

Εισαγωγή

Είναι πλέον αρκετές δεκαετίες που η κρίση της κοινωνικής ασφάλισης δεν αντιμετωπίζεται ούτε ως νέα ούτε ως συγκυριακό σύμπτωμα. Η κοινωνική ασφάλιση θεωρείται ένα πρόβλημα, ένας θεσμός σε δομική και διαρκή κρίση, ο οποίος χρειάζεται συνολικά επίλυση. Η κρίση ερμηνεύεται με πολλούς τρόπους. Με διαφορετική στόχευση και μεθοδολογία, η διάγνωση για το «ασφαλιστικό πρόβλημα» διαφέρει σημαντικά. Η διάγνωση του προβλήματος της κοινωνικής ασφάλισης πλαισιώνει και υποβάλλει τις ενδεδειγμένες λύσεις. Αναπότρεπτα, η αντιπαράθεση για το μέλλον του θεσμού διεξάγεται στη διάγνωση των αιτίων του ασφαλιστικού προβλήματος. Αυτός που θα πείσει για τα αίτια του προβλήματος έχει ήδη καθορίσει και την ενδεδειγμένη λύση.

Η κρίση της κοινωνικής ασφάλισης παρουσιάζεται κατά κόρον ως κρίση οικονομικής βιωσιμότητας. Ωστόσο, εν μέσω μόνιμης οικονομικής ύφεσης και εργασιακής επισφάλειας, η κοινωνική ασφάλιση είναι πρόβλημα πληθωρισμού δαπανών ως «πιθάρι των Δαναΐδων» ή πρόβλημα χρηματοδοτικής ατροφίας; Αντιτιθέμενες απόψεις διεκδικούν αντικρουόμενες λύσεις. Προβάλλεται, επίσης, ολοένα και περισσότερο η ερμηνεία του «προβλήματος» ως κρίση ανταγωνιστικότητας των ελληνικών επιχειρήσεων στον διεθνή ανταγωνισμό. Οφείλει η πιστοποίηση αναπηρίας, η επιδότηση της ανεργίας και οι κανόνες συνταξιοδότησης να επικεντρωθούν στην ενίσχυση της αγοράς εργασίας; Οι δαπάνες υγείας και συντάξεων μπορούν να μη στερούν τον δυναμισμό των σύγχρονων οικονομιών; Η κοινωνική ασφάλιση αποσπά υπερβολικό τμήμα του κοινωνικού πλούτου από την οικονομική παραγωγή και την κερδοφορία των επιχειρήσεων; Θίγεται η ανταγωνιστικότητα των επιχειρήσεων από το βάρος της χρηματοδότησης επαρκών παροχών κοινωνικής ασφάλισης; Ή μήπως η κοινωνική ασφάλιση απειλείται από την αθέτηση του κοινωνικού συμβολαίου για την ευθύνη των ευνοημένων από την οικονομία έναντι του τμήματος της κοινωνίας που είναι καταστατικά αδίκημένο;

Σημαντική επιρροή αποκτά σταδιακά και η ερμηνεία της κοινωνικο-ασφαλιστικής κρίσης ως προβλήματος με αναφορά στην ατομική ελευθερία και την ανυπαρξία ατομικών κινήτρων. Η κρίση της κοινωνικής ασφάλισης παρουσιάζει

ζεται ως ζήτημα απουσίας επαρκών ατομικών κινήτρων για την ανάπτυξη των ενημερωμένων επιλογών των ασφαλισμένων, πρόβλημα υπερβολικής ρύθμισης και περιορισμών. Πρέπει να χειραφετηθούν οι εργαζόμενοι από την πατερναλιστική λειτουργία της γραφειοκρατίας ενός θεσμού κοινωνικής ασφάλισης;

Στο βιβλίο αυτό, δεν δίνονται άμεσες απαντήσεις στα παραπάνω ερωτήματα. Επιχειρείται να αναπτυχθεί η κρίση του ελληνικού συστήματος κοινωνικής ασφάλισης ως κρίση αξιακή και να ερμηνευθεί με όρους κοινωνικής αλληλεγγύης. Τα επιμέρους ερωτήματα τίγονται υπό το πρίσμα της αρχής αυτής. Η αντιπαράθεση για τα χαρακτηριστικά της κοινωνικής αλληλεγγύης στην κοινωνική ασφάλιση τέμνεται με την αντιπαράθεση στη συζήτηση για την οικονομική βιωσιμότητα, τη σχέση με την ανταγωνιστικότητα της οικονομίας, τις προκλήσεις της δημογραφικής μετάβασης.

Η τελευταία δεκαετία χαρακτηρίζεται από πυκνότητα νομοθετικών πρωτοβουλιών για τη μεταρρύθμιση της κοινωνικής ασφάλισης. Σημείο εκκίνησης αποτέλεσε η συνάντηση των διαχρονικών προβλημάτων της ελληνικής κοινωνικής ασφάλισης με τη δημοσιονομική και οικονομική κρίση. Η διαχείριση του κατεπείγοντος έδινε μεν έμφαση σε ζητήματα μείωσης ελλειμμάτων, αλλά ο θεσμός αναδιοργανώθηκε σε σημαντικό βαθμό συνδυάζοντας τις λεγόμενες δομικές μεταρρυθμίσεις με έναν μεγάλο όγκο των παραμετρικών ρυθμίσεων. Στις κομβικότερες μεταρρυθμίσεις η αλληλεγγύη ήταν στο επίκεντρο των προβληματισμών. Η μεταρρύθμιση του 2010 σχεδίασε τον αποχωρισμό της αλληλεγγύης στην προστασία του γήρατος από την ανταπόδοση, διαχωρίζοντας ταυτόχρονα την ανταποδοτικού χαρακτήρα εισφορά από τον αναδιανεμητικό χαρακτήρα του φόρου. Η μεταρρύθμιση του 2016, υλοποιώντας την κατεύθυνση της μεταρρύθμισης του 2010, σχεδιάζει την αλληλεγγύη μεταξύ των ασφαλισμένων μέσω της ενοποίησης του ΕΦΚΑ. Το 2021 η μεταρρύθμιση της επικουρικής σύνταξης με την εισαγωγή της κεφαλαιοποίησης επικαλέστηκε την αλληλεγγύη προς τις νέες γενιές. Η κοινωνική ασφάλιση, ο ρόλος και ο χαρακτήρας της είναι στο επίκεντρο της πολιτικής και ιδεολογικής αντιπαράθεσης για το μέλλον που θα σχεδιάσουμε για αυτή. Ο δημόσιος διάλογος και η δημόσια αντιπαράθεση για την κρίση της κοινωνικής ασφάλισης σε κάποιο βαθμό τεχνικοποιείται, δηλαδή εντάσσεται σε μια αντιπαράθεση για τις παραμετρικές διαστάσεις πρόσβασης στα δικαιώματα, τους τρόπους χρηματοδότησης και τα χαρακτηριστικά της οργάνωσης του θεσμού. Η ίδια η έννοια της κοινωνικής αλληλεγγύης εντάσσεται στο πεδίο αντιπαράθεσης με εναλλακτικές ερμηνείες του εύρους, των στόχων και των χαρακτηριστικών της. Η θεωρητική όσο και πρακτική αντιπαράθεση αφορά την έννοια της αλληλεγγύης εν γένει και τη μορφή που αυτή προσλαμβάνεται εντός του θεσμού της κοινωνικής ασφάλισης.

Στο ανά χείρας βιβλίο, ο θεσμός της κοινωνικής ασφάλισης αναλύεται ως θεσμός κοινωνικής προστασίας που θεμελιώνεται στην αρχή της κοινωνικής

αλληλεγγύης. Τα θεσμικά χαρακτηριστικά, οι μηχανισμοί προστασίας και χρηματοδότησης, το συλλογικό φανταστικό που επικαλείται είναι άρρηκτα συνυφασμένα με τη θεωρία της αλληλεγγύης, ώστε να επιτρέψει τη διατύπωση μίας θεωρίας του θεσμού υπό το φως της αρχής της αλληλεγγύης. Η κρίση της κοινωνικής ασφάλισης αναλύεται ως κρίση ερμηνείας και κρίση εφαρμογής της αρχής της κοινωνικής αλληλεγγύης. Η σκιαγράφηση αυτού του μοντέλου της κοινωνικής ασφάλισης δεν φιλοδοξεί να φιλοτεχνήσει μια εξιδανικευμένη εικόνα ούτε να ανακαλύψει κάποια αληθή φύση του θεσμού. Η φιλοδοξία της προσπάθειας αυτής έγκειται στο να διαμορφώσουμε ένα μοντέλο αναφοράς για την κοινωνική ασφάλιση, ένα εργαλείο ερμηνείας των αλλαγών που υφίσταται ο θεσμός.

Η κοινωνική ασφάλιση αποτελεί γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη των πτυχών της αρχής της κοινωνικής αλληλεγγύης, η οποία συνδέει την εργασία με την προστασία του εργαζόμενου, αξιοποιεί την ασφαλιστική τεχνολογία για σκοπούς που ξεπερνούν την ασφάλιση περιουσίας. Αξιοποιώντας την ασφαλιστική τεχνική, τη συντεχνιακή οργάνωση, την ιδιοκτησιακή αντίληψη, η κοινωνική ασφάλιση επιχειρεί και ενίοτε πετυχαίνει να αφομοιώσει και να μεταλλάξει τα χαρακτηριστικά τους. Το αποτέλεσμα είναι ένας αμφίσημος προγραμματικός χαρακτήρας και ένας ασταθής πυρήνας που επιτρέπει στον θεσμό να αξιοποιεί ετερόκλητα στοιχεία με δάνεια νομιμοποίησης.

Η κοινωνική ασφάλιση ως θεσμός αλληλεγγύης αποτελεί ένα θεωρητικό μοντέλο σχεδιασμού και λειτουργίας της κοινωνικής ασφάλισης σύμφωνα με την αρχή της αλληλεγγύης. Εξετάζει την εξέλιξη του θεσμού της κοινωνικής ασφάλισης μέσα από την εξέλιξη της ιδέας της κοινωνικής αλληλεγγύης. Οι μεταμορφώσεις του θεσμού της κοινωνικής ασφάλισης εξετάζονται ως αναμορφώσεις της αρχής της κοινωνικής αλληλεγγύης. Τα προβλήματα και η κρίση της κοινωνικής ασφάλισης μελετώνται ως προβλήματα της λειτουργίας της κοινωνικής αλληλεγγύης. Οι επιμέρους ερμηνείες της κρίσης αξιολογούνται υπό το πρίσμα της προσέγγισης αυτής.

Στο πρώτο κεφάλαιο αναλύεται η έννοια της κοινωνικής αλληλεγγύης και τα βασικά χαρακτηριστικά της όπως διαμορφώνεται στα τέλη του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού. Στη δογματική επεξεργασία της εντοπίζονται οι βασικές αρχές και οι βασικοί μηχανισμοί στους οποίους θεμελιώνεται η κοινωνική ασφάλιση. Το δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου αναλύει τον θεσμό της κοινωνικής ασφάλισης ως θεσμό κοινωνικής αλληλεγγύης. Εξετάζεται η θεμελίωση της προστασίας στην αλληλεξάρτηση και τη δομική ανισότητα των εργασιακών σχέσεων και η ανάπτυξη του κοινωνικού δικαίου που αφορά την εργασία και την εκτός εργασίας προστασία. Αναπτύσσονται οι βασικές εκδοχές της αλληλεγγύης στην κοινωνική ασφάλιση. Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζονται οι μορφές με τις οποίες εμφανίζονται οι εισφορές κοινωνικής ασφάλισης και συσχετίζονται με τις διαφορετικές εκδοχές της αλληλεγγύης στους μηχανισμούς κοινωνικής

ασφάλισης. Το τέταρτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στις οργανωτικές επιλογές για την κοινωνική ασφάλιση και στους τρόπους που αυτή επηρεάζει την αλληλεγγύη. Στο πέμπτο και τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου εντοπίζονται οι μεταλλάξεις της χρήσης της αλληλεγγύης των γενεών.

Η αρχή της κοινωνικής αλληλεγγύης

Ο όρος «αλληλεγγύη» προσδιορίζει μία έννοια η οποία έχει υποστεί μεγάλες αλλαγές σε βάθος χρόνου¹. Πολλές έννοιες εκδημοκρατίστηκαν, από τη στιγμή που άρχισαν να τις χρησιμοποιούν νέες τάξεις και κοινωνικές ομάδες, και αποκτούν διαφορετικό περιεχόμενο ανάλογα με την εποχή στην οποία χρησιμοποιούνται². Οι παλιές έννοιες λαμβάνουν διαφορετική σημασία για να επιβιώσουν. Ο Hayward, μελετώντας την έννοια της αλληλεγγύης, ισχυρίζεται ότι η ιστορία της επεφύλασσε μία διανοητική οδύσσεια, η οποία τη μεταμόρφωσε ολοκληρωτικά³. Ως έννοια την έχουν χρησιμοποιήσει πολιτικοί, οικονομολόγοι, φιλόσοφοι και κοινωνιολόγοι με τελείως διαφορετικό τρόπο⁴. Ωστόσο, ο πληθωρισμός χρήσης της δεν συνοδεύεται από τον αυξημένο ρόλο της αλληλεγγύης, αλλά αντίθετα από την έλλειψή της. Σε αυτές τις περιπτώσεις η χρήση της μπορεί να αποτελέσει καταφύγιο της πολιτικής ρητορικής για να αποκρύψει την έλλειψη αλληλεγγύης ή την πρακτική παρακμή της⁵. Η Sally Scholz αναφέρεται στην πληθυντική έννοια της αλληλεγγύης (*Solidarities*)⁶, λέγοντας ότι αυτή περιπλέκεται και θολώνει στον βαθμό που χρησιμοποιείται για να μελετηθούν ταυτόχρονα η ταυτότητα και η κοινή εμπειρία, η κοινή συνείδηση, η πολιτική αντίσταση, συγχέοντας έτσι την ιδιωτική, την κοινωνική και την πολιτική αλληλεγγύη⁷. Όταν όμως κάθε μέτρο, κάθε πολιτική και κοινωνική οργάνωση συνδέεται με την αλληλεγγύη, τι απομένει πραγματικά από αυτή⁸;

-
1. D'Eichtal, E. (1903). *La Solidarité Sociale: ses nouvelles formules*. Paris: Hachette, σ. 3-4. Kołtan, J. (2016). Afterword: What Solidarity of the Future?, στο J. Kołtan (επιμ.), *Solidarity and the Crisis of Trust*. European Solidarity Centre, Gdańsk, Εισαγωγή.
 2. Stjernø, S. (2005). *Solidarity in Europe, The History of an Idea*. Cambridge University Press, σ. 4.
 3. Hayward, G.E.S. (1959). Solidarity: The social history of an idea in the 19th century France. *International Review of Social History*, 4 (2), σ. 265.
 4. D'Eichtal, E. (1903). *La Solidarité Sociale*, ό.π., σ. 5.
 5. Stjernø, S. (2005). *Solidarity in Europe*, ό.π., σ. 2.
 6. Scholz, S. (2012). *Political solidarity*. Penn State University Press.
 7. Scholz, S. (2012). *Political solidarity*, ό.π., σ. 3.
 8. Giorgi, D. & Saintoyant, V. (2018). *La solidarité en quête de sens*. Presses de l'EHESP, σ. 6.

1.1. Η διαμόρφωση της έννοιας της αλληλεγγύης και των χαρακτηριστικών της

«Η ελευθερία μας ξεκινάει από την εκπλήρωση του κοινωνικού μας χρέους»⁹.

1.1.1. Η αλληλεγγύη ως εκκοσμίκευση του κοινωνικού χρέους

Η έννοια της αλληλεγγύης προκύπτει ως ανάγκη απάντησης στις νέες προκλήσεις του «κοινωνικού ζητήματος» των βιομηχανικών αστικών κέντρων, αλλά θα βρει τη θεμελίωσή της σε ετερόκλητα θεμέλια, όπως αυτά των θετικών επισημών και της θρησκείας. Η αλληλεγγύη καλύπτει στη χρήση της πολλαπλές λειτουργίες, οι οποίες συνοψίζονται στη συναισθητική έννοια της συμπόνοιας, στην έννοια της αυταπάρνησης και του αλτρουισμού, στην ανταλλακτική έννοια της αμοιβαιότητας, στη συνεργατική έννοια της συλλογικής δράσης και στην αντικειμενική έννοια της αλληλεξάρτησης¹⁰.

Η ιδέα της αλληλεγγύης σμιλεύεται αντλώντας στοιχεία από τις νέες επιστήμες –την επιστήμη της βιολογίας και την επιστήμη της ιστορίας– που είναι απαραίτητα για να ξεπεράσει τις ανυπέρβλητες αντιφάσεις της φιλελεύθερης Επανάστασης¹¹. Ο Pierre Leroux (1797-1871) είναι ο πρώτος Γάλλος θεωρητικός που δανείζεται τον μέχρι τότε αποκλειστικά νομικό όρο της αλληλεγγύης για να τον εισαγάγει στη φιλοσοφία, αντικαθιστώντας τη φιλανθρωπία του χριστιανισμού με την ανθρώπινη αλληλεγγύη. Το ζήτημα του κοινωνικού δεσμού βρίσκεται μεταξύ τριών πυλώνων: του κράτους (το πολιτικό), της αγοράς (το οικονομικό) και της κοινωνίας (το κοινωνικό). Στην αλληλεγγύη βλέπει μάλιστα μία ανανεωμένη μεταφυσική που επιτρέπει να υπερβούμε τη διχοτομία μεταξύ του εγωισμού και της φιλανθρωπίας¹². Ο Leroux φιλοδοξεί να σταθεί ανάμεσα στον απόλυτο ατομισμό του να παίρνεις χωρίς να δίνεις και στον απόλυτο σοσιαλισμό του να δίνεις χωρίς να παίρνεις, επειδή και τα δύο μοντέλα είναι ουτοπικά¹³. Για τον Leroux, η λειτουργία της αλληλεγγύης έχει συμφιλιοτικό χαρακτήρα ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα¹⁴. Ο

9. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, στο A. Croiset et al. (επιμ.), *Essai d'une philosophie de la solidarité*. Paris: Félix Alcan, σ. 35.

10. Supiot, A. (2015). *La Solidarité, enquête sur un principe juridique*. Odile Jacob, Εισαγωγή.

11. Blais, M.C. (2016). *La solidarité, Histoire d'une idée*. NRF, Bibliothèque des idées, ed. Gallimard, σ. 68.

12. Leroux, P. (1860). *Quelques pages de vérité*, 2e édition, σ. 62.

13. Leroux, P. (1860). *Quelques pages de vérité*, ό.π., σ. 24.

14. Leroux, P. (1860). *Quelques pages de vérité*, ό.π., σ. 24.

ίδιος δεν αναζητά έναν φανταστικό παράδεισο εκτός του κόσμου και της ζωής, αλλά στον πραγματικό ζωντανό κόσμο μέσω της έννοιας της αλληλεγγύης. Η ατομική ελευθερία οφείλει να επαναπροσδιοριστεί για την εγγύηση ενός ανεκτού επιπέδου ουσιαστικής ισότητας.

Η κοινωνιολογική έννοια της αλληλεγγύης αναδιαμορφώνεται σε έναν συνεχή διάλογο, αφενός, με διάφορες επιστήμες και, αφετέρου, με τις ανεπάρκειες των δημοκρατικών θεσμών και της βιομηχανικής κοινωνίας¹⁵. Ο Auguste Comte (1798-1857) είναι από αυτούς που διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην ανάπτυξη της ιδέας της αλληλεγγύης¹⁶. Η συνεισφορά του Comte είναι σημαντική γιατί χρησιμοποιεί την αλληλεγγύη ως κομβικό σημείο της κοινωνικής φιλοσοφίας, αλλά και επειδή θεωρεί ότι έχει καθοριστικό ρόλο σε σχέση με την αρχή του καταμερισμού της εργασίας¹⁷. Η οικονομική παραγωγή, όπως και η ίδια η κοινωνική ζωή, χαρακτηρίζεται από διαρκείς δεσμούς εξάρτησης και αλληλεγγύης. Ο Auguste Comte, όπως και ο Herbert Spencer, προσπαθούν να συνδέσουν με ένα είδος αναλογίας την αλληλεγγύη της κοινωνικής ζωής με τους ζωντανούς οργανισμούς, θεωρώντας ότι αναδεικνύουν τη στενή αλληλεγγύη που συνδέει τα επιμέρους κομμάτια με το σύνολο¹⁸.

Οι κοινωνιολόγοι, αξιοποιώντας το παράδειγμα της φυσιολογίας και της βιολογίας, αναφέρονται στην αλληλεγγύη και την ερμηνεύουν ως μια στενή χωρική και χρονική αλληλεξάρτηση διαφορετικών κοινωνικών στοιχείων¹⁹. Κατά τον Comte, η συμβολή της κοινωνιολογικής έννοιας της αλληλεγγύης μπορεί να συνοψιστεί σε τρία πεδία²⁰. Στο πρώτο πεδίο χρησιμεύει για να περιγράψει την αμοιβαία εξάρτηση όντων και πραγμάτων. Αυτή η «κοινωνικο-βιολογική» αλληλεγγύη εγγράφεται σε ένα όραμα για μια ολιστική και καθολική ανθρώπινη ενότητα, ως μια κοινωνικο-βιολογική ενότητα της αλληλεγγύης. Στο δεύτερο πεδίο επιτρέπει να φανεί η εξάρτηση μεταξύ γενεών σε βάθος χρόνου, συμπεριλαμβάνοντας το παρελθόν και το μέλλον της ανθρωπότητας. Η διαχρονική αλληλεγγύη που αφορά τη σχέση διαδοχικών γενεών διαφοροποιείται από την «απλή αλληλεγγύη» που περιορίζεται στην παρούσα συνεργασία²¹. Το τρίτο πεδίο συνεισφοράς αφορά τη φυσικοποίηση της αλληλεγγύης με αναφορά στις φυσικές-βιολογικές επιστήμες. Η αλληλεγγύη είναι φυσική και υπάρχει σε όλους τους ζωντανούς οργανισμούς.

15. Musso, P. (2015). *La solidarité: généalogie d'un concept sociologique*, στο A. Supiot (επιμ.), *La solidarité*, ό.π.

16. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit publique français: le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*. Paris: LGDJ, σ. 353.

17. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 354.

18. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 355.

19. D'Eichtal, E. (1903). *La Solidarité Sociale*, ό.π., σ. 5.

20. Musso, P. (2015). *La solidarité: généalogie d'un concept sociologique*, ό.π.

21. Comte, A. (1969). *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, τόμ. 3. Paris: Anthropos.

Ο Lamennais (1782-1854) αναφέρει ότι «τα πάντα είναι πράγματα ή όντα ατομικά διαχωρισμένα» και διατυπώνει δύο νόμους: τον νόμο του ατόμου, που έχει στόχο τη διατήρηση της ατομικότητας κάθε όντος, και τον νόμο του συνόλου, του οποίου αντικείμενο είναι η διατήρηση των τάξεων, των όντων αρμονικά συνδεδεμένων μεταξύ τους στην ενότητα του σύμπαντος²². Όταν ο Bourgeois αναρωτιέται ποια είναι η αντικειμενική αλληλεγγύη, επικαλείται τον Immanuel Kant, ο οποίος αναφέρει ότι αυτό που δημιουργεί έναν οργανισμό είναι η αμοιβαιότητα ανάμεσα στα επιμέρους στοιχεία του²³. Όλη η επιστήμη της βιολογίας βασίζεται σε αυτή την αποδοχή. Ο Charles Gide ορίζει την αλληλεγγύη ως χαρακτηριστικό της ζωής. Για να ορίσει κανείς τον ζωντανό οργανισμό, δεν θα μπορούσε να το κάνει παρά μόνο διά της αλληλεγγύης των λειτουργιών που συνδέουν τα επιμέρους στοιχεία²⁴. Ο Léon Bourgeois παραλληλίζει έντονα την κοινωνία των ανθρώπων με τον ζωικό και φυτικό κόσμο, ισχυριζόμενος ότι τα οικονομικά και κοινωνικά φαινόμενα υπακούν σε αναπότρεπτους νόμους, όπως τα φυσικά και χημικά φαινόμενα. Βασιζόμενος μάλιστα στην αρχή ότι τα άτομα εκ της φύσης τους βρίσκονται σε διαρκή ανταγωνισμό, αντιπαραθέτει τη θεωρία του αγώνα για επιβίωση, τη θεωρία της αλληλεγγύης μεταξύ των ατόμων²⁵.

Οι φυσικοί νόμοι της κοινωνίας δεν είναι παρά η εκδήλωση, σε έναν ανώτερο βαθμό, των φυσικών, ψυχικών και βιολογικών νόμων²⁶. Αντιπαραθέτοντας στη θεωρία της πάλης για επιβίωση το δόγμα της αλληλεγγύης των όντων, ο Bourgeois βασίζεται στην οργανική αλληλεγγύη της βιολογίας²⁷. Σύμφωνα με αυτή, τα επιμέρους μέρη αναπτύσσονται και, στη διάρκεια της ανάπτυξής τους, αναπτύσσουν τον οργανισμό στον οποίο ανήκουν. Εξελίσσονται και η εξέλιξή τους είναι συνάρτηση της συλλογικής εξέλιξης, είναι αλληλεξαρτώμενα²⁸. Έτσι, ο νόμος της αλληλεγγύης των ατομικών πράξεων ολοκληρώνεται με την εμφάνισή του μεταξύ των ανθρώπων, των ομάδων των ατόμων, των τοπικών κοινωνιών, όπως και των ζωντανών όντων, δηλαδή όχι ως μία αιτία περιορισμού για την ελευθερία των άλλων, αλλά ως μία προϋπόθεση ανάπτυξής της²⁹.

Τα ατομικά επιτεύγματα, η αριστεία, όπως και η ατομική αποτυχία ή το σφάλμα αποδίδονται σε ένα κοινωνικό σύνολο που ξεπερνά το άτομο. Ο Bourgeois αναφέρει ότι και η μεγαλύτερη μεγαλοφυΐα οφείλει τα αποτελέσματα του έργου

22. Lamennais, F. (1837). *Politique à l'usage du peuple, recueil des articles publiés dans le «Monde»*, du 10 fevrier au 4 juin, σ. 91.

23. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 3.

24. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 3.

25. Raymond, P. (2005). *Les mécanismes financiers de solidarité territoriale*, στο J.-C. Beguin, P. Charlot & Y. Laidie (επιμ.), *La solidarité en droit public*. Paris: L'Harmattan, σ. 138.

26. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*. Ed. Hachette Livre, BnF, σ. 27.

27. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 43.

28. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 54.

29. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 103.

της σε χιλιάδες ανθρώπους, σοφούς και αδαείς, τρελούς, παιδιά ή ηλικιωμένους, που έχουν συνεργαστεί σιωπηρά για να δημιουργηθεί αυτό το έργο. «Είναι αυτό το σύνολο που φέρει το όνομα Γκαίτε»³⁰. Αυτή όμως η αλληλεξάρτηση ετερογενών στοιχείων επιβεβαιώνεται και στην οικονομική ζωή. Υπάρχει αλληλεγγύη μέσα στον χρόνο αλλά και μέσα στον χώρο, με τρόπο που αυτός που κάποτε επινόπησε κάποιο εργαλείο εργάζεται δίπλα στον εργάτη που το χρησιμοποιεί³¹. Κατά τη χαρακτηριστική διατύπωση του Alfred Fouillée, η ανθρωπότητα δεν είναι ένα αρχιπέλαγος από Ροβινσώνες. Αντίθετα, είναι μια ομάδα ανθρώπων που ηθελπημένα ή ακούσια αποτελούν ένα αλληλέγγυο σύνολο, του οποίου η ισορροπία, η συντήρηση και η πρόοδος υπακούουν στον γενικό νόμο της καθολικής εξέλιξης³².

Κατά τον 19ο αιώνα, ο φιλελευθερισμός έχει πλέον καθιερωθεί στις συνειδήσεις μαζί με την εκπροσώπηση και τα δικαιώματα: η ατομική ελευθερία είναι η υπέρτατη αξία. Δεν μπορούμε πια να φανταστούμε τις κοινωνίες παρά ως κοινωνίες ατόμων που σχετίζονται ελεύθερα. Το πρόβλημα που αρχίζει να τίθεται έντονα είναι αυτό της συνοχής του συνόλου. Η διαμόρφωση της έννοιας της αλληλεγγύης γίνεται σε μια περίοδο κατά την οποία υπάρχει έντονος προβληματισμός για την απώλεια της ενότητας που διασφάλιζε μέχρι τότε η θρησκεία³³. Όπως η θρησκεία, η αλληλεγγύη παρέχει μία ολιστική αρχή από την οποία μπορεί κανείς να συναγάγει πρακτικές παραινήσεις. Είναι ικανή να ρυθμίζει την εσωτερική αλλά και την κοινωνική ζωή³⁴. Η ιδέα της αλληλεγγύης είναι τόσο θρησκευτική όσο και κοσμική. Επιτρέπει να επανεπενδύσει κανείς σε αλήθειες που φέρει η θρησκεία, δίνοντάς τους μία κοσμική και νεωτερική αποδοχή. Πάνω από όλα, όμως, επιτρέπει να διατυπώσει ένα καθήκον ως πρακτική της χριστιανικής υποχρέωσης για τη βοήθεια στον πλησίον και ανοίγει τον δρόμο για τη διαδοχή του νόμου του κράτους στον ρόλο που διαδραμάτιζε ο νόμος του θεού³⁵. Η αλληλεγγύη επιτελεί έτσι τον ρόλο της εκκοσμίκευσης του κοινωνικού χρέους.

Στην πιο γενική της μορφή, η (κοινωνική) αλληλεγγύη επικεντρώνεται στον (κοινωνικό) δεσμό που ενώνει όλους μας ως ανθρώπινα όντα σε μία μεγάλη ηθική κοινότητα. Όσο πιο πίσω στον χρόνο πάει κανείς, τόσο πιο βιολογικού και φυσικού χαρακτήρα είναι οι δεσμοί της «αδελφότητας», ώστε να καταλήγουμε σε δεσμούς αίματος. Η ηθική σε αυτές τις μικρές κλίμακας κοινότητες διαμόρφωνε κανόνες συμπεριφοράς έναντι των μελών της οικογένειας και της φυλής³⁶. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι κανόνες αλληλεγγύης της κοινότητας εσω-

30. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 4.

31. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 5.

32. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 6.

33. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 58.

34. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 71.

35. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 310.

36. Spicker, P. (2006). *Liberty, Equality, Fraternity*. The Policy Press, σ. 128: «Αυτό φαίνεται πιο εμφανώς στην οικογενειακή αμοιβαιότητα, όπου οι υποχρεώσεις μεταξύ γενεών έχουν τρεις διαστάσεις:

τερικεύονται³⁷. Στην ιεραρχική χριστιανική κοινωνία του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα, τα άτομα ενσωματώνονταν σε παραδοσιακές και δεδομένες συλλογικότητες για όλη τους τη ζωή και σε βάθος αρκετών γενεών. Η ένταξη της αδελφότητας στο τρίπτυχο της Γαλλικής Επανάστασης οφείλεται στον ρόλο των αδελφοτήτων, δηλαδή συντεχνιών, σωματείων και μυστικών εταιρειών. Τα μέλη των αδελφοτήτων έπρεπε να ορκίζονται ότι θα τηρούν όρους αδελφότητας, γεγονός που σήμαινε την αναγνώριση μιας κοινής ταυτότητας, την αποδοχή μιας αμοιβαίας υποχρέωσης και τη δέσμευση σε αλληλοβοήθεια³⁸.

Αντίθετα, στις νεωτερικές κοινωνίες, τα άτομα συμπεριλαμβάνονται σε ομάδες με ειδικές λειτουργίες και είναι υπεύθυνα για τη μοίρα τους³⁹. Η ελεύθερη αγορά και η νεωτερική κοινωνία απελευθερώνουν το άτομο από την καθιερωμένη φεουδαρχική σχέση εξάρτησης, αλλά από μόνες τους δεν καθιερώνουν νέες μορφές αλληλεγγύης. Λειτουργικά συστήματα, όπως η οικονομία της αγοράς, αναπαριστούν νέες μορφές κοινωνικής ενσωμάτωσης χωρίς αλληλεγγύη⁴⁰. Έτσι, η διαλεκτική της οικονομικής χειραφέτησης ως αλλαγή στη μορφή της δουλείας μεταμόρφωσε τη φεουδαρχική εκμετάλλευση σε καπιταλιστική εκμετάλλευση. Η ριζική αποδιάρθρωση των μηχανισμών αλληλεγγύης είναι η σκοτεινή πλευρά της τεράστιας παραγωγικότητας των λειτουργικών συστημάτων. Η εξέλιξη της σύγχρονης κοινωνίας θα μπορούσε, έκτοτε, να περιγραφεί ως μια προοδευτική διάβρωση της ιεραρχικά οργανωμένης αλληλεγγύης του φεουδαρχικού κόσμου⁴¹.

Ο Brunkhorst επισημαίνει ότι η έννοια της αλληλεγγύης δεν καθορίζεται μόνο από το αστικό ρωμαϊκό δίκαιο και την ευθύνη *in solidum*, αλλά διαμορφώνεται στα αρχικά της στάδια και από την έννοια της αρμονίας (*concordia*), της φιλίας (*amicitia*), της χριστιανικής αδελφότητας (*fraternitas*) και της αγάπης για τον πλησίον (*caritas*). Η επινόηση της λέξης αλληλεγγύη (*solidarité*), προτιμητέα από τη χριστιανική αγαθοεργία όσο και από την επαναστατική αδελφότητα, θα εμφανιστεί ως συμβιβασμός. Χωρίς να αρνηθεί κανείς το συμβαλλόμενο άτομο του Rousseau, ούτε το αυτόνομο υποκείμενο του Kant, το πρόσωπο πρέπει να τοποθετηθεί ως ένα ον του οποίου η ζωή εξαρτάται από τους άλλους.

Σε επίπεδο ορολογίας, η μετάβαση αυτή εκφράζεται και με τη σταδιακή εγκατάλειψη της αδελφότητας υπέρ της δυναμικής έννοιας της αλληλεγγύης, η οποία

πρώτον τις σχέσεις γονιών με τέκνα που έχουν χαρακτηριστικά ισορροπημένης ανταλλαγής, δεύτερον υποχρεώσεις προς τη νεότερη γενιά με παροχές που δίνει η προηγούμενη γενιά και τρίτον υποχρεώσεις σε παλαιότερες γενιές που πηγάζουν από την υποστήριξη που έδωσαν στους γονείς».

37. Bayertz, K. (1999). Four uses of solidarity, στο K. Bayertz (επιμ.), *Solidarity*. Kluwer Academic Publishers, σ. 5.

38. Spicker, P. (2006). *Liberty, Equality, Fraternity*, ό.π., σ. 113.

39. Brunkhorst, H. (2005). *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Studies in Contemporary German Social Thought, The MIT Press, σ. 82.

40. Brunkhorst, H. (2005). *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, ό.π., σ. 83.

41. Brunkhorst, H. (2005). *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, ό.π., σ. 83.

αναγνωρίζει τον συνειδητό σχεδιασμό της συνύπαρξης μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας που διαρκώς διαφοροποιούνται. Δυνητικά, η αλληλεγγύη επιτρέπει τη διαρκή διεύρυνση του κύκλου των κοινοτήτων αλληλεγγύης, μιας και δεν εξαντλείται στην προϋπάρχουσα ομοιότητα αλλά βασίζεται στη βούληση συνύπαρξης. Ο Ernest Barker υπονοούσε ότι η ιδέα της αδελφότητας είχε αποτύχει να αποκτήσει κάποιο καθαρό νόημα, έχοντας περισσότερο έναν χαρακτήρα έκφρασης συναισθήματος, ενώ η ελευθερία και η ισότητα αποτελούσαν καθιερωμένες αρχές⁴². Και ένα συναίσθημα όσο δυνατό, γενικό και βαθύ και αν είναι, δεν αποτελεί δικαίωμα. Η αδελφότητα θεωρήθηκε ακατάλληλη βάση και κατώτερης τάξης έννοια, χωρίς θεμέλιο στον ορθό λόγο⁴³. Η ιδέα της αδελφότητας είναι επίσης κοντά και σε σχήματα κοινοτιστικής σκέψης που δικαιολογούν μεγάλες κοινωνικές διαφορές και έχουν συνδεθεί με παραδοσιακές συντηρητικές αντιλήψεις για την ηθική ευθύνη και την τάξη⁴⁴. Η έννοια της αδελφότητας επικαλείται εμμέσως έναν οικογενειακό δεσμό ανάμεσα στους πολίτες, παρακινώντας τους να εντοπίσουν τις ομοιότητες και να παραμερίσουν τις διαφορές⁴⁵, ενώ η αλληλεγγύη θεμελιώνεται στη διαφοροποίηση. Η έννοια της αδελφότητας συνδέεται περισσότερο με την κατάσταση στην οποία τα άτομα ή οι ομάδες αυτών ενώνονται μεταξύ τους με δεσμούς ισχυρούς και συμπεριφέρονται όπως τα αδέρφια. Η έννοια της αλληλεγγύης συνδέεται με την κατάσταση κατά την οποία καθένας είναι υπεύθυνος για όλους⁴⁶. Οι δύο έννοιες νοηματοδοτούν, αφενός, μια κατάσταση και, αφετέρου, μια ηθικοπολιτική αρχή που θεμελιώνει την κατάσταση αυτή.

Από πολλούς θεωρητικούς της εποχής, η απόρριψη της έννοιας της αδελφότητας βασίζεται στο ότι εξαντλείται σε μια σφαίρα εκτός δικαίου και σε ένα επίπεδο απλού αισθήματος αδελφότητας⁴⁷. Άλλοι θα υποστηρίξουν ότι η απόρριψη της έννοιας της αδελφότητας εξηγείται κυρίως από τον εγγενώς αόριστο, ασαφή και ανακριβή εννοιολογικό της χαρακτήρα⁴⁸. Ακριβώς λόγω του χαρακτήρα της έννοιας της αδελφότητας, που περιορίζεται σε αισθήματα αδελφότητας και όχι σε νομικό καθήκον αδελφότητας, πολλοί επικρίνουν την έννοια και τη συνδέουν με τη φιλανθρωπία⁴⁹. Η διάδοση της έννοιας της αλληλεγγύης στα μέσα του 19ου αιώνα, τόσο στο επίπεδο της πολιτικής φιλοσοφίας όσο και στο επίπεδο της επιστημονικής γνώσης, εξηγείται από τις ελλείψεις και τις ανεπάρκειες της έννοιας της αδελφότητας, στην οποία καταλογίζεται κυρίως η

42. Barker, E. (1951). *Principles of social and political theory*. Oxford: Oxford University Press.

43. Vacherot, E. (1860). *La Démocratie*. Paris: F. Chamerot, σ. 9.

44. Spicker, P. (2006). *Liberty, Equality, Fraternity*, ό.π., σ. 130-131.

45. Rosanvallon, P. (2017). *Η κοινωνία των ίσων*. Αθήνα: εκδ. Πόλις, σ. 69.

46. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 11.

47. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 345.

48. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 346.

49. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 347.

αναποτελεσματικότητά της στο επίπεδο της νομικής εξειδίκευσης, αλλά και το γεγονός ότι εξαντλείται σε ένα επίπεδο πολιτικής χρήσης⁵⁰.

Η φθορά της έννοιας της αδελφότητας και η κριτική ότι είχε χαμηλή νομική αποτελεσματικότητα οδήγησαν στη σταδιακή αντικατάσταση της έννοιας από αυτή της αλληλεγγύης –που φαινόταν πιο ουδέτερη και απαλλαγμένη από κάθε συναισθηματικό βάρος–, η οποία θεωρούνταν ότι βασιζόταν περισσότερο σε «κοινωνικά» γεγονότα⁵¹. Τα χαρακτηριστικά της αδελφότητας που αναγνωρίζουν το καθήκον αλληλοβοήθειας σε στατικές-παραδοσιακές κοινότητες και όχι σε ρευστές-δυναμικές συλλογικότητες δεν επέτρεψαν στην έννοια να γίνει η ιδεολογική βάση για τη συλλογικότητα στο εργατικό δίκαιο και στο δίκαιο κοινωνικής ασφάλισης⁵².

Στο επιστημονικό πεδίο της βιολογίας εμπεδώνεται η αντίληψη της αλληλεξάρτησης των μερών με το όλο και της ιδέας ότι οι ανώτεροι εξελικτικά οργανισμοί είναι αυτοί στους οποίους υπάρχει μεγαλύτερη αλληλεξάρτηση μεταξύ των μερών⁵³. Ωστόσο, η θεωρία της αλληλεγγύης δεν εξαντλείται στην κοινωνιολογική εξήγηση της αλληλεξάρτησης των ανεπτυγμένων κοινωνιών ή στην εξήγηση των νομικών ή θεσμικών εξελίξεων. Η «σχολή της αλληλεγγύης»⁵⁴ διαμορφώνει μία επιστημονική θεωρία για την κοινωνική δικαιοσύνη. Αναπτύσσει μία θεωρία που εκκινώντας από την κοινωνική αλληλεξάρτηση καταλήγει σε μία κανονιστική θεωρία για την κοινωνική δικαιοσύνη, μία «επιστημονική θεωρία του κοινωνικά δίκαιου»⁵⁵.

1.1.2. Από τη μηχανική στην οργανική αλληλεγγύη

Στην *Κοινωνική Επιστήμη* του Herbert Spencer (1820-1903) οι διαφορετικοί θεσμοί της κοινωνίας αλληλεξαρτώνται όπως τα όργανα ενός ζωντανού σώματος. Καθένα από αυτά εκπληρώνει μια επιμέρους λειτουργία και προσαρμόζεται σε άλλα όργανα, αλλά και στο σύνολο, για να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους⁵⁶. Ο Spencer θεωρεί ότι η κοινωνική αρμονία προέρχεται από τον καταμερισμό εργασίας και χαρακτηρίζεται από τη συνεργασία που παράγεται αυτόματα όταν καθένας επιδιώκει τα δικά του συμφέροντα. Η «βιομηχανική» (*industrial*) αλλη-

50. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 345.

51. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 350.

52. Supiot, A. (1994). *Critique du droit du travail*. Quadrige: PUF, σ. 128· Weber, M. (2005/1919). *Οικονομία και Κοινωνία*. Εκδ. Σαββάλα.

53. d'Hombres, E. (2010). Le solidarisme: De la théorie scientifique au programme de gouvernement. *Revue d'éthique et de théologie morale*, τόμ. 3, σ. 83-84.

54. Gide, C. (1890). *L'école nouvelle*, στο *Quatre Écoles d'économie sociale*. Genève: Librairie Stapelmohr, σ. 99-155.

55. d'Hombres, E. (2010). Le solidarisme: De la théorie scientifique au programme de gouvernement, ό.π., σ. 89.

56. Spencer, H. (1876). *Principles of Sociology*. Edinburgh: Williams and Norgate.

λεγγύη είναι αυθόρμητη και δεν χρειάζεται κάποιον μηχανισμό εξαναγκασμού για να την παραγάγει και να τη διατηρήσει. Η πολιτεία δεν χρειάζεται να επέμβει για αυτή και ο μοναδικός δεσμός που ενώνει τους ανθρώπους είναι ο ανταλλακτικός δεσμός μιας ανταλλαγής απολύτως ελεύθερης. Η θεωρία του Spencer θεμελιώνεται στη βιολογία, αλλά οδηγεί σε κοινά συμπεράσματα με τον κρατούντα φιλελευθερισμό, δηλαδή σε μια απολογητική ερμηνεία της βιομηχανικής κοινωνίας, η οποία οφείλει να λειτουργεί ανεμπόδιστα από «τεχνητές» παρεμβάσεις και να διέπεται από τον ατομικό ανταγωνισμό και την επιβίωση του ισχυρότερου.

Ο Emile Durkheim (1858-1917), για να αντικρούσει την ατομικιστική θεωρία του Spencer, διαμορφώνει την έννοια της κοινωνικής ενσωμάτωσης για την αλληλεγγύη αξιοποιώντας «βιολογικά» επιχειρήματα προκειμένου να αποκρούσει τον κοινωνικό δαρβινισμό του Spencer⁵⁷. Η μορφή βιομηχανικής κοινωνίας, η οποία βασίζεται στη βιομηχανική αλληλεγγύη σύμφωνα με την άποψη του Spencer, ο Durkheim τη θεωρεί ένα ιδανικό μοντέλο, έναν ιδεότυπο που δεν εμφανίζεται στην πραγματικότητα. Ο Durkheim διαφοροποιείται από τον Spencer λέγοντας ότι, ενώ αυξάνονται οι συμβατικές σχέσεις στον βαθμό που αυξάνεται ο καταμερισμός εργασίας, ταυτόχρονα αυξάνονται και οι μη συμβατικές σχέσεις⁵⁸, αποδεχόμενος τη στενή διασύνδεση της «βιομηχανικής» με μη οικονομικές μορφές αλληλεγγύης.

Ο Durkheim επικεντρώθηκε στην αλληλεγγύη και τη διαχρονική μεταμόρφωσή της χρησιμοποιώντας μια εξελικτική περιγραφή δύο φάσεων⁵⁹. Στη βιομηχανική κοινωνία, η συνύπαρξη των ανθρώπων βασίζεται στον καταμερισμό της εργασίας, στο πλαίσιο της οποίας κάθε εργασία εξαρτάται από την άλλη. Στις προβιομηχανικές κοινωνίες, οι οποίες χαρακτηρίζονται από χαμηλό καταμερισμό εργασίας, ο κοινωνικός δεσμός βασίζεται στην ομοιότητα των ατόμων. Ενώ ο παλιότερος τύπος κοινωνίας είχε την κοινή κουλτούρα ως κριτήριο ενσωμάτωσης, ο νέος τύπος βασίζεται στη δομική αλληλεξάρτηση.

Ο Durkheim υποστηρίζει ότι ο πραγματικός ρόλος του καταμερισμού της εργασίας είναι να δημιουργεί αλληλεγγύη και να διατηρεί μια κοινωνική συνοχή τέτοια ώστε όλες οι παλιές μορφές συνοχής θα έπρεπε να εξαφανιστούν. Ο καταμερισμός της εργασίας είναι «η πηγή, αν όχι μοναδική, τουλάχιστον βασική, της κοινωνικής αλληλεγγύης». Σύμφωνα με τον Durkheim, στη μηχανική αλληλεγγύη όλα τα μέλη της ομάδας έλκονται μεταξύ τους γιατί μοιάζουν, αλλά συνδέονται επίσης με τη συλλογικότητα, με την κοινωνία στην οποία συμμετέχουν⁶⁰. Οι πολίτες αγαπιούνται μεταξύ τους και προτιμούν ο ένας τον άλλον σε σχέση με

57. Durkheim, E. (2013). *La Division du travail*. Social, Quadrige: Presses Universitaires de France.

58. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 7, σημείο 19, σ. 177-210.

59. Fararo, T.J. & Doreian, P. (1998). *The theory of solidarity: An agenda of problems*. Routledge.

60. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 2 Solidarité mécanique ou par similitudes, υποκεφ. 4, σημείο 61.

τους ξένους, αλλά αγαπούν και την πατρίδα τους, την επιθυμούν, όπως επιθυμούν τον εαυτό τους, διότι αποτελεί ένα τμήμα της ψυχικής τους ζωής⁶¹. Υπάρχει ένα τμήμα που αναπαριστά την ατομική μας προσωπικότητα και ένα δεύτερο που αναπαριστά το μοντέλο συλλογικότητας στην κοινωνία, χωρίς την οποία το πρώτο δεν θα υπήρχε. «Όταν ένα από αυτά τα χαρακτηριστικά (της συλλογικής συνείδησης) καθορίζει τη συμπεριφορά μας, αυτό δεν γίνεται για το προσωπικό συμφέρον, αλλά ακολουθούμε συλλογικούς στόχους»⁶². Τα δύο τμήματα της συνείδησης σχετίζονται το ένα με το άλλο, γιατί εντέλει δημιουργούν μια ενότητα, είναι δηλαδή αλληλέγγυα. Προκύπτει, δηλαδή, μια αλληλεγγύη, η οποία γεννιέται από τις ομοιότητες και συνδέει άμεσα το άτομο με την κοινωνία – είναι αυτή η μορφή αλληλεγγύης που ο Durkheim αποκαλεί μηχανική⁶³. Το κατασταλτικό δίκαιο ταιριάζει σε αυτή την αλληλεγγύη, διότι εμποδίζει οποιαδήποτε εξασθένιση των ομοιοτήτων, καθώς κάτι τέτοιο θα αποτελούσε απειλή για την ενότητα του κοινωνικού σώματος⁶⁴. Στη μηχανική αλληλεγγύη οι δεσμοί γίνονται πιο ισχυροί όσο περισσότερο ενισχύεται η συλλογική συνείδηση έναντι της ατομικής, περιορίζοντας έτσι την ατομικότητα.

Η κατάσταση είναι διαφορετική στην αλληλεγγύη που παράγεται από τον καταμερισμό της εργασίας. Αυτή δεν βασίζεται στην ομοιότητα των ατόμων, αλλά υποθέτει ότι τα άτομα διαφέρουν μεταξύ τους και προϋποθέτει για την ανάπτυξή της ότι κάθε άτομο έχει μια ατομική σφαίρα δράσης, μια αυτόνομη προσωπικότητα⁶⁵. Όσο πιο πολύ αναπτύσσεται η ατομική συνείδηση, τόσο πιο πολύ εξειδικεύεται και καταμερίζεται η εργασία, καθιστώντας τη δραστηριότητα καθενός και καθεμιάς πιο προσωπική και εξειδικευμένη⁶⁶. Πρόκειται, δηλαδή, για μια ανώτερη αλληλεγγύη που μοιάζει σε αυτή που παρατηρούμε στα ανώτερα όντα, των οποίων κάθε όργανο έχει μια ειδική αυτόνομη λειτουργία και, παρ' όλα αυτά, η ενότητα του οργανισμού εν συνόλω ενισχύεται όσο πιο πολύ αυξάνεται η εξειδίκευση των μελών. Ακριβώς επειδή χρησιμοποιεί αυτό το παράδειγμα από τη βιολογία, ο Durkheim αποκαλεί αυτού του είδους την αλληλεγγύη οργανική, η οποία συνδέεται με τον καταμερισμό της εργασίας⁶⁷. Η κοινωνική αλληλεγγύη που ανταποκρίνεται στην αποκαταστατική παρέμβαση δεν είναι της ίδιας φύσης με τη μηχανική αλληλεγγύη. Αυτό που τη διακρίνει είναι ότι δεν έχει εξαγνιστικά χαρακτηριστικά, αλλά περιορίζεται σε μια πράξη αποκατάστασης⁶⁸.

61. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 2, υποκεφ. 4, σημείο 61.

62. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 2, υποκεφ. 4, σημείο 61.

63. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 2, υποκεφ. 4, σημείο 61.

64. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 2, υποκεφ. 4, σημείο 62.

65. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 3, σημείο 48, σ. 79-102.

66. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 3, σημείο 48, σ. 79-102.

67. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 3, σημείο 48, σ. 79-102.

68. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 3, σημείο 2, σ. 79-102.

Ο Durkheim, γενικεύοντας, αναφέρει ότι όσο προχωράει η κοινωνική εξέλιξη ενδυναμώνεται η οργανική αλληλεγγύη⁶⁹. Προκύπτει επομένως ότι στους δύο διαφορετικούς τύπους αλληλεγγύης ανταποκρίνονται δύο διαφορετικά κοινωνικά μοντέλα⁷⁰, τα οποία ανταποκρίνονται σε διαφορετικούς βαθμούς εξέλιξης. Κατά τον Durkheim, η οργανική αλληλεγγύη διενεργείται μεταξύ αυτόνομων υποκειμένων-ατόμων, ενώ η μηχανική αλληλεγγύη αναφέρεται σε ανεπαρκώς εξατομικευμένους ανθρώπους, στους οποίους υπερισχύει η ιδιότητα του μέλους μιας ομοιογενούς συλλογικότητας.

Ο Ferdinand Tonnies⁷¹ κατηγοριοποιεί την κοινωνική συνύπαρξη μεταξύ «κοινότητας» και «κοινωνίας», παραπέμποντας έμμεσα στη διάκριση μεταξύ της μηχανικής και οργανικής αλληλεγγύης. Η «κοινότητα» αναφέρεται σε μικρές κλίμακας ομαδοποιήσεις, οι οποίες χαρακτηρίζονται από ισχυρούς διαπροσωπικούς δεσμούς. Η «κοινωνία» αναφέρεται σε μεγάλες ανώνυμες ομαδοποιήσεις, στις οποίες τα άτομα συνδέονται με τυπικούς εξωτερικούς δεσμούς, ιδίως συμβόλαια⁷². Η εκ των προτέρων απαραίτητη συνοχή είναι χαρακτηριστικό των κοινοτήτων, ενώ οι κοινωνίες απαρτίζονται από άτομα αυτονομημένα και μη συνδεδεμένα μεταξύ τους. Στην κοινωνία, κανείς δεν θα δώσει με τη θέλησή του κάτι σε κάποιον άλλον, αν δεν είναι σε αντάλλαγμα μιας παροχής υπηρεσίας ή προϊόντος. Κατά τον Tonnies, η μετάβαση από την κοινότητα αλληλεγγύης στην κοινωνία αλληλεγγύης αποτελεί ένα ακατόρθωτο ποιοτικό άλμα, κυρίως επειδή προϋποθέτει την αντικατάσταση συμβατικών δεσμών ανταλλαγής με κοινοτικούς δεσμούς διανομής. Η κοινωνική εξέλιξη γίνεται αντιληπτή ως βαθμιαία υποβάθμιση της αλληλεγγύης και ενίσχυσης του ατομισμού. Ο Tonnies αντιλαμβάνεται τη μετάβαση από τις μεσαιωνικές κοινότητες στη σύγχρονη κοινωνία ως μια διαδικασία αποδιάρθρωσης των κοινωνικών δεσμών και όχι ως μια διαδικασία μετάλλαξής τους. Γι' αυτό και σε αντίθεση με τον συλλογισμό του Durkheim αναφέρεται στην κοινότητα ως ζωντανό οργανισμό και στη φιλελεύθερη κοινωνία ως μηχανικό κατασκεύασμα.

Εκεί που ο Durkheim βλέπει μηχανική αλληλεγγύη, ο Tonnies βλέπει ζωντανό οργανισμό και, αντίστροφα, εκεί που ο Durkheim βλέπει οργανική αλληλεγγύη, για τον Tonnies έχουμε ένα μηχανικό κατασκεύασμα. Εκεί που ο Durkheim βλέπει εξέλιξη της αλληλεγγύης, ο Tonnies βλέπει την αποδυνάμωσή της. Ο λειτουργικός καταμερισμός και η εξατομίκευση συνδέονται με τη λειτουργία των έμβιων όντων άλλοτε για τη νομιμοποίηση του άκρατου ανταγωνισμού (Spencer), άλλοτε ως νοσταλγία για την απώλεια της προνεωτερικής συνοχής (Tonnies) και άλλοτε ως ανάγκη προσαρμογής των μηχανισμών προστασίας στη νέα συνθήκη (Durkheim).

69. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 5, σημείο 10, σ. 119-148.

70. Durkheim, E. (2013). *De la division du travail social*, κεφ. 6, σημείο 39, σ. 149-176.

71. Tonnies, F. (1985). *Κοινότητα και κοινωνία*. Εκδ. Αναγνωστίδης.

72. Bayertz, K. (1999). *Four uses of solidarity*, ό.π., σ. 11-12.

1.1.3. Η «φυσική» αλληλεγγύη

Το Άρθρο 21 της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη αναφέρεται στα δημόσια βάρη (συνδρομές) ως ιερό χρέος, με την ιερότητα να συσχετίζεται με τις θεολογικές καταβολές της πρόνοιας⁷³. Η αρχή της Γαλλικής Επανάστασης αναβαθμίζει την αδελφότητα ως μια υποχρέωση της πολιτείας ελεύθερων και ίσων ατόμων για την εξασφάλιση των «αναγκαίων μέσω για την ύπαρξη»⁷⁴. Το έθνος είναι υπόχρεο με ένα «ιερό χρέος» έναντι των πολιτών σε ανάγκη. Η διακήρυξη αυτή έμεινε σε προγραμματικό επίπεδο⁷⁵ μιας και την έκρηξη των επαναστατικών ιδεών διαδέχεται ένα κράτος υπερ-φιλελεύθερο⁷⁶, βάζοντας τις διακρίσεις για την κοινωνική πρόνοια σε μια παρένθεση διάρκειας ενός αιώνα⁷⁷. Η επαιτεία και η αλητεία, αντί να γίνουν αντικείμενο διαχείρισης της κοινωνικής προστασίας, χαρακτηρίζονται ως εγκλήματα. Από νόμιμη, η αξίωση βοήθειας γίνεται ποινικά κολάσιμη. Ο φιλελευθερισμός καθιερώνει, νομιμοποιεί και αναδεικνύει την ιδέα ότι οι άνθρωποι δεν έχουν δικαιώματα παρά μόνο σε αντάλλαγμα αυτών που έχουν προσφέρει⁷⁸. Η ύπαρξη ενός χρέους έναντι της κοινωνίας που θεμελιώνεται στη συνύπαρξη των μελών της αντικαθίσταται από ένα εσωστρεφές ατομικό συμφέρον. Το συλλογικό καλό συντονίζεται –βάσει της αόρατης αρχής των κανόνων της αγοράς– μέσω της διεκδίκησης των ατομικών συμφερόντων.

Η φιλελεύθερη σκέψη θα ανακαλύψει τη φύση στους «νόμους» της ελεύθερης οικονομίας της αγοράς. Την επομένη της Επανάστασης του 1848, ο φιλελεύθερος ρεπουμπλικάνος Frédéric Bastiat επικαλείται τον «νόμο της αλληλεγγύης» στην οικονομία ακριβώς για να εναντιωθεί στις παρεμβατικές διαθέσεις των σοσιαλιστών. Η κοινωνική αρμονία δεν αντιστοιχεί στην ιδέα μιας σταθερής και απόλυτης τελειότητας, αλλά σε αυτή μιας διαρκούς βελτίωσης⁷⁹. Η κοινωνία είναι το σύνολο πολλών μορφών αλληλεγγύης που διασταυρώνονται και επικαλύπτονται μεταξύ τους από τις επιστήμες, την ηθική, τις τέχνες. Οι επιμέρους προσπάθειες είναι χωρίς ορατή σύνδεση, παρότι ωθούν την ανθρώπινη κοινωνία προς μια ισορροπία, προς ένα μέσο επίπεδο που τείνει διαρκώς να ανεβαίνει⁸⁰. Όπως η φυσική έννοια της αλληλεγγύης συνδέεται άμεσα με την

73. Μίτας, Σ. (2016). *Η αλληλεγγύη ως θεμελιώδης αρχή δικαίου*. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σ. 95.

74. Ροβεσπιέρος, Μ. (2008). *Αρετή και Τρομοκρατία. Λόγοι από την Επανάσταση*. Αθήνα: Εκδ. του Εικοστού Πρώτου, σ. 133.

75. Rosanvallon, P. (1990). *L'Etat en France de 1789 à nos jours*. Seuil, σ. 139 επ.

76. Isidro, L. (2017). *L'étranger et la protection sociale*. Nouvelle Bibliothèque de Thèses, Dalloz, v. 167, σ. 33.

77. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 220 επ.

78. Isidro, L. (2017). *L'étranger et la protection sociale*, ό.π., σ. 34.

79. Bastiat, F. (2011). *The Bastiat Collection, Harmonies of Political economy*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, βιβλίο 2ο, σ. 967.

80. Bastiat, F. (2011). *The Bastiat Collection*, ό.π., σ. 992.

ατομική ευθύνη, έτσι και ο ανθρώπινος νόμος θα πρέπει να συνδεθεί άμεσα με τον φυσικό νόμο της οικονομίας⁸¹.

Ο Bastiat αποδέχεται ότι κάθε ανθρώπινη πράξη οδηγεί σε μια σειρά από θετικές ή αρνητικές συνέπειες. Κάποιες από αυτές βαρύνουν τον δράστη, άλλες θα επηρεάσουν την οικογένειά του, τους γείτονές του, τους συμπολίτες του. Κάθε τέτοια πράξη προκαλεί τη δόνηση δύο «χορδών», της Ευθύνης και της Αλληλεγγύης⁸². Σε όλες τις σημαντικές αποφάσεις της ζωής είναι σημαντικό να σεβόμαστε την ελεύθερη βούληση, να βασιζόμαστε στην ατομική κρίση των ανθρώπων, «σε αυτό το εσωτερικό φως που ο Θεός τους έδωσε για να τους καθοδηγεί, και έπειτα να αφήνουμε την ευθύνη να κάνει τη δική της δουλειά»⁸³. Κάθε προσπάθεια να αποκλίνουμε από τη φυσική πορεία της (ατομικής) ευθύνης είναι ένα εμπόδιο εις βάρος της δικαιοσύνης, της ελευθερίας, του πολιτισμού και της προόδου⁸⁴.

Η φυσική αρμονία του Bastiat παραπέμπει εμφανώς στον βιολογισμό του Herbert Spencer. Ο Bastiat επικρίνει τους σοσιαλιστές, οι οποίοι καλούν τον κόσμο να βασιστεί στον νόμο της αλληλεγγύης που αναγκάζει τους άλλους να μοιραστούν την ευημερία τους μαζί τους και ανοίγουν τον δρόμο για ένα κατώτερο επίπεδο επίσημης, νομικής και αφύσικης αλληλεγγύης διαστρεβλώνοντας κάθε έννοια δικαιοσύνης⁸⁵. Διαφωνεί με την αντίληψη του Rousseau ότι θα πρέπει να ζητήσουμε από κάθε σύγχρονο νομοθέτη να υποτάξει, επί της ουσίας, την κοινωνία σε μια τεχνητή αλληλεγγύη⁸⁶. Η αλληλεγγύη εμφανίζεται στο έργο του Bastiat ως το αόρατο χέρι των «αρμονιών της πολιτικής οικονομίας», υπό τη μορφή μιας αφανούς αρχής οικονομικής και κοινωνικής ρύθμισης. Με αυτή την έννοια, η αλληλεγγύη του Bastiat αποκτά το αντίθετο νόημα από εκείνο των κοινωνιολόγων της αλληλεγγύης. Η εναντίωση στην υποχρεωτικότητα της αλληλεγγύης γίνεται με επίκληση της φυσικής αλληλεγγύης. Εφόσον η υποχρέωση καθορίζεται από την πολιτική συλλογικότητα και όχι από την εσωτερική βούληση, διαταράσσεται η κοινωνική αρμονία. Έτσι, η αισθητική προσέγγιση της τάξης ως αρμονίας υποδηλώνει την παραδοσιακή φιλελεύθερη προσέγγιση της ελεύθερης αγοράς ως φυσικής τάξης.

Η αρμονία που παράγεται από τις οικονομικές σχέσεις υποστηρίζει την απόλυτη αισιοδοξία του Bastiat⁸⁷. Έχει απόλυτη πίστη στην πρόνοια και εκτιμά ότι όλοι αυτοί που θέλουν να αλλάξουν την κοινωνία με δημόσιο παρεμβατισμό βλάπτουν το θεϊκό σχέδιο. Θεωρεί ότι πρέπει να αποδεχτούμε τη γενική ισορροπία που πηγάζει από την ελεύθερη διακίνηση και ανταλλαγή υπηρεσιών μεταξύ των

81. Bastiat, F. (2011). *The Bastiat Collection*, ό.π., σ. 995.

82. Bastiat, F. (2011). *The Bastiat Collection*, ό.π., σ. 972.

83. Bastiat, F. (2011). *The Bastiat Collection*, ό.π., σ. 982.

84. Bastiat, F. (2011). *The Bastiat Collection*, ό.π., σ. 985.

85. Bastiat, F. (2011). *The Bastiat Collection*, ό.π., σ. 985.

86. Bastiat, F. (2011). *The Bastiat Collection*, ό.π., σ. 990.

87. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 118.

ανθρώπων⁸⁸. Αν τα συμφέροντα είναι αρμονικά, μόνο η ελευθερία θα λύσει το κοινωνικό ζήτημα⁸⁹, αρκεί να μην ορθώνονται εμπόδια στην ελευθερία. Το έργο του θεού βρίσκεται στους δείκτες αυτής της παραγνωρισμένης αρμονίας που είναι ακριβώς η «ύπαρξη ενός φυσικού νόμου αλληλεγγύης». Ο Bastiat λέει ότι πρέπει να καταλάβουμε αυτόν τον νόμο και κυρίως να αποφύγουμε με κάθε κόστος να εναντιωθούμε στη φυσική αλληλεγγύη και να μην υιοθετήσουμε την υποχρεωτική αλληλεγγύη⁹⁰. Κατά τον Bastiat, από τους εγωισμούς καθενός γεννιέται μία αντικειμενική αλληλεγγύη, ένα δημόσιο συμφέρον, οι «οικονομικές αρμονίες»⁹¹.

Για τον Bastiat υπάρχει η καλή και η κακή αλληλεγγύη, η «φυσική» και η «αφύσικη». Η καλή έγκειται στην επικοινωνία των διανοιών στην ανταλλαγή σκέψεων, υπηρεσιών, προϊόντων, εργασίας και αρετών που καθιστούν την οικογένεια των ανθρώπων μία μεγάλη ενότητα. Η φυσική αλληλεγγύη έχει μια προοδευτική δύναμη και μια ηθική λειτουργία. Η κακή αλληλεγγύη εφευρέθηκε από τους σοσιαλιστές που θέλουν να την εκτρέψουν από τα φυσικά της όρια για να εξαφανίσει τα θετικά αποτελέσματα της ευθύνης⁹². Το φιλελεύθερο μοντέλο καθορίζει τα καθήκοντα και τα δικαιώματα των πολιτών στην αρνητική πτυχή τους, δηλαδή ως καθήκοντα και υποχρεώσεις να μη βλάπτουν τους άλλους, να μην καταπατούν τα δικαιώματά τους. Ο φιλελευθερισμός του Bastiat αρνείται κάθε θετική υποχρέωση αδελφότητας ή αλληλεγγύης⁹³. Διορθωτικά, προβλέπεται ο θεσμός της ελεύθερης αγαθοεργίας, της φιλανθρωπίας εθελοντικού χαρακτήρα. Όσο απαγορεύεται η υποχρέωση βοήθειας προς τους άλλους, σύμφωνα με τη φιλελεύθερη οπτική, τόσο επιβάλλεται η ηθική υποχρέωση βοήθειας προς αυτούς. Το λιτό φιλελεύθερο δίκαιο πρέπει να συμπληρώνεται από συμπεριφορές που βασίζονται στην ηθική⁹⁴. Γι' αυτό και βασίζεται στην αντίληψη ότι ο καταναγκασμός αποκλείει την ηθική, την καταργεί⁹⁵.

Ο νέος τρόπος παραγωγής εξαλείφει τις τεχνητές ανισότητες και αναδεικνύει τις φυσικές ανισότητες μεταξύ των ατόμων⁹⁶. Κατά τον τρόπο αυτό εγκαθίσταται μια φυσική κοινωνική αρμονία επί τη βάση των φυσικών ανισοτήτων, συντονίζοντας την κοινωνική αρμονία με τη φυσική τάξη. Ο Bastiat θεμελιώνει την οικονομική αρμονία ως φυσική και αυθόρμητη τάξη. Η ατομική ευθύνη σε αυτή την τάξη αποτελεί ταυτόχρονα τη ρυθμιστική αρχή και τη μέθοδο συνεχούς αυτο-

88. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 115.

89. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 117.

90. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 116.

91. Bastiat, F. (1850). *Harmonies Economiques*. Bastiat.org/fr.

92. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 120.

93. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*. Gutenberg, σ. 22.

94. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 24-25.

95. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 28-29.

96. Dunoyer, C. (1845). *Liberté du travail, ou Simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance*. Paris: ed. Guillomin, τόμ. 1.

βελτίωσης⁹⁷. Είμαι υπεύθυνος για τον εαυτό μου σημαίνει ότι αναλαμβάνω την ευθύνη της αποτυχίας μου⁹⁸. Η αλληλεξάρτηση αποτελεί πηγή προόδου και οι παρεμβάσεις για την άμβλυνση των κοινωνικών προβλημάτων στρεβλώνουν τα θετικά αποτελέσματα της αλληλεξάρτησης. Αυτή η αυστηρή λογική δομή, συνδυαζόμενη με την ατομική ευθύνη, οδηγεί σε μια βαθιά ηθικοποίηση της φιλελεύθερης λογικής. Κάθε δραστηριότητα και κάθε συμπεριφορά είναι πάντοτε ηθική και κάθε σφάλμα, κάθε υπαιτιότητα οφείλεται στην έλλειψη ηθικής. Η βελτίωση για τη φιλελεύθερη προσέγγιση σημαίνει αύξηση της ηθικοποίησης και η βοήθεια είναι βοήθεια για την ηθικοποίηση του άλλου⁹⁹. Η φτώχεια είναι πρωτίστως μια ατομική συμπεριφορά η οποία πρέπει να καταπολεμηθεί¹⁰⁰. Επειδή όμως το άτομο δεν μπορεί να προβλέψει το μέλλον, μπορεί να καταπολεμήσει την ανασφάλεια με βάση την αρχή της προνοητικότητας¹⁰¹. Η φιλελεύθερη προνοητικότητα συνιστά έτσι μια αρετή αυτοβελτίωσης του ανθρώπου.

Η φιλανθρωπία έχει έναν ρόλο κοινωνικοποίησης στον βαθμό που συνδέει τα μέλη μιας κοινωνίας, μέλη τα οποία διατηρεί διαιρεμένα η ανταλλαγή και η λειτουργία με βάση το ατομικό συμφέρον¹⁰². Η σύνδεση όμως αυτή γίνεται μέσω της σχέσης της αγαθοεργίας, δηλαδή μέσω μιας σχέσης εξάρτησης με ανισότιμα μέρη. Παρ' όλα αυτά, η αγαθοεργία δεν πρέπει να παρέχει ασφάλεια, αλλά να δίνει τη δυνατότητα ενεργοποίησης του ατόμου που έχει ανάγκη. Η πρακτική της αγαθοεργίας, ακριβώς επειδή δημιουργεί μια σχέση εξάρτησης, πρέπει να εμπεριέχει την ακύρωσή της, δηλαδή πρέπει να είναι τέτοιας μορφής που ο φτωχός να μην μπορεί να βασίζεται σε αυτή¹⁰³. Από τούτο προκύπτει ότι επιβάλλεται να μην υπάρχει δικαίωμα στην αγαθοεργία, διότι το δικαίωμα αυτό θα ακύρωνε τη λογική της αγαθοεργίας, δηλαδή τη σχέση αμοιβαίας αναγνώρισης και αφοσίωσης που πρέπει να συνδέει τον φιλάνθρωπο με τον ωφελούμενο¹⁰⁴. Η αγαθοεργία έχει κατεξοχήν ηθικοποιητικά χαρακτηριστικά στον βαθμό που καλεί τον φτωχό να αλλάξει τη συμπεριφορά του και να τον «προσηλυτίσει στους νόμους της οικονομίας, να του υπενθυμίσει τα καθήκοντά του απέναντι στον εαυτό του»¹⁰⁵. Η πρακτική της φιλανθρωπίας έχει, συνεπώς, έναν βαθύτατα παιδαγωγικό χαρακτήρα. Η αναγνώριση του ηθικού έναντι του νομικού καθήκοντος ενεργοποιεί την ατομική ευθύνη και αποκλείει την επίκληση της κοινωνικής ευθύνης.

97. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 40.

98. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 40.

99. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 41.

100. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 43.

101. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 44.

102. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 51.

103. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 52.

104. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 52-53.

105. Ewald, F. (2001). *Ιστορία του Κράτους Πρόνοιας*, ό.π., σ. 53.

1.2. Η αλληλεγγύη ως θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης

1.2.1. Η αλληλεγγύη ως αρχή με θετικά κοινωνικά καθήκοντα

Η ετυμολογία του συμπαγούς (*solidus*) ανταποκρίνεται στην αρχική αντίληψη της αλληλεγγύης στο ιδιωτικό δίκαιο, που επιτρέπει να αντιληφθούμε τις υποχρεώσεις μεταξύ ατόμων σε συλλογικό επίπεδο (συλλογικότητα δανειστών και οφειλετών) εν τη απουσία οποιουδήποτε κοινοτικού δεσμού και ατομικής συγκατάθεσης, κάτι που θα επιτρέψει στην κοινωνική αλληλεγγύη να χειραφετηθεί από την έννοια της ασφαλιστικής σύμβασης. Η αλληλεγγύη εμφανίζεται ως μία καθαρά νομική τεχνική χωρίς δογματικές και ιδεολογικές αναφορές¹⁰⁶. Υλοποιείται με γεγονότα (αδιάσπαστο του αντικειμένου μιας υποχρέωσης ή συνευθύνη των δημιουργών μιας ζημιάς) ή με την ανθρώπινη βούληση (μια συμβατική δέσμευση μεταξύ περισσότερων) και δεν χρειάζεται να θεμελιώνεται στην κοινή καταγωγή των ατόμων που συνδέει.

Η ανάπτυξη της έννοιας της αλληλεγγύης έμελλε να διατυπωθεί ως υπέρβαση του αστικού δικαίου της ευθύνης. Η νομική έννοια της αλληλεγγύης κατά κανόνα συνδυάζει κάποιες από αυτές, κάθε φορά με διαφορετικό ενδεχομένως συνδυασμό, ώστε να έχει ανά περίπτωση διαφορετική εμφάνιση και πρόσημο. Στο κοινωνικό δίκαιο, η έννοια της αλληλεγγύης επέτρεψε να οικειοποιηθεί κοινοτιστικές αξίες. Τα δικαιώματα και οι ελευθερίες αυτές είναι στην υπηρεσία μιας κοινής φιλοδοξίας: να εγκαταστήσουν στο συλλογικό επίπεδο ένα ελάχιστο ισότητας που είναι ανέφικτη σε ατομικό επίπεδο.

Οι υπέρμαχοι της αλληλεγγύης ξεκινούσαν από την ιδέα ότι η αλληλεγγύη ήταν ένας επιστημονικός νόμος που οργάνωνε την πολυπλοκότητα της ζωής σε κοινωνία¹⁰⁷. Εκ του αποτελέσματος, ήταν επιτακτικό να θεωρούν την αλληλεγγύη τον θεμελιώδη κανόνα του δικαίου¹⁰⁸. Η κοινωνική αλληλεξάρτηση παράγαγε αλληλεγγύη η οποία γινόταν το θεμέλιο και το όριο του δικαίου, γιατί αν από την αλληλεγγύη πήγαζε ο κανόνας, αυτός ο κανόνας καθόριζε το ίδιο το πεδίο παρέμβασης¹⁰⁹. Οι νόμοι του ελεύθερου εμπορίου, ο καταμερισμός της εργασίας και η αποδιάρθρωση των κληρονομικών προνομίων δεν ανάγονται σε νόμο «φυσικής» αλληλεγγύης. Η οικονομική πρακτική δεν νομιμοποιείται από μόνη της, δεν επαρκεί. Η «νομική» αλληλεγγύη αποδέχεται τα θετικά και τα αρνητικά στοιχεία των νέων μορφών αλληλεξάρτησης και από αυτά συνάγει

106. Supiot, A. (2015). *La Solidarité, enquête sur un principe juridique*, ό.π.

107. Rosa, A. (2015). *Solidarité et Impôt*. Dalloz, σ. 59.

108. Lafore, R. (2018). *Solidarité et Doctrine Publiciste: Le solidarisme juridique d'hier et d'aujourd'hui*, στο M. Hecquard-Théron (επιμ.), *Solidarité(s): Perspectives juridiques*. Presses de l'Université Toulouse 1, Capitole.

109. Rosa, A. (2015). *Solidarité et Impôt*, ό.π., σ. 59.

μια σειρά από απορρέοντα έννομα κοινωνικά καθήκοντα. Η εκπλήρωση των κοινωνικών καθηκόντων βασίζεται στην οικονομική και κοινωνική αλληλεξάρτηση, αλλά αυτά διαμορφώνουν ένα νέο πεδίο κοινωνικής αλληλεγγύης για να εκπληρωθεί η επιταγή της κοινωνικής δικαιοσύνης. Το κοινωνικό χρέος αλληλεγγύης δεν αξιοποιείται για τη νομιμοποίηση της νέας οικονομίας ως φυσικής κατάστασης. Απαιτεί την ενεργοποίηση της ανθρώπινης συνείδησης, η οποία αναγνωρίζει «χαμένους» και «κερδισμένους» από την οικονομική αλληλεξάρτηση και αναλαμβάνει την αποκατάσταση των δυσμενών επιπτώσεων στο όνομα της αλληλεξάρτησης.

Η διατύπωση και η αποκρυστάλλωση της ίδιας της έννοιας της αλληλεγγύης διαδέχεται μια φάση θεωρητικοποίησης που καταλήγει στη διαμόρφωση του δόγματος του σολινταρισμού (*solidarisme*)¹¹⁰. Ο Célestin Bouglé αναλύει το πώς οι υπέρμαχοι της αλληλεγγύης υπέβαλλαν τα άτομα σε μια πραγματικότητα ανώτερη και εξωτερική που υπήρχε πριν και μετά από αυτά, τα ξεπερνούσε και τα διέτρεχε. Από την πραγματικότητα αυτή γεννιέται ένα χρέος που μοιράζονται όλοι και αναγνωρίζεται έναντι της κοινωνίας, ένα χρέος που θεμελιώνει τις υποχρεώσεις κάθε ατόμου, «μετρώντας καθετί που το άτομο οφείλει στην κοινωνία [...] για να αξίζει την ελευθερία του να απελευθερωθεί, δηλαδή να συναινέσει στις θυσίες και στις υποχρεώσεις που θα του επιβάλει η κοινωνία για να πραγματοποιήσει τη δικαιοσύνη»¹¹¹.

Ο Constantin Pecqueur επεξεργάζεται μία δυναμική έννοια της αλληλεγγύης, η οποία διατυπώνεται στη *Νέα Θεωρία* του, το 1842, εν μέσω πλήρους διάδοσης των επαναστατικών ιδεών. Αντιλαμβάνεται την κοινωνική και πολιτική οικονομία ως την επιστήμη με αντικείμενο την καλύτερη οργάνωση όλης της ανθρωπότητας και όχι μόνο της κοινωνίας, ως την τέχνη της παγκόσμιας αλληλεγγύης¹¹². Η ελευθερία του ατόμου πραγματώνεται και αποκτά δυναμική σε αλληλεπίδραση με την ελευθερία των άλλων, εκφράζεται ως κοινωνική σχέση μεταξύ ελευθεριών. Αντίστοιχα, η ανελευθερία είναι μια σχέση εξάρτησης από τον άλλον. Αυτή η κοινωνική σχέση μεταξύ της αλληλεγγύης διαμορφώνει την κοινωνία. Όλοι οι άνθρωποι προορίζονται να είναι αλληλέγγυοι¹¹³.

Η σύζευξη «των νόμων της ύλης με αυτούς του πνεύματος» επιτρέπει στον Pecqueur να διακρίνει δύο μορφές αλληλεγγύης: «Την αλληλεγγύη που υπάρχει στην πράξη και την υποχρεωτική αλληλεγγύη. Η αλληλεγγύη στην πράξη ή εγωιστική στα καλά και κακά πράγματα της ζωής και η ηθική αλληλεγγύη»¹¹⁴.

110. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit publique français*, ό.π., σ. 344.

111. Bouglé, C. (2009). *Solidarisme et Libéralisme*. Réédition, L'Harmattan, σ. 36.

112. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*. Capelle, Paris: Libraire-Éditeur, Εισαγωγή, σ. Ι.

113. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. VI.

114. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. 28.

Ο Pecqueur διατυπώνει με συστηματικό τρόπο τη διπλή όψη της αλληλεγγύης. Θεωρεί απαραίτητο να διακρίνει τη φυσική αλληλεγγύη ή αλλιώς αλληλεγγύη στην πράξη από τη συνειδητή-πθελημένη αλληλεγγύη ή αλλιώς αλληλεγγύη του δικαίου, εντοπίζοντας μια κομβική διάκριση στις εκδοχές της αλληλεγγύης που νομιμοποιεί την υπάρχουσα κατάσταση και την αλληλεγγύη που νομιμοποιεί την αλλαγή της υπάρχουσας κατάστασης¹¹⁵. Ενθουσιάζεται από την πρόοδο της αλληλεγγύης των εργατών στην Αγγλία που καλύπτει «εταιρείες κάθε είδους οι οποίες έχουν όλες ως αντικείμενο τη μάχη ενάντια σε μία αληθινά εθνική δυστυχία». Ωστόσο, δεν αφορά όλες αυτές τις εταιρείες. Πρέπει να διαχωρίσουμε δύο ειδών οργανισμούς ουσιωδώς διαφορετικούς, αυτούς των πλουσίων (φιλανθρωπία) και αυτούς των εργαζόμενων τάξεων που τις δημιουργήσαν με σκοπό την πρόνοια. Βλέπει στην εξάπλωση της αλληλεγγύης μια εξελικτική πορεία¹¹⁶. Θέλει να εμπνευστεί από τις εταιρείες αλληλοβοήθειας μεταξύ εργατών του ίδιου επαγγέλματος, βλέποντας σε αυτές μια απόπειρα –ακόμα ημιτελή– της αλληλεγγύης που θα διαμορφωθεί αργότερα σε μεγάλη κλίμακα, θα επεκταθεί και θα τελειοποιηθεί.

Αυτός ο δυϊσμός θα είναι σημαντικός στην ιστορία της έννοιας. Η αλληλεγγύη στην πράξη δείχνει στους ανθρώπους ότι οι ζωές τους είναι αδιαχώριστες, ότι είναι όλοι μέλη ενός ίδιου σώματος. Η κοινωνία αποτελεί το σύνολο των μέσων και των προϋποθέσεων ανάπτυξης καθενός και όλων μαζί¹¹⁷. Η ανθρωπότητα υφίσταται τα αποτελέσματα του προπατορικού αμαρτήματος και είναι ακόμα αλληλέγγυα για τις πράξεις του πρώτου ανθρώπου. Η συνειδητοποίηση όμως αυτού του στόχου δεν μπορεί να προέλθει παρά από τη βούληση των μελών της κοινωνίας που συνειδητοποιούν την ανάγκη να κατευθύνουν την αλληλεγγύη σύμφωνα με τον σκοπό αυτό. Οι μάζες πρέπει να καταλάβουν, σύμφωνα με τον Pecqueur, ότι το συμφέρον τους είναι στην αλληλεγγύη¹¹⁸. Εδώ είναι που παρεμβαίνει η ελευθερία, δηλαδή η ηθική βούληση, ικανή να δώσει έναν νόμο «υποχρεωτικό για όλους και από όλους, ενώπιον του οποίου είμαστε όλοι (συν)υπεύθυνοι». Αν δεν αντιληφθούμε την αλληλεγγύη και το γενικό συμφέρον με την έννοια του καθήκοντος, δεν αντιλαμβανόμαστε το ατομικό συμφέρον υπό την έννοια της κοινωνικής επιστήμης, του νόμου της δικαιοσύνης και της λογικής¹¹⁹.

Για τον Pecqueur, ο μόνος τρόπος να αντιμετωπιστούν οι επιπτώσεις της βιομηχανικής οικονομίας είναι μέσω της κοινωνικοποίησης των εθνικών εδαφών και όλων των εργαλείων παραγωγής και της κατάργησης του δανεισμού με τόκο. Αυτό θα επιτρέψει να οργανώσει κανείς και να προτεραιοποιήσει επιστη-

115. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 99.

116. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. XIII, XIV.

117. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. IX.

118. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. 183.

119. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. 30.

μονικά και βιομηχανικά όλες τις κοινότητες της Γαλλίας¹²⁰. Ειδάλλως, δεν θα μπορούμε να έχουμε ούτε ελευθερία ούτε ισότητα ούτε αλληλεγγύη μεταξύ των μεγάλων τμημάτων του πληθυσμού¹²¹. Αυτό χρειάζεται μια σταδιακή και ειρηνική μετάβαση πειθούς, διαφωτισμού και νητικοποίησης του μεγάλου τμήματος του πληθυσμού¹²². Οι ασφαλίσεις, εφαρμοζόμενες στα πάντα και παντού, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η έμπρακτη αλληλεγγύη των ιδιοκτησιών στις ευκαιρίες της ανταλλαγής και της τύχης.

Όπως και ο Pecqueur, ο Charles Renouvier (1815-1903) θα επιχειρήσει να συνδέσει την αλληλεγγύη με κοινωνικά καθήκοντα. Παρότι πίστευε πραγματικά στο άτομο και στην ατομική ευθύνη, δεν ήταν υπέρμαχος ενός απόλυτου ατομισμού¹²³. Συνδυάζοντας τον θεωρητικό φιλελευθερισμό του 19ου αιώνα με τον σοσιαλισμό που επέκρινε ως αρνητή της ατομικής ιδιοκτησίας και ως απειλή για την ελευθερία, ο Renouvier υπήρξε στην πράξη ένας από τους βασικούς θεωρητικούς που θα μπορούσε κανείς να αποκαλέσει υπέρμαχο του ατομισμού με κοινωνικό περιεχόμενο¹²⁴. Ο Renouvier δεν αρκείται στη βασική φιλελεύθερη αρχή ότι δεν πρέπει να βλάπτουμε τους άλλους με τρόπο που δεν θα θέλαμε να μας βλάψουν και αυτοί. Προσθέτει ότι θα πρέπει να κάνουμε για τους άλλους αυτά που και οι άλλοι οφείλουν να κάνουν για εμάς, ορίζοντας τη δικαιοσύνη ως μια μορφή ισότητας, θέτοντας δηλαδή στους άλλους τα ίδια καθήκοντα με εμάς¹²⁵. Το αίσθημα του χρέους είναι το αίσθημα ότι έχουμε λάβει κάτι από την κοινωνία, τόσο ως ικανότητα να εκτιμούμε αυτή την προσφορά όσο και για την υποχρέωση να πρέπει να αποδώσουμε το ισοδύναμο σε αντάλλαγμα. Αυτό το αίσθημα μεταφέρει μια ανθρωπολογική πραγματικότητα, σύμφωνα με την οποία κάθε ον που έρχεται στον κόσμο αντιμετωπίζει την εξωτερικότητα της ύπαρξής του¹²⁶, αποδέχεται ότι όλοι είμαστε τέκνα της κοινωνίας.

Ο Renouvier είχε ήδη καταλήξει σε αναλυτικά νομικά συμπεράσματα που μπορούν να εξαχθούν από την αρχή της αλληλεγγύης, συμπεράσματα που, ανεξάρτητα από τον θεσμό της προοδευτικής φορολογίας, θεμελιώναν κυρίως την υλοποίηση ενός συστήματος γενικής εγγύησης που δεν περιοριζόταν στο να εξασφαλίζει στα άτομα τα κλασικά δικαιώματα, όπως το δικαίωμα στην εργασία, την παιδεία ή την κοινωνική πρόνοια, αλλά ακόμα στην παροχή προστασίας ενάντια σε όλους τους κοινωνικούς κινδύνους μέσω της τεχνικής

120. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. 443-445.

121. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. 446.

122. Pecqueur, C. (1842). *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, ό.π., σ. 447.

123. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 360.

124. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 360.

125. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, 2eme édition. Paris: Armand Colin, σ. 108-109.

126. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 147.

της ασφάλισης¹²⁷. Η αλληλεγγύη είναι η έννοια που με παραστατικότητα και ακρίβεια περιγράφει την αναγκαιότητα των κοινωνικών σχέσεων, η έννοια που συνδυάζει την αυτονομία και την ετερονομία της ανθρώπινης κοινωνικής ύπαρξης. Χαρακτηριστικά αναφέρει ότι η εγκαθίδρυση της δημοκρατίας δημιούργησε την πολιτεία ως κάτι που ανήκει σε όλους και όχι σε έναν, αλλά εκτός από κάτι που ανήκει σε όλους είναι κυρίως κάτι για όλους¹²⁸. Η αρχή της αλληλεγγύης σε μια δημοκρατική κοινωνία, σύμφωνα με τον Renouvier, είναι να υποχρεωθούν οι πλούσιοι να καταβάλλουν το κομμάτι που τους αναλογεί δημιουργώντας σχέσεις αλληλεγγύης¹²⁹. Για τον Renouvier, η φιλανθρωπία που έρχεται από την πρωτοβουλία ενός ατόμου γίνεται δικαιοσύνη όταν προέρχεται από το κράτος¹³⁰.

Το νέο κοινωνικό συμβόλαιο βασίζεται σε δύο κρίσιμους θεσμούς: το δικαίωμα της εργασίας και το δικαίωμα της βοήθειας¹³¹. Αυτές οι δύο μορφές δικαίου αναγνωρίζουν σε όλα τα αλληλέγγυα μέλη της κοινωνίας το δικαίωμα στην εργασία και σε αυτούς που δεν μπορούν να εργαστούν και δεν έχουν δουλειά το δικαίωμα στα μέσα επιβίωσης¹³². Η θεωρία της κοινωνικής αλληλεγγύης ερμηνεύει τι είναι ατομική ιδιοκτησία υπό το φως των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας και εξάρτησης. Με το εργατικό δικαίωμα, η έννοια της ιδιοκτησίας δεν είναι πλέον αυτή η απόλυτη και άνευ όρων έννοια¹³³. Αυτό που αποκαλούσαμε ιδιοκτησία δεν αφορά απλώς την κατοχή κάποιων πραγμάτων αλλά το προνόμιο, το μονοπώλιο και το αποκλειστικό δικαίωμα κάποιων στην παραγωγή και την κυκλοφορία κάθε αξίας¹³⁴. Όπως όλα τα δικαιώματα και όλες οι ελευθερίες, έτσι και η ατομική ιδιοκτησία θα πρέπει να έχει όρια στο πλαίσιο μιας κοινωνίας¹³⁵.

1.2.2. Η αλληλεγγύη ως βάση για την αποκαταστατική δικαιοσύνη

Ο Alfred Fouillée, όπως και ο Renouvier, ήταν σθεναρά πεπεισμένοι για την αναγκαιότητα να βρεθεί ένας τρόπος συμφιλίωσης ανάμεσα στον φιλελεύθερο ατομισμό της Γαλλικής Επανάστασης και στις απαιτήσεις δικαιοσύνης και αλληλεγγύης¹³⁶. Ως ιδεαλιστής φιλόσοφος, έντονα επηρεασμένος από τη θεωρία του

127. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 359.

128. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, ό.π., σ. 64.

129. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, ό.π., σ. 75.

130. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, ό.π., σ. 75.

131. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, ό.π., σ. 83.

132. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, ό.π., σ. 53.

133. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, ό.π., σ. 92.

134. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, ό.π., σ. 94.

135. Renouvier, C. (1904). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, ό.π., σ. 92.

136. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 360.

Kant, προσπαθώντας να βρει μια επιστημονική σύνθεση του κοινωνικού συμβολαίου και του κοινωνικού οργανισμού, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι κάθε κοινωνία θα μπορούσε να οριστεί ως ένας συμβατικός οργανισμός (*organisme contractuel*), δηλαδή ως ένας οργανισμός που δημιουργείται με το να αντιλαμβάνεται και να θέλει τον εαυτό του¹³⁷. Ο Fouillée, όταν αναφέρεται στον συμβατικό οργανισμό, εννοεί ότι η έννοια της δικαιοσύνης πηγάζει από τη συναίνεση συνειδητών ατόμων και όχι από τη φυσική αλληλεγγύη, γιατί «η ιδέα-δύναμη της δικαιοσύνης και του ορθολογικού δεσμού μεταξύ των ανθρώπων είναι αυτή που θεμελιώνει τη μόνη πραγματική αλληλεγγύη, την ηθική αλληλεγγύη»¹³⁸. Ο Fouillée παραδεχόταν ότι η βάση της κοινωνίας και του κράτους δεν ήταν το συμβόλαιο αλλά μια άρρητη συμφωνία βουλήσεων, η οποία θα μπορούσε να παρομοιαστεί κατά κάποιον τρόπο με ένα οιονεί συμβόλαιο¹³⁹. Πάνω σε αυτή τη θέση ανέπτυξε την ιδέα ενός θετικού χρέους που βαρύνει όλα τα μέρη του κοινωνικού σώματος αλλά και δικαιολόγησε την ύπαρξη επιτακτικών καθηκόντων του κράτους, με αντικείμενο τη βοήθεια και την πρόνοια για τους πιο φτωχούς, όπως και την ανάπτυξη θεσμών δικαιοσύνης και αλληλεγγύης ή δωρεάν και υποχρεωτική εκπαίδευση για όλους ή ένα γενικό σύστημα ασφαλίσεων που θα επέτρεπε να εγγυηθούν για όλους έναντι ενός συγκεκριμένου αριθμού κοινωνικών κινδύνων¹⁴⁰.

Ο Fouillée απαντά στο μόνιμο ερώτημα των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου για το εάν η κοινωνία είναι καρπός της βούλησης ή προϊόν της φυσικής εξέλιξης¹⁴¹. Σύμφωνα με τον ίδιο, η αλληλεγγύη είναι μια υποχρέωση που γεννιέται από την αποδοχή της ζωής στην κοινωνία. Αν υπάρχει κοινωνικό χρέος, αυτό είναι το χρέος όλων των ατόμων που συνυπάρχουν και συνειδητοποιούν την αλληλεγγύη τους. «Η επανορθωτική λειτουργία στην κοινωνική τάξη δεν μπορεί να βαρύνει μόνο ένα άτομο, ούτε μόνο μερικά άτομα, αλλά αφορά όλα τα μέλη της κοινωνίας: προέρχεται από τη συλλογική δράση»¹⁴².

«Η πρόοδος έχει δύο ταυτόχρονα αποτελέσματα, τα οποία παλιά νομίζαμε ότι ήταν αντιθετικά αλλά στην πραγματικότητα είναι αδιαχώριστα: η αύξηση του ατομικού βίου και η αύξηση της κοινωνικής ζωής»¹⁴³. Στη διάκριση αυτή, ο Fouillée αντιστοιχεί δύο λειτουργίες της ιδιοκτησίας: μία ατομική και μία κοινωνική. Όταν το άτομο έδινε κάτι στην κοινωνία θεωρούσε ότι έχανε κάτι από την ατομική του επιβίωση, περιουσία και ελευθερία. Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στην κοινωνία

137. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 361.

138. Fouillée, A. (1905). *Les elements sociologiques de la morale*. Paris: Alcan, σ. 314.

139. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 361.

140. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 362.

141. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*. Paris: Hachette· Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 169-170.

142. Blais, M.C. (2016). *La solidarité*, ό.π., σ. 174.

143. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., Εισαγωγή.

και στο άτομο είναι πλέον παρωχημένη, γιατί είναι τέτοια η αλληλεγγύη και η αλληλεξάρτηση μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας ώστε στην πράξη το ένα να μην μπορεί να υπάρξει χωρίς το άλλο¹⁴⁴.

Μιλώντας για έναν συμβατικό οργανισμό (*organisme contractuel*), ο Fouillée συνδυάζει τις ιδέες του Rousseau για το κοινωνικό συμβόλαιο με αυτές του Comte για τον κοινωνικό οργανισμό¹⁴⁵. Αυτό που διαφοροποιεί το κοινωνικό φαινόμενο είναι η ιδιότητα της ύπαρξης συνείδησης σε αντίθεση με τους βιολογικούς οργανισμούς¹⁴⁶. Βασικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κοινωνίας είναι ότι αποτελεί έναν οργανισμό που αποκτά υπόσταση αντιλαμβανόμενος τον εαυτό του και επιθυμώντας τον¹⁴⁷. Η συλλογική συνείδηση αποτελεί την εικόνα που περιγράφει την αλληλεγγύη των μελών ενός κράτους¹⁴⁸. Παρ' όλα αυτά, η ατομική συνείδηση δεν μπορεί να υποκατασταθεί από την κοινωνική, γιατί δεν μπορούμε να φτάσουμε σε ένα αποτελεσματικό σύνολο «*αθροίζοντας μηδενικά με μηδενικά*»¹⁴⁹. Στην κοινωνία, η ελευθερία των συμβάσεων, των συνθηκών και των συμφωνιών εξασφαλίζει την ευταξία της λειτουργίας και του παιχνιδιού αντί να τη θέτει σε κίνδυνο¹⁵⁰.

Η κοινωνική επιστήμη έχει ανάγκη έναν μαθηματικό υπολογισμό του δικαίου και του καθήκοντος¹⁵¹. «*Όσο οι υποχρεώσεις και τα αμοιβαία δικαιώματα δεν είναι ξεκάθαρα, θα υποχρεωνόμαστε να επικαλούμαστε στην πράξη έναν διαρκή συμβιβασμό μεταξύ του εγωισμού και της αγάπης του πλησίον*»¹⁵². Επομένως, «*η αδελφότητα πρέπει να καταστεί νομική και η δικαιοσύνη να γίνει αδελφική*»¹⁵³. Αυτή η αδελφότητα δεν είναι η συνέπεια μιας κοινής καταγωγής. Είναι μια ανθρώπινη ιδέα, το μόνο ικανό ιδανικό να ικανοποιήσει τις ανάγκες της συνολικής κοινωνίας¹⁵⁴. Η αλληλεγγύη, όπως και το δίκαιο, αποτελεί μια καθοδηγητική ιδέα υπό την έννοια μιας ιδανικής αξίας ανώτερης από κάθε υλικό υπολογισμό, η οποία προϋποθέτει για τον άνθρωπο έναν βαθμό αυτονομίας και ελευθερίας¹⁵⁵. «*Το ελεύθερο παιχνίδι των ατομικών δυνατοτήτων, η ελεύθερη σύνδεση αυτών των ικανοτήτων μέσω του συμβολαίου, η ελεύθερη ένωση αυτών των ικανοτήτων με την πρόοδο της συμπάθειας και της κοινωνικής αδελφότητας, ιδού οι τρεις βαθμοί της ελευθερίας και του δικαίου που μας φαίνεται ότι αρκούν για τη λύση των κοινωνικών ζητημάτων.*

144. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. VI.

145. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 111.

146. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 112.

147. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 115.

148. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 236.

149. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 242.

150. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 113.

151. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 347.

152. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 347.

153. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 348.

154. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 349.

155. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 351.

Η ατομική ελευθερία είναι το σημείο εκκίνησης, η αδελφική ένωση των ελευθεριών είναι το σημείο κατάληξης»¹⁵⁶.

Στην κοινωνία υπάρχει πάντοτε ένας βαθμός αδικίας γενικού χαρακτήρα που δεν μπορεί να καταλογιστεί σε κάποιο άτομο ή σε κάποια συγκεκριμένα άτομα, αλλά στο σύνολο της κοινωνίας. Από την αποδοχή αυτού του γεγονότος πηγάζει η ανάγκη της αποκαταστατικής δικαιοσύνης¹⁵⁷. Η αποκατάσταση των ορθολογικών προϋποθέσεων του κοινωνικού συμβολαίου είναι ο απώτατος σκοπός και το ιδανικό της αποκαταστατικής δικαιοσύνης¹⁵⁸. Κάθε άτομο οφείλει να συμβάλλει, στον βαθμό που του αναλογεί, στην αποκατάσταση της κοινής σε όλους αδικίας και στην επαναφορά των πραγματικών συνθηκών της ανθρώπινης κοινωνίας¹⁵⁹.

Ο Fouillée εντοπίζει την αποκαταστατική λειτουργία στην ιδιωτική οικονομία των ασφαλίσεων και φαίνεται να υποστηρίζει την ασφάλιση ως θεσμό που εμπεριέχει την αποκαταστατική δικαιοσύνη. Σε επίπεδο οικονομικό, το κοινωνικό συμβόλαιο έχει μεγάλες ομοιότητες με τα συμβόλαια αμοιβαίας ασφάλισης που έχουν ως αντικείμενο την αποκατάσταση καταστροφών των οποίων μπορεί κάποιος να υπολογίσει την πιθανότητα να συμβούν. Εάν δημιουργήσουμε από κοινού ένα ταμείο, το ναυάγιο ή η πυρκαγιά που θα κατέστρεφαν ένα μεμονωμένο άτομο μπορούν να αποκατασταθούν από κοινού. Ταυτόχρονα, ο κίνδυνος θα αντιμετωπιστεί εκ των προτέρων μέσω μιας μικρής θυσίας καθενός. Ανεξάρτητα από το αν θα είναι αυτός ή κάποιος άλλος που θα επωμιστεί τον ασφαλιζόμενο κίνδυνο, αυτός που καταβάλλει την εισφορά που του αναλογεί σε μία εταιρεία αμοιβαίας ασφάλισης, εξυπηρετώντας τους άλλους, εξυπηρετεί τον εαυτό του¹⁶⁰. Το κοινωνικό ζήτημα συνοψίζεται σε κοινωνικούς κινδύνους της ελευθερίας και των δικαιωμάτων μας που εκτίθενται σε παραβιάσεις κάθε μορφής. Μέσω του κοινωνικού συμβολαίου της συλλογικής αμοιβαιοποίησης κινδύνων ασφαλίζουμε την ελευθερία μας έναντι των παραβιάσεων των δικαιωμάτων μας και δεσμευόμαστε να τις αποκαθιστούμε παθητικά και ενεργητικά¹⁶¹. Με την ίδια εισφορά, το μέσο αποκατάστασης μπορεί να είναι και μέσο πρόληψης, αναζητώντας καινούργιους λόγους για να επιφορτίσουμε το κράτος με τη διασφάλιση της αποκατάστασης των κοινωνικών αδικιών.

Η αμοιβαία ασφάλιση μας παρέχει ένα χαρακτηριστικό υπόδειγμα της αλληλέγγυας λειτουργίας. Ο ασφαλισμένος του οποίου το σπίτι κατέστρεψε η πυρκαγιά έχει δικαίωμα αποκατάστασης, το οποίο αξιώνει από όλη την εταιρεία και όχι από

156. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 352.

157. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 358.

158. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 360.

159. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 362.

160. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 365.

161. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 365.

ένα μέλος της¹⁶². Η γενική επέκταση του δικαιώματος στην αποκατάσταση δεν είναι κάτι άλλο πέραν της αμοιβαιότητας που έχει ως συνέπεια την αλληλεγγύη και τη συλλογική ευθύνη¹⁶³. «Η γενική αποκατάσταση που αποτελεί καθήκον όλων είναι ταυτόχρονα καθήκον προς όλους, δηλαδή δεν πρέπει να βαρύνει μία κατηγορία της κοινωνίας, αλλά να εξασκείται προς όφελος όλων των τάξεων»¹⁶⁴. Ο θεσμός των ασφαλίσεων θα μπορούσε με μικρό κόστος να προστατεύσει από πολλούς κινδύνους και με ακόμα μικρότερο κόστος αν αυτές οι ασφαλίσεις γενικεύονταν¹⁶⁵.

Σύμφωνα με τον Fouillée, η δύναμη των κεφαλαίων στη σύγχρονη κοινωνία είναι η ένωση και ο συνδυασμός τους, για αυτό και οι εργαζόμενοι συνεργάζονται για την προστασία τους με τις αποταμιεύσεις τους, των οποίων η δύναμη πολλαπλασιάζεται από τον θεσμό των ασφαλίσεων¹⁶⁶. «Η πραγματική λαϊκή ασφάλιση θα μπορούσε να αποκαλείται ασφάλιση του ανθρώπινου κεφαλαίου: έχει ως βασικό αντικείμενο τη διασφάλιση έναντι της πρόωρης καταστροφής από τον θάνατο ή έναντι της ανεργίας»¹⁶⁷. Τονίζει ότι ο εργαζόμενος για να διασφαλιστεί χρειάζεται τέσσερις διακριτές ασφαλίσεις: μία ασφάλιση για τη φροντίδα των παιδιών σε περίπτωση πρόωρου θανάτου των γονέων, μία ασφάλιση γήρατος, μία ασφάλιση για επαγγελματικό ατύχημα και ασθένεια και μία ασφάλιση έναντι του κινδύνου της ανεργίας¹⁶⁸. Επομένως, ο Fouillée μας λέει ότι, χάρη στην αυξανόμενη αλληλεγγύη που εκδηλώνεται στις σύγχρονες κοινωνίες μεταξύ των πολιτών, η έλλειψη προνοπτικότητας του ενός βαρύνει τις περισσότερες φορές τους άλλους¹⁶⁹. Όπως υποχρεωνόμαστε να ανάβουμε τα φώτα των αυτοκινήτων κατά τη διάρκεια της νύχτας ή να καθαρίζουμε τις καμινάδες για να αποφύγουμε την πυρκαγιά, έτσι πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχει σημαντικό συμφέρον να κάνουμε υποχρεωτική την ασφάλιση για πυρκαγιά. Όπως το κράτος έχει ανάγκη την άσκηση των βασικών δικαιωμάτων του πολίτη ως ένδειξη ενδιαφέροντος και συνεισφοράς στη διακυβέρνηση των κοινών και τη λειτουργία της δημοκρατίας, έτσι το ίδιο κράτος μπορεί στο όνομα της δικαιοσύνης να απαιτεί από τους εργαζόμενους ένα ελάχιστο προνοπτικότητας και εγγύησης για το μέλλον, γιατί αυτές οι εγγυήσεις του ανθρώπινου κεφαλαίου, οι οποίες είναι ένα ελάχιστο απαραίτητης ιδιοκτησίας για κάθε πολίτη πραγματικά ελεύθερο και ίσο με τους άλλους, είναι όλο και περισσότερο απαραίτητες για να αποφύγουμε τη δημιουργία μιας τάξης προλετάριων αφοσιωμένων στην

162. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 372.

163. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 372.

164. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 373.

165. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*. Paris: Librairie Hachette, σ. 146.

166. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 146.

167. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 146.

168. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 146-147.

169. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 147.

υποταγή ή την εξέγερση¹⁷⁰. Το κράτος έχει κάθε δικαίωμα να επιβάλει εκ των προτέρων στο όνομα όλων κάποιες διασφαλίσεις έναντι ενός βάρους που θα καταλήξει να βαρύνει το σύνολο. Ο Fouillée παραδέχεται ότι εδώ δεν έχουμε κάποιου είδους κρατικό σοσιαλισμό, αλλά την απλή αρχή της πρόληψης όλων προς όφελος όλων¹⁷¹.

Πλέον, η οργανωμένη πολιτεία έχει την ευθύνη να καθορίσει την ανάγκη αποζημίωσης, το ποσό αποζημίωσης, τους κανόνες της δικαιοσύνης¹⁷². Η κοινωνική αδικία είναι σχεδόν αδύνατο να υπολογιστεί επακριβώς και είναι σχεδόν αδύνατο να εντοπιστεί ένας αιτιώδης σύνδεσμος με συγκεκριμένα περιστατικά, γιατί συνήθως συνδυάζεται με άλλες κοινωνικές αδικίες. Για τον λόγο αυτό, απαιτείται, σύμφωνα με τον Fouillée, μια ενεργός αποκατάσταση ως καθήκον του κράτους έναντι αυτών που ωφελήθηκαν από την αδικία και υπέρ αυτών που ζημιώθηκαν. Η αποκαταστατική λειτουργία του κράτους δεν διαφυλάσσει μόνο τα δικαιώματα των σημερινών και των μελλοντικών γενεών, αλλά αποτελεί επίτευγμα μιας υποχρέωσης που έχουμε κληρονομήσει από τις παλαιότερες γενιές. Η σημερινή γενιά, αποδεχόμενη το κοινωνικό συμβόλαιο στην κατάσταση που το κληρονόμησε από τις παλαιότερες, αποδέχεται ταυτόχρονα τα πλεονεκτήματα και τα βάρη που συμπεριλαμβάνονται, ενώ μεταξύ των βαρών αυτών υφίσταται και «ένα γενικό χρέος αποκαταστατικής δικαιοσύνης»¹⁷³. Η αποκαταστατική λειτουργία της κοινωνικής τάξης δεν θα μπορούσε να επιβαρύνει ένα μεμονωμένο άτομο ή μία κατηγορία. Επιβαρύνει όλα τα μέλη της κοινωνίας και αποτελεί αρμοδιότητα συλλογικής δράσης, η οποία πρέπει να εξασκείται από το κράτος¹⁷⁴.

Παράλληλα, στο έργο του Fouillée, η αλληλεγγύη ανταποκρίνεται σε μία έννοια δικαιοσύνης που υπερβαίνει την τεχνική αμοιβαιοποίησης του ανθρώπινου κεφαλαίου και τον μηχανισμό ασφάλισης. Ο Fouillée αξιοποιεί την έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης ενάντια σε πάσης φύσεως νατουραλισμό. Η αυθόρμητη τάξη της αγοράς είναι απόγονος της Θείας τάξης που θέλει τον πλούτο να αποτελεί ένδειξη αριστείας και τη φτώχεια ένδειξη αμαρτίας¹⁷⁵. Ο ατομιστικός νατουραλισμός βασίζεται στη λατρεία των οικονομικών νόμων ως νόμων της φύσης και έχει τις ρίζες του στο έργο του Ricardo και του Malthus, και φυσικά στον κοινωνικό δαρβινισμό του Herbert Spencer που δικαιολογεί τη φυσική επιλογή και την επιβίωση του ισχυρότερου¹⁷⁶. Στον οικονομικό ανταγωνισμό, ο Fouillée αντιτείνει έναν ανταγωνισμό μεταξύ ηθικών. Η αλληλεγγύη καλείται

170. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 147-148.

171. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 148.

172. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 366.

173. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 370.

174. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 371.

175. Supiot, A. (2019). *La Force d'une Idée, suivie de L'idée de justice sociale d'Alfred Fouillée*. Les liens qui libèrent, σ. 19.

176. Spencer, H. (1864). *Principles of biology*, τόμ. 1. Williams and Norgate.

να διαδραματίσει έναν ρόλο που υπερβαίνει την αμοιβαιοποίηση κινδύνων. Αποτελεί έναν κοινό κανόνα ελευθερίας και ισότητας που οδηγεί στην κοινωνική δικαιοσύνη. Στη σκέψη του, η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την έννοια της αλληλεγγύης. Η αλληλεγγύη εμφανίζεται ως μία βασική προϋπόθεση για την πραγματοποίηση της ελευθερίας και της ισότητας, μίας συγκεκριμένης και όχι αόριστης ελευθερίας, μίας ουσιαστικής και όχι τυπικής ισότητας.

Ο οικονομικός νατουραλισμός, θεωρώντας όλους τους νόμους φυσικούς, αρνείται την αλλαγή τους και νομιμοποιεί την επιβολή τους στο σύνολο της κοινωνίας¹⁷⁷. Η ιδέα της δικαιοσύνης δεν αρκείται στη φύση, αφού ο άνθρωπος που την αντιλαμβάνεται αποτελεί μέρος της φύσης, αποτελεί την άρνηση της σημερινής φύσης ως ικανοποιητικής ή οριστικής. Ο άνθρωπος αποτελεί τμήμα της φύσης χωρίς να την αποδέχεται ως οριστική και αναλλοίωτη. Δεν αρκείται στη φύση χωρίς κοινωνική δικαιοσύνη. Πρέπει λοιπόν στη θέση του νατουραλισμού να βάλουμε την αλληλεγγύη μεταξύ των ελευθεριών αυτών υπό έναν κοινό νόμο ελευθερίας και ισότητας, μια αλληλεγγύη της οποίας η αναγνώριση αποτελεί την κοινωνική δικαιοσύνη¹⁷⁸. Η κοινωνική δικαιοσύνη βασίζεται στην αναγνώριση της αλληλεξάρτησης μεταξύ των ατόμων, των ελευθεριών τους και της ίσης αυτονομίας τους στην κοινωνία. Η αλληλεγγύη έχει ως αποτέλεσμα οι κακοτυχίες ορισμένων να βαρύνουν κάποιους άλλους και τα οφέλη ορισμένων να επιμερίζονται σε όλους εξίσου¹⁷⁹.

Ο οικονομικός νατουραλισμός μπορεί να ξεπεραστεί με πρόοδο σε τρία επίπεδα. Το πρώτο επίπεδο προόδου συνίσταται στην εγκατάλειψη της παλιάς αντίληψης για την ελευθερία, μιας τυπικής και αρνητικής ελευθερίας που βασιζόταν στην κατάργηση των εξωτερικών νομικών εμποδίων¹⁸⁰. Το δεύτερο επίπεδο προόδου είναι η υιοθέτηση μιας πραγματικής, και όχι πλέον τυπικής, έννοιας της ισότητας στους όρους της σύμβασης εργασίας, γιατί, διακρίνοντας μεταξύ της τάξης των καπιταλιστών και της εργατικής τάξης, ο μεμονωμένος εργαζόμενος, έχοντας μια ιδιαίτερα αρνητική ελευθερία, βρισκόταν σε προφανή θέση ανισότητας ενώπιον του εργοδότη του¹⁸¹. Η σύμβαση εργασίας δεν έχει πια το χαρακτηριστικό μιας αμοιβαίας συναίνεσης. Το τρίτο επίπεδο θεωρητικής προόδου συνίσταται στην εγκατάλειψη της έννοιας της αδελφότητας που βασίζεται κυρίως σε ένα καθαρό συναίσθημα και την υιοθέτηση μιας δικαιοσύνης της ελευθερίας, όπου ο καθένας σέβεται την ανάπτυξη των ατομικών προσωπικο-

177. Fouillée, A. (1899). L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines, *Revue des deux mondes*, τ. 152, σ. 45-75, σ. 65.

178. Fouillée, A. (1899). L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines, ό.π., σ. 72.

179. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 152.

180. Fouillée, A. (1899). L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines, ό.π., σ. 85.

181. Fouillée, A. (1899). L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines, ό.π., σ. 86.

τήτων. Πρόκειται για τη μετάβαση από μια δικαιοσύνη της τυπικής ισότητας που αποδέχεται την ύπαρξη λιγότερων ίσων σε μια δικαιοσύνη της αλληλεγγύης που αναγνωρίζει και αποδέχεται την αλληλεξάρτηση, αφού δεν μπορούμε να δρούμε στην κοινωνία χωρίς να έχουν οι δράσεις μας επιπτώσεις στους συνανθρώπους μας. Αυτή η δικαιοσύνη της αλληλεγγύης πρέπει να καταλήγει σε συγκεκριμένες υποχρεώσεις¹⁸², σε καθήκοντα αλληλεγγύης που υπερβαίνουν την ασφαλιστική αμοιβαιοποίηση ανθρώπινων κεφαλαίων. Η αρχή της αλληλεγγύης βλέπει στην κοινωνική ιδιοκτησία τη δυνατότητα και το χρέος να αναδιανείμουμε τα κέρδη και τις ζημίες προς όφελος όλων. Η ατομική ανταπόδοση δεν είναι πλέον λειτουργική όχι μόνο επειδή δεν είναι δίκαιη, αλλά και επειδή είναι αδύνατο να καθοριστεί με εγκυρότητα. Οι εργαζόμενοι μπορούν να ενταχθούν υποχρεωτικά σε ασφαλίσεις που θα τους εγγυώνται «ένα ελάχιστο ιδιοκτησίας»¹⁸³.

Η κοινωνική δικαιοσύνη δεν αφορά μόνο το παρόν, καθώς ως διαγενεακή αρχή στρέφεται στο παρελθόν αλλά και το μέλλον, ως υποχρέωση αποκατάστασης των προβλημάτων που έχουν τις ρίζες τους στο παρελθόν και ως υποχρέωση πρόληψης των προβλημάτων που ενδέχεται να δημιουργηθούν στο μέλλον¹⁸⁴. «Η ιδέα της αλληλεγγύης δεν μας συνδέει μόνο με το παρελθόν με καθήκοντα αποκαταστατικής δικαιοσύνης, μας συνδέει με το μέλλον με καθήκοντα προληπτικής δικαιοσύνης. Είναι αυτού του είδους η δικαιοσύνη, κατεξοχήν κοινωνική και όχι ατομική, που ζητά από το κράτος να φροντίζει για τη διατήρηση της φυλής, τη διατήρηση της εργασιακής δύναμης, της σωματικής της αξίας, της διανοητικής και ηθικής της αξίας. Οι συνέπειες του εκφυλισμού επιβαρύνουν τις επόμενες γενιές, όχι μόνο τα άτομα που είναι τα άμεσα θύματα, αλλά όλους όσους υφίστανται τις παρενέργειες. Και εδώ ακόμα ο ατομισμός έπρεπε να αναγνωρίσει την ανωτερότητα της αλληλεγγύης»¹⁸⁵.

Η αρχή της κοινωνικής αλληλεγγύης υποδεικνύει ένα μοντέλο αποκαταστατικής δικαιοσύνης η οποία είναι πολύ πιο συγκεκριμένη σε σχέση με τη γενική αναφορά στην αναδιανεμητική δικαιοσύνη και διακριτή από τον αλτρουισμό. Η αποκαταστατική-επανορθωτική δικαιοσύνη θεμελιώνεται αρνητικά και θετικά. Το αρνητικό θεμέλιο είναι το γεγονός της δομικής εξάρτησης, της ανισότητας και της απώλειας της αυτονομίας. Λόγω των κοινωνικών σχέσεων που επικρατούν στην οικονομία, η τυπική ισότητα και ελευθερία καθίσταται ουσιαστική ανισότητα και ανελευθερία. Η αλληλεγγυα προστασία έγκειται στην αποκατάσταση της ουσιαστικής ελευθερίας και αυτονομίας των ατόμων που την έχουν στερηθεί. Το αρνητικό θεμέλιο της αποκαταστατικής δικαιοσύνης είναι συμβατό με το φιλελεύθερο αξιακό σύστημα. Η αποκατάσταση της χαμένης ισότητας και ελευθερίας των εργαζομένων αποκαθιστά ταυτόχρονα το κύρος των φιλελεύθερων αξιών.

182. Fouillée, A. (1899). *L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines*, ό.π., σ. 88.

183. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 148.

184. Fouillée, A. (1899). *L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines*, ό.π., σ. 62.

185. Fouillée, A. (1899). *L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines*, ό.π., σ. 89.

Το θετικό θεμέλιο της αποκαταστατικής δικαιοσύνης είναι η προσέγγιση της διανομής του κοινωνικού πλούτου υπό το πρίσμα των κοινωνικών σχέσεων. Η κοινωνική ιδιοκτησία ως έννοια αντανακλά τα θετικά αποτελέσματα της αλληλεξάρτησης στο πεδίο της οικονομικής παραγωγής. Λόγω της εμβάθυνσης των αλληλεξαρτήσεων εντοπίζεται ένα θετικό θεμέλιο για την κατανομή του κοινωνικού πλούτου που θα καταπολεμά τις ανισότητες που οφείλονται σε κοινωνικά αίτια. Το θετικό θεμέλιο της αποκαταστατικής δικαιοσύνης προβάλλει ένα αντιπαράδειγμα πολιτικής κατανομής της κοινωνικής ιδιοκτησίας το οποίο είναι αντιπαράθετικό στην αγοραία διανομή ατομικής ιδιοκτησίας.

1.2.3. Η διατύπωση ενός δόγματος αλληλεγγύης στο έργο του Léon Bourgeois

Ο Léon Bourgeois έγινε γνωστός για την ανάπτυξη και συστηματική επεξεργασία της έννοιας της αλληλεγγύης αξιοποιώντας το έργο του Fouillée. Από το 1895 και μετά, με τη μορφή άρθρων, που αργότερα έγιναν ένα μικρό βιβλίο με τον τίτλο *Αλληλεγγύη*, το δόγμα των σολινταριστών απέκτησε πολύ μεγάλο κοινό¹⁸⁶. Η θεωρία του Bourgeois βασιζόταν στις προηγούμενες θεωρητικές επεξεργασίες και στη μελέτη της κοινωνικής ζωής, των νόμων της ιστορίας, τις ανακαλύψεις των θετικών επιστημών και της βιολογίας¹⁸⁷. Από τη μελέτη αυτών προέκυψε ότι όλα τα άτομα της κοινωνίας ενώνονταν με στενούς δεσμούς αλληλεγγύης και η πρόοδος της κοινωνίας ήταν υποταγμένη στη συνεργασία όλων των μελών τους. Η προβληματική της θεωρίας του βασιζόταν στον ορισμό των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων που συνδέουν αλληλέγγυα τους ανθρώπους μεταξύ τους, γεωγραφικά αλλά και μέσα στον χρόνο. Η προσέγγισή του δεν εκκινούσε από το άτομο ως φορέα και υποκείμενο θεωρητικών δικαιωμάτων, αλλά από το γεγονός της αλληλεξάρτησης και της κοινωνικής αλληλεγγύης, λαμβάνοντας υπόψη το άτομο σε βάθος χρόνου αλλά και όσον αφορά την πραγματική σχέση του με το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον¹⁸⁸.

Ο ίδιος ο Bourgeois θεωρούσε τον εαυτό του τον πιο φιλελεύθερο των σοσιαλιστών. Ο σοσιαλισμός του τείνει στην υλοποίηση των συνθηκών εκείνων όπου κάθε άτομο θα αναπτυχθεί όσο πληρέστερα γίνεται και θα φτάσει τον ανώτατο βαθμό των δυνατοτήτων του, κατακτώντας την πραγματική δικαιοσύνη¹⁸⁹. Αντιτίθεται σε κάθε έννοια κολεκτιβισμού αλλά και στον κομμουνισμό, που επικαλείται την εξουσία του κράτους και τείνει να βλάπτει την ελευθερία. Η ατομική ιδιοκτησία θεωρεί ότι είναι η απαραίτητη επέκταση και εγγύηση της ατομικής

186. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 363.

187. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 364.

188. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 364.

189. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 34.

ελευθερίας και στόχος του δεν είναι η κατάργησή της, αλλά η ανάπτυξή της. Κάθε άτομο πρέπει να έχει πρόσβαση στην ατομική ιδιοκτησία στο μέτρο που δικαιολογείται από τις αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης¹⁹⁰.

Ο Bourgeois τονίζει ότι η αλληλεγγύη είναι μια μορφή σοσιαλισμού που έχει στόχο την πραγματική ελευθερία, διότι η ελευθερία είναι εφικτή πρωτίστως ικανοποιώντας την έννοια της δικαιοσύνης και επιβεβαιώνοντας το κοινωνικό χρέος¹⁹¹. Ο ίδιος τονίζει emphaticά ότι «η ελευθερία μας ξεκινάει από την εκπλήρωση του κοινωνικού μας χρέους»¹⁹². Η γνώση και η αναγνώριση της αλληλεγγύης ως κατάστασης επαναπροσδιορίζει και περιορίζει την ιδέα που έχουμε για την ελευθερία μας¹⁹³. «Ευθύνη και ελευθερία είναι δύο όροι απαραίτητα συνδεδεμένοι ο ένας με τον άλλον, και από τη στιγμή που βλέπουμε ότι η ευθύνη μας δεν είναι απόλυτη, θα αντιληφθούμε αναγκαστικά έναν σχετικό περιορισμό της ατομικής μας ελευθερίας»¹⁹⁴.

Πώς διαμορφώνονται οι υποχρεώσεις μεταξύ μελών μίας κοινωνίας; Όταν πρόκειται κανείς να ορίσει τη σχέση δικαιοσύνης μεταξύ δύο απόλυτα ελεύθερων ανθρώπων, που δεν έχουν ήδη προηγουμένως δεσμευτεί ο ένας με τον άλλον με κανέναν τρόπο, αυτή η σχέση δικαιοσύνης θα είναι μια πολύ απλή σχέση ισότητας. Σε περίπτωση όμως που έχουν ήδη αναπτυχθεί προηγούμενες σχέσεις και έχουν μοιραστεί διαφορετικές ζημιές και πλεονεκτήματα, η δικαιοσύνη δεν έγκειται στην αντιμετώπισή τους ως ίσους, αλλά στην αποκατάσταση της μεταξύ τους ισοτιμίας. Αυτή η αποκατάσταση της σχέσης ισοτιμίας στην ανταλλαγή των κοινωνικών υπηρεσιών είναι ακριβώς το αντικείμενο αυτού που αποκαλούμε κοινωνικό χρέος¹⁹⁵. Όσο σκεφτόμασταν την κοινωνία με όρους ενός αρχιπελάγους μικρών νησιών Ροβινσώνων, φαινόταν επαρκές ένας Ροβινσώνας να μην επεμβαίνει στο γειτονικό νησί. Από τη στιγμή όμως που αναγνωρίζουμε ότι μεταξύ των κατοίκων των νησιών υπάρχει προηγούμενη ανταλλαγή υπηρεσιών και επιμερισμός ωφελημάτων και ζημιών, οδηγούμαστε στην αναγνώριση της αναγκαιότητας να βρεθεί ένας τρόπος να εξισοροποιηθούν οι σχέσεις αυτές, τα οφέλη και οι ζημιές, για να αποκατασταθεί η δικαιοσύνη¹⁹⁶. «Η αλληλεγγύη είναι ένα γεγονός προηγούμενο της ελευθερίας και της δικαιοσύνης, γι' αυτό ούτε η ελευθερία ούτε η δικαιοσύνη δεν μπορούν να οριστούν πια χωρίς να ληφθεί υπόψη η κατάσταση της αλληλεγγύης. Δεν μπορούν να οριστούν με ακρίβεια παρά μόνο σε συνάρτηση με την αλληλεγγύη»¹⁹⁷.

190. Bourgeois, L. (1902). L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, ό.π., σ. 34.

191. Bourgeois, L. (1902). L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, ό.π., σ. 35.

192. Bourgeois, L. (1902). L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, ό.π., σ. 35.

193. Bourgeois, L. (1902). L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, ό.π., σ. 40.

194. Bourgeois, L. (1902). L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, ό.π., σ. 40.

195. Bourgeois, L. (1902). L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, ό.π., σ. 42.

196. Bourgeois, L. (1902). L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, ό.π., σ. 12.

197. Bourgeois, L. (1902). L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, ό.π., σ. 42.

Ο Bourgeois θεωρεί πως προηγείται η αντικειμενική διαπίστωση ότι υπάρχει ένας απαραίτητος δεσμός αλληλεγγύης μεταξύ κάθε ατόμου και όλων των άλλων και ότι έπεται η άντληση των σχετικών συνεπειών. Η ακριβής εξέταση των αιτίων, των συνθηκών και των ορίων αυτής της αλληλεγγύης μπορεί να προσδώσει το μέτρο των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων καθενός έναντι όλων, και όλων έναντι καθενός. Μπορεί να διασφαλίσει τα επιστημονικά και ηθικά συμπεράσματα για το κοινωνικό ζήτημα¹⁹⁸. Η αλληλεγγύη ως σχέση, ως σύνδεσμος μεταξύ των ατόμων επιτρέπει να αναγνωρίσουμε το χρέος αλληλεγγύης ως αναγνώριση των πραγματικών κοινωνικών ορίων των ατομικών δικαιωμάτων. Το καθήκον αλληλεγγύης δεν είναι μια αναγκαιότητα επιβαλλόμενη εξωτερικά και αυθαίρετα, αλλά ένας νόμος εσωτερικής οργάνωσης απαραίτητος για τη ζωή. Το καθήκον αλληλεγγύης δεν είναι δουλεία, αλλά ένα μέσο απελευθέρωσης¹⁹⁹. Η υποταγή στο κοινωνικό καθήκον δεν είναι παρά η αποδοχή ενός βάρους σε αντιστάθμισμα για κάποιο κέρδος. Είναι η αναγνώριση ενός χρέους του ανθρώπου έναντι των άλλων ανθρώπων²⁰⁰. Η έννοια της ατομικής ελευθερίας συμπεριλαμβάνει την ευθύνη προς το κοινωνικό σύνολο, επειδή για να αυτοπραγματοωθεί προϋποθέτει το κοινωνικό σύνολο. Συνεπώς, αλληλεγγύη θεωρείται η αμοιβαία ευθύνη που θεμελιώνεται μεταξύ περισσότερων ατόμων διαμορφώνοντας μια κοινότητα αλληλεγγύης²⁰¹ και όχι μια απλή σύνδεση συμπεριφορών.

Ο Bourgeois συνάγει από τα συμπεράσματά του ένα χρέος που βαρύνει αναπόφευκτα όλους, ακριβώς επειδή όλοι υπόκεινται στους νόμους της φυσικής αλληλεγγύης, αλλά, παρ' όλα αυτά, βαρύνει αρκετά άνισα αυτούς που δεν επωφελούνται με τον ίδιο τρόπο από αυτή την αλληλεγγύη²⁰². Η εκπλήρωση του κοινωνικού χρέους καθενός είναι μια αυστηρή και λεπτομερής υποχρέωση που επιτάσσεται άμεσα από την ιδέα της δικαιοσύνης, η οποία θεμελιώνει την υποχρέωση να πληρωθεί το χρέος, ενώ παράλληλα η αλληλεγγύη επιτρέπει να αντιληφθούμε, να συνειδητοποιήσουμε το χρέος αυτό. Ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά: «Η έννοια της αμοιβαίας ευθύνης όλων των ανθρώπων σε όλα τα κοινωνικά γεγονότα δεν γινόταν αντιληπτή παρά μέχρι να εισαχθεί η νέα ιδέα της βιολογικής αλληλεγγύης [...] Αυτή η ιδέα καθιερώνει ανάμεσα στο άτομο και την ομάδα μια νέα πολυπλοκότητα σχέσεων, και η παλιά και πολύ απλή έννοια του δικαιώματος και του καθήκοντος βρίσκεται ξαφνικά θεμελιωδώς μεταμορφωμένη»²⁰³.

Ο Bourgeois δέχεται την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά διαχωρίζεται από την προσέγγιση του Rousseau, ο οποίος τοποθετεί το κοινωνικό

198. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 15.

199. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 66.

200. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 102.

201. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 6.

202. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 365.

203. Bourgeois, L. (1901). *Essai d'une philosophie de solidarité*, ό.π., σ. 12-13.

συμβόλαιο στην αρχή των πραγμάτων. Στον συλλογισμό του Bourgeois, το συμβόλαιο εμφανίζεται με πολλές μορφές. Σε ένα πρώτο επίπεδο, το συμβόλαιο είναι ιδιωτικό και ατομικό. Υπάρχει ανταλλαγή υπηρεσιών μεταξύ δύο ελεύθερων ατόμων, όπως υπάρχει και συναίνεση λόγω της ισοτιμίας των υπηρεσιών²⁰⁴. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, το συμβόλαιο περιπλέκεται, γιατί γίνεται συλλογικό. Σε έναν σύλλογο ή σε μια εταιρεία, υπάρχει ένα συμβόλαιο στο οποίο συμμετέχουν περισσότερα άτομα αλλά οι γενικές αρχές που διέπουν το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι είναι ίδιες όπως και στα άλλα συμβόλαια, αφού η αιτία της συναίνεσης είναι πάντοτε το ατομικό συμφέρον, το οποίο είναι αναλογικό στο κομμάτι που αναλαμβάνεται στο πλαίσιο της κοινής προσπάθειας. Η ισότητα των ανταλλασσόμενων υπηρεσιών, οι οποίες γίνονται συναινετικά, είναι πάντοτε ο κανόνας και η προϋπόθεση εγκυρότητας του συμβολαίου²⁰⁵. Σε ένα τρίτο, όμως, επίπεδο υπάρχει και ένας ανώτερος βαθμός πολυπλοκότητας του συμβολαίου που είναι ταυτόχρονα ιδιωτικό, συλλογικό και αμοιβαίο. Όταν το συμβόλαιο είναι αμοιβαίο, εισάγεται ένα ουσιαστικό νέο χαρακτηριστικό, γιατί είναι αδύνατο να προβλέψουμε και να υπολογίσουμε εκ των προτέρων την αξία των υπηρεσιών²⁰⁶. Η αμοιβαιότητα του κοινωνικού συμβολαίου αλληλεγγύης επιτρέπει τη θεμελίωση ενός μηχανισμού αλληλεγγύης που βασίζεται στην απροσδιοριστία των κινδύνων, στην άγνοια των συμμετεχόντων για την έκταση των κινδύνων που διατρέχουν και στην αναγκαιότητα αμοιβαιοποίησής τους.

Αυτή η αντικειμενική δυσκολία να προβλέψει κανείς τον κίνδυνο ουσιαστικά οδήγησε τους ανθρώπους στην ιδέα να αμοιβαιοποιήσουν τους κινδύνους και τα οφέλη, δηλαδή να αποδεχτούν εκ των προτέρων ότι δεν μπορεί να υπολογιστεί το όφελος ή ο κίνδυνος. Εφόσον όλοι είμαστε εκτεθειμένοι, κανείς δεν ξέρει ακριβώς πότε θα υποστεί και σε ποιον βαθμό τον κίνδυνο και ποιος θα ωφεληθεί περισσότερο²⁰⁷. Η προϋπόθεση εγκυρότητας αυτού του ιδιωτικού συμβολαίου δεν είναι η υλική ισότητα που προκύπτει από τη σύμβαση αλλά «η ισότητα των αιτίων συναίνεσης» στη σύμβαση, δηλαδή η κοινή έκθεση στον κίνδυνο. Γιατί σε όλα τα ιδιωτικά συμβόλαια υπάρχει πάντα κάποιος που είναι ο προνομιούχος συμβαλλόμενος, αλλά υπάρχουν και περιπτώσεις συμβολαίων που οι λόγοι που συμβάλλεται κανείς δεν μετριούνται πάντοτε ποσοτικά²⁰⁸. Για τη νομιμοποίηση της έκτασης κρατικής παρέμβασης στα κοινωνικά ζητήματα, ο Bourgeois δεν μιλά για σχέσεις των ατόμων και του κράτους, αλλά για αμοιβαίες σχέσεις μεταξύ των ατόμων. Δεν πρόκειται, δηλαδή, για την κρατική εξουσία που

204. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 47.

205. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 48.

206. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 48.

207. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 49.

208. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 51.

θα περιορίσει την ελευθερία των ατόμων. Η ελευθερία τους θα αυτοπεριοριστεί μέσω της αμοιβαίας συναίνεσης μπροστά σε κοινούς κινδύνους²⁰⁹.

Η αλληλεγγύη του Bourgeois βασίζεται στην ανθρώπινη ιδιότητα. Η ομοιότητα θεμελιώνεται στον ελάχιστο κοινό παρονομαστή εμπειρικλείοντας όλη την ανθρωπότητα. Για να το πετύχει αυτό, αναγνωρίζοντας τη διαφορετικότητα, αναζητά την ομοιότητα στη συνείδηση του δικαίου που διακρίνει το ανθρώπινο είδος. Ο κοινός χαρακτήρας όλων των ανθρώπων παρέχει μια ίση αξία σε όλους από ηθική άποψη, δικαίωμα που γεννάται από την κοινή αυτή ιδιότητα, τη συνείδηση, μοναδικό θεμέλιο του δικαίου. Είναι για όλους μια ίση αξία και πρέπει να αναγνωρίζεται και να γίνεται σεβαστή από όλους. Αυτός ο κοινός τίτλος αναγνωρίζεται σε όλους, γιατί είναι «όμοιοι» μας (*semblables*)²¹⁰. Η κοινωνία διαμορφώνεται ανάμεσα σε όμοιους, δηλαδή ανάμεσα σε όντα που παρά τις πραγματικές ανισότητες που τα διαχωρίζουν έχουν μια πρώτη σταθερή ταυτότητα²¹¹, παρά την εγγύτητα ή την απόσταση μεταξύ τους μοιράζονται αυτή την κοινή ιδιότητα.

Η αλληλεγγύη ως θεμέλιο του κοινωνικού δεσμού πρέπει να ανταποκρίνεται σε μία ορθολογική ένταξη που προκύπτει από ένα οιονεί συμβόλαιο (*quasi contrat*) που συνδέει το άτομο με την κοινωνία κάτω από ένα πέπλο άγνοιας. Αυτή η ανταλλαγή υπηρεσιών αποτελεί αυτό που ο Bourgeois αποκαλεί οιονεί συμβόλαιο αλληλεπίδρασης, το οποίο συνδέει τους ανθρώπους μεταξύ τους με όρους υπαρξιακών και όχι ανταλλακτικών αξιών²¹² σαν να υπήρχε συμβόλαιο (*quasi ex contractu*)²¹³. «Είναι εμφανώς αδύνατον να καθορίσουμε επακριβώς από τη διασύνδεση που γεννάται από το κοινωνικό οιονεί συμβόλαιο την αξία της προσωπικής προσπάθειας καθενός, την αξία της προσπάθειας των μεν και την οφειλή των δε [...] Ο μόνος τρόπος για να επιλύσουμε αυτή τη δυσκολία είναι να αμοιαιοποιήσουμε τους κινδύνους και τα πλεονεκτήματα, αποδεχόμενοι εκ των προτέρων ότι χωρίς να ξέρουμε ποιος θα υποστεί τον κίνδυνο και ποιος θα επωφεληθεί από το πλεονέκτημα, οι κίνδυνοι θα επιμεριστούν από κοινού και η πρόσβαση στα διαφορετικά κοινωνικά πλεονεκτήματα θα είναι ανοιχτή σε όλους»²¹⁴.

Ο Bourgeois χρησιμοποιώντας την έννοια του οιονεί συμβολαίου αναφέρεται σε ένα συμβόλαιο στο οποίο συναινούν αναδρομικά ίσες και ελεύθερες βουλήσεις²¹⁵. Η επαναδιατύπωση του ρουσοβικού κοινωνικού συμβολαίου έρχεται με

209. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 52.

210. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 211.

211. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 111-112.

212. Paugam, S. (2007). Εισαγωγή, στο S. Paugam (επιμ.), *Repenser la solidarité. Les apports des sciences sociales*. PUF, σ. 15.

213. Saunders, J.B. (1970). *Mozley and Whiteley's Law Dictionary*. Butterworths, 8η έκδοση, σ. 285.

214. Bourgeois, L. (1902). *Les applications de la solidarité sociale*, ό.π., σ. 81.

215. Dubreu, M. (2019). La trajectoire politique de la notion de solidarité. *Vie Sociale*, 3 (27), σ. 43.

την κατάρρευση του μύθου της φιλελεύθερης ισότητας, όταν η εργασία δεν μπορεί να εξασφαλίσει την προστασία όσο η ιδιοκτησία, μια ιδιοκτησία που παραμένει άδικα κατανομημένη²¹⁶. Η αναδρομική συναίνεση στο κοινωνικό συμβόλαιο γίνεται επειδή αποδεχόμαστε την κοινωνική ζωή, επειδή απολαμβάνουμε την κοινή κληρονομιά²¹⁷. Έτσι, η θεωρία της αλληλεγγύης εμφανίζεται ως θεωρία της εγγύησης. Δεν αρκεί πλέον η διαπίστωση της κοινής αλληλεξάρτησης ως δικαιολόγηση των διαφορών και των ανισοτήτων που ενδέχεται όλοι να υποστούν. Η κοινωνική δικαιοσύνη μεταξύ των ατόμων υπάρχει όταν συνδέονται συνειδητά και αλληλέγγυα για να εξουδετερώσουν τους κινδύνους που αντιμετωπίζουν από κοινού, αν και όχι εξίσου. Επομένως η θεωρία αυτή φιλοδοξεί να θεσπίσει έναν ενδιάμεσο δρόμο μεταξύ φιλελευθερισμού και κολεκτιβισμού.

Ο ρόλος του κράτους δεν πρέπει να είναι η άνωθεν επιβολή, αλλά η ερμηνεία και η εγγύηση των ελεύθερα συναπτόμενων συμβολαίων. Η προσφυγή στην ιδέα του οιοσεί συμβολαίου δεν απειλούσε την αρχή της ελευθερίας, αντίθετα αποτελούσε την απαραίτητη προϋπόθεση αυτής της ελευθερίας. Επέτρεπε σε καθέναν να απελευθερωθεί από το χρέος του, επέτρεπε σε καθέναν να γίνει πλήρως ελεύθερος²¹⁸. Οι νομικές και πρακτικές συνέπειες αυτής της ιδέας ήταν ότι η υποχρέωση να εκπληρώσει κανείς το χρέος του βασιζόταν ταυτόχρονα στη δικαιοσύνη αλλά και στην αποδοχή της δίκαιης αναδιανομής των βαρών και των πλεονεκτημάτων που προκύπτουν από την κοινωνία. Η άρνηση εκπλήρωσης του χρέους αλληλεγγύης δεν αναφέρεται ως απλή παράβαση του νόμου, αλλά ως άρνηση των προϋποθέσεων συνύπαρξης με τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας. Το κοινωνικό καθήκον αλληλεγγύης ήταν ένα αυστηρό νομικό καθήκον, καθήκον το οποίο οι κυβερνώντες δεν είχαν ως αποστολή να το δημιουργήσουν, καθώς προϋπήρχε της παρέμβασής τους, αλλά μόνο να το επιβάλουν, αναγνωρίζοντας την ύπαρξή του και φροντίζοντας την τήρησή του. Για τον Bourgeois, «κάθε μέλος που αρνείται να εκπληρώσει ένα από τα κοινωνικά καθήκοντα που του αναλογούν παραβιάζει τον νόμο του συμβολαίου»²¹⁹.

Ο Bourgeois υποστηρίζει την αρχή της επανορθωτικής δικαιοσύνης και νομιμοποιεί την καθιέρωση της προοδευτικότητας του φόρου. Μάλιστα, συνδέει τη φορολογία με το διαθέσιμο πνευματικό και υλικό κεφάλαιο. Η προοδευτική φορολογία με τις αναδιανεμητικές λειτουργίες δεν βασίζεται στην ανταλλαγή υπηρεσιών, αλλά στην εκπλήρωση κοινωνικού χρέους. Επειδή κανείς δεν είναι αυτοδημιούργητος, θεωρεί ότι η προσωπική αποτυχία ή επιτυχία συναρτάται από την αλληλεξάρτηση μεταξύ των ατόμων και τονίζει χαρακτηριστικά ότι «είναι

216. Dubreu, M. (2019). La trajectoire politique de la notion de solidarité, ό.π., σ. 43-46.

217. Blais, M.-C. (2019). Être solidaire. De qui, pour quoi? *Vie sociale*, 3 (27), σ. 20.

218. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 368.

219. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 64-65.

αδύνατον να κάνει κανείς ατομικό λογαριασμό» του τι πήρε και τι έδωσε²²⁰. Η αδυναμία να καθοριστεί με βάση την ιδέα του οιονεί συμβολαίου το ακριβές χρέος που αφορά ανά πάσα στιγμή τον καθένα σε μια δεδομένη κοινωνία ουσιαστικά δεν δίνει άλλη επιλογή στα μέλη παρά να δώσουν προτεραιότητα στην προοδευτική φορολογία ως μορφή απαλλαγής από το χρέος ή, μέσω της συνολικής αμοιβαιοποίησης των διαφορετικών κοινωνικών κινδύνων, ως τελικό σκοπό της συμφωνίας τους²²¹. Το δόγμα του Bourgeois καταλήγει με τον τρόπο αυτό σε ένα γενικό σύστημα συλλογικής ασφάλισης που αποσκοπεί να προλαμβάνει και κυρίως να επανορθώνει, μέσω του νομικού καθήκοντος στην αλληλεγγύη, τις συνέπειες των κοινωνικών κινδύνων. Το χρέος κοινωνικής αλληλεγγύης δεν είναι εκ των προτέρων προσδιορισμένο, ούτε είναι πλήρως προβλέψιμο. Η φυσική αλληλεξάρτηση της αγοράς της καταμερισμένης εργασίας αναπαράγει ανισότητες και διαφορές, πλεονεκτήματα και ζημίες, άλλοτε διογκώνοντας το χρέος κοινωνικής αλληλεγγύης και άλλοτε περιορίζοντας την ανάγκη παρέμβασης. Η αρμονία των ατομικών συμφερόντων εναλλάσσει διαρκώς τα άτομα που πρέπει να το εκπληρώσουν και τα άτομα για τα οποία πρέπει να εκπληρωθεί. Βασιζόμενος στην επεξεργασία των ιδεών του Fouillée, ο Bourgeois τονίζει ότι η αλληλεγγύη προκαλεί δεινά σε κάποιους περισσότερο απ' ό,τι σε κάποιους άλλους, όπως επίσης παρέχει πλεονεκτήματα σε κάποιους από εμάς αλλά όχι σε όλους, γι' αυτό και υποχρεώνει την κοινωνία να βρει μια θεραπεία για κάθε κακό που βαρύνει τα άτομα, διότι οι ζημίες αυτές έχουν την τάση να γίνονται κοινωνικές²²².

Ο Bourgeois, μέσω του δόγματός του, εισάγει την έννοια του οιονεί συμβολαίου και απαντά στο ερώτημα κατά πόσον θα μπορούσε κάποιο άτομο να απελευθερωθεί από το χρέος του. Καθένας μας στην κοινωνία βρίσκεται, λόγω της αλληλεγγύης, να έχει ένα πραγματικό χρέος έναντι όλων. Η εξέταση αυτού του χρέους δείχνει ότι δεν είναι όλοι το ίδιο υπόχρεοι ή δικαιούχοι, στον βαθμό που δεν έχουν αποκομίσει όλοι, μέσω της αλληλεγγύης και της αλληλεξάρτησης, τα ίδια οφέλη²²³. Η ιδέα και το αίσθημα της δικαιοσύνης που διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι απαιτούν καθέναν να εκπληρώσει το χρέος του, αλλά για να εκπληρωθεί αυτό το χρέος πρέπει να εκπληρώνεται μια απαραίτητη προϋπόθεση: να μπορούμε κάθε φορά να αξιολογούμε με ένα ελάχιστο ακρίβειας αυτό που ο καθένας μας οφείλει σε κάποιον άλλον. Επομένως, μια τέτοια αξιολόγηση είναι στην πράξη ιδιαίτερα δύσκολη, αν όχι αδύνατη. Αυτή η αδυναμία ακριβούς αξιολόγησης του χρέους δεν θα έπρεπε, παρ' όλα αυτά, να μας οδηγεί να αποδεχτούμε μια διαρκή κατάσταση αδικίας ή ακόμα χειρότερα να απορρίψουμε σε νομικό επίπεδο την έννοια του καθήκοντος.

220. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π.

221. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 368.

222. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 11.

223. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 366.

Όλοι οι άνθρωποι, επειδή έχουμε συνείδηση, έχουμε ως κοινό στόχο την επίτευξη της δικαιοσύνης. Στη βάση της δικαιοσύνης μπορούν να εναρμονιστούν οι ελεύθερες συνειδήσεις²²⁴. Ο Bourgeois ορίζει τη δικαιοσύνη ως την ισοότητα των ανταλλασσόμενων υπηρεσιών, την οποία βλέπουμε στα συμβόλαια του ιδιωτικού δικαίου, αλλά αυτή η αρχή της ισοτιμίας (*équivalence*) είναι δύσκολο να προσδιοριστεί όταν μιλάμε για τη διάδραση και τη συνεργασία των ατόμων μέσα σε μια ευρύτερη κοινωνία²²⁵. Το κοινωνικό χρέος είναι μια προσπάθεια αποκατάστασης της σχέσης ισοτιμίας που υπάρχει στις υπηρεσίες σε επίπεδο κοινωνίας.

Η έννοια του χρέους δεν αποτελεί μεταφορά αλλά νομική κυριολεξία, ένα χρέος το οποίο καλείται να ισορροπήσει και να διασφαλίσει τη σύμβαση ανταλλαγής. «*Το δημοκρατικό κράτος πρέπει να επιστρέφει τον αδικαιολόγητο πλουτισμό (repetition de l'indu) των ωφελημένων από μία λεόντεια σύμβαση που διατηρεί εδώ και αιώνες την κοινωνική αδικία*»²²⁶. Το χρέος αλληλεγγύης έναντι των μελών της κοινωνίας είναι το αντάλλαγμα από τα οφέλη που αντλεί κάθε μέλος από την ανάπτυξη της κοινωνίας, είναι η τιμή των υπηρεσιών που παρέχει η κοινωνική συνύπαρξη²²⁷. Η θεωρία της αλληλεγγύης εμφανίζεται όχι μόνο να αποκαθιστά την κοινωνική αδικία, αλλά και να αποκαθιστά τον φιλελευθερισμό. Η λεόντεια σύμβαση ισορροπείται, η συναίνεση αποκτά εγκυρότητα, η πραγματική ατομική ελευθερία αποκαθίσταται. Πρόκειται συνεπώς για ένα συμβόλαιο, άρρητο αλλά πραγματικό, στο οποίο η νομική σημασία δίνεται από την πράξη αντί μιας υπογραφής ή μιας ρητής συναίνεσης²²⁸.

Οι πολίτες βαρύνονται με μια σειρά από κοινές υποχρεώσεις, οι οποίες αφορούν όλους ανεξαιρέτως εντός μιας κοινωνίας, είτε πρόκειται για τις στρατιωτικές δαπάνες, τις δαπάνες λειτουργίας ενός συστήματος δικαιοσύνης ή αστυνόμευσης, όπως και εν γένει της δημόσιας διοίκησης. Σε αυτή την περίπτωση μιλάμε για την κάλυψη μιας ανάγκης ή ενός κινδύνου που αφορά όλους, ενός γενικού κινδύνου που αφορά τόσο το συλλογικό συμφέρον όσο και το ατομικό συμφέρον κάθε μέλους μιας κοινωνίας²²⁹. Αντιστοίχως, υπάρχουν και κοινωνικά πλεονεκτήματα υπέρ όλων, όπως για παράδειγμα ο συλλογικός, διανοητικός και πηθικός πλούτος της ανθρωπότητας σε μια δεδομένη στιγμή ανάπτυξης. Για τον Bourgeois, η δωρεάν εκπαίδευση σε όλα τα επίπεδα είναι μια από τις πρώτες συνέπειες της εφαρμογής της κοινωνικής

224. Bourgeois, L. (1902). Les applications de la solidarité sociale. *Revue Politique et parlementaire*, janvier, σ. 3-4.

225. Bourgeois, L. (1902). Les applications de la solidarité sociale, ό.π., σ. 4.

226. Delprat, G. (1908). La crise du libéralisme en matière d'assistance. Les origines. *Revue politique et parlementaire*, 15eme année, τόμ. IV, σ. 337.

227. Audier, S. (2010). *La pensée solidariste*. Paris: PUF, σ. 165.

228. Fouillée, A. (1885). *Science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 11.

229. Bourgeois, L. (1902). Les applications de la solidarité sociale, ό.π., σ. 6.

αλληλεγγύης²³⁰, θέτοντας το ζήτημα της διαρκούς ανάπτυξης του ανθρώπου και μετά την παιδική ηλικία και αναγνωρίζοντας την ανάγκη για αύξηση του ελεύθερου χρόνου και περιορισμού των ωρών εργασίας²³¹. Επίσης, σημειώνει ότι οι εργαζόμενοι πρέπει να έχουν αξιοπρεπή μισθό και, παρότι δεν μιλά για μισθολογική ισότητα, αναφέρεται στην ύπαρξη ενός ελάχιστου μισθού που θα καλύπτει τα απαραίτητα για τη διαβίωση των ανθρώπων²³², όπως και τα απαραίτητα για την κάλυψη σε περίπτωση επέλευσης ενός κοινωνικού κινδύνου μέσω ενός μηχανισμού με τον οποίο η συλλογικότητα θα αμοιβαιοποιεί τα βάρη χρηματοδότησης²³³.

1.2.4. Η αλληλεγγύη ως κοινωνικό συμβόλαιο

Οι διαφορετικές θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου διακρίνονται σε αυτές που θεωρούν ότι η κοινωνία υπάρχει από μόνη της και εκ φύσεως και εκείνες που θεωρούν ότι αποτελεί ένα δημιουργήμα του ανθρώπου, μια συνειδητή επιλογή συνύπαρξης²³⁴. Η φιλελεύθερη κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία, επιχειρώντας να δώσει απάντηση στη δυσκολία διαμόρφωσης μιας συνεκτικής κοινωνίας αυτόνομων και ελεύθερων ατόμων, θεμελιώνει τη θεωρία της στο ορθολογικό ατομικό συμφέρον. Στο έργο του Hobbes και του Adam Smith, η συνεργασία των ατόμων θεμελιώνεται στη φυσική ανάγκη για αυτοσυντήρηση και στην προσπάθεια για ικανοποίηση των ατομικών αναγκών. Τα άτομα είναι εκ φύσεως εγωιστικά και εχθρικά και έχουν απλώς αποδεχτεί να είναι αλληλέγγυα, παραχωρώντας έτσι ένα κομμάτι της ατομικής κυριαρχίας τους στο μονοπώλιο του κράτους. Η διασύνδεση μεταξύ των ελεύθερων και αυτόνομων ατόμων γίνεται μέσω ουδέτερων και απρόσωπων θεσμών που λειτουργούν ως μηχανισμοί κοινωνικής συνοχής: το αστικό δίκαιο των συμβάσεων και η αγορά.

Η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes αξιοποιεί την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου ως έναν τρόπο να αποφευχθεί η κοινωνική αναταραχή, ως έναν τρόπο να αποκατασταθεί η κοινωνική τάξη και η κοινωνική ειρήνη²³⁵. Για τον Hobbes, η προστασία δεν είναι μια φυσική κατάσταση αλλά μια κατάσταση κατασκευασμένη, αφού η ανασφάλεια αποτελεί μια υπαρξιακή διάσταση της συνύπαρξης των ατόμων στη σύγχρονη κοινωνία²³⁶. Το κράτος νομιμοποιείται ως ο εγγυη-

230. Bourgeois, L. (1902). *Les applications de la solidarité sociale*, ό.π., σ. 7.

231. Bourgeois, L. (1902). *Les applications de la solidarité sociale*, ό.π., σ. 7-8.

232. Bourgeois, L. (1902). *Les applications de la solidarité sociale*, ό.π., σ. 9.

233. Bourgeois, L. (1902). *Les applications de la solidarité sociale*, ό.π., σ. 9.

234. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ. Εκδ. Πόλις, σ. 21.

235. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 78, 79.

236. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale, Qu'est-ce qu'être protégé?* Seuil et La République des Idées. Paris, σ. 15.

τής της ασφάλειας των υπηκόων του. Στο επίκεντρο της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes τοποθετείται η ατομική ασφάλεια και η ατομική ελευθερία. Η πηγή συγκρότησης της πολιτείας, της κοινωνικής ζωής, δεν είναι η κοινωνικότητα, αλλά το ατομικό συμφέρον. «Όσο οι άνθρωποι ζουν χωρίς μία κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε όλους υποταγμένους, βρίσκονται σε κατάσταση πολέμου. Και μάλιστα αυτός ο πόλεμος είναι πόλεμος των πάντων εναντίον πάντων»²³⁷.

Η φυσική κατάσταση του πολέμου όλων εναντίον όλων δεν αποτελεί μια ιστορική πραγματικότητα, αλλά την εκκίνηση μιας μεθοδολογικής υπόθεσης για τη συγκρότηση του επιχειρήματός του²³⁸. Το κοινωνικό συμβόλαιο δημιουργεί το κράτος, το οποίο επιφορτίζει με τη διασφάλιση της κοινωνικής ειρήνης, και συγκροτείται από ένα πλήθος προσώπων που αποτελούν το πολιτικό σώμα, το οποίο υπακούει σε μια ενιαία βούληση για ασφάλεια²³⁹. Με το κοινωνικό συμβόλαιο έχουμε αμοιβαία μεταβίβαση του απεριόριστου φυσικού δικαιώματος όλων έναντι του ανταλλάγματος της κοινής ειρήνης και ασφάλειας. Επιμέρους ατομικά δικαιώματα μεταβιβάζονται στο κράτος, το οποίο σχεδιάζει και αποφασίζει για λογαριασμό όλων. «Αν δεν ιδρυθεί μία εξουσία επαρκώς ισχυρή για την προστασία μας, ο καθένας θα βασίζεται νομίμως στη δική του δύναμη και δεξιότητα για να προστατευτεί από τους υπολοίπους»²⁴⁰. Και αυτό μέσω της σύμβασης κάθε ανθρώπου με κάθε άλλον άνθρωπο, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο σαν ο ένας να έλεγε στον άλλον: «εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις σου κατά τον ίδιο τρόπο». Μετά από αυτό, το πλήθος που ενοποιείται έτσι σε ένα πρόσωπο ονομάζεται Πολιτική Κοινότητα (Civitas).

Στη γέννηση του Λεβιάθαν οφείλουμε την ειρήνη και τη διαφέντεψή μας²⁴¹. Για να μπορεί όμως κανείς να ζήσει σε μια κοινωνία πρέπει να φτιαχτεί μια κοινωνία ασφάλειας, η οποία είναι η βασική προϋπόθεση ώστε τα άτομα, αποκομμένα από τις παραδοσιακές μορφές προστασίας, να μπορούν να διαμορφώσουν αυτή την κοινωνία²⁴². Ο Hobbes βρίσκει αυτόν τον ρόλο στην ύπαρξη ενός απόλυτου κράτους ως του μοναδικού μέσου για την εγγύηση της ασφάλειας των ατόμων και των αγαθών. Ο ίδιος αναγνωρίζει ακόμη στο κράτος έναν ελάχιστο ρόλο κοινωνικής προστασίας για τα άτομα που καθίστανται ανίκανα να συντηρηθούν μέσω της εργασίας τους και τα οποία δεν πρέπει να εγκαταλειφθούν στην ιδιωτική φιλανθρωπία²⁴³.

237. Χομπς, Τ. (1989). *Λεβιάθαν*. Εκδ. Γνώση, σ. 195.

238. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 100, 101.

239. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 108.

240. Χομπς, Τ. (1989). *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 237.

241. Χομπς, Τ. (1989). *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 241.

242. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 13.

243. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 14.

Το σύγχρονο φυσικό δίκαιο που προκύπτει, είναι εξισωτικό και ατομικιστικό και για πρώτη φορά τοποθετεί το φυσικό ανθρώπινο υποκείμενο πέρα από την κοινωνία, ως έναν Ροβινσώνα Κρούσο σε ένα απομονωμένο νησί, ως έναν ανθρώπινο λύκο που, σε αντίθεση με τους άλλους λύκους, κυνηγά το ίδιο του το είδος και απορρίπτει το να ζει ομαδικά, ως έναν ιδιοκτήτη του ίδιου του σώματος, της εργασίας του και των χωραφιών του, ή ως ένα χαρούμενο, μοναχικό πλάσμα που δεν χειραγωγείται από την πολιτισμική γνώση και δεν επηρεάζεται από κάθε σκέψη²⁴⁴. Όλοι οι άνθρωποι, σύμφωνα με τον Locke, γεννιούνται έχοντας τις ίδιες δυνατότητες να είναι ελεύθεροι πολιτικά, οικονομικά και θρησκευτικά. Η ελευθερία, για τον Locke, αποτελεί τη δυνατότητα να κινείται κανείς ελεύθερα ανάλογα με την επιθυμία και τη θέλησή του²⁴⁵. Η δουλεία ορίζεται ως το αντίθετο της ελευθερίας. Η φυσική ελευθερία σημαίνει ότι κάθε άνθρωπος είναι ανεξάρτητος σε σχέση με τους άλλους και όλοι είναι ίσοι μεταξύ τους. Βλέπουμε λοιπόν ότι, σε αντίθεση με τη φυσική κατάσταση στο έργο του Hobbes, ο Locke περιγράφει μια φυσική κατάσταση εκλεπτυσμένη και ηθική στην οποία, βάσει του νόμου της φύσης, το δίκαιο γεννιέται με άμεσο τρόπο²⁴⁶. Συνέπεια αυτού είναι ότι ο Locke περιγράφει τη θέσπιση της πολιτικής κοινωνίας ως διασφάλιση της φυσικής κατάστασης και ως αποφυγή της διάβρωσής της. Απέναντι στην ανασφάλεια καταστροφής της φυσικής κατάστασης τα άτομα συνάπτουν συμβόλαιο για την εξασφάλιση της ζωής, της ελευθερίας και της ατομικής ιδιοκτησίας τους.

Το κοινωνικό συμβόλαιο του Locke φαίνεται να προσανατολίζεται σε μια συμφωνία των ιδιοκτητών για τον σκοπό της διαφύλαξης της ιδιοκτησίας τους²⁴⁷. Η οργανωμένη πολιτεία έρχεται έτσι να μειώσει τους κινδύνους της φυσικής κατάστασης, η οποία κατά τα άλλα εμφανίζεται ως ιδανική²⁴⁸. Ο Locke, σε αντίθεση με τον Hobbes, θεωρεί ότι πλειοδοτεί υπέρ μιας φιλελεύθερης δημοκρατίας η οποία βασίζεται όμως στον αποκλεισμό των μη ιδιοκτητών²⁴⁹. Ο Rousseau στο Κοινωνικό Συμβόλαιο δηλώνει ότι χρειάζεται «να βρεθεί μία μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη την από κοινού δύναμη το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους, ούτως ώστε ο καθένας, καθώς ενώνεται με όλους, να υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και να παραμένει εξίσου ελεύθερος όπως και πριν»²⁵⁰. Περιγράφει δηλαδή ένα κοινωνικό συμβόλαιο το οποίο επιτρέπει στο άτομο να υπακούει μόνο στην ατομική ελευθερία μέσω της ένωσής του με άλλα άτομα.

244. Brunkhorst, H. (2005). *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, ό.π., σ. 95.

245. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 132.

246. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 140, 141.

247. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 143.

248. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 145.

249. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 152, 153.

250. Rousseau, J.-J. (2004). *Το κοινωνικό συμβόλαιο*. Εκδ. Πόλις, κεφ. 6, σ. 61.

Το κοινωνικό συμβόλαιο διαμορφώνει τη γενική βούληση, η οποία καθορίζει τα δικαιώματα του κάθε ατόμου και το δικαίωμα της ιδιοκτησίας²⁵¹.

Με απώτερο στόχο την αποκατάσταση της ουσιαστικής ελευθερίας, η θεωρία της αλληλεγγύης συμβάλλει στην ανανέωση του κοινωνικού συμβολαίου στο μέτρο που αντιστρέφει πλήρως αυτή την οπτική, διότι η κοινωνία δεν γίνεται κατανοητή ως το αποτέλεσμα της θέλησης των ατόμων, δηλαδή ως ένα κατασκευάσμα, αλλά ως ένα προϋπάρχον δεδομένο, μια προϋπάρχουσα φυσική κατάσταση που επιβάλλεται σε όλους. Η ιδέα ενός κοινωνικού συμβολαίου που διαμορφώνει τη θεσμισμένη πολιτεία γεννιέται από την κοινωνική ζωή και όχι η κοινωνική ζωή από το συμβόλαιο²⁵². «Είναι κατά μία έννοια ο νόμος της κοινωνικής ζωής»²⁵³. Αυτή η ανταλλαγή υπηρεσιών είναι το αντικείμενο της οιονεί σύμβασης που συνδέει και δεσμεύει όλους μας, είναι το περιεχόμενο της κοινωνικής νομοθεσίας²⁵⁴. Η οιονεί σύμβαση (*quasi contrat*) αποτελεί περιορισμένο θεσμό του ρωμαϊκού δικαίου στο περιθώριο του δικαίου των συμβάσεων του οποίου ο Léon Bourgeois επιχειρεί τη γενίκευση. «Πρόκειται για ένα γενικό οιονεί συμβόλαιο που πηγάζει μεταξύ των ανθρώπων από το φυσικό και απαραίτητο γεγονός της συνύπαρξής τους στην κοινωνία και το οποίο έχει ως αντικείμενο τη ρύθμιση όχι των ιδιωτικών σχέσεων καθενός μας αλλά των κοινών σχέσεων μεταξύ καθενός και όλων μας, λόγω της διαρκούς μίσθωσης υπηρεσιών και ωφελειών που αποτελεί η αξιοποίηση της ανθρωπότητας»²⁵⁵.

Για τον Bourgeois, η σύγχρονη κοινωνία διαφοροποιείται περισσότερο από τις προηγούμενες λόγω της κεντρικής θέσης που κατέχει το συμβόλαιο²⁵⁶. Αυτή η ανταλλαγή υπηρεσιών είναι το αντικείμενο του οιονεί συμβολαίου, ενός συμβολαίου συνύπαρξης που συνδέει όλους τους ανθρώπους και αποτελεί την ισότιμη αποτίμηση των ανταλλασσόμενων υπηρεσιών, δηλαδή την ισότιμη αναδιανομή κερδών και βαρών, του κοινωνικού ενεργητικού και παθητικού²⁵⁷. Ο Bourgeois αναφέρεται μιν σε συμβόλαιο, αλλά όχι με την κλασική του έννοια, μιας και δεν εξαρτάται από την ελεύθερη βούληση. Είναι ένα συμβόλαιο που προϋπάρχει, κληρονομείται και δεν λύεται. Η έννοια του συμβολαίου δεν αναφέρεται ως σύμπτωση ελεύθερων βουλήσεων, αλλά ως κοινωνική υποχρέωση εξασφάλισης αυτής της ελευθερίας. Το κοινωνικό χρέος πηγάζει από ένα οιονεί συμβόλαιο που αποδεχόμαστε έμπρακτα με την αποδοχή της κοινωνικής ζωής, αποτελεί ένα «χρέος δικαιοσύνης» που βασίζεται στον νόμο²⁵⁸. Η θεωρία

251. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, ό.π., σ. 177, 178.

252. Duguit, L. (1901). *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*. Paris, σ. 12.

253. Duguit, L. (1901). *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, ό.π., σ. 15.

254. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 138.

255. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 149.

256. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 131.

257. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 138.

258. Bourgeois, L. (1896). *Solidarité*, ό.π., σ. 141.

του οιονεί συμβολαίου αναπαριστά, σύμφωνα με τον Bourgeois, μια προσπάθεια δημοκρατικής αναδιατύπωσης ενός δικαίου που βασίζεται στην αντίθεση ανάμεσα στα συμφέροντα των ιδιωτών και το κοινό συμφέρον. «Η διάκριση έρχεται να πέσει ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο δίκαιο»²⁵⁹.

Ο νόμος που θα καθορίσει τις σχέσεις μεταξύ των μελών της κοινωνίας ουσιαστικά αποτελεί μια ερμηνεία και μια αναπαράσταση της συμφωνίας που θα έπρεπε να συναφθεί αναδρομικά, εάν τα μέλη της κοινωνίας μπορούσαν να έχουν ερωτηθεί σε συνθήκες ελευθερίας και ισότητας. Ηθική βάση εκκίνησης της ιδέας της δικαιοσύνης, κατά τον Bourgeois, είναι η αναγνώριση ότι ως μέλη της κοινωνίας είμαστε «όμοιοι», διακρίνοντας μεταξύ των «φυσικών» ανισοτήτων που δικαιολογούνται από την προσπάθεια και την ικανότητα κάθε μέλους και των «κοινωνικών» ανισοτήτων που οφείλονται στις κοινωνικές σχέσεις και εξαρτήσεις. Μεταξύ των πολλών μορφών διαφορετικότητας και ανισότητας θα πρέπει να διασφαλίζεται για τα μέλη μιας κοινωνίας ένας όμοιος κοινός χαρακτήρας που προσιδιάζει στην ανθρώπινη ιδιότητα από την οποία πηγάζει η ίση αξία των ανθρώπων στο κοινωνικό δίκαιο²⁶⁰. Η «ομοιότητα» αποτελεί έναν βασικό πυρήνα ισότητας όλων των ανθρώπων, ο οποίος κρίνεται απαραίτητος για την εξασφάλιση της ελευθερίας και της αυτονομίας των ατόμων ώστε να μπορούν να συναινούν ελεύθερα, παραπέμποντας στην αυτονομία του Kant.

Ο Bourgeois τροποποιεί την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου που ανέπτυξε ο Rousseau με μια αντιστροφή της προβληματικής του. Συγκεκριμένα, δεν εκκινεί από την υπόθεση ότι ένα συμβόλαιο, πραγματικό ή φανταστικό, που έχει συναφθεί είναι η βάση για όλα τα μέλη της κοινωνίας. Αντίθετα, παραδέχεται την αρχή σύμφωνα με την οποία θα πράττουμε και θα επιχειρηματολογούμε ως εάν ένα τέτοιο συμβόλαιο έχει ήδη συναφθεί στην πράξη²⁶¹. Αντίθετα δηλαδή με τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου που είχε αναπτύξει ο Rousseau, το σιωπηρό συμβόλαιο του Bourgeois δεν είχε σκοπό να αναδείξει με ακριβή και οριστικό τρόπο τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις του καθενός. Σκοπός του ήταν, αφενός, να καθορίσει τη συναίνεση των μελών αυτών στους κανόνες του παιχνιδιού, δηλαδή τη συναίνεσή τους ότι το δικαίωμα προέκυπτε από μια αλληλεπίδραση των βουλήσεών τους, και, αφετέρου, να αποδεχτεί την υποτιθέμενη συναίνεση που έχουν δώσει όλες οι ίσες και ελεύθερες βουλήσεις²⁶². Καταλήγει ότι η έννοια της εκπλήρωσης του κοινωνικού χρέους δεν είναι ποτέ οριστική, κανείς δεν είναι οριστικά απελευθερωμένος από τα κοινωνικά του χρέη, αντί-

259. Andler, C. (1897). Du Quasi-Contrat Social et de M. Léon Bourgeois. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 5 (4), 520-530, σ. 520.

260. Bouglé, C. (1903). L'évolution du solidarisme. *Revue politique et parlementaire*, τ. XXXV, σ. 491.

261. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 366.

262. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 367.

θετα συνεχίζει να υπάρχει και γίνεται ξανά υπόχρεος να καλύψει το κοινωνικό του καθήκον έναντι των υπόλοιπων μελών της κοινωνίας²⁶³.

Το ατομικό δίκαιο μπορεί να θεμελιώσει τον αρνητικό περιορισμό των κρατικών αρμοδιοτήτων, αλλά δεν είναι ικανό να καθορίσει τις θετικές υποχρεώσεις που του αναλογούν²⁶⁴. Οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου βασίζονται σε μια αντίληψη για τη δημοκρατία στην οποία δίνεται απόλυτη λογική προτεραιότητα στο πολιτικό πεδίο σε σχέση με το κοινωνικό. Αυτή η προσέγγιση της αλληλεγγύης ανανεώνει την προβληματική όσον αφορά τη σχέση, τον δεσμό ανάμεσα στο πολιτικό και το κοινωνικό²⁶⁵. Η ρήξη που φέρνει το δόγμα της αλληλεγγύης είναι η πλήρης επαναπροσέγγιση του τρόπου να τίθεται το ερώτημα των σχέσεων μεταξύ του πολιτικού και του κοινωνικού και πιο συγκεκριμένα της εκκίνησης που χρησιμοποιείται για να θεσμοθετηθεί η αλληλεγγύη. Με το δόγμα αυτό δεν προτεινόταν η εκκίνηση από το άτομο και τα δικαιώματά του για να εξηγήσουμε το κοινωνικό φαινόμενο, αλλά, αντίθετα, από το κοινωνικό φαινόμενο για να εξηγήσουμε και να λάβουμε υπόψη μας το άτομο. Από τη στιγμή που εξαπλώνεται διαρκώς η λειτουργική εξειδίκευση, το κοινωνικό (η κοινωνική αλληλεξάρτηση) προηγείται λογικά της πολιτικής διαχείρισης. Το πολιτικό συμβόλαιο ρυθμίζει την κοινωνία αλλά δεν την ιδρύει. Αυτό σημαίνει ότι πλέον δεν εκκινούμε από μια εκ των προτέρων αντίληψη για τη φύση του ατόμου και της δημοκρατίας, δηλαδή από μια αντίληψη ιδεαλιστική και πολιτική του δικαίου, για να νομιμοποιήσουμε την κοινωνική δράση. Το κοινωνικό φαινόμενο και η παρατήρηση των νόμων του εκκινούν από μια ρεαλιστική και επιστημονική προσέγγιση της κοινωνίας και μας οδηγούν στη νομιμοποίηση της πολιτικής βούλησης²⁶⁶.

Ο Léon Duguit, στο έργο του για το δημόσιο δίκαιο, επεξεργάζεται την έννοια της κυριαρχίας, την παντοδυναμία επί των πραγμάτων που μας ανήκουν (*dominium*) και την πολιτική κυριαρχία ενός παντοδύναμου μονάρχη (*imperium*) επί των υπηκόων του κατά την κλασική διάκριση του ρωμαϊκού δικαίου. Επιχειρηματολογεί λέγοντας ότι η πολιτική θεωρία που προσπαθεί να συμφιλιώσει την έννοια της πολιτικής κυριαρχίας με αυτή της ατομικής ελευθερίας είναι αντιφατική. Αντίθετα, η ανακάλυψη και αναγνώριση της κοινωνικής αλληλεξάρτησης αποκαλύπτει την κεντρική έννοια της υπηρεσίας ως το μόνο πραγματικό κριτήριο δικαιολόγησης της άσκησης δημόσιας εξουσίας²⁶⁷. Το κράτος δεν είναι ένα αυτόνομο νομικό πρόσωπο, αλλά μια δύναμη που ρυθμίζεται και

263. Bourgeois, L. (1902). *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, ό.π., σ. 77.

264. Duguit, L. (1901). *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, ό.π., σ. 14.

265. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 376.

266. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 377.

267. Beguin, J.-C. (2005). *Service public et solidarité*, στο J.-C. Beguin, P. Charlot & Y. Laidie (επιμ.), *La solidarité en droit public*. Paris: L'Harmattan, σ. 253-284.

περιορίζεται από το δίκαιο²⁶⁸. Η θεωρία του Duguit είναι κομβική για την αντίληψη της λειτουργίας του κράτους και της ατομικής ιδιοκτησίας υπό την οπτική της αρχής της αλληλεγγύης, η οποία αποτελεί το θετικό και αρνητικό μέτρο της δημόσιας παρέμβασης.

Ως προέκταση της προσέγγισης αυτής, το (ιδιωτικό και δημόσιο) δίκαιο αποτελεί κοινωνικό φαινόμενο. Η κοινωνική αλληλεγγύη αποτελεί το θεμέλιο του δικαίου²⁶⁹. Η επαναθεμελίωση της θεωρίας του κράτους από τον Duguit συνδέει την αλληλεγγύη, τη δημόσια υπηρεσία και το κράτος. Η αρχή στην οποία βασίζεται αυτή η θεωρία είναι ότι στον βαθμό που μια δραστηριότητα είναι απαραίτητη για την υλοποίηση της κοινωνικής αλληλεξάρτησης πρέπει να ρυθμίζεται και να ελέγχεται από τους διοικούντες. Εάν από τη φύση της δεν μπορεί να υλοποιηθεί παρά μόνο μέσω κρατικής παρέμβασης, τότε αποτελεί δημόσια υπηρεσία²⁷⁰.

Οι υποστηρικτές του κοινωνικού συμβολαίου ξεκινούν από την ιδέα της φυσικής ανεξαρτησίας του ανθρώπου και βάσει αυτής εξηγούν τον κοινωνικό σχηματισμό μέσω ενός συμβολαίου, εντός του οποίου καθένας χάνει ένα μέρος της φυσικής του ανεξαρτησίας και σε αντάλλαγμα απολαμβάνει την ασφάλεια. Οι υποστηρικτές της κοινωνικής αλληλεγγύης, μας λέει ο Duguit, αντιλαμβάνονται την κοινωνία ως ένα φυσικό γεγονός και δεδομένο και αναζητούν τους τρόπους που το δεδομένο αυτό επηρεάζει την ατομική συνείδηση και την ατομική βούληση²⁷¹. Ο Duguit αναφέρει χαρακτηριστικά ότι σε ένα κοινωνικό συμβόλαιο υπάρχουν τόσες ατομικές βουλήσεις με διαφορετικό περιεχόμενο όσα και τα άτομα που συμβάλλονται²⁷². Οι ατομικές βουλήσεις είναι όσες και οι άνθρωποι και δεν θα μπορούσαμε ποτέ να έχουμε μία συνολική κοινωνική βούληση²⁷³.

Για τον Duguit πρέπει να μείνει κανείς στον κόσμο της κοινωνικής πραγματικότητας, ο οποίος αποτελείται από ανθρώπους που έχουν κοινές ανάγκες και διαφορετικές δεξιότητες, από ανθρώπους που αλληλεπιδρούν και ανταλλάσσουν υπηρεσίες, που ζούσαν πάντα μαζί και πάντα ανταλλάσσαν υπηρεσίες και οι οποίοι δεν μπορούν παρά να ζουν μαζί ανταλλάσσοντας υπηρεσίες. Αποτελείται από ανθρώπους που κάποιοι είναι πιο ισχυροί από άλλους και πάντα έθεταν εμπόδια στους πιο αδύναμους, από ανθρώπους που δρουν και έχουν συνείδηση των πράξεών τους²⁷⁴. Από τη διαπίστωση αυτή δεν προκύπτει κάποια

268. Boccon-Gibod, T. (2014). Duguit, et après? Droit, propriété et rapports sociaux. *Revue internationale de droit économique*, 2014/3, σ. 289.

269. Παπακωνσταντίνου, Α. (2006). *Κοινωνική δημοκρατία και κοινωνικό κράτος δικαίου κατά το Σύνταγμα 1975/1986/2001*. Εκδ. Α.Ν. Σάκουλα, σ. 862-863.

270. Beguin, J.-C. (2005). *Service public et solidarité*, ό.π.

271. Duguit, L. (1901). *L'État, le droit objectif et la loi positive*, ό.π., σ. 28.

272. Duguit, L. (1901). *L'État, le droit objectif et la loi positive*, ό.π., σ. 38.

273. Duguit, L. (1901). *L'État, le droit objectif et la loi positive*, ό.π., σ. 39.

274. Duguit, L. (1901). *L'État, le droit objectif et la loi positive*, ό.π., σ. 7.

γενική ή κοινή βούληση των ανθρώπων, αντιθέτως προκύπτουν διαφορετικοί στόχοι²⁷⁵. Επί της ουσίας, η κατά Duguit πραγματικότητα επιβεβαιώνει ότι άτομα και συλλογικότητα συνδέονται με τέτοιο τρόπο, ώστε ο κοινωνικός δεσμός να γίνεται πιο ισχυρός όσο το άτομο είναι ελεύθερο.

Ο Duguit, από τους πρώτους θεωρητικούς του κοινωνικού κράτους, έβλεπε στην κοινωνική αλληλεγγύη έναν αντικειμενικό κανόνα που επιβάλλεται στους κυβερνώντες. Γι' αυτό στη δημόσια υπηρεσία ενέτασσε εκείνες τις δραστηριότητες δημοσίου συμφέροντος που είναι απαραίτητες για τη συλλογική συμβίωση, διαμορφώνοντας το θεμέλιο και το όριο του κράτους. Το φιλελεύθερο κοινωνικό συμβόλαιο ερμηνεύει εξαιρετικά περιοριστικά τη νομιμοποίηση της κρατικής παρέμβασης και δεν επιτρέπει την ανάπτυξη κοινωνικών πολιτικών. Η έννοια της αλληλεγγύης χρησιμοποιείται ως θεμέλιο ενός κοινωνικού συμβολαίου νέου τύπου, το οποίο καθορίζει τους στόχους και τα μέσα επίτευξης μιας δίκαιης κοινωνίας, ενός κοινωνικού συμβολαίου το οποίο δεν εγγυάται μόνο ατομικά δικαιώματα αποχής από την καταπάτηση των ελευθεριών, αλλά τοποθετεί στο επίκεντρο της κοινωνικής συνύπαρξης σε μια δίκαιη κοινωνία την εγγύηση κοινωνικών δικαιωμάτων εξασφάλισης ουσιαστικών ελευθεριών²⁷⁶.

Το κράτος αποτελεί το μέσο υλοποίησης αυτού του αντικειμενικού κανόνα αλληλεγγύης. Η κυβερνητική δράση νομιμοποιείται ως «δημόσια υπηρεσία» στον βαθμό που υπηρετεί την αρχή της αλληλεγγύης. Στη νομική ιστορία της έννοιας, η χρήση του όρου δημόσια υπηρεσία αποτελεί εργαλείο για να προστεθεί μια νέα μορφή δημόσιας δραστηριότητας με κοινωνική στόχευση πέραν του κράτους-νυκτοφύλακα. Αν η διάκριση μεταξύ μορφών κοινωνικής προστασίας και κοινωνικής πρόνοιας βασίζεται στη διάκριση μεταξύ χρήσιμων και μη χρήσιμων ατόμων, η δημιουργία μιας δημόσιας υπηρεσίας με στόχο την κοινωνική προστασία βασίζεται στην κατάργηση αυτής της διάκρισης, τη συγχώνευση των λειτουργιών ασφάλισης και πρόνοιας και την εξάλειψη του στίγματος για τους αποδέκτες της τελευταίας²⁷⁷.

Ο Duguit επιχειρεί να προτείνει ένα εναλλακτικό θεμέλιο κατασκευής της έννοιας του δικαίου που δεν θεμελιώνεται στο ατομικό δικαίο και στην παντοδυναμία του κράτους, τα οποία είναι κατασκευές και αφαιρέσεις που διαλύονται με απλή παρατήρηση της πραγματικότητας. Ο Duguit απορρίπτει και τη μεταφυσική και την οργανική έννοια της νομικής προσωπικότητας του κράτους. Το κράτος, σύμφωνα με τον ίδιο, δεν είναι ένα νομικό πρόσωπο που εκφράζει μία γενική βούληση όπως την περιγράφει ο Rousseau²⁷⁸. Η ευθύνη του κράτους

275. Duguit, L. (1901). *L'État, le droit objectif et la loi positive*, ό.π., σ. 7.

276. Giorgi, D. & Saintoyant, V. (2018). *La solidarité en quête de sens*, ό.π., σ. 21-22.

277. Renard, D. (2005). *L'idée politique de solidarité et la construction de la théorie du service publique*, ό.π., σ. 33-42.

278. Duguit, L. (1901). *L'État, le droit objectif et la loi positive*, ό.π., σ. 4.

κατασκευάζεται πάνω στην ιδέα μιας ασφάλισης της κοινωνίας που βαρύνει το συλλογικό ταμείο προς όφελος εκείνων που υφίστανται βλάβη. Το κράτος είναι κατά κάποιον τρόπο ασφαλιστής αυτού που αποκαλούμε κοινωνικό κίνδυνο, δηλαδή του κινδύνου που προκαλείται από την κοινωνική δραστηριότητα εν γένει²⁷⁹. Αν το κράτος οφείλει να είναι υπεύθυνο, δεν είναι επειδή διέπραξε κάποιο σφάλμα μέσω των οργάνων του, αλλά επειδή διασφαλίζει τους πολίτες ενάντια σε κάθε κοινωνικό κίνδυνο²⁸⁰.

1.2.5. Η αλληλεγγύη ως θεμέλιο της κοινωνικής ιδιοκτησίας

Η ατομική ιδιοκτησία κατέχει κεντρικό ρόλο στην πολιτική και κοινωνική θεωρία του 18ου και 19ου αιώνα, ως αδιαχώριστο στοιχείο της ατομικής ελευθερίας. Για τον Locke, η προστασία παρέχεται από την ατομική ιδιοκτησία, η οποία αποτελεί τη βάση ώστε να επιβιώνει το άτομο και να μην εξαρτάται ούτε από αφέντες, ούτε από τη φιλανθρωπία των άλλων²⁸¹. Το άτομο που δεν μπορεί να εργαστεί είναι ασφαλές μέσω της ιδιοκτησίας²⁸². Άρα, η αυτονομία του πολίτη διασφαλίζεται μέσω της ιδιοκτησίας, και αυτόνομος είναι ο πολίτης-ιδιοκτήτης. Η δε ύπαρξη του κράτους νομιμοποιείται από τη διασφάλιση της προσωπικής ασφάλειας, της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και της ατομικής ελευθερίας. «*Η προστασία των ατόμων είναι αδιαχώριστη από την προστασία της περιουσίας τους*»²⁸³.

Στο έργο του John Locke, το δικαίωμα βασίζεται στην ωφελιμιστική βάση ότι η νομική προστασία της ιδιοκτησίας που παράγεται και κατέχεται δικαιωματικά προωθεί την εργασία και την ευημερία, υπό τον όρο ότι υπάρχει αρκετή ιδιοκτησία για όλους²⁸⁴. Η ιδιοκτησία του εαυτού (*self-property*) συνιστά την απαραίτητη ιδιότητα αυτοδιάθεσης των ατόμων και ο Locke αναπτύσσει τη βάση της νομιμοποίησης της ατομικής ιδιοκτησίας σε αυτή την αυτοδιάθεση, λέγοντας ότι στα άτομα ανήκει το σώμα τους και το προϊόν της εργασίας τους, αποκλείοντας τα δικαιώματα τρίτων. «*Ο μόχθος του σώματός του και η εργασία των χεριών του, μπορούμε να πούμε, του ανήκουν αυτοδίκαια. Οτιδήποτε αποσπά ο άνθρωπος από τη φυσική του κατάσταση αναμειγνύοντας με αυτό τον μόχθο του και συνδέοντάς το έτσι με κάτι δικό του, το καθιστά με την ενέργεια αυτή ιδιοκτησία του*»²⁸⁵.

279. Lochak, D. (2005). *Solidarité et responsabilité publique*, στο J.-C. Beguin, P. Charlot & Y. Laidie (επιμ.), *La solidarité en droit public*. Paris: L'Harmattan, σ. 305-327.

280. Duguit, L. (1930). *Traité du droit constitutionnel*, 3ème édition, σ. 469.

281. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 16.

282. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 16.

283. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 18.

284. Locke, J. (2010). *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*. Εκδ. Πόλις, παρ. 18-30.

285. Locke, J. (2010). *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, ό.π., παρ. 27, σ. 108.

Η εργασία είναι αυτή που μετατρέπει τη φύση σε ατομική ιδιοκτησία²⁸⁶. Αυτός ο ορισμός του φυσικού δικαιώματος στην ατομική ιδιοκτησία θέτει συγκεκριμένα περιοριστικά όρια στη συσσώρευση και την κατανάλωση²⁸⁷, τα οποία ξεπερνιούνται με την επινόνηση του χρήματος, το οποίο επιτρέπει τη δημιουργία κεφαλαίων πέρα από τις ατομικές δυνατότητες των ανθρώπων για εργασία και κατανάλωση. Το χρήμα και το εμπόριο δίνουν κίνητρο και καθιστούν εφικτή τη διαρκή βελτίωση της παραγωγικότητας και την αύξηση της ατομικής περιουσίας, αυξάνοντας τη συνολική περιουσία της ανθρωπότητας χωρίς να στερούνται κάποιοι την ατομική τους ιδιοκτησία. Αυτό το σκεπτικό του Locke νομιμοποιεί την ύπαρξη αυτών που εργάζονται χωρίς ιδιοκτησία για τον μισθό τους και εκείνων που αξιοποιούν την εργασία των άλλων ως δική τους εργασία για τη βελτίωση της υφιστάμενης ιδιοκτησίας τους²⁸⁸. Η έννοια της βελτίωσης έχει το νόημα της παραγωγικής αξιοποίησης για κέρδος και της αξιοποίησης της εργασίας για το κέρδος αυτό, αντιμετωπίζοντας ως εργασία του αφέντη την εργασία των υπηρέτων του, ταυτίζοντας έτσι την εργασία με την παραγωγή κέρδους²⁸⁹.

Οι υπηρέτες (*servants*) μπορούν να πωλούν την εργασία τους στους αφέντες (*masters*) χωρίς να στερούνται τη φυσική τους ελευθερία, στον βαθμό που η σχέση αυτή είναι συμβατική, όχι άνευ όρων και χρονικά περιορισμένη²⁹⁰. Ο Locke αξιοποιεί την ιδέα της ατομικής ιδιοκτησίας ως φυσικού δικαιώματος αυτοδιάθεσης των ατόμων, το οποίο η απολυταρχική εξουσία δεν μπορεί να παραβιάζει χωρίς τη συναίνεση των ατόμων, αν και το επιχειρεί με τρόπο που να μην αφήνει περιθώρια ριζοσπαστικοποίησης των δημοκρατικών προεκτάσεων της, και να συμπεριλαμβάνει μια σαφή δικαιολόγηση των ανισοτήτων²⁹¹.

Η θεωρία του Locke για την ιδιοκτησία επιτρέπει να τεθεί το πεδίο των σχέσεων ιδιοκτησίας εκτός πολιτικής, σε μια διακριτή οικονομική σφαίρα που διέπεται από τους δικούς της «νόμους» των «επιστημών» της οικονομίας²⁹². Η διάκριση αυτή δεν μεταχειρίζεται τον οικονομικό εξαναγκασμό ως εξαναγκασμό και την οικονομική εξουσία ως εξουσία. Τα άτομα δεν είναι στο πεδίο αυτό φορείς πολιτικών ή δημοκρατικών δικαιωμάτων που κυριαρχούν και κυριαρχούνται. Το πολιτικό πεδίο δεν μπορούσε να επηρεάζει την κατανομή κοινωνικής και οικονομικής εξουσίας, καθώς η πολιτική πρόοδος αφορούσε τις σχέσεις κράτους-πολίτη και όχι τις οικονομικές σχέσεις μεταξύ πολιτών.

286. Locke, J. (2010). *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, ό.π., παρ. 26 και 27.

287. Meiksins Wood, E. (2012). *Liberty and property, A social history of western political thought from Renaissance to Enlightenment*. London-New York: Verso, σ. 267.

288. Meiksins Wood, E. (2012). *Liberty and property*, ό.π., σ. 268.

289. Meiksins Wood, E. (2012). *Liberty and property*, ό.π., σ. 274.

290. Locke, J. (2010). *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, ό.π., παρ. 85.

291. Meiksins Wood, E. (2012). *Liberty and property*, ό.π., σ. 273.

292. Meiksins Wood, E. (2012). *Liberty and property*, ό.π., σ. 316.

Η κλασική φιλελεύθερη αντίληψη της ελευθερίας βασίζεται στον θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας για την πλήρη και ελεύθερη ανάπτυξη του ατόμου, διακρίνοντας μεταξύ οριζόντιας εξουσίας στις σχέσεις των ανθρώπων και κάθετης εξουσίας στις σχέσεις των ανθρώπων με αντικείμενα²⁹³. Οι σφαίρες εξουσίας για τους Ρωμαίους διαφοροποιούνται μεταξύ της πολιτικής εξουσίασης των κρατικών μορφών (*imperium*) και της εξουσίας των υπηκόων του Καίσαρα στην ατομική ιδιοκτησία επί των πραγμάτων (*dominium*)²⁹⁴. Οι άνθρωποι θεωρείται ότι γίνονται ελεύθεροι με τους πολιτικούς νόμους και ιδιοκτήτες με τους νόμους της ιδιωτικής κοινωνίας²⁹⁵. Στη σταδιακή παγίωση των διαφορετικών μορφών εξουσίασης αναπτύσσεται μια τυπολογία σύμφωνα με την οποία η ιδιοκτησία είναι εξουσία πάνω στα πράγματα, είναι η στατική κατοχή πραγμάτων και θεωρείται απόλυτη, ενώ η πολιτική εξουσία αφορά ανθρώπους, είναι ενεργητική και χαρακτηρίζεται από την πολλαπλότητα και τη σχετικότητα, το μοίρασμα και τον ρευστό και περιορισμένο χαρακτήρα τους²⁹⁶. Το δικαίωμα στην ιδιοκτησία είναι εξουσία που αναγνωρίζεται και διασφαλίζεται από το αστικό δίκαιο και ασκείται από τα άτομα (στην αγορά) πάνω σε πράγματα. Αυτή η διάκριση μεταξύ (αστικής) ιδιοκτησίας και (πολιτικής) κυριαρχίας διαμόρφωσε μια αυτόνομη σφαίρα για την ανάπτυξη της οικονομίας της αγοράς²⁹⁷.

Η ατομική ιδιοκτησία είναι ο κοινωνικός θεσμός που διασφαλίζει την ανεξαρτησία των ατόμων, αλλά και την προστασία τους ενάντια στους κινδύνους της ύπαρξης²⁹⁸. Μέσω της προστασίας της ατομικής ιδιοκτησίας αποδεχόμαστε ότι η προστασία δεν είναι απόλυτη, καθώς αυτό θα ήταν εφικτό μόνο με τη λύση του χορμσιανού Λεβιάθαν²⁹⁹. Διαφορετικά, όπως έλεγε ο Rousseau, όλοι οι πολίτες θα έπρεπε να είναι ενάρητοι ή να τους υποχρεώναμε να γίνουν³⁰⁰. Η αντίληψη της ανεξαρτησίας του ατόμου κατασκευάστηκε μέσω της αναβάθμισης και της αξιοποίησης της έννοιας της ατομικής ιδιοκτησίας, συνδυασμένης με ένα κράτος δικαίου που θα διασφάλιζε την ασφάλεια των πολιτών, χωρίς να θέσει κεντρικά το ζήτημα της αναγνώρισης της θέσης του καθεστώτος του καταστατικά ανασφαλούς ατόμου, του ατόμου που δεν κατέχει ιδιοκτησία³⁰¹. Με αυτή την έννοια, η διατύπωση της θεωρίας της κοινωνικής αλληλεγγύης δεν διαδέχεται τις προνεωτερικές μορφές κοινωνικής προστασίας, αλλά επιδιώκει

293. Pels, D. (1997). *Property and power in social theory. A study in intellectual rivalry*. Routledge Studies in Social and Political Thought, σ. 34.

294. Meiksins Wood, E. (2012). *Liberty and property*, ό.π., σ. 314.

295. Pels, D. (1997). *Property and power in social theory*, ό.π., σ. 24.

296. Pels, D. (1997). *Property and power in social theory*, ό.π., σ. 26-28.

297. Pels, D. (1997). *Property and power in social theory*, ό.π., σ. 26.

298. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 20.

299. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 20.

300. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 21.

301. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 26.

να διορθώσει τις ανεπάρκειες του βασικού κανόνα κοινωνικής προστασίας, δηλαδή της ατομικής ιδιοκτησίας.

Φιλόσοφοι υπέρ του ατομισμού, αναφέρει ο Alfred Fouillée, θεωρούν ότι η βούληση αποτελεί το απόλυτο ελεύθερο κριτήριο, οπότε καθετί ατομικό πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως αποκομμένο από τα υπόλοιπα. Πάνω σε αυτό το φιλελεύθερο κριτήριο θεμελιώνουν το απόλυτο δικαίωμα στην ιδιοκτησία. Η απόλυτη ατομική ιδιοκτησία αποτελεί τη συνέχεια, την προέκταση της απόλυτης ατομικής ελευθερίας³⁰². Όπως το άτομο είναι απόλυτος ιδιοκτήτης του εαυτού του, αφέντης του εαυτού του, έτσι έχει και την απόλυτη εξουσία στα πράγματα τα οποία εξουσιάζει. Το ατομικό δικαίωμα στην ιδιοκτησία εδραιώνεται ως το κατεξοχήν δικαίωμα που δίνει προτεραιότητα στο ατομικό συμφέρον έναντι των κοινωνικών αναγκών³⁰³. Η προτεραιότητα των ατομικών δικαιωμάτων εκφράζεται ως προτεραιότητα της ατομικής ιδιοκτησίας έναντι της κοινωνικής ιδιοκτησίας, ως ανταγωνισμός τρόπων επιβίωσης. Κατά τον 19ο αιώνα, η έννοια του κοινωνικού θα αρχίσει να χρησιμοποιείται για να θεμελιώσει την ιδέα ότι τα άτομα έχουν καθήκοντα έναντι των άλλων, καθήκοντα που υπερβαίνουν τα ατομικά τους συμφέροντα. Η ένταση για την έννοια των κοινωνικών δικαιωμάτων εν μέρει οφείλεται και σε μια ένταση εντός της φιλελεύθερης θεωρίας. Η αλληλεγγύη θα αξιοποιηθεί για τη σχετικοποίηση της υπεροχής της ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά και για την ανανομηματοδότησή της.

Η κοινωνική αλληλεγγύη εμφανίζεται ως αλληλεξάρτηση των ατομικών ελευθεριών³⁰⁴. Οι σολινταριστές, τον 19ο αιώνα, αντιλαμβάνονται και αναγνωρίζουν στην απόλυτη προστασία της ατομικής ιδιοκτησίας το εργαλείο για την οικονομική κυριαρχία πάνω σε αυτούς που δεν κατέχουν ατομικά επιβιωτικά μέσα³⁰⁵. Η αλλαγή των υλικών συνθηκών επιβάλλει την επαναπροσέγγιση στην έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας και της ιδιοκτησίας εν γένει. Στο πρόσωπο του Κράτους που οι σοσιαλιστές έβλεπαν τη θεσμική έκφραση του συλλογικού καπιταλιστή, οι σολινταριστές έβλεπαν το κράτος ως εγγυητή των κοινωνικών δικαιωμάτων³⁰⁶. Η επαναπροσέγγιση της έννοιας της ατομικής ιδιοκτησίας βασίζεται στον σύγχρονο καταμερισμό της εργασίας, με αποτέλεσμα τα προϊόντα να προκύπτουν ως κοινωνικά προϊόντα σχετικοποιώντας σε σημαντικό βαθμό τη θεμελίωση του δικαιώματος στην ατομική ιδιοκτησία και δημιουργώντας το φιλοσοφικό θεμέλιο για την κριτική στη θεωρία του Locke³⁰⁷.

302. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 12.

303. Μαρξ, Κ. (1978). *Το Εβραϊκό Ζήτημα*. Εκδ. Οδυσσέας, σ. 92-93.

304. Kohn, M. (2018). Solidarity and social rights. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5 (21), σ. 616-630.

305. Kohn, M. (2018). Solidarity and social rights, ό.π., σ. 74.

306. Bouglé, C. (2009). *Solidarisme et libéralisme*. Paris: Harmattan.

307. Kohn, M. (2018). Solidarity and social rights, ό.π., σ. 75.

Σύμφωνα με τον Fouillée, στις πραγματικές κοινωνίες τα προϊόντα ανταποκρίνονται περισσότερο στην κοινωνική και λιγότερο στην ατομική ιδιοκτησία³⁰⁸. Η έννοια της κοινωνικής ιδιοκτησίας γίνεται περισσότερο αντιληπτή ως η αξία που αποκτά η ιδιοκτησία λόγω της συνολικής ανάπτυξης της οικονομίας και της κοινωνίας. Η αξία της ιδιοκτησίας ακινήτων αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα που θέτει η Margaret Kohn, σύμφωνα με το οποίο, εάν κάποιος αγοράσει ένα οικόπεδο στα προάστια πολύ φθηνά και μετά ο εγγονός του αντλήσει την υπερ-πολλαπλάσια αξία λόγω της ευρύτερης ανάπτυξης της περιοχής, αυτή η αύξηση δεν οφείλεται στην εργασία του αλλά στην αξία που παράγεται συνολικά από την κοινότητα³⁰⁹. «Η αξία της ακίνητης ιδιοκτησίας δεν μεγαλώνει μόνο από την εργασία του ιδιοκτήτη [...] Μεγαλώνει καμιά φορά πάρα πολύ λόγω συνθηκών εντελώς ξένων με την εργασία και οι οποίες αποτελούν τις περισσότερες φορές το αποτέλεσμα της προσπάθειας της συλλογικότητας. Στις πόλεις, ένα μεγάλο κομμάτι της υπεραξίας της ακίνητης περιουσίας είναι μια κοινωνική υπεραξία. Γιατί αυτή η υπεραξία να μη διατίθεται για το σύνολο της κοινωνίας;»³¹⁰. Όπως ανέφερε ο Bourgeois: «Η κανονιστική ιδέα δεν είναι ότι θα πρέπει να δώσουμε σε κάθε άτομο αυτό που του οφείλεται, αλλά ότι θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τον κοινωνικό πλούτο για την προώθηση της ανάπτυξης όλων των μελών της κοινωνίας»³¹¹.

Σε αντίθεση με τη θεωρία του Locke, ο κοινωνικός χαρακτήρας της σύγχρονης εργασίας μετατρέπει τη φύση σε ατομική και σε κοινωνική ιδιοκτησία. Στο έργο του Fouillée, κάθε προϊόν είναι το κοινό έργο του ατόμου και της κοινωνίας που εμπεριέχει ταυτόχρονα ένα ατομικό και ένα κοινωνικό κομμάτι. Στην πράξη, η ακριβής μέτρηση των επιμέρους κομματιών και η αναδιανομή τους, σύμφωνα με μια απόλυτη έννοια της δικαιοσύνης, είναι ουτοπική και καταλήγει στην αδικία. Αυτό επιτρέπει στον Fouillée να επικρίνει τον απόλυτο ατομισμό και τον σοσιαλισμό ως εξίσου ανεπαρκή και μη ολοκληρωμένα συστήματα σκέψης που βλέπουν μόνο τη μία πλευρά της πραγματικότητας. Η έννοια της κοινωνικής ιδιοκτησίας εκφράζει το αντικειμενικό γεγονός της αλληλεξάρτησης των ιδιοκτησιών και των εξουσιών, αποτελεί δηλαδή νοηματοδότηση της ιδιοκτησίας υπό την οπτική της αλληλεγγύης. Ο Fouillée διαπιστώνει ότι η έννοια της κοινής περιουσίας δεν είναι ίδια όπως παλιά, αλλά έχει τη δυνατότητα να αυξάνει επ' αόριστον χωρίς να είναι αναγκαίο να καταργηθεί η ατομική ιδιοκτησία. Εάν γινόταν σωστή διαχείριση του συλλογικού πλούτου από τις κυβερνήσεις, θα μπορούσε να αποτελεί ένα ταμείο βοήθειας και καθολικής ασφάλισης³¹².

308. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π.

309. Kohn, M. (2021). *Solidarity and Public Goods*, ό.π., σ. 83.

310. Bourgeois, L. (1902). *Les applications de la solidarité sociale*, ό.π., σ. 14-15.

311. Kohn, M. (2021). *Solidarity and Public Goods*, ό.π., σ. 83.

312. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., πρόλογος, σ. V-VII.

Η σχολή της αλληλεγγύης αντιλαμβάνεται την κοινωνική δικαιοσύνη ως αξίωση πρόσβασης στην κοινωνική ιδιοκτησία³¹³. Η έννοια της αλληλεγγύης αναδεικνύει ότι η υπερβολή της ανισότητας αποτελεί ένα έλλειμμα ισορροπίας καταμερισμού μεταξύ διαφορετικών τάξεων και διακινδυνεύει τον συλλογικό βίο³¹⁴. Το καθεστώς ιδιοκτησίας σε όλες τις ιστορικές περιόδους αποτελεί υλική έκφραση της δικαιοσύνης, η οποία συνδυάζεται με λιγότερη ή περισσότερη αδικία που βασιλεύει στο εσωτερικό των συνειδήσεων: «αποτελεί το δίκαιο που πραγματοποιείται και καθίσταται ορατό»³¹⁵. Ο Fouillée ορίζει το ζήτημα της ιδιοκτησίας ως το πρόβλημα εντοπισμού και ορισμού του δικαιώματος της ανθρωπίνης βούλησης στα προϊόντα και τα εργαλεία της δουλειάς του³¹⁶. Η ιδιοκτησία, όπως αναφέρει ο Fouillée, δεν μπορεί να έχει κάτι καθαρά ατομικό και απόλυτο. Η επιστημονική, καλλιτεχνική, λογοτεχνική ή βιομηχανική ιδιοκτησία εμπεριέχουν μια κοινωνική συνεισφορά, μια κοινωνική συμβολή³¹⁷, η οποία δεν εξαντλείται στα μέσα υλικής ευημερίας.

Για τον Fouillée, ο οποίος φαίνεται να μη διακρίνει μεταξύ *imperium* και *dominium*, η δημόσια πρόνοια και η καθολική ασφάλιση συμπληρώνεται και από άλλα είδη κοινωνικής ιδιοκτησίας, όπως η πολιτική εξουσία που ασκείται μέσω της καθολικής ψηφοφορίας³¹⁸. Η ιδιότητα του πολίτη έχει γίνει κομμάτι της νομοθετικής, εκτελεστικής και δικαστικής εξουσίας, και αποτελεί ένα συλλογικό αγαθό. Σε ένα δημοκρατικό πολίτευμα, η ψηφοφορία είναι μία μορφή κοινωνικής εξουσίας-ιδιοκτησίας που πρέπει να είναι ισότιμα κατανεμημένη αντί να βρίσκεται εξ ολοκλήρου στα χέρια της πλειοψηφίας. Με αυτή την έννοια, «το συλλογικό κεφάλαιο δεν είναι μόνο υλικής ή οικονομικής τάξης, ούτε μόνο πολιτικής τάξης» είναι επίσης διανοητικής και ηθικής τάξης³¹⁹. Οπότε η κοινωνική ιδιοκτησία αποκτά τρεις μορφές: τη μορφή των συλλογικών κεφαλαίων και των δημόσιων υπηρεσιών, τη μορφή της πολιτικής εξουσίας, και τη μορφή της διανοητικής και ηθικής εκπαίδευσης³²⁰. Η δημοκρατία, σύμφωνα με τον Fouillée, δεν θα μπορέσει να ζήσει αν δεν συνδυάσει αυτές τις τάξεις, αναπτύσσοντας δηλαδή αρμονικά όλες τις μορφές κοινωνικής ιδιοκτησίας.

Ο Fouillée συνέδεσε την έννοια της ατομικής με την κοινωνική ιδιοκτησία και ο Duguit με την κοινωνική της λειτουργία. Η επεξεργασία του Duguit στο

313. Claassen, R. (2017). Justice as a claim to (social) property. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, σ. 1-15.

314. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 5.

315. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 10.

316. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 11, 12.

317. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., σ. 23.

318. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., πρόλογος, σ. VII.

319. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., πρόλογος, σ. VIII.

320. Fouillée, A. (1884). *La propriété sociale et la démocratie*, ό.π., πρόλογος, σ. IX.

δημόσιο δίκαιο για τη δημόσια υπηρεσία³²¹ και στο ιδιωτικό δίκαιο για την ιδιοκτησία³²² αποτελούν δύο αδιαχώριστες πτυχές του ίδιου τρόπου σκέψης³²³. Ο Duguit, μέσω μιας κριτικής των σχέσεων εξουσίας που επικρατούν σε μια κοινωνία της αγοράς, επιχειρεί να εγγράψει την έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας σε ένα κοινωνικό πλαίσιο. Η έννοια της ιδιοκτησίας ενσωματώνει μια συγκεκριμένη σχέση μεταξύ ανθρώπων και μια συγκεκριμένη σχέση μεταξύ ανθρώπων και πραγμάτων. Επιχειρεί μάλιστα να ορίσει την έννοια της ιδιοκτησίας, του δικαιώματος εξουσίασης πάνω στα πράγματα, ως κοινωνικής σχέσης. Προσπαθώντας δε να ορίσει λογικά και επιστημονικά το δίκαιο διαμορφώνει τα θεμέλια της νομιμοποίησής του, αντικαθιστώντας την έννοια της ατομικής βούλησης με εκείνη της κοινωνικής αλληλεγγύης. Με αυτόν τον τρόπο επιχειρεί να καλύψει τη συλλογική διάσταση της έννοιας της ιδιοκτησίας, ή ακριβέστερα την «κοινωνική της λειτουργία».

Για τον Duguit, η φύση της ιδιοκτησίας ως κοινωνικής λειτουργίας βασίζεται στο αντικειμενικό γεγονός της κοινωνικής αλληλεγγύης και στην αναγνώρισή του. Οι θεωρητικοί που δημιουργούν τη ρεαλιστική παράδοση ανάλυσης της ιδιοκτησίας τοποθετούν το θεμέλιο της ατομικής ιδιοκτησίας στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων ως μια δυναμική κοινωνική κατασκευή³²⁴. Με αυτή την προσέγγιση, η ιδιοκτησία είναι η αναγνώριση μιας εξουσίας από το κράτος στα άτομα που τους παρέχει τη δυνατότητα να ελέγχουν τη χρήση αγαθών και πόρων ανάλογα με τις προτιμήσεις τους και να αποκλείουν τρίτους από τη χρήση αυτή³²⁵. Τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα διέπουν τις σχέσεις προσώπων με πράγματα όσο και τις σχέσεις μεταξύ προσώπων³²⁶.

Οι θεσμοί αλληλεγγύης αναπτύσσονται με αναφορά στον θεσμό της ιδιοκτησίας, ο οποίος κατά τον Duguit αποτελεί νομικό θεσμό που εξυπηρετεί συγκεκριμένες οικονομικές ανάγκες και εξελίσσεται μαζί με αυτές³²⁷. Αρχικά, σχεδιάζεται για την εξυπηρέτηση αυστηρά ατομικών επιδιώξεων μέσω του πλούτου, ώστε η προστασία της ατομικής ιδιοκτησίας να αναδεικνύεται σε απαραίτητο συμπλήρωμα της ατομικής ελευθερίας³²⁸. Για τον Duguit, πρόκειται για την

321. Duguit, L. (1901). *L'état, Le droit objectif et La loi positive*, ό.π.: Duguit, L. (1925). *Les transformations du droit public*. Paris: A. Colin.

322. Duguit, L. (1912). *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*. Paris: Librairie Felix Alcan.

323. Boccon-Gibod, T. (2014). Duguit, et après? *Droit, propriété et rapports sociaux*, ό.π., σ. 285-300.

324. Hohfeld, W.N. (1913). Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *The Yale Law Journal*, 16-59.

325. Cohen, M.R. (1927). Property and Sovereignty. *Cornell Law Review*, 13, σ. 8-30.

326. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*. Yale University Press, σ. 6-9.

327. Duguit, L. (1912). *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, ό.π., σ. 148.

328. Duguit, L. (1912). *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, ό.π., σ. 150-152.

αναγνώριση της ισχυρής νομικής κατασκευής του ρωμαϊκού *dominium*, δηλαδή της απεριόριστης διάρκειας και έκτασης εξουσίας σε πράγματα. *Dominium* και *imperium* είναι δύο έννοιες που αποτελούν ζευγάρι και έχουν κοινή προέλευση³²⁹. Η ιδιοκτησία μεταμορφώνεται εκ βαθέων και καθορίζεται από τη στενή αλληλεξάρτηση των στοιχείων της κοινωνίας, με αποτέλεσμα να «κοινωνικοποιείται». Αυτό δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι γίνεται συλλογική, αλλά ότι αποκτά μια κοινωνική λειτουργία και ότι αναγνωρίζεται η απονομή πλούτου σε συλλογικότητες με κριτήριο την ανάγκη νομικής προστασίας τους³³⁰.

Οι υποστηρικτές της θεωρίας του νομικού ρεαλισμού δεν χάνουν την ευκαιρία να τονίσουν ότι, πρώτον, τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα θεσπίζουν καθήκοντα σεβασμού των δικαιωμάτων αυτών από τρίτους και, δεύτερον, θεσπίζουν δικαιώματα αποκλεισμού των τρίτων³³¹. Πρόκειται για δικαιώματα που ρυθμίζονται να λειτουργούν απολύτως ατομικιστικά και τείνουν να δημιουργούν κοινωνικές ανισότητες. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, απαιτείται η ρύθμιση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων προς όφελος του δημόσιου συμφέροντος. Στις αρχές του 20ού αιώνα, επιχειρείται το δικαίωμα στην ιδιοκτησία να συμπεριλάβει κοινωνικούς στόχους, όπως η αποτροπή μονοπωλιακής συγκέντρωσης, η εξισορρόπηση των ανισοτήτων διαπραγμάτευσης στην οικονομική παραγωγή και η εισαγωγή ελάχιστων όρων εργασίας, ελάχιστου μισθού³³². Ο Joseph William Singer τονίζει χαρακτηριστικά ότι: «Οι ιδιοκτήτες έχουν υποχρεώσεις, όπως και δικαιώματα. Γνωρίζουμε ότι αυτό είναι αληθές, αλλά η γλώσσα που χρησιμοποιούμε μιλώντας για την ιδιοκτησία το αρνείται. Είναι μια γνώση που καταπιέζουμε από τον τρόπο που πλαισιώνουμε τις συζητήσεις για την ιδιοκτησία. Υπάρχει μια ένταση ανάμεσα στην ελευθερία και την υποχρέωση κρυμμένη εντός του συστήματος ιδιοκτησίας. Τείνουμε να συμβιβάζουμε την ένταση αυτή ιδιωτικοποιώντας την υποχρέωση»³³³.

Η παραδοσιακή έννοια της ιδιοκτησίας είναι αυτή στην οποία ο ιδιοκτήτης ελέγχει το αντικείμενο, μπορεί να αποτρέψει άλλους από το να το χρησιμοποιούν και αποφασίζει αν επιθυμεί να μεταβιβάσει το δικαίωμά του³³⁴. Τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα δεν περιγράφουν μόνο τη σχέση του ιδιοκτήτη με τα αντικείμενα ιδιοκτησίας, αλλά και τη σχέση του με μη ιδιοκτήτες ή άλλους ιδιοκτήτες³³⁵. Η ανάπτυξη και η επιβίωση των ανθρώπων είναι αναγκαστικά εξαρτημένα και

329. Duguit, L. (1912). *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, ό.π., σ. 156.

330. Duguit, L. (1912). *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, ό.π., σ. 149.

331. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 10.

332. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 12.

333. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 16.

334. Gordon, R.W. (1995). *Paradoxical Property*, στο J. Brewer & S. Staves (επιμ.), *Early Modern Conceptions of Property*. New York: Routledge, σ. 107.

335. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 28.

αυτή η αλληλεξάρτηση συνεπάγεται αμοιβαία (κοινωνικά) καθήκοντα που δεν θεμελιώνονται στην ελεύθερη συναίνεση, αλλά στην ανθρώπινη συνθήκη³³⁶.

Η επιβεβαίωση και η άσκηση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων είναι εξ ορισμού μια ιδιότητα που καθορίζεται κοινωνικά και δεν μπορεί να είναι απόλυτη³³⁷. Ο Singer διακρίνει μεταξύ δικαιωμάτων (*rights*) και (έννομων) αξιώσεων (*entitlements*), αποδίδοντας στις τελευταίες μια χρήσιμη αμφισημία γιατί εκφράζουν, αφενός, μια ισχυρή αξίωση σε συγκεκριμένο έννομο δικαίωμα και, αφετέρου, υπονοούν ότι πρέπει να μπορούν να τροποποιούνται στο όνομα του δημόσιου συμφέροντος και να προσαρμόζονται σε συνάρτηση με τις αξιώσεις των άλλων³³⁸. Έτσι, η έννομη ρύθμιση δεν συνίσταται αποκλειστικά στον περιορισμό του δικαιώματος, αλλά και στη διασφάλισή του. Η έννοια της αξίωσης αναδεικνύει την αλληλεξάρτηση στις σχέσεις πολιτών μεταξύ τους και πολιτών-κράτους, μεταξύ ιδιοκτητών και μη, αφού ρυθμίζουν τις ισχυρές αξιώσεις για τον έλεγχο συγκεκριμένου πόρου³³⁹.

Η Jennifer Nedelsky ισχυρίστηκε ότι θα πρέπει να δώσουμε νέο νόημα στα δικαιώματα υπό το πρίσμα των σχέσεων, από τη στιγμή που αυτή η προσέγγιση μπορεί να διασφαλίσει την αυτονομία των ατόμων³⁴⁰. Τα δικαιώματα αποτελούν έννομες σχέσεις³⁴¹, άρα ο θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας και το δικαίο της ιδιοκτησίας αποτελούν ένα μέσο διαμόρφωσης σχέσεων μεταξύ των ατόμων και των πηγών συλλογικής εξουσίας³⁴². Οι έννομες σχέσεις οφείλουν να αντικατοπτρίζουν δίκαια τις κοινωνικές σχέσεις. Ο σεβασμός των ατόμων δεν διασφαλίζεται μέσω της απομόνωσης, αλλά μέσα από την αναγνώριση ότι η επίτευξη των προσωπικών στόχων εξασφαλίζεται στο πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων, σε έναν συνδυασμό αυτονομίας και εξάρτησης³⁴³. «Το δικαίωμα στην ιδιοκτησία δεν είναι μια σχέση μεταξύ ενός ιδιοκτήτη και ενός πράγματος, αλλά μια σχέση του ιδιοκτήτη με άλλους με αναφορά σε ένα πράγμα. Ένα δικαίωμα είναι πάντοτε έναντι ενός ή περισσότερων ατόμων»³⁴⁴.

Τα δικαιώματα κατασκευάζουν σχέσεις εξουσίας, ευθύνης, εμπιστοσύνης και καθήκοντος³⁴⁵. Η συγκέντρωση ιδιοκτησίας, όταν συνδυάζεται με απόλυτη

336. Alexander, G.S. (1997). *Commodity and Propriety; Competing Visions of Property in American Legal Thought, 1776-1970*. Chicago: University of Chicago Press, σ. 1-2.

337. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 94.

338. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 92.

339. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 92-93.

340. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 130-131.

341. Hohfeld, W.N. (1913). *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, ό.π.

342. Nedelsky, J. (1993). *Reconceiving Rights as Relationship*. *Review of Constitutional Studies*, 1, σ. 8.

343. Nedelsky, J. (2011). *Law's relations: A relational theory of self, autonomy, and law*. USA: OUP.

344. Cohen, M.R. (1927). *Property and Sovereignty*, ό.π., σ. 12.

345. Nedelsky, J. (1993). *Reconceiving Rights as Relationship*, ό.π., σ. 13.

δυνατότητα εξουσίασης της ιδιοκτησίας αυτής, στην πράξη υποβάλλει την πλειονότητα ενός πληθυσμού στην εξουσία των λίγων, με ελεύθερους ιδιοκτήτες και ανελεύθερους μη ιδιοκτήτες³⁴⁶. Για τον Macpherson, η τάση προσέγγισης των δύο πόλων εξουσίας συνεχίζεται σε μια «πολιτική θεωρία της ιδιοκτησίας», σύμφωνα με την οποία τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα γίνονται αντιληπτά περισσότερο ως δικαιώματα σε ένα εισόδημα και λιγότερο ως δικαιώματα σε συγκεκριμένα αντικείμενα³⁴⁷. Ο Macpherson διατύπωσε την άποψη ότι η έννοια της ιδιοκτησίας οφείλει να προσεγγιστεί ως ένα ευρύτερο δικαίωμα πρόσβασης στους συσσωρευμένους πόρους της κοινωνίας, αναγνωρίζοντας ότι εργαζόμενοι και δικαιούχοι παροχών κοινωνικής προστασίας έχουν ως κύριο εισόδημα κοινωνικές μεταβιβάσεις³⁴⁸. Χρησιμοποιεί μάλιστα την έννοια της ιδιοκτησίας ακριβώς επειδή έχει αναδειχθεί τόσο σημαντική και οτιδήποτε δεν θεωρείται ιδιοκτησία αποκτά δευτερεύουσα θέση³⁴⁹.

Ο Harry Jones υποστήριζε στην Αμερική της δεκαετίας του '50 ότι το κοινωνικό κράτος αποτελεί πηγή ενός νέου τύπου δικαιωμάτων, όπως είναι για παράδειγμα τα δικαιώματα που παρέχει η κοινωνική ασφάλιση, τα οποία θα πρέπει να είναι θωρακισμένα με ουσιαστικές και διαδικαστικές εγγυήσεις όμοιες με αυτές που απολαμβάνουν τα παραδοσιακά ατομικά δικαιώματα της ιδιοκτησίας³⁵⁰. Υποστηρίχθηκε ότι θα πρέπει να διασφαλίσουμε μορφές προστασίας έναντι των αδίστακτων πιέσεων τρίτων, γιατί η εξουσία που έχει κάποιος για την επιβίωση ενός άλλου ουσιαστικά είναι εξουσία πάνω στη δυνατότητα ελεύθερης βούλησής του³⁵¹. Στο σκεπτικό αυτό διατυπώνεται το αίτημα να διαμορφωθεί ένα νέο είδος ιδιοκτησίας. Ακολουθώντας το σκεπτικό του Fouillée³⁵², οι παροχές κοινωνικής ασφάλισης που διασφαλίζουν τη σύνταξη ή την ανεργία θα πρέπει να θωρακιστούν ως δικαιώματα γιατί βασίζονται σε αίτια που δύσκολα μπορούν να αποδοθούν μόνο στα άτομα και την ατομική συμπεριφορά και επειδή ο στόχος τους είναι να εξασφαλίσουν την αυτονομία του ατόμου και να τον αποκαταστήσουν ως αντάξιο μέλος της κοινωνίας³⁵³. Το παρεμβατικό κράτος επεκτείνεται σταδιακά και αντικαθιστά παραδοσιακές μορφές πλούτου, όπως η ατομική ιδιοκτησία. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της τάσης αναφέρεται η κοινωνική ασφάλιση ως θεσμός που αντικαθιστά την αποταμίευση

346. Singer, J.W. (2000). *Entitlement: the paradoxes of property*, ό.π., σ. 142.

347. Macpherson, C.B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. London: Oxford University Press.

348. Macpherson, C.B. (1973). *Democratic theory: Essays in retrieval*. Oxford: Clarendon Press.

349. Macpherson, C.B. (1973). *Democratic theory: Essays in retrieval*, ό.π., σ. 138.

350. Jones, H. (1958). The Rule of Law and the Welfare State. *Columbia Law Review*, τόμ. 143, σ. 154-155.

351. Reich, C.A. (1964). The New Property. *The Yale Law Journal*, 5 (73), ό.π., σ. 787: «Η εξουσία επί της επιβίωσης ενός ανθρώπου αναλογεί στην εξουσία επί της βούλησής του».

352. Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*, ό.π., σ. 358.

353. Reich, C.A. (1964). The New Property, ό.π., σ. 785.

με αξιώσεις εκπλήρωσης κοινωνικού χρέους. Τα δικαιώματα κοινωνικής ασφάλισης αναπαριστούν «ένα τμήμα που δικαιούται το άτομο από την κοινή ευημερία (*commonwealth*)»³⁵⁴.

Ο Robert Castel αξιοποιεί την έννοια της κοινωνικής ιδιοκτησίας, σε αντιπαράθεση με την έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας από την οποία οι εργαζόμενοι αποκλείονται. Η κοινωνική ιδιοκτησία είναι ο τρόπος των μη κατόχων να έχουν πρόσβαση στην ιδιοκτησία μέσω συλλογικών δικαιωμάτων, δηλαδή με τη συγκρότηση των μισθωτών εργαζομένων σε τάξη, σε πολιτικό υποκείμενο³⁵⁵. Οι εργαζόμενοι αποκτούν μαζικά πρόσβαση στην κοινωνική ιδιοκτησία που αντιπροσωπεύει ένα αντίβαρο, ένα υποκατάστατο της ατομικής ιδιοκτησίας για την ασφάλειά τους³⁵⁶. Ο συνταξιούχος, με όρους ασφάλειας, μπορεί να συγκριθεί με τον ραντιέρη που διασφαλίζεται από την περιουσία του³⁵⁷, χωρίς ωστόσο ο ίδιος να γίνεται ραντιέρης. Αυτή η πρόσβαση στο δικαίωμα βασίζεται στην εργασία, μέσω της κοινωνικοποίησης ενός τμήματος του μισθού που επιστρέφεται υπέρ του συνόλου των εργαζομένων διασφαλίζοντας τους εργαζόμενους εκτός εργασίας³⁵⁸. Το κοινωνικό κράτος σχετικοποιεί εν μέρει τη διάκριση μεταξύ ιδιοκτητών και μη ιδιοκτητών, αναγνωρίζοντας στους μη ιδιοκτήτες την κοινωνική ιδιοκτησία για την προστασία τους³⁵⁹ με τη μορφή θεμελιωμένου δικαιώματος (*entitlement*), ώστε να προσομοιάζει με τα χαρακτηριστικά της ατομικής ιδιοκτησίας την οποία αντικαθιστά. Η παροχή που βασίζεται στην κοινωνική ιδιοκτησία δεν προκύπτει από την ατομική περιουσία, δηλαδή ως σχέση με τα πράγματα, αλλά ως αξίωση από την κοινωνία.

Η αναγνώριση ενός δικαιώματος είναι η λύση για να ξεπεραστούν οι φιλανθρωπικές και πατερναλιστικές πρακτικές που οδηγούν όλο και περισσότερο στη φιλανθρωπία, στην καχυποψία για το αν οι δυστυχείς αυτού του κόσμου αξίζουν πραγματικά να βοηθηθούν. Το δικαίωμα αυτό τα άτομα πρέπει να το διεκδικήσουν, ως συλλογική εγγύηση νομικά θεσμοθετημένη, και ανεξάρτητη από τις ιδιαιτερότητες του ατόμου, η οποία αναγνωρίζει τη θέση του πλήρους μέλους της κοινωνίας, δίνοντάς του τη δυνατότητα να συμμετέχει στην κοινωνική ιδιοκτησία και να απολαμβάνει τα προνόμια της ιδιότητας του πολίτη, το δικαίωμα σε μια αξιοπρεπή ζωή³⁶⁰.

Στην περίπτωση του κοινωνικο-ασφαλιστικού δικαιώματος η παροχή «ανήκει» στον δικαιούχο, επειδή αυτός θεμελιώνει αξίωση στην κοινωνική ιδιοκτησία,

354. Reich, C.A. (1964). *The New Property*, ό.π., σ. 786.

355. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 30.

356. Castel, R. & Haroche, C. (2005). *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Fayard, σ. 73-75.

357. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 31.

358. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 32.

359. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 34.

360. Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale*, ό.π., σ. 78-79.

μια αξίωση που οφείλει να του διασφαλίζει ο θεσμός και η οποία μόνο σχετικά και με αναφορά στην κοινωνική ιδιοκτησία μπορεί να προσδιοριστεί. Το κοινωνικό δικαίωμα διασφαλίζεται από μια διαπροσωπική σχέση και όχι μια σχέση του ατόμου με την ατομική του περιουσία. Σε αυτό το πλαίσιο, το κοινωνικο-ασφαλιστικό δικαίωμα, που χρηματοδοτείται σύμφωνα με το διανεμητικό μοντέλο, θεωρείται ότι εξασφαλίζεται πιο αποτελεσματικά εφόσον εμφανίζεται με τον μανδύα ιδιοκτησιακής αξίωσης (*entitlement*). Αυτή η έννοια του δικαιώματος αναπτύσσεται από το κίνημα της «νέας ιδιοκτησίας» κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '60, όταν τα αμερικανικά δικαστήρια έκριναν, αναφορικά με τη βοήθεια σε οικογένειες με εξαρτώμενα μέλη, ότι οι παροχές κοινωνικής ασφάλισης δεν ήταν παροχές διακριτικής ευχέρειας, τις οποίες θα μπορούσαν να αρνηθούν κατά βούληση οι δημόσιες υπηρεσίες. Αντίθετα, «οι δικαιούχοι έχουν κάτι που μοιάζει με δικαιώματα ιδιοκτησίας για αυτούς και γι' αυτό έχουν ένα δικαίωμα σε δίκαιη δίκη κατά τη διάρκεια της κατανομής τους»³⁶¹. Κατά τη νομική επομένως έννοια, ο όρος αυτός αναφέρεται σε ένα δικαίωμα σε παροχές³⁶².

Στο μέτρο που σχεδιάζεται σύμφωνα με την αρχή της αλληλεγγύης, η κοινωνική ασφάλιση αναγνωρίζει τη συνεισφορά του εργαζόμενου στην οικονομία και την κοινωνία, αναγνώριση που ξεπερνά το πλαίσιο της έννομης σχέσης κοινωνικής ασφάλισης και εντοπίζεται στο σύνολο του κοινωνικού δικαίου. Η δημοσιονομική διάσταση του κεκτημένου δικαιώματος διακρίνει τα κοινωνικά-ασφαλιστικά προγράμματα από άλλα προγράμματα δημοσιονομικών πολιτικών, όπου το ύψος της χρηματοδότησης εξαρτάται από τη διακριτική ευχέρεια της απόφασης κατά τον ετήσιο προϋπολογισμό του κοινοβουλίου. Το ύψος των παροχών κοινωνικής ασφάλισης, ο προϋπολογισμός του οργανισμού κοινωνικής ασφάλισης κατά κύριο λόγο καθορίζεται από μοντέλα υπολογισμού που εξειδικεύονται στον νόμο και βασίζονται στην ασφαλιστική τεχνική, αντί να διαμορφώνεται ετησίως ανάλογα με την πολιτική βούληση³⁶³. Η δαπάνη αυξομειώνεται ανάλογα με την ποσοτική εξέλιξη των κοινωνικών κινδύνων, εμφανίζοντας σχετική ανελαστικότητα στον περιορισμό των δαπανών, ιδίως σε θεμελιωμένα δικαιώματα που προστατεύονται ως «περιουσία». Το δικαίωμα αυτό θεμελιώνεται στην αξίωση για πρόσβαση επί της κοινωνικής ιδιοκτησίας με την έννοια που διατυπώνεται από τον Fouillée, τον Duguit και τους συνεχιστές της θεωρητικής κληρονομιάς τους ως ένας τρίτος δρόμος για τη διασφάλιση της αυτοδιάθεσης των ατόμων με διατήρηση της ατομικής ιδιοκτησίας και των παραγωγικών σχέσεων³⁶⁴.

361. Weaver, R.K. (1985). Controlling entitlements. *Policy Studies Review Annual*, τόμ. 8, σ. 308.

362. Quadagno, J. (1999). Social Security and the Myth of the Entitlement "Crisis", στο J.B. Williamson, D.M. Watts-Roy & E.R. Kingson (επιμ.), *The Generational Equity Debate*. New York: Columbia University Press, σ. 142.

363. Quadagno, J. (1999). Social Security and the Myth of the Entitlement "Crisis", ό.π., σ. 142.

364. Castel, R. & Haroche, C. (2005). *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, ό.π., σ. 79.

1.3. Κοινωνικές πολιτικές εκτός κοινωνικής αλληλεγγύης

Η αντιμετώπιση του κοινωνικού ζητήματος οδηγεί στην ανάδυση ποικίλων προγραμμάτων στο πεδίο των εφαρμοσμένων κοινωνικών πολιτικών και στη διατύπωση διαφορετικών θεωρητικών αρχών. Η κοινωνική πολιτική χαρακτηρίζεται από τη σταδιακή εγκατάλειψη των παραδοσιακών πολιτικών κοινωνικής πρόνοιας και από τη διαμόρφωση μηχανισμών συλλογικής ασφάλισης των εργαζομένων. Στη μακρόχρονη εξέλιξη που οδηγεί στη θεσμοθέτηση της κοινωνικής ασφάλισης, η αρχή της αλληλεγγύης δεν αποτελεί την αποκλειστική θεωρητική της βάση. Η κοινωνική αλληλεγγύη ως θεμέλιο άλλοτε υποβαθμίζεται λόγω της κατίσχυσης ενός οικονομικού φιλελευθερισμού, άλλοτε παρακάμπτεται λόγω μιας *realpolitik* ενίσχυσης του κράτους και άλλοτε ξεπερνιέται ως ανεπαρκής για την αντιμετώπιση των αιτίων του κοινωνικού ζητήματος. Τα υπαρκτά κοινωνικο-ασφαλιστικά συστήματα αποτελούν μοναδικούς συνδυασμούς αυτών των τριών αρχών.

1.3.1. Η αλληλοβοήθεια ως αλληλεγγύη στον κλασικό φιλελευθερισμό

Η θεωρία της αλληλεγγύης ουσιαστικά συνίσταται στην προσπάθεια χάραξης μιας χρυσής τομής μεταξύ δύο μεγάλων τάσεων-κινήσεων σκέψης κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα: του φιλελευθερισμού και του σοσιαλισμού³⁶⁵. Πρόκειται, βέβαια, για μια ασταθή συμφιλίωση, αφού τα πρακτικά και θεωρητικά όριά της δοκιμάζονται διαρκώς. Κι αυτό γιατί ο ατομισμός καλείται συνεχώς να υποχωρήσει για να επιβεβαιωθεί, και η αναδιανομή συντελείται συνεχώς αποδεχόμενη τη διανομή μέσω της αγοράς. Όταν αρχίζει να εξαπλώνεται το δόγμα του σολινταρισμού, οι φιλελεύθεροι βλέπουν σε αυτόν μία ακόμα μορφή του σοσιαλισμού, δηλαδή ενός δόγματος ιδεών που απειλεί την κοινωνική ειρήνη και αποδίδει κάθε δικαίωμα στη συλλογικότητα, ενώ οι σοσιαλιστές βλέπουν στο δόγμα της αλληλεγγύης άλλη μία μορφή του φιλελευθερισμού, δηλαδή ενός δόγματος που αποσκοπεί περισσότερο να σταματήσει, να επιβραδύνει την ανάπτυξη του δικού τους κινήματος και των δικών τους ιδεών και να μην αναθεωρήσει ριζικά τους κανόνες οργάνωσης και λειτουργίας της κοινωνίας³⁶⁶.

Συνολικά, η φιλελεύθερη κοινωνική πολιτική συγκροτείται από την εξατομίκευση της ευθύνης, την ενθάρρυνση της ατομικής πρόνοιας, την ιδιωτική φιλανθρωπία και θεσμούς πατρωνίας των εργοδοτών για τους εργαζομένους τους³⁶⁷.

365. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 374.

366. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 374.

367. Giorgi, D. & Saintoyant, V. (2018). *La solidarité en quête de sens*, ό.π., σ. 31.

Η ατομική ευθύνη βρίσκεται στην καρδιά της φιλελεύθερης φιλοσοφίας και η ατομική περιουσία είναι η αποκλειστική μορφή προσωπικής προστασίας³⁶⁸.

Ενώ οι φιλελεύθεροι έβλεπαν στην προοδευτική φορολογία την αφετηρία για μια σοσιαλιστική κοινωνία, οι σοσιαλιστές από την πλευρά τους έβλεπαν την άρνηση των σολινταριστών να θέσουν εν αμφιβόλω το δικαίωμα στην ιδιοκτησία. Πίσω από αυτή την άρνηση αντιλαμβάνονταν τη δικαιοσύνη ως επανορθωτική και όχι ως οργανωτική δικαιοσύνη, στρέφοντας πάντα τους στόχους τους στη διασφάλιση και διαιώνιση των αρχών και των δομών της καπιταλιστικής οικονομίας³⁶⁹. Η θεωρία της αλληλεγγύης βασίζεται στον σεβασμό του δικαιώματος της ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά και στην αποδοχή αυστηρών κοινωνικών καθηκόντων. Στην ιδιωτικοποίηση των πλεονεκτημάτων και των κερδών από την κοινωνική ζωή, αλλά και στην κοινωνικοποίηση των κινδύνων και στη διάθεση προώθησης της ισότητας των ευκαιριών μέσω της δικαιοσύνης. Στην αποδοχή της ατομικής ελευθερίας, αλλά και στην υποταγή της στον στόχο της πραγματοποίησης της δικαιοσύνης³⁷⁰.

Στη Μεγάλη Βρετανία, όπου παραδοσιακά υπερισχύει η φιλελεύθερη οπτική, ολόκληρη η σύλληψη του κοινωνικού ζητήματος συμπυκνωνόταν στην έννοια της αυτοβοήθειας (*self-help*). Η πεμπουσία της ελευθερίας συνίστατο στην κοινωνικο-οικονομική ανεξαρτησία κάθε ατόμου σε συνθήκες πολιτικής και νομικής ισότητας. Σύμφωνα με τον Metz, η επιλογή του θεσμού των αλληλοβοηθητικών ταμείων ανταποκρινόταν απόλυτα στη φιλελεύθερη ιδέα μιας ελεύθερης κοινωνίας. Η ελευθερία, η ισότητα και η αλληλεγγύη αντιμετωπίζονταν ως κατηγορίες εξατομίκευσης. Ελευθερία για δράση, τυπική ισότητα αναφορικά με τις δυνητικές δράσεις, αλληλεγγύη ως συνοχή εθελοντικού χαρακτήρα³⁷¹. Η αρχή της αλληλοβοήθειας (*mutuality*), όπως διαμορφώθηκε, ήταν το μόνο αποδεκτό και επιτρεπτό είδος αλληλεγγύης. Για την περίπτωση της Αγγλίας, ο Metz αναφέρει ότι η αλληλεγγύη είναι μια λέξη που γεννιέται από την απόπειρα να επιτευχθεί η συναίνεση σε μια περίοδο κρίσης³⁷². Στο πεδίο της κοινωνικής πολιτικής ή της αντιμετώπισης του κοινωνικού ζητήματος, ο όρος δεν χρησιμοποιήθηκε στην Αγγλία και τη Σκωτία. Ούτε ο όρος αλληλεγγύη ούτε κάποιος αντίστοιχος υπήρχε. Αντίθετα, όροι όπως ευημερία του συνόλου (*welfare/commonwealth*) χρησιμοποιούνταν για να υπενθυμίζουν στους ανθρώπους την ανάγκη ευημερίας των κατώτερων τάξεων. Ο όρος *solidarity*, που θεωρούνταν γαλλικός όρος, αναφέρεται για πρώτη φορά το 1848 σε σχέση με το κίνημα του

368. Giorgi, D. & Saintoyant, V. (2018). *La solidarité en quête de sens*, ό.π., σ. 42.

369. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π.

370. Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*, ό.π., σ. 375.

371. Metz, K.H. (1999). *Solidarity and History, Institutions and Social Concepts of Solidarity in 19th century Western Europe*, στο K. Bayertz (επιμ.), *Solidarity*. Kluwer Academic Publishers, σ. 193.

372. Metz, K.H. (1999). *Solidarity and History*, ό.π., σ. 197.

Χαρτισμού. Το νόημά του παρέμενε αόριστο, αλλά έτεινε προς την αλληλεγγύη μιας κοινότητας ή τη συνοχή εντός των εργατικών τάξεων στη μάχη τους ενάντια στους βιομήχανους.

Το ταμείο αλληλοβοήθειας εντοπίζεται από πολύ παλιά στην Ευρώπη. Η ιστορία των αλληλοβοηθητικών ταμείων είναι η ιστορία της διάλυσης των συντεχνιών και των παραδοσιακών δεσμών σε όλη τη Γηραιά ήπειρο. Ο 19ος αιώνας χαρακτηρίζεται από την εμφάνιση ποικίλων πρωτοβουλιών σε ένα νέο πεδίο για την κοινωνική προστασία, την ατομική πρόνοια και την αλληλοβοήθεια. Αυτοί οι ανεξάρτητοι οργανισμοί είναι οργανώσεις αλληλοβοήθειας της εργατικής τάξης, οργανώσεις που εμφανίστηκαν για να λύσουν τα μεγάλα κοινωνικά προβλήματα της βιομηχανικής επανάστασης, η οποία διέλυσε παραδοσιακές μορφές κοινωνικής αλληλεγγύης όπως η οικογένεια, τα κοινωνικά δίκτυα και οι συντεχνίες. Μπορεί κανείς να πει ότι αυτά τα ταμεία εμφανίζονται σε όλη την Ευρώπη, αλλά και σε πολλές περιοχές της υψηλίου, και αποκτούν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους ανάλογα με τη χώρα στην οποία βρίσκονται.

Οι κρατικές παρεμβάσεις σε αυτά τα ταμεία αλληλοβοήθειας έχουν δύο βασικές μορφές³⁷³. Η πρώτη, που συναντάται σε Μεγάλη Βρετανία, Ιταλία, Γαλλία, ΗΠΑ και Βέλγιο, χαρακτηρίζεται από μια σχετικά φιλική στάση απέναντί τους και την προσπάθεια να τους δοθεί νομικό καθεστώς και κάποιες φορές και πρόνοια. Η δεύτερη προσέγγιση, που θεωρείται πιο αυταρχική, συνίσταται στην προσπάθεια να περιοριστεί και να ελεγχθεί η προαιρετική ασφάλιση, όπως στη Γερμανία επί Μπίσμαρκ, στην Αυστρία και την Ουγγαρία, όπου τα ταμεία αυτά απαγορεύονται.

Η θέσπιση των ταμείων αλληλοβοήθειας ήταν περισσότερο ενταγμένη στη διαχείριση του ανθρώπινου δυναμικού και τη διασφάλιση της υπακοής των εργατών, παρά σε μια πραγματική διάθεση των εργοδοτών να προστατέψουν τους εργαζομένους τους. Βασικός περιορισμός είναι ο προαιρετικός του χαρακτήρας, αν και αυτό αποτελεί ταυτόχρονα και στοιχείο ανεκτικότητας που του επιτρέπει να εμφανίζεται και σήμερα με διάφορες μορφές³⁷⁴. Λόγοι διοικητικοί, νομικοί αλλά και ιδεολογικοί απομακρύνουν τους εργάτες από τα ταμεία αλληλοβοήθειας. Η διοικητική τους οργάνωση δεν επιτρέπει την ταξική αλληλεγγύη, καθώς οργανώνονται σε τοπική βάση με γεωγραφικά κριτήρια³⁷⁵. Σε ιδεολογικό επίπεδο, εκφράζονται προβληματισμοί για το κατά πόσον τα ταμεία αλληλοβοήθειας αποτελούν αυτοσκοπό ή μέσο για μια ριζικότερη αναμόρφωση

373. Van der Linden, M. (1996). Introduction, στο M. van der Linden (επιμ.), *Social Security Mutualism. The Comparative History of Mutual Benefit Societies*. Bern: Peter Lang, σ. 11-38.

374. Laborde, J.P. (2015). La solidarité, entre adhésion et affiliation, στο A. Supiot (επιμ.), *La solidarité*, ό.π. σ. 109-123.

375. Dreyfus, M., Gibaud, B. & Bernard, A. (επιμ.) (1999). *Démocratie, Solidarité et mutualité. Autour de la loi de 1898*, *Economica*, σ. 14.

της κοινωνίας³⁷⁶. Για να λάβει κανείς προστασία έπρεπε να επιλέξει να γίνει μέλος, καταβάλλοντας εισφορές που ήταν απρόσιτες, ενώ ταυτόχρονα η προστασία αυτή παρέμενε ανεπαρκής³⁷⁷. Οι ερευνητές των ταμείων αλληλοβοήθειας εντοπίζουν τον «ελιτίστικο» χαρακτήρα του θεσμού, από τη στιγμή που κατά κανόνα η αλληλοβοήθεια δεν καλύπτει το κατώτερο τρίτο της εργατικής τάξης και αποκλείει όλους αυτούς που δεν έχουν σταθερή απασχόληση και εισόδημα³⁷⁸. Μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, η τάση αυτή είναι σε μεγάλη πτώση ή και κατάρρευση. Το κράτος συνειδητοποιεί ότι πρέπει να αναλάβει δημόσια ευθύνη για το σύνολο των εργαζομένων, διαπιστώνοντας παράλληλα ότι τα περισσότερα αλληλοβοηθητικά ταμεία δεν έχουν στοιχεία βιωσιμότητας που να βασίζονται στην αναλογιστική επιστήμη και την πιθανολόγηση κινδύνου.

1.3.2. Η επέκταση της αλληλεγγύης στον πυρήνα της οικονομικής παραγωγής

Ο σολινταρισμός μοιράζεται πολλά κοινά στοιχεία με τον ουτοπικό σοσιαλισμό επειδή υιοθετεί μια ολιστική κοσμοθεωρία, συνδυάζοντας την ηθική με τη βιολογία, τις θετικές επιστήμες με την κοινωνία και την οικονομία σε ένα ενιαίο σύστημα, αντιμετωπίζουν την πολιτική οικονομία ως μία «επιστήμη της φύσης» και αναμφίβολα επειδή θεμελιώνεται σε μια προσέγγιση διαρκούς βελτίωσης και προόδου της ανθρωπότητας, όπως συναντώνται στο έργο των Fourier, Saint-Simon και Owen³⁷⁹. Κοινός τόπος των σολινταριστών παραμένει όμως ότι φροντίζουν να διαχωρίζουν τη θεωρία τους από τις ιδέες των σοσιαλιστών, εκείνων δηλαδή με τους οποίους συμμαχούν στο πεδίο των συγκεκριμένων μεταρρυθμίσεων.

Ο Louis Blanc, το 1848, βλέποντας στον ανταγωνισμό το αποτέλεσμα μιας γενικής φτωχοποίησης, διαπιστώνει ότι αυτός στρέφει εναντίον των ανθρώπων ακόμα και τα επιτεύγματα της τεχνολογίας³⁸⁰. Ο ανταγωνισμός πρέπει να καταργηθεί, γιατί αποτελεί απειλή για την ελευθερία όλων και η τυπική ισότητα στον ανταγωνισμό οδηγεί στο δίκαιο του πιο ισχυρού³⁸¹. «Με την αλληλεγγύη μεταξύ

376. Cordillot, M. (1999). Le mouvement ouvrier à la croisée des chemins: mutualisme et/ou résistance à la fin du Second Empire, στο M. Dreyfus, B. Gibaud & A. Bernard (επιμ.), *Démocratie, Solidarité et mutualité*, ό.π., σ. 35-36.

377. Rosanvallon, P. (1990). *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, ό.π., σ. 168.

378. Dreyfus, M. (1996). Mutual Benefit Societies in France: A Complex Endeavour, στο M. van der Linden (επιμ.), *Social Security Mutualism. The Comparative History of Mutual Benefit Societies*. Bern: Peter Lang, σ. 209-224.

379. Audier, S. (2010). *La pensée solidariste*, ό.π., σ. 140-141.

380. Blanc, L. (1848). *Nouveau discours de M. Louis Blanc sur l'organisation du travail*. Devant l'assemblée générale des délégués des travailleurs, Commission de Gouvernement pour les Travailleurs, Séance du 4 avril 1848, σ. 2-5.

381. Blanc, L. (1848). *Nouveau discours de M. Louis Blanc sur l'organisation du travail*, ό.π., σ. 6.

όλων, γερά δεμένη, [θα δοθεί] τέλος στις μάταιες προσπάθειες, στον χαμένο χρόνο, στα χαμένα κεφάλαια, στους θεσμούς που αλληλοκατασπαράσσονται». Σήμερα, έλεγε ο Blanc, εφαρμόζεται η αρχή της δίκαιης ανταπόδοσης (*equité*), η οποία οδηγεί τον καθέναν να εργάζεται ανάλογα με τις ανάγκες του και να καταναλώνει ανάλογα με την εργασία του³⁸². Για να πετύχει η ανθρωπότητα το ιδεώδες της εργασίας κάθε ατόμου ανάλογα με τις δυνάμεις του και της κατανάλωσης ανάλογα με τις ανάγκες του, χρειάζεται ένα καθεστώς συνεργασίας και αλληλεγγύης³⁸³. Απαιτείται η συλλογική συνεταιριστική οργάνωση της κοινωνίας ώστε να θεμελιωθεί η συμβίωση στην αρχή της αλληλεγγύης των συμφερόντων³⁸⁴. Η αδελφότητα είναι η ποιητική έκφραση μιας κατάστασης αλληλεγγύης που καθιστά όλη την κοινωνία μία μεγάλη οικογένεια, ενάντια στην τυπική ελευθερία του να πεθαίνεις από την πείνα³⁸⁵. Ασκώντας κριτική στο δικαίωμα χρήσης και κατάχρησης της ατομικής ιδιοκτησίας, ο Blanc αναφέρει ότι η έννοια της ιδιοκτησίας αλλάζει περιεχόμενο ανάλογα με τον χρόνο και τον τόπο, ή ακριβέστερα ανάλογα με την έννοια που δίνει κανείς στην ελευθερία³⁸⁶. Ο Blanc διεκδικεί τη σταδιακή συνεταιριστική αλληλεγγύα παραγωγή μεταξύ εργαζομένων ως αρχή οργάνωσης της οικονομίας και όχι ως αρχή αποκατάστασης των επιπτώσεων της υπάρχουσας οργάνωσης της οικονομίας. Στόχος είναι η υπέρβαση της τυπικής αστικής ελευθερίας για την ουσιαστική ελευθερία.

Εντός του εργατικού κινήματος η αλληλεγγύη ήταν πάντοτε μια έννοια που συνέδεε ταυτόχρονα μια μαχητική ταξική συνείδηση και προοικονομούσε μια μορφή κοινωνικών σχέσεων για όλους. Παρ' όλα αυτά, οι Marx και Engels αναφέρονται στην αλληλεγγύη κυρίως μετά την περίοδο της Παρισινής Κομμούνας και θεωρούν ότι όλη η οικονομική ιστορία της κοινωνίας συνοψίζεται στην αντίθεση χωριού και πόλης: από την αλληλεγγύη της υπαίθρου στην αλληλεγγύη της πόλης. Στη φυσική αρμονία των ατομικών δικαιωμάτων στην αγορά οι Marx και Engels βλέπουν την έκφραση της ανισότητας και της ωμής εκμετάλλευσης με σκοπό το καπιταλιστικό κέρδος.

«Η σφαίρα της κυκλοφορίας ή της ανταλλαγής εμπορευμάτων που μέσα στα πλαίσια της κινείται η αγορά και η πώληση της εργατικής δύναμης ήταν στην πραγματικότητα η αληθινή Εδέμ των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Εδώ κυριαρχούν μόνο η ελευθερία, η ισότητα, η ιδιοκτησία και ο Μπένθαμ. Ελευθερία! Επειδή ο αγοραστής και ο πωλητής του εμπορεύματος λ.χ. της εργατικής δύναμης υποτάσσονται μόνο στην ελεύθερη βούλησή τους. Συμβάλλονται σαν ελεύθερα και νομικώς ισότιμα πρόσωπα. Το συμβόλαιο είναι το τελικό αποτέλεσμα στο οποίο οι θελήσεις τους βρίσκουν μια

382. Blanc, L. (1848). *Nouveau discours de M. Louis Blanc sur l'organisation du travail*, ό.π., σ. 10.

383. Blanc, L. (1848). *Nouveau discours de M. Louis Blanc sur l'organisation du travail*, ό.π., σ. 7-8.

384. Blanc, L. (1848). *Discours aux travailleurs*. 10 mars au Luxembourg.

385. Blanc, L. (1849). *Le socialisme: Droit au travail*. 3eme Edition, Paris, σ. 9-10.

386. Blanc, L. (1849). *Le socialisme: Droit au travail*, ό.π., σ. 14.

κοινή νομική έκφραση. Ισότητα! Επειδή σχετίζονται μεταξύ τους μόνο σαν κάτοχοι εμπορευμάτων και ανταλλάσσουν ισοδύναμο με ισοδύναμο. Ιδιοκτησία! Επειδή ο καθένας εξουσιάζει μόνο αυτό που είναι δικό του. Μπένθαμ! Επειδή ο καθένας νοιάζεται μόνο για τον εαυτό του. Η μόνη δύναμη που τους συνδέει και τους σχετίζει είναι η δύναμη της ιδιοτελείάς τους, του προσωπικού κέρδους, των ατομικών συμφερόντων. Και ακριβώς επειδή έτσι ο καθένας φροντίζει για τον εαυτό του και κανένας για τον άλλο, επιτελούν όλοι εξαιτίας μιας προκαθορισμένης αρμονίας των πραγμάτων ή κάτω από τα αποτελέσματα μιας παμπόνηρης πρόνοιας μόνο το έργο του αμοιβαίου τους σφέλους, της κοινής ωφέλειας, του γενικού συμφέροντος»³⁸⁷.

Εξαρχής, οι σοσιαλιστές επικεντρώνονται στην κριτική του σολινταρισμού ως μιας θεωρίας που αποδέχεται την ατομική ιδιοκτησία. Για τον Rauh, η θεωρία της αλληλεγγύης διατηρεί τη σημερινή μορφή του δικαιώματος στην ιδιοκτησία με τρόπο ώστε η κοινωνία να δεσμεύεται αποκλειστικά και μόνο να καταπολεμά τις βλάβες που παράγει με την ίδια της την οργάνωση³⁸⁸. Δέχεται τον ανταγωνισμό στο οικονομικό πεδίο και περιορίζει την αλληλεγγύη στο κοινωνικό. Ο Rauh τονίζει ότι η δικαιοσύνη του Bourgeois είναι μια αποκαταστατική, επανορθωτική δικαιοσύνη, ενώ η σοσιαλιστική δικαιοσύνη είναι οργανωτική. Η σοσιαλιστική αλληλεγγύη είναι θετική, σε αντίθεση με την αλληλεγγύη του Bourgeois που είναι αρνητική, ακριβώς γιατί εμποδίζει τις ακρότητες των κοινωνικών παθογενειών³⁸⁹. Το σοσιαλιστικό σύστημα αντιτίθεται στο σύστημα του Bourgeois, όπως η υγιεινή και η προληπτική ιατρική στη θεραπευτική ιατρική, που καταπολεμά την ασθένεια από τη στιγμή που αυτή έχει εκδηλωθεί, χωρίς να πολεμά τις συστημικές αιτίες που την προκαλούν³⁹⁰.

Ο Marx, στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, δηλώνει χαρακτηριστικά ότι το σύστημα της ελευθερίας και της ισότητας είναι η ίδια η εμπορευματική κοινωνία που διέπεται από το σύστημα της ανταλλακτικής αξίας. Η δίκαιη ανταμοιβή της εργασίας κινείται στο πλαίσιο του φιλελεύθερου καπιταλισμού και πρέπει να σκεφτούμε την κατάργηση του ανταγωνισμού συνολικά. Για τους κομμουνιστές, η ισότητα νοείται ως μια προχωρημένη μορφή αδελφότητας σε έναν ενιαίο κόσμο και όχι μόνο ως μια δίκαιη ανακατανομή αγαθών³⁹¹. Η έννοια της αδελφότητας σήμαινε κατάργηση των ανταγωνισμών και των διακρίσεων με την ένταξη του ατόμου στην κοινωνία ως συνιστώσα ενός συνόλου.

Για τον επαναστατικό μαρξισμό δεν υπήρχαν περιθώρια μείωσης των ανισοτήτων παρά μόνο εξάλειψης αυτών με την εξάλειψη του ανταγωνισμού και

387. Μαρξ, Κ. & Ένγκελς, Φ. (1979). *Το Κεφάλαιο*. Εκδ. Σύγχρονη Εποχή, τόμος 1, σ. 188-189.

388. Rauh, M.F. (1907). *Propriété individuelle et propriété solidaire*, στο A. Croiset et al. (εμπ.), *Essai d'une philosophie de la solidarité*. Paris: Félix Alcan, σ. 175.

389. Rauh, M.F. (1907). *Propriété individuelle et propriété solidaire*, ό.π., σ. 175.

390. Rauh, M.F. (1907). *Propriété individuelle et propriété solidaire*, ό.π., σ. 175.

391. Rosanvallon, P. (2017). *Η κοινωνία των ίσων*, ό.π., σ. 134-136.

των ταξικών διαιρέσεων. Στην οικονομική αλληλεξάρτηση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας «θεμελιώνεται ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής ή το μισθωτό σύστημα που υποχρεωτικά πρέπει να καταλήγει πάντα στην αναπαραγωγή του εργάτη σαν εργάτη και του κεφαλαιοκράτη σαν κεφαλαιοκράτη»³⁹². Όσο μετατίθεται χρονικά η επαναστατική στιγμή, αναπτύσσονται σοσιαλδημοκρατικές απόψεις που θεωρούν ότι η κατάρρευση του παρόντος συστήματος δεν επίκειται και προτείνονται, ιδίως από τον Bernstein, μέτρα ενός σοσιαλδημοκρατικού ρεφορμισμού. Η αλληλεγγύη αποτελεί την κεντρική κανονιστική έννοια της κλασικής σοσιαλδημοκρατίας³⁹³. Έτσι, το 1871, ο Wilhelm Liebknecht διατύπωνε χωρίς αμφιβολία ότι η έννοια της γενικής ανθρώπινης αλληλεγγύης είναι η ύψιστη ηθική και πολιτιστική έννοια. Το καθήκον του σοσιαλισμού είναι να την κάνει πραγματικότητα. Μετέπειτα, η σοσιαλδημοκρατία, εγκαταλείποντας την αναφορά στην κοινωνικοποίηση των μέσων παραγωγής, επιχειρεί τον μετριασμό των επιπτώσεων της οικονομίας της αγοράς μέσω κρατικών παρεμβάσεων διορθωτικού χαρακτήρα³⁹⁴.

1.3.3. Το κοινωνικό ζήτημα ως ζήτημα ασφαλείας

Παρότι ο σολινταρισμός και οι θεσμοί που βασίζονται σε αυτόν αποτελούν αντικείμενο κριτικής από διαφορετικής θεωρητικής προέλευσης ιδεολογικά ρεύματα, η έμπρακτη αμφισβήτηση της θεωρίας της αλληλεγγύης συναντάται στην οικοδόμηση της κοινωνικής ασφάλισης στη Γερμανία του τέλους του 19ου αιώνα. Συγκεκριμένα, η έννοια της πολιτικής για το κοινωνικό διαφοροποιείται από αυτή της αλληλεγγύης και της αυτοβοήθειας, γιατί εκκινεί από την έννοια του ισχυρού κράτους και την αντίληψη της αδυναμίας της κοινωνίας να ενσωματωθεί από μόνη της. Στη Γερμανία, το κοινωνικό ζήτημα πολιτικοποιήθηκε ως ζήτημα ασφαλείας. Αν το κράτος άφηνε την κοινωνία ακηδεμόνευτη, θα οδηγούσε σε ταξικό πόλεμο, θέτοντας εν αμφιβόλω τον ενοποιητικό του ρόλο και την ίδια του την ύπαρξη³⁹⁵. Ενώ είναι εμφανές ότι οι Γερμανοί μεταρρυθμιστές είχαν εμμονή με την καταπολέμηση της ανάπτυξης των ριζοσπαστικών ιδεών του σοσιαλισμού, του κομμουνισμού και του αναρχισμού, προκύπτει ότι έβλεπαν σε αυτές τις τάξεις το σύμπτωμα της αρρώστιας που ήταν η διάλυση της φεουδαρχικής κοινωνίας, χωρίς την ανάπτυξη αντίστοιχων μορφών εμπιστοσύνης, συνοχής και ασφαλείας³⁹⁶.

392. Μαρξ, Κ. (1977). *Μισθός, τιμή και κέρδος*. Εκδ. Σύγχρονη Εποχή, σ. 52.

393. Wildt, A. (1999). *Solidarity: its history and contemporary definition*, στο Κ. Bayertz (επιμ.), *Solidarity*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht: Springer, σ. 209-220.

394. Giorgi, D. & Saintoyant, V. (2018). *La solidarité en quête de sens*, ό.π., σ. 37.

395. Metz, K.H. (1999). *Solidarity and History*, ό.π., σ. 201-202.

396. Eghigian, G. (2000). *Making Security Social: Disability, Insurance, and the Birth of the Social Entitlement State in Germany*. University of Michigan Press, σ. 25.

Στην πράξη, ο συλλογικός δεσμός οικοδομείται στο πλαίσιο ενός ρεφορμισμού του φόβου³⁹⁷ που επιχειρεί να συνδέσει την ασφάλεια των εργαζομένων με τον εγγυητικό ρόλο του Κράτους. Στη Γερμανία του 19ου αιώνα, η φιλελεύθερη και συντηρητική συμμαχία υιοθετεί τα πρώτα προγράμματα κοινωνικής ασφάλισης με στόχο «τη δημιουργία μιας συντηρητικής τάξης δικαιούχων στη θέση ενός προλεταριάτου»³⁹⁸. Οι μεταρρυθμιστές αντιλαμβάνονται και αποφασίζουν ότι η πολιτική αντιμετώπισης των ριζοσπαστικών τμημάτων του εργατικού πληθυσμού μπορεί να αντιμετωπιστεί μέσω της αντιμετώπισης του κοινωνικού ζητήματος, έχοντας δηλαδή συντηρητική πολιτική στόχευση³⁹⁹. Η πολιτική κοινωνικής ασφάλισης αποτελεί εξέλιξη των κοινωνικών πολιτικών που αναπτύσσονται τις προηγούμενες δεκαετίες και αποτελούν κομμάτι των εξουσιών αστυνόμευσης του κράτους⁴⁰⁰. Η αστυνόμευση, δηλαδή, εξελίσσεται σε άλλες μορφές διαχείρισης της οικονομίας και της εσωτερικής τάξης που έχουν στόχο την ενίσχυση της ευημερίας των πολιτών και το κοινό καλό. Το κράτος αναλαμβάνει έτσι ρόλο εγγυητή της οικονομίας.

Στη Γερμανία, ο όρος *solidarität* χρησιμοποιείται στις αρχές του 20ού αιώνα από την καθολική κοινωνική θεωρία, ιδίως από τον Heinrich Pesch, ως αναγνώριση της αμοιβαίας εξάρτησης των ανθρώπων εντός μιας κοινωνίας, η οποία εκτείνεται από μια απλή διαπίστωση σε μια ηθική σχέση⁴⁰¹. Από την οπτική της χριστιανικής κοινωνικής μεταρρύθμισης, ο Pesch προσπαθούσε να παρέχει ένα επιστημονικό θεμέλιο σε μια αλληλέγγυα οικονομική και κοινωνική τάξη λέγοντας ότι η αμοιβαία εξάρτηση της ευημερίας εκάστου εξ ημών στην κοινωνία δεν είναι μια απλή εμπειρική παρατήρηση. Η αμοιβαιότητα και η κοινότητα των συμφερόντων θεμελιώνεται στην ορθολογική ανθρώπινη φύση ως αίτημα και η αλληλεγγύη από αυτή την άποψη εμφανίζεται ταυτόχρονα ως μια ηθική σχέση των ατόμων μεταξύ τους⁴⁰².

Στην κοινωνική νομοθεσία του Bismarck, η έννοια της αλληλεγγύης δεν έχει κανέναν σημαντικό ρόλο. Η κοινωνική ασφάλιση συνιστά μια παραχώρηση προς όφελος της κοινωνικής σταθερότητας και δεν βασίζεται στην έννοια του αμοιβαίου καθήκοντος⁴⁰³. Κοινή συνισταμένη των συντηρητικών στην Πρωσία του 1830 είναι η αντίθεσή τους σε κάθε μορφή επανάστασης και η υποστήριξη μιας κοινωνίας που βασίζεται σε δεσμούς διαρκείας, στο πλαίσιο των οποίων οι θεσμοί της κοινωνίας και του κράτους ωριμάζουν σταδιακά και αναπτύσσο-

397. Rosanvallon, P. (2014). *Η κοινωνία των ίσων*, ό.π.

398. Eghigian, G. (2000). *Making Security Social*, ό.π., σ. 27.

399. Eghigian, G. (2000). *Making Security Social*, ό.π., σ. 28.

400. Eghigian, G. (2000). *Making Security Social*, ό.π., σ. 30-32.

401. Metz, K.H. (1999). *Solidarity and History*, ό.π., σ. 202-203.

402. Kaufmann, F.-X. (2013). *Thinking about Social Policy-The German Tradition*. Berlin, Heidelberg: Springer, σ. 79. Pesch, H. (2003). *Ethics and the national economy*. Norfolk, V.A.

403. Bayertz, K. (1999). *Four uses of solidarity*, ό.π., σ. 24.

νται ιστορικά σε βάθος αιώνων⁴⁰⁴. Η συντηρητική αριστοκρατία νοσταλγούσε το παρελθόν και ισχυριζόταν ότι οι συντεχνίες θα έπρεπε να αναλάβουν αρμοδιότητες οιοει αστυνόμευσης για τα μέλη τους⁴⁰⁵. Υποστήριζαν ακόμη την ιδέα μιας κλειστής κοινωνίας στην οποία το άτομο ήταν κομμάτι ενός ευρύτερου μηχανισμού και η κοινωνία διασφάλιζε τα μέλη με αντάλλαγμα τον υψηλό βαθμό εξάρτησης και ανελευθερίας μεταξύ τους⁴⁰⁶.

Ο Lorenz von Stein επεξεργάστηκε τον στενό δεσμό του εργατικού ζητήματος, της κοινωνικής επιστήμης και των απαιτήσεων για κοινωνική μεταρρύθμιση στη Γερμανία⁴⁰⁷. Συγκεκριμένα, συμπεραίνει ότι δεν μπορεί να αποφευχθεί η ταξική πάλη σε καθεστώς ελεύθερου καπιταλισμού, αλλά δεν καταλήγει στο συμπέρασμα της επαναστατικής αλλαγής και της αλλαγής του καθεστώτος ιδιοκτησίας. Προτείνει μια κοινωνική μεταρρύθμιση υπό την αιγίδα ενός ουδέτερου κράτους που θα αναδεικνυόταν ως διαμεσολαβητής της ταξικής αντιπαράθεσης⁴⁰⁸. Ο Von Stein, αφενός, διέκρινε τη συνταγματική κατοχύρωση του δικαιώματος στην ατομική ιδιοκτησία για τις τάξεις των ιδιοκτητών και, αφετέρου, αναγνώρισε την ανάγκη προώθησης της κοινωνικής και πολιτικής χειραφέτησης της εργατικής τάξης μέσω ελεύθερων ενώσεων και της κοινωνικής νομοθεσίας⁴⁰⁹. Ο ίδιος αναπτύσσει μια θεωρία ενός κοινωνικού βασιλείου το οποίο, από τη μια πλευρά, εγγυάται τη λειτουργία της οικονομίας της αγοράς και τις προϋποθέσεις αναπαραγωγής της ατομικής ιδιοκτησίας και, από την άλλη πλευρά, επιχειρεί να βελτιώσει τις συνθήκες ζωής και εργασίας των εργαζομένων⁴¹⁰. Η επικράτηση των ιδεών δημόσιας κοινωνικής παρέμβασης για το κοινωνικό ζήτημα εις βάρος των καθαρά φιλελεύθερων αντιλήψεων για την αυτοβοήθεια των εργαζομένων γίνεται μέσω της επιρροής θεωρητικών όπως ο Adolph Wagner, ο Gustav Schmoller, ο Albert Schäffle⁴¹¹ και της Εταιρείας Κοινωνικής Πολιτικής⁴¹².

Ο φιλελευθερισμός και η αυτονομία του ατόμου, τόσο στο πλαίσιο της οικονομικής θεωρίας όσο και της κοινωνικής φιλοσοφίας, απορρίπτονταν γιατί μόνο η αλληλεξάρτηση ήταν παράγοντας συνοχής μιας κοινωνίας και προκειμένου να επιτευχθούν υψηλότερα επίπεδα ανάπτυξης πρέπει να επιβάλλονται περιορισμοί στην ατομική ελευθερία⁴¹³. «Αυτή η έννοια της αμοιβαίας εξάρτησης στην κοινωνία

404. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia, Conservatives, Bureaucracy, and the Social Question, 1815-70*. Michigan, σ. 45.

405. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 50.

406. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 51.

407. Kaufmann, F.-X. (2013). *Thinking about Social Policy-The German Tradition*, ό.π., σ. 33.

408. Kaufmann, F.-X. (2013). *Thinking about Social Policy-The German Tradition*, ό.π., σ. 33.

409. Kaufmann, F.-X. (2013). *Thinking about Social Policy-The German Tradition*, ό.π., σ. 34.

410. Kaufmann, F.-X. (2013). *Thinking about Social Policy-The German Tradition*, ό.π., σ. 35.

411. Stolleis, M. (2014). *History of Social Law in Germany*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, σ. 42.

412. Kaufmann, F.-X. (2013). *Thinking about Social Policy-The German Tradition*, ό.π., σ. 47.

413. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 54.

οδήγησε τους συντηρητικούς να επιχειρηματολογούν υπέρ μίας νεο-φεουδαρχικής τάξης. Η υποταγή είχε τα πλεονεκτήματά της, όπως υποστήριζαν, γιατί το εξαρτημένο άτομο αποκτά εμφανή πλεονεκτήματα από τον αφέντη. Η υποταγή επομένως θα πρέπει να θεωρείται ότι είναι λογική και δίκαια αφού δεν είναι δεδομένο ότι ο άνθρωπος μπορεί να αποκτά για την επιβίωσή του σε πλήρη ανεξαρτησία από τους άλλους»⁴¹⁴.

Πολέμοι κατά της Γαλλικής Επανάστασης υποστήριζαν ότι η κοινωνία θα πρέπει να κυβερνάται μέσω μιας σταδιακής οργανικής ανάπτυξης σε ιστορικό βάθος και όχι από ορθολογικές αφηρημένες αρχές, γιατί αυτές οδηγούσαν στη δικτατορία και τον τρόμο. Αντίθετα, η αριστοκρατία θα μπορούσε να εγγυηθεί μία αδελφότητα, η οποία θα λειτουργούσε ως ασπίδα για τους φτωχούς ανθρώπους⁴¹⁵. Για αυτούς, το άτομο δεν είναι μία μεμονωμένη μονάδα, αλλά δεσμεύεται από πολλαπλούς κοινωνικούς δεσμούς και η κοινωνική και πολιτική εξουσία βασίζεται στην αμοιβαία υποχρέωση μεταξύ των χωρικών και του φεουδάρχη. Επομένως, η ελευθερία ως ελευθερία από την υπακοή και την υποχρέωση δεν αποτελεί πραγματική ελευθερία.

Ο Joseph Maria von Radowitz θεωρούσε ότι η αρχή της πολιτικής ισότητας για τους εργαζόμενους δεν είναι αυτονόητη και ότι τα συμφέροντά τους θα διασφαλιζονταν καλύτερα από ένα «κοινωνικό βασίλειο» ως μορφή κυβέρνησης που θα συνδύαζε την πατερναλιστική αρχή με τη λύση του κοινωνικού ζητήματος⁴¹⁶. Ο αντιφιλελευθερισμός του Radowitz οδηγεί στην εναντίωση στην εκβιομηχάνιση καθώς αυτή ευθύνεται για τη δημιουργία του αστικού προλεταριάτου και την εξαθλίωσή του⁴¹⁷. Από το 1835 και μετά, ο όρος προλεταριάτο χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις κατώτερες τάξεις που βυθίζονται σε μια διαρκή φτώχεια και μιζέρια⁴¹⁸. Ενώ ιστορικά ο όρος του κοινωνικού ζητήματος δεν αναφέρεται σε βιομηχανικούς εργάτες, αλλά στους φτωχούς χωρίς ατομική ιδιοκτησία των προβιομηχανικών οικονομιών, σταδιακά αυτό επεκτείνεται και στη βιομηχανική εμπειρία, κυρίως της Αγγλίας και της Γαλλίας⁴¹⁹. Μετά το 1848, γίνεται σαφής διάκριση μεταξύ του ζητήματος της φτώχειας και του εργατικού ζητήματος, ιδίως το 1863 με την ίδρυση της γενικής γερμανικής ομοσπονδίας εργατών⁴²⁰.

Ο συντηρητικός σοσιαλισμός του Hermann Wagener, που επηρέαζε ως σύμβουλος σε κοινωνικά ζητήματα τον Bismarck από το 1862 έως το 1873⁴²¹, προτάσσει τη δημιουργία ενός κοινωνικού βασιλείου για την επίλυση του κοινω-

414. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 54.

415. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 59.

416. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 69.

417. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 72.

418. Kaufmann, F.-X. (2013). *Variations of the Welfare State*. Berlin, Heidelberg: Springer, σ. 315.

419. Kaufmann, F.-X. (2013). *Variations of the Welfare State*, ό.π., σ. 316.

420. Kaufmann, F.-X. (2013). *Variations of the Welfare State*, ό.π., σ. 316.

421. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 103.

νικού ζητήματος. Ήταν μάλιστα πεπεισμένος ότι οι μέθοδοι ενός αστυνομικού κράτους δεν ήταν επαρκείς και αποτελεσματικές και συμβούλευε τον Bismarck να διασφαλίσει την επιβίωση της μοναρχίας αναλαμβάνοντας το κράτος την κοινωνική του αποστολή. Η σύνδεση των συμφερόντων της μοναρχίας και του λαού θα ήταν προς όφελος της αποτελεσματικής αντιμετώπισης της φιλελεύθερης μπουρζουαζίας⁴²². Το 1862, ο Wagener ισχυριζόταν, απευθυνόμενος στον Bismarck, ότι ο μόνος τρόπος να καμφθεί η επαναστατική διάθεση των μαζών θα ήταν μέσω της αναγνώρισης και αποκατάστασης της τιμής του εργαζόμενου⁴²³. Για τον Wagener, αυτό αποτελούσε κοινό σημείο αναφοράς με τους σοσιαλιστές, οι οποίοι πίστευαν ότι οι ανάγκες του ατόμου θα πρέπει να υποταχθούν στις ανάγκες της ευρύτερης κοινωνίας⁴²⁴.

Η ίδρυση του σοσιαλδημοκρατικού κόμματος και η επιρροή των κομμουνιστικών ιδεών των Marx και Engels θέτουν το εργατικό ζήτημα ως πολιτικό. Το 1869 καταστέλλονται με ποινικές και διοικητικές κυρώσεις το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι και το δικαίωμα της απεργίας. Μετά το 1871, ο φόβος είναι που οδηγεί τις προτάσεις του Wagener, ο οποίος σχεδίαζε την απελευθέρωση της εργασίας από το κεφάλαιο και την κατάργηση του ταξικού ανταγωνισμού έτσι ώστε να ανυψωθούν οι εργατικές τάξεις στο επίπεδο ζωής των μεσαίων τάξεων, μετατρέποντας έτσι τους μη έχοντες σε έχοντες⁴²⁵. Η κρίση του 1873 διέλυσε κάθε αμφιβολία ως προς τις αδυναμίες του οικονομικού φιλελευθερισμού ως μοντέλου διαχείρισης της κοινωνίας και ανάγκασε το κράτος να παρέμβει προληπτικά υπέρ των θιγόμενων κλάδων της βιομηχανίας και υπέρ των εργαζομένων για να διατηρήσει την κοινωνική ειρήνη. Ο Wagener πίεζε για μία αυθεντική λύση στο κοινωνικό ζήτημα, με την έννοια ότι το κράτος έπρεπε να αναλάβει την ηγεσία και την πρωτοβουλία στην οικονομική και κοινωνική πολιτική και να μην αφήσει αυτό το πεδίο στο μεγάλο κεφάλαιο⁴²⁶. Χωρίς άμεση αναφορά στην έννοια της αλληλεγγύης, επιχειρείται η σχετικοποίηση της ατομικής ιδιοκτησίας, η αναγνώριση των αδιεξόδων του φιλελευθερισμού και η εγγενής κοινωνική υποχρέωση της ιδιοκτησίας. Ο γερμανικός ρεφορμισμός επικεντρώνεται στον κομβικό ρόλο του κράτους ως επιδιαιτητή μεταξύ των εργαζομένων και του κεφαλαίου. Μία δεκαετία αργότερα, ο Bismarck θεωρεί την ύπαρξη αντίστοιχων κομμάτων απειλή για το κράτος και δημόσιο κίνδυνο και επιχειρεί να τα καταστείλει με τον νόμο του 1878⁴²⁷. Η νομοθεσία καταστολής των ριζοσπαστών εργατών του 1878 δεν πέτυχε τον επιδιωκόμενο στόχο, αλλά

422. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 105.

423. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 108-109.

424. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 109.

425. Beck, H. (1995). *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia*, ό.π., σ. 113.

426. Stolleis, M. (2014). *History of Social Law in Germany*, ό.π., σ. 37.

427. Kaufmann, F.-X. (2013). *Variations of the Welfare State*, ό.π., σ. 316.

αντίθετα οδήγησε την εργατική τάξη στην αντίληψη ότι μόνο οι ριζοσπάστες υπερασπίζονται τα συμφέροντά της⁴²⁸.

Η γερμανική παράδοση στηρίζεται στον ρόλο του κράτους ως εγγυητή της κοινωνικής συνοχής και της αρμονίας και στη χρήση του κράτους-πρόνοιας για την επιβεβαίωση της εξουσίας και του ρόλου του κράτους. Η καθολική σύνταξη είναι στο πλαίσιο αυτό έκφραση της κοινοτικής αλληλεγγύης και προϋπόθεση της κοινωνικής ειρήνης. Οι νόμοι που συνθέτουν το σύνολο του προγράμματος κοινωνικής ασφάλισης αποτελούν έκφραση μίας *realpolitik* προσεταιρισμού της εργατικής τάξης⁴²⁹. Το κόστος της χρηματοδότησης της κοινωνικής ασφάλισης αποτελούσε μια «καλή επένδυση» από τη στιγμή που θα διασφάλιζε την κοινωνική συνοχή για τις επόμενες δεκαετίες. Παράλληλα, η κοινωνική ασφάλιση αποτελούσε έναν μηχανισμό ελάφρυνσης της χρηματοδότησης της κοινωνικής πρόνοιας των τοπικών διοικήσεων. Η ανάπτυξη πολιτικών κοινωνικής ασφάλισης έχει μεν μια βάση ανθρωπιστική και χριστιανική, αλλά κατ' ουσίαν πρόκειται για μια πολιτική διασφάλισης του ρόλου του κράτους⁴³⁰. Η προσημονία της σύνταξης καθιστά τους εργαζόμενους πιο χαρούμενους και πιο ελεγχόμενους⁴³¹.

Πολιτικοί μεταρρυθμιστές όπως ο Bismarck και ο Lloyd George αντιλαμβάνονταν πλήρως την ανάγκη υιοθέτησης μέτρων που διασφαλίζουν την αφοσίωση στην πολιτική και κοινωνική τάξη⁴³². Το 1880, ο Bismarck υποστήριζε τη δημιουργία μιας ασφάλισης του Reich, μιας κρατικής ασφάλισης⁴³³. Ο οικονομικός φιλελευθερισμός χωρίς φραγμούς αποτελούσε απειλή για το σύστημα, κυρίως γιατί προκαλούσε επαναστατική πίεση από τα κάτω. Ο Bismarck διακήρυξε ότι «το κράτος πρέπει να πάρει την κατάσταση στα χέρια του»⁴³⁴. Φαντασιωνόταν έναν εργάτη υλικά ασφαλή ως μικροσυνταξιούχο του κράτους χωρίς καταβολή εισφοράς από τους εργαζόμενους⁴³⁵. Σύμφωνα με τον Michael Stolleis, αυτή η ιδέα του κράτους ως ουδέτερης δύναμης στην οποία το κοινωνικό βασίλειο έχει τον ρόλο της εξομάλυνσης των ταξικών αντιθέσεων αποτελούσε ένα βήμα προς τη νεωτερικότητα και τη σύγχρονη κοινωνία για λόγους αυτοσυντήρησης.

Η νομοθεσία κοινωνικής ασφάλισης του Bismarck προετοιμάζεται από το 1880 με τα χαρακτηριστικά των εργατικών ασφαλίσεων, όπως αποκαλούνταν την εποχή εκείνη. Έχοντας υποχρεωτικό χαρακτήρα για τους εργαζόμενους σε συγκε-

428. Pflanze, O. (1990). *Bismarck and the development of Germany*, τ. III, Period of Fortification, 1880-1898. Princeton University Press, σ. 145-146.

429. Pflanze, O. (1990). *Bismarck and the development of Germany*, ό.π., σ. 158-159.

430. Pflanze, O. (1990). *Bismarck and the development of Germany*, ό.π., σ. 159.

431. Hamerow, T.S. (1973). *The age of Bismarck: Documents and interpretations*. Documentary history of Western civilization. Harper & Row.

432. Blackburn, R. (2002). *Banking on death. Or investing in life: The history and future of pensions*. London, New York: Verso, σ. 47.

433. Stolleis, M. (2014). *History of Social Law in Germany*, ό.π., σ. 39.

434. Stolleis, M. (2014). *History of Social Law in Germany*, ό.π., σ. 47.

435. Stolleis, M. (2014). *History of Social Law in Germany*, ό.π., σ. 40.

κριμένους κλάδους της οικονομίας, οργανώνουν τα ασφαλιστικά ταμεία ανάλογα με τον ασφαλιζόμενο κίνδυνο, χρηματοδοτούνται από εισφορές εργαζομένων και εργοδοτών, χωρίς καταρχήν κρατική χρηματοδότηση, και αναπτύσσονται οργανωτικά υπό τη μορφή νομικών προσώπων δημοσίου δικαίου με δικαίωμα αυτοδιοίκησης από τους εργαζόμενους και τους εργοδότες σε αντιστοιχία με το τμήμα χρηματοδότησης που αναλαμβάνει. Το μοντέλο της αυτοδιαχείρισης από νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου βασίστηκε στην ιστορική εμπειρία των πρωσικών εταιρειών για τους μεταλλεργάτες. Τέλος, υπαγορεύονται αντίστοιχες πρωτοβουλίες του ιδιωτικού τομέα⁴³⁶.

Με πραγματικούς πολιτικούς όρους, η μοναρχία δεν ήταν ουδέτερη ούτε ανεξάρτητη⁴³⁷. Το τελικό αποτέλεσμα δεν ανταποκρινόταν παρά μόνο μερικώς στον αρχικό σχεδιασμό κρατικού σοσιαλισμού του Bismarck, κυρίως γιατί η ασφάλιση του εργατικού ατυχήματος και της αναπηρίας σχεδιαζόταν να γίνεται με υπηρεσίες του Reich, δηλαδή με κυβερνητικές υπηρεσίες οι οποίες θα χρηματοδοτούνταν από έσοδα του Reich, για να τονίσουν το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που δείχνει το κράτος για τους εργαζόμενους. Ωστόσο, αυτό το επικεντρωμένο στο κράτος μοντέλο δεν επικράτησε λόγω της αντίδρασης των φιλελεύθερων⁴³⁸.

436. Kaufmann, F.-X. (2013). *Variations of the Welfare State*, ό.π., σ. 326.

437. Stolleis, M. (2014). *History of Social Law in Germany*, ό.π., σ. 41.

438. Kaufmann, F.-X. (2013). *Variations of the Welfare State*, ό.π., σ. 326.