



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ 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

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΚΟΛΑΡΙΚΗΣ

**ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΣ ΣΤΗ ΔΙΑΜΑΧΗ ΜΕΤΑΞΥ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΤΙΣΤΩΝ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2017



**ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΣ ΣΤΗ ΔΙΑΜΑΧΗ ΜΕΤΑΞΥ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΤΙΣΤΩΝ**





**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ 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

**ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΚΟΛΑΡΙΚΗΣ**

**ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΣ ΣΤΗ ΔΙΑΜΑΧΗ ΜΕΤΑΞΥ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΤΙΣΤΩΝ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2017



## Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. **Λεοντίνη Ελένη**, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέπουσα)
2. **Μαγγίνη Γκόλφω**, Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)
3. **Δρόσος Διονύσης**, Καθηγητής του Τμήματος Πολιτικών Επιστημών της Σχολής Νομικών, Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρουσίας μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

Στους γονείς και την αδερφή μου,  
που με στηρίζουν στις επιλογές μου.



## Περιεχόμενα

Πρόλογος	vii
Κεφάλαιο 1: Εισαγωγή	1
1.1. Ο Rawls ως αναβιωτής της πολιτικής φιλοσοφίας	1
1.2. Εξισωτικός φιλελευθερισμός	3
1.3. Κοινοτισμός	5
1.4. Νεοφιλελευθερισμός	8
Κεφάλαιο 2: Το φιλελεύθερο όραμα του J. Rawls	12
2.1. Το έρεισμα του καντιανού φιλελευθερισμού	12
2.2. Πρωταρχική θέση	14
2.2.1. Πρωταρχικά αγαθά	15
2.3. Μορφές δικαιολόγησης της παραγωγής δίκαιων αρχών	16
2.3.1. Αναστοχαστική ισορροπία	16
2.3.2. Αμιγής διαδικαστική δικαιοσύνη	17
2.3.3. Συμβολαιακή παράδοση	19
2.4. Οι αρχές της δικαιοσύνης	20
2.5. Πλήρης θεωρία του αγαθού	22
2.6. Ευτεταγμένη κοινωνία	23
2.7. Κράτος	24
Κεφάλαιο 3: Η άμεση κοινοτιστική κριτική του M. Sandel	26
3.1. Κριτική στην πρωταρχική θέση, πέπλο άγνοιας	27
3.2. Αμφισβήτηση της προτεραιότητας της δικαιοσύνης	28
3.3. Η διάσταση ως προς την σύλληψη του εαυτού	30
3.4. Κριτική στην αμοιβαία αδιαφορία	33
3.5. Η απόρριψη της αρχής της διαφοράς	35
3.6. Κράτος	37
Κεφάλαιο 4: Πολιτικός φιλελευθερισμός	39
4.1. Η αντίδραση του Sandel στον <i>Πολιτικό Φιλελευθερισμό</i>	43
Κεφάλαιο 5: Ο νεοαριστοτελικός κοινοτισμός του A. MacIntyre	47
5.1. Η αρνητική κατάσταση της σύγχρονης ηθικής και πολιτικής κουλτούρας	48

5.2. Η συγκινησιοκρατία	50
5.3. Η αποτυχία του διαφωτιστικού προγράμματος και η επανεισαγωγή του αριστοτελισμού	51
5.3.1. Πρακτική	54
5.3.2. Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής	56
5.3.3. Παράδοση	57
5.4. Η κριτική στην μακινταριανή έννοια της παράδοσης	59
5.5. Η κριτική του MacIntyre στον φιλελευθερισμό	63
5.6. Η έννοια της δικαιοσύνης κατά τον MacIntyre	65
5.7. Οι απόψεις περί κράτους και η διάσταση με άλλους κοινοτιστές	68
5.8. Αποτίμηση της φιλελεύθερης κοινοτιστικής διαμάχης	75
Κεφάλαιο 6: Η νεοφιλελεύθερη κριτική του R. Nozick	78
6.1. Η απόλυτη ιδιοκτησία του εαυτού	79
6.2. Η θεωρία των τίτλων	81
6.3. Η ψευδολοκιανή θεμελίωση της αρχικής απόκτησης	82
6.4. Η κριτική στις «σχεδιασμένες» θεωρίες δικαιοσύνης	84
6.5. Κριτική στη θεωρία δικαιοσύνης του J. Rawls	88
6.6. Η δικαιολόγηση του κράτους δια του «αόρατου χεριού»	92
6.7. Ευρύτερη αποτίμηση του νεοφιλελευθερισμού	96
Κεφάλαιο 7: Συμπεράσματα	102
Βιβλιογραφία	107
Summary: Justice and State in the Liberal – Communitarian Debate	114

## Πρόλογος

Η παρούσα μεταπτυχιακή εργασία με τίτλο «Δικαιοσύνη και κράτος στη φιλελεύθερη κοινοτιστική διαμάχη» αποτελεί μια προσπάθεια παρουσίασης του ρωσσιανού φιλελευθερισμού, καθώς και της κριτικής που του ασκήθηκε από την πτέρυγα του κοινοτισμού και πιο συγκεκριμένα από τον Michael Sandel και τον Alasdair MacIntyre, καθώς και από την νεοφιλελεύθερη οπτική του Nozick, με απώτερο στόχο την υπεράσπιση των ρωσσιανών αρχών της δικαιοσύνης και του φιλελεύθερου κράτους πρόνοιας.

Όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο το επιχειρώ αυτό, δηλαδή τη διάρθρωση της εργασίας μου, αυτή προσλαμβάνει την ακόλουθη μορφή. Στο εισαγωγικό κεφάλαιο θα αναφερθώ στη σημασία του Rawls ως αναβιωτή της πολιτικής φιλοσοφίας και θα παραθέσω σε αδρές γραμμές τις βασικές θέσεις των τριών ρευμάτων που αντιπαρατίθενται στη συνέχεια, δηλαδή του εξισωτικού φιλελευθερισμού, του κοινοτισμού και του νεοφιλελευθερισμού<sup>1</sup>.

Στη συνέχεια θα πραγματευθώ το φιλελεύθερο όραμα του Rawls, όπως διατυπώνεται κυρίως μέσα από το σημαντικότερο έργο του τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* (1971). Αμέσως μετά θα παρουσιάσω την κοινοτιστική κριτική που ασκεί ο Sandel στον Rawls, μέσα κυρίως από το έργο του *Ο Φιλελευθερισμός και τα όρια της Δικαιοσύνης* (1982). Κατόπιν θα αναφερθώ στην προσπάθεια του Rawls να ενσωματώσει την κοινοτιστική οπτική στην επόμενη θεωρία του, στο βιβλίο του *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* (1993). Εν συνεχεία θα αναφερθώ στην κριτική που ασκεί ο Sandel απέναντι στη νέα αυτή θεωρία του Rawls.

Μετά την «διαλεκτική» αντιπαράθεση των δύο στοχαστών θα επιχειρήσω να παρουσιάσω τον τρόπο με τον οποίο ξεδιπλώνεται η σκέψη του MacIntyre μέσα από τα σπουδαιότερα έργα του και κυρίως το *After Virtue* (1981). Θα εστιάσω στην κριτική που ασκεί στον φιλελευθερισμό γενικότερα και στον Rawls ειδικότερα, καθώς και τις αντιλήψεις του ως προς την έννοια του κράτους, στην οποία έρχεται σε αντίθεση με άλλους κοινοτιστές. Μετά την παρουσίαση και την προσπάθεια κριτικής

---

<sup>1</sup>Ως προς την χρήση του όρου «νεοφιλελευθερισμός», ο οποίος εν πολλοίς αντιστοιχεί στα ελληνικά στον αγγλικό όρο «libertarianism», οφείλω να επισημαίνω ότι προτιμάται από εμένα αντί άλλων όρων που χρησιμοποιούνται επίσης για το ίδιο ρεύμα, όπως ελευθερισμός, υπερφιλελευθερισμός όχι διότι θεωρώ ότι αποδίδει καλύτερα νοηματικά το περιεχόμενο αυτού του ρεύματος, αλλά διότι έχει επικρατήσει σε μεγαλύτερο βαθμό στην ελληνική βιβλιογραφία.

των απόψεων του MacIntyre θα επιχειρήσω μια ευρύτερη αποτίμηση της φιλελεύθερης κοινοτιστικής διαμάχης.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα πραγματευθώ την θεωρία δικαιοσύνης του Nozick και την κριτική που ασκεί και αυτός στη ρωσιανή θεωρία δικαιοσύνης του Rawls, όπως διατυπώνεται μέσα από το έργο του *Anarchy, State, and Utopia* (1974). Μετά την παρουσίαση και την προσπάθεια αντίκρουσης των απόψεων του Nozick, θα επιχειρήσω μια γενικότερη κριτική στη νεοφιλελεύθερη οπτική, όπως αυτή εκφράζεται κυρίως μέσα από τον Hayek και τον Nozick και την υπεράσπιση του ρωσιανού εξισωτικού φιλελευθερισμού απέναντι τους.

Τέλος, στο τελευταίο κεφάλαιο θα παρουσιάσω τα συμπεράσματα της εργασίας μου, επιχειρώντας όχι μια απλή συνόψιση των ήδη λεχθέντων, αλλά κυρίως συγκρίσεις και αποτιμήσεις που δεν είχα κάνει στα προηγούμενα κεφάλαια.

Για την υλοποίηση της διπλωματικής μου εργασίας θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες στην επιβλέπουσα καθηγήτρια μου, Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Ελένη Λεοντσίνη για την πολύτιμη καθοδήγηση που μου προσέφερε, την άριστη επικοινωνία και συνεργασία που είχα την ευκαιρία να αναπτύξω μαζί της, καθώς και την πρόθυμη συμβουλευτική της συνδρομή. Θερμές ευχαριστίες θα ήθελα να εκφράσω και στα άλλα μέλη της επιτροπής μου τον κ. Διονύση Δρόσο και την κ. Γκόλφω Μαγγίνη, των οποίων η διδασκαλία στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και τα συγγράμματά τους αποτέλεσαν πολύτιμη πηγή έμπνευσης για την εκπόνηση της εργασίας αυτής. Για τον ίδιο λόγο επίσης θα ήθελα να ευχαριστήσω και τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Στέφανο Δημητρίου. Τέλος, ιδιαίτερες ευχαριστίες θα ήθελα να αποδώσω στον Καθηγητή πολιτικής φιλοσοφίας στο Mykolas Romeris University στο Βίλνιους της Λιθουανίας, κ. Andrius Bielskis ο οποίος διετέλεσε τον επιβλέποντα καθηγητή μου την περίοδο που φοιτούσα ως μεταπτυχιακός φοιτητής στο Mykolas Romeris University, στο πλαίσιο της κινητικότητας φοιτητών του προγράμματος Erasmus. Η διδασκαλία, η υπομονετική του καθοδήγηση, οι παρατηρήσεις και οι συμβουλές του αποτέλεσαν υπερπολύτιμη συνεισφορά, ιδιαίτερα όσον αφορά το κεφαλαίο που αναφέρεται στον Alasdair MacIntyre.

## Κεφάλαιο 1

### Εισαγωγή

#### 1.1. Ο Rawls ως αναβιώτης της πολιτικής φιλοσοφίας

Το 1971 αποτελεί μια χρονολογία ορόσημο για την πολιτική φιλοσοφία, καθώς πρόκειται για το έτος δημοσίευσης του κομβικού έργου του J. Rawls *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Ο Rawls με το έργο αυτό προκάλεσε μια καινοφανή άνθιση στην πολιτική φιλοσοφία που σηματοδότησε την αναβίωση της μετά την παρακμή που την είχε οδηγήσει η επικράτηση της γλωσσικής στροφής και του λογικού θετικισμού. Ο λογικός θετικισμός υποστήριξε ότι οι ηθικές προτάσεις δεν έχουν γνωστικό περιεχόμενο και ως εκ τούτου δεν μπορούν να εκπληρώσουν τον στόχο στον οποίο προσβλέπουν, να προσφέρουν δηλαδή ορθολογικό υπόβαθρο δικαιολόγησης κανονιστικών αρχών. Μέσα από την υπονόμηση του κανονιστικού υπόβαθρου των ηθικών προτάσεων, ο λογικός θετικισμός αμφισβήτησε την ίδια τη δυνατότητα ύπαρξης πολιτικής φιλοσοφίας.

Από την άλλη πλευρά το ρεύμα του ιστορικισμού υποστήριξε ότι οι ηθικές αξίες έχουν συγκεκριμένο πλαίσιο αναφοράς και νοηματοδοτούνται μόνο μέσα σε αυτό, ενισχύοντας τον αξιακό σχετικισμό. Μέσα από αυτή την οπτική η πολιτική φιλοσοφία εκφυλιζόταν σε μια ιστορία παλαιότερων πολιτικών θεωριών.

Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* πέτυχε την ανατροπή αυτού του αρνητικού κλίματος και την ριζική αναβίωση της πολιτικής φιλοσοφίας. Ο Rawls δεν περιορίστηκε απλώς στην μελέτη και το σχολιασμό κλασικών φιλοσοφικών κειμένων γύρω από ένα συγκεκριμένο ζήτημα, προσπαθώντας να βελτιώσει ή να κάνει πιο συνεκτικές τις απαντήσεις τους. Αντιθέτως, προσπάθησε από τις πλέον ισχνές προκείμενες να συγκροτήσει ένα νέο οικοδόμημα όπως οι μεγάλοι φιλόσοφοι του παρελθόντος.

Το βασικό σημείο τομής της θεωρίας του Rawls με το παρελθόν ήταν η εγκατάλειψη της ωφελμιστικής θεωρίας που κυριαρχούσε ως τότε στην αναλυτική πολιτική φιλοσοφία, και για πολλούς στοχαστές (όπως ο Brian Barry) αποτελούσε βασική παράμετρο για την προσωρινή παρακμή της, και η αντικατάσταση της μέσα από την στροφή στην καντιανή κανονιστική πολιτική φιλοσοφία και την παράδοση του κοινωνικού συμβολαίου, με στόχο να θεραπεύσει τα μειονεκτήματα του

ωφελιμισμού, διατηρώντας παράλληλα τα πλεονεκτήματα της ενορασιασμοκρατίας. Η πολιτική φιλοσοφία αναβίωσε λοιπόν μέσω του Rawls ως κανονιστική θεωρία.

Παράλληλα, ο Rawls έθεσε στο προσκήνιο ζητήματα που αφορούν την κοινωνική δικαιοσύνη, τα ατομικά δικαιώματα, το πολιτικό καθήκον και το κοινωνικό κράτος. Προσπάθησε ουσιαστικά να διευθετήσει την παλαιά διαμάχη μεταξύ ελευθερίας και ισότητας καταδεικνύοντας ότι η ελευθερία μπορεί να καταστεί συμβατή με την ισότητα<sup>2</sup>.

Η σπουδαιότητα της θεωρίας του Rawls αποδεικνύεται από την τεράστια συζήτηση που προκάλεσε γύρω από αυτήν, μεταξύ τόσο των επικριτών όσο και των υποστηρικτών της. Πιο συγκεκριμένα, η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* πυροδότησε όχι μία αλλά τριών ειδών συζητήσεις-αντιδράσεις<sup>3</sup>. Η πρώτη προήλθε από το στρατόπεδο των ωφελιμιστών οι οποίοι επέμειναν ότι η δικαιοσύνη οφείλει να στηρίζεται στην ωφελιμότητα, σε αντίθεση με τη ρωσισιανή θεωρία που προτάσσει το σεβασμό των ατομικών δικαιωμάτων έναντι της ωφελιμότητας ως βασική παράμετρο της θεωρίας της δικαιοσύνης.

Η δεύτερη προήλθε από τους νεοφιλελεύθερους ή ελευθεριστές (libertarians), όπως ο Nozick ο οποίος αν και συμφωνεί με το Rawls ως προς την προβολή της προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων και την απάρνηση του ωφελιμισμού, υποστηρίζει ότι δεν είναι δυνατόν σε καμία περίπτωση η ελευθερία να καταστεί συμβατή με την ισότητα, εφόσον οποιαδήποτε εξισωτική αρχή συνεπάγεται απειλή για την ελευθερία.

Το τρίτο και ίσως το εντονότερο κύμα κριτικής προς τον Rawls προήλθε από την πτέρυγα των πολιτικών στοχαστών που αποκαλούνται κοινοτιστές (communitarians). Εντελώς ακροθιγώς, ο κοινοτισμός επικρίνει τον φιλελευθερισμό ως ατομικιστική θεωρία που παραμελεί την αξία της κοινότητας και δίνει έμφαση στην προτεραιότητα της κοινωνίας έναντι του ατόμου.

---

<sup>2</sup>Ε. Λεοντσίνη, «Η φιλελεύθερη κοινοτιστική διαμάχη στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 22, 64 (2005), σ. 24.

<sup>3</sup>Η σπουδαιότητα της θεωρίας του Rawls αποδεικνύεται και μέσα από το γεγονός ότι την παραδέχονται ακόμα και οι διαφωνούντες με αυτήν. Ο Sandel αναγνωρίζει ότι η σημασία της καταδεικνύεται μέσα από το γεγονός ότι πυροδότησε τις τρεις συζητήσεις τις οποίες αναφέραμε, βλ. M. Sandel «Political Liberalism» στο *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, σ 211-212, ενώ ο Nozick επισημαίνει ότι «Οι πολιτικοί φιλόσοφοι πλέον θα πρέπει να εργαστούν είτε στα πλαίσια της θεωρίας του Rawls είτε να εξηγήσουν γιατί όχι», R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, σ. 183.

Από αυτά τα τρία ρεύματα αντιπαράθεσης που ενέσπειρε η ρωσιανή θεωρία της δικαιοσύνης, θα ασχοληθούμε στα πλαίσια της συγκεκριμένης εργασίας με τον κοινοτισμό και το νεοφιλελευθερισμό, περισσότερες πληροφορίες για τα οποία θα παραθέσουμε στην συνέχεια της παρούσας εισαγωγής, μετά την παρουσίαση κάποιων βασικών θέσεων του εξισωτικού φιλελευθερισμού, του ρεύματος δηλαδή στο οποίο εντάσσεται ο Rawls.

## **1.2. Εξισωτικός φιλελευθερισμός**

Από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> – αρχές 20<sup>ου</sup> αιώνα άρχισαν να εμφανίζονται στοχαστές που επέκριναν την *laissez-faire* καπιταλιστική οικονομία και τάσσονταν υπέρ μιας αυξανόμενης κρατικής παρέμβασης στην οικονομία. Τέτοιοι διανοούμενοι όπως ο T. H. Green, ο L. T. Hobhouse και ο J. Hobson έβλεπαν ότι η ατομική ελευθερία είναι επιτεύξιμη μόνο κάτω από ευνοϊκές κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες, οι οποίες θα μπορούσαν να διασφαλιστούν μέσω συλλογικής δράσης από ένα ισχυρό και παρεμβατικό κράτος πρόνοιας.

Ο κρατικός παρεμβατισμός στην οικονομία παγιώθηκε τελικά μετά την μεγάλη οικονομική κρίση του 1929. Το κραχ ξεπεράστηκε μέσα από την υιοθέτηση των οικονομικών απόψεων του φιλελεύθερου οικονομολόγου J. M. Keynes ο οποίος αμφισβήτησε το προηγούμενο νεοκλασικό παράδειγμα που υποστήριζε την αυτορρύθμιση της οικονομίας μέσα από τους νόμους της ελεύθερης αγοράς και θεώρησε ότι η κρίση μπορεί να αντιμετωπιστεί μόνο μέσα από κρατικές παρεμβατικές πολιτικές. Η επικράτηση του κεϋνσιανισμού έθεσε τα θεμέλια για το φιλελεύθερο κράτος πρόνοιας το οποίο σε μεγάλο βαθμό κυριάρχησε ως τη δεκαετία του 1970. Ο φιλελευθερισμός αυτός, ο οποίος προσπαθεί να συμβιβάσει την ατομική ελευθερία με την ευημερία του συνόλου και συμερίζεται την έννοια του κράτους πρόνοιας αποκαλείται ως «κοινωνικός φιλελευθερισμός».

Πάνω στα θεμέλια του κοινωνικού φιλελευθερισμού στηρίζεται σε γενικές γραμμές και ο εξισωτικός φιλελευθερισμός, με εξέχοντες εκπροσώπους τον J. Rawls και τον R. Dworkin, οι οποίοι όμως αναζήτησαν να καθιερώσουν το συμβιβασμό της ατομικής ελευθερίας με την ευημερία του συνόλου στη βάση κανονιστικών θεωρήσεων. Για να κατανοήσουμε το φιλοσοφικό υπόβαθρο του εξισωτικού φιλελευθερισμού πρέπει να αναφερθούμε σε μια σημαντική διάκριση στα πλαίσια της

ηθικής φιλοσοφίας μεταξύ των όρων του ορθού και του αγαθού<sup>4</sup>. Η πλευρά της ωφελμιστικής ηθικής θεωρίας με βασικούς εκπροσώπους τον Bentham, τον Mill και αρκετούς σύγχρονους διαδόχους τους υποστηρίζει ότι ορθό είναι οτιδήποτε συμβάλλει στην μεγιστοποίηση της επικράτησης μια συγκεκριμένης αντίληψης του αγαθού, όπως η μεγιστοποίηση της ευτυχίας. Από την άλλη πλευρά οι δεοντοκρατικές θεωρίες με δεσπόζουσα την ηθική θεωρία του Kant τονίζει την υποχρέωση να πράττει κανείς το ορθό, ανεξάρτητα από το αν αυτό ταυτίζεται ή μη με κάποια συγκεκριμένη αντίληψη περί του αγαθού.

Οι υποστηρικτές του εξισωτικού φιλελευθερισμού φρονούν ότι η εφαρμογή των ωφελμιστικών θεωρήσεων στην πολιτική πρακτική θα μπορούσε να οδηγήσει στον καταναγκασμό ή την άνιση μεταχείριση μη δημοφιλών μειονοτήτων. Γι' αυτό το λόγο εκτιμούν ότι η δεοντοκρατική προσέγγιση απηχεί καλύτερα τις ηθικές μας εννοήσεις. Θέτουν ως δεδομένο ότι στις σύγχρονες σύνθετες κοινωνίες κάθε άτομο συλλαμβάνει και επιδιώκει να εκπληρώσει διαφορετικά σχέδια, δηλαδή ο καθένας είναι δυνατόν να έχει μια δική του αντίληψη περί του αγαθού. Πέραν τούτου, θεωρούν όλες τις επιμέρους ατομικές ή συλλογικές αντιλήψεις περί αγαθού ως εξίσου σημαντικές και αρνούνται στην εκτελεστική και νομοθετική εξουσία να υιοθετήσει ή να επιβάλει κάποια από αυτές. Ο λόγος είναι ότι η φιλελεύθερη κοινωνία οφείλει να διέπεται από τη αρχή του αυτοκαθορισμού των υποκειμένων και η όποια προσπάθεια αναίρεσης της από την κρατική εξουσία θα οδηγούσε σε περισσότερο δυσάρεστες συνέπειες από ότι η έλλειψη συγκριτικής αξιολόγησης των αντιλήψεων περί αγαθού.

Ως εκ τούτου, ο ρόλος του κράτους θα είναι να παρέχει ένα τέτοιο πλαίσιο διακυβέρνησης που θα ορίζει αρχές δικαιοσύνης, ώστε οι πολίτες του να μπορούν να επιλέγουν και να εφαρμόζουν ή και να μεταβάλλουν τα σχέδια τους ανεμπόδιστα. Γι' αυτό το λόγο τονίζουν ότι θα πρέπει να εξασφαλίζεται για τον κάθε πολίτη ένα ίσο μερίδιο από τα αναγκαία μέσα, όπως δικαιώματα, ελευθερίες, ευκαιρίες και πλούτο, προκειμένου να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του, με την προϋπόθεση βέβαια ότι κάθε ατομικό ή συλλογικό σχέδιο δεν περικλείει τον αυθαίρετο και βίαιο αποκλεισμό των σχεδίων των άλλων.

---

<sup>4</sup>Βλ. και το πολύ διαφωτιστικό εισαγωγικό σημείωμα του Φ. Παιονίδη με τίτλο «Παραδοσιακός και εξισωτικός φιλελευθερισμός» στο R. Dworkin, *Φιλελευθερισμός*, μτφρ., εισαγωγικό σημείωμα Φ. Παιονίδη, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 22.



Στόχος λοιπόν του εξισωτικού φιλελευθερισμού είναι με βάση την αρχή του ίσου σεβασμού των προσώπων να επιδιώξει την εξάλειψη ανισοτήτων όπως η κοινωνική καταγωγή και η φυσική μειονεξία που είναι αυθαίρετες από ηθική σκοπιά. Ωστόσο, αυτό δεν συνεπάγεται ότι αξιώνει την εξάλειψη οποιασδήποτε ανισότητας, διότι οι άνθρωποι δεν οφείλουν να είναι υπόλογοι για όσα δεν έχουν επιλέξει, αλλά ως αυτόνομοι ηθικοί δρώντες πρέπει να είναι υπόλογοι για τις επιλογές και τις προτιμήσεις τους. Για παράδειγμα, το άτομο που τραυματίστηκε κάνοντας παρά πέντε επειδή το ίδιο έχει επιλέξει έναν επικίνδυνο τρόπο ζωής, θα έπρεπε να συμβάλλει στα έξοδα της αποθεραπείας του, επειδή δεν θα ήταν εύλογο η πολιτεία να ευνοεί το «ζην επικινδύνως» εις βάρος άλλων τρόπων ζωής. Αντίθετα, το άτομο που τραυματίστηκε χωρίς δική του ευθύνη θα πρέπει να απολαμβάνει περίθαλψης από την πολιτεία, χωρίς να επιβαρύνεται με δικά του έξοδα<sup>5</sup>.

Συνοψίζοντας, ο ίσος σεβασμός, η ουδετερότητα ως προς τις διαφορετικές αντιλήψεις του αγαθού, η προστασία των ατομικών δικαιωμάτων και η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη εξασφάλιση ισότητας ευκαιριών αποτελούν τις βασικές αρχές πάνω στις οποίες θεμελιώνεται ο εξισωτικός φιλελευθερισμός. Σύμφωνα με αυτές οδηγείται σε μια αντίληψη περί κοινωνικής δικαιοσύνης συνέπεια της οποίας είναι ότι η οικονομία της ελεύθερης αγοράς εμποδίζει την επίτευξη της φιλελεύθερης ισότητας και την προσπάθεια για ατομική ελευθερία μέσα από ένα περιβάλλον συλλογικής ευημερίας. Τα παραπάνω θα τα δούμε να εκφράζονται στη συνέχεια μέσα από το έργο του J. Rawls.

### **1.3. Κοινοτισμός**

Με τον όρο κοινοτισμός (communitarianism) αποκαλείται το ρεύμα εκείνο της πολιτικής φιλοσοφίας που προτάσσει κανονιστικά και οντολογικά την κοινότητα έναντι του ατόμου και θεωρεί ότι η αξία της κοινότητας δεν αναγνωρίζεται επαρκώς ούτε στις φιλελεύθερες θεωρίες δικαιοσύνης ούτε στην πολιτισμική ταυτότητα των φιλελεύθερων κοινωνιών.

Έμφαση βέβαια στην αξία της κοινότητας έχει δοθεί και μέσα από την μαρξιστική θεωρία, καθώς αποτελεί ίσως το πιο χαρακτηριστικό γνώρισμα του κομμουνιστικού ιδεώδους. Ωστόσο, από την δεκαετία του 1980 έχει εμφανιστεί ένα ρεύμα

---

<sup>5</sup> Το παράδειγμα είναι εμπνευσμένο από το ίδιο, σ. 25-26.

κοινοτισμού εντελώς διαφορετικό από τον κοινοτισμό του παραδοσιακού μαρξισμού. Οι νέοι κοινοτιστές όπως επισημαίνει η Amy Gutman δεν αντλούν έμπνευση από τον μαρξισμό αλλά από τον Αριστοτέλη και τον Hegel<sup>6</sup>.

Η αντιπαράθεση μεταξύ κοινοτιστών και φιλελεύθερων ξεκίνησε από την αντίδραση των πρώτων στο φιλελεύθερο όραμα του John Rawls όπως αυτό διατυπώθηκε μέσα από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* και εξελίχθηκε σε μια από τις κεντρικές αντιπαραθέσεις στην αγγλοαμερικανική πολιτική θεωρία τη δεκαετία του 1980, ενώ εξαπλώθηκε ακόμη και στην ηπειρωτική Ευρώπη.

Ωστόσο, ο κοινοτισμός αποτελεί έναν αρκετά αόριστο και γενικόλογο χαρακτηρισμό και οι σημαντικότεροι υποστηρικτές του Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor και Michael Walzer εκφράζουν χαλαρά συνδεόμενες και σε πολλές περιπτώσεις εκτενώς διαφορετικές απόψεις. Η ταμπέλα του κοινοτιστή (communitarian) έχει προέλθει από τους ερμηνευτές και κυρίως τους επικριτές τους, οι οποίοι προσπάθησαν να επιβάλουν μια μεγαλύτερη ομοιογένεια ή συνεκτικότητα στην κοινοτιστική θεωρία από εκείνη που θα δέχονταν οι ίδιοι οι αποκαλούμενοι ως κοινοτιστές. Μάλιστα και οι τέσσερις μείζονες κοινοτιστές έχουν με κάθε ευκαιρία αποποιηθεί τον τίτλο του κοινοτιστή. Ο μόνος που αποδέχεται την ταμπέλα του κοινοτιστή από το χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας είναι ο Daniel Bell και ο Amitai Etzioni, ο οποίος όμως δεν αποτελεί πολιτικό φιλόσοφο αλλά εκλαϊκευτικό πολιτικό στοχαστή<sup>7</sup>.

Ωστόσο, παρά τις όποιες αποκλίσεις μεταξύ τους, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι οι κοινοτιστές έχουν κάποια βασικά στοιχεία που τους ενώνουν, τα οποία συνδέονται άμεσα με την κριτική που ασκούν στον φιλελευθερισμό. Βασική αντίδραση του κοινοτισμού είναι η αμφισβήτηση της προτεραιότητας του ορθού έναντι του αγαθού. Σύμφωνα με το ρωσιανό φιλελευθερισμό το άτομο ως αυτεξούσιος φορέας επιλογής δύναται να προβαίνει σε ατομικές επιλογές στόχων και αξιών χωρίς αυτές να πηγάζουν από συγκεκριμένες αντιλήψεις περί αγαθού και κατά συνέπεια χωρίς να προσδέονται σε συγκεκριμένες κοινοτικές παραδόσεις, αντίληψη η οποία δεν γίνεται δεκτή από την κοινοτιστική οπτική. Βασικό στοιχείο είναι η αντίδραση στην έννοια αυτού που αποκαλούν ως «αντικοινωνικού ατομικισμού» που διέπει την φιλελεύθερη

---

<sup>6</sup> A. Gutman, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs* 14, 3 (1985), σ. 308.

<sup>7</sup> Βλ. Ε. Λεοντσίνη, «Η φιλελεύθερη κοινοτιστική διαμάχη στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία», ό. π., σ. 31.

θεωρία. Δηλαδή ασκούν κριτική στην άποψη ότι οι σκοποί, οι αξίες και η ταυτότητα του ατόμου μπορούν να θεωρηθούν ανεξάρτητα από τις ευρύτερες κοινότητες στις οποίες ανήκει. Με αυτήν συνδέεται και η κριτική στη φιλελεύθερη έννοια του προσώπου, σύμφωνα με την οποία το Εγώ έχει προτεραιότητα έναντι των σκοπών του. Αντίθετα για τους κοινοτιστές (και ιδιαίτερος τον Sandel) το Εγώ είναι ενσωματωμένο ή στεριωμένο σε ήδη υπάρχουσες κοινωνικές δομές από τις οποίες δεν είναι πάντοτε δυνατό να αποστασιοποιηθεί. Τους στόχους του επομένως δεν τους επιλέγει αλλά τους ανακαλύπτει μέσα από τους δεδομένους ρόλους και τις κοινωνικές πρακτικές στα πλαίσια της κοινότητας.

Άλλη μια βασική παράμετρος της κοινοτιστικής κριτικής σχετίζεται με την έννοια της φιλελεύθερης ουδετερότητας. Οι κοινοτιστές εκτιμούν ότι η κρατική ουδετερότητα καθίσταται αδύνατη καθώς το ίδιο το κράτος δεν είναι ουδέτερο απέναντι σε έννοιες όπως η δικαιοσύνη και τα δικαιώματα, εφόσον ενθαρρύνει συγκεκριμένους στόχους ζωής που τα εμπεριέχουν. Επιπλέον η κρατική ουδετερότητα είναι ανεπιθύμητη καθώς αποτελεί εμπόδιο στην δημιουργία και διατήρηση ενός αισθήματος συνοχής και αλληλεγγύης της κοινότητας. Διατείνονται ότι μια κοινότητα μπορεί να αναπτυχθεί και να ευημερήσει στη βάση μιας κοινής αντίληψης περί αγαθού μεταξύ των μελών της και εκτιμούν ότι η συναντίληψη και η αποδοχή κοινών οραμάτων μπορούν να εγγυηθούν την σταθερότητα της πολιτείας σε πολύ ανώτερο βαθμό από τη διαδικαστική δικαιοσύνη.

Οι κοινοτιστές δίνουν επίσης έμφαση στην ιστορική διάσταση των υποκειμένων και την έννοια της παράδοσης ως φορείς διαμόρφωσης κοινών αντιλήψεων και κατανοήσεων που προάγουν το κοινό αγαθό και επικρίνουν τις φιλελεύθερες θεωρίες για ανιστορικότητα και α-χρονικότητα.

Σε γενικές γραμμές το στοιχείο που ενώνει τους κοινοτιστές είναι η πεποίθηση ότι η πολιτική φιλοσοφία πρέπει να δώσει μεγαλύτερη προσοχή στις κοινές πρακτικές και κατανοήσεις που ενυπάρχουν σε κάθε κοινωνία και συμφωνούν ότι αυτό απαιτεί την τροποποίηση των παραδοσιακών φιλελεύθερων αρχών της δικαιοσύνης και των δικαιωμάτων. Το σημείο ωστόσο, όπου τα πράγματα γίνονται πιο περίπλοκα και στο οποίο διαφωνούν οι κοινοτιστές μεταξύ τους είναι το κατά πόσο ο κοινοτισμός μπορεί να προτείνει επαρκείς και βιώσιμες εναλλακτικές λύσεις, έτσι ώστε να διορθωθούν αυτά που εκτιμά ως «ελαττώματα» του φιλελευθερισμού. Άλλοι εκτιμούν ότι το έθνος-κράτος μπορεί να αποτελέσει τον εκφραστή του κοινοτικού

πνεύματος (Walzer, Taylor), ενώ άλλοι (Sandel και κυρίως MacIntyre) θεωρούν ότι το έθνος-κράτος αποτελεί αχανές πεδίο για την προαγωγή του κοινού αγαθού και στρέφονται στις τοπικές κοινότητες.

Στα πλαίσια της συγκεκριμένης εργασίας θα παρουσιάσουμε τις απόψεις των δευτέρων, δηλαδή του Sandel και του MacIntyre. Ο πρώτος είναι εκείνος που πιο συστηματικά από όλους τους άλλους επιχείρησε να αναδείξει τις αδυναμίες της ρωσισιανής θεωρίας δικαιοσύνης και να την αποδομήσει εκ βάθρων. Ο δεύτερος επιχείρησε να αποδείξει ότι ολόκληρη η παράδοση του φιλελευθερισμού στερείται ηθικών θεμελίων και στράφηκε προς τον αριστοτελισμό και τον θωμισμό για την προαγωγή πολιτικών κοινοτήτων που θα στηρίζονται στο κοινό αγαθό.

#### **1.4. Νεοφιλελευθερισμός**

Από τα μέσα τις δεκαετίας του 1970 και εντεύθεν άρχισε να αυξάνεται η άσκηση κριτικής προς το κράτος πρόνοιας από συντηρητικά κόμματα ή κόμματα της επονομαζόμενης «Νέας Δεξιάς». Οι επικρίσεις του δεξιού προσανατολισμού θεωρούσαν ότι το κράτος πρόνοιας φορολογεί τους πολίτες που εργάζονται σκληρά προκειμένου να επιδοτεί τους σκληρούς και τεμπέληδες που δεν επιδιώκουν να εργαστούν. Όλο και περισσότερο στις δυτικές κοινωνίες, ιδίως τις ΗΠΑ, άρχισε να καλλιεργείται η αίσθηση ότι τα άτομα που λαμβάνουν επιδόματα ανεργίας ή κοινωνικής πρόνοιας είναι τα ίδια υπεύθυνα για την κατάστασή τους, παρά ότι είναι θύματα κακοτυχίας ή άνισων ευκαιριών. Το κράτος πρόνοιας λοιπόν αντί να παρέχει στους μειονεκτούντες τις ευκαιρίες για να ενταχθούν στο κύριο ρεύμα της κοινωνίας, καλλιέργησε την παθητικότητα ανάμεσα στους φτωχούς και μια κουλτούρα εξάρτησης από το κράτος.

Έτσι, οι πολίτες των δυτικών δημοκρατιών άρχισαν να θεωρούν ότι οι πολιτικές του κράτους πρόνοιας απέτυχαν να πραγματώσουν τους στόχους τους και γενικότερα να δυσπιστούν απέναντι στις αναδιανεμητικές πολιτικές και γενικότερα την ικανότητα των κυβερνήσεων να επιτύχουν το ιδεώδες της κοινωνικής δικαιοσύνης. Οι παραπάνω διαπιστώσεις βέβαια δεν παρέχουν το ιδεολογικό υπόβαθρο του νεοφιλελευθερισμού, καθώς δεν συνεπάγεται αυτόματα μέσα από αυτές ότι οι πολίτες μαζικά απέρριψαν τις αρχές της φιλελεύθερης ισότητας. Εξάλλου και οι περισσότεροι

υποστηρικτές της στροφής προς τη δεξιά δεν απορρίπτουν ότι πρέπει να υπάρχει κάποια αποζημίωση για τις άνισες ευκαιρίες και κάποια πρόνοια για τους ευάλωτους. Καταδεικνύουν ωστόσο, γιατί έγιναν δημοφιλείς σε μεγάλη μερίδα πληθυσμού οι νεοφιλελεύθερες κριτικές στο κράτος πρόνοιας.

Για να αναζητήσουμε το οικονομικό και εν συνεχεία το φιλοσοφικό υπόβαθρο του νεοφιλελευθερισμού θα πρέπει μάλλον να καταφύγουμε πρωτίστως στην Σχολή του Σικάγο και τον μονεταρισμό του Milton Friedman. Σύμφωνα με αυτόν, η αύξηση των ημερομισθίων των εργαζομένων αναγκαστικά θα οδηγήσει σε αύξηση του πληθωρισμού με αντιπαραγωγικά αποτελέσματα για την οικονομία. Ο Friedman επεδίωξε λοιπόν να αποδείξει ερχόμενος σε σύγκρουση με τον κεϋνσιανισμό ότι η προσπάθεια των κρατικών επεμβάσεων για την καλή ρύθμιση της οικονομίας είναι μάταιη και ανέφικτη.

Τα επιχειρήματα όμως εναντίον της κρατικής παρέμβασης στη οικονομία δεν είναι μόνο οικονομικά αλλά πολύ συχνά ηθικά και ιδεολογικά. Ήδη από τη δεκαετία του 1940 εμφανίστηκαν διανοούμενοι και πολιτικοί που έκριναν ότι η ενθάρρυνση πολιτικών και οικονομικών επιλογών του κράτους πρόνοιας επισείει τον κίνδυνο για την ελευθερία των υποκειμένων οδηγώντας με τα λόγια του Friedrich Hayek «στο δρόμο προς τη δουλεία».<sup>8</sup>

Το ιδεολογικό ρεύμα του νεοφιλελευθερισμού (libertarianism) τοποθετεί στην κορυφή των ηθικοπολιτικών αξιών την ελευθερία όπως ο κλασικός φιλελευθερισμός, διαφοροποιείται όμως από αυτόν διότι ανακηρύσσει ως κορυφαία ελευθερία αυτήν της ατομικής ιδιοκτησίας, την οποία θέλει να διασφαλίσει από οποιαδήποτε παρέμβαση τρίτου δρώντος και κυρίως του κράτους. Γι' αυτό το λόγο διακηρύσσει ότι ο προτιμότερος τρόπος οργάνωσης των παραγωγικών σχέσεων και αξιοποίησης των παραγωγικών δυνάμεων είναι ο ανεξέλεγκτος καπιταλισμός και ομαλή είναι η λειτουργία της αγοράς στην οποία λαμβάνουν χώρα ανεμπόδιστα συναλλακτικές πράξεις μεταξύ ίσων και ελεύθερων οικονομικών υποκειμένων. Οτιδήποτε διαταράσσει το ελεύθερο παιχνίδι του ανταγωνισμού στο πλαίσιο της αγοράς, συνιστά ένα είδος καταναγκασμού των συναλλασσομένων και πρέπει να αποφεύγεται.

---

<sup>8</sup>F. Hayek, *Ο Δρόμος προς τη δουλεία* [1944], μτφρ. Γ. Καράμπελας, Παπαδόπουλος, Αθήνα 2013.

Ο νεοφιλελευθερισμός βέβαια αποδέχεται και άλλες ατομικές ελευθερίες, οι οποίες δεν ανάγονται αποκλειστικά στην ατομική ιδιοκτησία και συμπεριλαμβάνονται στον κατάλογο δικαιωμάτων του κλασικού φιλελευθερισμού, όπως η ελευθερία συνείδησης, λόγου και τύπου, συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι. Αρκετοί υποστηρικτές του τάσσονται κατά της υποχρεωτικής στράτευσης, υπέρ του γενετήσιου αυτοκαθορισμού των δύο φύλων και κατά του ελέγχου της πορνογραφίας. Εγκρίνουν μάλιστα την ανυπακοή του πολίτη, όποτε η κρατική εξουσία περιορίζει τις ελευθερίες του.

Ο νεοφιλελεύθερος αντι-κρατισμός δημιουργεί την εντύπωση κάποιας αναλογίας μεταξύ νεοφιλελευθερισμού και αναρχισμού, η οποία είναι όμως πολύ μακρινή και φαινομενική. Τα ρεύματα του αναρχισμού υπήρξαν σθεναρώς αντίθετα προς την ατομική ιδιοκτησία, ενώ οι οπαδοί του νεοφιλελευθερισμού υποστηρίζουν έναν αναρχούμενο καπιταλισμό με στόχο την αποτροπή οποιουδήποτε εμποδίου στην ελευθερία της αγοράς και την συσσώρευση ιδιωτικού καπιταλιστικού κεφαλαίου. Εκτιμούν ότι η μόνη θεμιτή διανομή κοινωνικού εισοδήματος είναι αυτή που προκύπτει μέσα από τους αυτοματισμούς της αγοράς.

Βέβαια, όπως σχεδόν σε όλα τα ιδεολογικά ρεύματα οι εκπρόσωποι του έχουν και διαφορές μεταξύ τους. Ο κύριος θεωρητικός του νεοφιλελευθερισμού, ο F. Hayek θεμελιώνει τις απόψεις του με ωφελμιστική βάση, με στόχο την επίτευξη του μεγαλύτερου οφέλους για την πλειοψηφία<sup>9</sup>. Αντίθετα, ο R. Nozick, θεμελιώνει τη θεωρία του πάνω στην προστασία των ατομικών δικαιωμάτων και επικρίνει σφοδρότατα τον ωφελμισμό.

Οι νεοφιλελεύθεροι παρουσιάζουν διαφορές και στο ζήτημα της ύπαρξης και του ρόλου του κράτους. Κάποιοι όπως ο Nozick και ο Hayek συμβιβάζονται με ένα ελάχιστο κράτος- «κράτος νυχτοφύλακα»- το οποίο κρίνεται αναγκαίο για την τήρηση της δημόσιας ασφάλειας, την εδαφική ακεραιότητα από εξωτερική απειλή καθώς και την διασφάλιση της ομαλής λειτουργίας της αγοράς, δηλαδή την αποτροπή της κλοπής, του εξαναγκασμού, του εκβιασμού κλπ. και την επανόρθωση αυτών. Άλλοι όπως οι David Friedman και Murray Rothbard, προτείνουν μορφές ιδιωτικής προστασίας αποδεχόμενοι απλώς την παροχή κάποιων δημόσιων αγαθών και αντίστοιχων υπηρεσιών, χρήστες των οποίων θα είναι όλα τα άτομα π.χ. δρόμοι,

---

<sup>9</sup> Για ορθότερη κατανόηση αυτής της άποψης βλ. υποσημείωση 174.

πεζοδρόμια κλπ. Σε γενικές γραμμές πάντως όλοι τάσσονται εναντίον του κρατικού παρεμβατισμού και υπέρ της εξαφάνισης του κράτους πρόνοιας.

Οι απόψεις του νεοφιλελευθερισμού άρχισαν να εφαρμόζονται έμπρακτα μέσα από την άνοδο κυβερνήσεων που ακολούθησαν ανάλογες πολιτικές. Οι σημαντικότερες περιπτώσεις τέτοιων κυβερνήσεων ήταν αυτές της Margaret Thatcher στην Αγγλία και του Ronald Reagan στις ΗΠΑ. Οι πολιτικές αυτές οδήγησαν σε περικοπές του κράτους πρόνοιας, μείωση του δημόσιου τομέα και κάθε είδους παροχών, στην απουσία προστασίας των ανέργων και διαμόρφωσης των δημοσιονομικών θεσμών. Επίσης οδήγησαν στην ιδιωτικοποίηση ακόμα και παραδοσιακά κρατικών επιχειρήσεων και την άρση εργατικών νόμων που είχαν θεσπίσει προγενέστερες κυβερνήσεις υπό την πίεση των εργατικών συνδικάτων, τα οποία οι νεοφιλελεύθερες κυβερνήσεις πολέμησαν αλύπητα<sup>10</sup>.

Αποτέλεσμα αυτών των πολιτικών ήταν η ραγδαία άνοδος του χρηματιστικού κεφαλαίου και η αύξηση της παραγωγικότητας με μείωση όμως των ημερομισθίων, καθώς και η αύξηση της ανεργίας και ευρύτερα της ανισότητας μεταξύ κεφαλαιούχων και εργατών. Γενικότερα, η επικράτηση του νεοφιλελευθερισμού με τη στήριξη των δυνάμεων του κεφαλαίου οδήγησε στην κατάρρευση του ταξικού συμβιβασμού που είχε προκύψει μεταπολεμικά μέσα από την άνοδο του κεϋνσιανισμού και του κράτους πρόνοιας<sup>11</sup>. Αξίζει, ωστόσο, να αναφερθεί ότι το ξέσπασμα της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης του 2008, έχει προκαλέσει πολλές φωνές που τάσσονται υπέρ της ανατροπής του νεοφιλελευθερισμού και την επιστροφή σε ένα κεϋνσιανού τύπου μοντέλο οικονομίας.

Από τους νεοφιλελεύθερους εμείς θα εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στις απόψεις του Robert Nozick, ο οποίος ασκεί κριτική στον Rawls και προβάλλει μια θεωρία δικαιοσύνης αντίπαλη προς τη δική του, με στόχο να αποδείξουμε τις αδυναμίες της, να ανασκευάσουμε τη νοζικιανή θεωρία και να αποδείξουμε την ανωτερότητα της ρωλσιανής θεώρησης απέναντι σε αυτήν και ευρύτερα στη νεοφιλελεύθερη οπτική.

---

<sup>10</sup>A. Bielskis, «Anti-Capitalist Politics and Labor for the Twenty-first Century: History and Future Challenges», στο A. Bielskis και K. Knight (επιμ.), *Virtue and Economy: Essays on Morality and Markets*, Ashgate, Λονδίνο 2015, σ. 235.

<sup>11</sup>*Αυτόθι*.

## Κεφάλαιο 2

### Το φιλελεύθερο όραμα του J. Rawls

#### 2.1. Το έρεισμα του καντιανού φιλελευθερισμού

Ο ρωσιανός φιλελευθερισμός στηρίζεται στις αξίες της δικαιοσύνης, της ακριβοδικίας, της αυτονομίας, των ατομικών δικαιωμάτων, της ισότητας ευκαιριών και οφείλει σε μεγάλο βαθμό τη φιλοσοφική του θεμελίωση στον καντιανό δεοντοκρατικό φιλελευθερισμό. Βασική αξίωση του δεοντοκρατικού φιλελευθερισμού είναι η προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού. Σύμφωνα με τον Kant οι απαιτήσεις της δικαιοσύνης βρίσκονται υψηλότερα στην κλίμακα της κοινωνικής ωφελιμότητας και συνεπώς συνιστούν υπέρτερη υποχρέωση από οποιοσδήποτε άλλες. Η άποψη αυτή έρχεται σε διάσταση με την ωφελμιστική οπτική του φιλελευθερισμού, σύμφωνα με την οποία η δικαιοσύνη όπως κι όλες οι ηθικές αρχές προσλαμβάνουν το χαρακτήρα τους από τον ύψιστο σκοπό της ευτυχίας.

Η δεοντοκρατική ένσταση στην ωφελμιστική οπτική έγκειται στο εξής: οι επιθυμίες και οι κλίσεις ποικίλλουν και μπορούν να μεταβάλλονται, το ίδιο ισχύει και για τις αντιλήψεις μας απέναντι στο περιεχόμενο της ευτυχίας. Αυτό σημαίνει ότι αποτελούν εμπειρικές πρακτικές που είναι ακατάλληλες για να διασφαλίσουν την πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης. Εφόσον η ωφελμιστική θεμελίωση του φιλελευθερισμού δεν ερείδεται στα δικαιώματα αλλά στην ωφελιμότητα, είναι αναξιόπιστη και μπορεί να οδηγήσει σε καταναγκαστικά και όχι ακριβοδίκαια αποτελέσματα.

Για τον ωφελμισμό η αξία της δικαιοσύνης είναι σημαντική γιατί υπηρετεί τον σκοπό της κοινωνικής ωφελιμότητας. Αντίθετα για την δεοντοκρατία η δικαιοσύνη στηρίζεται στον ηθικό νόμο που σε αντίθεση με τις πρακτικές αρχές οφείλει να μην εμπλέκεται εκ των προτέρων στα διάφορα ενδεχομενικά συμφέροντα και σκοπούς και να μην προϋποθέτει καμία ιδιαίτερη αντίληψη περί του αγαθού. Για να γίνει περισσότερο κατανοητή η πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης έναντι του αγαθού πρέπει να αναλογιστούμε περιπτώσεις στις οποίες είναι δυνατόν η γενική ευημερία να απαιτεί την άδικη μεταχείριση συγκεκριμένων ατόμων ή ομάδων πληθυσμού, άρα να



κατισχύει της δικαιοσύνης. Ο δεοντοκρατικός φιλελευθερισμός τοποθετεί την αξία των ατομικών δικαιωμάτων κάθε προσώπου πάνω από εκείνη της συνολικής ευημερίας. «Κάθε πρόσωπο διαθέτει μια απαραβίαστη αξία που θεμελιώνεται στη δικαιοσύνη, ώστε ακόμη και η ευημερία της κοινωνίας ως συνόλου να αδυνατεί να κατισχύσει αυτής. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, η δικαιοσύνη αποκλείει το ενδεχόμενο να δικαιολογείται η στέρηση της ελευθερίας μερικών, επειδή έτσι θα καταστεί μεγαλύτερο το αγαθό που θα μοιραστούν μεταξύ τους κάποιοι άλλοι».<sup>12</sup>

Ο Kant θεωρεί ακόμη ότι ο ηθικός νόμος δεν υπάρχει κάπου και περιμένει να τον ανακαλύψουμε αλλά συγκροτείται από τα ίδια τα υποκείμενα. Για να μπορεί όμως το κάθε υποκείμενο να είναι αυτόνομο, δηλαδή ελεύθερο να κατασκευάσει ηθικές αρχές ανεξάρτητες από εμπειρικές προϋποθέσεις, θα πρέπει το ίδιο να προϋπάρχει οποιασδήποτε εμπειρίας συγκροτημένο «καθεαυτό». Αυτό το συγκροτημένο υποκείμενο που προϋπάρχει κάθε εμπειρίας ενοποιεί τις ετερόκλητες αντιλήψεις που προσλαμβάνει στη συνέχεια μέσω της εμπειρίας σε μια ενιαία συνείδηση, παρέχει λοιπόν την αρχή της ενότητας. Σε περίπτωση που το υποκείμενο δεν ήταν συγκροτημένο καθεαυτό δεν θα μπορούσε να δράσει αυτόνομα, καθώς θα ήταν δέσμιο των βουλήσεων, παθών και επιθυμιών του.

Η πρωτοκαθεδρία του ορθού έναντι του αγαθού που υποστηρίζει η δεοντοκρατία δεν έρχεται σε αντίθεση μόνο με τις ωφελμιστικές θεωρήσεις, αλλά και με την τελεολογία. Η τελεολογική θεώρηση εκφράζει ότι απώτερος στόχος κάθε όντος είναι η επίτευξη της τελειότερης κατάστασης του, δηλαδή του αγαθού, ακριβώς με βάση το οποίο οφείλει να οριστεί και η ποιότητα του ορθού. Η δεοντοκρατική άποψη όμως είναι ακριβώς η αντίστροφη, δεδομένου ότι μια αντικειμενική θεώρηση για το αγαθό είναι αδύνατη, το ορθό θα πρέπει να προηγείται και με βάση αυτό θα πρέπει να διαμορφώνονται οι εκάστοτε αντιλήψεις περί αγαθού. «Η δομή των τελεολογικών θεωριών είναι τελείως λαθεμένη, για τον απλούστατο λόγο ότι το αγαθό και το ορθό συσχετίζονται εξ αρχής με λάθος τρόπο. [...] Θα πρέπει κατά συνέπεια να αντιστρέψουμε τη σχέση ανάμεσα στο ορθό και το αγαθό την οποία εισηγούνται οι τελεολογικές θεωρίες και να θεωρήσουμε το ορθό ως πρότερο»<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> J. Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης, Β. Βουτσάκης, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, Α. Τάκης, επιστημονική επιμέλεια Α. Τάκης, συντονισμός έκδοσης-επίμετρο Κ. Παπαγεωργίου, Πόλις, Αθήνα 2001, σ. 28.

<sup>13</sup> Στο ίδιο, σ. 636.

Τα παραπάνω αποτελούν βασικές απόψεις του καντιανού δεοντοκρατικού φιλελευθερισμού, στις οποίες στηρίζεται και ο ρωλσιανός φιλελευθερισμός. Ωστόσο, αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι θέσεις του Rawls ταυτίζονται με αυτές του Kant. Η σημαντικότερη διάσταση του Rawls αφορά τη θεώρηση του εαυτού. Ο Rawls αμφισβητεί πως ένας προγενέστερος εαυτός, ανεξάρτητος από κάθε εμπειρία, δηλαδή το υπερβατολογικό υποκείμενο του Kant, απογυμνωμένο από εμπειρική θεμελίωση μπορεί να υπάρξει. Προσπαθεί λοιπόν να απεκδύσει τη θεωρία του από τις μεταφυσικές προϋποθέσεις της καντιανής θεωρίας και να της παρέχει εμπειρική θεμελίωση. Όπως υποστηρίζει: «Για να αναπτύξουμε μια βιώσιμη καντιανή αντίληψη περί δικαιοσύνης πρέπει να αποσπάσουμε τη δύναμη και το περιεχόμενο της θεωρίας του Kant από το πνευματικό υπόβαθρο του υπερβατολογικού ιδεαλισμού και να το αναπλάσουμε εντός των κανόνων ενός εύλογου εμπειρισμού»<sup>14</sup>.

## 2.2. Πρωταρχική θέση

Για να πετύχει τον παραπάνω στόχο ο Rawls προχωρεί για μεθοδολογικούς λόγους στην δόμηση μιας υποθετικής κατασκευής, που την αποκαλεί πρωταρχική θέση. Η πρωταρχική θέση αποτελεί μια υποθετική κατάσταση, στην οποία διαφορετικά πρόσωπα επιθυμούν να θεμελιώσουν εξ αρχής τις ρυθμιστικές αρχές (αρχές δικαιοσύνης) μιας κατοπινής κοινωνίας. Στόχος της πρωταρχικής θέσης είναι η συγκρότηση ενός σταθερού σημείου εκκίνησης (αρχιμήδειου σημείου) που θα αποτελέσει το ουδέτερο έδαφος για την παραγωγή αρχών «που θα συναχθούν ομαλώς ως συμπεράσματα και όχι ως αποτέλεσμα ψυχολογικών ροπών και ενδιάθετων προτιμήσεων»<sup>15</sup>. Με άλλα λόγια αποσκοπεί στο να παρέχει ένα πλαίσιο που θα περιλαμβάνει το σύνολο των έλλογων συνθηκών για την παραγωγή ορθολογικών αρχών δικαιοσύνης.

Ας δούμε όμως αναλυτικά ποιες είναι αυτές οι συνθήκες- προϋποθέσεις. Καταρχάς τα συμβαλλόμενα μέλη στην πρωταρχική θέση υποτίθεται ότι στερούνται οποιαδήποτε γνώση για τη θέση που θα έχουν στην κοινωνία: δεν θα γνωρίζουν το φύλο, τη φυλή, τον πλούτο, τα περιουσιακά στοιχεία, τα φυσικά χαρίσματα, τις ικανότητες τους, ούτε θα διαθέτουν αντιλήψεις περί του αγαθού και των σκοπών της

---

<sup>14</sup> J. Rawls, «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly* 14, 2 (1977), σ. 165.

<sup>15</sup> Σ. Δημητρίου, *Ηθική και πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, Πόλις, Αθήνα 2008, σ. 50.

ζωής τους. Αυτή την υπόθεση ο Rawls την ονομάζει πέπλο της άγνοιας (veil of ignorance). Το πέπλο της άγνοιας επιχειρεί να διασφαλίσει ότι στην πρωταρχική θέση, κανείς δεν βρίσκεται σε πλεονεκτικότερη θέση από τους άλλους, επομένως δεν μπορεί και να επηρεάσει τη διαδικασία επιλογής προς όφελος του. «Υπάρχει ευρεία συμφωνία για το ότι πρέπει να καταστεί αδύνατον να κόβουμε και να ράβουμε τις αρχές στα μέτρα των προσωπικών περιστάσεων του καθενός»<sup>16</sup>.

Το πέπλο της άγνοιας αποτελεί την πρώτη προϋπόθεση της πρωταρχικής θέσης, η δεύτερη προϋπόθεση είναι η αμοιβαία αδιαφορία. Η υπόθεση αυτή συνεπάγεται ότι τα μέλη στην πρωταρχική θέση δεν διακατέχονται από συναισθήματα στοργής, φιλίας, αλληλεγγύης για τους άλλους και δεν είναι διατεθειμένα να θυσιάσουν τα συμφέροντα τους για χάρη των άλλων. Παρόλα αυτά, ο Rawls υποστηρίζει ότι ο λόγος που καταφεύγει σε αυτό το αξίωμα είναι διότι επιδιώκει να διασφαλίσει ότι οι αρχές της δικαιοσύνης που θα συναφθούν δεν θα εξαρτώνται από ισχυρές προϋποθέσεις και σε καμία περίπτωση δεν αποκλείεται μετά την άρση του πέπλου της άγνοιας οι συμβαλλόμενοι να ανακαλύψουν ότι διακατέχονται από συναισθηματικούς δεσμούς<sup>17</sup>.

Οι δύο προϋποθέσεις της πρωταρχικής θέσης, το πέπλο της άγνοιας και η αμοιβαία αδιαφορία επιδιώκουν να εξασφαλίσουν απλότητα και σαφήνεια και να παρέχουν τις κατάλληλες συνθήκες, ώστε να συναφθεί στην πρωταρχική θέση ένα υποθετικό συμβόλαιο το οποίο θα οδηγήσει στην σύναψη των αρχών της δικαιοσύνης.

### **2.2.1. Πρωταρχικά αγαθά**

Εφόσον οι συμβαλλόμενοι δεν διαθέτουν καμία γνώση για την μετέπειτα θέση τους στην κοινωνία τίθεται το ερώτημα περί του τί θα διεκδικήσουν τελικά στην πρωταρχική θέση. Ο Rawls απαντά ότι στόχος τους θα είναι η εξασφάλιση αυτών που ονομάζει πρωταρχικά αγαθά. Τα πρωταρχικά αγαθά αποτελούν μια λίστα πραγμάτων που κάθε ορθολογικός άνθρωπος θα επεδίωκε, ανεξαρτήτως οποιονδήποτε μετέπειτα στόχων του, διότι είναι χρήσιμα για την προαγωγή κάθε σκοπού. Αυτά είναι δύο

---

<sup>16</sup> J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 44.

<sup>17</sup> Στο ίδιο, σ. 165. Βλ. αντίστοιχα «Τα κίνητρα των προσώπων στην πρωταρχική θέση δεν θα πρέπει να συγχέονται με τα κίνητρα των προσώπων στην καθημερινή ζωή» στο ίδιο, σ. 186. Και «Δεν χρειάζεται βέβαια να υποθέσουμε ότι στην καθημερινή ζωή τα άτομα δεν προβαίνουν ποτέ σε θυσίες χάριν των άλλων, αφού αυτό είναι κάτι που συμβαίνει συχνά, ιδίως όταν κινούνται από στοργή και συναισθηματικούς δεσμούς. Αλλά οι ενέργειες αυτές δεν απαιτούνται από τη βασική δομή της κοινωνίας στο όνομα της δικαιοσύνης.» στο ίδιο, σ. 218.

ειδών: α) κοινωνικά πρωταρχικά αγαθά, δηλαδή αγαθά που διανέμονται άμεσα από τους κοινωνικούς θεσμούς, όπως το εισόδημα και ο πλούτος, οι ευκαιρίες, οι δικαιοδοσίες, τα δικαιώματα και οι ελευθερίες. β) φυσικά πρωταρχικά αγαθά, όπως η υγεία, η ευφυΐα, η ομορφιά, η φαντασία, δηλαδή αγαθά που επηρεάζονται από τους κοινωνικούς θεσμούς, αλλά δεν διανέμονται από αυτούς.

Το περιεχόμενο του καταλόγου των πρωταρχικών αγαθών αποτελεί αυτό που ο Rawls ονομάζει ισχνή θεωρία του αγαθού. Την αποκαλεί έτσι διότι περιλαμβάνει τις ελάχιστες και απολύτως ουσιώδεις αποδεκτές υποθέσεις σχετικά με τα είδη των πραγμάτων που είναι χρήσιμα για την προαγωγή οποιασδήποτε επί μέρους αντίληψης περί του αγαθού. Στόχος της ισχνής θεωρίας του αγαθού είναι να βοηθήσει τα συμβαλλόμενα μέρη να οδηγηθούν στην διατύπωση των αρχών της δικαιοσύνης. Μετά την διατύπωση των αρχών της δικαιοσύνης το πέπλο της άγνοιας θα αρθεί και θα προκύψει η πλήρης θεωρία του αγαθού, η οποία δεν θα πρέπει να έρχεται σε αντίθεση με τις παραχθείσες αρχές της δικαιοσύνης, γεγονός στο οποίο θα αναφερθούμε εκτενέστερα αργότερα.

### **2.3. Μορφές δικαιολόγησης της παραγωγής δίκαιων αρχών**

Εφόσον η πρωταρχική θέση δεδομένου του πέπλου της άγνοιας και της αμοιβαίας αδιαφορίας παρέχει το κατάλληλο πλαίσιο για την επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης, τίθεται το εξής ερώτημα: Τι είναι εκείνο που διασφαλίζει ότι οι αρχές που θα επιλεγούν θα είναι όντως δίκαιες; Για να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα ο Rawls χρησιμοποιεί τρεις διαφορετικούς τρόπους, που αποτελούν σημαντικά μεθοδολογικά εργαλεία της θεωρίας του. Αυτοί είναι οι εξής: η αναστοχαστική ισορροπία, η αμιγής διαδικαστική δικαιοσύνη και η ίδια η συμβολαιακή παράδοση,

#### **2.3.1. Αναστοχαστική ισορροπία**

Για την δικαιολόγηση των αρχών της δικαιοσύνης ο Rawls δεν καταφεύγει σε πλήρως εμπειρικές αρχές, αλλά εισηγείται ενός διαφορετικού τρόπου δικαιολόγησης την αναστοχαστική ισορροπία. Η αναστοχαστική ισορροπία είναι ουσιαστικά μια διαδικασία τριών βημάτων με τα οποία κάποιος στο (1) αναγνωρίζει μια υπό έλεγχο

ομάδα κρίσεων περί δικαιοσύνης (ενοράσεις περί δικαιοσύνης που φαίνονται σχετικά ασφαλείς, όπως ότι η δουλεία και η δίωξη του θρησκευματος είναι άδικες), στο (2) επιχειρεί να εξηγήσει και να δικαιολογήσει αυτές τις υπό εξέταση κρίσεις ανακαλύπτοντας (σχετικώς αφαιρετικά) ποιες αρχές δικαιοσύνης μπορούν να λειτουργήσουν ως θεμέλιά τους και στο (3) αντιμετωπίζει οποιαδήποτε έλλειψη εναρμόνισης μεταξύ των αρχών στις οποίες κάποιος έχει καταλήξει και των κρίσεων περί δικαιοσύνης διαφορετικών από εκείνων της ομάδας από την οποία εκείνος ξεκίνησε. Ο Rawls υποστηρίζει ότι θα υπάρχει αναπόφευκτα μια αλληλεπίδραση μεταξύ της πρώτης τάξεως κρίσεως του προσώπου περί δικαιοσύνης και των ανώτερης τάξεως δεσμεύσεων που παίρνουν την μορφή αρχών δικαιοσύνης. Στην περίπτωση αυτή «αναστοχαστική ισορροπία» είναι το όνομα τόσο της ιδανικής κατάστασης στην οποία όλες οι εύλογες πεποιθήσεις του προσώπου περί δικαιοσύνης βρίσκονται σε αρμονία με τις περισσότερο αφηρημένες περί δικαίου αρχές του, όσο και των διαδικασιών με τις οποίες καταλήγει στην κατάσταση αυτή.

Ως μέσο δικαιολόγησης των αρχών της δικαιοσύνης που πρεσβεύει ο Rawls (και θα αναφέρουμε στη συνέχεια) η αναστοχαστική ισορροπία στηρίζεται στο ότι «μια αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορεί να συνάγεται παραγωγικά από αυταπόδεικτες προκείμενες ή προϋποθέσεις. Αντίθετα, η δικαιολόγηση της είναι ζήτημα αμοιβαίας υποστήριξης μεταξύ τόσο των εύλογων φιλοσοφικών προϋποθέσεων των αρχών δικαιοσύνης όσο και των έγκριτων εκτιμήσεων μας περί δικαιοσύνης και η συναρμογή, εν τέλει, όλων αυτών σε μια ενιαία, συνεκτική άποψη»<sup>18</sup>. Η διαδικασία αυτή πρόκειται για τον αναστοχασμό αφενός επάνω στις ενοράσεις που επικαλούμαστε στις καθημερινές μας πρακτικές και αφετέρου πάνω στη φύση της δικαιοσύνης από μία αμερόληπτη οπτική γωνία, η οποία αποστασιοποιείται από τις θέσεις που έχουμε στην καθημερινή ζωή<sup>19</sup>.

### **2.3.2. Αμιγής διαδικαστική δικαιοσύνη**

Το δεύτερο μέσο δικαιολόγησης για την παραγωγή δίκαιων αρχών είναι η έννοια της αμιγούς διαδικαστικής δικαιοσύνης, την οποία ο Rawls αντιπαραβάλλει με την τέλεια και την ατελή διαδικαστική δικαιοσύνη. Όσον αφορά την τέλεια και την ατελή

---

<sup>18</sup> Στο ίδιο, σ. 47.

<sup>19</sup> W. Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, μτφρ.- εισαγωγή Γ. Μολύβας, Πόλις, Αθήνα 2005, σ. 163.

διαδικαστική δικαιοσύνη, πρώτον υπάρχει ένα ανεξάρτητο κριτήριο σχετικά με το ποιος είναι ο δίκαιος καταμερισμός και δεύτερον είναι δυνατόν να επινοηθεί μια διαδικασία η οποία θα έχει σίγουρα το επιθυμητό αποτέλεσμα. «Η ουσία είναι ότι υπάρχει ένα ανεξάρτητο μέτρο προκειμένου να αποφασίζεται ποιο αποτέλεσμα είναι δίκαιο, καθώς και μια διαδικασία που εγγυημένα οδηγεί σε αυτό.»<sup>20</sup>.

Είναι ωστόσο εύλογο ότι η περίπτωση της τέλει διαδικαστικής δικαιοσύνης είναι πολύ σπάνια, αν όχι αδύνατη. Πολύ πιο συνηθισμένη είναι η ατελής διαδικαστική δικαιοσύνη, χαρακτηριστικό παράδειγμα της οποίας αποτελεί η ποινική δίκη. Είναι αδύνατο όσο καλά κι αν είναι σχεδιασμένοι οι νομικοί κανόνες και όσο και αν οι διαδικασίες της δίκης εξελίσσονται ακριβοδίκαια και με τον δέοντα τρόπο να είμαστε σίγουροι ότι η τελική της έκβαση θα είναι πάντα η ορθή<sup>21</sup>.

Αντίθετα στην περίπτωση της αμιγούς διαδικαστικής δικαιοσύνης ισχύει ακριβώς το αντίθετο. Δηλαδή δεν υπάρχει ένα ανεξάρτητο κριτήριο για το ορθό αποτέλεσμα, αλλά υπάρχει μια ορθή ή ακριβοδίκαιη διαδικασία που αν τηρηθεί σωστά, το αποτέλεσμα που θα προκύψει θα είναι επίσης ορθό ή δίκαιο. Στη θεωρία του Rawls το ρόλο της ακριβοδίκαιης διαδικασίας επιδιώκει να διαδραματίσει η πρωταρχική θέση. «Το σκεπτικό της πρωταρχικής θέσης είναι να οικοδομηθεί μια ακριβοδίκαιη διαδικασία, που θα διασφαλίζει ότι οι αρχές οι οποίες θα συμφωνηθούν θα είναι δίκαιες. Ο στόχος είναι να χρησιμοποιηθεί ως βάση της θεωρίας η έννοια της αμιγούς διαδικαστικής δικαιοσύνης»<sup>22</sup>.

Μετά από αυτά γίνεται αντιληπτό ότι η πρωταρχική θέση παρέχει το κατάλληλο πλαίσιο για την επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης, καθώς εξασφαλίζει συνθήκες αμιγούς διαδικαστικής δικαιοσύνης. Βέβαια σημαντικό ρόλο για την φιλελεύθερη αντίληψη του Rawls διαδραματίζει η απρόσκοπτη επιλογή αυτών των αρχών, η οποία εξασφαλίζεται όπως είδαμε από το πέπλο της άγνοιας και την αμοιβαία αδιαφορία. Οι αρχές της δικαιοσύνης δεν θεωρούνται λοιπόν ανταπόδεικτες αλλά αντίθετα αντλούν τη δικαιολόγησή τους από το γεγονός ότι θα επιλέγονταν υπό συνθήκες αμιγούς διαδικαστικής δικαιοσύνης.

---

<sup>20</sup> J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 118.

<sup>21</sup> *Αυτόθι*.

<sup>22</sup> Στο ίδιο, σ. 173.

### 2.3.3. Συμβολαιακή παράδοση

Εφόσον η πρωταρχική θέση αποτελεί μια κατάσταση που απαιτείται συμφωνία μεταξύ συμβαλλομένων, πρόκειται για την σύναψη ενός συμβολαίου. Ως μέσο δικαιολόγησης το συμβόλαιο προϋποθέτει ότι οι αρχές που θα παραχθούν είναι δίκαιες διότι αποτελούν προϊόν συμφωνίας μεταξύ των συμβαλλομένων. Για να μπορεί όμως η συμφωνία να οδηγήσει σε δίκαια αποτελέσματα θα πρέπει να διεξαχθεί υπό συνθήκες πλήρους ελευθερίας, ισότητας και έλλειψης συναισθηματικών επιρροών μεταξύ των συμβαλλομένων, την οποία όπως είπαμε επιχειρούν να εξασφαλίσουν το πέπλο της άγνοιας και η αμοιβαία αδιαφορία.

Η υιοθέτηση βέβαια της συμβολαιοκρατικής μεθόδου από τον Rawls δεν πρόκειται για μια απλή επιστροφή στην κλασικό κοινωνικό συμβόλαιο τύπου Hobbes, αλλά σε μια γόνιμη επαναξιοποίηση του. Η ιδέα προέρχεται από το καντιανό υποθετικό συμβόλαιο, το οποίο χρησιμοποιεί ο Kant στο πρώτο μέρος στα *Θεμέλια Μεταφυσικής των Ηθών*. Στόχος του Rawls είναι να καταδείξει ότι η θεσμική συγκρότηση του κράτους δικαίου οφείλει να εκπορεύεται από την πρωταρχική συναίνεση, ως σύμπτωση των επιμέρους βουλήσεων και όχι ως παραχώρηση ή εκχώρηση εξουσιών υπό την πιεστική ανάγκη της αποφυγής κινδύνων, στην οποία βασίζεται το χομπσιανό συμβόλαιο.

Ο Rawls, λοιπόν, τονίζει την ευρετική αξία, δηλαδή τη δικαιολογητική ισχύ της συμβολαιοκρατικής μεθόδου ακριβώς επειδή οδηγεί στην εύρεση των αρχών δικαιοσύνης και των συναφών πεποιθήσεων και όχι στην συναγωγή τους. Ταυτόχρονα αναγνωρίζει στη μέθοδο αυτή το πλεονέκτημα της αφαίρεσης από συγκεκριμένα ιστορικά περιεχόμενα, ώστε να επιτευχθεί ο στόχος μια καθολικής και *sub specie aeternitatis* αναφοράς των αρχών, ανεξάρτητα δηλαδή από την ιστορική περίσταση εντός της οποίας διαμορφώνονται<sup>23</sup>.

Η σύναψη του συμβολαίου απαιτεί όμως και την ύπαρξη πολλών διαφορετικών προσώπων. Υπό αυτή τη σκοπιά η συμβολαιοκρατική θεωρία, την οποία ενστερνίζεται ο Rawls, δίνει έμφαση στην πολλαπλότητα και διακριτότητα των προσώπων και έρχεται εκ νέου σε αντίθεση με την ωφελμιστική οπτική. Ο Rawls ασκεί κριτική στον ωφελμισμό γιατί επεκτείνει σε όλη την κοινωνία την ισχύ της αρχής της επιλογής ενός μόνο προσώπου, του αμερόληπτου παρατηρητή. Με αυτόν

---

<sup>23</sup>Βλ. Σ. Δημητρίου, «Προβλήματα Αιτιολόγησης Αρχών στην Πολιτική Φιλοσοφία του J. Rawls», στο *Φιλοσοφία: Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνες της Ελληνικής Φιλοσοφίας* 43 II, Αθήνα 2013, σ. 117-119.

τον τρόπο δείχνει να μην λαμβάνει σοβαρά υπόψη της τη διακριτότητα και την πολλαπλότητα των προσώπων<sup>24</sup>.

#### 2.4. Οι αρχές της δικαιοσύνης

Τα συμβαλλόμενα μέρη της πρωταρχικής θέσης θα καταλήξουν σύμφωνα με τον Rawls στην διατύπωση δύο βασικών αρχών δικαιοσύνης που είναι οι εξής:

- 1) Κάθε άτομο έχει ίσο δικαίωμα στο πλέον εκτεταμένο σύστημα ίσων βασικών ελευθεριών που είναι συμβατό με ένα παρόμοιο σύστημα ελευθερίας για όλους.
- 2) Κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες θα πρέπει να διευθετούνται ως εξής:
  - α) να αποβαίνουν προς όφελος των λιγότερο ευνοουμένων και
  - β) να βρίσκονται σε συνάρτηση με αξιώματα και θέσεις που είναι ανοιχτά σε όλους υπό συνθήκες ακριβοδίκαιης ισότητας ευκαιριών.

Η πρώτη αρχή επιδιώκει να συμβιβάσει τις αρχές της ελευθερίας με την ισότητα και να παρέχει έναν κατάλογο βασικών ελευθεριών στον οποίο θα έχουν πρόσβαση όλα τα μέλη της κοινωνίας όπως η πολιτική ελευθερία, η ελευθερία του λόγου και του συνέρχεσθαι, η ελευθερία της σκέψης και της συνείδησης, η προσωπική ελευθερία, η ατομική ιδιοκτησία κλπ.<sup>25</sup>

Η δεύτερη αρχή, την οποία ο Rawls ονομάζει αρχή της διαφοράς, ρυθμίζει την κατανομή άλλων (εκτός των ελευθεριών) βασικών αγαθών, όπως ο πλούτος, το εισόδημα, η πολιτικό-οικονομική ισχύς και κύρος. Ο Rawls δικαιολογεί την αρχή της διαφοράς υποστηρίζοντας ότι η φυσική προικοδότηση του καθενός είναι αυθαίρετη από ηθική σκοπιά. «Η φυσική διανομή δεν είναι ούτε δίκαιη ούτε άδικη. [...] Εκείνο που είναι δίκαιο ή άδικο είναι ο τρόπος με τον οποίο οι θεσμοί αντιμετωπίζουν αυτά τα γεγονότα»<sup>26</sup>.

Εφόσον το να ευνοηθεί κανείς από τη φύση είναι αυθαίρετο από ηθική σκοπιά η δικαιοσύνη θα επιτάσσει αυτοί που έχουν ευνοηθεί λιγότερο να έχουν το δικαίωμα να καρπώνονται ένα μέρος από τους πόρους των πιο ευνοημένων. Η αρχή της διαφοράς αντιμετωπίζει την διανομή των φυσικών δεξιοτήτων ως ένα κοινό κεφάλαιο και όχι

---

<sup>24</sup> J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 56-57.

<sup>25</sup> Στο ίδιο, σ. 93.

<sup>26</sup> Στο ίδιο, σ. 135.



ως απλή ατομική κτήση και εκφράζει μια αντίληψη αμοιβαιότητας μεταξύ των μελών της κοινωνίας.

Για να οδηγηθεί ο Rawls στην αρχή της διαφοράς απορρίπτει τόσο την αρχή της φυσικής ελευθερίας, όσο και την αρχή της φιλελεύθερης ισότητας. Η πρώτη ορίζει ως δίκαιη οποιαδήποτε διανομή προκύπτει από μια αποδοτική οικονομία της αγοράς εντός της οποίας επικρατεί η τυπική (νομική) ισότητα ευκαιριών. Πρόκειται για την αντίληψη την οποία ενστερνίζεται ο Nozick. Ο Rawls απορρίπτει αυτήν την οπτική καθώς θεωρεί ότι εφόσον η φυσική προικοδότηση είναι αυθαίρετη από ηθική σκοπιά, δεν είναι δυνατόν να επηρεάζει τα διανεμητικά μερίδια<sup>27</sup>.

Η φιλελεύθερη ισότητα στοχεύει σε ένα είδος ακριβοδίκαιης αξιοκρατίας, προσπαθεί δηλαδή να θεραπεύσει την αδικία της φυσικής ελευθερίας μέσω ίσων εκπαιδευτικών ευκαιριών, αναδιανεμητικών πολιτικών και διαφόρων κοινωνικών μεταρρυθμίσεων, ώστε να αμβλύνονται οι πολιτισμικές και κοινωνικές ανισότητες. Ο Rawls ωστόσο, υποστηρίζει ότι παρόλο που η φιλελεύθερη ισότητα αντιπροσωπεύει μια βελτίωση του συστήματος της φυσικής ελευθερίας εξακολουθεί να είναι ατελής, καθώς η αρχή των ακριβοδίκαιων ευκαιριών δεν μπορεί να εξαλείψει πλήρως τις αυθαιρεσίες της τύχης. «Ακόμη και αν καταφέρει να εξαλείψει πλήρως την επίδραση των κοινωνικών τυχαιοτήτων, εξακολουθεί να επιτρέπει τον καθορισμό της διανομής του πλούτου και του εισοδήματος από τη φυσική διανομή ικανοτήτων και ταλέντων. Στον βαθμό που το επιτρέπουν οι υπολανθάνουσες διαρρυθμίσεις, τα διανεμητικά μερίδια κρίνονται από την κλήρωση ενός φυσικού λαχείου, δηλαδή από μια έκβαση αυθαίρετη από ηθική σκοπιά»<sup>28</sup>.

Έτσι, ο Rawls υποστηρίζει ότι θα πρέπει να προχωρήσει σε μια νέα αντίληψη που θα θεραπεύει τις αδικίες που επιτρέπει η αρχή της φιλελεύθερης ισότητας και θα παρέχει εν τοις πράγματι τη δυνατότητα ίσων ευκαιριών σε όλα τα μέλη της κοινωνίας. Την αντίληψη αυτή την ονομάζει δημοκρατική αντίληψη και στηρίζεται στην αρχή ότι οι όποιες ανισότητες μεταξύ των μελών της κοινωνίας δικαιολογούνται υπό τον όρο ότι αποβαίνουν προς όφελος των λιγότερο ευνοημένων, δηλαδή στην αρχή της διαφοράς.

---

<sup>27</sup> Στο ίδιο, σ. 104

<sup>28</sup> Στο ίδιο, σ. 105.

## 2.5. Πλήρης θεωρία του αγαθού

Μετά τη διατύπωση των αρχών της δικαιοσύνης, το πέπλο της άγνοιας αίρεται και πλέον τα μέλη βρίσκονται στην κοινωνία που διέπεται από τις αρχές της δικαιοσύνης που επελέγησαν και αναφέραμε, οπότε πλέον περνάμε στην πλήρη θεωρία του αγαθού. Εφόσον όπως είδαμε οι αρχές της δικαιοσύνης επιλέγονται στην πρωταρχική θέση, αυτό σημαίνει ότι προηγούνται της πλήρους θεωρίας του αγαθού.

Η προτεραιότητα αυτή δεν είναι μόνο χρονική αλλά και αξιολογική, καθώς το ορθό είναι ανώτερο του αγαθού. Στην κοινωνία κάθε άτομο είναι ελεύθερο να διαμορφώσει οποιαδήποτε αντίληψη για το αγαθό επιθυμεί. Αυτό συνεπάγεται ότι το αγαθό περιλαμβάνει στα συστατικά του στοιχεία ενδεχομενικότητες αυθαίρετες από ηθική σκοπιά, εφόσον δεν απαιτείται από τα μέλη της κοινωνίας να έχουν σύμφωνη αντίληψη ως προς αυτό<sup>29</sup>. Αντίθετα το ορθό είναι καθολικό, έχει καθοριστεί ήδη και δεν υπόκειται σε ανάλογες αυθαιρεσίες. Οι αρχές της δικαιοσύνης υφίστανται ανεξάρτητα από τις εκάστοτε επιθυμίες, κλίσεις και στόχους κάθε ατόμου.

Η ανωτερότητα του ορθού έναντι του αγαθού συνίσταται κυρίως στο ότι κάθε άνθρωπος μπορεί να διαμορφώνει και να μεταβάλλει τις αντιλήψεις του για αγαθό υπό την προϋπόθεση όμως ότι αυτές θα είναι σύμφωνες με τις αρχές της δικαιοσύνης<sup>30</sup>. Οι αρχές της δικαιοσύνης παρέχουν δηλαδή το ρυθμιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο είναι δυνατόν να διαμορφώνονται και να μεταβάλλονται οι αντιλήψεις μας περί αγαθού. «Ο τρόπος ζωής μας, όποιες κι αν είναι οι περιστάσεις του, πρέπει πάντα να ανταποκρίνεται στις αρχές της δικαιοσύνης, στις οποίες καταλήγουμε ανεξάρτητα από αυτόν»<sup>31</sup>. Σε περίπτωση που τα σχέδια της ζωής μας έρχονται σε σύγκρουση με τις αρχές της δικαιοσύνης, θα πρέπει να τα αναθεωρούμε, καθώς οι αρχές έχουν πάντα προτεραιότητα<sup>32</sup>. Η πρωτοκαθεδρία των αρχών της δικαιοσύνης έναντι του αγαθού δεν αίρεται σε καμία περίπτωση, ακόμα κι αν κάτι τέτοιο απαιτείται από την αντίληψη της πλειοψηφίας: «Ούτε η ένταση των προτιμήσεων, ούτε το γεγονός ότι τις συμερίζεται η πλειοψηφία βαρύνει καθόλου σε σύγκριση με τις αρχές αυτές»<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Στο ίδιο, σ. 513.

<sup>30</sup> Στο ίδιο, σ. 512.

<sup>31</sup> Στο ίδιο, σ. 276.

<sup>32</sup> Στο ίδιο, σ. 641.

<sup>33</sup> Στο ίδιο, σ. 516.

Η πρωτοκαθεδρία του ορθού έναντι του αγαθού, συνεπάγεται όπως είδαμε ότι ο καθένας είναι ελεύθερος να διαμορφώσει τους στόχους του αρκεί να μην έρχεται σε σύγκρουση με τις αρχές της δικαιοσύνης. Η αντίληψη αυτή συνεπάγεται πρώτον ότι τα άτομα γίνονται αντιληπτά ως ηθικά υποκείμενα που είναι ελεύθερα να επιλέξουν τους στόχους τους, δηλαδή είναι αυτόνομα. Και δεύτερον ότι ο άνθρωπος προηγείται των στόχων του, πλήρως συγκροτημένος, όπως το καθεαυτό υποκείμενο του Kant. Όπως επισημαίνει ο Rawls: «Τη φύση μας δεν την αποκαλύπτουν κατά πρώτο λόγο οι στόχοι μας, αλλά οι αρχές που αναγνωρίζουμε ότι πρέπει να διέπουν το υπόβαθρο των περιστάσεων, υπό τις οποίες θα σχηματισθούν οι στόχοι μας, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο αυτοί θα πρέπει να επιδιωχθούν. Γιατί ο εαυτός έχει προτεραιότητα έναντι των στόχων του αποδέχεται»<sup>34</sup>. Σε αυτές τις απόψεις περί του εαυτού ασκείται ιδιαίτερη κριτική από τον Sandel, όπως θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

## 2.6. Ευτεταγμένη κοινωνία

Ο Rawls αποκαλεί ευτεταγμένη την κοινωνία που έχει ως προορισμό την προαγωγή του αγαθού των μελών της και ρυθμίζεται αποτελεσματικά από μια δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης. Βασικός παράγοντας για να είναι ευτεταγμένη μια κοινωνία είναι η δημοσιότητα των αρχών. Η δημοσιότητα συνεπάγεται ότι όλα τα μέλη γνωρίζουν τις αρχές της δικαιοσύνης που έχουν συναφθεί στην πρωταρχική θέση και τις αποδέχονται ομόφωνα. Όσο πιο δίκαιες είναι αυτές οι αρχές, τόσο περισσότερες πιθανότητες έχει αυτή η κοινωνία για σταθερότητα και συνέχεια στο χρόνο.

Όσον αφορά τα μέλη μιας ευτεταγμένης κοινωνίας ο Rawls αναγνωρίζει ότι οι άνθρωποι «διακρίνονται από κοινές τελικές επιδιώξεις και θεωρούν τους κοινούς θεσμούς και δραστηριότητες ως αγαθούς καθεαυτούς»<sup>35</sup>. Τα άτομα είναι φυσικό σε πολλές περιπτώσεις να έχουν αντικρουόμενα συμφέροντα, από την άλλη όμως είναι δυνατόν να έχουν και παρεμφερείς ή συμπληρωματικές επιδιώξεις, οπότε είναι εύλογο να συνεργάζονται για την επίτευξη κοινών αγαθών. Η ανθρώπινη κοινωνικότητα συνεπάγεται ότι δεν μπορούμε να δρούμε μόνο ατομικά αλλά και ως μέρη μιας ευρύτερης κοινότητας. «Το μέρος εκείνο του εαυτού μας που

---

<sup>34</sup> Στο ίδιο, σ 363.

<sup>35</sup> Στο ίδιο, σ 594.

πραγματώνουμε από μόνοι μας συμπράττει σε μια ευρύτερη και δίκαιη υπόθεση, τους στόχους της οποίας όλοι προσυπογράφουμε»<sup>36</sup>.

Μια ευτεταγμένη κοινωνία είναι φυσικό να περιέχει πολλές άλλες κοινωνικές ενώσεις και η ίδια αποτελεί μια μορφή κοινωνικής ένωσης: την κοινωνική ένωση των κοινωνικών ενώσεων<sup>37</sup>. Τα μέλη της έχουν ως στόχο να συνεργαστούν προκειμένου να πραγματοποιήσουν τις επιλογές που ταιριάζουν στη φύση του καθενός, σύμφωνα με τους όρους που θέτουν οι αρχές της δικαιοσύνης. Ο Rawls επομένως, παρόλο που ξεκινάει από την ατομικιστική προϋπόθεση της αμοιβαίας αδιαφορίας στην πρωταρχική θέση, στην ευτεταγμένη κοινωνία δέχεται ότι τα άτομα είναι εύλογο να λειτουργούν στο πλαίσιο της αμοιβαίας συνεργασίας με στόχο την εκπλήρωση συλλογικών αγαθών, υπό την αποδοχή των δημόσιων αρχών της δικαιοσύνης.

## 2.7. Κράτος

Όσον αφορά την αντίληψη του Rawls για το ποια θα πρέπει να είναι η στάση του κράτους έναντι του αγαθού των πολιτών του, αυτή σχετίζεται άμεσα με την γενικότερη άποψη του υπέρ του ατομικού αυτοκαθορισμού. Εφόσον τα άτομα πρέπει να είναι ελεύθερα να διαμορφώνουν τις αντιλήψεις τους για το αγαθό, τότε και το κράτος θα πρέπει να τηρεί ουδέτερη στάση απέναντι στις αντιλήψεις αυτές. Η κυβέρνηση θα πρέπει να αντιμετωπίζει τα άτομα με σεβασμό και να τους παρέχει τους πόρους και τις ελευθερίες που χρειάζονται, ώστε ο καθένας να δρα σύμφωνα με τις δικές του πεποιθήσεις, σεβόμενοι πάντα τις αρχές της δικαιοσύνης. Το κράτος λοιπόν δεν νομιμοποιείται να επιβάλει στους πολίτες μια συγκεκριμένη αντίληψη περί αγαθού.

Με άλλα λόγια, αυτό σημαίνει ότι το κράτος θα πρέπει να σέβεται τις διαφορετικές αντιλήψεις του κάθε ατόμου, (εφόσον αυτές είναι σύμφωνες με τις αρχές της δικαιοσύνης) και να μην προβαίνει σε αξιολογικές διακρίσεις. Η κρατική ουδετερότητα υποδηλώνει ότι δεν υφίσταται δημόσια ιεράρχηση της αξίας διαφορετικών τρόπων ζωής. Το κράτος είναι ουδέτερο απέναντι στις διαφορετικές αντιλήψεις του αγαθού «όχι με την έννοια ότι υπάρχει ένα συμφωνημένο δημόσιο

---

<sup>36</sup> Στο ίδιο, σ 601.

<sup>37</sup> Στο ίδιο, σ 598-599.

μέτρο εγγενούς αξίας ή ικανοποίησης, στη βάση του οποίου διακριβώνεται η ισοδυναμία ανάμεσα σε όλες αυτές τις αντιλήψεις, αλλά με την έννοια ότι δεν αξιολογούνται καθόλου από δημόσια σκοπιά»<sup>38</sup>.

Το φιλελεύθερο κράτος πρόνοιας που υποστηρίζει ο Rawls<sup>39</sup> δέχεται όμως κριτική από τον κοινοτισμό, όπως θα δούμε και στη συνέχεια εξαιτίας της ουδετερότητας απέναντι στις διάφορες εκφάνσεις του αγαθού. Σύμφωνα όμως με τη φιλελεύθερη οπτική η μη ουδετερότητα συνεπάγεται ένα περφεξιονιστικό μοντέλο κοινωνίας και συνδέεται με την έλλειψη ανεκτικότητας, απέναντι σε ορισμένα μέλη της<sup>40</sup>. Για παράδειγμα το φιλελεύθερο κράτος που υποστηρίζει και ο Rawls δεν απαγορεύει την ομοφυλοφιλία, ούτε την έκτρωση, δεν επιβάλλει την σχολική προσευχή, ούτε τη λογοκρισία της πορνογραφίας, ζητήματα με τα οποία έρχεται σε ρήξη με την κοινοτιστική οπτική.

---

<sup>38</sup> J. Rawls, «Social Unity and Primary Goods», στο A. Sen and B. Williams (επιμ.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, σ. 172.

<sup>39</sup> Στην πραγματικότητα ο Rawls δεν υποστηρίζει ακριβώς το κράτος πρόνοιας, αλλά την ιδέα της «ιδιοκτησιακής δημοκρατίας». Βλ. *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 326. Η διαφορά μεταξύ τους είναι ότι το καπιταλιστικό κράτος πρόνοιας δέχεται ως δεδομένη την ουσιαστική ανισότητα στην αρχική διανομή της ιδιοκτησίας και των δεξιοτήτων και προσπαθεί εκ των υστέρων να αναδιανείμει το εισόδημα, ενώ η ιδιοκτησιακή δημοκρατία επιζητά μεγαλύτερη ισότητα στην εκ των προτέρων διανομή της ιδιοκτησίας και των δεξιοτήτων, με αντιστοίχως λιγότερη έμφαση στα επακόλουθα διανεμητικά μέτρα. Βλ. R. Krouse και M. McPherson, «Capitalism, “Property-Ownning Democracy”, and the Welfare State», στο A. Gutman (επιμ.), *Democracy and the Welfare State*, ton University Press, Princeton 1988, σ. 84.

<sup>40</sup> Ε. Λεοντσίνη, «Η φιλελεύθερη κοινοτιστική διαμάχη στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία», ό. π., σ. 27-28.

### Κεφάλαιο 3

#### Η άμεση κοινοτιστική κριτική του M. Sandel

Ο Sandel αποτελεί τον εκπρόσωπο του κοινοτισμού που έρχεται περισσότερο από ό,τι οι άλλοι σε ευθεία αντιπαράθεση με τον Rawls και επιδιώκει να αποδομήσει την θεωρία του εκ βάθρων. Στην πραγματικότητα το έργο του *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης* που δημοσιεύτηκε το 1982, παρόλο που το *Μετά την Αρετή* του McIntyre είχε δημοσιευθεί ένα χρόνο πριν, ήταν αυτό που ξεκίνησε τη διαμάχη μεταξύ φιλελευθερισμού-κοινοτισμού και που οδήγησε στην δημιουργία της ταμπέλας του «κοινοτιστή», υπό την οποία στη συνέχεια εντάχθηκαν και άλλοι στοχαστές<sup>41</sup>.

Σε γενικές γραμμές ο Sandel έρχεται σε αντιπαράθεση με τις βασικές παραδοχές του ρωλσιανού φιλελευθερισμού. Αμφισβητεί την προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού και την πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης, την οποία συσχετίζει με την εσφαλμένη κατά τη γνώμη του προτεραιότητα του εαυτού έναντι των σκοπών του. Η διαφοροποίηση ως προς την ερμηνεία του εαυτού, αποτελεί μάλλον το κλειδί για την κατανόηση της κριτικής του. Επιπλέον, ο Sandel αμφισβητεί την ρωλσιανή αξίωση για κρατική ουδετερότητα απέναντι στις διάφορες αντιλήψεις περί αγαθού. Αντί αυτών επισημαίνει ότι η κοινότητα ενέχει συγκροτησιακό ρόλο στη διαμόρφωση των υποκειμένων και παρέχει σε αυτά τη δυνατότητα για την επίτευξη ενός αγαθού που δεν θα μπορούσαν να επιτύχουν σε ατομικό επίπεδο.

Στη συνέχεια, θα αναλύσουμε την σαντελιανή κριτική στους βασικούς άξονες της *Θεωρίας της δικαιοσύνης* και θα επιχειρήσουμε μια κριτική αποτίμησή της, χωρίς όμως αυτό να συνεπάγεται ότι η κριτική του Sandel είναι σε όλες τις εκφάνσεις της άστοχη και ανεδαφική. Σε γενικές γραμμές τα βασικότερα μειονεκτήματά της κοινοτιστικής προσέγγισης του Sandel είναι ότι στηρίζεται σε ισχυρότερες παραδοχές από ό,τι η θεωρία του Rawls, και μπορεί να οδηγήσει σε πολύ πιο καταπιεστικά αποτελέσματα από αυτήν, ακόμη κι αν δεν είναι αυτή η αρχική της επιδίωξη.

---

<sup>41</sup> Βλ. S. Mulhall και A. Swift, *Liberals and Communitarians*, 2<sup>η</sup> έκδ., Blackwell, Oxford 1996, σ. 40.

### 3.1. Κριτική στην πρωταρχική θέση - πέπλο άγνοιας

Ο Sandel ασκεί κριτική στο ρωλσιανό κοινωνικό συμβόλαιο καθώς το χαρακτηρίζει διπλά υποθετικό. Υποστηρίζει ότι κάθε κοινωνικό συμβόλαιο είναι υποθετικό, αλλά το ρωλσιανό είναι πιο φανταστικό από τα άλλα, καθώς όχι μόνο δεν υπήρξε ποτέ αλλά τα συμβαλλόμενα μέρη βρίσκονται και πίσω από το πέπλο της άγνοιας. Ο Sandel δεν είναι ο μόνος που ασκεί ανάλογη κριτική. Ο Dworkin αναφερόμενος στο ρωλσιανό κοινωνικό συμβόλαιο υποστήριξε ότι: «μια υποθετική συμφωνία δεν είναι απλώς μια ξεθωριασμένη μορφή ενός πραγματικού συμβολαίου, αλλά δεν είναι καθόλου συμβόλαιο»<sup>42</sup>. Ο Sandel υποστηρίζει ότι το γεγονός πως τα μέλη δεν γνωρίζουν τη θέση τους στη μετέπειτα κοινωνία, τον πλούτο, το φύλο, τα συμφέροντα τους, δεν τα καθιστά σε παρόμοια θέση, όπως υποστηρίζει ο Rawls, αλλά ακριβώς στην ίδια θέση. Άρα η πολλαπλότητα προσώπων που απαιτείται για τα συμβόλαια χάνεται. Υπό αυτές τις συνθήκες τα μέλη δεν θα μπορούσαν να διαπραγματευτούν καθόλου, καθώς η όποια διαπραγμάτευση θα απαιτούσε διαφορές στις αντιλήψεις και τα συμφέροντα των συνομιλητών, άρα κάποιες γνώσεις από μέρους τους, τις οποίες το πέπλο της άγνοιας τους στερεί<sup>43</sup>.

Αυτό σημαίνει ότι ο Rawls με το τέχνασμα της πρωταρχικής θέσης αποτυγχάνει να αποφύγει το ριζικά εξαυλωμένο υπερβατολογικό υποκείμενο του Kant, καθώς τα συμβαλλόμενα μέρη μοιάζουν το ίδιο εξαυλωμένα. Επομένως, ενώ για τον Rawls οι αρχές της δικαιοσύνης θα είναι δίκαιες χάρη στο γεγονός ότι επελέγησαν υπό συνθήκες αμιγούς διαδικαστικής δικαιοσύνης, τις οποίες διαμορφώνει η πρωταρχική θέση, ο Sandel υποστηρίζει ότι οι ίδιες οι συνθήκες της ρωλσιανής πρωταρχικής θέσης στερούν από τους συμβαλλόμενους την δυνατότητα οποιασδήποτε διαπραγμάτευσης, άρα και επιλογής αρχών δικαιοσύνης.

Ο Sandel καταλήγει ότι η βουλευσιαρχική θεώρηση της πρωταρχικής θέσης είναι αδύνατη. Η επιλογή αρχών υπό συνθήκες διαδικαστικής δικαιοσύνης δεν μπορεί να συνεπάγεται ότι οι αρχές αυτές θα είναι όντως δίκαιες και αποδεκτές από ηθική σκοπιά, απλώς και μόνο επειδή είναι προϊόντα επιλογής. Αντί της βουλευσιαρχικής θεώρησης ο Sandel προβάλλει μια γνωστική θεώρηση. Τα μέλη δηλαδή δεν χρειάζεται να επιλέξουν ανάμεσα σε υφιστάμενες αρχές δικαιοσύνης, αλλά να

<sup>42</sup>R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977, σ. 151.

<sup>43</sup>M. Sandel, *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, μτφρ. Κ. Γεωργοπούλου, εισαγωγή-επιμέλεια Γ. Μολύβας, Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 243-247.

προβούν σε μια συλλογική ανακάλυψη αυτών των αρχών, δηλαδή να αναγνωρίσουν από κοινού αυτές τις αρχές. Η γνωστική αυτή θεώρηση δεν απαιτεί την πολλαπλότητα των προσώπων όπως η βουλευσιαρχική, αλλά μια διυποκειμενική προσέγγιση μεταξύ τους που δεν στηρίζεται στην απόφαση και την επιλογή, αλλά στην κατανόηση και την ανακάλυψη.<sup>44</sup>

### 3.2. Αμφισβήτηση της προτεραιότητας της δικαιοσύνης

Ο Sandel θεωρεί ότι ο Rawls με την υποθετική κατάσταση στις πρωταρχικής θέσης διατηρεί την δεοντοκρατική διδασκαλία του Kant, αντικαθιστώντας τα μεταφυσικά στοιχεία του γερμανικού ιδεαλισμού με πιο ανθρώπινα στοιχεία, που ταιριάζουν περισσότερο στην αμερικανική ιδιοσυγκρασία<sup>45</sup>. Γι' αυτόν τον λόγο υποστηρίζει ότι ο Rawls συμπεριλαμβάνει στην θεωρία του τις χιουμιανές περιστάσεις της δικαιοσύνης.

Πράγματι, ο Rawls συμπεριλαμβάνει στην πρωταρχική θέση τις περιστάσεις της δικαιοσύνης, τις οποίες διακρίνει (όπως και ο Hume) σε δύο είδη: σε αντικειμενικές και σε υποκειμενικές. Οι αντικειμενικές συνδέονται με την μέτρια σπάνι των πόρων (scarcity), ενώ οι υποκειμενικές με τη διάσταση των συμφερόντων μεταξύ των μελών κάθε κοινωνίας<sup>46</sup>. Οι περιστάσεις της δικαιοσύνης καθιστούν αναγκαία την ύπαρξη της αρετής της δικαιοσύνης, αν δεν υπήρχαν αυτές δεν θα υπήρχε λόγος και για την εμφάνιση της αρετής της δικαιοσύνης, όπως υποστήριξε και ο Hume. Άρα οι συνθήκες που καθιστούν αναγκαία την αρετή της δικαιοσύνης είναι εμπειρικές, γεγονός το οποίο ο Rawls αναγνωρίζει και αποδέχεται: «Η ηθική θεωρία πρέπει να είναι ελεύθερη να χρησιμοποιεί ενδεχόμενες υποθέσεις και γενικού χαρακτήρα γεγονότα κατά το δοκούν»<sup>47</sup>.

Η βασική ένσταση του Sandel είναι ότι οι εμπειριστικές προϋποθέσεις της πρωταρχικής θέσης που ενστερνίζεται ο Rawls έρχονται σε αντίθεση με τις δεοντοκρατικές αξιώσεις, καθώς αν η αρετή της δικαιοσύνης εξαρτάται από ορισμένες εμπειρικές προϋποθέσεις δεν είναι σαφές με ποιον τρόπο θα μπορούσε να

---

<sup>44</sup> Στο ίδιο, σ. 247-248.

<sup>45</sup> Στο ίδιο, σ 97.

<sup>46</sup> J. Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 116.

<sup>47</sup> Στο ίδιο, σ. 81.



επιβεβαιωθεί η άνευ όρων η προτεραιότητα της<sup>48</sup>. Η προτεραιότητα της δικαιοσύνης μπορεί να αμφισβητηθεί ακριβώς με το ίδιο επιχείρημα που εξέφρασε και ο Hume: «Η δικαιοσύνη πηγάζει από ανθρώπινες συμβάσεις.[...] Αν αυξηθεί σε ικανοποιητικό βαθμό η καλή προαίρεση των ανθρώπων ή τα δώρα της φύσης, αμέσως καθίσταται η δικαιοσύνη περιττή, βάζοντας στη θέση της πολύ ευγενέστερες αρετές και πιο ευλογημένα αγαθά<sup>49</sup>.

Γι' αυτό το λόγο ο Sandel χαρακτηρίζει την δεοντοκρατία του Rawls δεοντοκρατία με χιουμιανό πρόσωπο και υποστηρίζει ότι είναι εύλογο να μην ευσταθεί, καθώς είναι αδύνατον ο Rawls να συμβιβάσει δύο αντίθετες μεταξύ τους προσεγγίσεις όπως είναι οι χιουμιανές περιστάσεις της δικαιοσύνης που συνεπάγονται ότι η δικαιοσύνη είναι μια τεχνητή αρετή με την καντιανή δεοντοκρατία κατά την οποία οι εμπειρικές αρχές είναι πάντα ακατάλληλες να χρησιμεύσουν ως θεμέλιο ηθικών νόμων. Ο Rawls τελικά κατά τον Sandel δεν πετυχαίνει το διττό στόχο που επιδιώκει, δηλαδή να αποφύγει την ενδεχομενικότητα των υφιστάμενων επιθυμιών από την μία και το αυθαίρετο, εξαϋλωμένο και υπερβατικό υποκείμενο από την άλλη<sup>50</sup>.

Παρόλα αυτά η χιουμιανή αντίληψη περί δικαιοσύνης, την οποία επικαλείται ο Sandel μπορεί να ευσταθεί σε παραδείγματα όπως η οικογένεια, όπου είναι εύλογο η αλληλεγγύη να υπερισχύει της αρετής της δικαιοσύνης, αλλά θα ήταν δύσκολο να θεωρήσουμε ότι ευρεία κοινωνικά μορφώματα θα μπορούσαν να στηριχτούν χωρίς την αρετή της δικαιοσύνης.

Ο Sandel μάλιστα όσον αφορά το παράδειγμα της οικογένειας προβαίνει σε έναν ακόμη πιο τρανταχτό ισχυρισμό καθώς υποστηρίζει ότι η αυξανόμενη μέριμνα για δικαιοσύνη μπορεί να συνεπάγεται όχι ηθική βελτίωση αλλά επιδείνωση, διότι στο οικογενειακό πλαίσιο η αποκλειστική ενασχόληση μαζί της θα αποδυνάμωνε τις σχέσεις αγάπης και αλληλεγγύης μεταξύ των μελών οδηγώντας σε περαιτέρω συγκρούσεις<sup>51</sup>. Ακόμη κι αν το συγκεκριμένο παράδειγμα του Sandel φαίνεται εύστοχο, σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να πλήξει την πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης, διότι η δικαιοσύνη δεν εκτοπίζει την αγάπη ή την αλληλεγγύη, ούτε

---

<sup>48</sup> M. Sandel, *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 118.

<sup>49</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2<sup>η</sup> έκδ., L. A. Selby-Bigge (επιμ.), Oxford 1978, σ. 494-495.

<sup>50</sup> Στο ίδιο, σ 96-98.

<sup>51</sup> Στο ίδιο, σ 119-120.

εμποδίζει τους ανθρώπους να δρουν αλληλέγγυα. Ο ρόλος της δικαιοσύνης είναι να διασφαλίζει ότι τα άτομα δεν θα υπόκεινται σε σχέσεις κυριαρχίας ή υποταγής<sup>52</sup>.

Υπό την κοινοτιστική προσέγγιση την οποία ενστερνίζεται ο Sandel η διασφάλιση της κοινωνικής ευημερίας πρέπει να εδρασθεί στην αλληλεγγύη που προάγεται από τον κοινοτικό δεσμό της φιλίας και της αδελφότητας και όχι σε σταθερές ηθικοπολιτικές αρχές που προάγουν την δικαιοσύνη<sup>53</sup>. Η αντίληψη του αυτή είναι μάλλον υπερβολικά αισιόδοξη για να θεωρήσουμε ότι είναι ή θα μπορούσε να αποτελέσει κοινό τόπο. Στην πραγματικότητα θα ήταν αδύνατο ακόμη και σε μικρές κοινωνικές ενώσεις, οι δεσμοί μεταξύ των μελών να είναι τόσο ισχυροί, ώστε να μην υπάρχει ανάγκη θέσπισης ευρύτερων αρχών.

### 3.3. Η διάσταση ως προς την σύλληψη του εαυτού

Η βασική αντιπαράθεση του Sandel με τις απόψεις του Rawls σχετίζεται άμεσα με την έννοια του εαυτού<sup>54</sup>. Ο Sandel υποστηρίζει ότι ο ρωσσιανός εαυτός εκ των προτέρων συγκροτημένος και αποστασιοποιημένος από τους στόχους του δεν είναι δυνατόν να υπάρξει. Ο εαυτός υπό αυτή την έννοια νοείται ως απλό υποκείμενο κτήσης των ιδιοτήτων, διότι στην κτήση ο εαυτός μπορεί να αποστασιοποιείται από τους σκοπούς του, χωρίς να είναι απολύτως αποκομμένος από αυτούς.<sup>55</sup> Ο Sandel θέτει υπό αμφισβήτηση αυτόν τον ισχυρισμό, υποστηρίζοντας ότι στην πραγματικότητα δεν κατέχουμε απλώς στόχους, επιθυμίες, φιλοδοξίες, αλλά αυτά αποτελούν συστατικά στοιχεία της προσωπικής μας ταυτότητας. Αυτό σημαίνει ότι οι ιδιότητες του χαρακτήρα μας δεν είναι απλές κτήσεις αλλά ενέχουν συγκροτησιακό ρόλο, όσον αφορά το ποιοι τελικά είμαστε. Ο Sandel καταλήγει ότι ο ρωσσιανός εαυτός που προηγείται των σκοπών του και έχει όρια παγιωμένα εκ των προτέρων δεν επιτρέπει στο υποκείμενο τη δυνατότητα διυποκειμενικής ή ενδουποκειμενικής αυτοκατανόησης<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> W. Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, ό. π., σ. 321.

<sup>53</sup> Σ. Δημητρίου, *Ηθική και πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, ό. π., σ. 156.

<sup>54</sup> Η κριτική του Sandel ως προς την ρωσσιανή έννοια του εαυτού απηχεί την διάσημη κριτική του Hegel στον Kant για ατομικισμό. Βλ. S. A. Schwarzenbach, «Rawls, Hegel, and Communitarianism», *Political Theory* 19, 4 (1991), σ. 549.

<sup>55</sup> M. Sandel, *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 148-149.

<sup>56</sup> Στο ίδιο, σ. 159.

Η αντίληψη του Sandel σε αυτό το σημείο ευσταθεί, όσον αφορά το γεγονός ότι ο εαυτός δεν είναι απολύτως εξατομικευμένος. Η πολιτική κοινότητα μέσα στην οποία γεννιόμαστε και μεγαλώνουμε ενέχει συγκροτησιακό ρόλο για το ποιοι τελικά είμαστε και η γνώμη των άλλων μπορεί να παίζει σημαντικό ρόλο για την διαμόρφωση της προσωπικότητας μας. Η κλασική φιλελεύθερη μιλιανή άποψη ότι κανείς άλλος εκτός από εμένα δεν μπορεί να είναι σε θέση να γνωρίζει καλύτερα το δικό μου αγαθό δεν ευσταθεί πάντοτε. Υπάρχουν περιπτώσεις που η επαφή μας με τους άλλους μπορεί να προσδώσει άλλη τροπή στον τρόπο που αντιμετωπίζουμε κάποιο πρόβλημα ή σε ευρύτερες θεωρήσεις για διάφορα θέματα. Αυτό βέβαια δεν συνεπάγεται, από μόνο του, ότι οι άλλοι ακόμα και αν πρόκειται για την οικογένεια ή στενούς φίλους, ξέρουν το αγαθό μας καλύτερα από εμάς. Ωστόσο, είναι δυνατόν να διαδραματίζουν αποφασιστικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο εμείς οι ίδιοι αναθεωρούμε τις αντιλήψεις μας και διαμορφώνουμε νέες περί του αγαθού μας.

Η αναθεώρηση των στόχων μπορεί βέβαια να είναι αποτέλεσμα, όπως υποστηρίζει και ο Sandel όχι μόνο διυποκειμενικής αντίληψης αλλά και ενδοϋποκειμενικής. Δηλαδή η προσπάθεια ενδοσκόπησης μπορεί επίσης να έχει σημαντικό ρόλο στην αναθεώρηση των στόχων μας. Γενικότερα, η θεώρηση του είναι κατά τη γνώμη μου δικαιολογημένη στο σημείο, όπου υποστηρίζει ότι τα όρια του εαυτού είναι ρευστά και όχι αυστηρά παγιωμένα εκ των προτέρων.

Το ζήτημα, όμως, στο οποίο σφάλλει η θεώρηση του Sandel είναι ότι ο εαυτός είναι δεσμευμένος (encumbered) σε κοινοτιστικές αξίες και πρακτικές και ότι η όποια προσπάθεια αναθεώρησης αυτών των αξιών δεν έχει νόημα: «Ορισμένες ηθικές και πολιτικές υποχρεώσεις που όλοι αναγνωρίζουμε –η υποχρέωση αλληλεγγύης, για παράδειγμα, ή τα θρησκευτικά καθήκοντα- μπορεί να μας δεσμεύουν για λόγους ανεξάρτητους από επιλογές. Δεν μπορούμε να απαλλαγούμε εύκολα από αυτές τις υποχρεώσεις χαρακτηρίζοντας τες ως απλώς συγκεχυμένες και, παρ' όλα αυτά, δύσκολα μπορούμε να τις εξηγήσουμε εάν κατανοούμε τον εαυτό μας ως ελεύθερο και ανεξάρτητο, μη δεσμευμένο (unbound) από ηθικούς δεσμούς που δεν έχει επιλέξει»<sup>57</sup>.

Ο Sandel θεωρεί ότι ο εαυτός δεν αποκτά τους σκοπούς με επιλογή (όπως ο Rawls), αλλά με ανακάλυψη, όχι δηλαδή επιλέγοντας κάτι το οποίο είναι ήδη δεδομένο, αλλά

---

<sup>57</sup> M. Sandel, *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 317.

μέσω μιας διαδικασίας αναστοχασμού. Το ίδιο υποστηρίζει και για τις κοινοτιστικές αξίες, δηλαδή την κοινή επιδίωξη ενός κοινοτικού σκοπού. Για τον Sandel η σχέση μας με την κοινότητα δεν είναι μια σχέση που επιλέγεται από τα μέλη της, αλλά μια προσήλωση που αυτά ανακαλύπτουν, δεν είναι μια απλή ιδιότητα αλλά ένα συγκροτησιακό στοιχείο της ταυτότητας τους. Υπό αυτήν την οπτική η ικανότητα αναστοχασμού που αναφέρει ο Sandel μοιάζει να εξαφανίζεται. Είναι σαν η ανακάλυψη του αγαθού να παγιδεύεται αποκλειστικά μέσα στις προσηλώσεις της κοινότητας. Δηλαδή κάποιος δεν θα μπορούσε να ανακαλύψει το αγαθό έξω από το κοινοτιστικό πλαίσιο; Αν ένας γιατρός αποφάσιζε να εγκαταλείψει την πουριτανική κοινωνία στην οποία μεγάλωσε για να προσφέρει εργασία στους γιατρούς χωρίς σύνορα, θα έκανε κάτι κακό γιατί θα έβλαπτε το αγαθό της κοινότητας του;

Στην πραγματικότητα, σχεδόν όλοι (εκτός από μέλη στενών κοινοτιστικών ομάδων) δεν είμαστε παγιδευμένοι στις προσηλώσεις της κοινότητας μας και μπορούμε να κρίνουμε την αξία των στόχων που κληρονομήσαμε ή που οι ίδιοι νωρίτερα επιλέξαμε. Όπως αναφέρει ο Kymlicka: «Ανεξάρτητα του πόσο βαθιά εμπλεκόμαστε σε μία κοινωνική πρακτική, αισθανόμαστε ότι μπορούμε να αμφισβητήσουμε την αξία της»<sup>58</sup>.

Παρά την προσκόλληση των ατόμων στις κοινοτιστικές αξίες, ο Sandel είδαμε ότι υποστηρίζει τη δυνατότητα αναστοχασμού και δέχεται ότι τα όρια του εαυτού είναι ρευστά και ότι μπορούν να επαναπροσδιοριστούν ενσωματώνοντας νέους σκοπούς και αποκλείοντας άλλους. Σε αυτό όμως το σημείο η διάκριση μεταξύ των δύο θεωρήσεων μοιάζει να μην είναι τόσο έντονη. Αρχικά φαίνεται να υπάρχει πλήρης διάσταση, καθώς ο Sandel υποστηρίζει ότι ο εαυτός συγκροτείται από τους σκοπούς του και ότι τα όρια του είναι ρευστά, ενώ από την άλλη ο Rawls διατείνεται ότι ο εαυτός προηγείται των σκοπών του και ότι τα όρια του είναι παγιωμένα εκ των προτέρων. Στην πραγματικότητα, όμως, η φιλελεύθερη αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο εαυτός προηγείται των σκοπών του, συνεπάγεται ότι τα άτομα έχουν το δικαίωμα να αμφισβητούν ακόμα και τις βαθύτερες πεποιθήσεις, όσον αφορά τη φύση του αγαθού βίου. Εφόσον τελικά και οι δύο προσεγγίσεις δέχονται τη δυνατότητα αναθεώρησης των αντιλήψεων μας για το αγαθό, τότε οι διαφορές τους μοιάζουν να εξαλείφονται και εφόσον ο Sandel δέχεται ότι το άτομο μπορεί να επανεξετάσει τους στόχους του, άρα τα συγκροτησιακά στοιχεία του εαυτού του,

---

<sup>58</sup> W. Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, ό. π., σ. 340.

είναι σαν να αποτυγχάνει να δικαιολογήσει την κοινοτιστική οπτική του. Βέβαια, αυτό δεν συνεπάγεται ότι ο Sandel ουσιαστικά δέχεται ότι ο εαυτός προηγείται των σκοπών του, όπως υποστηρίζει ο Kymlicka.<sup>59</sup> Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο Sandel δέχεται την αναθεώρηση όχι απλώς των στόχων μας αλλά του ίδιου του εαυτού μας, υπό την επίδραση διαφόρων συνθηκών, ενώ ο Rawls την αναθεώρηση μόνο των στόχων μας. Ωστόσο, το να αναζητήσουμε την διαφορά μεταξύ των δύο προσεγγίσεων, αν έχει νόημα, θα αφορούσε περισσότερο την φιλοσοφία του νου και όχι την πολιτική φιλοσοφία<sup>60</sup>.

### 3.4. Κριτική στην αμοιβαία αδιαφορία

Ο Rawls όπως είδαμε θεωρεί ότι οι υποθέσεις της αμοιβαίας αδιαφορίας και του πέπλου της άγνοιας συνδυαστικά παρέχουν το πλεονέκτημα της απλότητας και της σαφήνειας. Η αμοιβαία αδιαφορία υποτίθεται αντί της καλής προαίρεσης διότι η καλή προαίρεση αποτελεί μια πιο ισχυρή προϋπόθεση και ο στόχος του Rawls είναι να δομήσει την θεωρία της δικαιοσύνης σε όσο το δυνατόν πιο ασθενείς προϋποθέσεις. «Το αξίωμα όμως της αμοιβαίας έλλειψης ενδιαφέροντος του ενός για τον άλλον στην πρωταρχική θέση τίθεται προκειμένου να διασφαλιστεί ότι οι αρχές της δικαιοσύνης δεν θα εξαρτώνται από ισχυρές προϋποθέσεις. [...] Μια αντίληψη δικαιοσύνης δεν θα πρέπει να προϋποθέτει εκτεταμένους φυσικούς συναισθηματικούς δεσμούς. Στη βάση της θεωρίας, θα πρέπει να κάνουμε όσο το δυνατόν λιγότερες υποθέσεις».<sup>61</sup>

Ο Sandel διατείνεται ότι οι υποθέσεις της αμοιβαίας αδιαφορίας και της καλής προαίρεσης δεν είναι δυνατόν να διακριθούν ανάλογα με το ποια είναι πιο ασθενής ή ισχυρή από εννοιολογική σημασία. Και οι δύο μπορούν να θεωρούν το ίδιο ισχυρές ή ασθενείς προϋποθέσεις. Για κάποιους, ενδεχομένως, το να τους ζητούν να δρουν εγωιστικά σημαίνει ότι τους ζητούν περισσότερα από το να δρουν καλοπροαίρετα. Επομένως, είναι μάλλον ζήτημα στατιστικών πιθανοτήτων το ποια από τις δύο περιπτώσεις είναι πιο ασθενής<sup>62</sup>. Υποστηρίζει επίσης ότι το να θεωρήσουμε ότι η αμοιβαία αδιαφορία είναι λιγότερο απαιτητικός όρος δείχνει πως ο Rawls θεωρεί πως

---

<sup>59</sup> Η ένσταση μου προς τον Kymlicka αφορά κυρίως τη φράση: «και οι δύο δέχονται ότι το πρόσωπο προηγείται των σκοπών του», στο ίδιο, σ. 340.

<sup>60</sup> *Αυτόθι*.

<sup>61</sup> J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 165.

<sup>62</sup> M. Sandel, *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 138.

τείνουμε εκ φύσεως περισσότερο προς τον εγωισμό παρά προς την καλή προαίρεση. «Οι περιστάσεις της δικαιοσύνης και ειδικά η υπόθεση περί αμοιβαίας αδιαφορίας, θεωρούνται ότι εισάγουν μια ατομικιστική προκατάληψη και αποκλείουν ή, αλλιώς, απαξιώνουν κίνητρα όπως η καλή προαίρεση, ο αλtruισμός και τα κοινοτιστικά συναισθήματα.»<sup>63</sup>.

Η κριτική του Sandel όσον αφορά την αμοιβαία αδιαφορία δεν φαίνεται να ευσταθεί για δύο βασικούς λόγους: πρώτον ο Rawls εκφράζει με σαφήνεια ότι η υπόθεση της αμοιβαίας αδιαφορίας είναι ένα μεθοδολογικό εργαλείο που τίθεται ως προϋπόθεση στην πρωταρχική θέση και σε καμία περίπτωση δεν αποκλείει μια εύλογη ερμηνεία της αγαθοβουλίας και της αγάπης για το ανθρώπινο γένος στο πλαίσιο της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, στα πλαίσια λοιπόν της πλήρης θεωρίας του αγαθού. Την άποψη αυτή του Rawls ο Sandel δείχνει να την κατανοεί, καθώς αναφέρεται σε αυτήν και παραθέτει τα αντίστοιχα αποσπάσματα από την *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Ο ίδιος άλλωστε αναφέρει: «Ο Rawls έχει τονίσει ιδιαίτερα ότι η υπόθεση περί αμοιβαίας αδιαφορίας δεν προκαταλαμβάνει την επιλογή των αρχών προς όφελος ατομικιστικών αξιών και εις βάρος κοινοτιστικών».<sup>64</sup> Επομένως η κριτική έχει βέβαια κοινοτιστικές ρίζες αλλά μοιάζει περισσότερο ad hoc και χωρίς αποτέλεσμα.

Δεύτερον, η υπόθεση της αμοιβαίας αδιαφορίας είναι πράγματι πιο ασθενής από αυτή την της καλής προαίρεσης. Η θεωρία της δικαιοσύνης για να έχει νόημα κατά τη γνώμη μου πρέπει να ερείδεται στις πιο ισχνές ή ακόμα και στις χειρότερες προϋποθέσεις όσον αφορά τη φύση των υποκείμενων. Αν υποθέσουμε την αγαθοβουλία και την αλληλεγγύη τότε καταλήγουμε στην αντίληψη του Hume, ότι η δικαιοσύνη είναι περιττή ή και βλαβερή, όπως υποστηρίζει ο ίδιος ο Sandel. Επομένως, η αγαθοβουλία θα ήταν ακατάλληλη ως προϋπόθεση για τη θεμελίωση μιας θεωρίας της δικαιοσύνης, καθώς τείνει να καταστήσει την δικαιοσύνη περιττή. Η θεωρία της δικαιοσύνης είναι πιο εύλογο να θεμελιωθεί πάνω σε ασθενείς προϋποθέσεις, όπως αυτή της αμοιβαίας αδιαφορίας, ακριβώς όπως υποστηρίζει ο Rawls.

---

<sup>63</sup> Στο ίδιο, σ. 156.

<sup>64</sup> Στο ίδιο, σ. 157.

### 3.5. Η απόρριψη της αρχής της διαφοράς

Ο Sandel ασκεί και αυτός, καθώς δεν είναι ο μόνος, κριτική στην αρχή της διαφοράς. Σε αρκετά σημεία ενστερνίζεται την κριτική του Nozick στον Rawls, αλλά γενικά προκρίνει την αρχή της επάξιας ανταμοιβής αντί της αρχής της διαφοράς. Η κριτική του βέβαια είναι κοινοτιστικής υφής, έχει πολύ διαφορετική στόχευση από αυτή του Nozick και δεν ταυτίζεται μαζί της.

Ο Sandel καταρχάς συσχετίζει άμεσα την κριτική του στην αρχή της διαφοράς με την κριτική που ασκεί στον Rawls ως προς την έννοια του εαυτού. Θεωρεί πως εφόσον ο εαυτός είναι απλό υποκείμενο κτήσης των προικοδοτήσεων του για τον Rawls, τότε είναι φυσικό να μην θεωρείται πραγματικός ιδιοκτήτης των προσόντων του αλλά απλώς ο θεματοφύλακας ή ο εναποθετικός χώρος τους<sup>65</sup>. Αυτό σημαίνει ότι εφόσον τα προσόντα δεν είναι δικά μου υπό συγκροτησιακή έννοια, μπορούν να θεωρηθούν κοινό κεφάλαιο, με στόχο το κοινό όφελος. Ο Sandel απορρίπτει αυτήν οπτική καθώς, όπως λέει «η φυσική προικοδότηση ενός προσώπου είναι κατά κάποιον τρόπο δική του, ένα βαθύτερα συγκροτησιακό στοιχείο της ταυτότητας του»<sup>66</sup>. Τα προσόντα μας είτε φυσικά είτε κοινωνικά ενέχουν συγκροτησιακό ρόλο στην ταυτότητα μας, με αποτέλεσμα να μην μπορούν να θεωρηθούν κοινό κεφάλαιο.

Ο Sandel επισημαίνει ότι ο Rawls με τον τρόπο που αντιμετωπίζει τον εαυτό ως αποστασιοποιημένο από τις ιδιότητες του, δικαιολογείται να αμφισβητεί την επάξια ανταμοιβή, καθώς τα προσόντα δίνονται αυθαίρετα και δεν είναι ουσιώδεις συγκροτησιακά στοιχεία, αλλά τυχαία χαρακτηριστικά των προσώπων<sup>67</sup>. Εφόσον το υποκείμενο δεν κατέχει τίποτε με την αυστηρή συγκροτησιακή έννοια, τότε δεν μπορούμε να θεωρούμε ότι αξίζει και τίποτε από τα προσόντα του, άρα η επάξια ανταμοιβή απορρίπτεται.

Κατά τον Sandel, όμως, ο τρόπος με τον οποίο ο Rawls υποστηρίζει την αρχή της διαφοράς, την καθιστά ευάλωτη στην νοζικιανή κριτική. Ο Nozick επισημαίνει ότι το υποκείμενο του Rawls δεν μπορεί να είναι ο θεματοφύλακας των προικοδοτήσεων του, διότι αυτό συνεπάγεται ότι αυτές ανήκουν σε κάποιο άλλο υποκείμενο εκ μέρους του οποίου τις καλλιεργώ εγώ. Αντί αυτού το υποκείμενο τείνει για τον Nozick να είναι ο εναποθετικός χώρος των προικοδοτήσεων, δηλαδή οι προικοδοτήσεις δεν

---

<sup>65</sup> Στο ίδιο, σ. 180-181.

<sup>66</sup> Στο ίδιο, σ. 174.

<sup>67</sup> Στο ίδιο, σ. 190.

ανήκουν ούτε σε έμένα, αλλά ούτε και σε κανέναν άλλο. Κανείς δηλαδή δεν έχει αξίωση πάνω σε αυτές. Επομένως, η θεώρηση του υποκειμένου ως απλού φορέα των χαρακτηριστικών του δεν συνεπάγεται αυτόματα, ότι αυτά πρέπει να θεωρηθούν κοινό κεφάλαιο. Αντίθετα, αντί να ανήκουν στην κοινότητα μπορούν κάλλιστα να μην ανήκουν σε κανένα.

Ο μόνος τρόπος κατά τον Sandel ο Rawls να αποφύγει αυτή την κριτική είναι να υποθέσει ότι η κοινωνία έχει προ-θεσμικό κύρος που τα άτομα στερούνται. Με αυτή την παραδοχή τα προσόντα θα πρέπει να θεωρηθούν κτήση της κοινότητας υπό την αυστηρή συγκροτησιακή έννοια που αποτελεί την βάση για την επάξια ανταμοιβή<sup>68</sup>. Για να μπορέσει όμως να αποδεχτεί αυτή την οπτική ο Rawls θα πρέπει να αποβάλει τις ατομικιστικές προϋποθέσεις του, όπως την άποψη ότι η κοινωνία δεν είναι ένα οργανικό σύνολο με δική του ζωή, διακριτή και υπέρτερη απ' αυτήν των μελών της στις αμοιβαίες σχέσεις τους<sup>69</sup>. Άρα κατά τον Sandel τα προσόντα μπορούν να θεωρηθούν κοινό κεφάλαιο, όχι υπό την οπτική της αρχής της διαφοράς, αλλά υπό την οπτική ότι ανήκουν σε ένα ευρύτερο υποκείμενο κτήσης, την κοινότητα, η οποία αποτελεί τον ιδιοκτήτη των προσόντων που φέρουν τα μέλη της ατομικά και διανέμει τα προσόντα αυτά ως ανταμοιβή ανάλογα με την αξία κάθε μέλους του κοινωνικού συνόλου.<sup>70</sup>

Η κριτική του Sandel δεν είναι ανεδραφική, αλλά και πάλι μπορεί να καταστεί αμφισβητήσιμη. Σύμφωνα με τον τρόπο με τον οποίο ο Sandel αντιλαμβάνεται τα διανεμητικά μερίδια, η μέριμνα υπέρ των δυσπραγούντων την οποία εξασφαλίζει η αρχή της διαφοράς μπορεί να στηριχτεί μόνο στις αρετές των κοινοτιστικών δεσμών τη φιλία, την αδελφοσύνη και την αλληλεγγύη. Το πρόταγμα όμως του Rawls είναι πολύ διαφορετικό. Η αρχή της διαφοράς δεν αποτελεί πράξη φιλίας ή αδελφοσύνης στο πλαίσιο περιστασιακών δεσμών εντός της κοινότητας. Αντιθέτως, αποτελεί έκφραση ενός κανονιστικού ηθικοπολιτικού καθήκοντος, το οποίο προκρίνει τη δικαιοσύνη ως κανονιστικό ιδεώδες της ευσύνακτης πολιτείας. Επομένως, για την ευτεταγμένα κοινωνία του Rawls η μέριμνα υπέρ των ασθενέστερων δεν συνιστά μια

---

<sup>68</sup> Στο ίδιο, σ. 209.

<sup>69</sup> Βλ. J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 315.

<sup>70</sup> M. Sandel, *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 211.



περιστασιακή επιλογή που στηρίζεται στην αλληλεγγύη των μελών της κοινότητας, αλλά ένα απαραίτητο θεσμοθετημένο καθήκον αυτών των μελών<sup>71</sup>.

### 3.6. Κράτος

Ο Sandel ασκεί κριτική ευρύτερα στο ρόλο του σύγχρονου φιλελεύθερου έθνους κράτους. Εκτιμά ότι το κράτος είναι υπερβολικά αχανές, ώστε να μπορεί να καλλιεργήσει τις κοινές δεσμεύσεις και υποχρεώσεις των μελών του και την κοινωνική αλληλεγγύη. Το μόνο που του απομένει είναι να προασπιστεί τα ατομικά δικαιώματα, καθώς αδυνατεί να προάγει το κοινό αγαθό<sup>72</sup>.

Αυτό που προτείνει ο Sandel για να αντιμετωπιστεί η κρατική δυσπραγία απέναντι στη διαχείριση των προβλημάτων της εποχής είναι η ενίσχυση των τοπικών κοινοτήτων και των παραδοσιακών αξιών. Για παράδειγμα, οι τοπικές κοινότητες με ομοσπονδιακά δικαστήρια θα πρέπει να έχουν το δικαίωμα να νομοθετούν για θέματα όπως οι εκτρώσεις, η ομοφυλοφιλία, η απαγόρευση της πορνογραφίας, και η σχολική προσευχή, ανάλογα με τις αξίες τους<sup>73</sup>.

Αναγνωρίζει βέβαια ότι όσα υποστηρίζει βρίσκονται πολύ μακριά από τη σύγχρονη πραγματικότητα με την παγκοσμιοποίηση της αγοράς. Όπως υποστηρίζει: «Η μεγαλύτερη διάβρωση των παραδοσιακών αξιών δεν οφείλεται στις φιλελεύθερες απόψεις, αλλά στα χαρακτηριστικά της σύγχρονης οικονομίας»<sup>74</sup>.

Επιμένει όμως, ότι ο φιλελευθερισμός παραπαίει, διότι δεν έχει επιτύχει να εμφυσήσει το όραμα του κοινού αγαθού<sup>75</sup>. Για να επιβιώσει χρειάζεται να μάθει τη γλώσσα της αυτό-κυβέρνησης που είναι πολύ ανώτερη από την δυνατότητα παροχής ψήφου στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες. Το κράτος δεν είναι δυνατόν να απορρίψει την συσχέτιση ηθικών ζητημάτων με πολιτικές εφαρμογές, όπως το να

---

<sup>71</sup> Βλ. και Σ. Δημητρίου, *Ηθική και Πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, ό. π., σ. 159.

<sup>72</sup> M. Sandel, «The Procedural Democracy and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12, 1 (1984), σ. 92-93.

<sup>73</sup> M. Sandel, «Beyond Individualism Democrats and Community», στο *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, σ. 42.

<sup>74</sup> Στο ίδιο, σ. 43.

<sup>75</sup> Στο ίδιο, σ. 45.

απαγορεύσει τον θρησκευτικό διάλογο από την δημόσια ζωή, οπότε πρέπει να απορρίψει και την φιλελεύθερη ιδέα της κρατικής ουδετερότητας.

Η ένσταση σε αυτές τις απόψεις συνίσταται από τις βασικές φιλελεύθερες αντιλήψεις περί κράτους. Δηλαδή η μη κρατική ουδετερότητα συνεπάγεται ένα περφεξιονιστικό μοντέλο κοινωνίας που συνδέεται άμεσα με την έλλειψη ανεκτικότητας και την αναίρεση του ατομικού αυτοκαθορισμού. Το πρόβλημα επομένως αυτών αλλά και ευρύτερα πολλών κοινοτιστικών αντιλήψεων κατά τη γνώμη μου, έγκειται στο ότι ενώ στηρίζονται σε έννοιες και ιδανικά πολύ θεμιτά όπως η αλληλεγγύη και η επιδίωξη του κοινού αγαθού, μπορούν εύκολα να οδηγήσουν σε οδυνηρά αποτελέσματα. Δηλαδή την καταπίεση της μιας ομάδας από την άλλη, τον απομονωτισμό, την έξαρση του εθνικισμού και της μισαλλοδοξίας.

Οι απόψεις του Sandel περί κράτους παρουσιάζουν σημαντικές ομοιότητες με αυτές του Alasdair McIntyre. Ο Sandel, ωστόσο δεν προχωρά με πιο συστηματικό τρόπο στην εξήγηση του πώς το κοινό αγαθό προάγεται μέσα από την κοινότητα και τις κοινοτικές πρακτικές. Το ζήτημα αυτό θα το δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, όταν θα ασχοληθούμε με την πραγμάτευση των απόψεων του Σκώτου φιλοσόφου. Γι' αυτό το λόγο οι παραπάνω απόψεις του Sandel θεωρώ ότι δεν χρειάζεται προς το παρόν να αναλυθούν περαιτέρω.

## Κεφάλαιο 4

### Πολιτικός φιλελευθερισμός

Το 1993 ο Rawls δημοσίευσε ένα δεύτερο μεγάλο έργο μετά την *Θεωρία της Δικαιοσύνης* με τίτλο *Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός*. Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* ο Rawls εξηγεί συγκεντρωτικά μια θεωρία διαφοροποιημένη από αυτήν στην *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, η οποία εκφράζονταν σταδιακά μέσα από διάφορες δημοσιεύσεις του κατά τις δεκαετίες του '70 και του '80. Η διαφοροποίηση βέβαια σε καμία περίπτωση δεν είναι ριζική. Ο Rawls δεν μεταβάλλει τις δύο αρχές της δικαιοσύνης, δηλαδή την αρχή της ίσης ελευθερίας και την αρχή της διαφοράς, ούτε τις άλλες βασικές αντιλήψεις της *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, όπως η προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού και η κρατική ουδετερότητα έναντι στις διάφορες εκφάνσεις του αγαθού.

Πολλοί είναι εκείνοι που υποστηρίζουν ότι ο Rawls προέβη σε αυτή τη μετατροπή, με στόχο να απαντήσει ή και να ενσωματώσει στη θεωρία του την κοινοτιστική κριτική. Ωστόσο, ο Rawls υποστήριξε ότι η μετατροπή ήταν αναγκαία, για να επιλυθεί ένα εσωτερικό πρόβλημα της θεωρίας του και πιο συγκεκριμένα το πρόβλημα της σταθερότητας. Ας ξεκινήσουμε όμως να περιγράψουμε τη σκέψη του από την αρχή.

Ο Rawls υποστηρίζει ότι οι μέχρι τότε θεωρίες στήριζαν τις πολιτικές αντιλήψεις τους σε συγκεκριμένα ηθικά και θρησκευτικά δόγματα. Τέτοιες θεωρίες όπως του Kant, του Mill αλλά και τη δική του θεωρία της δικαιοσύνης, τις αποκαλεί περιεκτικές. Το πρόβλημα που προκύπτει ως προς αυτές τις θεωρίες οφείλεται στο ότι στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες είναι φυσικό τα άτομα να διαθέτουν διαφορετικές μεταξύ τους ηθικές, θρησκευτικές και φιλοσοφικές αντιλήψεις και ιδανικά, δηλαδή περιεκτικά δόγματα τα οποία ταυτόχρονα είναι συμβατά με την πλήρη ορθολογικότητα τους. Το δεδομένο αυτό ο Rawls το ονομάζει εύλογο πλουραλισμό. Δεδομένου όμως του εύλογου πλουραλισμού, η θεμελίωση μιας πολιτικής θεωρίας (όπως η θεωρία της δικαιοσύνης) που βασίζεται σε διαφορετικά και αλληλοσυγκρουόμενα εύλογα περιεκτικά δόγματα καθίσταται αναπόφευκτα μη σταθερή.

Το πρόβλημα αυτό επιχειρεί να λύσει ο πολιτικός φιλελευθερισμός, με μια καθαρά πολιτική θεωρία, δηλαδή μια θεωρία που δεν ερείδεται σε κάποιο συγκεκριμένο περιεκτικό δόγμα. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός αναγνωρίζει πως υπάρχουν πολλά

και συγκρουόμενα μεταξύ τους εύλογα (δηλαδή συμβατά με την ορθολογικότητα των ανθρώπων) δόγματα, που το καθένα έχει δική του αντίληψη περί του αγαθού. Ωστόσο κανένα δεν αρμόζει να γίνει από μόνο του πολιτική αντίληψη ενός συνταγματικού καθεστώτος<sup>76</sup>.

Γι' αυτό το λόγο ο Rawls μας καλεί να κάνουμε έναν διαχωρισμό ανάμεσα στην ιδιωτική και την δημόσια ζωή μας, ανάμεσα σε αυτό που ονομάζει δημόσια και μη δημόσια ταυτότητα μας. Όσον αφορά την μη δημόσια ταυτότητα, ο Rawls αναγνωρίζει ότι κάθε άτομο είναι δυνατόν να υποστηρίζει οποιοδήποτε περιεκτικό δόγμα επιθυμεί και να διαθέτει τη δική του αντίληψη για το αγαθό. Όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει: «Οι πολίτες μπορεί να έχουν, και κατά κανόνα όντως έχουν, σε οποιαδήποτε δεδομένη στιγμή αισθήματα στοργής, πίστης και αφοσίωσης, από τα οποία πιστεύουν ότι δε θα αποστασιοποιηθούν, και πράγματι δε θα μπορούσαν να αποστασιοποιηθούν, ώστε να αξιολογούν αντικειμενικά, από την οπτική ενός αμιγώς ορθολογικού αγαθού. Μπορεί να θεωρούν ότι είναι απλά ασύλληπτο να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους αποκομμένο από ορισμένες θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές πεποιθήσεις ή από ορισμένες μονιμότερες προσηλώσεις και αφοσιώσεις. Αυτές οι πεποιθήσεις και οι προσηλώσεις είναι μέρος εκείνου που μπορούμε να αποκαλέσουμε μη δημόσια ταυτότητα τους».<sup>77</sup>

Όσον αφορά, όμως, τη δημόσια ταυτότητα τους, οι πολίτες οφείλουν να παρακάμπτουν τις διαφορές ανάμεσα στις θρησκευτικές, ηθικές και φιλοσοφικές τους αντιλήψεις, χάριν της επίτευξης πολιτικής συμφωνίας. Τη διαδικασία αυτή ο Rawls την ονομάζει «επάλλληλη συναίνεση» (overlapping consensus). Κατά την επάλλληλη συναίνεση οι πολίτες με δεδομένες και παρά τις εύλογες διαφορετικές περιεκτικές τους πεποιθήσεις, πετυχαίνουν να συγκλίνουν σε πολιτικές απόψεις που διαμορφώνουν την δημόσια ταυτότητα τους. Σημασία λοιπόν για τον πολιτικό φιλελευθερισμό έχει ότι ανεξαρτήτως του περιεκτικού δόγματος το οποίο υποστηρίζει ο καθένας, είναι δυνατόν να καταλήξουμε σε συγκλίνουσες πολιτικές απόψεις, υπό την αυστηρή προϋπόθεση βέβαια ότι τα δόγματα αυτά θα είναι εύλογα: «Αναζητούμε μια συναίνεση μεταξύ των εύλογων (σε αντίθεση προς τα μη εύλογα ή τα ανορθολογικά) περιεκτικών δογμάτων. Το κρίσιμο δεδομένο δεν είναι εδώ το

---

<sup>76</sup>J. Rawls, *Ο πολιτικός Φιλελευθερισμός*, μτφρ.-προλογικό σημείωμα Σ. Μαρκέτος, Μεταίχιμο, Αθήνα 2000, σ. 175.

<sup>77</sup>J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, 3 (1985), σ. 241.

δεδομένο της πολλαπλότητας αυτής καθ' αυτήν, αλλά της εύλογης πολλαπλότητας»<sup>78</sup>.

Η επάλληλη συναίνεση κατά τον Rawls δεν είναι απλώς ένας στρατηγικός συμβιβασμός, αλλά μια συμφωνία αρχών. Αυτό σημαίνει ότι τα εύλογα περιεκτικά δόγματα περιέχουν ορισμένες αντιλήψεις που θα ήταν αποδεκτές από όλες τις ομάδες, ακόμα και για διαφορετικούς λόγους. Τέτοιες αντιλήψεις είναι για παράδειγμα η ελευθερία συνείδησης και η ανεκτικότητα. Με άλλα λόγια όλες οι ομάδες θα συναινούσαν ότι αυτές οι αντιλήψεις είναι θεμιτές, όχι κατόπιν συμβιβασμού, αλλά έλλογης συμφωνίας. Σε γενικές γραμμές αυτός είναι ο πυρήνας της αντίληψης της επάλληλης συναίνεσης η οποία στηρίζεται στην ορθολογικότητα και την αυτονομία των ατόμων.

Έχει υποστηριχθεί ότι με τον πολιτικό φιλελευθερισμό ο Rawls υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι είναι δυνατόν να είναι κοινοτιστές στον ιδιωτικό βίο και φιλελεύθεροι στον δημόσιο.<sup>79</sup> Για να κατανοήσουμε καλύτερα αυτή την φράση, αλλά και τον λόγο για τον οποίο ο Rawls θεώρησε αναγκαίο να προβεί στην διατύπωση του πολιτικού φιλελευθερισμού, αρκεί να αναλογιστούμε το εξής: όπως είδαμε η ρωσισανή φιλελεύθερη αντίληψη στηρίζεται στην έννοια της αυτονομίας η οποία ευνοεί την ανεκτικότητα. Δηλαδή τα άτομα πρέπει να είναι ελεύθερα να αποτιμούν ορθολογικά τους υπάρχοντες σκοπούς τους και δυνητικά να τους αναθεωρούν. Τι συμβαίνει όμως στην περίπτωση που κάποιες ομάδες δεν ενστερνίζονται τις φιλελεύθερες θέσεις και δεν αποδίδουν αντίστοιχη αξία στην αυτονομία; Υπάρχουν πολλά μέλη κοινοτιστικών ομάδων που δεν θεωρούν τους σκοπούς τους δυνητικά αναθεωρήσιμους, καθώς είναι δεσμευμένοι στις πρακτικές και τις αξίες της κοινότητας τους. Η φιλελεύθερη θεωρία, εάν επιδιώκει να καταστεί καθολική, θα πρέπει να στεγάσει στους κόλπους της ακόμα και ομάδες που απορρίπτουν τις αξίες της. Αυτός είναι ενδεχομένως και ο βασικότερος λόγος για τον οποίο ο Rawls προέβη στην διατύπωση του πολιτικού φιλελευθερισμού.

Σε γενικές γραμμές, μπορούμε να πούμε ότι ο Rawls επιχειρεί να απομακρύνει τον φιλελευθερισμό από αξιώσεις σχετικές με συγκρουόμενες μεταφυσικές θεωρίες και αντιλήψεις του αγαθού και να τον στηρίξει σε ένα κοινό πολιτικό υπόβαθρο, το οποίο

---

<sup>78</sup> J. Rawls, *Ο πολιτικός φιλελευθερισμός*, ό. π., σ. 184.

<sup>79</sup> W. Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, ό. π., σ. 352.

είναι από μόνο του ικανό να ικανοποιήσει τις απαιτήσεις του δημόσιου λόγου<sup>80</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα γίνεται φανερό ότι οι πολίτες των συνταγματικών δημοκρατιών δεν έχουν το δικαίωμα ανεξάρτητα από το πόσο αφοσιωμένοι είναι στο περιεκτικό τους δόγμα ή και πεπεισμένοι για την ανωτερότητά του απέναντι στα άλλα δόγματα να χρησιμοποιήσουν την καταναγκαστική εξουσία του κράτους για να το επιβάλλουν στους άλλους πολίτες. Σύμφωνα με τον Rawls, «Όταν υπάρχει πολλαπλότητα εύλογων δογμάτων, είναι μη εύλογο, ή και κάτι ακόμα χειρότερο, το να θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε τις κυρώσεις της κρατικής εξουσίας για να διορθώσουμε, ή για να τιμωρήσουμε εκείνους που διαφωνούν μαζί μας»<sup>81</sup>, Επιπλέον υποστηρίζει πως «Είναι ζωτικό για την ιδέα του πολιτικού φιλελευθερισμού ότι μπορούμε με απόλυτη συνέπεια να υποστηρίζουμε πως είναι μη εύλογο το να χρησιμοποιούμε την πολιτική εξουσία για να επιβάλουμε τη δικιά μας περιεκτική θεώρηση, την οποία μολαταύτα, όπως είναι φυσικό, οπωσδήποτε επικροτούμε ως εύλογη ή ως αληθινή»<sup>82</sup>. Απώτερος στόχος του πολιτικού φιλελευθερισμού είναι να καταστεί δυνατό η κοινωνία μέσω μιας πολιτικής κουλτούρας να λειτουργεί ως ένα δίκαιο σύστημα συνεργασίας μεταξύ ελεύθερων και ισότιμων πολιτών.

Ωστόσο, ο πολιτικός φιλελευθερισμός έχει δεχθεί δριμεία κριτική από πολλές και διαφορετικές κατευθύνσεις. Για παράδειγμα, ο Στέφανος Δημητρίου επικρίνει τον πολιτικό φιλελευθερισμό για έλλειψη μεταηθικού αναστοχασμού, η οποία αποδυναμώνει τη δικαιολογητική ισχύ του ρωλσιανού επιχειρήματος. Ο Richard Rorty αντίστοιχα χαρακτηρίζει τον πολιτικό φιλελευθερισμό ως θεώρηση «απολύτως ιστορική και αντιοικουμενιστική»<sup>83</sup> και αποδοκιμάζει αυτό που ερμηνεύει ως πραγματιστική στροφή του Rawls. Ο Kymlicka θεωρεί ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός αποτελεί περισσότερο μια επιφανειακή επικάλυψη παρά ουσιαστική αντιμετώπιση της κοινοτιστικής κριτικής.

---

<sup>80</sup> S. Mulhall και A. Swift, *Liberals and Communitarians*, ό. π., σ. 190.

<sup>81</sup> J. Rawls, *Ο πολιτικός φιλελευθερισμός*, ό. π., σ. 178.

<sup>82</sup> Στο ίδιο, σ. 178-179.

<sup>83</sup> R. Rorty, «The priority of Democracy to Philosophy», στο M. D. Peterson και R. C. Vaughan (επιμ.) *The Virginia Statute on Religious Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, σ. 262.

#### **4.1. Η αντίδραση του Sandel στον Πολιτικό Φιλελευθερισμό**

Ας εστιάσουμε όμως στην κριτική του Sandel στον πολιτικό φιλελευθερισμό. Ο Sandel διαφωνεί με την δυνατότητα διαχωρισμού της προσωπικής από τη πολιτική ταυτότητας μας, καθώς υποστηρίζει ότι οι πολιτικές μας ταυτότητες αναπόφευκτα εκφράζουν τις ηθικές, θρησκευτικές και κοινοτικές πεποιθήσεις που αποδεχόμαστε και στον ιδιωτικό βίο<sup>84</sup>. Η άποψη του Sandel φαίνεται δικαιολογημένη. Είναι δυνατόν να συζητάμε για συνταγματική αναθεώρηση (που συνιστά μια πολιτική πράξη) στο ζήτημα του γάμου μεταξύ ομοφυλοφίλων, χωρίς να επικαλεστούμε ηθικές και θρησκευτικές αντιλήψεις περί του θέματος;

Ο Rawls θα απαντούσε ότι οι βασικές αξίες στις οποίες οφείλει να στηριχτεί ο διάλογος είναι η αυτονομία και η ανεκτικότητα, πράγμα βέβαια που επίσης φαίνεται εύλογο και επιθυμητό. Το ζήτημα είναι ότι δεν ασπάζονται όλοι την αξία της αυτονομίας και του αυτοκαθορισμού, διότι είναι προσηλωμένοι σε περιεκτικές αντιλήψεις. Μπορούμε όμως πράγματι να αποκλείσουμε ηθικές και θρησκευτικές αντιλήψεις από το δημόσιο διάλογο με στόχο την επίτευξη πολιτικής συμφωνίας; Ο Sandel υποστηρίζει ότι κάτι τέτοιο θα εξασθενίσει τον πολιτικό διάλογο και θα απέκλειε σημαντικές διαστάσεις της δημόσιας διαβούλευσης<sup>85</sup>.

Ο Sandel προβαίνει και σε κάποιες άλλες σχετικά εύστοχες ενστάσεις ως προς τον πολιτικό φιλελευθερισμό, με στόχο την αμφισβήτηση της προτεραιότητας του ορθού. Για τον πολιτικό φιλελευθερισμό η προτεραιότητα του ορθού βασίζεται στο δεδομένο του εύλογου πλουραλισμού όσον αφορά το αγαθό. Ωστόσο, ο εύλογος πλουραλισμός δεν υφίσταται μόνον όσον αφορά τις περιεκτικές μας αντιλήψεις αλλά και τις αντιλήψεις μας περί δικαιοσύνης. Ως παράδειγμα φέρνει τη διανεμητική δικαιοσύνη, περί της οποίας πράγματι οι απόψεις μεταξύ διαφορετικών θεωρήσεων είναι αντικρουόμενες. Οι απόψεις των φιλελεύθερων εξισωτιστών είναι αντίθετες από εκείνες των νεοφιλελεύθερων (ελευθεριστών), όπως ήδη έχουμε επισημάνει και θα εξετάσουμε αναλυτικά στη συνέχεια. Αυτό σημαίνει ότι ακόμα και οι αντιλήψεις περί δικαιοσύνης ποικίλλουν. Εφόσον οι αντιλήψεις περί δικαιοσύνης είναι

---

<sup>84</sup> M. Sandel, «Political Liberalism», στο *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, ό.π., σ. 322.

<sup>85</sup> Στο ίδιο, σ. 223-225.

αντικρουόμενες, ακριβώς όπως και περί αγαθού, τότε η προτεραιότητα του ορθού κλονίζεται<sup>86</sup>.

Και πάλι ο Rawls θα μπορούσε να απαντήσει ότι στις διαφωνίες περί αναδιανεμητικής δικαιοσύνης, υπάρχει το δεδομένο του πλουραλισμού, αλλά όχι του εύλογου πλουραλισμού. Τα επιχειρήματα των νεοφιλελεύθερων περί αναδιανεμητικής δικαιοσύνης θα μπορούσαν να αντικρουστούν ως μη εύλογα. Σε αυτό το σημείο όμως ο Sandel προβαίνει σε ένα κρίσιμο ερώτημα, το οποίο κατά κάποιο τρόπο παγιδεύει την ίδια την αναθεωρημένη θεωρία του Rawls στα επιχειρήματα της. Αν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι κάποιες αρχές δικαιοσύνης, όπως η αρχή της διαφοράς, είναι πιο εύλογες από άλλες, γιατί να μην μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο και για ηθικές ή θρησκευτικές αντιλήψεις; «Δεν υπάρχει καταρχήν κανένας λόγος ώστε να μην μπορούμε να συμπεράνουμε σε κάθε δεδομένη περίπτωση ότι, κατόπιν δέουσας σκέψης, μερικές ηθικές ή θρησκευτικές θεωρίες είναι πιο εύλογες από κάποιες άλλες»<sup>87</sup>.

Η συλλογιστική του Sandel ως εδώ, θεωρώ ότι είναι εύλογη και δικαιολογημένη. Ωστόσο, ο Sandel κάνει ένα βήμα παραπέρα και υποστηρίζει ότι ορισμένες θρησκευτικές και ηθικές αντιλήψεις ως πιο εύλογες από άλλες είναι δυνατόν να υπερισχύουν έναντι πολιτικών αξιών όπως η ανοχή, η ακριβοδίκαια και η κοινωνική συνεργασία που στηρίζονται στον αμοιβαίο σεβασμό. Με αυτό τον τρόπο έρχεται σε αντίθεση με την βασική θεώρηση του Rawls ότι σε μια συνταγματική δημοκρατία που διέπεται από τον πολιτικό φιλελευθερισμό οι πολιτικές αξίες υπερισχύουν έναντι οποιονδήποτε μη πολιτικών αξιών που συγκρούονται με αυτές.

Ο Sandel επισημαίνει ότι ο πραγματικός σεβασμός δεν είναι αυτός που υποστηρίζει η φιλελεύθερη αντίληψη, δηλαδή να αγνοούμε τις ηθικές και θρησκευτικές αντιλήψεις των συμπολιτών μας για πολιτικούς λόγους, αλλά να συνδιαλεγόμαστε μαζί τους, πότε αμφισβητώντας τες και πότε μαθαίνοντας από αυτές. Είναι πιθανόν η επαφή μας με ένα θρησκευτικό ή ηθικό δόγμα να μας κάνει να διαφωνούμε ακόμη περισσότερο μαζί του, αλλά ο διαβουλευτικός αυτός τρόπος σεβασμού είναι πιο κατάλληλος για μια πλουραλιστική κοινωνία και μας κάνει να εκτιμήσουμε τα διακριτά αγαθά που εκφράζει ο διαφορετικός βίος του καθενός<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Στο ίδιο, σ. 233-234.

<sup>87</sup> Στο ίδιο, σ. 239.

<sup>88</sup> Στο ίδιο, σ. 246-247.



Θεωρώ ότι το επιχείρημα του Sandel όσον αφορά την αμφισβήτηση της προτεραιότητας του ορθού έναντι του αγαθού, δεν είναι άστοχο καθώς πράγματι όσο φυσιολογικό είναι σε συνταγματικές δημοκρατίες να ποικίλλουν οι αντιλήψεις περί εύλογων ηθικών και θρησκευτικών δογμάτων, άλλο τόσο είναι να διαφέρουν και για διάφορες εύλογες (δηλαδή σύμφωνες με την πλήρη ορθολογικότητα των υποστηρικτών τους) ερμηνείες της δικαιοσύνης. Το δεδομένο, λοιπόν, του εύλογου πλουραλισμού δεν είναι αρκετό για να υποστηρίξει την πρωτοκαθεδρία του ορθού. Άλλωστε στην πραγματικότητα είναι μάλλον αδύνατο να μπορέσουμε να προβούμε σε έναν πλήρη διαχωρισμό της πολιτικής από την ιδιωτική μας ταυτότητα, χάριν της πολιτικής συμφωνίας. Δεδομένης της διαφοράς των ατόμων ως προς τα περιεκτικά δόγματα, πόσο εύκολα θα μπορούσαν να προκύψουν κοινές πολιτικές αντιλήψεις που να στηρίζονται σε μια επάλληλη συναίνεση των περιεκτικών δογμάτων; Μάλλον ο Rawls υπερβάλλει ως προς την αισιοδοξία του για την ορθολογικότητα και την πίστη στην αρχή της ανεκτικότητας των ατόμων.

Από την άλλη πλευρά ο Sandel περνάει στο αντίθετο άκρο, όταν υποστηρίζει ότι κάποιες περιεκτικές θεωρήσεις ως πιο εύλογες θα πρέπει να κατισχύουν έναντι πολιτικών αξιών, διότι και η δική του θεώρηση είναι πιο αισιόδοξη από όσο θα έπρεπε και με βάση όσα μας έχει διδάξει η ιστορία. Τι εξασφαλίζει ότι η συνδιαλλαγή με άλλα περιεκτικά δόγματα, δεν συνεπάγεται την μισαλλοδοξία, την έχθρα και την τάση για εξαναγκασμό; Και επιπλέον εάν δεχτούμε την δυνατότητα περιεκτικών αξιών να κατισχύουν των πολιτικών, όσο εύλογες και αν είναι αυτές, συνεπάγεται ότι οι υποστηρικτές αυτών των συγκεκριμένων αξιών θα νομιμοποιούνται να χρησιμοποιήσουν την εξουσία του κρατικού μηχανισμού, για να επιβάλουν τις αξίες αυτές και στις υπόλοιπες ομάδες, πράγμα που συνιστά καταφανή εξαναγκασμό.

Ο Sandel λοιπόν σφάλει ως προς αυτό, οι περιεκτικές αξίες δεν θα πρέπει να είναι σε καμία περίπτωση ανώτερες από τις πολιτικές αξίες της ανοχής, της ακριβοδικίας και της κοινωνικής συνεργασίας, πράγμα που σημαίνει ότι η ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις διάφορες εκφάνσεις του αγαθού δεν πρέπει να διασαλευθεί. Ακόμη λοιπόν και αν δεχθούμε τα φιλοσοφικά επιχειρήματα του Sandel, σύμφωνα με τα οποία η προτεραιότητα του ορθού, έναντι του αγαθού μπορεί να αμφισβητηθεί, η κρατική ουδετερότητα ως προς το αγαθό δεν αμφισβητείται.

Για να γίνει περισσότερο κατανοητό το παραπάνω, μπορούμε να προβούμε στην εξής ρητορική ερώτηση: Το κράτος είναι μεν δυνατόν να παραμένει ουδέτερο απέναντι

στις διάφορες εκφάνσεις του αγαθού, είναι δυνατόν να παραμένει απέναντι και στις αρχές της δικαιοσύνης; Η απάντηση φυσικά είναι όχι, γιατί οι αρχές της δικαιοσύνης εκπορεύονται από την ίδια την κρατική εξουσία. Οι αντιλήψεις μας περί αγαθού είναι ατομικές ή κοινές στα πλαίσια ορισμένων κοινοτήτων ή συγκεκριμένων ομάδων, οι υπόλοιπες όμως ομάδες δεν είναι υποχρεωμένες να συμβαδίσουν μαζί τους ή ακόμα περισσότερο να τις ενστερνιστούν. Είναι ελεύθερες να τις γνωρίσουν, ακόμα και να τις υιοθετήσουν, αν το επιθυμούν, ή απλά να τις αγνοήσουν. Αντίθετα οι αντιλήψεις περί της δικαιοσύνης δεν είναι ιδιωτικές, αλλά δημόσιες, κανένας δεν μπορεί να τις αγνοήσει και όλοι είναι υποχρεωμένοι να τις ακολουθούν.

Επιπλέον, οι αντιλήψεις κάθε ατόμου περί αγαθού μπορούν να μεταβληθούν ανά πάσα στιγμή, χωρίς να επηρεαστεί το σύνολο της κοινωνίας. Ωστόσο, και οι αντιλήψεις περί δικαιοσύνης είναι δυνατόν να μεταβληθούν, εξάλλου οι νομοθεσίες και τα συντάγματα μεταβάλλονται είτε πιο εύκολα, είτε πιο δύσκολα. Το γεγονός αυτό όμως αποτελεί μια δημόσια πράξη που επηρεάζει το σύνολο της κοινωνίας και έχει καθολική ισχύ. Στις συνταγματικές δημοκρατίες λοιπόν η προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού, υπό την έννοια της κρατικής ουδετερότητας έναντι στις διάφορες εκφάνσεις του αγαθού αποτελεί μια *de facto* πραγματικότητα.

Το γεγονός αυτό βέβαια ο Sandel το γνωρίζει, γι' αυτό και επιχειρεί να ασκήσει κριτική στην ίδια την έννοια και τις πρακτικές του σύγχρονου φιλελεύθερου έθνους-κράτους. Ωστόσο, μια τέτοια κριτική εκφράζεται στιβαρότερα, εναργέστερα και εντονότερα από τον Alasdair MacIntyre και θα την εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

## Κεφάλαιο 5

### Ο νεοαριστοτελικός κοινοτισμός του MacIntyre<sup>89</sup>

Ο Alasdair MacIntyre αποτελεί έναν από τους πολυσχιδέστερους και με σημαντικότερη επιρροή σύγχρονους στοχαστές. Η φιλοσοφική του σκέψη ξεκίνησε από το μαρξισμό και την κοινωνιολογία, ιδιαίτερα του Durkheim, για να στραφεί στην συνέχεια στον νεοαριστοτελισμό και τον νεοθωμισμό σε συνδυασμό με το χριστιανικό δόγμα της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας.

Ο MacIntyre κατατάσσεται στους μείζονες κοινοτιστές, αλλά έχει απορρίψει την ταμπέλα αυτή με περισσότερο σθένος από όλους τους άλλους. Υπάρχουν ωστόσο και αρκετοί μελετητές, που επίσης αρνούνται την ερμηνεία του ως κοινοτιστή, μεταξύ των σπουδαιότερων ο Kelvin Knight, ο οποίος τον χαρακτηρίζει ριζοσπαστικό αριστοτελιστή<sup>90</sup>. Ο αριστοτελισμός του MacIntyre είναι πράγματι ριζοσπαστικός από την άποψη ότι οι προγενέστεροι φιλόσοφοι που ήταν άμεσα επηρεασμένοι από τον Αριστοτέλη ήταν ως επί το πλείστον πολύ πιο συντηρητικοί. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι ο MacIntyre δεν είναι και κοινοτιστής, όπως θα δούμε στη συνέχεια μέσα από την πραγμάτευση της σκέψης του.

Σε κάθε περίπτωση είναι βέβαιο ότι η σύγχρονη φιλοσοφία χρωστά στον MacIntyre την προβολή της σημασίας και τον επαναπροσδιορισμό της αριστοτελικής θεωρίας, ιδίως των αρετών<sup>91</sup>. Ο MacIntyre έχει διαμορφώσει με βάση τον Αριστοτέλη μια αρετολογική πολιτική και ηθική θεωρία που διαδραματίζει έναν κριτικό ρόλο

---

<sup>89</sup>Αποκαλώντας τον MacIntyre «νεοαριστοτελικό κοινοτιστή», δεν εκτιμώ ότι με αυτό τον χαρακτηρισμό μπορώ να αποδώσω όλες τις διαστάσεις του στοχασμού και του ογκώδους έργου του. Σε μια τέτοια περίπτωση ο χαρακτηρισμός αυτός θα αδικούσε τον στοχαστή. Άλλωστε ο MacIntyre, όπως αναφέρω, εκκινεί από το μαρξισμό και αν λάβουμε υπόψη το τελευταίο έργο του με τίτλο: *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (2016), επιστρέφει πάλι σε αυτόν. Με αυτό λοιπόν τον χαρακτηρισμό επιθυμώ να αποδώσω την αντινεωτερική κριτική που ασκεί ο MacIntyre στην νεωτερικότητα ευρύτερα και μέσω αυτής και στον Rawls, όπου και εστιάζεται η πραγμάτευσή μου.

<sup>90</sup>Βλ. K. Knight, «Aristotelianism versus Communitarianism» *Analyse & Kritik*, 27 (2005), σ. 259-273 και K. Knight, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity, Cambridge 2007.

<sup>91</sup>Ε. Λεοντσίνη, «"Βλέποντας τη ζωή μέσα από μια ιστορία"»: Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre», στο Χ. Μπαμπούνης (επιμ.), *Ιστορίας μέριμνα. Τιμητικός τόμος στον Καθηγητή Γεώργιο Ν. Λεοντσίνη*, τόμ. Α1, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2011, σ. 679.

απέναντι στην νεωτερικότητα. Ο Αριστοτέλης αποτελεί τον πρωταγωνιστή απέναντι στον οποίο έχει προτάξει τις φωνές της φιλελεύθερης νεωτερικότητας<sup>92</sup>.

Το εύρος της επιρροής και το περιεχόμενο των αντιλήψεων του MacIntyre έχει προκαλέσει ποικίλες κριτικές, πολλές από τις οποίες υπερβαίνουν τους στόχους και τη θεματολογία της παρούσας πραγμάτευσης. Στα πλαίσια αυτής της εργασίας θα επιχειρηθεί μια παρουσίαση της πορείας της σκέψης του φιλοσόφου μέσα από τα σημαντικότερα έργα του με έμφαση κυρίως την κριτική που ασκεί στην νεωτερικότητα ευρύτερα και την ρωλσιανή θεωρία ειδικότερα. Βέβαια, η κριτική του MacIntyre δεν εστιάζεται στον Rawls όπως εκείνη του Sandel αλλά είναι πολύ ευρύτερη. Ο MacIntyre επικρίνει τις ίδιες τις ρίζες και την ανάπτυξη της δυτικής ηθικής και πολιτικής κουλτούρας. Η κριτική του λοιπόν φτάνει ως την θεωρία του Rawls, διότι αποτελεί για τον MacIntyre σύμπτωμα της ευρύτερης φιλελεύθερης παράδοσης.

### **5.1. Η αρνητική κατάσταση της σύγχρονης ηθικής και πολιτικής κουλτούρας**

Ας ξεκινήσουμε όμως την πραγμάτευση των απόψεων του MacIntyre όπως αυτή ξεδιπλώνεται στο σπουδαιότερο και κεντρικότερο μέχρι σήμερα έργο του φιλοσόφου, το *Μετά την Αρετή* (1981). Στο έργο αυτό ο MacIntyre εκκινεί από την διαπίστωση ότι η σύγχρονη ηθική και πολιτική κουλτούρα βρίσκεται σε κατάσταση πλήρους κατακερματισμού και ασάφειας σαν να αποτελεί τα «υπολείμματα» μιας πυρηνικής έκρηξης στο χώρο των ηθικών θεωριών. Ως αποτέλεσμα οι διαφορετικές απόψεις στην σύγχρονη ηθική και πολιτική κουλτούρα χαρακτηρίζονται από ασυμμετρία (incommensurability)<sup>93</sup>, πράγμα που σημαίνει ότι δεν είναι δυνατόν να διευθετηθούν υπό έλλογους όρους.

Ως ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της σύγχρονης ηθικής και πολιτικής ασυμβατότητας ο MacIntyre φέρνει τις θεωρίες δικαιοσύνης του Rawls και του Nozick. Και οι δύο χαρακτηρίζονται από μια εσωτερική συνάφεια και τα συμπεράσματά τους ακολουθούν λογικά τις προκειμένες που υιοθετούνται. Ωστόσο,

---

<sup>92</sup>A. MacIntyre, *After Virtue*, 3<sup>η</sup> έκδ., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2007, σ. 146.

<sup>93</sup> Βλ. Ενδεικτικά Ε. Λεοντσίνη, 'Justice as a Virtue: MacIntyre and Political Incommensurability', στο D. N. Koutras (ed.), *Political Equality and Justice in Aristotle and the Problems of Contemporary Society*, 3rd International Symposium for the Aristotelian Philosophy (22-24 September 1999), Society for Aristotelian Studies The Lyceum, Athens 2000, σ. 298-308, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

μεταξύ τους έρχονται σε άμεση αντίθεση που δεν είναι δυνατό να διευθετηθεί, με έλλογους όρους. Και οι δύο θεωρίες έχουν υποστηρικτές που εντοπίζουν τις αδυναμίες και ασκούν κριτική στην αντίπαλη θεωρία, αλλά δεν μπορούν να υπερασπιστούν αποτελεσματικά τη δική τους από τις αντίπαλες επιθέσεις. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση των εκτρώσεων. Οι καταγγελίες της Καθολικής Εκκλησίας ότι η έκτρωση αποτελεί φόνο, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την φιλελεύθερη αξίωση ότι οι γυναίκες πρέπει να έχουν το δικαίωμα να αποφασίζουν αν θέλουν να τερματίσουν την εγκυμοσύνη τους ή όχι. Σε κάθε περίπτωση τα συμπεράσματα έρχονται σε λογική αντίθεση, διότι το όλο επιχείρημα ξεκινά από ασύμβατες μεταξύ τους προκείμενες που αποκλείουν τη δυνατότητα επίτευξης ομοφωνίας.

Σε γενικές γραμμές αυτή η αδυναμία επίτευξης συμφωνίας είναι που χαρακτηρίζει την νεωτερική ηθική και πολιτική κουλτούρα. Αυτό λοιπόν που επιδιώκουν σήμερα οι άνθρωποι μέσω των ηθικών διαβουλεύσεων είναι να αλλάξουν τις πεποιθήσεις της άλλης πλευράς σύμφωνα με τις δικές τους προτιμήσεις. Εφόσον όμως, δεν υπάρχει μια ομοφωνία ως προς τις προϋποθέσεις της ηθικής ή τους στόχους της ηθικής δεν είναι δυνατόν να συμφωνήσουν ως προς το ποια επιχειρήματα διαθέτουν μεγαλύτερη λογική ισχύ από αλλά. Επομένως, ο δημόσιος διάλογος είναι δυνατόν να συνεχίζεται επ' άπειρον χωρίς νικητές και ηττημένους, καθώς δεν υπάρχουν τα αξιολογικά κριτήρια που θα καθορίσουν την έκβαση της διαμάχης. Τα μόνα μέσα πειθούς που μένουν στην νεωτερική ηθική είναι ο εξαναγκασμός είτε φανερός, είτε κρυφός, όπως στην περίπτωση της εξαπάτησης.

Σε αντίθεση λοιπόν με την αισιόδοξη οπτική των διαφωτιστών όπως ο Kant ότι η ευρύτερη συμμετοχή στον δημόσιο διάλογο θα οδηγήσει αναπόφευκτα σε ηθικοπολιτική πρόοδο<sup>94</sup>, ο MacIntyre παρατηρεί ότι οι ηθικές και πολιτικές διαμάχες στη νεωτερικότητα είναι ατέρμονες και σκληρές και γι' αυτό οι σύγχρονες πολιτικές προσλαμβάνουν την μορφή εμφυλίου πολέμου<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Βλ. I. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός» στο *Ιμμάνουελ Καντ Δοκίμια*, εισαγωγή- μτφρ,- σχόλια Ε. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 42-51.

<sup>95</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 253.

## 5.2. Η συγκινησιοκρατία

Κατά τον MacIntyre, βασική παράμετρο της οδυνηρής θέσης στην οποία βρίσκεται η σύγχρονη ηθική και πολιτική κουλτούρα διαδραματίζει η επικράτηση του ηθικού δόγματος της συγκινησιοκρατίας (emotivism). Πρόκειται για το δόγμα κατά το οποίο όλες οι αξιακές κρίσεις και ιδιαίτερα οι ηθικές κρίσεις δεν αποτελούν τίποτε άλλο, παρά εκφράσεις των προτιμήσεων, της διάθεσης και των αισθημάτων μας, στο βαθμό που αυτές διαθέτουν έναν ηθικό ή αξιολογικό χαρακτήρα.<sup>96</sup> Αυτό σημαίνει ότι η πηγή της ηθικότητας στη νεωτερική εποχή στηρίζεται απλώς στα συναισθήματά μας. Οι ηθικές κρίσεις έχουν λοιπόν μια αμιγώς προσωπική σημασία και μπορούν κατά συνέπεια να μεταγραφούν σε διατυπώσεις επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας.<sup>97</sup>

Ο MacIntyre αντιτίθεται στην συγκινησιοκρατία και απορρίπτει την υποκειμενιστική χρήση των ηθικών κριτηρίων και την υποκειμενιστική διατύπωση ηθικών κρίσεων που συνεπάγεται αυτή. Ωστόσο, υποστηρίζει ότι είτε το συνειδητοποιούν είτε όχι η πλειοψηφία των ατόμων συμπεριφέρονται σύμφωνα με αυτή την θεωρία, η οποία πλέον έχει ενσωματωθεί στην κουλτούρα μας<sup>98</sup>. Η απόρριψη του MacIntyre στηρίζεται στην πεποίθηση του ότι οι απόψεις περί του αγαθού και οι ηθικές κρίσεις οφείλουν να είναι κάτι περισσότερο από απλές προτιμήσεις. Ουσιαστικά, ο MacIntyre έρχεται σε αντιπαράθεση με την φιλελεύθερη αξίωση ότι είναι αδύνατον να υπάρχει μια κοινή αντίληψη περί του αγαθού βίου. Ως αυτό το σημείο ο MacIntyre δεν αναφέρεται ευθέως στον Rawls, αλλά είναι αρκετά φανερό ότι ο συγκινησιοκρατικός εαυτός, τον οποίο απορρίπτει, έχει μεγάλη ομοιότητα με το ριζικά εξαυλωμένο υποκείμενο το οποίο αποδίδει ο Sandel στον Rawls.<sup>99</sup>

Κατά τον MacIntyre η συγκινησιοκρατία όπως και κάθε ηθική φιλοσοφία προϋποθέτει μια κοινωνιολογία. Το κοινωνικό περιεχόμενο του ηθικού αυτού δόγματος συνεπάγεται την εξάλειψη μιας γνήσιας διάκρισης ανάμεσα σε χειριστικές και μη χειριστικές κοινωνικές σχέσεις<sup>100</sup>. Εφόσον τα μέλη της κοινωνίας δεν μοιράζονται μια αίσθηση του κοινού αγαθού, δεν μένει άλλος τρόπος κοινωνικής σχέσης εκτός από την προσπάθεια του ενός μέλους να χρησιμοποιήσει τα άλλα για

---

<sup>96</sup> Στο ίδιο, σ. 11-12.

<sup>97</sup> Γκ. Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί*, επίμετρα Σ. Βιρβιδάκης, Κ. Καβουλάκος, Πατάκης, Αθήνα 2006, σ. 85.

<sup>98</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π. σ. 22.

<sup>99</sup> Βλ. S. Mulhall και A. Swift, *Liberals and Communitarians*, ό.π., σ. 77, σ. 94 και Γκ. Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί*, ό. π., σ. 89.

<sup>100</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 23.

την επιδίωξη των στόχων του. Κατά συνέπεια η νεωτερική κοινωνία χαρακτηρίζεται από τρεις βασικούς κοινωνικούς τύπους χαρακτήρων που περιλαμβάνουν το βασικό περιεχόμενο των ηθικών και μεταφυσικών αντιλήψεων που βρίσκονται ενσωματωμένες στην συγκινησιοκρατική κουλτούρα. Οι τύποι αυτοί είναι ο Εστέτ, ο Διαχειριστής και ο Θεραπευτής.

Ο Εστέτ βλέπει την κοινωνία ως ένα μέσο για να επιτύχει την ικανοποίηση των επιθυμιών του και να κερδίσει όσο το δυνατόν περισσότερες απολαύσεις, με στόχο να αποφύγει την ανία. Οι άλλοι άνθρωποι αντιμετωπίζονται ως μέσα για την επίτευξη αυτού του στόχου. Ο Διαχειριστής στοχεύει στο να οργανώσει και να διευθύνει τους ανθρώπινους και μη πόρους, με τέτοιο τρόπο ώστε να επιτύχει τους στόχους του με τη μεγαλύτερη δυνατή αποδοτικότητα. Ωστόσο, αποφεύγει ρητά να αξιολογήσει τους στόχους αυτούς από ηθική σκοπιά. Αυτοί αντιμετωπίζονται ως δεδομένοι από ανώτερα στελέχη στην ιεραρχία του κατακερματισμού της εργασίας και τις ανάγκες που προκύπτουν από τον ανταγωνισμό στα πλαίσια των αγορών. Ο Διαχειριστής δρα λοιπόν με στυγνό ορθολογισμό, χωρίς να τον απασχολούν οι ηθικές επιπτώσεις των στόχων που επιδιώκει. Τέλος, ο Θεραπευτής μεριμνά για την μετατροπή των νευρωτικών συμπτωμάτων των ασθενών του σε ενέργεια που κρίνεται κοινωνικά ωφέλιμη. Η αποδοτικότητα λοιπόν είναι και το δικό του μέλημα και δεν προβαίνει σε αξιολογικές κρίσεις, ούτε συμβουλεύει τους ασθενείς του σχετικά με τη βαθύτερη αξία των στόχων που υιοθετούν.

### **5.3. Η αποτυχία του διαφωτιστικού προγράμματος και η επανεισαγωγή του αριστοτελισμού**

Ο MacIntyre αναζητεί τις ρίζες αυτής της αρνητικής κατάστασης της σύγχρονης ηθικής και πολιτικής κουλτούρας και καταλήγει στον Διαφωτισμό. «Το Πρόγραμμα του Διαφωτισμού», όπως το ονομάζει στο οποίο εμπλέκονται μια πληθώρα σπουδαίων φιλοσόφων όπως ο Hume και ο Bentham, ο Diderot και ο Adam Smith, ο Kant και ο Kierkegaard απέτυχε να παράσχει έλλογα θεμέλια στην ηθική, με αποτέλεσμα η νεωτερική ηθική να στερείται θεμελίων. Ποιο είναι όμως το βαθύτερο αίτιο της αποτυχίας του διαφωτιστικού προγράμματος εξαιτίας του οποίου κατά τον MacIntyre δεν υπήρχε πιθανότητα επιτυχίας; Η απάντηση που δίνει ο MacIntyre

είναι ότι ο Διαφωτισμός απέρριψε επιστημονικά και φιλοσοφικά την αριστοτελική μεταφυσική στην πιο σημαίνουσα έκφραση της, την τελεολογία. Κατά τον MacIntyre ο ρόλος της αριστοτελικής ηθικής όπως αυτή εκφράζεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι να εξασφαλίσει τη μετάβαση από τον άνθρωπο όπως τυγχάνει να είναι (man-as-he-happens-to-be) στον άνθρωπο όπως θα μπορούσε να είναι εάν αντιλαμβανόταν το σκοπό του βίου του (man-as-he-could-be-if-he-realized-his-telos)<sup>101</sup>.

Η πραγμάτωση αυτού του στόχου προϋποθέτει την ύπαρξη εγγενών σκοπών στον ανθρώπινο βίο, οι οποίοι δύναται να εκπληρωθούν με βάση τη συνάφεια της Ηθικής και του Λόγου. Η νεωτερικότητα όμως απέρριψε την ιδέα ότι υπάρχουν εγγενείς σκοποί στον ανθρώπινο βίο και υποστήριξε ότι η ηθική τελείωση καθορίζεται μέσα από την ύπαρξη ενός σώματος ηθικών προσταγών. Η δεοντοκρατική ηθική του Διαφωτισμού δεν ασχολείται πλέον με τον άνθρωπο ως φύση ή χαρακτήρα, αλλά μόνο με την ανθρώπινη πράξη. Ο MacIntyre κάνει λόγο για «μηχανική της πράξης» και για μία μηχανιστική θεώρηση η οποία υποκατέστησε την παραδοσιακή τελεολογική θεώρηση<sup>102</sup>.

Ως απάντηση στο πρόγραμμα του Διαφωτισμού που οδήγησε στον συγκινησιοκρατικό εαυτό και γενικότερα στην νεωτερική υποκειμενική ηθική και τον φιλελεύθερο ατομικισμό ο MacIntyre προτείνει την επανεισαγωγή του ορθολογισμού στην ηθικότητα υπό την έννοια ότι οι άνθρωποι διαθέτουν ενδογενής σκοπούς στη ζωή τους. Για να επιτευχθεί αυτό, θα πρέπει η σύγχρονη ηθική κουλτούρα να υιοθετήσει ξανά στοιχεία που άφησε πίσω με το πρόγραμμα του Διαφωτισμού, αλλά είχαν κεντρικό ρόλο στην ηθική και πολιτική αντίληψη της αρχαίας Ελλάδας και ιδιαίτερα στην αρετολογική ηθική του Αριστοτέλη.

Κατά τον MacIntyre οι αντιλήψεις του Αριστοτέλη για την κοινωνία και την αρετή εντάσσονται σε μια ευρύτερη παράδοση που έχει τις ρίζες της στην ομηρική εποχή. Στην ομηρική παράδοση κάθε άτομο διέθετε έναν συγκεκριμένο ρόλο στην κοινωνία και η αρετή του σχετιζόταν άμεσα με το κατά πόσο καλά ανταποκρίνεται στο ρόλο αυτό ως προς το ευρύτερο κοινωνικό σύνολο. Το να επιχειρήσει το άτομο να αποκηρύξει το ρόλο του δεν θα μπορούσε να έχει κανένα νόημα, καθώς θα σήμαινε ταυτόχρονα και την αποξένωση του από το κοινωνικό σύνολο.

---

<sup>101</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 54-55.

<sup>102</sup> Στο ίδιο, σ. 82.



Ο Αριστοτέλης ευρισκόμενος μέσα σε αυτή την παράδοση υποστήριξε ότι οι άνθρωποι έχουμε μια συγκεκριμένη φύση η οποία μας προσδίδει στόχους και οι αρετές αποτελούν τις αριστείες του χαρακτήρα μας που μας επιτρέπουν να εκπληρώσουμε τον ύψιστο ανθρώπινο στόχο που είναι η ευδαιμονία. Η καλλιέργεια όμως των αρετών που οδηγεί στην ευδαιμονία σχετίζεται άμεσα με το πόσο καλά ανταποκρίνεται το άτομο στον κοινωνικό του ρόλο.

Σύμφωνα λοιπόν με τον τρόπο που ο MacIntyre ερμηνεύει τον Αριστοτέλη οι αρετές δεν είναι δυνατόν να εξασκηθούν εκτός της πολιτικής κοινότητας, Η ανάπτυξη και η εφαρμογή τους κατά τη διάρκεια όλης της ανθρώπινης ζωής απαιτεί τη συνύπαρξη μας με άλλους ανθρώπους, που όλοι μαζί μετέχουν σε ένα κοινό πρόγραμμα με στόχο την εκπλήρωση της ευδαιμονίας<sup>103</sup>. Επομένως, οι αρετές είναι αδύνατο να αναπτυχθούν εκτός του κοινωνικού σώματος, αλλά η σχέση είναι αμφίδρομη γιατί και το κοινωνικό σώμα έχει ανάγκη από την άσκηση αρετών όπως το θάρρος, η αφοσίωση, η δικαιοσύνη για να διατηρηθεί και να ευδοκιμήσει.

Παρόλα, αυτά η συνταγή που προτείνει ο MacIntyre για την θεραπεία της σύγχρονης ηθικής χρειάζεται να στηριχτεί σε μια δραστικά αναθεωρημένη εκδοχή του Αριστοτέλη, σύμφωνα με τους Mulhall και Swift για δύο λόγους. Καταρχάς η αριστοτελική κατανόηση του ατόμου στηρίζεται στην αριστοτελική μεταφυσική βιολογία που έχει απορριφθεί από τη σύγχρονη επιστήμη. Επομένως, ο MacIntyre οφείλει να αποδείξει ότι η τελεολογική κατανόηση της ανθρώπινης ζωής είναι δυνατόν να δικαιολογηθεί χωρίς να στηρίζεται σε μεταφυσικές προϋποθέσεις.

Δεύτερον, ο Αριστοτέλης τονίζει τον κεντρικό ρόλο της πόλεως στη διαμόρφωση της ηθικότητας, αναφερόμενος στην πόλη-κράτος που αποτελεί μια ιστορική πραγματικότητα της αρχαίας Ελλάδας η οποία είναι αδύνατο να αναβιώσει στη σύγχρονη εποχή. Επομένως, ο MacIntyre οφείλει να βρει κάποιον τρόπο, ώστε να είναι σε θέση να επαναδιαπραγματευθεί την έννοια της ηθικής κοινότητας χωρίς να χρειάζεται να προϋποθέσει ουτοπικές κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές.

Η αναδιαπραγμάτευση λοιπόν του MacIntyre όπως επισημαίνουν οι Mulhall και Swift θα στηριχτεί σε τρεις βασικές έννοιες που ο MacIntyre αναλύει στο *Μετά την Αρετή*: α) την πρακτική, β) την αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής και γ) την

---

<sup>103</sup>Βλ. Ε. Λεοντσίνη, «"Βλέποντας τη ζωή μέσα από μια ιστορία"»: Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre», ό. π., σ. 681.

παράδοση. Στόχος είναι να παραχθεί ένα ορθολογικό πλαίσιο της ηθικής, στο οποίο η έννοια της αρετής θα διαδραματίζει κεντρικό ρόλο<sup>104</sup>.

### 5.3.1. Πρακτική

Ο MacIntyre ορίζει την πρακτική ως εξής: «Οποιαδήποτε συνεκτική και σύνθετη μορφή της κοινωνικά διαμορφωμένης και συνεργατικής ανθρώπινης δραστηριότητας, μέσω της οποίας τα αγαθά που με εσωτερικό τρόπο ανήκουν σ' αυτή τη μορφή δραστηριότητας, πραγματώνονται κατά τη διάρκεια της προσπάθειας που καταβάλλουμε να επιτύχουμε αυτά τα επίπεδα αρετής που είναι δέοντα, αλλά και που μερικώς ορίζουν αυτή τη μορφή της δραστηριότητας, έχοντας ως αποτέλεσμα οι ανθρώπινες δυνάμεις να επιτύχουν την αρετή και, επομένως με τον τρόπο αυτό οι ανθρώπινες έννοιες των τελών των αγαθών που εμπλέκονται να αναπτύσσονται με συστηματικό τρόπο»<sup>105</sup>.

Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό της πρακτικής κεντρικό ρόλο διαδραματίζει η έννοια του αγαθού ως εσωτερικού στην πρακτική. Εσωτερικά αγαθά ονομάζονται εκείνα που μπορούν να παραχθούν μόνο μέσα από τις δραστηριότητες που λαμβάνουν χώρα αποκλειστικά στο πλαίσιο της συγκεκριμένης πρακτικής. Τα εξωτερικά αγαθά λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο της συγκεκριμένης πρακτικής, αλλά είναι δυνατό να αποκτηθούν και με άλλους τρόπους. Ο MacIntyre φέρνει ως παράδειγμα μεταξύ άλλων το σκάκι. Ασχολούμενος με το σκάκι αποκτά κανείς δεξιότητες μνήμης και στρατηγικής, αλλά μπορεί παράλληλα να αποκτήσει φήμη και πλούτο. Οι ιδιότητες που αποκτώνται άμεσα μέσα από την άσκηση στο σκάκι όπως η μνήμη και η στρατηγική είναι εσωτερικά αγαθά, ενώ εκείνες που αποκτούνται έμμεσα, όπως η φήμη και ο πλούτος είναι εξωτερικά αγαθά. Τα δύο είδη αγαθών διαφέρουν σημαντικά, καθώς τα εξωτερικά αγαθά γίνονται ιδιοκτησία ενός ατόμου και όσο περισσότερο διαθέτει ένας από αυτά, τόσο λιγότερο μπορούν να διαθέτουν οι άλλοι (κυρίως χρήμα, δύναμη και φήμη αποτελούν τέτοια αγαθά). Αντίθετα, τα εσωτερικά αγαθά εφόσον επιτυγχάνονται αποτελούν ένα κατόρθωμα το οποίο ωφελεί ολόκληρη

---

<sup>104</sup>S. Mulhall και A. Swift, *Liberals and Communitarians*, ό. π., σ. 82 και E. Λεοντσίνη, «"Βλέποντας τη ζωή μέσα από μια ιστορία": Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre», ό. π., σ. 682.

<sup>105</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό.π., σ. 187.

την κοινότητα που συμμετέχει σε αυτή την πρακτική. Για παράδειγμα, μια καλή παρτίδα σκάκι ωφελεί τόσο τον νικητή, όσο και τον χαμένο καθώς και οι δύο αποκτούν δεξιότητες σχετικές με την πρακτική. Επομένως, οι δραστηριότητες οι οποίες στερούνται εσωτερικών αγαθών δεν μπορούν να θεωρηθούν πρακτικές<sup>106</sup>.

Σε γενικές γραμμές οι πρακτικές αποτελούν το πλαίσιο μέσα στο οποίο είναι δυνατή η καλλιέργεια και ενάσκηση των αρετών, η οποία για τον MacIntyre γίνεται αντιληπτή ως αριστεία προς την επίτευξη ενός αγαθού. Μέσα από τις παραπάνω έννοιες ο MacIntyre οδηγείται στον εξής ορισμό της αρετής: «Η αρετή είναι μια αποκτηθείσα ανθρώπινη ποιότητα, η κατοχή και η άσκηση της οποίας τείνει να μας καθιστά ικανούς να επιτύχουμε αγαθά που είναι εσωτερικά ως προς τις εκάστοτε πρακτικές και η στέρηση της ποιότητας αυτής συνεπάγεται την αδυναμία μας ως προς την επίτευξη τέτοιων αγαθών»<sup>107</sup>.

Η άμεση συσχέτιση της αρετής με τη συμμετοχή μας σε πρακτικές, δηλαδή σε κοινωνικά προσδιορισμένες συνεργατικές δραστηριότητες συνεπάγεται ότι ο προσδιορισμός και η απόκτηση των αρετών (όπως ήδη αναφέραμε) είναι αδύνατα έξω από το κοινωνικό σύνολο. Η συμμετοχή των ατόμων σε κοινά εγχειρήματα συνεπάγεται την αποδοχή των κοινοτικών και ιστορικά προσδιορισμένων αξιών. Τα άτομα λοιπόν δεν μπορούν να νοούνται παρά ενσωματωμένα στο κοινωνικό σύνολο στο οποίο ανήκουν.

Κατά τον MacIntyre λοιπόν τα άτομα θα πρέπει να προσδιορίζονται μέσα από την συμμετοχή τους στην κοινότητα στην οποία ανήκουν, η οποία γίνεται αντιληπτή ως ένα κοινό πρόγραμμα, ακριβώς όπως η κοινωνία της ομηρικής παράδοσης και η αριστοτελική πόλις. Υπό αυτή την οπτική τα άτομα έχουν εγγενείς στόχους από την εκ φύσεως συμμετοχή τους στο κοινωνικό σύνολο και οι ηθικές κρίσεις δεν κινδυνεύουν να υποπέσουν στον υποκειμενισμό και την αυθαιρεσία του συγκινησιοκρατικού εαυτού<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Βλ. S. Mulhall και A. Swift, *Liberals and Communitarians*, ό. π., σ. 83.

<sup>107</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 191.

<sup>108</sup> S. Mulhall και A. Swift, *Liberals and Communitarians*, ό. π., σ. 85.

### 5.3.2. Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής

Ο MacIntyre υποστηρίζει ότι η συμμετοχή των ατόμων σε ποικίλες πρακτικές συνεπάγεται την καλλιέργεια ενός πλουραλισμού εσωτερικών αγαθών που είναι πολύτιμος για την πραγμάτωση του ευ ζην. Ωστόσο, στην πραγματικότητα σε πολλές περιπτώσεις τα πράγματα είναι πιο σύνθετα, διότι οι απαιτήσεις που προκύπτουν από τη συμμετοχή μας σε διαφορετικές πρακτικές έρχονται σε σύγκρουση. Για παράδειγμα, στην σύγχρονη εποχή πολλές μητέρες αντιμετωπίζουν δυσκολίες ως προς το να συμβιβάσουν τον επαγγελματικό τους ρόλο με τα μητρικά τους καθήκοντα.

Ίσως, τέτοιου είδους ενστάσεις έκαναν τον MacIntyre να προχωρήσει σε μια δεύτερη έννοια, την αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής. Όπως υποστηρίζει: «Ο άνθρωπος στις πράξεις του και στις πρακτικές του, όπως επίσης στις μυθοπλασίες του είναι κυρίως ένα ζώο που λέει ιστορίες»<sup>109</sup>. Κάθε άνθρωπος έχει μια διαφορετική προσωπική ιστορία να αφηγηθεί η οποία όμως εντάσσεται μοιραία μέσα σε μια ευρύτερη αφηγηματική συνάφεια. Αυτό σημαίνει ότι, εφόσον το υποκείμενο είναι εντεταγμένο στις ήδη υπάρχουσες κοινωνικές δομές, η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν είναι δυνατόν να κατανοηθεί ανεξάρτητα από τον κοινωνικό περίγυρο μέσα στον οποίο δημιουργείται. Η κατανόηση των προθέσεων του κάθε ατόμου οφείλει να συσχετιστεί με αυτό που ο MacIntyre αποκαλεί σκηνικό της πράξης. Η ιστορία λοιπόν του πράττοντος συνδέεται με το σκηνικό στο οποίο ανήκει. Ωστόσο, είναι φυσικά δυνατό η ιστορία μας να συσχετίζεται ταυτόχρονα με πολλά διαφορετικά σκηνικά, με διαφορετικές αφηγηματικές συνάφειες, άρα η ιστορία του πράττοντος σχετίζεται με την πολλαπλότητα των σκηνικών στα οποία ανήκει<sup>110</sup>.

Επιπλέον, εφόσον η ιστορία μας σχετίζεται με τον ευρύτερο κοινωνικό μας ρόλο συμπλέκεται αναπόφευκτα με τις ιστορίες των άλλων, τόσο των συνανθρώπων μας όσο και των ευρύτερων συνόλων στα οποία ανήκουμε. Αυτό συνεπάγεται ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξουμε ποτέ «κυρίαρχοι συγγραφείς», αφού η ιστορία μας πολλές φορές υποτάσσεται στα δράματα άλλων χαρακτήρων που διαμορφώνουν τα σκηνικά μέσα στα οποία οι πράξεις μας λαμβάνουν χώρα. Το μέλλον λοιπόν δεν είναι δυνατόν να καθοριστεί από εμάς και μένει συνεχώς απρόβλεπτο. Αυτό όμως που έχει

<sup>109</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 216.

<sup>110</sup> Βλ. Ε. Λεοντσίνη «“Βλέποντας τη ζωή μέσα από μια ιστορία”: Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre», ό. π., σ. 683.

σημασία είναι ότι κατά την αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής το μέλλον νοηματοδοτεί το παρόν, με το οποίο βρίσκεται σε μια αδιάσπαστη ενότητα που οδηγεί στην εκπλήρωση ενός τέλους. Όπως επισημαίνει ο MacIntyre «Δεν υπάρχει κάποιο παρόν που δεν τροφοδοτείται από κάποια εικόνα του μέλλοντος. [...] Η απροβλεψιμότητα και η τελεολογία συνυπάρχουν, επομένως, ως μέρος της ζωής μας και ενώ, όπως οι χαρακτήρες σε ένα λογοτεχνικό αφήγημα δεν γνωρίζουμε τι θα συμβεί στη συνέχεια, παρόλα αυτά οι ζωές μας έχουν μια συγκεκριμένη μορφή, η οποία προβάλλει τον εαυτό της στο μέλλον»<sup>111</sup>.

Μέσα από την αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής ο MacIntyre μας καλεί να αντικρύσουμε τη ζωή μας όχι κατακερματισμένη ανάμεσα σε διακριτούς ρόλους, αλλά σαν μια ενότητα, η οποία μας παρέχει το ορθολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο είναι δυνατόν να προβούμε σε ορθολογικές επιλογές σχετικά με τις αντικρουόμενες απαιτήσεις των διαφόρων πρακτικών στις οποίες εντασσόμαστε. Η τελικά απόφαση ανήκει στο άτομο καθώς το κρίσιμο ερώτημα κατά τον MacIntyre δεν είναι ποιες πρακτικές είναι ανώτερες καθώς παράγουν τα καλύτερα εσωτερικά αγαθά, αλλά «Τι είναι σημαντικό για εμένα»; Στόχος είναι μια ενιαία και συνεχής αναζήτηση του αγαθού. Αλλά ο στόχος αυτός δεν είναι διακριτός και ανεξάρτητος από την ίδια την αναζήτηση. Για τον MacIntyre το ευ ζην μπορεί να οριστεί ως η ίδια η αναζήτηση του αγαθού. Επομένως, ο στόχος με το μέσο της επίτευξης του είναι αδιαχώριστα μεταξύ τους. Η ίδια η αναζήτηση δηλαδή η ενάσκηση των αρετών αποτελεί και το μόνο μέσο για τον ευδαίμονα βίο.

Σε γενικές γραμμές λοιπόν στόχος της αφηγηματικής ενότητας της ανθρώπινης ζωής είναι να παράσχει, παρά τους όποιους περιορισμούς και την αδυναμία προβλεψιμότητας του μέλλοντος, ένα τελεολογικό χαρακτήρα στην ανθρώπινη ζωή που δεν περιλαμβάνει ένα είδος αριστοτελικής μεταφυσικής βιολογίας.<sup>112</sup>

### 5.3.3. Παράδοση

Όπως είδαμε η αναζήτηση της αρετής δεν είναι ατομική υπόθεση αλλά προϋποθέτει την συμμετοχή μας σε κοινές δραστηριότητες που ο MacIntyre ονομάζει πρακτικές.

---

<sup>111</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 215-216.

<sup>112</sup> Βλ. S. Mulhall και A. Swift, *Liberals and Communitarians*, ό. π., σ. 87.

Οι πρακτικές όμως αυτές έχουν μια ιστορία και μια συνέχεια στο χρόνο και αποτελούν κάτι πολύ ανώτερο από την απλή βελτίωση των τεχνικών δεξιοτήτων που εμπλέκονται σε αυτήν<sup>113</sup>. Επομένως, διαμορφώνουν από ιστορικής άποψης μια κοινή κληρονομιά, την οποία ο MacIntyre ονομάζει παράδοση. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει: «Το να εισέλθει κανείς σε μια πρακτική σημαίνει να εισέλθει σε μια σχέση με όσους ασκούν την ίδια πρακτική ταυτόχρονα με αυτόν, αλλά επίσης με όσους έχουν προηγηθεί στην πρακτική αυτή, ιδιαιτέρως με αυτούς των οποίων οι επιτεύξεις επεκτείνουν την εμβέλεια της πρακτικής έως τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Πρόκειται, επομένως, για την επίτευξη και κατά κύριο λόγο την αυθεντία μιας παράδοσης με την οποία ο καθένας βρίσκεται αντιμέτωπος και από την οποία οφείλει να μάθει. Λόγω της μάθησης και της σχέσης με το παρελθόν που ενσωματώνουν, οι αρετές της δικαιοσύνης, του θάρρους και της ειλικρίνειας είναι προαπαιτούμενες με τον ίδιο ακριβώς τρόπο και για τους ίδιους λόγους που απαιτούνται προκειμένου να διατηρήσουν σχέσεις στο πλαίσιο των πρακτικών που υφίστανται στο παρόν»<sup>114</sup>.

Οι έννοιες λοιπόν της αρετής, της πρακτικής και της παράδοσης βρίσκονται σε μια άμεση συσχέτιση και αλληλεξάρτηση. Όπως επισημαίνει η Μαγγίνη: «Οι αρετές συνεπώς συνδέονται άρρηκτα με τις ιστορικά προσδιορισμένες πρακτικές. Η κατοχή και η άσκηση των αρετών βρίσκεται σε συνάφεια με τη συμμετοχή σε συγκεκριμένες πρακτικές οι οποίες με τη σειρά τους αποκτούν συνοχή μέσω του ανήκειν σε μια παράδοση»<sup>115</sup>.

Η έννοια όμως της παράδοσης δεν είναι στατική, αλλά δυναμική μπορεί να μεταβάλλεται στο πέρασμα του χρόνου καθώς στις πρακτικές υιοθετούνται νέα στοιχεία και εγκαταλείπονται άλλα. Αυτό συνεπάγεται ότι τα μέλη των εκάστοτε παραδόσεων μπορούν να αμφισβητούν ή και να ασκούν κριτική στην ποιότητα των πρακτικών στις οποίες εμπλέκονται. Ωστόσο, το ίδιο το γεγονός αυτό αποδεικνύει ότι τα άτομα αναγνωρίζουν πως είναι ενσωματωμένα σε μία συγκεκριμένη και ιστορικά προσδιορισμένη παράδοση. Κατά συνέπεια τα άτομα δεν αποτελούν α-κοινωνικές μονάδες (asocial individuals), αλλά διαθέτουν μια ιστορικό-κοινωνική ταυτότητα, την

---

<sup>113</sup> Βλ. Γκ. Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί*, ό. π., σ. 93.

<sup>114</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 194.

<sup>115</sup> Γκ. Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί*, ό. π., σ. 94.

ποιότητα της οποίας όμως είναι σε θέση να αμφισβητήσουν. Η αμφισβήτηση αυτή δεν αναιρεί την ίδια την ταυτότητα, αλλά αντίθετα την επιβεβαιώνει<sup>116</sup>.

#### 5.4. Η κριτική στην μακινταριανή έννοια της παράδοσης

Σημαντικό στοιχείο για την γενικότερη κατανόηση των θέσεων του MacIntyre είναι ότι ο ίδιος τις εντάσσει σε αυτό που αποκαλεί αριστοτελική παράδοση, στην οποία στρατηγική θέση διαδραματίζει και η ερμηνεία του Θωμά του Ακινάτη, ιδιαιτέρως σε θέματα φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Αυτή η παράδοση κατά τον MacIntyre μεταβάλλεται με το πρόγραμμα του Διαφωτισμού, ο οποίος οδηγεί στην φιλελεύθερη παράδοση.

Ωστόσο, η έννοια της παράδοσης και ο τρόπος με τον οποίο ο MacIntyre ερμηνεύει τον αριστοτελισμό ως παράδοση έχει δεχθεί κριτική τόσο από ιστορική, όσο και από φιλοσοφική σκοπιά. Στη συνέχεια θα ξεκινήσουμε από την ιστορική κριτική του αριστοτελισμού ως παράδοση, για να καταλήξουμε στις φιλοσοφικές προεκτάσεις της έννοιας της παράδοσης.

Ο MacIntyre ερμηνεύει τον Αριστοτέλη, όχι ως έναν ανεξάρτητο στοχαστή, αλλά ευρισκόμενο στα πλαίσια της ομηρικής παράδοσης ως τον προεξέχοντα εκπρόσωπο της, με διαδόχους μετά από αυτόν. Στην πραγματικότητα όμως, σύμφωνα και με την Ελένη Λεοντσίνη, ο MacIntyre υποπίπτει σε ένα σημαντικό ιστορικό λάθος και η σύλληψη αυτή του αριστοτελισμού ως παράδοση είναι περισσότερο μια φαντασιακή επινόηση παρά ιστορική πραγματικότητα<sup>117</sup>.

Η ύπαρξη της αριστοτελικής παράδοσης δεν ευσταθεί διότι όταν ο Αριστοτέλης ίδρυσε το Λύκειο και ξεκίνησε τη συστηματική διδασκαλία του, ήδη όλες οι ελληνικές πόλεις κράτη είχαν υποταχθεί στον Φίλιππο Β΄ της Μακεδονίας και ο Αλέξανδρος ξεκινούσε την εκστρατεία του κατά των Περσών. Οι κοσμογονικές αλλαγές που προκάλεσε η νικηφόρα εκστρατεία του Μεγάλου Αλεξάνδρου είχαν ως συνέπεια την κατάρρευση του συστήματος της πόλης-κράτους και την δημιουργία

---

<sup>116</sup> S. Mulhall και A. Swift, *Liberals and Communitarians*, ό.π., σ. 90.

<sup>117</sup> Για μια εκτενέστερη και περισσότερο εμπεριστατωμένη κριτική στην ιστορική ύπαρξη αριστοτελικής παράδοσης από αυτήν που παραθέτω στη συνέχεια: E. Leontsini, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal - Communitarian Debate*, ό.π., σ. 33-47 και C. Evangeliou, «Professor MacIntyre and the Aristotelian tradition of virtue: A case of justice», στο Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα 1989, σ. 162-163.

μιας μεγάλης αυτοκρατορίας και εν συνεχεία των ελληνοιστικών βασιλείων. Αυτό σημαίνει ότι οι ιστορικές εξελίξεις κατέστησαν γρήγορα την φιλοσοφία του Αριστοτέλη παρωχημένη.

Ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει την πόλη ως το ιστορικό φαινόμενο της πόλης-κράτους και το άτομο ως πολίτη, που οφείλει να συμμετέχει στη διεύθυνση των πολιτικών ζητημάτων της πόλης του. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε οι πολιτικές αρετές διαδραματίζουν πρώτιστο ρόλο στην φιλοσοφική σκέψη του Σταγειρίτη. Το άτομο πρέπει να καλλιεργεί τις διανοητικές και ηθικές αρετές, με στόχο να γίνει χρηστός πολίτης, ικανός να συμβάλλει θετικά στη διεύθυνση των πολιτικών θεμάτων και να συνεισφέρει στο σύνολο της πόλης του. Η ατομική ευδαιμονία συναρτάται άμεσα με την συνολική ευζωία της πόλης-κράτους.

Οι αριστοτελικές απόψεις όμως γρήγορα τέθηκαν εκ των πραγμάτων στο περιθώριο και οι μαθητές του Αριστοτέλη, οι λεγόμενοι Περιπατητικοί δεν αποτέλεσαν το κυρίαρχο φιλοσοφικό ρεύμα. Αντίθετα, εμφανίστηκαν νέα φιλοσοφικά ρεύματα όπως οι Επικούρειοι και οι Στωικοί που ανταποκρίνονταν πολύ περισσότερο στη νέα πραγματικότητα που συντελέστηκε με το πέρασμα από την πόλιν της κλασικής εποχής στην κοσμόπολη της ελληνοιστικής εποχής, γι' αυτό και κυριάρχησαν. Το άτομο στα πλαίσια του νέου πολιτικού συστήματος δεν εκλαμβάνονταν πλέον ως πολίτης, αλλά ως ιδιώτης, που με την καλλιέργεια των αρετών επιδιώκει την ατομική ευδαιμονία και όχι την ικανότητα συμμετοχής στην πολιτική διοίκηση.

Ακόμα και μετά την έκδοση του αριστοτελικού corpus από τον Ανδρόνικο το Ρόδιο τον 1<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. τα *Πολιτικά* και τα *Ηθικά* του Αριστοτέλη σε αντίθεση με τα *Φυσικά* και το *Μετά τα Φυσικά*, απασχόλησαν ελάχιστα τους σχολιαστές και έμειναν άγνωστα στην κοινή γνώμη. Σε γενικές γραμμές τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη έμειναν άγνωστα στη Δύση μέχρι την πρώτη λατινική μετάφραση το 1260. Αυτήν χρησιμοποίησαν ο Ακινάτης και ο Αλβέρτος ο Μέγας. Ωστόσο, θα ήταν δύσκολο να θεωρηθεί ότι ο Θωμάς ο Ακινάτης και οι σχολιαστές του αποτελούν απόδειξη της ύπαρξης αριστοτελικής παράδοσης<sup>118</sup>.

Ένα άλλο σημαντικό στοιχείο που αποσιωπά ο MacIntyre στα πλαίσια της ιστορικής θεμελίωσης μιας αριστοτελικής παράδοσης είναι το κίνημα των σοφιστών. Το

---

<sup>118</sup> E. Leontsini, *The Appropriation of Aristotle in Liberal - Communitarian Debate*, ό. π., σ. 44-45.



σοφιστικό κίνημα που ονομάστηκε και «Αρχαιοελληνικός Διαφωτισμός»<sup>119</sup> τόνισε την αξία του ατόμου και υποστήριξε τον ηθικό σχετικισμό πολύ πριν τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό. Επομένως, ο ατομικισμός και ο συγκινησιοκρατικός εαυτός είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι δεν αποτελούν επινοήσεις του διαφωτιστικού προγράμματος, αλλά έχουν διατυπωθεί ως στάση ζωής ήδη από την αρχαιότητα<sup>120</sup>.

Γενικότερα, λοιπόν, ο τρόπος με τον οποίο εκλαμβάνει ο MacIntyre τον αριστοτελισμό ως μια ενιαία παράδοση που μεταβάλλεται με τον Διαφωτισμό δεν έχει ιστορική βάση. Ο αριστοτελισμός δεν αποτέλεσε ποτέ μια παράδοση, με χαρακτηριστικά κουνιανού παραδείγματος, πράγμα που συνεπάγεται ότι η αντίληψη του Διαφωτισμού ως προγράμματος που επέφερε μια αλλαγή παραδείγματος από τον αριστοτελισμό στον φιλελευθερισμό είναι εσφαλμένη. Το παραπάνω επιχείρημα αν και ιστορικό καταδεικνύει μια σημαντική αδυναμία στην μεθοδολογική προσέγγιση του αριστοτελισμού από τον MacIntyre και συμβάλλει στην γενικότερη αποδυνάμωση της συνολικής επιχειρηματολογίας του.

Η έννοια όμως της μακινταριανής παράδοσης έχει δεχθεί έντονη κριτική όχι μόνο από ιστορικής πλευράς, αλλά ευρύτερα ως μεθοδολογικό εργαλείο το οποίο επιχειρεί να χρησιμοποιήσει ο MacIntyre, με στόχο να αποδείξει την ανωτερότητα της δικής του θεώρησης απέναντι στη νεωτερικότητα.

Όπως είδαμε, ο MacIntyre δέχεται ότι οι παραδόσεις δεν παραμένουν στατικές, αλλά είναι δυνατόν να μεταβάλλονται. Στο έργο του *Whose Justice? Which rationality?* συναρτά την έννοια της παράδοσης με αυτήν του επιστημονικού παραδείγματος του Thomas Kuhn. Όπως υποστηρίζει ο Στέφανος Δημητρίου: «Ο MacIntyre συγκατατίθεται στον διάλογο μεταξύ διαφορετικών παραδόσεων για να καταδείξει ότι όταν μια παράδοση ευρίσκεται σε κρίση, δηλαδή όταν αδυνατεί να επιλύσει τα θεμελιώδη προβλήματα που την απασχολούν και να απαντήσει στα σχετικά ερωτήματα, ενισχύεται από αντιλήψεις και θεωρήσεις μιας διαφορετικής, παράλληλης παράδοσης, ικανής να επιλύσει τα προβλήματα που αδυνατεί να επιλύσει η προηγούμενη»<sup>121</sup>. Πρόκειται για μια αναμέτρηση μεταξύ διαφορετικών

---

<sup>119</sup> Βλ. Β. Κύρκος, *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Παπαζήσης, Αθήνα 1992.

<sup>120</sup> Στο ίδιο, σ. 37.

<sup>121</sup> Σ. Δημητρίου, *Ηθική και Πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, ό. π., σ. 193.

παραδόσεων που οφείλει να είναι ορθολογική, γι' αυτό και πρέπει να λαμβάνει χώρα στα πλαίσια ενός ορθολογικού διαλόγου<sup>122</sup>.

Ο MacIntyre φαίνεται να προσβλέπει σε μια ορθολογική σύγκρουση μεταξύ των παραδόσεων κατά την οποία ο συμμετέχων σε μια παράδοση, όταν αναγνωρίσει τις αδυναμίες της θα προσχωρήσει σε μια μερικώς ή εξ ολοκλήρου διαφορετική από τη δική του παράδοση. Στόχος της προσέγγισης της έννοιας της παράδοσης με αυτήν του παραδείγματος φαίνεται να είναι μια μεθοδολογική προσπάθεια κατανόησης ότι οι παραδόσεις της νεωτερικότητας στερούνται μεταηθικού πλαισίου και η νεωτερική πολιτισμική ταυτότητα στερείται ηθικών θεμελίων με αποτέλεσμα την αντικατάσταση από την παράδοση που επικαλείται ο MacIntyre και στηρίζεται σε μια νεοαριστοτελική και νεοθωμιστική ηθική και ανθρωπολογία.

Ωστόσο, ο MacIntyre δεν προβάλλει πειστικά επιχειρήματα για το πώς είναι δυνατόν να συντελεστεί μια τέτοια μετατόπιση στα πλαίσια του ορθολογικού διαλόγου μεταξύ των παραδόσεων. Αντίθετα, ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει την νεοαριστοτελική παράδοση βρίσκεται σε πλήρη ένταση με την νεωτερική φιλελεύθερη παράδοση, με αποτέλεσμα να μην φαίνεται πιθανή μια έλλογη διευθέτηση μεταξύ τους. Άρα κατά κάποιον τρόπο ο ίδιος ο MacIntyre «σαμποτάρει» το ίδιο το εγχείρημα του<sup>123</sup>.

Ωστόσο, η έννοια της παράδοσης ιδιαίτερα όπως αναλύεται στο *Whose Justice? Which Rationality?* ενέχει δύο σοβαρές αντιφάσεις σε σχέση με όσα υποστήριξε ο MacIntyre στο *Μετά την Αρετή*. Πρώτον, όπως είδαμε η κριτική στην νεωτερική ηθική που εξαπολύει στο *Μετά την Αρετή* στηρίζεται στον κατακερματισμένο υποκειμενικό και σχετικιστικό χαρακτήρα της, που συνεπάγεται την αδυναμία ορθολογικής διευθέτησης αξιακών ζητημάτων. Στο *Whose Justice? Which Rationality?* όμως ο MacIntyre υποστηρίζει τη δυνατότητα ορθολογικής συνδιαλλαγής μεταξύ των παραδόσεων, γεγονός που συνιστά εμφανή αντίφαση. Δεύτερον, ο MacIntyre με το να υποστηρίζει τον πλουραλισμό των ιστορικά προσδιορισμένων παραδόσεων στην πραγματικότητα δεν κάνει κάτι άλλο από το να υποπίπτει στην πλάνη της πλαισιοκρατίας, του πολιτισμικού, ηθικού και αξιακού σχετικισμού, που επιδίωκε να αποφύγει<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, σ. 101.

<sup>123</sup>Σ. Δημητρίου, *Ηθική και Πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, ό. π., σ. 193-196.

<sup>124</sup>Βλ. και Γκ. Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί*, ό. π., σ. 99.

## 5.5. Η κριτική του MacIntyre στον φιλελευθερισμό

Σε γενικές γραμμές οι απόψεις του MacIntyre συντάσσονται με αυτές του κοινοτισμού, όσο κι αν εκείνος αρνείται την ταμπέλα του κοινοτιστή. Μέσα από όσα υποστηρίζει είναι ξεκάθαρο ότι το άτομο είναι στεριωμένο ή τοποθετημένο στις ήδη υπάρχουσες κοινωνικές δομές από τις οποίες δεν είναι πάντα εύκολο να αποστασιοποιηθούμε ή να απαλλαγούμε. Η ατομική μας ταυτότητα είναι κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένη. Η κοινωνία έχει προτεραιότητα έναντι του ατόμου, καθώς μέσα σε αυτήν διαμορφώνονται και αξιολογούνται τα ενδιαφέροντα, οι επιθυμίες και οι κλίσεις μας.

Η κοινοτιστική προσέγγιση του MacIntyre είναι φυσικό να έρχεται σε αντιπαράθεση με τον σύγχρονο φιλελευθερισμό. Ο MacIntyre επικρίνει τον φιλελευθερισμό για ακοινωνικό ατομικισμό και θεωρεί ότι αντικατοπτρίζει τη γενικότερη σύγχρονη αδυναμία να αντιληφθούμε ότι κάθε ανθρώπινο αγαθό ή στόχος δεν είναι προγενέστερο από την κοινωνία αλλά αντίθετα έχει κοινωνικές ρίζες που προέρχονται από αλληλένδετες κοινοτικές πρακτικές και παραδόσεις.

Στο *Whose Justice? Which Rationality?* ο MacIntyre υποστηρίζει ότι η φιλελεύθερη θεωρία που όπως είδαμε έχει τις ρίζες της στο πρόγραμμα του Διαφωτισμού, αποτελεί και η ίδια μια ιστορικά προσδιορισμένη κατασκευή, δηλαδή τελικά μια παράδοση, που έχει ως στόχο να αναπτύξει μια ηθική θεωρία ανεξάρτητη από τα πλαίσια των εκάστοτε παραδόσεων. Δηλαδή, ο φιλελευθερισμός είναι η παράδοση που έχει ως αξίωση την ουδετερότητα, την αποδέσμευση από οποιαδήποτε συγκεκριμένη παράδοση και παραδεδομένη μορφή ζωής και την υιοθέτηση μια καθολικής και υπεράνω προσώπων ηθικής.

Αποτέλεσμα όμως αυτής της προσπάθειας είναι η αποσάθρωση κάθε θεμέλιου της ηθικής και η διαμόρφωση της υποκειμενικής νεωτερικής ηθικής που εκφράζεται μέσα από τον συγκινησιοκρατικό εαυτό. Η αποτυχία λοιπόν του διαφωτιστικού προγράμματος να ικανοποιήσει το στόχο για ορθολογική καθολική ηθική οφείλεται στο γεγονός ότι η αξίωση που είχε θέσει για ουδετερότητα δεν είναι παρά ουτοπική. Η αξίωση ουδετερότητας απέναντι στις αντικρουόμενες εκφάνσεις του αγαθού δεν μπορεί παρά να είναι καταδικασμένη σε αποτυχία, καθώς συνεπάγεται την ατέρμονη αδυναμία έλλογης διευθέτησης των ηθικών διαφωνιών. Όπως χαρακτηριστικά

επισημαίνει: «Ο φιλελευθερισμός, ο οποίος ξεκίνησε ως μια έκκληση σε υποτιθέμενες αρχές ορθολογικότητας που μοιραζόμαστε από κοινού ενάντια σε ό, τι θεωρούταν τυραννία της παράδοσης, μεταμορφώθηκε ο ίδιος σε παράδοση, της οποίας οι συνέπειες προσδιορίζονται σε ένα μεγάλο μέρος από τον ατέρμονο χαρακτήρα της έριδας γύρω από τις αρχές αυτές»<sup>125</sup>.

Στα πλαίσια της ευρύτερης κριτικής του φιλελευθερισμού, εντάσσεται και η κριτική που ασκεί ο MacIntyre στον Rawls, ο οποίος εκλαμβάνεται ως «σύμπτωμα» της φιλελεύθερης παράδοσης. Πιο συγκεκριμένα, ο MacIntyre επικρίνει τον Rawls διότι με την πρωταρχική θέση παρέχει μια αντίληψη της κοινωνίας ως κοινωνία αγνώστων, σαν να αποτελείται από ναυαγούς που ξεβράστηκαν σε ένα ακατοίκητο νησί<sup>126</sup>. Επομένως θεωρεί ότι ο Rawls αντιλαμβάνεται την κοινωνία ως ένα άθροισμα ατόμων, το καθένα με τα δικά του ενδιαφέροντα, στόχους και αντιλήψεις που πρέπει να συναποφασίσουν για τις αρχές που θα ρυθμίσουν την συμβίωση τους. Υπό αυτή την οπτική τα άτομα προηγούνται και η κοινωνία έπεται, τα άτομα νοούνται σαν να διαθέτουν στόχους και ενδιαφέροντα προγενέστερα και ανεξάρτητα από τους κοινωνικούς δεσμούς μεταξύ τους<sup>127</sup>.

Η θεώρηση λοιπόν του Rawls διέπεται από τον α-κοινωνικό ατομικισμό για τον οποίο ο MacIntyre επικρίνει την φιλελεύθερη θεωρία. Η κοινωνία δεν αντιμετωπίζεται ως μια κοινότητα όπου επικρατούν κοινοί δεσμοί μεταξύ των μελών, γεγονός που αποκλείει την πιθανότητα να εκληφθεί ως έναν «τόπο» όπου τα άτομα συμμετέχουν σε κοινές πρακτικές με κοινές επιδιώξεις. Η κοινωνία του Rawls αδυνατεί να προάγει την σύζευξη του ατομικού με το κοινό αγαθό, ενώ αντίθετα προϋποθέτει ότι τα άτομα έχουν διαφορετικές αντιλήψεις για το αγαθό. «Ο Rawls θέτει ως ρητή προϋπόθεση της οπτικής του ότι πρέπει να περιμένουμε πως διαφωνούμε με τους άλλους ως προς τον αγαθό βίο και γι' αυτό πρέπει να αποκλείσουμε από την διατύπωση των αρχών της δικαιοσύνης κάθε κατανόηση του (αγαθού βίου) που μπορεί να έχουμε. Μόνο τα αγαθά τα οποία αφορούν τον καθένα, ανεξάρτητα από την οπτική του για τον αγαθό βίο, οφείλουν να γίνουν δεκτά προς εξέταση»<sup>128</sup>.

Προς υπεράσπιση του Rawls απέναντι σε αυτού του είδους την κριτική αξίζει να σημειώσουμε, όπως αναφέραμε και στην αντίστοιχη κριτική του Sandel, ότι η

---

<sup>125</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, ό. π., σ. 335.

<sup>126</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 250.

<sup>127</sup> *Αυτόθι*.

<sup>128</sup> *Αυτόθι*.

πρωταρχική θέση αποτελεί μια επιστημολογική κατασκευή και όχι μια μεταφυσική περιγραφή του τρόπου με τον οποίο ο Rawls αντιλαμβάνεται την κοινωνία. Η προτεραιότητα του ατόμου έναντι του κοινωνικού συνόλου είναι μόνον χρονολογική και όχι απαραίτητα αξιολογική. Αντίθετα, όσον αφορά την ευτεταγμένη κοινωνία ο Rawls τονίζει ότι οι προσωπικές μας επιθυμίες και οι σκοποί, προϋποθέτουν ένα κοινωνικό περίγυρο και ένα σύστημα πεποιθήσεων και σκέψεων που αποτελεί προϊόν συλλογικών προσπαθειών και μιας μακράς παράδοσης<sup>129</sup>.

Επιπλέον, το γεγονός ότι ο καθένας είναι ελεύθερος να αναπτύσσει τις δικές του αντιλήψεις περί του αγαθού, δεν συνεπάγεται ότι οι σκοποί των φυσικών προσώπων θα είναι αποκλειστικά ανταγωνιστικοί και ποτέ συμπληρωματικοί. Αντιθέτως, υπό την οπτική του Rawls τα άτομα πολλές φορές έχουν παρεμφερείς ή συμπληρωματικές επιδιώξεις και οφείλουν να συνεργάζονται για την πραγμάτωση τους. Η κοινωνία λοιπόν γίνεται αντιληπτή ως δομή συνεργασίας και ως το σύνολο των επιμέρους κοινωνικών ενώσεων, άρα ως το πλαίσιο μέσα στο οποίο τα άτομα μπορούν να αναπτύξουν και να επιδιώκουν κοινά αγαθά. Η διαφοροποίηση της θεωρίας του Rawls έγκειται κυρίως στο ότι ενώ και ο ίδιος οραματίζεται την κοινωνία ως ένα συνεργατικό εγχείρημα προς αμοιβαίο όφελος, αναγνωρίζει ότι η κοινότητα συμφερόντων ενυπάρχει μαζί με τη σύγκρουση συμφερόντων. Σε καμία περίπτωση όμως δεν υπεραμύνεται τη σύλληψη αυτού που αποκαλεί «ιδιωτική κοινωνία», ένα είδος δηλαδή κοινωνίας όπου τόσο τα μεμονωμένα άτομα όσο και οι κοινωνικές ενώσεις έχουν ιδιωτικούς σκοπούς ανταγωνιστικούς ή ανεξάρτητους μεταξύ τους, αλλά σε καμία περίπτωση συμπληρωματικούς.

## **5.6. Η έννοια της δικαιοσύνης κατά τον MacIntyre**

Κατά τον MacIntyre οι διαμάχες ως προς την έννοια της δικαιοσύνης στην σύγχρονη ηθική και πολιτική φιλοσοφία αντανακλούν τον γενικότερο κατακερματισμό και αδυναμία έλλογης διευθέτησης που διέπει ευρύτερα τη σύγχρονη ηθική και πολιτική μας κουλτούρα. Ο MacIntyre αντιπαραβάλλει τη θεωρία δικαιοσύνης του Rawls που θεμελιώνεται στις ανάγκες με τη θεωρία του Nozick που στηρίζεται στους νόμιμους τίτλους-δικαιώματα και υποστηρίζει ότι είναι αδύνατο να προκύψει μια ορθολογική

---

<sup>129</sup> J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 593.

συμφωνία μεταξύ τους, διότι εκπροσωπούν διαφορετικά συμφέροντα. Ο ίδιος κρίνει και τις δύο ανεπαρκείς, διότι στα διανεμητικά τους κριτήρια δεν συμπεριλαμβάνουν την ηθική αξιοσύνη (desert).

Ο MacIntyre θεωρεί ότι δεν είναι παράλογο να αγνοούν και οι δύο την επάξια ανταμοιβή στην θεωρία της δικαιοσύνης, καθώς αποτελούν εκπροσώπους του φιλελεύθερου ατομικισμού που συνεπάγεται την προτεραιότητα του ατόμου έναντι της κοινωνίας. Αντίθετα, η έννοια της επάξιας ανταμοιβής σχετίζεται με μια σύλληψη της κοινότητας, στην οποία η συνεισφορά του κάθε μέλους στην επίτευξη κοινών αγαθών παρέχει το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα καθοριστεί τι είναι δίκαιο και τι άδικο<sup>130</sup>.

Η δικαιοσύνη λοιπόν κατά τον MacIntyre συναρτάται με την ανταμοιβή που κάθε μέλος της κοινότητας οφείλει να λάβει ανάλογα με την συνεισφορά του στην επίτευξη του κοινού αγαθού της κοινότητας, ακολουθεί επομένως τον Αριστοτέλη ο οποίος θέτει ως διανεμητικό κριτήριο το «κατ' αξίαν». Η δικαιοσύνη αποτελεί λοιπόν την σημαντικότερη αρετή, καθώς αποσκοπεί στην τελείωση του κοινοτικού στόχου, δηλαδή στην επίτευξη όχι του ιδιαίτερου αλλά του γενικού αγαθού. Η αρετή της δικαιοσύνης μεριμνά ώστε να αποδίδεται στον καθένα αυτό που του οφείλεται με βάση τη συνεισφορά του που είναι συνάρτηση της αξιοσύνης που του αναγνωρίζει αυτή η αρετή<sup>131</sup>. Επομένως, η δικαιοσύνη βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τις άλλες αρετές όπως η φρόνηση, η τιμιότητα, η ειλικρίνεια και κατ' επέκταση με τις έννοιες της πρακτικής και της παράδοσης.

Στην φιλελεύθερη ατομικιστική παράδοση όμως η δικαιοσύνη αποσυνδέεται από την αρετολογική ιδέα της τελείωσης και της πραγμάτωσης του ατομικού αγαθού σε συνάρτηση με το καθολικό αγαθό και περιορίζεται στην εξασφάλιση και την τήρηση μιας τυπικής ισότητας, διότι ο αρετολογικός χαρακτήρας της έχει πλέον μετατραπεί σε κανονιστικό<sup>132</sup>. Αυτός είναι κατά τον MacIntyre και ο λόγος που η δικαιοσύνη ως επάξια ανταμοιβή πλέον εγκαταλείπεται και δεν αποτελεί παρά ένα κατάλοιπο μιας πιο παραδοσιακής, πιο Χριστιανικής και αριστοτελικής οπτικής της δικαιοσύνης.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, ό. π., σ. 251.

<sup>131</sup> Σ. Δημητρίου, *Ηθική και Πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, ό. π., σ. 186-187.

<sup>132</sup> Στο ίδιο, σ. 187.

<sup>133</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, σ. 251.

Παρόλα αυτά, τόσο ο Rawls όσο και ο Nozick δεν παραβλέπουν ότι η ηθική αξιοσύνη αποτελεί ένα πολύ σημαντικό διανεμητικό κριτήριο στις κοινές μας για τη δικαιοσύνη εννοήσεις, για την απόρριψη του οποίου θέτουν συγκεκριμένα αλλά πολύ διαφορετικά επιχειρήματα. Ως προς τον Nozick θα περιοριστώ να αναφέρω, ότι όπως θα δούμε στη συνέχεια, η θεωρία των τίτλων απορρίπτει συλλήβδην κάθε σχεδιασμένο εκ των προτέρων διανεμητικό κριτήριο, επομένως και την ηθική αξιοσύνη.

Όσον αφορά τον Rawls, ο ίδιος υποστηρίζει απερίφραστα ότι οι αρχές της δικαιοσύνης δεν αποσκοπούν στην ανταμοιβή της αρετής. Εξάλλου, στην πρωταρχική θέση δεν θα μπορούσε να επιλεγεί ως διανεμητική αρχή η ηθική αξιοσύνη, διότι συγγέει την ηθική με τις θεμιτές προσδοκίες. Επιπλέον, εφόσον η αρχική προικοδότηση με φυσικά πλεονεκτήματα και οι συγκυρίες της ανάπτυξης και καλλιέργειας είναι αυθαίρετα από ηθική σκοπιά, τα διανεμητικά μερίδια δεν θα μπορούσαν να σχετίζονται με την ηθική αξιοσύνη<sup>134</sup>.

Επομένως, η ηθική αξιοσύνη δεν θα μπορούσε να παρέχει κάποια πρώτη αρχή διανεμητικής δικαιοσύνης. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να θεσμοθετηθεί μετά την επιλογή των αρχών δικαιοσύνης ως δευτερεύουσα σε σχέση με το ορθό και τη δικαιοσύνη. Το κριτήριο λοιπόν «στον καθένα σύμφωνα με την αρετή του» δεν θα επιλεγόταν στην πρωταρχική θέση, δεν αποκλείεται όμως σε μια υστερότερη φάση ως η ιδιότητα του να έχουμε ένα αίσθημα δικαιοσύνης<sup>135</sup>.

Σε γενικές γραμμές ο τρόπος με τον οποίο ο MacIntyre επικαλείται την αριστοτελική θεωρία δικαιοσύνης για να αντικρούσει τον Rawls και τον Nozick δεν είναι εύστοχος, διότι ο Αριστοτέλης δεν ξεκινά από τα δεδομένα των σύγχρονων θεωριών κοινωνικής δικαιοσύνης, δηλαδή από μια πρωταρχική κατάσταση όπου τα αγαθά είναι διαθέσιμα προς διανομή, αλλά από ήδη διαμορφωμένες και συγκεκριμένες καταστάσεις που επιτρέπουν να αναγνωρισθεί η ηθική αξιοσύνη ως κριτήριο<sup>136</sup>. Άρα, δεν αναιρείται η ρωσισιανή αντίληψη σύμφωνα με την οποία η ηθική αξιοσύνη εκ των πραγμάτων δεν θα ήταν δυνατόν να αποτελέσει κάποια πρώτη διανεμητική αρχή στη βασική

---

<sup>134</sup> J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 363-365.

<sup>135</sup> Στο ίδιο, σ. 366.

<sup>136</sup> Βλ. E. Leontsini, 'Justice as Virtue: MacIntyre and Political Incommensurability', ό. π., σ. 298-308 και Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη διανεμητική δικαιοσύνη και οι πρόσφατες εξισωτικές θεωρίες: Rawls, Vlastos, Walzer», στο Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα 1989, σ. 151.

διάρθρωση της κοινωνίας, δεν εξοβελίζεται όμως και από την ευτεταγμένη κοινωνία που θα προκύψει μετά την άρση του πέπλου της άγνοιας.

### **5.7. Οι απόψεις περί κράτους και η διάσταση με άλλους κοινοτιστές**

Οι απόψεις του MacIntyre για την πολιτική και το κράτος παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς ο ίδιος επικρίνει τόσο το σύγχρονο φιλελεύθερο έθνος-κράτος και την άσκηση της πολιτικής στα πλαίσια του, όσο και τις απόψεις των (άλλων) κοινοτιστών ως προς το ρόλο του κράτους, διότι δεν αποστασιοποιούνται αλλά βρίσκονται μέσα στα θεσμοθετημένα πλαίσια που επιβάλλονται από το κράτος και την κυριαρχία των αγορών.

Καταρχάς, ο MacIntyre αντιτίθεται σε ιδεολογικό επίπεδο στο σύγχρονο έθνος-κράτος, διότι αυτό ενσωματώνει τον φιλελεύθερο ατομικισμό, τον οποίο ο ίδιος έχει απορρίψει. Σύμφωνα με τη φιλελεύθερη αντίληψη το κράτος αυτοπροσδιορίζεται ως ένα θεσμοθετημένο σύστημα μηχανισμών μέσω των οποίων τα άτομα θα μπορούν είτε πιο αποτελεσματικά, είτε όχι, να επιδιώξουν την επίτευξη των ατομικών τους αγαθών. Δηλαδή το κράτος δεν είναι τίποτα περισσότερο από «έναν γραφειοκρατικός προμηθευτής αγαθών και υπηρεσιών»<sup>137</sup>. Η αντίληψη του κράτους ως πολιτική κοινωνία που επιτρέπει στους πολίτες της να επιλέγουν ελεύθερα τις επιδιώξεις τους μέσα από μια ποικιλία αξιών είναι σύμφωνη με τη φιλελεύθερη ιδεολογία, βρίσκει όμως αντίθετο τον MacIntyre ο οποίος εκτιμά ότι οι πολιτικές δομές θα πρέπει να παρέχουν τη δυνατότητα στα μέλη τους για την επιδίωξη εκείνου που θεωρεί ως αριστοτελική αντίληψη του κοινού αγαθού.

Επίσης, ο MacIntyre αμφισβητεί την φιλελεύθερη ουδετερότητα του έθνους-κράτους, διότι αυτό είναι πλέον άμεσα συνδεδεμένο με την εθνική και διεθνή αγορά. Αυτό σημαίνει ότι είναι αδύνατον να παίζει το ρόλο ενός ουδέτερου διαιτητή ανάμεσα σε αντίπαλες κοινωνικές τάξεις και οικονομικά συμφέροντα, καθώς είναι ενσωματωμένο στα πλαίσια του διεθνούς ανταγωνισμού. Το κράτος και η οικονομία έχουν πλέον μετατραπεί σε έναν ενιαίο και πανίσχυρο μηχανισμό διοίκησης με στόχο τη συσσώρευση κεφαλαίου.

---

<sup>137</sup>A. MacIntyre, «A partial response to My Critics», στο J. Horton και S. Mendus (επιμ.), *After MacIntyre*, Polity Press, Oxford 1994, σ. 303.



Από την άλλη μεριά ο MacIntyre αποστασιοποιείται από τους κοινοτιστές, διότι παρόλο που αποδίδουν ιδιαίτερη έμφαση στην έννοια και την προαγωγή του κοινού αγαθού και αρνούνται τον φιλελεύθερο ατομικισμό όπως ο ίδιος, οι προτάσεις τους δεν απορρίπτουν αλλά στηρίζουν το έθνος-κράτος. Οι κοινοτιστές αυτοί (Taylor, Walzer) εκτιμούν ότι το έθνος-κράτος μπορεί να αποτελέσει τον κύριο εκφραστή της κοινότητας, μια θεωρία που αποκαλείται και ως φιλελεύθερος εθνικισμός ή κοινοτικός φιλελευθερισμός. Σύμφωνα με αυτούς, οι πολίτες κάθε κράτους σχηματίζουν ένα έθνος το οποίο ανήκει σε μία ενιαία πολιτική κοινότητα κι έτσι δημιουργούνται μεταξύ τους ιδιαίτερες υποχρεώσεις. Μεταξύ δηλαδή των συμπατριωτών υπάρχει ένας φυσικός δεσμός αλληλεγγύης και μια φυσική επιθυμία συλλογικής αυτοκυβέρνησης. Τα άτομα αναγνωρίζουν ότι ανήκουν στην ίδια κοινωνία και συμμερίζονται ένα αίσθημα του συνανήκειν το οποίο στηρίζεται στην κοινή εθνική τους ταυτότητα.

Ο MacIntyre όμως απορρίπτει αυτήν την οπτική διότι συμφωνώντας σε αυτό με τους φιλελεύθερους εκτιμά ότι η σύλληψη του έθνους-κράτους ως μιας πολιτικής κοινότητας που εναγκαλίζεται τους πάντες θα οδηγούσε ενδεχομένως σε ολοκληρωτισμό και άλλα παρόμοια «κοινοτιστικά» δεινά<sup>138</sup>. Κυρίως όμως, θεωρεί ότι το γεγονός πως οι πολίτες διαθέτουν κοινή εθνική ταυτότητα δεν συνεπάγεται από μόνο του ότι συμμερίζονται μια κοινή αντίληψη περί αγαθού βίου. Ο MacIntyre λοιπόν στρέφεται προς το τοπικό επίπεδο, στο οποίο είναι δυνατό να επιτευχθεί συναίνεση σε ζητήματα αγαθού βίου<sup>139</sup>. Υποστηρίζει ότι μια αυθεντική αριστοτελική θεώρηση της πόλεως πρέπει να στηρίζεται σε μια σχετικά μικρής και τοπικής κλίμακας μορφή πολιτικής κοινότητας, πολύ διαφορετική από οποιαδήποτε κοινοτιστική προσέγγιση του έθνους-κράτους. Και θεωρεί ότι η όποια προσπάθεια επαναπροσδιορισμού των μοντέρνων κοινωνιών με συστηματικά κοινοτιστικά μέσα θα οδηγούσε αναπόφευκτα σε αποτυχία ή θα είχε καταστροφικά αποτελέσματα.

«Παρά τις φημολογίες για το αντίθετο, δεν είμαι και ποτέ δεν υπήρξα κοινοτιστής. Κατά την κρίση μου οι πολιτικές, οικονομικές και ηθικές δομές της όψιμης νεωτερικότητας σε αυτή την χώρα, αλλά και παντού, αποκλείουν την πιθανότητα

---

<sup>138</sup> *Αυτόθι*.

<sup>139</sup> Με την οπτική αυτή του MacIntyre συντάσσεται όπως είδαμε και ο Sandel. Όπως επισημαίνει: «το έθνος αποδείχτηκε αχανές πεδίο για να καλλιεργηθούν εντός του όσες κοινές αυτοκατανοήσεις είναι αναγκαίες για την ύπαρξη της κοινότητας με τη διαμορφωτική ή συγκροτησιακή έννοια». «The Procedural Republic and the Unencumbered self», ό. π., σ. 93.

σύλληψης ενός αξιόλογου είδους πολιτικής κοινότητας, το οποίο κατά καιρούς επιτεύχθηκε στο παρελθόν, ακόμα και σε ατελείς μορφές. Και επίσης πιστεύω ότι η προσπάθεια να ξαναφτιάξουμε τις σύγχρονες κοινωνίες με συστηματικούς κοινοτιστικούς τρόπους, θα είναι πάντοτε είτε αναποτελεσματική είτε καταστροφική»<sup>140</sup>.

Ο MacIntyre επομένως θεωρεί ότι το σύγχρονο έθνος-κράτος εγγενώς δεν μπορεί να λειτουργήσει όπως οι πολιτικές δομές που ο ίδιος προκρίνει και στηρίζονται στην συμμετοχή των μελών σε κοινές πρακτικές μέσα από τις οποίες τα άτομα πραγματοποιούν το ατομικό σε συνάρτηση με το αγαθό της κοινότητας. Ο μοναδικός τρόπος οργάνωσης τέτοιων πολιτικών δομών οφείλει να στηρίζεται σε μικρής κλίμακας τοπικές κοινότητες. «Όταν οι βασισμένες στις πρακτικές, μορφές αριστοτελικής κοινότητας δημιουργούνται στον σύγχρονο κόσμο είναι πάντοτε και δεν θα μπορούσε παρά να είναι μικρής κλίμακας και τοπικές»<sup>141</sup>.

Στο έργο του *Έλλογα εξαρτημένα όντα. Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές* ο MacIntyre αναλύει εκτενέστερα τους παράγοντες εξαιτίας των οποίων το κράτος δεν θα μπορούσε ποτέ να αποτελέσει το πλαίσιο οργάνωσης της αριστοτελικής κοινότητας. Καταρχάς, το ίδιο το μέγεθος των εθνών-κρατών είναι μεγάλο, ώστε να καθίσταται ανέφικτη η εκτεταμένη διαβούλευση μεταξύ του συνόλου των μελών του. Αν όμως το πρόβλημα περιοριζόταν μόνο στο μέγεθος, τότε θα αποτελούσε απλώς ένα τεχνικό ζήτημα το οποίο ενδεχομένως και με την έλευση των νέων τεχνολογιών που επιτρέπουν την εκτεταμένη πληροφόρηση και επικοινωνία να μπορούσε να επιλυθεί<sup>142</sup>. Η άποψη ότι το διαδίκτυο μπορεί να οδηγήσει σε μια ευρεία πολιτική συμμετοχή δεν είναι ούτε καινοφανής ούτε ουτοπική.

Επομένως, οι αδυναμίες του σύγχρονου φιλελεύθερου κράτους είναι βαθύτερες και αγγίζουν τον πυρήνα του. Κατά τον MacIntyre οι πολιτικές κοινωνίες του σύγχρονου δυτικού κόσμου δεν είναι παρά ολιγαρχίες μεταμφιεσμένες σε φιλελεύθερες

---

<sup>140</sup> A. MacIntyre, «I am not a Communitarian, but...», *The Responsive Community* 1, 3 (1991), σ. 91. Παρά τις αντιρρήσεις του MacIntyre, ακολουθώντας την ερμηνεία διαφόρων μελετητών όπως του J. Wolff, της E. Λεοντσίνη, των S. Mulhall και A. Swift κ.α. θεωρώ ότι αυτή η διαφοροποίηση δεν είναι αρκετή ώστε ο ίδιος να απεκδυθεί την «ταμπέλα» του κοινοτιστή.

<sup>141</sup> A MacIntyre, «A partial Response to my Critics», ό. π., σ. 302.

<sup>142</sup> A. Bielskis, «Οι πολιτικές επιπτώσεις των ισχυρισμών του Alasdair MacIntyre στο *Έλλογα εξαρτημένα όντα*», μτφρ.-επιστημονική επιμέλεια E. Λεοντσίνη, στο Γκ. Μαγγίνη, E. Λεοντσίνη (επιμ.), *Κράτη και Πολίτες: Κοινότητα, Ταυτότητα, Διαφορετικότητα*, Σμίλη, Αθήνα 2016, σ. 114.

δημοκρατίες<sup>143</sup>. Υπάρχει μια μικρή μειονότητα πληθυσμού που ασχολείται με την πολιτική, διότι το έχει επιλέξει ως επάγγελμα, ενώ η μεγάλη μάζα του κόσμου μένει κατά κύριο λόγο παθητική και δραστηριοποιείται μόνο σε περιόδους εκλογών ή εθνικών κρίσεων. Ανάμεσα στις πολιτικές ελίτ και την μεγάλη μάζα του πληθυσμού υπάρχουν σημαντικές διαφορές όπως ως προς το πλήθος των πληροφοριών που απαιτούνται και δίδονται στον καθένα από αυτούς<sup>144</sup>.

Για τον MacIntyre, η άσκηση της πολιτικής θα έπρεπε να αποτελεί την ευρύτερη και σημαντικότερη όλων των πρακτικών, δηλαδή την πρακτική στην οποία οι συμμετέχοντες κατορθώνουν εσωτερικά αγαθά που ωφελούν όλη την κοινότητα. Αντίθετα, η σύγχρονη άσκηση της πολιτικής οδηγεί μόνο σε εξωτερικά αγαθά. Μέσα από αυτήν άλλοι κερδίζουν δύναμη και πλούτο και άλλοι χάνουν και σε καμία περίπτωση δεν ωφελείται το σύνολο της κοινότητας. Αυτό συμβαίνει διότι η διακυβέρνηση των μοντέρνων εθνών-κρατών γίνεται μέσα από μια σειρά συμβιβασμών των λίγο ως πολύ αντικρουόμενων οικονομικών και κοινωνικών συμφερόντων. Οι διευθετήσεις λαμβάνουν χώρα με βάση την οικονομική δύναμη της κάθε διαπραγματευτικής ομάδας. Επομένως, οι πολιτικές του έθνους-κράτους είναι πολιτικές παιγνιδιών εξουσίας στις οποίες κερδίζουν αυτοί που κατέχουν το χρήμα και τη δύναμη, ενώ χάνουν εκείνοι που κατέχουν τις λιγότερες πλουτοπαραγωγικές πηγές. Το χρήμα και η πολιτική εξουσία αποτελούν λοιπόν τον πυρήνα τις διευθέτησης των αλληλοσυγκρουόμενων συμφερόντων και όχι η ευρεία ορθολογική διαβούλευση.

Τέλος, το έθνος-κράτος δεν είναι και δεν θα μπορούσε ποτέ να αποτελέσει τον εγγυητή του κοινού αγαθού<sup>145</sup>. Το γεγονός ότι τα κράτη παρέχουν σημαντικά και αναγκαία κοινωνικά αγαθά στους πολίτες, όπως ιατροφαρμακευτική περίθαλψη, εκπαίδευση και επιδόματα δεν είναι αρκετό για την επίτευξη της αριστοτελικής έννοιας του κοινού αγαθού, όπως την συλλαμβάνεται ο MacIntyre.

Αντί λοιπόν των εθνών-κρατών ο MacIntyre τάσσεται όπως ήδη αναφέραμε υπέρ των μικρής κλίμακας τοπικών κοινοτήτων, καθώς μόνο μέσα από τις συνθήκες που αυτές προσφέρουν είναι δυνατή η επίτευξη του κοινού αγαθού. Οι τοπικές κοινότητες

---

<sup>143</sup> A. MacIntyre, «Politics, Philosophy and the Common Good», στο , K. Knight (επιμ.), *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, 1999, σ. 237.

<sup>144</sup>A. MacIntyre, *Ελλογα εξαρτημένα όντα. Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, μτφρ Μ. Δασκαλάκη, Κουκκίδα, Αθήνα 2013, σ. 206.

<sup>145</sup> Στο ίδιο, σ. 194.

αποτελούνται από πολιτικά και κοινωνικά δίκτυα του δούνα και λαβείν εξαιτίας των οποίων τόσο η ατομική όσο και η συλλογική ευδαιμονία καθίσταται δυνατή μέσα από τη δυνατότητα εκτεταμένης ορθολογικής διαβούλευσης. Μια τέτοια ορθολογική διαβούλευση καθίσταται δυνατή και λόγω του περιορισμένου μεγέθους των τοπικών κοινοτήτων αλλά και μέσω μιας κοινής αντίληψης και προοπτικής μεταξύ των μελών τους. Αυτό σημαίνει ότι οι τοπικές κοινότητες είναι οι μόνες πολιτικές δομές που μπορούν να εγγυηθούν την επίτευξη του κοινού αγαθού και γι' αυτό ο MacIntyre τις αποκαλεί αυθεντικές πολιτικές δομές.

Βασική θέση του MacIntyre, όπως εκδηλώνεται μέσα από το έργο του *Ελλογα εξαρτημένα όντα*, είναι ότι επειδή η ανθρώπινη ζωή σημαδεύεται από φυσική και διανοητική τρωτότητα, ένας ευδαιμών βίος δεν θα ήταν δυνατόν να διεξαχθεί χωρίς πολιτικές δομές του κοινού αγαθού. Το σύγχρονο φιλελεύθερο κράτος δεν είναι σε θέση να παράσχει τέτοιες πολιτικές δομές και πέραν τούτου οι φιλελεύθεροι υποστηρικτές του όπως ο Rawls θεωρούν εξ ορισμού ότι στο σύγχρονο έθνος κράτος δεν θα ήταν δυνατή η ύπαρξη μιας κοινής αντίληψης περί του αγαθού. Επομένως, για τον MacIntyre εξ ορισμού το έθνος-κράτος δεν θα μπορούσε να αποτελέσει να αποτελέσει μια αυθεντική πολιτική δομή.

Η προσπάθεια «διόρθωσης» του έθνους-κράτους μέσω της εισαγωγής στον τρόπο λειτουργίας του τις αρχές και τον τρόπο συμμετοχής που επικρατούν στις τοπικές κοινότητες θα ήταν αδύνατη και λανθασμένη για τον MacIntyre. Αυτός είναι και ο λόγος που επικρίνει τον κοινοτισμό, όπως είδαμε<sup>146</sup>. Αυτό λοιπόν που θα έπρεπε να γίνει δεν είναι μια κοινοτιστική προσέγγιση του κράτους, αλλά μια πλήρως εγκατάλειψη του και στροφή σε τοπικές κοινωνίες.

Ωστόσο, ο MacIntyre είναι αρκετά ρεαλιστής ώστε να γνωρίζει ότι κάτι τέτοιο φαντάζει ουτοπικό και αδύνατο να πραγματοποιηθεί, ειδικότερα στα πλαίσια της σύγχρονης παγκοσμιοποιημένης καπιταλιστικής οικονομίας. Εισηγείται λοιπόν ότι οι τοπικές κοινότητες που φιλοδοξούν να επιτύχουν μια κάποια σχετικώς αυτάρκη και ανεξάρτητη μορφή συμμετοχικής κοινότητας που στηρίζεται στις πρακτικές που αυτές υιοθετούν, χρειάζεται να αναπτύξουν μια μορφή συλλογικής αυτοάμυνας και να ακολουθήσουν μια πολιτική προστατευτισμού ώστε να επιτύχουν την προστασία

---

<sup>146</sup> Βλ. στο ίδιο, σ. 207.

τους από τις φθοροποιούς επιπτώσεις του καπιταλισμού και την καταπίεση που υφίστανται από την κρατική εξουσία<sup>147</sup>.

Ο τρόπος για να μπορέσουν οι τοπικές κοινωνίες να περιορίσουν την εξάρτηση και την καταπίεση τους από το κράτος και να αποκτήσουν περισσότερη αυτονομία είναι η εξασφάλιση από μέρους τους όσο το δυνατόν μεγαλύτερης νομοθετικής δύναμης. Για παράδειγμα, ζητήματα όπως αυτό των εκτρώσεων ή την απαγόρευση της πορνογραφίας θα ήταν προτιμότερο να επιλύονται σε επίπεδο τοπικής κοινότητας από ότι η ύπαρξη μιας καθολικής κρατικής νομοθεσίας.

Επομένως, ο MacIntyre τελικά δεν εισηγείται την κατάργηση του κράτους, αλλά την απόσυρση του, θεωρεί ότι το λιγότερο κακό κράτος είναι αυτό που αφήνει τις τοπικές κοινότητες να οργανώνουν μόνες τους τα ζητήματά τους<sup>148</sup>. Ως προς την προστασία της τοπικής κοινότητας από την διεθνή αγορά, προτείνει την ύπαρξη τοπικών και μικρής κλίμακας αγορών στα πλαίσια των οποίων θα συμμετέχουν ελεύθερα οι μικροκαλλιεργητές που αποτελούν και οι ίδιοι μέλη της κοινότητας, οπότε η καλλιέργεια και διάθεση των προϊόντων τους θα λαμβάνει χώρα στα πλαίσια των πρακτικών που στοχεύουν στην επίτευξη του κοινού αγαθού<sup>149</sup>. Ωστόσο, παραδέχεται και ο ίδιος ότι η άσκηση πολιτικής στο τοπικό επίπεδο δεν θα μπορεί να είναι αποκομμένη εντελώς από εθνικά και διεθνή θέματα, ούτε από τις αγορές, εξάλλου η τοπική κοινότητα όσο κι αν στοχεύει στην αυτάρκεια, κατά διαστήματα θα χρειάζεται να προμηθευτεί πόρους τόσο από το κράτος όσο και από την εθνική και διεθνή αγορά<sup>150</sup>.

Στην πραγματικότητα οι στόχοι του MacIntyre είναι ριζοσπαστικοί και ανθρωπιστικοί. Η τοπική κοινωνία όπως την αντιλαμβάνεται οφείλει να επιδιώκει με αριστοτελικούς όρους την πραγμάτωση της ευδαιμονίας του συνόλου των μελών της. Για να μπορέσει να το επιτύχει αυτό οφείλει να προστατευτεί από τα παιχνίδια εξουσίας και οικονομικών συμφερόντων που κυριαρχούν στις σχέσεις μεταξύ των κρατών και στα πλαίσια των αγορών μεταξύ των εχόντων τα πλουτοπαραγωγικά μέσα και των μικρομεσαίων. Επιπλέον οφείλει να μείνει ακέραιη από την παγκοσμιοποιημένη αγορά που έχει αναγάγει την συσσώρευση πλούτου ως την βασικότερη αξία και κινητήρια δύναμη της.

---

<sup>147</sup> A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, Duckworth, London 1995, σ. xxvi.

<sup>148</sup> K. Knight, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, ό.π., σ. 167.

<sup>149</sup> A. MacIntyre, «Politics, Philosophy and the Common Good», ό.π., σ. 249.

<sup>150</sup> Στο ίδιο, σ. 252.

Δυστυχώς όμως, τα αποτελέσματα όσων εισηγείται θα ήταν μάλλον πολύ διαφορετικά από αυτά που ευαγγελίζεται. Ο MacIntyre παρουσιάζει ως εχθρούς της τοπικής κοινότητας το κράτος που την καταπιέζει και την διεθνή αγορά που τη διαφθείρει, δεν αναφέρεται όμως στις σχέσεις μεταξύ των διαφορετικών κοινοτήτων. Ακόμα και αν θεωρήσουμε ως δεδομένο ότι τα μέλη που βρίσκονται εντός μιας κοινότητας, λόγω της κοινής πολιτισμικής τους παράδοσης και της συμμετοχής τους σε κοινές πρακτικές, διαπνέονται από ένα έντονο αίσθημα αλληλεγγύης και αλληλοκατανόησης και οι όποιες διαφορές του είναι δυνατόν να επιλύονται στα πλαίσια της ορθολογικής διαβούλευσης, τίποτε δεν μας πείθει ότι οι σχέσεις μεταξύ διαφορετικών κοινοτήτων θα είναι το ίδιο αρμονικές. Αντιθέτως, η απόδοση όσο το δυνατόν μεγαλύτερης αυτονομίας στις τοπικές κοινωνίες μέσω και της ενίσχυσης των νομοθετικών τους αρμοδιοτήτων (γεγονός που όπως αναφέραμε υποστηρίζει και ο Sandel) θα σηματοδοτούσε την όλο και μεγαλύτερη διάσπαση του κοινωνικού σώματος και θα δημιουργούσε μεγαλύτερες διαφορές και ανισότητες ανάμεσα σε διαφορετικές κοινότητες. Ο ευρύτερος κατακερματισμός του κοινωνικού σώματος θα είχε μάλλον ως επακόλουθο έναν απομονωτισμό που θα προωθούσε την άνοδο του ρατσισμού, της ξενοφοβίας, της καταπίεσης των μειονοτήτων, της αδιαλλαξίας, της μισαλλοδοξίας, και της εχθρότητας μεταξύ των αντικρουόμενων ομάδων<sup>151</sup>.

Επιπλέον, το επιχείρημα για μεγαλύτερη αυτονομία δεν είναι πειστικό, επειδή η εξασφάλιση ενός ελάχιστου έστω επιπέδου κοινωνικών παροχών όπως η δωρεάν παιδεία, η ιατρική περίθαλψη και η παροχή επιδομάτων σε ευπαθείς ομάδες πληθυσμού είναι δυνατή μόνο μέσα από την ενίσχυση και όχι την απόσυρση του κρατικού συγκεντρωτισμού, που υποστηρίζει ο MacIntyre<sup>152</sup>.

Σε γενικές γραμμές λοιπόν το επιχείρημα για μεγαλύτερη αυτονομία των τοπικών κοινοτήτων δεν φαίνεται να πετυχαίνει τους στόχους του, διότι συνεπάγεται πολύ περισσότερο την υιοθέτηση μιας καταπιεστικής πολιτικής μεταξύ των κοινωνιών, παρά μια απελευθερωτικής πολιτικής από την καταπίεση της κρατικής εξουσίας και τις δυνάμεις του παγκοσμιοποιημένου κεφαλαίου που ο MacIntyre επιδιώκει.

---

<sup>151</sup>A. Bielskis, «Οι πολιτικές επιπτώσεις των ισχυρισμών του A. MacIntyre στο Έλλογα εξαρτημένα όντα», ό. π., σ. 120-121.

<sup>152</sup> Στο ίδιο, σ. 120.

## 5.8. Αποτίμηση της φιλελεύθερης κοινοτιστικής διαμάχης

Εάν προσπαθούσαμε να κάνουμε μια ευρύτερη αποτίμηση της διαμάχης μεταξύ φιλελευθερισμού και κοινοτισμού θα λέγαμε ότι ο κοινοτισμός έχασε την μάχη, εφόσον δεν μπόρεσε να παράσχει επαρκείς λόγους για την εγκατάλειψη του φιλελευθερισμού, μπόρεσε όμως να του καταφέρει κάποια πλήγματα. Αυτό που πέτυχαν οι κοινοτιστές είναι να αποτελέσουν μια σημαντική πρόκληση για τους φιλελεύθερους και να επισημάνουν κάποια τρωτά σημεία της φιλελεύθερης θεωρίας. Σαν αποτέλεσμα, οι φιλελεύθεροι στοχαστές ενέταξαν στην προβληματική τους κοινοτιστικές μέριμνες και σταδιακά έχει επέλθει μια φιλελευθεροποίηση του κοινοτισμού ή η συζήτηση πλέον έχει στραφεί προς διαφορετικές κατευθύνσεις, όπως στην συμμετοχική δημοκρατία και στον αστικό ρεπουμπλικανισμό.

Στόχος μας λοιπόν δεν είναι να απορρίψουμε συλλήβδην τον κοινοτισμό, ως ένα αναχρονιστικό και συντηρητικό ρεύμα της πολιτικής φιλοσοφίας. Εξάλλου, οι κοινοτιστικές αξίες όπως η αλληλεγγύη, η φιλία και η ευρεία κατανόηση υπάρχουν σε κάθε κοινωνία και κανείς δεν τις απορρίπτει<sup>153</sup>. Απλώς, δεν είναι δυνατόν να ειπωθούν ως υποκατάστατα των φιλελεύθερων αξιών, όπως φαίνεται εν πολλοίς να επιθυμούν οι κοινοτιστές, αλλά ως συμπληρώματα αυτών.

Όπως αναφέρει και η Amy Gutman αν φανταστούμε μια κοινωνία στην οποία τα άτομα σέβονται μεν τα φιλελεύθερα δικαιώματα αλλά δεν αναπτύσσουν δεσμούς φιλίας και αγάπης μεταξύ τους, η κοινωνία αυτή θα μπορούσε να είναι συμβατή με τις φιλελεύθερες αξίες αλλά σίγουρα δεν θα ήταν το πιο επιθυμητό είδος κοινωνίας<sup>154</sup>. Από την άλλη μεριά μια κοινωνία όπου οι δεσμοί αλληλεγγύης, φιλίας και αγάπης έχουν υποκαταστήσει την ανάγκη για σύναψη αρχών δικαιοσύνης όσο ειδυλλιακή κι αν φαντάζει δεν μπορεί παρά να αποτελεί ουτοπία. Τα παραπάνω φαίνεται βέβαια να τα γνωρίζουν τόσο οι κοινοτιστές όσο και ο Rawls, απλώς οι πρώτοι δίνουν έμφαση στις κοινοτιστικές αξίες, ενώ ο δεύτερος στις αρχές της δικαιοσύνης και τον σεβασμό των δικαιωμάτων.

Το ζητούμενο λοιπόν είναι εάν και κατά πόσο μοιάζει δυνατό να προκύψει μια γόνιμη σύνθεση μεταξύ των δύο προσεγγίσεων, πράγμα που όντως μπορεί να καταστεί εφικτό. Υπάρχουν δηλαδή τρόποι πολλές φορές οι τοπικές κοινότητες να

---

<sup>153</sup> Βλ. σχετικά E Leontsini, 'The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice and Concord', *Respublica*, 19, 1 (2013), σ. 21-35.

<sup>154</sup> A. Gutman, «Communitarian Critics of Liberalism», ό. π., σ. 320.

λειτουργήσουν με γνώμονα τους δημοκρατικούς θεσμούς, χωρίς να παραβιάζονται τα ατομικά δικαιώματα. Για παράδειγμα, θα μπορούσε να προστατευτεί το δικαίωμα στην ελευθερία του λόγου με το να αποτρέψουμε τους τοπικούς παράγοντες να απαγορεύσουν την λειτουργία καταστημάτων που διαθέτουν πορνογραφικό υλικό, αλλά να σεβαστούμε τις αξίες της κοινότητας και της δημοκρατικής συμμετοχής μέσα από μια ρύθμιση της τοποθεσίας και του τρόπου που αυτά τα μαγαζιά θα διαθέτουν το υλικό τους<sup>155</sup>. Ωστόσο, η σύνθεση δεν είναι πάντα εφικτή. Εάν υιοθετήσουμε ως αποδεχτό ηθικό κώδικα την ηθική της πλειοψηφίας (moral majority), όπως φαίνεται να υπαινίσσεται ο Sandel σε ένα άρθρο του<sup>156</sup>, τότε είναι πολύ πιθανό να οδηγηθούμε για παράδειγμα στην απαγόρευση της ομοφυλοφιλίας σε κάποιες κοινωνίες, πράγμα που δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να γίνει συμβατό με τον φιλελεύθερο σεβασμό των ατομικών δικαιωμάτων και τον ατομικό αυτοκαθορισμό.

Επομένως, ένα ελάχιστο έστω επίπεδο αντιπαράθεσης παραμένει, αλλά είναι από εκείνη την πτέρυγα του κοινοτισμού που μπορεί να ταυτιστεί με τον παραδοσιακό συντηρητισμό. Πρόκειται για όσους εκφράζουν νοσταλγία για το παρελθόν και θρηνούν για την παρακμή της κοινότητας που έχει επέλθει μέσα από κινήματα όπως ο φεμινισμός, τα δικαιώματα των ομοφυλοφίλων και η πολυπολιτισμικότητα. Τέτοιοι κοινοτιστές φοβούνται πως έχει χαθεί η ισορροπία ανάμεσα στην ποικιλομορφία και την ενότητα και για να την αποκαταστήσουν είναι διατεθειμένοι να προωθήσουν μια αντίληψη για το «κοινό αγαθό» που συνεπάγεται την καταπίεση όσων αποκλίνουν από τα καθιερωμένα πρότυπα (π.χ. των ομοφυλοφίλων, των μειονοτήτων κλπ).

Ωστόσο, υπάρχει και ένα ρεύμα κοινοτισμού, που θα μπορούσαμε να το αποκαλέσουμε προοδευτικό. Αυτό δέχεται ότι η ατομική επιλογή και η πολιτισμική ποικιλομορφία στη σύγχρονη εποχή είναι αναπόφευκτες, αλλά ανησυχεί για το αν οι παραδοσιακές πηγές της κοινωνικής ενότητας θα μπορέσουν να αντέξουν το βάρος αυτής της ποικιλομορφίας. Αναζητά λοιπόν νέες πηγές ενίσχυσης των κοινών στοιχείων και νέους τρόπους για να οικοδομήσει δεσμούς κοινότητας που να ενσωματώνουν και όχι να περιστελλούν τις ποικιλόμορφες επιλογές και τους τρόπους ζωής μας<sup>157</sup>. Το προοδευτικό αυτό ρεύμα πολύ πιο ανοικτό σε μια γόνιμη σύνθεση με τον φιλελευθερισμό, πλέον προσπαθεί να οικοδομήσει δεσμούς αλληλεγγύης μέσα

<sup>155</sup> Στο, ίδιο, σ. 321.

<sup>156</sup> Βλ. M. Sandel «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic* 190 (1984), σ. 15-17.

<sup>157</sup> Βλ. W. Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, ό. π., σ. 395.



από την πρακτική της διαβούλευσης γύρω από όσα μας χωρίζουν με στόχο την ενίσχυση της ενότητας με την παράλληλη διασφάλιση του σεβασμού για την ποικιλομορφία και την επιλογή. Ο προοδευτικός κοινοτισμός λοιπόν συγχωνεύεται πλέον με τον αστικό ρεπουμπλικανισμό.

Ωστόσο, η διάκριση μεταξύ συντηρητικού και προοδευτικού κοινοτισμού δεν είναι εύκολα σαφής. Οι κοινοτιστές πολλές φορές ενσωματώνουν και τα δύο στοιχεία υιοθετώντας άλλοτε μια ρητορική νοσταλγική του παρελθόντος, που θρηνεί για το παρόν (όπως είναι χαρακτηριστικό στον MacIntyre) και άλλοτε μια ρητορική οικοδόμησης νέων δεσμών αλληλεγγύης, που θα γεφυρώνουν τις διαφορές. Συνυπάρχουν λοιπόν στους περισσότερους στοιχεία συντηρητικής αντίδρασης και προοδευτικής μεταρρύθμισης<sup>158</sup>.

\

---

<sup>158</sup> Στο ίδιο, σ. 396.

## Κεφάλαιο 6

### Η νεοφιλελεύθερη κριτική του R. Nozick

Τρία χρόνια μετά τη δημοσίευση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, ο συνάδελφος τότε του Rawls στο Harvard, Robert Nozick δημοσιεύει το έργο *Anarchy, State, and Utopia*, στο οποίο παρουσιάζει μια θεωρία που έρχεται σε αντιπαράθεση προς τον φιλελεύθερο εξισωτισμό του Rawls, καθώς υποστηρίζει την ελευθερία της αγοράς. Η κριτική του Nozick στον Rawls και η αντίπαλη θεωρία προς τη δική του προκάλεσε αρκετές συζητήσεις και γενικά συνέβαλε στην αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για την πολιτική φιλοσοφία.

Ωστόσο, ο Nozick στη συνέχεια του έργου του, σε αντίθεση με τον Rawls, δεν ασχολήθηκε ιδιαίτερη με την υπεράσπιση της θεωρίας του απέναντι στις κριτικές που της ασκήθηκαν, αλλά μετακινήθηκε προς άλλα πεδία της φιλοσοφίας, όπως η επιστημολογία και η θεωρία του εαυτού. Παρόλα αυτά, το σημαντικότερο έργο του φιλοσόφου μέχρι το τέλος της ζωής του παρέμεινε το *Anarchy State and Utopia*.

Η θεωρία δικαιοσύνης του Nozick έρχεται μεν σε αντιπαράθεση με εκείνη του Rawls, αλλά έχει και πολλά κοινά στοιχεία μαζί της. Και οι δύο στοχαστές ανήκουν με την ευρύτερη έννοια στην φιλελεύθερη παράδοση και ξεκινούν σε σημαντικό βαθμό από κοινές καταβολές, για να καταλήξουν ωστόσο σε πολύ διαφορετικά συμπεράσματα. Κεντρικά στοιχεία στη θεωρία του Nozick, όπως και του Rawls, αποτελούν η πρόσπιση των ατομικών δικαιωμάτων και της ελευθερίας. Ο Nozick ξεκινά τον πρόλογο του βιβλίου του με την γνωστή πλέον φράση «Τα άτομα έχουν δικαιώματα, και υπάρχουν πράγματα που κανένα άτομο ή ομάδα ατόμων δεν μπορεί να κάνει χωρίς να παραβιάσει τα δικαιώματά τους»<sup>159</sup>. Επιπλέον ο Nozick συμφωνεί με τον Rawls ως προς την άποψη ότι τα άτομα πρέπει να είναι ελεύθερα να διαμορφώνουν τη δική τους αντίληψη ως προς το αγαθό. Εκφράζει μάλιστα την άποψη ότι όταν τα άτομα μπορούν να διαμορφώνουν και να επιδιώκουν μια αντίληψη περί αγαθού βίου, τότε μόνον είναι σε θέση να ζήσουν μια ζωή που να έχει νόημα<sup>160</sup>. Επομένως, η αυτονομία και ο αυτοκαθορισμός των υποκειμένων αποτελεί βασική συνιστώσα της θεώρησης και των δύο στοχαστών.

<sup>159</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ό. π., σ. xix.

<sup>160</sup> Στο ίδιο, σ. 51.

Βασική ομοιότητα αποτελεί επίσης και η κοινή απόρριψη του ωφελιμισμού. Πρωτεύον ρόλος στη θεωρία του Nozick είναι η προστασία των ατομικών δικαιωμάτων και όχι η επιδίωξη της μεγαλύτερης δυνατής ωφέλειας και ευημερίας για το μεγαλύτερο δυνατό αριθμό προσώπων που πρεσβεύει κάθε ωφελιμιστική αντίληψη δικαιοσύνης. Τέλος, τόσο ο Nozick όσο και ο Rawls υιοθετούν την αξίωση να συμπεριφερόμαστε στους άλλους ως αυτοσκοπούς και όχι ως μέσα σύμφωνα με την δεύτερη καντιανή κατηγορική προσταγή.

Παρόλα αυτά, οι δύο στοχαστές καταλήγουν σε πολύ διαφορετικά συμπεράσματα. Η θεωρία του Rawls τάσσεται υπέρ του εξισωτικού φιλελευθερισμού που συνεπάγεται τη θεσμοθετημένη αναδιανομή των πόρων προς όφελος των περισσότερο μειονεκτούντων μελών της κοινωνίας. Αντίθετα, ο Nozick θεωρεί πως οποιαδήποτε προσπάθεια αναδιανομής είναι ηθικά μη αποδεκτή, καθώς συνιστά παράβαση των ατομικών δικαιωμάτων και τάσσεται υπέρ της νεοφιλελεύθερης κοινωνίας της αγοράς.

### **6.1. Η απόλυτη ιδιοκτησία του εαυτού**

Αναφέραμε ότι η θεωρία του Nozick αποδίδει κεντρική αξία στα ατομικά δικαιώματα. Το βασικότερο δικαίωμα που αναγνωρίζει ο Nozick ακολουθώντας τον Locke είναι αυτό που διαθέτουμε πάνω μας και συνιστά την «ιδιοκτησία του εαυτού μας». Η βασική ιδέα της ιδιοκτησίας του εαυτού συνίσταται στο ότι κάποιος έχει τα ίδια δικαιώματα στο πρόσωπο του με αυτά που έχει ο δουλοκτήτης στο δούλο του. Το να κατέχω κάτι συνεπάγεται ότι έχω απόλυτο δικαίωμα σε αυτό, μπορώ να το αξιοποιήσω, να το διαμορφώσω, να το χαρίσω ή ακόμα και να το πετάξω ανάλογα με τις επιθυμίες μου. Παράλληλα όμως, έχω και απόλυτο δικαίωμα και στους καρπούς που προκύπτουν από αυτό. Επομένως, τα άτομα έχουν απόλυτο δικαίωμα στα ταλέντα και τις ικανότητες τους, καθώς και στους καρπούς που απορρέουν από αυτά, τους οποίους πρέπει να είναι ελεύθερα να αξιοποιούν με όποιο τρόπο επιθυμούν.

Ο Nozick επικαλείται επίσης τη δεύτερη καντιανή κατηγορική προσταγή, διότι ο σεβασμός των δικαιωμάτων συνεπάγεται την αναγκαιότητα του σεβασμού της αξίωσης οι άνθρωποι να αντιμετωπίζονται ως αυτοσκοποί και όχι ως μέσα. Εφόσον οι άνθρωποι διαθέτουν δικαιώματα και αποτελούν σκοπούς καθ' εαυτούς αποτελούν

διακριτές οντότητες από ηθική σκοπιά, δηλαδή αυτόνομους ηθικούς παράγοντες. Μεταξύ των διακριτών προσώπων υπάρχουν όρια από ηθικής απόψεως, ως προς το τι αυτά τα άτομα μπορούν να υποστούν. Τα όρια αυτά ο Nozick τα ονομάζει πλευρικούς περιορισμούς (side constraints) και αφορούν τόσο τις σχέσεις των ατόμων μεταξύ τους, όσο και ως προς το κράτος. Για παράδειγμα, το να κατέχω ένα μαχαίρι συνεπάγεται ότι μπορώ να το χρησιμοποιήσω όπως θέλω, όχι όμως και να σκοτώσω κάποιον με αυτό, καθώς περιορίζομαι από το δικαίωμα του άλλου στην ιδιοκτησία του εαυτού του.

Ο Nozick, όπως ήδη αναφέραμε, επεκτείνει την έννοια της ιδιοκτησίας του εαυτού και στους καρπούς που προκύπτουν από την κατοχή του εαυτού. Το δικαίωμα στην ιδιοκτησία του εαυτού μας κατοχυρώνει ότι είμαστε διακριτά άτομα, ελεύθερα να διαθέτουμε τους καρπούς των ικανοτήτων μας, οι οποίοι δεν θα πρέπει να καθίστανται πόροι για τους άλλους χωρίς να το έχουμε επιλέξει οι ίδιοι. Από τα παραπάνω ο Nozick συνάγει ότι κάθε μορφή αναδιανομής των πόρων παραβιάζει το δικαίωμα της κατοχής του εαυτού μας. Το να παίρνουμε ένα μέρος από τα αποτελέσματα της εργασίας κάποιου για να ωφελήσουμε άλλους, ισοδυναμεί με το να παίρνουμε ώρες από την ζωή του χωρίς την συγκατάθεση του. Επομένως, αυτό καθιστά κάποιους άλλους μερικώς ιδιοκτήτες αυτού του προσώπου<sup>161</sup>. Η φορολόγηση των εισοδημάτων είναι κατά συνέπεια για τον Nozick ένα είδος εξαναγκασμένης εργασίας<sup>162</sup>.

Πέραν όμως από την αρχή της ιδιοκτησίας του εαυτού, ο Nozick φρονεί ότι κάθε αναδιανομή παραβιάζει και τη δεύτερη κατηγορική προσταγή, καθώς χρησιμοποιεί κάποιους ως μέσα για να ωφεληθούν άλλοι. Ο τρόπος βέβαια με τον οποίο ο Nozick επιδιώκει να οικειοποιηθεί την καντιανή πρακτική φιλοσοφία είναι άκρως επιλεκτικός. Η γνήσια καντιανή θεώρηση του εαυτού και των άλλων ως αυτοσκοπών υποβάλλει αμοιβαία δικαιώματα και υποχρεώσεις, ιδίως την υποχρέωση όλων μας να βοηθάμε τους άλλους, όταν βρίσκονται σε κατάσταση ένδειας ή απόγνωσης. Η γενικευσιμότητα της καντιανής κατηγορικής προσταγής συνεπάγεται ότι η επίδειξη ευσπλαχνίας προς τους άλλους συνιστά ένα ηθικό καθήκον. Το καθήκον αυτό δημιουργεί υπέρ των άλλων μια ηθική προσδοκία για αρωγή, ακριβώς διότι οι ενδεείς

---

<sup>161</sup> Στο ίδιο, σ. 172.

<sup>162</sup> Στο ίδιο, σ. 169.

και όσοι χρειάζονται βοήθεια πρέπει επίσης να αντιμετωπίζονται ως αυτοσκοποί και ως ισότιμοι φορείς αξιοπρέπειας<sup>163</sup>.

Ο Nozick θέτοντας ως εκ φύσεως και αναφαίρετο το δικαίωμα στην ιδιοκτησία του εαυτού μας, αξιώνει να αρθρώσει μια αντίληψη περί ισότητας στην οποία κανένας δεν είναι υφιστάμενος κάποιου άλλου. Για να επιβεβαιώσει την ισότητα, αναγνωρίζει σε κάθε πρόσωπο τα ίδια νομικά δικαιώματα με αυτά που οι δουλοκτήτες διαθέτουν στους δούλους τους. Με αυτό τον τρόπο εμποδίζεται η υποδούλωση κάποιου προσώπου σε άλλο. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, το γεγονός ότι κάποιος διαθέτει νομικά δικαιώματα ιδιοκτησίας στον εαυτό του, δεν συνεπάγεται από μόνο του ότι μπορεί να αποφύγει αυτό που μπορεί να συνιστά κατ' ουσίαν υποδούλωση σε κάποιον άλλο. Για παράδειγμα, οι καπιταλιστές δεν έχουν απέναντι στους εργαζόμενους τα ίδια νομικά δικαιώματα με αυτά που έχουν οι δουλοκτήτες στους δούλους τους, μπορούν όμως να καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό την φύση και τους όρους του βίου τους<sup>164</sup>.

## 6.2. Η θεωρία των τίτλων

Ο Nozick καταλήγει στη διαμόρφωση μια θεωρίας δικαιοσύνης που στηρίζεται στην ελεύθερη συναλλαγή μεταξύ των ατόμων και θεωρεί ότι οποιαδήποτε διανομή πηγάζει από τις ελεύθερες μεταβιβάσεις είναι κι αυτή δίκαιη. Πιο συγκεκριμένα περιλαμβάνει τρεις αρχές:

1. Αρχή της δίκαιης απόκτησης.
2. Αρχής της δίκαιης μεταβίβασης.
3. Αρχή της αποκατάστασης της αδικίας σε περίπτωση που παραβιάζεται κάποια από τις δύο πρώτες αρχές.

Σε γενικές γραμμές, η θεωρία αυτή συνεπάγεται ότι όποιος κατέχει κάτι, το κατέχει δίκαια εφόσον το απέκτησε δίκαια και σε αυτήν την περίπτωση μπορεί και να το μεταβιβάσει. Αν η αρχική απόκτηση ή η μεταβίβαση δεν είναι δίκαιες τότε η τρίτη

---

<sup>163</sup>Κ. Σταμάτης, *Αστική Κοινωνία, Δικαιοσύνη και Κοινωνική Κριτική*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, σ. 173.

<sup>164</sup>W. Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, ό. π., σ. 228.

αρχή, καθορίζει με ποιον τρόπο αντιμετωπίζονται τα αγαθά που κατέχει κάποιος εάν αυτά αποκτήθηκαν ή μεταβιβάστηκαν άδικα.

Ο Nozick υποστηρίζει ότι για να είναι δίκαιη η σειρά των μεταβιβάσεων ενός αγαθού, απαιτείται αναγκαστικά να είναι δίκαιη η αρχική απόκτηση του αγαθού αυτού. Εάν το πρώτο πρόσωπο που απέκτησε κάτι το απέκτησε αθέμιτα τότε δεν έχει θεμιτό τίτλο σε αυτό, ούτε το δικαίωμα να το μεταβιβάσει σε κάποιον άλλο, με αποτέλεσμα όλες οι επόμενες μεταβιβάσεις να θεωρούνται κατά τον Nozick άδικες, ακόμα και αν λαμβάνουν χώρα στα πλαίσια των ελεύθερων συναλλαγών της αγοράς.

Το σύνολο λοιπόν της θεωρίας του Nozick στηρίζεται στην ιδέα ότι η δικαιοσύνη είναι ζήτημα του τι συνέβη στο παρελθόν και γι' αυτό αποκαλεί την θεωρία του ιστορική αντίληψη περί δικαιοσύνης<sup>165</sup>. Η θεώρηση βέβαια αυτή φαίνεται πολύ παράδοξη, καθώς πραγματικά μοιάζει δύσκολο να μπορέσουμε να πάμε στο παρελθόν και να εξετάσουμε αν την πρώτη φορά που ένα άτομο ιδιοποιήθηκε μέρος της γης ως ατομική του ιδιοκτησία, το έκανε με δίκαιο ή άδικο τρόπο. Επιπλέον, εφόσον η χρήση βίας αποτελεί μια μορφή εξαναγκασμού άρα είναι άδικη, η εφαρμογή της δικαιοσύνης του Nozick θα είχε κοσμοϊστορικά αποτελέσματα. Για παράδειγμα όπως έχει υποστηριχθεί, μέρος της Αμερικής και άλλων αποικιών, που αποκτήθηκαν δια της βίας θα έπρεπε να επιστραφούν στους ιθαγενείς κατοίκους τους<sup>166</sup>.

### **6.3. Η ψευδολοικιανή θεμελίωση της αρχικής απόκτησης**

Με βάση την αρχή της αρχικής απόκτησης ο Nozick οφείλει να εξηγήσει πώς εννοεί την δίκαιη αρχική απόκτηση και επιχειρεί να το κάνει ακολουθώντας την λοικιανή οπτική. Ο Locke υποστηρίζει ότι είναι δυνατόν κάποιος να αποκτήσει ιδιοκτησιακά δικαιώματα σε ένα αντικείμενο που δεν ανήκει σε κανέναν, μέσω της ανάμειξης της εργασίας του σε αυτό. Ο Nozick αμφισβητεί αυτή την οπτική και καταλήγει ότι μπορεί να γίνει αποδεκτή, αν αξιοποιώντας κάτι που δεν ανήκει σε κανέναν του δίνω μεγαλύτερη χρησιμότητα και αξία<sup>167</sup>. Για παράδειγμα αν πάρω ένα ξύλο και το μεταπλάσω σε τσεκούρι, τότε αυτό μου ανήκει.

---

<sup>165</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ό. π., σ. 153-154.

<sup>166</sup> Βλ. για παράδειγμα D. Lyons «The New Indian Claims and Original Rights to Land», *Social Theory and Practice* 4, 3 (1977), σ. 249-272.

<sup>167</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ό. π., σ. 173-174.

Ο Nozick καταλήγει να δεχθεί ως όρο της αρχικής απόκτησης την λοικιανή ρήτρα (lockean proviso) σύμφωνα με την οποία κάποιος μπορεί να ιδιοποιηθεί τμήματα του εξωτερικού κόσμου υπό την προϋπόθεση ότι αφήνει αρκετή ποσότητα και εξίσου καλής ποιότητας και για τους άλλους<sup>168</sup>. Ο Nozick ωστόσο μεταπλάθει ή μάλλον παρερμηνεύει σκοπίμως τη ρήτρα έτσι ώστε να μπορεί να την αξιοποιήσει στη θεωρία του και υποστηρίζει ότι το βασικό νόημα της είναι η ιδιοποίηση του αντικειμένου να μην χειροτερεύει την κατάσταση των άλλων<sup>169</sup>. Υπό την οπτική του Nozick η ιδιοποίηση ενός αντικειμένου είναι θεμιτή, εάν η απόσυρση του από τη γενική χρήση δεν επιδεινώνει την κατάσταση των ανθρώπων με υλικούς όρους, σε σχέση με την κατάσταση στην οποία θα βρίσκονταν εάν αυτό ήταν σε γενική χρήση.

Η ερμηνεία του Nozick διαφέρει βέβαια σημαντικά από ό,τι υποστήριξε πραγματικά ο Locke. Για παράδειγμα, αν υπάρχει ένα τεμάχιο γης, το οποίο δεν ανήκει σε κανέναν αλλά δύο άτομα τροφοδοτούνται από αυτό, κατά τον Locke θα μπορούσε το ένα να ιδιοποιηθεί το μισό, υπό την προϋπόθεση ότι το άλλο μισό είναι ίσης αξίας. Κατά τον Nozick, ωστόσο, το ένα άτομο μπορεί να ιδιοποιηθεί όλο το τεμάχιο και να βάλει το άλλο να εργάζεται σε αυτό, εφόσον το δεύτερο άτομο από υλική άποψη δεν περιέρχεται σε χειρότερη θέση. Ο Locke επιχειρεί με τη ρήτρα να θέσει ένα όριο στο τι μπορεί να ιδιοποιηθεί κάποιος, ενώ ο Nozick με τον τρόπο που την ερμηνεύει καταλήγει ουσιαστικά να θεμελιώνει σχεδόν απεριόριστα ιδιοκτησιακά δικαιώματα στα άτομα.

Για τον Nozick, η δυνατότητα τα άτομα να διαθέτουν απεριόριστα ιδιοκτησιακά δικαιώματα είναι εύλογο αποτέλεσμα της ελευθερίας των ατόμων να διάγουν το βίο τους όπως επιθυμούν. Ο τρόπος όμως με τον οποίο ο Nozick επιχειρεί να δομήσει την δίκαιη αρχική απόκτηση παρερμηνεύοντας την λοικιανή ρήτρα είναι εντελώς προβληματικός. Εφόσον όλοι οι άνθρωποι διαθέτουν ισότητα δικαιωμάτων, τότε πώς θα καθορισθεί ποιος θα ιδιοποιηθεί τι; Ο Nozick δεν δείχνει να ενδιαφέρεται για το παραπάνω ζήτημα, επομένως φαίνεται ότι καταλήγει σε ένα δόγμα του τύπου «όποιος προλάβει πρώτος»<sup>170</sup>. Επομένως, οι πράξεις αρχικής ιδιοποίησης που επιτρέπει ο Nozick θα οδηγούσαν σε μία κατάσταση, όπου δεν θα υπήρχαν προσβάσιμα χρήσιμα πράγματα που να μην είναι ιδιοκτησία κάποιου. Εκείνοι που μπόρεσαν να

---

<sup>168</sup> Βλ. J. Locke, *Δεύτερη Πραγματεία Περί Κυβερνήσεως*, εισαγωγή- μτφρ.-σχόλια Π. Κιτρομιλίδης, Γνώση, Αθήνα 1990, σ. 104.

<sup>169</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ό. π., σ. 175.

<sup>170</sup> W. Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, ό. π., σ. 217- 218.

ιδιοποιηθούν πόρους μπορεί να διαθέτουν τεράστιο πλούτο, ενώ οι υπόλοιποι να είναι παντελώς άποροι.

Εφόσον, η ελευθερία να διάγουμε το βίο μας σύμφωνα με τη δική μας αντίληψη περί αγαθού είναι ύψιστη αξία για το Nozick, τότε η όλη αντίληψη του περί ιδιοποίησης δεν ευσταθεί. Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι κάποιος περιέρχονταν σε ευνοϊκότερη θέση από υλικής πλευράς μετά την ιδιοποίηση της γης από κάποιον άλλο, η ελευθερία να επιλέξει ο ίδιος τις συνθήκες εργασίας του έχει παραβιασθεί. Και επιπλέον είναι αναγκασμένος να εργαστεί, διότι αν αρνηθεί θα πεθάνει πένητας.

Παρόλα αυτά, κατά τον Nozick ο εργάτης που δε διαθέτει ιδιοκτησία και αναγκάζεται να πουλήσει την εργασία του ακόμα και υπό δυσμενείς συνθήκες στον καπιταλιστή, με στόχο να εξασφαλίσει την επιβίωση του έχει πλήρη ελευθερία, άποψη που είναι τουλάχιστον αντιφατική. Στην πραγματικότητα ο ακτήμονας στερείται της ελευθερίας να επιλέξει υπό ποιες συνθήκες επιθυμεί να εργαστεί, πιεζόμενος από την οικονομική ανάγκη. Επομένως, είναι δυνατόν να γίνεται προϊόν εκμετάλλευσης και να καθιστά τον εαυτό του πόρο για τον εργοδότη. Άρα, ο Nozick μεροληπτεί αναφανδόν υπέρ του κεφαλαίου όταν από τη μία θεωρεί ότι η φορολόγηση αποτελεί εξαναγκασμένη εργασία που στερεί από τα άτομα την ελευθερία της διαχείρισης των αμοιβών τους και τα καθιστά πόρο για τους άλλους, από την άλλη όμως αποσιωπά ότι τα άτομα που αναγκάζονται να εργαστούν υπό δυσμενείς συνθήκες, στερούνται επίσης την δυνατότητα αυτοκαθορισμού τους και χάνουν την πλήρη ιδιοκτησία του εαυτού τους<sup>171</sup>.

#### **6.4. Η κριτική στις «σχεδιασμένες» θεωρίες δικαιοσύνης**

Ο Nozick τάσσεται εναντίον όλων των θεωριών δικαιοσύνης που έχουν ένα σχέδιο-πρότυπο (pattern) διανομής, δηλαδή θέτουν ένα κριτήριο ως προς τη διανομή των αγαθών. Οι θεωρίες που ακολουθούν ένα συγκεκριμένο μοτίβο διανομής οδηγούν σε τελικές καταστάσεις και γι' αυτό τις ονομάζεις θεωρίες τελικών καταστάσεων: «end-state», «end- result» θεωρίες. Ο Nozick διακρίνει επίσης τις διανεμητικές θεωρίες σε ιστορικές και μη ιστορικές. Για παράδειγμα, οι εξισωτικές θεωρίες που απαιτούν μια πιο ίση κατανομή των αγαθών, ανεξάρτητα από το πώς τα άτομα έφτασαν στο σημείο να διαθέτουν αυτά τα αγαθά, αποτελούν μη ιστορικές θεωρίες τελικών καταστάσεων,

---

<sup>171</sup> Βλ. J. H. Bogart, «Lockean Provisos and State of Nature Theories», *Ethics*, 95, 4, σ. 833-834.



διότι ακολουθούν ένα πρότυπο το οποίο αποσκοπεί σε μια τελική κατάσταση, δηλαδή την μεγαλύτερη ισότητα στην διανομή, χωρίς να ασχολούνται με το πώς τα άτομα απέκτησαν τα αγαθά τους. Θεωρίες διανομής όπως εκείνη της ηθικής αξιοσύνης, ή της χρησιμότητας στην κοινωνία, ή του πόσο πολύ προσπαθεί κάποιος αποτελούν ιστορικές, σχεδιασμένες (τελικών καταστάσεων) θεωρίες. Δηλαδή ακολουθούν ένα συγκεκριμένο πρότυπο διανομής, το οποίο όμως στηρίζεται σε ιστορικές περιστάσεις, όπως η ηθική αξιοσύνη, η προσπάθεια, η ωφελιμότητα κλπ<sup>172</sup>.

Ο Nozick λοιπόν απορρίπτει ως προσχεδιασμένες όλες τις εξισωτικές και ωφελμιστικές θεωρίες. Αντίθετα με αυτές, προκρίνει τη δική του η οποία διατείνεται ότι είναι ιστορική όπως είδαμε και μη σχεδιασμένη, διότι δεν ακολουθεί κανένα συγκεκριμένο πρότυπο διανομής των αγαθών. Οποιαδήποτε διανομή δεν παραβαίνει τις δύο πρώτες αρχές της θεωρίας των τίτλων είναι δίκαιη. Όπως υποστηρίζει η θεωρία του συνοπτικά ακολουθεί μόνο την εξής αρχή: «Από τον καθένα όπως επιλέγει στον καθένα όπως επιλέγεται»<sup>173</sup>. Αυτό σημαίνει ότι ο καθένας πρέπει να έχει το δικαίωμα να μεταβιβάσει την περιουσία που απέκτησε δίκαια, ελεύθερα, όπως επιθυμεί χωρίς περιορισμούς, Αντίστοιχα αυτός που κληρονομεί κάτι το αποκτά δίκαια ανεξάρτητα από το ποια είναι η συνεισφορά του στην κοινωνία, η ηθική του αξία, ή η προσπάθεια του. Άρα κάποιος που είναι ανήθικος είναι δίκαιο να είναι πλουσιότερος από κάποιον που είναι ηθικός και κάποιος που εργάζεται σκληρά, αλλά είναι άτυχος είναι δίκαιο να έχει λιγότερα από κάποιον που είναι τεμπέλης αλλά τυχερός. Ο Nozick γνωρίζει ότι αυτή η αντίληψη της δικαιοσύνης μπορεί να αντίκειται στις κοινές μας εννοήσεις ή να οδηγεί σε απεριόριστη ανισότητα πόρων, αλλά αυτό είναι προτιμότερο από τον καταναγκασμό που συνεπάγονται οι διανεμητικές πολιτικές.

Το γεγονός ότι η θεωρία του Nozick απορρίπτει κάθε είδους αξιοσύνη ως διανεμητική αρχή είναι αρκετά παράδοξο για νεοφιλελεύθερη θεωρία, διότι συνήθως οι ελευθεριστές στηρίζονται στην αξία του ατόμου για να δικαιολογήσουν την ανισότητα της διανομής στα πλαίσια της ελεύθερης αγοράς. Ο Nozick ασκεί κριτική μάλιστα στον Hayek ο οποίος θέτει ως κριτήριο διανομής την ωφελιμότητα που παρέχει κανείς στους άλλους,<sup>174</sup> διότι θεωρεί γενικά ότι η ίδια η λειτουργία της

---

<sup>172</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ό. π., σ. 155-157.

<sup>173</sup> Στο ίδιο, σ. 160.

<sup>174</sup> Όταν αναφέρω ότι η νεοφιλελεύθερη θεωρία του Hayek ενέχει ωφελμιστική βάση, δεν αναφέρομαι στην πραγματικότητα στον κλασικό φιλελευθερισμό του Bentham και του Mill. Ο κλασικός

ελεύθερης αγοράς ανατρέπει κάθε είδους προσπάθεια επιβολής ενός συστήματος διανομής<sup>175</sup>.

Για να υποστηρίξει την παραπάνω θέση ο Nozick φέρνει ένα υποθετικό παράδειγμα στο οποίο πρωταγωνιστεί ο καλαθοσφαιριστής Whit Chamberlain. Στο παράδειγμα αυτό υποθέτει ότι τα μέλη μιας ιδεατής κοινωνίας έχουν συμφωνήσει σε ένα ιδανικό πρότυπο διανομής αγαθών (είτε όλοι έχουν ίσο μερίδιο, είτε αυτό ποικίλλει ανάλογα με την προτίμηση του αναγνώστη) που το ονομάζει Δ1. Φανταζόμαστε επίσης ότι ο παίκτης Whit Chamberlain είναι πολύ αγαπητός στον κόσμο και εξαιτίας του γεμίζουν τα γήπεδα. Ο παίκτης αυτός λοιπόν υπογράφει ένα συμβόλαιο στο οποίο λαμβάνει 25 σεντς από την πώληση κάθε εισιτηρίου. Στο τέλος της χρονιάς, εάν υποθέσουμε ότι ένα εκατομμύριο θεατές πλήρωσαν για να δουν τον αγαπημένο τους καλαθοσφαιριστή εκείνος πλέον έχει αποκομίσει 250.000 δολάρια. Επομένως προκύπτει μια νέα διανομή Δ2 στην οποία ο Chamberlain έχει τους πόρους που του αντιστοιχούν συν 250.000 δολάρια. Αν εξαιρέσουμε όλες τις άλλες συναλλαγές μπορούμε να υποθέσουμε ότι όλα τα άλλα μέλη της κοινωνίας έχουν πολύ λιγότερα χρήματα. Κατά τον Nozick δεν έχει διαπραχθεί καμία αδικία στο παράδειγμα αυτό. Εφόσον όλοι κατείχαν νόμιμα το μερίδιο στην Δ1 διανομή, έχουν το δικαίωμα να αξιοποιήσουν τους πόρους τους όπως επιθυμούν και πολλοί μπορούν να αποφασίσουν να δώσουν ένα μέρος στον Whit. Προφανώς η διανομή Δ1 διαφέρει από τη Δ2, αλλά η Δ2 προέκυψε μέσα από την Δ1 συν έναν αριθμό ελεύθερων συναλλαγών. Επομένως η Δ2 είναι δίκαιη, ακόμα και αν παραβιάζει το πρότυπο που συμφωνήθηκε στη Δ1 διανομή<sup>176</sup>.

Ο Nozick θεωρεί ότι με το παράδειγμά αυτό αισθητοποιεί πως το να ενεργούμε ελεύθερα με βάση τις επιλογές μας, αναπόφευκτα θα οδηγήσει στην παραβίαση κάθε

---

φιλελευθερισμός αναφέρεται στην ωφέλεια του κοινωνικού συνόλου ή της πλειοψηφίας αυτού. Κάτι τέτοιο στη σκέψη του Hayek δεν υφίσταται, εφόσον (όπως θα δούμε στη συνέχεια) η ίδια η κοινωνία είναι αδύνατο να νοηθεί ως σύνολο. Η έννοια της ωφελιμότητας στη σκέψη του Hayek μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο μέσα από τη διάκριση των εννοιών «merit» (αξιομισθία) και «value» (αξία). Όταν λοιπόν αναφέρω ότι ο Hayek θέτει ως κριτήριο διανομής την ωφελιμότητα που παρέχει κανείς στους άλλους, αναφέρομαι σε μια ωφελιμότητα μόνον ανταλλακτικής αξίας (value). Δηλαδή, ανάλογα με το πόσα χρήματα αποκτά κανείς από τις δραστηριότητές του στο πλαίσιο της αγοράς, καταναλώνει και έτσι γίνεται ωφέλιμος-χρήσιμος και για τους άλλους «παίκτες» της αγοράς. Έτσι, όσο περισσότερη value κατέχει κανείς τόσο περισσότερο «ωφελεί» ως οικονομικός δρών την πλειοψηφία (δηλαδή όσους σε μία κοινωνία είναι οικονομικοί δρώντες). Πρόκειται για μια καθαρά οικονομικού τύπου ωφελιμότητα στο πλαίσιο ατομικών συναλλαγών, η οποία δεν σχετίζεται με τον ηθικό χαρακτήρα της ωφελιμότητας στον κλασικό ωφελμισμό που αποσκοπεί στην ωφέλεια του μεγαλύτερου αριθμού ηθικών και όχι μόνο οικονομικών δρώντων.

<sup>175</sup> Στο ίδιο, σ. 158-159.

<sup>176</sup> Στο ίδιο, σ. 160-162.

προτύπου διανομής. Επιδιώκει επίσης να τονίσει ότι η εφαρμογή μιας διανεμητικής αρχής συνεπάγεται την συνεχή παρέμβαση στη ζωή των ατόμων. «Για να μπορέσει να διατηρηθεί το πρότυπο διανομής θα πρέπει κάποιος είτε να παρεμβαίνει συνεχώς για να εμποδίζει τα άτομα από το να μεταφέρουν πόρους όπως επιθυμούν, είτε να παρεμβαίνει συνεχώς (ή περιοδικά) για να παίρνει από κάποια άτομα πόρους που άλλοι για κάποιο λόγο διάλεξαν να τους μεταβιβάσουν»<sup>177</sup>. Εφόσον κάποιος δεν επιθυμεί να μεταβιβάσει μέρος των πόρων του σε κάποιον άλλο δεν θα έπρεπε κάποιος τρίτος φορέας όπως το κράτος να τον αναγκάζει να το κάνει.

Το παράδειγμα του Nozick μπορεί εκ πρώτης όψεως να φαντάζει πειστικό καθώς εφιστά την προσοχή μας στο πόσο σημαντικό είναι να ενεργούμε με βάση τις επιλογές μας, στην πραγματικότητα όμως είναι ελλιπές και αναποτελεσματικό. Για παράδειγμα στο τέλος της αγωνιστικής περιόδου ο Whit μπορεί να διαθέτει 250.000 δολάρια παραπάνω από τους άλλους, άλλα κάποιο άτομο μπορεί να βρίσκεται στο όριο της λιμοκτονίας. Σε αυτή την περίπτωση θα έμοιαζε θεμιτή η φορολόγηση του επιπλέον εισοδήματος του Whit για την επιβίωση ενός απόρου.

Σύμφωνα όμως με όσα υποστηρίζει ο Nozick, και αναφέραμε, σχετικά με την ιδιοκτησία του εαυτού, το ιδιοκτησιακό δικαίωμα του Whit είναι απόλυτο και δεν μπορεί να φορολογηθεί για την ωφέλεια κάποιου άλλου ανεξάρτητα από το αν αυτός είναι άπορος ή μειονεκτεί φυσικά και αδυνατεί να εργαστεί. Ο μοναδικός τρόπος με τον οποίο ο Whit θα μπορούσε να καλύψει το κόστος της αναπηρίας κάποιων ανθρώπων είναι μέσα από την ελεύθερη μεταβίβαση μέρους των πόρων του, ως φιλανθρωπία. Ο Nozick μάλιστα επισημαίνει ότι αυτός είναι ένας εξαιρετος τρόπος να διαθέτει κάποιος τους πόρους του<sup>178</sup>. Επομένως, ο μόνος τρόπος σύμφωνα με τη θεωρία του Nozick όπου θα μπορούσε να είναι εφικτή μια αναδιανομή πόρων είναι μέσω φιλανθρωπίας και σε καμία περίπτωση ενός θεσμοθετημένου συστήματος αναδιανομής των εισοδημάτων, όπως η φορολόγηση.

Το παράδειγμα του Whit Chamberlain, όχι μόνο είναι ανεπαρκές, σε αντίθεση με ό, τι φαίνεται να πιστεύει ο Nozick, αλλά θα μπορούσε και να αντιστραφεί εναντίον της ίδιας της νοζικιανής θεωρίας. Αν υποθέταμε ότι εφαρμοζόταν ο απολύτως ελευθεριακός καπιταλισμός και η διανομή των πόρων βασιζόταν μόνο στην απόλυτη ελευθερία των συναλλαγών χωρίς να εφαρμόζεται κανένα πρότυπο διανομής των

---

<sup>177</sup> Στο ίδιο 163.

<sup>178</sup> Βλ. το υποκεφάλαιο όπου ο Nozick αναφέρεται στην φιλανθρωπία. Στο ίδιο, σ. 265-268.

πόρων, τότε η ελεύθερη δράση των υποκειμένων δεν θα τον ενίσχυε αλλά θα τον ανέτρεπε στα πλαίσια της ταξικής πάλης και των κοινωνικών συγκρούσεων. Όπως είναι εύλογο, οι λιγότερο ευνοημένοι και πολυπληθέστεροι θα συσπειρώνονταν με στόχο την επίτευξη καλύτερων συνθηκών ζωής καθενός και όλων μαζί. Η δράση τους θα επεδίωκε μια σχετικοποίηση της ατομικής ιδιοκτησίας και θα κατέτεινε σε αλλοίωση και αλλαγή του ελευθεριακού καπιταλιστικού υποδείγματος του Nozick. Το γεγονός αυτό δεν είναι μια αυθαίρετη υπόθεση, αλλά επαληθεύεται πλήρως από την πραγματική ιστορική εξέλιξη του καπιταλισμού και των αγώνων εναντίον του κατά τον 19<sup>ο</sup> και 20<sup>ο</sup> αιώνα. Η αληθινή ιστορική ανάπτυξη που επιβεβαιώνει την υπόθεση αυτή, αποδεικνύει και ότι η νοζικιανή θεωρία είναι μόνο κατ' επίφαση ιστορική<sup>179</sup>.

### **6.5. Κριτική στη θεωρία δικαιοσύνης του J. Rawls**

Αφού παρουσιάσαμε την θεωρία δικαιοσύνης του Nozick και την κριτική του γενικότερα στις θεωρίες τελικών καταστάσεων που ακολουθούν ένα πρότυπο διανομής, ήρθε η ώρα να εστιάσουμε πιο συγκεκριμένα στον τρόπο με τον οποίο ο Nozick ασκεί κριτική ως προς την *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του John Rawls.

Ο Nozick επισημαίνει ότι οι προϋποθέσεις που θέτει ο Rawls, δηλαδή η αρχική θέση και το πέπλο της άγνοιας, οδηγούν αναπόφευκτα σε μια μη ιστορική προσέγγιση της δικαιοσύνης. Εφόσον τα άτομα πίσω από το πέπλο της άγνοιας δεν γνωρίζουν τίποτα ως προς τη φύση τους, την ευφυΐα τους, την προσπάθεια τους ή την προσφορά τους στην κοινωνία, ο Rawls επιδιώκει να θεμελιώσει μια θεωρία που δεν έχει ιστορικά θεμέλια σε αντίθεση με την θεωρία τίτλων του Nozick.

Επιπλέον, ενώ ο Rawls επισημαίνει ότι η πρωταρχική θέση παρέχει το πλαίσιο για την παραγωγή δίκαιων αρχών, σύμφωνα με τις αρχές της διαδικαστικής δικαιοσύνης, ο Nozick επικρίνει την πρωταρχική θέση διότι οι αρχές που παράγονται με αυτό τον τρόπο θα πρέπει αναγκαστικά να είναι αρχές τελικών καταστάσεων<sup>180</sup>. Εφόσον τα άτομα καλούνται να συμφωνήσουν ως προς τις αρχές δικαιοσύνης, συνεπάγεται ότι η

---

<sup>179</sup> Κ. Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, ό. π., σ.188-189.

<sup>180</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ό.π., σ. 208.

διανομή θα ακολουθεί μια εκ των προτέρων συμφωνημένη αρχή-πρότυπο, επομένως θα προκύψει μια θεωρία τελικών καταστάσεων<sup>181</sup>. Εν ολίγοις, η θεωρία της δικαιοσύνης του Rawls είναι μη ιστορική και σχεδιασμένη, άρα βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την θεωρία τίτλων του Nozick που είναι ιστορική και μη σχεδιασμένη.

Ο Nozick εστιάζει κατά κύριο λόγο τα πυρά του ενάντια στην αρχή της διαφοράς. Μια αρχή όπως αυτή που αξιώνει οι όποιες ανισότητες μεταξύ των ατόμων να λειτουργούν προς όφελος των περισσότερο μειονεκτούντων αποτελεί ένα είδος αυστηρά σχεδιασμένου προτύπου που οδηγεί σε τελικές καταστάσεις. Επισημαίνει ότι ο Rawls καταλήγει αυθαίρετα σε αυτήν, καθώς ο ίδιος θεωρεί ότι οι συμβαλλόμενοι στην αρχική θέση και δεδομένης της αμοιβαίας αδιαφορίας δεν θα επέλεγαν μια διανεμητική αρχή που να ευνοεί ομάδες ανθρώπων, αλλά μεμονωμένα άτομα. Επομένως, δεν θα επέλεγαν αρχές δικαιοσύνης που να ευνοούν την κοινωνική ομάδα των περισσότερο μειονεκτούντων<sup>182</sup>.

Ο μόνος τρόπος με τον οποίο οι συμβαλλόμενοι θα συμφωνούσαν σε μια διανεμητική αρχή όπως η αρχή της διαφοράς θα ήταν εάν τα αγαθά έπεφταν στη γη ως «μάννα εξ ουρανού» και κανένας δεν είχε δικαίωμα ή μερίδιο από αυτά<sup>183</sup>. Όπως επισημαίνει: «Εφόσον όμως τα αγαθά δεν έρχονται από μόνα τους ως μάννα εξ ουρανού, αλλά σαν ήδη κεκτημένα (ή με προκαθορισμένες συμφωνίες για το πώς πρέπει να κατέχονται) δεν χρειάζεται να αναζητούμε κάποιο πρότυπο που να μπορεί να ισχύει για μερίδια που δεν κατέχονται [...] Στον κόσμο αυτό όπου τα πράγματα δεν έρχονται σαν μάννα εξ ουρανού αλλά είναι αναγκασμένοι οι άνθρωποι να τα φτιάξουν ή να τα παράγουν ή να τα μετατρέψουν, δεν υπάρχει μια ξεχωριστή διαδικασία διανομής ώστε να υπάρχει και μια θεωρία περί διανομής»<sup>184</sup>.

Η ένσταση του Nozick δεν αφορά στην ουσία μόνο την αρχή της διαφοράς του Rawls, αλλά κάθε διανεμητική αρχή. Για τον Nozick η εφαρμογή της αρχής της διαφοράς μοιάζει ανεδαφική καθώς θα απαιτούσε τα αντικείμενα να είναι συγκεντρωμένα σε ένα σύνολο και να διαμοιραστούν από μια κεντρική διανεμητική αρχή. Όπως όμως υποστηρίζει: «Δεν υπάρχει καμία κεντρική διανομή, κανένα άτομο ή ομάδα που έχει το δικαίωμα να ελέγχει όλους τους πόρους και να αποφασίζει

---

<sup>181</sup> Στο ίδιο, σ. 202.

<sup>182</sup> Στο ίδιο, σ. 190.

<sup>183</sup> Στο ίδιο, σ. 198.

<sup>184</sup> Στο ίδιο, σ. 219.

συλλογικά πώς θα διανεμηθούν»<sup>185</sup>. Ο ίδιος ο όρος της διανομής προϋποθέτει ένα μηχανισμό που χρησιμοποιεί μια αρχή ή ένα κριτήριο για να διανείμει τα αγαθά. Επομένως, κάθε διανομή είναι απορριπτέα και η ίδια η έννοια της διανεμητικής δικαιοσύνης περιττή.

Στην κριτική του επί της αρχής της διαφοράς, ο Nozick τονίζει ότι όπως την παρουσιάζει ο Rawls, με γενικούς όρους και σε μακροσκοπικό επίπεδο μπορεί να φαίνεται εύλογη, σε μικροσκοπικό επίπεδο ωστόσο θα είχε ακραία αποτελέσματα. Για παράδειγμα, εφόσον κάποιος γεννιέται τυφλός και κάποιος άλλος με καλή όραση και στα δύο μάτια, η αρχή της διαφοράς θα απαιτούσε την μεταμόσχευση ενός ματιού από το άτομο που βλέπει στο τυφλό, ή εφόσον κάποιος λόγω προβλημάτων υγείας πεθαίνουν νέοι θα μπορούσαμε να σκοτώσουμε κάποιους μεσήλικες για να χρησιμοποιήσουμε τα όργανα τους με σκοπό την παράταση της ζωής των νεότερων ανθρώπων<sup>186</sup>.

Ως προς το ζήτημα αυτό, ο Dworkin επισημαίνει εύστοχα ότι υπάρχει διαφορά μεταξύ του να αλλάξουμε τα πράγματα ούτως ώστε οι άνθρωποι να αντιμετωπίζονται ως ίσοι και του να αλλάξουμε τους ανθρώπους ώστε μετά την αλλαγή τους να είναι ίσοι. Η αρχή της εξίσωσης των περιστάσεων απαιτεί μόνο το πρώτο, στο πλαίσιο της γενικότερης απαίτησης να αντιμετωπίζουμε τους ανθρώπους ως ίσους<sup>187</sup>. Επομένως το σώμα μας ίσως θα ήταν καλό να οριοθετούταν ως κάτι απαραβίαστο, προκειμένου να διασφαλιστεί ότι η αρχή της εξίσωσης των περιστάσεων δεν φτάνει στο σημείο να αμφισβητεί την ακεραιότητα των σωματικών χαρακτηριστικών κάποιου.

Ο Rawls όπως έχουμε αναφέρει για να υποστηρίξει την αρχή της διαφοράς επισημαίνει ότι οι φυσικές προικοδοτήσεις των ατόμων είναι αυθαίρετες από ηθική σκοπιά, γεγονός που συνεπάγεται ότι τα άτομα δεν αξίζουν τα αποτελέσματα από τα χαρίσματα τους. Για τον Nozick ωστόσο ανεξάρτητα από το αν τα φυσικά χαρίσματα των ατόμων είναι αυθαίρετα από ηθική σκοπιά ή μη, δηλαδή ακόμη και στην περίπτωση που τα άτομα δεν αξίζουν τα φυσικά τους προσόντα, εξακολουθούν να τα δικαιούνται, καθώς και ό, τι απορρέει από αυτά. «Εάν οι άνθρωποι έχουν το X, και το ότι έχουν το X (είτε το αξίζουν είτε όχι) δεν παραβιάζει κανενός άλλου το (λοκιανό) δικαίωμα ή τίτλο στο X, και εάν επίσης το Ψ προκύπτει (απορρέει κ.ο.κ.) από το X

---

<sup>185</sup> Στο ίδιο, σ. 149.

<sup>186</sup> Στο ίδιο, σ. 206.

<sup>187</sup> R. Dworkin, «In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy* 1, 1 (1983), σ. 39.

μέσω μιας διαδικασίας η οποία καθεαυτή δεν παραβιάζει κανενός άλλου τα (λοκιανά) δικαιώματα ή τίτλους στο Ψ, τότε το πρόσωπο δικαιούται το Ψ»<sup>188</sup>. Ο Nozick λοιπόν φαίνεται να υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι δικαιούνται πράγματα που απλώς κατέχουν όχι αθέμιτα, στα οποία συγκαταλέγονται και τα φυσικά μας προσόντα. Ωστόσο, δεν προβαίνει σε μια δικαιολόγηση αυτής της άποψης, αλλά για άλλη μια φορά προβαίνει σε λήψη του ζητουμένου, θεωρώντας ως δεδομένο αυτό που θα έπρεπε να αποδείξει. Όπως υποστηρίζει ο Sandel: «Το να έχει όμως κάποιος κάτι, όχι αθέμιτα, δεν είναι το ίδιο με το να το δικαιούται, σημαίνει απλώς ότι το έχει με μία αδιευκρίνιστη έννοια κτήσης»<sup>189</sup>.

Το σημείο βέβαια με το οποίο ο Nozick διαφωνεί κάθετα με τον Rawls είναι η αντίληψη του δεύτερου ότι οι αρχές της θεωρίας της δικαιοσύνης ισοδυναμούν με τη συμφωνία να θεωρούμε την κατανομή των φυσικών ικανοτήτων ως ένα βαθμό ως κοινό κεφάλαιο, ώστε οι πιο ευνοημένοι από την τύχη να ευνοούν αυτούς που ατύχησαν. Για τον Rawls η αντίληψη αυτή εκφράζει το ιδανικό του αμοιβαίου σεβασμού, επομένως είναι απόλυτα συμβατή με όσα υποστηρίζει ο δεοντοκρατικός φιλελευθερισμός. Ο αμοιβαίος σεβασμός μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας προϋποθέτει την επιθυμία των ατόμων να αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλο ως αυτοσκοπούς και όχι ως μέσα.

Αντίθετα, για τον Nozick η θεώρηση των φυσικών ικανοτήτων ως κοινό κεφάλαιο έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τον δεοντοκρατικό φιλελευθερισμό. Όπως είδαμε, το κάθε άτομο έχει απόλυτο δικαίωμα στους πόρους του και το να μετέχουν οι άλλοι σε αυτούς παραβιάζει την δεύτερη καντιανή κατηγορική προσταγή, καθώς το άτομο καθίσταται ως μέσο για την ικανοποίηση άλλων. Η αντιμετώπιση των ατομικών προσόντων ως κοινό κεφάλαιο συνεπάγεται για τον Nozick ότι η αυτονομία του προσώπου χάνεται, πράγμα που έρχεται σε αντίφαση με τον πυρήνα της θεωρίας του Rawls που θεμελιώνεται στις επιλογές αυτόνομων δρώντων και επιδιώκει να ενισχύσει την αξιοπρέπεια και τον αυτοσεβασμό των ατόμων<sup>190</sup>.

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι το βασικό σημείο τριβής μεταξύ των αντιλήψεων του Rawls και του Nozick είναι το ποια θεωρούν ως σημαντικά δικαιώματα για την αντιμετώπιση των ανθρώπων ως αυτοσκοπών. Ενώ ο Nozick αναγνωρίζει μόνο το

---

<sup>188</sup> Στο ίδιο, 225.

<sup>189</sup> M. Sandel, *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 208.

<sup>190</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ό. π., σ. 214.

δικαίωμα στην ιδιοκτησία του εαυτού μας, ο Rawls αναγνωρίζει ως δικαίωμα το μερίδιο στους πόρους της κοινωνίας. Οι άνθρωποι που γεννιούνται με φυσικό μειονέκτημα έχουν θεμιτές αξιώσεις έναντι αυτών που πλεονεκτούν και αντίστοιχα οι φυσικώς πλεονεκτούντες έχουν ηθική υποχρέωση έναντι των μειονεκτούντων. Υπό αυτό το πρίσμα ο Rawls καταλήγει ότι οι προικισμένοι θα πρέπει να ωφελούνται από τα χαρίσματά τους, μόνο εάν αυτό ωφελεί τους μειονεκτούντες.

Η αντίρρηση του Nozick σε αυτό στηρίζεται στην πεποίθηση του ότι η ιδιοκτησία του εαυτού μας παράγει απόλυτα ιδιοκτησιακά δικαιώματα. Ωστόσο, ο Nozick για άλλη μια φορά προϋποθέτει αυτό που θα έπρεπε να αποδείξει, έτσι ώστε η θεωρία του να αποκτήσει πράγματι αποδεικτική ισχύ. Στην πραγματικότητα τα απόλυτα δικαιώματα της ιδιοκτησίας του εαυτού μας έρχονται σε αντίθεση με την ερμηνεία των ανθρώπων ως ίσων που ο Nozick επιχειρεί να θεμελιώσει μέσα από αυτά. Εάν προσπαθούσαμε να επανερμηνεύσουμε την ιδιοκτησία του εαυτού μας για να την καταστήσουμε επαρκέστερη αντίληψη περί ισότητας, μάλλον θα οδηγούμασταν προς τον εξισωτικό φιλελευθερισμό του Rawls, παρά προς το νεοφιλελευθερισμό του Nozick.

#### **6.6. Η δικαιολόγηση του κράτους δια του «αόρατου χεριού»**

Για τον Nozick η θεμελίωση των δικαιωμάτων και κυρίως της ατομικής ιδιοκτησίας διαφέρει από μια χομπσιανού τύπου κατασκευή, η οποία θεωρεί ότι τα δικαιώματα προκύπτουν από μια πρωτογενή συμφωνία, όπως το κοινωνικό συμβόλαιο. Θεωρεί, όπως και ο Locke, ότι τα δικαιώματα των ανθρώπων υπάρχουν ήδη στην υποτιθέμενη φυσική κατάσταση πραγμάτων. Ωστόσο, δεν ακολουθεί ούτε τη λοκιανή εξήγηση που θέτει ως βάση το νόμο για το πέρασμα από τη φυσική κατάσταση στην οργανωμένη πολιτικώς κοινωνία. Ο Nozick προβαίνει σε ένα σχήμα δυνητικής εξήγησης (potential explanation) για να δικαιολογήσει φιλοσοφικά την ιστορική ανάδυση του κράτους. Σύμφωνα με αυτήν την δυνητική εξήγηση, η σύσταση του κράτους δεν χρειάζεται να στηρίζεται σε ένα είδος συμφωνίας μεταξύ των ατόμων, αλλά προκύπτει αναπόφευκτα ανεξάρτητα από το αν τα άτομα έχουν ως επιδίωξη τους τη σύσταση του ή μη. Γι' αυτό το λόγο αποκαλεί την μέθοδό του ως «αόρατου χεριού» δικαιολόγηση του κράτους<sup>191</sup>. Με την μέθοδο δικαιολόγησης του, ο Nozick επιχειρεί

---

<sup>191</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ό. π., σ. 6-9.



να αποδείξει ότι τα άτομα απλώς μέσα από την προσπάθεια βελτίωσης της θέσης τους θα οδηγηθούν σε δράσεις που με τη σειρά τους θα οδηγήσουν αναπόφευκτα σε αυτό που ονομάζει «ελάχιστο» κράτος. Το κυριότερο στοιχείο της θέσης του είναι ότι η εμφάνιση του κράτους με αυτόν τον τρόπο είναι αποτέλεσμα εθελοντικών πράξεων των προσώπων και δεν παραβιάζει τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα κανενός.

Ας υποθέσουμε ότι βρισκόμαστε στην φυσική κατάσταση στην οποία δεν έχει εμφανιστεί το κράτος, επομένως τα άτομα διαθέτουν μόνο τα φυσικά τους δικαιώματα και αποτελούν αυτόνομους ηθικούς παράγοντες που ο καθένας οφείλει να προστατεύει από μόνος του το δικαίωμα στην ζωή, την ελευθερία και την ιδιοκτησία, χωρίς να στηρίζεται στην κυβέρνηση και τα κρατικά όργανα γι' αυτό. Σε αυτήν την κατάσταση θα ήταν φυσικό ότι κάποια άτομα θα δρούσαν μη ηθικά παραβιάζοντας τα δικαιώματα των άλλων. Το γεγονός αυτό θα καθιστούσε την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων κάτι επίπονο, χρονοβόρο και θα κόστιζε αρκετά, γι' αυτό το λόγο τα άτομα κατά τον Nozick αναπόφευκτα θα οργάνωναν εθελοντικές μορφές οργανισμών προστασίας. Αυτές θα συμφωνούσαν σε μια αμοιβαία προστασία των περιουσιών των ατόμων και σε μια συλλογική απόφαση ως προς την τιμωρία αυτών που παραβιάζουν τα δικαιώματα. Εν τέλει, κάποιος θα αποφάσιζε να δημιουργήσει μια ιδιωτική εταιρεία που θα παρείχε προστασία στα μέλη της κοινότητας έναντι ανταλλάγματος. Το ίδιο θα έκαναν και άλλα μέλη της κοινότητας και τελικά θα δημιουργούνταν μια ελεύθερη αγορά ως προς την παροχή προστασίας.

Ωστόσο, θα ήταν εύλογο να υπάρχουν περιπτώσεις όπου οι πελάτες διαφορετικών εταιρειών θα έχουν διαμάχες μεταξύ τους. Κάποιοι θα ισχυρίζονταν ότι παραβιάζονται τα δικαιώματά τους από άλλους, που θα υποστήριζαν ότι είναι αθώοι. Οι εταιρείες θα έπρεπε να βρίσκονται λοιπόν σε διαρκείς διενέξεις που θα ήταν κοστοβόρες. Έτσι θα ήταν πιο εύλογο να καταλήξουν σε συμφωνία να ορίσουν κοινούς κανόνες που να διευθύνουν με συγκεκριμένο τρόπο τις διαφωνίες μεταξύ των πελατών τους. Με αυτό τον τρόπο κατά το Nozick ο αρχικός πλουραλισμός εταιρειών θα έδινε τη θέση του σε μία επικρατέστερη εταιρεία ή μια ομοσπονδία εταιρειών.

Παρόλα αυτά, είναι δυνατόν να εξακολουθούν να υπάρχουν έστω και σχετικά λίγα ανεξάρτητα άτομα τα οποία θα επιμένουν να μην αγοράζουν προστασία από την κυρίαρχη εταιρεία, αλλά να υπερασπίζονται μόνοι τους τα δικαιώματά τους και να αποδίδουν δικαιοσύνη κατά βούληση. Πώς όμως θα έπρεπε η κυρίαρχη εταιρεία να δράσει σε περίπτωση που κάποιο ανεξάρτητο άτομο θεωρεί ότι τα δικαιώματά του

παραβιάζονται από κάποιον πελάτη της; Κατά τον Nozick εφόσον η εταιρεία έχει συσταθεί για την προστασία των πελατών της δεν θα ήταν ηθικά σωστό να επιτρέψει στον «ανεξάρτητο» να τιμωρήσει έναν πελάτη της, ακόμα και αν αυτός πράγματι αδικήθηκε. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα ότι η κυρίαρχη εταιρεία θα απαγορεύσει γενικά στους ανεξάρτητους να υπερασπίζονται τα δικαιώματά τους έναντι των πελατών της. Επομένως, θα πρέπει η ίδια να αναλάβει το αποκλειστικό δικαίωμα να αποφασίσει εάν οι πελάτες της θα πρέπει να τιμωρηθούν και τι είδους τιμωρία θα τους επιβληθεί.

Με αυτό τον τρόπο η κυρίαρχη εταιρεία αποκτά το μονοπώλιο στην άσκηση βίας, που αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά του κράτους. Έχει λοιπόν μετατραπεί σε αυτό που ο Nozick αποκαλεί «έξτρα ελάχιστο κράτος» (ultra-minimal state). Παράλληλα όμως η κυρίαρχη εταιρεία φαίνεται να παραβιάζει το δικαίωμα των ανεξάρτητων να υπερασπίζονται τα δικαιώματά τους. Για να αποφύγει λοιπόν την παραβίαση διάπραξης αδικίας εναντίον τους, το έξτρα ελαχιστοποιημένο κράτος οφείλει σύμφωνα με το Nozick να παρέχει κάποιο είδος αποζημίωσης στους ανεξάρτητους. Η αποζημίωση αυτή θα μπορούσε να έχει τη μορφή χρημάτων ή παροχής υπηρεσιών. Το πιο εφικτό όμως είναι να υπερασπίζεται τα δικαιώματά τους, παρέχοντας τους την ίδια προστασία που παρέχει και στους πελάτες της. Μπορεί να τους χρεώσει για αυτήν την προστασία, αλλά αυτό θα είναι θεμιτό εφόσον το ποσό θα είναι ίσο με εκείνο που θα ξόδευαν ούτως ή άλλως για να υπερασπιστούν τους εαυτούς τους.

Το τελικό αποτέλεσμα είναι ότι το έξτρα ελάχιστο κράτος αποκτά το μονοπώλιο της προστασίας οποιουδήποτε βρίσκεται εντός των ορίων του. Εκτός αυτού, έχει το δικαίωμα να χρεώνει όλους όσους βρίσκονται στη δικαιοδοσία του με τη μορφή φορολογίας. Η φορολογία όμως αυτή είναι νόμιμη και δεν παραβιάζει το δικαίωμα στην ιδιοκτησία του εαυτού μας, διότι οι αρχικοί πελάτες πληρώνουν εθελοντικά και οι πρώην ανεξάρτητοι πληρώνουν μόνο το ποσό που θα πλήρωναν έτσι κι αλλιώς για την προστασία τους. Το έξτρα ελάχιστο κράτος έχει πλέον μετατραπεί στο ελάχιστο κράτος.

Το ελάχιστο κράτος το οποίο υποστηρίζει ο Nozick μπορεί να νοηθεί σαν ένας οργανισμός ο οποίος προστατεύει τα ατομικά ιδιοκτησιακά δικαιώματα και τις συναλλαγές που προκύπτουν από αυτά, ανεξάρτητα από τον αν τα άτομα αξίζουν αυτά που κατέχουν ή όχι. Η λειτουργία του είναι απόλυτα συμβατή με τις τρεις αρχές

της θεωρίας του Nozick περί δίκαιης διανομής. Το ελάχιστο κράτος οφείλει να διαθέτει αστυνομία, για να διασφαλίζει την ασφάλεια των μελών του και των κεκτημένων τους από εσωτερικούς κινδύνους, καθώς και στρατό για να εξασφαλίζει τα παραπάνω από εξωτερικούς εχθρούς. Με αυτό τον τρόπο διασφαλίζεται η ιδιοκτησία και η συναλλαγή. Ως προς την αρχή της αποκατάστασης της αδικίας είναι απαραίτητη η ύπαρξη δικαστηρίων, τα οποία οφείλουν να ρυθμίζουν ότι τα αγαθά θα αποδοθούν στους νόμιμους δικαιούχους σε περιπτώσεις όπου οι δύο πρώτες αρχές έχουν παραβιασθεί. Επιπλέον, θα ρυθμίζουν διαφωνίες ως προς τους όρους συμβολαίων που έχουν συναφθεί και ως προς τους ισχυρισμούς περί παραβίασης των ατομικών και ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων ή μη.

Το ελάχιστο κράτος νομιμοποιείται να φορολογεί τα μέλη του αποκλειστικά και μόνον για την διατήρηση αυτών των λειτουργιών. Κρατικές παροχές, όπως δωρεάν παιδεία, ιατροφαρμακευτική περίθαλψη, επιδόματα, επιχορηγήσεις δεν συμπεριλαμβάνονται στα πλαίσια του κράτους αυτού. Ακόμα και η κατασκευή συγκοινωνιακών δικτύων φαίνεται να εμπίπτει στα πλαίσια της ατομικής πρωτοβουλίας.

Με αυτή την εξήγηση της εμφάνισης του κράτους ο Nozick επιχειρεί εκκινώντας από τα φυσικά δικαιώματα όπως η ιδιοκτησία του εαυτού μας, να οδηγηθεί στην θεμελίωση του κράτους με τρόπο που να μην παραβιάζει αυτά τα θεμελιώδη δικαιώματα. Το μόνο κράτος που μπορεί να το πετύχει αυτό κατά την γνώμη του είναι το ελάχιστο κράτος, το οποίο ακόμα κι αν επιβάλλει φορολογία δεν συνεπάγεται ότι αυτή αποτελεί εξαναγκασμένη εργασία και μερική υποδούλωση των μελών του. Επιπλέον, ο Nozick χρησιμοποιώντας την δικαιολόγηση δια του «αόρατου χεριού», επιδιώκει να δείξει ότι η εμφάνιση του κράτους είναι αναπόφευκτη, σε αντίθεση με αναρχικούς που ισχυρίζονται ότι κάθε μορφή κράτους αποτελεί παραβίαση της ιδιοκτησίας του εαυτού μας. Τέλος, η εμφάνιση του κράτους με φυσικό τρόπο φαίνεται πιο εύλογη από τη σύναψη ενός υποθετικού συμβολαίου, ιδιαίτερα όπως το ρωλσιανό που θέτει ως προϋπόθεση το πέπλο της άγνοιας.

Στην πραγματικότητα, βέβαια, ο ίδιος ο Nozick αναγνωρίζει ότι η εμφάνιση του κράτους είναι πολύ αβέβαιο κατά πόσο βασίζεται στο εξηγητικό σχήμα που ο ίδιος παρέχει. Εξάλλου όπως αναφέρει επιχειρεί να παρουσιάσει μια «θεμελιώδη πιθανή εξήγηση» που παρέχει ένα σημαντικό εξηγητικό σχήμα, ακόμα και αν αυτό δεν

αποτελεί τη σωστή εξήγηση<sup>192</sup>. Ωστόσο επί της ουσίας «Η νοζικιανή εξήγηση πασχίζει να δικαιολογήσει πραγματικές ιστορικές καταστάσεις με βάση μια υποθετική δυνατότητα συγκρότησης κράτους ως αποτέλεσμα μιας εξίσου υποθετικής-άρα ελάχιστα δεσμευτικής- “δίκαιης” διαδικασίας»<sup>193</sup>. Εν τέλει, αυτό που κατ’ ουσίαν κάνει ο Nozick είναι να οδηγείται μέσω μιας υποτιθεμένης φυσικής διαδικασίας στην προαποφασισμένη θεμελίωση ενός κράτους που φέρει τα χαρακτηριστικά που ο ίδιος θεωρεί ότι κάθε κράτος θα έπρεπε να φέρει και το οποίο είναι συμβατό με τις αρχές δικαιοσύνης που ο ίδιος υποστηρίζει.

Επιπλέον είναι δυνατό να υποστηρίξουμε ότι ο Nozick αποστρέφεται μια συμβολαιοκρατική θεώρηση, όχι διότι θεωρεί ότι αυτή διαθέτει μειωμένη αποδεικτική ισχύ, αλλά διότι κατανοεί ότι μια εκ των προτέρων συμφωνία θα οδηγούσε πιθανότερα στην θεσμοθέτηση ενός διανεμητικού συστήματος φορολόγησης και όχι στην ελεύθερη αγορά.

Εν τέλει, ολόκληρο το θεωρητικό οικοδόμημα του Nozick στηρίζεται σε μια ιδεολογική «προ-απόφαση», που εκδηλώνεται δογματικά. Πιο συγκεκριμένα, ενώ ο ίδιος διατείνεται ότι η κατάσταση πραγμάτων σε μια κοινωνία είναι αυτονόητα δίκαιη, εάν έχει παραχθεί από μια δίκαιη, δηλαδή τυπικώς ορθή, διαδικασία· επί της ουσίας αυτοαναιρείται εκ του γεγονότος ότι δεν θεωρεί δίκαιη οποιαδήποτε κοινωνική μορφή, αλλά μόνον αυτή που αντιστοιχεί στην πλήρως ελεύθερη οικονομία της αγοράς<sup>194</sup>. Ο νεοφιλελευθερισμός του Nozick επιδιώκει να βασισθεί με πολύ επιλεκτικό τρόπο σε καντιανά και λοκιανά επιχειρήματα, ώστε να καταλήξει μέσα από την δογματική υιοθέτηση προϋποθέσεων σε ad hoc προαποφασισμένα συμπεράσματα, με αποτέλεσμα να καθίσταται ένας νεοφιλελευθερισμός χωρίς θεμέλια<sup>195</sup>.

## 6.7. Ευρύτερη αποτίμηση του νεοφιλελευθερισμού

Ο Nozick σε γενικές γραμμές, εκκινώντας δογματικά από το απόλυτο ιδιοκτησιακό δικαιώματα του εαυτού μας, οδηγείται στην πλήρη διακριτότητα των προσώπων,

---

<sup>192</sup> Στο ίδιο, σ. 8.

<sup>193</sup> Κ. Σταμάτης, *Αστική Κοινωνία, Δικαιοσύνη και Κοινωνική Κριτική*, ό. π., σ. 176.

<sup>194</sup> Σ. Δημητρίου, *Ηθική και πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, ό. π., σ. 211.

<sup>195</sup> Βλ. τον τίτλο της βιβλιοκρισίας του T. Nagel για το *Anarchy, State, and Utopia*, «Libertarianism without foundations», *Yale Law Journal* (1975), σ. 136-149.

στην ίδια την αμφισβήτηση της κοινωνίας ως συνόλου, στην ανυπαρξία ενός γενικού κοινωνικού συμφέροντος και κατ' επέκταση στην άρνηση της κοινωνικής δικαιοσύνης. Όπως επισημαίνει: «Υπάρχουν μόνον ανθρώπινα άτομα, διαφορετικά άτομα, με τις δικές τους ζωές. Το να χρησιμοποιούμε κάποιο από αυτά προς όφελος των άλλων σημαίνει απλώς ότι το χρησιμοποιούμε και ωφελούμε τους άλλους. Τίποτε περισσότερο»<sup>196</sup>. Είναι ολοφάνερη η ομοιότητα των απόψεων αυτών με αυτές που προκύπτουν από το μεθοδολογικό ατομισμό του F. Hayek.

Ο Hayek εκκινεί από την επιστημολογική παραδοχή ότι τα φαινόμενα της κοινωνικής πράξης χαρακτηρίζονται από μεγάλο βαθμό πολυπλοκότητας, η οποία δεν μπορεί να εξηγηθεί από το ανθρώπινο μυαλό. Η γνώση μας λοιπόν για τα κοινωνικά φαινόμενα περιορίζεται αναπόφευκτα από την ίδια τη φυσιολογία του ανθρώπου. Με δεδομένη αυτή την πλήρη αδυναμία γνώσης, ο Hayek εκτιμά ότι οι κοινωνικές επιστήμες είναι αδύνατο να προσλάβουν αντικειμενική ισχύ.

Θέτοντας ως δεδομένη την αδυναμία αντικειμενικής γνώσης των κοινωνικών φαινομένων ο Hayek εκτιμά ότι η κοινωνία εν γένει είναι αδύνατο να γίνει αντιληπτή ως σύνολο, καθώς αποτελείται από ανεξάρτητα άτομα με διαφορετικές ατομικές βουλήσεις, στόχους και ενδιαφέροντα. Η αντικειμενική γνώση της κοινωνίας ως συνόλου θα προϋπέθετε ότι κάποιος είναι σε θέση να γνωρίζει ταυτόχρονα όλα τα διαφορετικά στοιχεία που την αποτελούν<sup>197</sup>.

Από τέτοιες θέσεις οι νεοφιλελεύθεροι συνάγουν ότι γενικότερα εφόσον δεν μπορούμε να νοήσουμε την κοινωνία ως σύνολο, είναι άτοπο να κάνουμε λόγο για κοινωνικό στόχο ή κοινό συμφέρον. Ένας στόχος για να μπορεί να χαρακτηριστεί «κοινωνικός» θα πρέπει να εξυπηρετεί τα ατομικά συμφέροντα όλων των επιμέρους μελών της κοινωνίας, πράγμα αδύνατο.

Κατά συνέπεια, οι έννοιες των κοινωνικών δικαιωμάτων και της κοινωνικής δικαιοσύνης στερούνται ρεαλισμού ως προς την εφαρμοσιμότητα και είναι κενές περιεχομένου, καθώς δεν θα μπορούσε να υπάρξει συμφωνία ως προς την εφαρμογή τους. Αυτό σημαίνει ότι η διανεμητική δικαιοσύνη δεν μπορεί να εφαρμοστεί, καθώς δεν υπάρχει μια οικουμενικά αποδεκτή άποψη για το τι ακριβώς θα σήμαινε μια

---

<sup>196</sup> R. Nozick, *Anarchy State and Utopia*, ό.π., σ. 33.

<sup>197</sup> Για μια κριτική των θέσεων αυτών του Hayek και του γενικότερου ρόλου της «άγνοιας» στη θεωρία του, βλ. Σ. Ιωαννίδης, *Σχετικά με την αντικειμενικότητα των οικονομικών φαινομένων: Μια κριτική της έννοιας της «άγνοιας» στο έργο του Hayek*, *Αξιολογικά* 1 (1990), σ. 138-171.

δίκαιη διανομή<sup>198</sup>. Ακόμη όμως κι αν υπήρχε συμφωνία, οποιαδήποτε διανομή παραβιάζει την ελευθερία και το δικαίωμα των συναλλασσομένων να χρησιμοποιούν τους πόρους τους όπως επιθυμούν και οδηγεί στον καταναγκασμό τους. Κατά συνέπεια η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης είναι διπλώς κενή: πρώτον διότι προϋποθέτει μια έννοια κοινωνικής ολότητας που είναι οντολογικά ανυπόστατη και δεύτερον διότι αξιώνει ρυθμίσεις στη ζωή των ανθρώπων που διαταράσσουν την υποτιθέμενη αυθόρμητη λειτουργία της αγοράς.

Η αγορά νοείται ως ένα πολύπλοκο φαινόμενο στα πλαίσια του οποίου κανείς δεν μπορεί να έχει εποπτεία των ατομικών πράξεων, ούτε δυνατότητα σχεδιασμού των αποτελεσμάτων τους, επομένως διέπεται από αυθορμησία. Για τον Hayek αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού που αποκαλεί «αυθόρμητη τάξη». Ως δομή αυθορμησίας λοιπόν λειτουργεί στα πλαίσια της ελεύθερης επιλογής και πρέπει να είναι απρόσβλητη από εξωτερικές παρεμβάσεις. Όταν η αγορά λειτουργεί απρόσκοπτα ο Hayek εκτιμά ότι αυξάνονται οι δυνατότητες του καθένα μας για μεγαλύτερη κατοχή αγαθών, σε σχέση με αυτά που θα μπορούσαμε να διασφαλίσουμε με οποιονδήποτε άλλο τρόπο<sup>199</sup>.

Ο μεγάλος εχθρός της αυθόρμητης λειτουργίας της αγοράς είναι το κράτος. Το κράτος με το πρόσχημα της επιβολής της κοινωνικής δικαιοσύνης παρεμβαίνει στην αγορά καταπιέζοντας την ελευθερία των συναλλασσομένων και συντελώντας στην εμφάνιση μονοπωλίων και ολιγοπωλίων, που η απρόσκοπτη λειτουργία της αγοράς θα απέτρεπε.

Ωστόσο, στην πραγματικότητα η ελευθερία της αγοράς οδηγεί σε πολύ διαφορετικά αποτελέσματα από αυτά που υποστηρίζουν οι νεοφιλελεύθεροι. Η ελεύθερη αγορά συνιστά ένα γενικευμένο παίγνιο μεταξύ ατόμων, στα πλαίσια του οποίου ο καθένας είναι αποκλειστικά υπεύθυνος για τον εαυτό του και δεν φέρει καμία ευθύνη για την τύχη ή την κατάσταση των άλλων ανθρώπων<sup>200</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα δεν μπορεί να υπάρξει καταλογισμός και απόδοση ευθυνών και κατ' αναλογία, χάνεται η όποια ηθική δέσμευση απέναντι στους άλλους<sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup>Βλ. Δ. Δρόσος, «Ατομισμός, κοινωνικές αξίες και δημοσιότητα στο νέο φιλελευθερισμό», *Δευκαλίον* 13, 2-3 (1995) σ. 114.

<sup>199</sup> F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, τόμ. 2, Routledge and Kegan Paul, London 1976, σ. 107.

<sup>200</sup>Δ. Δρόσος, «Αγορά, πολιτεία και πολιτική απόφαση: τα όρια του νεοφιλελεύθερου αντι-κρατισμού», *Αξιολογικά* 11-12 (1988), σ. 338.

<sup>201</sup> Σ. Δημητρίου, *Ηθική και πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, ό. π., σ. 206.

Εφόσον δεν υπάρχουν ηθικές δεσμεύσεις έναντι των άλλων, η εγγενώς ανταγωνιστική λειτουργία της κεφαλαιοκρατικής αγοράς συνιστά ένα χομπσιανό *bellum omnium contra omnes*, το οποίο θέτει σε κίνδυνο την ομαλή αναπαραγωγή των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων κοινωνικής παραγωγής. Ο ίδιος ο ανταγωνισμός λοιπόν που επικρατεί στην κεφαλαιοκρατική αγορά μεταξύ των ελεύθερων οικονομικών δρώντων συνεπάγεται την αδυναμία εξασφάλισης μιας στοιχειώδους ειρηνικής λειτουργίας της αγοράς. Το κράτος λοιπόν καλείται να παρέμβει στην αγορά ακριβώς επειδή η τελευταία αδυνατεί να ρυθμίσει τον εαυτό της<sup>202</sup>.

Εξάλλου, το γεγονός ότι μόνο εξωτερικοί παράγοντες ως προς την αγορά, όπως το κράτος και οι εργατικές ενώσεις ασκούν καταναγκασμό, αποτελεί μύθευμα. Ο περιορισμός της δυνατότητας του κράτους να ασκεί καταναγκασμό προς όφελος κάποιων ιδιωτικών συμφερόντων, δεν μειώνει τη δυνατότητα των ίδιων των ιδιωτικών συμφερόντων, να ασκούν καταναγκασμό προς όφελος τους μέσω κάποιων άλλων ιδιωτικών, όμως φορέων<sup>203</sup>. Επομένως τα προβλήματα που εμφανίζονται στην αγορά όπως τα μονοπώλια, η ανεργία και η ανισότητα είναι ενδογενή, πηγάζουν μέσα από την ίδια τη λειτουργία της και όχι από την κρατική παρέμβαση<sup>204</sup>.

Στο πλαίσιο του παιχνιδιού της αγοράς η μόνη έννοια δικαιοσύνης που μπορεί να έχει ισχύ είναι εκείνη που διασφαλίζει τους όρους και τους κανόνες του παιχνιδιού, δηλαδή η δικαιοσύνη των συναλλαγών. Η επιβολή κάθε μορφής δικαιοσύνης που στοχεύει σε μια πιο εξισωτική διανομή των πόρων των συναλλασσομένων θα αποτελούσε παραβίαση της ορθής διεξαγωγής του παιχνιδιού της αγοράς. Επομένως η διανεμητική δικαιοσύνη εν γένει δεν έχει θέση στην κοινωνία της αγοράς.

Στο επίπεδο των πολιτικών δικαιωμάτων η κοινωνία της αγοράς συρρικνώνει όλα τα δικαιώματα του πολίτη πλην αυτό της ιδιοκτησίας. Αφαιρεί από την πολιτότητα κάθε άλλο περιεχόμενο εκτός από αυτό που καθιστά το άτομο ιδιοκτήτη ανταλλακτικών αξιών. Η έννοια της πολιτότητας χάνει λοιπόν βασικά της στοιχεία και τα μέλη του κράτους μετατρέπονται σε αστούς- πελάτες. Η ανθρώπινη ύπαρξη χάνει την αυταξία της και η επιβίωση παύει να αποτελεί δικαίωμα κάθε μέλους της κοινωνίας αυτής. Το άτομο έχει αξία μόνο ως μέλος της αγοράς, στα πλαίσια της οποίας κερδίζει την αμοιβή του, ανάλογα με το κατά πόσο είναι χρήσιμο για τους άλλους. Οτιδήποτε

---

<sup>202</sup> Κ. Σταμάτης, *Αστική Κοινωνία, Δικαιοσύνη και Κοινωνική Κριτική*, ό. π., σ. 182.

<sup>203</sup> N. Bosanquet, *After the New Right*, Heinemann, London 1983, σ. 71.

<sup>204</sup> Βλ. και Θ. Παπαϊωάννου, «Η μεθοδολογική συγκρότηση της έννοιας της αγοράς και ο ρόλος του δικαίου στην πολιτική θεωρία του Hayek», *Αξιολογικά* 3 (1992), σ. 410.

είναι αδιάφορο για την αγορά είναι και κοινωνικά αδιάφορο, επικρατεί δηλαδή μια ηθική απαξίωση κάθε άλλου τύπου διανομής πλην της αγοραίας<sup>205</sup>.

Ακόμα και η ίδια η δημοκρατία αντιμετωπίζεται με επιφυλακτικότητα από πολλούς νεοφιλελεύθερους, καθώς μπορεί να παραβλέψει την ελευθερία κατόχων κεφαλαίου και να αποδειχθεί πολίτευμα επικίνδυνο για την αγορά. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Hayek σε ομιλία του στη Χιλή, κατά τη διάρκεια της δικτατορίας του Pinochet εξήρε το καθεστώς, διότι ήταν άκρως φιλικό προς την ελευθερία της αγοράς. Οι νεοφιλελεύθερες θεωρίες προκειμένου να αποφύγουν τον κίνδυνο της παρέμβασης του κράτους που είναι πάντοτε ανοιχτός στις αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες, εισηγούνται τότε πιο διακριτικά και τότε κυνικά θεσμούς περικοπής των δημοκρατικών αρχών, όπως η περιστολή της καθολικής ψηφοφορίας.

Σε γενικές γραμμές λοιπόν ο νεοφιλελευθερισμός περιορίζει αναφανδόν την ισότητα στο όνομα της ελευθερίας. Η ισότητα δεν εξαλείφεται τελείως, καθώς όλα μέλη της κοινωνίας έχουν τυπικά ίσα δικαιώματα ως προς την απόκτηση ατομικής ιδιοκτησίας. Εφόσον, όμως, τα μέλη της αγοράς δεν εκκινούν από ίσες καταβολές και το κράτος δεν νομιμοποιείται να παρεμβαίνει στην αγορά προς όφελος των λιγότερο ευνοημένων, ώστε να μην παραβιάζεται η ατομική ελευθερία των συναλλασσομένων, η ισότητα χάνει ουσιαστικά το νόημα της.

Τέλος, η ηθική της αγοράς συνεπάγεται την θεοποίηση του ατομισμού και την αντιμετώπιση των συνανθρώπων μας ως αντίπαλων παραγόντων στα πλαίσια ενός γενικευμένου παιγνίου. Αυτή η χομπσιανού τύπου αντιμετώπιση των άλλων ισοδυναμεί με την εξάλειψη της αδελφοσύνης και της κοινωνικής αλληλεγγύης και οδηγεί στην αποσύνθεση της κοινωνικής συνοχής<sup>206</sup>.

Η νεοφιλελεύθερη αντίληψη φαίνεται κατά τη γνώμη μου πολύ κατώτερη από τον φιλελεύθερο εξισωτισμό του Rawls. Ο Rawls με τις αρχές δικαιοσύνης που υιοθετεί δεν πετυχαίνει μόνο να συμφιλιώσει τα για πολλούς πολωτικά ιδεώδη της ελευθερίας και της ισότητας αλλά και να προβάλλει την αντίληψη της αδελφότητας ως ένα συγκεκριμένο αίτημα στη βασική διάρθρωση της κοινωνίας.

---

<sup>205</sup>Δ. Δρόσος, «Αγορά, πολιτεία και πολιτική απόφαση: τα όρια του νεοφιλελεύθερου αντι-κρατισμού», ό. π., σ. 337.

<sup>206</sup>Για μια εκτενέστερη κριτική βλ. Π. Μαραβέλιας, «Η νεοφιλελεύθερη θεμελίωση της ηθικής. Ο Hayek ως κριτικός της κοινωνικής δικαιοσύνης», *Αξιολογικά* 3 (1992), σ. 56-119.



Οι δύο αρχές της δικαιοσύνης συσχετίζονται με τις αρχές της ελευθερίας, ισότητας και αδελφότητας ως εξής: η ελευθερία αντιστοιχεί στην πρώτη αρχή, η ισότητα στην ιδέα της ίσης ελευθερίας και της ισότητας των ακριβοδίκαιων ευκαιριών και η αδελφότητα συνδέεται με την αρχή της διαφοράς<sup>207</sup>.

Το αίτημα οι ανισότητες να επιτρέπονται στο βαθμό που συνεισφέρουν στην ευζωία των λιγότερο ευνοημένων, καθιστά την αρχή της αδελφότητας ένα εφικτό πρότυπο, το οποίο θεσμοθετείται στη βασικά διάρθρωση τη κοινωνίας. Με βάση τον αμοιβαίο σεβασμό και την θεώρηση της κοινωνίας ως σχήμα συνεργασίας, οι αρχές της δικαιοσύνης οδηγούν σε ένα αίσθημα πολιτικής φιλίας και κοινωνικής αλληλεγγύης, που έρχεται σε αντίθεση με τις νεοφιλελεύθερες αντιλήψεις.

---

<sup>207</sup> J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 139.

## Κεφάλαιο 7

### Συμπεράσματα

Στο πλαίσιο των συμπερασμάτων θα επιχειρήσω όχι μόνο μια ανακεφαλαίωση και συνόπηση των όσων έχουν ειπωθεί, αλλά συγκρίσεις και αποτιμήσεις στις οποίες δεν είχα προβεί στα προηγούμενα κεφάλαια.

Σε γενικές γραμμές, μέσα από μια προσεκτική ανάγνωση και εξέταση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι οι αντιλήψεις του Rawls ως ένα βαθμό ήδη προκαταλαμβάνουν την κοινοτιστική κριτική για διάφορους λόγους: Πρώτον, η διάσταση ως προς την έννοια του προσώπου μεταξύ του Sandel και του Rawls, όπως είδαμε, μοιάζει τελικά να καταρρέει. Δεύτερον ο Rawls στην ευτεταγμένη κοινωνία, δηλαδή την ιδανική κοινωνία που προκύπτει μετά την άρση του πέπλου της άγνοιας ενσωματώνει πολλές από τις κοινοτιστικές αξίες. Απορρίπτει την αμοιβαία αδιαφορία της πρωταρχικής θέσης και τάσσεται υπέρ της ύπαρξης συλλογικών αγαθών καθώς και της αμοιβαίας συνεργασίας για την πραγματοποίησή τους. Επιπλέον ακόμα και αν υποστηρίζει την προτεραιότητα του εαυτού έναντι των σκοπών του, δεν παραβλέπει ότι οι στόχοι, τα σχέδια και οι επιθυμίες μας είναι άμεσα συνυφασμένα με τον κοινωνικό μας περίγυρο και την έννοια της παράδοσης. «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ακόμη και οι έννοιες, που χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε τα σχέδια μας και την κατάστασή μας και να εκφράσουμε τις προσωπικές μας επιθυμίες και σκοπούς, προϋποθέτουν ένα κοινωνικό περίγυρο, όπως επίσης και ένα σύστημα πεποιθήσεων και σκέψεων που αποτελεί προϊόν των συλλογικών προσπαθειών μιας μακράς παράδοσης»<sup>208</sup>.

Αν τώρα πάμε πριν την άρση του πέπλου της άγνοιας και εξετάσουμε τις μεθόδους συναρμογής των αρχών της δικαιοσύνης θα διαπιστώσουμε, ότι παρόλο που ο Rawls φιλοδοξεί να προσδώσει στις αρχές αυτές καθολικότητα και α-ιστορικότητα, γι' αυτό αξιώνει την υιοθέτηση του κοινωνικού συμβολαίου και την διαμόρφωση συνθηκών διαδικαστικής δικαιοσύνης στην πρωταρχική θέση, οι αρχές αυτές δεν είναι έωλες από κοινωνικό-ιστορική σκοπιά λόγω της αναστοχαστικής ισορροπίας. Η αναστοχαστική ισορροπία εκκινεί από τις έγκριτες εκτιμήσεις μας, τις πλέον ασφαλείς ηθικές μας πεποιθήσεις, με άλλα λόγια την κοινή αίσθηση και την ηθική

---

<sup>208</sup> J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό. π., σ. 593.

μας παράδοση και σε δεύτερο επίπεδο επιχειρεί να επεκτείνει τις εκτιμήσεις αυτές σε χώρους κανονιστικής βεβαιότητας. Επομένως, οι αρχές της δικαιοσύνης αναζητούνται πρωτίστως στο πλαίσιο των ριζωμένων ηθικών μας αντιλήψεων, άρα σχετίζονται άμεσα με τον κοινωνικό-ιστορικό μας περίγυρο και τις φιλοσοφικές-ηθικές παραδόσεις.<sup>209</sup>

Θα μπορούσαμε λοιπόν να συμπεράνουμε αρκετά ασφαλώς ότι ο κοινοτισμός δεν μπορεί να κλονίσει την σταθερότητα και την συνεκτικότητα της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* διότι οι επιθέσεις του είτε αποτελούν προϊόν παρανόησης των θέσεων του Rawls, είτε ο ίδιος τις έχει ήδη προκαταλάβει. Η παραπάνω αντίληψη οδήγησε πολλούς, να θεωρούν ότι η προσπάθεια του Rawls να προχωρήσει σε μια νέα θεωρία, ώστε να συμπεριλάβει την κοινοτιστική οπτική, δηλαδή τον πολιτικό φιλελευθερισμό είναι αχρείαστη ή κι αδικαιολόγητη.

Η κριτική στον πολιτικό φιλελευθερισμό όπως ήδη ανέφερα είναι εύλογη. Απώτερος στόχος του Rawls είναι η διάρθρωση μια πολιτικής αντίληψης, που θα λειτουργήσει ως εστία (επάλληλης) συναίνεσης, εφ' όσον η αποδοχή της δεν θα προϋποθέτει την υιοθέτηση μιας συγκεκριμένης περιεκτικής κοσμοαντίληψης. Για να το επιτύχει όμως αυτό, αναγκάζεται να αυτοπεριορίσει τη σκέψη του μόνο στο πολιτικό πεδίο, θέτοντας εκτός πολιτικής συζήτησης κάθε επίμαχο θέμα που διαταράσσει την δυνατότητα επίτευξης συναίνεσης. Ωστόσο, τα αποτελέσματα αυτής της στρατηγικής είναι σε τελική ανάλυση αρνητικά. Πρώτον, κατασκευάζει ένα τεχνητό πεδίο διαλόγου που είναι ακατάλληλο για την επίλυση πραγματικών συγκρούσεων και δεύτερον και κυριότερον «ολισθαίνει» προς το σχετικισμό. Προκειμένου να επιτευχθεί η συναίνεση ο Rawls αποφεύγει ακανθώδη μεταθεωρητικά προβλήματα όπως εκείνο που αφορά το αν υπάρχει αλήθεια στις ηθικές μας κρίσεις και αν είναι δυνατή η γνώση της, επομένως ουσιαστικά προκρίνει την συναίνεση σε βάρος της αλήθειας<sup>210</sup>.

Εξάλλου, όπως είδαμε, η θεωρία του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* δέχεται εκ νέου κριτική από τον κοινοτισμό, που είναι πιο εύλογη από την κριτική στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Επομένως ο Rawls δεν πέτυχε έναν από τους κύριους στόχους του (αν όχι τον κυριότερο) με την αναδιαμόρφωση της θεωρίας του. Όπως επισημαίνει και η

---

<sup>209</sup> Βλ. S. Schwarzenbach «Rawls, Hegel and Communitarianism», ό. π, σ. 545-546.

<sup>210</sup> Βλ. Σ. Δημητρίου, «Προβλήματα αιτιολόγησης αρχών στην πολιτική φιλοσοφία του J. Rawls», ό. π., σ. 128.

Λία Μελά ο Rawls «Δια του αυτοπεριορισμού του στο πολιτικό πεδίο χωρίς να πείθει τους πολέμιους [...] απογοητεύει τους φίλα προσκείμενους»<sup>211</sup>.

Ως τώρα αντιπαρέβαλα πάντοτε τις απόψεις του κοινοτισμού και του νεοφιλελευθερισμού με αυτές του Rawls, χωρίς όμως να προσπαθήσω μια παραβολή των απόψεων αυτών μεταξύ τους. Βεβαίως κάτι τέτοιο είναι μάλλον εύλογο, διότι οι δύο αυτές πλευρές έρχονται κυρίως σε αντιπαράθεση με το Rawls και όχι άμεσα μεταξύ τους. Εξάλλου ουσιαστικά μια τέτοια σύγκριση μοιάζει κάπως άτοπη, καθώς οι δύο αυτές πλευρές έχουν εντελώς αντιθετικές καταβολές και σκοπεύσεις. Εκτιμώ όμως ότι μια σύγκριση των δύο αυτών ρευμάτων ιδιαίτερα ως προς το ζήτημα της δικαιοσύνης και του κράτους που εξετάζει η παρούσα εργασία θα είχε ενδιαφέρον και θα συντελούσε στην εξαγωγή και διασαφήνιση των συμπερασμάτων.

Όσον αφορά λοιπόν το ζήτημα της διανεμητικής δικαιοσύνης παρατηρούμε ότι έστω και φαινομενικά οι γενικότερες κοινοτιστικές απόψεις έρχονται κατά κάποιο τρόπο σε σύμπτωση με νεοφιλελεύθερες, διότι και οι δύο θέτουν ως κύριο διανεμητικό κριτήριο την προσωπική αξία του καθενός. Ωστόσο, όπως ανέφερα η σύμπτωση αυτή είναι μόνον φαινομενική διότι στον κοινοτισμό η αξία συναρτάται άμεσα με την αρετή που σχετίζεται με την ωφέλεια που προσφέρει το άτομο στο κοινωνικό σύνολο. Αντίθετα, για τους νεοφιλελεύθερους οι αρετές σχετίζονται μόνον με τις δεξιότητες που επιτρέπουν σε κάποιον να επιτύχει τις επιδιώξεις του στα πλαίσια του παιχνιδιού της αγοράς, ακόμα και αν αυτό σημαίνει ότι όχι μόνον δεν ωφελεί αλλά πλήττει τους άλλους. Εξάλλου, όπως αναφέραμε οι νεοφιλελεύθεροι απορρίπτουν την έννοια της κοινωνίας ως ένα υπερκείμενο συνεκτικό σύνολο και θεωρούν ότι υπάρχουν μόνον άτομα με διαφορετικά συμφέροντα κι επιδιώξεις.

Ωστόσο, η παραπάνω εκτίμηση ενδεχομένως δεν αφορά άμεσα τα συμπεράσματα της παρούσας εργασίας, διότι εξετάσαμε κυρίως τις απόψεις του Nozick, οι οποίες ως προς το θέμα των διανεμητικών κριτηρίων διαφοροποιούνται από άλλους νεοφιλελεύθερους. Όπως έχουμε επισημάνει ο Nozick απορρίπτει πλήρως την ύπαρξη οποιουδήποτε διανεμητικού κριτηρίου. Η διανομή λοιπόν των αγαθών με βάση την ηθική αξιοσύνη, ή την κοινή ωφελιμότητα θεωρούνται από τον ίδιο ιστορικές μεν, καθώς βασίζονται σε πραγματικά γεγονότα, αλλά σχεδιασμένες θεωρίες τελικών καταστάσεων, γι' αυτό και απορρίπτονται.

---

<sup>211</sup>Λ. Μελά, *John Rawls Η προβληματική του Συμβολαίου*, επίμετρο Κ. Σταμάτης, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2007, σ. 280.

Σε κάθε περίπτωση απορρίψαμε την ανυπαρξία διανεμητικών κριτηρίων που υποστηρίζει η θεωρία τίτλων του Nozick, διότι με το πρόσχημα του σεβασμού των ατομικών δικαιωμάτων και την αποφυγή καταναγκασμού μπορεί να οδηγήσει σε μια εντελώς άνιση ή ακόμα και άδικη σύμφωνα με τις κοινές μας ενοράσεις διανομή αγαθών. Όσον αφορά όμως τα κοινοτιστικά κριτήρια διανομής που αφορούν την ηθική αξιοσύνη, την προσπάθεια του καθενός και την ωφελιμότητα στο σύνολο που προσφέρει, αποτελούν κριτήρια τα οποία όπως παραδέχεται και ο Rawls συνάδουν με τις κοινές μας ενοράσεις ως προς την απόδοση δικαιοσύνης. Εξετάσαμε τους λόγους για τους οποίους ο Rawls απορρίπτει την επάξια ανταμοιβή ως διανεμητικό κριτήριο στην βασική διάρθρωση της κοινωνίας. Εκτιμώ ότι τα επιχειρήματα του Rawls είναι πιο πειστικά και η σταθερότητα της θεωρίας του μπορεί να κατισχύσει και αυτής της κριτικής. Όσο και αν η ανταμοιβή της αξιοσύνης μοιάζει δίκαιη, εμπεριέχει τόσες πολλές παραμέτρους, πολλές φορές αστάθμητες που την καθιστούν ανεφάρμοστη. Δεν θα μπορούσε λοιπόν ένα τέτοιο κριτήριο να ενταχθεί στην βασική διάρθρωση της κοινωνίας, στην οποία ο Rawls επιδιώκει να προσδώσει κανονιστικό χαρακτήρα. Ωστόσο, δεν απορρίπτεται σε μια υστερότερη φάση μετά τον καθορισμό των διανεμητικών μεριδίων ως η ιδιότητα του να έχει κανείς ένα αίσθημα δικαιοσύνης.

Αν επιχειρήσουμε τώρα μια παραβολή των κοινοτιστικών και νεοφιλελεύθερων θέσεων όσον αφορά το ρόλο του σύγχρονου έθνους-κράτους θα παρατηρήσουμε ότι πάλι υπάρχει μια φαινομενική σύμπτωση ως προς το ότι και οι δύο πλευρές του ασκούν κριτική, η οποία όμως προέρχεται και πάλι από εντελώς αντιθετική οπτική και με αντιθετικές σκοπιμότητες. Από την μια μεριά για τους κοινοτιστές (τουλάχιστον τους δύο που εξετάσαμε) το κράτος αποτελεί ένα αχανές πεδίο που αδυνατεί να αποτελέσει τον πυρήνα του κοινού αγαθού, να παρέχει τη δυνατότητα εκτεταμένης ορθολογικής διαβούλευσης και να προσφέρει τα δίκτυα κοινωνικής πρόνοιας έτσι να ώστε να μπορέσει να αποτελέσει την πολιτική δομή που είναι σε θέση να εξασφαλίσει την ευδαιμονία του συνόλου των μελών του. Από την άλλη πλευρά, οι νεοφιλελεύθεροι ασκούν κριτική στο κράτος ακριβώς διότι με την άσκηση κοινωνικής πολιτικής παρεμβαίνει υπερβολικά στην κοινωνία της αγοράς και καταπιέζει τους συναλλασσομένους σε αυτήν.

Ωστόσο, τελικά καμία από τις δύο προσεγγίσεις δεν φτάνει στην πλήρη απάρνηση της έννοιας του έθνους-κράτους. Οι κοινοτιστές αποδέχονται ένα κράτος αποδυναμωμένο και αποκεντρωμένο, το οποίο έχει παραχωρήσει εκτεταμένες αρμοδιότητες στις

τοπικές κοινότητες. Οι νεοφιλελεύθεροι υποστηρίζουν επίσης ένα πλήρως αποδυναμωμένο «κράτος- νυχτοφύλακα», δηλαδή ένα κράτος που θα διασφαλίζει μόνο την δικαιοσύνη των συναλλαγών με στόχο την απρόσκοπτη λειτουργία της αγοράς και την προστασία από εξωτερικούς εχθρούς και δεν θα ασκεί κανενός είδους κοινωνική πολιτική. Αν αναλογιστούμε τις αρνητικές επιπτώσεις καθεμίας εκ των δύο παραπάνω αντιλήψεων δηλαδή την κοινοτιστική περιχαράκωση, που συνεπάγεται την καταπίεση κάποιων στο όνομα του κοινού αγαθού από τη μία ή την απουσία οποιασδήποτε κοινωνικής πρόνοιας από την άλλη, το κράτος πρόνοιας το οποίο υπεραμύνεται ο Rawls, μοιάζει με την προτιμητέα «λύση αριστοτελικής μεσότητας», διότι βρίσκεται ανάμεσα στα δύο αυτά άκρα. Βεβαία, η υπεράσπιση του ρωσιανού κράτους πρόνοιας που επιδίωξα, δεν σημαίνει αυτόματα ότι θεωρώ πως η πολιτική αυτή δομή αποτελεί πανάκεια, απλώς εκτιμώ ότι σε κάθε περίπτωση είναι προτιμότερη από τις άλλες δύο εναλλακτικές με τις οποίες αντιπαρατίθενται, στην συγκεκριμένη εργασία.

Στην πραγματικότητα, προσωπικά εξίσου αποδέχομαι ότι το σύγχρονο έθνος-κράτος έχει δομικές ατέλειες, όπως η εκτεταμένη γραφειοκρατία και η αυξανόμενη απόσταση ανάμεσα στις πολιτικές ελίτ και τους υπόλοιπους «κοινούς» ανθρώπους, που δίνουν την εντύπωση ότι οι σύγχρονες δημοκρατίες δεν διαφέρουν ουσιαστικά από ολιγαρχίες, όπως επισημαίνει ο MacIntyre. Η λύση όμως σε αυτά τα ζητήματα εκτιμώ ότι δεν προσφέρεται ούτε από τον κοινοτισμό, ούτε από το νεοφιλελευθερισμό. Κατά τη γνώμη μου (και όχι μόνο) η κριτική που μπορεί να ασκηθεί στην ρωσιανή θεωρία θα πρέπει να διατυπωθεί με νεοσοσιαλιστικούς, νεομαρξιστικούς όρους<sup>212</sup>. Ενδεχομένως και εξαιτίας της προσπάθειας του να «περισώσει» για το κράτος πρόνοιας ό, τι περισσότερο μπορούσε από τη λαίλαπα του νεοφιλελευθερισμού, οι θεωρίες του Rawls παραμένουν αρκετά συντηρητικές. Σήμερα, που η αναχαίτιση του κράτους πρόνοιας και του ταξικού συμβιβασμού είναι ολοφάνερη, καθίσταται όλο και περισσότερο αναγκαία η παρακίνηση του κόσμου για διαρκή εγρήγορση και διάθεση για συμμετοχή σε προοδευτικούς αγώνες που θα οδηγήσουν σε μια αυξανόμενη συλλογική επιρροή εντός των υπαρχόντων πολιτικών θεσμών.

---

<sup>212</sup> Βλ. και S. Schwarzenbach, «Rawls, Hegel and Communitarianism», ό. π, σ. 562.

## Βιβλιογραφία

Αγγελίδης, Μ. «Η θεωρία των δικαιωμάτων στο σύγχρονο φιλελευθερισμό: ζητήματα κριτικής ανασκευής στις θεωρίες των R. Nozick, J. Rawls, R. Dworkin», στο Π. Γετίμης, Δ. Γράβαρης (επιμ.), *Κοινωνικό κράτος και κοινωνική πολιτική: Η σύγχρονη προβληματική*, Θεμέλιο, Αθήνα 1993, σ. 73-90.

~*Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1993.

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Δ. Λυπουρλής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.

~, *Πολιτικά*, πρόλογος Ε. Βενιζέλος, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Δ. Παπάδης, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2005.

Bell, D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford 1993.

Bielskis, A., «Anti-Capitalist Politics and Labor for the Twenty-first Century: History and Future Challenges», στο A. Bielskis και K. knight (επιμ.), *Virtue and Economy: Essays on Morality and Markets*, Ashgate, Λονδίνο 2015, σ. 229-248.

~, «Οι πολιτικές επιπτώσεις των ισχυρισμών του Alasdair MacIntyre στο Έλλογα εξαρτημένα όντα», μτφρ.-επιστημονική επιμέλεια Ε. Λεοντσίνη, στο Γκ. Μαγγίνη, Ε. Λεοντσίνη (επιμ.), *Κράτη και Πολίτες: Κοινότητα, Ταυτότητα, Διαφορετικότητα*, Σμίλη, Αθήνα 2016, σ. 105-128.

Bogart, J. H., «Lockean Provisos and State of Nature Theories», *Ethics* 95, 4 (1985), σ. 828-836.

Bosanquet, N., *After the New Right*, Heinemann, London 1983.

Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977.

~, «In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy* 1, 1 (1983), σ. 24-40.

~, *Φιλελευθερισμός*, μτφρ.-εισαγωγικό σημείωμα Φ. Παιονίδης, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1992.

Δημητρίου, Σ., *Ηθική και πολιτική. Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, Πόλις, Αθήνα 2008.

~, «Προβλήματα Αιτιολόγησης Αρχών στην Πολιτική Φιλοσοφία του J. Rawls», *Φιλοσοφία: Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας* 43 II, Αθήνα 2013, σ. 116-131.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ., «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη διανεμητική δικαιοσύνη και οι πρόσφατες “εξισωτικές θεωρίες” ( Rawls, Vlastos, Walzer)», στο Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα 1989, σ. 147-158.

~, *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία. Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995.

Δρόσος, Δ., «Αγορά, πολιτεία και πολιτική απόφαση: τα όρια του νεοφιλελεύθερου αντι-κρατισμού», *Αξιολογικά* 11-12 (1988), σ. 326-367.

~, «Ατομισμός, κοινωνικές αξίες και δημοσιότητα στο νέο φιλελευθερισμό», *Δευκαλίων* 13, 2-3 (1995) σ. 109-135.

Evangeliou, C., «Professor MacIntyre and the Aristotelian Tradition of Virtue: A case of justice», στο Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα 1989, σ. 147-174.

Gutman, A., «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs* 14, 3 (1985), σ. 308-322.

Hayek, F., [1944] *Ο Δρόμος προς τη δουλεία*, μτφρ. Γ. Καραμπέλας, Παπαδόπουλος, Αθήνα 2013.

~, [1960] *Το σύνταγμα της ελευθερίας*, πρόλογος Κ. Αρβανιτόπουλος, εισαγωγή Δ. Ποταμιανός, επιστημονική επιμέλεια Γ. Άρχοντα, μτφρ. Ε. Αστερίου, Καστανιώτη: Ινστιτούτο Δημοκρατίας Κωνσταντίνος Καραμανλής, Αθήνα 2008.

~, *Law, Legislation and Liberty*, τόμ. 2, Routledge & Kegan Paul, London 1976.

~, *The Fatal Conceit*, Routledge, London 1988.

Hobbes, T., [1651] *Λεβιάθαν ή Ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, εισαγωγή Α. Μεταξόπουλος, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 2006.

Hume, D., [1738] *A Treatise of Human Nature*, 2<sup>η</sup> έκδ., L. A. Selby-Bigge (επιμ.), Oxford 1978.



Ιωαννίδης, Σ., «Σχετικά με την αντικειμενικότητα των οικονομικών φαινομένων: Μια κριτική της έννοιας της ‘άγνοιας’ στο έργο του Hayek», *Αξιολογικά* 1 (1990), σ. 138-171.

Kant I., [1785] *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, εισαγωγή- μτφρ.- σχόλια Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα - Ιωάννινα 1984.

~, «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός» στο *Ιμμάνουελ Καντ Δοκίμια*, εισαγωγή- μτφρ.- σχόλια Ε. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 42-51.

~, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: “Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει”», στο *Ιμμάνουελ Καντ Δοκίμια*, εισαγωγή- μτφρ.- σχόλια Ε. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 111-159.

K. Knight, «Aristotelianism versus Communitarianism» *Analyse & Kritik*, 27 (2005), σ. 259-273.

~, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity, Cambridge 2007.

~, «Formalising Functions: The History of a Passing Challenge to Capitalist Economy», στο A. Bielskis και K. knight (επιμ.), *Virtue and Economy: Essays on Morality and Markets*, Ashgate, Λονδίνο 2015, σ. 171-190.

Krouse, R. και McPherson, M., «Capitalism, ‘Property-Owning Democracy’, and the Welfare State», στο A. Gutman (εκδ.) *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton 1988, σ. 79-106.

Kuhn, [1962] *Τ. Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, εισαγωγή- επιμέλεια Β. Κάλφας, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας, Σύγχρονα θέματα, Θεσσαλονίκη 1981.

Κύρκος, Β. *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Παπαζήσης, Αθήνα 1992.

Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989.

~, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics* 99, 4 (1989), σ. 883-905.

~, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, μτφρ.- εισαγωγή Γ. Μολύβας, Πόλις, Αθήνα 2005.

Λεοντσίνη, Ε., «Φιλελευθερισμός και Κοινοτισμός στην εκπαίδευση», στο Κ. Π. Χάρης, Ν. Β. Πετρουλάκης και Σ. Νικόδημος (επιμ.) *Ελληνική εκπαιδευτική και*

παιδαγωγική έρευνα, Πρακτικά του Α' Πανελληνίου Συνεδρίου (Ναύπακτος 1998) της Παιδαγωγικής Εταιρείας Ελλάδος, Ατραπός, Αθήνα 1999, σ. 892-897.

~, «Justice as Virtue: MacIntyre and Political Incommensurability», στο Δ. Κούτρας (επιμ.), *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Αριστοτελικής Φιλοσοφίας (22-24 Σεπτεμβρίου 1999), Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον», Αθήνα 2000, σ. 298-308.

~, «Η φιλελεύθερη κοινοτιστική διαμάχη στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία», *Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση* 22, 64 (2005), σ. 23-34.

~, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal - Communitarian Debate*, with a foreword by R. F. Stalley, S. Saripopoulos Library, Athens 2007.

~, «Βλέποντας τη ζωή μέσα από μια ιστορία»: Η αφηγηματική ενότητα της ανθρώπινης ζωής κατά τον Alasdair MacIntyre», στο Χ. Μπαμπούνης (επιμ.), *Ιστορίας μέριμνα. Τιμητικός τόμος στον Καθηγητή Γεώργιο Ν. Λεοντσίνη*, τόμ. Α1, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2011, σ. 677-686.

~, 'The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord', *ResPublica* 19, 1 (2013), σ. 21-35.

Locke, J., [1689] *Δεύτερη Πραγματεία Περί Κυβερνήσεως*, μτφρ. Π. Κιτρομυλίδης, Γνώση, Αθήνα 1990.

Lyons, D., «The New Indian Claims and Original Rights to Land», *Social Theory and Practice* 4, 3 (1977), σ. 249-272.

Μαγγίνη, Γκ., *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί*, επίμετρα Σ. Βιρβιδάκης, Κ. Καβουλάκος, Πατάκης, Αθήνα 2006.

MacIntyre, A., [1981] *After Virtue*, 3<sup>η</sup> έκδ., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2007.

~, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988.

~, «I am not a Communitarian, but...», *The Responsive Community* 1, 3 (1991), σ. 91-92.

~, «A partial response to My Critics», στο J. Horton και S. Mendus (εκδ.), *After MacIntyre*, Polity, Oxford 1994, σ. 283-304.

- ~, *Marxism and Christianity*, Duckworth, London 1995.
- ~, «Politics, Philosophy and the Common Good», στο Κ. Knight (επιμ.), *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, 1999, σ. 235-252.
- ~, [1999] *Έλλογα εξαρτημένα όντα, Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, μτφρ. Μ. Δασκαλάκη, Κουκκίδα, Αθήνα 2013.
- ~, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Μαραβέλιας, Π., «Η νεοφιλελεύθερη θεμελίωση της ηθικής. Ο Hayek ως κριτικός της κοινωνικής δικαιοσύνης», *Αξιολογικά* 3, (1992), σ. 56-119.
- Μελά, Λ. , *John Rawls Η προβληματική του Συμβολαίου*, επίμετρο Κ. Σταμάτης, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2007.
- Μολύβας Γ., *Δικαιώματα και θεωρίες δικαιοσύνης. Rawls, Dworkin, Nozick, Sen.*, Πόλις, Αθήνα 2004.
- Mulhall, S. και Swift, A., *Liberals and Communitarians*, 2<sup>η</sup> έκδ, Blackwell, Oxford 1996.
- Nagel T., «Rawls on Justice», *Philosophical review* 82 (1973), σ. 220-234.
- ~, «Libertarianism without foundations», *Yale Law Journal* (1975), σ. 136-149.
- ~, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York 1991.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974.
- Παπαγεωργίου, Κ. *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης. Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls*, Νήσος, Αθήνα 1994.
- Παπαϊωάννου, Θ., «Η μεθοδολογική συγκρότηση της έννοιας της αγοράς και ο ρόλος του δικαίου στην πολιτική θεωρία του Hayek», *Αξιολογικά* 3 (1992), σ. 368-412.
- Pogge, T., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1989.
- Polanyi, M., *The Logic of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1951.
- Rawls, J., [1971] *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης, Β. Βουτσάκης, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, Α. Τάκης, επιστημονική επιμέλεια Α. Τάκης, συντονισμός έκδοσης-επίμετρο Κ. Παπαγεωργίου, Πόλις Αθήνα 2001.

~, «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly* 14, 2 (1977), σ. 165

~, «Social Unity and Primary Goods», στο A. Sen and B. Williams (επιμ.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, σ. 159-186.

~, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, 3 (1985), σ. 223-251.

~, [1993] *Ο πολιτικός Φιλελευθερισμός*, μτφρ.- προλογικό σημείωμα Σ. Μαρκέτος, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2000.

Rorty, R., «The Priority of Democracy to Philosophy», στο M. D. Peterson and R. C. Vaughan (επιμ.) *The Virginia Statute on Religious Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, σ. 262

Sandel, M., [1982] *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, μτφρ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, εισαγωγή- επιμέλεια Γ. Μολύβας, Πόλις, Αθήνα 2003.

~, «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic* 190 (1984), σ. 15-17.

~, «The procedural democracy and the unencumbered self», *Political Theory* 12, 1 (1984), σ. 81-96.

~, «Beyond Individualism Democrats and Community», στο *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, σ. 35-45.

~, «Political Liberalism» στο *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, σ 211-212.

Schwarzenbach, S., «Rawls, Hegel, and Communitarianism», *Political Theory* 19, 4 (1991), σ. 539-571.

Sen, A., *Επανεξετάζοντας την ανισότητα*, πρόλογος Ν. Κοτζιάς, μτφρ. Κ. Γεωργοπούλου, Καστανιώτη, Αθήνα 2004.

Σούρλας, Π., «Πρόσωπα και πολίτες. Όψεις του φιλελευθερισμού και του κοινωνικού συμβολαίου», *Ισοπολιτεία* 1, 1 (1997), σ. 93-160.

Σταμάτης, Κ., *Αστική Κοινωνία, Δικαιοσύνη και Κοινωνική Κριτική*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995.

~, *Δίκαιο και δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων*, Πόλις, Αθήνα 2000.

Taylor C., [1989] *Πηγές του εαυτού: Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, μτφρ. Ξ. Κομνηνός, Ίνδικτος, Αθήνα 2007.

Walzer, M., *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*, Oxford, Blackwell 1983.

~, «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory* 18, 1 (1990), σ. 6-23.

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

# Summary

## Justice and State in the Liberal – Communitarian Debate

In my master thesis I attempt to present the Rawlsian liberalism, as well as the criticism to it, both from the communitarian point of view (more specifically by Michael Sandel and Alasdair MacIntyre) and from the libertarian point of view by Robert Nozick. My final goal is to defend Rawls' theory of justice and the liberal welfare state.

The project takes the following form; the introductory chapter refers to the importance of Rawls as the “reviver” of political philosophy and presents briefly the main aspects of the equalizing liberalism, the communitarianism and the libertarianism (neoliberalism).

Afterwards, I deal with the liberal aspects of Rawls, as they are unfolded in his most significant work *A Theory of Justice* (1971). Thereafter, I present the communitarian critique of Sandel to Rawls, through his work *Liberalism and the Limits of Justice* (1982). Thence, I refer to the attempt of Rawls to embody the communitarian criticism in his next work *Political Liberalism* (1993) and I try to present the critique of Sandel to the revised theory of Rawls.

After the confrontation between these two thinkers I attempt to present the thought of Alasdair MacIntyre through his main works and mainly *After Virtue* (1981). I focus on his critique to liberalism generally and to Rawls particularly, as a “symptom” of the wider liberal tradition. Furthermore, I analyze his perceptions about the notion of state, where he comes to contradiction with other communitarians. Subsequently, I attempt to criticize some of the main MacIntyre's aspects. In the end, I attempt a general evaluation of the liberal – communitarian debate, where I conclude that liberalism won the dispute but not without “casualties” and I try to justify this point of view.

In the next chapter, I deal with the theory of justice of Robert Nozick and his criticism to Rawls' theory of justice, as it is indicated in his work *Anarchy, State, and Utopia* (1974). I try to refute the main aspects of Nozick and prove his criticism misguided. Finally, a general criticism to the libertarian point of view as it is expressed mainly by Nozick and Hayek is attempted.

Overall, I deduce that communitarian and libertarian critiques cannot “unsettle” the cohesion of the theoretical structure of *Theory of Justice*. However, the critiques to *Political Liberalism* are more plausible, which I discuss a bit more. I consider that Rawls in *Political Liberalism* builds an artificial field of discourse, which in fact is unsuitable for resolving true conflicts and moreover Rawls seems to promote the consent against truth. This strategy seems to “slides” dangerously to relativism.

In the end, I analyze briefly the negative consequences of communitarianism and libertarianism and declare my conviction that rawlsian theory is more stable and preferable than these two critiques. However, I suggest (and with that I finish) that a more plausible critique to Rawls’ aspects may be expressed by neomarxist or neorepublican terms.