
ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΙΣΟΤΗΤΑ

Προβλήματα αναθεμελίωσης της κοινωνικής δικαιοσύνης
στις κοινοτιστικές θεωρίες

ΜΑΝΟΛΗΣ ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ

Η παρούσα εργασία αποσκοπεί στη διερεύνηση σημαντικών ζητημάτων που έθεσε η προβληματική του κοινοτισμού (communitarianism) κατά την εξέταση σύγχρονων ελευθεριακών επιχειρημάτων και ιδιαιτέρως εκείνων των επιχειρημάτων που είναι συνδεδεμένα με τις θεμελιώδεις υπόθέσεις της θεωρίας δικαιοσύνης. Δεδομένου ότι στα κυρίαρχα παραδείγματα της θεωρίας δικαιοσύνης αναβιώνουν μοτίβα από την κλασική θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου – αν και δίνοντας έμφαση στις διαδικαστικές διαστάσεις σύστασης της δικαιοσύνης – και καθόσον η προβληματική του κοινοτισμού αντιπαραθέτει σε αυτά αξίες από το οπλοστάσιο της παραδοσιακής θεωρίας, θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί ότι στο πλαίσιο της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας έχουμε την εκ νέου αντιπαράθεση παραδοσιακού/νεωτερικού. Έτσι, θα εξελάμβανε το επιχείρημα του κοινοτισμού ως μια συντηρητική παλινδρόμηση, καθώς τούτο θα ερχόταν αντιμέτωπο με ένα σύγχρονο ορθολογικό επιχείρημα υπέρ της ελευθερίας. Ωστόσο μια τέτοια προσέγγιση θα ήταν περισσότερο από απλουστευτική και δεν θα ήταν σε θέση να συλλάβει ούτε τη συνθετότητα των προβλημάτων που θέτει η θεωρία του κοινοτισμού ούτε τη διαπλοκή και τις επικαλύψεις των εκφερομένων από τις δύο σκοπιές επιχειρημάτων.

Στο πλαίσιο αυτής της εργασίας υποστηρίζεται ότι η προβληματική του κοινοτισμού δεν συνιστά έναν αναχρονισμό, αλλά αποτελεί, απεναντίας, μια σύγχρονη προσέγγιση των ζητημάτων που έθεσε η

παρατεταμένη κρίση των σύγχρονων αστικών κοινωνιών, ιδιαίτερα δε εκείνων των ζητημάτων που είναι συνδεδεμένα με την κρίση και κατάρρευση των κοινωνικών πολιτικών. Και εν πάση περιπτώσει, εάν δεχθεί κανείς ότι ο κοινοτισμός συνιστά αναχρονισμό, θα πρέπει εξίσου να αποδεχθεί ότι ανάλογο αναχρονισμό συνιστούν και τα ελευθεριακά επιχειρήματα περί δικαιοσύνης. Τούτο ανεξαρτήτως του γεγονότος ότι στην κοινοτιστική προβληματική διαπιστώνεται σύγχυση των ορίων ανάμεσα στη νοσταλγική αναπόληση της ενότητας των αρετών του βίου και σε αποσπασματικές απόπειρες ατελούς κριτικού αναστοχασμού των όρων της νεωτερικότητας.

Οι ιστορικοθεωρητικοί όροι που αποτελούν το υπόστρωμα της περί δικαιοσύνης θεωρίας αποτελούν επίσης και το υπόστρωμα της προβληματικής του κοινοτισμού. Διαρκές στοιχείο αμφοτέρων των προσεγγίσεων είναι η κρίση αναπαραγωγής σύγχρονων αστικών κοινωνιών στο πλαίσιο της μεταπολεμικής κενσσιανής συναίνεσης και οι απόπειρες αναπροσδιορισμού της σχέσης δημοσίου/ιδιωτικού, απόπειρες που συγκαλύπτουν την αμφισβήτηση της δυνατότητας θεμελίωσης κοινωνικών δικαιωμάτων. Κατά παράδοξο δε τρόπο, αμφότερες οι σκοπιές συγκλίνουν στην αντίληψη περιστολής του δημοσίου πεδίου ως υπερσυγκεντρωτικού και βεβαίως μη αποτελεσματικού. Σε αυτό το πλαίσιο, η σκοπιά του ελευθεριακού επιχειρήματος επιχειρεί, μέσω της περιστολής του δημοσίου πεδίου, να ενισχύσει την ελευθεριακή διάσταση σύγχρονων κοινωνιών, η οποία θεωρείται ότι απειλήθηκε από την επικράτηση εξισωτικών αιτημάτων, ενώ η σκοπιά της προβληματικής του κοινοτισμού επιχειρεί να ενισχύσει τις παραμελημένες αξιώσεις μιας ηθικότητας βάσει της αρετής στο πλαίσιο της «μικρής» κοινωνίας, ως προηγούμενης του δικαίου. Η πρώτη σκοπιά, στην ακραία της μορφή, κατανοεί τη σύσταση της πολιτικής ως επιγενόμενη μιας οιονεί «φυσικής κατάστασης», η οποία περιγράφει την κρίση της σχέσης δημοσίου/ιδιωτικού ως αποτέλεσμα των εξισωτικών παρεκκλίσεων των κοινωνικών πολιτικών. Η δεύτερη σκοπιά, στην ακραία της μορφή, κατανοεί τη σύσταση της πολιτικής ως άρση της σχέσης δημοσίου/ιδιωτικού και ως διάχυση σειράς λειτουργιών του πρώτου πεδίου στους πόρους του δεύτερου, που επιτυγχάνεται είτε με τη μορφή μεταφοράς αρμοδιοτήτων είτε με τη μορφή ανάληψης πρωτοβουλιών. Πρόκειται ουσιαστικά για την περαιτέρω ενίσχυση ενός ενδιάμεσου μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού

πλαίσιου, άμορφου εν πολλοίς θεσμικά, στην ανάγκη ύπαρξης του οποίου έχουν ήδη αναφερθεί ο Keynes και ο Hayek.¹

Βεβαίως, από τη θεωρητική συζήτηση δεν απουσίασε ποτέ η διαμάχη μεταξύ του «ελευθεριακού» και του «κοινοτιστικού» επιχειρήματος. Σε ό,τι αφορά το «ελευθεριακό» επιχείρημα, χαρακτηριστική ήταν η επισήμανση του κινδύνου αφενός οι μικρές κοινότητες να αποδειχθούν περισσότερο καταπιεστικές από τις μεγαλύτερες και αφετέρου η αδυναμία του κράτους, εν όψει του ότι ετίθετο σε αμφισβήτηση η κυριαρχία του επί των μικρότερων ομάδων, να παρεμποδίσει αυτές τις ομάδες από το να καταπιέζουν την υπόλοιπη κοινότητα.² Σε ό,τι αφορά το «κοινοτιστικό» επιχείρημα, δεσπόζον στοιχείο του δεν ήταν η απόπειρα να ανακτήσει η θεμελιωμένη στην αρετή ηθικότητα την προτεραιότητα έναντι του δικαίου, αλλά ένα είδος νοσταλγίας της απωλεσθείσας κοινότητας, που συνιστούσε ταυτοχρόνως και μιαν αντίδραση στην επικράτηση του θετικιστικού παραδείγματος στις κοινωνικές επιστήμες. Σε αυτό το πλαίσιο επιχειρήθηκε να αναπτυχθεί μια συντηρητική κριτική της νεωτερικότητας, η οποία ερμήνευε την «πρόοδο» όχι μόνο ως απελευθέρωση του ατόμου από την παραδοσιακή κοινωνία των προνομίων και των εθιμικών κανόνων, αλλά και ως «απώλεια των ηθικών βεβαιιοτήτων», ως «σύγχυση των πολιτιστικών νοημάτων» και ως «διάρρηξη των καθιερωμένων κοινωνικών πλαισίων», εξελάμβανε με άλλα λόγια την ιστορία όχι από τη σκοπιά της «προόδου» αλλά ως «παρακμή της κοινότητας».³

Αυθορμησία και στρατηγικές ανάκτησης παραδοσιακών αξιών

Μεταξύ των δύο ανωτέρω σκοπιών της σύγχρονης θεωρητικής διαμάχης έχει αναπτυχθεί μια προβληματική που κατανοεί τον ανα-

1. Βλ. J.M. Keynes, «Το τέλος του laissez-faire» και F.A. Hayek, «Ο δημόσιος και ο ιδιωτικός τομέας», στο Μ. Αγγελίδης/Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Κείμενα Πολιτικής Οικονομίας και Θεωρίας της Πολιτικής*, Αξιολογικά/Εξάντας, Αθήνα 1992, σσ. 232-233 και 351-354 αντίστοιχα.

2. Βλ. M.R. Cohen, «Communal Ghosts and Other Perils in Social Philosophy», *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, τόμ. XVI, τ. 25, 4-12-1919, σσ. 687-688.

3. Βλ. R.A. Nisbet, *Community and Power*, Galaxy Books, New York 1962, σσ. 76, 75.

προσδιορισμό των κοινωνικών πολιτικών κατά την αυθορμησία της εθελοντικής στράτευσης των δρώντων υποκειμένων σε δραστηριότητες πρόνοιας, δεδομένου ότι η άσκηση των κοινωνικών πολιτικών σε εθνικό επίπεδο θεωρείται ότι έχει «αποκοινωνικοποιήσει την πρόνοια», καθιστώντας απρόσωπο και ως ένα βαθμό μη αποτελεσματικό το σύστημα των παροχών.⁴ Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής, οι αντινομίες κατά την άσκηση των κοινωνικών πολιτικών σε όψιμες αστικές κοινωνίες επιχειρείται να κατανοηθούν με αναφορά στη σύλληψη του κοινωνικού κράτους ως συστήματος εθνικοποιημένης διανομής. Αυτή η κατανόηση συνδέεται βεβαίως με την ίδια την πολιτική διαδικασία, όπως αποτυπώνεται στον κρατικό προϋπολογισμό, και ταυτόχρονα παραπέμπει στη μοντέρνα ιδέα του αποδέκτη της κοινωνικής πρόνοιας ως πολίτη με σαφώς προσδιορισμένα και αναγνωρισμένα κοινωνικά δικαιώματα, τα οποία συγκροτούνται στο ίδιο επίπεδο με τα ατομικά δικαιώματα και εν πολλοίς διαπλέκονται με αυτά (citizenship). Υποστηρίζεται έτσι ότι «η εμπειρία των αποδεκτών της πρόνοιας έχει πράγματι μεταβληθεί. Σήμερα ό,τι λαμβάνουν δεν το λαμβάνουν με τη μορφή της παραδοσιακής πρόνοιας (charity) και της noblesse obligé, αλλά με τη μορφή νομικού δικαιώματος, και το λαμβάνουν όχι ως άποροι αλλά ως πολίτες».⁵ Με αυτή την αναγνώριση καθίσταται εμφανές ότι δεν τίθεται σε αμφισβήτηση το πλαίσιο των κοινωνικών δικαιωμάτων, τα οποία υποστασιοποιούνται ως διανομές βάσει της κοινωνικής αρχής. Η εν λόγω προσέγγιση ωστόσο αφαιρεί από τη διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής, με αποτέλεσμα η γένεση των κοινωνικών πολιτικών να μη θεωρείται ότι συμπυκνώνει αναγκαίους όρους για τη διασφάλιση της κοινωνίας ως εργασιακής διαδικασίας, αλλά να κατανοείται ως μια πολυειδής διαδικασία, μη δεσμευτική ως προς τη μορφή οργάνωσης της διανομής. Έτσι, ενώ η εθνικοποιημένη διανομή αναγνωρίζεται ότι πραγματοποιείται, ως όφειλε, βάσει της κοινωνικής αρχής, η μορφή της δεν θεωρείται ότι είναι αναγκαίο να προσλαμβάνει κεντρικό χαρακτήρα. Πίσω από την άρση του δεσμευτικού χαρακτήρα ως προς τη μορφή

4. Βλ. M. Walzer, «Socializing the Welfare State», στο Amy Gutmann (επιμ.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton 1988, σελ. 20.

5. Ibid, σελ. 16.

της διανομής, λανθάνει η πεποίθηση ότι οι προσδοκίες της εθνικοποίησης, τόσο στο επίπεδο της διανομής όσο και στο επίπεδο της παραγωγής, έχουν διαψευστεί. Αυτή η διάψευση έχει να κάνει με τη μη πραγματοποίηση του ιδεώδους της αλληλεγγύης, μια και από το κοινωνικό κράτος (αναδιανεμητικές πολιτικές) δεν έχουν εξαλειφθεί οι ποικίλες εξαρτήσεις των δρώντων υποκειμένων από τις πολιτικές δομές, στο πλαίσιο των οποίων παράγονται προγράμματα παροχών (πελατειακές σχέσεις), ενώ δεν έχει αρθεί, σε επίπεδο παραγωγικής διαδικασίας, η ιδιοκτησιακή σχέση που χωρίζει τους παραγωγούς από τα μέσα παραγωγής. Ωστόσο, το ιδεώδες της εργασιακής αλληλεγγύης, το οποίο θεμελιώνεται στην ίδια τη συνεργασιακή βάση της διαδικασίας της κοινωνικής αναπαραγωγής και οφείλει να πραγματοποιηθεί με την άρση των χωρισμών της αστικής κοινωνίας, ερμηνεύεται με αναφορά στη ρομαντική ιδέα μιας πρωταρχικής «απεργιακής συνάντησης» που απεικονίζει «το πάθος της επαναστατικής δέσμευσης»,⁶ και όχι με αναφορά σε διαδικασίες σύστασης του καταμερισμού της εργασίας σε σύγχρονες κοινωνίες, από τις οποίες παράγονται οι αποκλεισμοί που εμποδίζουν την υλοποίηση της συνεργασίας.

Η αφαίρεση από τις κοινωνικές αναπαραγωγικές διαδικασίες αντιστοιχεί ουσιαστικά σε μια μερική άρση των πολιτικοκανονιστικών διαμεσολαβήσεων, αποσκοπώντας στην ενίσχυση ενός υποδείγματος αμεσότητας των διανομών, το οποίο θεωρείται ότι θεραπεύει τις ανεπάρκειες που προκύπτουν από την προϊούσα περικοπή των κοινωνικών παροχών. Σε αυτό το πλαίσιο, το κράτος δεν νοείται με αναφορά στις διαδικασίες ανάπτυξης του καταμερισμού της εργασίας, αλλά ως λανθάνουσα συμπύκνωση δύναμης που «λυμαίνεται την κοινωνία που προστατεύει»,⁷ αποθαρρύνοντας την αυθόρμητη δραστηριότητα των δρώντων υποκειμένων να αναλάβουν πρωτοβουλίες αρωγής. Πίσω από αυτή την προβληματική λανθάνει βεβαίως η πεποίθηση ότι η κατάρρευση των κοινωνικών πολιτικών, τουλάχιστον στη μορφή που έλαβαν αυτές οι πολιτικές κατά τη μεταπολεμική περίοδο, είναι αναπόδραστη και ότι, επομένως, καθίσταται αναγκαία μια νέα μορφή πρόνοιας που θα εξισορροπεί την εθνικοποιη-

6. Ibid, σελ. 17.

7. Ibid, σελ. 18.

μένη πρόνοια με την άμεση κοινωνικοποίηση. Με άλλα λόγια, φαίνεται να υποστηρίζεται ότι η κατάρρευση του κοινωνικού κράτους, ως αποτέλεσμα της παρατεταμένης κρίσης του, παράγει μια εντελώς σύγχρονη ανάγκη να καλυφθούν οι λειτουργίες του μέσα από τη δημιουργία «ενώσεων» στα σημεία της κρίσης. Αναπτύσσεται έτσι ένα υπόδειγμα «κοινωνίας της πρόνοιας» (welfare society), το οποίο βρίσκεται σε συμμετρία με την «αυθόρμητη κοινωνικοποίηση», η οποία ωστόσο ενισχύεται από την κρατική κοινωνικοποίηση μέσω μιας διαδικασίας «δημοκρατικού μετασχηματισμού των κρατικών υπηρεσιών σε τοπικό επίπεδο ή με τη μεταφορά αρμοδιοτήτων και πόρων σε εθελοντικές οργανώσεις».⁸ Πίσω από την ανάγκη εξισορρόπησης μεταξύ εθνοκοινοποιημένης πρόνοιας και άμεσης κοινωνικοποίησης λανθάνει ταυτόχρονα και η ρομαντική ιδέα αποκατάστασης της αλληλεγγύης μεταξύ των δρώντων υποκειμένων στο επίπεδο της κοινότητας, η οποία ωστόσο δεν φαίνεται να ταυτίζεται με το οργανικό ιδεώδες της παραδοσιακής κοινότητας, αλλά εξαντλείται στην ανάγκη μεταρρύθμισης του συστήματος διανομής μέσω της συμμετοχής σε αυτό όσο το δυνατόν περισσότερων δρώντων υποκειμένων, στρατευμένων αυθόρμητα στην αλληλοβοήθεια. Τούτο επιτυγχάνεται ερήμην μιας κριτικής προβληματικής που συνδέει τη δυναμική του κοινωνικού με τις νέες μορφές των κοινωνικών σχέσεων.

Δεδομένου ότι στο πλαίσιο της ανωτέρω προβληματικής περί κοινότητας επιχειρείται η μερική άρση των πολιτικοκανονιστικών διαμεσολαβήσεων που χαρακτηρίζουν τις αστικές κοινωνίες, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να διερευνηθεί ο τύπος θεμελίωσης του υποδείγματος της αμεσότητας των διανομών, προκειμένου να εξεταστεί το αξιακό πλαίσιο του ιδεώδους της αυθόρμητης κοινωνικοποίησης αλλά και η σχέση του με τις αξίες που θεμελιώνουν τη σύσταση των διαμεσολαβήσεων που αναφέρθηκαν ανωτέρω. Στο πλαίσιο αυτής της διερεύνησης, ας επισημανθεί κατ' αρχάς ότι η κοινοτιστική προσέγγιση δεν αυτοκατανοείται αυτοτελώς, αλλά ως «παρασιτική» του ελευθεριακού επιχειρήματος, και ενίοτε η επιχειρηματολογία της βαί-

8. Ibid, σσ. 21, 19-21. Βλ. επίσης και M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford 1995, σελ. 80, όπου αναπτύσσεται η ιδέα περί εξισορρόπησης μεταξύ ατομικής και συλλογικής ικανότητας.

νει προς μια κατεύθυνση να διασκεδάσει τους πραγματικούς ή φανταστικούς φόβους των φιλελεύθερων από μια ενδεχόμενη αναβίωση των οργανικών ιδεωδών της παραδοσιακής κοινότητας. Ήδη ως προς τον «παρασιτισμό» της, έχει υποστηριχθεί ότι «καμιά κοινοτιστική κριτική, όσο διεισδυτική και αν είναι, δεν θα γίνει ποτέ τίποτα περισσότερο από ένα ασταθές χαρακτηριστικό του φιλελευθερισμού», και δεδομένου ότι ο «φιλελευθερισμός είναι ένα δόγμα που αυτοϋπονομεύεται [...] χρειάζεται περιοδικώς κοινοτιστική διόρθωση».⁹ Ως προς δε τη διασκέδαση των φιλελεύθερων φόβων για μια πιθανή αναβίωση του άκαμπτου πουριτανισμού, πλευρές του οποίου είχε ήδη περιγράψει ο Tocqueville, υποστηρίζεται η δυνατότητα ενεργοποίησης των αρετών της κοινότητας χωρίς κατ' ανάγκην την παλινδρόμηση στις ακρότητες των πρώτων αμερικανικών κοινοτήτων σε ζητήματα ηθικότητας.¹⁰

Διαπιστώνεται εν προκειμένω ότι αμφότερα τα επιχειρήματα δεσμεύονται κατά της παλινδρόμησης σε μορφές αλληλέγγυας πράξης, μορφές που υπήρξαν συνδεδεμένες με την παραδοσιακή κοινωνία των προνομίων και της εξάρτησης. Μια χαρακτηριστική παλινδρόμηση θα ήταν η αναβίωση ενός τύπου αρετής ως αντίρροπου προς τον τύπο της αμιγώς εγωιστικής πράξης σε σύγχρονες κοινωνίες. Σε αυτή την περίπτωση, όμως, η αρετή θα διακινδύνευε να παραμείνει περιχαρακωμένη στον εαυτό της, οπότε θα αναβίωνε ως τιμή, θα συνιστούσε δηλαδή μια παλινδρόμηση σε καταστάσεις κανονιστικής απροσδιοριστίας, δεδομένου ότι θα στρεφόταν εναντίον των ιστορικών πολιτικοκανονιστικών διαμεσολαβήσεων, η σύσταση των οποίων αποσκοπούσε ακριβώς στην άρση της ανωτέρω απροσδιοριστίας. Η συνείδηση αυτού του κινδύνου έχει στρέψει το κοινοτιστικό επιχείρημα σε μια προσπάθεια αναστοχασμού των προϋποθέσεων της ίδιας της ελευθεριακής παράδοσης, κατά τρόπο ώστε οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις της φιλελεύθερης θεωρίας (λ.χ. το μη ιστορικό άτομο)

9. Βλ. M. Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism», στο A. Etzioni (επιμ.), *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions and Communities*, University Press of Virginia, Richmond 1995, σσ. 52, 62.

10. Βλ. ως προς αυτό A. Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Fontana Press, London 1995.

να ερμηνεύονται με αναφορά σε έναν κριτικό αναστοχασμό επί των αξιών που διέπουν τον υπόρρητο κοινωνικό χαρακτήρα αυτών των προϋποθέσεων.¹¹ Η ανωτέρω μετατόπιση του κοινοτιστικού επιχειρήματος αποσκοπεί στην ανάκτηση των παραδοσιακών αξιών μέσα από τις αξίες της νεωτερικότητας και απολήγει σε έναν σχετικισμό αξιών, ο οποίος υπονομεύει τόσο την ιδέα του κοινού αγαθού, στο οποίο αναφέρεται ο κοινοτισμός, όσο και το γενικό και αφηρημένο δεσμευτικό πλαίσιο των νεωτερικών αξιών, που αποτελεί το υπόστρωμα της θεωρίας του κλασικού φιλελευθερισμού.

Σε αυτό το πλαίσιο, θεωρείται ότι η τιμή, εκτός του ιστορικού ορίζοντα της νεωτερικότητας, αποτελεί έννοια ιστορικώς ανεπίκαιρη, δεδομένου ότι η κατανόησή της προϋποθέτει την έννοια της «ύβρεως» ως προσβολής του σύνθετου πλέγματος των αρετών που συγκροτούν την κοινότητα, ενώ σε σύγχρονες κοινωνίες η «ύβρις» γίνεται κατανοητή μόνο αν συνδεθεί με «υλική ζημία».¹² Φαίνεται λοιπόν ότι η παρέκκλιση από την παραδοσιακού τύπου ορθοπραξία επιχειρείται να ερμηνευθεί με αναγωγή στις πρακτικές της αστικής κοινωνίας, ενώ τίθεται ως πρόβλημα της σύγχρονης θεωρητικής συνείδησης η κατανόηση του ιστορικά παρωχημένου ως ιστορικής δομής που εξακολουθεί να διατηρεί τις αξιώσεις της στο πλαίσιο της νεώτερης κοινωνίας, ιδιαίτερα δε σε περιόδους κρίσης της. Έτσι, η αξίωση κατανόησης της τιμής φαίνεται να συνδέεται και με την αξίωση της ισχύος της ως αξίας, και με αυτή την έννοια τίθεται το ζήτημα των όρων της ισχύος της ως αξίας δίπλα στις άλλες σχετικές αξίες, δεδομένου ότι η ίδια η κρίση της αστικής κοινωνίας φαίνεται να αναπροσδιορίζει διαρκώς τους όρους κατανόησης του ιστορικά παρωχημένου.

Υποστηρίζεται χαρακτηριστικά ότι στον ορίζοντα της νεωτερικότητας η τιμή κατανοείται ως αριστοκρατική αρετή, συνδεδεμένη με ιστορικά παρωχημένες ιεραρχικές σχέσεις (π.χ. μεσαιωνικοί κώδικες ιπποσύνης κτλ.), ενώ αναβιώνει υπολειμματικά εκφράζοντας έναν

11. Βλ. ως προς αυτό M. Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism», στο A. Etzioni (επιμ.), *op.cit.*, σελ. 68 επ.

12. Βλ. P. Berger, «On the Obsolescence of the Concept of Honour», στο M. Sandel (επιμ.), *Liberalism and its Critics*, Blackwell, Oxford 1984, σελ. 149.

τύπο αλληλεγγύης μεταξύ των μελών μιας συντεχνίας ή κοινωνικής ομάδας.¹³ Εννοείται εδώ ότι η κίνηση της κοινωνίας επιβάλλει να κατανοήσουμε την τιμή με αναφορά στην ομολογή της αξία της «αξιοπρέπειας». Η σύγκριση των δύο αξιών φαίνεται να επιβάλλεται από την ίδια την ιστορική κίνηση, στο πλαίσιο της οποίας η καταστροφή της τιμής συνδέεται με τις διαδικασίες εξατομίκευσης σε σύγχρονες αστικές κοινωνίες. Έτσι, απέναντι στην τιμή που συνδέει τον «εαυτό» με την κοινότητα αλλά και με τους εξιδανικευμένους κανόνες της, η αξιοπρέπεια δεν προϋποθέτει παρά το μεμονωμένο άτομο με τα αναπαλλοτριωτά ατομικά του δικαιώματα. Υποστηρίζεται ωστόσο ότι οι ιστορικές διαδικασίες καταστροφής παραδοσιακών κοινωνιών δεν αρκούν από μόνες τους για να εξηγήσουν το αναπόδραστο της σύγκρισης των δύο αξιών, καθόσον αμφότερες συγκροτούνται ως αξίες που γεφυρώνουν τον εαυτό με την κοινωνία, και με αυτή την έννοια αναφέρονται σε μια ιδέα περί της ανθρώπινης φύσεως, πέραν ιστορικών προσδιορισμών, με ισχυρή πρακτική διάσταση, αφού αμφότερες αποτελούν στόχους «ηθικού εγχειρήματος».¹⁴

Η διαφοροποίηση συνεπώς των δύο αξιών φαίνεται ότι δεν είναι δυνατό να αναζητηθεί στην περίπου ταυτόσημη ηθική τους ουσία, όπως προσδιορίζεται από την αναφορά τους στην ιδέα της ανθρώπινης φύσης, αλλά στον «τρόπο» σύνδεσης αυτής της ιδέας με τις «πραγματικότητες της κοινωνίας».¹⁵ Η διερεύνηση του διαφοροποιημένου αυτού «τρόπου» εισάγει το ζήτημα προσδιορισμού (και ανακάλυψης) της «ταυτότητας» των υποκειμένων: «Η έννοια της τιμής υπονοεί ότι η ταυτότητα είναι ουσιαστικά, ή τουλάχιστον σε σημαντικό βαθμό, συνδεδεμένη με θεσμικούς ρόλους. Η νεωτερική έννοια της αξιοπρέπειας αντίθετα υπονοεί ότι η ταυτότητα είναι ουσιαστικά ανεξάρτητη από θεσμικούς ρόλους».¹⁶ Με άλλα λόγια, τα δρώντα υποκείμενα ανακαλύπτουν στην τιμή την ταυτότητά τους στον κοινωνικοθεσμικό της προσδιορισμό, ενώ αντίθετα στην αξιοπρέπεια ανακαλύπτουν την ταυτότητά τους σε αφαίρεση από κάθε τέτοιο προσδιορισμό.

13. Ibid, σσ. 150-151.

14. Ibid, σελ. 153.

15. Ibid, σελ. 153.

16. Ibid, σελ. 154.

Υποστηρίζεται, έτσι ότι από τη σκοπιά της νεωτερικής προβληματικής, η οποία ευνοεί την αξιοπρέπεια έναντι της τιμής, η δεύτερη συγκαλύπτει την «ατομικότητα» του υποκειμένου (π.χ. ο ιππότης είναι κοινωνικό σύμβολο και καθώς ιππεύει κρύβει την «αληθή» του ταυτότητα κάτω από την πανοπλία του), ενώ η πρώτη αναδεικνύει την αληθή ταυτότητα του υποκειμένου ως «γυμνού» υποκειμένου. Από τη σκοπιά της ιδέας του α-ιστορικού ατόμου, το «έντιμο» υποκείμενο συμμετέχει στην ιστορία μέσω της επιτέλεσης του θεσμικού του ρόλου, ανακαλώντας διαρκώς την επιτέλεση «πρότυπων πράξεων». Υποστηρίζεται, έτσι, ότι στη νεωτερική συνείδηση η ιστορία προσλαμβάνει τη μορφή «μιας διαδοχής αυτοεξαπατήσεων, από τις οποίες πρέπει το άτομο να απελευθερωθεί προκειμένου να ανακτήσει την αυθεντικότητά του».¹⁷

Υπό μια κριτική θεώρηση ωστόσο, το γυμνό υποκείμενο δεν συνιστά την αληθή ταυτότητα του ατόμου, καθόσον η «γύμνια» του παράγεται κοινωνικά, ενώ η προβολή της ως αληθούς ταυτότητας συνιστά και αυτή μια αυταπάτη που συνιστά ένα σύμβολο, το σύμβολο της αυθεντικότητας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως προς τα ανωτέρω παρουσιάζει η προσπάθεια ανεύρεσης των αντινομιών κατά την παραγωγή της εξατομίκευσης. Υποστηρίζεται ότι η απώλεια (ή η εξασθένηση) του θεσμικού προσδιορισμού της πράξης των υποκειμένων (θεσμικοί προσδιορισμοί που νοηματοδοτούσαν και διασφάλιζαν την αίσθηση σταθερότητας στο άτομο) καταλήγει στον πλήρη κατακερματισμό του πλαισίου της ανθρώπινης πράξης, στον χωρισμό του θεσμικού από το ατομικό. Υποστηρίζεται ότι ο χωρισμός αυτός αλλοιώνει το θεσμικό πεδίο έναντι του ατομικού, δεδομένου ότι οι θεσμοί τείνουν να αντιμετωπίζουν το άτομο ως «αναξιόπιστο», και ενίοτε ως «μη πραγματικό», με αποτέλεσμα το άτομο να πρέπει μόνο του να αναζητήσει τις σταθερές του αναφορές για να προσδιορίσει την ταυτότητά του, πράγμα που έρχεται σε αντίθεση με τη σύμφυτη κοινωνικότητά του.¹⁸

Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής, θεωρείται ότι με τη νεωτερικότητα εγκαινιάζεται μια περίοδος μέγιστης κοινωνικής απροσδιοριστίας, περίοδος στην οποία υπονομεύονται οι προϋποθέσεις της

17. Ibid, σελ. 154, όπου και τα σχετικά παραδείγματα.

18. Ibid, σελ. 155.

σταθερής ταυτότητας των υποκειμένων, ότι, με άλλα λόγια, η νεωτε-
ρική έχει συγκροτηθεί με μια «ενσωματωμένη κρίση ταυτότη-
τας».¹⁹ Η κριτική επομένως που ασκείται στους νεωτερικούς θεσμούς
στρέφεται ουσιαστικά εναντίον του γενικού και αφηρημένου χαρα-
κτήρα του πλαισίου που εισάγουν προκειμένου να υπάρξει ανθρωπι-
νη πράξη. Θεωρείται ότι το γενικό και αφηρημένο πλαίσιο, καθόσον
συγκροτείται πέραν των υποκειμένων για να ρυθμίσει τις πράξεις
τους, υπονομεύει την αυθεντική τους ταυτότητα, και επομένως η
ανάκτηση σταθερής και βέβαιης ταυτότητας είναι έργο των σταθερών
κοινωνικών πλαισίων και των σταθερών θεσμών που απωλέσθησαν
και οφείλουν, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, να ανακτηθούν. Υποστη-
ρίζεται περαιτέρω ότι οι νεωτερικοί θεσμοί, οι οποίοι με τον γενικό
και αφηρημένο χαρακτήρα τους κατέστρεψαν την ποικιλία των εκ-
φάνσεων του βίου και των ταυτοτήτων, υπήγαγαν τις σχέσεις υποκει-
μένου-αντικειμένου, ως προς τον προσδιορισμό της ταυτότητας του
υποκειμένου, σε ένα διαρκές πεδίο «συγκρούσεων», δεδομένου ότι η
συγκροτημένη επί τη βάσει της αξιοπρέπειας ταυτότητα έρχεται σε
σύγκρουση με τους «θεσμικούς ρόλους μέσω των οποίων το άτομο
εκφράζεται στην κοινωνία».²⁰ Σε αυτόν τον τύπο κριτικής της νεωτε-
ρικής διαπιστώνεται μια αντιστροφή της σχέσης σύγκρουσης/
ρύθμισης, χαρακτηριστική των σύγχρονων (νεο)φιλελεύθερων επιχει-
ρημάτων, αντιστροφή κατά την οποία η σύγκρουση τίθεται ως επιγε-
νόμενη των διαδικασιών σύστασης του πολιτικού βάσει γενικών και
αφηρημένων ελλόγων κανόνων. Οι συνέπειες αυτού του τύπου σύ-
στασης του πολιτικού θεωρείται ότι συγκροτούν καταπιεστικές
πραγματικότητες, καθόσον προσδιορίζουν σχεδόν ολοκληρωτικά το
πεδίο όπου συγκροτούνται οι ταυτότητες των υποκειμένων, αφήνο-
ντας ως μόνο χώρο αυτοπροσδιορισμού τους την «ιδιωτική σφαίρα
της κοινωνικής ζωής».²¹

Η ανωτέρω κριτική στη νεωτερική δεν αναπτύσσεται βάσει
αντιλήψεων, από τις οποίες θα μπορούσαν να παραχθούν αναχρονι-
στικά αιτήματα παλινδρόμησης στην απωλεσθείσα αρμονία του κοι-

19. Ibid, σελ. 155.

20. Ibid, σελ. 156.

21. Ibid, σελ. 156.

νοτικού βίου. Αντίθετα, αξιώνει τον αναστοχασμό επί των προϋποθέσεων της ανθρώπινης ύπαρξης, τις οποίες θεωρεί ότι μόνον η νεωτερικότητα κατέστησε σαφείς. Υποστηρίζεται έτσι ότι η ανάκτηση της τιμής, ως όρου για τη δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού των υποκειμένων, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μόνο σε αναφορά με τις αξίες της νεωτερικότητας, οπότε «η ηθική δοκιμασία για τους νέους θεσμούς και τους κώδικες τιμής που ενδέχεται να περιέχουν θα εξαρτηθεί από το εάν ενσωματώνουν τις ανακαλύψεις της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, που αποτελούν τα πρωταρχικά επιτεύγματα του μοντέρνου ανθρώπου».²²

Προβλήματα σχέσης αγαθού/δικαίου

Η στρατηγική ανάκτησης αξιών με αναφορά σε παραδοσιακού τύπου ορθοπραξία είναι συνδεδεμένη με το πρόβλημα στήριξης των αξιών σε μια «αυτοαναφερόμενη» ηθικότητα, σε μια ηθικότητα δηλαδή που προϋποτίθεται του δικαίου ως «κατασκευής», αυτονομείται έναντι αυτού και αξιώνει την εξάρτησή του από αυτήν. Η αξίωση να αποκτήσει η ηθικότητα την προτεραιότητα έναντι του δικαίου ανατρέχει στην ιδέα του αγαθού ως σκοπού της πράξης, ιδέα η οποία φαίνεται να έχει χάσει τη σημασία της σε κοινωνίες της εξατομίκευσης. Η πράξη σε κοινωνίες αυτού του τύπου είναι ήδη κατακερματισμένη, και αυτός ο κατακερματισμός θεωρείται ότι ενσωματώνεται στο δίκαιο με τη μορφή των δικαιωμάτων. Φαίνεται να υποστηρίζεται εν προκειμένω ότι η σύνδεση της πράξης προς τη νομοθεσία, μέσω της οποίας είναι δυνατή η συγκρότηση της ηθικότητας στο πλαίσιο της νεωτερικής θεωρίας, έχει συγκροτήσει ένα «κράτος των σκοπών» στηριγμένο σε χωριστικές προϋποθέσεις, με αποτέλεσμα αφενός τα δρώντα υποκείμενα να χάσουν την ταυτότητά τους και αφετέρου να έχει επικρατήσει η λογική της συγκρίσιμης αγοραίας «τιμής» έναντι της λογικής της μη συγκρίσιμης «αξιοπρέπειας», που αποτελούσε το περιεχόμενο της αφηρημένης ηθικότητας.²³

22. Ibid, σελ. 158.

23. Για την προβληματική του «κράτους των σκοπών» και των συνδεδεμένων με αυτήν εννοιών

Θα ανέμενε κανείς ότι αυτή η αναδρομή στην ιδέα του αγαθού θα συνδεόταν με μια κριτική της εξατομίκευσης σε σύγχρονες αστικές κοινωνίες προς μια κατεύθυνση που θα καθιστούσε επίκαιρο το αίτημα της κοινωνικής συνοχής και της αλληλεγγύης των δρώντων υποκειμένων μέσω της άρσης των χωριστικών χαρακτηριστικών της αστικής κοινωνίας. Απεναντίας διαπιστώνεται ότι το θεωρητικό πρόγραμμα του όψιμου κοινοτισμού – και μέσω της κριτικής που ασκεί στη φορμαλιστική θεωρία της δικαιοσύνης – αποσκοπεί στην προσαρμογή της ιδέας του αγαθού στις θεμελιώδεις δομές της εξατομίκευσης. Αυτή η προσαρμογή βαίνει προς την κατεύθυνση αναπροσδιορισμού της ατομικότητας όχι βάσει των τυπικών χαρακτηριστικών της ατομικής πράξης, αλλά ως εμπειρικοβιωματικά μοναδικής, χαρακτηριστικό από το οποίο δεν είναι δυνατό να αφαιρέσουμε προκειμένου να συσταθεί εν συνεχεία το δίκαιο. Ταυτόχρονα, οι δομές εξατομίκευσης επιχειρείται να αποσυνδεθούν από τις χωριστικές συνέπειες που παράγουν, με αποτέλεσμα το αίτημα προσανατολισμού και στράτευσης της ανθρώπινης πράξης προς την άρση αυτών των συνεπειών να αυτοπαγιδεύεται στο πεδίο της αυθορμησίας. Ήδη προς την κατεύθυνση μερικής άρσης των συνεπειών της εξατομίκευσης έχει εργασθεί η θεωρία της δικαιοσύνης, εισάγοντας από τη σκοπιά της τους περιορισμούς της ανταμοιβής βάσει της ηθικής αξίας (desert) και κατανοώντας τα «ταλέντα» ως κοινούς πόρους,²⁴ προκειμένου να σχεδιαστούν δεσμευτικές αρχές δικαιοσύνης. Στο πλαίσιο του κοινοτιστικού επιχειρήματος, απεναντίας, η ανθρώπινη πράξη δεν νοείται με αναφορά στα αμιγώς τυπικά χαρακτηριστικά της που επιτρέπουν τη σύνταξή της βάσει ενός γενικού και αφηρημένου πλαισίου κανόνων, αλλά ως διαγωγή που εσωτερικεύει το αγαθό ως σκοπό της. Η συνδεδεμένη με το αγαθό ηθική αξία θεωρείται ότι αποκτά το νόημά της με αναφορά στα βιωματικά χαρακτηριστικά του «ε-αυτού» και όχι με αναφορά στη σύλληψή του ως γυμνού κτητικού υποκειμένου, η ουσιαώδης ενότητα του οποίου θεωρείται, στο πλαίσιο της φορμαλιστικής θεωρίας της δικαιοσύνης, ότι διασφαλίζεται από

της «τιμής» και της «αξιοπρέπειας», βλ. I. Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, επιμ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1984, σελ. 87 επ.

24. Βλ. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1985, σελ. 104.

την έννοια του δικαιώματος.²⁵ Η πράξη ως διαγωγή με την ανωτέρω έννοια βρίσκεται πίσω από την απόπειρα αλλαγής της σειράς προτεραιότητας στη σχέση δικαίου/αγαθού και δεν παραπέμπει σε μια προβληματική περί αντικειμενικής ηθικότητας με αναφορά σε κοινωνικές σχέσεις, αλλά σε μια βιωματική αντίληψη περί του αγαθού χωρίς ορθολογικές δεσμευτικές προϋποθέσεις. Με τον τρόπο αυτόν το κοινοτιστικό επιχείρημα αποφεύγει από τη μια μεριά τον κίνδυνο να αναβιώσει μια παραδοσιακή οντολογία του αγαθού, από την άλλη μεριά όμως καταστρέφει την έννοια του ορθολογικού δικαίου ως κανονιστικού πλαισίου που συμπυκνώνει όρους συσχετισμού των κανόνων του με κοινωνικές σχέσεις. Ταυτόχρονα, υπονομεύει και την ίδια την έννοια του αγαθού, αφού επιδιώκοντας απλώς την προτεραιότητα του αγαθού έναντι της δικαιοσύνης, αποδέχεται ως αφετηρία του το χωρισμό δικαιοσύνης/αγαθού, δεν αναγνωρίζει δηλαδή τη δυνατότητα η σύσταση της δικαιοσύνης να αναφέρεται σε έλλογες γενικές αξίες (λ.χ. αξιοπρέπεια) ως περιεχόμενα του αγαθού. Αυτή η κατεύθυνση γίνεται εμφανής και σε πρόσφατες επεξεργασίες που αφορούν τους διαρκείς αναπροσδιορισμούς της έννοιας του δικαιώματος στη σύγχρονη δικαστική πρακτική, αναπροσδιορισμοί οι οποίοι θεωρείται ότι αντιστοιχούν σε βαθμούς απόκλισης από την ιδέα του αγαθού και συνιστούν έκπτωση από αυτό. Υποστηρίζεται ότι ένα χαρακτηριστικό αυτής της έκπτωσης φαίνεται να είναι η σύγχυση ανάμεσα στην περιφρούρηση της ιδιωτικής σφαίρας (privacy) και στην αυτονομία των υποκειμενικών αποφάσεων χάριν της ανοχής, σύγχυση η οποία θεωρείται ότι εξωθεί στα άκρα την εξατομίκευση.²⁶

Βήματα της ανωτέρω προσαρμογής της ιδέας του αγαθού στις δομές της εξατομίκευσης είναι δυνατόν να ανιχνευθούν σε μια από τις πρώτες κριτικές που έχουν ασκηθεί από τη σκοπιά του κοινοτισμού στη θεωρία της δικαιοσύνης (Rawls). Τούτο βεβαίως φαίνεται να συνιστά παράδοξο για μια προσέγγιση που υποτίθεται ότι επιδιώκει τον προσδιορισμό της ταυτότητας του υποκειμένου, όχι με ανα-

25. Βλ. J. Rawls, *op.cit.*, σελ. 563. Ως προς το ζήτημα προσδιορισμού του «εαυτού» αλλά και των «ταλέντων» ως «κοινών πόρων», βλ. και τις παρατηρήσεις του Κ.Α. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης*, Νήσος, Αθήνα 1994, σσ. 79-80.

26. Βλ. M. Sandel, «Moral Argument and Liberal Toleration. Abortion and Homosexuality», στο A. Etzioni (επιμ.), *op.cit.*, σελ. 74 επ.

φορά στους (εγωιστικούς) σκοπούς του, αλλά με αναφορά στον βίο της κοινότητας, ο οποίος συγκροτεί τα νοήματά του και τον χαρακτήρα του. Το παράδοξο τούτο ωστόσο προκύπτει ουσιαστικά από τον βαθμό απροσδιοριστίας της ίδιας της έννοιας της «κοινότητας» στο πλαίσιο της κοινοτιστικής προβληματικής.²⁷ Αυτή η απροσδιοριστία οφείλεται εν πολλοίς στο ότι το (φιλελεύθερο) ατομιστικό επιχείρημα αποτελεί επιστημολογική προϋπόθεση του κοινοτιστικού επιχειρήματος και ως τέτοια ενσωματώνεται στο δεύτερο, προδιαγράφοντας σε μεγάλο βαθμό τόσο την κατεύθυνσή του όσο και τα όρια του πεδίου στο οποίο αναπτύσσεται.

Το κοινοτιστικό επιχείρημα απορρίπτει την ιδέα μιας αρχικής κατάστασης (κοινωνικό συμβόλαιο) ως αναγκαίου όρου για τη σύσταση αρχών δικαιοσύνης. Πιο συγκεκριμένα, απορρίπτει την ιδέα ότι τα άτομα αποτελούν απογυμνωμένα κτητικά υποκείμενα και εν συνεχεία επιλέγουν τους σκοπούς τους (προτεραιότητα του εαυτού έναντι των σκοπών του). Συναφώς απορρίπτει την αντίληψη περί προτεραιότητας του δικαίου έναντι του αγαθού, καθόσον θεωρείται ότι έτσι δίδεται προτεραιότητα σε εκείνο που χωρίζει τα υποκείμενα έναντι εκείνου που τα ενώνει.²⁸ Παραβλέπεται, ωστόσο, ότι το «χωριστικό» στοιχείο συγκροτείται σε επίπεδο συνολικής κοινωνίας, ενώ το κατά τις κοινοτιστικές προϋποθέσεις «ενωτικό» προϋποθέτει την υπονόμηση της θεωρητικής σκοπιάς από τη συνολική κοινωνία. Τούτο βεβαίως δεν καθίσταται εμφανές, καθόσον η άρση του χωριστικού/εξατομικευτικού επιχειρείται με τη σύσταση του κοινωνικού σε μικρή κλίμακα, σε κλίμακα δηλαδή που επιτρέπει την ανάδειξη της αμεσότητας του κοινωνικού δεσμού ως κοινότητας βιωμάτων. Η απόπειρα, ωστόσο, αποκατάστασης της εν λόγω αμεσότητας καταστρέφει τη σύλληψη του κοινωνικού δεσμού ως ιστορικά συντεταγμένης δομής ανθρώπινης συνεργασίας, καθόσον υποκαθιστά τις ορθολογικές της προϋποθέσεις με την αυθορμησία της κοινωνικής πράξης.

Στα πρώτα βήματα της εν λόγω κριτικής επισημαίνεται η απόστα-

27. Βλ. ως προς αυτό και J. Waldron, «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», στο W. Kymlicka (επιμ.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford 1995, σσ. 95, 96.

28. Βλ. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, σελ. 133 επ.

ση της θεωρίας δικαιοσύνης από καντιανού τύπου θεμελίωση της δικαιοσύνης και η συνάφειά της προς χαρακτηριστικά μοτίβα της χιουμιανής θεωρίας, προκειμένου το πρόβλημα θεμελίωσης της δικαιοσύνης να ενταχθεί στο πλαίσιο της θεωρίας της έλλογης επιλογής. Φαίνεται, έτσι, να αναβιώνουν στην όλη επιχειρηματολογία της θεωρίας δικαιοσύνης οι χαρακτηριστικές στη χιουμιανή θεωρία δομές άγνοιας (οι σύμφυτες ανεπάρκειες της ανθρώπινης διάνοιας να σχεδιάσει τους θεσμούς) που αντιστοιχούν στις εξίσου σύμφυτες ανεπάρκειες της ανθρώπινης κατάστασης. Αυτές ακριβώς οι ανεπάρκειες, δηλαδή η αντικειμενική σπανιότητα των πόρων και η αδιαφορία των ατόμων για τα συμφέροντα των άλλων, αποτελούν τις «περιστάσεις της δικαιοσύνης».²⁹ Παρότι, όμως, ο Rawls αναγνωρίζει ότι οι περιστάσεις της δικαιοσύνης χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη κοινωνία εν γένει, δεν επιχειρεί να τις στρέψει σε μια λειτουργιστική θεμελίωση αρχών δικαιοσύνης κατά το χιουμιανό υπόδειγμα. Αντίθετα τις στρέφει προς την αναζήτηση των τυπικά δεσμευτικών κριτηρίων για τη θεμελίωση των αρχών της δικαιοσύνης (π.χ. γενικότητα, δημοσιότητα κτλ.), προκειμένου το όλο εγχείρημα θεμελίωσης της προτεραιότητας της δικαιοσύνης έναντι του αγαθού να ευοδωθεί στο πλαίσιο μιας «αρχικής κατάστασης», συγκροτημένης κατά το υπόδειγμα μιας αφηρητικής κατάστασης έλλογης επιλογής μεταξύ αμοιβαία αδιάφορων δρώντων υποκειμένων. Το κοινοτιστικό επιχείρημα παρανοεί ακριβώς αυτή τη μετατόπιση και επιχειρεί να στρατεύσει το χιουμιανό επιχείρημα (το οποίο επιπλέον παραγνωρίζει ως εμπειρικό) εναντίον της δυνατότητας παραγωγής ενός ανεξάρτητου κριτηρίου, το οποίο να θεμελιώνει την προτεραιότητα της δικαιοσύνης έναντι άλλων αρετών. Έτσι, οι περιστάσεις της δικαιοσύνης εξομοιώνονται υπόρρητα με την αρχική θέση, πράγμα το οποίο θεωρείται ότι καθιστά ατελέσφορη και αντιφατική την προσπάθεια να δοθεί δεοντολογική διάσταση στις αρχές της δικαιοσύνης, εφόσον αυτές επιχειρείται να θεμελιωθούν «εμπειρικά».³⁰ Περαιτέρω υποστηρίζεται ότι η ανεπάρ-

29. Ibid, σσ. 28-29. Βλ. επίσης J. Rawls, *A Theory of Justice*, σελ. 126 επ., και D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, επιμ. P.H. Nidditch, 2η έκδ., Oxford University Press, Oxford 1989, σελ. 484 επ.

30. Βλ. M. Sandel, *op.cit.*, σελ. 30.

κεια των περιστάσεων της δικαιοσύνης να θεμελιώσουν ένα ανεξάρτητο κριτήριο προτεραιότητας της δικαιοσύνης έναντι άλλων αρετών καταδεικνύεται στο επίπεδο συγκρότησης των «ενδιάμεσων» κοινωνικών θεσμών: στο επίπεδο αυτών των θεσμών θεωρείται ότι οι απορρέουσες από τις περιστάσεις της δικαιοσύνης αξιώσεις προτεραιότητας της δικαιοσύνης υποχωρούν και δίνουν τη θέση τους σε πιο προσωπικές και αλληλέγγυες αξίες. Πρόκειται για θεσμούς όπως «οι φυλές, οι γειτονιές, οι πόλεις, οι κοινότητες, τα πανεπιστήμια, τα συνδικάτα [...]» κτλ., οι οποίοι συγκεντρώνουν χαρακτηριστικά που υποδηλώνουν «τη σχετική απουσία των περιστάσεων της δικαιοσύνης».³¹ Αναπτύσσεται εν προκειμένω η σχετικιστική ιδέα περί αυτόνομων πεδίων ισχύος των κανόνων, όπου σε κάθε πεδίο παράγεται ένα ισότιμο με τα άλλα πεδία κριτήριο θεμελίωσης σχετικών κανόνων, κριτήριο το οποίο δεν «δικαιούται» να αξιώνει την απόλυτη ισχύ έναντι των άλλων. Θεωρείται, επιπλέον, ότι η ιδέα της αρχικής θέσης δεν είναι σε θέση να επιλύσει τα προβλήματα σύστασης της ταυτότητας του υποκειμένου. Υποστηρίζεται ότι, εφόσον η ιδέα της αρχικής θέσης προϋποθέτει τόσο την αφαίρεση από τα επιμέρους κίνητρα των υποκειμένων όσο και την αφαίρεση από τις επιμέρους αντιλήψεις τους περί του αγαθού, δεν μπορεί να συνδεθεί με την ιδέα της κοινωνικής ένωσης παρά μόνον εξωτερικά. Έτσι η ιδέα της κοινότητας που αναπτύσσει ο Rawls δεν είναι μεν λειτουργιστική (συνεργασία χάριν των ατομικών σκοπών), αλλά θεωρείται ότι χαρακτηρίζεται από μια αναπόδραστη αντινομία, δεδομένου ότι οι κοινοί τελικοί σκοποί και η ιδέα της συνεργασίας ως αγαθού προϋποθέτουν την προγενέστερη εξατομίκευση του υποκειμένου.³²

Τούτο οφείλεται στην ιδιοτυπία της αρχικής θέσης ως αφετηριακής κατάστασης έλλογης επιλογής, η οποία κατασκευάζεται με αναφορά στην ιδέα του *πέπλου αγνοίας*. Το πέπλο αγνοίας συνιστά μια ιδιότυπη δομή αγνοίας, στο πλαίσιο της οποίας τα δρώντα υποκείμενα δεν γνωρίζουν, μεταξύ των άλλων, ούτε τα συμφέροντα των άλλων. Τούτο σημαίνει ότι τα δρώντα υποκείμενα δεν μπορούν να κατανοήσουν τους σκοπούς των άλλων, και επομένως δεν είναι δυ-

31. Ibid, σελ. 31.

32. Ibid, σελ. 149.

νατή η κατασκευή ενός πλαισίου ερμηνευτικής κατανόησης της ανάγκης του άλλου, από το οποίο να παράγεται ένα πλαίσιο διαλόγου που θα οδηγεί στην άρση του ανταγωνισμού των συμφερόντων. Σε αυτό το πλαίσιο, η αρχική θέση ανταποκρίνεται στη λογική ενός κοινωνικού συμβολαίου, η σύσταση του οποίου εξαντλείται σε μια συμφωνία σε αρχές για τη ρύθμιση της «βασικής δομής» από το παρόν προς το μέλλον. Διαρκές χαρακτηριστικό αυτού του συμβολαίου αποτελεί η ιδέα των ελεύθερων και ίσων προσώπων, ενώ κάθε άλλο χαρακτηριστικό που παραπέμπει σε ιστορικές ενέργειες των δρώντων να προσδώσουν σε αυτές τις ιδέες κοινωνικό περιεχόμενο θεωρείται τυχαία επίδραση του παρελθόντος και ιστορικό αποτέλεσμα κατά το συμβεβηκός, και ως εκ τούτου πρέπει να μη συνυπολογιστεί στην επικείμενη διαπραγμάτευση.³³ Έτσι, τόσο οι θεμελιώδεις χωρισμοί αστικών κοινωνιών όσο και τα αιτήματα άρσης αυτών των χωρισμών θεωρούνται εμπειρικά δεδομένα, από τα οποία η θεωρία δικαιοσύνης μπορεί να αφαιρέσει προκειμένου να εισαγάγει τις αρχές δικαιοσύνης. Βεβαίως η κοινοτιστική κριτική δεν βαίνει προς αυτή την κατεύθυνση, αλλά, αντιθέτως, εμμένει στην ανάγκη προσδιορισμού της υποκειμενικής ταυτότητας σε ένα πλαίσιο πέραν των υποκειμενικών κινήτρων και σκοπών. Υποστηρίζεται, έτσι, ότι δεν είναι δυνατή η σύσταση της ταυτότητας των υποκειμένων μόνο και μόνο επειδή αυτά ενδέχεται να έχουν κοινούς σκοπούς και αξίες (κοινότητα του αισθήματος). Αντιθέτως, η σύστασή της είναι δυνατή μόνον εφόσον συνδεθεί με έναν τρόπο αυτοκατανόησης, που ανατρέχει στην ίδια τη σύσταση του κοινοτικού δεσμού που τα υποκείμενα ανακαλύ-

33. Βλ. J. Rawls, *Justice as Fairness. A Guided Tour*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1989, σελ. 12, όπου αναφέρεται ότι «ένας λόγος γιατί στο πλαίσιο της βασικής δομής η αρχική θέση πρέπει να αφαιρέσει από τα συμβεβηκτά – τα επιμέρους χαρακτηριστικά και τις περιστάσεις των προσώπων – είναι ότι οι συνθήκες για μια ακριβοδίκαιη συμφωνία μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων στις πρώτες αρχές δικαιοσύνης γι' αυτή τη δομή πρέπει να εξαλείφουν τα διαπραγματευτικά πλεονεκτήματα, που αναπόφευκτα αναφύονται στον χρόνο σε μια κοινωνία ως αποτέλεσμα των σωρευτικών κοινωνικών και ιστορικών τάσεων». Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθεί ότι ο Rawls, σε μεταγενέστερο της *Θεωρίας* κείμενό του, θεωρεί ότι υπήρξε σφάλμα του «να περιγράψει τη θεωρία δικαιοσύνης ως τμήμα μιας θεωρίας της έλλογης επιλογής». Βλ. σχετικά J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, τόμ. 14, αρ. 3, υποσ. 20, σελ. 237.

πουν (συστατική ταυτότητα).³⁴ Υπογραμμίζεται περαιτέρω ότι ο ανωτέρω τρόπος αυτοκατανόησης προϋποθέτει έναν αναστοχασμό ο οποίος δεν περιορίζεται στη βούληση, αλλά συνδέεται με την αυτογνωσία ή, σύμφωνα με την έκφραση του Sandel, με την «ηθική δράση (agency) με τη γνωστική έννοια».³⁵ Θεωρείται ότι ο περιορισμένος στη βούληση αναστοχασμός, σύμφωνα με το ρουσσισανό υπόδειγμα του αναστοχασμού κατά την προαίρεση, αναφέρεται σε ένα υπόδειγμα πράξης που εξαρτάται αποκλειστικά από τη βούληση, που θέτει εξωτερικούς σκοπούς, με άλλα λόγια αναφέρεται σε ένα υπόδειγμα πράξης συγκροτημένο κατά τον φορμαλισμό της αιτιότητας, στο πλαίσιο του οποίου τα δρώντα υποκείμενα αναζητούν τα μέσα για να πετύχουν τους σκοπούς τους. Απέναντι σε αυτόν τον τύπο αναστοχασμού κατά την προαίρεση υποστηρίζεται ένας «γνωστικός» αναστοχασμός, στο πλαίσιο του οποίου ο εαυτός επιτυγχάνει τους σκοπούς του όχι μέσω των επιλογών του αλλά μέσω του «στοχασμού». Στο πλαίσιο αυτού του αναστοχασμού, το υποκείμενο, αντί να πηγαίνει πέραν του εαυτού του, στρέφει την προσοχή του στον εαυτό του, ερευνά τη φύση του και τους δεσμούς του, ώστε να αναγνωρίσει τις σχετικές αξιώσεις των δεσμών του και έτσι να άρει τα όρια μεταξύ του ιδίου και του άλλου, φτάνοντας με τον τρόπο αυτό σε μια αυτοκατανόηση λιγότερο ασαφή και κατορθώνοντας να πάρει μέρος στη σύσταση της ταυτότητάς του.³⁶ Με την άρση των ορίων μεταξύ του εαυτού και του άλλου, τα πρόσωπα αυτο-αναγνωρίζονται ως μέλη *ιδιαίτερης* οικογένειας, κοινότητας, έθνους ή λαού, ως φορείς *ιδιαίτερης* ιστορίας, ως επίγονοι *ιδιαίτερης* επανάστασης, ως πολίτες *ιδιαίτερης* πολιτείας, ανακτούν με άλλα λόγια το χαρακτήρα τους και τους οιονεί οργανικούς δεσμούς τους.³⁷ Θεωρείται ότι τη δυνατότητα ανάκτησης του χαρακτήρα με τους ανωτέρω όρους την προσφέρουν οι δεσμοί *φιλίας*, η αποκατάσταση, με άλλα λόγια, μιας κοινότητας αισθημάτων αλληλεγγύης μεταξύ των προσώπων που επιθυμούν και επιδιώκουν την αμεσότητα της αρωγής των άλλων στους

34. Βλ. M. Sandel, *op.cit.*, σελ. 150.

35. *Ibid*, σελ. 152.

36. *Ibid*, σσ. 152-153.

37. *Ibid*, σελ. 179.

σκοπούς τους.³⁸ Μέσω της απόπειρας αναπροσδιορισμού της σχέσης δικαίου/αγαθού εισάγεται μια σχετικιστική σκοπιά θεώρησης των πλαισίων στήριξης της πράξης βάσει αρχών αλληλεγγύης σε σύγχρονη κοινωνία, σκοπιά η οποία δεν στρέφεται προς τη νοσταλγική αναπόληση των απωλεσθέντων δεσμών κοινότητας, αλλά αναγνωρίζει ως μη αναστρέψιμη την επιτελεσθείσα καταστροφή των θεσμικά διαμεσολαβημένων δομών αλληλεγγύης και προβάλλει ως αίτημα την αδιαμεσολάβητη ανασύνταξή τους στα σημεία της καταστροφής. Τούτο καθίσταται φανερό στην ίδια την προβολή του αιτήματος ανάκτησης του χαρακτήρα, αιτήματος που συνδέεται με την αυτογνωσία ότι τα δρώντα υποκείμενα έχουν περιορισμένες δυνατότητες να θέσουν υπό τον έλεγχό τους «μια ιστορία», τα αποτελέσματα της οποίας επιδρούν στις επιλογές τους.³⁹

Σχετικισμός και σφαίρες δικαιοσύνης

Στο πλαίσιο της «πλουραλιστικής» αντίληψης περί δικαιοσύνης, η κοινωνία συλλαμβάνεται ως «διανεμητική κοινότητα» με συμφυή χωριστικά χαρακτηριστικά, τα οποία αποτυπώνονται σε όλα τα επίπεδα που συγκροτείται ο καταμερισμός της εργασίας. Ωστόσο, ο «ενωτικός» χαρακτήρας του καταμερισμού της εργασίας, ο οποίος προϋποθέτει τη σύλληψη της κοινωνίας ως συνόλου σχέσεων από τις οποίες παράγονται ιστορικά οι χωριστικές κοινωνικές μορφές, συγκαλύπτεται καθώς υποκαθίσταται από ένα «πλέγμα» μονοσήμαντων συνδέσεων, εντός των οποίων συνδέονται τα ποικίλα «αγαθά» με τις ποικίλες «διανεμητικές διαδικασίες, δρώντες και κριτήρια».⁴⁰ Αυτή η υποκατάσταση εκφράζει υπόρρητα την εκτίμηση ότι οι διαδικασίες αναπαραγωγής σε σύγχρονες κοινωνίες διατρέχουν τον κίνδυνο να διακοπούν, και ως εκ τούτου θεωρείται αναγκαίος ο εκτεταμένος

38. Ibid, σελ. 180. Βλ. επίσης και Κ.Α. Παπαγεωργίου, *op.cit.*, σελ. 81.

39. Βλ. Μ. Sandel, *op.cit.*, σελ. 179.

40. Βλ. Μ. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, σελ. 3. (Στο εξής οι παραπομπές στο εν λόγω έργο θα παρατίθενται εντός του κειμένου και ο αριθμός σελίδας θα σημειώνεται εντός παρενθέσεως).

αναπροσδιορισμός των όρων άσκησης των κρατικών πολιτικών. Από αυτή την άποψη, η πλουραλιστική προσέγγιση μπορεί να κατανοηθεί και ως θεωρία κοινωνικής κρίσης που ενσωματώνει τις απορρέουσες από τον αναπροσδιορισμό των όρων της πολιτικής εντάσεις. Σε αυτό το πλαίσιο, η ποικιλία των ανωτέρω διανεμητικών διαδικασιών θεωρείται άμορφη, καθόσον όλες οι ιστορικές μορφές διανομής, από τις απλούστερες ως τις συνθετότερες, παρατάσσονται απαλλαγμένες από οποιοδήποτε κριτήριο το οποίο θα τις αξιολογούσε ως συγκλίνουσες (προς) ή αποκλίνουσες από ένα γενικό δεσμευτικό πλαίσιο κοινωνικής δικαιοσύνης. Απεναντίας, ο ιστορικός χαρακτήρας των διανεμητικών διαδικασιών ανακατασκευάζεται ως διαδοχή μορφών διανομής, οι οποίες αποτελούν δεδομένα που απλώς έχει συμβεί να υπάρξουν. Δεν επιχειρείται, με άλλα λόγια, η θεωρητική ανακατασκευή των ανωτέρω μορφών βάσει μιας αντίληψης περί κοινωνίας ως διαρθρωμένης ολότητας, ώστε να γίνουν εμφανείς οι υλικοί όροι που τις συντάσσουν ως ιστορικές μορφές. Ελλείπει, συνεπώς, κριτηρίου θεωρητικής παραγωγής των μορφών διανομής, θεωρείται ότι υπάρχει πλήθος διανομών, η καθεμιά δε από αυτές περικλείει στο εσωτερικό της το «σχετικό της δίκιο» έναντι της άλλης, και έτσι δεν είναι δυνατό να συσταθεί το γενικό δίκαιο της διανομής.

Η σύλληψη του πραγματικού ως κατακερματισμένης ποικιλίας δεδομένων μορφών διανομής επιδρά στην ίδια τη θεωρητική συνείδηση, η οποία, προκειμένου να οικειοποιηθεί τις πλευρές του, θεωρείται ότι είναι υποχρεωμένη να εγκαταλείψει την αυταπάτη μιας ενιαίας θεωρίας και να στραφεί στη δεδομένη ποικιλία, παρακολουθώντας την όπως διαμορφώνεται κατά ιστορικές περιόδους και τόπους. Αυτός ο τρόπος εργασίας δεν είναι πρωτόγνωρος στην κοινωνική θεωρία, αφού ασύνειδα παρακολουθεί την ιστορικοεμπειρική μεθοδολογία επιγένεσης των κανονιστικών ρυθμίσεων, ήδη γνωστή από τη θεωρία του όψιμου γερμανικού ιστορισμού (G. Schmoller). Αντίθετα, όμως, προς τη θεωρία του γερμανικού ιστορισμού, η σκοπιά του πλουραλισμού δεν συγκροτεί τη δεδομένη ποικιλία του πραγματικού στο «ανορθολογικό μοναδικό», που φέρει ακόμη τα χαρακτηριστικά ενός «συνεκτικού όλου», οπότε δεν είναι σε θέση να συλλάβει τις σχέσεις μεταξύ φαινομένων που επαναλαμβάνονται σε σύγχρονες κοινωνίες, ιδιαίτερα δε τις σχέσεις μεταξύ του καταμερισμού της εργασίας, της διανομής των πόρων και των κοινωνικοοικονομικών θε-

σμών.⁴¹ Η δεδομένη διασπορά του πραγματικού σε μια μη συνεκτική ποικιλία μορφών κοινωνικής δραστηριότητας φαίνεται τελικώς να μορφοποιείται σε ξεχωριστές και λίγο-πολύ αυτόνομες μεταξύ τους «σφαίρες» δραστηριότητας, που η καθεμιά τους διαθέτει το δικό της αυτόνομο πλαίσιο ρυθμίσεων. Κάθε τέτοιο πλαίσιο ρύθμισης συγκροτείται προς το εσωτερικό του με τρόπο άκαμπτο, ώστε να μην είναι συμβατό με τα άλλα πλαίσια και να εξασφαλίζει αυθορμήτως την ισορροπία του όλου συστήματος.

Σε ό,τι αφορά ειδικότερα τις διανεμητικές ρυθμίσεις και την ερμηνεία τους, υποστηρίζεται ότι η προσοχή χρειάζεται να στραφεί στην ίδια την ποικιλία των «σημείων πρόσβασης» στο πραγματικό (να γίνουν δηλαδή αποδεκτές όλες οι δυνατές «σκοπιές» θεώρησης της κοινωνίας ως ισότιμες) και επιπλέον να γίνει αποδεκτό ότι δεν υπάρχει η δυνατότητα θεμελίωσης ενός ενιαίου κριτηρίου ερμηνείας που να συμπυκνώνει την ιστορικότητα της κοινωνίας. Φαίνεται, αντίθετα, να υποστηρίζεται ότι το μόνο έγκυρο κριτήριο ερμηνείας θα είναι εκείνο που θα έχει ως αφετηρία και τέλος του την ιδιαίτερη κοινότητα στο πλαίσιο της οποίας συνυπάρχουν οι ποικίλες διανεμητικές ρυθμίσεις. Θεωρείται δε ότι αυτό το κριτήριο θα μας αποκαλύψει την ίδια τη σχετικότητα του πραγματικού κατά την ιστορική του διαμόρφωση, και ειδικότερα θα μας αποκαλύψει τρία θεμελιώδη στοιχεία της κίνησής του:

— πρώτον, ότι δεν υφίσταται ένα προνομιακό σημείο πρόσβασης στις ρυθμίσεις και τις ιδεολογίες που αφορούν τις διανομές (σελ. 4).

— δεύτερον, ότι ουδέποτε υπήρξε «ένα μοναδικό σημείο απόφασης» για τον έλεγχο όλων των διανομών, ούτε επίσης ένα μοναδικό σύνολο από φορείς τέτοιων αποφάσεων. Έτσι λ.χ. η κρατική εξουσία, παρά το ότι παράγει (ανα)διανεμητικές πολιτικές, ποτέ δεν είναι σε θέση να υποκαταστήσει πλήρως όλες τις πιθανές μορφές διανομής (σελ. 4).

— τρίτον, ότι ουδέποτε υπήρξε ένα ενιαίο κριτήριο διανομής, αλλά τα κριτήρια διανομής πάντοτε συνυπάρχουν, ευρισκόμενα σε σύγχυση, και αποτελούν το υπόστρωμα του κοινωνικού ανταγωνισμού (σελ. 4).

41. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Φορμαλισμός, ιστορισμός και αξιολογία στη θεμελίωση της Πολιτικής Οικονομίας (G. Schmoller)», *Αξιολογικά* 4, Εξάντας, Αθήνα, 1992, ιδ. σελ. 138 επ.

Τα ανωτέρω σημεία θεωρείται ότι αποκαλύπτουν τις ανεπάρκειες και τις συγχύσεις της σύγχρονης θεωρητικής συνείδησης, η οποία επικρίνεται ότι, θέλοντας να διαπεράσει το κέλυφος των φαινομένων και να αναζητήσει την ενότητα του αντικειμένου της, προβαίνει σε βεβιασμένες αφαιρέσεις προκειμένου να καταλήξει στην ανακάλυψη ενός ενιαίου κριτηρίου διανομής. Απέναντι σε αυτή την αυταπάτη, το πρόγραμμα μιας «πλουραλιστικής» αντίληψης περί δικαιοσύνης συνίσταται στο να αποκαλύψει πως κάθε απόπειρα αναζήτησης της ενότητας των κριτηρίων καταλήγει αναπόφευκτα στην ίδια «την παρανόηση του αντικειμένου της διανεμητικής δικαιοσύνης» (σελ. 4).

Αποδέκτες αυτής της κριτικής είναι εκείνες οι θεωρητικές προσεγγίσεις που έχουν συνδεθεί με την αναζήτηση ορισμένης θεμελιώδους αρχής δικαιοσύνης, η οποία θα μπορούσε να παραχθεί «τυπικο-δικαστικά». Μια τέτοια αρχή θεμελιώνεται στα ορθολογικά χαρακτηριστικά των δρώντων υποκειμένων, που είναι τοποθετημένα σε μια ιδεατή αρχική κατάσταση, στο πλαίσιο της οποίας μπορούν να αποφασίσουν αμερόληπτα για τις υποψήφιες αρχές δικαιοσύνης (Rawls). Σε αντιπαράθεση προς αυτή την ιδεατή κατάσταση ενός οιονεί πρωταρχικού κοινωνικού συμβολαίου επιχειρείται η άρση της αφαίρεσης του «πέπλου αγνοίας» και της «αρχικής θέσης»,⁴² και με αυτόν τον τρόπο ελέγχεται η νομιμότητα του τρόπου εισαγωγής κανόνων ως προϋπόθεσης για τη θεμελίωση των αρχών δικαιοσύνης. Απέναντι σε αυτόν τον φορμαλισμό προβάλλεται ως αίτημα η ανάκτηση της ταυτότητας των προσώπων, που ως υπόστρωμά της αναγνωρίζονται «ο ιστορικός επιμερισμός, η κουλτούρα και η ένταξη (membership)», ενώ η αρχική κατάσταση, η οποία αναφέρεται στις «επιλογές που θα έκαναν τα άτομα σε συνθήκες καθολικότητας», υπονομεύεται ως θεωρητική υπόθεση με αναφορά στη δεδομενικότητα των επιλογών τους (σσ. 4, 79).

Έτσι, απέναντι στις φορμαλιστικές θεωρίες περί δικαιοσύνης, οι οποίες ελέγχονται κριτικά ότι κατασκευάζουν την έννοια της διανεμητικής δικαιοσύνης σε αφαίρεση από κάθε προσδιορισμό, και ως εκ τούτου είναι υποχρεωμένες να ανατρέχουν σε μια ιδέα περί ανθρωπίνης φύσης ή περί ηθικότητας προκειμένου να θεμελιώσουν τις αρχές

42. Περί αυτών βλ. J. Rawls, *A Theory of Justice*, σσ. 118-183.

της δικαιοσύνης, προβάλλεται η αντίληψη ότι «οι αρχές δικαιοσύνης είναι κατά τη μορφή τους πλουραλιστικές, ότι τα διάφορα κοινωνικά αγαθά οφείλουν να διανέμονται για διαφορετικούς λόγους, σύμφωνα με διαφορετικές διαδικασίες, από διαφορετικούς φορείς, και ότι όλες αυτές οι διαδικασίες απορρέουν από διαφορετικές κατανοήσεις των ίδιων των κοινωνικών αγαθών – το αναπόφευκτο προϊόν του ιστορικού και πολιτισμικού επιμερισμού» (σελ. 6). Επιπλέον, θεωρείται ότι η κατασκευή των φορμαλιστικών θεωριών περί δικαιοσύνης προϋποθέτει την απόσταση της θεωρητικής συνείδησης από το αντικείμενο, την τοποθέτησή της εκτός του αντικειμένου, σε αντίθεση με την πλουραλιστική θεωρία, η οποία αυτοκατανοείται ότι αποτελεί τμήμα του κόσμου στον οποίο μετέχει (σελ. xiv). Κατά την εκκίνησή της, ωστόσο, από αυτόν τον κόσμο, η πλουραλιστική θεωρία δεν επιχειρεί να αποβάλει το σύμφυτο περιορισμό της αναστοχαζόμενη τους όρους που τη συγκροτούν ως σκοπιά και έτσι μένει ικανοποιημένη να στέκει στο «έδαφος» αυτού του κόσμου και να ερμηνεύει τα εκφερόμενα νοήματα.

Πρόκειται για μια ερμηνευτική η οποία δεν διαπλέκει τους επιμέρους ερμηνευτικούς ορίζοντες ούτε αναστοχάζεται τους όρους παραγωγής τους, αλλά διολισθαίνει σε μια ιδιότυπη βιωματική αμεσότητα του νοήματος, η οποία θέτει το «νόημα» και τη «δημιουργία» των αγαθών ως προϋπόθεση της διανομής τους. Σε αυτό το πλαίσιο, το «αγαθό» είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με το «νόημά» του, το οποίο τίθεται ως όρος επικοινωνίας, ως διαμεσολάβηση των κοινωνικών σχέσεων, ως προϋπόθεση της ίδιας της υλικότητας των αγαθών. Έτσι, οι διανομές των αγαθών φαίνεται να πραγματοποιούνται «σύμφωνα με τις κοινές κατανοήσεις του τι και για ποια χρήση είναι τα αγαθά» (σελ. 7). Παραμένουν, ωστόσο, αδιευκρίνιστοι οι όροι παραγωγής του νοήματος, ενώ δεν αντιμετωπίζονται ζητήματα σύμπτωσης ή διαφοροποίησης νοημάτων μεταξύ κοινότητας και δρώντων υποκειμένων.⁴³ Κατά παράδοξο τρόπο, η ανάπτυξη αυτής της ερμηνευτικής αναβιώνει υπολειμματικά τη μαρξική θεματική περί φετιχισμού, καθόσον διαπιστώνεται ότι σε σύγχρονες κοινωνίες, αντί οι

43. Βλ. και J. Waldron, «Money and Complex Equality», στο D. Miller/M. Walzer (επιμ.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford 1995, σελ. 153.

άνθρωποι να διανέμουν τα αγαθά, διανέμονται οι ίδιοι από αυτά (σελ. 7). Η αναβίωση της θεματικής του φετιχισμού είναι υπολειμματική, διότι δεν ανατρέχει στην ανάλυση της μορφής του εμπορεύματος, από την οποία θα αποκαλυπτόταν ο τρόπος με τον οποίο οι «κοινωνικοί χαρακτήρες της ανθρώπινης εργασίας» παριστάνονται ως «αντικειμενικοί χαρακτήρες των ίδιων των προϊόντων της ανθρώπινης εργασίας»⁴⁴ αντίθετα, εξαντλείται στην επισήμανση του επιμερισμού των πραγμάτων και των ανθρώπινων στάσεων απέναντι στα πράγματα, επιμερισμού που θεωρείται αναγκαίος για να διασωθεί η ταυτότητα των υποκειμένων από τις καθολικές αξιώσεις της αγοράς, η οποία καταστρέφει κάθε ιδιαιτερότητα που αναφύεται στις παρυφές της. Επιπλέον, ακόμη και η ίδια η απόπειρα αναβίωσης της θεματικής του φετιχισμού παγιδεύεται στο ίδιο το «φετίχ» που καταγγέλλει, αποτελεί εσωτερικό τμήμα αυτής της διαδικασίας αντιστροφής και δεν μπορεί να στραφεί στη διερεύνηση των όρων παραγωγής της.

Τούτο οφείλεται εν πολλοίς στην ίδια την έννοια της «δημιουργίας», η οποία εισάγεται χωρίς να αναφέρεται στην ανθρώπινη εργασία και συλλαμβάνεται ουσιαστικά ως παράγωγή νοήματος, μέσω του οποίου σύρονται οι δεσμοί μεταξύ αγαθών και δρώντων υποκειμένων. Κατά την παραγωγή αυτού του νοήματος δεσπάζουν οι υποκειμενικές σκοπιές των δρώντων υποκειμένων, έστω και αν αυτές τις σκοπιές τις συμμαρρίζονται άτομα συγκροτημένα σε επιμέρους ομάδες. Διαπιστώνεται εν προκειμένω μια διαρκής παλινδρόμηση μεταξύ εξατομίκευσης και «στενής» (ιδιαίτερης) κοινωνικής ταυτότητας των υποκειμένων, παλινδρόμηση που οφείλεται στο γεγονός ότι η ανάλυση έχει αποδεχθεί, παρ' όλα αυτά, ως επίπεδο αναφοράς της τη διαδικασία της ανταλλαγής, η οποία διευρύνεται σε τέτοιον βαθμό, ώστε και οι ίδιοι οι όροι της (πολιτική) να διαχέονται στο εσωτερικό της. Αυτή η διάχυση επιτρέπει στην πλουραλιστική προσέγγιση να θέσει ζητήματα κρίσης του κοινωνικού κράτους, τα οποία επιχειρεί να επιλύσει αποδεχόμενη ως δεδομένη την υπονόμηση του δημόσιου χαρακτήρα των κοινωνικών πολιτικών: πρόκειται για πολιτικές που εσωτερικεύουν την κοινωνική αρχή ως στοιχείο της ίδιας της γενικό-

44. Βλ. Κ. Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. Α', μετ. Γ. Σκουριώτη, Αθήνα 1954-1957, σελ. 45.

τητας των ρυθμίσεων τους χάριν της διασφάλισης της κοινωνικής εργασίας. Πίσω από την παραπάνω αποδοχή λανθάνει η αντίληψη ότι δεν είναι δυνατό να προσεγγίσουμε τα ζητήματα της διανομής βάσει μια ορθολογικής κοινωνικής θεωρίας, που θα προσφέρει κριτήρια αξιολόγησης του ουσιώδους της κοινωνικής αναπαραγωγής (δεσμευτικότητα της κοινωνικής αρχής) ως όρου για το διανεμητικό πρότυπο, διότι από αυτήν θα απέρρευε το πρακτικό αίτημα επανιδιοποίησης του προϊόντος της εργασίας από τους παραγωγούς του. Αντίθετα, η πλουραλιστική θεωρία περί διανεμητικής δικαιοσύνης φαίνεται υπόρρητα να δέχεται ότι η κρίση του κοινωνικού κράτους λύθηκε υπέρ των κοινωνικών δυνάμεων της ιδιοκτησίας, και ότι η κοινωνική αρχή είναι δυνατόν να διασωθεί ως επιμερισμένη μεταξύ των σφαιρών της δικαιοσύνης, οι οποίες συγκροτούνται βάσει διαφοροποιημένων κριτηρίων εκάστη, εφόσον ισχύουν μηχανισμοί που εμποδίζουν να ισχύσει το κριτήριο διανομής σε μια σφαίρα ως κριτήριο για την επικράτηση σε μια άλλη σφαίρα. Έτσι, απέναντι στην προσπάθεια εισαγωγής μιας ενιαίας αρχής που θα διασφαλίζει την ισότητα, αναγνωρίζεται ρητά η ποικιλία αρχών δικαιοσύνης ως βάση για την ανάκτηση της απειλούμενης ήδη ισότητας.⁴⁵

Ο επιμερισμός της κοινωνικής αρχής ισοδυναμεί με την άρση της πολιτικοκανονιστικής της δεσμευτικότητας, η οποία εκφράστηκε ιστορικά ως ενσωμάτωση στο πολιτικό σύστημα των αναγκαίων όρων (κοινωνικά δικαιώματα) για την αναπαραγωγή της κοινωνίας (διασφάλιση της κοινωνικής εργασίας) και καταλήγει σε ένα σχήμα σχετικής αυτονομίας των διανομών. Η άρση ωστόσο της κοινωνικής αρχής, με τη μορφή που έλαβε στο πλαίσιο της λεγόμενης κεϋνσιανής συναίνεσης, επιχειρείται από τη σκοπιά ενός εξωτερικά προσηρτημένου στις διαδικασίες της κοινωνικής αναπαραγωγής κανονιστικού πλαισίου, εντός του οποίου ως ιδεώδες πλέγμα διανομών φαίνεται να είναι εκείνο στο οποίο επικρατούν «προσήκοντα κριτήρια» και «προσήκουσες ρυθμίσεις» στο εσωτερικό της κάθε διανεμητικής

45. Βλ. D. Miller, «Complex Equality», στο D. Miller/M. Walzer (επιμ.), *op.cit.*, σελ. 203, όπου υποστηρίζεται ότι ο Walzer κατασκευάζει μια «αυτοτελή» έννοια ισότητας, που συνδέεται «εμπειρικά» με την ιδέα της διανεμητικής δικαιοσύνης, αλλά δεν ανάγεται «εννοιολογικά» σε αυτήν.

σφαίρας, η οποία συγκροτείται από ένα επιμέρους σύνολο κοινωνικών αγαθών (λ.χ. ορισμένα αγαθά που προσήκουν σε μια διανεμητική σφαίρα δεν προσήκουν σε άλλη, όπως π.χ. το χρήμα δεν προσήκει στην εκκλησία ούτε η ευλάβεια στην αγορά) (σελ. 10).⁴⁶ Συνεπώς, η εισαγωγή διανεμητικών κριτηρίων πέραν των θεωρουμένων ως προσηκόντων (που ανήκουν δηλαδή σε άλλη διανεμητική σφαίρα) καταστρέφει το νόημα του αγαθού αλλά και τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα σε αυτό το νόημα και στο κριτήριο της διανομής του.⁴⁷ Η εισαγωγή των πέραν του προσήκοντος κριτηρίων διανομής συνιστά παραβίαση της σχετικής αυτονομίας των διανεμητικών σφαιρών, πράγμα που συνιστά απόκλιση από το φερόμενο ως ιδεώδες πλέγμα διανομών. Στην πραγματικότητα θεωρείται ότι όλες οι ιστορικές κοινωνίες αποκλίνουν από αυτό το ιδεώδες, καθόσον είναι οργανωμένες

46. Έχει, αντιθέτως, υποστηριχθεί ότι η ιδέα της κοινωνικής δικαιοσύνης είναι πιο σύνθετη από όσο αφήνει να εννοηθεί η ιδέα της σύνθετης ισότητας. Προς τούτο προβάλλονται δύο λόγοι: πρώτον, ότι τα κοινωνικά νοήματα ως πολλαπλά συγκρούονται μεταξύ τους, οπότε κατ' ανάγκην αναζητούμε ηθικά κριτήρια για να κρίνουμε ποιο από τα συγκρουόμενα νοήματα είναι έγκυρο. Τούτο σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε ένα απόθεμα ηθικών κριτηρίων πέραν των επιμέρους κατά σφαίρα κριτηρίων. Δεύτερον, ότι ένα σύνολο ηθικών κριτηρίων διατέμνει τις σφαίρες. Ως τέτοια κριτήρια αναγνωρίζονται: η ακριβοδικεία ως προς τα λιγότερο ευνοημένα μέλη της κοινωνίας, η ατομική ευθύνη, η ισότητα των πολιτικών δικαιωμάτων και η αξιοπρέπεια του προσώπου. Αυτά τα κριτήρια θεωρείται ότι αντιστοιχούν σε ένα εγγυημένο κοινωνικά επίπεδο επάρκειας της κοινωνικής πρόνοιας, και μόνο εφόσον τούτο το επίπεδο είναι εγγυημένο, είναι δυνατή η διάθεση κοινωνικών αγαθών μέσω της αγοράς. Αλλά ακριβώς αυτό είναι το ζήτημα που θέτει και η πλουραλιστική προσέγγιση: ότι δηλαδή σε σύγχρονες κοινωνίες της κρίσης και της κατάρρευσης των κοινωνικών πολιτικών, τούτο το επίπεδο δεν είναι εγγυημένο και χρειάζεται να το εγγυηθούμε εκ νέου μέσω της εισαγωγής των εμποδισμών στις ανταλλαγές. Η ανωτέρω παρουσιασθείσα συνοπτικά αντίρρηση στην πλουραλιστική προσέγγιση αποδίδει στην τελευταία την πρόθεση να ερμηνεύσει τα εν λόγω ηθικά κριτήρια ως κατά το συμβεβηκός πολιτισμικά δεδομένα, τα οποία υποστηρίζουμε λόγω του ότι συνυπάρχουμε με αυτά στο ίδιο πολιτισμικό περιβάλλον, καθώς και λόγω του ότι μπορούμε να τα μεταβάλλουμε κατά τη συλλογική μας θέληση. Διαπιστώνεται, ωστόσο, ότι και στο πλαίσιο της ανωτέρω αντίρρησης, η οποία διατυπώνεται από τη φορμαλιστική σκοπιά, αυτά τα κριτήρια δεν κατανοούνται ως προεμπειρικά αλλά ως αμιγώς εμπειρικά, εφόσον θεωρείται ότι αυτά απαντούν σε πλήθος κοινωνιών. Βλ. σχετικά με αυτή την αντίρρηση A. Gutmann, «Justice across the Spheres», εις D. Miller/M. Walzer (επιμ.), *op.cit.*, σσ. 99-119 (ειδ. σσ. 99, 118-119).

47 Βλ. και D. Miller, «Introduction», στο D. Miller/M. Walzer (επιμ.), *op.cit.*, σελ. 5.

βάσει «μιας κοινωνικής εκδοχής του χρυσού κανόνα (gold standard)», βάσει δηλαδή ενός συστήματος στο οποίο «ένα αγαθό ή ένα σύνολο αγαθών είναι κυρίαρχο και καθορίζει την αξία σε όλες τις σφαίρες διανομής» (σελ. 10). Αυτή η κυριαρχία υποδηλώνει ότι «ο τρόπος χρήσης των κοινωνικών αγαθών (...) δεν περιορίζεται από το συμφυές νόημα τους» και ως εκ τούτου παράγει το μονοπώλιο επί του/των κυρίαρχου/ων αγαθού/ών, μέσω του οποίου κατέχονται και ελέγχονται τα κοινωνικά αγαθά (σελ. 11). Κυριαρχία και μονοπώλιο αγαθών επικαλύπτονται σε ένα «υπόδειγμα μετατρεψιμότητας», στο πλαίσιο του οποίου η κατοχή ενός αγαθού μετατρέπεται σε κατοχή επί ενός άλλου, λ.χ. στον καπιταλισμό η κατοχή κεφαλαίου μετατρέπεται σε κατοχή εξουσίας κτλ. (σσ. 11, 120). Ανάλογες μετατροπές στο υπόδειγμα της μετατρεψιμότητας μεσολαβούνται από ένα ανορθολογικό είδος «κοινωνικής αλχημείας», στο πλαίσιο της οποίας «η νόμιμη κατοχή» συνδέεται «με ορισμένο σύνολο προσωπικών ιδιοτήτων μέσω μιας φιλοσοφικής αρχής» (σελ. 12), οριοθετώντας έτσι ένα διαρκές πεδίο συγκρούσεων μεταξύ ομάδων που συγκρούονται για την επικράτησή τους (λ.χ. η αριστοκρατική αρχή αποτελεί την αρχή όσων επικαλούνται την αξία της καταγωγής τους ή της διάνοιάς τους για να αποκτήσουν το μονοπωλιακό έλεγχο της γης ως πηγής πλούτου, ενώ η ελεύθερη ανταλλαγή αποτελεί την αρχή όσων ισχυρίζονται ότι θέτουν σε κίνδυνο τα χρήματά τους μονοπωλώντας στην πραγματικότητα τον κινητό πλούτο) (σελ. 12). Εννοείται εδώ ότι δεν είναι δυνατή η συγκρότηση ενός ενιαίου κριτηρίου βάσει του οποίου να μπορούμε να κρίνουμε ποιες από τις αξιώσεις των εν λόγω ομάδων είναι εσφαλμένες και ποιες ορθές, καθώς και ποιες από τις αρχές που αυτές οι ομάδες επικαλούνται έχουν αξία ως κριτήρια διανομής. Αντίθετα, ομάδες και αρχές μπορούν να δικαιώνονται αν περιορισθούν στη ξεχωριστή τους σφαίρα, αν, με άλλα λόγια, αρθεί το υπόδειγμα της μετατρεψιμότητας (σελ. 12). Στο πλαίσιο αυτής της επιμερισμένης σε σφαίρες, και ως εκ τούτου σχετικοποιημένης, ορθοπραξίας είναι δυνατός ο ισχυρισμός ότι τόσο το μονοπώλιο όσο και η κυριαρχία συνιστούν αδικία, όμως ο ισχυρισμός αυτός δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να συνδεθεί με έναν τύπο μαρξικής ιστορικής τελεολογίας, όπως τον παρανοεί η πλουραλιστική θεώρηση (σσ. 12-13). Αυτή η σχετικοποιημένη ορθοπραξία, παρά το γεγονός ότι επιχειρείται να συνδεθεί με εξισωτικά αιτήματα, παρεκκλίνει προς έναν ηθι-

κοπολιτικό σχετικισμό, δεδομένου ότι καθιστά ανενεργές τις αναδιανεμητικές πολιτικές, αφού σε κάθε ξεχωριστή διανεμητική σφαίρα είναι παγιωμένη και μη μετατρέψιμη η ήδη πραγματοποιηθείσα αρχική διανομή. Στην ακραία της μορφή, η άρση του υποδείγματος της μετατρεψιμότητας, που ισοδυναμεί με την άρση κάθε επικοινωνίας μεταξύ των σφαιρών, περιέχει ως δυνατότητα τη μη διασφάλιση των αναγκαίων ελάχιστων όρων για την υλοποίηση της κοινωνικής αρχής, ή, με άλλα λόγια, μπορεί να καταλήξει σε μια κατάσταση στην οποία «ένα τμήμα του πληθυσμού στερείται τους πόρους για να αγοράσει τροφή, στέγη ή ρουχισμό».⁴⁸

Το πλησιέστερο προς την άρση του υποδείγματος της μετατρεψιμότητας πλαίσιο προσφέρεται με την εισαγωγή του «καθεστώτος της σύνθετης ισότητας», στο οποίο θεωρείται ότι πληρούνται οι προϋποθέσεις βάσει των οποίων το μονοπώλιο και η κυριαρχία μπορούν να θεωρηθούν «άδικα». Αυτό το πλαίσιο εισάγεται σε αντιπαράθεση προς το «καθεστώς της απλής ισότητας», το οποίο αντιστοιχεί ουσιαστικά σε πραγματικές συνθήκες κοινωνικού κράτους, και από το οποίο θεωρείται ότι δεν είναι δυνατόν να παραχθεί η αναγκαία για τη θεωρία άρση της μετατρεψιμότητας. Θεωρείται ότι στο καθεστώς της απλής ισότητας είναι δυνατόν να επεκταθεί η ισότητα σε όλη την κλίμακα των κοινωνικών αγαθών μέσω της διαδικασίας μετατροπής, όμως η διάρκεια αυτού του καθεστώτος θα είναι βραχεία, δεδομένου ότι η σύνδεση των διαδικασιών μετατροπής με διαδικασίες ανταλλαγής (αγορά) θα γεννήσει ανισότητες οι οποίες θα εκφραστούν ως διαδοχή μονοπωλίων και κυριαρχίας στα διαφορετικά αγαθά. Αυτές οι ανισότητες είναι δυνατόν, σε συνθήκες καθεστώτος απλής ισότητας, να εμποδιστούν μόνο αν υπάρχει ένα πλαίσιο το οποίο θα υποχρεώνει τους δρώντες να επιστρέφουν στην αρχική κατάσταση κάθε φορά που θα αναφύονται οι ανισότητες. Έτσι, υποστηρίζεται ότι «η απλή ισότητα θα απαιτεί τη διαρκή κρατική παρέμβαση προκειμένου να διαλύσει ή να αναχαιτίσει τα αρχόμενα μονοπώλια και να καταστείλει τις νέες μορφές κυριαρχίας», πράγμα όμως που θα καταστήσει την κρατική εξουσία «επίκεντρο της ανταγωνιστικής πάλης» (σσ. 15, 111).

48. Βλ. B. Barry, «Spherical Justice and Global Injustice», στο D. Miller/M. Walzer (επιμ.), *op.cit.*, σελ. 70.

Το επιχείρημα για τις ανεπάρκειες του καθεστώτος της απλής ισότητας αποτελεί και την αναδρομική κριτική στον τύπο των κοινωνικών πολιτικών της «κεϋνσιανής συναίνεσης», καθόσον υπόρρητα θεωρείται ότι από αυτές τις πολιτικές παρήχθησαν ανωμαλίες κατά την εφαρμογή των κοινωνικών πολιτικών, όπως π.χ. οι πιέσεις ομάδων συμφερόντων για απόσπαση πλεονεκτημάτων (συντεχνίες, συνδικάτα), ανωμαλίες τις οποίες όμως δεν κατέστη δυνατό να παρεμποδίσει η ενεργοποιημένη ήδη δημοκρατική αρχή: αντίθετα μάλιστα, θεωρείται ότι τις εξέθρεψε και τις ενίσχυσε. Υποστηρίζεται, έτσι, ότι στο καθεστώς της απλής ισότητας διαρκώς αναπαράγεται ένας φαύλος κύκλος γένεσης μονοπωλίου και εν συνεχεία γένεσης κυριαρχίας για να περισταλεί το μονοπώλιο, γένεσης προνομίων και εν συνεχεία γένεσης κρατισμού για να περισταλούν τα προνόμια (σελ. 16).

Σε αυτό το πλαίσιο η παραγωγή των λειτουργιών της πρόνοιας περιγράφεται ως διαδικασία γένεσης μορφών αρωγής και ασφάλειας στα μέλη μιας κοινότητας, περιγραφή από την οποία αναδεικνύεται η αδυναμία προσδιορισμού της «κοινωνικής ανάγκης». Ό,τι προσδιορίζεται ως ανάγκη προσδιορίζεται από τα εν πολλοίς μεταβατικά χαρακτηριστικά της κουλτούρας, του χαρακτήρα και της κοινής κατανόησης που συμμερίζονται τα μέλη της κοινότητας (σελ. 79). Αυτοί οι παράγοντες προσδιορίζουν την ανάγκη υποκειμενικά ως «έλλειψη» (want) και όχι ως αντικειμενική κοινωνική ανάγκη (need). Οι λειτουργίες συνεπώς της πρόνοιας δεν κατανοούνται ως ιστορικές συμπυκνώσεις κοινωνικοποίησης των συνθηκών αναπαραγωγής της κοινωνίας, αλλά ως άμεσες μορφές αλληλεγγύης, οι οποίες δεν είναι δυνατόν να θεμελιώσουν γενικά δεσμευτικά κριτήρια.⁴⁹ Έτσι ο προβαλλόμενος ισχυρισμός ότι «κάθε κοινότητα είναι κατ' αρχήν "κοινωνικό κράτος"» (σελ. 68) παρακάμπτει το πρόβλημα του τι ουσιαδώς είναι «κοινωνικό» και το μεταθέτει στο πεδίο των «συλλογικών αξιών» και των «πολιτικών επιλογών», με άλλα λόγια στο ανορθολογικό πεδίο του πολιτισμικού βιώματος και της πολιτικής απόφασης,

49. Σχετικά με το πρόβλημα της κοινωνικοποίησης των συνθηκών αναπαραγωγής της κοινωνίας βλ. Δ. Γράβαρης, «Στοιχεία για μια κριτική θεωρία της κοινωνικής πολιτικής», στο Π. Γετίμης/Δ. Γράβαρης (επιμ.), *Κοινωνικό κράτος και κοινωνική πολιτική. Η σύγχρονη προβληματική*, Θεμέλιο, Αθήνα 1993, σ. 32 επ.

που θεωρείται ότι συγκροτεί τη «δραστηριότητα της κοινότητας» προς μια κατεύθυνση που «στηρίζει» και «αυξάνει» την «κοινή κουλτούρα» (σελ. 74). Αν λ.χ. μια κοινότητα επιλέγει να απαλλάσσεται από τα μη αρτιμελή νεογέννητα, τούτο θα μπορούσε να γίνει αποδεκτό, δεδομένου ότι η εν λόγω κοινότητα, ως κατ' αρχήν κοινωνικό κράτος, επιλέγει τη συγκεκριμένη πρακτική βάσει των ιδιαίτερων συλλογικών της αξιών, οι οποίες νοηματοδοτούν τις προνοιακές της δραστηριότητες.⁵⁰ Παράλληλα, θεωρείται ότι η ίδια η διαδικασία συγκρότησης της κοινότητας εν γένει ακολουθεί μια διαδρομή ρήξεων, καθώς αυτή αναπτύσσεται περαιτέρω μέσω της άρσης των αποκλεισμών που εμπόδιζαν ορισμένες κοινωνικές ομάδες (πληβείους, δούλους, γυναίκες και κάθε είδους μειονότητα) να συμμετέχουν ως πλήρη μέλη στην κοινότητα (σελ. 74). (Χαρακτηριστικά, απουσιάζει από τις ανωτέρω κοινωνικές ομάδες η τάξη της εργασίας!) Οι ιστορικές διαδικασίες άρσης των αποκλεισμών δεν αναπτύσσονται σε πλαίσιο ορθοκανονιστικής προβληματικής, που είναι σε θέση να τις κατανοήσει ως ορθολογικά κοινωνικά αιτήματα προστασίας αυτών των ομάδων από ημαρτημένους αποκλεισμούς και επανιδιοποίησης εκείνου που ανήκει σε αυτές τις ομάδες – άλλωστε η εξομοίωσή τους με μειονότητες το εμποδίζει – αλλά ως επιμέρους στοιχεία που προσδιορίζουν την κοινότητα ως ένα μεταβατικό πλέγμα πολυμορφίας, στο οποίο η κοινωνική θεωρία αδυνατεί να διεισδύσει προκειμένου να ανεύρει την αντινομική του σύσταση. Έτσι, η αντίληψη για την πολιτισμική πολυμορφία του πραγματικού καταλήγει σε μια κακέκτυπη λειτουργιστική παραγωγή της πρόνοιας: «[...] Απλώς βρεθήκαμε μαζί, διαμορφώσαμε μια κοινότητα, ώστε να αντιμετωπίσουμε τις δυσκολίες και τους κινδύνους που δεν μπορούσαμε να αντιμετωπίσουμε μόνοι» μας (σελ. 80). Ανάλογα με τις εκάστοτε δυσκολίες και κινδύνους δημιουργούνται νέες μορφές αρωγής, που προκύπτουν από τη νέα ισορροπία μεταξύ ατομικών και συλλογικών ικανοτήτων

50. Βλ. και A. Ferrara, «Universalisms: Procedural, Contextualist and Prudential», στο D. Rasmussen (επιμ.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995, σελ. 22, όπου παρατηρείται ότι, στο πλαίσιο της πλουραλιστικής αντίληψης περί δικαιοσύνης, «ό,τι είναι δίκαιο είναι τέτοιο με τους δικούς του όρους» κι έτσι τόσο «μια καπιταλιστική κοινωνία όσο και μια κοινωνία με κάστες είναι δίκαιες κατά τον τρόπο τους».

(σ. 80). Υποστηρίζεται ως αυτονόητο ότι, όταν οι συλλογικές ικανότητες καταρρέουν, τότε ενισχύονται οι ατομικές ικανότητες, οι οποίες μπορούν να επιλύουν ζητήματα αρωγής. Κατά την ενίσχυση, όμως, των ατομικών ικανοτήτων αναπαράγονται ενισχυμένα τα χωριστικά χαρακτηριστικά της αστικής κοινωνίας, και μάλιστα με μορφές ανάλογες με εκείνες που ιστορικά είχαν προκαλέσει τη γένεση των συλλογικών ικανοτήτων και τη μορφοποίησή τους σε αναγκαίο πλέγμα κοινωνικών πολιτικών. Η πλουραλιστική θεωρία, ωστόσο, δεν είναι σε θέση να θεματοποιήσει ζητήματα γένεσης και άρσης χωριστικών χαρακτηριστικών της κοινωνίας, δεδομένου ότι στο πλαίσιο της η έννοια του «κινδύνου» έχει διαφορετικό νόημα για την κάθε κουλτούρα. Δεν αναγνωρίζεται, συνεπώς, η δυνατότητα συνθέσεως ενός σύγχρονου «προνομιακού» νοήματος, βάσει του οποίου θα αναδεικνυόταν η αξία διασφάλισης της ανθρώπινης ζωής ως κοινωνικής πράξης συνεργασίας. Έτσι, στο πεδίο έκτασης της πρόνοιας, και εν όψει του ότι έχουν ενισχυθεί οι ατομικές ικανότητες αρωγής έναντι των συλλογικών, η αναδιανομή κατανοείται μονομερώς ως προς τη συγκρουσιακή της διάσταση («είναι ένα πολιτικό ζήτημα που περικλείει βία και προεικονίζει σύγκρουση») (σελ. 82) αφού έχουν εκλείψει οι δομές αμοιβαιότητας που στηρίζουν τη συλλογική ικανότητα. Σε μια κριτική προβληματική, ωστόσο, του ουσιωδώς κοινωνικού, οι δομές αμοιβαιότητας είναι συγκεκαλυμμένες από τις αλλοτριωτικές και ημαρτημένες μορφές χωριστικών κοινωνιών και μπορούν να ανακαλυφθούν ως δομές συνεργασίας εφόσον αρθούν οι κοινωνικοί χωρισμοί.

Χρήμα και εμποδιζόμενες ανταλλαγές

Οι παλινδρομήσεις της πλουραλιστικής προβληματικής ανάμεσα στην αδυναμία προσδιορισμού ενός γενικού κριτηρίου κοινωνικής δικαιοσύνης και στην ανάγκη εξεύρεσης ενός πλαισίου σταθεροποίησης των ποικίλων και μεταβαλλόμενων κοινωνικών νοημάτων γίνονται πιο εμφανείς από τη στιγμή που επιχειρείται η προσέγγιση ζητημάτων σχετικών με τη λειτουργία του χρήματος. Η ανάλυση αυτής της λειτουργίας εξαντλείται στον προσδιορισμό του χρήματος ως

μέσου ανταλλαγής που βρίσκεται στη βάση του «υποδείγματος μετατρεψιμότητας», ως υποδείγματος που αφενός περιγράφει τις αλλοιώσεις που υπέστη το πλαίσιο των αναδιανεμητικών πολιτικών και αφετέρου περιέχει το αίτημα για την (επανα)σύστασή του ανά σφαίρα διανομής. Οι ανωτέρω αλλοιώσεις αναφέρονται στην ένταση ανάμεσα στις καθ' υπέρβαση της κοινωνικής αρχής ασκηθείσες κοινωνικές πολιτικές (σχέση κοινωνικών πολιτικών με δημιουργία προνομιακών ρυθμίσεων για επιμέρους κοινωνικά συμφέροντα και γένεση γραφειοκρατικών και αυταρχικών μορφών κρατικής παρέμβασης) και στην άρση τους, που συμπαρασύρει κάθε περιορισμό στην εφαρμογή της ιδιωτικής αρχής. Αφετηρία αυτής της θεματικής είναι ο τόπος ότι το χρήμα δεν αποτελεί ένα ουδέτερο μέσο, αλλά το κυρίαρχο αγαθό, προς την απόκτηση του οποίου στρέφονται τα δρώντα υποκείμενα (σελ. 22): παραγνωρίζεται, έτσι, η σχέση μεταξύ ουδετερότητας και κυριαρχίας, δεδομένου ότι ακριβώς η ουδετερότητα του χρήματος είναι εκείνη που το καθιστά κυρίαρχο. Η «ουδετερότητα» βέβαια του χρήματος αναφέρεται στον προσδιορισμό του ως «γενικού ισοδυνάμου», συνδέεται δηλαδή με τη μορφή της αναπτυγμένης καπιταλιστικής οικονομίας, η οποία γίνεται ορατή ως ελεύθερη ανταλλαγή και ως τέτοια συγκαλύπτει τις ουσιώδεις εκμεταλλευτικές σχέσεις που υποστηρίζουν αυτή την οικονομική μορφή. Η σκοπιά της πλουραλιστικής προσέγγισης δεν επιχειρεί να διαπεράσει το κέλυφος της ελεύθερης ανταλλαγής, η οποία, ως ελεύθερη, χαρακτηρίζεται από υψηλού βαθμού απροσδιοριστία, καθόσον «δεν εγγυάται κανένα συγκεκριμένο διανεμητικό αποτέλεσμα» (σελ. 21). Η ελεύθερη ανταλλαγή, ως αγορά, θεωρείται ότι είναι «πλουραλιστική στη λειτουργία της και στα αποτελέσματά της, και απεριόριστα ευαίσθητη στα νοήματα που τα άτομα προσδίδουν στα αγαθά», πλην όμως, εξαιτίας της ίσης δύναμης όσων συμμετέχουν σε αυτήν, αναφύεται ο κίνδυνος ορισμένα ιδιαιτέρως ταλαντούχα άτομα να κυριαρχήσουν στην αγορά αποκτώντας τη μονοπωλιακή κατοχή του χρήματος (σελ. 21). Τούτο συνιστά μια οπισθοδρόμηση στην εξήγηση παραγωγής δομών ανισότητας, η οποία εν πολλοίς αναβιώνει το χομπσιανό υπόδειγμα της ισορροπίας δυνάμεων από το οποίο παράγονται οι συγκρούσεις,⁵¹

51. Βλ. T. Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth, Middlesex 1980, Κεφ. XIII.

αφαιρώντας από κοινωνικές σχέσεις που αποτελούν υπόστρωμα της ανισότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, η αποτυχία του καθεστώτος της απλής ισότητας, το οποίο είχε ως στόχο του να διαρρήξει το μονοπώλιο του χρήματος προβαίνοντας στην αναδιανομή του, ανάγεται στο ότι αναπαρήγαγε τις αντινομίες μεταξύ ατομικών αποφάσεων (διανομή μέσω ελεύθερης ανταλλαγής) και κοινωνικών νοημάτων, τα οποία δεν υπόκεινται σε αυτές τις αποφάσεις (σελ. 22). Από το ασύμπτωτο μεταξύ των ατομικών αποφάσεων και των κοινωνικών νοημάτων, τα οποία φαίνεται να αποτελούν ατελείς συμπυκνώσεις ιστορικής εμπειρίας αλλά και «εικόνες» των ατόμων για τον κόσμο και τον βίο τους, προκύπτει η ανάγκη να εισαχθούν πολυμορφικά κριτήρια διανομής, την αυτονομία των οποίων θα εγγυώνται τα θεσμοθετημένα εμπόδια στις ανταλλαγές, ώστε να διασφαλίζονται τα κατακερματισμένα πλέον ανά σφαίρα διανομής κοινωνικά νοήματα. Διαπιστώνεται εν προκειμένω μια χαρακτηριστική επικάλυψη της πλουραλιστικής προσέγγισης με τη (νεο)φιλελεύθερη αντίληψη της αγοράς ως αποκλειστικού πεδίου «κοινωνικοποίησης» των ατόμων, ενώ η σκοπιά της αποτυχίας των κοινωνικών πολιτικών (καθεστώσ απλής ισότητας) ενσωματώνεται στο ίδιο το πλουραλιστικό επιχείρημα αποτελώντας επιστημολογική προϋπόθεση της ίδιας του της συγκρότησης.

Είναι εδώ ανακατασκευάσιμη μια ιδέα αυθόρμητης εναρμόνισης των ατομικών πράξεων ως πράξεων ανταλλαγής, ιδέα η οποία αναπτύσσεται προς την κατεύθυνση κατανόησης της αγοράς ως τόπου διαφορετικών πλην ισοδύναμων νοημάτων. Τούτο, όμως, συνιστά μια χαρακτηριστική αντίφαση της πλουραλιστικής προσέγγισης, όχι τόσο διότι αυτή η αρμονιστική εικόνα καταστρέφεται από την υπόθεση υπάρξεως ταλαντούχων ατόμων που αποκτούν το μονοπωλιακό έλεγχο του χρήματος, όσο διότι η συγκρότηση των νοημάτων προϋποθέτει χώρους εκτός αγοράς. Στο μέτρο που η πλουραλιστική προβληματική απορρίπτει τη δυνατότητα να νοηθεί η κοινωνική πράξη ως έλλογη και σκόπιμη κοινωνική συνεργασία, μέσω της οποίας πραγματοποιείται η κοινωνική αρχή, η αυθορμησία της αγοραίας κοινωνικοποίησης των δρώντων υποκειμένων μεταφέρεται και στον χώρο συγκρότησης των κοινωνικών νοημάτων. Έτσι, τα κοινωνικά νοήματα συγκροτούνται κατά το ιστορικό συμβεβηκός, και η όποια δεσμευτικότητά τους εξαντλείται στην ιδιοσυστασία του εκάστοτε πολιτισμικού μορφώματος στο οποίο αναπτύσσονται, και όχι με

αναφορά σε ουσιώδεις σχέσεις κοινωνικοποίησης της ατομικής πράξης σε σύγχρονη κοινωνία.

Η εισαγωγή των θεσμοθετημένων εμποδίων στις ανταλλαγές αποσκοπεί ουσιαστικά στην οριοθέτηση των διανομών σε διανομές που διαμεσολαβούνται από την αγορά και σε διανομές που δεν διαμεσολαβούνται από την αγορά. Αυτή η οριοθέτηση ανανεώνει την προβληματική της δημοκρατικής θεωρίας με αναφορά στον αναδιπλασιασμό της κοινωνίας σε κοινωνία και πολιτική, στη σχέση δηλαδή ανάμεσα στα επιμέρους συμφέροντα και στο γενικό συμφέρον. Καθιστά, με άλλα λόγια, επίκαιρη την προβληματική διασφάλισης του γενικού συμφέροντος απέναντι σε πιέσεις που δέχεται από το πεδίο διαμόρφωσης των επιμέρους συμφερόντων: η διασφάλιση εν προκειμένω παύει, όπως ήδη είπαμε, τη μορφή του εμποδισμού ορισμένων ανταλλαγών μεταξύ των διανεμητικών σφαιρών των αγαθών, αποσκοπεί δηλαδή στον έλεγχο και την περιστολή του υποδείγματος μετατρεψιμότητας επί τη βάση πολυμορφικών και όχι γενικών κριτηρίων διανομής. Η στρατηγική, ωστόσο, εμποδισμού ορισμένων ανταλλαγών δεν στρέφεται προς πρακτικές διασφάλισης των ήδη επιτευχθέντων ιστορικά χειραφετητικών αποτελεσμάτων της πράξης, όπως αυτά υποστασιοποιούνται σε πλέγματα κοινωνικών δικαιωμάτων, αλλά αντιθέτως αποδέχεται τη δυνατότητα διάλυσης αυτών των πλεγμάτων και επομένως αποθωράκισης της κοινωνικής εργασίας απέναντι σε προσβολές των όρων της αναπαραγωγής της.⁵² Η καταστροφή αυτών των πλεγμάτων και η αποβολή τους από το θεσμικό πλαίσιο της δημοκρατίας είναι σύμμετρες προς την ενίσχυση της ιδιωτικής αρχής και καταλήγουν στην περιστολή του κοινωνικού ελέγχου επί των μορφών της πολιτικής, καθώς, μεταθέτοντας τις πολιτικές προάσπισης της κοινωνικής αρχής σε ορισμένες από τις επιμέρους σφαίρες, εμποδίζουν αιτήματα των ατόμων να επανιδιοποιηθούν τις δυνάμεις τους και να επιδιώξουν την υλοποίηση όρων ελεύθερης κοινωνικότητας.⁵³

52. Βλ. ως προς αυτό και Κ. Ψυχοπαίδης, «Φορμαλισμός, ιστορισμός και δεσμευτικότητα της πολιτικής πράξης», στο *Μνήμη Σάκη Καράγιωργα*, ΙΠΑ, ΠΑΣΠΕ, Αθήνα 1988, σελ. 363, όπου οι πρακτικές προστασίας των χειραφετητικών αποτελεσμάτων της κοινωνικής πράξης συνδέονται με την πολιτικότητα των διαδικασιών υλοποίησης του σοσιαλιστικού ιδεώδους.

53. Βλ. ως προς το πρόβλημα της επανιδιοποίησης από τα άτομα των δυνάμεών τους. Δ.Γ. Δρό-

Η ανωτέρω αναφερθείσα μετάθεση συγκαλύπτεται από τη ρομαντική καταγγελία της εκχρηματισμένης οικονομίας, η οποία συνυπάρχει με την υποκειμενική κατανόηση του προβλήματος της αξίας – συνύπαρξη γνωστή ήδη από τη διαμάχη Proudhon/Marx. Αυτή ακριβώς η συνύπαρξη είναι που ωθεί το πλουραλιστικό επιχείρημα προς νεοφιλελεύθερα μοτίβα απροσδιοριστίας της κοινωνικοοικονομικής διαδικασίας. Στο εν λόγω πλαίσιο, η απόπειρα σύνταξης της απροσδιόριστης κοινωνικοοικονομικής διαδικασίας σε έλλογο πλαίσιο επιχειρείται, όπως είδαμε ανωτέρω από μια άλλη σκοπιά, βάσει των πολλαπλώς προσδιορισμένων κοινωνικών νοημάτων, τα οποία καθορίζουν τη σχέση των δρώντων υποκειμένων με τις σφαίρες των αγαθών, και έτσι καταλήγει στην παγίωση διαφοροποιημένων σφαιρών πράξης/διανεμητικών ρυθμίσεων που συναρθρώνονται σε κοινωνία.

Πίσω από τις συγχύσεις και τις επικαλύψεις που προανεφέρθηκαν βρίσκεται η αδυναμία σύλληψης του υποστρώματος της ανωτέρω απροσδιοριστίας, είναι δε χαρακτηριστικό ότι αυτές συνυπάρχουν με τον ρομαντικό θρήνο ότι το χρήμα έχει εξαγοράσει την ταυτότητά μας. Η έμφαση στην ιδιότητα του χρήματος ως «εκμαυλιστή» εμποδίζει την κατανόησή του ως «κοινωνικής σχέσης», ως ενός κρίκου που συνδέεται με την αλυσίδα των άλλων οικονομικών σχέσεων.⁵⁴ Στην πρώιμη μαρξική προβληματική, την οποία επικαλείται εν προκειμένω ο Walzer, η ιδέα του χρήματος ως «καθολικής αξίας όλων των πραγμάτων» που «αποστερεί από τον κόσμο τη συγκεκριμένη του αξία», ως «χημικής δύναμης της κοινωνίας» που «συνενώνει αδυνατότητες», ως «καθολικού προαγωγού του ανθρώπου», συνδέεται με την ιδέα του χρήματος ως «συμπυκνωτή» των ικανοτήτων του ανθρώπου με αλλοτριωμένη μορφή. Από αυτήν ακριβώς τη σύνδεση παράγεται η κανονιστική διάσταση της πρώιμης μαρξικής προβληματικής, που διασώζεται και στο ώριμο έργο του Marx, στο πλαίσιο της οποίας το χρήμα θεωρείται ότι φέρνει τον άνθρωπο εγγύτερα στην πραγματοποίηση του απελευθερωτικού ιδεώδους της άρσης των αλ-

σος, «Ατομισμός, κοινωνικές αξίες και δημοσιότητα στον νέο φιλελευθερισμό. Θεωρητική απορία και ιδεολογική προαπόφαση», *Δευκαλίων*, 13/2-3, Φεβρουάριος-Ιούνιος 1995, σελ. 129.
54. Βλ. ως προς αυτό K.Marx, *The Poverty of Philosophy*, Progress Publishers, Μόσχα 1978, σ. 76.

λοτριωμένων σχέσεων, πραγματοποιώντας το ρουσοϊκό ιδεώδες της «ανθρωποποίησης του ανθρώπου»,⁵⁵ της επανιδιοποίησης από τον άνθρωπο των δυνάμεών του.

Η αναφορά της ρομαντικής καταγγελίας του χρήματος σε πλαίσιο ιστορικότητας αποκαλύπτει περαιτέρω την παλινδρόμηση της πλουραλιστικής προσέγγισης στην ιδέα ένας κατά φύση κοινού δεσμού μεταξύ των ανθρώπων ο οποίος απωλέσθη. Ωστόσο, ο κοινωνικός ορίζοντας αυτού του δεσμού είναι κατ' ανάγκην περιορισμένος ως προς τις πρακτικές του συνέπειες, καθ' όσον η ατομικότητα προσδιορίζεται ως προς μία μόνο πλευρά της δραστηριότητάς της, με αναφορά δηλαδή στη μορφή του φυσικού πλούτου προ της ανταλλαγής. Στο πλαίσιο της μαρξικής προβληματικής, το χρήμα, ως το «άτομο του γενικού πλούτου [...], δεν προϋποθέτει απολύτως καμιά ατομική σχέση προς τον κάτοχό του», και επομένως η κατοχή του δεν παρουσιάζεται ως «ανάπτυξη κάποιας ουσιαστικής πλευράς της ατομικότητας του κατόχου του αλλά, αντίθετα, [είναι] κατοχή του μη ατομικού [...]· [έτσι] η σχέση αυτή του ατόμου μ' ένα πράγμα ολότελα ασύνδετο με την ατομικότητά του δίνει ταυτόχρονα στο άτομο, με τον χαρακτήρα αυτού του πράγματος, τη γενική κυριαρχία πάνω στην κοινωνία, πάνω σ' ολόκληρο τον κόσμο των απολαύσεων, εργασιών κλπ».⁵⁶

Η αντιπαράθεση της ανωτέρω προβληματικής προς τον ρομαντισμό του «κατά φύση δεσμού» αποκαλύπτει επιπλέον την αδυναμία της πλουραλιστικής προσέγγισης να κατανοήσει ότι το ίδιο το υπόδειγμα της μετατρεψιμότητας, το οποίο αλλοιώνει την ιδέα των προσηκόντων διανομών, είναι προϊόν συγκεκριμένης κοινωνικής εξέλιξης. Ως αποτέλεσμα αυτής της εξέλιξης, το χρήμα «είναι η κοινότητα και δεν μπορεί να ανεχθεί άλλη ανώτερη από αυτό» και «αποτελεί άμεσα και την πραγματική κοινότητα, στο μέτρο που αποτελεί για

55. Για την πρόωμη μαρξική προβληματική σχετικά με το χρήμα βλ. K. Marx, «On the Jewish Question» και K. Marx, «Economic and Philosophical Manuscripts», στο K. Marx, *Early Writings*, Harmondsworth/New Left Review, London 1977, σσ. 234, 239, 377. Βλ. επίσης και τα σχόλια του J. Waldron, «Money and Complex Equality», στο D. Miller/M. Walzer (επιμ.), *op.cit.*, σσ. 169-170, προς μια ανάλογη «αντιρομαντική» κατεύθυνση.

56. Βλ. K. Marx, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας (Grundrisse)*, μετ. Δ. Διβάρης, Στοχαστής, Αθήνα 1989, τόμ. Α', σελ. 158 (οι υπογρ. δικές μου).

όλους τη γενική υπόσταση της ύπαρξης και ταυτόχρονα το συλλογικό προϊόν όλων», ενώ «με βάση τη μισθωτή εργασία το χρήμα δεν λειτουργεί διαλυτικά αλλά παραγωγικά». ⁵⁷ Προκειμένου, συνεπώς, η έρευνα να αποκτήσει κριτική και όχι αναχρονιστική διάσταση, είναι αναγκαίο να αναλογισθεί τους όρους υπό τους οποίους αφενός παράγεται κοινωνικά η αντικειμενικοποίηση του υποκειμένου, σε αφαιρεση από κάθε μονομερή προσδιορισμό της δραστηριότητάς του, και αφετέρου αποκαλύπτει ως ουσιώδη δεσμό αυτής της δραστηριότητας τη συνεργασία. Στο πλαίσιο αυτού του αναλογισμού αναδεικνύεται ότι στο χρήμα «η αντικειμενικοποίηση του ατόμου δεν είναι η αντικειμενικοποίησή του στον φυσικό του καθορισμό, αλλά αντικειμενικοποίηση του ατόμου σαν τοποθετημένου σ' έναν κοινωνικό προσδιορισμό (σχέση) που είναι ταυτόχρονα εξωτερικός προς το άτομο». ⁵⁸

Η πλουραλιστική προβληματική δεν αναπτύσσει πλαίσια αναλογισμού των όρων της αλλοτριωμένης ανθρώπινης δραστηριότητας. Τούτο εμφανίζεται χαρακτηριστικά από τις συγχύσεις κατά την προσέγγιση της αξίας και της σχέσης της με το χρήμα. Με αφετηρία την προσέγγιση του χρήματος ως αφηρημένης παράστασης της αξίας, επισημαίνεται από τον Walzer αυτό που ο Marx είχε ήδη περιγράψει ως δυνατότητα ποσοτικής δυσαρμονίας και ποιοτικής αντινομίας μεταξύ χρήματος (στη μορφή της τιμής) και αξίας. ⁵⁹ Στο πλαίσιο αυτής της δυνατότητας, το χρήμα (στη μορφή της τιμής γενικά) «παύει» να αναπαριστά την αξία, δεδομένου ότι το ίδιο το χρήμα, λόγω ακριβώς της αφηρημένης του γενικότητας, είναι δυνατό να εξαγοράζει πράγματα που δεν έχουν οικονομική αξία, όπως λ.χ. η συνείδηση, η τιμιότητα κτλ. Ο Walzer παρουσιάζει την ανωτέρω αντινομική σχέση αντεστραμμένη, αναφερόμενος ιδιαίτερα σε περιπτώσεις όπου «η

57. Ibid, σσ. 160-161.

58. Ibid, σελ. 161. Για τη συνεργασία ως ουσιώδη δεσμό της ανθρώπινης δραστηριότητας, βλ. και M. Angelidis, «The Dialectics of Rights: Transitions and Emancipatory Claims in Marxian Theory», στο W. Bonefeld et al (επιμ.), *Emancipating Marx. Open Marxism 3*, Pluto Press, Λονδίνο 1995, σσ. 130-133. Βλ. επίσης και Κ.Μ. Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995, ιδ. Κεφ. Γ'.

59. Βλ. Κ. Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. Α', σελ. 79.

αφηρημένη γενικότητα του χρήματος υποσκάπτεται και περιορίζεται από τη δημιουργία αξιών που δεν μπορούν εύκολα να αποτιμηθούν ή που δεν θέλουμε να αποτιμηθούν» (σελ. 97). Πίσω από αυτή την αντιστροφή ωστόσο λανθάνει η απόρριψη της δυνατότητας να θεμελιωθεί η ανωτέρω αντινομία στις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις, και έτσι το ζήτημα του τι συνιστά αξία τίθεται ως ζήτημα ανορθολογικής απόφασης. Αναγνωρίζεται, συνεπώς, υπόρρητα η ύπαρξη ένος πεδίου μη οικονομικών αξιών, προσηρτημένου στο πεδίο των οικονομικών αξιών, η έρευνα του οποίου αποτελεί για την πλουραλιστική προβληματική «εμπειρικό ζήτημα», ζήτημα δηλαδή το οποίο μπορεί να ερευνηθεί και να αποτιμηθεί κατά περίπτωση. Τούτο σημαίνει ότι η σχέση μεταξύ των ανωτέρω πεδίων μπορεί να αποκατασταθεί ή να διαρραγεί αυθαιρέτως, ενώ δεν εξετάζεται ότι η σύσταση της οικονομικής αξίας παράγει ηθικοπολιτικές αξίες, αναγκαίες για την πραγματοποίησή της.⁶⁰ Αντιθέτως, σύρεται μια γραμμή που οριοθετεί τα δύο πεδία, γραμμή που τίθεται ως εμπόδιο στις ανταλλαγές, εμποδίζοντας τον «πλούτο» να υποτάξει τη (μη οικονομική) αξία.

Κατά μήκος αυτής της γραμμής εντοπίζονται δεκατέσσερα σημεία-εμπόδια που οριοθετούν το τι δεν μπορεί να αγοραστεί και να πωληθεί: οι άνθρωποι (εξαιρουμένης βεβαίως της ανθρώπινης εργασίας και των προϊόντων της), η πολιτική εξουσία και επιρροή, η ποινική δικαιοσύνη, η ελευθερία του λόγου, του τύπου, της θρησκείας και του συνεταιρίζεσθαι, ο γάμος και η τεκνοποιία, η μετανάστευση, η απαλλαγή από τις στρατιωτικές και τις πολιτικές υποχρεώσεις, τα πολιτικά αξιώματα, οι βασικές υπηρεσίες πρόνοιας, όπως η αστυνομική προστασία και η βασική εκπαίδευση, οι εκβιαστικές ανταλλαγές (ανταλλαγές απελπισίας), τα βραβεία, η θεία χάρις, η αγάπη και η φιλία, και τέλος η τέλεση αξιόποινων πράξεων (π.χ. εταιρείες δολοφόνων) (σσ. 101-103). Τα σημεία αυτού του καταλόγου, τα οποία έχουν δεχθεί την κριτική ότι δεν χαρακτηρίζονται από καμιά εσωτερική ιεράρχηση,⁶¹ προβάλλονται ως η έσχατη γραμμή άμυνας απέναν-

60. Βλ. περί αυτού Κ. Ψυχοπαίδης, «Η υλιστική θεωρία της "δίκαιης" ιδιοποίησης», στο Ν. Αλιμπράντης κ.ά. (επιμ.), *Μελέτες για μια κριτική θεώρηση του δικαίου*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1985.

61. Έχουν καταβληθεί προσπάθειες από σχολιαστές του επιχειρήματος του Walzer για μια εσω-

ντι στην προϊούσα κυριάρχηση της αγοράς ως αποκλειστικής διαμεσολάβησης της κοινωνικής πράξης. Τίθεται βεβαίως το ερώτημα: πώς είναι δυνατόν να αποτελέσουν γραμμή άμυνας αρχές που επιτρέπουν τον επιμερισμό των διανεμητικών σφαιρών βάσει των απορρεόντων από τις κοινωνικοπολιτισμικές συμπυκνώσεις νοημάτων τα οποία έχουν ήδη αποβάλει εκ της κατασκευής το δεσμευτικό χαρακτήρα των χειραφετητικών αποτελεσμάτων της κοινωνικής πράξης; Αυτό το ερώτημα μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε μια προσπάθεια περιορισμού του σχετικισμού που χαρακτηρίζει το πλουραλιστικό επιχείρημα, υπό την έννοια ότι ο κατάλογος των εμποδίων μπορεί να νοηθεί ως το αναγκαίο πλαίσιο σταθεροποίησης των κοινωνικών νοημάτων. Το πλουραλιστικό επιχείρημα ακολουθεί μια κατεύθυνση σταθεροποίησης με την εισαγωγή μιας τυπολογίας αναδιανομών. Αυτή η τυπολογία εισάγεται αφού πρώτα έχουν αποκλειστεί τόσο οι λογικές του *laissez-faire*, καθώς θεωρείται ότι οδηγούν σε καταστάσεις ολοκληρωτισμού, μια και μπορούν να οδηγήσουν στον πλήρη έλεγχο κάθε διανεμητικής διαδικασίας από την αγορά (σελ. 119), όσο και οι λογικές αλλοίωσης των αντικειμενικών κοινωνικών αναγκών που προκύπτουν από την εφαρμογή κοινωνικών πολιτικών καθ' υπέρβαση της κοινωνικής αρχής (σελ. 120). Με βάση λοιπόν αυτή την τυπολογία αναγνωρίζονται τρία είδη αναδιανομών: πρώτον, αναδιανομή της «εξουσίας της αγοράς, όπως στον εμποδισμό των ανταλλαγών

τερική ταξινόμηση κατά σειρά αξίας των σημείων αυτού του καταλόγου, προκειμένου ο κατάλογος να πάψει να έχει ανοργάνωτο και ενδεικτικό χαρακτήρα. Βλ. J. Andre, «Blocked Exchanges: A Taxonomy», στο D. Miller/M. Walzer (επιμ.), *op.cit.*, σελ. 172. Οι προσπάθειες αυτές ωστόσο αυτούπονομεύονται, διότι ήδη έχουν ενσωματώσει τη σχετικιστική λογική του επιχειρήματος, αναπαράγοντας τη διάκριση ανάμεσα στην κανονιστική απαγόρευση να ισχύει κάτι ως αρχή και στη δυνατότητά του ότι θα μπορούσε να ισχύσει ως τέτοια. Πέραν αυτού, ο ίδιος ο Walzer θεωρεί τον κατάλόγο του «εξαντλητικό», ασχέτως του εάν πιθανολογεί ότι μπορεί να του έχουν διαφύγει ορισμένα σημεία (σελ. 103). Ωστόσο, αυτός ο κατάλογος δεν μπορεί να δεχθεί καμιά εσωτερική ταξινόμηση λόγω της ίδιας της δομής του επιχειρήματος, το οποίο κατασκευάζεται, όπως έχει υποστηριχθεί, βάσει της υπόρρητης υπόθεσης ότι «δεν υπάρχει παρά μόνο ένας περιορισμένος αριθμός σφαιρών δικαιοσύνης, οι ουσιώδεις αρχές των οποίων έχουν παγιωθεί εκ των προτέρων και πρέπει επομένως να παραμείνουν ίδιες για όλες της κοινωνίες» (βλ. R. Dworkin, «What Justice Isn't», στο R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986, σελ. 217).

απελπισίας και της υποκίνησης των συνδικάτων»· δεύτερον, άμεσες αναδιανομές «του χρήματος μέσω του φορολογικού συστήματος»· και τρίτον, αναδιανομές «των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων και των κληρονομικών μεταβιβάσεων, όπως στην εγκαθίδρυση διαδικασιών επίλυσης εργατικών διαφορών ή στο συνεργατικό έλεγχο των μέσων παραγωγής» (σελ. 122). Αυτές οι αναδιανομές θεωρείται ότι αναπροσδιορίζουν τη σχέση πολιτικής και οικονομίας κατά τρόπο ώστε η σφαίρα της πολιτικής να μην εξαντλείται στο κράτος, αλλά να ενισχύεται συνδεδεμένη άμεσα με τους πολίτες (η πολιτική ως το «χέρι των πολιτών»), διευρύνοντας έτσι τη δημοκρατία κατά τρόπο όμως ώστε να μην υπονομεύεται η αυτονομία των διανεμητικών σφαιρών («Η σφαίρα της πολιτικής έχει τα δικά της όρια· εφάπτεται με τις άλλες σφαίρες και βρίσκει τα όρια της σε αυτά τα σημεία συναρμογής») (σελ. 122).

Από τη σκοπιά μιας προβληματικής που είναι συνδεδεμένη με την κατασκευή αμυντικών στρατηγικών της πράξης, έχει ήδη υποστηριχθεί κριτικά ότι ο σχετικισμός της πλουραλιστικής προσέγγισης, που δεν προϋποθέτει παρά μόνο τις απο κοινού συμμεριζόμενες κατανοήσεις των υποκειμένων, οδηγεί σε καταστάσεις αδικίας, μετατρέποντας την πολιτική σε πεδίο πάλης εγωιστών, και τούτο διότι η ήδη παρατεταμένη διαμάχη περί των όρων της δικαιοσύνης αποκαλύπτει, μεταξύ άλλων, ότι οι ανωτέρω αναφερθείσες κοινωνικοπολιτισμικές συμπυκνώσεις δεν επαρκούν για την εισαγωγή γενικών διανεμητικών αρχών.⁶² Το ενδιαφέρον δε της εν λόγω κριτικής είναι ευρύτερο από τον περιορισμένο ορίζοντα της αντιπαράθεσης προς τη σχετικιστική σκοπιά, καθ' όσον συνοδεύεται από έναν στοχασμό πάνω στην κατάσταση της πολιτικής θεωρίας. Θεωρείται ότι η τελευταία θα ανακτήσει την πρακτική της διάσταση μέσα από τη σκοπιά της γενικότητας και με την αποκατάσταση μιας «αναστοχαστικής βάσης», προκειμένου να είμαστε σε θέση να κρίνουμε ποιοι από τους «παραδοσιακούς» χωρισμούς και αποκλεισμούς είναι ορθοί, ώστε να επανασυνδεθούν οι αξίες με τις νοηματοδοτήσεις της κοινωνικής πράξης.⁶³ Στο πλαίσιο, ωστόσο, αυτής της κριτικής στον σχετικισμό, δεν διευ-

62. Βλ. R. Dworkin, «What Justice Isn't», στο R. Dworkin, *op.cit.*, σσ. 217, 216.

63. *Ibid*, σσ. 219-220.

κρινίζεται εάν η αναγκαία για τη θεωρία αναστοχαστική βάση διευρύνεται κατά τρόπο ώστε να περιλάβει ιστορικά περιεχόμενα κατά τη θεμελίωση των αξιών ή εάν απλώς εξαντλείται στην εισαγωγή γενικών τυπικών αρχών δικαιοσύνης.