

(A)

12

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΜΠΑΚΑ

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ RAWLS ΚΑΙ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ.
ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ ΜΕ ΕΜΦΑΣΗ ΣΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ
«ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗΣ ΘΕΣΗΣ»

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2003



**Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ RAWLS ΚΑΙ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ.
ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ ΜΕ ΕΜΦΑΣΗ ΣΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ
«ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗΣ ΘΕΣΗΣ»**



© Αικατερίνη Μπάκα, Ιωάννινα 2003.



ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΜΠΑΚΑ

**Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ RAWLS ΚΑΙ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ.
ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ ΜΕ ΕΜΦΑΣΗ ΣΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ
«ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗΣ ΘΕΣΗΣ»**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2003



Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. Γεωργία Αποστολοπούλου, Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, (επιβλέπουσα)
2. Σταυρούλα Τσινόρεμα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Φιλοσοφίας
3. Γεώργιος Μαραγκός, Αναπληρωτής Καθηγητής Φιλοσοφίας

“Η έγκρισις διδακτορικής διατριβής υπό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχήν των γνωμών του συγγραφέως”.

(Ν. 5343/32, άρθρο 202/2).



ΕΠΙΦΕΛΟΝ

Στη μνήμη του πατέρα μου

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ

ΕΠΙΦΕΛΟΝ



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος.....	11
Εισαγωγή.....	12

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗ ΘΕΣΗ

ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ JOHN RAWLS

- ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Βασικές επισημάνσεις περί της «πρωταρχικής θέσης» και η επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης.....	26
ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Το πέπλο της άγνοιας και το «αρχιμήδειο» σημείο επιλογής των αρχών της δικαιοσύνης.....	44
ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η φιλοσοφική ερμηνεία της πρωταρχικής θέσης.....	50
ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Οι δύο αρχές της δικαιοσύνης ως βασικό στοιχείο της εναλλακτικής πρότασης του John Rawls έναντι του ωφελμισμού.....	64

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΕΝΝΟΙΑ «ΑΓΑΘΟΝ» ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ JOHN RAWLS ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΑ ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΑ ΑΓΑΘΑ ΚΑΙ ΤΑ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΑ ΣΧΕΔΙΑ ΖΩΗΣ ΤΩΝ ΑΤΟΜΩΝ

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Το άτομο και το ορθολογικό σχέδιο ζωής ως βασικό στοιχείο της θεωρίας του Rawls περί της Δικαιοσύνης.....	71
ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Τα ορθολογικά σχέδια ζωής των ατόμων ως ηθικών προσώπων.....	99



ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ΕΒΔΟΜΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Το <i>ἀγαθόν</i> και οι ανθρώπινοι σκοποί σε συνάρτηση με την κατάκτηση της ευδαιμονίας.....	105
ΟΓΔΩΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Το <i>ἀγαθόν</i> για τον άνθρωπο. Τα ανθρωπολογικά στοιχεία στην πρακτική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους.....	112
ΕΝΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Ο θεωρητικός βίος κατά τον Αριστοτέλη.....	126

ΤΕΤΑΡΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: <i>Πόλις</i> και άτομο σε σχέση με την πραγμάτωση της ευδαιμονίας.....	132
ΕΝΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η έννοια του πολίτη στην αριστοτελική θεώρηση.....	149

ΠΕΜΠΤΟ ΜΕΡΟΣ

RAWLS ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ: ΣΥΝΑΦΕΙΕΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ

ΔΩΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Το ορθολογικό σχέδιο ζωής και η ευδαιμονία.....	155
ΔΕΚΑΤΟ ΤΡΙΤΟ: Η δικαιοσύνη της κοινωνίας και η δικαιοσύνη της πόλεως....	184
ΔΕΚΑΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η νομικο-πολιτική μορφή των αρχών της δικαιοσύνης του John Rawls και ο χαρακτήρας των αξιών και των πρακτικών αρχών στο φιλοσοφικό έργο του Αριστοτέλους.....	191
ΔΕΚΑΤΟ ΠΕΜΠΤΟ: Η «αριστοτελίζουσα αρχή» του John Rawls και η απόπειρα διερεύνησης πιθανών στοιχείων επιρροής ή σύγκλισης με τη φιλοσοφική θεωρία του Αριστοτέλους.....	195



ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ..... 199

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ..... 203

SUMMARY: Rawls' Theory of Justice and Aristotles' Polical Anthropology.

A systematic research with emphasis on the issue of the «original position»..... 225

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ..... 227



ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Για την ολοκλήρωση της διδακτορικής μου διατριβής θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες προς τα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, υπό την επίβλεψη της οποίας ολοκλήρωσα την παρούσα εργασία. Ειδικότερα, θα ήθελα να ευχαριστήσω την Καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, κ. Γεωργία Αποστολοπούλου, υπό την εποπτεία και τη διαρκή ενθάρρυνση της οποίας ολοκλήρωσα την εκπόνηση της εργασίας αυτής. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω την κ. Σταυρούλα Τσινόρεμα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, για τις χρήσιμες παρατηρήσεις της, καθώς και τον κ. Γεώργιο Μαραγκό, Αναπληρωτή Καθηγητή Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, για τις πολύτιμες υποδείξεις και διορθώσεις του.

Θα ήθελα ακόμη να ευχαριστήσω θερμά τον επιστημονικό υπεύθυνο και πρόεδρο της Ειδικής Διατμηματικής Επιτροπής του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών», Καθηγητή Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, κ. Παναγιώτη Νούτσο για τη χορήγηση υποτροφίας μεταπτυχιακών σπουδών κατά τα τρία τελευταία έτη των σπουδών μου, στο πλαίσιο του εγκεκριμένου Ευρωπαϊκού «Επιχειρησιακού Προγράμματος Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης» (Ε.Π.Ε.Α.Ε.Κ).

Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω την καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Λουκέρνης κ. Karen Gloy, για τις χρήσιμες παρατηρήσεις της γύρω από ορισμένα θέματα της έρευνάς μου.

Επίσης ευχαριστώ το Ίδρυμα Γεωργίου-Σταύρου της Ιεράς Μητροπόλεως Ιωαννίνων για την ετήσια οικονομική του ενίσχυση κατά το ημερολογιακό έτος 1994 καθώς και τον Καθηγητή Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Νικόλαο Ψημμένο για την ευγενική του μεσολάβηση προκειμένου να μου χορηγηθεί τρίμηνη οικονομική ενίσχυση από δωρεά ιδιώτη, τα στοιχεία του οποίου, για λόγους αβρότητας του ιδίου, δεν επεθύμησε να μου γνωστοποιήσει.

Τέλος, θα ήθελα να αποδώσω τις ευχαριστίες μου στους υπεύθυνους του επιστημονικού προγράμματος «Βιβλιοθήκη-Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων» για την πρόσληψή μου στην Ενιαία Βιβλιοθήκη Επιστημών Αγωγής, Φιλοσοφίας και Ψυχολογίας κατά το χρονικό διάστημα Φεβρουαρίου 1998 - Αυγούστου 2002 που συνετέλεσε σημαντικά στη συλλογή του ερευνητικού μου υλικού.



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σκοπός αυτής της εργασίας είναι η προσπάθεια εντοπισμού και ανάδειξης των δύο θεωρητικών εκδοχών, δηλαδή, της φιλοσοφικής θεωρίας του Rawls, από τη μία πλευρά, όπως αυτή παρουσιάζεται μέσα από το πρώτο βασικό του έργο, τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης (A Theory of Justice)*¹ και των ηθικών και πολιτικών έργων του Αριστοτέλους, από την άλλη. Για το λόγο αυτό κρίνεται σκόπιμο να κατατεθούν ορισμένες επισημάνσεις για την ιδιαιτερότητα της συγκριτικής αυτής παρουσίασης.

Πιο συγκεκριμένα, οι δύο αυτές φιλοσοφικές θεωρήσεις είναι αδιαμφισβήτητο ότι εκφράζουν και απηχούν δύο εντελώς διαφορετικές εποχές, όπου οι αντιλήψεις και οι σχέσεις που συγκροτούν το πεδίο της πολιτικής ζωής και πράξης για την κάθε εποχή παραπέμπουν σε σαφώς διακριτές θεωρητικές αφετηρίες. Συνεπώς, η μέθοδος που ακολουθείται συνίσταται σε μία, κατά το δυνατόν, γόνιμη αξιοποίηση βασικών ση-

¹ Για την απόδοση των αγγλικών όρων θα ακολουθείται στο εξής η ελληνική έκδοση της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*». Το αγγλικό πρωτότυπο κυκλοφόρησε για πρώτη φορά από τις εκδόσεις Harvard University Press, Cambridge, MA., 1971, την οποία μάλιστα προλόγισε ο ίδιος ο John Rawls (βλ., Rawls 2001). *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Μετάφραση: Φ. Βασιλογιάννη, Β. Βουτσάκη, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, Α. Τάκης. Αθήνα: Πόλις, 9-15).



μείων των δύο θεωριών, μέσα από το πρίσμα της διερεύνησης και διακρίβωσης των πηγών της πολιτικής ηθικής. Αυτό δεν σημαίνει βεβαίως ότι από μεθοδολογικής απόψεως θα προταχθεί μια τάση επικαλυπτικότητας μεταξύ των μελετούμενων ζητημάτων, η οποία μάλιστα σε μία συνολική αποτίμηση πιθανώς θα αναδεικνυόταν άστοχη, αφού η χρονική απόσταση που χωρίζει τα δύο φιλοσοφικά κείμενα είναι μεγάλη. Για το λόγο αυτό προκρίνεται μία παράλληλη ανάγνωση των κειμένων, με στόχο την αξιοποίηση εκείνων ακριβώς των στοιχείων που επιτρέπουν τη διακρίβωση των συναφειών αλλά και των αποκλίσεων που απαντώνται. Πιο συγκεκριμένα, επιχειρείται η συγκριτική αυτή παρουσίαση διότι μας ενδιαφέρει, αφενός η διερεύνηση των προϋποθέσεων και των όρων συγκρότησης των δύο κοινωνιών αντιστοίχως, και αφετέρου, η διακρίβωση της δημόσιας παρουσίας του πολίτη και του σχηματισμού των σχεδίων ζωής του, που θα τον κάνουν ευδαίμονα.

Ειδικότερα, όσον αφορά στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του Rawls, η επιχειρηματολογία του φιλοσόφου δεν εξαντλείται στην απλή καταγραφή ενός υποθετικού σχήματος, όπως θα αναλυθεί διεξοδικότερα σε επιμέρους κεφάλαια της εργασίας αυτής, αλλά συντελεί στην κατάθεση μιας ευρύτερης θεματικά θεωρίας, που μάλιστα άπτεται και ζητημάτων της ηθικής ψυχολογίας, της επιστήμης του κοινού νου, της οικονομικής επιστήμης, αλλά και της κοινωνικής ψυχολογίας. Για το λόγο αυτό κρίνεται σκόπιμο να εντοπισθούν, να καταδειχθούν και να ανασυγκροτηθούν ερμηνευτικά τα σημεία εκείνα της θεωρίας του Rawls, που με άμεσο ή έμμεσο τρόπο παραπέμπουν σε παραμέτρους της αριστοτελικής φιλοσοφικής θεώρησης.

Δεν θα είναι όμως εφικτή η αποσαφήνιση των βασικών εννοιών της θεωρίας του αμερικανού φιλοσόφου, εάν πρωτίστως δεν προσδιοριστεί ο βαθμός “διαμεσολάβησης” της καντιανής σκέψης στους όρους



συγκρότησης της θεωρίας του φιλοσόφου. Αυτό δηλαδή σημαίνει πως εκτός από τις διατυπωμένες και διαπιστωμένες συγγένειες που εμφανίζουν ορισμένες θέσεις του Rawls προς την καντιανή θεωρία, όπως ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά στον Πρόλογο² του έργου του, όπως και σε αρκετά άλλα σημεία μέσα στο κείμενό του³, εντοπίζονται σαφείς συστοιχήσεις με βασικές θέσεις του Γερμανού φιλοσόφου.

Στο πρώτο βασικό του έργο, ο αμερικανός φιλόσοφος προτείνει και παρουσιάζει μία θεωρία για μια κοινωνία ελεύθερη, δίκαιη και κυρίως, πολιτικά βιώσιμη που να πληρεί όμως μία βασική προϋπόθεση: η κοινωνία αυτή θα προκρίνει ένα διαφορετικό πλαίσιο εννόησης και διαμόρφωσης του νέου τύπου πολιτικού σχηματισμού. Με τη θεωρητική συνδρομή της πρωταρχικής θέσης και ενός πέπλου άγνοιας θα αγνοηθούν σύμφωνα με τη φιλοσοφική πρόταση του Rawls κάθε άλλοι πρότεροι κανόνες, τίτλοι, προνόμια ή ενδεχόμενη φυσική προικοδότηση των συμβαλλομένων μερών της κοινωνίας αυτής. Υπό αυτούς τους όρους θα επιχειρηθεί από το φιλόσοφο η διατύπωση των δύο βασικών αρχών της δικαιοσύνης, που θα αποτελέσουν το υπόβαθρο για κάθε περαιτέρω συμφωνία στους κόλπους της κοινωνίας αυτής.

Συνεπώς, τα δεδομένα της ελευθερίας, της ισοτιμίας στη μεταχείριση και στην παροχή ευκαιριών, της αμεροληψίας, της ακριβοδικίας και της ανεκτικότητας θα λειτουργήσουν στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*

² Rawls 1971, viii. Ο πρόλογος της αγγλικής έκδοσης του έργου είναι γραμμένος το 1971, ενώ στην ελληνική έκδοση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* υπάρχει επίσης και ένας δεύτερος πρόλογος που είναι γραμμένος «μία δεκαετία περίπου μετά από τη γαλλική του 1987», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο φιλόσοφος. (Rawls 2001, 9).

³ Βλ., ενδεικτικά Rawls (2001), 299-307 *passim*. Αυτό βεβαίως δεν παραμερίζει και άλλες βασικές επιδράσεις που δέχτηκε ο αμερικανός φιλόσοφος για τη συγγραφή του έργου του, όπως για παράδειγμα, αυτή του ωφελιμισμού στην οποία μάλιστα απαντά με εναλλακτικές προτάσεις.



του Rawls ως βασικά “εργαλεία” που έχοντας παράλληλα έναν χαρακτήρα δεσμευτικότητας θα συνθέσουν τη νέα αυτή φιλοσοφική πρόταση.

Το ζητούμενο όμως που ενδιαφέρει την έρευνά μας στο σημείο αυτό είναι το εάν τελικώς αυτή η πρόταξη της ελευθερίας⁴ και της ισότητας λειτουργεί ισοπεδωτικά ως προς το σχηματισμό και τη δυνατότητα εφαρμογής των ηθικών και ελλόγων σχεδίων ζωής για το κάθε άτομο χωριστά. Άρα, σ’ αυτήν τη θεωρητική βάση είναι σκόπιμη η μελέτη και αποσαφήνιση των παραμέτρων που προσδιορίζουν τη δημόσια παρουσία του πολίτη και τον τρόπο σχεδιασμού του βίου του στην εκάστοτε πολιτική κοινωνία (sc. του Αριστοτέλους και του Rawls αντίστοιχως).

Η προσπάθεια διερεύνησης και διακρίβωσης των δεδομένων αυτής της προβληματικής υποδεικνύει τη μελέτη ζητημάτων πολιτικής ηθικής των κοινωνιών αυτών καθώς και των όρων σύστασης του θεσμικού τους υπόβαθρου. Ειδικότερα, στο θεωρητικό δίπολο που μας απασχολεί, ενώ από τη μια έχουμε το υπαρκτό παράδειγμα της πόλεως του 4^{ου} π.Χ. αιώνα, όπως αυτή παρουσιάζεται μέσα από τη θεωρία του Αριστοτέλους, από την άλλη, η πρόταξη του υποθετικού σχηματισμού κοινωνίας στον Rawls αφήνει να διαφανεί πως ελάχιστα κοινά στοιχεία μεταξύ αυτών θα μπορούσαν να υπάρξουν.

Έτσι, ενώ στην αριστοτελική φιλοσοφία περιγράφεται ένα πραγματικό και βιωμένο πλαίσιο ζωής των πολιτών της πόλεως, στη φιλοσοφική πρόταση του Rawls οι προκείμενες είναι εντελώς διαφορετικές. Πιο συγκεκριμένα, με δεδομένες τις αντιφάσεις και τα αδιέξοδα της νεότερης

⁴ Για την έννοια των θεμελιωδών ελευθεριών εντός των ορίων του κράτους, βλ. ενδεικτικά: Γ. Βλάχος, «Η Ελευθερία, οι «Ελευθερίες» και ο Πολιτισμός», *Φιλοσοφία* 15-16 (1985-86), 9-20: 11.



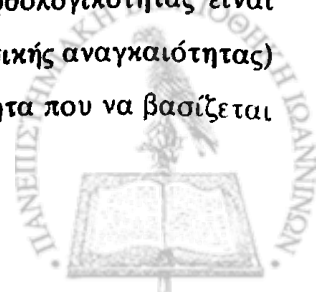
εποχής στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας καθώς και τις αδυναμίες στη συγκρότηση θεσμών κοινά αποδεκτών, ο αμερικανός φιλόσοφος προτείνει την ιδανική μορφή μιας εύτακτης κοινωνίας που να έχει τη θεωρητική δυνατότητα της πολιτικής βιωσιμότητας.

Αυτοί που θα προτείνουν τους όρους σύστασης και λειτουργίας της κοινωνίας αυτής θα είναι κάποια από τα μέλη της, όχι όμως συγκεκριμένα πρόσωπα, που θα κληθούν να αποφασίσουν για αρχές που κατόπιν θα ακολουθήσουν, αφού η ισχύς τους θα είναι κανονιστική και δεσμευτική. Αυτό προσδιορίζει και τη θεωρητική “συγγένεια” με τη διάτυπωση της κατηγορικής προσταγής του Kant, χωρίς όμως το κοινό αυτό στοιχείο της καθολικότητας και της γενικότητας των κανόνων να είναι το πιο σημαντικό στο επίπεδο συνάφειας μεταξύ των δύο φιλοσοφικών θεωριών.

Ο Rawls δίνει έμφαση κυρίως στα βασικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα των συμβαλλομένων μερών, καθώς και στις συνθήκες και τους όρους βάσει των οποίων καλούνται να αποφασίσουν. Έτσι, η προϋπόθεση ότι τα υποκείμενα αυτά είναι έλλογα και ισότιμα πρόσωπα και τελούν υπό συνθήκες πλήρους αυτονομίας ως προς τη λήψη των αποφάσεών τους είναι ένα από τα βασικότερα σημεία της θεωρίας αυτής. Αυτό δηλαδή σημαίνει πως προτάσσεται από τον Rawls η έννοια της ορθολογικότητας ως της κύριας αρχής για τη συγκρότηση των αρχών της δικαιοσύνης.

Η προικοδότηση των νέων θεωρητικών συνισταμένων της έννοιας της ορθολογικότητας, κυρίως μετά τον Descartes -και με κάποιες διαφοροποιήσεις στον Kant⁵-, έχει επηρεάσει και τη σκέψη του αμερικανού

⁵ Ιδιαίτερα για την περίπτωση του Kant η έννοια της ορθολογικότητας είναι συνυφασμένη με τις έννοιες της αιτιότητας (όχι όμως ως μιας φυσικής αναγκαιότητας) και την έννοια της ελευθερίας, που πρέπει να συνιστά μια αιτιότητα που να βασίζεται



φιλοσόφου, όπως διαφαίνεται μέσα από το έργο του. Η διαφορετική νοηματοδότηση που προσλαμβάνει ο όρος ορθολογικότητα συνιστά επίσης και ένα από τα σημεία της συγκριτικής πραγμάτευσης μεταξύ των θεωριών του Αριστοτέλους και του Rawls αντιστοίχως.

Πιο συγκεκριμένα, στην περίπτωση του Αριστοτέλους η ιδέα του λόγου είναι αδιάρρηκτα συνυφασμένη με την έννοια της φύσεως, όπου ο άνθρωπος εντάσσεται οργανικά μέσα σ' αυτήν δημιουργώντας την τάξη ζωής του σύμφωνα με ένα νόημα. Η συστοιχία αυτή ανθρώπου και κόσμου στην αριστοτελική φιλοσοφία, αλλά και στο σύνολο του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, αφενός περιλαμβάνει τη μεταφυσική ανάγκη του ανθρώπου να προσδώσει νόημα και τάξη στην ύπαρξή του και αφετέρου αναδεικνύει την «*πρωταρχική οντολογική τάξη στην οποία ανήκει και ο ίδιος*»⁶.

Αντί αυτών, και με απαρχή τη στροφή προς το υποκείμενο που σηματοδότησε η θεωρητική συμβολή του Descartes, η νεότερη αλλά και η σύγχρονη φιλοσοφία παραιτούνται από «*την ιδέα της οντολογικής τάξης*

σε αμετάβλητους και αιώνιους νόμους. Η πρακτική αυτή ελευθερία, κατά τον Kant, δεν νοείται ανεξάρτητα από την αυτονομία μιας βούλησης που αυτοϊποτάσσεται στους κανόνες που ίδια έχει δημιουργήσει. Πρόκειται δηλαδή για την αυτονομία ενός έλλογου και ελεύθερου πνευματικού όντος, του ανθρώπου, που σύμφωνα με τον Kant είναι πρόσωπο με εσωτερική αξία και αγαθότητα βούλησης. Με την έννοια αυτή ο άνθρωπος θεωρείται ως αυτοσκοπός, και όχι ως μέσον, καθώς η έννοια του καθήκοντος αφορά επίσης και τον ατομικό αυτοκαθορισμό του. Βλ. συναφώς, Δραγώνα-Μονάχου (1986), 130-131.

⁶ Αποστολοπούλου (1994)², 51. «*Έτσι η ηθική αρετή και η πράξη του ανθρώπου δεν είναι μονοδιάστατες. Η παρουσία του ανθρώπου μέσα στον κόσμο δεν περιορίζεται στις επιδόσεις του, αλλά ορίζεται από την πρωταρχική συμμετοχή του στην παρουσία της ενιαίας οντολογικής τάξης, η οποία προηγείται των επιδόσεών του*». (ό.π., 51).



της πραγματικότητας και [...] τη ριζική συνείδηση της ελευθερίας του ανθρώπου ως γνωρίζοντος και πράττοντος υποκειμένου»⁷.

Οι νέες προϋποθέσεις που καθόρισαν τη δομή και το περιεχόμενο της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας μετά τη στροφή του νεότερου στοχασμού προς την έννοια του υποκειμένου⁸ έχουν τις ρίζες τους στους κόλπους της σύγχρονης φιλοσοφίας. Το μεταφυσικό ήθος ενός φύσει κοινωνικού και πολιτικού όντος εγκαταλείπεται, παραχωρώντας τη θέση του σε μία νέα πολιτική ηθική που έχει ως αντικείμενο τη συγκρότηση μίας θεωρητικής “κατασκευής”, όπου η αναζήτηση ενός νέου θεσμικού και νομοθετικού πλαισίου θα καθορίσει τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών, ως ένα εξωτερικό και συνεκτικό ταυτόχρονα πλέγμα.

Η ορθολογικοποίηση και θετικοποίηση του φυσικού δικαίου, όπως αναδεικνύεται μέσα από τη θεωρία του Rawls, επαναπροσδιορίζει και τα όρια αυτονομίας και ελευθερίας του υποκειμένου, σύμφωνα με τις επιταγές των αρχών της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας που συνάγονται από ένα υποθετικό και πρωταρχικό πλαίσιο συναίνεσης. Ενώ δηλαδή στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία ο άνθρωπος μετέχει στην πρωταρχική τάξη

⁷ Αποστολοπούλου (1994)², 49.

⁸ Η αριστοτελική ηθική και πολιτική φιλοσοφία έδωσαν μια νέα νοηματική διάσταση στην έννοια του ατόμου και του πολίτη (που νοείται ως πολίτης μόνο μέσα στο πλαίσιο της πόλεως), ενώ η έννοια του προσώπου και του υποκειμένου απηχούν κυρίως πλευρές της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας στη νεότερη φιλοσοφική σκέψη. Βλ. σχετικά: Κύρκος (1981), 213-229; 214, 222. Έτσι για παράδειγμα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Γ. Αποστολοπούλου (1994)², 55 η εκδοχή του Descartes ότι μόνο ο άνθρωπος είναι υποκείμενο -και μάλιστα ως «εγώ» συνιστά το σημείο συγκέντρωσης του ανθρωπίνου λόγου- λειτουργεί περιοριστικά ως προς την έννοια του υποκειμένου, εάν μάλιστα ληφθεί υπόψιν ο πλούσιος λογικός και οντολογικός προβληματισμός του Αριστοτέλους, κατά τον οποίον υποκείμενο μπορεί να είναι και ο άνθρωπος, όχι όμως μόνον αυτός.

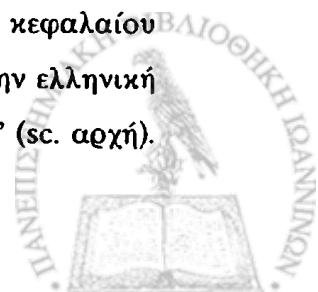


των όντων και πραγματοποιεί τη συμμετοχή του σ' αυτήν με την τάξη της ζωής του⁹, στη φιλοσοφική σκέψη του Rawls η έννοια της πρωταρχικό-τητας δεν έχει οντολογικές και μεταφυσικές διαστάσεις αλλά συνιστά την απαρχή ενός πλαισίου συναίνεσης, με τελικό σκοπό τη συγκρότηση εξωτερικών κανόνων για μια ακριβοδίκαιη και πολιτικά βιώσιμη κοινωνία. Αυτή ακριβώς η πρόταξη της ορθολογικότητας συνιστά για τον Rawls ένα βασικό εννοιολογικό "εργαλείο" προκειμένου να δομήσει και να επιχειρήσει κατόπιν τη θεμελίωση της θεωρίας του. Τον απασχολεί ιδιαίτερα το ζήτημα της δυνάμει βιωσιμότητας αυτής της φιλοσοφικής του πρότασης που θα εξαρτιόταν βεβαίως από το αν η αποδοχή των αρχών που ήδη είχαν επιλεγεί, ήταν καθολική. Στην περίπτωση του Rawls, από την άλλη, τα ορθολογικώς σκεπτόμενα και συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη καλούνται να πάρουν αποφάσεις πίσω από ένα πέπλο άγνοιας που τους στερεί βασικές πληροφορίες για τους ίδιους, για λόγους διασφάλισης της αμεροληψίας και της αντικειμενικότητας των αρχών που θα επιλεγούν.

Ακόμη όμως και έξω από αυτό το υποθετικό σχήμα, όταν δηλαδή θα έχουν ήδη επιλεγεί οι αρχές της δυνητικά εύτακτης πολιτείας, τα άτομα-πολίτες θα κληθούν να ζήσουν μέσα στην κοινωνία αυτή συντάσσοντας πια, τα ατομικά σχέδια ζωής τους. Τα σχέδια αυτά, που θα προσδιορίζουν επίσης και το αγαθό ενός προσώπου, ορίζονται από το φιλόσοφο ως τα πλέον ορθολογικά σχέδια ζωής που «θα [τα] επέλεγε [κάνεις] ανάμεσα σε μία ομάδα σχεδίων, αν τηρούσε τις αρχές της διαβουλευτικής ορθολογικότητας»¹⁰.

⁹ Αποστολοπούλου (1994)², 54.

¹⁰ Rawls (2001), 488. Από τη σελίδα αυτή ξεκινά η πραγμάτευση του κεφαλαίου 65 της Θεωρίας της Δικαιοσύνης με τίτλο: «*The Aristotelian Principle*». Στην ελληνική μετάφραση του έργου, ο όρος "aristotelian" αποδίδεται ως "αριστοτελική" (sc. αρχή).



Τα σχέδια αυτά των ατόμων στην προτεινόμενη κοινωνία του Rawls μπορεί βεβαίως (α) να είναι ορθολογικά (και να προσδιορίζονται επιπροσθέτως από τις αρχές της διαβουλευτικής ορθολογικότητας), (β) να φιλοδοξούν ότι θα συμβάλλουν στο κοινό αγαθό σύμφωνα με τη δικαιοσύνη¹¹ και (γ) να πρέπει να συμφωνούν με μια βασική αρχή, την αριστοτελίζουσα (που αναφέρεται στα ελατήρια της πράξης), αλλά αναμφίβολα παρουσιάζουν σημαντικές διαφοροποιήσεις από το σχέδιο ζωής του αριστοτελικού ανθρώπου.

Η συνάφεια ήθους και έθους στη αριστοτελική φιλοσοφία και η πραγμάτωση της ευδαιμονίας μέσω του ενάρετου ανθρώπινου πράττειν δεν νοούνται κατά τον Αριστοτέλη έξω από την πόλιν, διότι η οντολογική και αξιολογική προτεραιότητά της καθώς ο παιδευτικός της χαρακτήρας συντελούν στη διαμόρφωση της πολιτικής φύσεως του ανθρώπου. Συνεπώς, οι μεταφυσικές προϋποθέσεις της ηθικής αλλά και της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλους συνιστούν ένα βασικό στοιχείο διάκρισης μεταξύ των δύο θεωριών (sc. του Αριστοτέλους και του Rawls αντιστοίχως). Το γεγονός αυτό όμως δεν λειτουργεί αποτρεπτικά στην προσπάθειά μας για διακρίβωση και ανασυγκρότηση ορισμένων βασικών αξόνων των δύο θεωριών. Ο κύριος στόχος θα είναι η ανάδειξη των κύριων σημείων διάκρισης της αρχαίας από τη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη, που εξετάζεται στο πόνημα αυτό.

Όσον αφορά τώρα στην περίπτωση της φιλοσοφικής παρουσίας του John Rawls, στις τελευταίες κυρίως δεκαετίες του 20ου αιώνα,

Κατά την εκτίμησή μας όμως, θα ήταν ενδεχομένως προτιμότερος ο όρος "αριστοτελίζουσα" (sc. αρχή), διότι η αρχή αυτή συνιστά ένα μέρος από το υποθετικό σχήμα του αμερικανού φιλοσόφου, χωρίς δηλαδή να υπάρχει επακριβώς σε κάποιο χωρίο των αριστοτελικών κειμένων.

¹¹ Rawls (2001), 489.



αποτελέσει την απαρχή συγγραφής πλήθους μελετών και εργασιών που επικεντρώνονταν σε διάφορα σημεία της θεωρίας του¹². Ιδιαίτερα όμως για το θέμα που μελετούμε, και με γνώμονα την απομόνωση των επιμέρους σημείων που η εργασία αυτή φιλοδοξεί να αναδείξει, η σύγχρονη βιβλιογραφία δεν έχει έως τώρα παρουσιάσει μελέτες που να εξαντλούν το θέμα, αλλά μόνον εργασίες μικρότερης έκτασης, που παρουσιάζονται κυρίως με τη μορφή άρθρων αλλά και αυτοτελών έργων.

Στην αγγλόγλωσση βιβλιογραφία έχει παρουσιαστεί με τη μορφή άρθρου η εργασία του Steven M. DeLue με τίτλο: «*Aristotle, Kant and Rawls on Moral Motivation in a Just Society*»¹³ στην οποία όμως ο συγγραφέας της επιχειρεί να καταδείξει¹⁴ ότι η θεωρία του Rawls, που θεωρείται δεδομένο από τον ίδιο ότι ανήκει στην καντιανή παράδοση, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία συνδυαστική άποψη μεταξύ των *Ηθικῶν Νικομαχείων* του Αριστοτέλους από τη μια και των ηθικών έργων του Kant από την άλλη. Το σημείο στο οποίο θεωρεί ο συγγραφέας ότι οι θεωρίες τέμνονται, έως ένα βαθμό, αφορά στο πως η γνώση της ορθής συμπεριφοράς μπορεί να αποτελέσει την “πηγή” του πράττειν. Η πρόταση ότι η θεωρία του Rawls θα μπορούσε να συστήσει μία “μέση οδό” αιτιολογείται από το γεγονός ότι η θεωρητική κατασκευή του αμερικανού φιλοσόφου μετριάξει το αυστηρό στοιχείο της κατηγορικής προ-

¹² Βλ. σχετικά: Lucas (1980), Daniels (1975), Daniels (1996), Kukathas & Pettit (1990), Barry (1973), Wolff (1977), Nagel (1995), καθώς και Reath, Herman, Korsgaard (eds.), (1997).

¹³ DeLue (1980), 385-393. Βλ. συναφώς, Nussbaum (1980), 395-435 στο: Rorty (ed.), 1980, όπου η συγγραφέας εκθέτει μία αντιπαράθεση μεταξύ επιλεγμένων σημείων της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του Rawls και χωρίων, τόσο της αριστοτελικής, όσο και της πλατωνικής φιλοσοφίας.

¹⁴ DeLue (1980), 385.



σταγής του Kant, μέσω της θεωρίας του αμοιβαίου σεβασμού και της αυτοεκτίμησης, που προσιδιάζουν κυρίως στην αριστοτελική έννοια της φιλίας.

Μία άλλη κατεύθυνση ακολουθεί η μελέτη του H. Yamakawa¹⁵ η οποία παρουσιάζει με συνοπτικό χαρακτήρα και με τη χρησιμοποίηση αλγεβρικών παραστάσεων αλλά και γεωμετρικών σχημάτων ένα σημείο διάκρισης μεταξύ της αριστοτελικής θεωρίας για τη Δικαιοσύνη, από τη μια, και της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του Rawls, από την άλλη. Κατά τον συγγραφέα, η έμφαση δηλαδή δίνεται κυρίως στον προσδιορισμό της αναλογίας μεταξύ της θείας και της «ζωώδους φύσης» του ανθρώπου (στην αριστοτελική φιλοσοφία) σε σχέση με την έννοια της Δικαιοσύνης, για να τονιστεί κατόπιν η διάκριση με την έννοια της πρωταρχικής θέσης στον Rawls. Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μάλιστα, εκλαμβάνεται από τον συγγραφέα ως παράδειγμα μιας σύγχρονης Θεωρίας Δικαίου που είναι υποθετική και στερείται οντολογικής θεμελίωσης, σε σχέση την θεωρία του Αριστοτέλους.

Στην ελληνόγλωσση βιβλιογραφία μία σημαντική παρουσίαση της περίπτωσης της δικαιοσύνης κατά τον Rawls, σε σχέση με το ζήτημα της ηθικής και των αρετών, είναι αυτή της δημοσίευσης του δοκιμίου της Μ. Δραγώνα- Μονάχου με τίτλο: «*Η δικαιοσύνη στη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: το σύνδρομο Rawls και η φιλοσοφία της δικαιοσύνης*»¹⁶ αλλά και το έργο της, τέσσερα χρόνια αργότερα, «*Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία - Ο*

¹⁵ Yamakawa, «*Aristotle's Theory of Justice and the Modern World*» στο: Yamakawa (1998), 133-172. Περίπου μία δεκαετία νωρίτερα η μελέτη αυτή δημοσιεύτηκε ως ομότιτλο άρθρο, αλλά με μικρότερη έκταση, στον τόμο: «*Περί Δικαιοσύνης*», Βουδούρης (εκδ.), (1989): 482-494.

¹⁶ Δραγώνα- Μονάχου (1991), 350-372.



αγγλόφωνος στοχασμός»¹⁷ που παρουσιάζει τις κυριότερες τάσεις της ηθικής φιλοσοφίας του αιώνα μας, και μεταξύ αυτών, και της θεωρίας του Rawls, αφού έχει προηγηθεί στα πρώτα κεφάλαια μία ιστορική αναδρομή της ηθικής στην κλασική εποχή, και άρα, και του Αριστοτέλους. Εάν τώρα επιχειρούσαμε να απομονώσουμε τα δύο μέρη του θέματός μας θα διαπιστώναμε πως τόσο ο διάλογος για την πολιτική και ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλους είναι ευρύς¹⁸, όσο και για την περίπτωση της θεωρίας του John Rawls¹⁹, που παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στις μέρες μας.

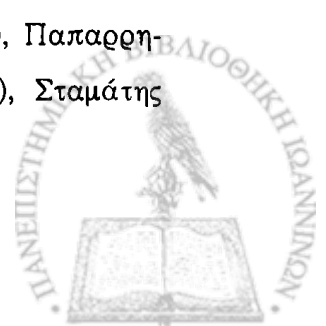
Σ' αυτήν την εργασία λοιπόν, που ως στόχο της έχει την ανάδειξη και τη διερεύνηση ζητημάτων που προάγουν το φιλοσοφικό διάλογο για τα θέματα που παρουσιάζονται στον τίτλο της, η διάταξη και το περιεχόμενο των επιμέρους κεφαλαίων της έχει ως ακολούθως:

Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζονται οι βασικές επισημάνσεις και η φιλοσοφική ερμηνεία της πρωταρχικής θέσης. Αφειρητικό σημείο αλλά και προϋπόθεση της θεμελίωσης της πρωταρχικής θέσης, σύμφωνα με τον Rawls, είναι το «πέπλο της άγνοιας» με την ακόλουθη σημασία: το πέπλο της άγνοιας είναι αυτό που κατά τον αμερικανό φιλόσοφο διασφαλίζει

¹⁷ Δραγώνα- Μονάχου (1995), κυρίως: 67-84 και 286-324. Βλ., επίσης: Δραγώνα-Μονάχου (1986), καθώς και, «Η δικαιοσύνη στη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: το σύνδρομο Rawls και η φιλοσοφία της δικαιοσύνης» στον τόμο: Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο» (1991).

¹⁸ Βλ., ενδεικτικά: Κύρκος (1981), 211-230, Δραγώνα- Μονάχου (1981), 109-124, Δεσποτόπουλος (1981), 9-18, Δεσποτόπουλος (1982), 319-330, Μπαγιόνας (1981), 257-274, Μπαγιόνας (1982), 299-306, Βλάχος (1981), 67-80, Γεωργούλης 1962 (2000²), Κυριαζόπουλος (1971).

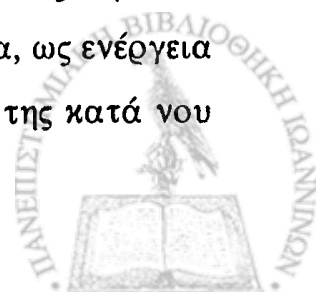
¹⁹ Βλ., ενδεικτικά μεταξύ πλήθους εργασιών: Παπαγεωργίου (1994), Παπαρηγόπουλος (1994), Σούρλας (1995), Σούρλας (1997), Ψυχοπαίδης (1999), Σταμάτης (2000).



τους όρους μιας ακριβοδίκαιης και αμερόληπτης επιλογής των αρχών της δικαιοσύνης, αφού τα συμβαλλόμενα μέρη αγνοούν μία δέσμη δεδομένων που θα επηρέαζαν την απόφασή τους. Έτσι, η φιλοσοφική αυτή πρόταση του Rawls χαρακτηρίζεται ως εναλλακτική στο βαθμό που αντιπαραβάλλεται με τη θεωρία του ωφελιμισμού.

Συναφώς με όσα έχουν αναφερθεί, στο πλαίσιο της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας και προκειμένου να πληρούνται οι όροι μιας κατά το δυνατόν εύτακτης κοινωνίας, η δικαιοσύνη θα πρέπει να σχετίζεται αρμονικά με τις κοινωνικές αξίες και το αγαθό της κοινότητας, στοιχείο που θα διασφαλίσει, κατά το δυνατόν, τα κριτήρια σταθερότητάς της. Από τη στιγμή όμως που το αγαθό ενός ατόμου, κατά τον Rawls, αποτελεί το πλέον ορθολογικό μακροπρόθεσμο σχέδιο ζωής του, με δεδομένες κάποιες εύλογα ευνοϊκές περιστάσεις και σε συμφωνία με τις δημόσια αναγνωρισμένες αρχές του ορθού, τα έλλογα άτομα επιλέγουν σαφώς περισσότερα, παρά λιγότερα πρωταρχικά αγαθά για να πραγματοποιήσουν το σχέδιο ζωής τους. Η απόπειρα ανάδειξης αυτής ακριβώς της προβληματικής συνιστά και τον βασικό κορμό πραγμάτευσης του δευτέρου κεφαλαίου.

Αντιστοίχως, στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας εξετάζεται η έννοια του αγαθού στον Αριστοτέλη, η οποία αποτελεί βασικό στοιχείο της ηθικής του φιλοσοφίας και σχετίζεται άμεσα με τις μορφές ζωής που επιλέγει ο κάθε άνθρωπος, ανάλογα με τους σκοπούς που επιζητεί να πραγματοποιήσει. Καθώς μάλιστα ενυπάρχει ένας τελικός σκοπός σε κάθε ανθρωπινή ενέργεια ή δραστηριότητα, με μία ακολουθία «τελών» ώστε να εξυπηρετούνται οι υψηλότεροι σκοποί, όλες οι ενάρετες πράξεις του έχουν ηθική αξία, συνιστώντας τα μέσα για την πραγμάτωση ενός ύψιστου σκοπού. Ο ύψιστος αυτός τελικός σκοπός είναι η ευδαιμονία, ως ενέργεια ψυχής που προϋποθέτει την αρετή και ως ύψιστη ενέργεια της κατά νου



θεωρίας. Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια κατάφαση του ανθρώπινου βίου, ο οποίος συναποτελείται από το θεωρητικό και τον πρακτικό βίο, δύο συνιστώσες οι οποίες αναδεικνύουν το διφυή χαρακτήρα του ανθρώπου.

Κάτω από αυτό το πρίσμα, τη συσχέτιση δηλαδή του θεωρητικού με τον πρακτικό βίο, επιχειρείται η ανάδειξη της σχέσης του ατόμου με την πόλη, αλλά και η διάπλεξης του ηθικού με το πολιτικό στοιχείο, ζήτημα το οποίο παρουσιάζεται στο τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας. Όσον αφορά στην πραγμάτωση της ευδαιμονίας του ανθρώπου, σκοπός που κατακτάται και μέσω της νόησης αλλά και του ενάρετου πράττειν, ο Αριστοτέλης προκρίνει τη σύζευξη του ατομικού με το συλλογικό, η οποία διασφαλίζει την αρμονική συνύπαρξη των πολιτών εντός των ορίων της πόλεως, χωρίς αυτό να συνιστά ανασταλτικό στοιχείο για την επίτευξη των «τελών» κάθε πολίτη.

Στο πέμπτο κεφάλαιο παρουσιάζονται οι συνάψεις και οι αποκλίσεις που αφορούν σε βασικούς όρους τόσο της ηθικής, όσο και της πολιτικής φιλοσοφικής θεώρησης του Αριστοτέλους και του Rawls αντιστοίχως. Σύμφωνα με όσα έχουν ήδη επισημανθεί στα προηγούμενα τέσσερα κεφάλαια, επιχειρείται μία αναδιατύπωση της προβληματικής των δύο φιλοσόφων, όπως αυτή αποτυπώνεται στη διάταξη των τεσσάρων επιμέρους ζευγμάτων: (α) σχέδιο ζωής- ευδαιμονία, (β) δικαιοσύνη κοινωνίας - δικαιοσύνη πόλεως, (γ) νομική και πολιτική μορφή των αρχών - χαρακτήρας των αξιών και των πρακτικών αρχών και (δ) «αριστοτελίζουσα αρχή» - επιρροή ή σύγκλιση με την αριστοτελική ηθική φιλοσοφία.



ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

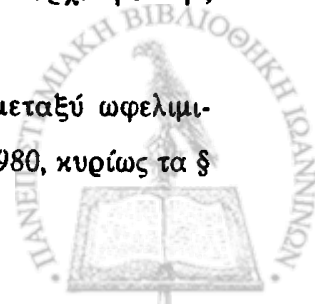
Η Πρωταρχική Θέση στη Θεωρία της Δικαιοσύνης του John Rawls

(α) Βασικές επισημάνσεις περί της «πρωταρχικής θέσης»¹ και η επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης.

Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του John Rawls, ένα έργο ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας που αποτέλεσε μία κομβική φιλοσοφική προσέγγιση και πρόταση στον 20ο αιώνα, ένας από τους κεντρικούς στόχους του συγγραφέα είναι η πρόθεσή του να επεξεργαστεί μία εύλογα συστηματική και εναλλακτική πρόταση έναντι του ωφελιμισμού². Όπως μάλιστα αναφέρει χαρακτηριστικά στον πρόλογο της ελληνικής μετάφρασης

¹ Σύμφωνα με τη μεταφρασμένη έκδοση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* (Rawls 2001), η απόδοση του όρου «original position» στα ελληνικά είναι «πρωταρχική θέση», και αυτή η απόδοση του όρου θα τηρηθεί και στο παρόν πόνημα.

² Για ορισμένες σαφείς διευκρινήσεις σχετικά με τη διάκριση μεταξύ ωφελιμισμού και συμβολαικρατίας βλ. μεταξύ άλλων και τα έργα των: Pettit 1980, κυρίως τα § IV & V.



του έργου του³, το κύριο ενδιαφέρον του φιλοσόφου επικεντρώνεται στην απόπειρα εκζήτησης, και τελικώς διατύπωσης, μιας νέας φιλοσοφικής πρότασης, περισσότερο επαρκούς, κατά την κρίση του, έναντι των ήδη προϋπαρχόντων. Πρόκειται δηλαδή για μια φιλόδοξη, θα μπορούσαμε να πούμε, φιλοσοφική πρόταση, που θα αφορά στη συγκρότηση των πρωταρχικών εκείνων κανόνων και θεσμών για τη λειτουργία μιας συνταγματικής δημοκρατίας. Καθώς όμως το βασικό ζητούμενο σε μία τέτοιου είδους κοινωνία είναι η ικανοποιητικότερη δυνατή απόδοση του περιεχομένου των βασικών δικαιωμάτων και των ελευθεριών των πολιτών της, ο αμερικανός φιλόσοφος επιχείρησε τη διατύπωση μιας «επί χάρτου» υποθετικής-θεωρητικής «κατασκευής» η οποία να άπτεται των δύο αυτών θεμελιωδών ζητημάτων.

Ως εκ τούτου, και προκειμένου να προσεγγίσει ο Rawls το στόχο που είχε θέσει, διατυπώνει μια πιο γενικευμένη εκδοχή της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου⁴, χωρίς όμως να αποτελεί ένα πραγματικό ιστορικό γεγονός ή ακόμη λιγότερο, μία «αφετηριακή συνθήκη πολιτισμού»⁵. Η μέθοδος για μια τέτοια επίτευξη συνίσταται στη «μεταφορά» σ' ένα υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης, της ήδη οικείας προαναφερθείσας θεωρίας⁶, όπως αυτή είχε αναπτυχθεί από τους κυριότερους

³ Rawls 2001, 10.

⁴ Η Pateman διαφωνεί ρητώς ως προς το ότι η πρωταρχική θέση του Rawls αντιστοιχεί στη θέση περί φυσικής κατάστασης της παραδοσιακής θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου, με την αιτιολογία ότι το επιχείρημα του Rawls απορρέει από τον Kant μάλλον, παρά από τον Locke. Ασκεί κριτική στον Rawls, προσάπτοντάς του μια αδυναμία να δικαιολογήσει ως αναγκαία την ύπαρξη του κράτους, ενώ ταυτόχρονα υποστηρίζει πως η πρωταρχική θέση του Rawls (όπως και το συμβόλαιο κατά τον Kant) συνιστά απλώς μια «ιδέα» της ορθολογικότητας, που εκφράζεται σύμφωνα με την αρχή της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, και είναι αυτή που θα επιλέξουν τα υποκείμενα (θεωρούμενα) ως ορθολογικά. (πρβλ., Pateman 1985, 114-115).

⁵ Davies & Holdcroft 1991, 270.

⁶ Rawls 1971, 11. Οι δύο αυτές παράμετροι, της γενίκευσης, δηλαδή, καθώς και της απόδοσης της παραδοσιακής θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου σε ένα

εισηγητές της, δηλαδή, τον Locke⁷, τον Rousseau και τον Kant⁸ αντιστοίχως. Η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου κατά τον Rawls και η ιδέα της συναίνεσης που συνάγεται από αυτό συνιστά ένα πλαίσιο για τη θεμελίωση του τρόπου οργάνωσης της κοινωνικής συμβίωσης. Στη θεμελίωση αυτή σημαντικό ρόλο κατέχουν επίσης η αντίληψη περί του προσώπου καθώς και η αντίληψη περί του πρακτικού λόγου, δύο βασικά στοιχεία, που προσδίδουν σε κάθε συμβολαϊκή θεωρία τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της.

υψηλότερο και πιο αφηρημένο επίπεδο θεώρησης (μέσω μιας αντίληψης περί της δικαιοσύνης), παρουσιάζονται από τον Rawls, (α) ως ο [ένας] σκοπός της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* (βλ., Rawls 1971, 11) ή ως οι σκοποί της *Θεωρίας* [sc. της *Δικαιοσύνης*], (βλ., Rawls 1993, xv).

⁷ Ο Rawls επισημαίνει ρητώς πως στην περίπτωση του κοινωνικού συμβολαίου των Hobbes και Locke, η συμφωνία συνάπτεται από ανθρώπους, στο πλαίσιο μιας φυσικής κατάστασης, (στο σημείο αυτό πιθανότατα υπαινίσσεται τη διάκριση με την υποθετική πρωταρχική θέση που θα αναλύσει στη συνέχεια), ενώ στην περίπτωση του ακραίου φιλελευθερισμού τα άτομα συναινούν ώστε να γίνουν αποδέκτες υπηρεσιών (οικονομικής) προστασίας και μεσολάβησης. Ειδικώς μάλιστα για την περίπτωση της θεωρίας του Locke, ο Rawls ασκεί κριτική, με υπαινιγμούς για τη στέρηση του δικαιώματος ψήφου και μη άσκησης εξουσίας, από πολίτες που στερούνται ατομικής ιδιοκτησίας. Τέτοιου είδους περιορισμοί όμως, πλήττουν κατά τον Rawls τις κοινωνικές σχέσεις των ηθικών ατόμων και υπονομεύουν την ελευθερία και την μεταξύ τους ισότητα, καθώς το ενδεχόμενο αποδοχής μιας κοινής αντίληψης περί της δικαιοσύνης. (βλ. Rawls 1978, 47-71: 68). Σε μία απόπειρα ανάγνωσης και ερμηνείας του επίμαχου σημείου του Locke, ο Lloyd Thomas υποστηρίζει πως το δικαίωμα ατομικής ιδιοκτησίας που πρεσβεύει ο Locke συνάδει με το αίτημα του φιλοσόφου για την ύπαρξη ευημερίας στους λιγότερο ευνοημένους, έναντι των κατόχων ιδιοκτησίας και κυριότητας (πρβλ., Lloyd Thomas 1995, 90).

⁸ Βλ., επίσης Kant (1971), «*Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει*», στο: *Δοκίμια*, 111-159, 138.



Αυτή η «νέα έκδοση» του κοινωνικού συμβολαίου⁹ αποτέλεσε για τον αμερικανό φιλόσοφο τη θεωρητική απόπειρα από την οποία θα προέκυπταν οι θεμελιώδεις αρχές και οι θεσμοί μιας δυνητικά εύτακτης πολιτείας. Το σημείο που κυρίως ενδιαφέρει το φιλόσοφο είναι η διερεύνηση και η περιγραφή των όρων συγκρότησης μιας πολιτικής κοινωνίας, ώστε να πληρούνται δύο βασικές προϋποθέσεις: η πρώτη βασική προϋπόθεση αφορά στην αμερόληπτη επιλογή και σύνταξη των βασικών αρχών της δικαιοσύνης¹⁰, ενώ η δεύτερη προϋπόθεση δεν θα μπορούσε να μην σχετίζεται με ζητήματα ελευθερίας, ισότητας ευκαιριών και πολιτικής αυτονομίας των ατόμων που θα συναποτελούν την κοινωνία αυτή. Το μέσον προκειμένου να επιτευχθεί αυτός ο στόχος του Rawls είναι το - επινόημα της πρωταρχικής θέσης¹¹, όπως ο ίδιος χαρακτηριστικά αναφέρει¹².

⁹ Η εξήγηση του φιλοσόφου για την αναγκαιότητα ενός κοινωνικού συμβολαίου, υποθετικού και όχι ιστορικού, είναι ότι η συμφωνία των μερών στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης εκφράζει το αποτέλεσμα μιας έλλογης διαδικασίας διαβουλεύσεων, υπό ιδεώδεις και μη-ιστορικές συνθήκες που εκφράζουν συγκεκριμένους έλλογους περιορισμούς. Εάν μάλιστα αυτό ακολουθείται από μία ορθή κατανόηση των προϋποθέσεων και των στόχων, στους οποίους η πρωταρχική θέση προσβλέπει, τότε αίρονται οι όποιες πιθανές δυσκολίες προκειμένου κάποιος να συλλάβει θεωρητικά, την υποθετική αυτή «κατασκευή». (Rawls 1971, 12).

¹⁰ Το ζήτημα της αμερόληπτης σύνταξης των αρχών της δικαιοσύνης του Rawls σε παραλληλισμό μάλιστα με την ιδέα του Hegel περί μιας καθολικής γνώσεως που να αφορά στην ιστορία της κοινωνικής ανάπτυξης και αναγνώρισης, πραγματεύεται ο Bodeli, (πρβλ. Bodeli 1997, 29-46).

¹¹ Στο θεωρητικό παράδειγμα του Rawls η έννοια της «πρωταρχικής θέσης» παραπέμπει στην υποθετική και μη πραγματική περίπτωση όπου ορισμένα συμβαλλόμενα μέρη «αποσπώνται» από τις υπαρκτές συνθήκες ζωής τους και καλούνται να αποφασίσουν ακριβοδίκαια για αρχές καθολικά αποδεκτές και ρυθμιστικές των κοινωνικών και δικαιοσύνης ζητημάτων. Η κατάσταση αυτή όμως δεν είναι ανάλογη με αυτήν που περιγράφεται από τους Σοφιστές για να δηλώσουν την προ-πολιτική κατάσταση, πριν από τον νόμο, καθώς ούτε ο νόμος αλλά ούτε οι πολιτικές αρετές

Επειδή ακριβώς ο στόχος του Rawls είναι η διατύπωση μιας καθολικά αποδεκτής βάσης που να αφορά στη βάση και τις αρχές μιας ευνομούμενης πολιτείας, γι' αυτόν το λόγο εμμένει σε μία μεθοδολογική προσέγγιση με δεοντολογικές κατευθύνσεις. Οι ανάγκες και οι θεωρητικές επιταγές ενός τέτοιου εγχειρήματος τον οδηγούν στην επίκληση ενός θεμελιώδους φιλοσοφικού ζητήματος, που απασχόλησε τον Kant αρκετά χρόνια πριν.

Το ζήτημα αυτό αφορά στην έννοια της αυτονομίας και στη σχέση της με την αντίληψη της ελευθερίας, όχι μόνο σε ένα ηθικά προσδιορισμένο επίπεδο του ατομικού πράττειν, αλλά και σε ένα ευρύτερο ηθικοδικαικό πλαίσιο πολιτικού πράττειν. Συνεπώς, στο επίπεδο αυτό του συλλογικού πολιτικού πράττειν, οι όροι συγκρότησης των πρωταρχικών κανόνων δικαιοσύνης θα τύχουν πιθανώς την αποδοχή μιας καθολικής βούλησης της πολιτείας, ώστε να προκύψουν κατόπιν οι θεσμικοί καταστατικοί κανόνες της συλλογικής συνύπαρξης των πολιτών.

Η ιδέα αυτή της συμβολαιϊκού τύπου διαδικασίας¹³ και της συλλογικής διαπραγμάτευσης προσιδιάζει, έως ένα βαθμό, σύμφωνα με την

υπάρχουν φύσει κατά τους Σοφιστές. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα από τον Κριτία στην τραγωδία του Σίσυφος: «Υπήρξε μια εποχή που η ζωή των ανθρώπων ήταν χωρίς τάξη και έμοιαζε με τη ζωή των ζώων, υπηρέτης της κτηνώδους βίας, όταν οι καλοί δεν ανταμείβονταν και οι κακοί δεν τιμωρούνταν. Τότε, πιστεύω, οι άνθρωποι θέσπισαν νόμους για επιβολή ποινών, για να επικρατήσει η δικαιοσύνη σε όλους ανεξάρτητα και να θέσει υπό τον έλεγχό της την αυθάδεια, και όποιος έπεφτε σε σφάλμα τιμωρούνταν» (μετάφραση από: Κριτίας, απ. 25, 2-8 Diels-Kranz). Βλ. συναφώς, Guthrie 1991, 95-108.

¹² Rawls 2001, 10.

¹³ Μια σαφή αναφορά του Rawls για το λόγο που η συμβολαιϊκού τύπου συμφωνία της πρωταρχικής θέσης θεωρείται ως υποθετική και μη-ιστορική, δίνεται και στο άρθρο του: Rawls 1978, 58. Στο σημείο αυτό αναφέρει πως η πρωταρχική θέση αναπαριστά το αποτέλεσμα μιας έλλογης διαδικασίας διαβουλεύσεων υπό ιδεώδεις και μη-ιστορικές συνθήκες, που εκφράζουν συγκεκριμένους έλλογους περιορισμούς. «Έτσι, η πρωταρχική θέση είναι μια απόπειρα παρουσίασης και ενοποίησης των

άποψη του Rawls, στην καντιανή αντίληψη περί αυτονομίας, ενώ το αίτημα της ακριβοδίκαιης αντίληψης ως προς τους κανόνες του πράττειν εμπεριέχεται κατά τον Rawls στην κατηγορική προσταγή του Γερμανού φιλοσόφου. Ειδικότερα, όταν αναφέρει ο Rawls ότι «...η πρωταρχική θέση μπορεί (...) να γίνει αντιληπτή ως μία διαδικαστική ερμηνεία της καντιανής αντίληψης περί αυτονομίας και της κατηγορικής προσταγής στο πλαίσιο μιας εμπειρικής θεωρίας»¹⁴ δίνει την εντύπωση στον αναγνώστη του έργου του ότι θα αναμένει ενδεχομένως μια επεξεργασμένη αναδιατύπωση της καντιανής θέσης για το ζήτημα αυτό.

Όπως δηλαδή στον Kant, έτσι και στον Rawls, προκρίνεται η συναρμογή δύο βασικών παραγόντων για το θέμα αυτό, δηλαδή, της ηθικότητας της ζωής από τη μια πλευρά και των κανόνων Δικαίου από την άλλη, προκειμένου να επιχειρηθεί μία απόπειρα απάντησης στο βασικό ερώτημα για το πώς τελικώς οφείλουμε να πράττουμε ως ηθικά και ελεύθερα πολιτικά υποκείμενα. Η έννοια των ελεύθερων και ισότιμων έλλογων όντων επαναλαμβάνεται διαρκώς, σε όλη την πορεία εκδίπλωσης της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του Rawls και ιδιαίτερα μάλιστα όταν παρουσιάζονται από το φιλόσοφο τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα και οι προϋποθέσεις που θα πρέπει να πληρούνται από τα συμβαλλόμενα και αντιπροσωπευτικά στην πρωταρχική θέση μέρη.

Εφ' όσον δηλαδή τα συμβαλλόμενα μέρη έχουν ρόλο ρυθμιστικό για το θεωρητικό "οικοδόμημα" που θα προκύψει, ο φιλόσοφος θα επιχειρήσει κατόπιν μια ακριβέστερη περιγραφή και οριοθέτηση, τόσο των διακριτών χαρακτηριστικών τους, όσο και των αρμοδιοτήτων τους στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης. Συνεπώς, η προσπάθεια προσδιορισμού των ορίων της ελευθερίας και της αυτονομίας των υποθετικών

τυπικών και γενικών στοιχείων της ηθικής μας σκέψης σε μία "εύχρηστη (θεωρητική) κατασκευή", που ως στόχο έχει, την χρησιμοποίηση εκείνων ακριβώς των στοιχείων ώστε να προσδιοριστούν οι πρώτες αρχές της δικαιοσύνης, που θα είναι και οι πλέον αποδεκτές», (ό.π., Rawls 1978, 58 - η μετάφραση δική μου).



αυτών υποκειμένων¹⁵ κατέχει μία βαρύνουσα θέση στη συγκρότηση των όρων της συνολικής θεωρητικής κατασκευής του αμερικανού φιλοσόφου.

Η αυτονομία αυτή όμως των συμβαλλομένων στην πρωταρχική θέση μερών δεν είναι δυνατόν να είναι ανεξάρτητη από ένα αίτημα κανονιστικότητας ως προς το έσχατο κριτήριο της ορθότητας που να αφορά στην έννομη τάξη μιας δημοκρατικής κοινωνίας. Άρα λοιπόν, αυτό που μένει να αναφερθεί είναι ο βασικός εκείνος παράγοντας που σύμφωνα με τον Rawls θα συνιστά και το προαπαιτούμενο πλαίσιο για την παραγωγή κανόνων και θεσμών στην πρωταρχική κατάσταση επιλογής.

«Οι άνθρωποι πρέπει να αποφασίσουν εκ των προτέρων πως πρέπει να διακανονίζουν τις αξιώσεις του ενός έναντι του άλλου, καθώς και τι περιλαμβάνει ο ιδρυτικός χάρτης της κοινωνίας τους. Όπως ακριβώς κάθε πρόσωπο πρέπει να αποφασίσει, αναστοχαζόμενο έλλογα, τι αποτελεί αγαθό γι' αυτό το ίδιο (το σύστημα δηλαδή των σκοπών που είναι έλλογο να επιδιώκει), έτσι και μια ομάδα προσώπων πρέπει να αποφασίσει μια για πάντα τι θα «μετράει» ως δίκαιο και άδικο στους κόλπους της. Η επιλογή την οποία θα έκαναν έλλογοι άνθρωποι σ' αυτήν την υποθετική κατάσταση ίσης ελευθερίας, αποδεχόμενοι προς το παρόν ότι αυτό το πρό-

¹⁴ Rawls 2001, 305.

¹⁵ Ενώ για τον Rawls η έννοια του υποκειμένου παραπέμπει μόνο στην έννοια “άνθρωπος” περιορίζοντας έτσι την έννοια του υποκειμένου, για τον Αριστοτέλη η έννοια “υποκείμενο” αναφέρεται και στον άνθρωπο, αλλά όχι μόνο σ' αυτόν. Συναφώς, και στην περίπτωση της φιλοσοφίας του Kant, μόνο η έννοια του προσώπου παραπέμπει στην έννοια ενός ηθικού, έλλογου και ελεύθερου όντος, που οφείλει να ενεργεί σύμφωνα με ένα ηθικό αξίωμα, το οποίο με τη σειρά του μπορεί να αναχθεί σε καθολικό νόμο (βλ. συναφώς, Αποστολοπούλου 1994³, 55).



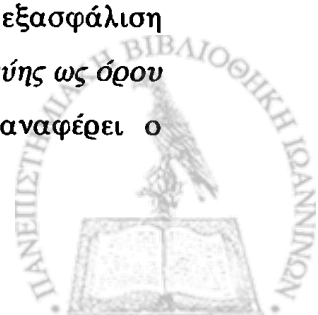
βλημα επιλογής επιδέχεται λύση, καθορίζει τις αρχές της δικαιοσύνης»¹⁶.

Πρόκειται δηλαδή για την επιλογή των δύο θεμελιωδών αρχών, των δύο αρχών της δικαιοσύνης, που από τη στιγμή που θα επιλεγούν υπό τους όρους που ορίζει η υποθετική κατασκευή του αμερικανού φιλοσόφου, θα συνιστούν την ικανή και αναγκαία εκείνη συνθήκη για την αξιολόγηση της ορθότητας όλων των επακόλουθων επιλογών. Συνεπώς, η διατύπωση των δύο αρχών της δικαιοσύνης αφενός αποκτά έναν νομιμοποιητικό χαρακτήρα για τη θεσμική συγκρότηση της κοινωνίας και αφετέρου προσδιορίζει τα ηθικά και πολιτικά όρια της κοινωνίας αυτής.

Η επιλογή των δύο αυτών αρχών της δικαιοσύνης δεν συνιστά απλώς το αποτέλεσμα της συμφωνίας που θα προκύψει από την υποθετική συντακτική συνέλευση ορισμένων αντιπροσώπων των πολιτών για τη δημιουργία δίκαιων θεσμών. Άλλωστε, ο βασικός στόχος αυτής της συμβολαιϊκής κατασκευής αποσκοπεί στη δημιουργία αρχών, ως κανόνων, «που πρόκειται να διέπουν κάθε περαιτέρω συμφωνία»¹⁷, προσδιορίζοντας έτσι, πέρα από τους βασικούς κοινωνικούς θεσμούς, τόσο τους δυνατούς τύπους πολιτικής συνεργασίας, όσο και τους προτεινόμενους τύπους της πολιτικής διακυβέρνησης.

¹⁶ Rawls 2001, 37. Τα μεταφρασμένα αποσπάσματα του έργου του Rawls, *A Theory of Justice*, που θα χρησιμοποιούνται σε όλη την εργασία είναι από την ελληνική έκδοση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* (Μετάφραση: Φ. Βασιλογιάννης, Β. Βουτσάκης, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, Α. Τάκης, Αθήνα: Πόλις, 2001). Η θεωρητική αυτή κατασκευή του Rawls και η συνακόλουθη υπόθεση άγνοιας των πραγματικών ιστορικών συνθηκών, έχουν ως κύριο στόχο τους την εξασφάλιση και αποδοχή ενός πλαισίου συναίνεσης των αντιπροσωπευτικών μερών που μετέχουν σ' αυτήν, επί των αρχών της δικαιοσύνης μάλλον, παρά για τη θεωρητική εξασφάλιση ενός πλαισίου συναίνεσης «για δημόσιες λειτουργίες κοινωνικής αλληλεγγύης ως όρου ενεργοποίησης των ιδιοκτησιακών σχέσεων», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Ψυχοπαίδης (πρβλ., Ψυχοπαίδης 1999, 72).

¹⁷ Rawls 2001, 36.

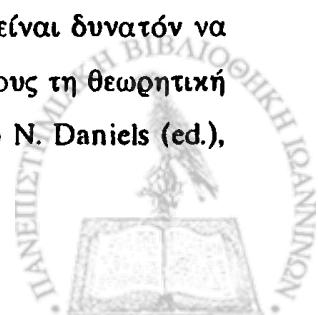


Ωστόσο, τα υποθετικά συμβαλλόμενα μέρη, ως έλλογα, ελεύθερα και ισότιμα μεταξύ τους άτομα¹⁸, θα πρέπει να αποφασίσουν εκ των προτέρων για το πώς θα πρέπει να διακανονίζουν μελλοντικά τις αξιώσεις του κάθε ενός έναντι του άλλου¹⁹. Συνεπώς, οι αρχές που επιλέγονται θα πρέπει να προωθούν τα συμφέροντά τους και να προσδιορίζουν την αναγνώριση των θεμελιωδών δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων των πολιτών, καθώς και τον τρόπο κατανομής των κοινωνικών ωφελημάτων.

Οι αρχές αυτές, που ο Rawls τις ονομάζει «αρχές της δικαιοσύνης», θα θεμελιωθούν με τη θεωρητική συνδρομή του «διανοητικού πειράματος-εγχειρήματος»²⁰ της πρωταρχικής θέσης και θα συμβάλουν στην εξισορρόπηση των νόμιμων ανταγωνιστικών συμφερόντων των πολιτών αλλά και των συγκρουόμενων διεκδικήσεών τους που προκύπτουν στους κόλπους της κοινωνίας. Με αυτόν τον τρόπο οι αρχές της δικαιοσύνης

¹⁸ Κατά τον Rawls, τα μέρη της πρωταρχικής θέσης θεωρούνται ως ελεύθερα και ίσα μεταξύ τους ηθικά άτομα από μια καντιανίζουσα σκοπιά-άποψη. Ο προσδιορισμός «ηθικά άτομα» παραπέμπει: (α) στο ότι κατέχουν μία αντίληψη περί του αγαθού (ένα σύστημα τελικών σκοπών) και (β) στο ότι κατέχουν επίσης μία αντίληψη περί της δικαιοσύνης (μια ικανότητα δηλαδή να συλλαμβάνουν μια έννοια δικαιοσύνης την οποία θα ακολουθήσουν στη ζωή τους). Κατά ανάλογο τρόπο, η έννοια της ελευθερίας των ηθικών ατόμων σημαίνει ότι: (α) μέσω ορθολογικών και εύλογων αρχών που εκφράζουν την αυτονομία τους, τα ηθικά αυτά άτομα κατέχουν ένα ύψιστης τάξεως ενδιαφέρον ως προς την ρύθμιση και των πιο θεμελιωδών συμφερόντων τους (αφήνοντας ανοιχτό το ενδεχόμενο αναθεώρησης των σκοπών τους, υπό το φως μιας ορθολογικής διαβούλευσης) και (β) οι επιδιώξεις, τα ενδιαφέροντα και οι στόχοι των ατόμων αυτών συνοδεύονται από την υπευθυνότητά τους, που τους ωθεί στον συνεχή έλεγχο ή και στις όποιες πιθανές αναθεωρήσεις αναλόγως των υπαγορεύσεων των δεδομένων συνθηκών (Rawls 1978, 63).

¹⁹ Σχετικά με το θέμα αυτό ο R. Dworkin υποστηρίζει ότι δεν είναι δυνατόν να προκύψει η οποιαδήποτε μορφή δέσμευσης μέσα από αυτού του είδους τη θεωρητική κατασκευή. Πρβλ., σχετικά: R. Dworkin, «*The Original Position*» στο N. Daniels (ed.), *Reading Rawls* 1975, 16-53.



ορίζουν, αλλά και προάγουν τους βασικούς όρους δομής και λειτουργίας της κοινωνίας²¹, αφού σε ένα πρώτο επίπεδο αφορούν στους βασικούς της θεσμούς. Στο σημείο αυτό όμως αξίζει να σημειωθεί ότι οι αρχές της δικαιοσύνης που αφορούν στους θεσμούς δεν θα πρέπει να συγχέονται με τις αρχές που αναφέρονται στα άτομα και στις ενέργειές τους μέσα σε ιδιαίτερες συνθήκες.

Πιο συγκεκριμένα, οι αρχές της δικαιοσύνης που απευθύνονται στους θεσμούς αναφέρονται κυρίως στη βασική δομή της κοινωνίας και θα πρέπει, κατά προτεραιότητα, να συμφωνηθούν στη αρχή, γεγονός που σημαίνει ότι έπονται οι αρχές που αφορούν στα άτομα και στο τέλος ακολουθούν οι νόμοι για τα έθνη-λαούς αλλά και οι κανόνες προτεραιότητας για τις προαναφερθείσες ιεραρχήσεις. Όσον αφορά στη σειρά προτεραιότητας βάσει της οποίας επιλέγονται οι αρχές, ο Rawls παραδέχεται πως πρόκειται ίσως για ένα από τα πιο δύσκολα σημεία της θεωρίας του. Ταυτόχρονα όμως η κατάταξη αυτή φανερώνει την κοινωνική φύση της αξίας της δικαιοσύνης και τη στενή της σχέση με τις κοινωνικές πρακτικές, ενώ αν εξετάσουμε το θέμα και με κριτήρια «ορθολογικής

²⁰ Τον όρο χρησιμοποιεί ο Σούρλας (πρβλ. Σούρλας 1995, 215).

²¹ Ο Cohen εκφράζει τη διαφωνία του ως προς το συγκεκριμένο σημείο ανάπτυξης της θεωρίας του Rawls, υποστηρίζοντας πως οι δύο αρχές της δικαιοσύνης οφείλουν να βρίσκουν εφαρμογή, όχι μόνο ως προς τους όρους της βασικής δομής της κοινωνίας, αλλά και ως προς το πεδίο συγκρότησης του ατομικού ήθους του καθενός χωριστά, στοιχείο, το οποίο κατόπιν είναι αναμενόμενο ότι θα επηρεάσει το σύνολο των κανόνων που τα άτομα αυτά θα ακολουθούν στις επιλογές τους (πρβλ, Cohen 1997, 3-30). Ο Rawls όμως δεν παραλείπει να αναφερθεί στις αρχές της δικαιοσύνης που ισχύουν στην περίπτωση των ατόμων (βλ., Rawls 1971, 108-117) που είτε ως αρχή της ακριβοδικίας, είτε ακόμη ως φυσικά καθήκοντα θεμελιώνουν, κατά την άποψη του φιλοσόφου, τη θέση των μερών της πρωταρχικής θέσης ως ίσων, ηθικών προσώπων. (Rawls 1971, 115). Ο Κ. Παπαγεωργίου αναφέρει χαρακτηριστικά τις αρχές της δικαιοσύνης ως «*όρους του παιχνιδιού*» (sc. της πρωταρχικής θέσης) επιδιώκοντας να αποδώσει με έναν πιο παραστατικό τρόπο το συγκεκριμένο αυτό σημείο της θεωρίας του Rawls.

αλληλουχίας», θα παρατηρήσουμε ότι δεν θα είχε νόημα ο ορισμός των υποχρεώσεων και των δικαιωμάτων των ατόμων, χωρίς πρώτα να οριοθετηθεί το περιεχόμενο των δίκαιων θεσμών ή της κοινωνικής δομής γενικότερα, και άρα των απαιτήσεων που απευθύνονται στα άτομα. Ως παράδειγμα για την περίπτωση αυτή θα μπορούσε να αναφερθεί η αρχή της ακριβοδικίας [ή και της ισομοιρίας, σύμφωνα με μία άλλη, εναλλακτική απόδοση του όρου] για τα άτομα, όπως σαφώς αυτή διακρίνεται από την έννοια των «φυσικών καθηκόντων».

Σύμφωνα λοιπόν με τις προϋποθέσεις που πρέπει να τηρούνται για την εφαρμογή της²², το κάθε άτομο απαιτείται να δρα όπως ακριβώς ορίζουν οι κανόνες ενός θεσμού με τον περιορισμό όμως να τηρούνται επίσης οι δύο ακόλουθες συνθήκες: (α) ότι οι θεσμοί είναι δίκαιοι (ή ακριβοδίκαιοι), δηλαδή ικανοποιούν τις δύο αρχές της δικαιοσύνης και (β) ότι ο καθένας που εκούσια αποδέχεται τα πλεονεκτήματα των ρυθμίσεων αυτών ή τυγχάνει των ευεργετικών πλεονεκτημάτων του, που οι παρεχόμενες ευκαιρίες του εξασφαλίζουν, οφείλει και ο ίδιος να προάγει τα συμφέροντα του καθενός, και κυρίως αυτών, που λόγω της συναίνεσής τους απολαμβάνουν το δικαίωμα για μια παρόμοια συγκατάβαση. Όσον αφορά στις αρχές της προτεραιότητας υπάρχει, κατά τον Rawls, το ενδεχόμενο της δοκιμαστικής-ανιχνευτικής εφαρμογής τους καθώς και της πιθανής αναθεώρησης ή ακόμη και της αντικατάστασής τους σε περιπτώσεις που κάτι τέτοιο θα κρινόταν απαραίτητο²³.

Ωστόσο, αυτό που απασχολεί ιδιαίτερα τον αμερικανό φιλόσοφο, και για το λόγο αυτό εξάλλου επιζητά τα μεθοδολογικά και εννοιολογικά ερείσματα για την τεκμηρίωση της θέσης του, είναι η αξιοπιστία της θεωρητικής του κατασκευής ώστε να μπορεί αυτή να διεκδικήσει επάξια την κατοχύρωση της πρακτικής της βιωσιμότητας. Συνεπώς, κρίνεται ιδιαίτερα σημαντική η απόπειρα του φιλοσόφου όχι απλώς να εξηγήσει τη

²² Βλ., Rawls 1971, 111-120.

²³ Rawls 1971, 110.



λειτουργία των δύο αρχών της δικαιοσύνης μέσα στη Θεωρία [sc. της Δικαιοσύνης] αλλά και να παρουσιάσει με τρόπο πειστικό την αναγκαιότητα ύπαρξης αυτών των αρχών και άρα, τον τρόπο που άγει σ' αυτές.

Η επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης εμπίπτει στους όρους που θέτει η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, ενώ η καθιέρωση των αρχών αυτών διασφαλίζεται από το αποτέλεσμα της υποθετικής συντακτικής συνέλευσης των συμβαλλομένων στην πρωταρχική θέση μερών. Από τη στιγμή μάλιστα που ο Rawls τονίζει σαφώς ότι οι αρχές αυτές θα αποτελέσουν το οδηγητικό νήμα για τη βασική κοινωνική διάρθρωση²⁴ αυτό σημαίνει ακολούθως ότι οφείλουν καταρχήν να μην εμπίπτουν στη σφαίρα του τυχαίου. Μία δεύτερη βασική προϋπόθεση που πρέπει να τηρηθεί αφορά στην διασφάλιση της ακριβοδίκαιης θέσης των ελεύθερων και ορθολογικών ατόμων που θα συμμετέχουν στην πρωταρχική αυτή θέση ισότητας προκειμένου να κατοχυρωθεί κατά αυτόν τον τρόπο η ίση διαπραγματευτική ικανότητα όλων των συμβαλλομένων μερών.

Σύμφωνα με το υποθετικό σχέδιο του αμερικανού φιλοσόφου η επιλογή των αρχών αυτών θα κατέχει ρόλο ρυθμιστικό για όλες τις παράγωγες συμφωνίες στους κόλπους της εύτακτης κοινωνίας που δυνητικά θα προκύψει, γεγονός που θα εξειδικεύσει τους όρους της κοινωνικής συνεργασίας αλλά και της μορφής της διακυβέρνησης. Η σκιαγράφηση των παραπάνω συνθηκών και προϋποθέσεων ορίζει, κατά ένα βαθμό, την αντίληψη της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας²⁵.

Βασικό στοιχείο της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας²⁶, που ο Rawls την αντιλαμβάνεται ως μία φιλοσοφική αντίληψη για τη συνταγματική

²⁴ Rawls 1971, 11.

²⁵ Ο όρος «*fairness*» αποδίδεται στα ελληνικά ως «*ισότιμη μεταχείριση*» (πρβλ. Δραγώνα-Μονάχου 1995, 266), ως «*ακριβοδικία*» (πρβλ. Παπαγεωργίου 1994, 48) και ως «*αμεροληψία*» (πρβλ., Παπαρηγόπουλος 1994, 88).

²⁶ Rawls 1971, 11. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Rawls (Rawls 1999, 47-72: 47) με μια πρώτη θεώρηση θα δινόταν η εντύπωση ότι οι έννοιες της δικαιοσύνης και της ακριβοδικίας είναι ταυτόσημες, χωρίς έτσι να συντρέχει λόγος διαχωρισμού τους

δημοκρατία, είναι το «κα φανεί, αν όχι πειστική, πάντως εύλογη και χρήσιμη σε ένα ευρύ φάσμα στοχαστικών πολιτικών απόψεων, εκφράζοντας έτσι ένα ουσιώδες τμήμα του κοινού πυρήνα της δημοκρατικής παράδοσης»²⁷. Για αυτόν ακριβώς τα λόγο η βασική στοχοθεσία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας είναι η εφαρμογή της αρχής της ίσης ελευθερίας, που στο πλαίσιο εφαρμογής της στην πολιτική διαδικασία συνιστά την αρχή της ίσης συμμετοχής²⁸. Η αρχή αυτή υπαγορεύει ότι όλοι οι πολίτες δικαιούνται να συμμετέχουν ισότιμα «και να καθορίζουν το αποτέλεσμα της συνταγματικά προβλεπόμενης διαδικασίας παραγωγής νόμων, με τους οποίους και θα συμμορφώνονται»²⁹.

Όμως, η αρχή αυτή περί της ακριβοδικίας συμμετοχής των πολιτών δεν θα είχε ένα σταθερό έρεισμα εάν αυτό δεν θεμελιωνόταν από τη σκοπιά της πρωταρχικής θέσης. Όταν μάλιστα η εκπροσώπηση μεταξύ των πολιτών είναι ακριβοδικαία, τότε δεν τίθεται το ζήτημα ύπαρξης ιδιοτελών κριτηρίων ως προς την επιλογή των αρχών, που ενδεχομένως θα λειτουργούσαν μονομερώς υπέρ συγκεκριμένων προσώπων μεταξύ των συμβαλλομένων μερών. Αυτό δηλαδή σημαίνει ότι η ανάγκη σύστασης κοινών και αμοιβαία επωφελών αρχών είναι η πρωταρχική εκείνη μέριμνα των συμβαλλομένων στην πρωταρχική θέση μερών προκειμένου να διασφαλιστεί κατόπιν και η ακριβοδικαία λειτουργία του συντάγματος των καταστατικών κανόνων της πολιτείας³⁰ που αναμφίβολα θα επηρεάσει και τις προοπτικές ζωής των ανθρώπων.

προβάλλοντας τη μια ως πιο θεμελιώδη από την άλλη. Όμως κάτι τέτοιο, σπεύδει αμέσως να παρατηρήσει πως είναι λαθεμένο, καθώς η ορθή σχέση μεταξύ των δύο αυτών εννοιών (όπως αυτή προβάλλεται στο έργο του) αναφέρει την ακριβοδικία ως τη θεμελιώδη εκείνη ιδέα της έννοιας της δικαιοσύνης.

²⁷ Rawls 2001, 10.

²⁸ Rawls 2001, 266-267.

²⁹ Rawls 2001, 266.

³⁰ Ο Rawls υποθέτει η διάρθρωση μιας συνταγματικής δημοκρατίας θα μπορούσε να γίνει με τέτοιο τρόπο, ώστε να σέβεται την αρχή της συμμετοχής: «Θα πρέπει όμως



Η επιλογή των αρχών αυτών υπό ακριβοδίκαιους όρους θα σημαίνει ότι η διαπραγματευτική θέση των συμβαλλομένων μερών θα είναι σαφώς ορισμένη, προγραμματισμένη και πραγματικά ισότιμη, γεγονός όμως που προϋποθέτει ότι πληρούνται και ορισμένα άλλα βασικά χαρακτηριστικά. Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά αυτής της κατάστασης είναι ότι κανείς δεν γνωρίζει τη θέση του μέσα στην κοινωνία (την κοινωνική του θέση)³¹ ή το κοινωνικό του status, όπως επίσης κανείς δεν γνωρίζει τη μοίρα του κατά την κατανομή των φυσικών προσόντων και των ικανοτήτων,³² το βαθμό της νοητικής του ικανότητας ή τη δύναμη-ισχύ του. Ο Rawls σημειώνει επίσης ότι τα άτομα που θα μετέχουν σ' αυτό το υποθετικό σχήμα δεν θα γνωρίζουν επιπλέον ούτε τις αντιλήψεις τους για το αγαθό ή τις ιδιαίτερες ψυχολογικές τους τάσεις. Οι αρχές της δικαιοσύνης θα είναι αυτές που θα καθορίσουν το πλαίσιο της κοινωνικής συνεργασίας, καθώς αναθέτουν βασικά δικαιώματα και υποχρεώσεις, προσδιορίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την κατανομή των κοινωνικών ωφελημάτων.

Έτσι, προκειμένου να προσδιοριστεί με σαφήνεια η έννοια της δικαιοσύνης και να οριοθετηθεί ακριβώς το σύνολο των συνθηκών υπό τις οποίες θα μπορούσε αυτή να προκύψει, ο Rawls παρουσιάζει τις δύο αρχές της δικαιοσύνης, οι οποίες έχουν ως πρωταρχικό υποκείμενο τη βασική δομή της κοινωνίας καθώς και τη διευθέτηση των κύριων κοινωνικών συνθηκών μέσα από ένα σχήμα συνεργασίας.

να γνωρίζουμε με περισσότερη ακρίβεια τι επιβάλλει η εν λόγω αρχή, όταν οι ευνοϊκές γι' αυτήν συνθήκες δοκιμάζονται στα όριά τους. Οι απαιτήσεις αυτές είναι, βέβαια, οικείες και συνθέτουν εκείνο που ο Constanti αποκαλούσε ελευθερίες των αρχαίων σε αντιδιαστολή με τις ελευθερίες των συγχρόνων. Εντούτοις, αξίζει να δούμε το πώς οι ελευθερίες αυτές υπάγονται στην αρχή της συμμετοχής». Rawls 2001, 267. Βλ., επίσης σχετικά: Constant 2000, *Περί Ελευθερίας και Ελευθεριών*.

³¹ Πρβλ., επίσης Fr. Ost, «*Théorie de la justice et droit à l' aide sociale*» στο Audard, C. - Dupuy, J.P. & Séve, R. (eds). (1988), 245-275: 249.

³² Rawls 1971, 12.



Ο Rawls λοιπόν θεωρεί ότι, υπό αυτούς τους όρους, ένας ορθολογικά σκεπτόμενος συμβαλλόμενος θα νομιμοποιούνταν να οδηγηθεί στην επιλογή των εξής δύο αρχών της δικαιοσύνης, που σύμφωνα με τον πρωταρχικό σχηματισμό τους έχουν ως ακολούθως:

«Αρχή πρώτη: κάθε πρόσωπο έχει ένα ίσο δικαίωμα στην πιο εκτεταμένη ίση ελευθερία [στο πλέον εκτεταμένο σχήμα ίσων βασικών ελευθεριών]³³ που να είναι συμβατό με ένα παρόμοιο [σχήμα]³⁴ ελευθερίας για τους άλλους.»

»Αρχή δεύτερη: οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες διευθετούνται έτσι ώστε (α) να αναμένεται εύλογα ότι θα αποβούν προς όφελος όλων και, ταυτόχρονα, (β) να τελούν σε συνάρτηση με θέσεις και αξιώματα που είναι ανοιχτά σε όλους»³⁵.

Επειδή όμως υπάρχουν δύο, όχι επαρκώς προσδιορισμένες φράσεις στη δεύτερη αρχή, και πιο συγκεκριμένα οι φράσεις: «το συμφέρον του καθενός» και «ανοιχτά σε όλους» -και έχοντας ως βασική πρόθεση τον ακριβέστερο προσδιορισμό των εννοιών αυτών- ο Rawls οδηγείται σε ένα δεύτερο σχηματισμό της παραπάνω αρχής³⁶, ενώ ο επαναπροσδιορισμός

³³ Η μετάφραση των χωρίων από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* είναι από την ελληνική έκδοση του έργου, στην οποία όμως έχουν ληφθεί υπόψιν από τους μεταφραστές του οι αναθεωρήσεις του αμερικανού φιλοσόφου, όπως αυτές περιλαμβάνονται στην αναθεωρημένη έκδοση του έργου, βλ. Rawls 1999. Συνεπώς, οι φράσεις που βρίσκονται μέσα σε αγκύλες δεν αναφέρονται στην αρχική έκδοση του έργου, του 1971.

³⁴ Η προσθήκη της έννοιας του «σχήματος» σύμφωνα με την αναθεωρημένη έκδοση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του Rawls αποτελεί ένα θεωρητικό δάνειο του αμερικανού φιλοσόφου από τον Kant προκειμένου να ανταποκριθεί στο σημείο αυτό στον υποθετικό και γενικό χαρακτήρα που οφείλει να εκφράζει η διατύπωση της πρώτης αρχής της δικαιοσύνης, αφού δεν αναφέρεται σε μία πραγματική περίπτωση κοινωνίας. Για το θέμα περί της σχηματοποίησής στη θεωρία του Kant βλ. σχετικά: Χρόνης 1982, 42-70.

³⁵ Rawls 2001, 92.

³⁶ Rawls 1971, 83.



της πρώτης αρχής, με βάση τον κανόνα προτεραιότητας της ελευθερίας, παρουσιάζεται από το φιλόσοφο σε επόμενη παράγραφο του ίδιου έργου του³⁷. Έτσι, η οριστική απόδοση των δύο αρχών της δικαιοσύνης δίνεται στην παράγραφο- §46 της Θεωρίας της Δικαιοσύνης ως ακολούθως³⁸:

«Πρώτη αρχή: κάθε πρόσωπο πρέπει να έχει ίσο δικαίωμα στο πιο εκτενές συνολικό σύστημα ίσων βασικών ελευθεριών που είναι συμβατό με ένα παρόμοιο σύστημα ελευθερίας για όλους.»

»Δεύτερη αρχή: κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες πρέπει να διαρρυθμίζονται με τέτοιο τρόπο, ώστε και οι δύο:

(α) να αποβαίνουν προς το μεγαλύτερο όφελος των λιγότερο ευνοημένων, σύμφωνα με τη δίκαιη αρχή της αποταμίευσης, και

(β) να συνδέονται με αξιώματα και θέσεις ανοιχτά σε όλους, υπό συνθήκες ακριβοδίκαιης ισότητας ευκαιριών».

Ένα από τα χαρακτηριστικά όμως που προσδιορίζει τη θεωρία του Rawls και την κατατάσσει μεταξύ των φιλελεύθερων θεωριών είναι ότι προτάσσει την έννοια της ελευθερίας έναντι των άλλων βασικών εννοιών που συναποτελούν το βασικό κορμό της θεωρητικής της «κατασκευής». Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι η κατάταξη - ιεράρχηση των αρχών της δικαιοσύνης, τόσο για τα άτομα όσο και για τους θεσμούς, εμπίπτει στη σφαίρα της τήρησης προτεραιοτήτων, γεγονός που καθιστά απαραίτητη την εφαρμογή μιας αρχής .

Πιο συγκεκριμένα, ενώ η διαφοροποίηση μεταξύ των δύο αρχών της δικαιοσύνης υπεισέρχεται στο επίπεδο αναφοράς τους (στους κοινωνικούς δηλαδή θεσμούς ή στα άτομα), η κατάταξη-ιεράρχησή τους με τους ρωμαϊκούς αριθμούς που χρησιμοποιεί ο Rawls³⁹ εκφράζει τη σειρά με την οποία οι αρχές αυτές θα συνομολογηθούν στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης. Έτσι, στο διάγραμμα που παραθέτει ο φιλόσοφος, το

³⁷ Rawls 1971, 250.

³⁸ Rawls 2001, 355.

³⁹ Rawls 1971, 110.



οποίο μάλιστα χαρακτηρίζεται από τον ίδιο ως κατεξοχήν σχηματικό,⁴⁰ απλώς υποδεικνύονται τα είδη των αρχών που θα πρέπει να επιλεγούν πριν από το σημείο πραγμάτωσης, αλλά και εφαρμογής, μιας πλήρους έννοιας περί του ορθού.

Ειδικότερα, ο πρώτος κανόνας προτεραιότητας αφορά στην προτεραιότητα της ελευθερίας που ακριβώς σημαίνει ότι οι αρχές της δικαιοσύνης θα πρέπει να ιεραρχούνται κατά λεξικογραφική διάταξη, όπου οι βασικές ελευθερίες μπορούν να περιορίζονται μόνο χάριν της ελευθερίας. Στο σημείο αυτό ο αμερικανός φιλόσοφος επιχειρεί να γίνει πιο διευκρινιστικός οπότε και παραθέτει την ύπαρξη δύο περιπτώσεων που εμπίπτουν στο συγκεκριμένο κανόνα:

«(α) μια λιγότερο εκτεταμένη ελευθερία πρέπει να ενισχύει το συνολικό σύστημα ελευθεριών που μοιράζονται όλοι»

«(β) μια λιγότερο ίση ελευθερία πρέπει να γίνεται αποδεκτή απ' αυτούς με τη μικρότερη ελευθερία»⁴¹.

Κατόπιν ακολουθεί ο δεύτερος κανόνας προτεραιότητας που αφορά στην προτεραιότητα της δικαιοσύνης έναντι της αποδοτικότητας και της ευημερίας, διότι η δεύτερη αρχή της δικαιοσύνης είναι αυτή που θα προηγείται λεξικογραφικά από την αρχή της αποδοτικότητας και της μεγιστοποίησης του συνόλου των πλεονεκτημάτων. Και σε αυτήν την περίπτωση ο Rawls θα αναφέρει την ύπαρξη δύο περιπτώσεων, ως ακολούθως:

«(α) μια ανισότητα ευκαιριών πρέπει να επαυξάνει τις ευκαιρίες εκείνων με τις λιγότερες ευκαιρίες»

«(β) ένας υπέρμετρος βαθμός αποταμίευσης πρέπει να μετριάξει εν συνόλω το βάρος εκείνων που υφίστανται αυτή τη στέρηση»⁴².

40 Rawls 1971, 109.

41 Rawls 2001, 355.

42 Rawls 2001, 356.



Ο Rawls όμως δεν θεωρεί ότι με τις αρχές αυτές αποκλείεται το θεωρητικό ενδεχόμενο περαιτέρω βελτιώσεων ή τροποποιήσεών τους⁴³, διότι στην ακραία περίπτωση που τελικώς η θεωρία δεν θα μπορέσει να αναδειχθεί ως ιδανική τότε, οι κανόνες της προτεραιότητας αναμφίβολα θα αποτύχουν. Το γεγονός αυτό αφενός εγείρει την αξίωση από πλευράς του φιλοσόφου για την ανάγκη οργάνωσης μιας όσο το δυνατόν πιο εύτακτης κοινωνίας, και αφετέρου αναδεικνύει ότι, παρά τον υποθετικό της χαρακτήρα, η θεωρητική «κατασκευή» του Rawls φιλοδοξεί να έχει τα χαρακτηριστικά εκείνα γνωρίσματα που θα κατοχύρωναν τόσο τη δυνατότητα της πρακτικής της εφαρμοσιμότητας, όσο και τη δύναμη καθολικότητα των αρχών της.

43

Rawls 1971, 303.



•

**(β) Το πέπλο της άγνοιας και το «αρχιμήδειο» σημείο επιλογής
των αρχών της δικαιοσύνης**

Σύμφωνα με όσα έχουν ήδη αναφερθεί, το θεωρητικό σχήμα του Rawls περί της πρωταρχικής θέσης δεν αποτελεί το σχέδιο μιας πραγματικής περίπτωσης ζητημάτων, αλλά το γνησίως υποθετικό σχήμα που θα οδηγήσει σε μια συγκεκριμένη έννοια της δικαιοσύνης. Ωστόσο, η εκπεφρασμένη στοχοθεσία του αμερικανού φιλοσόφου αφορά στη διατύπωση μιας ιδανικής θεωρίας της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, που όμως φιλοδοξεί να βρει ερείσματα σε μια πραγματική μορφή κοινωνίας. Η πρόθεση αυτή του Rawls γίνεται εμφανέστερη όταν συζητά θέματα περί της ανάγκης για κοινωνική συνοχή και σταθερότητα, καθώς και όταν αναζητά να διαπιστώσει τη δυνατή συσχέτιση της θεωρίας της δικαιοσύνης με τις αξιακές καταβολές της ήδη υπάρχουσας κοινωνίας.

Για το λόγο αυτό ο Rawls ανατρέχει σε μία μορφή κοινωνικού συμβολαίου, που όπως έχει υποστηριχθεί⁴⁴ συνιστά το ένα από τα δύο μεθοδολογικά του ευρήματα για την τεκμηρίωση του θεωρητικού του επιχειρήματος. Όσο για το δεύτερο μεθοδολογικό έρεισμα της θεωρητικής «κατασκευής» του Rawls, είναι η αναζήτηση του βαθμού συνεκτικότητας των ήδη υπαρχόντων ηθικών μας κρίσεων και αρχών, σε σχέση με τις δύο αρχές της δικαιοσύνης που τα μέρη της πρωταρχικής θέσης καλούνται τελικά να επιλέξουν.



Πριν από αυτό όμως, το ζητούμενο είναι το πώς είναι δυνατόν να καταλήξουν τα συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη σε μια επιλογή αρχών της δικαιοσύνης, τέτοια, που να μπορεί κατόπιν να είναι καθολικά αποδεκτή αλλά και εφαρμόσιμη. Η πρώτη βασική προϋπόθεση που θα πρέπει να τηρηθεί είναι η διασφάλιση των ακριβοδίκαιων όρων συμμετοχής όλων των συμβαλλομένων, γεγονός που θεωρητικά το «αναλαμβάνει» η πρωταρχική θέση, ως μια συμβολαϊκού τύπου περίπτωση που φιλοδοξεί να διεκπεραιώσει το ένα μέρος του νομιμοποιητικού χαρακτήρα της υπό συγκρότηση θεωρίας.

Το ερώτημα όμως που τίθεται στο σημείο αυτό είναι το πώς τελικά οι αρχές που θα συμφωνηθούν θα είναι πράγματι ακριβοδίκαιες αφού αυτοί που θα τις επιλέξουν είναι ορισμένα εντεταλμένα μέρη μιας κοινωνίας. Χωρίς αμφιβολία, είναι αναμενόμενο να τίθενται ζητήματα που αφορούν στη δυνατότητα τήρησης της αμεροληψίας ή του εφικτού της αποφυγής επιδράσεων και επιρροών, που είναι εύλογο να θέτουν τα άτομα σε διλημματικές καταστάσεις. Πιο συγκεκριμένα, τα μέρη της πρωταρχικής θέσης οφείλουν να αποφασίσουν ακριβοδίκαια για τη σύνταξη αρχών που κατόπιν θα εφαρμοστούν, και θα πρέπει να τηρηθούν, από το σύνολο των μερών μιας κοινωνίας. Εάν όμως τα μέρη της πρωταρχικής θέσης είχαν απόλυτη γνώση των συνθηκών, των οφελών ή των πλεονεκτημάτων που θα μπορούσαν να αποκομίσουν από αυτή τη συμμετοχή, τότε θα ήταν σχεδόν βέβαιο ότι δεν θα παρέλειπαν να αδράξουν αυτής της ευκαιρίας υπέρ της προσωπικής τους ωφέλειας, αφού θα επέλεγαν συνειδητά αρχές που θα τους ευνοούσαν στην μετέπειτα κατάσταση.

Προκειμένου λοιπόν να εξουδετερωθούν «με κάποιον τρόπο όλες οι επιρροές των επιμέρους ενδεχόμενων γεγονότων που θέτουν τους ανθρώπους σε δοκιμασία και τους δελεάζουν να εκμεταλλευτούν τις κοινωνικές και τις φυσικές περιστάσεις προς όφελός τους»⁴⁵, ο Rawls υποθέτει ότι τα μέρη βρίσκονται πίσω από ένα πέπλο άγνοιας. Η νέα αυτή

⁴⁵ Rawls 2001, 173.



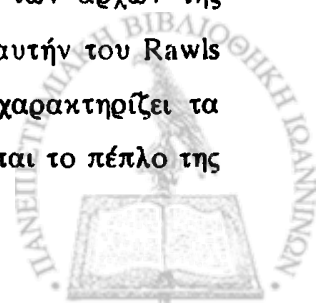
συνθήκη-περιορισμός αφενός ακυρώνει τις ιδιαίτερες εκείνες συνθήκες που θέτουν τους ανθρώπους σε μία κατάσταση ανισότητας, καθώς ορισμένοι μόνο από αυτούς είναι σε θέση να προωθήσουν τα ατομικά τους συμφέροντα, και αφετέρου, εξασφαλίζει την αμεροληψία της κρίσης⁴⁶ αλλά και των αποφάσεων των μερών της πρωταρχικής θέσης.

Συνεπώς, το πέπλο της άγνοιας, ως ένας *terminus technicus* στη θεωρία του Rawls, συμπυκνώνει την άποψη του αμερικανού φιλοσόφου ότι τα εντεταλμένα στην πρωταρχική θέση μέρη δεν θα μπορούν να είναι κοινωνοί της γνώσης, τουλάχιστον ως προς το συγκεκριμένο περιεχόμενο των πληροφοριών που εννοεί ο Rawls, διότι αυτή ακριβώς η έλλειψη γνώσης θα είναι αυτή που θα τους επιτρέψει να αποφασίσουν δίκαια και ανιδιοτελώς⁴⁷.

Πρώτα απ' όλα τα συμβαλλόμενα μέρη αγνοούν κάθε ειδικού τύπου πληροφορίες και ορισμένα είδη επιμέρους γεγονότων που θα διαστρέβλωναν ενδεχομένως την ακριβοδίκαιη κρίση τους κατά την διαδικασία επιλογής των αρχών της δικαιοσύνης. Ειδικότερα, «κανένας δεν γνωρίζει τη θέση του στην κοινωνία, την τάξη στην οποία ανήκει ή το κοινωνικό κύρος που θα έχει. Επίσης, δεν γνωρίζει την ευφυΐα του, τη δύναμή του, το αν θα είναι τυχερός ή άτυχος σε σχέση με την κατανομή των φυσικών πλεονεκτημάτων και ικανοτήτων κ.ο.κ. Ακόμη, κανένας

⁴⁶ Ο Scanlon θέτει σε αμφισβήτηση την πειστικότητα του θεωρητικού εγχειρήματος του Rawls όταν υπαινίσσεται ότι τα πραγματικά υποκειμένα είναι αμφίβολο αν θα είναι σε θέση να αναγνωρίσουν τον εαυτό τους πίσω από το «προσωπείο» των εξειδανικευμένων υποκειμένων της υποθετικής θέσης. (πρβλ., T. M. Scanlon, «*Contractualism and Utilitarianism*» στο: A. Sen & B. Williams (eds.) 1982, 103-128: 111.

⁴⁷ Η άποψη του R.M. Hare ως προς τη διαδικασία επιλογής των αρχών της δικαιοσύνης πίσω από το πέπλο της άγνοιας διαφοροποιείται από αυτήν του Rawls καθώς ο Hare υποστηρίζει ότι η συνθήκη του αλτρουισμού που χαρακτηρίζει τα συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη υποχωρεί, όταν αποσύρεται το πέπλο της άγνοιας. (πρβλ., Hare 1973, 249).



δεν γνωρίζει την αντίληψη που θα έχει περί του αγαθού, τις λεπτομέρειες του ορθολογικού σχεδίου ζωής που θα διαθέτει, αλλά και ορισμένα στοιχεία του ψυχισμού του, όπως αν θα είναι ριψοκίνδυνος ή συντηρητικός, αισιόδοξος ή απαισιόδοξος»⁴⁸. Κυρίως όμως, υποθέτει ο Rawls,⁴⁹ τα συμβαλλόμενα μέρη δεν γνωρίζουν τις συγκεκριμένες συνθήκες της δικής τους κοινωνίας, δηλαδή, την οικονομική ή την πολιτική τους κατάσταση, ή ακόμη, το βαθμό του πολιτισμού ή της πνευματικής καλλιέργειας που έχουν την ικανότητα να επιτύχουν. Επίσης, τα υποκείμενα που συμμετέχουν στην πρωταρχική θέση ως συντακτικά μέρη δεν έχουν καμία απολύτως πληροφόρηση για τη γενεά στην οποία ανήκουν.⁵⁰

Ωστόσο, η επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης πίσω από ένα πέπλο άγνοιας δεν σημαίνει απαραίτητα ότι τα μέρη θα πρέπει να είναι εκτός του πραγματικού χρόνου και τόπου, μη γνωρίζοντας έστω και ορισμένα βασικά στοιχεία των γενικών νόμων και θεωριών που ισχύουν και εφαρμόζονται στους κόλπους μιας κοινωνίας. Μπορεί βεβαίως να γίνεται η υπόθεση ότι τα επιλεγόμενα μέρη δεν αποτελούν πολίτες μιας συγκεκριμένης κοινωνίας αλλά από τη στιγμή που οι αρχές που θα επιλεγούν «θα πρέπει κατόπιν να προσαρμοστούν στα χαρακτηριστικά των συστη-

⁴⁸ Rawls 2001, 174.

⁴⁹ Rawls 1971, 136-137. Το στοιχείο αυτό της άγνοιας καταστάσεων και πιθανών συμφερόντων των ατόμων διαφυλάσσει εξίσου αποτελεσματικά -ως μία δικλείδα ασφαλείας- από το ενδεχόμενο πιθανής εκβίασης από την πλευρά ενός μέλους της συντακτικής ομάδας για ικανοποίηση των ατομικών του οφελών. (ό.π., 140). Εκτός αυτού, ακόμη και εάν κάτι τέτοιο τείνει να συμβεί, τα υπόλοιπα μέρη δεν θα είναι σε θέση να γνωρίζουν τον τρόπο με τον οποίον αντισταθμιστικά θα μπορούσαν να ευνοήσουν τους εαυτούς τους.

⁵⁰ Ο ευρύτερος αυτός περιορισμός θεωρείται από τον Rawls εξίσου αναγκαίος (βλ., Rawls 1971, 137) διότι προκύπτουν ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης και μεταξύ γενεών, όπως για παράδειγμα το ζήτημα της κατάλληλης αναλογίας κεφαλαίων αλλά και της διατήρησης των φυσικών πόρων και του φυσικού περιβάλλοντος.

μάτων κοινωνικής συνεργασίας, που καλούνται να ρυθμίσουν, (...) δεν συντρέχει κανένας λόγος αποκλεισμού αυτών των γεγονότων»⁵¹.

Στο βαθμό λοιπόν που είναι εφικτό, τα συμβαλλόμενα μέρη γνωρίζουν κάποιες γενικές πληροφορίες που αφορούν στην ανθρώπινη κοινωνία, καθώς επίσης, τις βάσεις της κοινωνικής οργάνωσης αλλά και τους νόμους της ανθρώπινης ψυχολογίας⁵². Δεν αποκλείονται επίσης από τη γνώση κοινωνικών ή ψυχολογικών θεωριών, όπως για παράδειγμα, τη γνώση των βάσεων της κοινωνικής οργάνωσης αλλά και των νόμων της ανθρώπινης ψυχολογίας, που ως γενικού τύπου γεγονότα, μπορούν να επηρεάζουν την επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης. Καθώς μάλιστα η επιλογή των συμβαλλομένων ατόμων είναι τυχαία και η ύπαρξη ενός διαμεσολαβητή που θα επιτηρούσε την τάξη δεν κρίνεται απαραίτητη λόγω της ανυπαρξίας σύγκρουσης συμφερόντων και διεκδικήσεων, η επίτευξη ομοφωνίας μεταξύ των συμβαλλομένων μερών πίσω από το πέπλο της άγνοιας έχει πολλές πιθανότητες να είναι εφικτή.

Κατά αυτόν τον τρόπο, και με αυτούς τους περιορισμούς και τις προϋποθέσεις, ο Rawls περιγράφει την αναγκαιότητα ύπαρξης του «επινοήματός» του, δηλαδή, του «πέπλου της άγνοιας», που ως ένα αναγκαίο «συμπλήρωμα» επικυρώνει τη δυνατότητα ύπαρξης και λειτουργίας της υποθετικής του «κατασκευής», δηλαδή της πρωταρχικής θέσης. Ο στόχος του Rawls είναι να ορίσει και να προσδιορίσει την πρωταρχική θέση με έναν τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι δυνατόν να επιτύχει την επιθυμητή λύση παραγωγής ακριβοδίκαιων αρχών της δικαιοσύνης. Εάν λοιπόν επιτρεπόταν η συγκεκριμένη γνώση (που ήδη έχει προσδιοριστεί) στα συμβαλλόμενα στην αφετηριακή-πρωταρχική θέση μέρη, τότε το αποτέλεσμα θα παραβιαζόταν από αυθαίρετα ενδεχόμενα. Αντ' αυτού, η άγνοια των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών οδηγεί σε μια εφικτή κατάσταση ομοφωνίας-συμφωνίας, όπου αυτή με τη σειρά της προάγει μία

⁵¹ Rawls 2001, 175.

⁵² Rawls 2001, 174-175.



προτιμώμενη αντίληψη δικαιοσύνης που συνεπάγεται μια αυθεντική-γνήσια διευθέτηση συμφερόντων.

Χωρίς αυτούς τους περιορισμούς στη γνώση, το πρόβλημα των διαπραγματεύσεων στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης θα ήταν ιδιαιτέρως περίπλοκο, γεγονός που θα καθιστούσε ανέφικτη την ανεύρεση μιας θεωρητικής λύσης, ακόμη και αν υπήρχαν δείγματα που θα ενθάρρυναν αυτή τη θεωρητική δυνατότητα: «χωρίς αυτούς [sc. τους περιορισμούς] δεν θα μπορούσαμε να επεξεργαστούμε μία οριστική θεωρία της δικαιοσύνης. Θα έπρεπε να ικανοποιηθούμε με την ασαφή θέση ότι δικαιοσύνη είναι αυτό που θα συμφωνηθεί, χωρίς να μπορούμε να πούμε πολλά πράγματα -σχεδόν τίποτα- για την ουσία της συμφωνίας. Οι τυπικοί περιορισμοί της έννοιας του ορθού, αυτοί που εφαρμόζονται απευθείας στις αρχές, δεν επαρκούν για τον σκοπό μας. Το πέπλο της άγνοιας καθιστά δυνατή την ομόφωνη επιλογή μιας συγκεκριμένης αντίληψης δικαιοσύνης»⁵³.



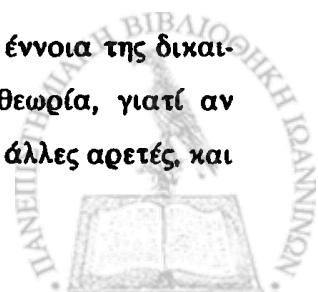
(γ) Η φιλοσοφική ερμηνεία της πρωταρχικής θέσης

Σύμφωνα με το θεωρητικό σχήμα του Rawls, η συμφωνία της κοινωνίας αντικαθίσταται από μια πρωταρχική-αφετηριακή θέση που εμπεριέχει συγκεκριμένους διαδικαστικούς περιορισμούς, οι οποίοι σχεδιάστηκαν για να οδηγήσουν σε μια πρωταρχική συμφωνία πάνω στις αρχές της δικαιοσύνης.⁵⁴ Μέσα σ' αυτό το θεωρητικό πλαίσιο νοηματοδοτείται και η έννοια της «δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας», που ως ένα είδος συμβολαιϊκής θεωρίας⁵⁵ προάγει τη διαδικασία επιλογής που προαναφέρθηκε.

Για να γίνει όμως κατανοητό το παραπάνω θεωρητικό σχήμα, προϋποτίθεται ένα ορισμένο επίπεδο αφαίρεσης. Ειδικότερα, το περιεχόμενο της σχετικής συμφωνίας δεν έχει ως σκοπό να εισαγάγει έναν «δεδομένο τύπο κοινωνίας» ή να συνεπάγεται έναν ορισμένο τύπο διακυβέρνησης, αλλά να προτείνει συγκεκριμένες ηθικές αρχές μέσα από τη διαδικασία ενός εγχειρήματος που χαρακτηρίζεται από τον Rawls ως γνησίως υποθετικό. Ως εκ τούτου, το στοιχείο εκείνο που επιτρέπει στις αρχές να μπορούν να γίνουν αποδεκτές είναι η ορθολογικότητα των υποκειμένων που καλούνται να τις επιλέξουν.

⁵⁴ Rawls 1971, 3.

⁵⁵ Rawls 1971, 17. Ο Rawls στο σημείο αυτό υποστηρίζει πως η έννοια της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας δεν αποτελεί μια ολοκληρωμένη ηθική θεωρία, γιατί αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να περιλάβει αρχές και για όλες τις άλλες αρετές, και όχι μόνο για τη δικαιοσύνη.



Η ορθολογικότητα των μερών της πρωταρχικής θέσης έχει άμεση σχέση με τον περιορισμό των ειδικών πληροφοριών που το πέπλο της άγνοιας επιβάλλει κατά τον εξής ακόλουθο τρόπο: το κάθε άτομο από αυτά είναι εύλογο πως διαθέτει κάποια αντίληψη για την έννοια του αγαθού, έχει συγκεκριμένα έλλογα σχέδια ζωής, κάποιους ιδιαίτερους στόχους-σκοπούς αλλά και συμφέροντα, τη δρομολόγηση των οποίων θα επιδίωκε και θα προωθούσε συστηματικά. Καθώς όμως η κατάσταση άγνοιας αποτελεί μία αναγκαία προϋπόθεση για τα συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη, η έλλογη υπόθεση του Rawls είναι ότι θα προτιμούσε τα περισσότερα πρωταρχικά κοινωνικά αγαθά⁵⁶ (παρά τα λιγότερα), υπό τις συνθήκες μιας ακριβοδίκαιης κατανομής, ώστε να μη βρεθεί ούτε και ο ίδιος σε μειονεκτική θέση μετά την άρση του πέπλου της άγνοιας, που έως τότε θα κρατούσε στην αφάνεια και τη δική του παρούσα κοινωνική και οικονομική κατάσταση-θέση.

56 Κατά τον Rawls τα πρωταρχικά αγαθά είναι στοιχεία που υποτίθεται ότι ένα έλλογο άτομο θα τα επιθυμούσε, πέραν των όποιων άλλων επιθυμιών του, και τα οποία κατανέμονται μέσα από τη βασική δομή της κοινωνίας, χωρίς όμως να εμπιπτουν στον άμεσο έλεγχο της. Με τα περισσότερα από τα αγαθά αυτά, οι άνθρωποι μπορούν να εξασφαλίσουν γενικώς ένα μεγαλύτερο βαθμό επιτυχίας στην εκπλήρωση των σκοπών και στην προαγωγή των στόχων τους και έχουν μία συγκεκριμένη χρησιμότητα, οποιαδήποτε και αν είναι τα έλλογα σχέδια ζωής του κάθε ατόμου. Τα αγαθά αυτά χωρίζονται: (α) σε κοινωνικά και (β) σε φυσικά, όπου στα πρωταρχικά κοινωνικά αγαθά κατατάσσονται (σε γενικές κατηγορίες) τα δικαιώματα και οι ελευθερίες, οι ευκαιρίες και η ισχύς, το εισόδημα και η ευημερία, ενώ στα πρωταρχικά φυσικά αγαθά περιλαμβάνονται: η υγεία και η ευρωστία-ενεργητικότητα, καθώς επίσης, η νοητική ικανότητα του ατόμου και η φαντασία, τα οποία όμως δεν μπορούν να επηρεαστούν άμεσα από τη βασική κοινωνική διάρθρωση. Rawls 1971, 62, 92 κ.ε. Βλ. επίσης, Rawls 1971, 92-95, 396, 433: τα πρωταρχικά αυτά αγαθά, είναι λογικό κατά το φιλόσοφο να αποτελούν αντικείμενο επιδίωξης προκειμένου να επιτευχθούν οι στόχοι τους, είτε από την οπτική των μερών της πρωταρχικής θέσης, αυτοί είναι γνωστοί και προσδιορισμένοι, είτε όχι.

Και ενώ στη Θεωρία της Δικαιοσύνης τα πρωταρχικά αγαθά είναι τα πράγματα που ο κάθε ορθολογικός άνθρωπος θα ήθελε να έχει⁵⁷, στα ύστερα γραπτά του, ο Rawls⁵⁸ αναφέρει πως τα πρωταρχικά αγαθά σχετίζονται κυρίως με την έννοια του προσώπου και την ανάπτυξη των δύο ηθικών δυνάμεων του ατόμου. Η σύσταση λοιπόν ενός καταλόγου πρωταρχικών αγαθών για την επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης, αφενός επιχειρεί να δώσει μία απάντηση στο πρόβλημα που δημιουργείται από τους περιορισμούς που επιβάλλει το πέπλο της άγνοιας, και αφετέρου εξηγεί τη σκοπιμότητα των πρωταρχικών αγαθών και το νόημα της ιεράρχησής τους⁵⁹, ως ακολούθως:

«(α) Πρώτον, οι θεμελιώδεις ελευθερίες, όπως αυτές δίνονται στη σειρά, για παράδειγμα: ελευθερία της σκέψης και ελευθερία της συνείδησης ελευθερία συνάθροισης επίσης, η ελευθερία ορίζεται από την ελευθερία και την ακεραιότητα του ατόμου καθώς και από τον κανόνα του νόμου και τέλος, οι πολιτικές ελευθερίες»

(β) Δεύτερον, η ελευθερία κινήσεως και ελεύθερης επιλογής στην απασχόληση μεταξύ πολλαπλών εναλλακτικών δυνατοτήτων»

(γ) Τρίτον, εξουσίες και δικαιοδοσίες που προέρχονται από αξιώματα και θέσης ευθύνης, που να αφορούν στους πολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς της βασικής κοινωνικής διάρθρωσης»

(δ) Τέταρτον, το εισόδημα και ο πλούτος»

(ε) Τέλος, οι κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού»⁶⁰.

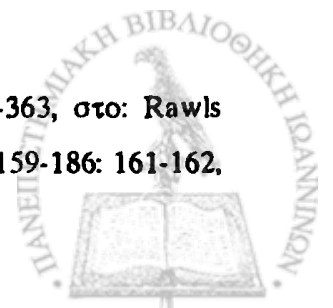
Όπως λοιπόν αναφέρθηκε και προηγουμένως ο κατάλογος αυτός των πρωταρχικών αγαθών, που σαφώς αναδεικνύει ένα ζήτημα ιεράρ-

⁵⁷ Rawls 1971, 62.

⁵⁸ Rawls 1993, και κυρίως: 75 κ.ε., 178-190, 307 κ.ε.

⁵⁹ Rawls 1993, 306-307.

⁶⁰ Rawls 1982, *Social Unity and Primary Goods*, 358-387: 362-363, στο: Rawls 1999², το οποίο περιλαμβάνεται και στο: A. Sen & B. Williams 1982, 159-186: 161-162, (η μετάφραση δική μου).



χησης αναγκαιοτήτων, σχετίζεται άμεσα με την αντίληψη του προσώπου⁶¹ ως φορέα δύο ηθικών δυνάμεων. Ειδικότερα, πρόκειται για δύο χαρακτηριστικές ιδιότητες ή αλλιώς, δυνάμεις, όπου η πρώτη αναφέρεται ως «ικανότητα για ένα αίσθημα δικαιοσύνης» και η δεύτερη, ως «ικανότητα για μια αντίληψη του αγαθού»⁶². Το σημαντικό στοιχείο που εισάγει εδώ ο Rawls είναι ότι η επίκληση των δύο αυτών δυνάμεων ως προς την έννοια του προσώπου κατέχει σημαντικό ρόλο για τον τρόπο που τα αντιπροσωπευτικά μέρη νοούν τον εαυτό τους ως ελεύθερα όντα μέσα στη διαδικασία επιλογής, αλλά και ως δρώντα υποκείμενα στο κοινωνικό γίνεσθαι.

Εάν δηλαδή στο σημείο αυτό καλούμασταν να δώσουμε μία απάντηση για το αν τελικώς ο Rawls επιδιώκει να αναδείξει μια θέση σχετικά με την αληθινή φύση του ανθρώπου, θα μπορούσαμε να πούμε ότι δίνει έμφαση κυρίως στην πολιτική και κοινωνική φύση του ατόμου μέσα στο πλαίσιο μιας σύγχρονης δημοκρατικής κοινωνίας και ενός πολιτισμού που είναι περισσότερο ρεαλιστικός, παρά υποθετικός ή ιδεατός. Αυτή ακριβώς είναι και μία από τις διακρίσεις που αφορά στο θέμα μας, μεταξύ της θεώρησης του φιλοσόφου στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* και στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* αντίστοιχα, ενώ παράλληλα στο δεύτερο έργο του φιλοσόφου αναδεικνύεται και μια μορφή κανονιστικότητας ως προς

⁶¹ Η αντίληψη περί του προσώπου, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Rawls στο έργο του *Political Liberalism* 1993, αφενός επιχειρεί να αναδείξει ότι είναι δυνατόν να υπάρχει συμβατότητα ανάμεσα στις δύο διαφορετικές οπτικές γωνίες απ' όπου μπορούν να θεωρούν τα πράγματα τα συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη, αυτή δηλαδή της αμοιβαιότητας, καθώς και του ιδίου συμφέροντος. Συναφώς, η έννοια του προσώπου τονίζει την ιδιότητα των ατόμων ως πολιτών μιας κοινωνίας που έχει τις βάσεις της στην παράδοση της δημοκρατικής σκέψης, γεγονός που αναδεικνύει τα άτομα ως πλήρως συνεργαζόμενα μεταξύ τους, που σκέφτονται και τελικώς πράττουν με βάση τις αρχές της ελευθερίας πρωτίστως, αλλά και της μεταξύ τους ισότητας.

⁶² Rawls 1993, 18-19.



την αντίληψη του προσώπου σε σχέση με την ιεράρχηση και αξιολόγηση των πρωταρχικών αγαθών.

Έτσι, ακόμη και αν τα άτομα στερούνται ειδικών πληροφοριών πίσω από το πέπλο της άγνοιας, γνωρίζουν πολύ καλά πως -σε ένα γενικό επίπεδο- θα πρέπει να προστατεύσουν τις ελευθερίες τους, να διευρύνουν τις ευκαιρίες τους, αλλά και να επεκτείνουν τα μέσα που θα μπορούν να έχουν στη διάθεσή τους για την προώθηση των στόχων τους, όποιοι και αν είναι αυτοί. Εξάλλου, ένα από τα πιο σημαντικά σημεία της υποθετικής «κατασκευής» του αμερικανού φιλοσόφου είναι, ότι τα συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη είναι ελεύθερα, αυτόνομα και ορθολογικά υποκείμενα που κρίνουν και αποφασίζουν⁶³ υπό συνθήκες ισότητας που συνιστούν ένα, κατά το δυνατόν, ακριβοδίκαιο status quo.

«Έτσι, παρ' όλο που οι συμβαλλόμενοι στερούνται κάθε πληροφορίες σχετικά με τους συγκεκριμένους σκοπούς τους, διαθέτουν αρκετές γνώσεις για να ιεραρχήσουν τις εναλλακτικές λύσεις. Γνωρίζουν ότι, σε γενικές γραμμές, θα πρέπει να προστατεύουν τις ελευθερίες τους, να αυξάνουν τις ευκαιρίες τους και να διευρύνουν τα μέσα προαγωγής των στόχων τους, όποιοι κι αν είναι αυτοί. Οι διαβουλεύσεις τους, καθώς καθοδηγούνται από τη θεωρία του αγαθού και τις γενι-

⁶³ Όμως, η διαδικασία παραγωγής των αρχών της δικαιοσύνης, υπό της συνθήκες της άγνοιας που το πέπλο υποδεικνύει, δεν μπορεί παρά να βασίζεται, έως ένα βαθμό, και σε έναν κανόνα επιλογής που θα διασφαλίσει κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο όσους θα βρεθούν στη χειρότερη θέση μετά την άρση του πέπλου της άγνοιας. Πρόκειται δηλαδή για τον κανόνα του «μεγιστο-ελάχιστου» (maximin) που συνιστά μια συντομογραφία της φράσης: "*maximin minimorum*», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο φιλόσοφος (Rawls 1971, 154-157). Έτσι, «Ίσως ο Ρωλς να είναι υπερβολικά επηρεασμένος, αν όχι και εγκλωβισμένος, στο σημείο αυτό από το θεωρητικό κλίμα της θεωρίας των παιγνίων και υπέρ το δέον προσανατολισμένος σε ένα πρότυπο ορθολογικού υποκειμένου της οικονομικής θεωρίας της εποχής που συνέγραφε τη «Θεωρία [sc. της Δικαιοσύνης]». (Κ. Παπαγεωργίου, στο Επίμετρο της ελληνικής μετάφρασης της Θεωρίας της Δικαιοσύνης, στο: Rawls 2001, 682).

κές παραδοχές της ηθικής ψυχολογίας, δεν αποτελούν πλέον εικοτολογίες. Οι συμβαλλόμενοι μπορούν να λάβουν μία έλλογη απόφαση με τη συνήθη σημασία της έννοιας»⁶⁴.

Κατά τον Rawls, το έλλογο άτομο θεωρείται ότι συνήθως κατέχει ένα σύνολο προτιμήσεων (που θα συνδέονται μεταξύ τους με λογική αλληλουχία) και ότι είναι σε θέση να κατατάσσει τις επιλογές που του παρέχονται, σύμφωνα με το βαθμό πιθανής ικανοποίησης των επιθυμιών του, θέτοντας ταυτοχρόνως δύο βασικές προϋποθέσεις: η πρώτη προϋπόθεση είναι ότι τα μέρη της πρωταρχικής θέσης δεν επηρεάζονται, αλλά ούτε και παρακινούνται από συναισθήματα ζήλιας⁶⁵ ή φθόνου. Επίσης, ο Rawls υποθέτει⁶⁶ ότι τα συμβαλλόμενα μέρη δεν «υπακούουν» σε διάφορα άλλα συναισθήματα, όπως ντροπή, ταπείνωση ή εξευτελισμό. Τα άτομα κατέχουν τα δικά τους σχέδια ζωής (που χαρακτηρίζονται επαρκή

⁶⁴ Rawls 2001, 180.

⁶⁵ Κατά τον Rawls, η έννοια-αντίληψη της δικαιοσύνης περιορίζει τις συνθήκες εκείνες που θα προκαλούσαν την εκδήλωση τύπων συμπεριφοράς με ενδεχόμενα επακόλουθα διαφωνιών και διασπάσεων. Καθώς είχε τεθεί η υπόθεση (βλ., Rawls, 1971, 142-150) ότι τα άτομα στην πρωταρχική θέση δεν παρακινούνται από συγκεκριμένες ψυχολογικές τάσεις, ο Rawls διαπιστώνει (βλ., Rawls 1971, 530), ότι ένα ορθολογικό υποκείμενο δεν υπόκειται σε αισθήματα ζήλιας ή φθόνου, τουλάχιστον, όταν οι διαφορές μεταξύ αυτού και των άλλων ατόμων δεν θεωρούνται ότι είναι το αποτέλεσμα αδικίας ή υπέρβασης συγκεκριμένων ορίων. Επίσης θεωρείται, ότι τα άτομα αυτά δεν επηρεάζονται από διαφορετικές στάσεις που τείνουν προς τον κίνδυνο και την αβεβαιότητα, ούτε από διάφορες άλλες τάσεις που να τους κυριεύουν και να τους υποβάλλουν. Όλες αυτές οι ιδιαίτερου τύπου ψυχολογικές διαθέσεις αποτελούν προϊόν της θεωρητικής σύλληψης του Rawls σχετικά με την κατάσταση που θα επικρατεί πίσω από το πέπλο της άγνοιας. Το δεδομένο στοιχείο ότι τα μέρη της πρωταρχικής θέσης δεν ταλανίζονται από ατομικές διαφορές -όσον αφορά στο είδος των τάσεων που προαναφέρθηκαν- έχει ως αποτέλεσμα την αποφυγή περιπλοκών ή προβλημάτων κατά τη διάρκεια της διαπραγματευτικής διαδικασίας.

⁶⁶ Rawls 1971, 144.



ως καθεαυτά), την ασφαλή αίσθηση-γνώση της προσωπικής τους αξίας, αλλά και την επιθυμία να εγκαταλείψουν κάποιον από τους στόχους τους, υπό την προϋπόθεση ότι θα τους παρέχονται άλλοι, που με λιγότερα μέσα θα εξυπηρετούν τους επιδιωκόμενους σκοπούς τους.

Αυτή όμως η πρώτη προϋπόθεση, είναι η περίπτωση της χαρακτηριζόμενης από «αμοιβαία έλλειψη ενδιαφέροντος ορθολογικότητας», με τα μέρη της πρωταρχικής θέσης να προσπαθούν να συνομολογήσουν στις αρχές εκείνες που θα προάγουν το σύστημα των σκοπών τους κατά το μέγιστο δυνατόν. Πρόκειται για μια προσπάθεια που ως απώτερο στόχο έχει την εξασφάλιση ενός ευρύτερου συνόλου πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών, καθώς αυτό τους παρέχει τη θεωρητική δυνατότητα της πιο αποτελεσματικής ενίσχυσης των αντιλήψεών τους περί του αγαθού, οποιοδήποτε και αν αποδειχθεί αυτό ότι είναι τελικά.

Από τη στιγμή μάλιστα που τα συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη⁶⁷ δεν έχουν λόγους για μεταξύ τους έχθρα, κακία, ζήλια ή ματαιοδοξία, τούς παρέχεται η θεωρητική δυνατότητα προαγωγής της αντίληψής τους περί του αγαθού, με τις θετικότερες δυνατές προϋποθέσεις. Δεν πρόκειται δηλαδή για ένα είδος παιγνίου όπου κάποιος θα είναι ο νικητής και κάποιος ο ηττημένος, αλλά κυρίως για μια διαδικασία όπου το καθένα από τα συμμετέχοντα άτομα επιδιώκει να συγκεντρώσει «το μεγαλύτερο δυνατό σκορ»⁶⁸, με βάση το ατομικό σύστημα σκοπών του.

Προκειμένου να διευκρινιστεί επαρκέστερα αυτό το σημείο της υποθετικής θεωρίας του αμερικανού φιλοσόφου, θα έπρεπε ίσως να τονιστεί ότι ένας σημαντικός παράγοντας για τον τρόπο και το είδος των αποφάσεων των συμβαλλομένων στην πρωταρχική θέση μερών είναι τα

67

Αναφορικά με το ζήτημα των ορίων για τη φύση των χαρακτηριστικών που οφείλουν να έχουν τα πρόσωπα ως συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη βλ., επίσης: Sandel (1984), κυρίως 41 κ.ε.

68

Rawls 1971, 144.



κίνητρα που έχουν και συνεπώς τους επηρεάζουν στη λήψη των αποφάσεών τους. Πιο συγκεκριμένα, τα κίνητρα των προσώπων που συμμετέχουν στην πρωταρχική θέση δεν θα πρέπει να συγχέονται με τα κίνητρα των προσώπων στην καθημερινή ζωή⁶⁹, διότι, όπως χαρακτηριστικά σχολιάζει ο φιλόσοφος, από τα κίνητρα των τελευταίων λείπει ένα βασικό στοιχείο, που όμως για την πρωταρχική θέση έχει θεμελιώδη χαρακτήρα.

Αυτό το στοιχείο είναι η συνθήκη της αμοιβαίας έλλειψης ενδιαφέροντος⁷⁰ (ή του περιορισμένου αλτρουισμού⁷¹) που κάθε άλλο παρά εγωιστική διάθεση από πλευράς των συμβαλλομένων μερών θα μπορούσε να σημαίνει. Η διευκρίνιση του Rawls στο σημείο αυτό σχολιάζει το λόγο που ο συγγραφέας επιλέγει τους περιοριστικούς όρους του πέπλου της άγνοιας και του περιορισμένου ενδιαφέροντος μεταξύ των μερών, ως των παραγόντων εκείνων που φιλοδοξούν να διασφαλίσουν την αμεροληψία και την καλή θέληση μεταξύ των συμβαλλομένων στην πρωταρχική θέση μερών:

«Εδώ, ο συνδυασμός έλλειψης αμοιβαίου ενδιαφέροντος και του πέπλου της άγνοιας επιτυγχάνει σε μεγάλο βαθμό τον ίδιο σκοπό που επιτυγχάνει και η αγαθοβουλία. Αυτό συμβαίνει διότι ο εν λόγω συνδυασμός συνθηκών αναγκάζει τον καθένα στην πρωταρχική θέση να λάβει υπ' όψιν του τι είναι καλό για τους άλλους. Στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία τα αποτελέσματα της καλής θέλησης παράγονται από έναν συνδυασμό συνθηκών που λειτουργούν από κοινού. Η αίσθηση ότι αυτή η αντίληψη δικαιοσύνης είναι εγωιστική, είναι απατηλή και δημιουργείται από το γεγονός ότι βλέπουμε μόνο ένα από τα στοιχεία που συγκροτούν την πρωταρχική θέση. Επιπλέον, το υπό συζήτηση ζεύγος υποθέ-

⁶⁹ Rawls 2001, 186.

⁷⁰ Βλ. κυρίως, Rawls 2001, 184-188.

⁷¹ Rawls 1971, 146. Ο όρος αναφέρεται ως «*limited altruism*».



σεων έχει σημαντικότερα πλεονεκτήματα σε σύγκριση με το ζεύγος αγαθοβουλία-γνώση»⁷².

Μετά την ανάλυση της πρώτης προϋπόθεσης που αναφέρεται στον τρόπο επιλογής των αρχών της δικαιοσύνης πίσω από το πέπλο της άγνοιας, απαντάται στη Θεωρία [*sc.* της Δικαιοσύνης] και μία δεύτερη προϋπόθεση που σχετίζεται με την εγγύηση μιας αυστηρής συμμόρφωσης στις αρχές⁷³ των συμβαλλομένων μερών. Σύμφωνα μ' αυτήν τα συμβαλλόμενα μέρη υποτίθεται πως διαθέτουν την ικανότητα για μια αντίληψη περί της δικαιοσύνης, γεγονός που θεωρείται ως δημοσίως γνωστό σε όλους, αποτελώντας ταυτόχρονα τη συνθήκη εκείνη που θα εξασφαλίσει και την αμεροληψία-ακεραιότητα της συμφωνίας που θα επιτευχθεί στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης.⁷⁴

Ενώ λοιπόν τα μέρη στην πρωταρχική θέση συμφωνούν να καταστούν υπεύθυνα για την αντίληψη της δικαιοσύνης που θα επιλεγεί, αυτό δεν συνεπάγεται απαραίτητως την παραβίαση της αυτονομίας τους στο βαθμό που οι επιλεγείσες αρχές τηρούνται κατά γράμμα. Μετά τη σύναψη της συμφωνίας τα άτομα αναγνωρίζουν ότι το όλο αυτό εγχείρημα δεν δρομολογήθηκε μάταια. Το ουσιώδες στοιχείο στο σημείο αυτό είναι ότι η ικανότητά τους για μια αντίληψη περί της δικαιοσύνης εξασφαλίζει ότι οι αρχές που επιλέγησαν θα γίνουν σεβαστές.⁷⁵

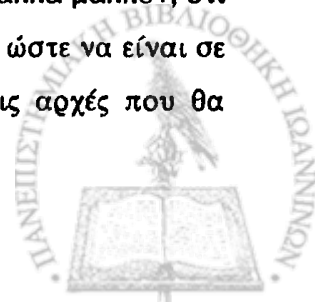
Αυτή η αντίληψη της δικαιοσύνης θα ωθήσει τα μέρη της πρωταρχικής θέσης σε ενέργειες, συνάδουσες με τις αρχές περί του ορθού, ενώ οι επιθυμίες και οι στόχοι τους θα κινούνται σε πλαίσια οριοθετημένα,

⁷² Rawls 2001, 186-187.

⁷³ Rawls 1971, 145.

⁷⁴ Rawls 1971, 145. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα άτομα στις μεταξύ τους σχέσεις και συζητήσεις εφαρμόζουν κάποια ιδιαίτερη αντίληψη της δικαιοσύνης αλλά μάλλον, ότι το στοιχείο αυτό τους επιτρέπει να απευθύνονται ο ένας στον άλλον, ώστε να είναι σε θέση να κατανοήσουν και κατόπιν να ενεργήσουν σύμφωνα με τις αρχές που θα συμφωνηθούν τελικά.

⁷⁵ Rawls 1971, 145.



από ηθικής απόψεως κυρίως, παρά από διάφορα εγωϊστικά ελατήρια και κίνητρα.⁷⁶ Εξάλλου, τα άτομα αυτά δεν έχουν λόγους να προτείνουν αρχές αυθαίρετες ή άσκοπες.

«Αλλά μια τέτοια διάκριση δεν πρόκειται ποτέ να προταθεί όσον αφορά τις πρώτες αρχές, γιατί αυτές θα πρέπει να συνδέονται λογικά με την προαγωγή των ανθρώπινων συμφερόντων υπό την ευρεία έννοια. Η ορθολογικότητα των συμβαλλομένων καθώς και η κατάστασή τους στην πρωταρχική θέση εγγυώνται το γενικό περιεχόμενο των ηθικών αρχών και των αντιλήψεων δικαιοσύνης»⁷⁷.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Rawls, ως παράδειγμα που φωτίζει μια συγκεκριμένη πτυχή της πρωταρχικής θέσης, οι φυλετικές διακρίσεις αλλά και οι ανισότητες μεταξύ των φύλων, προϋποθέτουν ότι κάποιος κατέχει μία ευνοϊκή θέση μέσα στο κοινωνικό σύστημα, ευνοώντας κατ' αυτόν τον τρόπο την όποια πιθανή εκμετάλλευση, υπέρ του προσωπικού του οφέλους-πλεονεκτήματος. Από τη σκοπιά όμως των ατόμων που βρίσκονται και λειτουργούν μέσα στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης, που είναι ακριβοδίκαιο, εάν υπάρξει το ενδεχόμενο προτεινόμενων αρχών, σαφώς ρατσιστικών, αυτό δεν θα χαρακτηριζόταν απλώς ως άδικο, αλλά και ως ανορθόλογο (irrational).⁷⁸

Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε ότι δεν υπάρχουν αποκλειστικά ηθικές αρχές και αντιλήψεις στον κατάλογο των παραδοσιακών αντιλήψεων για τη δικαιοσύνη, αλλά κυρίως κάποια μέσα απαγόρευσης και καταστολής, που στο προτεινόμενο υποθετικό σχήμα του Rawls εκφράζονται από τις συνθήκες της ορθολογικότητας των συμβαλλομένων μερών και των συγκεκριμένων περιορισμών που το πέπλο της άγνοιας επιβάλλει. Αυτές οι αντιλήψεις περί του ορθού έχουν ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο και αποκλείουν τη σύνταξη αυθαίρετων,

⁷⁶ Rawls 1971, 148.

⁷⁷ Rawls 2001, 187-188.

⁷⁸ Rawls 1971, 149.



δεσποτικών ή μάταιων αρχών, ως δείγμα συνέπειας προς το σύνολο της θεωρίας.⁷⁹

Οι περιορισμοί γνώσεως επί ειδικών συνθηκών και καταστάσεων, αναφέρονται ως περιορισμοί της έννοιας περί του ορθού, καθώς ισχύουν για την επιλογή όλων των ηθικών αρχών, και όχι μόνο αυτών της δικαιοσύνης. Εάν δηλαδή τα υποθετικά αυτά υποκειμένα συναποφάσιζαν και για τις άλλες αρετές, -πέραν δηλαδή της δικαιοσύνης- οι προαναφερθέντες περιορισμοί θα ίσχυαν εξίσου,⁸⁰ στοιχείο που υποδηλώνει τα σαφή ορθολογικά ερείσματα της θεωρίας του Rawls.

Για να μπορούν όμως -κατά τον Rawls- οι αρχές της δικαιοσύνης να επιτελέσουν το ρόλο για τον οποίο επιλέγονται, αλλά και να αποκτήσουν μία ηθική ισχύ, θα πρέπει, πέραν των συνθηκών αποκλεισμού των διάφορων τύπων εγωισμού, να εμπίπτουν στα όρια κάποιων συγκεκριμένων συνθηκών.⁸¹ Πρώτα απ' όλα, οι επιλεγόμενες αρχές της δικαιοσύνης θα πρέπει να είναι γενικές. Θα πρέπει δηλαδή, να είναι δυνατή η διατύπωσή τους, χωρίς τη χρήση κυρίων ονομάτων ή ειδικών περιγραφών, ενώ η χρήση των κατηγορημάτων θα πρέπει να εκφράζει γενικές ιδιότητες και σχέσεις.⁸²

Κατά δεύτερο λόγο, οι αρχές αυτές θα πρέπει να είναι καθολικές στην εφαρμογή τους, ώστε ο καθένας να μπορεί, καταρχήν να τις κατά-

79 Rawls 1971, 150.

80 Rawls 1971, 130.

81 Rawls 1971, 131-136.

82 Η πρώτη αυτή συνθήκη, μπορεί να θεωρηθεί -κατά ένα μέρος- ότι εξασφαλίζει το διηνεκές της διάρκειας των αρχών, που χρησιμεύουν ως ένας δημόσιος καταστατικός χάρτης, σε μία «ορθώς κειμένη-ευτεταγμένη» κοινωνία. (βλ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης*, 46). Στο σημείο αυτό εκφράζεται και η πρόταση-προτροπή του αμερικανού φιλοσόφου για τη δυνατότητα διαχρονικότητας, όσον αφορά στην ύπαρξη των προτεινόμενων αρχών του, «...και η γνώση αυτών (sc., των αρχών της δικαιοσύνης), θα πρέπει να είναι ανοιχτή στα άτομα της κάθε γενεάς». (βλ., Rawls 1971, 131).

νοήσει και κατόπιν να τις χρησιμοποιήσει στις διαβουλεύσεις και στις συναλλαγές του. Εάν μάλιστα κάποιες από αυτές αποδειχθούν ότι αλληλοδιαψεύδονται ή ότι είναι αντιφατικές, τότε θα αποκλείονται αυτόματα.⁸³

Μία τρίτη συνθήκη είναι αυτή της δημοσιότητας, που προκύπτει αβίαστα και φυσικά μέσα από τη συμβολαιϊκή άποψη/σκοπιά, καθώς τα άτομα επιλέγουν αρχές για μια δημόσια αντίληψη περί της δικαιοσύνης. Τα άτομα αυτά υποθέτουν ότι ο καθένας θα γνωρίζει γι' αυτές τις αρχές, καθώς η αποδοχή τους θα είναι το αποτέλεσμα μιας συμφωνίας. Έτσι, η γενική αυτή αντίληψη της καθολικής τους αποδοχής, θα επιφέρει τα επιθυμητά αποτελέσματα, υποστηρίζοντας ταυτόχρονα τη σταθερότητα της κοινωνικής συνεργασίας.⁸⁴

⁸³ Βλ., Rawls 1971, 132-133.

⁸⁴ Βλ., Rawls 1971, 133. Στο σημείο αυτό ο Rawls συμπληρώνει ότι η συνθήκη της δημοσιότητας συναρτάται σαφώς με την καντιανή θεωρία της κατηγορικής προσταγής, στο βαθμό που αυτή απαιτεί από τον καθένα να ενεργεί σύμφωνα με τις αρχές που κάποιος θα επιθυμούσε να θέσει, όπως ένα έλλογο υποκείμενο που θεσπίζει νόμους για ένα «βασιλείο σκοπών». Κατόπιν, ο Rawls συμπληρώνει την ερμηνεία του, λέγοντας ότι για τον Kant, αυτό το «βασιλείο σκοπών» λειτουργούσε ως ένα ηθικό κράτος-κοινοπολιτεία, που είχε αυτού του είδους τις ηθικές αρχές, για το δημόσιο κατάστατικό της χάρτη. Η διαφοροποίηση όμως που θα μπορούσε κανείς να εντοπίσει στο σημείο αυτό είναι, πως ενώ στην θεωρητική εκδοχή του Rawls τα άτομα είναι μέρη μιας υποθετικής συντακτικής κατάστασης, που υπακούουν στους εξωτερικά τιθέμενους περιορισμούς γνώσεως του πέπλου της άγνοιας, δεν ισχύει το ίδιο με την περίπτωση του παραδείγματος του I. Kant, όπως αυτό αναδεικνύεται από τη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής με αναφορά στο «κράτος των σκοπών». Σύμφωνα μ' αυτήν, «ένα έλλογο όν ανήκει ως μέλος στο κράτος των σκοπών, όταν μέσα σ' αυτό το κράτος αφενός νομοθετεί καθολικά, και αφετέρου, αυτουποτάσσεται σ' αυτούς τους νόμους». (πρβλ. Kant 1998, 41). Αυτό δηλαδή που ενδιέφερε άμεσα τον Kant, ήταν ο προσδιορισμός του αξιώματος της ηθικότητας, ως του ανωτάτου εκείνου θεμελίου του καθήκοντος, που θα το ονομάσει «αξίωμα της αυτονομίας της βούλησης», (πρβλ., Kant 1998, 41). Το γεγονός αυτό ερμηνεύει και το καθήκον που έχει ο καθένας απέναντι

Ως τέταρτη κατά σειρά συνθήκη, αναφέρεται από τον Rawls⁸⁵ η περίπτωση όπου μία αντίληψη περί του ορθού θα πρέπει να επιβάλλει την ιεράρχηση των αντιτιθέμενων διεκδικήσεων, θέτοντας ως βασικό περιορισμό την αποφυγή καταστάσεων εξαναγκασμού ή δολιότητας.

Τέλος, η πέμπτη και καταληκτική συνθήκη-προϋπόθεση, είναι αυτή της τελικότητας,⁸⁶ όπου δηλαδή τα μέρη της συντακτικής ομάδας θα πρέπει να προσδιορίσουν το σύστημα των αρχών της δικαιοσύνης, ως ένα τελικό «δικαστήριο προσφυγής» του πρακτικού λόγου. Οι αρχές που θα προκύψουν απ' αυτό θα είναι αδιαμφισβήτητες, χωρίς το ενδεχόμενο ύπαρξης υψηλότερης στάθμης κριτηρίων, όπου θα μπορούσαν να βρουν υποστήριξη οι κάθε είδους διεκδικήσεις.

Υπό το πρίσμα λοιπόν μιας συνολικής θεώρησης των προαναφερθεισών συνθηκών για τις αντιλήψεις περί του ορθού, ο Rawls θα καταλήξει στην διατύπωση ότι:

«Λαμβανόμενες ως σύνολο, οι συνθήκες που πρέπει να πληρούν οι αντιλήψεις περί του ορθού συμπυκνώνονται στο εξής: μία αντίληψη περί του ορθού είναι ένα σύνολο αρχών γενικής μορφής και καθολικής εφαρμογής, οι οποίες θα πρέπει να αναγνωρισθούν δημόσια ως το ανώτατο δικαστήριο για την ιεράρχηση των αλληλοσυγκρουόμενων αιτημάτων που εγείρουν τα ηθικά πρόσωπα. Οι αρχές της δικαιοσύνης αναγνωρίζονται από τον ειδικό τους ρόλο και το αντικείμενο στο οποίο εφαρμόζονται. Οι πέντε συνθήκες αυτές καθεαυτές, δεν αποκλείουν καμία από τις παραδοσιακές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης. Θα πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι αποκλείουν τις παραλλαγές του εγωισμού (...)⁸⁷».

στον εαυτό του, ώστε να μοχθεί αδιαλείπτως για την προσέγγιση της ηθικής τελειότητας (πρβλ., Kant 1996, 60-61).

85 Rawls 1971, 133-134.

86 Rawls 1971, 135.

87 Rawls 2001, 172.



Από το παραπάνω σχήμα αποκλείονται οι διάφοροι τύποι εγωισμού, διότι, αν και ο εγωισμός παρουσιάζει μία λογική σταθερότητα, και υπ' αυτήν την έννοια δεν είναι παράλογος, είναι όμως ασυμβίβαστος με ό,τι ενορατικώς θεωρούμε ως στοιχείο ηθικού νοήματος. Η σημασία της έννοιας του εγωισμού, όσον αφορά κυρίως στις φιλοσοφικές του συνιστώσες που σχετίζονται με το θέμα αυτό, δεν είναι η λειτουργία του ως μιας εναλλακτικής αντίληψης περί του ορθού, αλλά η αμφισβήτηση που ασκεί σε κάθε τέτοιου είδους αντίληψη. Στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία το στοιχείο αυτό εντοπίζεται στο γεγονός ότι μπορούμε να ερμηνεύσουμε το γενικό εγωισμό, ως ένα σημείο πέραν της συμφωνίας. Είναι δηλαδή αυτό, στο οποίο θα παραμείνουν προσκολλημένα τα μέρη της πρωταρχικής θέσης, εάν καταστεί αδύνατον να φτάσουν σε μια μεταξύ τους συνεννόηση και συμφωνία.⁸⁸

88 Rawls 1971, 136.



(δ) Οι δύο αρχές της δικαιοσύνης ως βασικό στοιχείο της εναλλακτικής πρότασης του John Rawls έναντι του ωφελιμισμού.

Όπως σαφώς αναφέρει ο Rawls⁸⁹, σκοπός του είναι να παρουσιάσει μια θεωρία της δικαιοσύνης που θα έχει τη θέση μιας εναλλακτικής πρότασης⁹⁰ στην ωφελμιστική σκέψη γενικότερα, αλλά και στις ποικίλες άλλες εκδοχές αυτού του είδους, καθώς η αντίθεση⁹¹ της συμβολαιϊκής άποψης - συμβολαιοκρατίας από τη μια (όπου εντάσσεται και η

⁸⁹ Rawls 1971, 22.

⁹⁰ Πρβλ., επίσης, Höffe 1977, 17-20.

⁹¹ Ο τονισμός της αντίθεσης μεταξύ της θεωρίας του Rawls από τη μια και του ωφελιμισμού από την άλλη έχει ως στόχο, όχι μόνο την ακριβέστερη και πλέον εμπειριστατωμένη ανάδειξη της θεωρίας του Rawls, αλλά ωστόσο, δίνει έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα στην έννοια της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, όπως αυτή αναδεικνύεται μέσα από τη λειτουργία των βασικών αρχών της δικαιοσύνης για τη βασική δομή της κοινωνίας. (πρβλ. Rawls 1978, 47-71: 48). Στο ίδιο άρθρο (ό.π., 52), ο Rawls σχολιάζει επίσης τη διαφοροποίηση της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας από την έννοια του ακραίου φιλελευθερισμού (libertarianism), στο βαθμό που ο τελευταίος, αφενός συνεπάγεται μια υποτυπώδη μορφή κρατικού παρεμβατισμού (το ελάχιστο κράτος), ενώ ταυτοχρόνως δεν συνιστά μια συμβολαιϊκού τύπου θεωρία, που κάτι τέτοιο σημαίνει, κατά τον Rawls, ότι δεν αξιώνει τη απόπειρα εισήγησης μιας ιδιαίτερης θεωρίας περί της δικαιοσύνης που να αφορά στη βασική δομή της κοινωνίας.

δική του θεωρία), και του ωφελμισμού⁹² από την άλλη, χαρακτηρίζεται ως ουσιώδης.

Ένα πρώτο βασικό σημείο ένστασης του Rawls στον ωφελμισμό είναι το γεγονός της επιβολής θυσιών και παραχωρήσεων των ατόμων για το εκάστοτε παρόν, και αυτό προς χάριν ενός μεγαλύτερου πλεονεκτήματος στο μέλλον. Είναι φανερό πως το προαναφερθέν σχήμα δράσης απέχει σημαντικά από την πρόταση του Rawls περί της αυτοδιαχείρισης των ατόμων και της επιδίωξης του μεγαλύτερου δυνατού πλεονεκτήματος για τους ίδιους, γεγονός που θα προάγει τους έλλογους σκοπούς και τα έλλογα σχέδια ζωής τους.

Η θεωρία του ωφελμισμού γίνεται σαφέστερα κατανοητή εάν εκληφθεί ως μία ανάλυση ηθικής θεμελίωσης περί της αγαθότητας των ενεργημάτων. Βάσει αυτής της απόψεως, ο ωφελμισμός⁹³ αποτελεί ένα διακριτικό χαρακτηριστικό της ηθικής θεμελίωσης, ενώ οι κρίσεις περί του αγαθού εξαρτώνται από τον προσδιορισμό του οφέλους. Γίνεται δηλαδή σαφές -μέσα από μία απόπειρα ερμηνείας του ωφελμισμού- πως πρόκειται για μία θεωρία που αφορά κυρίως στο αν η έννοια του αγαθού

⁹² Ο όρος ωφελμισμός χρησιμοποιείται για να περιγράψει μια θεωρία περί της ορθότητας, σύμφωνα με την οποία το μόνο αγαθό είναι το εὐημερῆν. Η ευημερία αυτή -σύμφωνα με τη θεωρία- θα πρέπει να μεγιστοποιηθεί, ενώ τα υποκείμενα θα πρέπει να παραμείνουν ουδέτερα, μεταξύ της δικής τους ευημερίας και αυτής των άλλων ατόμων της κοινωνίας. Ως μία τελεολογική θεωρία που αποβλέπει στην πραγμάτωση του επιθυμητού αποτελέσματος, ο ωφελμισμός συνήθως εστιάζει το ενδιαφέρον του στις πράξεις-ενέργειες, θεωρώντας πως αυτό που καθιστά ορθή μία ενέργεια είναι η συμβολή της στη μεγιστοποίηση του συνόλου της ωφέλειας ή του μέσου όρου αυτής. (Για μια συνοπτική παρουσίαση αλλά και μια απόπειρα κριτικής αντιπαραβολής θεωριών όπως της καντιανής, του ωφελμισμού, των θεωριών περί των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αλλά και των θεωριών περί της αρετής, βλ. Judith A. Boss (ed), 1999, κυρίως το κεφ. I, 1-41).

⁹³ Βλ. επίσης ενδεικτικά το έργο, Kymlicka 1990 και κυρίως, 9-49 (όσον αφορά στον ωφελμισμό).



είναι κύριο συνοδευτικό γνώρισμα των ενεργημάτων, χωρίς να δίνεται έμφαση στο στοιχείο περί της ορθότητας αυτών.⁹⁴

Σύμφωνα με τη ρητή διατύπωση του Rawls,⁹⁵ η διάκριση μεταξύ της ελευθερίας και των δικαιωμάτων από τη μια πλευρά, έναντι της επιθυμίας για αύξηση της συνολικής κοινωνικής ευημερίας από την άλλη, δίνει μια σταθερή προτεραιότητα, αν όχι μια απόλυτη ισχύ, στην πρώτη μεταξύ των δύο περιπτώσεων. Το κάθε άτομο της κοινωνίας θεωρείται ότι κατέχει το στοιχείο της απαραβατότητας των θεμελιωδών δικαιωμάτων του, που η δικαιοσύνη τα προασπίζει, χωρίς παράλληλα να επιτρέπεται η υπερσκέλισή τους από την πιθανή επιδίωξη ευημερίας του κάθε άλλου ατόμου.

Αυτό ισχύει, διότι σύμφωνα με τους κανόνες της δικαιοσύνης,⁹⁶ η έλλειψη ελευθερίας για κάποιους δεν θεμελιώνει το δικαίωμα απολαβής περισσότερων οφελών για κάποιους άλλους. Αντιθέτως μάλιστα, σε μια δίκαιη κοινωνία οι βασικές ελευθερίες θεωρούνται ως δεδομένες και τα δικαιώματα που κατοχυρώνονται από τη δικαιοσύνη δεν αποτελούν υποκείμενα πολιτικών διαπραγματεύσεων ή υπολογισμού κοινωνικών συμφερόντων. Καθώς η προτεραιότητα των αρχών της δικαιοσύνης είναι από τα βασικά στοιχεία που η συμφωνία -στα πλαίσια της πρωταρχικής θέσης- επιτυγχάνει, οι κρίσεις της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας αντικατοπτρίζουν τις έλλογες προτιμήσεις και την πρωταρχική ισότητα των συμβαλλομένων μερών.

⁹⁴ Harrison (1952-1953), 105: «Σύμφωνα με τον ωφελιμισμό μία πράξη είναι ορθή, εάν προκύπτει ως αποτέλεσμα από αυτήν, όσο το δυνατόν περισσότερο, το στοιχείο του αγαθού...».

⁹⁵ Rawls 1971, 27-28.

⁹⁶ Συναφώς με το θέμα αυτό βλ. ενδεικτικά την πραγμάτευση του Rawls για το ζήτημα των κανόνων στο: Rawls, «*Two Concepts of Rules*», *Philosophical Review* 64 (1955), 3-32 στο οποίο αναδεικνύεται και η ένστασή του προς την ωφελμιστική άποψη. Το παραπάνω άρθρο έχει δημοσιευθεί και στο περιοδικό *Δευκαλίων* 12/3 (1994), 313-340, σε μετάφραση Γ. Μαραγκού.

Η θέση του ωφελιμισμού στην περίπτωση αυτή αποτελεί τον αντίποδα των προαναφερθέντων, καθώς υποστηρίζεται πως οι κοινές κρίσεις δικαιοσύνης αλλά και τα φυσικά δικαιώματα κατέχουν μία υποδεέστερη ισχύ και κατ' αυτόν τον τρόπο αξιολογούνται ως κανόνες «δεύτερης τάξεως». Αυτό συμβαίνει διότι ο ωφελιμισμός εκκινεί από το γεγονός ότι, υπό συνθήκες πολιτισμένων κοινωνιών, απαντάται ένα μεγάλο ποσοστό κοινωνικής ωφέλειας, όπου οι παραβιάσεις λαμβάνουν χώρα μόνο κάτω από ιδιαίτερες εξαιρετικές συνθήκες, και άρα, οι προβληματισμοί των συμβολαιϊκών θεωριών περί της προτεραιότητας των αρχών της δικαιοσύνης παραμερίζονται συλλήβδην.

Ένα δεύτερο σημείο διαφοροποίησης⁹⁷ μεταξύ του ωφελιμισμού από τη μια πλευρά, και της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, από την άλλη, εντοπίζεται στο γεγονός ότι ο ωφελιμισμός ανάγει σε επίπεδο κοινωνίας, την αρχή της επιλογής του ενός ατόμου, ενώ στην περίπτωση του συμβολαιϊκού τύπου θεωριών (μεταξύ των οποίων εντάσσεται η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία), οι αρχές της κοινωνικής επιλογής, και άρα οι αρχές της δικαιοσύνης, αποτελούν ως καθεαυτές το αντικείμενο μιας πρωταρχικής συμφωνίας.

Κατόπιν αυτών, θα διέκρινε κανείς εναργώς τον τύπο των θεωριών στις οποίες ανήκουν εξ ορισμού οι δύο προαναφερθείσες περιπτώσεις, στοιχείο που συνομολογεί και την τρίτη βασική τους διάκριση. Έτσι, ενώ ο ωφελιμισμός αποτελεί μια τελεολογική θεωρία, η θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας είναι μια δεοντολογικού τύπου θεωρία.

Η επιχειρηματολογία του Rawls και η εναλλακτική του πρόταση έναντι του ωφελιμισμού⁹⁸ κλιμακώνεται με τη διάκριση μεταξύ των δύο βασικών εννοιών της ηθικής, του ορθού και του αγαθού αντίστοιχα, τονίζοντας παράλληλα τον τρόπο με τον οποίον λειτουργούν οι δύο αυτές θεμελιώδεις έννοιες μέσα στα πλαίσια του ωφελιμισμού. Σε ένα πρώτο

97 Rawls 1971, 28-30.

98 Rawls 1971, 22.



επίπεδο αναφέρεται πως, όπως ακριβώς συμβαίνει με το σύνολο των τελεολογικών θεωριών, το αγαθό ορίζεται ανεξάρτητα από το ορθό, και κατόπιν το ορθό ορίζεται ως το στοιχείο εκείνο το οποίο μεγιστοποιεί το αγαθό⁹⁹. Οι τελεολογικές θεωρίες μάλιστα διαφέρουν σημαντικά μεταξύ τους ανάλογα με το πως ορίζουν την έννοια του αγαθού. Έτσι, στην περίπτωση του ωφελισμού, η αρχή της ωφελιμότητας στην κλασική της μορφή κατανοείται μέσω του ορισμού του αγαθού ως της ικανοποίησης της έλλογης επιθυμίας. Σε επίπεδο κοινωνικής συνεργασίας ο παραπάνω ορισμός μεταγράφεται ως η επίτευξη του μεγαλύτερου δυνατού άθροισματος των έλλογων επιθυμιών των ατόμων.

Όμως, σ' αυτό ακριβώς το σημείο εντοπίζεται από τον Rawls¹⁰⁰ το τρωτό σημείο της ωφελμιστικής αντίληψης για θέματα δικαιοσύνης, παρατηρώντας ότι δεν λαμβάνεται η δέουσα μέριμνα για τον τρόπο με τον οποίον κατανέμεται το άθροισμα αυτών των οφελών μεταξύ των ατόμων, αλλά και ο τρόπος διευθέτησής τους ανά τον χρόνο, για να καταλήξει τελικά στο συμπέρασμα ότι ο ωφελμισμός δεν λαμβάνει σοβαρά υπόψιν του τις διαφορές μεταξύ των ατόμων,¹⁰¹ καθώς ενδιαφέρεται βεβαίως για την επίτευξη της μέγιστης δυνατής ευημερίας, χωρίς όμως να διασφαλίζει ταυτόχρονα την ίση μεταχείριση μεταξύ των ατόμων, αλλά και την απόδοση ίσης ελευθερίας μεταξύ αυτών.¹⁰²

99 Στο σημείο αυτό ο Rawls υιοθετεί τον ορισμό των τελεολογικών θεωριών που δίνει ο Frankena, βλ. Frankena 1963, 13.

100 Rawls 1971, 25-26.

101 Rawls 1971, 27.

102 Η αντι-πρόταση του Rawls στο τρωτό αυτό σημείο του ωφελισμού, δίνεται μέσα από την παρουσίαση των δύο αρχών της δικαιοσύνης. Η πρώτη αρχή της δικαιοσύνης, η αρχή της «μέγιστης ίσης ελευθερίας», αναφέρεται στην κατανομή της ελευθερίας και υποστηρίζει ότι το κάθε άτομο έχει ένα ίσο δικαίωμα στο πιο εκτενές σύστημα ίσων βασικών ελευθεριών. Με τη δεύτερη αρχή της δικαιοσύνης, που περιλαμβάνει την αρχή της διαφοράς αλλά και την αρχή της ακριβοδίκαιης ισότητας ευκαιριών, ορίζεται η κατανομή των βασικών πρωταρχικών αγαθών και διευθε-

Όταν πληρούνται οι δύο αρχές της δικαιοσύνης, διασφαλίζονται οι ελευθερίες του κάθε ατόμου χωριστά, ενώ με την εφαρμογή της αρχής της διαφοράς, ο καθένας ευνοείται από την κοινωνική συνεργασία, χωρίς να παραιτείται από την απολαβή πλεονεκτημάτων για χάρη ενός ευρύτερου αγαθού συνολικά, γεγονός που θα ίσχυε σύμφωνα με την αρχή της ωφελιμότητας.

*«Οι αρχές της δικαιοσύνης αφορούν τη βασική δομή του κοινωνικού συστήματος και τον προσδιορισμό των προοπτικών της ζωής του καθενός. Αυτό που αξιώνει η αρχή της ωφελιμότητας είναι ακριβώς η θυσία αυτών των προοπτικών».*¹⁰³

Στην πραγματικότητα, η απαίτηση αυτή χαρακτηρίζεται ως ιδιαίτερος ακραία, έχοντας ως δεδομένο ότι θα ήταν απίθανο ορισμένοι πολίτες -βασιζόμενοι σε συγκεκριμένες πολιτικές αρχές- να αποδεχθούν μειωμένου βαθμού προοπτικές για τη ζωή τους, και αυτό προς χάριν των άλλων. Αλλά ακόμη και αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, το γεγονός αυτό θα σχετιζόταν άμεσα με την ύπαρξη των ηθικών αρετών της φιλανθρωπίας και της κατανόησης.

Αυτό όμως ενέχει τον κίνδυνο ότι η αντίληψή τους περί της δικαιοσύνης απειλείται με αστάθεια, καθώς τα κριτήρια της φιλανθρωπίας και της κατανόησης δεν είναι βέβαιο ότι θα πληρούν τις προϋποθέσεις της καθολικότητας, της γενικότητας και της αξιοπιστίας μεταξύ των πολιτών, ώστε η αντίληψη της δικαιοσύνης που θα στηρίζουν να έχει ασφαλή και ικανά ερείσματα.

Ακόμη και αν εξετάσουμε όμως το παραπάνω ζήτημα από τη σκοπιά της πρωταρχικής θέσης του Rawls, θα διαπιστώσουμε ότι και τα

τούνται οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες, έτσι ώστε: (α) να είναι αναμενόμενο ότι θα προάγουν τα οφέλη του καθενός, και (β) ότι θα αναφέρονται σε θέσεις και αξιώματα μέσα στην κοινωνία, τα οποία θα είναι ανοιχτά σε όλους.



μέρη της θα συναινούσαν ομόφωνα στην κρίση, ότι είναι ιδιαιτέρως άφρον, αν όχι παράλογο, να επιλέγει κανείς τόσο ακραίες αρχές, με αμφίβολο το ενδεχόμενο εφαρμογής τους στην πράξη.

Με το σκεπτικό αυτό -αναφέρει ο Rawls-¹⁰⁴ θα απέρριπταν την αρχή της ωφελιμότητας και θα υιοθετούσαν μια πιο ρεαλιστική ιδέα, μέσω του σχεδιασμού αρχών που θα βασίζονται στο σκεπτικό της διασφάλισης των αμοιβαίων οφελημάτων και πλεονεκτημάτων. Αυτό θα συνέβαινε διότι συνήθως τα άτομα δεν προβαίνουν σε σημαντικές θυσίες για τους άλλους, παρά μόνο εάν παρακινούνται από συγκεκριμένους δεσμούς και συναισθήματα. Όμως, τέτοιου είδους ενέργειες και τύποι συμπεριφορών δεν εμπίπτουν στο συγκεκριμένα πλαίσιο της δικαιοσύνης για τη βασική δομή της κοινωνίας.



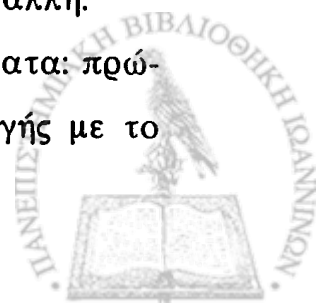
ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η έννοια «αγαθόν» στη Θεωρία της Δικαιοσύνης του John Rawls σε σχέση με τα πρωταρχικά αγαθά και τα ορθολογικά σχέδια ζωής των ατόμων

(α) Το άτομο και το ορθολογικό σχέδιο ζωής ως βασικό στοιχείο της θεωρίας του Rawls περί της Δικαιοσύνης.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί στο προηγούμενο μέρος, η Θεωρία της Δικαιοσύνης συνιστά μία συμβολαιϊκού τύπου θεωρία στο πλαίσιο της φιλελεύθερης παράδοσης, που επιζητά όμως και μεθοδεύει την κανονιστική της θεμελίωση μέσα από μία διαδικασία διαβούλευσης και συναπόφασης μεταξύ των συμβαλλομένων στην πρωταρχική θέση μερών. Ωστόσο, στην καθαρά διαδικαστική αντίληψη της δικαιοσύνης που προτείνεται, θεωρείται ως αναγκαία μια έστω αναστοχαστική ισορροπία μεταξύ των ηθικών και πολιτικών πεποιθήσεων των ατόμων από τη μια, και του περιεχομένου των θεμελιωδών αρχών της δικαιοσύνης, από την άλλη.

Αυτό ακριβώς το αίτημα του Rawls σημαίνει δύο πράγματα: πρώτον, ότι η υποθετική του θεωρία επιζητά τρόπους συναρμογής με το

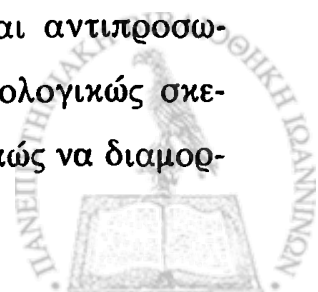


διαρκώς εξελισσόμενο κοινωνικο-πολιτικό γίνεσθαι στο οποίο θέλει να αναφέρεται, και δεύτερον, ότι, όσο πιο επαρκές αναδεικνύεται τελικώς το προαναφερθέν επιχείρημα της εναρμόνισης, τόσο περισσότερες είναι οι πιθανότητες να διασφαλιστεί η σταθερότητα και η διάρκεια της θεωρητικής κατασκευής του αμερικανού φιλοσόφου.

Υπό αυτό το πρίσμα, το αίτημα για την ηθική και πολιτική νομιμοποίηση των βασικών κανόνων δικαίου αναδεικνύει ότι η θεωρία της δικαιοσύνης φιλοδοξεί να επηρεάσει ως όλον και τη ζωή των μελών της κοινωνίας, τουλάχιστον στο επίπεδο διασφάλισης της αρμονικής κοινωνικής συμβίωσής τους, στο πλαίσιο ενός ανώτερου δημοκρατικού πολιτισμού.

Συνεπώς, η πρόταξη της ελευθερίας, όπως υπαγορεύει η λεξικογραφική σειρά διάταξης των αρχών της δικαιοσύνης, δεν συνιστά ένα αγαθό με κενό περιεχόμενο, αλλά την ικανή και αναγκαία εκείνη συνθήκη που απαιτείται για τη συγκρότηση και την οργάνωση της αξίας της ανθρωπίνης ζωής. Όμως, η σημαντικότερη ίσως συμβολή της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, όπως αυτή αναδεικνύεται από το φιλόσοφο, είναι, όχι απλώς ο τρόπος και οι όροι σύστασης των θεμελιωδών δικαιοσύνης κανόνων μιας κοινωνίας, αλλά η πρόθεση του Rawls να συστήσει μια κανονιστικού τύπου πολιτική θεωρία. Στο πλαίσιο της θεωρίας αυτής ενδιαφέρει κυρίως ο προσδιορισμός των όρων του ανθρώπινου πράττειν καθώς και ο σχεδιασμός των ορθολογικών σχεδίων ζωής τους, με την απαραίτητη προϋπόθεση ότι δεν θα παραβιάζεται η εφαρμογή των δύο αρχών της δικαιοσύνης, όπως αυτές έχουν προσυμφωνηθεί, στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης.

Σύμφωνα λοιπόν με την υποθετική αυτή θεωρία, το άτομο -ως το υποκείμενο της δράσης- αποτελεί, όχι μόνο το νοητό και αντιπροσωπευτικό μέρος της πρωταρχικής θέσης, αλλά και το ορθολογικώς σκεπτόμενο υποκείμενο που καλείται να οριοθετήσει και τελικώς να διαμορ-



φώσει τους όρους ζωής του και τους στόχους του, ενεργοποιώντας τις δυνάμεις του πρακτικού του λόγου. Αυτό όμως οφείλει να γίνεται πάντοτε μέσα στα όρια που υποδεικνύει η εφαρμογή των δύο αρχών της δικαιοσύνης, η προτεραιότητα των οποίων καθορίζει όλες τις μετέπειτα σχέσεις ή συμφωνίες μεταξύ των μελών της κοινωνίας. Η υπογράμμιση των στοιχείων αυτών αποτυπώνεται εύγλωττα στο επίμετρο της ελληνικής έκδοσης της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, όπου εκεί ο Κ. Παπαγεωργίου αναφέρει ότι ο Rawls «δεν παύει να υπογραμμίζει την αναπαραστατικότητα της συμβολαιϊκής κατασκευής και τον συνεκτικισμό της θεωρίας του. Με άλλα λόγια, η θεωρία δεν είναι θεμελιοκρατική, δεν βασιίζεται σε κάποιες απώτατες παραδοχές αλλά συγκροτείται και ολοκληρώνεται ως προϊόν έλλογου συσχετισμού, αφενός των πλέον γενικών και αφηρημένων και αφετέρου των πιο ειδικών και συγκεκριμένων αντιλήψεων των κοινωνιών μας»¹.

Το σημείο λοιπόν που, όπως παρουσιάζεται από τον αμερικανό φιλόσοφο, τείνει να αποκτήσει μία κομβική σημασία για την περαιτέρω ανάπτυξη και αιτιολόγηση της θεωρητικής του «κατασκευής» είναι η έμφαση στην επιθυμία των ανθρώπων να ενεργούν με γνώμονα τη δικαιοσύνη, εκφράζοντας έτσι τη φύση τους ως ελεύθερα και ισότιμα έλλογα όντα, «προικισμένα»² με την ελευθερία επιλογής. Εάν μάλιστα αυτό συσχετιστεί με τη μέριμνα του Rawls για τη διασφάλιση των βασικών εκείνων δικαιωμάτων και ελευθεριών των πολιτών που θα τους επιτρέψουν την απρόσκοπτη και πλήρη ενάσκηση των δύο ηθικών τους δυνάμεων, τότε γίνεται σαφέστερη η ενεργός και ελεύθερη συμμετοχή των αντιπροσωπευτικών μερών ως προς την επιλογή των αρχών που θα διέπουν τους όρους συγκρότησης της κοινωνίας τους.

¹ Rawls 2001, 686.

² Rawls 2001, 305.



Στο σημείο αυτό λοιπόν τίθεται και ένα άλλο ζήτημα που αφορά στην απάντηση σχετικά με το ερώτημα, τί πραγματικά σημαίνει η εγγύηση της προτεραιότητας των βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών για όλους τους πολίτες. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό σχετίζεται άμεσα με ό,τι προαναφέρθηκε ως ελεύθερη ανάπτυξη των δύο ηθικών δυνάμεων του ανθρώπου, ως πολίτη μιας κοινωνίας. Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για την ικανότητα των πολιτών (α) να διαθέτουν ένα αίσθημα δικαιοσύνης και (β) να αναπτύσσουν μία αντίληψη για το αγαθό, ως προς δύο θεμελιώδεις περιπτώσεις. Ειδικότερα, η πρώτη ικανότητα σχετίζεται με τη θεμελιώδη περίπτωση της εφαρμογής των δύο αρχών της δικαιοσύνης στη βασική διάρθρωση της κοινωνίας, μέσω της ενάσκησης του αισθήματος της δικαιοσύνης, που ο αμερικανός φιλόσοφος θεωρεί ότι κατέχουν όλοι οι πολίτες. Όσο για την ικανότητα των πολιτών να αναπτύσσουν μία αντίληψη για το αγαθό, αυτή σχετίζεται με την δεύτερη θεμελιώδη περίπτωση που, σύμφωνα με τον Rawls, αφορά «στην ενεργοποίηση των δυνάμεων του πρακτικού λόγου και σκέψης, που διαθέτουν οι πολίτες, στο πλαίσιο του σχηματισμού, της αναθεώρησης και της έλλογης επιδίωξης της ιδιαίτερης αντίληψής τους για το αγαθό»³.

Εάν μάλιστα λάβουμε υπόψιν μας τη θεωρητική συγγένεια της Θεωρίας της Δικαιοσύνης με την καντιανή ηθική θεωρία τότε κατανοούμε επαρκέστερα τη ρήση του αμερικανού φιλοσόφου ότι «οι αρχές

³ Ο Rawls διατυπώνει τα παραπάνω στον Πρόλογο της ελληνικής έκδοσης της Θεωρίας της Δικαιοσύνης, όπως αυτή παρατίθεται, δίπλα στον μεταφρασμένο πρόλογο της αρχικής αγγλικής έκδοσης του έργου, του 1971. Ο πρόλογος για την ελληνική έκδοση είναι σχεδόν ίδιος με αυτόν της αναθεωρημένης έκδοσης του 1999, (βλ. Rawls 1999'), εάν εξαιρέσουμε τις πρώτες γραμμές του κειμένου στις οποίες ο Rawls φέρεται να διατυπώνει τις ευχαριστίες του διότι προλογίζει την έκδοση αυτή. Το απόσπασμα αυτό λοιπόν απαντάται στη σελίδα 11 του προλόγου και συνιστά μία από τις δύο κύριες τροποποιήσεις που προαναγγέλλει ο φιλόσοφος για το αναθεωρημένο κείμενο.

της δικαιοσύνης αποτελούν επίσης κατηγορικές προσταγές», αλλά και ότι «το να ενεργούμε σύμφωνα με τις αρχές της δικαιοσύνης ισοδυναμεί με το να ενεργούμε σύμφωνα με κατηγορικές προσταγές, με την έννοια ότι αυτές μας αφορούν όποιοι κι αν είναι οι επιμέρους στόχοι μας»⁴. Το ότι όμως οι επιλογές των μερών στην πρωταρχική θέση υπόκεινται σε συγκεκριμένους περιορισμούς, αυτό δεν σημαίνει ότι οι περιορισμοί αυτοί αφορούν όλο το φάσμα της δράσης και της στοχοθεσίας των ατόμων. Τα αντιπροσωπευτικά στην πρωταρχική θέση μέρη είναι υποχρεωμένα να έχουν περιορισμένες γνώσεις ως προς την αντίληψή τους για το αγαθό –καθώς και άλλους περιορισμούς γνώσεων, όπως αυτές αναφέρθηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο– μέχρι τη στιγμή που θα επιλεγούν και θα τεθούν σε εφαρμογή οι δύο αρχές της δικαιοσύνης. Από τη στιγμή εκείνη όμως και εξής είναι ελεύθερα και αυτόνομα άτομα προκειμένου να επιλέξουν και να δρομολογήσουν τα σχέδια ζωής τους ρυθμίζοντας τις πράξεις τους με τέτοιο τρόπο, ώστε να πραγματώνουν τα σχέδια αυτά.

Αυτό δηλαδή σημαίνει πως θα πρέπει πρώτα να συγκροτηθεί ένα δίκαιο κοινωνικό σύστημα στους κόλπους της κοινωνίας που φιλοδοξεί να είναι εύτακτη, και κατόπιν θα μπορούν τα μέλη της να αναπτύσσουν μέσα σ' αυτήν τα σχέδιά τους, να προάγουν τους σκοπούς τους και τα αντίστοιχα μέσα πραγμάτωσής τους, καθορίζοντας έτσι τους όρους ζωής τους. Αφού λοιπόν θα έχει ήδη συγκροτηθεί ο τρόπος διευθέτησης των θεμελιωδών κοινωνικών σχέσεων και θεσμών της κοινωνίας, το γεγονός αυτό θα διασφαλίσει επίσης την τήρηση ενός βασικού πλαισίου δικαιωμάτων καθώς και μιας ισότιμης παροχής ευκαιριών μεταξύ των πολιτών της.

Κατά αυτόν τον τρόπο τίθεται το ζήτημα για την ανάπτυξη της θεωρίας του αγαθού, που, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, δεν μπορεί να νοη-

⁴ Rawls 2001, 302.



θεί χωριστά από την έννοια του ορθολογικού σχεδίου ζωής, που το κάθε άτομο μέσα στην κοινωνία υποτίθεται πως αναπτύσσει. Καθώς είναι αναμενόμενη η διαφορετικότητα μεταξύ των ορθολογικών σχεδίων ζωής⁵ των ατόμων, όπως και των τελικών τους σκοπών, γι' αυτό, απαιτούνται αντιστοίχως κάποια συγκεκριμένα πρωταρχικά αγαθά, φυσικά ή κοινωνικά⁶, τα οποία μάλιστα θεωρούνται ως αναγκαία για την πραγμάτωση των σκοπών αυτών. Ειδικότερα, «ένας άνθρωπος είναι ευτυχισμένος όταν ακολουθεί, κατά το μάλλον ή ήττον, επιτυχώς μια πορεία πραγμάτωσης του δικού του σχεδίου ζωής».⁷ Το αγαθό αυτό αποτελεί την επιτυχή πραγμάτωση των ορθολογικών επιθυμιών και προσδοκιών του ατόμου σε συνάρτηση με την κατάσταση των σχεδίων ζωής του, σηματοδοτώντας ταυτόχρονα και ένα από τα βασικά σημεία σύζευξης των εννοιών «ορθολογικό» και «αγαθό» στη Θεωρία της Δικαιοσύνης⁸.

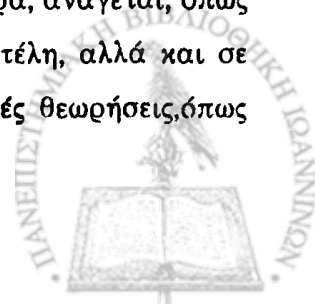
Η βασική λοιπόν ιδέα που αναδεικνύεται μέσα από τη Θεωρία της Δικαιοσύνης είναι η προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού που συνιστά και το κύριο διακριτικό γνώρισμα της δικαιοσύνης ως ακριβο-

¹⁷ Τα σχέδια ζωής των ατόμων διαφέρουν ανάλογα με το βαθμό διαφοράς των ικανοτήτων και των επιθυμιών τους, καθώς και το είδος των συνθηκών στις οποίες υπάγονται. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο τα ορθολογικά αυτά σχέδια προσαρμόζονται βάσει των αντίστοιχων συνθηκών και περιστάσεων.

⁶ Βλ., επίσης Kymlicka 1990, 64-65.

⁷ Rawls 2001, 124-125.

⁸ Κατά τον Rawls το αγαθό ενός ατόμου προσδιορίζεται από το πιο ορθολογικό και μακρόπνοο σχέδιο ζωής του (που μπορεί να είναι διαφορετικό για το κάθε άτομο), με την απαραίτητη προϋπόθεση, ότι θα πληρούνται κάποιες δεδομένες ευνοϊκές συνθήκες (Rawls 1971, 93). Η υιοθετούμενη θεωρία περί του αγαθού στο φιλοσοφικό έργο του σύγχρονου αμερικανού φιλοσόφου παραπέμπει, ή καλύτερα, ανάγεται, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο ίδιος, (Rawls 1971, 92), στον Αριστοτέλη, αλλά και σε ορισμένες άλλες συναφείς με το συγκεκριμένο ζήτημα φιλοσοφικές θεωρήσεις, όπως αυτές των Kant και Sidgwick αντιστοίχως.



δικίας⁹. Ενώ λοιπόν «στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία τα πρόσωπα αποδέχονται εκ των προτέρων μια αρχή ίσης ελευθερίας, και αυτό το κάνουν αγνοώντας τους ιδιαίτερους προσωπικούς τους σκοπούς»¹⁰, από την άλλη πλευρά είναι απαραίτητο να διαθέτουμε μία ορισμένη έννοια του αγαθού που να προσδιορίζει τα κίνητρα των μερών στην πρωταρχική θέση, χωρίς όμως να τίθεται σε κίνδυνο η προτεραιότητα της έννοιας του ορθού.

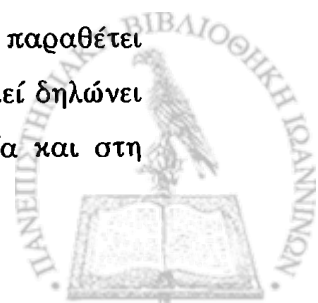
Η παραπάνω επισήμανση “προετοιμάζει το έδαφος” για τη διάκριση ανάμεσα σε δύο θεωρίες του αγαθού, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο αμερικανός φιλόσοφος, την «ισχνή» θεωρία του αγαθού (*thin theory*) και την «πλήρη» θεωρία του αγαθού (*full theory of good*)¹¹. Ο διαχωρισμός αυτός που γίνεται από τον Rawls μεταξύ των δύο θεωριών περί του αγαθού έχει άμεση σχέση με τη διάκριση μεταξύ των εννοιών περί του ορθού και του αγαθού, όπως αυτές νοηματοδοτούνται στη θεωρία του αμερικανού φιλοσόφου. Καθώς μάλιστα η τελευταία ανήκει στην περίπτωση μιας δεοντολογικού τύπου θεωρίας, όπου «ως αγαθό λογίζεται μόνο ό,τι εναρμονίζεται με μορφές ζωής σύμφωνες με τις αρχές του ορθού, που ήδη διαθέτουμε»¹², γίνεται φανερό πως ο λόγος της πιο πάνω

⁹ Rawls 2001, 59.

¹⁰ Rawls 2001, 58.

¹¹ Rawls 2001, 458.

¹² Rawls 2001, 458. Αυτό που αναφέρει ο Rawls θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως ακολούθως: πρώτον, ότι η ιεραρχική προτεραιότητα της έννοιας του ορθού έναντι του αγαθού δεν είναι ιδιαιτέρως αυτοδύναμη, από τη στιγμή μάλιστα που απαιτεί για τον ορισμό της μία ορισμένη έννοια του αγαθού, και μάλιστα, μία σειρά υποθέσεων ως προς τα κίνητρα των μερών της πρωταρχικής θέσης. Κατά δεύτερο λόγο, το επιχείρημα αυτό του Rawls συνάδει πλήρως με το εισαγωγικό σημείωμα που ο ίδιος παραθέτει στην αρχή του εβδόμου κεφαλαίου της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, όπου εκεί δηλώνει ρητώς ότι το οικείο κεφάλαιο αναφέρεται κυρίως στην ηθική ψυχολογία και στη



διάκρισης γίνεται εναργέστερος. Εξάλλου ο Rawls αναφέρει σαφώς ότι «στο πλαίσιο της αντίληψης της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, η έννοια του ορθού προτάσσεται της έννοιας του αγαθού»¹³.

Αυτή λοιπόν η παρατήρηση του φιλοσόφου, ότι δηλαδή στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία η έννοια του ορθού προηγείται σε σχέση μ' αυτήν του αγαθού¹⁴, αφενός δικαιολογεί, κατά το φιλόσοφο, τη διάκριση μεταξύ των δύο θεωριών περί του αγαθού και αφετέρου, επικυρώνει έκδηλα ένα από τα βασικά σημεία θεμελίωσης της θεωρίας του, ως προς τη σαφή οριοθέτηση του τρόπου διάπλεξης μεταξύ των δύο αυτών θεμελιωδών εννοιών.

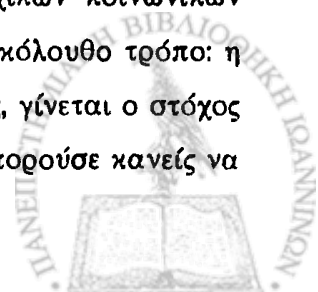
Το ζητούμενο λοιπόν στοιχείο που θέτει έμμεσα ο αμερικανός φιλόσοφος στο σημείο αυτό είναι η διερεύνηση και διακρίβωση των προαπαιτούμενων εκείνων στοιχείων που θα συντελέσουν καταλυτικά στην σύνταξη των δύο αρχών της δικαιοσύνης. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο κρίνεται ως σημαντική και σκόπιμη η ανάπτυξη της σημασίας και του ρόλου των πρωταρχικών αγαθών για τη συγκρότηση του βασικού κορμού της θεωρητικής "κατασκευής" του Rawls. Πιο συγκεκριμένα, η σχέση που απαντάται ανάμεσα στην «ισχνή» θεωρία, από τη μια, και στο ρόλο των πρωταρχικών αγαθών, από την άλλη, εντοπίζεται στην εξασφάλιση εκείνων ακριβώς των προϋποθέσεων-συνθηκών που θεωρούνται ως απαραίτητες, ώστε να προκύψουν κατόπιν οι αρχές της δικαιοσύνης¹⁵.

σχέση με μια πιο ολοκληρωμένη θεμελίωση της θεωρίας του αγαθού καθώς και στη διερεύνηση του τρόπου πρόσκτησης του αισθήματος της δικαιοσύνης.

¹³ Rawls 2001, 458.

¹⁴ Rawls 1971, 396.

¹⁵ Rawls 1971, 396-397. Ειδικότερα, Η έννοια των πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών συνδέεται με τις δύο αρχές της δικαιοσύνης με τον εξής ακόλουθο τρόπο: η πρώτη αρχή της δικαιοσύνης, η αρχή της ευρύτερης ίσης ελευθερίας, γίνεται ο στόχος εκείνων ακριβώς των πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών, που θα μπορούσε κανείς να



Κατά αυτόν τον τρόπο, η έννοια των πρωταρχικών αγαθών καταλαμβάνει μια ιδιαίτερη θέση στο πλαίσιο μιας εύρυθμης και εύτακτης κοινωνίας, καθώς οι αντιλήψεις περί του αγαθού που έχουν οι πολίτες σε μια τέτοιου είδους κοινωνία συνάδουν, κατά τον φιλόσοφο, με τις δημόσια αναγνωρισμένες αρχές περί του ορθού, προσδιορίζοντας έτσι και τη θέση που αρμόζει στα διάφορα πρωταρχικά αγαθά.¹⁶ Στην περίπτωση όμως της πρωταρχικής θέσης τα μέρη της βρίσκονται πίσω από το πέπλο της άγνοιας, γεγονός που τους στερεί τη γνώση των ιδιαίτερων επιθυμιών τους, και πιο συγκεκριμένα, της ιδιαίτερης αντίληψής τους περί του αγαθού. Κατά συνέπεια, η ιδέα των πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών είναι ιδιαιτέρως σημαντική από τη σκοπιά αυτή, στο βαθμό μάλιστα που αυτά τα αγαθά ορίζονται και θεωρούνται ως εκείνα «τα οποία υποθέτουμε ότι επιθυμεί ένας έλλογος άνθρωπος ανεξαρτήτως τού τι μπορεί να θέλει επιπλέον»¹⁷.

Το πιο σημαντικό στοιχείο όμως της θεωρίας, στο σημείο αυτό, είναι ότι με τα περισσότερα από αυτά τα αγαθά, οι άνθρωποι μπορούν να εξασφαλίσουν με μεγαλύτερη επιτυχία την πραγμάτωση των σχεδίων ζωής τους αλλά και των προθέσεών τους για την προώθηση των σκοπών

τα περιγράψει ως βασικά δικαιώματα, ελευθερίες ή δυνάμεις. Σ' αυτά περιλαμβάνονται η ελευθερία συμμετοχής στην πολιτική διαδικασία (δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι στα δημόσια αξιώματα), η ελευθερία του λόγου και της συνάθροισης (μεταξύ αυτών και η ελευθερία του τύπου), η ελευθερία της συνείδησης και η ελευθερία της σκέψης (μεταξύ αυτών και η θρησκευτική ελευθερία), καθώς και η ελευθερία της προσωπικότητας (όπως αυτή ορίζεται νομικά). Στη δεύτερη αρχή της δικαιοσύνης, η αρχή της διαφοράς κατανέμει ένα διαφορετικό είδος πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών. Έχει ως στόχο τα πρωταρχικά αγαθά της ευημερίας, του εισοδήματος, της ισχύος και της ευθύνης-υπευθυνότητας. (Βλ., Rawls 1971, 61, αλλά και H. Davis & D. Holdcroft 1991, 279-281).

¹⁶ Rawls 1971, 395-396.

¹⁷ Rawls 2001, 124.



τους, ανεξάρτητα από το περιεχόμενό τους. Αυτό όμως που θα έπρεπε να διευκρινίσουμε για το συγκεκριμένο ζήτημα είναι πως τα πρωταρχικά αγαθά δεν οφείλονται κυρίως σε κάποια «φυσικά γεγονότα της ανθρώπινης ψυχολογίας», αλλά αποτελούν κυρίως «τη συνάρτηση μιας ηθικής αντίληψης του προσώπου που ενσωματώνει ορισμένο ιδανικό»¹⁸.

Η επισήμανση αυτή αναδεικνύει την αναθεώρηση του φιλοσόφου για το ζήτημα των πρωταρχικών αγαθών, καθώς κατά τη δεύτερη αυτή εκδοχή της θεωρίας του, ο Rawls δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην ιδιότητα των ατόμων ως ελεύθερων και ίσων πολιτών της κοινωνίας τους. Αυτό δηλαδή σημαίνει πως τα άτομα οφείλουν να αντιμετωπίζονται ως πλήρως συνεργαζόμενα μέλη, τα οποία μάλιστα είναι υπεύθυνα, όχι μόνο απέναντι στους άλλους αλλά και απέναντι στον ίδιο τους τον εαυτό, θεωρώντας τον έτσι ως οντότητα με διάρκεια μέσα στο χρόνο¹⁹. Με τη διευκρίνιση αυτή όμως ανακύπτουν δύο ακόμη βασικές παράμετροι του θέματος. Πρώτον, η έμφαση και η στροφή του φιλοσόφου από την ηθική στην πολιτική κυρίως θεμελίωση του βασικού του έργου (διότι τονίζεται κυρίως η ιδιότητα του ατόμου ως πολίτη και όχι τόσο ως ηθικού προσώπου), και δεύτερον, η ανάδειξη της σημασίας της αυτοεκτίμησης²⁰, που αφενός συνιστά, κατά το φιλόσοφο, ένα από τα πιο σημαντικά πρωταρχικά

¹⁸ Οι επισημάνσεις αυτές του Rawls περιλαμβάνονται στον Πρόλογο της αναθεωρημένης έκδοσης της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, (βλ. Rawls 1999 όπου εκεί ο φιλόσοφος αναφέρει ρητά πως το ζήτημα του ακριβέστερου προσδιορισμού της φύσης των πρωταρχικών αγαθών συνιστά, μαζί με το ζήτημα περί της ανάλυσης των βασικών ελευθεριών, το κύριο αντικείμενο της αναθεωρημένης έκδοσης του βασικού του έργου. (βλ. κυρίως το κεφάλαιο 15, με τίτλο: «Τα πρωταρχικά κοινωνικά αγαθά ως βάση των προσδοκιών» στο Rawls 1999, 78-81, όπου εκεί εντοπίζονται ορισμένες από τις σημαντικές τροποποιήσεις της θεωρίας του φιλοσόφου ως προς την έννοια των πρωταρχικών αγαθών).

¹⁹ Rawls 2001, 12 & 486-487.



χικά αγαθά, και αφετέρου, σχετίζεται άμεσα με την αντίληψη του αγαθού ως ορθολογικότητας, και άρα, με τα σχέδια ζωής των ατόμων.

Για το κάθε άτομο λοιπόν εξασφαλίζεται η ίση ελευθερία για την επιδίωξη του σχεδίου ζωής που αυτοί επιθυμούν, με την προϋπόθεση ότι δεν θα αθετήσουν ό,τι η δικαιοσύνη υπαγορεύει. Εφόσον δηλαδή εφαρμόζονται οι δύο αρχές της δικαιοσύνης,²¹ δεν υφίσταται λόγος σύγκρισης μεταξύ της αξίας των αντιλήψεων διαφορετικών ατόμων, εάν αυτές συνάδουν με τις προαναφερθείσες αρχές. Άρα, οι άνθρωποι συμμετέχουν στα πρωταρχικά αγαθά βάσει της αρχής ότι κάποιιοι είναι δυνατόν να κατέχουν περισσότερα αγαθά, εάν αυτά αποκτώνται με τρόπο που θα προάγει την κατάσταση αυτών που κατέχουν λιγότερα. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη περί της κοινωνικής δικαιοσύνης οι προσδοκίες ορίζονται, κατά τον Rawls²², ως το σύνολο των πρωταρχικών αγαθών που ένα αντιπροσωπευτικό άτομο θα μπορούσε εύλογα να επιδιώξει. Επιπλέον, οι προοπτικές ενός ατόμου προάγονται, όταν το άτομο είναι σε θέση να προσδοκεί ένα προτιμώμενο σύνολο από αυτά τα αγαθά.

Στη διαδικασία επιλογής των βασικών πρωταρχικών αγαθών θα υπήρχε το κώλυμα που αφορά στην ιεράρχησή τους, εάν η «σειριακή»²³ προτεραιότητα των δύο αρχών της δικαιοσύνης δεν απλοποιούσε την κατάσταση. Πιο συγκεκριμένα, οι θεμελιώδεις ελευθερίες είναι πάντοτε ίσες μεταξύ τους και λειτουργούν βάσει μιας ακριβοδίκαιης ισότητας ευκαιριών· δεν απαιτείται δηλαδή να ισοσταθμίσει κανείς αυτές τις ελευθερίες και τα δικαιώματα έναντι κάποιων άλλων αξιών. Τα πρωταρχικά κοινωνικά αγαθά που ποικίλουν στην κατανομή τους είναι η ισχύς και

²⁰ Rawls 1971, κυρίως, 440-446: 440.

²¹ Rawls 1971, 447.

²² Rawls, 1971, 95.

²³ Rawls 1971, 61 & 151.



στόχους, που υπό διαφορετικές συνθήκες θα ήταν ιδιαίτερα δύσκολο να επιτύχει.

Όμως, το κάθε άτομο αποτελεί μια ξεχωριστή και μοναδική περίπτωση, με διαφορετικές ικανότητες και δυνατότητες, με διακριτούς στόχους και επιθυμίες, υπό συνθήκες και περιστάσεις που εξίσου διαφοροποιούνται. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τα ορθολογικά σχέδια ζωής των ατόμων να είναι σαφώς διακριτά μεταξύ τους, και άρα να οδηγούν σε διαφορετικούς τελικούς σκοπούς; απαιτώντας κατά ανάλογο τρόπο ποικίλα φυσικά και κοινωνικά πρωταρχικά αγαθά για την πραγμάτωσή τους.

Ανεξάρτητα όμως από το σύστημα σκοπών του καθενός, τα πρωταρχικά αγαθά συνιστούν αναγκαία μέσα για τη θετική κατάληξη των σχεδίων ζωής. Έτσι, για παράδειγμα, ο υψηλότερος δείκτης νοημοσύνης, η ευημερία και η παροχή ευκαιριών, παρέχουν τη δυνατότητα σε ένα άτομο να επιτύχει σκοπούς που σε άλλη περίπτωση δεν θα μπορούσε να προσδοκεί. Συνεπώς, οι προσδοκίες ενός μέσου-αντιπροσωπευτικού ατόμου θα πρέπει να ορίζονται από το σύνολο των πρωταρχικών αγαθών που είναι διαθέσιμα σ' αυτούς. Αντιστοίχως, η στέρηση της γνώσης για τα συμμετέχοντα στην πρωταρχική θέση μέρη δεν συνεπάγεται κατά τον Rawls²⁵, αλλά ούτε και προϋποθέτει, στέρηση της δυνατότητάς τους ως προς το να επιλέξουν περισσότερα μάλλον, παρά λιγότερα πρωταρχικά αγαθά, προκειμένου να προάγουν τα συμφέροντά τους μέσα στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης. Η προτίμηση λοιπόν όσο το δυνατόν περισσότερων από αυτά τα πρωταρχικά αγαθά συνιστά έναν βασικό παράγοντα επιλογής τους για τα συμμετέχοντα στην πρωταρχική θέση μέρη, διότι είναι πράγματα που υποτίθεται «ότι επιθυμεί ένας έλλογος άνθρωπος,

25

Rawls 1971, 93.



ανεξάρτητα από το τι άλλο θα μπορούσε να θέλει επιπλέον»²⁶. Έτσι, το ορθολογικό σχέδιο ζωής ενός ανθρώπου προσδιορίζεται κατά τον Rawls²⁷ ως ορθολογικό, στο βαθμό που κανένα άλλο σχέδιο δεν θα μπορούσε να το υπερσκελίσει, καθώς δεν τίθεται ζήτημα περαιτέρω βελτιώσεων του, με την ενδεχόμενη προοπτική ότι κάποιο άλλο σχέδιο θα προήγαγε σε μεγαλύτερο βαθμό, ή πιο ικανοποιητικά, τα ορθολογικά σχέδια ζωής του.

Και ενώ λοιπόν σύμφωνα με τη θεωρία ο καθένας υποτίθεται ότι διαθέτει κάποια αντίληψη περί του αγαθού, ο Rawls δεν έχει επεκταθεί αρκετά στο ζήτημα σχετικά με τους τελικούς σκοπούς των ατόμων. «Έτσι, η προτίμηση των πρωταρχικών αγαθών απορρέει μόνο από γενικές παραδοχές σχετικά με την ορθολογικότητα και τις συνθήκες του ανθρώπινου βίου»²⁸. Το στοιχείο όμως που σύμφωνα με τον αμερικανό φιλόσοφο θα μπορούσε να παραλληλιστεί με την καντιανή αντίληψη της αυτονομίας, αλλά και να διασφαλίσει την ελευθερία επιλογής σε ένα σύστημα τελικών σκοπών, και άρα, και την ελευθερία κατά την επιλογή των αντιλήψεων περί του αγαθού, είναι αυτό της αμοιβαίας αδιαφορίας ως προς τα κίνητρα των ατόμων²⁹.

Το ζήτημα λοιπόν που τίθεται εδώ είναι εάν τελικώς οι αρχές της δικαιοσύνης που επιλέγονται θα μπορούσαν να γίνουν συνειδητά αποδεκτές, ώστε να εφαρμοστούν κατόπιν στην καθημερινή ζωή και να καταδείξουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την ελευθερία των μελών της κοινότητας στην οποία ανήκουν. Όπως όμως έχει αναφέρει με σαφήνεια ο φιλόσοφος, ο βασικός του στόχος είναι να διατυπωθεί μία αντίληψη

²⁶ Rawls 2001, 124.

²⁷ Rawls 1971, 93.

²⁸ Rawls 2001, 302.

²⁹ Rawls 2001, 302-303.



της δικαιοσύνης η οποία, όσο και αν επικαλείται τις διαισθητικές ικανότητες των ατόμων, βοηθά στην σύγκλιση των έγκριτων εκτιμήσεών τους περί δικαιοσύνης.

Αυτό όμως δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η ερμηνεία της συμβολαϊκής κατάστασης επιβάλλει εκ των προτέρων φραγμούς στις επιθυμίες των ανθρώπων³⁰. Μπορεί βεβαίως να θεωρείται ως δεδομένο αλλά και αναμενόμενο ότι τα μέρη θα προβάλλουν αντιτιθέμενες μεταξύ τους αξιώσεις, αλλά ο οποιοσδήποτε περιορισμός των στόχων τους θα συνιστούσε και έναν αυθαίρετο περιορισμό της ελευθερίας τους, στοιχείο που θα ερχόταν σε αντίφαση με την αποδοχή της πρώτης βασικής αρχής της δικαιοσύνης. Η άποψη αυτή ενισχύει τη βασική ιδέα που διακρίνει τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ότι δηλαδή τα άτομα αυτής της κοινωνίας είναι τα ελεύθερα, ισότιμα και έλλογα όντα που θα επιλέξουν, υπό ειδικές συνθήκες, τις αμερόληπτες και ακριβοδίκαιες αρχές της δικαιοσύνης, που θα διέπουν κατόπιν τις σχέσεις τους.

Το στοιχείο αυτό μας παραπέμπει στη συγγενή με τη θεωρία του Rawls, καντιανή φιλοσοφία, όπου εκεί το άτομο ενεργεί με γνώμονα τον ηθικό νόμο. Σύμφωνα με την καντιανή φιλοσοφία το έλλογο όν, ως πρόσωπο αλλά και ως υποκείμενο του ηθικού νόμου, αναγνωρίζει και αποδέχεται τον ηθικό αυτό νόμο. Η συνειδητότητα μάλιστα του έλλογου όντος, κατά τον Kant, συναρτάται με την ενέργεια του προσώπου σύμφωνα με την παράσταση του ηθικού νόμου ο οποίος, ως γεγονός του λόγου, συνάπτεται με την έννοια του καθήκοντος και της αγαθής βούλησης του έλλογου όντος, το οποίο οφείλει να πράττει σύμφωνα προς το καθήκον, έχει δηλαδή κάτι ως καθήκον και πράττει όπως το καθήκον αυτό υπαγορεύει.

³⁰

Rawls 2001, 303.



Συναφώς, στη θεωρία του αμερικανού φιλοσόφου τη θέση του ηθικού νόμου κατέχουν οι αρχές (της δικαιοσύνης) που φιλοδοξούν να καταδείξουν και να διασφαλίσουν την ελεύθερη και ισότιμη συμμετοχή των πολιτών της κοινότητας, ως ελεύθερων και έλλογων όντων. Το βασικό ζητούμενο όμως στο σημείο αυτό είναι η διερεύνηση της εφαρμοσιμότητας των κανόνων αυτών στην καθημερινή ζωή των μελών της κοινότητας, γεγονός που θα τους επιτρέψει, αφενός να καταδείξουν κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο την ελευθερία τους, και αφετέρου να αντιμετωπίσουν τον εαυτό τους ως αξία και με διάρκεια στο χρόνο, ώστε να υπάρχει λόγος πραγμάτωσης των σχεδίων ζωής τους.

Όπως όμως αναφέραμε πιο πάνω και όσον αφορά στους σκοπούς των συμβαλλομένων μερών, τα άτομα αυτά εκδηλώνουν ενδιαφέρον για την κατοχή των πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών, ως των αναγκαίων συστατικών εκείνων στοιχείων για τη σύνταξη των ελλόγων σχεδίων ζωής τους. Έτσι όμως είναι εύλογο ότι θα συγκροτηθεί μία τάξη αγαθών, που πιθανότατα θα περιλαμβάνει εντελώς διακριτά και διαφορετικά είδη τελικών σκοπών. Θα μπορούσε όμως να υποθέσει κανείς στο σημείο αυτό ότι τα άτομα επιζητούν την κατοχή αυτών των αγαθών και τείνουν να θεμελιώσουν κατόπιν μία αντίληψη της δικαιοσύνης που να ικανοποιεί συγκεκριμένα ανθρώπινα συμφέροντα. Η θέση όμως του Rawls είναι σαφής: *«Η θεωρία της δικαιοσύνης προϋποθέτει, πράγματι, μία θεωρία του αγαθού, αυτή όμως, (...) εντός ευρέων ορίων, δεν προδικάζει την επιλογή του είδους των προσώπων που οι άνθρωποι θέλουν να γίνουν.»* Ωστόσο, από τη στιγμή που διατυπωθούν οι αρχές της δικαιοσύνης, η θεωρία του συμβολαίου καθιερώνει πράγματι ορισμένα όρια στην αντίληψη περί του αγαθού. Τα όρια αυτά συνεπάγονται από την προτεραιότητα της δικαιοσύνης έναντι της αποτελεσματικότητας και από την προτεραιότητα της ελευθερίας έναντι των κοινωνικών και οικονο-



μικών πλεονεκτημάτων (θεωρώντας ως δεδομένο ότι εξασφαλίζεται μια σειραϊκή διάταξη)³¹».

Κατά αυτήν την έννοια μπορεί να νοηθεί ότι ο Rawls υποδεικνύει, μέσω της θεωρίας του, ένα ιδανικό του προσώπου στην πολιτική κοινωνία που υποθετικά συγκροτεί. Σε καμία περίπτωση όμως δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ο φιλόσοφος επικαλείται ή έστω αποβλέπει σε μία τελειοκρατική αντίληψη του προσώπου, αφού σε άλλο σημείο του έργου του αναφέρει ρητά ότι «η θεώρηση του συμβολαίου καταλαμβάνει, (...) μια ενδιάμεση θέση μεταξύ της τελειοκρατίας και του ωφελιμισμού»³². Αυτό δηλαδή σημαίνει ότι δεν υπάρχει ένα ήδη συμφωνημένο κριτήριο τελείωσης που να ωθεί τα άτομα να υποχωρούν ως προς τις αξιώσεις τους προκειμένου να επιτύχουν έναν υψηλότερο κοινωνικό σκοπό. Συνεπώς, το επιχείρημα του Rawls ενόψει των διακριτών σκοπών των ανθρώπων επικεντρώνεται στην παρατήρηση ότι τα αντιπροσωπευτικά μέρη δεν έχουν λόγο να αποδεχθούν την αρχή της τελείωσης, δεδομένων των συνθηκών της πρωταρχικής θέσης³³. Η παρατήρηση του Rawls στο σημείο αυτό ερμηνεύεται από το γεγονός ότι για τον αμερικανό φιλόσοφο η έννοια της «αριστείας»³⁴ ως προς τις δραστηριότητες και τα έργα των

³¹ Rawls 2001, 311.

³² Rawls 2001, 382.

³³ Rawls 2001, 383.

³⁴ Ο Rawls αναφέρει τον όρο «αριστεία» όταν πραγματεύεται την «αρχή της τελείωσης» σε μία από τις ενότητες της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* (βλ. Rawls 2001, 379-387). Όπως χαρακτηριστικά σχολιάζει επεξηγώντας την έννοια αυτή «...η αρχή της τελείωσης αποτελεί τη μόνη αρχή μιας τελεολογικής θεωρίας, που κατευθύνει με τέτοιο τρόπο την κοινωνία στην δημιουργία θεσμών και στον καθορισμό των καθηκόντων και των υποχρεώσεων των ατόμων, ώστε να μεγιστοποιούν τα λαμπρά επιτεύγματα στην τέχνη, την επιστήμη και τον πολιτισμό. Η αρχή προφανώς είναι τόσο περισσότερο απαιτητική όσο υψηλότερα τίθεται το αντίστοιχο ιδεώδες» (Rawls 2001,

πολιτών δεν αποτελεί κριτήριο δικαιοσύνης και άρα, δεν συνιστά, κατά το φιλόσοφο, πρακτική βάση για την απονομή δικαιωμάτων.

Όπως όμως αναφέρθηκε πιο πριν, ο Rawls προϋποθέτει ότι τα άτομα έχουν κάποιες γενικές επιθυμίες, όπως αυτήν για την κατάκτηση βασικών πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών. Εάν όμως λάβουμε υπόψιν μας ότι η πρωταρχική θέση είναι διαμορφωμένη με τέτοιο τρόπο, ώστε οι διαβουλεύσεις του κάθε προσώπου να ισχύουν για όλους³⁵, τότε δικαιολογείται κατά ένα μέρος η αισιοδοξία του φιλοσόφου ότι στην εύτακτη κοινωνία των αμερόληπτων αρχών της δικαιοσύνης είναι δυνατόν να απαντάται το ενδεχόμενο της ομοιογένειας.

Εάν όμως επιμείνουμε σε μία συνολική θεώρηση όσων έχουν αναφερθεί για τη θεωρία περί του αγαθού δεν θα έπρεπε να παραλείψουμε τη θέση του φιλοσόφου ότι ένας από τους κεντρικούς της στόχους είναι *«να προετοιμαστεί το έδαφος για να εξεταστούν η σταθερότητα και η αρμονία και να διευκρινιστούν οι αξίες της κοινωνίας και το αγαθό της δικαιοσύνης»*³⁶. Για να έχει λοιπόν νόημα η έννοια της σταθερότητας της δικαιοσύνης, θα πρέπει αυτή να τελεί υπό τις συνθήκες και τις προϋποθέσεις μιας εύτακτης κοινωνίας και να οριστεί σε αρμονία με το αγαθό.

Σύμφωνα όμως με όσα έχουν είδη αναφερθεί, το αγαθό ενός ανθρώπου καθορίζεται από *«αυτό που αποτελεί για τον ίδιο το πλέον ορθολογικό και μακροπρόθεσμο σχέδιο ζωής, με δεδομένες κάποιες εύλογα ευνοϊκές περιστάσεις»*³⁷, αλλά και ότι *«αυτό το σχέδιο προορίζεται*

379-380). Ως παραδείγματα από τη ιστορία της φιλοσοφίας ο Rawls αναφέρει τον Nietzsche καθώς και τον Αριστοτέλη για τον οποίο όμως αναφέρει πως εκφράζει *«μια πιο μετριοπαθή αντίληψη της υπεροχής, [που είναι] σίγουρα περισσότερο κοινή»* (βλ. Rawls 2001, 380).

³⁵ Rawls 2001, 314.

³⁶ Rawls 2001, 457.

³⁷ Rawls 2001, 124.



να του επιτρέψει την αρμονική ικανοποίηση των συμφερόντων του [και να] προγραμματίζει τις δραστηριότητες, έτσι ώστε οι διάφορες επιθυμίες να εκπληρώνονται χωρίς παρεμβολές»³⁸. Επειδή όμως στο πλαίσιο της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας η έννοια του ορθού προτάσσεται έναντι αυτής του αγαθού και «ως αγαθό λογίζεται μόνο ό,τι εναρμονίζεται με μορφές ζωής σύμφωνες με τις αρχές του ορθού που ήδη διαθέτουμε»³⁹, τίθεται το εξής εύλογο ερώτημα: «πώς ορίζονται τελικώς αυτές οι αρχές του ορθού βάσει των οποίων θα οριστεί κατόπιν το αγαθό;»

Έχοντας λοιπόν ως βασική προϋπόθεση ότι δεν θα πρέπει να τεθεί σε κίνδυνο η προτεραιότητα της έννοιας του ορθού, ο Rawls σημειώνει ότι για να ορίσουμε τις αρχές αυτές βασιζόμαστε σε μία ορισμένη έννοια του αγαθού, και πρόκειται για την ισχνή θεωρία του αγαθού, καθώς απαιτούνται υποθέσεις ως προς τα κίνητρα των μερών στην πρωταρχική θέση⁴⁰. Πιο συγκεκριμένα, η ισχνή θεωρία του αγαθού είναι αυτή, βάσει της οποίας: (α) θα προκύψει η ερμηνεία για την ορθολογική προτίμηση των πρωταρχικών αγαθών, (β) θα δοθούν εξηγήσεις για την έννοια της ορθολογικότητας που αποτελεί τη βάση της επιλογής των αρχών στην πρωταρχική θέση, και (γ) θα θεμελιωθούν οι αναγκαίες προκειμένες από τις οποίες συνάγονται οι αρχές της δικαιοσύνης.

Εκτός όμως από την επιλογή των βασικών πρωταρχικών αγαθών, όπως αυτά αναπτύχθηκαν πιο πάνω, τα άτομα προσδοκούν και το σημα-

³⁸ Rawls 2001, 125.

³⁹ Rawls 2001, 458.

⁴⁰ Rawls 2001, 458. Κατά τον Rawls, ο σκοπός της ισχνής θεωρίας του αγαθού είναι να εξασφαλίσει τα προαπαιτούμενα που σχετίζονται με τα πρωταρχικά αγαθά και χρειάζονται για να φθάσουμε στις αρχές της δικαιοσύνης. «Από τη στιγμή που επεξεργασθούμε τη θεωρία αυτή και εξηγήσουμε την έννοια των πρωταρχικών αγαθών, θα είμαστε πλέον σε θέση να χρησιμοποιήσουμε τις αρχές της δικαιοσύνης για να αναπτύξουμε σε βάθος αυτό που θα ονομάσω πλήρη θεωρία του αγαθού».



ντικότερο όλων αυτών, που κατά τον αμερικανό φιλόσοφο δεν είναι άλλο, από τον αυτοσεβασμό που και αυτό εμπίπτει στη “δικαιοδοσία” της ισχνής θεωρίας του αγαθού. Ωστόσο, η ισχνή θεωρία του αγαθού προϋποθέτει ότι τα μέρη της πρωταρχικής θέσης οφείλουν να προσπαθούν ώστε να πληρούνται οι συνθήκες πραγμάτωσης της εκτίμησης και του αυτοσεβασμού τους,⁴¹ έτσι ώστε, σε συσχετισμό με την εξασφάλιση των περισσότερων μάλλον, παρά των λιγότερων πρωταρχικών αγαθών να δρομολογήσουν κατόπιν και την εξασφάλιση των στόχων τους. «Προβαίνοντας λοιπόν στην πρωταρχική συμφωνία, τα μέρη υποθέτουν ότι οι αντιλήψεις τους για το αγαθό έχουν ορισμένη μορφή και τούτο επαρκεί για να τα καταστήσει ικανά να επιλέξουν ορθολογικά τις αρχές της δικαιοσύνης».⁴²

Αφού λοιπόν επιλεγούν οι αρχές της δικαιοσύνης –με τη θεωρητική συνδρομή της «ισχνής» θεωρίας περί του αγαθού– αλλά και καθώς οι αρχές του ορθού θα είναι διαθέσιμες, τότε, σύμφωνα με τον αμερικανό φι-

⁴¹ Κατά τον Rawls μπορούμε να ορίσουμε τον αυτοσεβασμό (ή την αυτό-εκτίμηση) –self respect ή self-esteem– σαν να έχει δύο όψεις-πτυχές. Πρώτα απ’ όλα περιλαμβάνει το αίσθημα ενός ατόμου για την προσωπική του αξία, την ασφαλή του πεποίθηση ότι η αντίληψή του περί του αγαθού, που σχετίζεται με τον ίδιο, δηλαδή το σχέδιο της ζωής του, αξίζει να πραγματοποιηθεί. Σύμφωνα πάλι με τη δεύτερη εκδοχή, ο αυτοσεβασμός συνεπιφέρει την εμπιστοσύνη στην ικανότητα κάποιου, υπό την προϋπόθεση ότι η πραγματοποίηση των στόχων του εμπίπτει μέσα στα όρια των δυνατοτήτων του. Οι παραπάνω προϋποθέσεις αποκτούν νόημα διότι όταν κανείς αισθάνεται ότι τα σχέδιά του έχουν χαμηλή αξία δεν αναλαμβάνει με ευχαρίστηση τη δρομολόγηση της περάτωσής τους αλλά ούτε αποκτά ικανοποίηση με την εκτέλεσή τους, καθώς το αίσθημα της πιθανής αποτυχίας ή η αυτοαμφισβήτηση αποτελεί ανασταλτικό παράγοντα της συνέχισης των προσπαθειών του εκάστοτε ατόμου. (πρβλ, Rawls 1971, 440).

⁴² Rawls 2001, 459.



λόσοφο,⁴³ η «πλήρης» θεωρία περί του αγαθού, θεωρώντας ως ήδη διασφαλισμένες τις αρχές της δικαιοσύνης, ορίζει και τις άλλες ηθικές έννοιες, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνεται και η έννοια της αγαθότητας.⁴⁴ Κατά τον ίδιο τρόπο –και έχοντας ως ήδη δεδομένες τις αρχές του ορθού– είναι δυνατή η εξήγηση της έννοιας της ηθικής αξίας και του αγαθού των ηθικών αρετών⁴⁵. Έτσι, τα ορθολογικά σχέδια ζωής που

⁴³ Rawls 1971, 396.

⁴⁴ Ο Rawls αναφέρει ως παράδειγμα, (βλ., Rawls 1971, 398) ορισμένες από τις περιπτώσεις, για τις οποίες θα παρέπεμπε κανείς είτε στην ασθενή είτε στην ισχυρή θεωρία περί του αγαθού. Όταν δηλαδή ζητούνται εξηγήσεις για τις κοινωνικές αξίες και τη σταθερότητα μιας αντίληψης για τη δικαιοσύνη, τότε απαιτείται μια ευρύτερη ερμηνεία του αγαθού, διότι στην περίπτωση αυτή υπάρχει η ανάγκη μιας θεωρίας που να δίνει εξηγήσεις για το αγαθό των ενεργειών, αλλά και ειδικότερα για το αγαθό του καθενός που ενεργεί εκούσια σύμφωνα με τη δημόσια αντίληψη της δικαιοσύνης επιβεβαιώνοντας έτσι τους υπάρχοντες κοινωνικούς θεσμούς. Για τη θεώρηση των παραπάνω ζητημάτων όπως επίσης και για την εξέταση των διαδικασιών μέσω των οποίων αποκτούνται η έννοια της δικαιοσύνης αλλά και των ηθικών συναισθημάτων, καθώς επίσης και το αν οι συλλογικές ενέργειες μιας δίκαιης κοινωνίας είναι εξίσου αγαθές δεν υπάρχει κανένας λόγος ώστε να μην χρησιμοποιηθεί η πλήρης θεωρία περί του αγαθού. Όταν όμως τίθεται το ερώτημα εάν η έννοια της δικαιοσύνης είναι ένα αγαθό, τότε σαφώς το ερώτημά μας προσδιορίζεται και οριοθετείται από την ισχυρή θεωρία περί του αγαθού, καθώς με το ερώτημα αυτό αίρεται το δεδομένο στοιχείο για την έννοια της δικαιοσύνης, της οποίας το αγαθόν αποτελεί και το ζητούμενο στο συγκεκριμένο παράδειγμα.

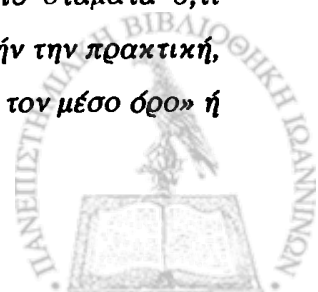
⁴⁵ Όταν δηλαδή κάτι έχει τις ιδιότητες που είναι ορθολογικό να έχει αυτό, τότε “βρισκόμαστε” στο πρώτο στάδιο της θεωρία του αγαθού, στην ισχυρή θεωρία. Όταν όμως κάτι αξιολογείται σε συνάρτηση με τις ιδιαίτερες ανάγκες, τις καταστάσεις και τις αξιολογικές μας κρίσεις σχετικά με το υποκείμενο, τότε “μεταβαίνουμε” στο δεύτερο στάδιο της θεωρίας, στην πλήρη δηλαδή θεωρία του αγαθού, όπου εκεί εξηγούνται έννοιες όπως: (α) η έννοια της ηθικής αξιότητας, (β) η έννοια του αγαθού των ηθικών αρετών, (γ) οι κοινωνικές αξίες, και (δ) η σταθερότητα της αντίληψης περί δικαιοσύνης (βλ. Rawls 2001, 460).



προσδιορίζουν ποιά στοιχεία αποτελούν αγαθόν για τις ανθρώπινες πράξεις, και άρα, αξίες της ανθρώπινης ζωής, περιορίζονται από τις αρχές της δικαιοσύνης.

Για να καταστεί σαφέστερος ο ορισμός του αγαθού από τον Rawls, ο φιλόσοφος καταφεύγει και σε μία συμβολικού τύπου ανάλυση του ορισμού του αγαθού, η οποία περιλαμβάνει τα τρία ακόλουθα στάδια: « (1) το α είναι καλό χ, εάν και μόνο εάν έχει τις ιδιότητες (σε μεγαλύτερο βαθμό από το μέσο⁴⁶ ή το πρότυπο χ) που είναι ορθολογικό να θέλουμε να έχει ένα χ -δεδομένου τού σε τι χρησιμεύουν ή τι προσδοκείται να κάνουν τα χ κλπ. (δηλαδή δεδομένης οποιασδήποτε μεταβλητής είναι κατάλληλη) (2), Το α είναι καλό χ για τον K (όπου ο K είναι κάποιο πρόσωπο), εάν και μόνο εάν έχει τις ιδιότητες που είναι ορθολογικό να θέλει ο K να έχει αυτό -δεδομένων των περιστάσεων υπό τις οποίες αυτός δρα, των ικανοτήτων και του σχεδίου ζωής (του πλέγματος των σκοπών) του, δεδομένου άρα αυτού που θέλει να επιτύχει με ένα χ κλπ. (3), το α είναι καλό χ για τον K, εάν συντρέχουν οι παραπάνω προϋποθέσεις και επιπλέον είναι ορθολογικό το σχέδιο ζωής του K αυτό καθαυτό, ή εκείνο το τμήμα του που σχετίζεται με το παρόν

⁴⁶ Στο σημείο αυτό ο Rawls παραπέμπει στο έργο του W. D. Ross, 1930, 67), όπου αναφέρονται τα εξής: «(...) ό,τι είναι ένα αγαθό «x» μπορεί να είναι ένα κακό «y ή z». Και το αγαθόν στο είδος του είναι σχετικό με μια ευρύτερη έννοια, γιατί ακριβώς είναι συγκριτικό. Έχουμε στο μυαλό μας την υπόθεση για το τι συνιστά ένας απλός μέσος όρος της υπεροχής των μελών ενός είδους, και ονομάζουμε κάτι καλύτερο από αυτό το αγαθό, καθώς και κάτι άλλο χειρότερο από αυτό το κακό, όχι με τον υπαινιγμό ότι υπάρχει κάποιο ορισμένο ουδέτερο σημείο στο οποίο σταματά ό,τι είναι αγαθό και αρχίζει ό,τι είναι κακό. Το αγαθόν, σύμφωνα μ' αυτήν την πρακτική, σημαίνει καλύτερο από τον μέσο όρο, και το κακόν, «χειρότερο από τον μέσο όρο» ή πολύ χειρότερο από τον μέσο όρο».



*παράδειγμα. Επιπλέον, βέβαια, πρέπει να προσδιορισθεί η έννοια της ορθολογικότητας προκειμένου για σχέδια ζωής (...)*⁴⁷.

Σύμφωνα λοιπόν με τους παραπάνω ορισμούς, και από τη στιγμή που επαληθεύεται ότι ένα αντικείμενο έχει τις ιδιότητες-χαρακτηριστικά που είναι ορθολογικό για κάποιον με ένα έλλογο σχέδιο ζωής να θέλει, τότε θεωρείται ότι έχει ήδη αποδειχθεί ότι αυτό είναι αγαθό για το συγκεκριμένο άτομο. Και εάν μάλιστα, συγκεκριμένα είδη πραγμάτων ικανοποιούν γενικότερα αυτή τη συνθήκη για τα άτομα, τότε, αυτά τα “πράγματα-στοιχεία” χαρακτηρίζονται ως ανθρώπινα αγαθά, μεταξύ των οποίων αναφέρονται η ελευθερία, η παροχή ευκαιριών και η αίσθηση της αξίας μας.

Κατόπιν όσων προαναφέρθηκαν δίδεται ίσως η εντύπωση ότι ο ορισμός της αγαθότητας δεν εντάσσεται σε κάποια συγκεκριμένα πλαίσια που θα μπορούσε κανείς με ακρίβεια να τα προσδιορίσει. Αυτό δηλαδή σημαίνει ότι δεν υπάρχει μία οπτική γωνία από την οποία να αξιολογείται κάτι σταθερά ως αγαθό, και άρα να προκύψει έτσι αβίαστα και εκ του ασφαλούς ένας ορισμός περί του αγαθού, όπου ως ένας γενικός τύπος θα φιλοδοξεί να καθορίσει και να αξιολογήσει όλα τα δυνάμει χαρακτηριζόμενα ως αγαθά.

Συνεπώς, η παρατήρηση του Rawls ότι «η σκοπιά, από την οποία τα πράγματα αξιολογούνται ως καλά ή κακά, δεν είναι κατ' ανάγκην ορθή ή ηθικά σωστή»⁴⁸ προετοιμάζει για την ακόλουθη ρήση του, ότι δηλαδή «η ηθική ουδετερότητα του ορισμού του αγαθού είναι (...) αυτό ακριβώς που προσδοκούμε».⁴⁹ Αυτό όμως θα μπορούσε να σημαίνει ότι η έννοια της ορθολογικότητας ως καθεαυτή δεν συνιστά την κατάλληλη

⁴⁷ Βλ., Rawls 2001, 461-462.

⁴⁸ Rawls 2001, 466.

⁴⁹ Rawls 2001, 466.



εκείνη βάση για την παραγωγή της έννοιας του ορθού, καθώς πράγματι στη θεωρία του συμβολαίου η έννοια αυτή ορίζεται στο τέλος. Από τη στιγμή λοιπόν που ο σχηματισμός της αντιλήψεως του ηθικά αγαθού προαπαιτεί τη σύσταση των αρχών του ορθού και της δικαιοσύνης,⁵⁰ το ζητούμενο της διερεύνησης της σχέσεως μεταξύ των εννοιών του αγαθού και της ηθικής αξίας παραπέμπει αναπόφευκτα στον προσδιορισμό των αρχών του ορθού ως αναγκαία προϋπόθεση.

Κατόπιν τούτων ο Rawls διευκρινίζει σαφώς ότι για να μπορέσει το αγαθό ως ορθολογικότητα να λειτουργήσει υπό τη μορφή της ηθικής αξίας, θα πρέπει κατά πρώτο λόγο να αποδειχθεί ότι οι αρετές αποτελούν ιδιότητες που είναι ορθολογικό ο ένας να θέλει να διαθέτει ο άλλος, όταν υιοθετεί την απαιτούμενη σκοπιά.⁵¹

Το στοιχείο όμως που απασχολεί τον Rawls⁵² στο σημείο αυτό αφορά στο αν τελικώς η θεωρία του αγαθού ως ορθολογικότητας συνιστά μια θεωρία περιγραφικού τύπου. Για να κατανοήσουμε όμως τι ακριβώς εννοεί ο φιλόσοφος με την έννοια «περιγραφική θεωρία» και για ποιον ακριβώς λόγο η θεωρία περί του αγαθού θα μπορούσε να ήταν μια περιγραφική θεωρία, παραθέτουμε τα δύο εκείνα δεδομένα που αναγνωρίζουν όλοι ως έγκυρα, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Rawls.⁵³ Έτσι, το πρώτο κριτήριο αφορά στη σταθερότητα της σημασίας (ή του νοή-

⁵⁰ Βλ. επίσης, Rawls (1975), «*Fairness to Goodness*» στο: John Rawls, *Collected Papers* (1999), 267-285: 268, όπου εκεί ο Rawls εξηγεί σαφώς πως σε ένα πρώτο επίπεδο, ο αποκλεισμός της γνώσης συγκεκριμένων πληροφοριών από την πρωταρχική θέση διασφαλίζει τη συνθήκη της αμεροληψίας ενώ στη συνέχεια, είναι απαραίτητη η χρησιμοποίηση ορισμένων πληροφοριών που θα κάνουν πιθανή μια ορθολογική συμφωνία.

⁵¹ Βλ. επίσης, Rawls 2001, 467.

⁵² Rawls 1971, 405-406.

⁵³ Rawls 2001, 467-468.



ματος) του όρου αγαθόν⁵⁴, ενώ σύμφωνα με το δεύτερο κριτήριο αυτού η ιδιότητα του όρου «αγαθόν» (ή «καλόν», όπως εναλλακτικά αποδίδεται από τους μεταφραστές της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*⁵⁵).

Εφόσον όμως πρόκειται για την περίπτωση μιας περιγραφικής θεωρίας, το γεγονός αυτό εξηγεί κατά τον Rawls τα δύο ακόλουθα γενικά δεδομένα: (α) το σταθερό στοιχείο που αποδίδεται στην έννοια του αγαθού αφενός μας φέρει στη θέση να κατανοήσουμε την αιτία και τον τρόπο με τον οποίον ποικίλουν τα κριτήρια αξιολόγησης μεταξύ διαφόρων πραγμάτων, και αφετέρου παρέχεται η δυνατότητα ενός σαφούς ορισμού της έννοιας του αγαθού στα διάφορα στάδιά του και (β) η αναφορά-έκθεση της αγαθότητας ως ορθολογικότητας εξηγεί το λόγο για τον οποίον το αγαθό παρουσιάζεται σε περιπτώσεις συμβουλών και παραινήσεων καθώς και σε παρατηρήσεις επαίνου και επιδοκιμασίας.

Αλλά ακόμη και αν σταθούμε στην περίπτωση όπου η αγαθότητα αναφέρεται ως ορθολογικότητα, διαπιστώνουμε ότι ο όρος «αγαθό» σχετίζεται κυρίως με την έννοια της παραίνεσης, συνιστώντας ένας είδος συμβουλευτικής παρεμβατικότητας, με την προϋπόθεση ότι ο συμβουλευτών παρέχει στο συμβουλευόμενο τη θετικότερη δυνατή λύση-πρόταση που θα ευνοούσε στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό τον ίδιο, και κατά συνέπεια, την θετική έκβαση των ενεργειών για τις οποίες δέχθηκε τη συγκεκριμένη αρωγή. Το γεγονός όμως ότι το αγαθό στην περίπτωση αυτή καταχωρείται ως «συμβουλευτικός όρος» δεν σημαίνει σε καμιά

⁵⁴ Ο Rawls επισημαίνει στο σημείο αυτό ότι η σταθερή σημασία του όρου «αγαθόν» προσιδιάζει από τη σκοπιά της φιλοσοφίας με τη σημασία άλλων κατηγορημάτων που, υπό κανονικές συνθήκες, θεωρούνται περιγραφικά. (βλ., Rawls 2001, 467-468).

⁵⁵ Βλ., Rawls 2001, 467, 469 & 470.



περίπτωση, αναφέρει ο Rawls,⁵⁶ ότι πρόκειται για ένα ιδιαίτερο είδος επιτακτικού-κανονιστικού ή συγκινησιακού-υποβλητικού νοήματος.⁵⁷

Αντιστοίχως, σύμφωνα με το φιλόσοφο, «η περιγραφική θεωρία υποστηρίζει ότι ο ορισμός του όρου «καλό» (ή «αγαθό»), σε συνδυασμό με τη γενική θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων, εξασφαλίζει μια ικανοποιητική ερμηνεία αυτών των δεδομένων, και άρα, δεν υπάρχει λόγος να προταθεί εδώ ένα διαφορετικό είδος νοήματος».⁵⁸

Όμως, το σύνολο των χαρακτηριστικών στοιχείων που η περιγραφική σημασία του αγαθού μας παρέχει, σκιαγραφείται εναργέστερα υπό το πρίσμα του τι είναι ορθολογικό να θέλει κανείς από πράγματα διαφόρων ειδών. Γιατί, εάν για παράδειγμα υποθέσουμε ότι συναινούμε στον ισχυρισμό πως κάτι είναι καλύτερο για μας όταν αυτό μας παρέχεται υπό τη μορφή συμβουλής-υποδείξεως, τότε, εάν πράγματι λειτουργούμε ορθολογικά θα πρέπει να αποδεχθούμε την εν λόγω υπόδειξη και κατόπιν να ενεργήσουμε βάσει αυτής.⁵⁹

Εάν κατόπιν αυτών επιστρέψουμε στον ορισμό του αγαθού που ήδη έχει αναφερθεί και τον συσχετίσουμε με τα ενδιαφέροντα και τους σκοπούς των ατόμων στα οποία απευθύνεται, τότε, σύμφωνα με τον Rawls,⁶⁰ βρισκόμαστε στο στάδιο όπου ο ορισμός του αγαθού απευθύ-

⁵⁶ Rawls 1971, 406.

⁵⁷ Βλ. επίσης, Rawls (1975), «*The Independence of Moral Theory*» στο: Rawls, *Collected Papers* (1999), 286-302: 291, όπου εκεί σχολιάζει ο Rawls το ζήτημα περί της ανεξαρτησίας (independence) της ηθικής θεωρίας από τη θεωρία του νοήματος, επισημαίνοντας ότι η θεωρία του νοήματος αποδεικνύεται περιορισμένης χρησιμότητας για την ηθική θεωρία, ακόμη και αν τελικά θα μπορούσε να φαίνεται περισσότερο σχετική.

⁵⁸ Rawls 2001, 470.

⁵⁹ Rawls 1971, 407.

⁶⁰ Rawls 1971, 408.



νεται στα σχέδια ζωής των ατόμων. Η κάθε ανθρώπινη ζωή, μάλιστα, συνοδεύεται από σχέδια ζωής τα οποία καθορίζουν την αντίληψη περί του αγαθού που ο καθένας σχηματίζει. Έτσι, εάν αυτό το σχέδιο χαρακτηρίζεται ως ορθολογικό, τότε, το φαινομενικό και το πραγματικό αγαθό είναι δυνατόν να συμπίπτουν.

Η ροή της παρούσας επιχειρηματολογίας όμως, θα απαιτούσε έναν σαφέστερο προσδιορισμό του όρου ορθολογικό που δυνητικά “συνοδεύει” και άρα χαρακτηρίζει τα σχέδια ζωής. Ο σαφέστερος αυτός προσδιορισμός δίνεται από τον Rawls μέσα από τους δύο ακόλουθους ορισμούς, όπου: «(...)το σχέδιο ζωής ενός προσώπου είναι ορθολογικό, εάν και μόνο εάν, (1) συγκαταλέγεται στα σχέδια ζωής που συμφωνούν με τις αρχές της ορθολογικής επιλογής, όταν αυτές εφαρμόζονται σε όλες τις κρίσιμες πλευρές της κατάστασής του, και (2) είναι το σχέδιο το οποίο θα επέλεγε το πρόσωπο, ανάμεσα σε όσα πληρούν τον παραπάνω όρο, σύμφωνα με τις αρχές της διαβουλευτικής ορθολογικότητας,⁶¹

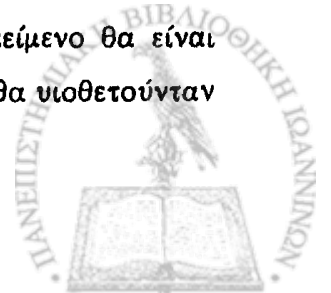
⁶¹ Πρόκειται για την απόδοση στα ελληνικά του όρου, «*Deliberative Rationality*», βλ. Rawls 2001, 479. Ο όρος περιγράφεται αναλυτικότερα από τον Rawls στην παράγραφο § 64, Rawls 1971, 416-424, για να αποδώσει την ανάγκη εφαρμογής ενός ευρύτερου αριθμού ορθολογικών κριτηρίων κατά τη διαδικασία συντάξεως των σχεδίων ζωής. Ο αμερικανός φιλόσοφος εισάγει την έννοια της διαβουλευτικής ορθολογικότητας ακολουθώντας μία ιδέα του Sidgwick, (βλ. Rawls 1971, 416-417) ο οποίος θεωρεί ότι το αγαθό των ατόμων είναι η υποθετική συγκρότηση των παρορμητικών δυνάμεων που προκύπτουν μέσα από τη διαδικασία της διαβουλευτικής ορθολογικότητας υπό το κράτος ορισμένων συνθηκών. Υιοθετώντας την αντίληψη του Sidgwick για την επιλογή των σχεδίων, ο Rawls θεωρεί ως ορθολογικό σχέδιο για ένα άτομο εκείνο το οποίο θα επέλεγε με την διαβουλευτική ορθολογικότητα (Rawls 1971, 407). Πρόκειται δηλαδή για την περίπτωση όπου το σχέδιο που θα αποφασιστεί θα προκύψει υπό συνθήκες επισταμένου στοχασμού των ατόμων που θα επιθεωρήσουν, κάτω από την επίδραση όλων των σχετικών γεγονότων, τι θα σήμαινε η επιλογή των συγκεκριμένων σχεδίων επικυρώνοντας ταυτόχρονα την πορεία των ενεργειών που θα ακολουθούσαν για την θετικότερη δυνατή έκβαση των πιο θεμελιωδών επιθυμιών

δηλαδή με πλήρη επίγνωση των κρίσιμων δεδομένων και ύστερα από προσεκτική εξέταση των συνεπειών». ⁶² Κατά ανάλογο τρόπο, τα ενδιαφέροντα ενός ατόμου και οι στόχοι του είναι ορθολογικοί, εάν και μόνο αν, ενισχύονται και προωθούνται από ένα σχέδιο που είναι ορθολογικό για το άτομο αυτό.

Καθώς το άτομο επιλέγει ένα σχέδιο υπό τον περιορισμό των αρχών της ορθολογικής επιλογής και με μία πλήρη «διαβουλευτική ορθολογικότητα» μέσα από μία ευρύτερη τάξη σχεδίων, είναι αναμενόμενο ότι το εν λόγω σχέδιο θα πληρεί δύο προϋποθέσεις: αφενός θα κατέχει μία μέγιστη θέση -όσον αφορά στα κριτήρια επιλογής του- και αφετέρου, θα είναι δυνατόν να αποτελέσει αντικείμενο κριτικής, εάν παραβιάζονται οι αρχές της ορθολογικής επιλογής ή εάν δεν ανταποκρίνεται στις προοπτικές του ατόμου που το επέλεξε, λαμβάνοντας ως δεδομένο την πλήρη γνώση των συνθηκών της καταστάσεως που το αφορά.

τους. Ο αμερικανός φιλόσοφος προσθέτει όμως και μια προϋπόθεση που θα καθιστούσε ακριβέστερη και πιο ολοκληρωμένη τη διαδικασία επιτέλεσης του εν λόγω σχεδίου, και προσδιορίζει το πραγματικό αγαθό των ατόμων. Πρόκειται για τη συνθήκη μιας πλήρους και εμπειριστατωμένης πληροφόρησης η οποία όμως δεν είναι πάντοτε εφικτή, λαμβάνοντας υπόψιν την αντικειμενική σημασία του όρου. Για το λόγο αυτό ο Rawls αναφέρει πως όταν το δρων υποκείμενο πράττει το καλύτερο δυνατό που θα μπορούσε να πράξει ένα άτομο με την αξιοποίηση όλων των διαθέσιμων πληροφοριών, τότε, το σχέδιο που θα ακολουθήσει θα είναι πράγματι ένα υποκειμενικώς ορθολογικό σχέδιο ζωής και δεν θα επικριθεί κανείς για την οποιαδήποτε πιθανή ασυμφωνία μεταξύ φαινομενικού και πραγματικού αγαθού.

⁶² Rawls 2001, 471. Για λόγους απλούστευσης της υπόθεσής του ο Rawls σημειώνει (υποσημείωση:11, 408), ότι υπάρχει μόνο ένα σχέδιο που θα μπορούσε κανείς να επιλέξει, και όχι ορισμένα (ή πολλά) μεταξύ των οποίων το υποκείμενο θα είναι αδιάφορο ή ο,τιδήποτε άλλο. Έτσι, γίνεται λόγος για ένα σχέδιο που θα υιοθετούνταν σύμφωνα με τη διαβουλευτική ορθολογικότητα.



(β) Τα ορθολογικά σχέδια ζωής των ατόμων ως ηθικών προσώπων

Εκτός όμως από τις προϋποθέσεις εκείνες που εξασφαλίζουν στα σχέδια ζωής τον όρο της ορθολογικότητά τους, κατά τον Rawls, είναι θεμιτό και αναμενόμενο το σχέδιο ζωής του καθενός να είναι διαφορετικό, στο πλαίσιο μιας εύτακτης κοινωνίας.⁶³ Στην περίπτωση αυτή, προά-

⁶³ Με αυτήν την παρατήρηση του Rawls διασαφηνίζεται το πεδίο εμβέλειας μεταξύ των εννοιών του ορθού και του αγαθού, ως προς την επιλογή των σχεδίων ζωής, και αναδεικνύεται παράλληλα η δυνατότητα συνύπαρξής τους, χωρίς συγκρούσεις και αντιφάσεις, αρκεί βεβαίως να μην παραβιάζονται οι αρχές της δικαιοσύνης. Ο Rawls, όπως σαφώς δηλώνεται και με τον τίτλο του σχετικού υποκεφαλαίου του, "*Μερικές αντιθέσεις μεταξύ του ορθού και αγαθού*": [Rawls 1971, 446-452], επιδιώκει να διευκρινίσει σαφώς ορισμένες διαφορές ως προς τον προσδιορισμό των σχέσεων μεταξύ των δύο αυτών βασικών όρων, στο βαθμό μάλιστα που μπορούν να επηρεάσουν τη δομή μιας ηθικής θεωρίας. (βλ. Rawls 1971, 446). Ειδικότερα, μέσω της απαρίθμησης των τριών κύριων διαφορών τους, διαγράφεται εναργέστερα ο βαθμός εμπλοκής τους, στην επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης, από τη μια, και στη σύνταξη των σχεδίων ζωής των ατόμων, από την άλλη. Έτσι: (α) η πρώτη διαφορά είναι ότι, ενώ στα πλαίσια της πρωταρχικής θέσης οι αρχές της δικαιοσύνης (και άρα, οι αρχές του ορθού) αποτελούν αντικείμενο επιλογής, στην περίπτωση της σύνταξης των σχεδίων ζωής οι αρχές της ορθολογικής επιλογής αλλά και τα κριτήρια περί της διαβουλευτικής ορθολογικότητας, δεν επιλέγονται (β) μια δεύτερη αντιπαραβολή μεταξύ των εννοιών ορθού και αγαθού, αφορά στην αναγκαιότητα ή μη, ως προς μια καθολική αποδοχή τους ενώ δηλαδή οι διαφορετικές αντιλήψεις περί του αγαθού μεταξύ των ατόμων

γουν διαφορετικούς σκοπούς, και άρα, τα άτομα αφήνονται ελεύθερα προκειμένου να προσδιορίσουν το αγαθό τους, ενώ οι απόψεις των συνανθρώπων τους αποκτούν απλώς έναν συμβουλευτικό χαρακτήρα. Η δικαιολόγηση της θέσεως αυτής του φιλοσόφου βασίζεται στην αναγνώριση του ετερόκλητου στοιχείου ως προς τα φυσικά χαρίσματα των ανθρώπων, αλλά και τις δυνατότητές τους, που γι' αυτόν ακριβώς το λόγο λειτουργούν συμπληρωματικά και επάλληλα.⁶⁴

Το στοιχείο της γνώσεως ειδικών και πολύ συγκεκριμένων χαρακτηριστικών, που αφορούν το κάθε άτομο χωριστά, θεωρείται από τον Rawls ως ένα "αρχιμήδειο σημείο" προκειμένου να συνταχθεί κατόπιν το ορθολογικό σχέδιο ζωής, το οποίο «(...) συνυπολογίζει τις ειδικές μας ικανότητες, τα συμφέροντα και τις περιστάσεις (...) την κοινωνική μας θέση και τα φυσικά μας χαρίσματα»⁶⁵. Αλλά ακριβώς αυτά τα στοιχεία δεν επιτρέπεται να είναι γνωστά στα μέρη της πρωταρχικής θέσης κατά τη διαδικασία επιλογής των αρχών της δικαιοσύνης, πίσω από το πέπλο της άγνοιας.

προσγράφονται από το φιλόσοφο ως ένα θετικό στοιχείο, δεν ισχύει το ίδιο και με την αποδοχή των αρχών της δικαιοσύνης, διότι η τήρηση διαφορετικών αρχών θα υπέσκαπτε τα θεμέλια μιας εύρυθμης κοινωνικής συνύπαρξης, και (γ) σύμφωνα με την τρίτη, από τις μεταξύ τους διαφοροποιήσεις, αναφέρεται, πως ενώ αρκετές εκδοχές των αρχών της δικαιοσύνης περιορίζονται από το πέπλο της άγνοιας, οι κρίσεις και οι αξιολογήσεις που αφορούν στο αγαθό των ατόμων, όχι απλώς δεν εμπίπτουν σε κανενός είδους περιορισμό, αλλά αντιθέτως, έχουν ως απαραίτητη προϋπόθεσή τους την πλήρη γνώση των γεγονότων (Rawls 1971, 446-449).

⁶⁴ Rawls 1971, 448.

⁶⁵ Rawls 2001, 514.



Όμως, η απόσταση των αρχών της δικαιοσύνης⁶⁶ από τη γνώση ειδικών συνθηκών που να αφορούν τα σχέδια ζωής των ατόμων, δεν ενέχει τα αρνητικά στοιχεία της απροσδιοριστίας και της ασάφειας, που δεν μπορούν να αποφύγουν τα σχέδια ζωής κατά το σχεδιασμό τους.

*«Αλλά (...) ο προσδιορισμός των ορθολογικών σχεδίων είναι σε σημαντικό βαθμό ανέφικτος. Οι πιο προφανείς και ευεφάρμοστες αρχές της ορθολογικής επιλογής δεν αρκούν για να προσδιορίσουν το άριστο σχέδιο –πολλά μένουν να αποφασισθούν. Η απροσδιοριστία αυτή δεν αποτελεί δυσχέρεια για την αντίληψη της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, γιατί οι λεπτομέρειες των σχεδίων δεν επηρεάζουν, από καμία άποψη, το ορθό ή το δίκαιο. Ο τρόπος ζωής μας, όποιες κι αν είναι οι ιδιαίτερες περιστάσεις του, πρέπει πάντα να ανταποκρίνεται στις αρχές της δικαιοσύνης, στις οποίες καταλήγουμε ανεξάρτητα απ' αυτόν».*⁶⁷

Μπορεί βεβαίως το στοιχείο της απροσδιοριστίας να αποτελεί γεγονός στο επίπεδο της πλήρους θεωρίας περί του αγαθού, αλλά παρ' όλα αυτά, όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο φιλόσοφος, αυτός δεν είναι λόγος που θα μπορούσε να εγείρει ενστάσεις, διότι το άτομο παραμένει ελεύθερο και χωρίς καθοδήγηση για τον τρόπο βάσει του οποίου τελικώς θα αποφασίσει.⁶⁸ Από τη στιγμή μάλιστα που ο σκοπός της δικαιοσύνης δεν κατέχει ρόλο ενισχυτικό ως προς την πραγμάτωση των ορθολογικών

⁶⁶ Η Θεωρία της Δικαιοσύνης του Rawls ως στόχο της έχει κυρίως την επιλογή αρχών που θα προσδιορίσουν το πλαίσιο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής των ατόμων μάλλον, παρά την ατομική τους συμπεριφορά. (βλ. σχετικά, Williams 1993, 78).

⁶⁷ Rawls 2001, 515. Ο Rawls διατυπώνει ρητά την άποψή του για τον αρνητικό βαθμό επιρροής και εμβέλειας των «αυθαίρετων» σχεδίων ζωής των ατόμων στη σύνταξη και λειτουργία των αρχών της δικαιοσύνης αλλά και στη βασική διάρθρωση των θεσμών. Βλ. επίσης, Rawls 1971, 423-424.

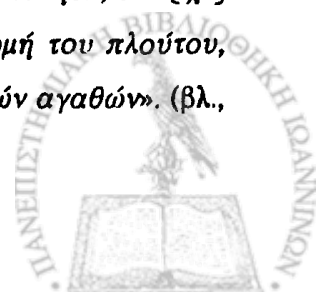
⁶⁸ Rawls 1971, 450.



σχεδίων ζωής, το περιεχόμενο της δικαιοσύνης δεν επιδρά σε καμία περίπτωση, αναφορικά με το συγκεκριμένο ζήτημα.⁶⁹

Η ίση ελευθερία μεταξύ των μερών της πρωταρχικής θέσης τους επιτρέπει να συντάσσουν διαφορετικά σχέδια ζωής, που να μην εμπίπτουν απαραίτητως σε μια κοινή και ομοιόμορφη ηθική βάση. Μπορεί βεβαίως τα μέρη της πρωταρχικής θέσης να αποτελούν ηθικά πρόσωπα με ένα συνεκτικό σύστημα σκοπών αλλά και να διαθέτουν ικανότητα για μια αίσθηση δικαιοσύνης, αλλά *«μπορούμε να υποστηρίξουμε, αν θέ-*

⁶⁹ Rawls 1971, 451. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε το σαφή διαχωρισμό που κάνει ο Rawls όσον αφορά στη «σφαίρα επιρροής» των αρχών της δικαιοσύνης από τη μια, και των σχεδίων ζωής από την άλλη. Σαφώς, η προτεραιότητα των αρχών της δικαιοσύνης έγκειται στο σημείο της μη- παραβίασής τους, λόγω της πρωταρχικότητάς τους, καθώς και στη διασφάλιση του εύρυθμου χαρακτήρα της κοινωνίας, που η τήρησή τους συνεπάγεται. Ζητήματα “εμπλοκής” ατομικών ή συλλογικών συναισθημάτων, ή ακόμη και κρίσεων, όσον αφορά στη συμπεριφορά των ατόμων αποκλείονται από το να εκληφθούν ως κριτήρια για τη σύνταξη των αρχών της δικαιοσύνης στα πλαίσια της πρωταρχικής θέσης, ενώ δεν αποκλείονται ως λόγικο κριτήρια επηρεασμού των ατόμων προκειμένου αυτά να αποφασίσουν για τα σχέδια ζωής τους. Το ζήτημα αυτό κρίνεται ως ιδιαίτερος σημαντικό στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του Rawls, διότι αποσαφηνίζει ευκρινώς τα όρια, αλλά κυρίως, το πώς εκλαμβάνει ο φιλόσοφος την έννοια της ελευθερίας των ατόμων, όπως αυτή συνάγεται από το υποθετικό του θεωρητικό σχήμα. Σύμφωνα με τη συμβολαιϊκού τύπου θεωρία του, και ειδικότερα, σύμφωνα με την αρχή της δικαιοσύνης, τα μέρη της πρωταρχικής θέσης απολαμβάνουν της μεγαλύτερης ισότητας ευκαιριών, σύμφωνα μάλιστα με ένα παρόμοιο σύστημα ελευθεριών που ισχύει και για όλους τους άλλους. Όμως, η ίση ελευθερία των πολιτών δεν προϋποθέτει ότι και οι σκοποί διαφορετικών ατόμων έχουν την ίδια εσωτερική αξία, ούτε όμως, ότι η ελευθερία και η ευημερία τους αποτιμώνται με τον ίδιο τρόπο ή εξίσου: (Rawls 1971, 329). *«Στην πραγματικότητα, οι αρχές της δικαιοσύνης ούτε καν αναφέρονται στην ποσότητα ή τη διανομή του πλούτου, αλλά μόνον στη διανομή των ελευθεριών και των άλλων πρωταρχικών αγαθών».* (βλ., Rawls 2001, 382).



λουμε, ότι οι άνθρωποι έχουν ίση αξιοπρέπεια, εννοώντας απλώς μ' αυτό ότι όλοι ικανοποιούν τις συνθήκες της ηθικής προσωπικότητας που εκφράζονται από την ερμηνεία της αρχικής κατάστασης του συμβολαίου. Και, όντας όμοιοι απ' αυτή την άποψη, πρέπει να αντιμετωπίζονται όπως επιτάσσουν οι αρχές της δικαιοσύνης».⁷⁰

Ο συσχετισμός των εννοιών, ηθικά πρόσωπα, ίση δικαιοσύνη και ορθολογικά σχέδια ζωής στη Θεωρία της Δικαιοσύνης του αμερικανού φιλοσόφου, εξηγείται σαφώς στην απόπειρά του να οριοθετήσει το πεδίο αναφοράς όσων δικαιωματικά μπορούν να απολαμβάνουν την ισότητα ως προς την απονομή της δικαιοσύνης.

Το σημείο όμως που θα πρέπει να τονιστεί στο σημείο αυτό είναι η παρατήρηση του Rawls ότι οι δραστηριότητες και τα επιτεύγματα των ανθρώπων απεμπλέκονται ουσιαστικά και άρα, δεν συγχέονται με την έννοια της ηθικής προσωπικότητας καθώς και με τις αντιλήψεις περί της τελειώσής τους και συνεπώς της αξίας τους. Αυτό δηλαδή σημαίνει ότι το θεωρητικό αίτημα για την κατοχύρωση μιας ίσης ελευθερίας όλων των προσώπων δεν συναρτάται απαραίτητως με την απόδοση μιας αντιστοίχως ίσης αξίας αυτών. Έτσι κατανοούμε τη ρήση του Rawls όταν αναφέρει χαρακτηριστικά: «...πολλές φορές λέγεται ότι η ισότητα των βασικών δικαιωμάτων απορρέει από την ίση ικανότητα των ατόμων για ανώτερες μορφές ζωής».⁷¹ Τίθεται συνεπώς η προβληματική του φιλοσόφου για το τι λογής όντα θα ήταν αυτά ώστε να δικαιούνται τις εγγυήσεις της δικαιοσύνης και κατ' επέκτασιν την ισότητα αυτής. «Η αβίαστη εξήγηση φαίνεται να είναι ότι τα όντα που δικαιούνται ίση δικαιοσύνη είναι ακριβώς τα ηθικά πρόσωπα», θα αναφέρει ο Rawls,⁷² για να

⁷⁰ Rawls 2001, 384.

⁷¹ Rawls 2001, 384.

⁷² Rawls 2001, 574.



προσδιορίσει έτσι επακριβώς τα δύο κύρια χαρακτηριστικά τους γνωρίσματα, οπότε ο οικείος προβληματισμός για τον συσχετισμό των εννοιών γίνεται εναργέστερος:

«Τα διακριτικά γνωρίσματα των ηθικών προσώπων είναι δύο: πρώτον, η ικανότητα να έχουν -και υποθέτουμε ότι όντως έχουν- αντίληψη του αγαθού τους, που εκφράζεται από ένα ορθολογικό σχέδιο ζωής και δεύτερον, η ικανότητα να έχουν -και υποθέτουμε ότι όντως αποκτούν- αίσθημα δικαιοσύνης, δηλαδή μια, υπό ομαλές συνθήκες αποτελεσματική, επιθυμία να εφαρμόζουν τις αρχές της δικαιοσύνης και να συμμορφώνονται, τουλάχιστον ως ένα βαθμό, με αυτές. Επομένως, για να προσδιορίσουμε τα όντα στα οποία βρίσκουν εφαρμογή οι αρχές που επιλέγησαν, χρησιμοποιούμε τον ορισμό των προσώπων στην αρχική θέση».⁷³

⁷³ Rawls 2001, 574. Έτσι, ίση δικαιοσύνη δικαιούνται εκείνοι που έχουν την ικανότητα να συμμετέχουν στην αρχική κατάσταση και να δρουν σύμφωνα με τη δημόσια ερμηνεία της.



ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η Πολιτική Ανθρωπολογία του Αριστοτέλους

(α) Το *ἀγαθὸν* και οι ανθρώπινοι σκοποί σε συνάρτηση με την κατάκτηση της ευδαιμονίας

Ένα από τα βασικά γνωρίσματα της αριστοτελικής φιλοσοφίας, που της προσδίδει και τον σημαντικό βαθμό πρωτοτυπίας της έναντι της έως τότε κρατούσας πλατωνικής θεώρησης για τα πράγματα και τον κόσμο, είναι ο τρόπος που ο φιλόσοφος αλληλοδιαπλέκει το ηθικό και το πολιτικό στοιχείο, στο πλαίσιο του αρχαίου ελληνικού λόγου και της προτεραιότητας της φύσεως.

Η σχέση αυτή της αλληλεξάρτησης ανάμεσα στην ηθική και στην πολιτική φιλοσοφία του σταγειρίτη φιλοσόφου είναι ιδιαίτερα σημαντική και καθοριστική για τον προσδιορισμό και την ανασυγκρότηση, τόσο του τρόπου της πολιτικής συμπεριφοράς των ανθρώπων μέσα στην πόλη, όσο και της αποτύπωσης των βασικών χαρακτηριστικών μιας καθαρά πρακτικής θεώρησης της ζωής. Για τον Αριστοτέλη, η ενότητα αυτή του ηθικού με το πολιτικό στοιχείο δεν συνιστά απλώς μία απόπειρα συναρμογής των δύο παραπάνω εννοιών προκειμένου να “οικοδομήσει” αποτελεσματικά την ανάπτυξη του επιχειρημάτος του κατά τη συγγραφή των



ηθικών και πολιτικών του κυρίως έργων, αλλά αποτυπώνεται εύστοχα και στον κώδικα συμπεριφοράς των πολιτών της κοινωνίας, όπως τουλάχιστον τον περιγράφει.

Η διαλεκτική αυτή σχέση της ηθικής με την πολιτική στην αριστοτελική φιλοσοφία βρήκε τη θεωρητική της θεμελίωση σε μία εποχή που τα σημεία της παρακμής της πόλεως-κράτους είχαν ήδη αρχίσει να διαφαίνονται, οπότε, το λογικό, και ως ένα βαθμό, αναμενόμενο επακόλουθο της νέας αυτής κατάστασης ήταν η στροφή προς το άτομο και η πρόκριση της ελευθερίας του, ως πολίτη και ως ανθρώπου κυρίως, παρά ως προσώπου ή υποκειμένου¹. Στο σημείο αυτό όμως θα ήταν σκόπιμο να διευκρινιστεί ότι η έννοια της ελευθερίας του πολίτη στην αρχαία ελληνική κοινωνία, εξαιρώντας το θεσμό της δουλείας, δεν έχει καμία σχέση με αυτό που θα συναντήσουμε κατόπιν στους θεωρητικούς εκπροσώπους της νεότερης φιλοσοφίας. Ως παράδειγμα για το προαναφερθέν, θα μπορούσαμε να καταθέσουμε την περίπτωση του Hegel όπου εκεί η ελευθερία του ατόμου σχετίζεται άμεσα με την έννοια του κράτους και τη φυσική του πια ελευθερία μέσα σ' αυτό, την οποία μάλιστα το τελευταίο καλείται να περιφρουρήσει.

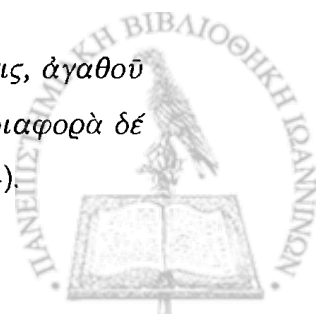
¹ Στα ηθικά και πολιτικά έργα του Αριστοτέλους δίνεται μία ιδιαίτερη έμφαση στην έννοια του ανθρώπου, γεγονός που εύλογα έχει προσδώσει έναν ξεχωριστό χαρακτήρα στην έννοια της πολιτικής ανθρωπολογίας. Στο πλαίσιο αυτής της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας η έννοια «άνθρωπος» συνιστά κυρίως μια ανθρωπολογική και οντολογική κατηγορία, που πέρα από τις μεταφυσικές της προεκτάσεις και συνιστώσες, είναι απόλυτα συνυφασμένη και με το πολιτικό πράττειν των πολιτών της πόλεως. Συνεπώς, η έννοια του προσώπου, όπως αυτή απαντάται κυρίως στη φιλοσοφική σκέψη του I. Kant και σχετίζεται με την έννοια του έλλογου υποκειμένου, δεν έχει κάποια σαφή αντιστοίχιση με την αριστοτελική φιλοσοφία, η οποία δίνει κυρίως έμφαση στην έννοια της ψυχής, παρά στο νου (βλ. σχετικά: Αριστοτέλους, *Περὶ Ψυχῆς* 415b 7-8). Όσον αφορά επίσης στην έννοια του υποκειμένου, αυτή σχετίζεται κυρίως με ερμηνευτικές συνιστώσες της νεότερης φιλοσοφίας, και κυρίως μετά τον δυϊσμό μεταξύ της νοητής και της εκτατής ουσίας που εισαγάγει ο R. Descartes.

Άρα λοιπόν, η ελευθερία του ατόμου –στο βαθμό που μας επιτρέπεται τουλάχιστον να το συναγάγουμε από τα κείμενα του Αριστοτέλους– είναι ένα αυτονόητο δικαίωμα του πολίτη και αναδεικνύει κυρίως τις σχέσεις ισοτιμίας των ανθρώπων ως πολιτών, και όχι ως μεμονωμένων ατόμων- ιδιωτών². Αυτή ακριβώς η ιδιαιτερότητα ως προς τον χαρακτήρα των σχέσεων μεταξύ ατόμου και κοινωνίας αναδεικνύει και τη μοναδικότητα της αλληλεπίδρασης μέρους και όλου, σε βαθμό μάλιστα που ο ύψιστος σκοπός της πόλεως όχι μόνο συμπίπτει αλλά και προάγει τον έσχατο σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης, δηλαδή την ευδαιμονία.

Πιο συγκεκριμένα, η ανάδειξη του τελεολογικού χαρακτήρα της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλους, όπως αυτή εναργώς διακρίνεται ήδη από την πρώτη πρόταση των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*³, δεν αφορά μόνο στη διευκρίνιση του τελικού σκοπού των ανθρώπινων πράξεων ως ηθικών ενεργημάτων, αλλά εμπεριέχει και βασικά ανθρωπολογικά στοιχεία για την εμπραγμάτωση της πολιτικής φύσης του ανθρώπου. Από τη στιγμή μάλιστα που η αριστοτελική αναζήτηση επικεντρώνεται στην πραγμάτωση του έσχατου σκοπού, δηλαδή του αγαθού, η διερεύνηση της έννοιας «αγαθόν» του αριστοτελικού ανθρώπου και της πόλεως συνιστά ένα από τα κύρια θέματα για τη μελέτη των ηθικών και πολιτικών παραμέτρων της ζωής των πολιτών της «πόλεως».

² Σύμφωνα όμως με έναν εκπρόσωπο της αγγλόφωνης βιβλιογραφίας σχετικά με το ζήτημα αυτό, τα όρια ως προς την ανάπτυξη της προσωπικότητας του ατόμου και το ρόλο του μέσα στην «πόλη» είναι ιδιαιτέρως προσδιορισμένα και ίσως, περιορισμένα, λόγω της ισχύος και του υψηλού βαθμού παρεμβατικότητας της πολιτείας πάνω στο ανθρώπινο πράττειν, όπως τουλάχιστον υπαγορεύει η ηθικο-πολιτική ενότητα στην αριστοτελική θεώρηση, σύμφωνα πάντοτε με την άποψη του συγκεκριμένου μελετητή. (Πρβλ., Barker 1964, XLVIII κ.ε.).

³ «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξεις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθὸν, οὗ πάντ' ἐφίεται. διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν (...)", (Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094 a 1- 4).



Σύμφωνα με το φιλόσοφο όμως, η αξία και η πληρότητα των σκοπών στους οποίους στοχεύουν οι διάφορες δραστηριότητες, πράξεις, επιστήμες ή τέχνες, θα συντελέσουν στη θετική ή την αρνητική τους αξιολόγηση. Καθώς μάλιστα όλες οι δραστηριότητες καταλήγουν σε έναν απώτερο σκοπό, αυτό σημαίνει πως αυτός είναι κοινός, έχει αξία ως καθεαυτός και φυσικά είναι σταθερός. Αυτός ο τελικός σκοπός δεν είναι η «*Ιδέα του Ἀγαθοῦ*», αλλά ούτε και η καθολική έννοια του αγαθού που εντοπίζεται στην περιοχή του υπερβατικού και αναλλοίωτου. Αντιθέτως, είναι το αγαθόν για τον άνθρωπο, που εκλαμβάνεται μεν στην ύψιστη μορφή του, κινούμενο όμως πάντοτε στο πλαίσιο του εφικτού.⁴

Αν όντως όμως οι πράξεις μας αποβλέπουν σε κάποιον τελικό σκοπό που τον επιδιώκουμε γι' αυτόν τον ίδιο, («*ὄ δι' αὐτὸ βουλόμεθα*») και όλα τα άλλα χάριν αυτού και όχι τον καθένα για κάτι διαφορετικό (διότι κατ' αυτόν τον τρόπο θα προέκυπτε μία ατελείωτη σειρά σκοπών, με αποτέλεσμα να αποβεί ανώφελη και άσκοπη η επιδίωξη του ανθρώπου), είναι φανερό ότι ο τελικός αυτός σκοπός θα ήταν το αγαθό, και μάλιστα το άριστο αγαθό.⁵

Κατά τον Πλάτωνα, η «*Ιδέα του Ἀγαθοῦ*» είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για να υπάρξουν και να γίνουν νοητά τα όντα. Βρίσκεται πάνω απ' όλες τις άλλες Ιδέες, διότι (i) βρίσκεται πάνω από την ωραιότητα η οποία είναι το πιο φωτεινό ανάμεσα στα γήινα, (ii) τοποθετείται πιο πάνω από την Ιδέα της αλήθειας και της συμμετρίας⁶, αλλά επιπλέον, (iii) και πιο πάνω από τις Ιδέες που αντιστοίχως συνιστούν την καθαρή

⁴ Βλ. σχετικά, Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* 1218b 30-33.

⁵ Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1094a 18-22.

⁶ Πλάτωνος *Φίληβος* 65a: «*Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾶ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεύσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίας καὶ ἀληθείᾳ (...)*».



γνώση, τη δικαιοσύνη και τη φρόνηση.⁷ Είναι η πιο υψηλή γνώση, «τὸ μέγιστον μάθημα», το τέλος, η τελευταία «ἐν τῷ γνωστῷ»⁸.

Ο λόγος που γίνεται για την Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ προκύπτει κυρίως μέσα από συγκρίσεις, έτσι ώστε να μπορέσει κανείς να την προσεγγίσει σφαιρικότερα και με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη ακρίβεια «ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι»⁹ και «...ὅτι αὐτὴν οὐχ ἰκανῶς ἴσμεν»¹⁰. Είναι ο «ακτινοβόλος» ἥλιος μεταξύ των Ἰδεῶν, χορηγεί μόνη της στα ἄλλα πράγματα τη γένεση, την αύξηση και την τροφή τους, παριστάνει την υψηλότερη βαθμίδα γνώσης, αλλά και καθιστά «ικανές» τις ἄλλες Ἰδέες, ὄχι απλῶς ὥστε να γίνουν αντιληπτές, αλλά και για να συνιστοῦν αὐτὸ το «εἶναι»¹¹.

Σε ἀντίθεση με τον Πλάτωνα¹² ὅπου το ἀγαθόν είναι «ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἔνεκα πάντα πράττει...», ο Ἀριστοτέλης δεν δέχεται ὅτι το ἀγαθόν είναι ἓνα και ενιαίο,¹³ ἀλλὰ διαφέρει ἀνάλογα με

⁷ Πλάτωνος *Πολιτεία* E 479 a-e, Z 517b-c.

⁸ Πλάτωνος *Πολιτεία* E 505a, Z 17b-c, Z 540a-b.

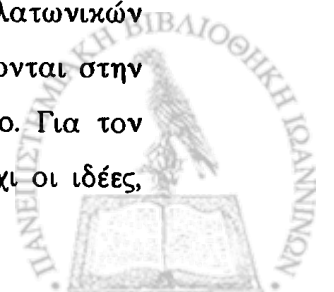
⁹ Πλάτωνος *Πολιτεία* Z 517c.

¹⁰ Πλάτωνος *Πολιτεία* 534b-c, 505a-b, 508b-c.

¹¹ Πλάτωνος *Πολιτεία* ΣΤ' 508e, 509b: «τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὐξὴν καὶ τροφήν...» και: Πλάτωνος *Πολιτεία* Z 517b-c: «τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνονται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (...).»

¹² Πλάτωνος *Πολιτεία* 505d-e.

¹³ Στο ἔργο του, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ*, (βλ. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* 990a 33-993a10 & 1078b 9-1080a11), ο Ἀριστοτέλης προβαίνει σε μία κριτική των πλατωνικῶν ἰδεῶν, τις οποίες κατόπιν τις ἀναιρεῖ ὡς γενικεύσεις που δεν ἀνταποκρίνονται στην πραγματικότητα, καθὼς μάλιστα τη διπλασιάζουν κατὰ αυθαίρετο τρόπο. Για τον Ἀριστοτέλη, η πραγματικὴ οὐσία είναι το συγκεκριμένο «τόδε τι», και ὄχι οἱ ἰδέες,



το είδος της δραστηριότητας στην οποία ο κάθε άνθρωπος επιδίδεται, τις περιστάσεις, την επαγγελματική ή την κοινωνική του τάξη. Η λιτή και περιεκτική παραδοχή του Σταγειρίτη φιλοσόφου, όπως αυτή εκτίθεται στα *Ἠθικὰ Ευδήμεια*, συμπυκνώνει με έναν μοναδικό τρόπο το περιεχόμενο και τη σημασία της φράσης για τις πολλαπλώς «σημαντικές» εκδοχές του όρου «ἀγαθόν», καθώς «πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν»¹⁴.

Με την παραπάνω φράση δηλώνεται το «πολλαχῶς λεγόμενον» του αγαθού¹⁵, η πολυσημαντότητά του, στοιχείο το οποίο απορρέει από το γεγονός ότι κάθε τι υπαρκτό έχει το δικό του ξεχωριστό «εἶδος», τη δική του ποιότητα και τη δική του τέλεια μορφή. Η πολυμορφία αυτή

όπως ισχύει στην περίπτωση της πλατωνικής φιλοσοφίας. Κατά ανάλογο τρόπο, (πρβλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1096a 11- 1097a 14, καθώς και Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Ευδήμεια* 1217b1 - 1218 b27), ο Ἀριστοτέλης αναφέρεται στην έννοια του αγαθού και της ευδαιμονίας, επικρίνοντας την πλατωνική θεωρία των Ἰδεῶν, χωρίς να παραλείψει να τονίσει ότι το ἀγαθὸν αναφέρεται και εφαρμόζεται τόσο στην ουσία, όσο και στα συμβεβηκότα, στις κατηγορίες δηλαδή της ουσίας και ἄρα, βάσει αυτού, το ἀγαθόν που αναφέρεται στην ηθική δεν είναι κάτι γενικό και ἀόριστο, ἀλλὰ συνιστᾷ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, και ἄρα, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν. (πρβλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1097a 23, 1094 b 7-13 καθώς και 1102a 14-15). Για το ζήτημα περί του αγαθού βίου και την έννοια της ευδαιμονίας, και ειδικότερα, για μια συγκριτική ἀπόπειρα μεταξύ των θέσεων αυτών στη φιλοσοφική θεώρηση του Ἀριστοτέλους ἀπὸ τη μια και του Θωμά Ἀκινάτη, ἀπὸ την ἄλλη, βλ. ενδεικτικά: Simpson 1987, 24-25.

¹⁴ Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Ευδήμεια* 1217b 27.

¹⁵ Καθὼς τὸ ἀγαθόν (ὅπως και τὸ ὄν) λέγεται για ὅλα, δηλαδή, και ἐπὶ της ουσίας, ὅπως για παράδειγμα ὁ Θεός και ὁ νους, και ἐπὶ της ποιότητας, ὅπως για παράδειγμα οὐ αρετές, και ἐπὶ της ποσότητας, ὅπως τὸ μέτριον, και ἐπὶ της αναφοράς, ὅπως τὸ χρήσιμο, και ἐπὶ του χρόνου, ὅπως τὸ επίκαιρο, και ἐπὶ τόπου, ὅπως ἡ διαμονή και ἄλλα τέτοιου εἴδους, εἶναι φανερό ὅτι δεν εἶναι δυνατόν τὸ ἀγαθόν να εἶναι κοινόν και καθολικόν και Ἔν: «ἔτι δ' ἐπεὶ τὰ ἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται (...) δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινὸν τὶ καθόλου και ἔν» (πρβλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1096a 23-28).

του «αγαθού» έχει άμεση συνάρτηση και με το γεγονός ότι ο κάθε άνθρωπος επιδιώκει έναν συγκεκριμένο σκοπό για κάθε πράξη του χωρίς να κατευθύνεται από μια γενική Ιδέα περί του αγαθού.

Το αγαθόν όμως, όχι μόνο «πολλαχῶς λέγεται» αλλά και «ἴσαχῶς τῷ ὄντι», γεγονός που μας επιτρέπει να μιλούμε για μεταφυσικές συνιστώσες της αριστοτελικής ηθικής. Γιατί όπως το ὄν, «ὥσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει τὸ μὲν τι ἐστὶ, τὸ δὲ ποιὸν, τὸ δὲ ποσὸν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν (...)»,¹⁶ έτσι και το «ἀγαθόν», «ἐν ἐκάστη τῶν πτώσεών ἐστι τούτων (...)»,¹⁷ «ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἐν τί ἐστι περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ». ¹⁸ Όταν όμως γίνεται λόγος για τις “μεταφυσικές προϋποθέσεις” της αριστοτελικής ηθικής, έχει υποστηριχθεί¹⁹ ότι δεν εννοείται απλῶς η αναζήτηση στο χώρο της μεταφυσικής, των θέσεων εκείνων που φωτίζουν την αριστοτελική ηθική, αλλά κάτι περισσότερο, ότι δηλαδή, κυρίως μέσα από την αριστοτελική μεταφυσική κατανοείται και ερμηνεύεται η αριστοτελική ηθική.

Η ηθική στον Αριστοτέλη εναρμονίζεται σε μεγάλο βαθμό με την έννοια του τέλους, που απαντάται για να δηλώσει ότι όλα τείνουν προς μία ολοκλήρωση-τελείωση, η οποία ενέχει και τη διαδικασία μέσα από την οποία αποκτά κάτι την τέλεια μορφή του. Η σχέση μάλιστα μεταξύ των διαφόρων ειδών αγαθού και των στόχων που τα ανθρώπινα όντα θέτουν αποτελεί θέμα που εγείρει μια σειρά φιλοσοφικών ερωτημάτων σχετικά με το συγκεκριμένο ζήτημα, με τον προσδιορισμό δηλαδή της έννοιας περί του αγαθού, σε συναρτήση με τα κύρια στοιχεία που το προσδιορίζουν.

¹⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Ευδήμεια* 1217b 27-29.

¹⁷ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Ευδήμεια* 1217b 30.

¹⁸ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Ευδήμεια* 1217b 33-35.

¹⁹ Τερέζας Πετζοπούλου-Βαλαλά 1998, 254-255.

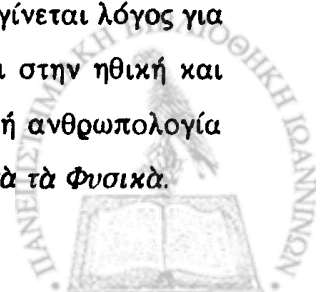


(β) Το ἀγαθὸν για τον ἄνθρωπο. Τα ανθρωπολογικά στοιχεία στην πρακτική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους.

Η διαλεκτική σχέση της ηθικής με την πολιτική στην αριστοτελική φιλοσοφία είναι ένα από τα βασικά της στοιχεία, καθώς ο κοινός σκοπός ανθρώπου και πολιτείας συνιστά κομβικό σημείο για την κατανόησή της. Εφ' όσον δηλαδή η επίτευξη του ἔσχατου και ιδανικού τέλους για τον ἄνθρωπο συνιστά μία σύμπτωση τόσο του ατομικού, όσο και του κοινωνικού συμφέροντος, μπορεί αβίαστα να γίνει λόγος για την ανθρωπολογία της ηθικής, και ἄρα, και της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλους²⁰.

Η βασική έκφραση της κοινότητας σκοπῶν μεταξύ ανθρώπου και πόλεως είναι η αδιαμφισβήτητη παραδοχή του φιλοσόφου για την πολιτική φύση του ανθρώπου. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ὅτι δεν νοείται ο ηθικός ἀνθρώπινος βίος πέραν της πολιτικής κοινότητας, διότι μόνο μέσα στο πλαίσιο αυτής συμβιώνει ο ἄνθρωπος και έχει τη δυναμική για την πραγμάτωση της φύσει κοινωνικότητάς του.

²⁰ Βλ. σχετικά Κύρκος 1981, 213-229 και κυρίως τις σελίδες: 214, 215 και 222. Ιδιαίτερα στη σελ. 215 παρουσιάζονται οι δύο κατευθύνσεις που αναφέρει η έρευνα σχετικά με την αριστοτελική ανθρωπολογία. Στην πρώτη περίπτωση γίνεται λόγος για μία ανθρωπολογία με ηθικο-πολιτικό χαρακτήρα η οποία βασίζεται στην ηθική και πολιτική σκέψη του φιλοσόφου, και στη δεύτερη, για μια θεωρητική ανθρωπολογία που έχει ως αφετηρία της τη ερμηνεία των έργων *Περὶ Ψυχῆς* και *Μετὰ τὰ Φυσικά*.



Κατά τον φιλόσοφο όμως δεν αρκεί μόνο η πολιτική φύση του ανθρώπου για τη βιωσιμότητα της πολιτικής κοινότητας που θα συγκροτήσει. Η «θεωρία» και η ενέργεια του νου επισημαίνουν ρητά πως πέρα από την πολιτική φύση του ανθρώπου υπάρχει και η λογική του φύση, η οποία μάλιστα υπαγορεύει την αίσθηση και τη συνείδηση του ανθρώπου για το καλό και το κακό, καθώς και για το δίκαιο και το άδικο²¹. Συνεπώς, η έννοια της πολιτικής αλλά και της λογικής φύσης του ανθρώπου έχουν άμεση σχέση στην αριστοτελική φιλοσοφία με την έννοια της δικαιοσύνης μέσα στην πόλιν και με την αναζήτηση της αλήθειας, διότι δεν νοείται κατά τον φιλόσοφο μία ευδαίμονα ζωή πέρα και έξω από τα ανθρώπινα. Μόνο μέσα από τη συμβίωση και το ηθικό πράττειν εντός των ορίων της πόλεως επιτυγχάνεται η «τελείωσις» του πολίτη, ο οποίος θα δεχθεί τις ευεργετικές επιδράσεις τόσο της πολιτικής κοινότητας στην οποία θα ανήκει όσο και της παιδείας:

Μόνο μέσα στο πλαίσιο της πόλεως λοιπόν, η οποία τελεολογικά γεννήθηκε για να δεχτεί και να συντελέσει στην πραγμάτωση της πολιτικής φύσης του ανθρώπου, είναι δυνατή η επίτευξη του ευδαίμονος βίου. Η ενιαία αυτή ολότητα του «εὖ πράττειν» και του «θεωρεῖν», του θεωρητικού αλλά και του φιλόσοφου δηλαδή βίου, σε συνάρτηση με τις ορθές παιδευτικές διεργασίες στην πόλιν, οριοθετούν την πλήρωση των βασικών εκείνων προϋποθέσεων για την σύμπτωση του ατομικού και του κοινωνικού συμφέροντος, της ατομικής δηλαδή αλλά και της κοινωνικής ευδαιμονίας, ως σύμπλεξη του ανθρώπινου αλλά και του πολιτικού αγαθού.

Κατά τον Αριστοτέλη λοιπόν, ο ηθικός άνθρωπος δεν “ατενίζει” τον κόσμο των αιώνιων όντων που χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη ενός και μοναδικού αγαθού. Το «ἀγαθόν» στον Αριστοτέλη διακρίνεται ανάλογα με το είδος των δραστηριοτήτων στις οποίες ο κάθε άνθρωπος

²¹

Αριστοτέλους, Πολιτικά 1253a 9 και 15-18.



επιδίδεται, ενώ τα διάφορα είδη αγαθών έχουν παράλληλα και έναν κοινό παρονομαστή: είναι “αιρετά”, αποτελούν δηλαδή αντικείμενο της ελεύθερης εκλογής του καθενός. Το γεγονός όμως ότι κάθε πράξη και κάθε ανθρώπινη επιλογή αποσκοπεί σε κάποιο συγκεκριμένο αγαθό, αιτιολογεί βάσιμα το χαρακτηρισμό της αριστοτελικής ηθικής ως σαφώς τελεολογικής.

Ο χαρακτηρισμός της αριστοτελικής ηθικής ως τελεολογικής δεν θα ανταποκρινόταν στο ακριβές νόημα του όρου που της αποδίδεται, εάν πρώτα δεν οριζόταν με σαφήνεια η έννοια του “τέλους”, στην οποία παραπέμπει ο προσδιοριστικός όρος της ηθικής ως τελεολογικής. Ο όρος απαντάται σε άμεση συνάρτηση με το αγαθόν, ήδη στις πρώτες γραμμές των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*²², ενώ παράλληλα ο φιλόσοφος δεν παραλείπει να διακρίνει τους σκοπούς, σε αυτούς που αποτελούν μόνο ενέργειες, και σε εκείνους, που εκτός από ενέργειες είναι και έργα «τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινὰ»²³. Ο κάθε σκοπός, δηλαδή, είναι δυνατόν να αφορά είτε στην ενέργεια ως καθ’ εαυτήν, είτε ακόμη σε ό,τι παράγεται πέρα από αυτήν την ενέργεια.

Στα *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*,²⁴ το νόημα των ενεργειῶν παρουσιάζεται με αναλυτικό τρόπο, όπου «(...) διχῶς λέγεται τὸ πρακτὸν (καὶ γὰρ ὧν ἔνεκα πράττομεν καὶ ἃ τούτων ἔνεκα μετέχει πράξεως (...))», οπότε ο όρος έχει δύο έννοιες καὶ σημαίνει (α) τα αντικείμενα που αποτελούν τον άμεσο στόχο των προσπαθειῶν μας και για χάρη των οποίων γίνεται κάτι, και (β) τα δευτερεύοντα πράγματα που περιλαμβάνονται στην ενεργειά μας, εν ὄψει των αντικειμένων αυτών.

Το γεγονός μάλιστα ότι η έννοια του αγαθού ορίζεται σε συνάρτηση με την αντίστοιχη έννοια περί του “τέλους”-σκοπού αναδεικνύει

²² Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094a 4-5.

²³ Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094a 4-5.

²⁴ Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 1217a 35-37.



εναργώς ότι οι εννοιολογικές απαρχές του αγαθού στην αριστοτελική φιλοσοφία και η δρομολόγηση στόχων από πλευράς των ανθρώπων σχετίζονται άμεσα. Το επιχείρημα του φιλοσόφου στο σημείο αυτό καταδεικνύει τον προσδιορισμό της φύσεως του ανθρώπινου αγαθού, με όρους που αναφέρονται στον αντίστοιχο προσδιορισμό της φύσεως του φυσικού ανθρώπινου σκοπού. Η προϋπόθεση για την παραπάνω επιχειρηματολογία έχει ως ακολούθως: «Εἰ δὴ τὸ τέλος ἔστι τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (...), δῆλον ὡς τοῦτα' ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον».²⁵ Επειδή όμως φαίνεται πως υπάρχουν πολλοί σκοποί και από αυτούς επιδιώκουμε κατά προτίμηση μερικούς για χάρη κάποιων άλλων, συνάγεται το συμπέρασμα -που ταυτοχρόνως αποτελεί και ένα κριτήριο για τον προσδιορισμό του "κύριου αγαθοῦ"- ότι αυτό δεν είναι άλλο, παρά το "τέλειον τέλος".

Εφόσον όμως ο τελικός αυτός σκοπός αποτελεί το τέλειο αγαθό, θα ήταν άσκοπο κατά τον Αριστοτέλη, να παραμένει κανείς μόνο σ' αυτήν τη διαπίστωση, χωρίς δηλαδή παράλληλα να αναζητεί και να κατευθύνεται προς τη γνωστική εκείνη διαδικασία που θα του επέτρεπε την «κατάληψη» του τέλειου αγαθοῦ.²⁶ Η γνωστική αυτή διαδικασία στην οποία φαίνεται πως μας παροτρύνει ο φιλόσοφος έχει κυρίως ως στόχο της τη γνώση της φύσεως του αγαθού, καθώς επίσης και τη δυνατότητα διακρίβωσης των βασικών γνωρισμάτων της, ώστε να είμαστε σε θέση να αποφανθούμε σε ποια τέχνη ή σε ποια επιστήμη ανήκει,²⁷ ενώ η

²⁵ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094a 20-25.

²⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094a 25-27: «Ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ροπὴν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος;»

²⁷ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094a 29-30, «...τὶ ποτ' ἔστι καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων».



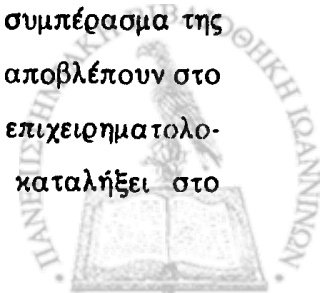
απάντηση στο τιθέν αυτό ζήτημα δίδεται αμέσως παρακάτω, με τη διευκρίνιση ότι το αγαθόν φαίνεται πως ανήκει στην πιο κυρίαρχη και “αρχιτεκτονική” επιστήμη, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο φιλόσοφος, δηλαδή, στην πολιτική επιστήμη: «Δόξειε δ’ ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς».²⁸

Η μεγάλη σημασία της πολιτικής²⁹ -κατά τον Αριστοτέλη- εντοπίζεται στο γεγονός ότι αυτή κατέχει τον καθοριστικό ρόλο για το ποιές επιστήμες είναι απαραίτητες στις πόλεις, ποιές θα πρέπει να μαθαίνει κανείς, και μάλιστα έως ποιό βαθμό. Λαμβάνοντας υπόψιν μας ότι και οι πλέον αξιόλογες επιστήμες όπως, η στρατηγική, η οικονομική και η ρητορική ανήκουν σ’αυτήν, κατανοούμε εναργέστερα το λόγο για τον οποίον χρησιμοποιεί η πολιτική τις υπόλοιπες πρακτικές επιστήμες, ώστε τελικά να φτάνει στο σημείο να νομοθετεί, παρέχοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο προτεινόμενες εναλλακτικές λύσεις περί του πρακτέου «ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι (...)»³⁰.

²⁸ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094a 30-31.

²⁹ Για το «αξιολογικό βάρος» της έννοιας της πολιτικής βλ. επίσης: Δεσποτόπουλος 1981, 21-22. Βλ. επίσης Μπαγιόνας 1982, 301-303.

³⁰ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094b 5-6. Η έμφαση που δίνει ο Αριστοτέλης στις λεγόμενες “αρχιτεκτονικές τέχνες” παρουσιάζει σημαντικό ενδιαφέρον, ιδιαίτερα εάν λάβουμε υπόψιν μας αυτό που αναφέρει στο χωρίο 1094a 15-18: «ἐν ἀπάσαις δὴ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων, ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ’ αὐτὰ. Τούτων γὰρ χάριν κάκεινα διώκεται (...). Εφόσον λοιπόν οι σκοποί των αρχιτεκτονικών τεχνῶν είναι πάντοτε προτιμότεροι, και μάλιστα προτάσσονται από τους επιδιωκόμενους σκοπούς των υπαγομένων σ’ αυτές τεχνῶν, διαπιστώνουμε κατ’ αντιστοιχίαν ότι, αφού το αγαθόν υπάγεται στην πολιτική επιστήμη η οποία, όπως πιο πάνω αναφέρθηκε, «...δόξειε δ’ ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς», τότε μπορούμε να συνάγουμε το συμπέρασμα - που προκύπτει ως λογικό συμπέρασμα της επιχειρηματολογίας που ακολουθεί ο Αριστοτέλης- ότι οι σκοποί που αποβλέπουν στο αγαθόν είναι οι προτιμότεροι δυνατοί σκοποί. Μια δεύτερη μορφή επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου στο σημείο αυτό, που ως στόχο έχει να καταλήξει στο



Αφού λοιπόν καταλήξαμε στο σημείο-συμπέρασμα ότι το ἀγαθὸν ανήκει μεταξύ αυτῶν που χαρακτηρίζονται ως τα πλέον υψηλά και σημαντικά, μένει να σκιαγραφήσουμε ακριβέστερα τη φύση αυτού, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του, και αυτό στο οποίο πιθανῶς παραπέμπει. Εκκινώντας από το «καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθὸν οὐδὲ πάντ' ἐφίεται»³¹ (ἤδη στην αρχή του πρώτου κεφαλαίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*), ο Αριστοτέλης τονίζει κατόπιν τη διάκριση του υπέρτατου αγαθοῦ ἀνάλογα με την πράξη ἢ την τέχνη στην οποία κάθε φορά ανήκει. Το ἀγαθὸν αποτελεί δηλαδή σκοπὸ ὅλων των εκτελούμενων πράξεων, γεγονός που μας παραπέμπει στην παρατήρηση ὅτι εἰάν αυτοί οι σκοποὶ εἶναι περισσότεροι του ενός ἢ απλῶς πολλοί, τότε κατ' ἀναλογίαν, το ἀγαθὸν θα συνιστᾷ ακριβῶς το σύνολο ὅλων αυτῶν των σκοπῶν.

Σε καμιά περίπτωση δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεῖ ὅτι ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει την ἔννοια του αγαθοῦ ως κάτι γενικό, ἀφηρημένο ἢ “ἐπέκεινα” των ἀνθρώπινων δραστηριοτήτων. Μέσα ἀπὸ τα κείμενά του μας μεταδίδεται ἡ βεβαιότητα του φιλοσόφου ὅτι το ἀγαθὸν -ὅποιο και ἂν εἶναι τελικῶς αὐτό- σχετίζεται ἀμεσα με την ἀνθρώπινη φύση και το σύνολο των ἀνθρώπινων ἐνεργειῶν: «τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτα', εἰ ληφθεῖ τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου»³², και: «Ὡσπερ γὰρ αὐλητῆ καὶ ἀγαματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτη, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ προᾶξις, ἐν

προαναφερθέν συμπέρασμα, ἔχει ως ἀκολουθῶς: ἀφού ἤδη ἔχουμε δεχθεῖ ὅτι ἡ πολιτική εἶναι ἡ “ἀρχιτεκτονικότερη τέχνη” και ἐμπερικλείει ὅλες τις ἄλλες πρακτικὲς ἐπιστήμες, εὐνόητο εἶναι ὅτι και ὁ σκοπὸς της πολιτικῆς συμπεριλαμβάνει το σκοπὸ και των ἄλλων ἐπιστημῶν, για να καταλήξει τελικῶς ὁ φιλόσοφος στο συμπέρασμα ὅτι πιθανῶς αὐτὸ να εἶναι και το ἀνθρώπινο ἀγαθὸ (« ὥστε τοῦτα' ἂν εἴη τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν»), Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094b 4-8.

³¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094a 3-4.

³² Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1097b 28-29.



τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ εἶπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ». ³³

Όταν όμως ο φιλόσοφος φτάνει στο σημείο να συσχετίσει το αγαθόν με την έννοια της ανθρώπινης φύσεως, γνωρίζει ήδη πολύ καλά ότι κάτι τέτοιο θα ήταν ανακριβές να υποστηριχθεί, εάν δεν είχαν τεθεί προηγουμένως και οι αναγκαίες εκείνες προϋποθέσεις-συνθήκες που θα καθιστούσαν την υπόθεση-παρατήρηση του φιλοσόφου περισσότερο αντικειμενική και αληθή. Ο λόγος αφορά στη χαρακτηριζόμενη ως “ενεργητική ζωή” που προσιδιάζει κυρίως στα όντα που διαθέτουν νόηση «πρακτικὴ τις [ζωή, ενν.] τοῦ λόγου ἔχοντος». ³⁴

Η συλλογιστική πορεία του Αριστοτέλους μέχρι του σημείου να δώσει έναν ορισμό για το τι ακριβώς συνιστά το ανθρώπινον αγαθόν, περιλαμβάνει και την αναφορά σ’ αυτό που περιγράφει ως “ἐνέργεια ψυχῆς”, η οποία εξίσου αποτελεί ίδιον χαρακτηριστικό του ανθρώπου και υπάρχει σε πλήρη ή μερική συμφωνία με τη νόηση, σύμφωνα με όσα παραθέτει ο φιλόσοφος. Η δεύτερη υποθετική παραδοχή που ακολουθεί - και κατά κάποιον τρόπο συμπληρώνει την προηγούμενη- αναφέρει πως η ενέργεια της ψυχῆς δεν αποτελεί απλώς ίδιον του ανθρώπου, αλλά ειδικότερα, ίδιον του ενάρετου ανθρώπου, δεδομένου ότι κάθε μία από τις πράξεις του συντελείται σύμφωνα με την αρετή, η οποία είναι “κτῆμα” του ανθρώπου και, «...ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις, μετὰ λόγου, (...) ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται» ³⁵. «Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, το ανθρώπινο αγαθό συνίσταται στην ενέργεια

³³ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1097b 29-33.

³⁴ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1098a 3-4.

³⁵ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1098a 14-17.



της ψυχής σύμφωνα με την αρετή, ενώ στην περίπτωση που υπάρχουν πολλές αρετές, σύμφωνα με την καλύτερη και τελειότερη αυτών».³⁶

Η αναφορά της στενής αυτής σχέσης μεταξύ αρετής και ψυχής επαναλαμβάνεται επίσης και στα *Ἠθικὰ μεγάλα*³⁷ όπου διαβάζουμε ότι διαμέσου της ψυχής -και κανενός άλλου στοιχείου- ζούμε τελικά. Γιατί, «ἐν ψυχῇ δὲ ἔστιν ἀρετὴ», καθώς αυτό που προκύπτει από την ψυχή, αλλά και αυτό που προκύπτει από την αρετή της ψυχής, είναι το ίδιο πράγμα. Η θέση αυτή επιβεβαιώνεται και καταλήγουμε στο ίδιο σημείο, εάν αυτή τη φορά ξεκινήσουμε από τη διάκριση των αγαθών σε τρία είδη, δηλαδή, στα εξωτερικά, στα ψυχικά και στα σωματικά αγαθά.³⁸ Από τα προαναφερθέντα είδη αγαθών, ο Αριστοτέλης θεωρεί ως πιο σημαντικά τα ψυχικά αγαθά κυρίως, τις ψυχικές δηλαδή πράξεις και τις ενέργειες που τις αποδίδουμε στην ψυχή, θέση που τη συναντούμε επίσης και στο Β' βιβλίο των *Ἠθικῶν Εὐδημείων*.³⁹

«Αλλά και οι σκοποί που θέτει κάθε φορά ο άνθρωπος στον εαυτό του βρίσκονται πάντοτε στην ψυχή του, επειδή ακριβώς σ' αυτήν υπάρχουν τα πιο πολύτιμα από τα αγαθά του και η ίδια η ψυχή δεν είναι παρά ικανότητα ή ενέργεια».⁴⁰ Αλλά επειδή, όπως έχει ήδη προαναφέρει ο φιλόσοφος,⁴¹ ανάμεσα στα στοιχεία της ψυχής, άλλα μεν αποτελούν απλές ικανότητες ή δυνάμεις, ενώ άλλα ενέργειες και κινήσεις, αλλά και

³⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1098a 18-20 : «εἰ δὴ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταὶ, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τὴν τελειοτάτην».

³⁷ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ μεγάλα* 1184b 22-25.

³⁸ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1098b 15-17.

³⁹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 1218b 35-37 : «Πάντα δὴ τὰγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ ἐν ψυχῇ, καὶ τούτων αἰρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ (...)».

⁴⁰ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 1219b 34-36.

⁴¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 1218b 39-40.



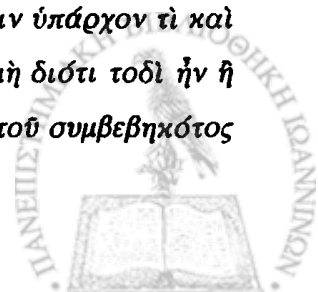
διότι η ενέργεια είναι υπέρτερη της διαθέσεως⁴² και η καλύτερη ενέργεια ανήκει στην ικανότητα, ενώ από την άλλη, η αρετή είναι ο καλύτερος τρόπος υπάρξεως, προκύπτει το συμπέρασμα ότι η ενέργεια της αρετής είναι το καλύτερο δυνατόν που υπάρχει για την ψυχή.⁴³ Και καθώς η αρετή ανήκει στην ψυχή ως προς την ουσία της και όχι κατά συμβεβηκός⁴⁴ συνεπάγεται ότι η αρετή της ψυχής αφενός συνίσταται στις αρετές του καθενός από τα διαφορετικά μέρη της ψυχής, και αφετέρου ενισχύει το χαρακτηρισμό της ως αληθινού σκοπού του ανθρώπου.

Καθώς μάλιστα, κατά τον Αριστοτέλη, “ίδιον” του ανθρώπου είναι η ενέργεια της ψυχής, σε πλήρη ή μερική συμφωνία με τη νόηση και η

⁴² Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* 1219a 36-37.

⁴³ Όλα αυτά παραπέμπουν σε μια διεξοδικότερη μελέτη των ζητημάτων περί της ψυχής -όπως αυτά εκλαμβάνονται από τον Αριστοτέλη- αλλά το κύριο μέρος του ενδιαφέροντός μας περιορίζεται τελικά μόνο σε ότι έχει άμεση σχέση με την αρετή της ψυχής και το ύψιστο αγαθό που κύρια σχετίζεται μ’ αυτήν. Έτσι, αναφέρουμε απλώς ότι απαντώνται δύο είδη αρετής, όπου η μία είναι η ηθική, και η άλλη η διανοητική (Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* 1220a 5-14 & Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1102a 14-18). Από αυτές, οι διανοητικές αρετές συνοδεύονται πάντοτε από το λογικόν, («αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου»), και άρα ανήκουν στο λογικό μέρος της ψυχής, το οποίο με τη σειρά του οφείλει να εξουσιάζει τις υπόλοιπες ικανότητες «ἢ λόγον ἔχει», ενώ αντιθέτως, οι ηθικές αρετές ανήκουν στο άλογο μέρος της ψυχής, το οποίο όμως «ἀκολουθητικὸν δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι», είναι δηλαδή από τη φύση του τέτοιο, ώστε να υπακούει στο μέρος που έχει το λογικό στοιχείο.

⁴⁴ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* 1219b 30-31, και Αριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* 1025a 14-25: «Συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μὲν τινι καὶ ἀληθὲς εἶπειν, οὐ μὲντοι οὕτω ἔξ ἀνάγκης οὔτε, <ὡς> ἐπὶ τὸ πολὺ (...) ἀλλ’ ἐπεὶ οὔτε ἔξ ἀνάγκης οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦτο γίγνεται, συμβεβηκὸς αὐτὸ λέγομεν. ὡστ’ ἐπεὶ ἔστιν ὑπάρχον τι καὶ τινι, καὶ ἔνια τούτων καὶ πού καὶ πότε, ὅ,τι ἂν ὑπάρχη μὲν, ἀλλὰ μὴ διότι τοδὶ ἦν ἢ νῦν ἢ ἔνταῦθα, συμβεβηκὸς ἔσται. οὐδὲ δὴ αἴτιον ὠρισμένον οὐδὲν τοῦ συμβεβηκόςτος ἀλλὰ τὸ τυχόν (...)».



λειτουργία αυτή ανήκει στη φύση του ενάρετου ανθρώπου⁴⁵, συμπεραίνει τελικώς ο φιλόσοφος ότι: «ἴδιον» του ανθρώπου είναι ένα είδος ζωής, και ότι το είδος αυτό είναι η ενέργεια της ψυχής, συνοδευόμενη από έλλογες πράξεις, καθώς και το ότι στον «τέλειο άνθρωπο» τα πάντα εκτελούνται «εὖ καὶ καλῶς», -σύμφωνα με το καλό και το ωραίο-, δεδομένου ότι καθεμιά από τις πράξεις αυτές συντελείται συμφώνως προς την αρετή η οποία είναι κτήμα του». ⁴⁶ Βάσει των προηγουμένων συνάγεται και ο ορισμός του ανθρώπινου αγαθού, το οποίο συνίσταται στην «κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια τῆς ψυχῆς», ενώ στην περίπτωση που οι αρετές είναι περισσότερες της μιας, σύμφωνα με την καλύτερη και τελειότερη αυτών.

Το τέλειο αγαθό όμως, δεν αποτελεί απλώς το σκοπό της κάθε δράσης -κατά τον Αριστοτέλη- αλλά χαρακτηρίζεται επίσης και από το στοιχείο της αυτάρκειας, το οποίο ορίζεται ως αυτό, που εάν μείνει μόνο του, καθιστά τη ζωή προτιμητέα και όχι ελλιπή. ⁴⁷ Διότι το τέλειο αγαθό είναι αυτάρκεια, όρος που παραπέμπει στην ερμηνεία ότι το αὐτάρκες δεν είναι απλώς αυτό που αρκείται στον εαυτό του, «τὸ αὐτῷ ἀγαθόν», αλλά εκείνο το οποίο είναι ήδη -εκ φύσεως- αρκετό στον εαυτό του, «τὸ αὐτὸ ἀγαθόν». Το στοιχείο αυτό της αυτάρκειας του τέλειου αγαθού παραπέμπει στην παρατήρηση ότι, ως τελειότερο θεωρείται εκείνο το οποίο είναι άξιο να αποκτηθεί χάριν εαυτού, παρά προς χάριν κάποιου άλλου: «Τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν (...)». ⁴⁸

⁴⁵ Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1098a 7-10.

⁴⁶ Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1098a 14-17.

⁴⁷ Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1097b 16-18: «Ἄλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαυθὶς ἐπισκεπτέον, τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ (...)».

⁴⁸ Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1097a 34-36.



Το λόγο περί του ύψιστου αγαθού διαδέχεται η διερεύνηση του θέματος για το ποιό είναι τελικώς αυτό το ύψιστο αγαθό, και με πόσες εκδοχές απαντάται. Όπως όμως έχει ήδη προαναφερθεί, ο Αριστοτέλης έχει ανασκευάσει τη θεωρία του καθ' εαυτό αγαθού, σύμφωνα με την οποία το ύψιστο αγαθό είναι το ίδιο το αγαθό,⁴⁹ το πρώτο από όλα τα αγαθά, καθώς επίσης και το αίτιο, διά της παρουσίας του οποίου και τα άλλα πράγματα γίνονται αγαθά. Η αξιολόγηση μάλιστα της "Ιδέας του Αγαθού" από το σταγειρίτη φιλόσοφο παρουσιάζεται σαφέστατη λίγο παρακάτω, χωρίς ταυτοχρόνως να παραλείπεται η αιτιολόγηση αναφορικά και με το ζήτημα περί της ευδαιμονίας.⁵⁰

Το αγαθόν αυτό είναι η ευδαιμονία⁵¹ -έως αυτού του σημείου αναφέρεται η από κοινού συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων- ενώ οι διαφωνίες που ακολουθούν εντοπίζονται κυρίως στο πως την ορίζει ο καθένας, και κατά συνέπεια, στο πώς εκλαμβάνεται και οριοθετείται το μείζον θέμα περί του προσδιορισμού της ουσίας της.

Στο σημείο αυτό ο σταγειρίτης φιλόσοφος θα επιχειρήσει μια πρώτη ερμηνεία για τη διαφοροποίηση, ως προς τον τρόπο που εκλαμβάνεται ο προσδιορισμός της ουσίας της ευδαιμονίας από τους ανθρώ-

⁴⁹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* 1217b 3-6.

⁵⁰ «Εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν, λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ιδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅτουσὺν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς (ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν) ἔπειτ' εἰ καὶ ὅτι μάλιστα εἰσὶν αἱ ιδέαι καὶ ἀγαθοῦ ιδέα, μὴ ποτ' οὐδὲ χρήσιμος πρὸς ζωὴν ἀγαθὴν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις». (Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* 1217b 22-25).

⁵¹ «...τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντη πάντως...», (Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1101a 18-19) καθώς ορίζεται η ευδαιμονία ως ο τελικός σκοπός και ως απλή εσωτερική τελειότητα.



πους, διακρίνοντάς τους σε κοινούς και σε σοφούς.⁵² Και ενώ στην πρώτη κατηγορία ανθρώπων η ευδαιμονία θεωρείται ως κάτι ολοφάνερο και καθορισμένο, ή ακόμη, θα μπορούσε να εκλαμβάνεται ανάλογα με τις ανάγκες του καθενός κατά τις διάφορες περιστάσεις, στην περίπτωση των “επίλεκτων” ανθρώπων η νοηματοδότηση της ουσίας της ευδαιμονίας παρουσιάζεται διαφορετικοποιημένη. Για να καταστεί όμως σαφέστερη η παραπάνω διάκριση που επιχειρείται από τον Αριστοτέλη, μεταβαίνουμε στο ζήτημα για τα τρία “είδη βίων”, όπως αυτά παρουσιάζονται από τον φιλόσοφο.

Στο βαθμό που ο φιλόσοφος αναφέρει ρητά ότι «...ίδιον του ανθρώπου είναι ένα είδος ζωής, και ότι το είδος αυτό είναι η ενέργεια της ψυχής, συνοδευόμενη από λογικές πράξεις...»⁵³, και παραβάλλοντάς το με τη ρήση του φιλοσόφου, ότι «...μια ενεργητική ζωή αρμόζει στα όντα που είναι εφοδιασμένα με νόηση...»⁵⁴ καθώς και ότι «(...) ίδιον του ανθρώπου είναι η ενέργεια της ψυχής σε πλήρη ή μερική συμφωνία με τη νόηση (...), λειτουργία που ανήκει στη φύση του ενάρετου ανθρώπου...»⁵⁵, θα μπορούσαμε ίσως να καταλήξουμε στη διαπίστωση ότι η προτεινόμενη μορφή βίου από τον φιλόσοφο, και άρα, η αξιολογικός προκρινόμενη, είναι αυτή που αρμόζει και απευθύνεται σε έλλογα όντα. Τότε, η σύμφωνη προς τη νόηση ενέργεια της ψυχής τους, στο πλαίσιο ενός “πρακτικού βίου”, αφενός θα αναδεικνύει την περίπτωση του ενά-

⁵² «Ὄνοματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτον ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδάσιν». (Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1095a 17-22).

⁵³ Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1098a 14-16.

⁵⁴ Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1098a 3-4.

⁵⁵ Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1098a 7-9.



ρετου ανθρώπου, και αφετέρου θα συσχετίζει την έννοια του προτεινόμενου ως άριστου βίου, με τις έννοιες της αρετής και του λόγου.

Βάσει των προαναφερθέντων συνάγεται το συμπέρασμα ότι το είδος του βίου που επιλέγει ο κάθε άνθρωπος φανερώνει εναργώς και το πως εκλαμβάνει το αγαθόν και την ευδαιμονία σε σχέση με τον τρόπο ζωής του. «...οί μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονὴν διὰ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικὸν»⁵⁶, αναφέρει ο Αριστοτέλης εκκινώντας τη διερεύνηση-πραγμάτευση του θέματος από το είδος του βίου, με την ἥσσονα αξία, σύμφωνα με όσα αναφέρονται. Πρόκειται για την κατηγορία των “κοινών” ανθρώπων που στηρίζουν την ευτυχία τους, και κατά αντίστοιχο τρόπο νοηματοδοτούν την ευδαιμονία, σε συνάρτηση με την επιδίωξη της ηδονής σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής τους. Για το λόγο αυτό χαρακτηρίζονται από τον Αριστοτέλη ως «ἀνδραποδώδεις (...) βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι»⁵⁷, επιλέγοντας έτσι ένα είδος βίου που κατά το φιλόσοφο θα ἄρμοζε κυρίως σε δούλους ή σε κτήνη⁵⁸.

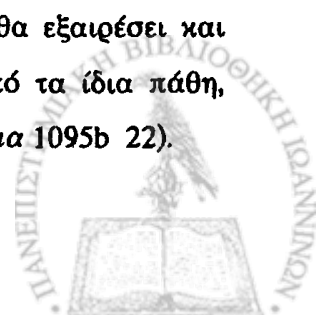
Η αμέσως ακόλουθη κατηγορία ανθρώπων, «οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμῆν»⁵⁹, επιλέγουν τη δόξα, την τιμή, καθώς αυτός είναι περίπου και ο σκοπός της πολιτικής ζωής. Στο σημείο αυτό όμως, θα οφείλαμε ίσως να επισημάνουμε πως στη συγκεκριμένη περίπτωση η λέξη-έννοια «τιμή», παραπέμπει στη σημασία της ίδιας λέξεως, αλλά στον πληθυντικό αριθμό, «τιμάς», διότι αφορά κυρίως στις αποδιδόμενες τιμές, παρά στην σημασία της λέξεως που θα σχετιζόταν με την “αμοιβή της αρετής”.

⁵⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1095b 16-17.

⁵⁷ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1095b 19-20.

⁵⁸ Από αυτήν την κατηγορία ανθρώπων ο Αριστοτέλης δεν θα εξαιρέσει και πολλούς από όσους κατέχουν την εξουσία και “εξουσιάζονται” από τα ίδια πάθη, «ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλω», (βλ., Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1095b 22).

⁵⁹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1095b 22-23.



Η αξιολόγηση του φιλοσόφου για τον προαναφερθέντα σκοπό είναι σαφής, καθώς τον χαρακτηρίζει ως επιπολαιότερο απ' ότι τελικώς θεωρείται, διότι φαίνεται ότι ανήκει μάλλον «έν τοῖς τιμῶσι (...) ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ»⁶⁰, ενώ ο τελικός σκοπός της ζωής των ανθρώπων, σύμφωνα με όσα ήδη έχουν υποστηριχθεί από τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να είναι κάτι εντελώς δικό τους. Μπορεί βεβαίως η τιμή να φαίνεται ότι επιδιώκεται από τους ανθρώπους με το σκεπτικό ότι εξασφαλίζει την αρετή τους, «ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι»⁶¹, αλλά η αρετή -ως σκοπός της πολιτικής ζωής- μπορεί να αποδειχθεί ως ανεπαρκής, στο βαθμό που ως «ἔξις» (ως ένα απόκτημα δηλαδή, κατ' Αριστοτέλη), πάψει να είναι ενεργητική. Αυτό ισχύει κατά το φιλόσοφο, διότι στην περίπτωση που συνυπάρξει με την απραξία και τη δυστυχία, τότε, τα δύο αυτά ενδεχόμενα δεν θα της επιτρέψουν να θεωρηθεί ως αληθινός σκοπός ζωής.

Το τρίτο είδος βίου, ο θεωρητικός βίος, θα είναι αυτό που θα ασχολήσει τον Αριστοτέλη, κατά μείζονα λόγο, καθώς θα επιχειρήσει να αποδείξει ότι αυτός αποτελεί και το υπέρτατο ιδεώδες.

⁶⁰ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1095b 24-25.

⁶¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1095b 27-28.



(γ) Ο θεωρητικός βίος κατά τον Αριστοτέλη

Ο έπαινος του Αριστοτέλη στην έννοια του θεωρητικού βίου παρουσιάζει μια οργανική σύνδεση και μια λογική συνέχεια -με όσα έως τώρα έχουν αναφερθεί- στο βαθμό που συσχετίζει με μια αιτιολογική διάθεση, τις βασικές έννοιες: αρετή, ψυχή, φρόνηση, ευδαιμονία, θεωρία. Στόχος του φιλοσόφου είναι να δομήσει όσο το δυνατόν πιο εμπειριστατωμένα, το τμήμα αυτό της ηθικής του θεωρίας, στο οποίο περιγράφει το ονομαζόμενο ως «ύψιστον αγαθόν», τόσο για το άτομο της εποχής του, όσο και για την πολιτική κοινωνία στην οποία ανήκει, ως πολίτης αυτής. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Αριστοτέλης στο Β' Βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*⁶², από τα δύο είδη ἀρετῆς, δηλαδή, της διανοητικῆς καί τῆς ἠθικῆς, ἡ μὲν πρώτη οφείλει τὴ γένεσιν καὶ τὴν ἀνάπτυξίν της κυρίως στη διδασκαλία, και για το λόγο αυτό απαιτείται πείρα και χρόνος για την απόκτησή της, ενώ η ηθική αρετή αποκτάται «ἐξ ἔθους».

Η διερεύνηση του φιλοσόφου για τον προσδιορισμό, ή ακόμη και το σαφή ορισμό της έννοιας «ἀρετῆς», θα συμπεριλάβει την αναφορά σε ό,τι ο Αριστοτέλης ονομάζει «ψυχή» (και στα μέρη που αυτή διακρίνεται), στοιχείο, που θα αποτελέσει και τη θεωρητική αφετηρία για την

⁶² Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1103a 14 κ.έ. : «Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσίας, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς (...)».



παραπάνω αναζήτηση-διερεύνηση. Επειδή λοιπόν «...τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ (...)»⁶³, δηλαδή, τα πάθη, οι δυνάμεις και οι ἔξεις, σύμφωνα με τη συλλογιστική πορεία του φιλοσόφου στο σημείο αυτό, η αρετή θα πρέπει να ανήκει σε ένα από τα τρία αυτά είδη και τελικώς, αφού ο Αριστοτέλης αποκλείσει τις δύο πρώτες περιπτώσεις⁶⁴ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η αρετή δεν είναι άλλο, παρά «ἔξις».

Κατά τη διάκριση όμως των αρετῶν της ψυχῆς, αναφέρθηκε ἤδη, πως ἄλλες από αυτές είναι “αρετές του ἠθους” και ἄλλες, “αρετές της διάνοιας”⁶⁵, ενώ παράλληλα η ψυχή συνίσταται στο λογικό και το ἄλογο μέρος της, γεγονός που μας επιτρέπει να δεχθούμε αυτό που ο Αριστοτέλης αναφέρει λίγο παραπάνω, ότι δηλαδή «τὸ λογιστικὸν μέρος» της ψυχῆς είναι ένα μέρος της εφοδιασμένης με “λόγο” ψυχῆς⁶⁶. Γνωρίζοντας επίσης ότι ο ἄνθρωπος αποτελεί εκ φύσεως μια σύνθεση ψυχῆς και σώματος, όπου η ψυχή κατέχει τη μεγαλύτερη αξία και ἄρα, υφίσταται σε αυτήν το σώμα, κατ’ αναλογία αναφέρεται ότι το ἄλογο μέρος της ψυχῆς υποτάσσεται στο ἔλλογο μέρος αυτής. Συνεπώς, το ἔλλογο μέρος της ψυχῆς δικαίως χαρακτηρίζεται από το φιλόσοφο ως το πλέον σημαντικό διότι ἐνέχει το νου (διάνοια/λογικό). Επομένως, η νόηση και ο νους

⁶³ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1105b 20-21 κ.ε.

⁶⁴ Ο σαφής ορισμός του Αριστοτέλη για το τι ακριβώς ονομάζει πάθη, δυνάμεις και ἔξεις περιέχεται σε ό,τι αναφέρει για το θέμα αυτό στο Β' Βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, (1105b 21-26), ως ακολούθως: «Ονομάζω πάθη την επιθυμία, την οργή, το φόβο, το θάρρος, το φθόνο, τη χαρά, τη φιλία, το μίσος, τον πόθο, τη ζηλοτυπία, τον οίκτο και όλα εκείνα στα οποία τα συνοδεύει ως επακόλουθο η ἠδονή ή η λύπη. Δυνάμεις ονομάζω τις δυνατότητες οι οποίες μας κάνουν επιδεκτικούς για αυτά, δηλαδή, όσες μας προκαλούν την οργή, τη λύπη ή τον οίκτο, και τέλος, ἔξεις [ονομάζω, ενν.] εκείνες, οι οποίες μας περιάγουν ως προς τα πάθη, σε μία καλή ή κακή κατάσταση (...)».

⁶⁵ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1138b 35 - 1139a 1.

⁶⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1139a 14-15.



είναι τα στοιχεία αυτά που δίνουν αξία σε όλα όσα επιδιώκουμε, γιατί όλα τα άλλα πράγματα αξίζει να τα επιδιώκουμε για την ψυχή, και στο χώρο της ψυχής, εκείνο που έχει τη μεγαλύτερη αξία είναι ο νους.

Όπως όμως σημειώνει ο Αριστοτέλης,⁶⁷ η ευδαιμονία είναι «ή κατ' αὐτὴν [ἀρετὴν, ενν.] ἐνέργεια [τῆς ψυχῆς, ενν.]», ενώ λίγο παρακάτω ο φιλόσοφος αναφέρει⁶⁸: «...εάν λοιπόν υπάρχει και άλλο θείο δώρο στους ανθρώπους, τότε είναι εύλογο ότι η ευδαιμονία είναι δώρο του Θεού, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό, ώστε να είναι το πολυτιμότερο από όλα τα άλλα ανθρώπινα αγαθά (...) αλλά ακόμα και αν δεν είναι θεόπεμπτο, ή και αν ακόμη αποκτάται δια της αρετῆς ή κάποιας άλλης μαθήσεως ή ασκήσεως και πάλι ανήκει στην τάξη των θεϊκότερων πραγμάτων. Διότι το “ἐπαθλον” και ο σκοπός της αρετῆς φαίνεται πως είναι το ἀριστον, αλλά και κάτι θεϊόν και αξιομακάριστον», σύμφωνα πάντοτε με τα λεγόμενα του σταγειρίτη φιλοσόφου».

Από τα παραπάνω προκύπτει, ότι αυτό που χαρακτηρίζει ο Αριστοτέλης ως το μεγαλύτερο και ύψιστο αγαθό, παραπέμποντας έτσι έμμεσα στην έννοια της ευδαιμονίας, θα ήταν ανάρμοστο να εξαρτάται από τις διακυμάνσεις της τύχης, στο βαθμό που η ευδαιμονία στηρίζεται στη δράση της ψυχής. Διότι το αγαθόν και το κακόν, ως συστατικά στοιχεία του ανθρώπινου βίου, δεν θα μπορούσαν να στηρίζονται στις μεταβολές της τύχης, αλλά σε ενέργειες τέτοιου είδους, που όσες μεν προάγουν το αγαθόν θα συμφωνούν με την αρετή, ενώ όσες προάγουν το αντίθετο της αρετῆς θα οδηγούν στην αντιστοίχως αντίθετη κατάσταση.⁶⁹

«Διότι σε κανένα από τα ανθρώπινα έργα δεν υπάρχει τόση βεβαιότητα, όση, στις ενέργειες τις

⁶⁷ Αριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1098b 31.

⁶⁸ Αριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1099b 12-18.

⁶⁹ Αριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1100b 8-11.



εκτελούμενες συμφώνως προς την αρετή, διότι αυτές φαίνονται μονιμότερες, ακόμη και από τις επιστήμες». ⁷⁰

Έχοντας λοιπόν ως δεδομένο στοιχείο ότι η ευδαιμονία αποτελεί μία ενέργεια που ανταποκρίνεται προς την αρετή, και λαμβάνοντας παράλληλα υπόψιν μας ότι η ευδαιμονία συνιστά μια κατάσταση που κατά τον Αριστοτέλη προσεγγίζει το τέλειον, καταλήγουμε στη διαπίστωση ότι η τελειότερη των αρετών, η οποία ευλόγως θα αντιστοιχεί στο «ἄριστον» μέρος του ανθρώπου, συναρτάται άμεσα με αυτό που ο φιλόσοφος ορίζει ως ευδαιμονία ⁷¹. Αυτό το «ἄριστον» μέρος του ανθρώπου είναι ο νους, ή ό,τι άλλο από εκείνα τα οποία σύμφωνα προς τη φύση τους κυριαρχούν και μπορούν να διαγιγνώσκουν το κατ' ουσίαν αγαθόν και θείον, ⁷² είτε αυτό παραπέμπει στο καθεαυτό «θείον», είτε σε ο,τιδήποτε θεϊκό υπάρχει στον άνθρωπο, παραπέμποντας στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης, στον ανθρώπινο νου.

Όσον αφορά στο νου, πρόκειται για μία ενέργεια θεωρητικής φύσεως, «...ὅτι δ' θεωρητικῆ, εἴρηται» ⁷³, η οποία χαρακτηρίζεται «ἀρίστη» ως καθεαυτή, διότι ο νους είναι το ανώτερο όλων από όσα βρίσκονται μέσα στον άνθρωπο, ενώ τα αντικείμενά του είναι τα ευγενέστερα από ολόκληρο το πεδίο της γνώσης. Η εν λόγω ενέργεια του νου «ἔτι δὲ συνεχιστάτη (ἔστι, ενν.)» ⁷⁴, καθώς η εντρούφηση στη θεωρητική εποπτεία των πραγμάτων, παρουσιάζει κατά το φιλόσοφο μία διαρκέστερη συνέχεια, σε σύγκριση με οποιαδήποτε άλλη πρακτική ενέργεια. Στο σημείο αυτό

⁷⁰ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1100b 12-14, (η μετάφραση δική μου).

⁷¹ Σχετικά με την έννοια της ευδαιμονίας ως θεωρίας (contemplation), όπως αυτή παρουσιάζεται στην ξενόγλωσση βιβλιογραφία, βλ. ενδεικτικά: Sherman 1989, 94-106.

⁷² Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177a 12 κ.ε..

⁷³ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177a 17-18.

⁷⁴ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177a 20.



διαπιστώνουμε τη διακριτική σκιαγράφηση από το φιλόσοφο, του στοιχείου της αυτάρκειας που διακρίνει τη θεωρητική ενέργεια του νου, όπως ακριβώς το συναντήσαμε κατ' αντιστοιχίαν, στην πορεία της περιγραφής των βασικών χαρακτηριστικών γνωρισμάτων του τέλειου αγαθού, στο Α' Βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*.⁷⁵

Η διανοητική εποπτεία μέσα από τη θεωρητική μελέτη των πραγμάτων, βρίσκει την κατ' εξοχήν έκφρασή της στη σπουδή της φιλοσοφίας, η οποία μάλιστα παραβάλλεται με την ευδαιμονία, στο βαθμό που η προσκτώμενη ηδονή, τόσο από τη μία, όσο και από την άλλη, διασφαλίζουν την τέλεια ευχαρίστηση: «...δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὖλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίῳ τὴν διαγωγὴν εἶναι»⁷⁶ διότι η ενέργεια της διανοίας δεν επιδιώκει σκοπούς έξω από αυτήν την ίδια, και άρα προτιμάται ως καθεαυτήν, ενώ το γεγονός ότι η ενέργειά της αυξάνει όλο και περισσότερο μέσα από τη διαρκή εφαρμογή της, παραπέμπει στην πραγμάτωση του κριτηρίου περί της διά βίου διάρκειας της ευδαιμονίας.

Ο εύλογος προβληματισμός που προκύπτει μετά την “εξύμνηση” αυτή του ανθρωπίνου νου ως του στοιχείου εκείνου που ουσιαστικά εξασφαλίζει το τέλειο αγαθό, αφορά στον προσδιορισμό των ορίων της φύσεως του ανθρώπου δεδομένου ότι, εάν ο νους είναι σε σχέση προς τον άνθρωπο ένα κατηγορημα θεϊόν, τότε, και η προς το νου ανταποκρινόμενη ύπαρξη, θα είναι θεία, σε σχέση προς την ανθρώπινη ζωή.⁷⁷

Μπορεί βεβαίως στο σημείο αυτό να δίνεται η εντύπωση ότι ο Αριστοτέλης υπερεκτιμά την έννοια της ευδαιμονίας, ως θεωρητικής ενέργειας, σε βαθμό μάλιστα που θα την καθιστούσε ανέφικτη για τα

⁷⁵ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1097b 6-9 & 1177a 27-28.

⁷⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177a 25-27.

⁷⁷ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1097b 30-31: «εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον».



ανθρώπινα δεδομένα και όρια, καθώς της αποδίδονται θεία στοιχεία σε μείζονα βαθμό. Όμως, μια προσεκτικότερη ανάγνωση του συγκεκριμένου χωρίου μας βοηθά να καταλήξουμε στη διαπίστωση ότι ο Αριστοτέλης εννοεί «*τὴν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εὐδαιμονίαν*», όπου η ζωή του σοφού και εχέφρονος ανθρώπου, με γνώμονα τη θεωρητική ενασχόληση και εντρύφηση, είναι η αναγκαία και ικανή εκείνη συνθήκη που συντελεί στη διάγνωση και διάδοση της αλήθειας, ως μοναδικού σκοπού, όχι μόνο του ατόμου, αλλά και της πολιτείας κατ' επέκτασιν.

Στο πλαίσιο αυτής της συλλογιστικής θα λέγαμε πως κινούνται και οι παραινέσεις του Αριστοτέλους,⁷⁸ ότι δηλαδή, το προνόμιο του σκέπτεσθαι δεν είναι ασύμβατο με τη θνητότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και για το λόγο αυτό οφείλουν οι άνθρωποι να “διάγουν το βίο τους” σύμφωνα προς το στοιχείο εκείνο, που μπορεί βεβαίως να διεκδικεί “θείους” χαρακτηρισμούς, αλλά δεν παύει παρ' όλα αυτά να αποτελεί το πολύτιμότερο μέρος της ανθρώπινης φύσης. Πρόκειται δηλαδή για το υπέρτερο στοιχείο έναντι οποιουδήποτε άλλου, ως προς τη δύναμη και την αξία, ώστε να προσδιοριστεί από τον Αριστοτέλη ως η κατεξοχήν ουσία του ανθρώπου,⁷⁹ που υπό αυτές τις προϋποθέσεις και τα χαρακτηριστικά, διάγει τον ευδαιμονέστατο βίο.

⁷⁸ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177b 31-1178a 7.

⁷⁹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177b 2-3 & 1178a 7-8.



ΤΕΤΑΡΤΟ ΜΕΡΟΣ

(α) Πόλις και άτομο σε σχέση με την πραγμάτωση της ευδαιμονίας

Η ανάλυση των παραμέτρων του ηθικού βίου, όπως αυτή προκύπτει από τα σχετικά αριστοτελικά χωρία, αναδεικνύει τους όρους εκείνους που συντελούν στην «τελείωση» του ανθρώπου, στην εντελέχειά του δηλαδή ως ευδαίμονος πολίτη, στο σημείο όπου η φύσις θα συμπίπτει με το τέλος του. Στην περίπτωση αυτή πρόκειται για την θεωρητική ευδαιμονία, που ως ενέργεια κατά την τέλεια αρετή του άριστου μορίου της ψυχής σχετίζεται κυρίως με την καλλιέργεια των διανοητικών αρετών. Παράλληλα όμως με την θεωρία που «εξασφαλίζει απόλυτη αυτάρκεια και λιγότερη εξάρτηση από τα υλικά αγαθά που απαιτούνται για την άσκηση των ηθικών αρετών»¹, η ευδαιμονία και το αγαθόν του αριστοτελικού ανθρώπου και της πόλεως δεν νοούνται πέρα από την

¹ Δραγώνα- Μονάχου 1981, 119. Βλ. επίσης, Κυριαζόπουλος 1971, 136.



ευπραξία και τη φρόνηση που συνιστά την ενέργεια κατά την ηθική αρετή.

Η ανάγκη έμπρακτης εφαρμογής και άσκησης της ήδη κατακτημένης θεωρητικής γνώσης που διατυπώνει ο φιλόσοφος², καθιστά προσιτή την απόκτηση της αρετής από τους ανθρώπους, καθώς η πραγμάτωση της ευδαιμονίας δεν αποτελεί ένα αφηρημένο θεωρητικό σχήμα αλλά συναρτάται άμεσα με το ανθρώπινο πράττειν, υπό τις προϋποθέσεις που διατύπωσε ο Αριστοτέλης κατά την ανάπτυξη της ηθικής του θεωρίας.

Εάν λοιπόν λάβουμε υπόψιν μας ότι κατά τον Αριστοτέλη, το σύνολο των στόχων που θέτουν τα άτομα και κατά συνέπεια το ανθρώπινο πράττειν, στοχεύουν σε ένα αγαθό, και αν κατόπιν, αυτό το συσχετίσουμε με όσα γράφει ο φιλόσοφος στο Α' Βιβλίο των *Πολιτικῶν* του, ότι δηλαδή, «...πᾶσαν πόλιν ὀρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν...»³, καταλήγουμε αβίαστα στο συμπέρασμα ότι το ατομικό και το συλλογικό πράττειν συγκλίνουν ως προς αυτήν τους τη στοχοθεσία. Στο ίδιο συμπέρασμα θα καταλήξουμε εάν συσχετίσουμε την παραπάνω φράση του φιλοσόφου με την φράση: «πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ» που απαντάται στην αρχή των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*⁴. Εδώ βεβαίως τίθεται το εύλογο ερώτημα, για ποιο αγαθό γίνεται λόγος κάθε φορά και αν αυτά ταυτίζονται μεταξύ

² Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1179a 35-1179b 4: «ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶμαι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτὰ· οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλὰ ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα».

³ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1252a 1-2.

⁴ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094a 1-3.



τους, έτσι ώστε να μπορεί να γίνεται λόγος για ένα κοινά επιδιωκόμενο αγαθό.

Εάν αναφερθεί λοιπόν ότι το συνεκτικό στοιχείο μεταξύ του ατομικού και του συλλογικού πράττειν, ως προς την απόκτηση του τέλει αγαθού, δηλαδή της ευδαιμονίας, είναι ο προσδιορισμός και η οριοθέτηση του έσχατου τέλους που τίθεται και από τις δύο πλευρές, θα πρέπει αυτήν τη φορά να διερευνηθεί αναλυτικότερα, η φύση και η σημασία της ιδιαίτερης αυτής μορφής κοινωνικής συμβίωσης («κοινωνίαν τινά»). Πρόκειται δηλαδή για την κοινωνία της πόλεως («πόλις»),⁵ για την οποία μάλιστα θα πρέπει κατόπιν να καταδειχθεί η ανωτερότητα του σκοπού της, σε σύγκριση με κάθε άλλη μορφή κοινωνικής συμβίωσης.

Ο Αριστοτέλης ορίζει την έννοια της πόλεως σε συνάρτηση με την το στόχο που αυτή επιδιώκει, προοικονομώντας έτσι την απόπειρα κατάδειξης του ιδιαίτερου αυτού στοιχείου της φυσιογνωμίας της. Το στοιχείο αυτό την καθιστά όχι απλώς απαραίτητη αλλά και αναγκαία, διότι δεν υπερέχει μόνο αξιολογικά σε σχέση με όλες τις άλλες μορφές κοινωνικών συμβιώσεων, αλλά κυρίως, είναι αυτή που προσδίδει ιδιαίτερο νόημα στο σύνολο των μεμονωμένων ατομικών στόχων των μελών της. Αυτό ισχύει διότι η πόλις συνιστά την πρωταρχική αλλά και την ύστατη εκείνη πραγματικότητα που νοηματοδοτεί τις επιλογές, τις αποφάσεις, και άρα τις πράξεις των πολιτών της.

Η πόλις λοιπόν, ως μια εκούσια και φυσική ένωση των ανθρώπων που επιδιώκουν κοινούς σκοπούς, αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή κοινωνίας, συγκροτημένης πολιτικά, που κατά την εκτίμηση του Αριστοτέλους κατέχει την κορυφαία θέση μέσα στο ευρύτερο εννοιολογικό πεδίο των

⁵ Βλ. σχετικά το έργο του Barnes, J. (ed.), (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, και κυρίως, 235-258.



κοινωνικών συμβιώσεων.⁶ Κατέχει την ανώτερη βαθμίδα τελειότητας καθώς συνιστά μια κοινωνία συμβίωσης αλλά με όρους αυτάρκειας, και κατέχει την ύπατη θέση σε μία κλίμακα διαδοχικών μορφών κοινωνικής συμβίωσης, όπου κάθε νέα βαθμίδα στην κλίμακα οφείλει το σχηματισμό της στη «συνδρομή» της αμέσως προηγούμενης, με τη σύνθεση ατελέστερων μορφών συμβίωσης. Στο σημείο αυτό προαναγγέλεται μάλιστα πως η πόλις δεν υπερέχει μόνο σε αξία έναντι όλων των άλλων κοινωνικών συμβιώσεων αλλά είναι και η περιεκτικότερη όλων αυτών, φυσικών ή συμβατικών, διότι τις ενέχει.

Η πόλις, δεν αποτελεί απλώς μια εκούσια ένωση ανθρώπων που συνιστούν μια κοινωνία, διότι η κίνηση αυτή συνοδεύεται από έναν σκοπό: «ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν»,⁷ διότι όλοι καταβάλλουν κάθε δυνατή προσπάθεια για να επιτύχουν εκείνο το οποίο θεωρούν ως αγαθό. Το κριτήριο όμως που τελικώς θα προσδιορίσει το πλεόν ουσιώδες από όλα τα αγαθά, θα αποτελέσει και το σκοπό της σπουδαιότερης μεταξύ όλων των πολιτικών κοινωνιών, η οποία περιλαμβάνει όλες τις άλλες «αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ».⁸

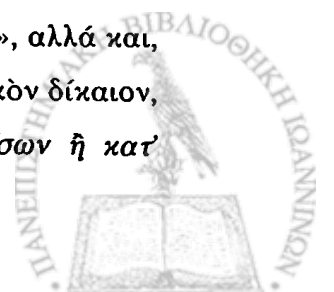
Η ελληνική πόλις αποτελούσε την αυτάρκη εκείνη μορφή κοινωνίας «ἴσων καὶ ὁμοίων (= ἰσότημων)»⁹ μεταξύ τους πολιτών, που ως απώτερο

⁶ Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1252a 3-7: «...δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ».

⁷ Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1252a 2.

⁸ Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1252a 6-7.

⁹ Πρβλ., Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1255b 20: «ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχὴ», καθώς και, Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1295b 25-27: «βούλεται δὲ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις», αλλά και, Ἀριστοτέλους, Ἠθικά Νικομάχεια 1134a 26-28: «τοῦτο δ' ἔστιν [τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ενν.] ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ'



στόχο τους είχαν την κατάκτηση της ευδαιμονίας. Για την ύπαρξη της πόλεως, η κύρια και βασική προϋπόθεση ήταν η διασφάλιση της επικοινωνίας μεταξύ των οικογενειών και των γενών.¹⁰ Η “κοινότητα τόπου” αποτελούσε βασικό στοιχείο, όχι όμως και το μοναδικό¹¹, διότι, μπορεί

ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμὸν», όπου στο συγκεκριμένο σημείο ο Αριστοτέλης συσχετίζει την κοινωνία των ελεύθερων και ίσων πολιτών (δηλαδή, τὴν πόλιν) με τη έννοια του πολιτικού δικαίου που ισχύει σ' αυτήν. Άρα, οι δούλοι (που δεν ανήκαν στην κατηγορία των ελεύθερων και ίσων πολιτών), δεν είχαν πολιτικά δικαιώματα, και φυσικά, δεν περιλαμβάνονταν στην πόλιν (βλ., Αριστοτέλους, Πολιτικά 1259b 21 κ.ε.). Επίσης, βλ. Αριστοτέλους, Πολιτικά 1278a 1-2, όπου επισημαίνεται ρητά από τον Αριστοτέλη πως ούτε οι δούλοι, αλλά ούτε και οι απελεύθεροι, ανήκουν στην κατηγορία των πολιτών. Βλ., επίσης, Αριστοτέλους, Πολιτικά 1279a 9-10: «ὅταν ἢ κατ' ἰσότητα τῶν πολιτῶν συνεστηκυῖα καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν (...)», καθώς και, Αριστοτέλους, Πολιτικά 1279a 21: «(...) ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν», αλλά και, Αριστοτέλους, Πολιτικά 1281a 4-8: «διόπερ ὅσοι συμβάλλονται πλεῖστον εἰς τὴν τοιαύτην κοινωνίαν, τούτοις τῆς πόλεως μέτεστι πλεῖον ἢ τοῖς κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος ἴσοις ἢ μείζοσι κατὰ δὲ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ἀνίσοις, ἢ τοῖς κατὰ πλοῦτον ὑπερέχουσι κατ' ἀρετὴν δ' ὑπερεχομένοις».

¹⁰ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1280b 34-35.

¹¹ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1280b 23-25 και 1280b 29-31. Ο Αριστοτέλης προσδιορίζει με σαφήνεια τους παράγοντες εκείνους που δεν μπορούν να αποτελέσουν ικανές και αναγκαίες συνθήκες για τη σύσταση μιας πόλεως, δίνοντας μάλιστα και συγκεκριμένα παραδείγματα. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρει, (πρβλ. 1280b 13 κ.ε.), πως ακόμη και αν κανείς επιχειρήσει να συναθροίσει διάφορες πόλεις σε μία, και πάλι το αποτέλεσμα δεν θα συγκροτούσε μια πόλη, με τη σημασία που της δίνει ο Αριστοτέλης, διότι το κριτήριο της επιγαμίας μεταξύ των πολιτών δεν θα μπορούσε να ήταν ο ισχυρότερος ενοποιητικός δεσμός μεταξύ τους. Κατά ανάλογο τρόπο δεν συνιστούν πόλιν όσοι κατοικούν σε απόσταση, έστω και αν επικοινωνούν, ή ακόμη και αν υπάρχουν κοινοί, θεσπισμένοι νόμοι στους οποίους να υπακούουν ώστε να μη διαπράττουν αδικήματα στις μεταξύ τους ανταλλαγές (προϊόντων ή εργασίας) ή στις εμπορικές τους σχέσεις και κυρίως στην καθημερινή τους διαβίωση. Ακόμη και το

βεβαίως «τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον ἢ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία»,¹² αλλά όμως, ο τελικός σκοπός της πόλεως ήταν το «εὖ ζῆν» των πολιτῶν της, καθώς όλα τα προαναφερθέντα καθιερώθηκαν χάριν του τελικού αυτού προορισμού.¹³

Ακολουθώντας μάλιστα (ως ερμηνευτικό κανόνα) τον κανόνα της αριστοτελικῆς τελεολογίας, που υπαγορεύει ὅτι ἡ φύση ενός πράγματος εἶναι αὐτό στο οποίο φτάνει το κάθε τι ὅταν ολοκληρωθεῖ ἡ ἐξέλιξή του, ὅταν δηλαδή φτάσει στην τέλεια ἀνάπτυξή του, ἡ πόλις συνιστά τὴν τελειοποίηση ὅλων ἐκείνων τῶν φύσει πρώτων κοινωνιῶν (αὐτῶν δηλαδή, που προηγήθηκαν -χρονικά- αὐτῆς), διότι ἡ πόλις υπερέχει «φύσει», τόσο - της οικογένειας, ὅσο και κάθε ενός ἀπὸ ἐμᾶς,¹⁴ και ὅπως χαρακτηριστικὰ επιβεβαιώνει ποιεῖ και τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης, «οὐθὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις».¹⁵

Εάν τώρα επιχειρούσαμε να διερευνήσουμε τὴν μέθοδο αιτιολόγησης και θεμελίωσης που ακολουθεῖ ὁ φιλόσοφος για τὴν παρουσίαση τῆς ἐννοιας τῆς πόλεως στο ἔργο του *Πολιτικά*, εἴν δηλαδή ακολουθεῖ ὡς

ἐνδεχόμενο κοινῆς στρατιωτικῆς και ἀμυντικῆς συμμαχίας δεν επαρκεί για τὴν πλήρωση τῶν συνθηκῶν ἐπίτευξης ὡς προς τὴ συγκρότηση τῆς αριστοτελικῆς πόλεως.

¹² Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* 1280b 38-39.

¹³ Ἄρα, «τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν και κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας και ἀντάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως και καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν»: (Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* 1280b 39 - 1281a 4).

¹⁴ Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* 1253a 18-19. Στο βαθμό μάλιστα που ἡ ἀνάγκη διασφάλισης και προστασίας του ἀγαθοῦ για τὴν πόλη εἶναι σπουδαιότερη και σκοπιμότερη ἀπὸ τον ἀντίστοιχο στόχο υπέρ ενός μόνο ἀτόμου, (πρβλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094b 7-8), ἡ πόλις υπερέχει φύσει του κάθε ενός μεμονωμένου μέλους τῆς, (πρβλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* 1253a 25-26), κατὰ τρόπο καθολικό.

¹⁵ Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* 1253a 9.



ερμηνευτικό μίτο, την εφαρμογή ή μη των τεσσάρων ειδών αιτίων, όπως αυτά διατυπώνονται και λειτουργούν στο σύνολο της αριστοτελικής θεωρίας,¹⁶ θα διατυπώναμε τα εξής:

Προκειμένου να διερευνήσει ο Αριστοτέλης το ζήτημα σχετικά με τη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας, της πόλεως, αλλά και αυτό περί του καθορισμού της φύσεως και της ουσίας της, καθώς επίσης και για να αιτιολογήσει την υπεροχή της έναντι άλλων μορφών κοινωνικής συμβίωσης χρησιμοποιεί διαδοχικά τα τέσσερα είδη των αιτίων, με τον ακόλουθο τρόπο και σειρά προτεραιότητας:

Το πρώτο είδος αιτιολόγησης που αφορά στην προέλευση-γένεση της πόλεως από κάποια αρχικά στοιχεία (από μια αρχική πρώτη ύλη), πιθανότατα θα μας παρέπεμπε στο «αίτιον ὡς ὕλη», δηλαδή στο υλικό αίτιο «εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φύομενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν».¹⁷ Ἔτσι, η πρώτη μορφή κοινωνικής συμβίωσης είναι «ὁ οἶκος», που αποτελεί τη μικρότερη δυνατή κοινωνία που ικανοποιεί το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και της διαιώνισης του είδους μέσα από την ένωση ανδρός και γυναικός,¹⁸

¹⁶ Πρόκειται για: (α) τὸ αίτιον ὡς ὕλη (causa materialis), (β) τὸ αίτιον ὡς εἶδος (causa formalis), (γ) τὸ κινουῦν αίτιον (causa efficiens) και (δ) τὸ τέλος ἢ τὸ οὐ ἔνεκα (causa finalis).

¹⁷ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1252a 24-26.

¹⁸ Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει να αναφέρει και τη σχέση μεταξύ δεσπότη και δούλου, ως τη συμπληρωματική εκείνη σχέση που έρχεται να ολοκληρώσει το σχήμα των δύο πρώτων κοινωνιών που συνιστούν τον οἶκον, και ικανοποιεί, θα λέγαμε, το ένστικτο της αυτοσυντήρησης της δεδομένης κοινωνίας, λειτουργώντας ως το μέσον εκείνο που εξασφαλίζει τις υλικές κυρίως προϋποθέσεις για τη συντήρηση των πρώτων αυτών μορφών κοινωνιών. «ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν [τοῦ ἄρρενος και τοῦ θήλεος, τοῦ δεσπότη και τοῦ δούλου, ενν.], οἰκία πρώτη (...)»: πρβλ., Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1252b 9-10.



καθώς η ένωση αυτή, που συγκροτεί την οικογένεια (οικία), επιβάλλεται από τη φύση (κατά φύσιν), για την ικανοποίηση των καθημερινών αναγκών.

Το επόμενο στάδιο είναι «ἡ κώμη», η οποία αποτελεί την ένωση περισσότερων οικογενειών,¹⁹ με διαρκή και όχι εφήμερο χαρακτήρα,²⁰ που ως στόχο της έχει την ικανοποίηση αναγκών που υπερβαίνουν τις καθημερινές, με ταυτόχρονη εξασφάλιση μιας πληρέστερης προστασίας από τους όποιους πιθανούς εξωτερικούς κινδύνους και επιθέσεις.

Εάν όμως ο σχηματισμός της κώμης προέκυψε κυρίως για τη διασφάλιση της ζωής, ο αντίστοιχος σχηματισμός της πόλεως, που συνιστά και την πλέον ολοκληρωμένη μορφή κοινωνίας, «...γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν».²¹ Σ' αυτό ακριβώς το σημείο διαπιστώνουμε, αφενός την ειδοποιό διαφορά της πόλεως (κράτους) από τις άλλες μορφές κοινωνιών (όπως για παράδειγμα της κώμης, που λίγο πριν εξετάστηκε), και αφετέρου, γίνεται σαφές πως με την αναφορά του φιλοσόφου στην έννοια της ευζωίας («εὖ ζῆν») σε συνάρτηση με τον ορισμό της τέλειαις και ολοκληρωμένης πόλεως, όπως αυτή διατυπώνεται στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικῶν* του Αριστοτέλους, συνδυάζονται με το πλέον αριστοτεχνικό τρόπο η ηθική και η πολιτική παράμετρος της φιλοσοφικής θεώρησης του Αριστοτέλους, επικυρώνοντας έτσι έκδηλα την άμεση και συμπληρωματική τους συνάφεια.

¹⁹ Κατά κανόνα όμως, πρόκειται για την ένωση οικογενειών με κοινή καταγωγή: «μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὗς καλοῦσί τινες ὁμογάλακτας, παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας» (Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1252b 16-18).

²⁰ «ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ εφήμερου κώμη»: (Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1252b 15-16).

²¹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1252b 29-30.



Ταυτοχρόνως όμως βρισκόμαστε πολύ κοντά, στον εντοπισμό του πιο βασικού σημείου, σχετικά με την πραγμάτευση του τίτλου του συγκεκριμένου υποκεφαλαίου της εργασίας, της πραγμάτωσης δηλαδή της ευδαιμονίας συναρτήσει των παραγόντων “άτομο και πόλις”. Ένας όρος-κλειδί που εξηγεί αρκετά σημεία της αριστοτελικής θεωρίας στο σημείο αυτό είναι η έννοια “αυτάρκεια”, που ωστόσο, στη συγκεκριμένη περίπτωση μπορεί να χρησιμοποιηθεί και ως ένα μεθοδολογικό εργαλείο για το συσχετισμό εννοιών που θα ευνοήσει σημαντικά τη συναγωγή συμπερασμάτων, μέσω μιας επιχειρηματολογικής διαδρομής επί του συγκεκριμένου θέματος.

Πιο συγκεκριμένα λοιπόν, ο όρος αυτάρκεια²² απαντάται στα *Πολιτικά* για να προσδιορίσει αλλά και ταυτοχρόνως να θεμελιώσει έως ένα βαθμό την τέλεια κοινωνία, αυτήν δηλαδή της πόλεως²³, διότι σύμφωνα με όσα υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, η πόλις έχει επιτύχει ένα επίπεδο αυτάρκειας σε βαθμό αξεπέραστο, με όλες δηλαδή τις θετικές συνέπειες που κάτι τέτοιο συνεπάγεται.

²² Ο όρος “αυτάρκεια” δεν ορίζεται στα *Πολιτικά* από τον Αριστοτέλη, αλλά απαντάται σε διάφορα χωρία των έργων του, για να προσδιορίσει κάθε φορά μια διαφορετική πτυχή του σημείου στο οποίο αναφέρεται. Ειδικότερα, στο Α' βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (πρβλ., 1097b 7-21) και ενώ γίνεται λόγος για την ευδαιμονία ως κάτι που προκρίνεται χάριν εαυτής (ως καθεαυτή) και όχι χάριν οποιουδήποτε άλλου, αναφέρεται πως κάτι ανάλογο ισχύει και όσον αφορά στην αυτάρκεια, διότι, όπως φαίνεται, αποτελεί το τέλειο αγαθό: «τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ». Αμέσως μετά όμως, ο Αριστοτέλης διευκρινίζει πως κάτι τέτοιο δεν αφορά δεσμευτικά την περίπτωση ενός ατόμου «...αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην...» (πρβλ., Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1097b 9), αλλά «...καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὄλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος».

²³ Αριστοτέλους *Πολιτικά*, 1252b 27-29: «ἢ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρασ τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν (...).»

Το γεγονός αυτό όμως, ότι δηλαδή το αὐτάρκες στοιχείο της πόλεως της εξασφαλίζει έναν επαρκή βαθμό αυτονομίας και ανεξαρτησίας, δεν την απομονώνει ή την συρρικνώνει από τους άλλους κοινωνικούς και πολιτικούς σχηματισμούς της εποχής της. Η επισήμανση του φιλοσόφου, «ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος» δεν αφήνει περιθώρια ερμηνειῶν που θα κατέτασσαν την πόλιν, άκριτα ίσως, στην περίπτωση εκείνων των κοινωνιῶν που αυταπόδεικτα αξιώνουν τον ισχυρισμό της παντοδυναμίας τους με όλες τις πιθανές αρνητικές συνέπειες που κάτι τέτοιο θα μπορούσε να συνεπάγεται.

Αντιθέτως μάλιστα, η αὐτάρκεια, κατά τον Αριστοτέλη, είναι και σκοπός και το μέγιστο αγαθό²⁴ μιας φύσει πόλεως που η τελειοποίησή της είναι η ίδια της η φύση, καθώς «ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστὶν οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου (..)»²⁵. Όπως όμως έχει ήδη προαναφερθεί, η ανωτερότητα της πόλεως κατά τον Αριστοτέλη θεμελιώνεται μέσα από τα τέσσερα είδη αιτιῶν, και στη συγκεκριμένη περίπτωση, διά του δεύτερου είδους αιτίου, του τελικού (τὸ οὐ ἔνεκα).

Θα μπορούσε ίσως να θεωρηθεί ότι στην περίπτωση της πόλεως δεν απαντάται η ύπαρξη του κινητικού αιτίου, αφού η πόλις έχει φυσική προέλευση, και το «κινουῦν αἴτιον» όλων των “φύσει όντων” είναι βεβαίως η ίδια η φύση. Το βασικό στοιχείο όμως, που στο σημείο αυτό δια φωτίζει τον προβληματισμό μας και δίνει μια νέα τροπή στην εξέλιξη της επιχειρηματολογίας, είναι η επισήμανση του Αριστοτέλους, ο οποίος τόνισε μεν ότι η πόλις ανήκει στο σύνολο των συμβιώσεων με φυσική προέλευση, αλλά επεσήμανε επίσης και την εξής ιδιαιτερότητά της. Τη διαφοροποιεί δηλαδή από τις άλλες φυσικές συμβιώσεις διότι στη

²⁴ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1253a 1: «ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον».

²⁵ Αριστοτέλους, Πολιτικά, 1252b 32-33.



δημιουργία της πόλεως, εκτός από το στοιχείο της ανθρώπινης παρόρμησης, που είναι απρόσωπη, έμφυτη και όχι απαραίτητα συνειδητή, συμπράττει και η ανθρώπινη βούληση, όπως αυτή εκφράζεται μέσω της έλλογης και συνειδητής απόφασης συγκεκριμένων προσώπων όσον αφορά την ίδρυση της πολιτείας («μεγίστων αγαθών αίτιος»)²⁶.

Η συγκρότηση λοιπόν της πόλεως, ως προϊόντος της φυσικής παρόρμησης και τέλειου επιτεύγματος της ανθρώπινης βούλησης, εξευγενίζει τον άνθρωπο, ο οποίος αναπτύσσει τις αρετές και κατακτά τις αξίες που τον ανυψώνουν στον ανώτερο βαθμό της τελειότητάς του, με αποτέλεσμα, ως είδος, να συνιστά το ανώτερο από όλα τα έμβια όντα²⁷. Όπως εξάλλου αναφέρει ο φιλόσοφος στο Β' βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*²⁸, οι αρετές δεν “διαμορφώνονται” μέσα μας, ούτε εκ φύσεως, αλλά ούτε σε αντίθεση προς τη φύση μας, αλλά έχουμε από τη φύση την

²⁶ Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* 1253a 29-31: «φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν κοινωνίαν ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων αγαθῶν αίτιος». Ο φιλόσοφος στο σημείο αυτό δεν αγνοεί τον ανθρώπινο παράγοντα δίπλα στον παράγοντα της φύσεως, υπογραμμίζοντας τη συνειδητή συμμετοχή του στη συγκρότηση και τη δημιουργία της πόλεως. Καθώς μάλιστα δεν υπάρχει αντίθεση μεταξύ των δύο αυτών παραγόντων (φύσις-άνθρωπος), και το στοιχείο της βούλησης ελέγχει και κατευθύνει την παρόρμηση, αυτό σημαίνει πως αφενός η υλική βάση της πόλεως είναι φυσική, αλλά η γένεση και η ανάπτυξή της προϋποθέτει τη συνειδητή παρέμβαση της ανθρώπινης βούλησης και τη σύμπραξή της με τη φυσική παρόρμηση.

²⁷ Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* 1253a 31-32: «ὥσπερ γὰρ καὶ τελειωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῶων ἄνθρωπός ἐστιν (...)».

²⁸ Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1103a 23-26: «οὔτα' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκῶσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους». [Σημειώνουμε, πως στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης αναφέρεται στις ηθικές αρετές, καθώς οι διανοητικές αρετές προέρχονται ως επί το πλείστον από τη διδασκαλία, και σ' αυτήν οφείλουν την εκδήλωση και την περαιτέρω ανάπτυξή τους].

ιδιότητα να τις δεχθούμε, και τελειοποιούμαστε (σ' αυτές) με τον εθισμό (τη συνήθεια)²⁹.

Ο Αριστοτέλης όμως διευκρινίζει πως, όπως ακριβώς ο άνθρωπος καθίσταται το τελειότερο όν όταν φτάσει στο ύψιστο σημείο της τελειότητάς του, κατά ανάλογο τρόπο, η απομάκρυνσή του από το νόμο και τη δικαιοσύνη τον καταντά χειρότερο όλων³⁰. «Διότι είναι πολύ καταπιεστική η αδικία όταν έχει όπλα· ο δε άνθρωπος γεννιέται, έχοντας από τη φύση του ως όπλα, τη φρόνηση και την αρετή, τα οποία μάλιστα μπορεί να μεταχειρισθεί και για κακούς σκοπούς. Για το λόγο αυτό, ο άνθρωπος που στερείται αρετής, είναι το πλέον ανόσιο και το πλέον άγριο όν (...). Η δὲ δικαιοσύνη είναι κοινωνική ανάγκη διότι το δίκαιο είναι η τάξις-ο κανόνας της πολιτικής κοινωνίας, ενώ η δίκη [είναι, ενν.] η ορθή απονομή της δικαιοσύνης».³¹ Συναφώς, ο Αριστοτέλης σημειώνει στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* πως το κακό και η αδικία που θα μπορούσε να

²⁹ Η παρατήρηση αυτή μας παραπέμπει στη γενική φιλοσοφική θέση του Αριστοτέλους ότι η αρετή κάθε όντος είναι μία κατάσταση τελειοποίησής του. Στα *Φυσικά*, (βλ. *Φυσικά*, Η.3 246a 13-15), χρησιμοποιεί ως παράδειγμα τον κύκλο, για τη θεμελίωση του συγκεκριμένου σημείου: «ἡ ἀρετὴ τελειώσις τις (ὅταν γὰρ λάβῃ τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν, τότε λέγεται τέλειον ἕκαστον -τότε γὰρ ἔστι μάλιστα κατὰ φύσιν- ὡσπερ κύκλος τέλειος, ὅταν μάλιστα γένηται τέλειος καὶ ὅταν βέλτιστος».

³⁰ Αριστοτέλους *Πολιτικά*, 1253a 31-33: «ὡσπερ γὰρ καὶ τελειωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῶων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων». Ανάλογη είναι και η θέση του Πλάτωνος, όπως αυτή διατυπώνεται στους *Νόμους* (βλ. Πλάτωνος, *Νόμοι* ζ 766: «ἄνθρωπος δὲ, ὡς φαμεν, ἡμερον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχοῦς, θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον, ὅπσοα φύει γῆ», αλλά και μέσα από τις απόψεις του σοφιστή Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο, (βλ. Πλάτωνος, *Πρωταγόρας* 327d), όπου ο Πλάτων συσχετίζει την απουσία παιδείας και νόμων με μία κατάσταση αγριότητας.

³¹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1253a 33-39.



προκαλέσει ένα όν χωρίς νου και λογική, είναι μικρότερο από την αδικία που αντιστοίχως θα διέπραττε συνειδητά ο προικισμένος με διάνοια άνθρωπος, και για το λόγο αυτό καταλήγει λέγοντας: «*μυριαπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θηρίου*». ³²

Εφόσον προσδιορίστηκαν από το φιλόσοφο οι όροι εκείνοι που επιτρέπουν ως κινητικό αίτιο στην ανθρώπινη βούληση να εξευγενίζει τον άνθρωπο και ταυτοχρόνως να τον ανυψώνει στον ανώτατο βαθμό της τελειότητάς του, μένει κατόπιν να διερευνηθεί η αναφορά στο «*αἷτιον ὡς εἶδος*», ³³ προκειμένου να διαγνώσουμε, την ολοκλήρωση της θεωρητικής και φιλοσοφικής τοποθέτησης του Αριστοτέλους στο θέμα του σχηματισμού της πόλεως, ως υπερέχουσας έναντι όλων των άλλων μορφών κοινωνικής συμβίωσης.

Ειδικότερα λοιπόν, αναφέρθηκε ήδη ότι η απάντηση στο διαζευτικά διατυπωμένο ερώτημα, για το αν δηλαδή ο σχηματισμός της πόλεως είναι φύσει ή προκύπτει από κάποια συμβατική πρωτοβουλία ως τεχνητό αποτέλεσμα μιας συνειδητής επιδίωξης και παρέμβασης των ανθρώπων, ³⁴ δεν

³² Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1150a 7-8.

³³ Στη φιλοσοφική ορολογία του Αριστοτέλους, το «*αἷτιον ὡς εἶδος*» είναι αυτό που η ίδια η λέξη φανερώνει, ο συντελεστής δηλαδή που καθορίζει το «*εἶδος*», τη μορφή που θα πάρει το κάθε τι, έως ότου συντελεστεί η γενετική του διαδικασία. Για τα φύσει δημιουργήματα, ως ειδικό αίτιο θεωρείται το γενετικό υλικό που ενυπάρχει ως δομικό πρότυπο στα όντα κάθε είδους, παρέχοντάς τους κατ' αυτόν τον τρόπο τα βασικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα του είδους τους, που προσδιορίζουν τη σύσταση και τη μορφή τους και τους «*παρέχεται*» από τη φύση. Όσον αφορά στα ανθρώπινα έργα, δηλαδή στα τεχνητά δημιουργήματα όλων των ειδών, το ειδικό αίτιο λειτουργεί ως η δημιουργική ιδέα του τεχνίτη, το κατασκευαστικό πρόγραμμα ή το σχέδιο που υπάρχει στο νου του δημιουργού ή προκύπτει ως ένα μορφοποιημένο υπόδειγμα, που ο άνθρωπος καθορίζει.

³⁴ Η άποψη της περί της συμβατικής και τεχνητής δημιουργίας της πολιτείας υποστηρίχθηκε από ορισμένους σοφιστές, όπως, από τον Ιππία στον πλατωνικό



επιδέχεται μία μονομερή απάντηση. Αυτό ισχύει διότι η αριστοτελική θεωρία δεν τάσσεται μονόπλευρα, ούτε υπέρ της εκδοχής για μια συμβατική δημιουργία της πόλεως, αλλά ούτε και υπέρ της φυσικής της προέλευσης, γεγονός που θα ισοδυναμούσε με την παραδοχή ότι οι πολιτικές εξελίξεις οφείλονται σε αίτια έξω από την ανθρώπινη βούληση, τα οποία λειτουργούν αναπόδραστα, ως μία απόλυτη φυσική αναγκαιότητα.

Συνοψίζοντας, η πόλις κατά τον Αριστοτέλη, έχει προέλευση φυσική, καθώς το στοιχείο αυτό αναφέρεται στο υλικό αίτιο της γένεσής της, αλλά υπάρχει παράλληλα και η παρέμβαση της τέχνης του δημιουργού της πολιτείας, δηλαδή του ανθρώπου. Η θέση του ανθρώπου έχει βαρύνουσα σημασία στην αριστοτελική φιλοσοφία, καθώς η παράλληλη θεώρηση φύσης και τέχνης, φυσικού και τεχνητού είναι σημαντική για το φιλόσοφο και επαναλαμβάνεται σταθερά³⁵.

Πρωταγόρα, το *Θρασύμαχο* και το *Γλαύκωνα* στην *Πολιτεία*, καθώς και από τον *Καλλικλή* στο *Γοργία*, οι οποίοι αναγνώριζαν ως δεσπόζουσα αξία τη δύναμη, και άρα για τη δεδομένη περίπτωση, κατέληγαν στην παραδοχή ότι τα πολιτικά συστήματα και οι νομοθεσίες των κρατών έχουν την αρχή τους στη δυναμική παρέμβαση ή και την αυθαίρετη βούληση κάποιων ανθρώπων, είτε αυτοί υπερέχουν αριθμητικά, είτε ως προς τη δύναμη που κατέχουν, προκειμένου να ασκούν βίαιη επιβολή πάνω στους άλλους ανθρώπους. Ως απάντηση στα παραπάνω, ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του αντιτάχθηκε σθεναρά, και διά στόματος του Σωκράτη απέκρουσε αυτήν την άποψη των υπέρμαχων της δύναμης, όπως επίσης μπορούμε επίσης να εντοπίσουμε τη θέση του αυτή και στο *Γοργία* (488b2 - 489b6), ή ακόμη και στους *Νόμους* (888d7- 890b2).

³⁵ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το χωρίο από το έργο *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1070a 6-8, όπου ο Αριστοτέλης αναφέρει τα ακόλουθα: «ἢ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίνετα ἢ τύχη ἢ τῷ αὐτομάτῳ. ἢ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἢ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ)». Η τέχνη δηλαδή είναι η καθοριστική εκείνη αρχή που δρα ως ένας εξωτερικός παράγοντας σε σχέση με το προϊόν της δημιουργίας, ενώ η φύση καθορίζει το προϊόν της «ἐκ τῶν ἔσω». Εξίσου σταθερή και σημαντική είναι επίσης η συσχέτιση «τέχνης και εἶδους», (σε σημείο μάλιστα που να δημιουργείται η



Στην περίπτωση λοιπόν της πόλεως θα μπορούσαμε να πούμε πως το «αἷτιον ὡς εἶδος» αποτελεί το πολίτευμα που υπάρχει στην κάθε πολιτική κοινωνία, το οποίο αναμφίβολα επηρεάζει σε σημαντικό βαθμό την ταυτότητα και τη φυσιογνωμία της κάθε πολιτείας καθιστώντας αναπόφευκτες τις όποιες πιθανές αλλαγές και μεταβολές της, συναρτήσει των αλλαγών στη μορφή του πολιτεύματος. Καθώς μάλιστα η πόλις αποτελεί μια μορφή κοινωνικής συμβίωσης, και ειδικότερα, μια μορφή συμμετοχής των πολιτών στο πολίτευμα, εύλογο είναι πως οι δύο αυτοί παράγοντες αλληλεπιδρούν ο ένας στον άλλον. Για το ζήτημα αυτό ο Αριστοτέλης επιχειρεί να δώσει μια απάντηση στα *Πολιτικά* του³⁶ αναφέροντας χαρακτηριστικά το θέμα σχετικά με την ταυτότητα αλλά και το ενδεχόμενο μεταβολής της πόλεως καθώς και της κοινωνίας των πολιτών της.

εντύπωση για μεταξύ τους ταύτιση), όπως χαρακτηριστικά επισημαίνεται στα ακόλουθα χωρία του προαναφερθέντος αριστοτελικού έργου: «διὰ τοῦτο τὰ μὲν οὐκ ἔσται ἄνευ τοῦ ἔχοντος τὴν τέχνην τὰ δὲ ἔσται (...) ἢ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος (...)» [Αριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1034a 18-24] και «ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν τὸ τόδε τι οὐκ ἔστι παρὰ τὴν συνθετὴν οὐσίαν, οἷον οἰκίας τὸ εἶδος, εἰ μὴ ἡ τέχνη» [Αριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1070a 13-15]. Και ενώ όπως αναφέρθηκε, όπου παρεμβαίνει η τέχνη μορφοποιεί το “εἶδος”, επιτελώντας ἔργο ειδικού αιτίου, μία ιδιαίτερη σημασία του ειδικού αιτίου εντοπίζεται στο ότι αυτό διαφοροποιεί το κάθε εἶδος ὄντων ἀπὸ τα ἄλλα εἶδη, προσδιορίζοντας την ιδιαιτερότητα κάθε εἶδους ἢ και την οὐσία ενός ὄντος, σε βαθμό που να παρατηρεῖται ταύτιση μεταξύ των ὄρων “ειδικό αίτιο και οὐσία”, οι οποίοι συνυπάρχουν (βλ. Αριστοτέλους, *Φυσικά*, 194b 23-35) ἢ εναλλάσσονται μεταξύ τους (Αριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά* 983a 24-32).

³⁶ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1276a 39-b1-4: «(...) ἢ τοὺς μὲν ἀνθρώπους φατέον εἶναι τοὺς αὐτοὺς διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν, τὴν δὲ πόλιν ἑτέραν; εἵπερ γὰρ ἔστι κοινωνία τις ἢ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἑτέρας τῷ εἶδει και διαφορῶσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν και τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτὴν... (...)».



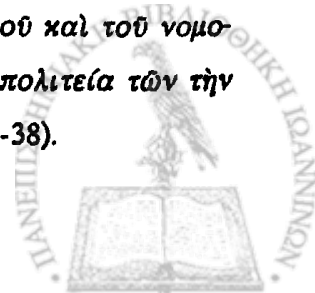
Όπως όμως αναφέρει ο φιλόσοφος στην αρχή του Γ' Βιβλίου των *Πολιτικῶν* του, «τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, καὶ τὶς ἐκάστη καὶ ποία τις, σχεδὸν πρώτη σκέψις περὶ πόλεως ἰδεῖν, τὶ ποτὲ ἔστιν ἡ πόλις»³⁷. Το στοιχείο αυτό αναδεικνύει σαφώς, τη μεθοδολογική πρόταση του Αριστοτέλους, για να μεταθέσει, αμέσως μετά, το επίκεντρο της θεωρητικής του αναζήτησης στην διερεύνηση της έννοιας του πολίτη, αιτιολογώντας ταυτοχρόνως την επιλογή του επαγωγικού τρόπου διερεύνησης του συγκεκριμένου θέματος³⁸.

³⁷ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1274b 32-34.

³⁸ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1274b 38-41: «ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκεκριμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὄλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος ἢ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλήθος ἔστιν». Στο χωρίο αυτό, θα μπορούσαμε ίσως να παρατηρήσουμε, πως ο Αριστοτέλης δεν μεθοδεύει απλώς τον τρόπο βάσει του οποίου θα πραγματευθεί την ανάλυση του θέματος αλλά “παρέχει” εμμέσως και τους τρεις κύριους λόγους για τους οποίους θεωρεί απαραίτητη τη διερεύνηση του «τὶ ποτὲ ἔστιν ἡ πόλις». Καταρχήν, αναζητά τη θεμελίωση της έννοιας της πόλεως σε πάγιες θεωρητικές βάσεις, έτσι ώστε να πάψει η ενδεχόμενη πιθανή ρευστότητα που παρέχει έδαφος σε αντιμαχόμενες απόψεις και αμφισβητήσεις. Κατά δεύτερο λόγο, αφήνει σχεδόν εύκολα στον αναγνώστη να κατανοήσει τον επιθυμητό αποδέκτη τόσο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* όσο και των *Πολιτικῶν* του, καθώς φαίνεται ιδιαίτερα ευαισθητοποιημένος στο σημαντικό έργο που πρέπει να επιτελέσουν για “τὴν πόλιν”, οι μέλλοντες πολιτικοί και οι νομοθέτες. Το στοιχείο αυτό προκύπτει από το συσχετισμό ορισμένων χωρίων του φιλοσόφου, εκκινώντας από τις αρχικές ήδη παραγράφους των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, (βλ. 1094a 24- b7), όπου η πολιτική αναγνωρίζεται ως η κυριώτατη και πρωταρχική επιστήμη ή ικανότητα, που νομοθετεί για τις άλλες επιστήμες της ανθρώπινης πράξης, επιχειρώντας να προσδιορίσει το δέον γενέσθαι αλλά και το αντίστροφο, και για το λόγο αυτό ο τελικός της σκοπός περιέχει τους δικούς τους στόχους και ταυτίζεται με το καθαυτό «ἀνθρώπινον ἀγαθόν». Αλλά και από την αρχή ήδη του Γ' βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (βλ. 1109b 30-35), η θεωρία των αρετῶν και η ανάλυση των συστατικῶν της ὄρων θεωρεῖται ότι αποτελούν χρήσιμη συνεισφορά στο έργο των νομοθετούντων, για να προσθέσει ο φιλόσοφος με

Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους, η φιλοσοφική νοηματοδότηση της έννοιας του πολίτη, δεν νοείται ως αποκομμένη από το χαρακτήρα της ελληνικής πόλεως και τα ειδικά χαρακτηριστικά στοιχεία που τη διακρίνουν και την προσδιορίζουν. Για το λόγο αυτό θεωρείται σκόπιμη η παράλληλη μελέτη και διερεύνηση της έννοιας του πολίτη σε συνάρτηση με τις «ἀρετές της πόλεως», γεγονός που (όπως θα καταδειχθεί στη συνέχεια) επηρεάζει σε μείζονα βαθμό και τις σχέσεις των πολιτών με τους συνανθρώπους τους, στο πλαίσιο της πόλεως.

την έναρξη του Γ' βιβλίου των *Πολιτικῶν* του, ότι: «τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὀρώμεν τὴν πραγματείαν οὖσαν περὶ τὴν πόλιν, ἢ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις», (Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1274b 36-38).



(β) Η έννοια του πολίτη στην αριστοτελική θεώρηση

Σύμφωνα με την πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους η πόλις δεν συνίσταται από ένα τυχαίο πλήθος ατόμων από την αθροιστική σύνθεση των οποίων θα προκύψει η πολιτική κοινωνία. Ούτε επίσης, το είδος του «καθεστώτος πολιτεύματος» θα είναι αμέτοχο των εξελίξεων που θα προκύψουν.³⁹

«ἐπεὶ δὲ ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὅλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος ἢ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν».⁴⁰

Όπως και με την περίπτωση του δυνάμει πολλαπλού ορισμού της ευδαιμονίας στην αρχή των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*,⁴¹ έτσι, και στη συγκεκριμένη περίπτωση της απόπειρας ορισμού της έννοιας του πολίτη, ο Αριστοτέλης αναφέρει σαφώς ότι οι απόψεις δίστανται, και άρα, η περίπτωση αυτή απαιτεί περαιτέρω διερεύνηση και μελέτη.

³⁹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1275a 2-5: «οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦσι πάντες εἶναι πολίτην ἔστι γὰρ τις ὃς ἐν δημοκρατία πολίτης ὢν ἐν ὀλιγαρχία πολλὰκις οὐκ ἔστι πολίτης».

⁴⁰ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1274b 38-41.

⁴¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1095a 20-22: «περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν».



Πιο συγκεκριμένα, εκτός από την προϋπόθεση ύπαρξης ενός δημοκρατικού τύπου πολιτεύματος, ο πολίτης της αθηναϊκής πόλεως είναι πολίτης, όχι απλώς και μόνο διότι κατοικεί σ' αυτήν. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ρητά τη θέση των πολιτών από τους μετοίκους και τους δούλους, διότι ο πολίτης είναι κάτοχος ενός αριθμού δικαιωμάτων που προσδιορίζουν και νοηματοδοτούν τη θέση του αυτή.⁴²

Βασικό δικαίωμα, αλλά και κύριο διακριτικό γνώρισμα του «τέλειου» πολίτη είναι το δικαίωμά του να καθίσταται δικαστής και άρχων («*τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*»),⁴³ διαμέσου μιας διαδικασίας εκλογής, και για περιορισμένη χρονική διάρκεια. Πρόκειται δηλαδή για την ανάθεση του αξιώματος «*ἀορίστου ἀρχῆς*», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Αριστοτέλης, και αφορά όλους ανεξαιρέτως τους καλουμένους ως «πολίτας», οι οποίοι κατείχαν το δικαίωμα συμμετοχής στις συνελεύσεις της Εκκλησίας του Δήμου, καθώς και το δικαίωμα άσκησης της δικαστικής αρχής («*κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς*»),⁴⁴ έτσι ώστε «*πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς (...)*».⁴⁵

⁴² Ο Αριστοτέλης δεν αποκλείει απλώς κάποιες συγκεκριμένες κατηγορίες ατόμων από την ιδιότητά τους, ως πολιτών της πόλεως, αλλά αναφέρει επίσης και τον διαχωρισμό σε: «*ἀπλῶς πολίτας*» και σε «*ἀτελείς πολίτας*», επιδιώκοντας με αυτόν τον τρόπο να επιτύχει, όχι απλώς έναν αριθμητικό, αλλά παράλληλα και έναν ποιοτικό καθορισμό της έννοιας του πολίτη. Βάσει του προαναφερθέντος, «*(...) καὶ παῖδας τοὺς μῆπω δι' ἡλικίαν ἐγγεγραμμένους καὶ τοὺς γέροντας τοὺς ἀφειμένους φατέον εἶναι μὲν πως πολίτας, οὐχ ἀπλῶς δὲ λίαν ἀλλὰ προστιθέντας τοὺς μὲν ἀτελείς τοὺς δὲ παρηγμακότας ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον (...)*», (Αριστοτέλους, Πολιτικά 1275a 14-18). Κάτι ανάλογο απαντάται και στο χωρίο, Αριστοτέλους, Πολιτικά 1278a 2-6: «*τοῦτο γὰρ ἀληθές, ὡς οὐ πάντας θετέον πολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἶη πόλις, ἐπεὶ οὐδ' οἱ παῖδες ὡσαύτως πολῖται καὶ οἱ ἄνδρες, ἀλλ' οἱ μὲν ἀπλῶς οἱ δ' ἐξ ὑποθέσεως πολῖται μὲν γὰρ εἰσιν, ἀλλ' ἀτελείς*».

⁴³ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1275a 23.

⁴⁴ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1275b 18-19.



Ο προβληματισμός όμως του Αριστοτέλους για τη σαφή οριοθέτηση όσων δικαιωματικά κατέχουν την ιδιότητα του πολίτη στην αθηναϊκή πολιτεία επεκτείνεται ακόμη περισσότερο, όταν ο ίδιος θέτει το ερώτημα για το αν τελικώς «(...) καὶ τοὺς βαναύσους πολίτας θετέον»,⁴⁶ ερώτημα, στο οποίο θα απαντήσει αμέσως παρακάτω, περιρίζοντας έτσι ακόμη περισσότερο την κατηγορία εκείνων των ατόμων που χαρακτηρίζονται ως πολίτες.⁴⁷

Με τη σχηματική διατύπωση, στο σημείο αυτό, επιχειρείται η ανάδειξη συγκεφαλαίωσης των περιπτώσεων εκείνων «τῶν μὴ-πολιτῶν ἢ τῶν ἀτελῶν πολιτῶν», συναρτήσει βεβαίως των χωρίων στα οποία απαντώνται κάθε φορά:

α/α	<u>...οἱ μὴ πολῖται - οἱ ἀτελεῖς πολῖται ...</u>	<u>Χωρίο αναφοράς</u>
1.	οἱ μέτοικοι	Αριστοτ.Πολιτικ, 1275a 7-8, 11-13.
2.	οἱ δοῦλοι	Αριστοτ.Πολιτικ, 1275 a 8.
3.	εκείνοι που αν και μετέχουν τῶν δικαίων, είναι πολίτες πόλεως, η οποία συνδέεται με συνθήκες πρὸς τὴν πόλιν, «καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων κοινοῦσιν».	Αριστοτ.Πολιτικ, 1275 a 11.
4.	τά παιδιά	Αριστοτ.Πολιτικ, 1275 a 14.
5.	οἱ παρήλικες	Αριστοτ.Πολιτικ, 1275a

⁴⁵ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1275b 20-21.

⁴⁶ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1277b 35.

⁴⁷ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1278a 11-13: «τῶν δ' ἀναγκαίων οἱ μὲν ἐνὶ λειτουρ-
γοῦντες τὰ τοιαῦτα δοῦλοι, οἱ δὲ κοινοὶ βάνανσοι καὶ θῆτες».



		14-17.
6.	όσοι δεν έχουν ευγενή καταγωγή, άρα:«οί ἐξ ἀφανῶν οἰκογενειῶν κατα- γόμενοι».	Αριστοτ.Πολιτικ,1283a 33-37.
7.	οἱ ἄτιμοι (οι στερημένοι των πολιτικῶν τους δικαιωμάτων).	Αριστοτ.Πολιτικ,1275a 20-21.
8.	οἱ φυγάδες (οι ἐξόριστοι)., επειδή «...ἔστι καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ διαπορεῖν καὶ λύειν».	Αριστοτ.Πολιτικ,1275a 21-22.
9.	εκείνοι, που είτε και οι δύο γονεῖς τους δεν είναι πολίτες, είτε ἀκόμη, μόνο ο πατέρας ἢ μόνο η μητέρα τους.	Αριστοτ.Πολιτικ,1275b 22-23.
10.	όσοι μετέχουν μεν σε μια πολιτική κοινωνία, ἀλλά δεν ἀποβλέπουν στο κοινό της συμφέρον.	Αριστοτ.Πολιτικ,1279a 31-32.

Ο παραπάνω πίνακας ισχύει βεβαίως, μόνο στην περίπτωση μιας δημοκρατικής διακυβέρνησης των πολιτών, διότι σε περίπτωση ολιγαρχίας, για παράδειγμα, το πρόσωπο που αναγνωρίζεται ως πολίτης έχει εντελώς διαφορετικά διακριτικά γνωρίσματα και κριτήρια προσδιορισμού του.⁴⁸

Άρα, η διερεύνηση και η ορθή οριοθέτηση της έννοιας του πολίτη, προϋποθέτει κατά τον Αριστοτέλη και έναν σαφή προσδιορισμό του πολιτεύματος, στα πλαίσια του οποίου, ένα πρόσωπο θεωρείται πολίτης. Μόνον το άριστο πολίτευμα θα είναι εκείνο, με το οποίο η πόλις θα είναι σε θέση να καταστεί κατ' εξοχήν ευδαίμων. Όμως, ο άριστος πολιτικός βίος είναι αδύνατον να νοηθεί ως αυτονομημένος από την έννοια της αρετής,⁴⁹ η οποία συγκροτεί όλες εκείνες τις αναγκαίες και απαραίτητες

⁴⁸ Αριστοτέλους, Πολιτικά 1275a 3-5.

⁴⁹ Ανάλογη άποψη εκφράζει η Β. Σολωμού-Παπανικολάου: βλ. Solomou-Papanikolaou 1989, 80, όπου αναφέρει ότι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο ενάρετος

περιστάσεις, με τη δικαιοσύνη και την αρετή να νοηματοδοτούν τον χαρακτήρα των πολιτικών πράξεων.

Το στοιχείο όμως που κατεξοχήν προσδιορίζει και σκιαγραφεί το πρότυπο του τέλειου πολίτη σύμφωνα με την αριστοτελική φιλοσοφία, είναι το δικαίωμά του να καθίσταται δικαστής και άρχων,⁵⁰ δικαιούμενος να λαμβάνει τα αξιώματα της αορίστου αρχής.⁵¹ Είναι το άτομο που κατέχει την εξουσία συμμετοχής στην Εκκλησία του Δήμου,⁵² συσχεπτόμενος κατά αυτόν τον τρόπο με τους συμπολίτες του προκειμένου να αποφασίσουν και να καθορίσουν από κοινού την έκβαση του κοινωνικού και πολιτικού γίνεσθαι, που θα αποτελέσουν έναν από του βασικούς θεμέλιους λίθους τόσο της αυτάρκειας της πόλεως, όσο και της εύτακτης λειτουργίας της.

Η ενεργός αυτή συμμετοχή των πολιτών και η άμεση συμβολή τους στη διαχείριση των κοινών δεν λειτουργεί πειστικά ή δεσμευτικά, ούτε για τους ίδιους, αλλά ούτε και για την "τύχη" της πόλεως. Αυτό ισχύει κατά τρόπο μοναδικό στην περίπτωση της αθηναϊκής δημοκρατίας, εκεί δηλαδή όπου δεν παρουσιάζεται το πρόβλημα της διάστασης μεταξύ της πολιτικής συμμετοχής και της πολιτικής ελευθερίας, που συνιστά το κύριο πρόβλημα της δημοκρατίας στη νεότερη εποχή⁵³. Στην αθηναϊκή δημοκρατία «το κοινόν γίνεται ίδιον για τον πολίτη που κατανοεί την ύπαρξή του στο πλαίσιο της πόλεως και κατά συνέπεια πολιτεύεται

άνθρωπος είναι πάντα και πολίτης. Βλ., επίσης την προηγούμενη παράγραφο της ίδιας σελίδας, όπου η συγγραφέας αναλύει το επιχείρημα.

⁵⁰ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1275a 22-23: «πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς».

⁵¹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1275a 31-33.

⁵² Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1275b 18-21.

⁵³ Για το θέμα αυτό βλ. σχετικά Apostolopoulou 1992, 111.



ύγιως καὶ ὀρθῶς», μόνο ὅποιος συμβουλεύει τον δήμο με γνώμονα τη φρόνηση και τη δικαιοσύνη.⁵⁴ Η ενεργός αυτή διάπλεξη του ηθικού με το πολιτικό στοιχείο,⁵⁵ όπου το ατομικό και το συλλογικό δύσκολα νοούνται ως ανεξάρτητα μεταξύ τους, συμβάλλει τα μέγιστα στον προσδιορισμό εκείνου του πλαισίου σχέσεων εντός των ορίων της πόλεως, όπου ο μεν πολίτης βιώνει την απόλυτη ελευθερία και την αυτονομία του, ενώ η πόλις προκρίνεται ως η άριστη εκείνη μορφή συλλογικής συνύπαρξης, που με τη θέσπιση των νόμων, επικυρώνει την ιδιότυπη αυτή μορφή διαλεκτικής σχέσης.

54 Πέτσιος 1993, 258.

55 Βλ., Αποστολοπούλου (1994), 25-34: 27, 30, 31 Βιρβιδάκης (1994), 35-42 Καλοκαιρινού (1994), 79-86: 80 (η συγγραφέας συζητά κυρίως το πρόβλημα περί της ηθικής αξιολόγησης των πολιτικών πράξεων, διερευνώντας τόσο την περίπτωση όπου ο χώρος της πολιτικής είναι ευρύτερος και ανεξάρτητος από αυτόν της ηθικής, όσο και την περίπτωση της ενιαίας αντίληψης για τη μεταξύ τους σχέση).

ΠΕΜΠΤΟ ΜΕΡΟΣ

Rawls και Αριστοτέλης: Συνάφειες και Αποκλίσεις

(α) Το ορθολογικό σχέδιο ζωής και η ευδαιμονία

Βασικό στοιχείο στην ανάπτυξη της θεωρητικής θέσης του Rawls αναφορικά με το ορθολογικό σχέδιο ζωής είναι ο προσδιορισμός της έννοιας του αγαθού στο βαθμό που να αναφέρεται στα σχέδια ζωής των ατόμων. Ένα από πιο ενδιαφέροντα στοιχεία στην εκδίπλωση της επιχειρηματολογίας του για τη λειτουργία και τις προεκτάσεις των ορθολογικών σχεδίων ζωής είναι ο συσχετισμός τους με τη δυνατότητα που εμπειρικλείουν ώστε να καταστήσουν ευδαίμονα¹ (happy) τα άτομα που τα επέλεξαν. Σε ένα πρώτο επίπεδο, όπως αναφέρει ο Rawls², κάποιος χαρα-

¹ Η απόδοση του όρου «happy» & «happiness» σύμφωνα με την ελληνική μετάφραση της «Θεωρίας της Δικαιοσύνης» (βλ. Rawls, 2001, passim) είναι «ευτυχής & ευτυχία» αντίστοιχα, αλλά η απόδοση των όρων στο παρόν κεφάλαιο είναι «ευδαίμων» & «ευδαιμονία» αντίστοιχα, προκειμένου να προσιδιάζει με την αντίστοιχη ορολογία που αφορά στην πραγμάτευση σχετικών με την αριστοτελική φιλοσοφία εννοιών και ζητημάτων.

² Rawls 1971, 409.

κτηρίζεται ως ευδαίμων, όταν τα σχέδιά του βαίνουν προς πραγμάτωση, όταν οι πρωτεύουσες φιλοδοξίες του τείνουν να εκπληρωθούν και ο ίδιος αισθάνεται σίγουρος ότι η αγαθή του τύχη θα συνεχίσει να υπάρχει. Καθώς μάλιστα το κάθε άτομο, ανάλογα με τις ικανότητές του και τις ιδιαίτερες συνθήκες στις οποίες βρίσκεται, υιοθετεί ένα διαφορετικό σχέδιο ζωής, είναι αναμενόμενο ότι διαφορετικά άτομα εντοπίζουν αυτό που τους καθιστά ευδαίμονες σε διαφορετικά είδη πραγμάτων. Η επίτευξη μάλιστα της ευδαιμονίας για το μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ζωής ή για ένα μέρος αυτής «πάντα προϋποθέτει, σε κάποιο βαθμό, καλή τύχη»³ που μεταφράζεται ως η θετική έκβαση των εκάστοτε συνθηκών και περιστάσεων.

Σύμφωνα με την έως τώρα αναφορά, η πρώτη συνιστώσα της ευδαιμονίας είναι ότι πρόκειται για την επιτυχή εκτέλεση ενός ορθολογικού σχεδίου ζωής, το οποίο περιλαμβάνει ενέργειες και στόχους που το άτομο επιδιώκει να πραγματώσει. Η δεύτερη συνιστώσα αναφέρεται στον τρόπο σκέψης του καθώς και στην ασφαλή του πεποίθηση, -ενισχυμένης από αγαθά κίνητρα- ότι η επιτυχία αυτή θα έχει διάρκεια, αναφέρει ο Rawls,⁴ διότι μία ευδαίμων ύπαρξη συνεπάγεται τόσο μία ασφαλή επίτευξη ενεργειών όσο και μία ορθολογική βεβαιότητα για το αποτέλεσμα.

Για την περίπτωση της συντάξεως των ορθολογικών σχεδίων ζωής ο Rawls σημειώνει⁵, πως δεν μπορούμε να γνωρίζουμε με ακρίβεια και βεβαιότητα ποιο θα είναι το καλύτερο δυνατό ορθολογικό σχέδιο ζωής σύμφωνα με το ήδη υπάρχον πληροφοριακό υλικό που μας διατίθεται. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, το σχέδιο που ακολουθεί ο καθένας βασίζεται

³ Rawls 2001, 472.

⁴ Rawls 1971, 549. Επίσης, πρβλ., Kenny (1965-66): 93-102, 101.

⁵ Rawls 1971, 417.

μόνο σε υποκειμενικά κριτήρια. Ο αμερικανός φιλόσοφος όμως περιγράφει στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* και την περίπτωση του ορισμού της έννοιας της ευδαιμονίας⁶ (happiness), όπου αυτός χαρακτηρίζεται (α)ως αντικειμενικός και (β) ως υποκειμενικός. Ο αντικειμενικός ορισμός της ευδαιμονίας αναφέρεται στα σχέδια ζωής που πρέπει να προσαρμόζονται στις συνθήκες της ζωής του κάθε ατόμου με την προϋπόθεση ότι η αυτοπεποίθησή τους θα πρέπει να βασίζεται σε ορθές πίστεις. Αντιστοίχως, σύμφωνα με τον δεύτερο εναλλακτικό ορισμό της ευδαιμονίας, τον υποκειμενικό δηλαδή ορισμό της ευδαιμονίας, ένα άτομο χαρακτηρίζεται ως ευδαίμων, όταν το ίδιο πιστεύει ότι βρίσκεται σε μια πορεία επιτυχούς εκτέλεσης (σε ένα μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό) ενός ορθολογικού σχεδίου ζωής. Εάν όμως υπάρξει το ενδεχόμενο σφάλματος ή το σχέδιο αυτό συνιστά προϊόν πλάνης, τότε, δεν συμβαίνει τίποτα, ούτε εξ' απροόπτου, ούτε λόγω συμπτώσεως που να απαλλάσσει το άτομο από την πλάνη της εσφαλμένης του αντίληψης.

Το αν τελικά ένα άτομο επιλέξει την πρώτη ή τη δεύτερη εκδοχή της ευδαιμονίας, σύμφωνα με όσα προαναφέρθηκαν, εξαρτάται κατά τον Rawls από το βαθμό συνάφειάς της με τη θεωρία της δικαιοσύνης και τις διαμορφωμένες κρίσεις αξιών του κάθε ατόμου. Η υπόθεση όμως ότι τα μέρη της πρωταρχικής θέσης έχουν ορθές πεποιθήσεις⁷ και γνωρίζουν σαφώς μία αντίληψη περί της δικαιοσύνης υπό το φως των γενικών αληθειών για τα άτομα και τη θέση τους μέσα στην κοινωνία, τα καθιστά επαρκώς ικανά ως προς τον σχηματισμό των σχεδίων ζωής τους. Και καταλήγει ο αμερικανός φιλόσοφος: «Φυσικά, εδώ δεν έχουμε να κάνουμε

⁶ Rawls 1971, 549. Πρόκειται για την απόδοση στα ελληνικά του όρου «happiness». Επιλέγεται σκόπιμα ο όρος «ευδαιμονία» αντί του όρου «ευτυχία», ώστε να βρίσκεται εγγύτερα στην αριστοτελική έννοια της ευδαιμονίας.

⁷ Rawls 1971, 541-548.



με ένα αυστηρό επιχείρημα. Ο αντικειμενικός ορισμός θα πρέπει, σε τελευταία ανάλυση, να εκτιμηθεί ως μέρος της ηθικής θεωρίας στην οποία ανήκει». ⁸

Η εκδίπλωση του θέματος αναφορικά με το σχηματισμό των ορθολογικών σχεδίων ζωής γίνεται ακριβέστερη και πιο εμπειριστατωμένη με τον προσδιορισμό της χρονικής τους δομής. Όταν μάλιστα τα σχέδια αυτά είναι μακροπρόθεσμα, τότε γίνεται σαφές ότι και έλλειψη ειδικής πληροφόρησης υπάρχει, αλλά και μια ιεραρχία επιθυμιών από το περισσότερο στο λιγότερο γενικό καθίσταται αναγκαία.

Για τη συγκεκριμένη περίπτωση, ο Rawls αναφέρει την αρχή της αναβολής, εντάσσοντάς την στην κατηγορία των αρχών της ορθολογικής επιλογής παραθέτοντας ειδικότερα τα ακόλουθα⁹: «άν τυχόν θέλουμε να υλοποιήσουμε στο μέλλον μία μεταξύ περισσοτέρων εναλλακτικών επιλογών χωρίς να είμαστε βέβαιοι ποια, τότε *ceteris paribus*, πρέπει να καταστρώσουμε από τώρα ένα ορισμένο πρόγραμμα, ούτως ώστε όλες αυτές οι επιλογές να είναι διαθέσιμες. Δεν πρέπει να πιστεύουμε ότι ένα ορθολογικό σχέδιο είναι ένα λεπτομερές πρόγραμμα δράσης, που εκτείνεται σε όλη την πορεία της ζωής. Ένα ορθολογικό σχέδιο αποτελείται από μία ιεραρχία σχεδίων, και τα ειδικότερα σχέδια εφαρμόζονται την κατάλληλη στιγμή».

Κατά συνέπεια, τα σχέδια που συντάσσονται ευνοούν την εκπλήρωση των περισσότερο γενικών και μόνιμων στόχων των ατόμων, μέσα από μία διαδικασία προγραμματισμού και οργάνωσης των δραστηριοτήτων τους. Η ένταση των εκάστοτε επιθυμιών τους θα είναι αυτή που θα καθορίσει τη διάθεση των βασικών πηγών χρόνου και ενέργειας για τη δρομολόγηση πραγμάτωσης των σχεδίων ζωής, τα οποία με τη σειρά τους

⁸ Rawls 2001, 624.

⁹ Rawls 2001, 473.



θα συντελέσουν στην καλύτερη δυνατή οργάνωση των πράξεών τους. Το γεγονός αυτό θα επηρεάσει ταυτοχρόνως το σχηματισμό των μετέπειτα στόχων και των ενδιαφερόντων τους με τη δημιουργία ενός σχήματος-πλαισίου συμπεριφοράς. Οι επιθυμίες που λειτουργούν παρεμβατικά, υποσκάπτοντας τη δυνατότητα πραγμάτωσης άλλων σκοπών και δραστηριοτήτων, οφείλουν να αποκλεισθούν, ενώ εκείνες που είναι ευχάριστες και ταυτοχρόνως προάγουν την επιτέλεση και άλλων σκοπών και ενεργειών οφείλουν να ενθαρρυνθούν¹⁰.

Τα ορθολογικά σχέδια ζωής των ατόμων απαρτίζονται κατά τον Rawls, από μια σειρά υπο-σχεδίων, κατάλληλα διευθετημένων σ' ένα είδος ιεραρχίας, όπου μόνο το γενικό περίγραμμά τους, ως προς τον προσδιορισμό των στόχων και των σχετικών μ' αυτά ενδιαφερόντων, μπορεί να προβλεφθεί. Αυτό δηλαδή σημαίνει πως για τα ουσιώδη μέρη αυτών, οι αποφάσεις λαμβάνονται σταδιακά και σε ανεξάρτητες μεταξύ τους χρονικές στιγμές. Άρα, αναθεωρήσεις και αλλαγές που τυχόν πραγματοποιούνται στα «κατώτερα επίπεδα» συγκρότησης των ορθολογικών αυτών σχεδίων, συνήθως δεν είναι σε θέση να επηρεάσουν, ή τουλάχιστον, δεν επιδρούν καταλυτικά, στην ευρύτερη δομή τους.¹¹

Η παραδοχή αυτή του φιλοσόφου μας επιτρέπει να συμπεράνουμε πως η έννοια των σχεδίων ζωής ενέχει ένα στοιχείο σταθερότητας, στο οποίο κατόπιν θα θεμελιώσει ο Rawls την ύπαρξη και τη σημασία των «θετικών στοιχείων για τη ζωή» προσδιορίζοντάς τα, ως τις ενέργειες εκείνες και τις σχέσεις που κατέχουν μια σημαίνουσα θέση σε κάθε ορθολογικό σχέδιο ζωής. Συνακόλουθα, τα πρωταρχικά αγαθά θα αποδειχθούν ότι είναι εκείνα ακριβώς που κρίνονται ως γενικώς απαραίτητα για

¹⁰ Rawls 1971, 411.

¹¹ Rawls 1971, 411.

την επιτυχή πραγμάτωση των σχεδίων αυτών, ανεξαρτήτως της ιδιαίτερης φύσης τους ή των τελικών τους σκοπών.

Αυτό όμως που ενδιαφέρει τον Rawls, είναι η σαφής κατάδειξη της έννοιας των ορθολογικών αυτών σχεδίων καθώς και της οργανικής τους συσχέτισης με την έννοια του αγαθού. Για αυτόν ακριβώς το λόγο, διευκρινίζει το περιεχόμενο και τη σημασία των αρχών της ορθολογικής επιλογής, στο βαθμό που ο φιλόσοφος θεωρεί ότι τα χαρακτηριστικά στοιχεία σχετικά με την κατάσταση ενός ατόμου προσδιορίζονται από αυτές τις αρχές, καθώς και από τις γενικές συνθήκες της ανθρώπινης ζωής, στις οποίες τα σχέδια αυτά θα πρέπει να προσαρμόζονται.¹²

¹² Οι αρχές της ορθολογικής επιλογής θα πρέπει να δίνονται κατά τον Rawls με συγκεκριμένη απαρίθμηση, έτσι ώστε να αντικαταστήσουν τελικά την έννοια της ορθολογικότητας, (βλ. Rawls 1971, 411). Η πρώτη απ' αυτές τις αρχές είναι η «αρχή των αποτελεσματικών μέσων», την οποία χαρακτηρίζει ο φιλόσοφος ως το κατεξοχήν ορθολογικό κριτήριο της ορθολογικής επιλογής. Εάν για παράδειγμα υποθέσουμε ότι υπάρχει ένας ιδιαίτερος αντικειμενικός σκοπός, προκειμένου αυτός να επιτευχθεί και όλες οι εναλλακτικές λύσεις να συνιστούν τα πιθανά μέσα για την πραγμάτωσή του, θα πρέπει να υιοθετηθεί εκείνη την εναλλακτική λύση, που προάγει το σκοπό κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Η δεύτερη αρχή της ορθολογικής επιλογής, η «αρχή της αποκλειστικότητας», που ο Rawls την ονομάζει έτσι διότι αποδέχεται τον όρο που πρώτος δίνει ο Perry στο έργο του «*General Theory of Value*», New York: Longmans, Green, 1926, 645-649, (βλ. Rawls 1971, 412, υποσημ. 13), αναφέρει πως ένα βραχυπρόθεσμο σχέδιο θα πρέπει να προτιμάται από ένα άλλο, εάν η εκτέλεσή του θα συνεπαγόταν την επίτευξη όλων των επιθυμητών σκοπών (που και το άλλο εξίσου θα επιτύγχανε), αλλά επιπροσθέτως, θα κάλυπτε έναν ή και περισσότερους ακόμη σκοπούς. Όσον αφορά στην εφαρμογή της αρχής της αποκλειστικότητας ως προς ένα μακροπρόθεσμο σχέδιο, η συγκεκριμένη αρχή λειτουργεί ως εξής: «ένα μακροπρόθεσμο σχέδιο είναι καλύτερο από ένα άλλο, για μια δοθείσα χρονική περίοδο (ή για έναν αριθμό χρονικών περιόδων), εάν αυτό επιτρέπει την ενίσχυση και ικανοποίηση όλων των σκοπών και ενδιαφερόντων του άλλου σχεδίου, αλλά και ορισμένων ακόμη επιπροσθέτως» (βλ. Rawls 1971, 413). Η τρίτη αρχή, είναι η «αρχή της μεγαλύτερης

Ο λόγος της ιεράρχησης και απαρίθμησης των παραπάνω αρχών από τον Rawls, φιλοδοξεί να προάγει –κατά το φιλόσοφο- την ανάδειξη, και άρα κατόπιν, την επιλογή του πλέον προτιμώμενου σχεδίου.

Εάν μάλιστα η αρχή της αποκλειστικότητας συνδυαστεί με την αρχή των αποτελεσματικών μέσων, τότε, και οι δύο μαζί ορίζουν ως ορθολογικό –λαμβανομένων των άλλων παραγόντων ως ίσων- την προτίμηση των περισσότερων μέσων για την πραγμάτωση των στόχων μας, καθώς και την ανάπτυξη των ευρύτερων και πλέον ποικίλων ενδιαφερόντων, υποθέτοντας ότι αυτές οι προσδοκίες μπορούν να πραγματοποιηθούν. Σ' αυτόν το συσχετισμό των δύο πρώτων αρχών, η τρίτη αρχή, αυτή δηλαδή της μεγαλύτερης πιθανότητας, λειτουργεί ενισχυτικά ως προς την προηγηθείσα προτίμηση, ιδιαίτερα μάλιστα σε περιπτώσεις όπου δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι ευρύτεροι στόχοι μπορούν να επιτευχθούν. Η προϋπόθεση που θα πρέπει να πληρείται είναι ότι οι πιθανότητες επιτέλεσής τους είναι το ίδιο μεγάλες, όπως θα ίσχυε και στην περίπτωση του λιγότερο περιεκτικού σχεδίου.¹³

Λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι η ευδαιμονία ενός ατόμου αυξάνει όταν τείνουν να πραγματοποιηθούν¹⁴ όσο το δυνατόν περισσότεροι από τους στόχους που αυτό έχει θέσει, γίνεται φανερό, ότι επιβεβαιώνεται και ενισχύεται η εφαρμογή της αρχής της αποκλειστικότητας στα μακρο-

πιθανότητας» (βλ. Rawls 1971, 412-413), ως προς την επιτυχή επιτέλεση των προγραμματισμένων σχεδίων. Υποθέτοντας δηλαδή πως οι σκοποί που μπορούν να επιτευχθούν από την επιτέλεση δύο σχεδίων είναι σχεδόν οι ίδιοι, σύμφωνα με την αρχή αυτή, συμβαίνει κάποιος από τους προαναφερθέντες αντικειμενικούς σκοπούς, να έχουν μια μεγαλύτερη πιθανότητα πραγμάτωσης βάσει του ενός σχεδίου, απ' ότι του άλλου, και άρα, οι πρώτοι μεταξύ αυτών είναι και οι προτιμώμενοι.

¹³ Rawls 1971, 413

¹⁴ Rawls 1971, 414.



πρόθεσμα σχέδια ζωής, διότι αυξάνει αντιστοίχως και η αναλογία πραγμάτωσης των σχεδίων αυτών, και άρα, η ανθρώπινη ευδαιμονία.

Ένας δεύτερος παράγοντας που εξίσου ενισχύει την αρχή της αποκλειστικότητας, όπως αυτή βρίσκει εφαρμογή στα μακροπρόθεσμα σχέδια ζωής των ανθρώπων, είναι η θετική της συνάφεια μ' αυτό που ο Rawls ονομάζει ως «αριστοτελίζουσα αρχή». Ο συσχετισμός της αριστοτελίζουσας αρχής και των μακρόπνων σχεδίων ζωής των ανθρώπων συνδέεται άμεσα με το βαθμό συνθετότητας και πολυπλοκότητας των ικανοτήτων που απαιτούνται από κάθε άτομο, προκειμένου αυτό να φέρει εις πέρας την ολοκλήρωση των σχεδίων ζωής του.¹⁵

Συνοψίζοντας όσα έως τώρα έχουν αναφερθεί για τη σκοπιμότητα ύπαρξης των τριών βασικών αρχών της ορθολογικής επιλογής, θα διαπίστωνε κανείς τη βασική μέριμνα του φιλοσόφου για τη διερεύνηση των παραγόντων εκείνων ή των συνθηκών που θα μπορούσαν να ερμηνεύσουν την επιλογή των μέσων αλλά και τη διαμόρφωση των επιθυμιών των ατόμων, ως προς τα μελλοντικά σχέδια ζωής τους. Όταν λοιπόν ένα άτομο αποφασίζει τι θα είναι, ποια απασχόληση ή ποιο επά-

¹⁵

Ειδικότερα, η «αριστοτελίζουσα αρχή» αναφέρει ότι -θεωρουμένων ως ίσων των άλλων παραγόντων-, τα ανθρώπινα όντα απολαμβάνουν την εξάσκηση των κατακτημένων τους ικανοτήτων (είτε αυτές προέρχονται από έμφυτες, είτε ακόμη από επίκτητες δυνατότητες), και μάλιστα, όσο περισσότερο αυξάνει ο βαθμός της συγκεκριμένης ικανότητας ή το επίπεδο συνθετότητάς της, τόσο περισσότερο αυξάνει και το θετικό συναίσθημα (ευχαρίστηση) των ενδιαφερομένων ατόμων. (Rawls 1971, 414). Αυτό σημαίνει πως η ευχαρίστηση που αποκομίζει ένα άτομο είναι ευθέως ανάλογη του βαθμού επάρκειας που κατέχει ως προς την επιτέλεσή του, και άρα, της επιστράτευσης των πλέον αναπτυγμένων ικανοτήτων του, σχετικά μ' αυτό. Αυτή ακριβώς η επιθυμία λειτουργεί ως ρυθμιστικός σκοπός και παροτρύνει στην υιοθέτηση μιας ορθολογικής διαβούλευσης, καθώς και στην αποδοχή των συνεπειών τους. (Rawls 1971, 415).



γγελμα θα επιλέξει να ακολουθήσει, τότε, υιοθετεί ένα ιδιαίτερο σχέδιο ζωής. Το γεγονός αυτό τον παρακινεί να ακολουθήσει ένα συγκεκριμένο φάσμα επιθυμιών και φιλοδοξιών, που προσιδιάζουν σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό στον τυπικό τρόπο ζωής του. Όταν όμως οι αποφάσεις του αφορούν σε μελλοντικά σχέδια και επιθυμίες, τίθεται εύλογα το ζήτημα εντοπισμού και άρα, προσδιορισμού των κριτηρίων εκείνων που θα λειτουργήσουν ρυθμιστικά για τις αποφάσεις του.¹⁶

Προκειμένου να απαντήσει ο Rawls στο ζήτημα αυτό επικαλείται το «ορθολογικό» στοιχείο, τόσο ως προς το χαρακτηριστικό γνώρισμα των ατόμων ως «ορθολογικά άτομα, όσο και ως προς τον τρόπο στοχασμού τους, αυτό δηλαδή που ο Rawls ονομάζει ως διαβουλευτική ορθολογικότητα¹⁷, που ως ένα είδος ορθολογικών κριτηρίων ενισχύει το άτομο να επιλέξει (ή να αποφύγει) δράσεις και συμπεριφορές, η λειτουργία των οποίων θα είναι ρυθμιστική για τις μελλοντικές του επιλογές.

Σε μια απόπειρα ορισμού της έννοιας της διαβουλευτικής ορθολογικότητας ο Rawls την περιγράφει ως ένα είδος ενέργειας, ενώ στο βαθμό που κάποιος λειτουργεί δεσμευτικά βάσει αυτής, η διαβουλευτική ορθολογικότητα συνιστά το υποκείμενο της διαδικασίας της ορθολογικής απόφασης.¹⁸ Από τον παραπάνω ορισμό συνάγεται και ο τυπικός της κανόνας, που υπαγορεύει ότι κάποιος θα μπορούσε να μελετά και να στοχάζεται προσεκτικά, μέχρι του σημείου όπου τα πιθανά πλεονεκτήματα-οφέλη από τη δρομολόγηση προαγωγής των σχεδίων του θα άξιζαν το χρόνο και την προσπάθεια αυτής της διαβούλευσης.

Το ζήτημα που τίθεται βεβαίως στο σημείο αυτό εντοπίζεται στο πρόβλημα σχετικά με τον προσδιορισμό και την αναγνώριση του κατάλ-

¹⁶ Rawls 1971, 415

¹⁷ Rawls 1971, 416-424.

¹⁸ Rawls 1971, 418.



ληλου εκείνου σημείου, ως του ορίου αναγνώρισης του επάξια αφιερωμένου χρόνου και της αντίστοιχης προσπάθειας. Ο Rawls δεν επιχειρεί να αιτιολογήσει τη θέση του αυτή, και ο αναγνώστης παραμένει με την εντύπωση ότι το κριτήριο είναι πιθανώς ατομικά και υποκειμενικά προσδιορισμένο, αναλόγως δηλαδή των στόχων και των επιθυμιών του καθενός, ως προς τον τρόπο που εκλαμβάνει το πιο ικανοποιητικό γι' αυτόν σχέδιο ζωής.

Η ερμηνεία αυτή επιβεβαιώνεται από την παραδοχή του φιλοσόφου ότι ένα ορθολογικό άτομο δεν θα πάψει να διαβουλεύεται και να μελετά προσεκτικά, μέχρι του σημείου που θα εντοπίσει το καλύτερο δυνατό σχέδιο ζωής, που να είναι εφικτό σ' αυτόν.¹⁹ Ως απαραίτητες προϋποθέσεις γι' αυτήν τη διαδικασία εκτιμώνται, αφενός η αποφυγή λαθών ως προς τον υπολογισμό ή τη δικαιολόγηση-θεμελίωση των σχετικών γεγονότων και συνθηκών, και αφετέρου, ότι το άτομο δεν έχει μια εσφαλμένη αντίληψη γι' αυτό που πραγματικά επιθυμεί. Αυτό δηλαδή σημαίνει, πως η γνώση του υποκειμένου για την κατάστασή του, καθώς και για τις συνέπειες της επιτέλεσης ενός επιλεγμένου σχεδίου θα πρέπει να είναι ακριβής και πλήρης.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, αυτό που επιχειρεί να καταδείξει ο Rawls είναι ο τρόπος και ο βαθμός μιας -κατά το δυνατόν- αντικειμενοποίησης των ορθολογικών σχεδίων ζωής ενός ατόμου, έτσι ώστε να είναι σε θέση το άτομο αυτό, καταρχήν να το αναγνωρίσει και στη συνέχεια να υποστηρίξει τη δρομολόγηση επιτέλεσής του. Ο πρώτος κύριος παράγοντας που θα πρέπει να πληρείται είναι η επαρκής και ολοκληρωμένη πληροφόρηση του ατόμου, για όλες τις σχετικές συνθήκες, στοιχεία που θα εξασφαλίσει την κατά το δυνατόν αντικειμενικότητα των ορθολογικών σχεδίων του, και θα προσδιορίσει κατόπιν το πραγματικό του

¹⁹

Rawls 1971, 418.



αγαθό. Η διευκρίνιση του Rawls στο σημείο αυτό είναι κατατοπιστική: «Συχνά, δεν ξέρουμε ποιο είναι το ορθολογικό σχέδιο για μας στην καλύτερη περίπτωση έχουμε μία εύλογη πεποίθηση ως προς σε τί έγκειται το αγαθό μας, ενώ άλλες φορές μπορούμε απλώς να προβούμε σε εικασίες. Αν όμως το υποκείμενο δράσης κάνει ό,τι καλύτερο μπορεί ένα έλλογο πρόσωπο με τις πληροφορίες που διαθέτει, τότε το σχέδιο που ακολουθεί είναι, από υποκειμενική σκοπιά, ορθολογικό».²⁰

Βάσει αυτών των στοιχείων ερμηνεύει κατόπιν ο Rawls το ενδεχόμενο μιας ανεπιτυχούς επιλογής σχεδίου ενός ατόμου (που πιθανώς τον κάνει δυστυχημένο), όχι ως μία εσπευσμένη και απατηλή συναγωγή συμπερασμάτων, ή ως μία σύγχυση ως προς αυτό που στην πραγματικότητα το άτομο επιθυμεί, αλλά κυρίως, ως μια πεπλανημένη κατανόηση των πεποιθήσεών του, που κατά βάσιν συνιστά προϊόν της ανεπαρκούς του γνώσης.²¹

²⁰ Rawls 1971, 417.

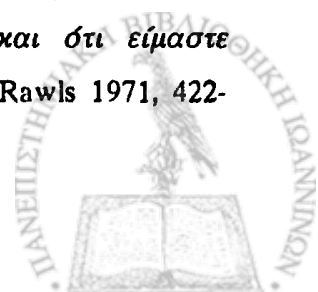
²¹ Προκειμένου να εξετάσει σφαιρικότερα ο Rawls τη θεμελίωση των ορθολογικών σχεδίων ζωής (και κυρίως των μακρόπνοων, στη συγκεκριμένη περίπτωση), καταθέτει τη σκοπιμότητα λειτουργίας άλλων τριών αρχών, χαρακτηρίζοντάς τις ως «αρχές σε σχέση προς το χρόνο» (βλ. Rawls 1971, 420-423), οι οποίες εξίσου λειτουργούν επικουρικά, ως προς την επιλογή μεταξύ διάφορων προτεινόμενων σχεδίων. Πιο συγκεκριμένα, η αρχή της αναβολής (principle of postponement) αναφέρει πως, θεωρουμένων ως ίσων των άλλων συνθηκών, τα έλλογα σχέδια αποτρέπουν από τη λήψη δεσμευτικών αποφάσεων, έως ότου διαμορφωθεί μια εναργής εικόνα, των σχετικών με αυτά συνθηκών. Η αρχή αυτή επιτρέπει στα άτομα να θεωρούν τη ζωή τους ως όλον (ως μία ενότητα), και να αξιολογούν με παραπλήσιο βαθμό σημαντικότητας, μέρη της ζωής που κατανέμονται σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, χωρίς δηλαδή να επηρεάζονται από τις συνθήκες των παρόντων προοπτικών. Οι επόμενες δύο αρχές αναφέρονται στο συνολικό σχήμα των σχεδίων στη διάρκεια του χρόνου και πρόκειται: (α) για την αρχή της συνέχειας, η οποία υπαγορεύει μία ενότητα μεταξύ της προγραμματισμένης χρονικής σειράς των ενεργειών ενός σχεδίου και (β) για την αρχή που συνιστά τη στάθμι-

Ο περιορισμός αυτός του φιλοσόφου τείνει να προστατέψει τα ενδιαφερόμενα μέρη από την βίωση ενός συναισθήματος αυτομομφής λόγω των μη επιθυμητών αποτελεσμάτων ως προς τα συνταχθέντα σχέδια ζωής τους. Η ακριβής πληροφόρηση του ατόμου και η σαφής κατανόηση και αποτίμηση των επακόλουθων συνεπειών, υπό όρους μιας πλήρους, διαβουλευτικής ορθολογικότητας, θα αναλάβει το ρόλο μιας καθοδηγητικής αρχής. Αυτό δηλαδή σημαίνει ότι ένα ορθολογικό άτομο θα πρέπει πάντοτε να ενεργεί κατά τρόπο, που να μην χρειαστεί ποτέ να κατηγορήσει τον εαυτό του, για το πώς τελικώς θα εξελιχθεί το σχέδιό του.²² Στην περίπτωση αυτή, το σχέδιό του θα είναι αντικειμενικώς ορθολογικό. Το άτομο θεωρεί τον εαυτό του ως μια συνεχή και διαρκή ύπαρξη, πέρα από το χρόνο, γεγονός που του δίνει τη δυνατότητα, σε κάθε στιγμή της ζωής του, να πράττει σύμφωνα με την εξισορρόπηση όσων απαιτούνται, ή τουλάχιστον, όσων του επιτρέπεται να πράξει.

Εφόσον όμως τα σχέδια ζωής των ατόμων προσδιορίζουν το αγαθό για αυτά, και το κριτήριο περί του αγαθού είναι υποθετικό, με έναν

ση των πλεονεκτημάτων των ανερχόμενων προσδοκιών που τις καθιστά προτιμητέες στη διάρκεια του χρόνου, λόγω του μέτρου ικανοποίησης που διασφαλίζουν για ολόκληρη τη ζωή, μέσα στα πλαίσια μιας συνεκτικής δομής. (βλ. Rawls 1971, 421).

²² Rawls 1971, 422.: Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει απαραίτητως ότι η καθοδηγητική αυτή αρχή θα αποτρέψει ένα άτομο, κατά απόλυτο τρόπο, από λάθη που θα τον οδηγούσαν σε δύσκολες για αυτόν καταστάσεις. Τίποτα δεν μπορεί να λειτουργήσει εγγυητικά, για την αποφυγή ασαφειών και περιορισμών της γνώσεώς μας, που θα καθιστούσαν εναργή την αναγνώριση της θετικότερης προς επιλογήν εναλλακτικής λύσης. «Μόνον η δράση βάσει της διαβουλευτικής ορθολογικότητας θα μπορούσε να εξασφαλίσει ότι η συμπεριφορά μας είναι υπεράνω μομφών και ότι είμαστε υπεύθυνοι για τους εαυτούς μας, ως άτομα πάνω από το χρόνο» (Rawls 1971, 422-423).



τρόπο παρόμοιο με το κριτήριο της δικαιοσύνης,²³ επόμενο είναι πως η συνάφεια των όρων «διαβουλευτική ορθολογικότητα» ως προς το σχεδιασμό των ορθολογικών σχεδίων ζωής²⁴, καθώς και της επιλογής των δύο αρχών της δικαιοσύνης, στα πλαίσια της πρωταρχικής θέσης βρίσκονται σε μια λειτουργική συνάφεια μεταξύ τους.

Πιο συγκεκριμένα, όπως ισχύει στην περίπτωση επιλογής των ορθολογικών σχεδίων, όπου η συμπεριφορά και η δράση των ατόμων είναι πάνω από αισθήματα αυτομομφής (υπό την προϋπόθεση όμως, της διαβουλευτικής ορθολογικότητας), έτσι και τα μέρη της πρωταρχικής θέσης δεν είναι σε θέση να οδηγηθούν σε μια από κοινού συμφωνία επί των αρχών της δικαιοσύνης, εάν οι συνέπειες της εφαρμογής τους θα ήταν πιθανόν να τα ωθήσουν σε μια κατάσταση αυτοονείδους.

Σύμφωνα με τον Rawls ένα έλλογο άτομο δεν πρόκειται να αισθανθεί αποστροφή για τις συνέπειες που επίκεινται, ώστε να δυσανασχετήσει διότι ακολούθησε το σχέδιο που ήδη είχε υιοθετήσει. Η απώλεια αυτού του συναισθήματος λύπης δεν είναι όμως αρκετή για να εξασφαλίσει στο σχέδιο ζωής την ορθολογικότητά του,²⁵ καθώς θα μπορούσε να υπάρξει ένα άλλο σχέδιο ζωής με θετικότερες προοπτικές εξέλιξης. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, και προκειμένου να αποφευχθεί το ενδεχόμενο βασανιστικών διλημμάτων των εκάστοτε ατόμων, τόνισε ο φιλόσοφος την ανάγκη για την κατά το δυνατόν ακριβή και πλήρη γνώση, καθώς

²³ Rawls 1971, 421.

²⁴ Αυτό σημαίνει πως στην περίπτωση που ετίθετο το υποθετικό ερώτημα αναφορικά με το ποια πράξη θα ήταν θετικώς κείμενη προς το ό,τι συνιστά αγαθό για μας, η απάντηση θα ανέφερε ως δεσμευτική προϋπόθεση, την συμφωνία της πράξεως αυτής με το σχέδιο ζωής, που θα συντασσόταν υπό συνθήκες «διαβουλευτικής ορθολογικότητας».

²⁵ Rawls 1971, 421- 422.



και για την κατανόηση του συνόλου των συνεπειών για ανάλογες αποτιμήσεις.

Η τήρηση των παραπάνω προϋποθέσεων-συνθηκών θα είναι αυτή που θα εξασφαλίσει στο επιλεγόμενο σχέδιο τόσο την αντικειμενική του ορθολογικότητα, όσο και την πεποίθηση του ατόμου ότι η επιλογή του αυτή ήταν η καλύτερη δυνατή για τη δεδομένη χρονική στιγμή, ανεξαρτήτως των κριτικών που πιθανώς θα του ασκηθούν. Επιπροσθέτως, επειδή ακριβώς, δεν είναι δυνατή η γνώση του καλύτερου-προτιμότερου σχεδίου, δεν υφίσταται λόγος αυτομομφής του ατόμου που το επέλεξε. Το γεγονός αυτό συνιστά κατά τον φιλόσοφο μια «καθοδηγητική αρχή»²⁶ σύμφωνα με τη οποία το κάθε έλλογο άτομο θα πρέπει να ενεργεί πάντοτε με τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε να μην χρειαστεί ποτέ να αυτοκατηγορηθεί, ασχέτως από την τελική φάση κατάληξης των επιλεγμένων του σχεδίων. Αυτό σημαίνει, πως ακόμη και η ανάληψη δυσμενών ενδεχομένων, ως προς την επιλογή ενεργειών είναι θεμιτή, εάν τελικώς αξίζει τον καταβαλλόμενο χρόνο και τις ανάλογες προσπάθειες του ατόμου μέσα στη συνολική διάρκεια του χρόνου.

Για να μπορεί όμως ένα άτομο να χαρακτηριστεί ως «σταθερό», κατά το φιλόσοφο, θα πρέπει οι διεκδικήσεις του σε διαφορετικές χρονικές στιγμές να διευθετούνται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να επιβεβαιώνουν το σχέδιο ζωής που ήδη έχει επιλέξει, αλλά και συνεχίζει να ακολουθεί. Αυτό ακριβώς θα συνιστά την «αρχή της υπευθυνότητας προς τον εαυτό του», στην οποία ο Rawls ανευρίσκει πολλά κοινά στοιχεία με τη αρχή του ορθού.²⁷

Η αποδοχή της αρχής αυτής υποδεικνύει ότι το πρόσωπο δεν θα πρέπει να διαμαρτύρεται για τις πράξεις του προσώπου σε μια άλλη

²⁶ Rawls 1971, 422.

²⁷ Rawls 1971, 423.



ορισμένη χρονική στιγμή, χωρίς όμως να αποκλείονται και οι περιπτώσεις συνειδητής αποδοχής πόνων και κόπων, αλλά όμως:

«...το συναίσθημα αυτό πρέπει πλέον να μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση το αγαθό που προσδοκείται ή που έχει επιτευχθεί».²⁸

Κατόπιν αυτών καθίσταται σαφές πως η θεωρία του Rawls σχετικά με την έννοια του αγαθού καθώς και η έννοια της ορθολογικότητας βρίσκονται σε μια άμεση και αλληπάλληλη μεταξύ τους συσχέτιση. Όταν ο Rawls αναφέρει τη θεωρία του για τα ορθολογικά σχέδια ζωής και ταυτοχρόνως επιχειρεί να την επεξηγήσει αλλά και να τη θεμελιώσει μέσα από το σύνολο των αρχών που «επιστρατεύει», ως πρωτεύοντα και βασικό του στόχο του έχει την παροχή και εξασφάλιση ενός κριτηρίου για την έννοια του αγαθού ενός ατόμου, όπως ο ίδιος σαφώς διατυπώνει:

«Το κριτήριο αυτό ορίζεται κυρίως σε αναφορά με το ορθολογικό σχέδιο που θα επέλεγε το πρόσωπο με πλήρη διαβουλευτική ορθολογικότητα. Δεν πρέπει όμως να λησμονείται η υποθετική υφή του κριτηρίου».²⁹

Ένα σημείο όμως το οποίο θα πρέπει να προσεχθεί, είναι αυτό που αφορά στον τρόπο με τον οποίον ο Rawls εκλαμβάνει το νόημα και τη σημασία της ευδαιμόνου ζωής για τον άνθρωπο. Σύμφωνα με την έως τώρα πραγμάτευση του θέματος θα δινόταν ίσως η εντύπωση ότι ο παράγοντας εκείνος που λειτουργεί ρυθμιστικά και καταλυτικά για το αν τελικώς ένα άτομο θα διάγει ή όχι έναν ευδαιμόνα βίο είναι αποκλειστικά και μόνο το γεγονός της λήψεως συγκεκριμένων αποφάσεων, καθώς και της αποφυγής επιτέλεσης ορισμένων ενεργειών.

²⁸ Rawls 2001, 487.

²⁹ Rawls 2001, 487.



Μπορεί βεβαίως ο συσχετισμός της έννοιας της ευδαιμονίας με τα ορθολογικά σχέδια ζωής να μην είναι ιδιαίτερα ενεργής λόγω της ασάφειας ως προς το ακριβές περιεχόμενο ενός ορθολογικού σχεδίου, αλλά η παρατήρηση του φιλοσόφου για το ζήτημα αυτό είναι σαφής:³⁰

«Είναι αδιανόητο το ενδεχόμενο ένα άτομο -ή ακόμη και μία ολόκληρη κοινωνία- να κατακτά την ευτυχία κινούμενο εντελώς αυθόρμητα. Με πολλή τύχη και ευνοϊκή μοίρα μερικοί άνθρωποι θα μπορούσαν να επιτύχουν φυσιολογικά τον τρόπο ζωής που θα υιοθετούσαν αν εφάρμοζαν τις αρχές της διαβουλευτικής ορθολογικότητας. Εντούτοις, οι περισσότεροι από εμάς δεν είμαστε τόσο ευνοημένοι από τη μοίρα: αν δεν στοχασθούμε και αν δεν θεωρήσουμε τον εαυτό μας ως πρόσωπο η ζωή του οποίου εκτυλίσσεται στον χρόνο, είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα μετανιώσουμε για τον τρόπο με τον οποίο ενεργούμε».

Άρα, η αντίληψη του αγαθού είναι αυτή που έχει τον τελευταίο λόγο για να εξακριβωθεί εάν πράγματι είναι κάποιος τυχερός ή όχι. Όταν μάλιστα ληφθεί υπόψη το ζήτημα της ορθολογικότητας ως προς τις υποθετικές επιλογές των προσώπων και τη διαδικασία λήψης των αποφάσεών τους, τότε, «η αντίληψη του αγαθού ως ορθολογικότητας αφήνει το πρόσωπο και τις περιστάσεις στις οποίες βρίσκεται να απαντήσουν στο ερώτημα αυτό».³¹

Ενώ λοιπόν στην περίπτωση του Rawls το άτομο στοχεύει στην ορθολογική συγκρότηση των σχεδίων ζωής του, ώστε να διασφαλιστούν έτσι οι όροι της επιτυχούς τους πραγμάτωσης, ο άνθρωπος, κατά τον Αριστοτέλη, μέσα από την οποιαδήποτε ενασχόληση και δραστηριότητα, είτε δηλαδή πρόκειται για κάποια «τέχνη»- (τεχνικής φύσεως δραστηριότητα), είτε ακόμη για μια ορισμένη θεωρητική ενασχόληση, αποβλέπει

³⁰ Rawls 2001, 487-488.

³¹ Rawls 2001, 488.

και αποσκοπεί σε κάποιο αγαθό,³² που υπό συγκεκριμένους όρους και συνθήκες συνιστά τον κύριο όρο πραγμάτωσης της ευδαιμονίας του. Ο τελεολογικός αυτός προσανατολισμός των ανθρώπινων πράξεων, αλλά και των προαιρέσεων, εκλαμβάνει έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα και περιεχόμενο, όταν πρόκειται συγκεκριμένα για την έννοια του πολίτη στην αριστοτελική φιλοσοφία. Δεν πρόκειται δηλαδή για οποιοδήποτε άτομο μιας τυχαίας κοινωνίας, αλλά για τον πολίτη του ιδεώδους εκείνου πολιτικού και κοινωνικού σχηματισμού, δηλαδή, της αριστοτελικής πόλεως. Καθώς μάλιστα η πόλις «γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν»³³, εξασφαλίζει τους όρους διαβίωσης των πολιτών της, αλλά όχι μόνον αυτό, διότι διατηρείται και υπάρχει χάριν της ευζωίας των πολιτών της³⁴ καθώς η εξασφάλιση αυτή συγκροτείται υπό όρους αυτάρκειας σε ό,τι την αφορά. Έτσι, συνάγεται αβίαστα το συμπέρασμα ότι συνιστά την τελειότερη δυνατή περίπτωση κοινωνικού σχηματισμού που εγγυάται ταυτοχρόνως τον άριστο τρόπο διαβίωσης των πολιτών της.

Η «φύσει» προέλευσή της³⁵ και άρα, η τελειοποίησή της, «τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστὶν οἷον γὰρ ἕκαστον ἐστὶ τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστους»³⁶ αφού ανήκει στην κατηγορία αυτών που έχουν φτάσει στην τέλεια ανάπτυξη και μορφή τους, λειτουργεί μέσα στο πλαίσιο της αριστοτελικής τελεολογίας και διασφαλίζει τον ιδιαίτερο εκείνο χαρακτήρα συμβίωσης των μελών της.

³² Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1094a 1-3.

³³ Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1252b 29-30.

³⁴ Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1252b 30: «(...) οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν».

³⁵ Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1252b 30: «διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστὶν & 1253a 3 «φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ».

³⁶ Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1252b 31-33.



Η ιδιαίτερη αυτή μορφή πολιτικής κοινωνίας που εγγυάται τους όρους ζωής των πολιτών, «έν ἀρετῇ καὶ εὐδαιμονία», αφορά τους ελεύθερους πολίτες της αθηναϊκής πόλεως και όχι, για παράδειγμα, τους δούλους ή τα ζώα, διότι «καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἦν πόλις νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν»³⁷. Ὅπως σαφῶς τονίζει ο σταγειρίτης φιλόσοφος, η σύσταση μιας πόλεως δεν προϋποθέτει απλῶς και μόνον την ὑπαρξη ενός ορισμένου χωρικού πλαισίου, «φανερὸν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου»),³⁸ ή την εξασφάλιση της μη-αδικίας αλλήλων, ούτε επίσης τη σύναψη και τη διασφάλιση των μεταξύ των πόλεων εμπορικών σχέσεων, στοιχεία που είναι βεβαίως απαραίτητα για να υπάρξει μία πόλις, αλλά σε καμιά περίπτωση δεν συνηγορούν για την υποκατάσταση των πρωταρχικής σημασίας και αξίας παραγόντων, της επικοινωνίας μεταξύ οικογενειῶν και γενῶν, «ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους»³⁹.

Η ανάπτυξη της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας του Αριστοτέλους για το ζήτημα της ευδαιμονίας δεν μπορεί όμως να είναι ανεξάρτητη από την πρωταρχική σημασία της πόλεως, η οποία συνιστά την ικανή και αναγκαία εκείνη συνθήκη, χωρίς την οποία δεν θα μπορούσε να νοηθεί η ουσιώδης υπαγωγή (αλλά και αλληλεξάρτηση) του ηθικού, στο πολιτικό στοιχείο, στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Η πόλις είναι η κοινωνία ομοίων όντων, «ένεκεν δὲ ζωῆς τῆς ένδεχομένης ἀρίστης»⁴⁰. Επειδή όμως το ἀριστον είναι η ευδαιμονία, η οποία ορίζεται ως ἀρετῆς ένέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος⁴¹, είναι φανερό, τὴν δ' εὐδαιμονίαν ὅτι

³⁷ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1280a 32-34.

³⁸ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1280b 29-30.

³⁹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1280b 34-35.

⁴⁰ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1328a 36-37.

⁴¹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1328a 38.



χωρίς ἀρετῆς ὑπάρχειν»⁴² ἀλλὰ ἐκεῖνο με το οποίο μπορεί να καταστεί ἡ πόλις κατεξοχὴν ευδαίμων, εἶναι το ἀριστο πολίτευμα⁴³.

Εάν αναζητούσαμε τη σαφή οριοθέτηση μιας Ἰδέας περὶ του αγαθοῦ στον Ἀριστοτέλη, θα καταλήγαμε στη διαπίστωση πως αὐτό που συγκεντρώνει το φιλοσοφικό του ενδιαφέρον εἶναι ο προσδιορισμός των ὁρων ἐκείνων που θα εξασφαλίσουν στους πολίτες την πραγμάτωση της ευδαιμονίας. Πρόκειται μάλιστα για μια διαρκή ἐνέργεια και προσπάθεια ἀπὸ πλευρᾶς των ἀτόμων, γι' αὐτό και ο χαρακτηρισμός της ως το «πρακτὸν ἀγαθὸν», διότι οἱ ὅροι που το προσδιορίζουν και το νοηματοδοτοῦν σχετίζονται κυρίως με τις ἐννοιες της πολιτικῆς ἐπιστήμης ἀλλὰ και της φρονήσεως στην ἀριστοτελική φιλοσοφία, παρὰ με την ἀνάλυση μιας ἀφηρημένης μεταφυσικῆς θεωρίας περὶ του αγαθοῦ.

Σύμφωνα με την ἀνάπτυξη του τελεολογικοῦ σχήματος στον Ἀριστοτέλη, ὅταν κάτι προσεγγίζει το «τέλος» για το οποίο ὑπάρχει ἢ ἔχει δημιουργηθεῖ, προσεγγίζει το ἔσχατο σημεῖο της ἐξέλιξης και της τελειότητάς του. Ἡ λειτουργία του ἐρμηνευτικοῦ αὐτοῦ σχήματος στον Ἀριστοτέλη δεν θα μπορούσε να μην ἰσχύει (ἢ να μην εφαρμοστεῖ) και στη διαδικασία ἀναζήτησης του ἀριστοῦ τρόπου ζωῆς για τον ἄνθρωπο. Καθὼς μάλιστα το διακριτικό γνῶρισμα του τελευταίου εἶναι ἡ ιδιότητά του ως ἐνὸς ὄντος, «λόγον ἔχοντος», ο προτιμότερος τρόπος ζωῆς γι' αὐτόν θα ἦταν να διάγει τον βίον του σύμφωνα με τη φύση του, και ἀφοῦ ο λόγος εἶναι αὐτός που τον διακρίνει, σύμφωνα με τις προσταγές του ἐλλόγου μέρους της ψυχῆς του, και ἄρα, σύμφωνα με τις ἀρετές της. Ἐτσι, το «ἐλλόγως καὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν» παρουσιάζεται ως ο τελειότερος δυνατὸς τρόπος ζωῆς για τον ἄνθρωπο, ἀλλὰ και ως αὐτό που ἀρμόζει στην ἀνθρώπινη φύση του.

⁴² Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1328b 35-36.

⁴³ Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1328b 33-35.



Άρα, το «εὖ ζῆν» κατά τον Αριστοτέλη, περιλαμβάνει το «ἐλλόγως καὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν», προϋποθέτει την παρουσία της φρόνησης, ως αναγκαίας και αναφαίρετης, υπαγορεύει το ἔλλογο και ἐνάρετο ἀνθρώπινο πράττειν, δεν αποκλείει τη συμμετοχή στις κατά μέτρον ἀπολαύσεις ἀλλά και στην κατοχή των βασικῶν υλικῶν ἀγαθῶν, ἀλλά και απαιτεῖ ἐμμέσως την ἐνεργό συμμετοχή και δράση των πολιτῶν, σε συνδυασμό με την ἐπιτέλεση ἐνάρετων πράξεων.

Κατά συνέπεια, ἡ ζωή του ἀριστοτελικῦ ἀνθρώπου, ὥστε να εἶναι εὐδαίμων, δεν ἐξοβελίζει βασικές και κύριες ἀνθρώπινες ἀνάγκες, ἢ ἀκόμη και ἀπολαύσεις. Ο Αριστοτέλης γνωρίζει πολύ καλά ὅτι εἶναι ἀδύνατον να στοχεύει στο «εὖ ζῆν», πριν ἐξασφαλίσει πρώτα τους βασικούς ὅρους του «ζῆν». Για το λόγο αὐτό εἶναι ἐξαιρετικά δύσκολο να καταστεί κανείς εὐδαίμων εἴναι δυστυχισμένος ἢ αν βρίσκεται σε μια δουλική κατάσταση, ἢ ἀκόμη αν στερεῖται των φίλων, της εὐημερίας ἢ ἀκόμη της δυνατότητάς του για πολιτική συμμετοχή. Ἐτσι ἀκριβῶς γίνεται ἐναργέστερα κατανοητή και ἡ συνύπαρξη της «ἀγαθῆς τύχης», την οποία δεν ἀπορρίπτει συλλήβδην ο Αριστοτέλης, ἀλλά ἀναγνωρίζει ἕως ἑνα βαθμό την ἐπιρροή της στην πορεία και ἐξέλιξη του ἀνθρώπινου γίνεσθαι.

Προκειμένου ὅμως να ἀποφευχθῶν πιθανές παρερμηνείες της φιλοσοφικῆς σκέψης του Αριστοτέλους ὅσον ἀφορᾶ στο ζήτημα της οριοθέτησης των ἐνεργειῶν του πολίτη μέσα στο πλαίσιο της πόλεως, θα πρέπει να ἀναφερθεῖ ὅτι οἱ ἀριστοτελικοί ὅροι «πρᾶξις» και «ποίησις» διακρίνονται σαφῶς, και μάλιστα, ἀποδίδουν περιπτώσεις, ἐντελῶς διαφορετικές μεταξύ τους.⁴⁴

Πιο συγκεκριμένα, το θέμα ἐντοπίζεται, ἀφενός μεν στη διαφοροποίηση ὡς προς το νόημα, το περιεχόμενο και τελικά την ἀξία των

⁴⁴

Βλ. Γ. Αποστολοπούλου, 1987, 45-61: 48, 51, 52, 60.



τιθεμένων ανθρώπινων στόχων, και αφετέρου, στη διάκριση ως προς τη φύση των ίδιων των δραστηριοτήτων του ανθρώπου. «*Η ποίηση*⁴⁵ είναι η δραστηριότητα που δεν ολοκληρώνεται στην επιτέλεση, αλλά έχει σκοπό διαφορετικό από αυτήν την ίδια, αφού ο σκοπός της ποίησης είναι ότι δημιουργείται απ' αυτήν. Στην πραγματικότητα, ενώ στην περίπτωση της πράξης ο σκοπός είναι η ποιοτικά προσδιορισμένη πραγμάτωση, στην περίπτωση της ποίησης ο σκοπός είναι εξωγενής και η πραγμάτωσή του στηρίζεται στην επιδεξιότητα και στις ειδικές γνώσεις για την κατασκευή».

Άρα λοιπόν, η πράξη είναι αυτή που νοηματοδοτείται ηθικά από τον Αριστοτέλη και συνεπώς συμβάλλει στη διαδικασία κατάκτησης της ανθρώπινης ευδαιμονίας, σε συνάρτηση πάντοτε με τον προσδιορισμό και την αξιολόγηση των επιλεγμένων στόχων, και την επιλογή ενός εκ των τριών ειδών «βίου», λαμβάνοντας ως κριτήριο την πραγμάτωση του αγαθού, που εγγενώς εμπεριέχεται στη στοχοθεσία του ανθρώπινου πράττειν.

Η ακριβής και εμπεριστατωμένη παρουσίαση της έννοιας της ευδαιμονίας από τον Αριστοτέλη, δεν θα ήταν ουσιαστική και με πρακτικό αντίκρισμα στην πόλιν, εάν δεν συνοδευόταν επιπλέον και από την υπόδειξη του τρόπου με τον οποίον κατακτάται. Εάν λοιπόν η κατάκτησή της ήταν μόνο θέμα μιας τυχαίας συγκυρίας, ή αν πάλι αποτελούσε στοιχείο μιας φυσικής προικοδότησης, ή έστω, μιας κληρονομικής διαδικασίας, τότε, η ανθρώπινη προσπάθεια και το ατομικό πράττειν δεν θα αποκτούσαν το νόημα και την αξία που έχουν στη φιλοσοφία του Αριστοτέλους. Σε μια τέτοια περίπτωση, το ηθικό και ενάρετο πράττειν

⁴⁵ Βλ. Γ. Αποστολοπούλου, 1987, 45-61: 48. (Οι όροι «πράξεις» και «ποίησις» απόδίδονται ως «πράξη» και «ποίηση» αντιστοίχως, σύμφωνα με σχετική αναφορά της συγγραφέως στην ίδια σελίδα).

θα αποτελούσαν έννοιες κενές περιεχομένου, ενώ παράλληλα, ο ρόλος της πόλεως θα προσδιοριζόταν μόνον μέσα από έναν τοπικό χαρακτήρα, αφού δεν θα ίσχυαν οι νοηματοδοτήσεις που απαντώνται με την αριστοτελική τους σημασία.

Έτσι λοιπόν, κατά το σταγειρίτη φιλόσοφο, η ορθή και ηθική διαπαιδαγώγηση, καθώς και το στοιχείο της πειθαρχίας ενθαρρύνουν και καλλιεργούν το ενάρετο πράττειν. Το κριτήριο των ενάρετων ενεργειών είναι η φρόνηση και ειδικότερα, η φρόνηση του σοφού ανθρώπου⁴⁶, η οποία βρίσκει τη θεωρητική της θεμελίωση στη θεωρία της μεσότητας του Αριστοτέλους, όπου κάθε τι υπερβάλλον ή ελλιπές ως προς μία μέση κατάσταση χαρακτηρίζεται ως επιβλαβές για τον άνθρωπο, και άρα, απορριπτέο. Όμως, η επιλογή του σωστού μέτρου προϋποθέτει με τη σειρά της την ορθότητα της σκέψης και των αποφάσεων, που οδηγούν στη γνώση της αλήθειας.

Από τη στιγμή που ο αριστοτελικός άνθρωπος προσεγγίζει την ευδαιμονία, μέσω του διαρκούς, ελλόγου και ενάρετου πράττειν, διασφαλίζει τη διά βίου κατοχή της, καθώς δεν μπορεί να την απολέσει σε οποιαδήποτε χρονική στιγμή. Χαρακτηριστικά μάλιστα, αναφέρει ο Αριστοτέλης, πως ακόμη και σε στιγμές δυστυχίας, ο ενάρετος άνθρωπος αντιμετωπίζει πάντα με αξιοπρέπεια και θάρρος τις μεταβολές της τύχης

⁴⁶

Ο σοφός, κατά τον Αριστοτέλη, ενέχει τα χαρακτηριστικά του λόγου και του συνόλου των αρετών. Επίσης, είναι η μεγαλοψυχία που τον διακρίνει, καθώς και το επίπεδο της διανοητικής του κατάστασης: («λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἥθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἔξιν τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν», (Αριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 1103a 7-10).



του, σταθμίζοντας τις περιστάσεις και πράττοντας κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο, αναλόγως των υπαρχόντων μέσων⁴⁷.

Εάν λοιπόν ο άνθρωπος καθίσταται ευδαίμων ακολουθώντας το πρότυπο του σοφού, τότε, ο άριστος τρόπος βίου είναι αυτός που εκφράζει το υπέρτατο στοιχείο που μπορεί να διακρίνει τον άνθρωπο, δηλαδή, το στοιχείο του λόγου (κυρίως με τη σημασία της λογικής σκέψης, και όχι τόσο με τη σημασία του έναρθρου λόγου)⁴⁸, το οποίο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και ως το θεϊκότερο μεταξύ όλων⁴⁹. Πράγματι, στο βαθμό που το διανοητικό-πνευματικό στοιχείο στον άνθρωπο είναι και θεϊκό, τότε κατ' αντιστοιχία και ο βίος σύμφωνα με τη θεωρητική ενασχόληση, ο θεωρητικός- φιλοσοφικός βίος, αφενός είναι ο προτιμότερος μεταξύ των άλλων δύο, και αφετέρου προάγει την απόκτηση της σοφίας ως κύριο στοιχείο του ευδαίμονος βίου.

Από τη στιγμή λοιπόν που η ευδαιμονία είναι μια ενέργεια που ανταποκρίνεται προς την αρετή, και άρα, και προς την τελειότερη και διαρκέστερη αυτών, που είναι ο νους, τότε δικαιολογημένα «*ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστὶ τῶν τῆς εὐδαιμονίας (...)*»,⁵⁰ διότι η ενέργεια της διάνοιας είναι προφανώς η ανώτερη λόγω του θεωρητικού της χαρακτήρα, αλλά

⁴⁷ Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1100b 29-34. Το στοιχείο που θα προφυλάξει και ταυτοχρόνως θα θωρακίσει τον αριστοτελικό άνθρωπο από μια τέτοια εκτροπή, θα είναι το στοιχείο του λόγου: «*τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἴομεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν (...)*»: (1100b 35 - 1101a 3).

⁴⁸ Βλ. σχετικά: Παπαδημητρίου 1986, 21-25.

⁴⁹ Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177b 30-31, 1178a 4-8, 1178a 21-22.

⁵⁰ Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177b 24-26.



και επιπλέον, δεν επιδιώκει σκοπό έξω από αυτήν, και άρα, είναι αυτάρκης.⁵¹

Στο βαθμό που ο θεωρητικός βίος συνιστά μια θεωρητικής φύσεως αναζήτηση για τη διερεύνηση και τη γνώση των βασικών αρχών που διέπουν, όχι μόνο την ύπαρξη των όντων, αλλά και την τάξη των ανθρωπίνων πραγμάτων, ο συσχετισμός του, τόσο με την μεταφυσική, όσο και με την ηθική παράμετρο της φιλοσοφίας του Αριστοτέλους, θεωρείται δεδομένος. Αυτό ισχύει, αφενός διότι ο θεωρητικός βίος «υφίσταται ως αποσπασματική αυτάρχεια της μοναχικότητας, που (...) [συνιστά μία]⁵² γνωστική αναζήτηση του μεταφυσικού υποβάθρου της πραγματικότητας»⁵³, και αφετέρου, διότι ο θεωρητικός (όπως και ο πολιτικός βίος) είναι αρετολογικά προσδιορισμένος και εκλαμβάνει το χαρακτήρα πλήρωσης και αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου, μέσω της ύψιστης ενέργειας του νου του που χαρακτηρίζεται ως σοφία.⁵⁴

Η θεμελίωση της ύψιστης ενέργειας του ανθρώπου, δηλαδή, της θεωρητικής, πραγματοποιείται και μέσω του χωρισμού της ψυχής στα διάφορα μέρη της, σύμφωνα με όσα εισηγείται ο Αριστοτέλης. Ενώ η ψυχή συνίσταται από δύο μέρη, το λογικό και το ά-λογο μέρος της, κατά ανάλογο τρόπο, υπάρχουν δύο μέρη τα οποία «συμμετέχουν» στο λόγο,

⁵¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177b 19-22.

⁵² Οι λέξεις που περιέχονται σε αγκύλες, ([...]), δεν περιλαμβάνονται στα χωρία που παραπέμπονται μέσα σε εισαγωγικά, («...»), αλλά αποτελούν κατά συνθήκην προσθήκες, αναλόγως των γραμματικών τύπων που απαιτούνται κάθε φορά, λόγω σκόπιμων παραλείψεων, φράσεων ή λέξεων, που συμβολίζονται με την χρήση των αποσιωπητικών, εντός παρενθέσεων, (...).

⁵³ Βλ. Γ. Αποστολοπούλου 1987, 51.

⁵⁴ Πρβλ. Γ. Αποστολοπούλου 1987, 51. Βλ. επίσης, Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1176b 18-19: «οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι».

εκ των οποίων, μέσω του πρώτου θεωρούμε τα όντα εκείνα, οι αρχές των οποίων δεν είναι δυνατόν να μεταβάλλονται, ενώ μέσω του δεύτερου, προβαίνουμε στη θεώρηση εκείνων των όντων, οι αρχές των οποίων υφίστανται μεταβολή⁵⁵. Το μεν πρώτο συνιστά το επιστημονικό μέρος της ψυχής, το οποίο δεν ασχολείται με τη δράση, αλλά με τη διακρίβωση των υπέρτατων σκοπών και των νόμων της και το δεύτερο, το λογιστικό, το οποίο έχει ως αντικείμενο τη δράση και τα συγκεκριμένα στοιχεία που κάθε φορά την προσδιορίζουν⁵⁶. Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει ότι ο Αριστοτέλης διασπά τη νόηση σε δύο αντιθετικά μεταξύ τους μέρη, αλλά απλώς διακρίνει τις δύο δυνάμεις της νοήσεως σε θεωρητική και πρακτική αντιστοίχως, προκειμένου να οριοθετήσει με μεγαλύτερη ακρίβεια το πεδίο έρευνας και πραγμάτευσής του.

Όσον αφορά στην καθεαυτό εξέταση της θεωρητικής διάνοιας (που είναι το «θεϊκότερον» στοιχείο στον άνθρωπο), ο Αριστοτέλης αναφέρει σαφώς: «αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς (...)»⁵⁷. Ο νους συνιστά μια καθαρή θεώρηση και γνώση, και άρα, δεν είναι πρακτικός, παρά μόνο στο βαθμό που λογίζεται ως το αγαθό προς το οποίο στοχεύει

⁵⁵ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1139a 3-8: «πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύ' εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα».

⁵⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1139a 11-12: «λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικὸν».

⁵⁷ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1139a 26-28.



ο άνθρωπος.⁵⁸ Η διάνοια ως καθεαυτή «οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἔνεκά του καὶ πρακτικῇ αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει (...)».⁵⁹

Ο νους, ως βασικό στοιχείο της μεταφυσικής του Αριστοτέλους, είναι ο μόνος μέσω του οποίου μπορεί να αποκτήσει κανείς τη γνώση των αρχών, και άρα να προσεγγίσει την αλήθεια, καθώς ο νους είναι αυτός που προβαίνει στη διερεύνηση των εσχάτων⁶⁰, και όχι ο λόγος⁶¹. Για το λόγο αυτό, ο νους σχετίζεται με την έννοια της σοφίας,⁶² οπότε η σοφία είναι νους και γνώση των αρχών, ενώ η επιστήμη συνιστά τη γνώση των εξ αυτών συναγομένων συμπερασμάτων.⁶³

Άρα λοιπόν, ο Αριστοτέλης διακρίνει σαφώς το πρακτικό από το θεωρητικό στοιχείο και συνεπώς, τη φρόνηση από τη σοφία.⁶⁴ Η σοφία

⁵⁸ F. D. Miller, 1995, 10. Επίσης, στη σ. 11 του ίδιου έργου ο F. Miller παραθέτει ένα συνοπτικό διάγραμμα σχετικά με τη διάκριση των αριστοτελικών αρετών.

⁵⁹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1139a 36 - 1139b 1.

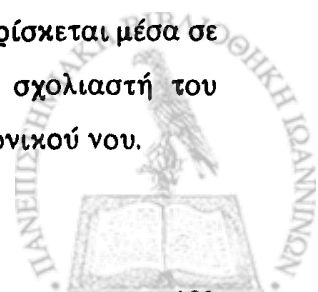
⁶⁰ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1141a 7-8.

⁶¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1143a 32 - 1143b 3.

⁶² Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1141a 18-19 : «ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη (...)».

⁶³ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1141a 18-20. Βλ. επίσης, Αριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1065a 4-8 : «ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. ὅτι δὲ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τοιαῦται οἷαίπερ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος, δῆλον ἔσται γὰρ ἅπαντ' ἐξ ἀνάγκης».

⁶⁴ Τόσο η φρόνηση, όσο και η σοφία αποτελούν αρετές της ψυχής, αλλά διαφορετικών κάθε φορά μερών της, (Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1143b 14-17). Η φρόνηση είναι η αρετή του πρακτικού νου, που ξεκινά και καταλήγει στο καθ' ἑκαστον, (1143b 9-10 : το συγκεκριμένο χωρίο όμως στο πρωτότυπο, βρίσκεται μέσα σε αγκύλες, [...], που σημαίνει ότι αποτελεί προσθήκη του κριτικού σχολιαστή του κειμένου), ενώ η σοφία αποτελεί την αρετή του θεωρητικού ή επιστημονικού νου.



δεν υπόκειται σε διακυμάνσεις και μέσω αυτής κατακτάται η υπέρτατη γνώση⁶⁵, ενώ «ἢ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι».⁶⁶ Ἔτσι ερμηνεύεται η ρήση του Αριστοτέλους ότι «θα ήταν άτοπο να θεωρήσουμε την πολιτική και τη φρόνηση ως τη σπουδαιότητα των επιστημών, εκτός εάν ο άνθρωπος ήταν το ἀριστο πλάσμα στον κόσμο».⁶⁷ Αυτό σημαίνει πως η αξία της επιστήμης δεν εξαρτάται από την άμεση και πρακτική ωφέλεια που μπορεί να αποφέρει, αλλά από το προς εξέτασιν αντικείμενό της.

Εάν λοιπόν η θεωρητική ενέργεια του νου, ως αυτάρκης και διαρκής, λόγω της μεταφυσικής της συγγένειας με το «θείο» νου, αποτελεί την ύψιστη δραστηριότητα του ανθρώπου, τότε, το ερώτημα που εύλογα θα μπορούσε να τεθεί είναι, εάν, και ως ποιο βαθμό, συνιστά μια εφικτή για τον άνθρωπο διάσταση της ευδαιμονίας. Μπορεί βεβαίως ο θεωρητικός βίος να υπερέχει ηθικά έναντι του πολιτικού, αλλά εάν θεωρηθεί ότι και οι δύο βίοι μπορούν να αποτελούν πραγματοποιήσιμα σχέδια ζωής μέσα στα όρια της πόλεως, τότε σαφώς, η συνύπαρξη και η συνλειτουργία τους υπογραμμίζονται ως απαραίτητες, προκειμένου να μπορεί να γίνει λόγος, τόσο για μια κοσμική, όσο και για μια α-κοσμική «πλήρωση της ζωής», γεγονός που δεν θα επέτρεπε μια «διαζευκτική λύση που θα οδηγούσε

⁶⁵ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1141b 2-3: «ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει».

⁶⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1141b 8-9. Για το λόγο αυτό, η κυριότερη ενέργεια του φρόνιμου είναι το να κρίνει και να αποφασίζει ορθώς. Απολύτως φρόνιμος άνθρωπος είναι εκείνος ο οποίος γνωρίζει, κατόπιν ωρίμου σκέψεως, να αποκτά αυτό που συνιστά υπέρτατο αγαθό, και μπορεί να επιτευχθεί μέσω της πράξης, διότι, «βουλευεται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὄσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθὸν» (1141b 10-12).

⁶⁷ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1141a 20-22.



στην αποκλειστική δέσμευση για την επιλογή ενός μοναδικού σχεδίου ζωής, που να έχει απόλυτη ηθική αξία.⁶⁸

Η απάντηση που θα δώσει ο Αριστοτέλης για το συγκεκριμένο θέμα προκύπτει μέσα από την ανάλυσή του περί της πρακτικής σημασίας και αξίας των δύο κατ' εξοχήν διανοητικών αρετών. Πρόκειται δηλαδή για τις αρετές της φρόνησης και της σοφίας, διακρίνοντας σαφώς το πεδίο αναφοράς και δράσης της κάθε μιας από αυτές, και άρα, προσδιορίζοντας εναργέστερα το βάθμo συμβολής τους στην κατάκτηση της ευδαιμονίας από τον άνθρωπο.

Η φρόνηση συνιστά την τελειότητα ενός μέρους της ψυχής,⁶⁹ μας καθιστά ικανούς να καθορίζουμε το σκοπό,⁷⁰ και σε συσχετισμό με την αρετή, υποδεικνύει και τη χρησιμοποίηση των κατάλληλων μέσων. Στο βαθμό μάλιστα που η φρόνηση αποτελεί την τελειότητα του πρακτικού νου και υποδεικνύει τον ορθό σκοπό⁷¹ ενώ η ηθική αρετή προσδιορίζει την ικανότητα του να επιδιώκει κανείς το αγαθό, τα έργα του ανθρώπου εκτελούνται υπό την επίδραση της φρόνησης.⁷²

Όμως, η συμβολή της φρονήσεως στο ανθρώπινο πράττειν δεν θα είχε καμία ηθική αξία, εάν ο φρόνιμος δεν χαρακτηριζόταν από ηθική αρετή, αλλά και το αντίστροφο, εάν δηλαδή ο αγαθός ήταν αγαθός άνευ φρονήσεως.⁷³ Αυτό ισχύει διότι «διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ

⁶⁸ Βλ. Γ. Αποστολοπούλου, 1987, 52, απ' όπου λαμβάνεται και χρησιμοποιείται εδώ ο όρος «πλήρωση της ζωής», που αναφέρεται πιο πάνω.

⁶⁹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1145a 2-4.

⁷⁰ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1145a 5-6.

⁷¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1144a 7-9.

⁷² Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1144a 6-7.

⁷³ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1144b 30-32.



διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς»,⁷⁴ και για το λόγο αυτό, είναι αδύνατον να είναι κανείς φρόνιμος χωρίς να είναι αγαθός.⁷⁵ Κατά ανάλογο τρόπο, ο Αριστοτέλης εξετάζει τη σημασία και τη σκοπιμότητα της άλλης διανοητικής αρετής, δηλαδή της σοφίας, που ως κυριότερη της φρονήσεως, γίνεται δημιουργός της ευδαιμονίας, διότι αυτή (ως μέρος της καθολικής αρετής), καθιστά, με την κατοχή και τη δράση της, τον άνθρωπο ευδαίμονα.

Αφού λοιπόν η σοφία, ως θεωρία, οδηγεί στην κατάκτηση της ευδαιμονίας, ως θεώρηση των αιώνιων αληθειών, αυτό την καθιστά, κατά τον Αριστοτέλη, ως υπερέχουσα έναντι των άλλων αρετών, στο βαθμό που ο άνθρωπος κατακτά τον κυριότερο από τους στόχους που θέτει.

74 Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1144a 34-36.

75 Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1144a 36-37.

(β) Η δικαιοσύνη της κοινωνίας και η δικαιοσύνη της πόλεως

Στο υποκεφάλαιο αυτό δεν θα εκτεθούν κυρίως τα πιθανά στοιχεία συνάφειας ή απόκλισης μεταξύ των δύο αναφερόμενων αυτών θεωριών ως προς το ζήτημα της δικαιοσύνης⁷⁶ αλλά θα καταγραφεί και μια απόπειρα ανασυγκρότησης του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Rawls τη θεωρία του Αριστοτέλους στο σημείο αυτό. Παράλληλα, επιχειρείται μία ταυτόχρονη απόπειρα εντοπισμού (βάσει των χωρίων του έργου του, *A Theory of Justice*) των επιλεγμένων από τον Rawls αποσπασμάτων της θεωρίας του σταγειρίτη φιλοσόφου, διότι η επιλογή αυτή είναι πιθανόν πως έως ένα βαθμό αναδεικνύει τις μεθοδολογικές αλλά και τις επιχειρηματολογικές προτεραιότητες του σύγχρονου αμερικανού φιλοσόφου, τουλάχιστον ως προς τη δομική ανάπτυξη της θεωρίας του περί της δικαιοσύνης.

Το πρώτο σημείο που αναφέρει ο Rawls στην παραπομπή του για την έννοια της δικαιοσύνης στον Αριστοτέλη⁷⁷ είναι αυτό της αποχής

⁷⁶ Βλ. Lucas 1980, 96-123 & 171-196.

⁷⁷ Μεταξύ του πλήθους των βιβλιογραφικών αναφορών για το θέμα αυτό, βλ., ενδεικτικά: Miller 1995, 67-86, Guthrie 1981, 370-376, Schollmeier 1994, 97-11 (για



από την πλεονεξία, για να επεξηγήσει αμέσως μετά πως περιλαμβάνονται οι περιπτώσεις (α) της επιδίωξης απόκτησης οφελών και αποκτημάτων που ανήκουν σε ένα άλλο άτομο (είτε πρόκειται για την προσωπική του περιουσία, την οικονομική του αμοιβή ή την εργασιακή του θέση), και (β) της άρνησης ενός ατόμου να πραγματοποιήσει αυτό που οφείλει, είτε πρόκειται για την εκπλήρωση μιας υπόσχεσης, την ανταπόδοση ενός χρέους, την επίδειξη του αρμόζοντος σεβασμού, καθώς και διάφορες άλλες ανάλογες περιπτώσεις.

Ο Rawls όμως δεν παραμένει απλώς στο σημείο του έμμεσου προσδιορισμού της έννοιας της δικαιοσύνης -όπως αυτή διατυπώθηκε από τον Αριστοτέλη-, αλλά συνεχίζει αμέσως μετά⁷⁸ με μια πρώτη σύγκριση που καταθέτει ο ίδιος. Η σύγκριση αυτή όμως δεν συνιστά μόνον μια αρχική διατύπωση της διαφοροποίησης μεταξύ των δύο αυτών φιλοσοφικών θεωριών, αλλά ωστόσο ο φιλόσοφος θίγει και υπαινίσσεται με ευστοχία τον κύριο προβληματισμό του ως προς το διακριτό ρόλο ατόμων και θεσμών.

Πιο συγκεκριμένα, ο Rawls αναφέρει ρητά πως ο ορισμός περί της δικαιοσύνης του Αριστοτέλους σαφώς προϋποθέτει μια αναφορά των όσων αδιαμφισβήτητα ανήκουν σε ένα άτομο, αλλά και των όσων απαιτούνται (ως οφειλή) από αυτόν να πράξει. Παράλληλα, ο αμερικανός φιλόσοφος σχολιάζει⁷⁹ πως στη δική του εποχή, τέτοιου είδους αρμοδιότητες πολύ συχνά προέρχονται από τους κοινωνικούς θεσμούς και τις έννομες προσδοκίες που ανακύπτουν απ' αυτούς, διατυπώνοντας έτσι

την πολιτική δικαιοσύνη), Hutchinson 1986, 93-95, Kenny 1978, 60-69, Barnes 1995, 205 κ.ε., Wintrop 1978, 1201-1216, Αγγελής 1996, 13-23, Hardie 1968, 182-211.

⁷⁸ Rawls 1971, 10-11.

⁷⁹ Rawls 1971, 10.

σαφώς το σημαντικότερο διαφοροποιητικό στοιχείο των δύο αυτών φιλοσοφικών θεωριών τουλάχιστον ως προς το θέμα της δικαιοσύνης.

Εάν όμως στραφούμε σε μια προσεκτική μελέτη του Ε' βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*, που αποτελεί το κύριο βιβλίο πραγμάτευσης της δικαιοσύνης κατά τον Αριστοτέλη, θα διαπιστώσουμε πως ενώ ο Rawls ορίζει αρνητικά τον αποδιδόμενο στον Αριστοτέλη όρο (ως αποχή δηλαδή από την πλεονεξία με όλες τις ακόλουθες συνιστώσες που έχουν προαναφερθεί), ο Αριστοτέλης αναφέρει ρητά πως «ὁρῶμεν δὴ πάντας τὴν τοιαύτην ἔξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην (...)»⁸⁰. Είναι φανερό δηλαδή πως ο αρχαίος Έλληνας φιλόσοφος δίνει έτσι έμφαση στον όρο «ἔξις» δυνάμει της οποίας οι άνθρωποι εκτελούν δίκαιες πράξεις αλλά και επιθυμούν το δίκαιο γενικότερα.⁸¹

Πρόκειται για την περίπτωση μιας ηθικής αρετής και μάλιστα της σημαντικότερης και υπέρτερης εξ' αυτών, διότι αφενός εμπερικλείει όλες τις άλλες αρετές και αφετέρου, ο κάτοχός της την ασκεί όχι μόνο για τον εαυτό του, αλλά και για τους συνανθρώπους του. Η πρωταρχική της σημασία σχετίζεται με την υπακοή των νόμων, οι οποίοι αποσκοπούν στη διασφάλιση της ομαλής λειτουργίας της πολιτείας⁸² και στην επιτέλεση δίκαιων πράξεων από πλευράς των μελών της. Λίγο παρακάτω,⁸³ και προκειμένου να ορίσει ο Αριστοτέλης την έννοια του δίκαιου και του άδικου ανθρώπου, αναφέρει αντιστοίχως πως «τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ

⁸⁰ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1129a 3-4.

⁸¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1129a 3-6.

⁸² Όπως έχει ήδη αναφερθεί στο πρώτο κεφάλαιο, η φιλοσοφική θεώρηση των Adam Smith και John Rawls συγκλίνουν στην περίπτωση του κοινωνικού συμβολαίου. Ανάλογη συνάφεια παρατηρείται και στο ζήτημα της δικαιοσύνης, βλ. Δρόσος 1994, 63.

⁸³ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1129a 33- 1129b 4.



νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον» για να καταλήξει τελικώς στο συσχετισμό μεταξύ των εννοιών πλεονεξία και αδικία, έννοιες δηλαδή, που όπως αναφέρθηκε πιο πάνω χρησιμοποιήθηκαν από τον John Rawls για να αποδώσουν αυτό που ο ίδιος αντιλαμβάνεται όσον αφορά τον ορισμό της δικαιοσύνης που δίνεται από τον Αριστοτέλη.

Όπως όμως γίνεται ήδη φανερό ο Rawls αντιλαμβάνεται τον αριστοτελικό ορισμό περί της δικαιοσύνης διαμέσου του αντίστοιχου αριστοτελικού ορισμού περί του άδικου και του δίκαιου ανθρώπου, παρακάμπτοντας έτσι τον πρωταρχικό για τον Αριστοτέλη όρο της «ἕξεως», που κατέχει βαρύνουσα ερμηνευτική σημασία στη θεμελίωση βασικών ηθικών εννοιών στο φιλοσοφικό έργο του Αριστοτέλους.⁸⁴

Στον ορισμό όμως, που ο ίδιος ο Rawls δίνει για τη δικαιοσύνη δεν παραλείπει να αναφέρει πως πρόκειται για την πρώτη αρετή των κοινωνικών θεσμών⁸⁵, η οποία μάλιστα οφείλει να διακρίνει τους θεσμούς αυτούς και τους ισχύοντες νόμους, ανεξαρτήτως του βαθμού επάρκειάς τους ως προς την επιτυχή τους διάρθρωση. Η παρατήρησή του στο σημείο αυτό είναι σαφής και συγκεκριμένη, καθώς προτείνει την τροποποίησή τους, ή ακόμη και την οριστική τους κατάργηση, σε περίπτωση που αυτοί δεν είναι δίκαιοι.

⁸⁴ Στο σημείο αυτό όμως θα ήταν εύστοχο να αναφερθεί πως κατά τον Αριστοτέλη μπορεί βεβαίως να απαντώνται πολλοί τύποι δικαιοσύνης (βλ., Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1130b 6-7), αλλά και μία, η οποία συνάδει με την αρετή ως όλον και η οποία ακριβώς αποτελεί και το ζητούμενο προς διερεύνηση και ορισμό: «ζητούμεν δὲ γε τὴν ἐν μέρει τῆς ἀρετῆς δικαιοσύνην» (πρβλ., Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1130a 14-15).

⁸⁵ Rawls 1971, 3.



Συμφωνεί λοιπόν ο Rawls με το σταγειριώτη φιλόσοφο, στο σημείο χαρακτηρισμού της δικαιοσύνης ως αρετής, αφού για τον Αριστοτέλη «ή δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον»⁸⁶, καθώς η τελειότητά της συνίσταται στο ότι αυτός που την κατέχει μπορεί να την ασκεί εξίσου, όχι μόνον προς τον εαυτό του αλλά και προς τους άλλους.

Η συλλογιστική πορεία όμως του Αριστοτέλους γίνεται εναργέστερη στο σημείο αυτό, όταν αμέσως παρακάτω αναφέρει τη διαφορά μεταξύ δικαιοσύνης και αρετής,⁸⁷ επιδιώκοντας τελικώς να τονίσει το ότι υφίστανται πολλοί τύποι δικαιοσύνης⁸⁸, αλλά και μία, η οποία «[ἐστὶν, ἐνν] παρὰ τὴν ὅλην ἀρετὴν».⁸⁹ Ἐτσι λοιπόν, κατά τον Αριστοτέλη, ενώ το άδικο διαιρείται στο παράνομο και το άνισο, το δίκαιο διαιρείται στο νόμιμο και το ίσο. Στο βαθμό μάλιστα που ο νόμος και η αρετή σχετίζονται άμεσα στην αριστοτελική φιλοσοφία, ο νόμος αφενός επιτάσσει μια ζωή σύμφωνη προς κάθε αρετή και αφετέρου εμποδίζει την εκτέλεση κάθε κακής πράξεως. Κατά ανάλογο τρόπο, και μια θεωρία [ας υποθέσουμε, μια θεωρία της δικαιοσύνης, που είναι η οικεία ως προς εξεταζόμενο θέμα] όσο προσεγμένη και αν παρουσιάζεται, ή ακόμη, όσο οικο-

⁸⁶ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1129b 25-27.

⁸⁷ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1130a 12-13: «ἐστὶ μὲν γὰρ ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἢ δὲ τοιάδε ἕξις ἀπλῶς, ἀρετὴ».

⁸⁸ Πρόκειται για τη διάκριση που αφορά στην ευρύτερη έννοια της δικαιοσύνης, καθώς και στην επιμέρους δικαιοσύνη και το “προς αυτήν ανταποκρινόμενο δίκαιο”: «τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστά τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (...), ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν» (Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1130b 30 - 1131a 1).

⁸⁹ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1130b 6-9.



νομικά επαρκής και αν είναι, κατά τον Rawls, οφείλει να απορριφθεί ή να αναθεωρηθεί (στην καλύτερη περίπτωση), εάν αυτή είναι αναληθής.⁹⁰

Ο Rawls αντιλαμβάνεται την έννοια της δικαιοσύνης σε συνάρτηση με την ελευθερία του ατόμου, την οποία θεωρεί ως αναφαίρετο και αδιαπραγμάτευτο δικαίωμα του κάθε μέλους μιας κοινωνίας. Αυτό δηλαδή σημαίνει ότι για το φιλόσοφο η απώλεια της ελευθερίας ορισμένων ανθρώπων δεν θα στοιχειοθετούσε σε καμιά περίπτωση το χαρακτηρισμό της πράξης αυτής ως ορθής ή δίκαιης, ακόμη και αν υποτίθεται ότι θα προήγαγε το ευρύτερο γενικό καλό των υπολοίπων ατόμων της συγκεκριμένης κοινωνίας.

Συνεπώς, δεν νομιμοποιείται και άρα, δεν επικροτείται σε καμιά περίπτωση από τον Rawls η επιβολή της «θυσίας» ενός μέρους πολιτών έναντι ενός ευρύτερου αθροιστικά πλεονεκτήματος προς όφελος των περισσοτέρων, στοιχείο που συνιστά και τη βασική εναλλακτική πρόταση του φιλοσόφου έναντι του ωφελιμισμού. Για να είναι μια κοινωνία δίκαιη, η προάσπιση των ελευθεριών του καθενός πολίτη, αλλά και η

⁹⁰ Όταν ο Rawls χαρακτηρίζει στο έργο του τη δικαιοσύνη ως την πρώτη αρετή των κοινωνικών θεσμών, αναφέρει αμέσως μετά (Rawls 1971, 3): «*Η δικαιοσύνη είναι η πρώτη αρετή των κοινωνικών θεσμών, όπως (είναι, ενν.) η αλήθεια μεταξύ των συστημάτων της σκέψης*». Αυτός ο παραλληλισμός αναδεικνύει με σαφήνεια τη σημαντικότητα που κατέχει η έννοια της δικαιοσύνης στην αξιολογική κλίμακα που απαντάται στον Rawls, ενώ παράλληλα, το απαρέγκλιτο στοιχείο της ρήσης του περί της αναθεώρησης, ή αλλιώς, της απόρριψης μιας θεωρίας ή ενός θεσμού αιτιολογείται και σχετίζεται επαρκώς με όσα αναφέρει αμέσως παρακάτω (Rawls 1971, 3-4), ότι δηλαδή το κάθε άτομο κατέχει ένα δικαίωμα απαραβατότητας του ιδίου, το οποίο θεμελιώνεται στη δικαιοσύνη, που ακόμη και η ευημερία μιας κοινωνίας ως ολότητας δεν θα μπορούσε να το υπερσκελίσει.

ισότητα ως προς τις μεταξύ τους σχέσεις και ως προς τον τρόπο αντιμετώπισής τους οφείλει να είναι κοινή και ενιαία.

Αυτό σημαίνει πως τα δικαιώματα των ατόμων θα πρέπει να διασφαλίζονται από τη δικαιοσύνη, χωρίς να αποτελούν αντικείμενο για την οποιαδήποτε πιθανή πολιτική διαπραγμάτευση, με πρόσχημα την ορθή διευθέτηση των κοινωνικών συμφερόντων. Μια ενδεχόμενη αδικία θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή κατά τον Rawls, μόνο στην περίπτωση που αυτή θα ήταν αναγκαία προκειμένου να αποφευχθεί μια ακόμη περισσότερο άδικη κατάσταση. Η ελευθερία όμως των ατόμων, όπως ήδη προαναφέρθηκε, οφείλει να μείνει αδιαπραγμάτευτη κατά τον Rawls, όπως επίσης ασυμβίβαστες οφείλουν να είναι κατά τον αμερικανό φιλόσοφο και οι δύο πρώτες αρετές μεταξύ των ανθρώπινων ενεργειών, η αλήθεια δηλαδή και η δικαιοσύνη.⁹¹

⁹¹

Rawls 1971, 4-5.

(γ) Η νομικο-πολιτική μορφή των αρχών της δικαιοσύνης του John Rawls και ο χαρακτήρας των αξιών και των πρακτικών αρχών στο φιλοσοφικό έργο του Αριστοτέλους

Η συνάφεια και η αδιάρρηκτη σχέση ηθικής και πολιτικής στη φιλοσοφία του Αριστοτέλους έχουν ως κοινό θεμέλιο λίθο τους την πραγμάτωση του υψηλότερου σκοπού, του άριστου δηλαδή αγαθού, που αποτελεί τον τελικό σκοπό των ενεργειών και το πέρας της ηθικής προσπάθειας του ανθρώπου, που ως αυτοσκοπός αρκείται στον εαυτό του, αφού δεν εξαρτάται από κάποιον άλλο σκοπό, πάνω από αυτόν. «Ως σκοπός της ανθρώπινης ύπαρξης ετίθετο το αγαθό, δηλαδή η ευδαιμονία του κοινωνικού ανθρώπου, μέσα σε [μία] πολιτικώς αυτόνομη και κοινωνικώς αυτόρρηκτη πόλη-κράτος του αρχαίου ελληνικού κόσμου».⁹²

Η «τελείωση» της ανθρώπινης ύπαρξης συνιστά τον ύψιστο σκοπό της πόλεως, και άρα, το τελεολογικό της νόημα απηχεί το «άριστον», την ευδαιμονία δηλαδή των πολιτών της. Η παρατήρηση αυτή του φιλοσόφου δεν είναι τυχαία, ούτε συνιστά μια θεωρητική διατύπωση, κενή περιεχομένου, καθώς αιτιολογεί σαφώς την παραπάνω θέση. Για το λόγο αυτό αναζητεί επιμελώς τις αιτίες που συντηρούν ή φθείρουν τις πολιτείες, επισημαίνοντας ρητά ότι όσα πολιτεύματα αποβλέπουν στο κοινό

⁹²

Κ. Σταμάτης, "Σχετικότητα και οικουμενικότητα των αξιών, σε αναφορά προς τις ατομικές ελευθερίες", *Ισοπολιτεία* 3 (1), 1999, 35-64: 37.



συμφέρον, αυτά είναι κατά το απόλυτο δίκαιο ορθά, ενώ όσα αποβλέπουν στο συμφέρον μόνο των αρχόντων, συνιστούν παρεκβάσεις των ορθών πολιτευμάτων.⁹³

Εάν όμως η ευδαιμονία είναι το ύψιστο αγαθόν και ο τελικός σκοπός του ηθικού βίου για τον άνθρωπο, η ηθική αρετή και η φρόνηση αποτελούν την απαραίτητη προϋπόθεσή της. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο διαφαίνεται σαφώς η άμεση σχέση και συνάφεια της ηθικής αρετής, του ορθού λόγου και της φρόνησης. «*Η αρετή, ως έξις, δεν είναι μόνον εκείνη που ανταποκρίνεται προς τον ορθό λόγο, αλλά και εκείνη που συνυπάρχει με αυτόν. Ο ορθός λόγος, ως προς αυτά τα ζητήματα είναι η φρόνηση. (...) Διότι, εκ των ειρημένων προκύπτει ότι κανείς δεν μπορεί να είναι, με την κύρια σημασία της λέξεως, αγαθός χωρίς φρόνηση, αλλά ούτε και φρόνιμος, χωρίς την ηθική αρετή*».⁹⁴

Η φρόνηση, ως διανοητική αρετή, κατέχει σημαντική θέση στην πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους, συνιστώντας την κατεξοχήν αρετή της πρακτικής διάνοιας. Η σαφής διάκρισή της από την καθαρή θεωρία την καθιστά ως βασική αρετή σχετικά με την ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου, και άρα, τη συναρτά άμεσα και οργανικά με την έννοια της ηθικής πράξης.

Όπως όμως έχει ήδη αναφερθεί, η θεωρία του Αριστοτέλους περί της ευδαιμονίας, καθώς και η ιεράρχηση των σκοπών είναι άμεσα συνυφασμένες με το «εὖ πράττειν», και κατόπιν με το «εὖ ζῆν»⁹⁵, στο πλαίσιο μιας τελεολογικής ηθικής, όπου η αξία των ηθικών πράξεων δεν κρίνεται κατά απόλυτο τρόπο, αλλά σε σχέση με το βαθμό πραγμάτωσης του

⁹³ Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1279a 17-21.

⁹⁴ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1144b 26-32.

⁹⁵ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1095a 18-20.



ανθρώπινου αγαθού, υπό την προϋπόθεση βεβαίως, ότι η αξία αυτή προάγει την ευδαιμονία του ανθρώπου.

Κατά τον Αριστοτέλη, η ηθική, ως μια φιλοσοφικά κατηγορία, σχετίζεται άμεσα με μια πρακτική θεώρηση της ζωής, στο πλαίσιο της οποίας κεντρική θέση καταλαμβάνει η έννοια της φρονήσεως για την πραγμάτωση της ευδαιμονίας. Το στοιχείο αυτό έρχεται να διαφοροποιήσει σημαντικά την αριστοτελική θεώρηση του αγαθού, τόσο σε σχέση με την προκάτοχη σωκρατική (πλατωνική) θεωρία, όπου η γνώση του αγαθού είναι η μόνη απαραίτητη συνθήκη και προϋπόθεση για έναν ενάρετο βίο, όσο και με τις αντιλήψεις που εκφράστηκαν στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας της νεότερης διανόησης, όπου η διάκριση μεταξύ πολιτικού και ηθικού στοιχείου συνιστά ένα από τα βασικά διακριτικά της χαρακτηριστικά.

Η άποψη που αναφέρεται,⁹⁶ ότι δηλαδή η απόπειρα διαχωρισμού του ηθικού από το πολιτικό στοιχείο, σηματοδοτείται κυρίως από τη φιλοσοφική σκέψη του Thomas Hobbes, αλλά οι πρόδρομες κινήσεις ως προς το θέμα αυτό διαγράφονται ήδη από την πολιτική σκέψη του Machiavelli, επισημαίνει βεβαίως μια σημαντική οπτική ως προς τη θεώρηση του συγκεκριμένου ζητήματος, υπό την προϋπόθεση όμως μιας διεξοδικότερης ανάλυσης των όρων που τίθενται. Το ζήτημα δεν εντοπίζεται μόνο στο πεδίο οριοθέτησης και στην τάση διαχωρισμού των δύο αυτών πεδίων, αλλά αναπόφευκτα εμπειρικλείει μια σαφέστερη και πιο ευδιάκριτη οριοθέτηση του ατομικού από το γενικό, ή αλλιώς, της ατομικής από τη δημόσια σφαίρα.

⁹⁶ Βλ., Π. Σούρλας, «*Ηθική, Πολιτική και Δημόσιος Λόγος- Σκέψεις πάνω στον Hobbes και τον Kant*», στο: *Όρια και Σχέσεις Δημόσιου και Ιδιωτικού, Ε΄* Επιστημονικό Συνέδριο, Πάντειο Πανεπιστήμιο (23-26 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1996, 17-24: 17.

Η «καινοτομία» των πολιτικών αυτών στοχαστών της νεότερης φιλοσοφίας εισάγει μια νέα φιλοσοφική βάση θεώρησης των αντιλήψεων περί του αγαθού που υιοθετούνται στις κοινωνίες των ανθρώπων, συναρτήσει του τρόπου και των κριτηρίων που θα προσδιορίσουν τους όρους της ευδαιμονίας τους.

Στην αριστοτελική φιλοσοφία λοιπόν, το ηθικό πράττειν συνδέεται αδιαμεσολάβητα με το πολιτικό πράττειν, καθώς και με το κοινό συμφέρον (των μη-ημαρτημένων πολιτευμάτων),⁹⁷ στο βαθμό που ο βίος των ανθρώπων στα όρια της πόλεως προσδιορίζει αλλά και οριοθετεί τη σύνταξη και τη δρομολόγηση πραγμάτωσης των τιθέμενων σκοπών και των σχεδίων ζωής τους. Απεναντίας, στη νεότερη φιλοσοφία διαρρηγνύεται η ενιαία αυτή πολιτική και ηθική θεώρηση, εισάγοντας έτσι αναπόφευκτα ζητήματα αξιακών επιλογών, που συνήθως, (ή κατά κανόνα) δεν εναρμονίζονται με τις επιταγές που θα προέβαλλε μια ενιαία ηθική, ως προς τον καθορισμό των ατομικών στοχοθεσιών, υπέρ μιας έννομης πολιτικής τάξης.

⁹⁷

Αριστοτέλους, *Πολιτικά* 1279a 17.



(δ) Η “αριστοτελίζουσα αρχή” του John Rawls και η απόπειρα διερεύνησης πιθανών στοιχείων επιρροής ή σύγκλισης με τη φιλοσοφική θεωρία του Αριστοτέλους

Η αριστοτελίζουσα⁹⁸ αρχή του John Rawls σχετίζεται άμεσα με τη διατύπωση της φιλοσοφικής του θέσης περί του αγαθού και συναφώς, με τον προσδιορισμό εκείνων ακριβώς των στοιχείων που θα εξασφαλίσουν στο άτομο τους όρους για τον ευδαίμονα βίο του.

Αν και οι βασικοί εξηγητικοί όροι-έννοιες (α) της ορθολογικής επιλογής και (β) της διαβουλευτικής ορθολογικότητας συνιστούν τους κύριους ερμηνευτικούς μίτους για την προσέγγιση της σημασίας των ορθολογικών σχεδίων ζωής που προσδιορίζουν το ανθρώπινο αγαθό, ωστόσο, η ύπαρξη θεωρητικών κενών ως προς τη σαφέστερη οριοθέτηση των στόχων, που τα σχέδια αυτά είναι πιθανόν να ενθαρρύνουν,

⁹⁸ Η απόδοση του όρου «aristotelian» από τους μεταφραστές της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, (βλ. Rawls 2001, passim) είναι «αριστοτελική», ενώ στο παρόν πόνημα προκρίνεται ο όρος «αριστοτελίζουσα», διότι ενδεχομένως αποδίδεται έτσι με καλύτερο τρόπο η συνάφεια ανάμεσα στην έννοια «αρχή», όπως αυτή χρησιμοποιείται από τον Rawls, και στην έννοια «αρχή» του Αριστοτέλους. Με άλλα λόγια: το περιεχόμενο της έννοιας «αρχή» στον Rawls συναρτάται έως ένα βαθμό με το περιεχόμενο της έννοιας «αρχή» στον Αριστοτέλη, αλλά δεν ταυτίζεται. Πιο συγκεκριμένα ο Rawls προσλαμβάνει τον συγκεκριμένο όρο από την αριστοτελική φιλοσοφία και τον εντάσσει στο έργο του διευρύνοντάς τον.

επιβάλλει εμμέσως μια πιο ενδελεχή διακρίβωση των σχετικών με αυτά συνθηκών.

Βασική μέριμνα του φιλοσόφου παραμένει η διερεύνηση των παραγόντων εκείνων που συγκροτούν «το πρόβλημα της απόφασης» (the problem of decision), όπως ο ίδιος χαρακτηριστικά αναφέρει.⁹⁹ Πρόκειται για το πρόβλημα της απόφασης αναφορικά με την επιλογή των ορθολογικών σχεδίων ζωής, και επί αυτής της βάσεως αναφέρει τους ακόλουθους παράγοντες:

(α) των ανθρώπινων επιθυμιών και αναγκών (όπως αυτές διαμορφώνονται από ψυχολογικούς και άλλους παράγοντες), ώστε να επηρεάσουν τη σύνταξη των ελλόγων αυτών σχεδίων,

(β) των ανθρώπινων δυνατοτήτων και ικανοτήτων, συναρτήσει των τάσεων που συνάγονται από το βαθμό εξέλιξης της ωριμότητας και της ανατροφής των ατόμων, καθώς και από το βαθμό επίδρασης των συνθηκών μιας επαρκέστερης εξάσκησης και εκπαίδευσης, για τον έναν ή τον άλλο σκοπό,

(γ) της «αριστοτελίζουσας αρχής», που λειτουργεί ως μια βασική αρχή κινήτρων για τη δρομολόγηση σχεδίων και αποφάσεων, και

(δ) των γενικών γεγονότων της κοινωνικής αλληλεξάρτησης και η βασική δομή της κοινωνίας, που είναι αναμενόμενο να ενθαρρύνει και να ενισχύσει συγκεκριμένα είδη σχεδίων -έναντι κάποιων άλλων-, αμείβοντας τα μέλη της για τη συνεισφορά τους στο γενικό καλό, με τρόπους που συνάδουν με τη δικαιοσύνη.¹⁰⁰

Το πρόβλημα που αφορά στους όρους και στις προϋποθέσεις λήψεως των αποφάσεων των ατόμων ως προς τα ορθολογικά σχέδια ζωής τους θα ήταν ιδιαιτέρως σημαντικό κατά τον αμερικανό φιλόσοφο, εάν

⁹⁹ Rawls 1971, 425.

¹⁰⁰ Rawls 1971, 424-425.

έθιγε ζητήματα από τη σκοπιά της δικαιοσύνης, τέτοια, που να μην μπορεί να διευθετηθούν ή και να περιοριστούν δια της προτεραιότητας της έννοιας του ορθού. Το κομβικό σημείο που επεξηγεί την επιφύλαξη αυτή του Rawls, είναι η διάκριση που αναφέρει, μεταξύ των αρχών της δικαιοσύνης από τη μια (και άρα, των αρχών του ορθού γενικότερα), οι οποίες δηλαδή επιλέγονται στα πλαίσια της πρωταρχικής κατάστασης (και άρα υπάγονται σε μία διαδικασία επιλογής), και των αρχών της ορθολογικής επιλογής, καθώς και των κριτηρίων της διαβουλευτικής ορθολογικότητας από τη άλλη, που δεν υπάγονται σε μία διαδικασία επιλογής.¹⁰¹

Το γεγονός αυτό όμως δεν συνιστά απαραίτητως ένα πρόβλημα για τον Rawls, διότι στο βαθμό που η στοχοθεσία των ατόμων είναι σύμφωνη με τις αρχές της δικαιοσύνης, «ομοφωνία που να αφορά στα δεδομένα της ορθολογικότητας, δεν απαιτείται».¹⁰² Αυτό δηλαδή σημαίνει πως τα κριτήρια της ορθολογικής επιλογής επαρκούν στο να εξηγήσουν την προτίμηση των πρωταρχικών αγαθών στο επίπεδο της «ισχνής θεωρίας περί του αγαθού», χωρίς δηλαδή να επηρεάζονται οι αρχές της δικαιοσύνης που υιοθετούνται στην πρωταρχική θέση.

Από τη στιγμή όμως που θα επιλεγούν οι αρχές της δικαιοσύνης, και άρα βρισκόμαστε στο επίπεδο της «πλήρους θεωρίας περί του αγαθού», δεν τίθεται θέμα συγκρότησης ορισμού περί του αγαθού, που να

¹⁰¹ Rawls 1971, 446. Αυτό ισχύει διότι οι επιλεγόμενες αρχές της πρωταρχικής κατάστασης εκφράζουν κατά τον Rawls μια ορθή αντίληψη της δικαιοσύνης από φιλοσοφική σκοπιά, διότι οι εύλογοι περιορισμοί που υιοθετούνται στα πλαίσια αυτής συνάδουν με τις ήδη διαμορφωμένες και σταθμισμένες πεποιθήσεις μας περί της δικαιοσύνης, σε μια κατάσταση στοχαστικής ισορροπίας (reflective equilibrium): (Rawls 1971, 446-447).

¹⁰² Rawls 1971, 447.

εξαναγκάζει την ομοφωνία επί όλων των συνισταμένων της αρχής της ορθολογικής επιλογής.¹⁰³ Αυτό κατά τον Rawls είναι εφικτό, διότι τα άτομα αναζητούν το αγαθό για τα ίδια, με διαφορετικούς τρόπους ο καθένας, χωρίς δηλαδή, κάτι το οποίο συνιστά αγαθό για ένα άτομο, να έχει την ίδια σημασία και για ένα άλλο. Συνεπώς, δεν τίθεται το ζήτημα του επείγοντος ως προς την υιοθέτηση μιας κοινώς αποδεκτής κρίσεως για το είδος του αγαθού των μεμονωμένων ατόμων.¹⁰⁴

¹⁰³ Rawls 1971, 447. Στο σημείο αυτό ο Rawls επαναλαμβάνει τη θέση του ότι μια πιθανή διαφοροποίηση που θα αφορά στις αντιλήψεις περί του αγαθού των ατόμων είναι θεμιτή αλλά και θετική, ενώ αντιθέτως, αυτό που θα υπέσκαπτε τα θεμέλια μιας εύτακτης κοινωνίας θα ήταν η διαφωνία μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας ως προς την τήρηση κοινώς αποδεκτών αρχών περί του ορθού.

¹⁰⁴ Rawls 1971, 448.



ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Σύμφωνα με τη στοχοθεσία του παρόντος πονήματος, όπως αυτή ακροθιγώς παρουσιάστηκε στην “Εισαγωγή” και επιχειρήθηκε να αναδειχθεί κατά την πραγμάτευση των επιμέρους κεφαλαίων της εργασίας, η αναζήτηση ενδεχόμενων σημείων συνάφειας ή απόκλισης μεταξύ των θεωριών του Rawls από τη μια και του Αριστοτέλους από την άλλη συνιστά τον κύριο οδηγητικό μίτο για την εκδίπλωση και το μεθοδολογικό σχεδιασμό των επιμέρους σημείων που συγκροτούν το κείμενο ως όλον.

Η συγκριτική διερεύνηση κατέδειξε, κυρίως στο τελευταίο κεφάλαιο, τον ενδεχόμενο εντοπισμό κοινών ή ετερόκλητων θεωρητικών αφητηριών μεταξύ των δύο μελετούμενων φιλοσοφικών θεωριών, μέσα από το πρίσμα της πολιτικής ηθικής. Πιο συγκεκριμένα, το κύριο ζητούμενο εντοπίστηκε στη διερεύνηση των όρων συγκρότησης των αντίστοιχων πολιτικών κοινωνιών, σε συνάρτηση με μία απόπειρα διακρίβωσης του ηθικού με το πολιτικό στοιχείο, λαμβάνοντας παράλληλα υπόψη τη νοηματοδότηση της έννοιας του πολίτη και του ατόμου αντιστοίχως, καθώς και τα όρια της πολιτικής ελευθερίας και του αυτοπροσδιορισμού των ατόμων.

Ειδικότερα, στην περίπτωση του Αριστοτέλους, και με την άμεση συσχέτιση του ηθικού με το πολιτικό στοιχείο, προκρίνεται το βιωμένο ήθος και το ενάρετο πράττειν των πολιτών, στο πλαίσιο μιας πραγματικής κοινωνίας όπου οι ηθικές αξίες δεν επιβάλλονται εξωτερικά αλλά

ούτε και συνιστούν εμπόδιο στη δρομολόγηση πραγμάτωσης της στοχοθεσίας τους. Αντιστοίχως, στην περίπτωση του Rawls οι όροι συγκρότησης της κοινωνίας μετατίθενται στην υποθετική συμβολαϊκή κατάσχευή της πρωταρχικής θέσης, χωρίς αυτό να συνιστά μια «πραγματική περίπτωση ζητημάτων», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο φιλόσοφος. Άρα λοιπόν, ενώ στην πρώτη περίπτωση οι όροι της δικαιοσύνης συγκροτούνται στην «πόλιν», στη δεύτερη περίπτωση προκύπτουν εκτός των ορίων του πραγματικού κοινωνικού σχηματισμού, πίσω από ένα «πέπλο άγνοιας».

Το ζήτημα του τρόπου συναγωγής των κανόνων που θα αποτελέσουν τη βασική προϋπόθεση για την εύρυθμη λειτουργία των θεσμών σε μία κοινωνία, και άρα, για τη θεωρητική τουλάχιστον διασφάλιση των όρων μιας ευνομούμενης και εύτακτης πολιτείας αποτέλεσε για τον Rawls μία βασική μέριμνα για το φιλοσοφικό σχεδιασμό του υποθετικού του σχήματος, μέσω μιας ακριβοδίκαιης επιλογής των αρχών της δικαιοσύνης.

Η σύμμετρη διασφάλιση των ίσων ελευθεριών,¹ κατά πρώτο λόγο, και των όρων της κοινωνικής δικαιοσύνης κατόπιν, αποτέλεσε την πρωταρχική βάση για μια δημοκρατική κοινωνία, όπου τα άτομα, ως μέρη μιας πρωταρχικής θέσης καλούνται να επιλέξουν τις αρχές της δικαιοσύνης που συνιστούν και τις αρχές λειτουργίας της κοινωνίας τους. Κατά ανάλογο τρόπο το κάθε άτομο αναζητά την πραγμάτωση ενός ορθολογικού του σχεδίου που θα εξασφαλίσει για τον ίδιο τον ευδαίμονα βίο

¹ Η Μ. Δραγώνα- Μονάχου γράφει πως ο Rawls θεωρεί το δικαίωμα της ίσης ελευθερίας ως αυτονόητο και έτσι συνάγει τα θεμελιώδη δικαιώματα από τις αρχές της δικαιοσύνης ως ισότητας όρων, και από την αρχή της αυτονομίας του προσώπου (βλ. σχετικά, Μ. Δραγώνα- Μονάχου, «Η ηθική Φιλοσοφία στην παιδεία της ανθρωπότητας: για μια ηθική παιδεία που βασίζεται στα ανθρώπινα δικαιώματα», Δευκαλίων 14/1 (1995), 87-100: 89).



που επιζητά. Από τη στιγμή μάλιστα που έχουν ήδη επιλεγεί οι ακριβοδίκαιες αρχές της δικαιοσύνης πίσω από το πέπλο της άγνοιας το κάθε άτομο επιλέγει του όρους ζωής του, αρκεί αυτοί να μην αντιβαίνουν στις ήδη συμφωνημένες αρχές που λειτουργούν έτσι κατά τρόπο κανονιστικό. Άρα, και σύμφωνα με τα κριτήρια της θεωρίας των αποφάσεων, ένα πρόσωπο θεωρείται ότι συμπεριφέρεται ορθολογικά αν κατορθώνει να ικανοποιεί το ιδιαίτερο συμφέρον του με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο, χωρίς όμως να τηρείται κατ' ανάγκην και η προϋπόθεση ότι τα συμφέροντα αυτού του προσώπου θα είναι και ηθικά.²

Ενώ λοιπόν στην περίπτωση του φιλοσοφικού έργου του Rawls τα υποθετικά υποκείμενα, ως συμβαλλόμενα μέρη μιας εξίσου υποθετικής και πρωταρχικής θέσης επιλογής των αρχών της δικαιοσύνης, καλούνται να επιλέξουν τους όρους συγκρότησης και λειτουργίας της κοινωνίας τους, στην περίπτωση του Αριστοτέλους η δικαιολόγηση της σύστασης της πόλεως είναι απόλυτα συνυφασμένη με την πραγμάτωση της ευδαιμονίας των πολιτών της επιβεβαιώνοντας έτσι μια αποτελεσματική διάπλεξη του ηθικού με το πολιτικό στοιχείο, ως ενός βασικού διακριτικού γνωρίσματος για την κοινωνία της πόλεως. Πρόκειται δηλαδή για την περίπτωση μιας ηθικής των αρετών πρωτίστως, όπου η διασφάλιση της ομαλής κοινωνικής συμβίωσης συνιστά το αποτέλεσμα όχι μόνο ενός εμπεριστατωμένου σχεδιασμού του καταστατικού χάρτη της κοινωνίας, αλλά κυρίως, τη συνθήκη πραγμάτωσης και λειτουργίας ενός ενάρετου πράττειν και ενός βιωμένου ήθους των πολιτών της.

² Το στοιχείο αυτό διακρίνει σαφώς την έννοια της ορθολογικότητας, όπως αυτή την παρουσιάζει ο Rawls, από την έννοια της ορθολογικότητας στη νεότερη φιλοσοφία, και ιδιαίτερα στην περίπτωση του πρακτικού λόγου του Kant όπου η έννοια του πρακτικού λόγου ενέχει τον ηθικό λόγο και άρα, το πρόσωπο είναι κυρίως ένα ηθικό πρόσωπο και όχι απλώς ένα ορθολογικό υποκείμενο.



Έτσι, η βασική προβληματική του θέματός μας επικεντρώνεται στο ερώτημα για το πώς τελικά δρα ο άνθρωπος και πώς λειτουργούν οι όροι της κοινωνίας μέσα στην οποία ανήκει και εντός της οποίας φιλοδοξεί να διασφαλίσει την επιτυχή πραγμάτωση των σχεδίων ζωής του, ώστε να έχει νόημα ένας δημόσιος λόγος αυτόνομων πολιτών υπό όρους μιας κατά το δυνατόν εύρυθμης και εύτακτης κοινωνίας. Πάνω σ' αυτό το θεωρητικό πλέγμα, η ανάλυσή μας επιμερίστηκε στην έκθεση πέντε επιμέρους κεφαλαίων, όπως αυτά παρουσιάζονται συνοπτικά στην Εισαγωγή του παρόντος πονήματος.

Ολοκληρώνοντας έτσι την παρουσίαση του συγκριτικού αυτού "δοκιμίου" -σύμφωνα με τη διατύπωση του τίτλου της διδακτορικής αυτής διατριβής- θα πρέπει να επισημανθεί ακόμη μία φορά ότι η επιτυχής πραγμάτωση των σχεδίων ζωής μέσα στην κοινωνία συναρτάται, σύμφωνα με τον Rawls, τόσο με την ηθική όσο και με την αυτόνομη δράση του υποκειμένου, συνιστώσες, οι οποίες -με επίκεντρο τη δικαιοσύνη- θεμελιώνουν τις αρχές και τους θεσμούς μιας δημοκρατικής και εύτακτης πολιτείας. Αντίστοιχα, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το ενάρετο πράττειν και η ιδιότητα του πολίτη διασφαλίζουν την αρμονική συνύπαρξη των πολιτών, καθώς η θεώρηση του φιλοσόφου σε ζητήματα πολιτικής ηθικής δεν είναι ατομική αλλά κυρίως κοινωνική, διότι αυτή νοηματοδοτείται και λειτουργεί μόνο εντός των ορίων της πόλεως.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α./ ΠΗΓΕΣ

Α. (i) Εκδόσεις κειμένων και μεταφράσεις

-ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ-

ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit I. BYWATER. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1988 (1894¹).

ARISTOTELIS, *Ethica Eudemia*. Recensverunt Brevique Advotatione Critica Instruxerunt R.R. WALZER & J.M. MINGAY. Praefatione Avxit J.M. MINGAY. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1991.

ARISTOTELIS, *Politica*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit W.D. ROSS. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1967 (1957¹).

ARISTOTELIS, *De Anima*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit W.D. ROSS. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1988.



ARISTOTELIS, *Physica*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit W.D. ROSS. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1990 (1950').

ARISTOTELIS, *Metaphysica*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit W. JAEGER. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1989 (1957').

ARISTOTELIS, *Fragmenta Selecta*. Recognovit Brevique Advotatione Instruxit W.D. ROSS. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1987 (1955').

ARISTOTELIS *Opera I-V.*, Ex recensione I. BEKKERI, edidit Academia Regia Borussica, 1831-1970. Berlin: Walter Gruyter, 1960-1987.

ARISTOTLE, *Metaphysics (Books X-XIV)- Oeconomica- Magna Moralia*. Edited by G.P. Goold. Translated by ed by H. Tredennick & G.C. Armstrong. (The LOEB Classical Library). Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1990 (1935').

ARISTOTLE., *Politics*. Books I and II. Translated with a commentary by T. J. SAUNDERS. Oxford: Clarendon Press, 1995.

ARISTOTLE., *Politics*. Books III and IV. Translated with a commentary by R. ROBINSON.(With a Supplementary Essay by D. KEYT). Oxford: Clarendon Press, 1995.

ARISTOTLE., *Politics*. Books V and VI. Translated with a commentary by D. KEYT. Oxford: Clarendon Press, 1999.

ARISTOTLE., *Politics*. Books VII and VIII. Translated with a commentary by R. KRAUT. Oxford: Clarendon Press, 1997.



-ΠΛΑΤΩΝ-

PLATONIS *Opera II*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit I. BURNET. Tomus II, Tetralogias III-IV Continens, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1991 (1901').

PLATONIS *Opera II*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit I. BURNET. Tomus III, Tetralogias V-VII Continens, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1988 (1903').

PLATONIS *Opera II*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit I. BURNET. Tomus IV, Tetralogiam VII Continens, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1992 (1902').

PLATONIS *Opera II*. Recognovit Brevique Advotatione Critica Instruxit I. BURNET. Tomus V, Tetralogiam IX Definitiones et Spuria Continens, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1988 (1907').

ΆΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ

DIELS, H. & KRANZ, W. (1960-61). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Βερολίνο.



-JOHN RAWLS-

RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

RAWLS, J. (1978). *The Basic Structure as Subject*, in: A.I. Goldman & J. Kim (eds), *Values and Morals (Essays in honor of William Frankena, Charles Stevenson and Richard Bradt)*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.

RAWLS, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

RAWLS, J. (1999¹). *The Law of Peoples (with "The idea of Public Reason Revisited")*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

RAWLS, J. (1999²). *Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

RAWLS, J. (1999³). *A Theory of Justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press.

RAWLS, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.

RAWLS, J. (2001) [=1971]. *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Μετάφραση: Φ. Βασιλογιάννη- Β. Βουτσάκη- Φ. Παιονίδης- Κ. Παπαγεωργίου- Ν. Στυλιανίδης- Α. Τάκης. Αθήνα: Πόλις.

RAWLS, J. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.



RAWLS, J./ FRIED, CH./ SEN., AM./ SCHELLING, Th.C./ McMURRIN, ST. M. (eds). (1987). *Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*. Salt Lake City: University of Utah Press & Cambridge, London, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.



-IMMANUEL KANT-

KANT, I. *Gesammelte Schriften. Erste Abteilung: Werke*. Herausgegeben von der königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, Variorum (1907-14').

KANT, I. *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Sonderausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

KANT, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated and edited by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, I. *The Metaphysics of Morals*. Translated and edited by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KANT, I. *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, Εισαγωγή-Μετάφραση -Σχόλια: Γ. Τζαβάρα. Αθήνα, Γιάννενα: Εκδόσεις «Δωδώνη», 1984.

KANT, I. *Δοκίμια*. Εισαγωγή- Μετάφραση- Σχόλια Ε. Π. Παπανούτσος, Αθήνα: Δωδώνη, 1971.

KANT, I. *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, (α' & β') τεύχη. Εισαγωγή-Μετάφραση -Σχόλια: Α. Γιανναράς. Αθήνα: Παπαζήσης, 1979.



A. (ii) Λεξικά

AST, F. (ASTIUS Fridericus, condidit). (1956). *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index I-III*. Libraria Weidmanniana, Lipsiae, 1835-1838. Bonn: G. Menden.

AUDI, R.(ed). 1998 (1995¹). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

BECKER, L.C. (ed). (1992). *Encyclopedia of Ethics*. (Volumes I & II). New York & London: Garland Publishing, Inc.

CRAIG, E.(ed). (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.

GOODIN, R.E. & PETTIT, PH. (eds). (1995,1993¹). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Malden, Massachusetts, U.S.A.: Blackwell Publishers Inc.

PARKINSON, G.H.R. (ed). 1993(1988¹). *An Encyclopaedia of Philosophy*. London: Routledge.

WIGHTMAN, F.R. & KLOPPENBERG, J.T.,(eds). 1998 (1995¹). *A Companion to American Thought*. Malden, Massachusetts, Oxford: Blackwell Publishers Inc.



Β./ ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. (i). Ελληνόγλωσσες Μελέτες

ΑΓΓΕΛΗΣ, Ν. Κ. (1996). «Η Δικαιοσύνη ως όλη Αρετή» στο Δ. Ν. Κούτρα (εκδ.). *Η Αριστοτελική Ηθική και οι επιδράσεις της*. Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «ΤΟ ΛΥΚΕΙΟΝ».

ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, Μ. (1988). «Η θεωρία των δικαιωμάτων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό. Ζητήματα κριτικής ανακατασκευής στις θεωρίες των R. Nozick, J. Rawls, R. Dworkin», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 71.

ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, Μ. (1993). *Φιλελευθερισμός: κλασσικός και νέος. Προβλήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.

ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, Μ. (1994). *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes - John Locke*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.

ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ, Γ. (1981). «Ο άνθρωπος ως πολιτική ύπαρξη στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη» στο: *Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών*, Επιμέλεια Παν. Δ. Δημάκη, Αθήνα, 51-66.

ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. (1994)'. «Η ιδέα του Πολιτικού Ανθρωπισμού» στο: *Η Πολιτική Φιλοσοφία Σήμερα*, Ελληνική Φιλοσοφική



Εταιρεία, Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης, Επιμέλεια: Μυρτώ Δραγώνα Μονάχου. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 25-34.

ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. (1994)². «Από τον αρχαίο ελληνικό λόγο στον Ευρωπαϊκό ορθολογισμό» στο: Η Ιδέα της Ευρώπης, Επιμέλεια: Γεωργία Αποστολοπούλου, Ανάτυπο «Δωδώνη», τόμος ΚΓ΄, Μέρος Τρίτο, Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Ιωάννινα, 1994, 45-59. (Περίληψη στα Γερμανικά: 60-63).

ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. (1987). «Το πρόβλημα της πράξης στον Αριστοτέλη και στο Marx», στο: Ο Κ. Marx και η Φιλοσοφία, Α΄ Πανελλήνιο Συμπόσιο (Ιωάννινα, 3-5 Νοεμβρίου 1983), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας. Αθήνα: Gutenberg.

ARENDET, H. (1986). *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*. Μετάφραση: Στέφανου Ροζάνη & Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.

ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ, ΣΤ. (1994). «Μορφές Ηθικής Πολιτικής και Πολιτικής Ηθικής» στο: Η Πολιτική Φιλοσοφία Σήμερα, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης, Επιμέλεια: Μυρτώ Δραγώνα Μονάχου. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 35-42.

ΒΛΑΧΟΣ, Γ. (1985-86). «Η Ελευθερία, οι «Ελευθερίες» και ο Πολιτισμός», *Φιλοσοφία* 15-16, 9-20.

ΒΛΑΧΟΣ, Γ. (1981). «Φρόνησις πολιτική. Η αντινομία του ανθρώπου και του πολίτη στα Ηθικά Νικομάχεια» στο: Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών, Επιμέλεια Παν. Δ. Δημάκη, Αθήνα, 69-80.

ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ, Κ. (1989). «Δικαιοσύνη και Ηθική» στο *Περί Δικαιοσύνης. Η Πλατωνική και Αριστοτελική Αντίληψη για τη Δικαιοσύνη σε συσχετισμό προς τις Νεώτερες και Σύγχρονες Θεωρίες για τη Δικαιοσύνη*, Κ. Βουδούρης (εκδ.) Αθήνα: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία.

CONSTANT, B. (2000). *Περί Ελευθερίας και Ελευθεριών*. Εισαγωγή: Π. Κιτρομηλίδης, Μετάφραση: Ε. Κόλλια, Τ. Δαρβέρης, Πρόλογος- Επιμέλεια: Φ. Παιονίδης. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.



ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Κ.Δ. (2000) [=1962']. *Αριστοτέλης ο Σταγυρίτης*. Πρόλογος: Κ. Δεσποτόπουλου, Βιβλιογραφική Ενημέρωση: Ι. Καλογεράκου (441-463). Θεσσαλονίκη: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής.

ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κ. (1981). «Ο Αριστοτέλης και η πολιτική» στο: *Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών*, Επιμέλεια Παν. Δ. Δημάκη, Αθήνα, 21-23.

ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κ. (1982). «Η αριστοτέλεια διάκριση διανεμητικού δικαίου και διορθωτικού δικαίου» στο: *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου "Αριστοτέλης", Θεσσαλονίκη 7-14 Αυγούστου 1978*. Αθήνα: Έκδοσις Υπουργείου Πολιτισμού & Επιστημών, 319-330.

ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Μ. (1981). «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη» στο: *Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών*, Επιμέλεια Παν. Δ. Δημάκη, Αθήνα, 111-124.

ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Μ. (1986). *Φιλοσοφία και Ανθρώπινα Δικαιώματα*. Τόμος Α'. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Μ. (1989). «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη Διανεμητική Δικαιοσύνη και πρόσφατες «Εξισωτικές» Θεωρίες (Rawls, Vlastos, Walzer) στο Περί Δικαιοσύνης. Η Πλατωνική και Αριστοτελική Αντίληψη για τη Δικαιοσύνη σε συσχετισμό προς τις Νεώτερες και Σύγχρονες Θεωρίες για τη Δικαιοσύνη. Κ. Βουδούρης (εκδ.). Αθήνα: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία.

ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Μ. (1991). «Η δικαιοσύνη στη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: το σύνδρομο Rawls και η φιλοσοφία της δικαιοσύνης» στον τόμο: *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο*. Αθήνα: Παπαζήσης.

ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Μ. (1995)¹. «Η ηθική Φιλοσοφία στην παιδεία της ανθρωπότητας: για μια ηθική παιδεία που βασίζεται στα ανθρώπινα δικαιώματα». *Δευκαλίων* 14/1, 87-100: 89.

ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Μ. (1995)². *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία, [Ο αγγλόφωνος στοχασμός]*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.



ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Μ. & ΡΟΥΣΟΠΟΥΛΟΣ, Γ. (επιμ.), (1997). *Η Επικαιρότητα της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Διεθνής Ομοσπονδία Φιλοσοφικών Εταιρειών (FISP), Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

ΔΡΟΣΟΣ, Δ. (1994). *Αγορά και Κράτος στον Adam Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νεο-φιλελευθερισμού*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.

DÜRING, I. 1994² (1966). *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. Μετάφραση α' τόμου: Π. Κοτζιά-Παντελή, μετάφραση β' τόμου: Α. Γεωργίου- Κατσιβέλα. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

DWORKIN, R. (1992). *Φιλελευθερισμός*. Εισαγωγή- Μετάφραση- Σχόλια: Φιλήμων Παιονίδης. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.

GUTHRIE, W.K.C. (1991). *Οι Σοφιστές*. Μετάφραση: Δαμιανός Τσεκουράκης. Β' Έκδοση. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

HABERMAS, J. (1998). «*Νομιμοποίηση μέσω των δικαιωμάτων του ανθρώπου*». Μετάφραση: Π. Σούρλας, στο: *Ισοπολιτεία*, II/1, 7-29.

ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΥ, Ε. (1994). «*Είναι Δυνατή η Ηθική Αξιολόγηση των Πολιτικών Πράξεων;*» στο: *Η Πολιτική Φιλοσοφία Σήμερα*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης, Επιμέλεια: Μυρτώ Δραγώνα Μονάχου. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 79-86.

ΚΟΤΡΟΓΙΑΝΝΟΣ, Δ. (2001). «*Ανθρώπινα Δικαιώματα και Κοινωνική Δικαιοσύνη*» στο *Εξουσία και Κοινωνίες στη «Μεταδιπολική» Εποχή. Προβλήματα Σοσιαλισμού*. 6ο Πανελλήνιο Συνέδριο, Χανιά, 25-27 Αυγούστου 2000. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας, 97-100.

ΚΟΥΤΡΑΣ, Δ. Ν. (1986). *Η Πρακτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλους*. Τόμος Α' - Ηθική. Αθήνα.

KULLMANN, W. (1996). *Η Πολιτική Σκέψη του Αριστοτέλη*. Μετάφραση: Α. Ρεγκάκος. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.



ΚΥΡΙΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, ΣΠ. (1971). *Πολιτικά αίτια της ηθικής του Αριστοτέλους*. Ιωάννινα.

ΚΥΡΚΟΣ, Β. Α. (1981). «Ο ανθρωπολογικός χαρακτήρας της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη» στο: *Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών*, Επιμέλεια Παν. Δ. Δημάκη, Αθήνα, 213-229.

ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ, Α. Κ. (1980). «Η εξέλιξη των πολιτευμάτων στα Πολιτικά του Αριστοτέλη» στο: *Αριστοτελικά*. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 88 -110.

ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ, Α. Κ. (1981). «Η ελευθερία στα Πολιτικά του Αριστοτέλη» στο: *Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών*, Επιμέλεια Παν. Δ. Δημάκη, Αθήνα, 257-272.

ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ, Α.Κ. (1982). «Η έννοια και η μέθοδος της πολιτικής φιλοσοφίας κατά τον Αριστοτέλη» στο: *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου "Αριστοτέλης"*, Θεσσαλονίκη 7-14 Αυγούστου 1978. Αθήνα: Έκδοσις Υπουργείου Πολιτισμού & Επιστημών, 299-306.

ΝΟΥΤΣΟΣ, Π. (2001). *Φιλοσοφείον. Ένας Θεσμός Χειραφέτησης*; Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 35.

ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ, Φ. (1994). *Ψευδολογία και Ηθική*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ, Φ. (1995). «Αποτελούν τα δικαιώματα λύση; - Σχόλιο στην εισήγηση της Μ. Δραγώνα -Μονάχου "Η ηθική φιλοσοφία στην παιδεία της ανθρωπότητας"», *Δευκαλίων* 14/1, 101-105.

ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Κ. (1994). *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης*. Αθήνα: Νήσος.

ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Ε. (1986). «Οι ανθρωπολογικές απόψεις του Αριστοτέλη», *Διαβάζω* 135, 21-25.

ΠΑΠΑΡΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, Ε. (1992). «Η θεωρία της δικαιοσύνης στη φιλελεύθερη θεωρία του John Rawls» στο: *Συντηρητισμός, Φιλελευθερισμός, Σοσιαλισμός*. Αθήνα: Εστία.



ΠΑΠΑΡΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, Ξ. (1994). *Η περί δικαιοσύνης θεωρία του John Rawls*, στο: Κ. Μπέης, «Δικανικοί διάλογοι». Αθήνα: Σάκκουλας.

ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ. Ν. (1986). *Η Θεμελίωση του Ηθικού Βίου*. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ - ΒΑΛΑΛΑ, Τ. (1998). *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

ΠΕΤΣΙΟΣ, Κ. Θ. (1993). *Φιλοσοφικές έννοιες ως τρόπος επιχειρηματολογίας στους αττικούς ρήτορες*. (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή). Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

ROSS, W.D. (1991). *Αριστοτέλης. Μετάφραση: Μαριλίζα Μήτσου*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

ΣΟΥΡΛΑΣ, Π. (1989). *Η διαπλοκή Δικαίου και Πολιτικής και η Θεμελίωση των νομικών κρίσεων*. Αθήνα- Κομοτηνή: Εκδόσεις Σάκκουλα.

ΣΟΥΡΛΑΣ, Π. (1995). «*Έθνος και Δικαιοσύνη*», στο *Έθνος-Κράτος-Εθνικισμός (Επιστημονικό Συμπόσιο)*, 21-22 Ιανουαρίου 1994. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, (Ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη).

ΣΟΥΡΛΑΣ, Π. (1996)². «*Ηθική, Πολιτική και Δημόσιος Λόγος-Σκέψεις πάνω στον Hobbes και τον Kant*», στο: *Όρια και Σχέσεις Δημόσιου και Ιδιωτικού, Ε΄ Επιστημονικό Συνέδριο*, Πάντειο Πανεπιστήμιο (23-26 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, 17-24.

ΣΟΥΡΛΑΣ, Π. (1997). «*Πρόσωπα και πολίτες. Όψεις του φιλελευθερισμού και του κοινωνικού συμβολαίου*», *Ισοπολιτεία* I(1), 93-160.

ΣΟΥΡΛΑΣ, Π. (2000). *Φιλοσοφία του Δικαίου. Μία ιστορική εισαγωγή*. Τόμος Α΄: Αρχαιότητα (ο τόμος Β΄ υπό έκδοση). Αθήνα- Κομοτηνή: Εκδόσεις Σάκκουλα.

ΣΤΑΜΑΤΗΣ, Κ. (1992). «*Προβλήματα μιας μεταμοντέρνας αντίληψης της δικαιοσύνης*», *Αξιολογικά* 4, 58-95. (Δημοσίευση και στα αγγλικά με τίτλο: «*Justice Without Law: A Postmodernist Paradox*», *Law and Critique*, 2 (1994), 265-284.



ΣΤΑΜΑΤΗΣ, Κ. (1995). *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.

ΣΤΑΜΑΤΗΣ, Κ. (1999). «Σχετικότητα και οικουμενικότητα των αξιών, σε αναφορά προς τις ατομικές ελευθερίες», *Ισοπολιτεία* III(1), 35-64.

ΣΤΑΜΑΤΗΣ, Κ. (2000). *Δίκαιο και Δικαιοσύνη στην Εποχή των Ορίων*. Αθήνα: Πόλις.

ΤΣΑΤΣΟΣ, Κ. (1970). *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*. Αθήνα.

ΧΡΟΝΗΣ, Ν. (1982). «Η περί σχηματοποιήσεως θεωρία του Kant», *Παρουσία* 1, 42-70.

ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Κ. (1992)¹. «Η φιλελεύθερη και η σοσιαλιστική θεωρία της κοινωνίας» στο: Fr. Naumann-Stiftung (επιμ). *Συντηρητισμός, Φιλελευθερισμός και Σοσιαλισμός*. Αθήνα: Εστία.

ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Κ. (1992)². «Αξιολογία και Ορθολογισμός στις Κοινωνικές Επιστήμες, Θεωρία και Κοινωνία 6.

ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Κ. (1995). «Ιστορισμός και Κανονιστικότητα» στο: *Δευκαλίων* 14/1, 29-36.

ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Κ. (1996). «Δημόσιος Χώρος και Κοινωνικοπολιτικές Αξίες», στο: *Όρια και Σχέσεις Δημόσιου και Ιδιωτικού*, Ε΄ Επιστημονικό Συνέδριο, Πάντειο Πανεπιστήμιο (23-26 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 25-36.

ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Κ. (1999)¹. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*. Αθήνα: Πόλις.

ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Κ. (1999)². *Ο Φιλόσοφος, ο Πολιτικός και ο Τύραννος. Για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Πόλις.

WOLFF, F. (1995). *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*. Μετάφραση: Κώστας Ν. Πετρόπουλος. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Μ. Καρδαμίτσα.



B. (ii). Ξενόγλωσσες Μελέτες

ANAGNOSTOPOULOS, G. (1994). *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

ANNAS, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York, Oxford: Oxford University Press.

APOSTOLOPOULOU, G. (1992). «Greek Democracy and the Idea of Political Community» στον τόμο: «2500 χρόνια δημοκρατίας», Αθήνα: 109-112.

APOSTOLOPOULOU, G. (1999). «Aristoteles und die Einheit der philosophischen Vernunft» in *Aristotle on Metaphysics*. Edited by Theresa Pentzopoulou- Valalas & Stylianos Dimopoulos. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki. Department of Philosophy and Education, 27-32.

ARNHART, L. (1993). *Political Questions. Political Philosophy from Plato to Rawls*. Illinois: Waveland Press, Inc.

AUDARD, C. - DUPUY, J. P. & SÈVE, R. (eds). (1988). *Individu et justice sociale- Autour de John Rawls*. Paris: Éditions du Seuil.

BARBER, B. (1988). *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

BARKER, E. (1961= 1946¹). *The Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

BARNES, J. (ed). (1995). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.



BARRY, BR. (1973). *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls.* Oxford: Clarendon Press.

BELLAMY, R. & HOLLIS, M. (eds). (1998). *Pluralism and Liberal Neutrality.* London, Portland, Oregon: Frank Cass Publishers.

BODELI, M. (1997). «Hegel und die kommunitaristische Kritik an John Rawls' Liberalismus», *Jahrbuch für Hegelforschung* 3, 29-46.

BOSLEY, R./ SHINER, R.A. & SISSON, J. D. (1996). *Aristotle, Virtue and the Mean.* Edmonton, Canada: Academic Printing & Publishing.

BOSS, J. A. (ed). (1999). *Analyzing Moral Issues.* Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.

BRANDT, R.B. (1979). *A Theory of Good and the Right.* Oxford: Clarendon Press.

BROADIE, S. (1991). *Ethics with Aristotle.* New York, Oxford: Oxford University Press.

BUCHANAN, J. M. (1975). *The Limits of Liberty.* Chicago: Chicago University Press.

CARSON, T.L. & MOSER, P.K. (eds.) (1997). *Morality and the Good Life.* New York-Oxford: Oxford University Press.

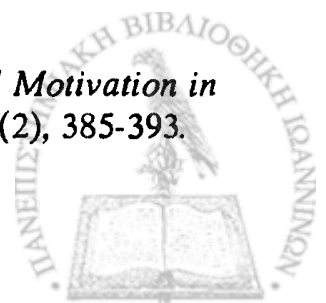
COHEN, G.A. (1997). «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs* 26.

DANIELS, N. (ed), (1975). *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice.* Oxford: Basil Blackwell.

DANIELS, N. (1996). *Justice and Justification.* Cambridge: Cambridge University Press.

DAVIES, H. & HOLDCROFT, D: (1991). *Jurisprudence: Texts and Commentary.* London, Dublin, Endinburgh: Butterworths.

DeLUE, ST. M. (1980). «Aristotle, Kant and Rawls on Moral Motivation in a Just Society» in *The American Political Science Review* 74(2), 385-393.



DOVER, K.J. (1974). *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

FINNIS, J. (1983). *Fundamentals of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

FREEMAN, S. (ed.). (1999). *Collected Papers. John Rawls*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

FREEMAN, S. (1990). «Reason and Agreement in Social Contract Views», *Philosophy and Public Affairs* 19.

GAUTHIER, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.

GERSON, L.P. (ed.). (1999). *Critical Assessments. Aristotle (Volume III: Psychology and Ethics)*. London and New York: Routledge.

GERSON, L.P. (ed.). (1999). *Critical Assessments. Aristotle (Volume IV: Politics, Rhetoric and Aesthetics)*. London and New York: Routledge.

GOLDMAN, A.I. & KIM, J. (eds). (1978). *Values and Morals (Essays in honor of William Frankena, Charles Stevenson and Richard Bradt)*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.

GOTTFRIED, P. E. (1999). *After Liberalism. Mass Democracy in the Managerial State*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

GUTHRIE, W.K.C. (1981). *A History of Greek Philosophy. Vol. VI. Aristotle. An Encounter*. Cambridge: Cambridge University Press.

HAAKONSSON, K. (ed.) (1988). *Traditions of Liberalism. Essays on John Locke, Adam Smith and John Stuart Mill*. Australia: The Centre for Independent Studies.

HABERMAS, J. (1973). «Politische Beteiligung - Ein Wert „An Sich„ ? στο: U. Matz (Hrsg.), *Grundprobleme der Demokratie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



HABERMAS, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1996). *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

HAMPSHIRE, St. (ed.) (1976). *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

HARDIE, W. F. R. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.

HARE, R. M. (1973). «Rawl's Theory of Justice», *Philosophical Quarterly* 21.

HARRISON, J. (1952-1953). «Utilitarianism, Universalization and our duty to be Just», *Proceedings of the Aristotelian Society* 53.

HART, H.L.A. (1973). «Rawls on Liberty and its Priority», *University of Chicago Law Review* 40.

HEAP, SH. H. / HOLLIS, M. / LYONS, B. / SUGDEN, R. / WEALE, ALB. (1992). *The Theory of Choice. A Critical Guide*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.

HERMAN, B. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy. John Rawls*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.

HÖFFE, OTFR. (Hrsg.), (1977). *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HÖFFE, OTFR. (Hrsg.), (1998). *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Verlag G.H. Beck.

HOWIE, G. (ed.) (1968). *Aristotle on Education*. London, New York: The Macmillan Company.

HUTCHINSON, D.S. (1986). *The Virtues of Aristotle*. London & New York: Routledge and Kegan Paul.



KENNY, ANTH. (1978). *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

KOLLER, P. (1987). *Neuere Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin.

KOUTSAKOS, J. (1989). «*Aristotle's and J. Rawls' General Conception of Justice and its Relevance to Ethics*» στο *Περί Δικαιοσύνης. Η Πλατωνική και Αριστοτελική Αντίληψη για τη Δικαιοσύνη σε συσχέτισμό προς τις Νεώτερες και Σύγχρονες Θεωρίες για τη Δικαιοσύνη*. Edited by K. Boudouris. Αθήνα: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία.

KUKATHAS CH. & PETTIT, PH. (1990). *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press.

KYMLICKA, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

KYMLICKA, W. (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.

KYMLICKA, W. (ed.). (1992). *Justice in Political Philosophy. Mainstream Theories of Justice*. Volumes I & II. An Elgar Reference Collection. Cambridge: Cambridge University Press.

LLOYD THOMAS, D. A. (1995). *Locke on Government*. London & New York: Routledge.

LUCAS, J. R. (1980). *On Justice. Περί Δικαίου*. Oxford: Clarendon Press.

MacINTYRE, AL. (1984= 1981'). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame.

MAPEL, D. (1989). *Social Justice Reconsidered. The Problem of Appropriate Precision in a Theory of Justice*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

MARGALIT, AV. (1998= 1996'). *The Decent Society*. Translated by Naomi Goldblum. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.



MILLER, F.D.(1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.

NAGEL, T. (1972). «*Aristotle on Eudaimonia*», *Phronesis* 17, 252-259.

NAGEL, T. (1995). «*Rawls on Justice*» στο: NAGEL, Th. (1995). *Other Minds. Critical Essays 1969-1994*. New York, Oxford: Oxford University Press.

NEWBY, G.I. (1999). *John Rawls and the Content of Justice*. *TLS*, 9 (1999), 9-10.

NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.

NUSSBAUM, M. Cr. (1980). «*Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato*» στο: RORTY, Am. Oks. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 395-435.

OATES, W. (1963). *Aristotle and the Problem of Value*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

OST, FR. (1988). «*Théorie de la justice et droit à l' aide sociale*» στο AUDARD, C. - DUPUY, J.P. & SÈVE, R. (eds). *Individu et justice sociale- Autour de John Rawls*. Paris: Éditions du Seuil, 245-275: 249.

PATEMAN, C. (1985). *The Problem of Political Obligation*. Cambridge: Polity.

RASMUSSEN, D.(ed.). *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.

REATH, A., HERMAN, B., KORSGAARD, CHR.(eds.)(1997). *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Am. Oks. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

ROSS, W.D., (1930). *The Right and the Good*. Oxford: The Clarendon Press.



SALKEVER, S.G. (1990). *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

SANDEL, M. (1984). «*The Procedural Republic and the Unencumbered Self*», *Political Theory* 12.

SEN, A. M. & WILLIAMS, B. (eds). (1996). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHERMAN, N. (1989). *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press.

SHERMAN, N. (ed). (1998). *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

SIDGWICK, H. 1981' (1907). *The Methods of Ethics*. (Foreword by John Rawls). Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company.

SIMPSON, P. (1987). *Goodness and Nature. A Defence of Ethical Naturalism*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

SOLOMOU- PAPANIKOLAOU, V. (1989). *Polis and Aristotle. The World of Greek Polis and its Impact Upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*. Ioannina: University of Ioannina.

VALLENTYNE, P. (ed.) (1991). *Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's "Morals by Agreement"*. New York, Cambridge: Cambridge University Press.

WALDRON, J. (1987). «*Theoretical Foundations of Liberalism*», *Philosophical Quarterly* 37, 127-150.

WALZER, M. (1983). *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

WATSON, G. (1985). *The Idea of Liberalism. Studies for a New Map of Politics*. London: The Macmillan Press.

WIANS, W. (ed.) (1996). *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

WILLIAMS, B. (1993³). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press. An Imprint of Harper Collins Publishers.



WOLFF, R. P. (1977). *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

YACK, B. (1993). *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

YAMAKAWA, H. (1998). *Greek Philosophy and the Modern World*.
Σειρά: Μελέτες Ελληνικής Φιλοσοφίας- Studies in Greek Philosophy Series.
Αθήνα: Εκδόσεις Ιωνία.



SUMMARY

Aikaterini Mpaka

**Rawls' Theory of Justice and Aristotle's Political Anthropology.
A systematic research with emphasis on the issue of the «original
position».**

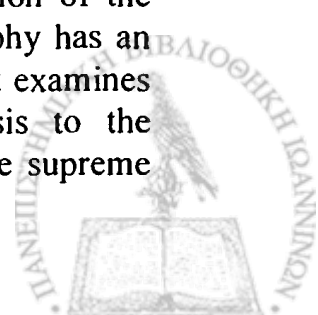
PHD Thesis submitted to the
University of Ioannina, Greece
Department of Philosophy- Pedagogics & Psychology
Sector of Philosophy

In this thesis I have tried to present a systematic comparing research between the two philosophers, Aristotle and Rawls, putting emphasis in Aristotle's political anthropology and the matter of Rawls' «original position».

In the first part (pp. 23-67) I refer to some important elements about Rawls' «original position» and the adoption of the two principles of justice to the basic structure of the society (a well-ordered society). The idea of the «veil of ignorance is the necessary condition of the impartiality for the choice of the two principles, as an Archemedian sign. So, the concept of justice as fairness is the main alternative Rawls' proposal against utilitarianism.

The second part (pp. 68-101) examines the concept of «good» in Rawls' *Theory of Justice* according to the primary goods and the rational plans of life of the moral persons. In a well-ordered society citizens' conception of their good conform to the principles of right, as the rational plan for a person determines his good.

In the third part (pp. 102-128) I refer to Aristotle's Political Anthropology and the concept of «agathon» (good) according to the citizens' aims of life and eudaimonia (happiness). Aristotle accepts that happiness is the chief end of man and thus the first principle of politics. The examination of the relation between moral and political element in Aristotle's philosophy has an important position to understand his concept of good. Also, this part examines the three kinds of life in Aristotle's philosophy with emphasis to the contemplative life, which leads to purely human happiness and the supreme happiness of contemplation.



In the fourth part (pp. 129-151) is presented the concept of "polis" (ancient greek-city) in Aristotle's philosophy. Polis has a superiority over other forms of human association and exist for the purpose of making individuals morally good men and happy. For Aristotle a citizen is always a virtuous man and needs the same virtues, as the polis. The man is by nature a political animal, destined to live in a polis. He is able to participate in the common world of the polis because he is endowed with logos. Also, the polis is an ethical society in which the virtues of justice and friendship are required for a harmonious political life and the civil community converges.

In the final fifth part (pp. 152-195) which is consisting of four chapters I examine some main references and declinations between Rawls' and Aristotle's philosophy in four opposite pairs. Particularly, I examine a) the rational plan of life and the notion of eudaimonia, b) the concept of justice in the modern community and the justice in ancient-greek polis, c) the type of principles of justice in Rawls' philosophical work and the character of moral values in Aristotle's philosophy and d) Rawls' "aristotelian principle" and the possible relation to Aristotle's philosophical theory.



ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ της Αικατερίνης Μπάκα

Γεννήθηκα στις 13 Σεπτεμβρίου του 1971 στη Θεσσαλονίκη, ως δεύτερο τέκνο του Χρήστου και της συζύγου του Ελένης Μπάκα το γένος Φλώρου. Τελείωσα τις εγκύκλιες σπουδές μου το 1989 στο Λύκειο Προχώματος του Νομού Θεσσαλονίκης. Ύστερα από εισαγωγικές εξετάσεις γράφτηκα το 1989 στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής και ακολούθησα την κατεύθυνση της Φιλοσοφίας (πτυχίο το 1993 με το βαθμό «άριστα») και την κατεύθυνση της Παιδαγωγικής (πτυχίο το 1997 με το βαθμό «Λίαν καλώς».

Στο ίδιο Πανεπιστήμιο παρακολούθησα μεταπτυχιακές σπουδές ως εξής:

► **1992-1994**: Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, παρακολούθηση του διετούς άτυπου μεταπτυχιακού προγράμματος του Τομέα Φιλοσοφίας.

► **1994**: Σύμφωνα με απόφαση του Τμήματος Φιλοσοφίας- Παιδαγωγικής & Ψυχολογίας, κατά τη Συνεδρία αριθμ. 147/5.10.1994 έγινα δεκτή για την εκπόνηση Διδακτορικής Διατριβής στη Φιλοσοφία, με επιβλέπουσα την Καθηγήτρια Φιλοσοφίας κ. Γεωργία Αποστολοπούλου.

► **1998-2000**: Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, παρακολούθηση, ως υποψήφια διδάκτωρ, του εγκεκριμένου (ΦΕΚ 738/τ.Β'17-7-98) διετούς Μεταπτυχιακού Προγράμματος Ειδίκευσης με τίτλο «**ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**» (στο πλαίσιο του Ευρωπαϊκού εγκεκριμένου «Επιχειρησιακού Προγράμματος Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης»).

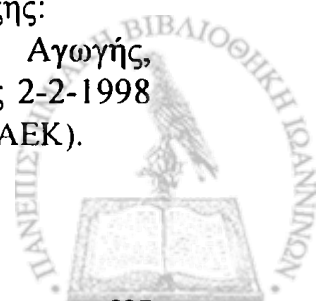
Κατά τη διάρκεια των σπουδών μου έλαβα τις εξής υποτροφίες:

- 1) του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών για τα έτη 1990-1993
- 2) του Ιδρύματος Γεωργίου-Σταύρου κατά το έτος 1994 για τη συμμετοχή μου σε ερευνητικό πρόγραμμα με θέμα την έρευνα θεμάτων πολιτικής ηθικής, υπό την εποπτεία της Καθηγήτριας της Φιλοσοφίας κ. Γεωργίας Αποστολοπούλου. (Έγκριση από την αριθμ.147/8.11.1993 Συνεδρία του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων)
- 3) του Ευρωπαϊκού εγκεκριμένου «Επιχειρησιακού Προγράμματος Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης» (ΕΠΕΑΕΚ), (1998-2001), για συμμετοχή μου στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Γνωρίζω πολύ καλά την αγγλική γλώσσα (επίπεδο Proficiency) και καλά τη γαλλική γλώσσα.

Η έως τώρα επαγγελματική μου σταδιοδρομία περιλαμβάνει τα εξής:

► Μερική απασχόληση στην Ενιαία Βιβλιοθήκη Επιστημών Αγωγής, Φιλοσοφίας και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων από τις 2-2-1998 έως τις 30-6-2000 στα πλαίσια του έργου «ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ Π.Ι.» (ΕΠΕΑΕΚ).



► Πλήρης απασχόληση στην Ενιαία Βιβλιοθήκη Επιστημών Αγωγής, Φιλοσοφίας και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων από τις 2-7-2000 έως τις 30-9-2001, με σύμβαση Αορίστου χρόνου.

► Διορισμός, κατόπιν εξετάσεων, ως μονίμου εκπαιδευτικού στον κλάδο των Φιλολόγων από τις 2-9-2002 (πράξη ανάληψης υπηρεσίας) στο 1^ο ΤΕΕ Πτο-
λεμαΐδας, όπου εξακολουθώ να υπηρετώ και σήμερα.

