

Η ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΗ - ΚΟΙΝΟΤΙΣΤΙΚΗ ΔΙΑΜΑΧΗ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*

ΕΛΕΝΗΣ Γ. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ

Στην εργασία αυτή σκοπεύω να παρουσιάσω κριτικά, να εξηγήσω και να κατηγοριοποιήσω, στο μέτρο που αυτό είναι δυνατόν, τη σύγχρονη φιλοσοφική διαμάχη ανάμεσα στους κοινοτιστές και τους φιλελεύθερους (the liberal/communitarian debate), η οποία ξεκίνησε στις αρχές της δεκαετίας του 1980 στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής και αργότερα εξαπλώθηκε και στις άλλες αγγλόφωνες χώρες αλλά ακόμη και στην ηπειρωτική Ευρώπη. Η διαμάχη αυτή συνεχίζεται μέχρι σήμερα, αν και με λιγότερη ίσως ένταση, αφού η σχετική συζήτηση έχει πλέον πάρει διαφορετικές κατευθύνσεις, για παράδειγμα έχει στραφεί προς τη θεωρία του αστικού ρεπουμπλικανισμού (civic republicanism) ή προς μία θεωρία που συνδυάζει σε μία τις δύο αντικρουόμενες θέσεις του φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού (liberal-communitarianism).

Παραδοσιακά η διαμάχη στην πολιτική φιλοσοφία ήταν - και κατά κάποιο τρόπο, υπό διαφορετική μορφή, συνεχίζει να είναι - ανάμεσα σε δύο κύριες έννοιες, την ελευθερία και την ισότητα, και γύρω από αυτές τις δύο έννοιες δύο αντικρουόμενες πολιτικές θεωρίες είχαν διαμορφωθεί, ο φιλελευθερισμός και ο σοσιαλισμός. Όπως συνήθως υποστηρίζεται, η μία θεωρία δεν είναι συμβατή με την άλλη. Κατά τον 19^ο αιώνα, η διαμάχη τόσο στην πολιτική όσο και στην οικονομική θεωρία επικεντρώνονταν στο κατά πόσον η μία θεωρία πρέπει να προτιμηθεί έναντι της άλλης.

Ο φιλελευθερισμός συνήθως αναφέρεται ως «μία ιστορικά σημαντική προσέγγιση της πολιτικής θεωρίας που υποστηρίζεται από μία ποικιλία πολιτικών θεωρητικών, από τον Rawls μέχρι τους νεοφιλελεύθερους' (libertarians)». ² Στην πραγματικότητα «εξαιτίας της μακρόχρονης επικαιρότητας του φιλελευθερισμού στη δυτική πολιτική ζωή, έχει ορισμένες φορές καταστεί αδύνατο να οριστεί αυτός, χωρίς να ταυτίζεται με το δυτικό πολιτισμό στο σύνολο του, πηγαίνοντας τόσο παλιά μέχρι τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους». ³ Ο φιλελευθερισμός, όπως το όνομα άλλωστε δηλώνει, ενδιαφερόταν κυρίως -τουλάχιστον μέχρι τον 19^ο αιώνα - για την ελευθερία, η οποία θεωρείτο ως η φυσική ανθρώπινη κατάσταση, ενώ η πολιτική κοινότητα (το κράτος) θεωρείτο ως τεχνητό κατασκεύασμα και η πολιτική εξουσία ως συμβατική. Η φιλελεύθερη σκέψη είχε διαμορφωθεί γύρω από «την απουσία της θετικής ηθικής καθοδήγησης στη φύση, την προτεραιότητα της ελευθερίας έναντι της εξουσίας, την εκκοσμίκευση της πολιτικής (την τάση αποκλεισμού των θρησκευτικών προτύπων ηθικής από το δημόσιο βίο), και την προώθηση των θεσμών της διοίκησης και των αρχών των νόμων που εγκαθιδρύουν τα όρια της κρατικής εξουσίας και την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των πολιτών απέναντι στην εξουσία του κράτους».

Παρ' όλα αυτά, ο φιλελευθερισμός έκανε στροφή προς μία νέα κατεύθυνση, κατά το τέλος του 19^{ου} αιώνα και στις αρχές του 20^{ου} λαμβάνοντας υπόψη του και την ισότητα εκτός από την ελευθερία, όταν παρουσιάστηκε η φιλελεύθερη δικαιολόγηση του κρατικού παρεμβατισμού, όπως φαίνεται στα έργα των T.H. Green, L.T. Hobhouse και J.M. Keynes. Αυτοί οι πολιτικοί στοχαστές απομακρύνθηκαν από τον ακραίο φιλελευθερισμό και προσπάθησαν να συμβιβάσουν την ατομική ελευθερία με την έννοια της ανθρώπινης ευημερίας, καθώς και να παράσχουν τα θεμέλια του φιλελεύθερου κράτους προνοίας. Γι' αυτό το λόγο,

άλλωστε, το είδος αυτό του φιλελευθερισμού έχει αποκαλεστεί «κοινωνικός φιλελευθερισμός».

Η δημοσίευση το 1971 του βιβλίου του John Rawls *Μία θεωρία της δικαιοσύνης*⁵ ανατάραξε την κυριαρχούμενη την εποχή αυτή από τον ωφελιμισμό αναλυτική πολιτική φιλοσοφία και έδωσε μία καινούργια ώθηση στην πολιτική συζήτηση. Σε μια εποχή που πολλοί πίστευαν ότι η πολιτική φιλοσοφία είχε πεθάνει, ο Rawls συνέβαλε στην αναβίωση της με το να εγκαταλείψει τον ωφελιμισμό και να τοποθετήσει τον εαυτό του στην παράδοση της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου και του καντιανού φιλελευθερισμού. Ο Rawls έβαλε στην πραγματικότητα στο προσκήνιο ερωτήματα σχετικά με το θέμα του πολιτικού καθήκοντος και του κράτους, αλλά κυρίως έθεσε ερωτήματα σχετικά με τη δικαιοσύνη και το κοινωνικό κράτος. Αυτό που ο Rawls ουσιαστικά προσπάθησε να κάνει ήταν να διευθετήσει την παλαιά διαμάχη ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα, και να προσπαθήσει να καταδείξει ότι η ελευθερία είναι δυνατό να είναι συμβατή με την ισότητα.

Μετά τη δημοσίευση του βιβλίου του Rawls *Μία θεωρία της δικαιοσύνης*, διάφορες απαντήσεις δόθηκαν από το ωφελιμιστικό στρατόπεδο, αλλά επίσης και από τη σκληροπυρηνική πτέρυγα του φιλελευθερισμού, δηλαδή από αυτούς που αποκαλούν εαυτούς νεοφιλελεύθερους (libertarians) - όπως για παράδειγμα από τον Robert Nozick - ο οποίος σθεναρά υποστήριζε ότι σε καμία περίπτωση δεν είναι δυνατό η ελευθερία να καταστεί συμβατή με την ισότητα, μια και οποιαδήποτε εξισωτική αρχή αναγκαστικά θα αποτελέσει απειλή για την ελευθερία. Η θεωρία του Nozick - ή ο Νοζικειανός φιλελευθερισμός, όπως συχνά αποκαλείται - δημιούργησε στην πράξη μία εσωτερική διαμάχη μέσα στην ίδια την τάξη του φιλελευθερισμού, η οποία διαμάχη συνεχίζει κατά κάποιο τρόπο την παλαιά διαμάχη ανάμεσα στις έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας. Χρειάζεται να σημειωθεί ότι, όπως έχει παρατηρηθεί από τον G. A. Cohen και από άλλους, ο Rawls και οι νέοι εξισωτικοί φιλελεύθεροι θα πρέπει κανονικά να αποκαλούνται σοσιαλδημοκράτες, αφού απορρίπτουν την αρχή της «αυτό-ιδιοκτησίας» (self-ownership), η οποία χαρακτήριζε μία μορφή του κλασικού φιλελευθερισμού, όπως π.χ. τη θεωρία του John Locke.⁶

Αλλά ένα δυνατότερο και διαφορετικό είδος κριτικής κατά του σύγχρονου φιλελευθερισμού επρόκειτο να παρουσιαστεί από ένα άλλο «στρατόπεδο» πολιτικών στοχαστών, αυτών που αποκαλούν εαυτούς «κοινοτιστές» (communitarians). Η διαμάχη αυτή ανάμεσα στο φιλελευθερισμό και τον κοινοτισμό ήταν κυρίαρχη στη δεκαετία του '80, και δεσπόζει ακόμη στην πολιτική συζήτηση, παρ' όλο που αυτή έχει πάρει όμως μία διαφορετική κατεύθυνση στον 21^ο αιώνα, υπό την έννοια ότι η τάση τώρα είναι να γίνει προσπάθεια συμφιλίωσης των δύο πλευρών με το να παρουσιαστεί μία νέα θεωρία, η οποία θα αποτελεί ένα είδος συμβιβασμού ανάμεσα στις δύο θεωρίες του φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού. Οι κοινοτιστές έχουν ασκήσει κριτική στο φιλελευθερισμό για τον ατομικισμό που προεβέβει, για την παραμέληση της κοινότητας και για την έννοια της δικαιοσύνης που υποστηρίζει. Μιλώντας αδρομερώς, μπορούμε να πούμε ότι ο φιλελευθερισμός υποστηρίζει τη θέση ότι «το άτομο έχει προτεραιότητα έναντι της κοινωνίας», ενώ οι κοινοτιστές υποστηρίζουν ότι «η κοινωνία έχει προτεραιότητα έναντι του ατόμου». Το κεντρικό ερώτημα που κυριαρχεί πλέον στη διαμάχη σχετίζεται με το «αν το ιδεατό δίκαιο κράτος θα έπρεπε να συσταθεί από τη σκοπιά του πώς θα πραγματοποιήσουμε μία ιδανική κοινωνία, ή αν θα έπρεπε να συσταθεί από τη σκοπιά του πώς θα αναθρέψει την ευδαιμονία των ατόμων σε αυτήν την κοινωνία».⁷

Ο κοινοτισμός αποτελεί, ωστόσο, έναν αόριστο χαρακτηρισμό και, παρόλο που οι κύριοι εκπρόσωποι του - Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre and Michael Walzer - υποστηρίζουν εκτενώς διαφορετικές απόψεις,

είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι όλοι συμμαρτίζονται ορισμένα γενικά θέματα. Ο φιλελευθερισμός όμως αποτελεί εξίσου έναν αόριστο χαρακτηρισμό, υπό την έννοια ότι είναι δυνατό να συναντήσει κανείς πολλά είδη φιλελευθερισμού που ποικίλουν από τον «κλασικό φιλελευθερισμό» στο «σύγχρονο εξισωτικό φιλελευθερισμό» (ο οποίος μπορεί να διακριθεί σε «πολιτικό φιλελευθερισμό» και σε «καταληπτό φιλελευθερισμό») ή σε «νεοφιλελευθερισμό» ή σε «σκληροπυρηνικό φιλελευθερισμό» ή ακόμη και σε ακραίες μορφές ατομικισμού. «Οι φιλελεύθεροι», σύμφωνα με τα λόγια του Michael Sandel, «συχνά με υπερηφάνεια υποστηρίζουν αυτά που αντιμάχονται - όπως, για παράδειγμα, την πορνογραφία ή άλλες μη δημοφιλείς απόψεις».⁸

Πράγματι, οι φιλελεύθεροι σε γενικές γραμμές υποστηρίζουν ότι το κράτος οφείλει να σέβεται και να προστατεύει τα δικαιώματα των ατόμων με το να παραμένει ουδέτερο ανάμεσα στις ποικίλες εκφάνσεις του αγαθού. Παρ' όλο που η φιλελεύθερη παράδοση περιλαμβάνει ένα μεγάλο φάσμα σύγχρονων φιλελεύθερων - το οποίο εκτείνεται από εκείνους τους φιλελεύθερους που στηρίζουν το κράτος της κοινωνικής ευημερίας μέχρι τους νεοφιλελεύθερους - όλοι οι φιλελεύθεροι συμφωνούν σε μία «αρνητική» έννοια της ελευθερίας και αντιστρατεύονται την κοινοτιστική αρχή της κοινότητας με βάση την επιχειρηματολογία ότι το κράτος θα παραβιάσει τα δικαιώματα των πολιτών, αν τους αναγκάσει να προσαρμοστούν στις προταγές της λαϊκής ηθικής (popular morality), υπό την έννοια ότι η φύση και τα όρια της εξουσίας (η οποία μπορεί νόμιμα να ασκείται από την κοινωνία) θα πρέπει να τεθούν ξεκάθαρα κατά τέτοιο τρόπο ώστε να μην υπονομεύεται ή να απειλείται η ατομικότητα και η προσωπική ελευθερία. Για τους σκοπούς της παρούσας εργασίας, θα θεωρήσω ως δεδομένο ότι υπάρχει πραγματική αντίθεση μεταξύ του φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού. Ορισμένοι μπορεί βέβαια να υποστηρίζουν ότι τελικά η πραγματική αντίθεση βρίσκεται ανάμεσα στον κοινοτισμό και τον ατομικισμό, και ότι οι φιλελεύθεροι δε χρειάζεται να είναι ατομικιστές υπό τη συναφή έννοια.

Στην πράξη, αυτό που στην πραγματικότητα συμβαίνει είναι ότι τόσο ο φιλελευθερισμός όσο και ο κοινοτισμός αποτελούν συστάδες χαρακτηρισμών, οι οποίες συχνά αποδίδονται στους πολιτικούς θεωρητικούς, χωρίς όμως εκείνοι πάντοτε να υποστηρίζουν όλα τα μέρη της συστάδας συγχρόνως. Συνεπώς, αυτοί που εμπλέκονται στη φιλελεύθερη-κοινοτιστική διαμάχη συχνά βρίσκουν τους εαυτούς τους, να ασκούν κριτική σε απόψεις, οι οποίες δεν υποστηρίζονται από τους αντιπάλους τους, που εκείνοι κριτικάρουν. Αυτό είναι ένα πρόβλημα που εμπεριέχεται βαθιά μέσα στη φιλελεύθερη-κοινοτιστική διαμάχη. Τελικά δημιουργείται αρκετή σύγχυση στην προσπάθεια να ορίσουμε τις έννοιες, καθόσον αυτές οι κριτικές, ή οι απαντήσεις στις κριτικές, είναι δυνατόν συχνά να αστοχούν στο αν ο Α ασκεί κριτική στο ψ αλλά ο Β στην πραγματικότητα έχει υπόψη του χ.

Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τί είναι ο φιλελευθερισμός και τι ο κοινοτισμός, αντιστοίχως, θα ήταν χρήσιμο, νομίζω, να προσπαθήσουμε να φανταστούμε πώς θα ήταν ένας «καθαρόαιμος» φιλελεύθερος και πώς ένας «καθαρόαιμος» κοινοτιστής, αντιστοίχως.

Ας αρχίσουμε την ανάλυση μας προσπαθώντας να φανταστούμε πώς θα ήταν μία «καθαρόαιμη» φιλελεύθερη. Αυτή θα ήταν ένα πρόσωπο που υιοθετεί όλα τα φιλελεύθερα επιχειρήματα συγχρόνως, η οποία όμως θα ήταν κυρίως κάποιο είδος Ρωσσιανού φιλελεύθερου, μια και ως επί το πλείστον η διαμάχη έχει διαμορφωθεί γύρω από το Ρωσσιανό φιλελευθερισμό. Αυτή θα πίστευε στην αρχή της ελευθερίας, στην αρχή της αυτοδιάθεσης (αυτεξουσιότητας, self-determination), στην προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού, στην κρατική ουδετερότητα και την ανεκτικότητα. Στην πράξη, η φιλελεύθερη αυτή πολιτική φιλόσοφος θα διατύπωνε προτάσεις επτά ειδών:

(1) Πρώτον, και το πιο σημαντικό, θα υιοθετούσε την αρχή της ελευθερίας. Θα υποστήριζε δηλαδή μία έννοια αρνητικής ελευθερίας. Η «αρνητική ελευθερία», σύμφωνα με τη διάσημη διάκριση του Berlin, προσπαθεί να προσδιορίσει το χώρο μέσα στον οποίο τα πρόσωπα ή οι ομάδες προσώπων θα έπρεπε να αφεθούν να πράξουν ό,τι επιθυμούν, χωρίς οι άλλοι να παρεμβαίνουν στις πράξεις τους, ενώ η «θετική» ελευθερία προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα του τί, ή ποιος, είναι, ή θα έπρεπε να είναι, η πηγή του ελέγχου ή της παρεμβατικότητας που θα καθορίζει το αν κάποιος θα είναι ή θα κάνει το ένα ή το άλλο πράγμα. Η αρνητική ελευθερία είναι υπό αυτή την έννοια *ελευθερία από*, ενώ η πολιτική ελευθερία είναι *ελευθερία να*. Επομένως, η «καθαρόαιμη» φιλελεύθερη μας θα υιοθετούσε την αρχή της ελευθερίας του Mill (την αρχή της «μη ζημιάς») σύμφωνα με την οποία η κρατική παρεμβατικότητα δεν πρέπει να αφήνεται στα αυθαίρετα έθιμα και την λαϊκή ηθική (τον χειρότερο εχθρό του Mill), και ο περιορισμός της ελευθερίας ενός ανθρώπου από το κράτος είναι δικαιολογημένος μόνο αν αυτή κινδυνεύει να προκαλέσει ζημία σε κάποιο άλλο πρόσωπο: «Ο μόνος λόγος για τον οποίο μπορεί νόμιμα να ασκείται εξουσία σ' οποιοδήποτε μέλος μιας πολιτισμένης κοινότητας, παρά τη θέληση του, είναι η αποτροπή της ζημιάς των άλλων. Το δικό του, φυσικό ή ηθικό, όφελος δεν αποτελεί βάσιμο λόγο».¹⁰

(2) Συνδεδεμένη με την αρχή της ελευθερίας είναι η αρχή της αυτοδιάθεσης (αυτεξουσιότητας). Η καθαρόαιμη φιλελεύθερη μας θα υποστήριζε δηλαδή ότι προωθούμε τα συμφέροντα των ανθρώπων με το να τους αφήνουμε ελεύθερους να αποφασίζουν για τον εαυτό τους τι είδους ζωή επιθυμούν να διάγουν, καθώς και ότι το να στερεί κάποιος από τους ανθρώπους την αυτεξουσιότητά τους αυτό σημαίνει ότι δεν τους αντιμετωπίζει ως ίσους. Παρόλο που ενδέχεται να αφήσει κάποιο περιθώριο για πράξεις πατερναλισμού (στις σχέσεις μας με τα παιδιά για παράδειγμα), θα επιμείνει στη θέση ότι σε κάθε ενήλικα, ικανό να δικαιοπρακτεί, είναι απαραίτητο να παρέχεται μία σφαίρα αυτεξουσιότητας, η οποία πρέπει να είναι σεβαστή από τους άλλους. Το επιχείρημα υπέρ της αυτεξουσιότητας, σε μία ακραία μορφή, είναι δυνατό να διατυπωθεί ως εξής: «κανένας δεν είναι σε θέση να βρίσκεται σε καλύτερη θέση να γνωρίζει τι είναι καλό για μένα, εκτός από εμένα τον ίδιο. Ακόμη και αν δεν έχω πάντα δίκιο (σχετικά με θέματα που αφορούν τον εαυτό μου), είναι πολύ πιο πιθανό να έχω εγώ δίκιο παρά οποιοσδήποτε άλλος».¹¹

(3) Η καθαρόαιμη φιλελεύθερη θα υποστήριζε επίσης την άποψη ότι το κράτος οφείλει να παραμένει ουδέτερο ανάμεσα στις διαφορετικές εκφάνσεις του αγαθού. Το κράτος χρειάζεται να εμφανίζει ένα είδος ουδετερότητας απέναντι στις διαφορετικές εκφάνσεις του αγαθού, το οποίο θεωρείται υπό την οπτική ενός αντιπερφεξιονιστικού ιδανικού μοντέλου φιλελεύθερης ουδετερότητας. Η φιλελεύθερη μας θα συνέδεε, συνεπώς, τον περφεξιονισμό με την έλλειψη ανεκτικότητας. Ορισμένα γνωστά παραδείγματα περφεξιονισμού, τα οποία οδήγησαν στη σύνδεση της θεωρίας του περφεξιονισμού με την έλλειψη ανεκτικότητας, είναι η δια νόμου απαγόρευση της ομοφυλοφιλικής δραστηριότητας, η δια νόμου υποχρεωτική σχολική προσευχή και η ηθικολογικώς εμπνεόμενη λογοκρισία της πορνογραφίας. Επομένως, στην πραγματικότητα θα υιοθετούσε το επιχείρημα του Rawls σύμφωνα με το οποίο «η θεωρία της αυτεξουσιότητας θα έπρεπε να μας οδηγήσει στην υιοθέτηση ενός «ουδέτερου» κράτους, δηλ. ενός κράτους που δεν δικαιολογεί τις πράξεις του στη βάση μιας εγγενούς ανωτερότητας ή κατωτερότητας των εκφάνσεων του ευδαίμονος βίου, και η οποία δεν επιχειρεί εσκεμμένως να επηρεάσει τις κρίσεις των ανθρώπων σχετικά με την αξία αυτών των διαφορετικών αντιλήψεων».¹² Χρειάζεται όμως στο σημείο αυτό να σημειωθεί ότι η κρατική ουδετερότητα αποτελεί μία σχετικά

πρόσφατη φιλελεύθερη έννοια, η οποία δε συνδεόταν πάντοτε με τη θεωρία του φιλελευθερισμού.

(4) Συνεπώς, η καθαρόαιμη φιλελεύθερη θα έπρεπε επίσης να στηρίζει τη διανομή των πρωτογενών αγαθών σε μία «ισχνή θεωρία του αγαθού» (thin theory of good), η οποία είναι δυνατόν να χρησιμοποιείται ώστε να προωθούνται ποικίλοι τρόποι ζωής. Αυτή η «ισχνή θεωρία του αγαθού» σχετίζεται με τη φιλελεύθερη δεοντολογική αρχή της προτεραιότητας του ορθού έναντι του αγαθού.

(5) Από τη στιγμή που η καθαρόαιμη φιλελεύθερη είναι μία σύγχρονη (δηλαδή «αριστερή» νεοκαντιανή) φιλελεύθερη, θα δεσμεύεται επίσης στην «ισότητα των ανθρώπων μέσα στην πολιτική κοινωνία καθώς και στην ιδέα σύμφωνα με την οποία ο ρόλος του κράτους πρέπει να ορίζεται κατά τέτοιο τρόπο ώστε να περικλείει ελευθερία και ισότητα».¹

(6) Σε καμία βέβαια περίπτωση δε θα υιοθετεί οιοδήποτε είδος σχετικοκρατίας, αφού ο σχετικισμός δεν υποστηρίζει την αρχή της αυτεξουσιότητας: «Αν οι άνθρωποι δεν επιτρέπεται να κάνουν λάθη στις επιλογές τους, τότε ούτε οι κυβερνήσεις επιτρέπεται. Αν όλοι οι τρόποι ζωής ήταν εξίσου αξιόλογοι, τότε κανείς δεν θα ήταν σε θέση να παραπονείται όταν η κυβέρνηση επέλεγε ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής για την κοινωνία».¹⁴

(7) Και, τέλος, μετά τη δημοσίευση το 1993 του βιβλίου του John Rawls *Πολιτικός Φιλελευθερισμός*,¹ θα διακρίνει επίσης ανάμεσα σε ορθολογιστικές (rational) και σε έλλογες (reasonable) έννοιες του αγαθού, από τις οποίες οι έλλογες χρειάζεται βέβαια να προτιμώνται. Γενικώς, ο φιλελευθερισμός δεσμεύεται στην ιδέα ότι «ο λόγος αποτελεί το εργαλείο με το οποίο το φιλελεύθερο κράτος κυβερνά. Άσχετα με το ποιες είναι οι θρησκευτικές, ηθικές ή μεταφυσικές αντιλήψεις των ανθρώπων, αυτοί αναμένεται να αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλο στην πολιτική αρένα με ορθολογικό επιχείρημα και έλλογες αντιλήψεις, και τα έννομα επιχειρήματα που απευθύνονται στα άτομα, ώστε αυτά να δώσουν τη συναίνεση τους, οφείλουν να βασίζονται στο λόγο».

Ας προσπαθήσουμε όμως τώρα να φανταστούμε πώς θα ήταν ένας καθαρόαιμος κοινοτιστής. Αυτός θα ήταν ένα πρόσωπο που θα υιοθετούσε όλα τα κοινοτιστικά επιχειρήματα συγχρόνως. Θα ασκούσε κριτική στο φιλελευθερισμό -και κυρίως στον Ρωσσιανό φιλελευθερισμό- σχετικά με την αντίληψη αυτού για το Εγώ και γενικότερα στα συσχετιζόμενα θέματα της ουδετερότητας και του αγαθού, και επίσης θα υποστήριζε ότι ο φιλελευθερισμός δε λαμβάνει επαρκώς υπόψη του τη σημασία της κοινότητας για τη διαμόρφωση της προσωπικής ταυτότητας, της ηθικής και της πολιτικής σκέψης αλλά και των αποφάσεων σχετικά με το περιεχόμενο και τη διαμόρφωση του *eu ζην* στο σύγχρονο κόσμο, Ο καθαρόαιμος κοινοτιστής θα ήταν δυνατόν να υποστηρίξει επίσης επτά θέσεις:

1) Πρώτον, θα ασκούσε κριτική στη φιλελεύθερη έννοια της «αρνητικής» ελευθερίας υποστηρίζοντας στην πράξη την εναλλακτική έννοια της «θετικής ελευθερίας», η οποία επιτρέπει στα άτομα να διαμορφώνουν τις δικές τους διαφωτισμένες απόψεις σχετικά με το πώς-είναι σωστό αυτά να πράττουν. Τα πρόσωπα δεν είναι δυνατό να καθίστανται ελεύθερα, αν αφεθούν στον εαυτό τους και η ελευθερία δε σχετίζεται με το να είναι κανείς ελεύθερος από οποιονδήποτε καταναγκασμό, αλλά με το να είναι σε θέση να κάνει τις σωστές επιλογές. Όμως, το να είναι σε θέση κάποιος να κάνει τις σωστές επιλογές συνεπάγεται ικανό βαθμό κοινωνικοποίησης και παιδείας ώστε να μπορεί να αναγνωρίζει τα «αληθινά του συμφέροντα». Από τη στιγμή που κανένα δεν τον συμφέρει να πράξει κάτι που θα υπονομεύσει την κοινωνία του, αφού η πράξη αυτή θα υπονόμει τελικά την προσωπική του ταυτότητα, η θετική ελευθερία - παρ' όλο

που δεν επιτρέπει στο άτομο να πράξει κάτι ενάντια στην εθιμική ηθική- δε θεωρείται ότι είναι περιορισμένη.¹⁷

2) Δεύτερον, θα υποστήριζε ότι η φιλελεύθερη έννοια του προσώπου, σύμφωνα με την οποία το Εγώ έχει προτεραιότητα έναντι των σκοπών που αυτό έχει θέσει, είναι εσφαλμένη. Η φιλελεύθερη αυτή έννοια του Εγώ αγνοεί το γεγονός ότι το Εγώ είναι «στεριωμένο» ή «τοποθετημένο» ή ακόμη «φορτωμένο»¹⁸ σε ήδη υπάρχουσες κοινωνικές δομές από τις οποίες δεν είναι πάντοτε δυνατό να αποστασιοποιηθούμε και να απαλλαγούμε. Καθώς αποφασίζουμε πώς να διάγουμε το βίο μας, όλοι «προσεγγίζουμε τις προσωπικές μας περιστάσεις ως κομιστές μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ταυτότητας, επομένως, αυτό που είναι καλό για εμένα χρειάζεται να είναι επίσης καλό για αυτόν που φέρει αυτούς τους κοινωνικούς ρόλους».¹⁹ Μόνο μέσα από μία κοινωνικά τοποθετημένη σκοπιά είμαστε σε θέση να αναγνωρίζουμε αυτά τα ανώτερα, ιδιαίτερα αξιολογικά, αγαθά, που δημιουργούν ηθικές υποχρεώσεις, αγαθά που είναι πιθανόν εκ των υστέρων να τα υιοθετήσουμε. Ο πιο γνωστός υποστηρικτής της άποψης αυτής είναι φυσικά ο Sandel, όμως και ο MacIntyre και ο Taylor αναπτύσσουν επίσης μία σημαντική κοινοτιστική αντίληψη του αγαθού νοούμενου ως «τοποθετημένο».

3) Τρίτον, ο καθαρόαιμος κοινοτιστής θα αντιδρούσε στην έννοια του «αντικοινωνικού ατομικισμού», που ο φιλελευθερισμός, κατά τη γνώμη του, υπερασπίζεται, και στη θέση του θα υποστήριζε την πολιτική πρακτική του «δημόσιου αγαθού». Με τον όρο «αντικοινωνικός ατομικισμός» ο κοινοτιστής εννοεί το φιλοσοφικό λάθος, που κατά τη γνώμη του διαπράττει, ο φιλελευθερισμός με το να υποθέτει ότι οι σκοποί, οι αξίες και η ταυτότητα του ατόμου μπορούν να θεωρηθούν ανεξάρτητα από τις ευρύτερες κοινότητες στις οποίες αυτό ανήκει, καθώς επίσης και το φιλελεύθερο λάθος της έλλειψης αναγνώρισης της πραγματικής σπουδαιότητας αυτών των συγκεκριμένων αγαθών, των οποίων το περιεχόμενο ή το ενδιαφέρον είναι εγγενώς κοινοτικό, όπως για παράδειγμα το αγαθό της πολιτικής κοινότητας. Και πάλι, οι MacIntyre και Taylor αναπτύσσουν επιχειρήματα που στοχεύουν στο να υπονομεύσουν την άποψη αυτή του αντικοινωνικού ατομικισμού.

4) Τέταρτον, ο καθαρόαιμος κοινοτιστής θα ασκούσε κριτική στην έννοια της ουδετερότητας, που οι φιλελεύθεροι υποστηρίζουν, αφού θα θεωρούσε ότι ο Ρωσσιανός φιλελευθερισμός κάθε άλλο παρά ουδέτερος είναι ανάμεσα στις αντικρουόμενες εκφάνσεις του αγαθού. Σχετική με την παραπάνω κριτική είναι η άποψη που ο κοινοτιστής θα υποστήριζε σύμφωνα με την οποία υπάρχει όντως η έννοια ενός αντικειμενικού αγαθού, και όχι μία πλειάδα αντικρουόμενων αγαθών, η οποία έννοια διακυβεύει, και ίσως απειλεί, την αρνητική ελευθερία. Μία σημαντική πλευρά του Ρωσσιανού φιλελευθερισμού είναι η θεωρία για τη δικαιοσύνη, η οποία ενσωματώνει ισχυρά δικαιώματα στην αρνητική ελευθερία και θεωρείται πως πρέπει να έχει προτεραιότητα και να είναι ανεξάρτητη από μία οποιαδήποτε θεωρία για το αγαθό. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό, αν λάβουμε υπόψη μας την προϋπόθεση ότι κάθε επαρκής θεωρία ενσωματώνει μία πλειάδα αντικρουόμενων απόψεων για το αγαθό, από τις οποίες καμία δεν είναι ικανή να προκαλέσει δημόσια ομογνωμία προς αυτό. Και πάλι οι Sandel, MacIntyre και Taylor ασκούν κριτική στο φιλελεύθερο αντιπερφεξιονισμό και στην έννοια της ουδετερότητας.

5) Πέμπτον, ο υποθετικός αυτός καθαρόαιμος κοινοτιστής θα υποστήριζε επίσης ότι, μέσα στη δική μας κοινωνική τάξη πραγμάτων, οφείλουμε να στηρίζομαστε σε ιστορικά κοινές αντιλήψεις κατά τον ηθικό διάλογο με άλλους (Taylor, Walzer).

6) Έκτο, θα αμφισβητούσε τη φιλελεύθερη αρχή της αυτεξουσιότητας σύμφωνα με την οποία οι ατομικές επιλογές των στόχων, των αξιών και των αντιλήψεων περί αγαθού είναι αυθαίρετες εκφράσεις προτιμήσεων. Η φιλελεύθερη δικαιοσύνη προορίζεται προς ορθολογικά άτομα, που ελεύθερα αποφασίζουν τον δικό τους τρόπο ζωής, υπό την προϋπόθεση ότι έχουμε ένα συμφέρον υψηλότερης τάξης όταν επιλέγουμε τα βασικά σχέδια μας και το πλάνο της ζωής μας, άσχετα με το τι είναι αυτό που τελικώς επιλέγουμε. Όμως, σύμφωνα με τους κοινοτιστές, η άποψη αυτή αποτυγχάνει να αποτυπώσει τον πραγματικό τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τον εαυτό μας.

7) Τέλος, μία έβδομη ομάδα κοινοτιστικών απόψεων αφορά σε θέματα που σχετίζονται με το έθνος ως κύριο εκφραστή της κοινότητας (Sandel, Taylor, Walzer).

Στο σημείο αυτό οφείλω να επισημάνω ένα άλλο πρόβλημα, που σχετίζεται με την κοινοτιστική θεωρία γενικότερα και αποτελεί, τρόπον τινά, παράδοξο της όλης διαμάχης των κοινοτιστών φιλοσόφων με τους φιλελεύθερους, και είναι το γεγονός ότι σχεδόν όλοι οι κοινοτιστές έχουν έντονα αποποιηθεί τον τίτλο του κοινοτιστή. Στην πραγματικότητα, ο μόνος κοινοτιστής φιλόσοφος που αποδέχεται την ετικέτα του κοινοτιστή είναι ο Daniel Bell (1993). Αυτή η στάση αποτελεί ένα πρόβλημα, αφού θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι είναι άδικο να εξισώνουμε τους πολιτικούς αυτούς φιλοσόφους με εκλαϊκευτικούς πολιτικούς στοχαστές, όπως τον Etzioni (1995) για παράδειγμα.

Αυτός βέβαια που έχει πιο σθεναρά από όλους αποκηρύξει την ετικέτα του κοινοτιστή είναι ο MacIntyre. Υποστηρίζοντας ότι δεν είναι κοινοτιστής, ο MacIntyre ισχυρίζεται ουσιαστικά δύο πράγματα. Πρώτον, παραδέχεται ότι οι φιλελεύθεροι ορθώς τάχθηκαν εναντίον της θεώρησης του έθνους-κράτους ως μίας κοινότητας που εναγκαλίζεται τους πάντες, φοβούμενοι ότι μία τέτοια άποψη ενδεχομένως να δημιουργούσε ολοκληρωτισμό και άλλα παρόμοια δεινά. Δεύτερον, υποστηρίζει ότι μία αυθεντική αριστοτελική θεώρηση της πόλεως πρέπει να δέχεται μία σχετικά μικρής και τοπικής κλίμακας μορφή πολιτικής κοινότητας, τελείως διαφορετική από οποιαδήποτε κοινοτιστική θεώρηση του σύγχρονου έθνους-κράτους.

Στη μελέτη αυτή παρουσίασα τις δύο αντικρουόμενες απόψεις των φιλελεύθερων και των κοινοτιστών, αντιστοίχως, και με τέτοιο τρόπο ώστε να καταστούν εμφανείς οι διαφορές τους και τα σημεία διαφωνίας τους. Ο κοινοτισμός είναι μία θεωρία που εμμένει στις παραδοσιακές αξίες της κοινωνίας και τονίζει την ανάγκη υπεράσπισης τους η οποία συνάμα θεωρεί ότι στόχος της κάθε κοινωνίας και του κράτους, γενικότερα, είναι να προωθεί τις κοινές αυτές αξίες με τις οποίες σμολγνώνει το σύνολο των πολιτών. Οι φιλελεύθεροι όμως δεν αρνήθηκαν ποτέ το ρόλο και την αξία της κοινωνίας ούτε θεώρησαν ότι τα πρόσωπα υπάρχουν ανεξάρτητα από την κοινωνία στην οποία αυτά δρουν και αναπτύσσονται. Αυτό όμως που πάντοτε είχε και θα έχει προτεραιότητα για τον όποιος μορφής φιλελεύθερο είναι η έννοια της πολιτικής ελευθερίας και η διασφάλιση αυτής μέσα σ' ένα κράτος δικαίου, το οποίο θα σέβεται τις επιλογές του πολίτη, θα αποδέχεται, αλλά και θα επιτρέπει, τη διαφορετικότητά.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Η εργασία αυτή ανακοινώθηκε για πρώτη φορά στην ελληνική γλώσσα στο πρόγραμμα διαλέξεων της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας στο Πνευματικό Κέντρο του Δήμου

Αθηναίων το Φεβρουάριο του 2004. Θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα τους Καθηγητές του Πανεπιστημίου Αθηνών Κωνσταντίνο Βουδούρη και Κυριάκο Κατσιμάνη, καθώς και το κοινό του Πνευματικού Κέντρου. Είχε επίσης στο παρελθόν ανακοινωθεί στην αγγλική γλώσσα σε ποικίλες μορφές σε Σεμινάρια του Τμήματος Φιλοσοφίας του University of Glasgow στη Σκωτία της Μεγάλης Βρετανίας. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω το κοινό των σεμιναρίων αυτών, και ιδιαίτερα τους Καθηγητές και συναδέλφους του Πανεπιστημίου της Γλασκώβης Jimmy Lenman, Andrew McGonigal, Pal Shaw, Richard Stalley, Adam Rieger, David Rose, καθώς και τον Καθηγητή του University College London Jo Wolff για τα χρήσιμα σχόλια τους και την πολύτιμη βοήθεια τους.

1. Η απόδοση του όρου libertarianism στην ελληνική γλώσσα ποικίλει και γενικότερα επικρατεί σύγχυση. Μεταφράζεται νεοφιλελευθερισμός, υπερφιλελευθερισμός, άκρα φιλε-λευθεροκρατία, ελευθεριομός. Προσωπικά προτιμώ να χρησιμοποιώ τον όρο «νεοφιλελευθερισμός», ο οποίος, αν και, οπωσδήποτε λανθασμένος στην απόδοση ίου, έχει καθιερωθεί, πλέον στο ελληνικό λεξιλόγιο αποδίδοντας - τις περισσότερες φορές τουλάχιστον- σε γενικές γραμμές τις αρχές της θεωρίας του libertarianism.
2. J. Hampton, *Political Philosophy*, Westview Press, 1997, σ. 170.
3. J. Zvesper, 'Liberalism', στο *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, D. Miller (εκδ.), σ. 285.
4. *Αντόθι*.
5. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard 1971. (Μετάφραση στην ελληνική γλώσσα: Τζων Ρωλς, *Μία θεωρία της Δικαιοσύνης*, μτφς. Φ. Βασιλογιάννης κ.ά., επιμ. Α. Τάκης, συντονισμός έκδ. - επίμετρο Κ. Παπαγεωργίου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2001).
6. W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989, σ. 10.
7. J. Hampton, *απ.*, σ. 169.
8. M. Sandel (εκδ.), *Liberalism and Its Critics*, Blackwell, Oxford 1984, σ. 1.
9. Παρουσιάζω εδώ σκόπιμα τον καθαρόαιμο φιλελεύθερο και τον καθαρόαιμο κοινοτιστή ως όντας γένους θηλυκού και γένους αρσενικού αντίστοιχα, παρόλο που συνήθως γίνεται το αντίθετο, όπως για παράδειγμα στο διαλογικό έργο του Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, Clarendon Press, Oxford 1993, αλλά και αλλού, κυρίως στον προφορικό λόγο, γιατί θεωρώ ότι τείνει να αποτελεί γενική πρακτική η απόδοση «γυναικείων» χαρακτηριστικών στην κοινοτιστική θεωρία (ό,τι μπορεί να σημαίνει αυτό, υποθέτω κυρίως λόγω της φεμινιστικής πολιτικής φιλοσοφίας των Carol Gilligan, Susan Okin και Carole Pateman). Βλ. ενδεικτικά J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford 1996, κεφ. 6.
10. J. S. Mill, *On Liberty*, J. Collini (εκδ.), Cambridge University Press, Cambridge 1989, σ. 135.
11. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1990, σ. 203.
12. W. Kymlicka, *ό.π.*, *ὅ.π.*, ὅ.π. 205.
13. J. Hampton, *ό.π.*, σ. 179.
14. W. Kymlicka, *ό.π.*, σ. 201-202.
15. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
16. J. Hampton, *ό.π.*, σ. 181.
17. J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, σ. 145.
18. Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται στην αγγλική γλώσσα από τους κοινοτιστές είναι 'embedded', 'situated' και 'encumbered'.
19. A. MacIntyre, *After Virtue*, 2α έκδ., Duckworth 1985, σ. 204-205.
20. Βλ. A. MacIntyre, 'I am not a communitarian, but...!', *The Responsive Community*, 1, 3(1991), σ. 91-2 και την απάντηση του στο τέλος του J. Horton και S. Mendus (έχδ.) *After MacIntyre*, Polity Press, Oxford 1994.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Avineri, S. and De-Shalit, A. (1992) (eds.) *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
- Bell, D. (1993) *Communitarianism and its Critics*, Oxford: Clarendon Press.
- Berlin, I. (1969) 'Two Concepts of Liberty', στο *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, G. A. (1995) *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Daly, M. (ed.) (1994) *Communitarianism: A New Public Ethics*, Belmont: Wadsworth.
- Delaney, C. F. (1994) *The Liberal-Communitarian Debate*, Savage, Md.: Rowman & Littlefield Publ.
- Dworkin, R. (1985) 'Liberalism', στο *A Matter of Principle*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, σσ. 181-204.
- Etzioni, A. (1995) *The Spirit of Community*, London: Fontana Press.
- Hobbes, T. (1666) *De Cive*, in Sir William Moiesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 2α έκδ., τ. II, Scientia Verlag Aalen.
- (1968) *Leviathan*, C. B. MacPherson (ed.), Harmondsworth: Penguin.
- Horton, J. and Mendus, S. (1994) (eds.) *After MacIntyre*, Oxford: Polity Press.
- Knight, K. (1998) (ed.) *The MacIntyre Reader*, Oxford: Polity Press.
- Knowles, D. (2001) *Political Philosophy*, London: Routledge.
- Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- (1990) *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- (1996) 'Social Unity in a Liberal State', in Paul et alia 1996, σσ. 105-136.
- MacIntyre, A. (1967) *A Short History of Ethics*, London: Routledge & Kegan Paul.
- (1985) *After Virtue*, 2α έκδ., London: Duckworth.
- (1989) *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.
- (1990) *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London: Duckworth.
- (1991) 'I am not a communitarian, but...!', *The Responsive Community*, 1, 3, σσ. 91-2.
- (1995) 'The Spectre of Communitarianism', *Raii/caiF/i-iVo5Op/iy*, 70, σσ. 34-35.
- Mulhall, S. and Swift, A. (1996) *Liberals and Communitarians*, 2α έκδ., Oxford: Blackwell.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Paul, E.F., Miller, F.D. and Paul, J. (1996) (eds.) *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (1997) *Republicanism*, Oxford: Clarendon Press.
- Phillips, D.L. (1993) *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Plant, R. (1991) *Modern Political Thought*, Oxford: Blackwell.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge

University Press.

— (1984) (ed.) *Liberalism and its Critics*, Oxford: Blackwell.

— (1996) *America's Discontent*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Wolff, J. (1991) *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Oxford: Polity Press.

— (1996) *introduction to Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Zvesper, J. (1997) 'Liberalism', in D. Miller (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford: Blackwell.

ΕΛΕΝΗ Γ. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ
ΔΙΔΑΚΤΩΡ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
UNIVERSITY OF GLASGOW