό να ορίσει σε σημαντικό βαθμό την εξέλιξη της πολιτικής θεωρίας και φιλοσοφίας μέχρι τη δεκαετία περίπου του 1950. Ο θετικισμός κατάφερε κείριο πλήγμα έναντι της παραδοσιακής κανονιστικής θεωρίας, δεικνύοντας ότι οι κεντρικοί της όροι στερούνται νοήματος με τη βιτγκεστανιάνη έννοια. Οι λογικοί θετικιστές θεώρησαν ότι οι ηθικές προτάσεις δεν μεταφέρουν συγκεκριμένο γνωσιακό περιεχόμενο, το οποίο να αντιστοιχεί στον κόσμο των εμπειρικά επαληθεύσιμων αντικειμένων (βλ. ενδεικτικά: Hollis 1985, Γέμος 1987 & Βεΐκος 1990). Δεν κατέληξαν μόνο στο ότι οι προτάσεις της κανονιστικής θεωρίας αποτελούν υποκειμενική απλώς έκφραση της προσωπικής στάσης του εκάστοτε θεωρητικού, αλλά απέκλεισαν και τη λογική δυνατότητα γεφύρωσης του 'χάσματος' ανάμεσα στις προτάσεις του *είναι* και του *πρέπει*, υπερθεματίζοντας στην όποια αντιφουσιολογική στάση (βλ. ενδεικτικά: Hudson 1969). Ο θετικισμός, παρόλη την κατοπινή κατάρρευση του προγράμματός του εξαιτίας της αθεμελιώτης περιοριστικής εικόνας των πηγών της ανθρώπινης γνώσης, της κυκλικότητας της αρχής της επαληθευσιμότητας, αλλά και των ατελέσφορων εντέλει προσπαθειών αναθεώρησης του νοηματικού κριτηρίου, σφράγισε την εξέλιξη της πολιτικής θεωρίας. Ο πρακτικός κοινωνικός στοχασμός και ειδικά η πολιτική θεωρία υπό την επήρεια του θετικισμού και του μεθοδολογικού ατομικισμού έτεινε προς τον μιξεβιορισμό και τον εμπειρισμό, προκρίνοντας μάλιστα ως απόλυτη αρχή εκείνη της αξιολογικής ουδετερότητας ανάμεσα στις διαφορετικές κοινωνικές θεσμίσεις (Plant 1991: 5 -22). Δε θα επιχειρήσουμε εδώ μια ευθεία κριτική στην αρχή της ουδετερότητας την οποία, ασφαλώς, δεν επικαλούνται μόνο οι θετικιστές, αλλά και κοινωνικοί και πολιτικοί επιστήμονες, οι οποίοι υιοθετούν μια βεμπεριανή οπτική. Η κριτική αυτή θα δειχθεί έμμεσα από τις επόμενες παρατηρήσεις μας για την εξέλιξη της πολιτικής θεωρίας και φιλοσοφίας.

Προτού, όμως, αναφερθούμε σε αυτήν την εξέλιξη, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο λογικός θετικισμός, αλλά και οι συγχρονότεροι κεκαλυμμένοι παδαοί μέρους των θέσεων του και ειδικώς της αξιολογικής ουδετερότητας, φαίνεται να παραγνωρίζουν ότι μέσα από την πορεία του κανονιστικού λόγου και τα στάδια ανάπτυξής του (Schneewind 1991: 147), συμπεριλαμβανο-

μένης και της μεταηθικής κριτικής, αναδεικνύεται το πραγματικό αντικείμενό του:

‘Στη μελέτη της ηθικής φιλοσοφίας ενδιαφερόμαστε πιο γενικά για τις ερωτήσεις σχετικά με το πώς πρέπει να ζει κανείς. Σχετικά με το τι θα λογιζόταν ως καλός λόγος ώστε κάποιος να ενεργεί κατά τον έναν ή τον άλλο τρόπο. Σχετικά με το τι συνιστά την καλή - αγαθή - ζωή για τα ανθρώπινα όντα. Η έννοια του καλού δεν θα πρέπει να εκληφθεί αναγκαστικά ως το ‘ηθικά καλό’, θα πρέπει μάλλον αυτήν την έννοια να τη θεωρήσουμε ως μια ανοικτή ερώτηση μέσω της οποίας διερευνάται και η κατάλληλη θέση της ίδιας της ηθικής μέσα σε μια καλή - αγαθή - ζωή των ατόμων, αν πράγματι έχει κάποια θέση σε τελική ανάλυση’ (Notman 1983: 1).

Από την ίδια οπτική γωνία μπορούμε να παρατηρήσουμε τη μεταστροφή του πρακτικού λόγου από τη δεκαετία του 1970 και έπειτα όχι μόνο σε ζητήματα δημόσιας ηθικής αλλά και αναστοχασμού του ίδιου του περιεχομένου του συνολικά. Σε συμφωνία με όσα έχουμε διατυπώσει μέχρι αυτό το σημείο, ο Bernard Williams θεωρεί ότι αυτός ο αναστοχασμός θα πρέπει να εκκινήσει από τη Σωκρατική διερώτηση, όπως αυτή διατυπώνεται στο 325 Δ της Πλατωνικής *Πολιτείας*, σχετικά με το πώς θα πρέπει να ζει κανείς. Ο Williams μας υπενθυμίζει ότι στον αρχαίο στοχασμό το ερώτημα αυτό δεν αφορούσε ένα άτομο απομονωμένο, αποκομμένο από την κοινωνική - κοινή και δημόσια - ζωή, όπως αυτό της νεότερης και σύγχρονης ηθικής και πολιτικής θεωρίας, φιλοσοφίας. Το κεντρικό ηθικό ερώτημα δεν είναι το πώς πρέπει να ζω εγώ, αλλά το πώς πρέπει να ζει οποιοσδήποτε. Στην πραγματικότητα θα πρέπει να: ‘... διερωτόμαστε για τους λόγους που όλοι μοιραζόμαστε και επιλέγουμε να ζούμε με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Με αυτήν την έννοια διερωτόμαστε για τις συνθήκες - προϋποθέσεις της καλής και αγαθής ζωής ... ’ (Williams 1985: 20).³

Το ερώτημα αυτό αποτελεί τον οδηγό μας στο παρόν κείμενο. Η επιχειρηματολογία μας θα οργανωθεί σε τέσσερεις ενότητες πέραν της εισαγωγικής. Στην πρώτη, θα επισκοπήσουμε κριτικά τη ρωσισανή θεώρηση - συμπεριλαμβανομένου του πρότερου και του ύστερου Rawls - ως χαρακτηριστικού παραδείγματος του αμερικάνικου φιλελευθερισμού. Στην ίδια ενότητα θα εξετάσουμε τη σχέση των εννοιών του αγαθού και της δικαιοσύνης, καθώς επίσης και την οριοθέτηση της πολιτικής κοινότητας ως τόπου και φορέα του πρακτικού λόγου. Στη δεύτερη ενότητα, θα παρουσιάσουμε τα κύρια σημεία κριτικής του φιλελευθερισμού εκ μέρους των πρωτεργατών του κοινοτισμού - αναφερόμαστε στους Sandel, Walzer, MacIntyre και Taylor - όσον αφορά τις έννοιες του προσώπου, του α-κοινωνικού ατομικισμού και το κριτήριο της

γενικευσιμότητας – καθολικότητας. Αποδεχόμενοι την κριτική των κοινοτιστών, θα διαπιστώσουμε, παράλληλα, και τα όρια της θεώρησής τους. Διά τούτο, θα χρειασθεί να διερευνήσουμε τη δυνατότητα σύνθεσης της φιλελευθέρης αυτονομίας και μίας κοινοτιστικότερης οπτικής της κοινωνίας και των ατόμων, όπως η σύνθεση αυτή αναδεικνύεται από το έργο του Joseph Raz.

Ακολουθώντας, στην τρίτη ενότητα, έχοντας επισημάνει τα κενά της επιχειρηματολογίας του Raz, θα προσεγγίσουμε, μέσα και από τις κοινωνικές συνθήκες της δεκαετίας του '90, το νέο κοινοτιστικό πρόγραμμα, το οποίο ανέδειξε με το έργο του ο Amitai Etzioni. Χωρίς να υποτιμούμε τη συμβολή άλλων κοινοτιστών, όπως επί παραδείγματι του William Galston (βλ. ενδεικτικά: Galston 1991), θεωρούμε σε αυτό το κείμενο τον Etzioni ως χαρακτηριστικό παράδειγμα του νέου κοινοτισμού. Πέραν της θεωρητικής σημασίας του νέου κοινοτισμού, η σπουδαιότητά του έγκειται και στις συγκεκριμένες προτάσεις του για τη σύγχρονη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα. Ελέγχοντας κριτικά τη θεώρηση του Etzioni, θα καταδείξουμε τα κενά της τόσο ως προς τη συγκρότηση μιας συνεκτικής θεωρίας για την κοινωνική δικαιοσύνη και το ανθρώπινο αγαθό όσο δε και ως προς τη θεμελίωση του επικαλούμενου *κοινού πυρήνα αξιών* που θα έπρεπε να διέπει την κοινή μας ζωή.

Μέσω αυτής της επισκόπησης του φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού δεν καταλήγουμε, βέβαια, στο συμπέρασμα ότι η αντιπαράθεσή τους αποτελεί φενάκη, σε τελική ανάλυση. Η θεωρητική τους απόκλιση μπορεί να μην είναι τόσο μεγάλη, ιδιαιτέρως αν κανείς υιοθετήσει ως πρώτο βήμα την οπτική του εξισωτικού φιλελευθερισμού και την κοινοτιστική προσέγγιση της κοινωνίας και του ατόμου. Επί τη βάσει αυτού του πρώτου βήματος και υπό την προϋπόθεση ότι θεμελιώνεται αντικειμενικά μια συνεκτική θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης και ανθρώπινου αγαθού, το νέο κοινοτιστικό πρόγραμμα μας επιτρέπει να προχωρήσουμε έτι περαιτέρω. Στη θεμελίωση, δηλαδή, πολιτικών, οι οποίες αφορούν όψεις της σύγχρονης οικονομικής και πολιτικής πραγματικότητας, όπως αυτές του ελάχιστου – βασικού εισοδήματος (basic income), της προσέγγισης της οικονομικής δραστηριότητας από τη σκοπιά της κοινότητας, η οποία τελεί υπό καθεστώς διακυνδύνευσης (stake holders approach) και του κοινωνικού κεφαλαίου (social capital & community governance). Τη θεμελίωση αυτών των πολιτικών θα την εξετάσουμε εν συντομία στην τέταρτη και τελευταία ενότητα του κειμένου μας.

Δικαιοσύνη, αγαθό και πολιτική κοινότητα στον αμερικάνικο φιλελευθερισμό. Το ρωλσιανό παράδειγμα

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1950 μέχρι και τις αρχές τουλάχιστον της δεκαετίας του 1980, η πολιτική θεωρία και φιλοσοφία θα αναγεννηθούν, επιχειρώντας να επαναθεμελιώσουν με αντικειμενικό και καθολικό τρόπο τον κανονιστικό λόγο, λαμβάνοντας υπόψη τους και τη μεταθητική κριτική. Στο επίκεντρο της συζήτησης και επιχειρηματολογίας βρέθηκαν οι έννοιες της κοινωνικής δικαιοσύνης και των δικαιωμάτων. Ο John Rawls ήταν εκείνος που κατά κοινή ομολογία άσκησε από το 1971 τη μεγαλύτερη επιρροή στην εξέλιξη της σύγχρονης αγγλοσαξωνικής πολιτικής θεωρίας και φιλοσοφίας. Με αυτήν την έννοια το έργο του μπορεί να χαρακτηριστεί ως *παράδειγμα*, με την επιστημολογική έννοια του όρου, ειδικώς για αυτό που έχει αποκληθεί ως *αμερικάνικος φιλελευθερισμός*, ο οποίος διαφοροποιείται από την ευρωπαϊκή παράδοση (Freeden 1996: 226 - 275). Επαναθεωρώντας την οπτική του κοινωνικού συμβολαίου, ο Rawls πρότεινε έναν κανονιστικό ορισμό κοινωνικής δικαιοσύνης για τις ορθές - ηθικά - κοινωνικές διευθετήσεις στο πρώτο του βιβλίο *A Theory of Justice* (Rawls 1971: 62 & 302 -303). Στον ορισμό αυτό επιχειρήσε να συνταιριάξει και να ιεραρχήσει τις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, αντιμετωπίζοντας παράλληλα και το πρόβλημα των κοινωνικών ανισοτήτων (Rawls 1971: 303).

Για τη διασφάλιση της αντικειμενικότητας και καθολικότητας των αρχών του βασίσθηκε σε μια σειρά εννοιών - επιχειρημάτων, όπως εκείνων της πρωταρχικής κατάστασης και αγαθών, του πέπλου άγνοιας, της αρχής της ουδετερότητας, και της 'ελάχιστης' έννοιας του αγαθού. Αναφερόμενος κανείς στην κριτική που ασκήθηκε στον πρότερο Rawls (βλ. ενδεικτικά: Daniels 1978), θα πρέπει να επισημάνει τουλάχιστον τον προβληματικό χαρακτήρα της προτεραιότητας της αρχής της ελευθερίας έναντι εκείνης της ισότητας,⁴ τον πολιτιστικό, άρα όχι αντικειμενικό και καθολικό, καθορισμό των πρωταρχικών αγαθών και τη λογική και ουσιαστική ασυνέπεια της αρχής της ουδετερότητας. Ο ύστερος Rawls μέσα στο θεωρητικό κλίμα της δεκαετίας του 1980 υπέρ των αρχών του πλουραλισμού και ενός υφέρποντος ή έκδηλου σχετικισμού θα παραιτηθεί από την προσπάθεια θεμελίωσης αντικειμενικών και καθολικών αρχών δικαιοσύνης (Kukathas & Pettit 1990), επιζητώντας τη θεμελίωση μόνο μιας *λειτουργιστικής - επικαλύπτουσας - συναίνεσης* (Rawls 1987: 1- 25 & 1993). Ήδη από το 1980 ανέφερε ότι οι αρχές του για την κοινωνική δικαιοσύνη θα έπρεπε να ειπωθούν στα όρια του δυτικού τύπου

συνταγματικών δημοκρατιών, όπως εκείνη των Η.Π.Α. (Rawls 1980: 517 & 1985: 224). Ο σύγχρονος φιλελεύθερος στοχασμός, με ένα λόγο και στο μέτρο που βρέθηκε υπό την επιρροή και του Rawls, έστρεψε την προσοχή του στη θεωρητική συγκρότηση ενός *modus vivendi* (Richardson 1990: 10), το οποίο δεν απαντά με αντικειμενικό και καθολικό τρόπο στα αιτήματα της κοινωνικής δικαιοσύνης, αν βεβαίως υφίσταται μια τέτοια δυνατότητα, όπως ισχυρίζονται οι νεοαριστοτελιστές (βλ. ενδεικτικά: Nussbaum 1990: 203 - 252 & Sen 1993: 30 - 53) και μέρος των κοινοτιστών. Θα αναφερθούμε ακολούθως στην κριτική, μερικοί την χαρακτήρισαν πολεμική, που άσκησαν οι πρωτεργάτες του κοινοτισμού στο ρωλιανό εγχείρημα.

Πριν, όμως, είναι αναγκαίες κάποιες περαιτέρω παρατηρήσεις για την υφή της ρωλιανής θεώρησης καθαυτό, αλλά και ως παραδείγματος για το σύνολο του αμερικάνικου φιλελευθερισμού. Η ρωλιανή θεώρηση για τη βασική κοινωνική θέσμιση επί των αρχών κοινωνικής δικαιοσύνης, τις οποίες προκρίνει, υιοθετεί την εξωτερική - ανεξάρτητη σχέση των εννοιών της δικαιοσύνης και του αγαθού (externalist approach). Μια τέτοια, όμως, προσέγγιση είναι ιδιαίτερος προβληματική. Διαχωρίζοντας κανείς τα θεμέλια επί των οποίων βασιζονται οι αρχές για τις κοινωνικές διευθετήσεις από εκείνες που αφορούν την έννοια του κοινωνικού αγαθού, αφήνει ανοικτή την πιθανότητα η θεωρία του της κοινωνικής δικαιοσύνης να απολήξει σε μια απλή ιδεολογία, συμπεριλαμβανομένης και της αναπαγωγής ψευδούς συνειδήσεως. Μπορούμε να το θέσουμε και ως εξής: η επιταγή της ανθρώπινης ορθολογικής ικανότητας επιβάλλει ότι η ίδια η δικαιοσύνη είναι με κάποιο τρόπο αγαθή και ως εκ τούτου την επιζητούν ως ιδανικό οι ανθρώπινες κοινωνίες. Αν, όμως, η ίδια η έννοια του αγαθού είναι η πηγή από την οποία αντλεί η έννοια της δικαιοσύνης την ορθολογικότητά της, τότε στην πραγματικότητα περιπύπτουμε σε λογικό και ουσιαστικό λάθος διατεινόμενοι ότι η θεωρία μας της κοινωνικής δικαιοσύνης πρέπει να είναι *εξωτερική προς ή ανεξάρτητη από* οποιαδήποτε θεώρησή μας περί του αγαθού (Brown 1986: 143 - 148). Ο Rawls δεν μπορεί να διαφύγει από αυτήν την κριτική, επικαλούμενος την 'ελάχιστη' έννοια του αγαθού που προϋποθέτει στο έργο του, και αυτό γιατί θα μπορούσε κάλλιστα κανείς να επισημάνει τον πολιτιστικό καθορισμό των πρωταρχικών αγαθών στα οποία αναφέρεται.

Το επιχείρημα έναντι της εξωτερικής - ανεξάρτητης σχέσης των εννοιών της κοινωνικής δικαιοσύνης και του ανθρώπινου αγαθού, και συνεπώς, έναντι και της αρχής της ουδετερότητας, η οποία ελλοχεύει σε αυτού του είδους την επιχειρηματολογία, έχει και μία περαιτέρω συνέπεια. Εξ αντιδιαστολής

τουλάχιστον, αναδεικνύεται η αναγκαία *εσωτερική σχέση δικαιοσύνης και αγαθού* και επιπλέον η υποχρεωτικότητα μιας συνεκτικής θεώρησης της κοινωνικής ανθρώπινης φύσης, η οποία μπορεί να βασισθεί σε μια θεωρία αναγκών.⁵

Έχουμε τονίσει μέχρι αυτό το σημείο περισσότερες από μία φορές πρώτον, ότι ο πρότερος αλλά και ύστερος Rawls έχει βρεθεί στο κέντρο της σύγχρονης κανονιστικής συζήτησης δεύτερον, ότι οι θεωρήσεις του θα μπορούσαν να ειπωθούν ως παραδειγματική περίπτωση αυτού που θα έπρεπε να αποκαλούμε αμερικάνικο φιλελευθερισμό, με χαρακτηριστικούς πρωτεργάτες τον ίδιο τον Rawls και τον Ronald Dworkin (βλ. ενδεικτικά: Dworkin 1977, 1978 & 1985) και τρίτον, ότι ο αμερικάνικος φιλελευθερισμός διαφοροποιείται από την περισσότερο περιεκτική ευρωπαϊκή παράδοση. Είναι χαρακτηριστική η διάκριση που επιχειρεί ο Rawls μεταξύ πολιτικών και μη αξιών (Rawls 1993: 13). Από τη σκοπιά μιας περιεκτικής φιλελεύθερης θεώρησης μια τέτοια διαφοροποίηση δεν ευσταθεί. Δεν μπορούμε να νοηματοδοτήσουμε, επί παραδείγματι, την ελευθερία ως καθαρώς πολιτική έννοια. Θα πρέπει να οριοθετήσουμε την έννοια της ελευθερίας μέσα στα κοινωνικά, ιστορικά, ηθικά, θρησκευτικά και φιλοσοφικά συμφραζόμενα (Freeden 1996: 234). Την ίδια διαφοροποίηση επιχειρεί ο Rawls και σε σχέση με άλλα κεντρικά στοιχεία της φιλελεύθερης παράδοσης, όπως αυτό της οπτικής του J.S.Mill για την ελευθερία και τους όρους ανάπτυξης της ατομικότητας του κάθε ανθρώπου.⁶ Στην πραγματικότητα, ο Rawls θεωρεί, αθιμελίστως, όλες τις περιεκτικές εκδοχές του φιλελευθερισμού ως περφεξιονιστικές και ως εκ τούτου απορριπτές (Freeden 1996: 235-236). Το να θέτει, βέβαια, κανείς, όπως ο Mill, την αυτονομία και την ατομικότητα ως τι το επιθυμητό πόρρω απέχει από το να το προκρίνει ως μια περφεξιονιστική κατάσταση πραγμάτων, πολύ δε περισσότερο από το να την επιβάλλει ως συγκεκριμένο κοινωνικό ιδανικό.

Από την άλλη, μάλιστα, πλευρά ο ίδιος ο Rawls διατείνεται ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός θα πρέπει να εννοηθεί μέσα στο πλαίσιο της φιλελεύθερης παράδοσης (Rawls 1993: 175). Φαίνεται, όμως, πως ο Rawls επιχειρεί μια εκλεκτικιστική ανάγνωση αυτής της παράδοσης και την ορίζει αποκλειστικά μέσα στο πλαίσιο ανασυγκρότησης της αμερικάνικης παράδοσης. Ο εκλεκτικισμός αυτού του είδους αναδεικνύεται και από το γεγονός ότι ο Rawls επιφύλαξε μια δεσποζουσα θέση στην καντιανή γενικευσιμότητα και έννοια της αυτονομίας, οι οποίες στην πραγματικότητα δεν κατείχαν μια τέτοια θέση ούτε στην ευρωπαϊκή παράδοση ούτε στην αμερικάνικη που βρισκόταν κάτω

από την επίδραση άλλων φιλοσόφων, όπως του Mill, που προαναφέραμε, και του Locke (Freeden 1996: 239 & Beiner & Booth (eds.) 1993, βλ.ειδικώς τη συμβολή του Galston). Κατ' ουσίαν, ο αμερικάνικος φιλελευθερισμός τύπου Rawls ενέχεται για μια ιδεολογική θέση, στην οποία αφενός η ίδια η έννοια της ιστορίας και της παράδοσης αποϊστοριοποιούνται, χάριν της καντιανής γενικευσιμότητας και της αφηρημένης ορθολογικότητας και αφετέρου ο όρος φιλελευθερισμός είναι δάνειος από την ευρύτερη παράδοση, για να χρησιμοποιηθεί δε για τους κατά πολύ πιο περιορισμένους σκοπούς της σύγχρονης αμερικάνικης εκδοχής του (Freeden 1996: 240).

Περαιτέρω, ο αμερικάνικος φιλελευθερισμός οριοθετείται μέσω των θεωρήσεων του για τις έννοιες της ισότητας και της πολιτικής κοινότητας (Freeden 1996: 258). Δε θα επεκταθούμε εδώ στην αρχή της ισότητας, η οποία οδήγησε τον αμερικάνικο φιλελευθερισμό σε ποικίλες εκδοχές, όπως αυτή του εξισωτικού φιλελευθερισμού (βλ. ενδεικτικά: Feinberg 1980 & Nielsen 1985). Θα πρέπει να σταθούμε στην έννοια της κοινότητας, στο μέτρο που μας αφορά ως προς την κύρια στοχοθέτηση του κειμένου μας. Αναφερόμαστε στην αντιπαράθεση φιλελευθερισμού και κοινοτισμού.

Θα μπορούσαμε να διακρίνουμε πέντε διαφορετικές θεωρήσεις της πολιτικής κοινότητας, από τις οποίες οι τέσσερις είναι άμεσα συμβατές με την οπτική του φιλελευθερισμού (Freeden 1996: 251 -259). Από την εποχή των πρωτο-φιλελευθέρων των φυσικών δικαιωμάτων και του κοινωνικού συμβολαίου, το κράτος θεωρούνταν ως εγγυητής των ατομικών δικαιωμάτων μέσα σε ένα πλαίσιο αμοιβαίας αναγνώρισης δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Σε αυτήν την περίπτωση, ασφαλώς, η πολιτική κοινότητα οριοθετούνταν από μια τυπική έννοια συμμετοχής των δρώντων υποκειμένων στη συγκρότησή της και από την εγωϊστική ταυτότητα των συμφερόντων αυτών των υποκειμένων. Στη δεύτερη εκδοχή της, η πολιτική κοινότητα αντιλαμβανόταν την ανθρώπινη φύση μέσα και από το κατηγορημα της κοινωνικότητας. Σε αυτήν, μάλιστα, την περίπτωση ο φιλελευθερισμός ήθελε να διαφοροποιηθεί από τη σκληρή αγοράια εκδοχή του, εμφανίζοντας στα χαρακτηριστικά της γενναϊοδωρίας, της συμπάθειας, αλλά και του αλτρουισμού σε κάποιο βαθμό, ώστε να διασφαλισθεί η αμοιβαιότητα και η συνεργασία των ατόμων.

Η τρίτη θεώρηση, η οποία οφείλει πολλά στις οργανιστικές θέσεις του Green, προϋποθέτει ότι τα άτομα έχουν ένα κοινό συμφέρον, αυτό του κοινού αγαθού, το οποίο εξασφαλίζει τους όρους της ευδαιμονίας τους. Εδώ η συμμετοχή των ατόμων παίρνει ένα ουσιαστικότερο περιεχόμενο για την ίδια την εξέλιξή τους. Και σε αυτήν, όμως, την περίπτωση η κοινωνία παραμένει

ένα είδος αρένας διαγκωνισμού ορθολογικών ατομικών συμφερόντων. Μπορούμε, επιπλέον, να διαπιστώσουμε την επιβίωση μιας ρομαντικής σύλληψης της κοινότητας, ακόμη και στον ίδιο τον Rawls, κάτι που επισημαίνει ο Sandel (1982: 147 - 150), η οποία αναδεικνύεται μέσω των προαπαιτούμενων της κοινωνικής συνεργασίας. Αυτή η ρομαντική σύλληψη μπορεί, όμως, να οδηγήσει και σε συντηρητικές θεωρήσεις. Στην ίδια κατεύθυνση ως προς τα προαπαιτούμενα της κοινωνικής συνεργασίας κινείται και η οπτική του Walzer (1990: 10), ο οποίος διαφοροποιείται από μια τέτοια συντηρητική λογική. Στην πραγματικότητα, ο Walzer κάνει λόγο για κοινότητες και όχι για κοινότητα, εννοώντας όλες εκείνες τις κοινωνικές ομάδες, οι οποίες υποστηρίζουν το άτομο στη ζωή του. Αυτός, όμως, ο παρτικουλαρισμός και η αποκεντροθέτηση της έννοιας της πολιτικής κοινότητας οδηγεί σε μια σύλληψη της κοινωνικής δομής - σύλληψη την οποία ασπάζεται τελικώς και ο φιλελευθερισμός - ως πολλαπλών εθελοντικών ενώσεων των ατόμων, τα οποία διατηρούν το αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα της απόσυρσης ή της κατά περίπτωση συμμετοχής τους. Η εικόνα αυτή είναι βαθιά εμπεδωμένη στη συνείδηση των αμερικάνων πολιτικών επιστημόνων, ακόμη και στην περίπτωση εκείνων των προοδευτικών κοινοτιστών, όπως ο Charles Taylor (1992, ελληνική έκδοση 1997).

Η πέμπτη εκδοχή της πολιτικής κοινότητας διατηρεί ενός είδους συγγένειας με τη φιλελεύθερη παράδοση, δεν είναι, όμως, καθόλου βέβαιο ότι το κοινοτιστικό ιδανικό στο οποίο οδηγεί αυτή η *σκληρή αντίληψη της κοινότητας* μπορεί εντέλει να θεμελιωθεί στη βάση της φιλελεύθερης επιχειρηματολογίας (Freedman 1996: 255). Σύμφωνα με αυτήν τη *σκληρή αντίληψη* της πολιτικής κοινότητας, τα ανθρώπινα όντα έχουν μια ατομική και μια κοινωνική πτυχή. Η κοινωνική τους πτυχή είναι το αποτέλεσμα της διαρκούς, αλλά κατ' ουσίαν *υπαρκτικής* ανθρώπινης αλληλόδρασης. Η αλληλόδραση αυτή γεννά άμεσα κοινωνικά συμφέροντα και σκοπούς, οι οποίοι δεν ανάγονται στα ατομικά ορθολογικά προγράμματα ζωής. Επιπλέον, η θέση αυτή οδηγεί στην αναγνώριση δικαιωμάτων και αναγκών των κοινωνικών ομάδων ως τέτοιων, η ικανοποίηση των οποίων είναι προϋπόθεση και για την ατομική ευδαιμονία. Υπό αυτήν την έννοια, η *σκληρή* αυτή εκδοχή της πολιτικής κοινότητας μας αποκαλύπτει ένα θεμελιώδες σφάλμα της φιλελεύθερης λογικής, αυτό της αντιδιαστολής του γενικού - κοινού καλού και των ατομικών δικαιωμάτων. Σύμφωνα με αυτήν την τελευταία εκδοχή, αντιθέτως το κοινό και το ατομικό αγαθό συνυπάρχουν εν αρμονία μέσα σε ένα δημοκρατικό

πλαίσιο. Ο Freeden διευκρινίζει αυτή τη θεώρηση της κοινότητας με τον ακόλουθο χαρακτηριστικό τρόπο:

‘Αυτή η έννοια της κοινότητας από τη μια επιτρέπει την άμεση προαγωγή των κοινών συμφερόντων, από την άλλη μεριά προσφέρει ένα χώρο ανθρωπίνης δράσης, στον οποίο τα ατομικά δικαιώματα είναι αναγκαία για την υγεία της κοινωνίας και στον οποίο η επιλογή και η αυτονομία είναι δυνατές μέσα στα όρια που τίθενται από ένα ορθολογικά προσδιορισμένο κοινό αγαθό, κατανοητό άμεσα από όλους. Ένα αγαθό του οποίου τη ρύθμιση αναλαμβάνει ένα δημοκρατικά ελεγχόμενο κράτος. Αντιστρόφως, η επίτευξη της κοινής ευδαιμονίας είναι προϋπόθεση της προστασίας αυτών των ατομικών δικαιωμάτων’ (Freeden 1996: 254).

Η κριτική των πρωτεργατών του κοινοτισμού στο ρωλιανό φιλελευθερισμό

Στις προηγούμενες δύο ενότητες επισκοπήσαμε μέρος της ιστορικής πορείας της πολιτικής θεωρίας και φιλοσοφίας, αναφερθήκαμε στις κεντρικές έννοιες του αγαθού και της δικαιοσύνης και στην εσωτερική τους σχέση, αναλύσαμε στοιχεία του καθαυτού ρωλιανού εγχειρήματος, αλλά και ως παραδείγματος για τον αμερικάνικο φιλελευθερισμό και τέλος, επισημάναμε τη θεωρητική αμφισημία γύρω από τον όρο της πολιτικής κοινότητας. Τώρα, είμαστε σε καλύτερη θέση να προσεγγίσουμε εναργέστερα την κριτική που άσκησαν οι πρωτεργάτες του κοινοτισμού στις προϋποθέσεις και απολήξεις της ρωλιανής θεώρησης. Ανεξαρτήτως του κατά πόσον οι τέσσερις βασικοί επικριτές του αμερικάνικου φιλελευθερισμού συγκροτούν μια συνεκτική ομάδα κοινοτιστών με διακριτή, περιεκτική και πλήρη θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης, το έργο τους δεικνύει πέντε σημεία εν δυνάμει κριτικής του ρωλιανού εγχειρήματος ως παραδείγματος στο θεωρητικό επίπεδο. Το πρώτο αφορά την έννοια του *προσώπου*. Το ατομικιστικό υποκείμενο του φιλελεύθερου πρακτικού λόγου δεν επιτρέπει κατ’ ουσίαν κανένα περιθώριο στην κοινωνική αλληλόδραση και αλληλεξάρτηση των ατόμων να ασκήσουν καθοριστικό ρόλο στην επιλογή εκ μέρους τους των σκοπών, των αξιών, των νοηματοδοτήσεων του προσωπικού και κοινωνικού αγαθού, στη συγκρότηση εντέλει της ίδιας της προσωπικότητάς τους. Ο Sandel κρίνοντας τον Rawls παραθέτει αυτούσια την εικόνα του ατόμου που προκρίνει ο τελευταίος:

‘Μία συνέπεια αυτής της απόστασης είναι το να θέσουμε την έννοια του εαυτού πέραν των ορίων της εμπειρίας, το να τον καταστήσουμε αλώβητο, να προσδιορίσουμε την ταυτότητά του άπαξ δια παντός. Κανένα συναίσθημα ή συμμετοχή σε

κοινωνικές διεργασίες δεν μπορεί να με εγκλωβίσει σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μην μπορώ να καταλάβω τον εαυτό μου ανεξάρτητα από όλα αυτά. Κανένας μετασχηματισμός των σκοπών και των σχεδίων της ζωής μου δεν μπορεί να αναστατώσει το περίγραμμα της ταυτότητάς μου. Κανένας στόχος δεν είναι τόσο ουσιαστικός, ώστε αποσπόμενος από αυτόν να θέσω εν αμφιβόλω το τι λογής προσωπικότητα είμαι. Δεδομένης της ανεξαρτησίας μου από τις αξίες τις οποίες προεβούω, μπορώ σε κάθε περίπτωση να πάρω απόσταση από αυτές. Η δημόσια ταυτότητά μου ως ηθικού προσώπου 'δεν επηρεάζεται από τις οποιεσδήποτε αλλαγές προκύπτουν μέσα στο χρόνο' στην προσωπική μου σημασιοδότηση του αγαθού' (Sandel 1982: 62 & Rawls 1980: 544 - 545).

Το πρώτο σημείο κριτικής οδηγεί και στο δεύτερο, το οποίο επικεντρώνεται στο θεμελιώδες σφάλμα του *a* - *κοινωνικού ατομικισμού*. Θεμελιώδες υπό την έννοια ότι οδηγεί αφενός τα άτομα σε ένα είδος συναισθήσεως ότι μπορούν να υπάρξουν ως τέτοια, ως συγκεροτημένες δηλαδή προσωπικότητες, πέραν των κοινωνικών ομάδων και του συνόλου του οποίου είναι μέλη αφετέρου στην αδυναμία να αναγνωρίσουν ότι η σημασιοδότηση του αγαθού, το οποίο έχει υιοθετήσει ως σχέδιο ζωής το καθένα από αυτά ξεχωριστά, καθορίζεται μέσω κοινωνικών διαδικασιών και ότι με έναν παρόμοιο τρόπο καθορίζεται και η σημασία ενός κοινού - δημόσιου αγαθού, έστω και υπό την ελάχιστη έννοια του όρου (Mulhall & Swift 1992: 37 -164).

Το κριτήριο της *καθολικότητας* - *γενικευσιμότητας* αποτελεί το τρίτο σημείο αιχμής εναντίον του ρωλισιανού προγράμματος. Ο πρότερος Rawls κυριώς του *A Theory of Justice* θεωρούσε ότι το συγκεκριμένο μοντέλο κοινωνικής δικαιοσύνης εγείρει, με ορθολογικό και αντικειμενικό τρόπο, αξιώσεις καθολικής και διαπολιτισμικής εφαρμογής. Ο Walzer περισσότερο από τους υπόλοιπους κύριους πρωτεργάτες του κοινοτισμού αμφισβήτησε αυτή τη δυνατότητα, επισημαίνοντας το καθεστώς της ποικιλότητας και πολιτισμικής ιδιαιτερότητας.⁷ Είναι χαρακτηριστικό ότι στο βασικό του βιβλίο αναφοράς - αναφερόμαστε στο *Spheres of Justice* (1983) - ο Walzer σπεύδει να επισημάνει το πώς εκλαμβάνει τα κοινωνικά - ιστορικά συμφραζόμενα του πρακτικού λόγου:

'Το πρόβλημα σχετίζεται με τον παρτικουλαρισμό της ιστορίας, του πολιτισμού και της συμμετοχής. Ακόμη και αν ασπάζομαστε την αρχή της αντικειμενικότητας, το πιο πιθανό είναι να αναδειχθεί στη σκέψη των μελών μιας πολιτικής κοινότητας όχι το ερώτημα για το τι θα επέλεγαν ορθολογικά άτομα κάτω από οποιουδήποτε τύπου συνθήκες γενικευσιμότητας. Εκείνο το οποίο θα πρόβαλε στο νου αυτών των ανθρώπων μάλλον είναι το ερώτημα για το τι θα επέλεγαν άτομα σαν και αυτά τα ίδια κάτω από τις συγκεκριμένες κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες.

‘Ατομα τα οποία μοιράζονται έναν πολιτισμό και είναι καθορισμένο ότι θα συνεχίσουν να τον μοιράζονται’ (Walzer 1983: 5).

Από το στόχαστρο των κοινοτιστών δεν διέφυγε της προσοχής ότι η επισημολογική επιλογή του μεθοδολογικού ατομικισμού εκ μέρους του Rawls, τον οδηγεί στην πραγματικότητα σε μια πρόσληψη του ρηθολογικού σχεδίου ζωής των ατόμων, κατά το μάλλον ή ήττον, *υποκειμενική*, στο βαθμό που πέραν της θεώρησής του περί των πρωταρχικών αγαθών, η οποία επιδέχεται ούτως ή άλλως κριτική, οι ατομικές επιλογές σκοπών, αξιών και νοηματοδοτήσεων του αγαθού προσεγγίζονται σχεδόν ως αυθαίρετες και ντεσιζιονιστικού τύπου εκφράσεις, απλώς, ατομικών προτιμήσεων. Αυτό αποτελεί το τέταρτο σημείο κριτικής του ρωλιανού εγχειρήματος, σύμφωνα με το οποίο αμφισβητείται ο *αντικειμενικός χαρακτήρας* της συλλογιστικής ή ανακλαστικής ισορροπίας, την οποία επιτυγχάνουν, κατά τον Rawls, τα συμβαλλόμενα άτομα στη συμβολαιοκρατική διαδικασία αντιστάθμισης των ηθικών ενοράσεων, των ατομικών συμφερόντων και της εν γένει συλλογιστικής τους για μια δίκαια διευθέτηση και θεσμοθέτηση της κοινωνικής τους ζωής. Για τους όρους συγκρότησης της συμβολαιοκρατικής διαδικασίας επισημαίνει χαρακτηριστικά ο MacIntyre:

‘Για ... τον Rawls η κοινωνία συγκροτείται από άτομα, το καθένα από τα οποία έχει τα δικά του συμφέροντα και τα οποία συνευρίσκονται ακολούθως για να σχηματίσουν τους κοινούς κανόνες για τη ζωή τους ... Υπό αυτήν την έννοια τα άτομα ... είναι πρότερα της κοινωνίας και ο καθορισμός των ατομικών συμφερόντων είναι πρότερος και ανεξάρτητος από την οποιαδήποτε κατασκευή ηθικών και κοινωνικών δεσμών μεταξύ των ατόμων’ (MacIntyre 1981: 232-233).

Παρόλο το ότι ο φιλελευθερισμός ανάγεται, κατά τον MacIntyre, στην ηθική παράδοση του διαφωτιστικού προγράμματος για την απελευθέρωση των ατόμων από την ενδεχομενικότητα και την ιδιαιτερότητα των ποικίλων παραδόσεων, ώστε να είναι δυνατή η *κοινωνική τάξη* και ως εκ τούτου *συμβίωση* επί τη βάσει καθολικών αρχών, ο ίδιος ο φιλελευθερισμός προκρίνει, αθεμελίωτα, μία εξόχως ατομικιστική έννοια αγαθού. Υπό αυτήν την έννοια, οι MacIntyre, Taylor και Sandel θεωρούν ότι προκαθορίζεται και η υφή της κοινωνικής συμβίωσης των ανθρώπων, καθώς ούτως ή άλλως από την εισαγωγή ακόμη του βασικού του έργου ο Rawls προσδιόρισε την κοινωνική συμβίωση ως ενός είδους *φορτίου* που επικάθεται στη ράχη των ατόμων (Rawls 1971: 4).

Το πέμπτο, τέλος, σημείο κριτικής των κοινοτιστών αφορά τη θέση του Rawls έναντι του *περφεξιονισμού* και την απόπειρά του να θεμελιώσει μια

αντίθετη, *αντιπερφεξιομιστική οπτική*. Πίσω από την αντιπερφεξιομιστική και 'ουδέτερη' θεώρηση του αγαθού και την πρόταξη μιας 'ελάχιστης' οριοθέτησης αυτού, ο Rawls προϋποθέτει ανομολόγητα μια πολύ περισσότερο περιεκτική θεωρία του αγαθού στην προσπάθειά του να υπερασπισθεί τη συγκεκριμένη θεώρηση της κοινωνικής δικαιοσύνης, η οποία ακόμη και στις κατοπινότερες διατυπώσεις της υπερασπίζεται μια ατομικιστική έννοια αυτονομίας των ατόμων, αρχής γενομένης από το πρώτο βασικό του έργο στο οποίο απέδιδε λεξιλογική και κανονιστική προτεραιότητα στην αρχή της ελευθερίας έναντι των υπόλοιπων αρχών, που παραπέμπουν στη σπουδαιότητα της κοινωνικής ισότητας. Θίξαμε στην προηγούμενη ενότητα του κειμένου μας την υποτιθέμενη διάσταση ανάμεσα στις ηθικές αξιώσεις της ελευθερίας και της κοινωνικής δικαιοσύνης. Θα έπρεπε, όμως, να τονισθεί εκ νέου σε αυτό το σημείο ότι ο αμερικάνικος φιλελευθερισμός φαίνεται να αποκλείει, αυθαιρέτως, εναλλακτικές ή και τελείως διαφορετικές προσεγγίσεις του κοινωνικού αγαθού, χωρίς να μπορεί να υπερασπισθεί, όπως επισημάναμε και από την αρχή του κειμένου μας, την αρχή της ουδετερότητας.

Η στοχοθέτηση αυτού του κειμένου δεν μας επιτρέπει να ελεγκταθούμε σε μια λεπτομερέστερη ανάλυση των απόψεων και της εργογραφίας των πρωτεργατών του κοινοτισμού στους οποίους αναφερθήκαμε προηγουμένως. Θα πρέπει να επισημανθεί όμως ότι από αυτούς κυρίως είναι ο MacIntyre που εξαπολύει τη σφοδρότερη, και σχεδόν χωρίς όρους, επίθεση στη φιλελεύθερη ηθική παράδοση.⁸ Αντιθέτως, οι Taylor και Walzer επικεντρώνουν την κριτική τους κυρίως σε συγκεκριμένες κανονιστικές και μεθοδολογικές επιλογές θεμελίωσης αυτής της παράδοσης, ενώ με αρκετή σαφήνεια ο Sandel κατέδειξε ότι ο φιλελευθερισμός του ρωσιστανού παραδείγματος έχει σαφώς όρια. Για την πληρότητα της παρουσίασής μας εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Taylor στο έργο του *Sources of the Self* επιχειρηματολογεί συνεκτικά για το πώς καθορίζεται η ταυτότητα των ατόμων μέσα από την κοινωνική αλληλόδρασή τους και πώς με παρόμοιο τρόπο σημασιοδοτείται και η έννοια του αγαθού (βλ. ενδεικτικά: Taylor 1990: 36 & 51 -52). Μπορεί, βέβαια, κανείς να ασκήσει κριτική στους πρώτους κοινοτιστές ανάμεσα σε άλλα και για το γεγονός ότι κρίνοντας μια παραδειγματική θεωρία δικαιοσύνης, έστω και αν αυτή ισχυρίζεται πώς δεν θεμελιώνει μια περιεκτική έννοια κοινωνικής δικαιοσύνης, αλλά μια διαδικαστική προσέγγιση (βλ. ενδεικτικά: Rawls 1971: 120 & 136), οι ίδιοι δεν επρότειναν μια εναλλακτική πλήρη θεωρία με σαφώς διατυπωμένα και συναρθρωμένα διανεμητικά κριτήρια.

Εντούτοις πριν από την επιλογή 'στρατοπέδου' στο θεωρητικό επίπεδο θα

πρέπει κανείς να λάβει υπόψη του αφενός τις πιο πρόσφατες διοδεύσεις του κοινοτισμού, οι οποίες έχουν καταλήξει και σε περισσότερο πρακτικά αποτελέσματα, με τη έννοια της διατύπωσης συγκεκριμένων πολιτικών επιλογών, αφετέρου τη γενική και κοινή παραδοχή των κοινοτιστών. Πιο συγκεκριμένα, η κουλτούρα και η κοινωνία είναι το προϊόν της δραστηριότητας των ανθρώπινων κοινοτήτων, δεν μπορούν να δημιουργηθούν μα μίτη και να διατηρηθούν πάνω στα θεμέλια της πρόσληψης της κοινωνίας ως μιας συνάθροισης ξεχωριστών και καλά περιχαρακωμένων ατόμων πίσω από το 'φράχτη' των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Ο πλούτος με την πιο ευρεία έννοια του όρου και οι κάθε λογής πηγές διαμόρφωσης της προσωπικότητας των ατόμων που τους κληροδοτούνται από την κοινωνία και τον πολιτισμό είναι αναπόσπαστα συστατικά της ίδιας της ιδιότητάς τους ως ανθρώπινων όντων και της συγκρότησής τους ως ηθικών δραστών. Με αυτήν την έννοια, μπορεί να συμπυκνωθεί η κοινοτιστική κριτική στον κλασσικό φιλελευθερισμό και στην αμερικανική εκδοχή του στην αντιπαράθεση από τη μια της ουσιαστικής σύλληψης της κοινωνικής υπόστασης και συγκρότησης του ατόμου, και από την άλλη της υπεράσπισης μιας ατομικιστικής έννοιας της αυτονομίας των ατόμων.

Στην πραγματικότητα όμως δεν πρόκειται για μια ισοπεδωτική αντιπαράθεση ανάμεσα στον Rawls - και όσους τον ακολούθησαν - και στους πρωτεργάτες του κοινοτισμού. Δεν εξάγεται με κάποια λογική αναγκαιότητα ότι θα πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα στη φιλελεύθερη αυτονομία - όχι ορισμένη ατομικιστικά - και την κοινοτιστική οπτική της κοινωνίας και των ατόμων. Όπως έχει δείχθει ανάμεσα σε άλλους και από τον Joseph Raz, μια περισσότερο κοινοτιστική αντίληψη της κοινωνίας θέτει ουσιαστικά σε αμφισβήτηση τον απόλυτο και καθολικό χαρακτήρα με τον οποίο προτάσσουν οι φιλελεύθεροι την αρχή της αυτονομίας. Όχι για να αρνηθούν τη συμπεριληψη της αυτονομίας σε μια έννοια του κοινωνικού αγαθού, αλλά για να καταδείξουν εντέλει ότι δεν θεμελιώνεται ούτε ο ατομικιστικός ούτε και ο απόλυτος και κατά προτεραιότητα χαρακτήρας της αυτονομίας έναντι άλλων συστατικών του κοινωνικού αγαθού.

Η επιχειρηματολογία του Raz τοποθετείται στο ενδιάμεσο του ρωλιανού εγχειρήματος και της κοινοτιστικής οπτικής. Ως εκ τούτου, είναι σκόπιμη μια εκτενέστερη αναφορά σε αυτήν, για να διαπιστώσουμε αν το δίλημμα μεταξύ φιλελευθερισμού και κοινοτισμού αποτελεί μια φενάκη ή είναι δυνατή η υπέρβασή του. Στον Raz, η αρχή της αυτονομίας κατέχει κεντρική θέση, όπως και στον Rawls. Η διαφορά τους, όμως, έγκειται στο ότι για τον πρώτο η

αυτονομία και η έννοια των δικαιωμάτων δεν πρέπει να εκλαμβάνονται στην ατομικιστική τους εκδοχή. Οι δύο αυτές αρχές, στο μέτρο που θεμελιώνουν τη φιλελεύθερη παράδοση, θα έπρεπε να ειδικωθούν ως υποστηρικτικές μιας ευρύτερης ηθικής και πολιτικής κουλτούρας επί τη βάση συγκεκριμένων θεσμικών και πολιτικών διευθετήσεων (Raz 1986: 245). Ειδικότερα για την έννοια της αυτονομίας, επισημαίνει ο Raz ότι θα έπρεπε να γίνει κατανοητή μέσω των στόχων και σχεδίων ζωής ενός ατόμου, τα οποία συγκροτούνται ως τέτοια μέσα από μια *κοινωνική μήτρα*, στην οποία διαβιβεί και επιλέγει το άτομο. Ο Raz ορίζει το αυτόνομο άτομο ως ακολούθως:

‘... αυτόνομα άτομα είναι εκείνα τα οποία μπορούν να δώσουν σχήμα και μορφή στη ζωή τους και να καθορίσουν την πορεία της. Τα αυτόνομα άτομα δεν είναι απλώς ορθολογικά υποκείμενα, τα οποία μπορούν να επιλέξουν ανάμεσα σε διαφορετικές δυνατότητες, αξιολογώντας τις σχετικές πληροφορίες. Είναι τα υποκείμενα τα οποία, επιπλέον, υιοθετούν προσωπικά σχέδια ζωής, αναπτύσσουν ανθρώπινες σχέσεις και αποδέχονται τις δεσμεύσεις τους σε σκοπούς, μέσω των οποίων η προσωπική τους ολοκλήρωση και το αίσθημα αξιοπρέπειας και αυτοσεβασμού συγκεκριμενοποιούνται. Αυτά τα άτομα, τα οποία είναι οι εν μέρει δημιουργοί του δικού τους ηθικού κόσμου, αναπτύσσουν στη συνείδησή τους μια δέσμευση σε σχέδια, ανθρώπινες σχέσεις και σκοπούς, οι οποίοι με τη σειρά τους επιδρούν στο είδος της ζωής που θεωρούν τα ίδια τα άτομα ως σημαντικό’ (Raz 1986: 155).

Αυτή η οριοθέτηση της αυτονομίας από τον Raz προσομοιάζει με τις θέσεις τόσο του Sandel όσο και με εκείνες του MacIntyre. Υπενθυμίζουμε ότι ο πρώτος θεωρεί τις δεσμεύσεις ζωής, τις οποίες αναπτύσσει το άτομο, ως συστατικό μέρος της ταυτότητάς του, ενώ ο δεύτερος εμφανίζει πάνω στην έννοια της περιγραφικής ενότητας, την οποία προσδίδουν στη ζωή ενός ανθρώπου αυτές οι δεσμεύσεις και οι σκοποί. Ο Raz, βέβαια, δεν ταυτίζεται απολύτως με αυτήν την έννοια της περιγραφικής ενότητας, καθώς αποδέχεται τη θέση ότι ένα άτομο μπορεί να είναι αυτόνομο, χωρίς οι επιλογές ζωής του να έχουν κάποια ιδιαίτερη συνέχεια και ενότητα μεταξύ τους. Ειδικότερα, ο Raz προσπαθεί να διατηρήσει μια λεπτή ισορροπία ανάμεσα στην έννοια της περιγραφικής ενότητας, συνεκτικότητας, των σχεδίων ζωής των ανθρώπων και τη σχέση αυτών των σχεδίων με το παρελθόν, την προσωπική ιστορία των ίδιων των ανθρώπων (Raz 1986: 371). Αυτό, όμως, που θα έπρεπε να επισημανθεί σε σχέση με τη στοχοθεσία του κειμένου μας είναι ότι ο Raz έρχεται πολύ κοντά στην κοινοτιστική οπτική, ασπαζόμενος τη θέση ότι τα άτομα επιλέγουν τα σχέδια και τους στόχους στη ζωή τους μέσα από μια κοινωνική μήτρα. Η θέση αυτή τον διαφοροποιεί από την ρωσιανή

προοπτική σε ένα πρώτο επίπεδο. Η περαιτέρω διαφοροποίησή του σχετίζεται με τον προτεινόμενο *περφεξιονισμό*. Αν για τον Rawls κάποιοι τρόποι και επιλογές ζωής των ατόμων είναι απλώς συμβατές με ένα φιλελεύθερο πολιτικό πλαίσιο, για τον Raz αυτούς ακριβώς τους τρόπους και επιλογές ζωής θα έπρεπε το κράτος να τους επιλέξει ως αγαθούς και ηθικά σημαντικούς, και να τους ενισχύσει πολιτικά και οικονομικά μέσω της υποχρεωτικής φορολογίας (Raz 1986: 161).

Επί τη βάση αυτής της περφεξιονιστικής οπτικής, ο Raz διατείνεται ότι δεν υφίσταται κάποιου είδους ένταση ανάμεσα στα ατομικά και στα κοινωνικά συμφέροντα, μια ένταση η οποία είναι κοινός τόπος στους παραδοσιακούς και σύγχρονους φιλελεύθερους. Είναι χαρακτηριστική η ακόλουθη θέση του Raz:

‘... αναπόφευκτα, τα άτομα επιλέγουν τους στόχους, οι οποίοι συγκροτούν τη ζωή τους, από ένα απόθεμα κοινωνικών μορφών, οι οποίες είναι διαθέσιμες στα άτομα αυτές καθαρές ή σε κάποια δυνατή παραλλαγή τους. Εάν αυτές οι κοινωνικές μορφές είναι ηθικώς έγκυρες, εάν περικλείουν ηθικώς έγκυρες γενικές έννοιες, τότε είναι σχετικά εύκολο να βρουν τα άτομα τον ίδιο τους τον εαυτό εν μέσω στοχοθεσίας, να επιλέγουν τέτοιους στόχους για τον εαυτό τους, ώστε να οδηγούνται όλα σε μια συμφωνία, κατά το μάλλον ή ήττον, στη ζωή τους με βάση ηθικά και προσωπικά τους ενδιαφέροντα. Στην επαγγελματική τους σταδιοδρομία, τις προσωπικές τους σχέσεις, αλλά και σε άλλες καταστάσεις, στις οποίες ενέχεται το προσωπικό συμφέρον, τα άτομα θα εμπλακούν σε δραστηριότητες, οι οποίες εξυπηρετούν, συγχρόνως, τα ίδια και τους συνανθρώπους τους. Με το να γίνονται, επί παραδείγματι, δάσκαλοι, εργάτες, οδηγοί, δημόσιοι λειτουργοί, επιστήθιοι φίλοι, οικογενειάρχες, άνθρωποι με γερούς δεσμούς με την κοινότητα στην οποία ζουν, φυσιολάτρεις και ούτω καθ’ εξής, τα άτομα επιδιώκουν την πραγμάτωση των στόχων τους, με την παράλληλη αύξηση της ευδαιμονίας τους, έτσι, όμως, υπηρετούν και την ίδια τις κοινότητες στις οποίες ζουν και ανήκουν, ζώντας γενικότερα με έναν ηθικώς αξιόλογο τρόπο’ (Raz 1986: 319).

Μπορεί η θεώρηση του Raz να μας πείθει, ώστε να υιοθετήσουμε μια κοινοτιστικότερη οπτική. Να υιοθετήσουμε, δηλαδή, μια θέση σύμφωνα με την οποία η αυτονομία πρέπει να ειπωθεί μέσα σε ένα κοινωνικό και πολιτιστικό πλαίσιο (Raz 1986: 409), ως ένα από τα συστατικά της καλής και αγαθής ζωής (Raz 1986: 408), και η πραγμάτωση της οποίας προϋποθέτει συνθήκες παρόμοιες με εκείνες της θετικής ελευθερίας (Raz 1986: 418). Η θεώρησή του, όμως, παραμένει ελλιπής, όπως και εκείνη των πρωτεργατών του κυρίως ειπείν κοινοτισμού. Αναφέραμε, προηγουμένως, ότι τα διαφορετικά σε κάποιο βαθμό εγχειρήματα των πρωτεργατών του κοινοτισμού πα-

ραμένουν ημετελή, καθώς δεν μας προσφέρουν μια τελική και συνεκτική θεωρία της κοινωνικής δικαιοσύνης και του ανθρώπινου αγαθού. Μια παρόμοια κριτική ισχύει και για την περίπτωση του Raz, ο οποίος παραμένει απλώς στο επίπεδο της διαπίστωσης του ηθικού πλουραλισμού και της συνεπαγόμενης σύγκρουσης διαφορετικών αρχών και θεωρήσεων ζωής (Raz 1986: 395 - 397). Μια τέτοια διαπίστωση, όμως, από μόνη της δεν μας διευκολύνει καθόλου πρώτον, στο να διαπιστώσουμε ποιες μορφές ζωής είναι ηθικώς σημαντικές και αξιόλογες και ως εκ τούτου θα έπρεπε να συμπεριληφθούν σε μια γενική έννοια αγαθού και δεύτερον, να έχουμε με αυτόν τον τρόπο ένα ασφαλές κριτήριο απόφασης στα κατά περίπτωση ηθικά διλήμματα. Η επίκληση των εννοιών είτε της ομόθυμης υποστήριξης της κοινότητας είτε του κοινού πολιτισμού ή τέλος, της κοινωνικής συναίνεσης (βλ. αντιστοίχως: Raz 1986: 161, 312 & 429) δεν επιλύει με σαφή και κατηγορηματικό τρόπο αφενός το πρόβλημα επιλογής μεταξύ διαφορετικών θεωρήσεων του ανθρώπινου αγαθού, αφετέρου το ερώτημα των όρων συγκρότησης μιας τέτοιας κοινωνικής συναίνεσης. Ο Raz φαίνεται εντέλει να επικαλείται το φιλελεύθερο πλαίσιο της δημοκρατίας, κατά έναν παρόμοιο τρόπο με τον Rawls. Τότε, όμως, το εγχείρημά του εμπίπτει στην ίδια κριτική με εκείνη εις βάρος της ρωσιανής θεώρησης, καθώς θα πρέπει να αποδείξει με έναν ορθολογικό τρόπο ότι αυτό το πλαίσιο είναι συστατικό μέρος του ανθρώπινου αγαθού, και μάλιστα υπερέχει έναντι εναλλακτικών θεωρήσεων και διαφορετικών πολιτιστικών πλαισίων.

Σε αυτό το σημείο, επιπλέον, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι, με βάση την ανάλυση αυτής και της προηγούμενης ενότητας του κειμένου μας, μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα πως ούτε το ρωσιανό εγχείρημα ούτε και οι θεωρήσεις των πρωτεργατών του κοινοτισμού μα μήτε και ο Raz μας προσφέρουν μια πειστική απάντηση στο κεντρικό ερώτημα του πρακτικού λόγου, το οποίο θέσαμε από την αρχή του κειμένου: *ποιοι είναι οι όροι - προϋποθέσεις της καλής και αγαθής ζωής ή διατυπωμένο διαφορετικά, ποιοι είναι οι όροι για την ορθή διευθέτηση της κοινωνίας επ' ωφελεία του αγαθού όλων των μελών της;* Στην επόμενη ενότητα θα διερευνήσουμε τις απαντήσεις που έχει να μας προσφέρει το νέο κοινοτιστικό πρόγραμμα.

Το νέο κοινοτιστικό πρόγραμμα

Οι κοινωνικές συνθήκες της δεκαετίας του 1980 εξώθησαν τους κοινοτιστές σε περαιτέρω θεωρητικές διοδευσεις στην κατεύθυνση προσδιορισμού

του κοινωνικού αγαθού και πολιτικών βασιμμένων σε αρχές κοινωνικής δικαιοσύνης. Οι πετρελαϊκές κρίσεις του 1970, η παγκόσμια οικονομική αναδιάρθρωση, η απορρύθμιση των αγορών επέφεραν την ιδεολογική ηγεμονία της Νέας Δεξιάς τη δεκαετία του 1980, την επικράτηση στην οικονομία της λογικής της προεδρίας Ronald Reagan και της πρωθυπουργίας Margaret Thatcher δώθε κακείθε του Ατλαντικού, τη λογική, δηλαδή, που θεώρησε 'πως δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα, όπως αυτό που αποκαλείται κοινωνία'. Η οπτική αυτή επέβαλε, με τη συνδρομή των θεωρητικών της Νέας Δεξιάς και Ινστιτούτων, όπως το Institute Of Economic Affairs και το Adam Smith Institute, όχι μόνο το δραματικό περιορισμό των πολιτικών κοινωνικής πρόνοιας αλλά και τη λογική του ελάχιστου δυνατού κράτους.

Η 'νέα' φιλοσοφία δύναται να συμπυκνωθεί στο ακόλουθο δόγμα: *οι άνθρωποι θα πρέπει να εκληφθούν ως άτομα τα οποία προβαίνουν σε ορθολογικές επιλογές σύμφωνα με τους οικονομικούς νόμους της αγοράς και υπό αυτήν την έννοια θα πρέπει να ελαχιστοποιηθεί ο κρατικός παρεμβατισμός και οι οποιοδήποτε ηθικοί φραγμοί.* Στο δυτικό κόσμο οι πλούσιοι γινόνταν πλουσιότεροι και οι φτωχοί προσπαθούσαν απλώς να επιβιώσουν, καθώς η κοινωνική πρόνοια ενταφιζόταν ολοένα και περισσότερο και το φάσμα της κοινωνικής ανισότητας και αποκλεισμού γιγαντωνόταν.⁹ Η πώση του τείχους του Βερολίνου, η κατάρρευση της σοβιετικής αυτοκρατορίας και η επανεμφάνιση εθνικιστικών κινημάτων έθεσε την Αριστερά ενώπιον ενός αδιεξόδου. Ο καπιταλισμός φαινόταν ότι έχει νικήσει οριστικά και οποιαδήποτε σοσιαλιστική ή έστω σοσιαλδημοκρατική οπτική είχε ελάχιστες πιθανότητες να πείσει τα εκλογικά σώματα.

Η οικονομική όμως ύφεση των αρχών του 1990 έφερε στην επιφάνεια τις δυσλειτουργικές κοινωνικές επιπτώσεις των απελευθερωμένων καθ' ολοκληρίαν δυνάμεων της αγοράς. Όχι μόνο ο πλούτος δεν μεταφερόταν προς τα κατώτερα στρώματα της κοινωνικής πυραμίδας, το τελείως αντίθετο, αλλά και η αποσάθρωση του κοινωνικού ιστού ήταν πλέον εμφανής, με τη διαρκή παρουσία του κινδύνου κοινωνικών εκρήξεων, ιδιαίτερος, εκ μέρους των άνεργων νέων στις εθνικά και φυλετικά διαχωρισμένες μεγαλουπόλεις της Δύσης. Οι στατιστικές έδειχναν την αύξηση της εγκληματικότητας και την περαιτέρω διάδοση των ναρκωτικών, ενώ οι κατασταλακτικές πολιτικές αποδεικνύονταν αναποτελεσματικές. Συγχρόνως, η νέα φάση της παγκοσμιοποίησης της αγοράς περιορίζε τη δυνατότητα παρέμβασης των εθνικών κυβερνήσεων, τη στιγμή μάλιστα που ολόκληρες περιφέρειες εισέρχονταν σε περίοδο οικονομικής παρακμής, ενώ παρά τις όποιες πολιτικές εξαγγελίες

περί των αρχών της απορρυθμίσεως και της επικουρικότητας παρατηρούνται και φαινόμενα μεγεθύνσεως της γραφειοκρατίας και ακόμη μεγαλύτερη συγκέντρωση της εξουσίας σε εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο.¹⁰

Από κάθε άποψη, λοιπόν, φαινόταν ότι είναι η κατάλληλη στιγμή για την ανάδειξη νέων ιδεών στην πολιτική, κάτι το οποίο επιχειρήθηκε από τις δυνάμεις της κεντροαριστεράς και σοσιαλδημοκρατίας.¹¹ Το εγχείρημα αναλήφθηκε στις Η.Π.Α. από τη διακυβέρνηση Clinton, ενώ στην Ευρώπη εμφανίσθηκε ο Τρίτος Δρόμος του Tony Blair και οι αντιπαρατιθέμενες, σε κάποιο βαθμό, θέσεις των υπόλοιπων σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων που βρισκόταν ήδη στην εξουσία. Οι νέοι κοινοτιστές με προεξάρχουσα μορφή τον Amitai Etzioni και τους συνεργάτες του στο *Κοινοτιστικό Δίκτυο* με έδρα την Ουάσινγκτον προχώρησαν στην ίδια κατεύθυνση, δημοσιεύοντας το 1991 το *Κοινοτιστικό Μανιφέστο ή Πλατφόρμα*, η οποία επηρέασε εν πολλοίς τη συνολική συζήτηση για την κεντροαριστερά και τη δυνατότητα μιας νέας πολιτικής, ενώ συνεχίζουν να την επανατροφοδοτούν με τις νέες επεξεργασίες τους.¹²

Ο νέος κοινοτισμός προσβέβει μια πιο *υγιή ισορροπία ανάμεσα στις έννοιες των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων και προτάσσει ως αρχή την αναγνώριση εκ μέρους του κράτους και των πολιτών των αμοιβαίων υποχρεώσεών τους. Η ανακλαστική σχέση, η σχέση αμοιβαιότητας* ανάμεσα στους πολίτες και στις κοινότητες των οποίων είναι μέλη, των θεσμών της πολιτικής κοινωνίας και της κοινωνίας εν γένει είναι η λυδία λίθος επί της οποίας μπορούν να θεμελιωθούν η *κοινωνική τάξη και συμβίωση*. Μέσω αυτής της θέωρησης, οι νέοι κοινοτιστές επιχειρούν να απαντήσουν στο κεντρικό ερώτημα του *πρακτικού λόγου για την ορθή διευθέτηση της κοινωνίας επ' ωφελεία του αγαθού όλων των μελών της*. Οι θεωρητικές τους προϋποθέσεις, συμπεριλαμβανομένης και της αντιπαράθεσής τους με τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, προσιδιάζουν με εκείνες των πρωτεργατών του κοινοτισμού. Επί παραδείγματι, διατείνονται με ιδιαίτερη αποφασιστικότητα ότι η ατομική ανθρώπινη αξιοπρέπεια σχετίζεται άμεσα με την κοινωνική διάσταση της ύπαρξής μας. Συμπληρώνουν δε ότι και η επιβίωση των ατομικών δικαιωμάτων και της ελευθερίας των ανθρώπων στο σύγχρονο κόσμο εξαρτάται εντέλει από την υιοθέτηση μιας κοινοτιστικής προοπτικής.

Το εγχείρημά τους, συγκρινόμενο με εκείνο των πρωτεργατών του κοινοτισμού, έχει σαφέστερο πολιτικό και πρακτικό προσανατολισμό, καθώς επικεντρώνουν την προσοχή τους σε συγκεκριμένες όψεις της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας. Θα έπρεπε, βέβαια, να επισημάνουμε ότι είναι

απολύτως σαφές από το *Μανιφέστο* τους ότι η θεώρησή τους προϋποθέτει, κατά το μάλλον ή ήττον, το ιστορικό περιβάλλον της αμερικάνικης κοινωνίας, αν και επιχειρούν να γενικεύσουν τις προτάσεις τους, κάνοντας λόγο για το σύνολο της ανθρώπινης κοινότητας. Σε κάθε περίπτωση, όμως, δεν παρουσιάζουν λεπτομερώς και με κάθε δυνατή ενάργεια, το πώς το εγχείρημά τους μπορεί να εγείρει αξιώσεις καθολικότητας. Είναι χαρακτηριστική, άλλωστε, η θέση τους ότι η επιζητούμενη ισορροπία δικαιωμάτων και υποχρεώσεων εξαρτάται από το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο, για το οποίο γίνεται κάθε φορά λόγος.

Κατά τους κοινοτιστές, η ταλάντωση του εκκρεμούς ανάμεσα στα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις έχει, σαφώς, μεγεθυνθεί προς την κατεύθυνση της περαιτέρω αναγνώρισης και θεσμοθέτησης των ατομικών δικαιωμάτων. Αντιστοίχως, συμπληρώνουν, χαρακτηριστικά, στο *Μανιφέστο* τους ότι, όταν μια ανθρώπινη κοινότητα φθάσει στο σημείο να επιβάλλει δια νόμου και συγκεκριμένων μέτρων και ποινών τις υποχρεώσεις των πολιτών της, όπως εκείνες του γονέα, του νέου - εφήβου, του γείτονα ή του πολίτη εν γένει μιας κοινωνίας, τότε αυτή η κοινότητα βρίσκεται σε καθεστώς ηθικής κρίσης. Το νέο κοινοτιστικό πρόγραμμα δεν είναι ηθικολογικό ή πολιτικώς συντηρητικό. Αντιθέτως, θεμελιώνεται στη βάση ενός έντονου προβληματισμού για τις ηθικές αξίες που θα πρέπει να διέπουν μια ανοικτή, δημοκρατική και δίκαιη κοινωνία.

Το ενδιαφέρον τους αυτό παρωθεί τους νέους κοινοτιστές να επιχειρηματολογούν συχνά υπέρ της σημασίας της ηθικής ακεραιότητας και εντιμότητας των πολιτικών και των δημόσιων λειτουργών στην κατεύθυνση πάντα ικανοποίησης των αιτημάτων που εγείρονται από τη σκοπιά της κοινωνικής δικαιοσύνης, εξ ου και η επιμονή τους στο δημοκρατικό διάλογο και στην ελευθερία του λόγου. Οι κοινοτιστές δεν προτίθενται να επιβάλλουν το πρόγραμμά τους. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι δεν τους ενδιαφέρει να κερδίσουν άμεσα τις καρδιές και τον νου όλων εκείνων που τείνουν ευήκοοι στις θεωρητικές και πρακτικές προτάσεις τους. Αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος για τον οποίον δίνουν τόσο μεγάλη έμφαση σε θεσμούς, όπως αυτόν της οικογένειας ή της εκπαίδευσης. Ευελπιστούν, με αυτόν τον τρόπο, ότι αφενός το εγχείρημά τους διαφοροποιείται από μια απλή υποστήριξη του μοντέλου της πλειοψηφικής δημοκρατίας, αφετέρου πως το σύνολο των πολιτών μιας εθνικής κοινωνίας θα υιοθετήσει έναν *κοινό πυρήνα ηθικών αξιών*.

Για λόγους οικονομίας του κειμένου δεν μπορούμε να επεκταθούμε σε μια πληρέστερη καταγραφή των θέσεων του νέου κοινοτισμού και αντιστοι-

ως, της κριτικής, που του έχει ασκηθεί. Με βάση την παρουσίαση των γενικών θέσεων του νέου κοινοτισμού, την οποία επιχειρήσαμε εδώ, θα πρέπει να τονίσουμε εκ νέου ότι οι κοινοτιστές επιχειρούν να αρθρώσουν θεωρητικές και πρακτικές πολιτικές σε μια σειρά ζητημάτων, που αφορούν την οικογένεια, την ασφάλεια, τη δημόσια υγεία, το περιβάλλον και ούτω καθ' εξής. Πρέπει, όμως, να επισημάνουμε ότι τους έχει ασκηθεί κριτική, καθώς πρώτον, η συνολική θεώρησή τους για την κοινωνική δικαιοσύνη, συμπεριλαμβανομένων και των δικαιωμάτων των μειονοτήτων, παραμένει ημιτελής και δεύτερον, το προτεινόμενο μοντέλο τους κοινωνικής συμβίωσης τείνει προς εκείνο της πλειοψηφικής δημοκρατίας, σε τελική ανάλυση. Εμείς θα προσεγγίσουμε, εδώ, λεπτομερέστερα το έργο του Amitai Etzioni ως χαρακτηριστικού παραδείγματος του νέου κοινοτισμού. Βοηθός στην προσέγγισή μας θα είναι ένα από τα βασικά βιβλία του αναφοράς, το *The New Golden Rule* ή, όπως αποδόθηκε στα ελληνικά, *Η Κοινωνία της Υπευθυνότητας* (Etzioni 1999).¹³ Μέσω της κριτικής παρουσίασης της επιχειρηματολογίας του Etzioni θα διαφανούν και τα κενά της γενικότερης θεώρησης του νέου κοινοτισμού.

Στην ίδια κατεύθυνση με το *Κοινοτιστικό Μανιφέστο*, ο Etzioni επιχειρεί να θεμελιώσει μια νέα ισορροπία μεταξύ των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, αμοιβαία των πολιτών και της κοινωνίας. Με βάση μια συνολική επισκόπηση του έργου του, μπορούμε να συνάγουμε ότι ο Etzioni για τη θεμελίωση μιας *κοινωνίας της υπευθυνότητας* (responsive community/society) προτάσσει τις υποχρεώσεις των πολιτών έναντι του κράτους και την αναγκαιότητα της συμμετοχής τους στον κοινό πολιτικό - δημόσιο βίο ως ουσιαστών συστατικών μιας δημοκρατικής κοινωνίας. Αναφέρεται σε μορφές πολιτικής συμμετοχής και υποχρεώσεων, όπως η συμμετοχή σε δικαστήρια ενόρκων, στις τοπικές και εθνικές εκλογικές διαδικασίες, στις ομάδες πίεσης των εκλεγμένων αντιπροσώπων τους, σε ομάδες της κοινωνίας πολιτών αλλά και στην ανάπτυξη εκ μέρους τους της συναίσθησης της σπουδαιότητας να εκτεθούν και οι ίδιοι σε εκλογικές διαδικασίες, οι οποίες αφορούν την κατάληψη θέσεων εξουσίας. Μέσω της αναγνώρισης αυτών των υποχρεώσεων εκ μέρους των πολιτών και της στήριξης των αντίστοιχων δικαιωμάτων τους, ο Etzioni ευελπισθεί ότι μπορεί να εγκαινιαστούν ποικίλες μορφές διαλόγου, ως προς τη διαδικασία και το πλήθος των διαλεγόμενων, οι οποίες μπορούν να μας οδηγήσουν με τη σειρά τους στη θεμελίωση, αμοιβαία αποδοχή και δέσμευση σε έναν *κοινό πυρήνα αξιών*.

Ο Etzioni προσδιορίζει το εγχείρημά του στο πλαίσιο της αμερικάνικης

κοινωνίας, αν και η προτεινόμενη έννοια του μεγα-διαλόγου (megalogues) στο πλαίσιο μιας ευρύτερης συμπεριληπτικής κοινότητας αφήνει ανοικτό, ως ένα βαθμό, το ενδεχόμενο διαλόγου ανάμεσα σε διαφορετικά κοινωνικά και πολιτιστικά περιβάλλοντα (Etzioni 1999: 216 - 223). Ο Etzioni θεωρεί ότι οι προϋποθέσεις επιτυχούς κατάληξης του διαλόγου για τη θεμελίωση ενός κοινού πυρήνα αξιών στο πλαίσιο της αμερικάνικης κοινωνίας εν συνόλω είναι η παραδοχή των αρχών της προσωπικής υπευθυνότητας, της υπεράσπισης της δημοκρατίας και του σεβασμού του συντάγματος. Ο ίδιος, μάλιστα, αρνείται το ότι είναι στην πραγματικότητα υπέρμαχος ενός πλειοψηφικού μοντέλου δημοκρατίας, όπως και οι υπόλοιποι νέοι κοινοτιστές. Ενός μοντέλου, δηλαδή, στο οποίο η θέση των δικαιωμάτων των μειοψηφιών είναι επισφαλής και η κοινωνική συναίνεση μπορεί να βασίζεται κατά περίπτωση στον εξαναγκασμό. Ο Etzioni διατείνεται, αντιθέτως, ότι υπερασπίζεται την αρχή του πλουραλισμού.

Επί τη βάση, όμως, του συνολικού του θεωρητικού προσανατολισμού, μπορούμε να ισχυρισθούμε με ασφάλεια ότι αναφέρεται, πράγματι, ένα σοβαρό πρόβλημα. Το πρόβλημα αυτό αφορά τον προσδιορισμό ενός τέτοιου κοινού πυρήνα αξιών, αποδεκτού από το σύνολο των πολιτών μιας κοινωνίας, αν ληφθεί σοβαρά υπόψη το καθεστώς της πολυπολιτισμικότητας ακόμη και στο πλαίσιο της ίδιας και αυτής κοινωνίας, πολλών δε μάλλον σε παγκόσμιο επίπεδο.¹⁴ Είναι πράγματι δύσκολο να δει κανείς πώς θα μπορούσαν να επιβιώσουν ουσιαστικά εναλλακτικές ή διαφοροποιημένες ηθικές θεωρήσεις μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, το οποίο προωθεί και βασίζεται σε μια υποχρεωτικώς ομογενοποιημένη θεώρηση του αγαθού, εκτός αν μπορεί να θεμελιωθεί με αντικειμενικό και ορθολογικό τρόπο μια περιεκτική θεωρία της ανθρώπινης φύσης και του αγαθού, όπως εκείνη που προτείνεται από τη σκοπιά της κοινωνικής φυσιοκρατίας. Η προοπτική, όμως, αυτή δεν συμπεριλαμβάνεται στη στοχοθεσία των νέων κοινοτιστών και του Etzioni.

Για λόγους πληρότητας της παρουσιάσής μας των θέσεων του Etzioni, θα πρέπει σε αυτό το σημείο να αναφερθούμε σε χαρακτηριστικά αποσπάσματα του έργου του. Αυτή η κριτική αναφορά αποσκοπεί στην περαιτέρω ανάδειξη τόσο των θετικών σημείων όσο και των κενών της επιχειρηματολογίας του. Ο Etzioni προσδιορίζει τη βασική του θέση ως προς τις κοινές αξίες με τον ακόλουθο τρόπο:

‘Η ηθική τάξη – ως ξεχωριστή μορφή από όλες τις υπόλοιπες μορφές κοινωνικής τάξης – βασίζεται σε έναν πυρήνα αξιών τις οποίες μοιράζονται τα μέλη μιας κοινωνίας και οι οποίες είναι ενσωματωμένες σε κοινωνικούς σχηματισμούς που

ποικίλουν από τα τελετουργικά του γάμου έως τη σύναψη καταστατικών συγχωνεύσεων και από τον εορτασμό των αργιών έως τις ορκωμοσίες εκλεγμένων αξιωματούχων. Οι κοινές αξίες είναι αξίες προς τις οποίες δεσμεύονται τα περισσότερα μέλη μιας κοινωνίας (όχι στον ίδιο βαθμό υποχρεωτικά). Οι κοινές αξίες διαφέρουν θεμελιακά από τις συμφωνημένες θέσεις, οι οποίες είναι αποτέλεσμα κάποιας διαδικασίας, όπως διαπραγματευθέντων συμβολαίων ή διαιτησίας, και η κατάληξη σε αυτές γίνεται για πρακτικούς λόγους ή για λόγους τακτικής, για παράδειγμα ένας συμβιβασμός μεταξύ ατόμων που έχουν διαφορετικές αξίες' (Etzioni 1999: 185 - 186).

Στο ίδιο πλαίσιο ο Etzioni κάνει λόγο και για τη συναγωγή μιας έννοιας κοινού καλού και αγαθού, ενώ σπεύδει να διευκρινίσει με έμφαση ότι ο ουσιαστικός διάλογος περί των κοινών αξιών διαφοροποιείται από μια διαδικαστική διαβούλευση για την επίλυση απλώς πρακτικών ζητημάτων (βλ. αντιστοίχως: Etzioni 1999: 194 & 208 - 209). Επισημαίνει χαρακτηριστικά:

‘Δεν υποστηρίζω ότι οι συζητήσεις που γίνονται είτε σε κοινοτικό είτε σε εθνικό επίπεδο και αφορούν θέματα πολιτικής στρατηγικής, η ενημέρωση και η λογική δεν παίζουν κανένα ρόλο. Επιστώ όμως την προσοχή στο ότι παίζουν πολύ μικρότερο ρόλο από ό,τι συνήθως θεωρείται, και διότι είναι πολύ ασθενέστερα εργαλεία από ό,τι νομίζεται και διότι ένας πολύ μεγαλύτερος ρόλος παίζεται από έναν άλλο παράγοντα: την απήχηση των αξιών. Η πληρέστερη εξέταση των συζητήσεων για τις αξίες (και των ηθικών διαλόγων) θα μας καταστήσει ικανούς και να καταλάβουμε καλύτερα τις διαδικασίες του ξεκαθαρίσματος των αξιών και να διερωτηθούμε με ποιο τρόπο μπορούν αυτές οι διαδικασίες να βελτιωθούν’ (Etzioni 1999: 208 - 209).

Μπορεί να συμφωνήσει κανείς επί της αρχής με τον Etzioni στη διάκριση που επιχειρεί πρώτον, μεταξύ των κοινών ηθικών αξιών και των συμφωνημένων - διαδικαστικών, απλώς, αξιών και δεύτερον, μεταξύ ενός ουσιαστικού διαλόγου περί των ηθικών αξιών, που θα έπρεπε να διέπουν την κοινή μας ζωή, και των διαβουλευτικών διαδικασιών επίλυσης πρακτικών ζητημάτων. Ένας τέτοιος διάλογος θα βοηθούσε, πράγματι, στην καλλιέργεια μιας ηθικής φωνής στον εσωτερικό κόσμο του κάθε πολίτη και εξωτερικά στο σύνολο των ανθρωπίνων κοινότητων, στο οποίο ανήκει ο κάθε ένας από εμάς μέσω και της λειτουργίας θεσμών, όπως εκείνος της εκπαίδευσης (βλ. αντιστοίχως: Etzioni 1999: 236 -245 & 329 - 345).

Φαίνεται, όμως, να διαφεύγει της προσοχής του Etzioni ότι αφενός οι διαβουλευτικές διαδικασίες αποτελούν μέρος του πολιτιστικού περιβάλλοντος μέσα από το οποίο αναδύονται οι ποικίλες μορφές ηθικού διαλόγου, και ως εκ τούτου επηρεάζουν αυτού του είδους το διάλογο, αφετέρου ότι η

επίκληση της κατάληξης σε έναν κοινό πυρήνα αξιών, ο οποίος θα βελτιώσει τις συνθήκες της κοινωνικής τάξης και συμβίωσής μας, δεν αποτελεί το μοναδικό κίνητρο - και ίσως όχι και το ισχυρότερο - συμμετοχής των ατόμων - πολιτών σε ηθικούς διαλόγους. Παρόλο ότι το επιχείρημα του Etzioni δεν είναι ανιστορικό, δεν λαμβάνει σοβαρά υπόψη του την εμπέδωση του ατομικιστικού χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνιών, αλλά και την ίδια την έννοια των ατομικών συμφερόντων. Η υπέρβαση της υφιστάμενης κοινωνικής πραγματικότητας επιβάλλει περαιτέρω θεωρητικές διοδύσεις και εναλλακτικές οικονομικές και πολιτικές πρακτικές. Θα αναφερθούμε συνοπτικά σε μια τέτοια κατεύθυνση στην τελευταία ενότητα του κεμένου μας.

Σε κάθε περίπτωση, ο Etzioni δεν αντιλαμβάνεται τη λειτουργία των κοινωνιών των ανθρώπων ως υποκατάστατο στο οικονομικό και πολιτικό επίπεδο του κράτους και του ιδιωτικού τομέα, αντιστοίχως (Etzioni 1999: 278 - 289). Προσβέυει, ασφαλώς, την αρχή της αποκέντρωσης της κρατικής εξουσίας ή άλλως την αρχή της επικουρικότητας, όπως και οι υπόλοιποι νέοι κοινοτιστές. Θα αναφερθούμε λεπτομερέστερα σε αυτήν την αρχή ακολούθως. Σε αυτό το σημείο, προηγείται η ολοκλήρωση της παρουσίασης των υπόλοιπων βασικών θέσεων του στο βιβλίο αναφοράς μας. Ο Etzioni διατείνεται με αποφασιστικότητα ότι: '... για να είναι μια κοινωνία κοινοτιστική, ένα μεγάλο τμήμα της κοινωνικής συμπεριφοράς πρέπει να 'ρυθμίζεται' διά μέσου της στήριξης στην ηθική φωνή και όχι στο νόμο...' (Etzioni 1999: 263). Φέρνει ως παράδειγμα αυτής της προσέγγισης την ανάπτυξη ενός διαφορετικού σύγχρονου εταιρικού - επιχειρηματικού ήθους. Παραπέμπει, μάλιστα, στα λεγόμενα του Tony Blair:

‘Δεν υπάρχει εγγύηση ότι διά μέσου της νομοθεσίας μία εταιρεία θα συμπεριφερθεί με τρόπο που θα συντελέσει στην εμπιστοσύνη και στη μακροπρόθεσμη δέσμευση. Σίγουρα όμως είναι καιρός να εξετάσουμε το πώς θα ματατοπίσουμε την έμφαση του εταιρικού ήθους από το να είναι η εταιρεία ένα απλό μέσο για την καπιταλιστική αγορά ... προς ένα όραμα της εταιρείας ως κοινότητας ή συνεταιρισμού στον οποίο ο κάθε εργαζόμενος ριψοκινδυνεύει κάτι’ (βλ. Etzioni 1999: 264)

Είτε σε αυτήν του την παραπομπή σε μια κατ' ουσίαν προσέγγιση της οικονομικής δραστηριότητας μέσω της οπτικής της κοινότητας, η οποία τελεί υπό καθεστώς διακινδύνευσης, είτε με άλλες αφορμές ο Etzioni είναι κατηγορηματικός ότι η ηθική φωνή δεν αποτελεί υποκατάστατο του νόμου και των δημόσιων πολιτικών. Οι νόμοι, όμως, και οι δημόσιες πολιτικές θα πρέπει να

εναρμονίζονται με τις επιταγές της ηθικής φωνής της ανθρώπινης κοινότητας (Etzioni 1999: 265 - 266).

Ο Etzioni καταλήγει στο έργο του ότι ένα κοινοτιστικό πλαίσιο λειτουργίας της ανθρώπινης κοινωνίας θα έπρεπε να βασίζεται στα ακόλουθα στοιχεία - αρχές: στη δημοκρατία, σε μια έννοια χάραξ δικαιωμάτων, σε μια πολυεπίπεδη νομομορφοσύνη, στην αρχή της ανοχής και του σεβασμού των αξιών άλλων κοινοτήτων πέραν εκείνων στις οποίες ανήκουμε εμείς οι ίδιοι, στον περιορισμό της πολιτικής της ταυτότητας, στη σημασία του διαλόγου σε όλα τα κοινωνικά επίπεδα και εκφάνσεις της κοινής μας ζωής (Etzioni 1999: 352 - 380). Ο τελικός κριτής του αποτελέσματος αυτού του πολυμορφικού και πολυεπίπεδου διαλόγου, του εξαγόμενου, δηλαδή, κοινού πυρήνα αξιών, είναι τα ίδια τα μέλη των κοινοτήτων (Etzioni 1999: 438 - 440). Επισημαίνει χαρακτηριστικά στο τέλος του βιβλίου του:

‘... ως κοινοτιστής έχω μεγάλη ηθική υποχρέωση να ελέγξω διεξοδικά και κατ’επανάληψη εάν εμμένω ή όχι σε κάποια εσφαλμένη ή κακοεφαρμοσμένη αρχή, καθώς και εάν είμαι προσκολλημένος στη θέση μου λόγω κάποιων ακατάλληλων κινήτρων όπως υπερηφάνεια ή η επιθυμία μου να φανώ συνεπής ή φατριασμός. Εάν όμως, κατόπιν ευσυνείδητης εξέτασης, δεν μπορώ να ανακαλύψω τέτοιους λόγους, τότε πρέπει να υποθέσω ότι οι άλλοι είναι εκείνοι που πρέπει να ταλαντευτούν και όχι εγώ. Και εάν στο τέλος - τέλος, η ηθική ρότα της κοινότητας προσβάλλει βαθιά τις απόλυτες αξίες μου τότε πρέπει να αρνηθώ, να ξεγερωθώ, να αντιπεθώ να προσπαθήσω να ενώσω τις δυνάμεις μου με άλλους με τους οποίους συμφερίζομαι τον ίδιο τρόπο σκέψης, για να αλλάξουμε αυτήν την πορεία, να δράσουμε ως αντιρροσίες συνείδησης, να προβούμε σε ειρηνικές διαμαρτυρίες και ακόμη και σε εκδηλώσεις πολιτικής ανυπακοής (χωρίς όμως να καταφύγουμε στη βία)’ (Etzioni 1999: 439 - 440).

Οι τελευταίες παρατηρήσεις του Etzioni μας πείθουν περισσότερο ότι η πολιτική του πρόταση διαφοροποιείται από ένα επιχείρημα υποστηρικτικό, απλώς, ενός μοντέλου πλειοψηφικής δημοκρατίας. Η πρότασή του, όμως παραμένει ημιτελής ηθικά, στο βαθμό που μέσω των κοινωνικών διαδικασιών διαλόγου και ορθολογικής ανακλαστικής επισκόπησης εκ μέρους του κάθε απόμου - πολίτη, όπως αυτές προβάλλονται στο τελευταίο παράθεμα, δεν αποκλείεται το παιχνίδι εξουσίας μεταξύ των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, αλλά και θεωρήσεων περί του αγαθού και του δικαίου. Το παιχνίδι, δηλαδή της ισχύος και της επιβολής. Εντούτοις, μπορούμε να καταλήξουμε στο ότι η οπτική του Etzioni, των νέων κοινοτιστών και των πρωτεργατών του κοινοτισμού μας προσφέρει μια πληρέστερη - σε σύγκριση με το ρωσισανό παράδειγμα - απάντηση στο κεντρικό ερώτημα του πρακτικού λόγου για την

ορθή διευθέτηση της κοινωνίας επ' ωφελεία του αγαθού όλων των μελών της. Και αυτό έγκειται κυρίως στο ότι μας παρέχουν μια αντικειμενικότερη εικόνα της κοινωνικής συνύπαρξης και στην πρότασή τους για την αναγκαία νέα ισορροπία μεταξύ των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων, των πολιτών και της κοινωνίας αμοιβαία. Θα πρέπει, βέβαια, να λάβουμε υπόψη μας ότι ο κοινοτισμός δεν καταλήγει σε συγκεκριμένα κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης και δεν θεμελιώνει εντέλει καθολικά και αντικειμενικά μια έννοια ανθρώπινου αγαθού. Υπό αυτήν την έννοια θα πρέπει να προχωρήσουμε σε περαιτέρω θεωρητικές και πρακτικές διοδούσεις.

Επιλέγουμε η τελευταία παρατήρησή μας, σε αυτήν την ενότητα, να αφορά την αρχή της επικουρικότητας, η οποία προβάλλεται από τους νέους κοινοτιστές τόσο ως απάντηση στη νεοφιλελεύθερη κριτική για το υδροκέφαλο και υπερμεγεθυμένο κράτος όσο δε και ως εναλλακτική προσέγγιση της κοινωνικής δικαιοσύνης και του μοντέλου οικονομικής ανάπτυξης. Η συζήτηση, άλλωστε, για την έννοια της επικουρικότητας απασχολεί ιδιαίτερος και την Ευρωπαϊκή Ένωση. Χωρίς να είναι στην πραγματικότητα μια καινοφανής ιδέα, σύμφωνα με αυτήν την αρχή θα πρέπει η οικονομική και πολιτική εξουσία να αποκεντρωθεί στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό. Μόνο όταν μια τοπική κοινωνική ομάδα ή κοινωνία δεν μπορεί με ίδιους πόρους να ανταπεξέλθει στις απαιτήσεις, στα προβλήματα των πολιτών της και να αναπτυχθεί, μόνο τότε θα πρέπει να παρεμβαίνουν οι εκπρόσωποι των περιφερειακών και κεντρικών οργάνων της δημόσιας εξουσίας και να παράσχουν την αναγκαία βοήθεια. Οι νέοι κοινοτιστές πρεσβεύουν συγχρόνως ότι υφίσταται η αναγκαιότητα ύπαρξης μιας ισχυρής κεντρικής εξουσίας, αλλά και ότι οι λιγότερο ανεπτυγμένες τοπικές κοινωνίες θα πρέπει να βοηθηθούν από τις περισσότερο ανεπτυγμένες σε μια ατομική και ίσως προς ίσον βάση.

Σε αυτό, όμως, ακριβώς το σημείο η πολιτική τους για την αντιμετώπιση της κοινωνικής ανισότητας παραμένει ασαφής και γενικόλογη. Πέραν τούτου, η αντίληψή τους για τη λειτουργία της παγκόσμιας αγοράς φαίνεται απλουστευτική. Λαμβάνουν λίγο υπόψη τους ότι είναι δυνατό, επί παραδείγματι, οι δυνάμεις της παγκόσμιας αγοράς και οι διακυμάνσεις της και στο πιο απομακρυσμένο πλέον μέρος να επιφέρουν καταστρεπτικές συνέπειες σε μια εθνική κοινωνία, πολλώ δε μάλλον σε μια τοπική. Θα περίμενε, λοιπόν, κανείς από τους κοινοτιστές μια σαφέστερη και περιεκτικότερη θεώρηση της κοινωνικής δικαιοσύνης μέσα σε ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον.

Αντί epilόγου. Πολιτικές βασισμένες στις έννοιες του ελάχιστου εισοδήματος, της κοινότητας υπό καθεστώς διακινδύνευσης και του κοινωνικού κεφαλαίου

Σε αυτήν την ενότητα δεν θα επιχειρήσουμε, ασφαλώς, τη διατύπωση της επιζητούμενης συνεκτικής και, συγχρόνως, περιεκτικής θεωρίας της κοινωνικής δικαιοσύνης επί τη βάση της εσωτερικής της σχέσης με το ανθρώπινο αγαθό. Το μόνο που θα θέλαμε να επισημάνουμε είναι ότι μια τέτοια θεωρία μπορεί να είναι κάλλιστα συμβατή ή καλύτερα να προϋποθέτει μια κοινοτική λογική. Προς επίρρωσιν αυτής της υπόθεσης, θα αναφερθούμε, συνοπτικά, σε τρεις κοινωνικές και οικονομικές πολιτικές, χωρίς αξιώσεις συστηματικότητας.

Η πρώτη πολιτική αφορά την αρχή του ελάχιστου – βασικού εισοδήματος (basic income). Πιο συγκεκριμένα, μια θεωρία διανεμητικής – κοινωνικής δικαιοσύνης θα έπρεπε να συμπεριλαμβάνει μια ανάλυση των δημοκρατικών θεσμών, της κοινωνίας, δηλαδή, πολιτών και του θεσμικού πλαισίου συμμετοχής των πολιτών στις διαδικασίες λήψης των αποφάσεων που αφορούν τη ζωή τους. Μια τέτοια ανάλυση δεν είναι επαρκής, αν καταγράψουμε απλώς τα εξαγόμενα δικαιώματα και υποχρεώσεις των πολιτών και του κράτους. Θα πρέπει αφενός να εξετάσουμε τους όρους βάσει των οποίων μια κοινότητα θα έπρεπε να κυβερνά τον ίδιο της τον εαυτό και τους όρους που προαπαιτούνται, ώστε όλοι οι πολίτες να έχουν την ελευθερία και τη δυνατότητα να συμμετάσχουν στην ουσιαστική διακυβέρνηση της κοινωνίας τους (Jordan 1992: 157 - 159).

Οι προαπαιτούμενοι όροι ελευθερίας και υλικών δυνατοτήτων εκ μέρους των ατόμων μπορούν να μεταφραστούν μέσω μιας θεωρίας ανθρώπινων αναγκών ή εναλλακτικά, με την εισαγωγή στη συζήτησή μας της έννοιας του ελάχιστου εισοδήματος, το οποίο καθιστά, πράγματι, δυνατή πρώτον, την ικανοποίηση αυτών των αναγκών και δεύτερον, τη συμμετοχή των πολιτών στο κοινωνικό γίγνεσθαι (βλ. ενδεικτικά: Jordan 1992 : 155 - 177 & Freedman 1992: 185 - 191). Η συγκρότηση μιας συνεκτικής θεωρίας αναγκών ή εναλλακτικά, μιας θεώρησης της αναγκαιότητας του ελάχιστου εισοδήματος, ως του πρώτου βήματος προς τη θεμελίωση μιας δίκαιας κοινωνίας, μας επιτρέπει να συμπεριλάβουμε στην ανάλυσή μας και περαιτέρω ζητήματα. Αναφερόμαστε στο ζήτημα των δημόσιων αγαθών, της ποιότητας της ζωής – συμπεριλαμβανομένων και των περιβαλλοντικών αιτημάτων - και της κοινωνικής ανισότητας. Στο βαθμό δε που η συνολική μας επιχειρηματολογία εμπύπτει,

υποχρεωτικός, και στη σφαίρα της οικονομικής δραστηριότητας είναι δυνατό να συνειδητοποιήσουμε ότι πέραν των τοπικών και εθνικών κοινοτήτων θα πρέπει να γίνεται λόγος και για την παγκόσμια κοινότητα (βλ. ενδεικτικά: Jordan 1992 : 161).

Η δεύτερη πολιτική αφορά την προσέγγιση της οικονομικής δραστηριότητας από τη σκοπιά της κοινότητας, η οποία τελεί υπό καθεστώς διακινδύνευσης (stake holders approach). Αναφερθήκαμε σε αυτήν την προσέγγιση με αφορμή την παρουσίαση των απόψεων του Etzioni. Δεν μπορούμε να υπεισέλθουμε, εδώ, σε μια ενδελεχή ανάλυση των ηθικών επιχειρημάτων που θεμελιώνουν μια τέτοια προσέγγιση από τη σκοπιά της *επιχειρηματικής ηθικής*. Θα πρέπει να τονίσουμε πως αυτή δεν είναι μια καινοφανής προσέγγιση τουλάχιστον στο χώρο της θεωρίας οργάνωσης και διοίκησης των επιχειρήσεων. Ανάγεται στο 1963 (βλ. ενδεικτικά: Bowie and Duska 1982: 39 - 42, Beauchamp and Bowie 1988 & Goodpaster 1993: 229 - 248). Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση της οικονομικής δραστηριότητας σε συνδυασμό με μια συγκεκριμένη δεοντολογική οπτική, ο σκοπός της δραστηριότητας μιας επιχείρησης δεν θα πρέπει να είναι αποκλειστικά η μεγιστοποίηση των κερδών της.

Αντιθέτως, η επιχείρηση θα πρέπει να εκλαμβάνεται μέσα σε ένα συγκεκριμένο χώρο και χρόνο. Μέσα, δηλαδή, σε μια κοινότητα με την οποία έχει συνάψει συγκεκριμένες συμφωνίες και έχει αναλάβει συγκεκριμένες ρητές ή άρρητες υποχρεώσεις, όπως εκείνες έναντι των εργαζομένων σε αυτήν την επιχείρηση, οι οποίοι είναι, συνήθως, και μέλη της τοπικής κοινωνίας, έναντι των αγοραστών των προϊόντων της, έναντι του τοπικού φυσικού περιβάλλοντος και ούτω καθ' εξής. Σύμφωνα, λοιπόν, με τη θεωρία της κοινότητας υπό διακινδύνευση μια επιχείρηση θα έπρεπε να αναγνωρίζει τις υποχρεώσεις της έναντι όλων εκείνων, των οποίων επηρεάζει τη ζωή με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Στην πραγματικότητα δε η θεώρηση αυτή προτείνει ότι θα έπρεπε η επιχείρηση να λάβει υπόψη της στις αποφάσεις της τις ανάγκες και τα δικαιώματα όλων των φορέων της τοπικής κοινότητας και τη μέγιστη δυνατή ικανοποίησή τους (Bowie and Duska 1982: 40).

Αν αποτελεί σχετικός κοινό τόπο τόσο στη θεωρία της οργάνωσης και διοίκησης των επιχειρήσεων όσο δε και στην επιχειρηματική ηθική η οπτική της κοινότητας υπό διακινδύνευση, η τρίτη πολιτική, στην οποία θα αναφερθούμε εν συντομία και η οποία σχετίζεται άμεσα και αυτή με το μοντέλο κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης, είναι αποτέλεσμα των θεωρητικών και εμπειρικών ερευνών της τελευταίας κυρίως δεκαετίας. Αναφερόμαστε

στην έννοια του *κοινωνικού κεφαλαίου*, η οποία εισάγει με τη σειρά της και εκείνη της *κοινοτικής διακυβέρνησης* (βλ. ενδεικτικά: Bowles and Gintis 2000: 1-24, Coleman 1994 & Putman 1994), η οποία προσιδιάζει στο πρόγραμμα του νέου κοινοτισμού και φαίνεται πως υιοθετείται, τουλάχιστον, στη ρητορική των σύγχρονων σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων.

Σύμφωνα με την ανάλυση πολιτικών επιστημόνων και οικονομολόγων το κοινωνικό κεφάλαιο εντοπίζεται στην εμπιστοσύνη, στην αμοιβαιότητα, το ενδιαφέρον και στην προθυμία του κάθε μέλους μιας κοινότητας να διαβιεί εντέλει κάτω από τις αρχές και τους κανόνες που διέπουν αυτήν την κοινότητα και να επιθυμεί, μάλιστα, την τιμωρία όλων εκείνων, οι οποίοι παραβιάζουν αυτές τις αρχές και τους κανόνες. Η έννοια του κοινωνικού κεφαλαίου βρίζεται στα θεμέλια της πρότασης οργάνωσης μέρους της κοινωνικής και οικονομικής ζωής των ανθρώπινων κοινοτήτων επί τη βάση της αρχής της κοινοτικής διακυβέρνησης. Οι υποστηρικτές αυτής της οπτικής θεωρούν ότι η κοινοτική διακυβέρνηση μπορεί να αποτελέσει τον τρόπο επίλυσης των προβλημάτων και δυσλειτουργιών που προκαλούνται από την άναρχη λειτουργία της αγοράς και το πρόβλημα του *λαθροπειβάτη*, καθώς επίσης και από τις γραφειοκρατικές αγκυλώσεις του κράτους.

Η κοινοτική διακυβέρνηση, βέβαια, δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως υποκατάστατο των μηχανισμών της αγοράς ή εκείνων του δημόσιου - κρατικού ελέγχου. Μπορεί, όμως, να παίξει, αν μη τι άλλο, τον ρόλο του καταλληλότερου τρόπου της εκ των έδρων πληροφόρησης των δρώντων υποκειμένων και ομάδων στο πλαίσιο μιας κοινότητας και ως εκ τούτου, και της αποτελεσματικότερης δραστηριοποίησής τους. Οι μηχανισμοί της αγοράς και το κράτος θα είναι πάντοτε εξωτερικοί παράγοντες στη διαπίστωση των δυνατοτήτων, των συμπεριφορών και των αναγκών μιας τοπικής κοινωνίας ή περιφέρειας και στην εύρεση των προσφορότερων τρόπων ικανοποίησής τους. Η κριτική, όμως, που μπορεί να ασκηθεί στους υπέρμαχους της οπτικής του κοινωνικού κεφαλαίου και της κοινοτικής διακυβέρνησης - όχι ασφαλώς από μια νεοφιλελεύθερη σκοπιά - είναι ότι, όπως και οι νέοι κοινοτιστές, δεν μας παρέχουν μια συνεκτική θεωρία του ανθρώπινου αγαθού και της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Στο εγχείρημά τους φαίνεται να τους απασχολεί, κυρίως, η επαλήθευση εμπειρικών στοιχείων, υποστηρικτικών των απόψεών τους. Παραβλέπουν, όμως, με αυτόν τον τρόπο ότι το ζητούμενο, ηθικά και πολιτικά, είναι και η κριτική προσέγγιση της υφιστάμενης κοινωνικής πραγματικότητας και η διερεύνηση των δυνατοτήτων συγκρότησης μιας εναλλακτικής θεώρησης του

ανθρώπινου αγαθού. Άλλωστε και οι ίδιοι οι υποστηρικτές αυτής της κοινοτιστικής προοπτικής επισημαίνουν τα κενά της. Αναφερόμαστε στο πρόβλημα της ελευθερίας ή μη των μελών μιας κοινότητας να αποσυρθούν από αυτήν, των κριτηρίων αποδοχής ή απόρριψης ενός ατόμου - πολίτη ως μέλους μιας κοινότητας, της διάκρισης, δηλαδή, σε μέλη και μη μέλη με ό,τι συνεπάγεται αυτή η διάκριση και τέλος της αξιολόγησης του περιεχομένου των αρχών και κανόνων που διέπουν την εκάστοτε ανθρώπινη κοινότητα (Bowles and Gintis 2000: 13 - 15). Τα προβλήματα αυτά ανάγονται, ασφαλώς, στο ερώτημα θεμελίωσης των κατάλληλων ηθικών αξιών.

Με βάση την ανάλυσή μας και στην προηγούμενη ενότητα, μπορούμε να καταλήξουμε με ασφάλεια στο συμπέρασμα ότι η αντιπαράθεση φιλελευθερισμού και κοινοτισμού δεν αποτελεί φενάκη. Οι εκτιμήσεις για τη θεωρητική τους απόκλιση ποικίλλουν. Δεν θα μπούμε, όμως, στον πειρασμό μιας τελικής ατοτίμησης αυτής της απόκλισης, γιατί πρώτον, κάτι τέτοιο δεν ανήκει στη στοχοθεσία του κειμένου μας και δεύτερον, θα απαιτούσε μια κατά πολύ εκτενέστερη ανάλυση όλων των εμπλεκόμενων θεωρητικών. Παρόλα αυτά, μπορεί κανείς να ισχυρισθεί με ακρίβεια ότι το κοινοτιστικό μοντέλο της κοινωνικής μας συνύπαρξης και των όρων αυτής διαφοροποιείται δραματικά από το αντίστοιχο φιλελεύθερο μοντέλο. Ο εξισωτικός και ριζοσπαστικός φιλελευθερισμός, όμως, προσιδιάζουν περισσότερο προς την κοινοτιστική λογική. Επιπλέον, δεν μπορούμε να διαπιστώσουμε μια συνεκτική οπτική ανάμεσα είτε στους πρωτεργάτες του κοινοτισμού είτε στους θεωρητικούς του νέου κοινοτισμού. Θα πρέπει, βέβαια, να επισημάνουμε ότι οι νέοι κοινοτιστές όχι μόνο μας προσφέρουν μια πληρέστερη εικόνα της κοινής μας συμβίωσης, αλλά και ότι ανέλαβαν με αξιώσεις την προσπάθεια διατύπωσης συγκεκριμένων κοινωνικών και οικονομικών πολιτικών. Οι τρεις πολιτικές στις οποίες αναφερθήκαμε σε αυτόν τον επίλογο λειτουργούν προς αυτήν την κατεύθυνση. Το γεγονός αυτό δεν θα πρέπει να επισκιάσει το ηθικό έλλειμμα των θεωρήσεών τους περί του αγαθού και της δικαιοσύνης, στο μέτρο που αυτές δεν απολήγουν σε μια περιεκτική και συνεκτική οπτική, η οποία, μάλιστα, να απαντά και στις αξιώσεις του κριτηρίου της γενικευσιμότητας, χωρίς, βέβαια, το όλο εγχείρημα να καταλήγει σε μια ανιστορική τοποθέτηση.

Σημειώσεις

1. Δεν θα επιχειρήσουμε σε αυτό το κείμενο μια ενδελεχή παρουσίαση και κριτική των

τεσσάρων αυτών σημείων καμπής στην ανάπτυξη του πρακτικού λόγου. Η απόφαση, εδώ, ως προς τις απολήξεις τους στηρίζεται στα ακόλουθα κριτήρια: συνεκτική θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης σε *άμεση και εσωτερική* σχέση με μια θεωρία περί του ανθρώπινου αγαθού και της ανθρώπινης φύσης, διανεμητικά κριτήρια του κοινωνικού προϊόντος. Η κάθε μία, βέβαια, από αυτές τις τέσσερις θεωρήσεις χρήζει ξεχωριστής διαπραγμάτευσης, όπως επί παραδείγματι η μαρξική οπτική, ειδικώς για την έννοια της ανθρώπινης φύσης και των αναγκών που προκύπτει. Στο κείμενό μας, όμως, θα επικεντρωθούμε στο σύγχρονο φιλελευθερισμό και στην κριτική που του ασκήθηκε από τους κοινοτιστές.

2. Με τον όρο 'αρχή της δικαιοφροσύνης και δικαιοπραγίας' αποδίδουμε τον πυρήνα του ρωλιανού εγχειρήματος του 1971, δηλαδή τον όρο 'justice as fairness' (βλ. Rawls: 1990: 225 - 267).

3. Η έμφαση δική μας.

4. Ως προς την αρχή της ελευθερίας έναντι εκείνης της ισότητας μπορεί να ανιχνευθεί η μερική, τουλάχιστον, επήρση του Isaiah Berlin στον Rawls του 1971. Ο Berlin προέκρινε τη διάκριση της ελευθερίας σε αρνητική και θετική (Berlin 1969: 118 - 172). Σημαντικό μέρος του σύγχρονου φιλελευθερισμού όχι μόνο υιοθέτησε αυτή τη διάκριση, αλλά οδηγήθηκε περαιτέρω και στην αθεμελιωτή θέση της διάστασης ανάμεσα στις αρχές της ελευθερίας - αυτονομίας των ατόμων και της κοινωνικής ισότητας (βλ. ενδεικτικά: Norman 1982: 83 - 109 & 1987). Ριζοσπάστες θεωρητικοί, αλλά και εκείνοι οι οποίοι επιχειρηματολογούν υπέρ απλώς ενός εξισωτικού φιλελευθερισμού κατέδειξαν την αλληλεξάρτηση - εσωτερική σχέση αυτών των αρχών (βλ. ενδεικτικά: Hollis 1990: 15 -23).

5. Εσχάμε παλαιότερα την ευκαιρία να επιχειρηματολογήσουμε εκτενέστερα για την αναγκαία εσωτερική σχέση των εννοιών της κοινωνικής δικαιοσύνης, του ανθρώπινου αγαθού και της ανθρώπινης φύσης (Παπαδόπουλος 1998: 94 - 108). Η στοχοθεσία του κειμένου μας, εδώ, δεν μας επιτρέπει διεξοδικότερη αναφορά.

6. Μια εμπειριστικωμένη και κριτική προσέγγιση της σχέσης ηθικού υποκειμένου και πόλιτη στη φιλελεύθερη παράδοση και ειδικότερα στη συμβολαιοκρατική είναι αυτή του Π. Σούρλα (βλ. Σούρλας 1997: 93 - 160).

7. Παρουσιάσαμε μια λεπτομερέστερη κριτική όψων του έργου του Walzer με άλλη ευκαιρία (Παπαδόπουλος 1999: 269 -281)

8. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο MacIntyre θέλει να αποποιηθεί το χαρακτηρισμό του ως κοινοτιστή, ενώ ο Etzioni, ο πρωτεργάτης του νέου κοινοτισμού, τον θεωρεί ως ένα μετριοπαθή συντηρητικό θεωρητικό (βλ. αντιστοίχως: Etzioni 1999: 72 -73 & 81).

9. Προσεγγίσαμε τα σύγχρονα οικονομικά και κοινωνικά συμφραζόμενα του κοινωνικού αποκλεισμού και της 'κατάλυσης' του κοινωνικού κράτους με άλλη ευκαιρία (Παπαδόπουλος 1998: 94 - 108). Ιδιαίτερος χρήσιμος είναι και οι ακόλουθες αναφορές (Jordan 1996 & Rifkin 1996).

10. Σημαντικότερη είναι η συμβολή του Ulrich Beck στην ανάλυση της νέας ιστορικής φάσης της παγκοσμιοποίησης (βλ. Beck: 1999 & Ulrich Beck: 2000: 117 -148).

11. Για τις σύγχρονες εξελίξεις στις σοσιαλδημοκρατικές πολιτικές και τα κόμματα (βλ. Κατσούλης, Η. (2001)). *Η Νέα Σοσιαλδημοκρατία στην Αλλαγή του Αιώνα*. Τόμος 1, Κατσούλης, Η. (επιμ.) (2001). *Η Νέα Σοσιαλδημοκρατία στην Αλλαγή του Αιώνα*. Τόμος 2, Αθήνα: Σιδέρη (υπό έκδοση Φθινόπωρο 2001).

12. Για πληροφορίες για το Κοινοτιστικό Δίκτυο ή για να συμβουλευθεί κάποιος το σύνολο του κειμένου του *Κοινοτιστικού Μανιφέστου ή Πλατφόρμας* μπορεί να δει στην ακόλουθη

διεύθυνση στο Διαδίκτυο: www.gwu.edu/~ccps (βλ. επίσης Etzioni 1993:251-67). Για περαιτέρω πληροφορίες για το Institute for Communitarian Policy μπορεί κανείς να επισκεφθεί την ακόλουθη διεύθυνση στο Διαδίκτυο: www.hfni.gsehd.gwu.edu/~icps.

13. Ο Etzioni στο έργο του *The New Golden Rule* αναπτύσσει περαιτέρω την επιχειρηματολογία που εγκαινίασε στο προηγούμενο βιβλίο του έργο (βλ. Etzioni, A. (1993) *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*.

14. Το περιοδικό *Επιστήμη και Κοινωνία* αφιέρωσε το τεύχος της 'Ανοιξης - Φθινοπώρου του 1999 στο θεματικό πυρήνα της πολυπολιτισμικότητας. (βλ. *Επιστήμη και Κοινωνία*, τχ. 2 - 3, Αθήνα: Σάκκουλα).

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Beauchamp, T. & Bowie, N. (1988) (επιμ.). *Ethical Theory and Business*. 3rd ed.. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.
- Beck, U. (1999). *Τι Είναι Παγκοσμιοποίηση; Λανθασμένες Αντιλήψεις και Απαντήσεις*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Beck, U. (2000). 'Η Κοσμοπολιτική Κοινωνία και οι Εχθροί της'. *Επιστήμη και Κοινωνία*, μετάφραση Ι. Παπαδόπουλος, τχ. 4: 117 - 148.
- Βέϊκος, Θ. (1990). *Αναλυτική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Σμίλη.
- Beiner, R. & Booth, W. J. (1993) (επιμ.). *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*. New Haven and London: Yale University Press.
- Berlin, I. (1969). 'Two Concepts of Liberty'. Στο: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press: 118 - 172.
- Bowie, N. & Duska, R. (1982). *Business Ethics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.
- Bowels, S. & Gintis, H. (2000). 'Social Capital and Community Governance'. *Economic Journal*. A Symposium: 1- 24.
- Brown, A. (1986). *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*. London: Penguin Books.
- Γέμτος, Π. (1987). *Μεθοδολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Τόμος Α' & Β'. Αθήνα: Παπαζήση.
- Coleman, J. (1994). *The Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Daniels, N. (1978). *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
- Dworkin, R. (1978). 'Liberalism'. Στο: S. Hampshire (επιμ.), *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press: 13 - 143.

- Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle*. London: Harvard University Press.
- Etzioni, A. (1993). *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*. New York: Touchstone Books.
- Etzioni, A. (1999) *Η Κοινωνία της Υπευθυνότητας: Κοινωνικότητα και Ατομικισμός*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Feinberg, J. (1980). *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Freeden, M. (1992). 'Liberal Communitarianism and basic Income'. Στο: P. V. Parijs (επιμ.), *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*. London: Verso: 185 - 191.
- Freeden, M. (1996). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Galston, W. A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodpaster, K. (1993). 'Business Ethics and Stakeholders Analysis'. Στο: E. R. Winkler & J. R. Coombs, *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Hollis, M. (1985). *Invitation to Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hollis, M. (1990). 'Market Equality and Social Freedom'. *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 7, No.1: 15 -23.
- Hudson, W. D. (1969) (ed.). *The Is - Ought Question*. London: MacMillan.
- Jordan, B. (1992). 'Basic Income and the Common Good' Στο: P. V. Parijs (επιμ.), *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*. London: Verso: 155 - 177.
- Jordan, B. (1996). *A Theory of Poverty and Social Exclusion*. Cambridge: Polity Press.
- Kukathas, C. & Pettit, P. (1990). *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Mulhall, S. & Swift. A. (1992). *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nielsen, K. (1985). *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. Totowa, N. J.: Rowman and Allanheld.
- Norman, R. (1982). 'Does Equality Destroy Liberty?'. Στο: K. Graham (επιμ.), *Contemporary Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Norman, R. (1983). *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Norman, R. (1987). *Free and Equal*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, M. (1990). 'Aristotelian Social Democracy'. Στο: R. B. Douglass, G. M. Mara & H. S. Richardson (επιμ.), *Liberalism and the Good*. New York: Routledge: 203 - 252.
- Παπαδόπουλος, Ι. (1998). 'Ηθικό Δράστης και Κοινωνικό Κράτος πριν από την Οριστική Κατάλυση: Η Ατζέντα πέρα από το 1990'. Στο: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, *Κοινωνικές Ανισότητες και Κοινωνικός Αποκλεισμός*. Αθήνα: Εξάντας: 94 - 108.
- Παπαδόπουλος, Ι. (1999). 'Πολυπολιτισμικότητα, Ανεκτικότητα και Κοινωνική Δικαιοσύνη: Σχέσεις Συμβατότητας ή Διλήμματος;'. *Επιστήμη και Κοινωνία*, τχ. 2 - 3: 269 - 281.
- Plant, R. (1991). *Modern Political Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Putman, R. D, Leonardi R & Nanetti R. Y. (1994). *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1980). 'Kantian Constructivism in Moral Theory'. *The Journal of Philosophy*, 88: 515 - 572.
- Rawls, J. (1985). 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical'. *Philosophy and Public Affairs*, 14: 223 - 251.
- Rawls, J. (1987). 'The Idea of an Overlapping Consensus'. *New York University Law Review*, 64: 233 - 255.
- Rawls, J. (1990). 'Μια Θεωρία της Κοινωνικής Δικαιοσύνης'. Στο Γ. Βέλτσος (επιμ.), *Η Διαμάχη: Κείμενα για την Νεοτερικότητα*. Αθήνα: Πλήθρον: 255 - 267.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Richardson, H. S. (1990). 'The Problem of Liberalism and the Good'. Στο: B. Douglass, G. M. Mara & H. S. Richardson (επιμ.), *Liberalism and the Good*. New York: Routledge: 1 - 28.
- Rifkin, J. (1996). *Το Τέλος της Εργασίας και το Μέλλον της*. Αθήνα: Νέα Σύνορα - Α. Α. Λιβάνη.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sen, A. (1993). 'Capacity and Well - being'. Στο: M. Nussbaum & A. Sen, *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press: 30 -53.
- Schneewind, J. B. (1991). 'Modern Moral Philosophy'. Στο: P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell: 147 - 157.
- Σούρλας, Π. (1997). 'Πρόσωπα και Πολίτες: Όψεις του Φιλελευθερισμού και του Κοινωνικού Συμβολαίου'. *Ισοπολιτεία*, τόμος 1, τχ. 1: 93 - 160.
- Taylor, C. (1990). *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1997). *Πολυπολιτισμικότητα: Εξετάζοντας την Πολιτική της Αναγνώρισης*. Αθήνα: Πόλις.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1990). 'The Communitarian Critique of Liberalism'. *Political Theory*: 18 - 1: 6 - 23.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press.