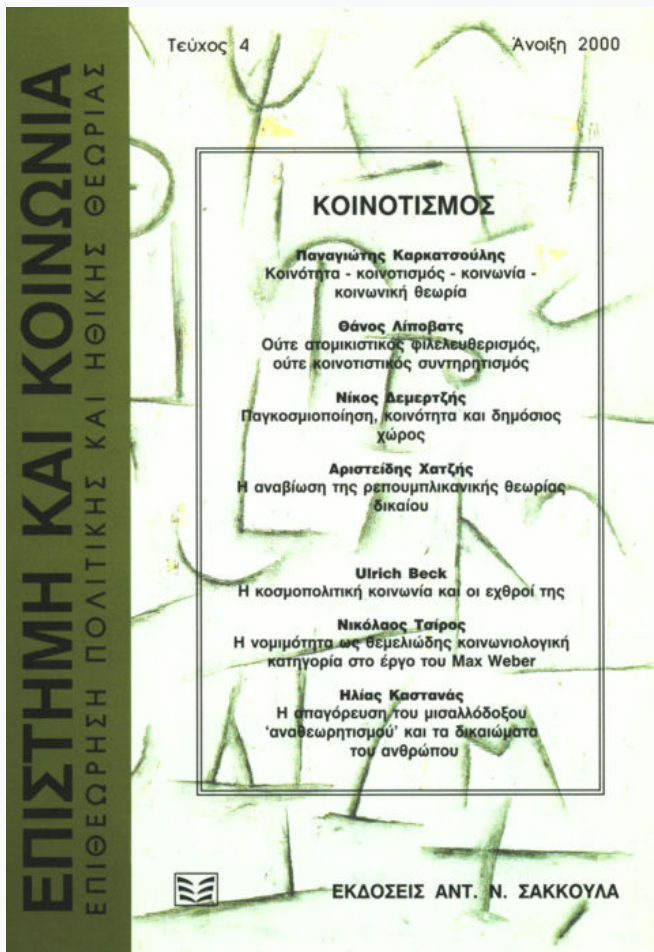


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 4 (2000)

Κοινοτισμός



Ούτε ατομικιστικός φιλελευθερισμός, ούτε κοινοτιστικός συντηρητισμός: φιλελεύθερος ρεπουμπλικανισμός στη δεύτερη νεωτερικότητα

Θάνος Λίποβιτς

doi: [10.12681/sas.737](https://doi.org/10.12681/sas.737)

Copyright © 2015, Θάνος Λίποβιτς



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Λίποβιτς Θ. (2015). Ούτε ατομικιστικός φιλελευθερισμός, ούτε κοινοτιστικός συντηρητισμός: φιλελεύθερος ρεπουμπλικανισμός στη δεύτερη νεωτερικότητα. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 4, 19–51. <https://doi.org/10.12681/sas.737>

Ούτε ατομικιστικός φιλελευθερισμός, ούτε κοινοτιστικός συντηρητισμός: φιλελεύθερος ρεπουμπλικανισμός στη δεύτερη νεωτερικότητα.

Θάνος Λίποβατς*

Στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα η έννοια της «κοινότητας» αποτέλεσε ένα βασικό ιδεολόγημα ως μια φαντασιακή απόρριψη της νεωτερικότητας. Η αντιπαράθεση κοινότητας – κοινωνίας μπορεί να γίνει κατανοητή μόνον ως ένας προβληματισμός σχηματισμού ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων. Ο τελευταίος απορρέει από την απορία που ενέχει η θεμελίωση της κοινωνίας. Η μη δυνατή αυτόθεμελίωση του Πολιτικού απαιτεί στη συνέχεια τη διάκριση ανάμεσα στο Πολιτικό και την Κοινωνία Πολιτών, η οποία εγγυάται τη διατήρηση της ελευθερίας και της ίσης συμμετοχής των πολιτών στα Κοινά Πράγματα. Ο φορμαλισμός των φιλελεύθερων θεωριών περί Δικαιοσύνης εγγυάται μεν την Ελευθερία των ατόμων, αλλά αφήνει ένα κενό αναφορικά με το ερώτημα, τι είναι το Αγαθόν για τους πολίτες. Οι σύγχρονοι κοινοτιστές συμφωνούν με τους φιλελεύθερους στο θέμα των Δικαιωμάτων, αλλά θεωρούν ότι η πραγματοποίησή τους απαιτεί τον ορισμό του Αγαθού. Οι φιλελεύθεροι ασκούν εδώ κριτική, γιατί η πραγματοποίηση των στόχων των κοινοτιστών καταλήγει συχνά στη δημιουργία κλειστών, παρτικουλαριστικών κοινότητων. Η μη δυνατή ταυτόχρονη εκπλήρωση της Δικαιοσύνης και του Αγαθού αποτελεί την τραγικότητα της νεωτερικότητας, εφόσον η τυχαιότητα που ενέχουν οι συλλογικές και οι ατομικές επιθυμίες και ταυτίσεις δεν μπορεί ποτέ να ξεπερασθεί. Στη σύγχρονη κοινωνία της διακινδύνευσης κυριαρχεί ο ναρκισσισμός των μικρών παρτικουλαριστικών διαφορών, έτσι ώστε το μη-ταυτόν που καθορίζει κάθε ατομική ταυτότητα

* Καθηγητής Πολιτικής Ψυχολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

και επιθυμία αποωθείται. Εμπρός σ' αυτό το γεγονός, μόνον η επανακάλυψη της ριζικής ηθικής αυτο-δέσμευσης κάθε υποκειμένου με τον Άλλο, μπορεί να δώσει πάλι νόημα στις έννοιες της Ελευθερίας και της Δικαιοσύνης.

I. Η κοινότητα ως φαντασιακή απόρριψη της νεωτερικότητας

Ο προβληματισμός της 'κοινότητας' και του 'κοινοτισμού' δεν μπορεί ν' αγνοήσει αρχικά το θέμα της ορθής ονομασίας. Στα ελληνικά υπάρχει μια σύγχυση, γιατί 'κοινότητα' και 'κοινωνία' έχουν κοινή ετυμολογική προέλευση. Όμως 'κοινωνία' είναι μια, ίσως αδόκιμη μετάφραση της λέξης 'society', που σε άλλες περιπτώσεις, π.χ. στην οικονομία, ορθά μεταφράζεται με 'εταιρεία'. Γι αυτό καλό θα ήταν, πάντα όταν μιλάμε στα ελληνικά για 'κοινωνία' να σκεπτόμαστε συγχρόνως και τη λέξη 'εταιρεία'.

Η έννοια 'κοινότητα' έχει μια αρχαιολογία. Στη σημερινή συζήτηση στις ΗΠΑ και στην Ευρώπη, η έννοια έχει αποκτήσει μια άλλη σημασία απ'ότι αυτή είχε στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα στην Ευρώπη. Βέβαια υπάρχουν περάσματα ανάμεσα στις δύο σημασίες. Αυτό γιατί από το 1990 και έπειτα η παλαιότερη έννοια της κοινότητας επανέρχεται και συχνά επικαλύπτει τη νεότερη, συνυπάρχοντας μαζί της. Η κλασσική εποχή όπου 'άνθισε' η παραδοσιακή έννοια της κοινότητας ήταν από το 1890 μέχρι το 1945, ιδιαίτερα στην περίοδο του μεσοπολέμου στη Γερμανία και την ανατολική Ευρώπη (Auerhheimer 1999, Λίποβατς 1995). Έτσι η κοινότητα αποτέλεσε πάντα το ιδεολογικό-πολιτικό στερεότυπο παράγωγο ενός αντιμοντέρνου-αντιδημοκρατικού Λόγου (discourse). Υπάρχουν εδώ μια σειρά από κλασσικές διχοτομήσεις-στερεότυπα, όπως αυτή ανάμεσα στην 'οργανική, ζεστή' κοινότητα και στη 'μηχανιστική, κρύα' κοινωνία/εταιρεία. (Είναι ενδιαφέρον το ότι ο E. Durkheim χρησιμοποιεί αυτούς τους δυο όρους με ακριβώς αντίστροφο νόημα).

Στην ευρωπαϊκή ιστορία, η λεγόμενη 'νεωτερικότητα', δεν είναι τίποτ'άλλο από μια επαναλαμβανόμενη πορεία εκσυγχρονιστικών/εκδημοκρατικών αλλά και εργαλειωκών βημάτων, που συνοδεύονται από ισάριθμες 'κρίσεις' αν-ισορροπίας της κοινωνίας/εταιρείας, του πολιτισμού και του ψυχισμού των ατόμων. Αλλά αυτές οι περίοδοι κρίσης (π.χ. γύρω στο 1770, στο 1800, στο 1840-50, στο 1890, στο 1914-33, στο 1965-77, από το 1989) συνοδεύονται και από ένα διαφορούμενο, ουτοπιστικό Λόγο (discourse), ο οποίος παράγει μύθους περί μιας 'ριζικά άλλης κοινότητας' (Raullet 1993: 77 κ.ε.). Αυτή η 'κοινότητα' είναι πάντα μια κατασκευή, που αποτελεί τη φαντασιακή, αρνη-

τική εικόνα της σύγχρονης πραγματικότητας. Γίνεται αντικείμενο πίστης και ενθουσιασμού, επειδή κινητοποιεί τις φαντασιώσεις, τα άγχη και τους ταυτιστικούς μηχανισμούς 'αγάπης'/εγγλεισμού και μίσους/αποκλεισμού των ατόμων. Έτσι εμφανίζεται από τους συγγραφείς και ιδεολόγους ως η *απωλεσθείσα, παρελθούσα, 'παραδεισιακή' κατάσταση*, που πρέπει πάλι να επανέλθει (Lipowatz 1999). Ειδικά όλο το αντιδιαφωτιστικό, ρομαντικό στοιχείο του κοινοτισμού έγκειται σ' αυτό (Rousseau, ρομαντικοί, ρώσοι ναρόντικοι, W. Benjamin). Αναφέρουμε ως παράδειγμα την περίπτωση της εξιδανικευμένης, φαντασιακής, σλαβικής, ορθόδοξης, αγροτικής κοινότητας ('sobornost'), η οποία και μέσα από ρουσσόικες και γερμανικές ρομαντικές επιρροές στους δυτικόφροβους σλαβόφιλους και τον Ντοστογιέφσκι, έπαιξε και παίζει πάλι σημαντικό ρόλο στους ρώσους κοινοτιστές εθνικιστές, όπως και στους έλληνες νεο-ορθόδοξους, νεο-εθνικιστές (Λίποβατς 1996α).

Η κοινότητα ως ιδεολόγημα πρέπει να διαφοροποιείται από τις ιστορικές, παραδοσιακές κοινότητες, και δεν υπάρχουν ποτέ 'καθαρές' κοινότητες, αλλά οι διάφορες μορφές τους ενυπάρχουν πάντα μέσα σε μια μορφή κοινωνίας/εταιρίας. Κύριο γνώρισμα της κοινότητας-ιδεολόγημα είναι η αμφισημία της: είναι ανοιχτή σε κάθε ερμηνεία δεξιά ή αριστερή, και από τη μια περνάει κανείς στην άλλη, χωρίς 'εμπόδια'. Ο F. Tönnies ανέλυσε με κλασσικό αλλά αμφίσημο τρόπο το δίπολο: κοινότητα - κοινωνία, ενώ ο H. Plessner διατύπωσε την κλασσική κριτική στην έννοια της κοινότητας (Essbach 1995, Plessner 1981, Tönnies 1963). Άλλο γνώρισμα της κοινότητας είναι η *απάρνηση του Νόμου* και της αυτονομίας των ατόμων που την αποτελούν: μια (γνωστικιστικού τύπου) 'αδελφική αγάπη' 'συγκολλεί' τα άτομα σε μια συμπαγή ομάδα, που θεωρεί όλους τους μη ανήκοντες σ' αυτήν ως εχθρούς. Εχθροί είναι εδώ ιδιαίτερα οι Εβραίοι και οι διαφωτιστές, ως εκπρόσωποι του ηθικού Νόμου και του ορθού Λόγου (Αυτή η στάση εκφράζεται και στον νέο Marx, στον F. Schlegel, στον E. Bloch, στον E. Jünger, στον G. Lukacs, και στον C. Schmitt).

Σε αντίθεση όμως με τις παραδοσιακές, στατικές, υπαρκτές κοινότητες, η 'κοινότητα', ιδιαίτερα στον 20ό αιώνα, αποτέλεσε και αποτελεί ένα *μεσαιωνικό πρόγραμμα* (γνωστικιστικού/θρησκευτικού και εθνικιστικού/εθνικιστικού χαρακτήρα) που αναπτύσσει μια ολόκληρη δυναμική. Ειδικά στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης (1919-1933) οι έννοιες 'Επανάσταση, Δράση, Αγώνας/Πόλεμος, Οδηγός (μεγάλος Αδελφός, αλλά όχι Πατέρας!)' ήταν τέτοιες, που τις χρησιμοποιούσαν παράλληλα και η εθνικοσοσιαλιστική δεξιά και η κομμουνιστική αριστερά. Έτσι ενώ η *φαντασίωση* της κοινότητας ήταν οπι-

σθοδρομική, η *δυναμική* της, τα μέσα οργάνωσής της, ήταν υπερμοντέρνα (Raulet 1993: 84). Με αυτό τον τρόπο αποτέλεσε ένα είδος 'συμπύκνωση' και 'μετάθεση' (ψυχαναλυτικού τύπου), δηλαδή έναν ιστορικό συμβιβασμό, προκειμένου ν' αντιδράσει βίαια, παράλογα και με αποκλεισμούς στις προκλήσεις της νεωτερικότητας. Εδώ ιδιαίτερα οι οπαδοί της κοινότητας υιοθέτησαν τη γενικότερη τάση του 20ού αιώνα (Berlin 1969), στην οποία κυριαρχεί η *τεχνολογική* αντιμετώπιση των προβλημάτων και η *εργαλειακή διαμόρφωση* των ανθρωπίνων ταυτοτήτων και σχέσεων, σε βάρος της πολιτικής, επικοινωνιακής *πράξης*. Φαινόμενα ανάλογα μπορούν να εντοπισθούν σήμερα στις χώρες όπου κυριαρχεί ο ισλαμικός φονταμενταλισμός.

II. Οι έννοιες της ταυτότητας και της έλλειψης

Η ορθή κατανόηση του κοινοτισμού περνάει ωστόσο από τη γνώση των διαδικασιών της ταύτισης. Εδώ σκιαγραφούμε τη δομή και τη δυναμική των διαφόρων μορφών ταύτισης. Ο Freud αναφέρει στο έργο του 'Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ' (Φρόυντ 1977) ότι η σχέση που αναπτύσσει κάθε υποκείμενο με τον άλλο, έχει διττό (κατ'αρχήν) χαρακτήρα: ο άλλος είναι είτε αντικείμενο της επιθυμίας είτε αντικείμενο της ταύτισης. Το υποκείμενο δεν έχει αρχικά καμιά 'ταυτότητα', αλλά την κατασκευάζει (ασυνείδητα) μέσω της *ταύτισης του με τον άλλο/ τους άλλους*. Αυτή η πρωτογενής διαδικασία αρχίζει με τη βρεφική ηλικία και συγκροτεί την α-τελή και ανοιχτή μήτρα όλων των ταύτισεων στην ώριμη ηλικία των ενηλίκων. Εδώ 'ταυτότητα' σημαίνει το εκάστοτε προσωρινό 'σύνολο' αυτών των ταύτισεων. Η κάθε ταύτιση πραγματοποιείται ως *μερική* ταύτιση με ορισμένα μεμονωμένα *χαρακτηριστικά* του αγαπημένου ή μισημένου προσώπου (αρχικά των γονέων). Αυτός ο μερικός χαρακτήρας υποδηλώνει το συμβολικό, γλωσσικό στοιχείο-φορέα κάθε ταύτισης. Η τελευταία έχει πάντα ένα *μεταφορικό* (και αποσπασματικό, προσωρινό) χαρακτήρα: 'είναι' πάντα κανείς 'όπως' ο άλλος, έτσι ώστε η μίμηση αποτελεί μια συνέπεια αυτής της διαδικασίας.

Αλλά η ταύτιση, ως μια διαδικασία μέσα στο χρόνο, λαμβάνει χώρα σε πολλά επίπεδα συγχρόνως: όχι μόνο στο *συμβολικό* επίπεδο των σημείων, σημανόντων και *ονομάτων*, αλλά επίσης και στο *φαντασιακό* (Lipowatz 1989), μέσω της υποταγής στην εικόνα του άλλου (την εξιδανικευμένη εικόνα, που είναι ασυνείδητα και η εικόνα του 'εαυτού'). Η τελευταία αυτή περίπτωση είναι προβληματική: το υποκείμενο ικανοποιεί τον ναρκισσισμό του, δηλαδή τις φαντασιώσεις του για παντοδυναμία, τελειότητα και ανωτε-

ρότητα, μέσω της ταύτισης με κάποιον, ο οποίος δήθεν έχει αυτές τις ιδιότητες (π.χ. οι 'ένδοξοι ημών πρόγονοι'), 'πραγματοποιεί' δηλαδή τις φαντασιώσεις του με φαντασιακό τρόπο. Αυτό έχει *πραγματικά* αποτελέσματα: επιθετικότητα και βιαιότητα απέναντι στον κάθε υποτιθέμενο (και/ή πραγματικό) εξωτερικό και εσωτερικό 'εχθρό'. Κάθε ψυχαναγκαστική 'σύγκριση' με τον άλλο ('εγώ είμαι καλύτερος από τον άλλο') έχει εδώ την προέλευσή της. Το ίδιο και η έννοια της 'συνείδησης' (ατομική, ταξική, εθνική, κτλ.): πρόκειται για μια αναπαράσταση/εικόνα που έχει το άτομο για τον εαυτό του, και η οποία παραγωγίζει *αναγκαστικά* την επιθυμία του και την επιθυμία του άλλου, εφόσον εξαντλείται στην ψυχαναγκαστική αναζήτηση της 'ιδιαιτερότητας' μιας 'ουσίας'.

Ο Freud αναλύει τη δομή ορισμένων παραδειγμάτων (Φρόυντ 1977) της φαντασιακής ταύτισης: τον σχηματισμό της μάζας, την ερωτική σχέση, την υπνωτιστική σχέση. Το πρώτο παράδειγμα είναι σημαντικό για τη δομή κάθε κοινότητας, που προϋποθέτει την ύπαρξη τριών σχέσεων: α) Ένα σύνολο υποκειμένων τοποθετούν στη θέση του *ιδεώδους του εγώ* τους (ενδοψυχικά και ασυνείδητα) ένα εξωτερικό, *κοινό* σε όλους αντικείμενο, τον 'Οδηγό', τον οποίον αγαπούν, φοβούνται και θαναμάζουν, ενώ πιστεύουν ότι τους αγαπάει όλους εξίσου (εδώ αρκεί μόνον η 'πίστη'), β) συνεπεία τούτου τα υποκείμενα 'αντιγράφουν' *ορισμένα χαρακτηριστικά* του, τα οποία αποτελούν τον συνδετικό κρίκο ανάμεσά τους (π.χ. φοράνε όλοι τις ίδιες στολές, λέγονται 'αδελφοί', 'σύντροφοι', κτλ.), γ) τα υποκείμενα εντοπίζουν αντισυμμετρικά προς τον αρχηγό και ένα 'κακό' αντικείμενο (ο αιρετικός, ο προδότης, ο εχθρός, κτλ.), το οποίο όλοι μισούν, και ενάντια στο οποίο στρέφουν όλη τους την ασυνείδητη και συνειδητή επιθετικότητα, αποτρέποντάς την έτσι να εκδηλωθεί ανάμεσά τους.

Αυτή η δομή της τριπλής εξάρτησης από τον αρχηγό, τον άλλο (σύντροφος) και τον 'εχθρό' (ή αντίπαλο) συγκροτεί ταυτότητα και ενότητα/ομοιογένεια. Βέβαια όλο το ερώτημα είναι αν σταματά εκεί κάθε ταύτιση, αν υπάρχει μέσω του συμβολικού, του λόγου, μια άλλη δυνατότητα διεργασίας της επιθετικότητας, που οδηγεί σ'έναν πιο διαφοροποιημένο ψυχισμό και σ'ένα υψηλότερο πολιτισμικό επίπεδο. Ωστόσο τα υποκείμενα καταλαμβάνονται πάντα από πανικό και άγχος εμπρός στο ενδεχόμενο μιας 'απώλειας' της ταυτότητας ή εμπρός σε μιασχάση του εγώ (σχιζοφρένεια ή παράνοια). Για ν' αποφύγουν τον κίνδυνο αυτό πληρώνουν ένα βαρύ τίμημα: το κλείσιμο προς τα έξω και την καθήλωση των υπαρχουσών λανθανουσών ή έκδηλων

επιθετικών τους τάσεων σ'ένα φανταστικό και/ή πραγματικό, εσωτερικό και/ή εξωτερικό εχθρό.

Το μοντέλο ανάλυσης της μαζικής ψυχολογίας του Freud βασίζεται επάνω στο ότι αυτό που συγκροτεί τόσο μια μάζα όσο και μια ατομική προσωπικότητα, συνεπάγεται ισχυρούς λιμπιντινικούς/συναισθηματικούς δεσμούς ('ταυτιστική αγάπη') προς έναν αρχηγό ή ένα είδωλο. Η απλή, 'καθαρή' μορφή αυτής της μάζας βρίσκεται σε κάθε μικρή ή μεγάλη ομάδα (μικρο- ή μακροεπίπεδο) ατόμων, που συσπειρώνονται ως ίσα γύρω από έναν αρχηγό/οδηγό, χωρίς άλλες διαμεσολαβήσεις (χαρισματικός, λαϊκιστής αρχηγός). Ο Freud ωστόσο προχωρεί πάρα πέρα και τονίζει ότι και σε πιο πολύπλοκες, σύνθετες οργανώσεις, όπου δεν κυριαρχεί το αδιαμεσολάβητο συναισθηματικό στοιχείο δεσμού, αλλά υπάρχει ένας διαμεσολαβητικός *εξορθολογισμός*, τόσο οριζοντίως (καταμερισμός εργασίας), όσο και καθέτως (ιεραρχία), δημιουργείται εν τούτοις λανθανόντως *πάλι* μια άτυπη συναισθηματική μάζα. Αυτό γιατί οι εργαλειακές σχέσεις (συμφερόντων, εργασίας, γνώσης) δεν αρκούν από μόνες τους για να 'δέσουν' τα άτομα ανάμεσα τους. Ο προβληματισμός αυτός ισχύει τόσο στις παραδοσιακές όσο και στις νεωτερικές κοινωνίες. Γι αυτό ο Freud αναλύει την σύνθετη περίπτωση της εκκλησίας και του στρατού.

Αν θέλει κανείς να σπάσει αυτό τον αμυντικό/επιθετικό κλοιό, είναι υποχρεωμένος ν'ανοίξει τα σύνορα απέναντι στο *μη-ταυτό*, σ' αυτό που δημιουργεί ανομοιογένεια και διαφορά (του υποκειμένου με τον εαυτό του και με τον άλλον), και που υπενθυμίζει ότι η τελειότητα και η παντοδυναμία δεν υπάρχουν για κανέναν. Η ύπαρξη και η παραδοχή του *ορίου* (στις φαντασιώσεις παντοδυναμίας) και του *ανοήματος* (στον κλειστό αμυντικό/επιθετικό κλοιό) μπορεί να εδραιωθεί *μόνο μέσα* από την παραδοχή ενός *Νόμου καθολικής ισχύος* (Λίποβατς 1988), που συγχρόνως σέβεται και εγγυάται την ατομική/συλλογική *Διαφορά* για όλους. Αλλά ο Νόμος (κάθε νόμος) υπάρχει και διατυπώνεται μόνο μέσω της γλώσσας. Ο Νόμος συγκροτεί τη Διαφορά και την *έλλειψη* (μιας φαντασιακής ολότητας/ενότητας/κοινότητας) και *μόνον* έτσι διασπά την *αυτάρκεια* και *αυταρέσκεια* της φαντασιακής συνείδησης, που αντικατοπτρίζεται επ'άπειρον στις εικόνες που παράγει και προβάλλει επάνω στον άλλο.

Κάθε 'καθαρή', 'κλειστή' ολότητα/ενότητα/κοινότητα προϋποθέτει την άρνηση του μη-ταυτού, του μη-καθαρού. Στο βαθμό που τα υποκείμενα (ατομικά και συλλογικά) παραδέχονται το μη-ταυτό, την έλλειψη και τη Διαφορά, ταυτίζονται *συμβολικά* με τον Νόμο και με τον Άλλο που μας ομιλεί (όχι πλέον με την εικόνα του άλλου (με μικρό α) με τον οποίον έχουμε σχέση

έλξης και απώθησης). Ωστόσο η αντιπαλότητα, ο ανταγωνισμός και η άμιλλα αποτελούν θεμιτές μορφές φαντασιακής σχέσης, εφόσον αυτή περιορίζεται από έννομους κανόνες. Ουσιαστική είναι εδώ η διαφορά: ο πόλεμος δεν είναι η πάλη, ο αγώνας, ο πόλεμος και ο εχθρός δεν είναι ο αντίπαλος και ο ανταγωνιστής. Ο Νόμος δεν έχει εδώ καμιά σχέση με ουτοπίες τέλειαις κοινωνίας, αντάρκειας και αυτονομίας ή 'μη κυριαρχικής επικοινωνίας'. Η παραδοχή του Νόμου σημαίνει την αναγνώριση της ριζικής ετερονομίας σε σχέση με το Ασυνείδητο, όχι μ'ένα άλλο πρόσωπο. Αυτό γιατί ο Νόμος εδραιώνεται στον λόγο του Άλλου, που είναι το Ασυνείδητο, το οποίο δεν μπορεί να ελέγξει η συνείδηση, παρά μόνον εκ των υστέρων.

Ο εθνοτικός, εθνικός, τοπικιστικός, θρησκευτικός, κτλ. προβληματισμός είναι ένας προβληματισμός ταυτότητας. Μια διαταραγμένη ταυτότητα (αμυντικά σύνδρομα, 'συμπλέγματα', απολογητική στάση, επιθετικότητα, αποκλεισμός του άλλου, αυτοαποκλεισμός, κτλ.) υποδηλώνει μια διαταραγμένη σχέση των εν λόγω υποκειμένων με την πραγματικότητα και με τον λόγο. Από την άλλη δεν μπορεί να υπάρξει μια 'τέλεια', 'ομαλή' ταυτότητα, γιατί η ταυτότητα είναι πάντα ένα 'σύμπτωμα', μια προβληματική, πολυστρωματική έννοια που δεν υπάρχει από μόνη της, αλλά μόνο μέσα από τη δομική της αντίθεση με την έννοια του *επιθυμείν*.

Για να λύσει κανείς το πρόβλημα της ταυτότητας, πρέπει να ξεπεράσει ορισμένες αυταπάτες, η απώλεια των οποίων του προξενεί αρχικά άγχος. Πρέπει να δεχθεί να έχει μια κάποια ταυτότητα, ως ένα όν που έχει πρόσβαση στο λέγειν και στον ορθό Λόγο, μέσω των οποίων έχει την ικανότητα της διαμεσολάβησης και του συμβιβασμού με τον Άλλο (Συμβόλαιο, Σύνταγμα). Επίσης πρέπει να αποδεχθεί μια συγκεκριμένη έννοια Νόμου, που θέτει περιορισμούς στις άκρατες απαιτήσεις και επιθυμίες του εγώ (θέληση για εξουσία). Η ταυτότητα και το επιθυμείν είναι οι δύο δομικές συνιστώσες του ψυχισμού σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Δεν υπάρχει όμως καμιά 'συλλογική (οργανική) ψυχή' (όπως πιστεύουν οι κοινοτιστές), παρά μόνο συμβολικά περιεχόμενα που αναμεταδίδονται γλωσσικά μέσω της παράδοσης και της ιστορίας (Λίποβατς 1990).

III. Το απόν θεμέλιο του πολιτικού και η έννοια του κοινωνικού

Ο προβληματισμός της (ασυνείδητης) κατασκευής ταυτοτήτων είναι από τη μια κοινωνικής και πολιτικής, από την άλλη ατομικής και ηθικής φύσης, όπου βέβαια τα διάφορα επίπεδα διαπλέκονται και συνδυάζονται ανάμεσα

τους. Ένας βασικός προβληματισμός της *νεωτερικότητας* παραπέμπει στις απορίες και τα παράδοξα που δημιουργεί η συγκρότηση ενός πολιτικού συνόλου, καθώς και η εκφορά του Νόμου. Κλασικό παράδειγμα είναι εδώ η *αυτοαναφορικότητα* του κειμένου της αμερικανικής Διακήρυξης Ανεξαρτησίας του 1776 και της γαλλικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του ανθρώπου στις 26.8.1789. Στην πρώτη περίπτωση το κείμενο διατείνεται ότι:

'We [the people] hold these truths to be self evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights,...' (Derrida 1986: 11).

Το πρόβλημα έγκειται στο ότι η Διακήρυξη αυτή είχε και έχει ως στόχο ν' αντιταχθεί σε όλους αυτούς που μέχρι σήμερα την απορρίπτουν, και θεωρούν ότι οι άνθρωποι δεν είναι *ως κοινωνικά όντα* ίσοι. Αυτό όμως που οι 'ιδεαλιστές' διαφωτιστές δεν έβλεπαν και δεν βλέπουν, είναι ότι οι άνθρωποι δεν είναι *εκ φύσεως*, ως άτομα, 'ίσοι', και ότι είμαστε υποχρεωμένοι να τονίζουμε τον καθαρό, υπερβατολογικό, *συμβολικό* χαρακτήρα της ισότητας, που αποτελεί *όχι* μια 'φυσική διαπίστωση', αλλά ένα ηθικό/πολιτικό *αίτημα* (το οποίο βέβαια δεν μπορούν/θέλουν 'όλοι' να το δεχθούν).

Ο Derrida και ο Lyotard, αναφερόμενοι στο κεφάλαιο της 'Φαινομενολογίας του Πνεύματος' του Hegel, που έχει ως τίτλο 'Η απόλυτη Ελευθερία και ο Τρόμος' [στην Γαλλική Επανάσταση] παρατήρησαν (Derrida 1986:11, Derrida 1994, Lyotard 1987:200 κ.ε., 241κ.ε., Hegel 1970:431κ.ε.), ότι αυτή η διατύπωση σημαίνει ότι η επαναστατική αυτοθεμελίωση βασίζεται στην *απόκρυψη της τελεστικότητας της* (performativity: We hold these truths...) πίσω από τη (δήθεν) *διαπίστωση* (constatation: that all men...). Έτσι συγκαλύπτεται το γεγονός ότι το υποκείμενο της διαπίστωσης των ιδρυτών *δεν* είναι το ίδιο με αυτό των πολιτών που θα υπακούσουν στους νόμους: το *κανονιστικό* 'εμείς θεωρούμε προφανείς αυτές τις αλήθειες...' *δεν* είναι ταυτόσημο με το 'εμείς, ο λαός, είμαστε υποχρεωμένοι να υπακούουμε στους νόμους' (ως συνέπεια της πιο πάνω 'διαπίστωσης'). Εδώ υπάρχει μια ασυμμετρία και ένας θεμελιακός διχασμός του αυτοαναφορικού υποκειμένου: ως συνέπεια του ότι μιλάει, είναι πάντα διχασμένο, και πρέπει ν' *απωθεί* την τελεστικότητα και να καθλώνεται στο περιεχόμενο (διαπίστωση) του λόγου του, προκειμένου να αποφύγει αυτόν τον διχασμό. Αλλά για να τον αποφύγει, το νεωτερικό υποκείμενο πρέπει *αναγκαστικά* να προσφύγει σε πλασματικά υποκείμενα όπως η Φύση, η Ανθρωπότητα, η ανθρωπινή αξιοπρέπεια, κτλ., δηλαδή ν' αντικαταστήσει τον Θεό, που παραδοσιακά πληρούσε αυτόν τον ρόλο του εγγυητή (κάτι που υπάρχει ακόμα στο αμερικανικό Σύνταγμα).

Έτσι κάθε τέτοια Διακήρυξη ουσιαστικά αυτοθεμελιώνεται μόνο ντεσιζιονιστικά, μέσω της εκφοράς της. Αυτή η αντιθεμελιωτική, νομιναλιστική διαπίστωση μπορεί όμως να έχει αρνητικές συνέπειες, αν σταματήσει κανείς σ' αυτήν. Γιατί η εκφορά δεν είναι απλά κάτι το καθαρά φορμαλιστικό, όπως φαίνεται να θεωρούν οι Derrida, Lyotard, που αφήνουν το ερώτημα ανοιχτό. Από εδώ μπορούν να προκύψουν ακροδεξιές όσο και ακροαριστερές στάσεις. Η Η. Arendt τονίζει αυτόν τον προβληματισμό: στον προαναφερθέντα διχασμό το υποκειμένο βλέπει κατ' αρχήν τη μη ταύτιση ανάμεσα στη (θετικιστική) νομότητα και τη (υπερβατολογική) νομοποίηση των νόμων (Arendt 1974: 210 κ.ε.), ενώ η αυθεντία (authority) της λαϊκής θέλησης, αυτοεδραιώνεται γύρω από ένα κενό, μέσα από την εκφορά. Έτσι η νομοποίηση της πολιτικής εξουσίας (του Συντάγματος ως ειδικής πράξης) δεν ταυτίζεται με τη νομοποίηση του Δικαίου (των θετικών νόμων). Υπάρχει δηλαδή εδώ το *αίνιγμα των απαρχών*, που όπως είναι γνωστό στην ψυχχανάλυση, καλύπτεται πάντα από μια *θεμελιακή φαντασίωση*, το 'πρώτο ψεύδος', επειδή οι απαρχές ως το Πραγματικό είναι πάντα τραυματικές. Αυτή η φαντασίωση όμως στηρίζει τον Νόμο και την Ηθική *ασυνείδητα*, δεν είναι δηλαδή κάτι το συνειδητά αυθαίρετο.

Με άλλα λόγια ο *Νόμος* έχει πάντα μια ασυνείδητη και τραυματική προέλευση, και έχει να κάνει με την εγγραφή του λόγου (του μεταφορικού και του ορθού) στο σώμα του ανθρώπου, που έτσι μόνο γίνεται ένα ομιλούν και επιθυμούν υποκειμένο. Τραυματική είναι η εμπειρία του στον βαθμό που πρέπει πάντα ν' απωθήσει *ένα κομμάτι* από τις ορμές του: αιμομικτικές και φονικές επιθυμίες απέναντι στον Άλλο. Έτσι ανακαλύπτει την *έλλειψη*, που συγκροτεί την *ηθική* διάσταση του Νόμου, την *επιθυμία* και την *ταυτότητα* του υποκειμένου. Αλλά στο συλλογικό επίπεδο και στο *Πολιτικό*, η ίδια προβληματική επαναλαμβάνεται μεταβαλλόμενη. Η τραυματική εμπειρία ήταν και είναι εδώ α) η βία στην *ίδρωση* ενός κράτους- έθνους, β) η *επανάληψη* της ίδιας βίας στην *ίδρωση* της Δημοκρατίας /Res Publica μέσω του *φόνου* του μονάρχη, γ) ο *αποκλεισμός* μιας ομάδας ατόμων από την ιδρυτική πράξη (αρχικά και της Δημοκρατίας) της κατασκευής μιας συλλογικής ταυτότητας, όπως οι δούλοι, οι γυναίκες και οι μέτοικοι/ξένοι, δ) η *επαναληπτική* 'επανόρθωση' αυτών των πράξεων μέσα στην ιστορία. Αυτό δείχνει ότι αν το *πρώτο* στοιχείο του Νόμου είναι η παραδοχή της *έλλειψης*, το *δύτερο* στοιχείο του είναι το *αίτημα ισότητας και καθολικότητας*. Έτσι ο Νόμος *επανηγράφεται* μέσα στην ιστορία.

Τον προβληματισμό των θεμελίων απωθεί όλη η δημοκρατική φιλελεύθε-

ρη θεωρία και τονίζει μονομερώς μόνο το στοιχείο της καθολικότητας και της ισότητας, ενώ η αποδομητική σκέψη εντοπίζει μεν το πρόβλημα, αλλά μόνο φορμαλιστικά, αγνοώντας το Ασυνειδητο και την έλλειψη, και αφήνει έτσι ανοιχτό τον δρόμο στον σχετικισμό και τον ντεσιζιονισμό. Αυτό γιατί δεν λαμβάνει υπ' όψην το *περιεχόμενο* (Benhabib 1993:105) της προαναφερθείσας Διακήρυξης (ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, έχουν ίσα δικαιώματα, κτλ.), που ακριβώς διατυπώνει την *αναγκαιότητα* ύπαρξης του Νόμου, της έλλειψης, κτλ. Η S. Benhabib ορθά τονίζει εδώ ότι οι Derrida/Lyotard αντιπροσωπεύουν έναν 'ρεπουμπλικανικό ντεσιζιονισμό', όταν αναφέρονται συνεχώς σε μια κατάσταση 'έκτακτης ανάγκης', ενώ υποτιμούν την καθημερινή δημοκρατική δημοσιότητα της *διαβούλευσης μέσω επιχειρημάτων* (deliberation). Εδώ η S. Benhabib αντιδιαστέλλει τη δημοκρατική διαβούλευση (ΗΠΑ) από τη ρεπουμπλικανική υπέρτατη κυριαρχία (sovereignty), έτσι όπως προέκυψε στο γαλλικό μοντέλλο (Benhabib 1993: 109 κ.ε.). Πρόκειται για τον (αυταρχικό, κοινοτιστικό) μύθο της υποστασιοποιημένης 'γενικής θέλησης', ως αυτό που καλύπτει το κενό που αφήνει η αυτοαναφορική ίδρυση του Νόμου. Όπως κάθε μύθος, η υπέρτατη κυριαρχία αποτελεί έναν 'συμβιβασμό' διαφορετικών στοιχείων. Εδώ *συγχωνεύονται* και συγχέονται δύο διαφορετικά στοιχεία: από τη μια η διαδικασία *δημοουργίας ταυτότητας/ενότητας* του *έθνους* (nation), μέσα από τα προϋπάρχοντα πολιτισμικά στοιχεία της *εθνότητας* (ethnos), και από την *άλλη* η διαδικασία καθορισμού (Benhabib 1993:111κ.ε.) της μορφής *διακυβέρνησης* του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος (demos). Η σύγχυση των δύο αυτών διαστάσεων αποτελεί την υπέρτατη κυριαρχία. Αν σε αυτήν υπερερεϊ ιδεολογικά το εθνοτικό στοιχείο, τότε έχουμε τον *ρομαντικό, εθνικιστικό, κοινοτισμό* αν υπερερεϊ το ρεπουμπλικανικό στοιχείο, τότε έχουμε τον *πατριωτισμό* του συντάγματος (Λίποβατς 1996β, Δεμερτζής 1996). Αλλά και οι δυο μορφές είναι προβληματικές, εφόσον δεν αναγνωρίζουν ότι η δημοκρατική νομοποίηση βασίζεται σε έναν δεύτερο αυτοαναφορικό κύκλο: αυτόν ανάμεσα στην *καθολικότητα* των ανθρωπίνων και πολιτικών Δικαιωμάτων και στην *ερμηνεία/εφαρμογή* τους στα πλαίσια ενός κράτους, μέσα από τη *δημόσια* συζήτηση. Η αυτοαναφορά αποφεύγεται εδώ όταν εισαχθεί ο Τρίτος, ο Άλλος, ως ο συμβολικός μεσολαβητής - εδώ το *γραπτό κείμενο* των Δικαιωμάτων, όπως αυτό έχει εγγραφεί μέσα στη νεωτερική *παράδοση* αποτελεί τον ανυπέρβλητο ορίζοντα της συζήτησης, ο οποίος ενέχει συγχρόνως την *προσταγή* για κριτική ανάγνωση αλλά και διατήρηση του κειμένου και του περιεχομένου του. Δηλαδή η συζήτηση στο παρόν δεν μπορεί από μόνη της να καθορίσει

αποκλειστικά τα πράγματα, γιατί υπάρχει πάντα ένα υπόλοιπο που της διαφεύγει, που δεν μπορεί να ερμηνευθεί, μια απροσδιοριστία, που εγκυβάζει σε λήψη αποφάσεων εμπρός στο αστάθμητο του μέλλοντος, όπου μας εγκυβάζει ο Άλλος, οι απύσυχες επόμενες γενεές, χωρίς όμως ν'απαρνείται το στήριγμα του *Κειμένου* που μας κληρονομήθηκε από τον Άλλον στο *παρελθόν*. Εδώ ο Άλλος είναι επίσης οι παρελθούσες, απύσυχες γενεές.

Το μέχρι τώρα επιχείρημα περιορίστηκε στη συγκρότηση της *πολιτικής κοινωνίας*, της κοινωνίας ως πολιτικού σώματος (body politic). Ωστόσο εδώ υπάρχει ένα πρόβλημα στη νεωτερικότητα. Αυτό γιατί στην αρχαία Ελλάδα και Ρώμη το σχήμα της πόλης/civitas ήταν στην συγκρότησή του καθαρά πολιτικό - το φαινόμενο της ομοιογενούς συμμετοχής των ελεύθερων πολιτών στην από κοινού εξουσία, αποτελούσε τον πυρήνα, το όλον της κοινωνίας (ενάντια στην οποία δεν μπορούσε να υπάρξει 'δικαίωμα αντίστασης'). Όμως στον ευρωπαϊκό Μεσαίωνα, για πρώτη φορά ξεχωρίζει ο χώρος του 'κοινωνικού' από τον 'πολιτικό'. Η κοινωνία (societas) περιλαμβάνει (Taylor 1993: 126 κ.ε.) τόσο την εκκλησία όσο και την (νομικά) οργανωμένη ζωή των πόλεων και της υπαίθρου. Από την άλλη, χάρι στον χρισμό πνευματικής και κοσμικής εξουσίας, καθώς και ανάμεσα στην τελευταία και στις αυτόνομες πόλεις, η έννοια του *κοινωνικού συμβολαίου* αποκτάει μια βασική σημασία. Όπου η κοινωνία 'υπάρχει' πριν και ανεξάρτητα από το 'κράτος', οι 'πολίτες της πόλης' έχουν δικαίωμα ν'αντισταθούν (Thomas d'Aquino) με *συλλογική θέληση* ενάντια σ' αυτό.

Στον 16ο και 17ο αιώνα ο Bodin και ο Hobbes θεωρούν και πάλι ότι η κοινωνία συγκροτείται αποκλειστικά εξωγενώς μέσω μιας κυρίαρχης εξουσίας (του απόλυτου, κυρίαρχου μονάρχη), ωστόσο εδώ, *αντίθετα* από τους αρχαίους, ο Hobbes θεωρεί ότι ο στόχος είναι η διασφάλιση της ειρηνικής ζωής των παραγωγών - υπηκόων. Έτσι στη συνέχεια ο Locke διατυπώνει πλέον την κλασική φιλελεύθερη θέση, της *αυτονομίας* της (civil society), της 'αστικής κοινωνίας πολιτών', από το κράτος. Επομένως το 'κοινωνικό' συμβόλαιο είναι *διπλό*: σ'ένα πρώτο βήμα οι άνθρωποι συγκροτούν μια 'κοινωνία' τηρώντας τον 'φυσικό νόμο' (τον ορθό Λόγο) του Θεού. Εδώ ο Θεός *αυτοπεριορίζεται*, αποδεχόμενος και εγγυούμενος ως απαρασάλευτο νόμο για τους ανθρώπους το ατομικό/υποκειμενικό δικαίωμα του καθενός στη ζωή (αυτοσυντήρηση), στην ελευθερία και στην ευτυχία (Εδώ πρόκειται για μια εκκοσμίκευση της παλαιάς Διαθήκης/Συνθήκης του Θεού με τους ανθρώπους). Σ'ένα δεύτερο βήμα η κοινωνία πολιτών αποδέχεται ένα δεύτερο συμβόλαιο που αφορά τον τρόπο διακυβέρνησης, την εκφορά και την τήρηση

των πολιτικών νόμων, προκειμένου να διασφαλισθούν τα 'φυσικά δικαιώματα' (Taylor 1993: 128 κ.ε.).

Στη συνέχεια ο Montesquieu, ενώ τονίζει τον πολιτικό χαρακτήρα της κοινωνίας, εν τούτοις τοποθετεί στη βάση της δημοκρατίας την πολιτική αρετή των πολιτών, και από την άλλη θεωρεί ότι σε μία μοναρχία, για να μην καταλήξει σε τυραννία, πρέπει να περιορίζεται από τα 'ενδιάμεσα σώματα' (παρλαμέντα/τοπικά/περιφερειακά όργανα αυτοδιοίκησης), στα οποία οι πολίτες συμμετέχουν ενεργώς. Η προοπτική του ήταν αριβώς η αντιμετώπιση ενός νεωτερικού προβλήματος: πώς μπορεί να υπερασπισθούν οι πολίτες την πολιτική ελευθερία τους απέναντι στη γραφειοκρατία του κράτους. Ο Ch. Taylor τονίζει εδώ (Taylor 1993: 130κ.ε., 134κ.ε.) ότι ο Hegel, έχοντας συνείδηση αυτού του προβλήματος, κατασκευάζει στη φιλοσοφία του Δικαίου έναν *ενδιάμεσο* χώρο, ανάμεσα στο κράτος και στον ιδιωτικό χώρο της οικογένειας, που είναι από τη μια η *δημοσιότητα*, και από την άλλη η *οικονομία*. Είναι δε ενδιαφέρον ότι ο Marx στη συνέχεια υιοθέτησε μόνον τον χώρο της οικονομίας, χωρίς να κάνει το ίδιο με τη δημοσιότητα. Όμως στη δημοκρατία η δημοσιότητα παίζει καθοριστικό ρόλο. Έτσι η H. Arendt τονίζει τον ρόλο που έπαιξε η δημοκρατική δημοσιότητα πριν από την ίδρυση των ΗΠΑ (Arendt 1974).

Το ίδιο κάνει και ο Habermas, ωστόσο στο έργο του 'Δομική μεταβολή της δημοσιότητας' (Habermas 1962), τονίζει πως η τελευταία μπορεί να επέσει μέσα στα πλαίσια μιας τεχνοκρατικής και μαζικής κοινωνίας. Όμως, ιδιαίτερα τα τελευταία 30 χρόνια, ο ρόλος των ΜΜΕ στη δημοσιότητα και στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης είναι τόσο αρνητικός και σημαντικός, ώστε δεν θα μπορούσε κανείς με αισιοδοξία να εξιδανικεύσει τη δημοσιότητα, όπως το έκανε ο Habermas αργότερα. Εξ άλλου γι αυτόν, η *συμμετοχή* των πολιτών στη δημοσιότητα γίνεται ένα είδος εγγύησης για τη σοβαρότητά της. Όμως μια μη ιδεατή, υπαρκτή δημοσιότητα, κάθε άλλο παρά πληροί ποτέ τις συνθήκες 'ιδεατής, διαφανούς επικοινωνίας', εφόσον ποτέ μια επικοινωνία ανάμεσα σε επιθυμούντα άτομα δεν μπορεί να είναι 'καθαρή', ιδιαίτερα στον χώρο της πολιτικής, όπου η εξουσία και το ψεύδος δεν μπορούν να εκλείψουν (παράδειγμα ο χώρος των πανεπιστημίων). Αλλά αν η επικοινωνία είναι πέραν της στρατηγικής της εξουσίας και του ψεύδους, τότε δεν είναι πλέον πολιτικής φύσης. Από την άλλη η επικοινωνία δι'υποκειμενικού, συναισθηματικού, αξιακού τύπου ανάμεσα στα υποκείμενα δεν προσανατολίζεται στη διαφάνεια και στην πληρότητα/παρουσία επιχειρημάτων και μόνον, αλλά ενέχει και έναν ελλειμματικό, μεταφορικό λόγο, στον οποίο η

σιωπή, το ακούειν και η απουσία παίζουν θεμελιακό ρόλο (κάτι που είναι αδύνατον να ισχύσει στον δημόσιο Λόγο).

Ο Ch. Taylor τονίζει (Taylor 1993:136 κ.ε.) ότι στη νεωτερική παράδοση υπήρξαν δυο οριακές περιπτώσεις, όπου η βασική διαφορά ανάμεσα στο καθαρά πολιτικό και στη δημοσιότητα εξαφανίζεται, πράγμα που έχει αρνητικές συνέπειες: είτε το πολιτικό απορροφά την δημοσιότητα πλήρως, μέσω της υποστασιοποίησης της ‘γενικής θέλησης’ (Rousseau), είτε η οικονομία και η ιδιώτευση ‘καταργούν’ τον δημόσιο Λόγο και θέτουν ως στόχο την κατάργηση του κράτους και του πολιτικού (αντιπολιτική στάση των νεοφιλελεύθερων, αναρχικών, ουτοπικών σοσιαλιστών). Ο Ch. Taylor αποδέχεται αντίθετα τις θέσεις του κλασικού πολιτικού φιλελευθερισμού και θέλει να ‘σώσει’ ένα ‘ρεπουμπλικανικό’ μοντέλο πολιτικής ‘στράτευσης’ των πολιτών, μέσα από τις δραστηριότητες των νέων κοινωνικών κινήματων της κοινωνίας πολιτών, προτείνει δηλαδή έναν τύπο ‘πολιτικού’, νεωτερικού *κοινοτισμού*, που φυσικά δεν έχει *καμιά* σχέση με τον παραδοσιακό, αυταρχικό κοινοτισμό. Αυτό γιατί στην αμερικανική παράδοση, ο κοινοτισμός αποτέλεσε και αποτελεί κάτι που δεν αντιτίθεται εκ των προτέρων στον φιλελευθερισμό. Δηλ. η αντιπαράθεση ανάμεσα σε ‘δίκαιους’ φιλελεύθερους και ‘στρατευμένους’ κοινοτιστές είναι μια *εσωτερική* διαφορά του φιλελευθερισμού. Αυτό προέρχεται μεταξύ άλλων από το ότι η έννοια της κοινότητας προέρχεται στις ΗΠΑ από τις *προτεσταντικές εκκλησίες/σέκτες*, στις οποίες πάντα κύριο ρόλο παίζει η ατομική ηθική συνείδηση και η ατομική ελευθερία, κάτι που ευνόησε την ανάπτυξη της αμερικανικής δημοκρατίας. Βέβαια αυτό στην πράξη, σε ορισμένες περιπτώσεις δεν αποκλείει τη δυνατότητα οπισθοδρομησης σε καταστάσεις αυταρχικής, ασφυκτικής εξάρτησης των μελών μιας κοινότητας από τον κοφορμισμό και τους αρχηγούς που την ελέγχουν. Ετσι εξηγείται το πνεύμα που κυριαρχεί στους φονταμενταλιστικούς κύκλους της αμερικανικής συντηρητικής δεξιάς (Kallscheuer 1994: 112 κ.ε.). Από την άλλη τέλος, οι ‘δίκαιοι’ φιλελεύθεροι (τύπου Rawls, Walzer, Habermas), που αντιστοιχούν στον ‘αριστερό, δημοκρατικό’ φιλελευθερισμό και στην ευρωπαϊκή σοσιαλδημοκρατία, δεν μπορούν να γίνουν κατανοητοί στις θέσεις τους, χωρίς τον κεντρικό ρόλο που επίσης παίζει σ’ αυτούς η ατομική ηθική συνείδηση. Δηλαδή το αίτημα *Δικαιοσύνης*, ως καθολικής ισχύος ίσων δικαιωμάτων ελευθερίας, δεν νοείται χωρίς την ύπαρξη ενός ισχυρού, εσωτερικευμένου και δυναμικά τυραννικού *υπερ-εγώ*, το οποίο εγκαλεί τα άτομα (το εγώ τους) να δράσουν ανάλογα.

IV. Κριτική στις φιλελεύθερες θεωρίες και νέο-αριστοτελικό Αγαθόν

Το πρόβλημα όλων των φιλελεύθερων θεωριών περί δημοκρατίας έγκειται στο ότι 1) συγχέουν την κοινωνική/πολιτική πραγματικότητα, στην οποία κυριαρχεί ο αδιστακτος και άνευ αρχών οικονομικός, εργαλειακός, νεοφιλελευθερισμός με το ιδεώδες του 'δίκαιου' φιλελευθερισμού, των μορφωμένων στρωμάτων.

2) δεν βλέπουν τη *'σωκρατική αυταπάτη'* που διέπει τον φιλελευθερισμό, όταν αυτός πιστεύει ότι η γνώση της αλήθειας και το ορθολογικό επιχείρημα αρκούν για να πεισθεί κανείς να πράξει το δίκαιο. Αλλά αυτή η στάση βασίζεται επάνω στην *αλώθηση* της έννοιας της εξουσίας, και την αντικατάστασή της από την *'καλή θέληση'*, την *'ανεκτικότητα'* και τη *'νομιμοφροσύνη'*, κάτι που δεν είναι αυτονόητο και, τέλος,

3) απωθούν την *ανεξάλπητη τραγικότητα* των ανθρωπίνων πραγμάτων. Έτσι οι φιλελεύθεροι, αλλά και οι κοινοτιστές δεν έχουν αίσθηση της τραγικότητας. Αυτό δεν είναι αρχικά αρνητικό για τα πολιτικά πράγματα, τα οποία πρέπει ν' αποσυνδέονται από τα *'πάθη της ψυχής'* και να εξορθολογίζονται. Όμως ήδη η θεμελίωση των Κοινών και του Νόμου έδειξε ότι η *'καθημερινότητα'*, στην *'ομαλότητα'* και την *'πεζότητά'* της, *'βασίζεται'* επάνω σ'ένα κενό. Και είναι δυο *διαφορετικά* πράγματα, αν, ως φιλελεύθερος, έχει κανείς συνείδηση αυτού ή αντίθετα το απωθεί. Τέλος, η ορθολογική, διαφωτιστική βάση του φιλελευθερισμού, μπορεί μόνον τότε να ισχύσει, αν ο τελευταίος *παραιτηθεί* από την άποψη, ότι το ορθολογικό επιχείρημα ισχύει *'αναγκαστικά'* για όλη την ανθρωπότητα, δηλαδή και για τους ορθόδοξους εκπροσώπους μη δυτικών πολιτισμών, άσχετα αν οι τελευταίοι δυνητικά *'θα μπορούσαν'* να σκεφθούν *'ορθά'*. Εδώ οι φιλελεύθεροι συγχέουν το δέον με το είναι, την εκφορά με το εκφερόμενο. Γιατί, και το πλέον *'διανγές'* ορθολογικό επιχείρημα, γίνεται αποδεκτό και εφαρμόσιμο στην πράξη, όχι γιατί απλά μπορεί να γίνει κατανοητό, *αλλά γιατί* προστίθεται σ' αυτό *'κάτι'*, ένα τίποτα: η *θέληση* των ατόμων. Έτσι η καθολικότητα του ορθού Λόγου και των ανθρωπίνων Δικαιωμάτων *'υπάρχει'* μόνον ως *αίτημα* και *πρόταγμα* : *'θα θέλαμε να'* ισχύουν για όλους! Δηλαδή εδώ βλέπουμε αυτό που ο E. Lévinas (Lévinas 1961) ονομάζει το πρωτείο της Ηθικής απέναντι στο Είμαι. Όμως ένας ισλαμιστής ή ορθόδοξος χριστιανός φονταμενταλιστής δεν θα δεχθούν το φιλελεύθερο επιχείρημα, γιατί δεν θέλουν να εξέλθουν από το κλειστό μοντέλο πίστης/σκέψης, που τους παρέχει μια φαντασιακή ασφάλεια.

Το βασικό επιχείρημα των φιλελευθέρων είναι ένας φορμαλιστικός, κε-

νός, καθαρός λογισμός, ο οποίος απαιτεί μια υψηλή γενέκταση και αφαίρεση. Αυτό γιατί η καθολική ισχύς των Δικαιωμάτων (όπως και η κατηγορική προσταγή) προϋποθέτει από τη μια την *ενδοκόσμια αυτοαποστασιοποίηση* των εν λόγω ατόμων, και από την άλλη το *πρωτεϊόν της ατομικής ελευθερίας*, ως ύψιστης αξίας. Επομένως οι αρχές του φιλελευθερισμού είναι αναγκαστικά χωρίς 'περιεχόμενο', εγγυούμενες μόνο τη φόρμα. Αυτό όμως δεν είναι αυτονόητο, ούτε ψυχολογικά, ούτε πολιτισμικά. Γιατί αυτή η ικανότητα/θέληση για αυτοαποστασιοποίηση από τις ατομικές και συλλογικές ιδιαιτερότητες *διχάζει αναγκαστικά* τα εν λόγω υποκείμενα, εφόσον αποτελεί ένα *πρόταγμα*, που εγκალεί το υποκείμενο σε αυτοπεριορισμό και αυτοπαράιτηση από ορισμένες αρχικές αμεσότητες της ζωής του. Ακριβώς αυτή η διαδικασία δεν είναι αυτονόητη, και ζητάει πάντα ένα τίμημα. Αυτό ακριβώς έχουν κατά νου οι Rawls και Berlin όταν λένε ότι 'δεν υπάρχει κανένας κοινωνικός κόσμος χωρίς απώλειες' (Rawls 1988: 265, Berlin 1969a: 119 κ.ε.), δηλαδή χωρίς την εμπειρία της *έλλειψης*.

Εδώ τονίσαμε πρώτα την καθολική συνέπεια αυτής της διαδικασίας. Από εκεί και πέρα αυτή η συνέπεια διαφοροποιείται. Ορισμένες κοινωνικές τάξεις και ορισμένοι πολιτισμοί δέχθηκαν και δέχονται πιο γρήγορα και πιο εύκολα αυτές τις διαδικασίες που εδραίωσαν τη *νεωτερικότητα*. Η *τελευταία* εξήγηση αυτής της διαδικασίας όμως είναι της τάξεως της ιστορικής *τυχαιότητας* (*contingency*). Ωστόσο ως *ιστορικό* επιχείρημα ισχύει το ότι αυτή η διαδικασία *άρχισε* πρώτα και 'επέτυχε' στην καθολική/πρωτεσταντική και διαφωτισμένη/φιλελεύθερη Δύση. Από την άλλη, η ενδοκόσμια αυτοαποστασιοποίηση προϋποθέτει και τη διαδικασία της *εκκοσμίκευσης* στη Δύση. Αυτό γιατί όλοι οι άλλοι πολιτισμοί γνωρίζουν μεν μορφές αυτοαποστασιοποίησης, αλλά ως ένα θρησκευτικής φύσης και *μη* ενδοκόσμιο φαινόμενο. Γι αυτόν τον λόγο τελικά, η επανεμφάνιση της θρησκείας σήμερα *υποδεικνύει* το απωθημένο της δυτικής διαφωτιστικής παράδοσης, εφόσον η τελευταία θεωρεί πάντα την εκκοσμίκευση ως κάτι το 'αυτονόητο' και 'εξελικτικά αναπόφευκτο', ενώ δεν είναι.

Όλος αυτός ο προβληματισμός κρύβεται πίσω από τη διαμάχη φιλελεύθερων - κοινοτιστών. Αν το 'έλλειμμα' των φιλελεύθερων στα μάτια των κοινοτιστών είναι η ανεπαρκής σημασία που δίνουν οι πρώτοι στην έννοια του Αγαθού και στην κοινότητα ως *αναγκαίον* συλλογικού και ψυχικού στηρίγματος για την εκπλήρωση των φιλελεύθερων αιτημάτων, από την άλλη οι κοινοτιστές τονίζουν επίσης την *έλλειψη περιεχομένου* στο φιλελεύθερο επιχείρημα. Το ότι ο Rawls τονίζει κυρίως τη θεμελιακή σημασία των ανθρωπί-

νων *Δικαιωμάτων*, ενώ ο Habermas τονίζει κυρίως τη *διαδικαστική*, *επικοινωνιακή* διάσταση της ερμηνείας τους, δεν αλλάζει το πρόβλημα. Πέραν του ότι και στους δύο ενυπάρχουν *λανθανόντως* διάφορες, *αθμελιώτες* αξίες, όπως η *αξιοπρέπεια* του ανθρώπου, το *Δίκαιον/Ορθόν*, κτλ., το βασικό πρόβλημα έγκειται στην *προσδιοριστία* του επιχειρήματός τους. Αυτό είναι κάτι που τους πλησιάζει στους αποδομιστές.

Απέναντι στους τελευταίους η M. Nussbaum δηλώνει ανοιχτά ότι η ίδια είναι νεο-αριστοτελική (Nussbaum 1993: 323 κ.ε.) και ουσιοκρατική (essentialist), προκειμένου να καλύψει το κενό, τονίζοντας από την άλλη, ότι και οι φιλελεύθεροι είναι μερικώς ουσιοκρατικοί. Το βασικό επιχειρήμα που αναφέρει προέρχεται από ορισμένες αρνητικές εμπειρίες αναφορικά με ορισμένους σύγχρονους, δυτικούς, προοδευτικούς κοινοτιστές, οι οποίοι προκειμένου να σεβαστούν τη 'διαφορά', την πολιτισμική ιδιαιτερότητα του άλλου πολιτισμού, *δεν* είναι σε θέση ν' αντιληφθούν ότι υποστηρίζουν ολισθοδρομικές, αντιδραστικές, παραδοσιακές καταστάσεις. Βέβαια ο προβληματισμός εδώ κινείται στο επίπεδο του ηθικοπολιτικού *αιτήματος* για μια στοιχειώδη, θεμελιακή, 'αξιοπρεπή', ανθρώπινη ύπαρξη για εκατομμύρια ανθρώπων σε όλο τον κόσμο, που ζούνε σε απόλυτη ένδεια και περιφρόνηση. Πώς όμως βρίσκεται εδώ η ορθή διαμεσολάβηση με το φιλελεύθερο επιχειρήμα, που λειτουργεί σ'ένα άλλο επίπεδο, το επίπεδο του ατομικού *επιθυμείν* (της ελευθερίας); Προφανώς η διάσταση της *ελευθερίας*, όπως εμείς την κατανοούμε, *δεν* ταυτίζεται με τη διάσταση του *αιτήματος* για συλλογική δικαιοσύνη, πλην όμως την προϋποθέτει. Δηλαδή ένας απόλυτος κενός φορμαλισμός *δεν* μπορεί να υπάρξει χωρίς ν' αντιφάσκει στον εαυτό του. Δεν είναι δε τυχαίο ότι ευνοεί τελικά *ή* τον νεοφιλελευθερισμό *ή* τον συντηρητισμό και τον σκοταδισμό. Μια απόλυτη αναστοχαστική συμβολοποίηση των πάντων, ως έκφραση ενός απόλυτου υποκειμενισμού της (κενής) ελευθερίας, δεν είναι εφικτή. Έτσι η M. Nussbaum ορθά διατείνεται ότι μπορούν να ορισθούν με ορθολογικό, αφαιρετικό τρόπο, καθολικά και παγκόσμια ορισμένες *κεντρικές κατηγορίες-αιτήματα* της ανθρώπινης ζωής (Nussbaum 1993: 332 κ.ε.), οι οποίες πρέπει ν'αποτελέσουν το μίνιμουμ αιτήματος για όλους τους ανθρώπους. Δηλαδή η διατύπωση περιεχομένου στο αίτημα δεν συνεπάγεται αναγκαστικά και μια κλειστή κοινωνία.

Εδώ όμως αρχίζουν οι δυσκολίες. Αν είναι σίγουρο ότι οι αποφάσεις που παίρνουν οι άνθρωποι *δεν* έχουν ποτέ *καθαρά* αυθόρμητο χαρακτήρα, άλλο τόσο ισχύει ότι το αίτημα μιας αξιοπρεπούς ζωής *δεν* υπάρχει ποτέ ξεχωριστά από τις ατομικές και συλλογικές φαντασιώσεις περί μιας 'ευχάριστης'

και επομένως και 'πολυτελούς' ζωής, όπου το 'περιττόν' είναι αυτό που κάνει τη ζωή και του πιο εξαθλιωμένου, 'επιθυμητή'. Από την άλλη είναι πάντα ανοιχτό το ερώτημα, ποιοι θα είναι αυτοί οι 'πεφωτισμένοι, ειδικοί, κοινωνικοί επιστήμονες' που θα ορίσουν τον κατάλογο αυτών των θεμελιακών αναγκών. Βέβαια η εξάρτηση των τελευταίων από πολιτισμικούς παράγοντες δεν είναι ποτέ απόλυτη. Όμως στον κατάλογο που προτείνει η M. Nussbaum εντυπωσιάζει η έλλειψη της συμβολικής/μεταφορικής διάστασης του αιτήματος για κουλτούρα, πνευματικότητα, τέχνη, κτλ. Και αυτό οφείλεται στο 'ρασιοναλιστικό' τρόπο σκέψης που εδώ επικρατεί. Από την άλλη η M. Nussbaum δεν μπορεί ν' αποφύγει τέτοιες έννοιες όπως 'πίστη στην κοινή ανθρώπινη φύση', κτλ. (Nussbaum 1993:355), για να εδραιώσει το πρόγραμμά της. Σίγουρα έχει δίκιο όταν τονίζει ότι η κριτική στις υποστασιοποιημένες νόρμες, δεν σημαίνει και απόρριψη κάθε νόρμας, ενώ ενάντια στους παραδοσιακούς ουσιοκράτες τονίζει την σημασία της αφαιρετικότητας και της καθολικότητας. Το πρόβλημα όμως συνοψίζεται τελικά στην 'κακή συνείδηση' που έχουν ως δυτικοί οι σχετικιστές θεωρητικοί και ιδεολόγοι της ιδιαιτερότητας ενάντια στην καθολικότητα, επειδή η τελευταία υπήρξε προϊόν της δυτικής κουλτούρας. Αλλά αυτό δεν εμποδίζει την τελευταία να έχει την ικανότητα να ισχύσει καθολικά. Εξ άλλου μια ιδιαιτερότητα της Δύσης υπήρξε πάντα η ικανότητά της για αυτοκριτική: π.χ. η επανειλημμένη απαίτηση για άνοιγμα του χριστιανισμού στη νεωτερικότητα και τη δημοκρατία.

Σήμερα ωστόσο, ένα από τα κύρια επιχειρήματα υπέρ της καθολικότητας των Δικαιωμάτων, είναι η *παγκοσμιοποίηση της διακινδύνευσης*, δηλαδή το γεγονός ότι όχι μόνον η διεθνής αγορά εργασίας αλλά και οι οικολογικές διακινδυνεύσεις (καταστροφές της φύσης, επιδημίες, κτλ.) δεν μπορούν πλέον ν' αντιμετωπισθούν μόνο μέσα στα σύνορα ενός έθνους -κράτους και ότι οι υπαίτιοι (πολύ συχνά οι πολυεθνικές εταιρίες) μόνο με διεθνή συνεργασία μπορούν ν' αντιμετωπισθούν (Λουλούδης, Γεωργιάδου, Σταυρακάκης 1999).

V. Κριτική στις κοινοτιστικές θεωρίες και τραγικότητα της νεωτερικότητας

Όσον αφορά την περαιτέρω διευκρίνιση της διαφοράς ανάμεσα στις θέσεις των φιλελευθέρων και των κοινοτιστών, ο H. Fink-Eitel τονίζει ότι οι πρώτοι δίνουν την προτεραιότητα στο φορμαλιστικό αίτημα *δικαιοσύνης* και

ελευθερίας ενώ οι δεύτεροι τονίζουν την αναγκαιότητα υλοποίησης ενός ειδικού *Αγαθού* μέσω της προσχώρησης των ατόμων σε *παραδόσεις* (που η ιστορική τυχαίότητα μας κληρονόμησε) και σε *κοινότητες* (Fink-Eitel 1993: 306 κ.ε.). Οι πρώτοι δεν μιλούν για υποχρεώσεις, ενώ οι δεύτεροι θεωρούν ότι μόνον *ισχυρές ταυτίσεις* μπορούν να οδηγήσουν στην πραγματοποίηση ορισμένων αγαθών σκοπών. Πίσω από αυτή τη διαφορά διαφαίνεται το κλασικό πρόβλημα της πολιτικής ψυχολογίας και κοινωνιολογίας των μαζών. Εδώ πρέπει να διευκρινισθεί ότι το *ανήκειν* σε μια ιδέα είναι ήδη αρκετό, για να κατασκευασθεί μια συλλογική ταυτότητα ανάμεσα στους 'ομοϊδεάτες'. Η διαφορά ανάμεσα στους φιλελεύθερους και τους κοινοτιστές είναι ότι οι πρώτοι αρκούνται σε 'ασθενείς ταυτίσεις' και 'ανοιχτές, οντιβερσαλιστικές μάζες' (λέσχες, σωματεία, Vereain), ενώ οι κοινοτιστές θεωρούν ότι τα άτομα έχουν περισσότερο ανάγκη από 'ισχυρές ταυτίσεις', κάτι που απαιτεί 'κλειστές, ειδικές μάζες' (δέσμη, σέκτα, ligue, fascio, Bund). Οι πρώτοι αποφεύγουν τα αρνητικά φαινόμενα της μάζας, αλλά η κινητοποίηση εδώ είναι πιο χαλαρή, ενώ οι δεύτεροι αναζητούν μια ταυτιστική συσσωμάτωση των ατόμων μέσα στην ειδική μάζα. Όπως δείχνει σήμερα η εμπειρία των κοινωνικών κινημάτων και των Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων (ΜΚΟ), η δεύτερη περίπτωση, δεν μπορεί να αποκλεισθεί και μπορεί να προσφέρει πολλά, αλλά από την άλλη δεν πληροί τις εξιδανικευμένες προδοκίες των θαυμαστών της και δεν αποφεύγει τον πατρικουλαραισμό. Εδώ αναφέρουμε τον Σ. Φροϋντ:

‘...Μια θρησκεία, ακόμα και όταν αυτοαποκαλείται θρησκεία της αγάπης, πρέπει να είναι σκληρή και χωρίς αγάπη απέναντι σε εκείνους που δεν ανήκουν σε αυτή. Κατά βάση βέβαια κάθε θρησκεία είναι μια τέτοια θρησκεία της αγάπης για όλους που περικλείει στους κόλπους της, και κάθε μία έχει κατά νουν τη σκληρότητα και τη μη ανοχή απέναντι στους μη ανήκοντες σε αυτή. Μπορεί κανείς, όσο δύσκολο και αν του πέφτει προσωπικά, να μην απευθύνει εξ αυτού καμμία δεινή μομφή στους πιστούς. Πολύ πιο εύκολο το έχουν ψυχολογικά σε αυτό το σημείο οι άπιστοι και οι αμέτοχοι. Αν αυτή η μη ανοχή δεν εκδηλώνεται σήμερα πια τόσο βίαια και ωμά όσο σε προηγούμενους αιώνες, δεν θα πρέπει να συμπεράνουμε από αυτό κατά κανένα τρόπο μια καταπράυνση στα ήθη των ανθρώπων. Πολύ περισσότερο θα πρέπει να αναζητήσουμε την αιτία αυτού στην αδιάφευκτη εξασθένηση των θρησκευτικών αισθημάτων και των εξαρτωμένων από αυτά λιμπντινικών δεσμών. Όταν ένας άλλος μαζικός δεσμός μπαίνει στη θέση του θρησκευτικού, όπως φαίνεται τώρα να επιτυγχάνει ο σοσιαλιστικός, θα προκύψει η ίδια μη ανοχή απέναντι στους ευρισκομένους εκτός, όπως στην εποχή των θρησκευτικών συγχρούσεων, και αν οι διαφορές επιστημονικών θεωριών μπορούσαν ποτέ

να αποκτήσουν για τις μάζες τέτοια σημασία, θα επαναλαμβανόταν και γι αυτό το κίνητρο το ίδιο αποτέλεσμα.' (Φρόυντ (1921) 1977: 48,49).

Από την άλλη, η συναισθηματική συνοχή των ατόμων μέσα στην ισχυρή μάζα ενέχει και την ισχυρή προσήλωση σε ιδέες και σύμβολα. Ο Ch. Taylor αναφέρεται εδώ σε *πολιτισμικά πλαίσια και συλλογικές μνήμες*, δηλαδή στη *συμβολική κληρονομιά* μιας ομάδας ανθρώπων (Taylor 1989: 27-39). Ωστόσο το πρόβλημα είναι εδώ, ότι αυτά τα πλαίσια έχουν πάντα παρτικουλαριστικό χαρακτήρα (π.χ. η γλώσσα, η θρησκεία, η ιστορία ενός συγκεκριμένου λαού σε περιφερειακό και εθνικό επίπεδο) και κατά κανόνα πολύ εύκολα εκπίπτουν στον παρτικουλαρισμό και τον εθνοκεντρισμό. Εδώ η λύση δίνεται μόνο μέσα από μια ορθή κατανόηση της σημασίας της γλώσσας και του λόγου. Η έννοια του λόγου δεν εξαντλείται στην καθομιλούμενη γλώσσα ως ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο νοημάτων/σημαινομένων (*signifiés*), αλλά πέραν από τό νόημα, υπάρχει η διάσταση των σημασιόντων (*signifiants*), των οποίων η δομή έχει πάντα συνιβερσαλιστικό χαρακτήρα, στον βαθμό που όλες οι γλώσσες εγκυλούν τα άτομα να δεχθούν την *έλλειψη* που τις δομεί (ως έλλειψη απόλυτης θεμελίωσης νοήματος).

Π.χ. ενώ οι χριστιανοί των διαφόρων εκκλησιών υποβλέπουν οι μεν τους δε, *υπάρχει* το αίτημα και η δυνατότητα να υπάρξουν 'χριστιανοί' που *υπερβαίνουν* τα όρια της εκάστοτε εκκλησίας και δίνουν έτσι ξανά νέο, συνιβερσαλιστικό περιεχόμενο/μορφή στον χριστιανισμό. Αυτό προϋποθέτει και μια (αυτό-)κριτική στάση απέναντι στην δική τους, ειδική παράδοση, πράγμα που προϋποθέτει την συνειδητοποίηση από αυτούς του *διχασμού* ταυτότητας ανάμεσα στο συνιβερσαλιστικό και το παρτικουλαριστικό. Βέβαια η τελευταία αυτή στάση προϋποθέτει μια νεωτερική υποκειμενικότητα, που κατά κανόνα *επιλέγει* η ίδια συνειδητά το που ανήκει, σε αντίθεση με την παραδοσιακή προσωπικότητα, που 'γεννιέται' μέσα σε μια δεδομένη κοινότητα, την οποία αποδέχεται χωρίς αμφισβήτηση.

Από την άλλη οι φιλελεύθεροι απωθούν την *αναγκαιότητα* μιας συμβολικά και συναισθηματικά εδραιωμένης ατομικής και συλλογικής ταυτότητας, έτσι ώστε το πρωτείο του συνιβερσαλισμού αποκτάει έναν στεγνό, ορθολογιστικό, άχρωμο και ισοπεδωτικό χαρακτήρα. Η παραπομπή εδώ στον Άλλον, μέσα από τις πραγματιστικές θεωρίες του G.H.Mead και άλλων δεν έχει την πολυδιάστατη πυκνότητα νοήματος που έχει ο Άλλος στον Lacan και τον Lévinas. Η καλής θέλησης αναφορά στην 'ανθρωπότητα' και στον 'Άλλον', ξεχνάει να αναγνωρίσει ότι ο Άλλος παραμένει πάντα *μερικώς ξένος* και απαιτεί να αναγνωρισθεί ως τέτοιος. Δηλαδή μια ολική ταύτιση μαζί του δεν

είναι ποτέ δυνατή, ούτε η επίκληση αφηρημένων γενικών αρχών, μπορεί να την επιφέρει. Έτσι η σύγκριση των δυο τύπων συγκρότησης ταύτισης και ομαδοποίησης μπορεί να διατυπωθεί και ως το *ζητούμενο πρόταγμα* μιας 'ημι-ανοιχτής' κοινότητας ή μιας 'μη-εργαλειακής' κοινωνίας, όπου οι εκάστοτε αρνητικές συνέπειες τείνουν να μειωθούν, μέσω μιας σύγκλισης. Αλλά εδώ πρόκειται φυσικά για δύο ιδεατούς τύπους, που δεν πραγματοποιούνται συχνά ως τέτοιοι, παρά μόνον κατ'εξαιρέσην.

Ο J. Habermas θεωρεί ότι το πράττον υποκειμένο συγκροτείται από τη γλώσσα μέσω της επικοινωνίας ανάμεσα σε περισσότερους δρώντες. Αλλά αυτό δεν εγγυάται καθόλου την ασφάλεια εμπρός στην απώλεια νοήματος, γιατί ο Habermas *ταυτίζει* το πρόβλημα της συγκρότησης της υποκειμενικής εμπειρίας με εκείνο της δημόσιας πράξης. Όμως το υποκειμένο συγκροτείται ήδη από τη γλώσσα ως *ομιλούν, επιθυμούν και ενθυμούμενο* ον, στα πρώτα πέντε χρόνια της ύπαρξής του μέσω των θεμελιακών του φαντασιώσεων, πριν συγκροτηθεί και πάλι μια δεύτερη φορά ως δρών υποκειμένο της δημοσιότητας των ενηλίκων. Έτσι στον Habermas *λείπει* η αναζήτηση μιας *πηγής του Ηθικού εκτός* του υποκειμένου, που θα απέφυγε τον κίνδυνο του σχετικισμού. Αυτό θα ήταν δυνατόν μόνον μέσω της ανακάλυψης τέτοιων Λόγων, που θα έβρισκαν μέσα στα υποκειμένα το ηχείο μιας *συμβολικής* τάξης πραγμάτων, αδιάρηκτα αλληλένδετης με τον *δείκτη* μιας προσωπικής, ατομικής θεώρησης των πραγμάτων (Taylor 1989: 880).

Ο Fink-Eitel κάνει εδώ (Fink-Eitel 1993:319) την εξής διάκριση: η *συγκρότηση* ταυτότητας (Identitätsstiftung) δεν ταυτίζεται με την *εγγύηση* ταυτότητας (Identitätsverbürgung). Η *πρώτη* απαιτεί ισχυρές διαπροσωπικές σχέσεις στην παιδική ηλικία και την εφηβεία, μέσω της παράδοσης συμβόλων και συλλογικής μνήμης. Ενώ η *δεύτερη* απαιτεί μιαν ανοιχτή κοινωνικότητα η οποία προϋποθέτει την ικανότητα αυτουπέμβασης και αυτοαποστασιοποίησης (φυσικά η ανατροφή των παιδιών απαιτεί την παράλληλη οικοδόμηση και των δύο). Η ικανότητα για ένα άτομο να ανακαλύψει και να δεχθεί αυτή τη *Διαφορά*, εξαρτάται από τον βαθμό ανοίγματος μιας κοινωνίας προς τη νεωτερικότητα, καθώς και τη συγκρότηση μιας *ατομικής* ταυτότητας που γνωρίζει την *έλλειψη* και τη *Διαφορά* ως θετικά στοιχεία.

Από την άλλη ισχύει πάντα, ότι κάθε *ταυτότητα* σχηματίζεται μέσα από τη *διαφορά* της με κάποιον άλλη ταυτότητα. Αυτή η διαφορά είναι πάντα και *συμβολικής/γλωσσικής* και *φαντασιακής/εικονικής* φύσης. Η *απόρριψη* της βίας και του αθέμιτου ανταγωνισμού ως μέσων κοινωνικής πράξης από τον φιλελευθερισμό, *δεν συνεπάγεται* αυτόματα ότι παύουν να υπάρχουν 'σκλη-

ρές διαφορές' ανάμεσα στα άτομα και τις ομάδες. Π.χ. δεν μπορεί να υπάρξει 'ευγενική επικοινωνία' με δεξιούς ρατσιστές, αλλά ούτε και με αριστερους τρομοκράτες. Από την άλλη, η φιλελεύθερη 'ανεκτικότητα' είναι στην πράξη μια 'ευγενής αδιαφορία' για τον άλλον. Αλλά ούτε η επικοινωνία, ούτε η αδιαφορία μπορούν να είναι το κεντρικό σημείο της κοινωνικής πράξης και ταυτότητας. Έτσι τα όρια και η 'αναμικτή' μορφή που συχνά υποδύεται ο φιλελευθερισμός, προκαλούν ακραίες αντιδράσεις σε άτομα και ομάδες που θέλουν να ζήσουν πιο 'έντονα', ή που οι συνθήκες δεν τους επιτρέπουν να βλέπουν τα πράγματα με νηφαλιότητα. Εξ άλλου η 'καταπιεστική ανεκτικότητα' (H. Marcuse: Repressive Toleranz) αφορούσε ακριβώς αυτό το θέμα.

Ο A. Wellmer τονίζει έτσι ιδιαίτερα τον 'απύθμενο', αβέβαιο και αθεμελίωτο χαρακτήρα του νεωτερικού φιλελευθερισμού (Wellmer 1993: 193), ο οποίος ακριβώς προέρχεται από αυτή την τάση για 'ανωδυνοποίηση' της πολιτικής και της καθημερινής ζωής (απώθηση αίσθησης τραγικότητας). Το πρόβλημα εδώ όμως είναι ότι η παραδοχή αυτής της στάσης ως απαραίτητης για την ειρηνική συμβίωση σε μια *πολυπολιτισμική κοινωνία και σ'ένα δημοκρατικό πολίτευμα*, δεν μπορεί να καλύψει τις ψυχικές ανάγκες των ατόμων για *αυτοδέσμευση και αυτοπέρβαση*. Ιδιαίτερα ο *φορμαλιστικός και διαδικαστικός* χαρακτήρας των Δικαιωμάτων και της λειτουργίας της σύγχρονης δημοκρατίας στην καλύτερή της εκδοχή, αφήνει πάντα *κενά νοήματος* και δημιουργεί μια *δυσφορία μέσα στην νεωτερικότητα*, που περιοδικά ζητεί *διορθωτικές* κινήσεις (Walzer 1990: 11κ.ε.). Η θέση του Habermas περί *αυτοϋποχρέωσης* (Habermas 1985: 166) των ατόμων για τήρηση των κανόνων, είναι αφυχολόγητη, γιατί εισάγει ένα αυστηρό, καντιανό, ηθικό υπερεγώ για όλους στον χώρο της πολιτικής, που είναι εξ ορισμού ο χώρος των συναλλαγών της εξουσίας. Βέβαια, το θετικό στη φιλελεύθερη έννοια του Πολιτικού είναι, ότι αυτό *πάνει* να είναι μια *προνομιακή* έννοια και επίσης *'αποϊεροποιείται'*, εφόσον *πάνει* να είναι ένα υποκατάστατο θρησκείας (μέσω των ισχυρών αφηγήσεων/ιδεολογιών).

Αλλά πολλά άτομα στη σύγχρονη κοινωνία θεωρούν ότι ο 'ανώδυνος' σχετικισμός και σκεπτικισμός είναι ο αναπόφευκτος καθημερινός τρόπος ζωής σε *όλα* τα επίπεδα, κάτι που είναι πολύ προβληματικό. Γιατί η φιλελεύθερη στάση, αν την κατανοεί κανείς ορθά, προϋποθέτει μια 'μετα-θεωρητική' στάση της ίσης απόστασης από διάφορες έννοιες του Αγαθού. Αλλά τι γίνεται όταν σε μια κοινωνία δεν έχει κανείς πλέον μια υψηλή έννοια του Αγαθού, ή όταν οι διάφορες έννοιες του Αγαθού έχουν ισοπεδωθεί και γίνει τετριμμένες (π.χ. όταν θεωρείται 'ισοδύναμο' το ότι οι μεν έχουν φιλοσοφικά

ή καλλιτεχνικά ενδιαφέροντα και οι δε παίζουν μπιλιάρδο ή καλλιεργούν τομάτες); Τότε η μετα-θεωρητική απόσταση τείνει να γίνει μια γενικευμένη μηδενιστική στάση ζωής. Η έννοια της *Δικαιοσύνης* δεν μπορεί έτσι να ταυτισθεί απλά μόνον με τη δυνητικά ίση και καθολική συμμετοχή όλων σ'ένα δημόσιο διάλογο, ο οποίος μέσω των ΜΜΕ οδηγείται στην απώθηση της συλλογικής μνήμης και την πληροφόρηση μηδενικού επιπέδου και νοήματος. Εξ άλλου, όπως αναφέραμε και πιο πάνω, η *Δικαιοσύνη* δεν λειτουργεί χωρίς μια υπερβατολογική έννοια του Νόμου.

Ο Chr. Menke (Menke 1993: 218 κ.ε.), εμπρός σε όλ' αυτά τα διλήμματα της νεωτερικότητας τονίζει τη φράση του Hegel αναφορικά με αυτά: 'τραγωδία μέσα στο Ηθικό' (Hegel 1970: 434κ.ε.), δηλαδή διχασμός του Ηθικού. Με αυτό ο Hegel εννοεί, ότι από τότε που με τη γαλλική/αμερικανική επανάσταση η ατομική, αδέσμευτη ελευθερία έγινε καθολικό αίτημα και πραγματικότητα, η ελευθερία έρχεται αναπόφευκτα σε σύγκρουση με κάθε αίτημα για αυτοπεριορισμό, δικαιοσύνη, σεβασμό παραδόσεων, κ.τ.λ. Εξ άλλου αυτό διαπιστώνει και ο Φρόυντ στην 'Δυσφορία μέσα στον πολιτισμό' (Φρόυντ 1994: 54):

‘ Η ατομική ελευθερία δεν είναι πολιτισμικό αγαθό. Ήταν πολύ μεγάλη πριν από τον πολιτισμό, αλλά τότε δεν είχε αξία, γιατί το άτομο δεν ήταν σε θέση να την υπερασπισθεί. Με την πολιτισμική εξέλιξη δέχεται περιορισμούς, και η δικαιοσύνη απαιτεί να μην απαλλάσσεται κανένας από αυτούς τους περιορισμούς. Αυτό που ανακινείται μέσα σε μια ανθρώπινη κοινότητα σαν τάση για ελευθερία μπορεί να είναι εξέγερση ενάντια σε μια υπάρχουσα αδικία και να εννοεί έτσι την παραπέρα εξέλιξη του πολιτισμού, να συμβιβάζεται με τον πολιτισμό. Μπορεί όμως και να προέρχεται από την αρχική, την πριν από τον πολιτισμό αδάμαστη προσωπικότητα και να γίνεται έτσι βάση της εχθρότητας απέναντι στον πολιτισμό’.

Η τραγικότητα που ενέχει αυτή η κατάσταση έγκειται στην αναπόφευκτη αλληλεξάρτηση των δύο αντιφατικών στοιχείων, τα οποία αν βρίσκουν προσωρινά συμβιβαστικές λύσεις, αναπαράγουν σ'ένα άλλο επίπεδο τη διαμάχη αυτή. Σημαντικό είναι εδώ ότι την *τραγικότητα* αυτή της *νεωτερικής κατάστασης* (condition moderne), οι φιλελεύθεροι πιστεύουν ότι μπορούν να την ξεπεράσουν μέσω της *απώθησής* της, με πραγματιστικές, επικοινωνιακές τακτικές. Αυτό σε αντίθεση με τους κοινοτιστές οι οποίοι πιστεύουν στην αναθέρμανση/προσομοίωση ισχυρών παρτικουλαριστικών κοινοτήτων και ιδεολογιών. Βέβαια και οι δύο απορρίπτουν *ορθά* τις *ανελεύθερες* μορφές *ολοκληρωτικών*, αντιδημοκρατικών θέσεων. Ενδιαφέρον έχει εδώ η στάση

του Hegel, ο οποίος θεώρησε ότι η λύση που έπρεπε να δοθεί ήταν αυτή του 'ηθικού, ενάρετου κράτους δικαίου' (sittlicher Staat), δηλαδή η εξιδανικευμένη πρωσική μοναρχία της προβιομηχανικής εποχής (Hegel 1955). Ουσιαστικά ήταν μια προσπάθεια 'συμφιλίωσης' των αντιφάσεων της νεωτερικής κοινωνίας, αλλά μέσα από την πεποίθηση του Hegel ότι ο ορθός Λόγος και η χριστιανική, προτεσταντική πίστη μπορούν να βρουν ένα εσωτερικό/ψυχικό και ένα εξωτερικό/πολιτικό κοινό σημείο αναφοράς. Αλλά όπως τόσο ο K. Marx όσο και ο S. Kierkegaard κατάλαβαν, τα άτομα ως πραγματικά υποκείμενα με πραγματικές ανάγκες, άγχη και επιθυμίες, δεν μπορούν παρά να υποφέρουν μέσα στην ιστορία αυτή την τραγικότητα. Η ταύτιση που χρειάστηκε να κάνει εδώ ο Hegel ανάμεσα σε (ορθολογική) 'διαμεσολάβηση' (Vermittlung) και (συναισθηματική, θρησκευτική) 'συμφιλίωση' (Versöhnung) αποδείχθηκε ουτοπική, γιατί αποκλείει την ανεξάληπτη τυχαιότητα (Kierkegaard 1984: 14,15). Και δεν είναι τυχαίο ότι ο Hegel αγνόησε στην 'κρατοκεντρική' λύση του, τόσο τη συλλογική όσο και την ατομική τυχαιότητα (Contingency). Έτσι η 'διαμεσολάβηση' του ορθού Λόγου αποδείχθηκε πάλι ένα αφηρημένο, ισχυρό, υποστασιοποιημένο, ηθικό υπερ-εγώ, όπως αυτό που δεν μπορεί να υπάρξει στη νεωτερικότητα.

VI. Διπλή τυχαιότητα και έννοια της Διαφοράς

Ο Rawls (Rawls 1975: 284, 573κ.ε., 608-622) προσπάθησε επανειλημμένα να εδραιώσει μια φιλελεύθερη έννοια της Δικαιοσύνης με υψηλές ηθικές αξιώσεις για τα άτομα. Βέβαια εδώ αγνοεί τόσο την έννοια της εξουσίας, ιδιαίτερα της οικονομικής, όσο και της συλλογικής διάστασης των πολιτικών προβλημάτων, που δεν ανάγονται μόνον σε ατομικές αποφάσεις και δεν λύνονται απλά επικοινωνιακά. Το αρχικά ισχυρό, καθολικό αίτημα της Δικαιοσύνης για κοινωνική 'συμφιλίωση' και 'νομιμοφροσύνη', προσπάθησε να το εδραιώσει επάνω σε μια καντιανή αυτοϋποχρέωση του ατόμου για μια ενδεχόμενη εθελούσια αλλαγή του σχεδίου ζωής του, ακόμα και μέχρι της αποδοχής καταστροφικών συνεπειών. Αλλά ακριβώς εδώ, η ρομαντικής προέλευσης κριτική εντόπισε το ασθενές σημείο: ότι ούτε η ατομική ελευθερία ούτε ο ορθός Λόγος συνεπάρχονται αναγκαστικά την πραγματική Δικαιοσύνη, γιατί υπάρχει πάντα η τυχαιότητα. Έτσι σε μια αναθεώρηση των αρχικών του θέσεων ο Rawls δέχθηκε ως εναλλακτική/ηπιότερη θέση, το ότι αυτό που μπορεί κανείς ν' απαιτήσει από τα άτομα είναι μια αυτοϋπευθυνότητα που μπορεί να κατανοήσει ορθολογικά τις πρακτικές της συνέπειες και

να τις δεχθεί. Αλλά αυτή η στάση δεν εγγυάται αναγκαστικά την πραγματοποίηση της Δικαιοσύνης. Δηλαδή εδώ ο Rawls, στην προσπάθεια να δώσει ένα ηθικό υπόβαθρο στο Πολιτικό, παραδέχεται την ύπαρξη ενός 'ψυχικού δυναμικού' μέσα στα άτομα, που τα κάνει ενδεχομένως να επιθυμήσουν τη Δικαιοσύνη, *πέραν* από τις συγκεκριμένες επιθυμίες τους. Σημασία έχει εδώ ότι ο Rawls λαμβάνει υπ' όψη του τόσο την ελευθερία του (νομικού) *προσώπου* όσο και του (ατομικού) *υποκειμένου* (Menke 1993: 222κ.ε.): η πρώτη είναι η ελευθερία από την εξάρτηση *από άλλους*, ενώ η δεύτερη είναι η ελευθερία από τη εξάρτηση *από εμάς*, από το 'εμείς' της κοινότητας/κοινωνίας εν γένει. Η δεύτερη περίπτωση σημαίνει ότι το υποκείμενο μπορεί να προσδιορίσει σ'ένα σημαντικό βαθμό το ίδιο τη ζωή του, σύμφωνα με τις επιθυμίες του.

Σ' αυτά ο Chr.Menke τονίζει ότι υπάρχουν *τρεις* παραδόσεις ελευθερίας στην νεωτερικότητα: η φιλελεύθερη, η κοινοτιστική και η υπαρξιακή (Menke 1993: 224κ.ε.). Ήδη αναφέραμε εκτενώς τις πρώτες δυο. Η κοινοτιστική μαζί με την υπαρξιακή παράδοση συνιστούν και οι δυο την *ρομαντική* κριτική στο πρόταγμα του (κλασσικού) φιλελευθερισμού. Αλλά στην πράξη είναι δυνατόν να υπάρξουν συνδυασμοί ανά δύο ή και των τριών παραδόσεων. Το κοινό σημείο της ρομαντικής κριτικής είναι ο τονισμός της *διπλής τυχαιότητας* (Menke 1993: 232-239, Makropoulos 1997) της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο κοινοτισμός τονίζει εδώ ότι τα άτομα *δεν* είναι απόλυτα αυτόνομα, αποκλειστικά ορθολογικά και αυτοοριζόμενα ως προς το *σχέδιο ζωής* τους, αλλά εξαρτώνται πάντα από συλλογικούς, πολιτισμικούς, κοινωνικούς παράγοντες, οι οποίοι ως ιστορικά, 'τυχαία' συμβεβηκότα, συγκαθορίζουν από πριν την ταυτότητα των ατόμων μέσω των κοινωνικών υποχρεώσεων αλλά και δυνατοτήτων. Ο τονισμός της κοινωνικής πράξης εδώ ωστόσο μπορεί να οδηγήσει σε συλλογικούς καταναγκασμούς. Το ότι όμως αυτοί οι παράγοντες προϋπάρχουν της ύπαρξης των ατόμων, δεν σημαίνει ότι τα άτομα δεν έχουν μια δική τους, ατομική, ανεξάληπτη διάσταση.

Οι εν λόγω πολιτισμικές εξαρτήσεις *δεν* έχουν όμως σχέση με την διάσταση του Ασυνείδητου. Αντίθετα, το Ασυνείδητο είναι ο εγγυητής της ύπαρξης της ατομικότητας μέσα από τον *διχασμό* του υποκειμένου ανάμεσα στο ειδικό και το καθολικό: ο διχασμός ο ίδιος είναι το άτομο ως υποκείμενο. Τις πιο θετικές μορφές αυτών των κοινοτιστικών ομάδων αποτελούν οι πρωτοβουλίες πολιτών, ρεπουμπλικανικής έμπνευσης, για τα δικαιώματα των πολιτών και των μειονοτήτων. Αντίθετα, τις αρνητικές μορφές αντιπροσωπεύουν πολλές θεραπευτικές ομάδες όπου κυριαρχεί το φαντασιακό αίτημα της 'αυτο-

πραγμάτωσης'. Αυτές οι ομάδες αποτελούν υποκατάστατα θρησκευτικών/γνωστικών κοινοτήτων και αναπαράγουν τον ανορθολογισμό και την αυτοπαραίτηση των ατόμων από τα κοινά (κυριαρχία της καταπιεστικής, φορτικής παρουσίας του 'Άλλου). Η στρατηγική της αυτοπραγμάτωσης ευνοεί από την άλλη τον νεοφιλελευθερισμό, ενώ ο τελευταίος αντίστροφα την προωθεί.

Σε αντίθεση με την κοινοτιστική η *υπαρξιακή* άποψη (Menke 1993: 238) του 'τρόπου' και του 'στυλ' ζωής (Lebensform, life style), έχει έναν *αποκλειστικά* ατομικιστικό και α-κοινωνικό χαρακτήρα. Εδώ η τυχαιότητα αποκτάει την κυριολεξία της στο βιωμένο ατομικό επίπεδο, όπου τα άτομα θεωρούν ότι η ζωή τους είναι ένα συνεχές πείραμα, μια 'συσσώρευση εμπειριών' και 'ένα έργο τέχνης', με στόχο μια *φαντασιακή αυτοπραγμάτωση*, όπου ο 'Άλλος' εκλείπει. Εδώ δηλαδή επικρατεί ένας *αισθητικός* τρόπος ζωής, που οριακά γίνεται α-μοραλιστικός μηδενισμός. Το υποκείμενο βρίσκει το κορυφωμα της ύπαρξης και της ελευθερίας του, όχι στο να τονίζει τον 'ιδιαιτέρο χαρακτήρα του' (αυτός ήταν ο κλασικός, ιδεαλιστικός ρομαντισμός του 1800), αλλά αντίθετα στο να 'αποδομεί' και να 'αποκεντρώνει' το εγώ του. Έτσι αφήνεται στο παιχνίδι και τις ιδιοτροπίες της τύχης, της φύσης και των συγκυριών. Η στάση αυτή αποτελεί μια αναρχικής/νιτσεικής έμπνευσης διπλή άρνηση τόσο του φιλελεύθερου όσο και του κοινοτιστικού προτάγματος. Πολλοί συγγέουν δε αυτή τη στάση με εκείνη των φιλελευθέρων.

Ωστόσο αυτή η στάση είναι προβληματική και αποτελεί στοιχείο της αυτουπονόμευσης της νεωτερικότητας. Η αποκέντρωση του εγώ *δεν* έχει εδώ τίποτα το κοινό με την κριτική στο εγώ και στο υπερ-εγώ που κάνουν ο Φρόυντ και ο Λακάν στα πλαίσια της ψυχανάλυσης. Πολλοί εδώ συγγέουν την νιτσεική αποδόμηση με την φροϋδική/λακανική ψυχανάλυση. Αλλά το πρόταγμα της ψυχανάλυσης παραμένει η φράση του Φρόυντ: 'Εκεί που Αυτό ήταν, πρέπει ν' αρχίσω να υπάρχω', δηλαδή να δεχθώ την επιθυμία μου και να ενταχθώ ως άτομο σε μια κοινωνία ίσων και ελεύθερων πολιτών. Το υποκείμενο στην ψυχανάλυση *δεν* είναι το υποκείμενο της αυτοπραγμάτωσης, δηλαδή ούτε το α-νομικό, νιτσεικό, ούτε το αυτοκεντρικό, αυτοανατοχαστικό υποκείμενο, αλλά εκείνο το υποκείμενο που βιώνει τον και συμφιλώνεται με τον εσωτερικό του διχασμό και την τυχαιότητα της ύπαρξής του, έτσι ώστε βρίσκει την πρόσβαση στον λόγο του 'Άλλου, του οποίου η διαφορά με το υποκείμενο παραμένει αξεπέραστη.

Το 'ασπόνδυλο άτομο' (R. Sennett) της σημερινής 'δεύτερης νεωτερικότητας' (U. Beck) προσαρμόζεται (Sennett 1998, Beck 1986, Λίποβατς 1996γ,

Λίποβατς, Δεμερτζής 1994, Λίποβατς 2000) σε όλες τις καταστάσεις που του παρουσιάζουν η παγκοσμιοποίηση, ο νεοφιλελευθερισμός και η κουλτούρα των ΜΜΕ. Γι αυτόν τον άνθρωπο δεν υπάρχει τίποτα το μακροπρόθεσμο, καμμία υπευθυνότητα, καμμία ανθρώπινη σχέση με διάρκεια και δέσμευση, και γνωρίζει μόνον εγωϊστικά 'δικαιώματα' χωρίς υποχρεώσεις. Όταν ο U. Beck μιλάει για τη σημερινή μορφή βιογραφίας ως μια 'συρραφή και συγκόλληση' διαφόρων, μερικών ταυτίσεων με πρόσωπα και καταστάσεις, τότε οδηγείται κανείς σε μια παρεξήγηση. Όμως η ταυτότητα ενός ανθρώπου δεν είναι μια οικοδομή. Τα άτομα που έχουν την αυταπάτη μιας 'αυτονομίας' ως μιας 'αυτοκατασκευής', απωθούν το γεγονός ότι ο άνθρωπος ως υποκειμένο δεν αυτοορίζεται αυτοαναφορικά και κατασκευαστικά, αλλά μέσω της κοινής συμβολικής και κοινωνικής πράξης με τον Άλλον. Αντίθετα η αυτοαναφορικότητα οδηγεί εδώ στα αδιέξοδα ενός ακραίου υποκειμενισμού και βολονταρισμού. Η ψυχανάλυση τονίζει ακριβώς εδώ ότι 'δεν είναι τα πάντα δυνατά (επιτρεπτά)'. Στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας και της εξατομίκευσης, η συζήτηση περί κοινοτισμού αποκτάει και μια άλλη διάσταση. Εδώ λειτουργεί αυτό που ο Φρόυντ ονομάζει στην 'ψυχολογία των μαζών' τον 'ναρκισσισμό των μικρών διαφορών'. Όσο πιο κοντά έρχονται διαφορετικές ομάδες και άτομα τόσο πιο έντονα εκδηλώνεται αρχικά η επιθετικότητα ανάμεσά τους όταν δεν υπάρχει πραγματική προοπτική επικοινωνίας ανάμεσά τους (που ποτέ βέβαια δεν μπορεί να είναι πλήρης). Αλλά για ποια διαφορά μιλάνε όλοι εδώ;

Η Διαφορά (με μεγάλο Δ) που είναι εδώ το ζητούμενο, είναι η συμβολική, απούσα (μη 'ορατή') μερική Διαφορά, που αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση για την ανάσχεση της αυθαιρεσίας που ενυπάρχει σε κάθε θέληση και επιθυμία του υποκειμένου. Ως εμπόδιο στη βία και στην αυθαιρεσία, ως 'διαφοροποιημένη' σκέψη και πράξη, δεν δίνει ποτέ απόλυτη λύση στα προβλήματα, επειδή η απαίτηση μιας παρόμοιας λύσης θα έκλινε την πλάστιγγα προς το μέρος της κλειστής ταυτότητας, ιδιότητας, ενότητας - κάτι που η Διαφορά οφείλει ν' αποφύγει. Όλος ο φανατισμός και η βία μεταξύ των ανθρώπων οφείλονται στο ότι ο καθένας (ατομικά ή συλλογικά, και ανεξάρτητα από το αν αρχικά ή μερικά έχει δίκιο) θέλει να έχει μια κλειστή 'ταυτότητα' και να εξαφανίσει το άνοιγμα, την έλλειψη, την τυχαιότητα, την διακινδύνευση. Η *συμβολική Διαφορά*, ως Μετά-θεση της επιθυμίας και της ταύτισης του υποκειμένου, είναι η εμπειρία της έλλειψης μέσα στη γλώσσα και μέσω της γλώσσας, που υποχρεώνει κάθε υποκειμένο να ζει αυτή τη Διαφορά με τη μορφή αυτού που διχάζει την ταυτότητά του ανάμεσα στο

καθολικό και το ειδικό, το Ασυνείδητο και το Συνείδητο, και που ορίζει το ατομικό θέλειν και το επιθυμείν ως το *μη-ταυτόν*.

Η διάλυση της Διαφοράς σε διαφορές (στον πληθυντικό και με μικρό δ) είναι η 'μόδα' και η 'κοινωνικότητα', επειδή προσφέρει την αυταπάτη μιας 'διαφοράς' μέσα στην πολιτιστικά ισοπεδωμένη κοινωνία, όπου κυριαρχεί ο σχετικισμός της ψευδοδιαφοράς του χρήματος, του γοήτρου, της μηχανής, του gadget. Παράλληλα, οι διαφορές υποθάλλουν τη δημιουργία ανταγωνιστικών, φαντασιακών κοινοτήτων (θρησκευτικών, εθνοτικών, εθνικών, κομματικών, αισθητικών, κτλ.). Κατ' αυτόν τον τρόπο η ιδιωτική ζωή και τα πάθη της προβάλλονται επάνω στη δημόσια ζωή: η πολιτική γίνεται reality show, συζήτηση καφενειού ή σαλονιού, οι κομματικές ή άλλες συλλογικές διαφορές γίνονται δυσδιάκριτες. Αυτό δεν εμποδίζει την ανάπτυξη ανταγωνισμού και μίσους, αντίθετα. Ο 'ναρκισσισμός των μικρών διαφορών' είναι η ανία της επανάληψης του ίδιου, όπου οι κοινωνικές ομάδες ορίζονται αμοιβαία μέσα από τις μικρές διαφορές τους. Τίποτα δεν είναι πιο επίπονο για το υποκείμενο από το να ξεφύγει (μερικώς) από τον 'δημοκρατικό' κομοφορμισμό που επικρατεί και που καταπνίγει το σκέπτεσθαι και το θέλειν, δημιουργώντας του αισθήματα ενοχής, αν αποπειραθεί να μην 'συμμετέχει' στην τετριμμένη καθημερινή 'επικοινωνία'. Έτσι το άτομο μπορεί να 'υπάρξει' ως υποκείμενο, μόνο μέσα από τη *διπλή* άρνηση: όχι 'αντιπολίτευση' στο κατεστημένο, αλλά και ως 'αντιπολίτευση' στο κατεστημένο της αντιπολίτευσης, χωρίς να εκπέσει από την άλλη στις αυταπάτες του βολικού αναρχισμού και μηδενισμού. Ο κομοφορμισμός και ο ανταγωνισμός αναπαράγονται από την κοινή λαχτάρα όλων για ατομική, κοινωνική αναρρίχηση και κινητικότητα, έτσι τα ψυχικά συμπλέγματα και απωθημένα, και η δίψα για εξουσία φαίνονται να είναι τα κυρίαρχα γνωρίσματα της νεωτερικότητας. Η στρατηγική του μηδενιστικού, ηδονιστικού, μετέωρου ατομικισμού ευνοεί πλήρως τον νεοφιλελευθερισμό, ο οποίος αντίστροφα με κάθε τρόπο την αναπαράγει.

VII. Το πρόσωπο του Άλλου, ο Τρίτος και η Δικαιοσύνη

Η σύγκρουση ανάμεσα στους φιλελεύθερους, τους κοινοτιστές και τους υπαρξιστές δεν μπορεί να πάψει να υπάρχει και να αναπαράγεται, εφόσον είναι στο κέντρον της αντίφασης που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα: την *απόθεση* εκείνου του τραυματικού πυρήνα της ανθρώπινης ύπαρξης, χάρην στην οποία μπορεί να λειτουργήσει η φιλελεύθερη δημοκρατία, αλλά πάντα ατελώς. Η υπεροχή της απέναντι σ'όλα τ'άλλα παραδοσιακά και μη μοντέλα,

έγκειται στο ότι *παραίτεται* από μια οντολογικοποίηση του *κενού* που δημιουργεί αυτή η απόθεση. Ωστόσο η νεωτερική κοινωνία *δεν* παύει να παραγάγει ιδεολογίες για να καλύψει φαντασιακά αυτό το κενό, οι οποίες είναι πάντα εύθραυστες και μπορούν να αποδομηθούν.

Υπάρχει ωστόσο ένας *ηθικός Λόγος* που δίνει ένα πλαίσιο στο κενό ενάντια στους μηδενιστές και κυνικούς, που θεωρούν ότι το κενό αυτό θεμελίωσης είναι η τελευταία λέξη της ιστορίας και του στοχασμού. Πρόκειται για το *πρωτεϊόν του Ηθικού* (Lévinas 1961, Mosès 1993: 363 κ.ε.) απέναντι στην θεολογικοπολιτική οντολογία του Είαι. Ο *Άλλος ως πρόσωπο* (*visage*) του κάθε τυχόντος ατόμου με το οποίο έχω σχέση, εκτίθεται γυμνό, ακάλυπτο και άοπλο στην αδιακρισία και την επιθετικότητά μου, αλλά με *εγκαλεί* να εγκαταλείψω τον ναρκισσισμό μου, τη θέληση για εξουσία ή για τελειότητα (εδώ *δεν* πρέπει να γίνει σύγκριση με το νεοπλατωνικό και ορθόδοξο χριστιανικό 'πρόσωπο' που στερείται ατομικότητας και διχασμού υποκειμενικότητας). Αλλά αυτό συνεπάγεται μια *αμοιβαία*, αλλά *ασυμμετρική* σχέση μου με τον Άλλο. Κάθε συμμετρία θα σήμαινε εδώ μια φαντασιακή ταύτιση με την (ωραία) εικόνα του Άλλου: εδώ ζητείται ακριβώς το αντίθετο, δηλαδή ο σεβασμός του και η διατήρηση της Διαφοράς με τον Άλλο. Η ηθική αυτή σχέση ορίζεται ως μια ατελείωτη, επαναλαμβανόμενη αυτουπέρβασή μου, στον βαθμό που παύω να μερμνών αποκλειστικά για τον εαυτό μου και *μερμνών για τον Άλλο*. Αυτό ονομάζεται εδώ 'υπευθυνότητα' ('λογοδοσία' - *responsabilité*) απέναντί του, μέσω του λόγου. Έτσι θέτω τον εαυτό μου στην *υπηρεσία* του Άλλου, διακριτικά και χωρίς *καμμιά* απαίτηση για αναγνώριση ή για αμοιβή (Lévinas 1961:48).

Για να φτάσω σε αυτό τον 'χώρο του Άλλου' πρέπει εγώ, ως υποκείμενο, να αποστασιοποιηθώ ριζικά και ενδοκόσμια από το *σύνολο* (*la totalité*) των κοινωνικών θεσμών και υποχρεώσεων, *χωρίς* να απαρνηθώ την απαραίτητη ωφελιμότητά τους. Αυτό με *διχάζει*: στον χώρο του Άλλου βιώνω ριζική μοναξιά και απόσταση. Ο ίδιος ο πολιτισμός είναι ωστόσο διχασμένος, εφόσον η μια όψη του είναι η συνεχής προσπάθεια 'εξανθρωπισμού' των ατόμων, ενώ η άλλη όψη του ενέχει τη συνεχή εισβολή της ζούγκλας και της βίας στις ανθρώπινες σχέσεις. Ο σεβασμός και η θυσία για τον Άλλο *δεν* υπάρχουν μέσα σ'ένα πολιτισμικό κενό, αλλά προϋποθέτουν ένα σύνολο ορθολογικών επιτευγμάτων, μια δίκαιη τάξη και μια κοινωνική δικαιοσύνη. Αυτό γιατί ακριβώς όχι η απουσία αλλά το έλλειμμα δικαιοσύνης μέσα στην κοινωνία με ωθεί να ανακαλύψω τον Άλλο, πέραν των συστημάτων. Ενώ αντίθετα,

μόνον η ηθική σχέση με τον Άλλο, μπορεί τελικά να δώσει μια ελπίδα για την ύπαρξη ενός στοιχείου δικαιοσύνης μέσα στην κοινωνία.

Όμως η φορμαλιστική *ισότητα* (Lévinas 1961: 223) πάντα καλύπτει και *απωθεί* την πραγματική ανισότητα, την αδυναμία και την οδύνη ανάμεσα στα υποκείμενα. Η δικαιοσύνη εμφανίζεται ως *αίτημα* προς τον καθένα να ανακαλύψει το πρόσωπο του Άλλου και *δεν* εξαντλείται σε μια συμμετρική επικοινωνία, που ακριβώς *απωθεί* ό,τι *δεν* εισχωρεί στη συμμετρία, δηλαδή η ιδιαιτερότητα του Άλλου. Εδώ *δεν* μπορεί να γίνει λόγος για *αυτο-νομία*, αλλά για *Άλλο-νομία*: η φωνή του Άλλου *μέσα* μου, ως ο ορθός, κριτικός αλλά και συμπονετικός λόγος, με *ωθεί* προς τον Άλλον *εκτός*. Φυσικά, η αλλονομία *εδώ* *δεν* σημαίνει απελώς μια οπισθοδρόμηση στην ετερονομία. Προσπαθεί μόνο να υπερβεί τη μονοδιάστατη αντίφαση ανάμεσα σε *αυτό-και* ετερονομία. Η παραδοσιακή έννοια της αυτονομίας προϋποθέτει πάντα ένα *εγω-κεντρικό*, *αυτό-ελεγχόμενο*, *συνειδητό* άτομο, *χωρίς* *ασυνειδητό*. Μια πιο διαφοροποιημένη έννοια της ελευθερίας και της δικαιοσύνης *δεν* μπορεί *ν'αρκεσθεί* *σ' αυτό*, γιατί προϋποθέτει ακριβώς το στοιχείο της *αυτοϋπέρβασης*. Με αυτή την έννοια η κατηγορική προσταγή στον Kant είναι μια *αλλονομία*, που *δεν* *ανάγεται* *αλλά* σε μια *επικοινωνιακή* *κατασκευή*. Η δικαιοσύνη ως *απαιτηση/προσταγή* *υπάρχει* *ήδη* *πριν* από το (συνειδητό) *εγώ* μου: η *γεννιά* από την οποία *προέρχομαι*, *ήδη* *περιμένει* από μένα να *δεχθώ* αυτή την *προσταγή*. *Εγώ*, ως *νέο* μέλος της ανθρώπινης κοινωνίας, *εισέρχομαι* *ήδη* *σ'ένα* *χώρο*, στον οποίο *προϋπάρχει* *εμού* *συμβολικά* η *ηθική* *προσταγή*, *αλλά* *αρχικά* *το* *απωθώ* *και* *το* *αγνού* *αυτό*. Έτσι η *πρώτη* μου *επαφή* με τον *ηθικό* *Νόμο* είναι *απωθητική* *και* *υποδεκτική* (Lévinas 1974), *παθητική* *πριν* *αρχίσω* να τον *εκφράζω* *ενεργητικά*.

Η *'ομηρία* μου' από τον Άλλο *δεν* *εξαντλείται* όμως στις *'διαπροσωπικές'* σχέσεις (της κοινότητας), αντίθετα. Η *προσήλωσή* μου στον *παρόντα* Άλλο και η *μέριμνα* γι αυτόν, *αδικούν* πάντα *'όλους* *τους* *άλλους'* με τους οποίους *δεν* *μπορώ* ή *δεν* *θέλω* *ν'ασχοληθώ*. Όμως *υπάρχει* ο *Τρίτος* (Lévinas 1974), ο *απών* Άλλος, ο οποίος μου *το* *υπενθυμίζει*. Και η *σχέση* με αυτόν *καθορίζει* τη *σχέση* μου με το *κοινωνικό* *σύνολο*, *πριν* από *κάθε* *απαραίτητη* *θεσμοποίησή* του. *Αλλά* ο *Τρίτος* είναι *και* ο *Άλλος*, μια *άλλη* *μορφή* του. *Πιο* *συγκεκριμένα*, ο *Άλλος* είναι πάντα ο *Τρίτος*, *ιδιαίτερα* όταν με *αδιακρισία* και *θέληση* για *εξουσία* *πλησιάζω* *πολύ* *κοντά* τον Άλλο, και τον *ταπεινώνω* να γίνει *φαντασικά* ο *'άλλος'*, *κατ'εικόνα* και *ομοίωσή* μου, να *ταυτισθεί* *δηλαδή* *μαζί* μου *μέσω* *μιας* *ταυτιστικής* *αγάπης*, να *φτιάξει* *μια* *κοινότητα* και *μάζα* *μαζί* μου, *ενάντια* *σ'έναν* *εχθρό*.

Έτσι η μη αρμονική σχέση (Λίποβατς 1996 δ) ανάμεσα στην αγαθότητα/γενναιοδωρία του Ηθικού Νόμου και στον Νόμο του Πολιτικού με αναγκάζει να ψάχνω διαρκώς να συμβιβάσω αυτούς τους δυο πόλους της ανθρωπίνης πράξης. Το διαφορούμενο όλων των πράξεων προέρχεται από εδώ. Το φιλελεύθερο, δημοκρατικό κράτος δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο μέσα από μια ηθικά λιγότερο απαιτητική αλλά φορμαλιστική βάση, και μέσα από έναν πολιτικό Νόμο και μια κοινωνική δικαιοσύνη που *απωθούν* την απόλυτη απαίτηση του ηθικού Νόμου. Όμως το φιλελεύθερο και κοινωνικό κράτος αφήνει στον ηθικό Νόμο *ελεύθερο* χώρο για να εκφρασθεί, εφόσον τον *απελευθερώνει* από τα προνεωτερικά δεσμά του, την υπερβατική/ηθική νομιμοποίηση της πολιτικής πράξης και βίας. Ο ηθικός Νόμος *δεν έχει* μια 'διαλεκτική' ('συμφλωτική, ταυτιστική'), συμπληρωματική σχέση με τον Νόμο της Πόλης, και επανελημμένα τείνει να τον *υπερβεί, χωρίς να τον καταργεί*. Αυτή η αέναη κίνηση επανεγγραφής του Νόμου ονομάζεται 'πρόοδος', συμπεριλαμβανομένων και των οπισθοδρομήσεων. Η *δυσφορία μέσα στη νεωτερικότητα* δεν παύει συγχρόνως να προσφέρει και καινούργιες ευκαιρίες για τη δικαιοσύνη και την ελευθερία.

Βιβλιογραφικές Αναφορές.

- Arendt, H. (1974). *Über die Revolution*. München: Piper.
- Auernheimer, G. (1999). *Σοσιαλδημοκρατία, Εθνικοσοσιαλισμός, Κριτική Θεωρία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benhabib, S. (1993). Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne, Σε Μ. Brumlik, Η. Brunkhorst επιμ. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, 97-116. Frankfurt/M.:Fischer.
- Berlin, I. (1969a). Political Ideas in the Twentieth Century. Σε I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, 1-40. Oxford, New York: Routledge.
- Berlin, I. (1969b). Two Concepts of Liberty. Σε I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, New York: Routledge.
- Δεμερτζής, Ν.(1994). Δοκίμιο για την Ιδεολογία. Σε Θ. Λίποβατς, Ν. Δεμερτζής, *Δοκίμιο για την Ιδεολογία* Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Δεμερτζής, Ν. (1996). *Ο Λόγος του Εθνικισμού*, Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Derrida, J.(1986). Declarations of Independence. Σε *New Political Science*, 15:7.
- Derrida, J.(1994). *Force de Loi*, Paris: Galilée.

- Essbach, W. (1995). Das Formproblem der Moderne bei G. Lukacs und C. Schmitt. Σε A. Göbel, D. Van Laak und I. Villinger επιμ. *Metamorphosen des Politischen*, 137-155. Berlin: Akademie.
- Fink-Eitel, H. (1993). Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus. Σε M. Brumlik, H. Brunkhorst, επιμ. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, 306-322, Frankfurt/M.: Fischer.
- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Berlin: Luchterhand.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1955). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Philosophische Bibliothek Bd 124a). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1970). Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, *Theorie Werkausgabe*, Bd 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kallscheuer, O. (1994). *Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube, Macht, Politik*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Kierkegaard, S. (1984). *Der Begriff Angst*, Frankfurt/M.: Syndikat.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini*, La Haye: Nijhoff.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu' Etre ou au-delà. de l'Essence*, La Haye: Nijhoff.
- Lipowatz, Th. (1989). Über den Begriff der Identifizierung bei S. Freud, *Riss* 12, 19-73, Zürich.
- Lipowatz, Th. (1999). Nationalistischer Diskurs und romantische Phantasmen. Σε W. Müller-Funk, F. Schuh, επιμ. *Nationalismus und Romantik*, 56-73. Wien: Turia und Kant.
- Λίποβατς, Θ. (1988). *Η Απάργνηση του Πολιτικού*. Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Λίποβατς, Θ. (1990). *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*. Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Λίποβατς, Θ., Δεμερτζής, Ν. (1994). *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*. Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Λίποβατς, Θ. (1995). Μερικές σκέψεις επάνω στον εθνικοσοσιαλισμό και το φασισμό τότε (πριν 60 χρόνια) και σήμερα. Πρόλογος σε Θ. Διαμαντόπουλος, *Παλιοί και νέοι φασισμοί*. Αθήνα: Παταζήσης.
- Λίποβατς, Θ. (1996α). Ορθόδοξος Χριστιανισμός και Εθνικισμός: Δυο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής, πολιτικής κουλτούρας. Σε Θ. Λίποβατς, *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*, 185-200, Αθήνα: Πλέθρον.

- Λίποβατς, Θ.(1996β). Τα διαφορούμενα του Εθνικισμού. Σε Θ. Λίποβατς, *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*, 151-158. Αθήνα: Πλέθρον.
- Λίποβατς, Θ.(1996γ). Μύθος, Λόγος: Νεωτερικότητα και Μηδενισμός. Σε Θ. Λίποβατς, *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*, 103-116. Αθήνα: Πλέθρον.
- Λίποβατς, Θ.(1996δ). Το Ηθικό και το Πολιτικό από τη σκοπιά της ψυχανάλυσης. Σε Θ. Λίποβατς, *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*, 129-150. Αθήνα: Πλέθρον.
- Λίποβατς, Θ. (2000). Η σύγχρονη Νεωτερικότητα :Παγκοσμιοποίηση και Ατομικισμός. Σε *Ελευθεροτυπία*, 18.2.2000.
- Λουλούδης Λ., Γεωργιάδου Β., Σταυρακάκης Γ., (1999). *Φύση, Κοινωνία, Επιστήμη στην εποχή των 'τρελών αγελάδων'. Διακινδύνευση και αβεβαιότητα*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Lyotard, J.-F.(1987). *Der Widerstreit*. München:Fink.
- Makropoulos, M. (1997). *Modernität und Kontingenz*. München:Fink.
- Menke, Chr.(1993). Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit. Σε M. Brumlik, H. Brunkhorst, επιμ. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, 218- 243. Frankfurt/M.: Fischer.
- Mosès, St. (1993). Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei E. Lévinas. Σε M. Brumlik, H. Brunkhorst, επιμ. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, 364-384. Frankfurt/M.: Fischer.
- Nussbaum, M.C. (1993). Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. Σε M. Brumlik, H. Brunkhorst, επιμ. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, 323-363. Frankfurt/M: Fischer.
- Plessner, H. (1981). Grenzen der Gemeinschaft (Bonn 1924). Σε *Gesammelte Schriften*, επιμ. G. Dux, O. Marquardt und E. Ströker, Bd V. Frankfurt/M.:Suhrkamp.
- Raulet, G. (1993). Die Modernität der Gemeinschaft. Σε M. Brumlik, H. Brunkhorst, επιμ. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, 72-96. Frankfurt/M.: Fischer.
- Rawls, J. (1975). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.:Suhrkamp.
- Rawls, J. (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. Σε *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17.
- Sennett, R. (1998). *Der flexible Mensch*. Berlin:Aufbau.
- Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge/Mass.:Cambridge University Press.

- Taylor, Ch. (1993). Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' im politischen Denken. Σε M. Brumlik, H. Brunkhorst, επιμ. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, 117-148. Frankfurt/M.:Fischer.
- Tönnies, F. (1963). *Gemeinschaft und Gesellschaft (1881-87)*. Darmstadt:Lu-chterhand.
- Walzer, M. (1990). The Communitarian Critique of Liberalism. Σε *Political Theory*, Vol. 18, No 1.
- Wellmer, A. (1993). Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen. Σε M. Brumlik, H. Brunkhorst, επιμ. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, 173-198. Frankfurt/M.:Fischer.
- Φρόντ, Σ. (1977). *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ*. Αθήνα:Επί-κουρος.
- Φρόντ, Σ. (1994). *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*. Αθήνα:Επίκουρος.