



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Ελένη Σπυράκου

Ελευθερία και Ισότητα:

Προβλήματα δικαιολόγησης αρχών σε φιλελεύθερα και ρεπουμπλικανικά επιχειρήματα

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019

Ελευθερία και Ισότητα:

Προβλήματα δικαιολόγησης αρχών σε φιλελεύθερα και ρεπουμπλικανικά επιχειρήματα



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Ελένη Σπυράκου

Ελευθερία και Ισότητα:

Προβλήματα δικαιολόγησης αρχών σε φιλελεύθερα και ρεπουμπλικανικά επιχειρήματα

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Δημητρίου Στέφανος, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.
2. Πρελορέντζος Ιωάννης, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. Λαβράνου Αλίκη, Καθηγήτρια, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης.

Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή

1. Δημητρίου Στέφανος, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.
2. Πρελορέντζος Ιωάννης, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. Λαβράνου Αλίκη, Καθηγήτρια, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης.
4. Ράντης Κωνσταντίνος, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
5. Μαρκουλάτος Ιορδάνης, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
6. Πουρνάρη Μαρία, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
7. Μαγγίνη Γκόλφω, Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

«Η έγκρισις διδακτορικῆς διατριβῆς ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴ τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως». (Ν. 5343/32, ἀρθρο 202/2)

Ελευθερία και ισότητα:

Προβλήματα δικαιολόγησης αρχών σε φιλελεύθερα και ρεπουμπλικανικά επιχειρήματα

Περιεχόμενα

Περιεχόμενα	9
Ευχαριστίες	11
Εισαγωγή	13

Μέρος 1^ο Εννοιολογικοί προσδιορισμοί και βασικά προβλήματα

Κεφάλαιο 1.1 Τα όρια μεταξύ φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού: εννοιολογικές συγγένειες και διαφοροποιήσεις.....	19
Κεφάλαιο 1.2 Εκδοχές του ρεπουμπλικανισμού και η σύγκρισή τους με βασικές φιλελεύθερες αρχές.....	28

Μέρος 2^ο Ο διάλογος φιλελευθερισμού-ρεπουμπλικανισμού ως διάλογος μεταξύ κλασικών: John Stuart Mill και Jean Jacques Rousseau

Κεφάλαιο 2.1 Η περίπτωση του John Stuart Mill	35
<i>Η ελευθερία του ατόμου και τα όρια της κοινωνίας στο Περί Ελευθερίας του J. S. Mill.....</i>	<i>36</i>
<i>Σχετικά με την ελευθερία της σκέψης και της συζήτησης</i>	<i>43</i>
<i>Το επιστημολογικό πρόγραμμα του Mill.....</i>	<i>45</i>
<i>Σχετικά με την ατομικότητα ως στοιχείο ευημερίας</i>	<i>52</i>
<i>Σχετικά με τα όρια της εξουσίας που ασκεί η κοινωνία στο άτομο</i>	<i>57</i>
Κεφάλαιο 2.2 Η περίπτωση του Jean-Jacques Rousseau	63
<i>Η έννοια της ισότητας στο Κοινωνικό Συμβόλαιο.....</i>	<i>72</i>
<i>Η έννοια της συναίνεσης στον Jean-Jacques Rousseau</i>	<i>76</i>
Κεφάλαιο 2.3 Αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση, δικαιοσύνη και ισότητα στον J.S. Mill	86
Κεφάλαιο 2.4 Οι αρχές της πολιτικής οικονομίας του J.S. Mill.....	107
Κεφάλαιο 2.5 Μία ιδιαίτερη περίπτωση: Το καντιανό ρεπουμπλικανικό κράτος	117

Μέρος 3^ο Η σύγχρονη συζήτηση

Κεφάλαιο 3.1 Φιλελευθερισμός & Ρεπουμπλικανισμός: Δύο έννοιες ελευθερίας;	129
<i>Η ρωλσιανή Θεωρία της Δικαιοσύνης και οι καντιανές προϋποθέσεις της</i>	133
<i>Η Θεωρία της ελευθερίας του Philip Pettit</i>	139
Κεφάλαιο 3.2 Όψεις του υποκειμένου: το φιλελεύθερο και το ρεπουμπλικανικό υποκείμενο	144
<i>Η δικαιοσύνη και το ηθικό υποκείμενο</i>	148
Κεφάλαιο 3.3 Φιλελεύθερες και ρεπουμπλικανικές εκδοχές του κράτους	153
<i>Το δίλημμα μεταξύ συνεπειοκρατίας και δεοντοκρατίας</i>	153
<i>Κοινά αναγνωρίσιμα συμφέροντα</i>	163
Κεφάλαιο 3.4 Η συζήτηση του εξισωτισμού	166
<i>Ronald Dworkin: Περί ισότητας ευημερίας και ισότητας των πόρων</i>	166
<i>Η ισότητα των πόρων</i>	168
<i>Άλλες θεωρίες δικαιοσύνης</i>	175
<i>Η θεωρία του Dworkin, ο ωφελμισμός και ο Nozick</i>	176
<i>Dworkin και Rawls</i>	177
Επίλογος	181
Βιβλιογραφία	187

Ευχαριστίες

Η εκπόνηση της παρούσας διδακτορικής έρευνας χρηματοδοτήθηκε με υποτροφία από την Επιτροπή Ερευνών του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κατά το ακαδημαϊκό έτος 2011-2012. Ευχαριστώ θερμά το διδακτικό και διοικητικό προσωπικό του Τομέα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων για τη συνεργασία και την εξασφάλιση συνθηκών απρόσκοπτης έρευνας. Οφείλω ιδιαίτερες ευχαριστίες, επίσης, στην Αλίκη Λαβράνου και στον Κώστα Καβουλάκο, διοργανωτές και συντονιστές του Εργαστηρίου «Φιλοσοφία, Κοινωνική Θεωρία και Κριτική», καθώς και σε όλους τους συμμετέχοντες συναδέλφους, υποψήφιους διδάκτορες και μεταπτυχιακούς φοιτητές, του Τμήματος Κοινωνιολογίας και του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, για τη γόνιμη συνεργασία, την υποστήριξη και τη φιλοξενία κατά την περίοδο 2011-2017. Οι ανά εξάμηνο συναντήσεις μας στο Ρέθυμνο αποτέλεσαν το σταθερό σημείο αναφοράς για την εξέλιξη της ερευνητικής μου προσπάθειας. Ευχαριστώ, επιπλέον, θερμά τον Νίκο Πετραλιά, τον Στέφανο Δημητρίου, την Αλίκη Λαβράνου και τον πολύ πρόσφατα - σχεδόν βιαστικά-, εκλιπόντα Μανόλη Αγγελίδη, ως διοργανωτές του Διαρκούς Σεμιναρίου Θεωρίας και Επιστημολογίας των Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών (Σεμινάριο Κοσμά Ψυχοπαίδη), αλλά και όλους τους συμμετέχοντες, για τη συνεπή και άοκνη διατήρηση του εβδομαδιαίου ραντεβού μας που κρατάει την ατομική «μηχανή» της σκέψης μου «ζεστή».

Ένα πολύ μεγάλο «ευχαριστώ» οφείλω, επίσης, στις οικογένειές μου, τη γονεϊκή και τη νέα, για την ηθική και υλική υποστήριξή τους, καθώς και στους φίλους μου για την αγάπη και την υπομονή τους όλα αυτά τα χρόνια. Στους γονείς μου, εξάλλου, οφείλω την αγάπη μου για τη γνώση.

Τέλος, ξεχωριστά ευχαριστώ τον δάσκαλό μου, Στέφανο Δημητρίου, για τη διδασκαλία, την καθοδήγηση και την κατανόηση καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της πορείας, φροντίδες που ξεπερνούν κατά πολύ τα τυπικά καθήκοντα της επίβλεψης μίας διδακτορικής διατριβής.

Εισαγωγή

Η παρούσα ερευνητική εργασία έχει ως αφετηρία της την παραδοχή ότι οι έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας κατέχουν κεντρικό ρόλο σε κάθε είδους θεωρία η οποία εμπίπτει, όχι μόνο στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας, αλλά και στα πεδία της πολιτικής επιστήμης και της πολιτικής θεωρίας. Είναι ακρογωνιαίοι λίθοι είτε επειδή αναδεικνύονται ως οι κεντρικές έννοιες είτε επειδή απουσιάζουν σκόπιμα ή αποσιωπώνται. Το κεντρικό πρόβλημα το οποίο θα μας απασχολήσει εντοπίζεται αρχικά στη σύγχρονη συζήτηση και αφορά τη διασύνδεση μεταξύ φιλελεύθερων και ρεπουμπλικανικών επιχειρημάτων, τα οποία, δια της χρήσης των εννοιών της ελευθερίας και της ισότητας, φαίνεται να αλληλοδιαπλέκονται, μολονότι προγραμματικά θα ήθελαν να πορεύονται παράλληλα. Αυτό, ωστόσο, που παρουσιάζεται αρχικά ως πρόβλημα, ενδεχομένως να συμβάλει, τελικά, στην αυτοδιόρθωση και την ενίσχυση των επιμέρους επιχειρημάτων. Σκοπός, λοιπόν, της παρούσας έρευνας είναι η ανάδειξη αυτής της προοπτικής.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας, το οποίο λειτουργεί και ως εισαγωγικό στην προβληματική που μας ενδιαφέρει, τίθενται οι εννοιολογικοί προσδιορισμοί και τα βασικά προβλήματα. Παρουσιάζονται, δηλαδή, τα όρια μεταξύ φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού, οι εννοιολογικές συγγένειες και διαφοροποιήσεις. Γίνεται, επίσης, μία απόπειρα σύγκρισης εκδοχών του ρεπουμπλικανισμού με βασικές φιλελεύθερες αρχές.

Ο φιλελευθερισμός και ο ρεπουμπλικανισμός – είτε αναφερόμαστε στις κλασικές εκδοχές τους είτε σε πιο σύγχρονες και αναθεωρημένες εκδοχές τους- αποτελούν δύο από τα κυρίαρχα φιλοσοφικά ρεύματα, τα οποία αναδεικνύουν και αντίστοιχες θεωρήσεις της δημοκρατίας. Τα δύο αυτά ρεύματα καταφάσκουν την έννοια του ατομισμού, αλλά διαφοροποιούνται ως προς τις αντιλήψεις τους σχετικά με την έννοια της ελευθερίας, καθώς ο φιλελευθερισμός δίνει προτεραιότητα στις ατομικές ελευθερίες, ενώ ο ρεπουμπλικανισμός φαίνεται να προκρίνει μια πολιτική εννόηση της ελευθερίας. Με αυτή την έννοια, ο ρεπουμπλικανισμός υπάγει την έννοια της προσωπικής αυτονομίας στην πολιτική-συλλογική αυτονομία, ώστε να αναδείξει την αξία της πολιτικής συμμετοχής και της πολιτικής υποχρέωσης. Ωστόσο, τα όρια μεταξύ

φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού δεν είναι πάντα ευδιάκριτα. Συχνά φαίνεται να υπάρχουν σημεία στα οποία συμπίπτουν ή, κατά κάποιο τρόπο, η μία θεωρία μεταπίπτει στην άλλη. Στη σύγχρονη βιβλιογραφία, ταυτόχρονα, διατυπώνεται ένα «παράδοξο»: η κατηγορήση του ρεπουμπλικανισμού στον φιλελευθερισμό ως επιστημολογικό πρόβλημα για την πολιτική φιλοσοφία, στον βαθμό που η τελευταία θέτει και αντιμετωπίζει τα προβλήματά της και επί τη βάσει επιστημικών εννοιών και αξιών, οι οποίες επιτρέπουν την ανάδειξη αλλά και καθιστούν αναγκαία τη μεταθεωρητική επεξεργασία τέτοιων «παραδόξων».

Για την εξέταση των ρεπουμπλικανικών θέσεων είναι απαραίτητη η εξής μεθοδολογική διευκρίνιση: Είναι αναγκαία η σύγκριση με το φιλελεύθερο οικοδόμημα, καθώς επιτρέπει να οριοθετηθεί ευκολότερα η ρεπουμπλικανική εκδοχή. Στην παρούσα εργασία, θα υποστηρίξω την ακόλουθη θέση: χρειάζεται να προσδιοριστεί εννοιολογικά ο ρεπουμπλικανισμός «υπό το φως» του φιλελευθερισμού και, συγκεκριμένα, να διακριβωθεί η συνάφειά του με τις τέσσερις θεμελιώδεις αρχές οι οποίες διατρέχουν τη φιλελεύθερη παράδοση: 1. την αξία που αποδίδεται στο άτομο και τις ελευθερίες του, 2. την λαϊκή κυριαρχία, η οποία ασκείται μέσω αντιπροσώπων, 3. τον περιορισμό του κράτους και 4. την ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις θρησκευτικές ή ηθικές πεποιθήσεις και γνώμες.

Το επιχείρημά μου θα στηριχθεί στη σημασία της πολιτικής αρετής και της πολιτικής συμμετοχής για τις διάφορες εκδοχές του ρεπουμπλικανισμού, καθώς και στη σχέση τους με μία τελειοκρατική αντίληψη περί πολιτικής κοινότητας και πολιτείας, η οποία ανάγεται στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Θα γίνει, επίσης, αναφορά στα διάφορα «είδη» ρεπουμπλικανισμού τα οποία εμφανίζονται και κατηγοριοποιούνται ως τέτοια στη σύγχρονη βιβλιογραφία, καθώς και στην ιδέα ότι αυτά τα είδη μπορούν να συμβάλουν σε μια διαδικασία αυτοδιόρθωσης βασικών φιλελεύθερων θέσεων. Ανάλογα με τις βασικές έννοιες που προκρίνονται, κατά περίπτωση, στην ανάλυση των ρεπουμπλικανικών θέσεων, προκύπτουν και συνακόλουθοι τύποι φιλελευθερισμού, διατυπώνοντας, ταυτόχρονα, το «παράδοξο» που προαναφέρθηκε: την κατηγορήση, δηλαδή, του ρεπουμπλικανισμού στον φιλελευθερισμό ως επιστημολογικού προβλήματος για την πολιτική φιλοσοφία.

Στο δεύτερο μέρος, παρουσιάζεται ο διάλογος φιλελευθερισμού-ρεπουμπλικανισμού ως διάλογος μεταξύ δύο κλασικών φιλοσόφων, του John Stuart Mill και του Jean-Jacques Rousseau, ως επιφανών εκπροσώπων των δύο ρευμάτων, οι οποίοι εμπίπτουν στο πεδίο της προβληματικής μας.

Το έργο του John Stuart Mill, ως χαρακτηριστικού εκπροσώπου του κλασικού φιλελευθερισμού, μάς παρέχει ένα γόνιμο έδαφος θεματοποίησης και διερεύνησης αυτής της προβληματικής. Ο Mill ανάγει την ελευθερία της σκέψης και, συνακόλουθα, την ελευθερία της δημόσιας έκφρασής της σε ζωτικής σημασίας προϋποθέσεις για την προστασία της ατομικότητας και την εξασφάλιση της απρόσκοπτης επιδίωξης της αλήθειας ως ουσιωδών στοιχείων της ανθρώπινης ευημερίας. Για το λόγο αυτό, η χάραξη των ορίων μεταξύ ελευθερίας και κοινωνικού ελέγχου και ο περιορισμός της επιρροής του εθίμου και της τυραννίας της κοινής γνώμης πρέπει να αποτελούν κύριο μέλημα κάθε κοινωνίας η οποία αξιώνει να θεωρείται πραγματικά φιλελεύθερη.

Από την άλλη πλευρά, ο Mill προωθεί τη συμμόρφωση με τη βασική αρχή του ωφελιμισμού, δηλαδή την προώθηση της γενικής ευτυχίας, ως όρου συνοχής της κοινωνίας, ενώ, ταυτόχρονα, φαίνεται να υποστηρίζει μία έννοια κοινωνικότητας ως όρου ανάπτυξης της ατομικότητας. Η αναγνώριση της ύπαρξης ενός κοινωνικού αισθήματος και της σπουδαιότητας της συμμετοχής στα κοινά και στις δημοκρατικές διαδικασίες ανάδειξης και ελέγχου των αντιπροσώπων των πολιτών, φέρνουν τον φιλελευθερισμό του Mill πιο κοντά στα ρεπουμπλικανικά πρότυπα πολιτικής αρετής και πολιτικής συμμετοχής. Επιπλέον, η παραδοσιακή διάκριση μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας, και μεταξύ ελευθερίας ως μη επέμβασης και ελευθερίας ως μη κυριαρχίας, δεν εξαντλούν το περιεχόμενο και την έκταση της μιλιανής έννοιας της ελευθερίας. Χρειάζεται, λοιπόν, να εξεταστεί το κατά πόσο ένας συνδυασμός αυτών των εννοιών θα απέδιδε με μεγαλύτερη πληρότητα την πρόταση του Mill ή θα χρειαζόταν ενίσχυση από κάποια άλλη έννοια ελευθερίας, καθώς και το αν μία τέτοια πρόταση θα επέφερε ανεπανόρθωτα πλήγματα στην παγιωμένη φιλελεύθερη ταυτότητά του.

Η εξέταση αυτή περιλαμβάνει την ανάλυση της κεντρικής, για τη σκέψη του Mill, έννοιας της ελευθερίας, όπως αυτή παρουσιάζεται στο *Περί Ελευθερίας*, καθώς και των επιχειρημάτων που διατυπώνει ο Mill στις *Σκέψεις για την Αντιπροσωπευτική Διακυβέρνηση*, στον *Ωφελιμισμό* και στις *Αρχές της Πολιτικής Οικονομίας*, προκειμένου

να μιλήσει για την ωφέλεια, την ισότητα, τη δικαιοσύνη, τον τύπο διακυβέρνησης που προκρίνει, αλλά και για την σημασία της πολιτικής συμμετοχής, της συμμετοχής σε διαβουλευτικές διαδικασίες και της άσκησης της πολιτικής αρετής. Γίνεται, επίσης, αναφορά στις επιστημολογικές προϋποθέσεις των επιχειρημάτων του Mill, όπως αυτές διατυπώνονται στο *Σύστημα της Λογικής* και στο *Περί Ελευθερίας*.

Η περίπτωση του Jean-Jacques Rousseau παρουσιάζεται μέσα από την *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* και *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η πραγμάτευση της μετάβασης από την ανισότητα στην ισότητα, καθώς και της σύναψης του κοινωνικού συμβολαίου, της διαμόρφωσης της γενικής βούλησης και του γενικού συμφέροντος, και η λειτουργία της έννοιας της συναίνεσης και της πολιτικής υποχρέωσης.

Το δεύτερο μέρος ολοκληρώνεται με την προσθήκη ενός άλλου κλασικού, του Immanuel Kant, και την παρουσίαση του ιδιαίτερου παραδείγματος που αποτελεί το καντιανό ρεπουμπλικανικό κράτος, ως συνδυασμός φιλελεύθερων και ρεπουμπλικανικών στοιχείων, μέσω της έννοιας της έλλογης ελευθερίας, της πολιτικής αυτονομίας, της συννομοθέτησης και της δημόσιας χρήσης του λόγου, ενταγμένες στο καντιανό σύστημα.

Το τρίτο και τελευταίο μέρος αφορά τη σύγχρονη συζήτηση και επιστρέφει στην αφορμή και αφετηρία της προβληματικής που τέθηκε στην αρχή της εργασίας. Ο διάλογος εδώ είναι μεταξύ του John Rawls και του Philip Pettit, ως εκπροσώπων του πολιτικού φιλελευθερισμού και του ρεπουμπλικανισμού, αντίστοιχα. Εξετάζονται, λοιπόν, δύο σύγχρονες προσεγγίσεις της έννοιας της ελευθερίας, μία φιλελεύθερη και μία ρεπουμπλικανική. Η πρώτη αφορά τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του John Rawls και τις καντιανές προϋποθέσεις της συγκρότησής της, και η δεύτερη αφορά τη *Θεωρία της ελευθερίας* του Philipp Pettit. Μαζί με τις βασικές χρήσεις της έννοιας της ελευθερίας εξετάζεται και η μεταξύ τους διαφορά μέσω της εννοιολογικής χρήσης της κυριαρχίας. Στη συνέχεια, παρουσιάζονται δύο όψεις του υποκειμένου, το φιλελεύθερο και το ρεπουμπλικανικό, προκειμένου να αναδειχθούν τα κοινά τους χαρακτηριστικά και τα ειδοποιά γνωρίσματα μεταξύ τους. Στην πραγμάτευση αυτή κεντρική είναι και η κριτική του Michael J. Sandel στον Rawls για την παρουσίαση του υποκειμένου από την πλευρά του Rawls. Ο διάλογος μεταξύ Rawls και Pettit ολοκληρώνεται με την παρουσίαση της

έννοιας του κράτους, όπως την πραγματεύονται οι δύο στοχαστές διατυπώνοντας, αντίστοιχα, δύο μοντέλα δικαιολόγησης, ένα δεοντοκρατικό και ένα συνεπειοκρατικό. Τέλος, τη σύγχρονη συζήτηση συμπληρώνει ο Ronald Dworkin μέσω του εξισωτισμού και, ιδιαίτερα, της ιδέας περί ισότητας των πόρων, καθώς και της σύγκρισης των επιχειρημάτων Rawls και Dworkin επί των συναφών ζητημάτων. Ωστόσο, η συζήτηση του εξισωτισμού διανοίγει δυνατότητες διερεύνησης της σχέσης ελευθερίας και ισότητας που ξεπερνούν τη σκοποθεσία της παρούσας εργασίας.

Μέρος 1ο

Εννοιολογικοί προσδιορισμοί και βασικά προβλήματα.

Κεφάλαιο 1.1

Τα όρια μεταξύ φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού: εννοιολογικές συγγένειες και διαφοροποιήσεις.

Ο φιλελευθερισμός και ο ρεπουμπλικανισμός – είτε αναφερόμαστε στις κλασικές εκδοχές τους είτε σε πιο σύγχρονες και αναθεωρημένες εκδοχές τους- αποτελούν δύο από τα κυρίαρχα φιλοσοφικά ρεύματα στην πολιτική φιλοσοφία, τα οποία αναδεικνύουν και αντίστοιχες θεωρήσεις της δημοκρατίας, με προαπαιτούμενες σημασιολογήσεις της ελευθερίας και της κυριαρχίας. Τόσο ο φιλελευθερισμός όσο και ο ρεπουμπλικανισμός εδράζονται σε μία σειρά επιχειρημάτων τα οποία αφορούν τη δικαιολόγηση των θέσεών τους σχετικά με κύρια ζητήματα, όπως είναι η έννοια της ελευθερίας (ατομική, κοινωνική), η έννοια της ισότητας, οι έννοιες των δικαιωμάτων και των πολιτικών υποχρεώσεων, η έννοια του ατόμου ως φορέα ελευθεριών, δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, και ως του βασικού δρώντος, πολιτικού και δικαιοκινούμενου. Η βαρύτητα, ωστόσο, που αποδίδεται σε αυτές τις έννοιες διαφοροποιείται ανάλογα με το αν πρόκειται για φιλελεύθερο ή ρεπουμπλικανικό επιχείρημα. Για παράδειγμα, η έννοια της πολιτικής υποχρέωσης έχει βαρύνουσα σημασία κυρίως στον ρεπουμπλικανισμό, στον οποίο προκρίνεται η πολιτική ιδιότητα, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια. Κεντρικό ζήτημα, επίσης, αποτελεί η σχέση πολιτικής-συλλογικής και προσωπικής αυτονομίας, καθώς και η σύνδεσή της με το ζήτημα της πολιτικής και ατομικής ελευθερίας και την θέση που επιφυλάσσεται για την έννοια του νόμου.

Κατ' επέκταση, τίθεται η πραγμάτευση, εκ μέρους των δύο ρευμάτων, της ιδέας του λαού και του τι τον συνιστά ελεύθερο. Επιπλέον, σχετική είναι και η έννοια του κράτους και, πιο συγκεκριμένα, το πώς συγκροτείται, το πώς πρέπει να λειτουργεί και ποιους σκοπούς να επιδιώκει, καθώς και το αν και κατά πόσο το κράτος συνιστά ένα νέο, ευρύτερο, συλλογικό υποκείμενο - πέρα από τα επιμέρους άτομα-δρώντα υποκείμενα τα οποία το συναποτελούν- το οποίο έχει σκοπούς και λειτουργίες, και δημιουργεί σχέσεις με τα άλλα κράτη. Αποτελεί, δηλαδή, ζήτημα η σχέση του κράτους με τα άτομα-

υποκείμενα που το αποτελούν, καθώς και η σχέση των κρατών μεταξύ τους. Τέλος, υπάρχουν περαιτέρω ζητήματα τα οποία πρέπει να αντιμετωπιστούν γιατί ανακύπτουν συχνά: η πολυπολιτισμικότητα, η διανεμητική δικαιοσύνη, οι διεθνείς σχέσεις.

Τα δύο αυτά ρεύματα καταφάσκουν την έννοια του ατομισμού, αλλά διαφοροποιούνται ως προς τις αντιλήψεις τους σχετικά με την έννοια της ελευθερίας, της κυριαρχίας, καθώς και της πολιτικής. Ο φιλελευθερισμός δίνει προτεραιότητα στις ατομικές ελευθερίες, ενώ ο ρεπουμπλικανισμός φαίνεται να προκρίνει μια πολιτική εννόηση της ελευθερίας. Με αυτή την έννοια, ο ρεπουμπλικανισμός υπάγει την έννοια της προσωπικής αυτονομίας στην πολιτική-συλλογική αυτονομία, ώστε να αναδείξει την αξία της πολιτικής συμμετοχής και της πολιτικής υποχρέωσης, χωρίς, όμως, να παραβλέπει την πρωταρχική αξία και σπουδαιότητα των ατομικών ελευθεριών. Τα όρια φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού, ωστόσο, δεν είναι πάντα ευδιάκριτα. Συχνά φαίνεται να υπάρχουν σημεία στα οποία συμπίπτουν ή, κατά κάποιον τρόπο, η μία θεωρία μεταπίπτει στην άλλη. Αποτελεί επιστημολογικό πρόβλημα, επομένως, το αν ο φιλελευθερισμός και ο ρεπουμπλικανισμός κάνουν χρήση διαφορετικών εννοιών ή διαφορετική χρήση των ίδιων εννοιών, και αυτό που προκύπτει από την έρευνα είναι ότι η διαπλοκή των εννοιών έχει ως αποτέλεσμα την ανάδειξη διαφόρων εκδοχών τόσο του φιλελευθερισμού όσο και του ρεπουμπλικανισμού.

Στη σύγχρονη βιβλιογραφία, εμφανίζονται και κατηγοριοποιούνται ως τέτοια διάφορα «είδη» ρεπουμπλικανισμού, τα οποία προκύπτουν από την πρόκριση κάθε φορά διαφορετικών στοιχείων-θέσεων ως καθοριστικών. Έτσι, για παράδειγμα, συναντούμε όρους όπως πολιτειακός (civic) ρεπουμπλικανισμός¹, κοινοτιστικός ρεπουμπλικανισμός (και ρεπουμπλικανικός κοινοτισμός), αριστοτελικός ρεπουμπλικανισμός (Oldfield, Pocock, Skinner, Beiner²), εργαλειακός ρεπουμπλικανισμός.³

Ανάλογα με τις βασικές έννοιες που προκρίνονται, κατά περίπτωση, στην ανάλυση των ρεπουμπλικανικών θέσεων, προκύπτουν και συνακόλουθοι τύποι φιλελευθερισμού. Αναγνωρίζονται, δηλαδή, στη σύγχρονη βιβλιογραφία, τύποι

¹ Βλ., Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy – An Introduction*, σελ. 294-326.

Μεταφράζω τον όρο “civic republicanism” ως «πολιτειακός ρεπουμπλικανισμός» ακολουθώντας τη μεταφραστική επιλογή του Γρηγόρη Μολύβα κατά τη μετάφραση του βιβλίου του Kymlicka, βλ. «Σημείωμα του μεταφραστή» στο Κίμλικα, Γ., *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας-Μια εισαγωγή*, Πόλις, Αθήνα, 2005, σελ.68.

² Σύμφωνα με την παράθεση του Kymlicka.

³ Βλ. ομοίως, σελ. 294.

ρεπουμπλικανικού φιλελευθερισμού οι οποίοι ενσωματώνουν τη ρεπουμπλικανική προβληματική, όπως χαρακτηριστικά διατυπώθηκε από τον Alexis de Tocqueville, και, ταυτόχρονα, αναγνωρίζουν ειλικρινά τις αρχές του φιλελευθερισμού. Για παράδειγμα, στο βιβλίο των Sylvie Mesure και Alain Renaut *Alter Ego: Τα παράδοξα της δημοκρατικής ταυτότητας*, οι συγγραφείς παραθέτουν τρεις τύπους ρεπουμπλικανικού φιλελευθερισμού⁴:

1. τον ηθικό ρεπουμπλικανικό φιλελευθερισμό, ο οποίος θεωρούν ότι αποδίδει την σύνθετη άποψη του Rousseau,
2. τον πολιτισμικό ρεπουμπλικανικό φιλελευθερισμό, ο οποίος αντιστοιχεί στις απόψεις που υπερασπίζονται συγγραφείς του κοινοτιστικού ρεύματος, όπως ο Taylor και ο Walzer, οι οποίοι δεν προτίθενται να έρθουν σε ρήξη με το φιλελεύθερο επιχείρημα,
3. τον πολιτικό ρεπουμπλικανικό φιλελευθερισμό, ο οποίος είναι πιο κοντά στην προσέγγιση που μας προσφέρει ο στοχασμός του Tocqueville, και στην ιδιαίτερη διαδικαστική εκδοχή του ρεπουμπλικανισμού που προτείνει ο Habermas.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι διατυπώνεται, ταυτόχρονα, το εξής «παράδοξο»: η κατηγορήση του ρεπουμπλικανισμού στον φιλελευθερισμό, η απόδοση, δηλαδή, του προσδιορισμού «ρεπουμπλικανικός» στον φιλελευθερισμό και η διατύπωση ενός κατηγορήματος του τύπου «ο φιλελευθερισμός είναι ρεπουμπλικανικός». Το «παράδοξο» αυτό συνιστά επιστημολογικό πρόβλημα για την πολιτική φιλοσοφία, καθώς συγκεράζει δύο διακριτούς και, σε κάποια σημεία, αλληλοαποκλειόμενους πόλους. Για την αξιολόγηση του εν λόγω παραδόξου, είναι απαραίτητη η αποτύπωση των βασικών θέσεων και των ορίων των δύο πόλων.

Για λόγους πληρότητας, πρέπει, επίσης, να αναφερθεί ότι υπάρχουν και ρεπουμπλικανικές θεωρίες η οποίες δεν εμπίπτουν στις υποκατηγορίες που αναφέρθηκαν. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του Philip Pettit. Ο ρεπουμπλικανισμός του Pettit έχει αυτόνομη οντότητα ως θεωρία - κυρίως λόγω του ορισμού της ελευθερίας ως μη κυριαρχίας -, αντλεί στοιχεία από την ρεπουμπλικανική παράδοση και συνομιλεί ισότιμα με τον φιλελευθερισμό. Επιπλέον, διακρίνεται σαφώς από τον κοινοτισμό.

⁴ Sylvie Mesure /Alain Renaut , *Alter ego: Τα παράδοξα της δημοκρατικής ταυτότητας*, Πόλις, Αθήνα, 2004, σσ. 185-231.

Για την εξέταση των ρεπουμπλικανικών θέσεων, είναι απαραίτητη η εξής μεθοδολογική διευκρίνιση: Είναι αναγκαία η σύγκριση με το φιλελεύθερο επιχείρημα, καθώς επιτρέπει να οριοθετηθεί ευκολότερα η ρεπουμπλικανική εκδοχή. Πιο συγκεκριμένα, όπως έχει ήδη αναφερθεί στην εισαγωγή της παρούσας εργασίας, χρειάζεται να προσδιοριστεί εννοιολογικά ο ρεπουμπλικανισμός «υπό το φως» του φιλελευθερισμού και, συγκεκριμένα, να διακριβωθεί η συνάφειά του με τις τέσσερις θεμελιώδεις αρχές οι οποίες διατρέχουν τη φιλελεύθερη παράδοση: 1. τον περιορισμό του κράτους, 2. τη λαϊκή κυριαρχία, η οποία ασκείται μέσω αντιπροσώπων, 3. την αξία που αποδίδεται στο άτομο και τις ελευθερίες του και 4. την ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις θρησκευτικές ή ηθικές πεποιθήσεις και γνώμες. Ο προσδιορισμός αυτός θα συμβάλει και στην απάντηση του ερωτήματος περί το κατά πόσο οι διαφορές, οι οποίες σημειώνονται, είναι πράγματι ειδοποιές, καθώς και η ιδέα ότι αυτά τα είδη μπορούν να συμβάλουν σε μια διαδικασία αυτοδιόρθωσης βασικών φιλελεύθερων θέσεων.

Μεταξύ φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού, υπάρχουν ρητές διαφορές, καθώς ο ρεπουμπλικανισμός υποστηρίζει την έννοια της ελευθερίας ως ανεξαρτησίας από κάθε είδους αυθαίρετη εξουσία, ως μη κυριαρχία, ενώ ο φιλελευθερισμός φαίνεται να προκρίνει την έννοια της αρνητικής ελευθερίας ως μη επέμβασης, σύμφωνα με την οποία κάθε είδους (δημόσιος) νόμος ή πολιτική επέμβασης θεωρείται ως επέμβαση και, επομένως, ως μείωση της ελευθερίας. Αντίθετα, στο πλαίσιο του ρεπουμπλικανισμού, τέτοιου είδους νόμοι ή επεμβάσεις δεν θεωρούνται απαραίτητα ως περιορισμός της ελευθερίας· υπό την προϋπόθεση ότι οι νόμοι και οι πολιτικές υιοθετούνται και εφαρμόζονται με ένα μη αυθαίρετο τρόπο, η ελευθερία των πολιτών παραμένει άθικτη ή και ενισχύεται.

Ο φιλελευθερισμός για τον οποίο, ουσιαστικά, γίνεται λόγος είναι ο πολιτικός, εξισωτικός φιλελευθερισμός και η παράδοση την οποία φέρει, από τον Locke⁵ έως τον

⁵ Βλ. J., *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα, 1990. Βλ. και Εισαγωγή Π. Κιτρομηλίδη στο ίδιο, σσ. 57-71.

Ο Locke, σε συνέπεια με το νόμο της Φύσης, θεωρεί την ελευθερία το απαραίτητο και αμετάθετο θεμέλιο της ανθρώπινης σκέψης και της ανθρώπινης πράξης. Το συνολικό σύστημα του Locke αποτελεί έναν συνεκτικό προβληματισμό γύρω από το θεωρητικό νόημα, το πρακτικό περιεχόμενο και τις κοινωνικές προϋποθέσεις της ελευθερίας. Σε ό,τι αφορά την ελευθερία, στην πολιτική της έννοια περιλαμβάνεται και η έννοια της ιδιοκτησίας, διευρυμένη ώστε να περιλαμβάνει τη ζωή, την ελευθερία και υλικά υπάρχοντα του ανθρώπου. Σκοπός της ιδιοκτησίας δεν είναι να παγιώσει την ανθρώπινη ελευθερία στην έμμονη ιδέα της συσσώρευσης πλούτου, αλλά να αποτελέσει όργανο που θα κάνει στερεότερη την

Rawls. Το διακριτικό γνώρισμα αυτής της παράδοσης είναι πρωτίστως η σύλληψη και η πρακτική του δημοκρατικού κράτους το οποίο έχει ως αρχή τον περιορισμό της εξουσίας του μέσω της διαφοροποίησής του από την κοινωνία και της βούλησής του όχι απλώς να σέβεται, αλλά να διασφαλίζει σαφώς την αυτονομία της εν λόγω κοινωνίας, προστατεύοντας τα δικαιώματα των ατόμων και των ομάδων που τη συγκροτούν.

Ο ρεπουμπλικανισμός προέρχεται από μια παράδοση αρχαιότερη από τον φιλελευθερισμό και για πολλούς μελετητές, όπως για παράδειγμα ο Charles Taylor⁶, διατηρεί μια λεπτή συγγένεια με τον κοινοτισμό. Ταυτόχρονα, έχει ως διακριτικό γνώρισμα την εξίσου ισχυρή επιθυμία να διερευνήσει τη δυνατότητα μιας πολιτικής που θεμελιώνεται στα ατομικά δικαιώματα.

Γνωστοί εκπρόσωποι του φιλελευθερισμού, όπως ο Rawls και ο Dworkin, θεωρούν ότι τα ατομικά δικαιώματα έχουν πρωταρχική σημασία, και εκτιμούν ότι μια φιλελεύθερη κοινωνία πρέπει να παραμένει ουδέτερη όσον αφορά την αξία των προγραμμάτων και των στόχων ζωής. Η κοινωνία πρέπει να εξασφαλίζει ταυτόχρονα ότι οι πολίτες δρουν με δίκαιο τρόπο μεταξύ τους και ότι το κράτος δρα ακριβοδίκαια απέναντι σε όλους. Αντίθετα, για εκείνους που υπερασπίζονται μια αντίληψη περί δημοκρατίας που θεμελιώνεται στην συμμετοχή των μελών της πολιτείας, οι πολίτες πρέπει να ενστερνίζονται ένα «ισχυρό αίσθημα συλλογικής ταυτότητας». Για τον Taylor, για παράδειγμα, η αξιοπρέπεια του πολίτη δεν αρκεί να ταυτίζεται με την αξιοπρέπεια ενός κατόχου δικαιωμάτων, και δεν εκφράζεται μόνο μέσω της απόλαυσης των ατομικών

αυτονομία του κάθε ατόμου και να κάνει τον χώρο της ατομικής του ύπαρξης λιγότερο ευάλωτο στις προσβολές της τυραννίας.

Επιπλέον, για τον Locke σημαντικό ρόλο για τον προσδιορισμό του πολιτισμού και την επίτευξη της πλήρους αφοσίωσης των ανθρώπων στην επιτέλεση των επιταγών του Νόμου της φύσης, παίζει η έννοια της πειθαρχίας και κατ' επέκταση της αυτοπειθαρχίας. Η αυτοπειθαρχία αποβλέπει την καλλιέργεια των ικανοτήτων των ανθρώπων για την αύξηση των αγαθών των ιδίων και του συνόλου, ιδίως προσδοκά τη χρήση του ορθού Λόγου και των εφαρμογών του στην επιστήμη για τη βελτίωση των συνθηκών της ανθρώπινης ζωής. Κατ' εξοχήν μορφή αυτής της πειθαρχίας, κατά τον Locke, είναι η εργασία, ως ο μηχανισμός δημιουργίας των υλικών αξιών. Η ατομική προσπάθεια και η εργατικότητα αποτελούν τον μόνο βιώσιμο μηχανισμό για την πρόοδο του πολιτισμού και παραμένουν στερημένα από κάθε συλλογική διάσταση. Η εργασία, όμως, ως μέθοδος αυτοπειθαρχίας θέτει τις δυνάμεις του ανθρώπου σε κοινωνικά επικοδομητικές χρήσεις και συγχρόνως τον απομακρύνει από πειρασμούς, επιτρέποντάς του να αυτοπραγματοωθεί με την καλλιέργεια του πνεύματος και του θρησκευτικού βιώματος. Περαιτέρω, η σύνδεση της προσδοκίας του πολιτισμού με τη χαλιναγώγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς από τη θρησκευτική πίστη εικονογραφεί την απαισιοδοξία του Locke ως προς τους κινδύνους που ελλοχεύουν στην ατομικιστική ψυχολογία των ανθρώπων.

⁶ Βλ. Ταϊήλορ, Τσ., *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, Πόλις, Αθήνα, 1997 και Πηγές του εαυτού. Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας, Ίνδικτος, Αθήνα, 2007.

δικαιωμάτων, αλλά και μέσω της συνεισφοράς του καθενός στη θέσπιση και στη διαφύλαξη νόμων που εξασφαλίζουν το αγαθό της συλλογικότητας. Είναι φανερό, δηλαδή, ότι σε αυτή την προσέγγιση υπάρχει ένας εσωτερικός δεσμός ανάμεσα στους κοινούς στόχους και στην αξιοπρέπεια που συνοδεύει την ιδιότητα του πολίτη.

Η ρεπουμπλικανική εναλλακτική, συγκλίνοντας σε διάφορα σημεία με την κοινοτιστική αμφισβήτηση του πολιτικού φιλελευθερισμού, έρχεται αντιμέτωπη με το πρόβλημα της δημοκρατικής ταυτότητας. Η ρεπουμπλικανική ελευθερία δεν ταυτίζεται με την απόλαυση των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά με τη συμμετοχή των πολιτών στις αποφάσεις που αφορούν την ύπαρξη της συλλογικότητας. Τα μέλη της συλλογικότητας αυτής αισθάνονται και συμφωνούν ότι τα συνδέει μια κοινή πίστη και, επομένως, μπορούν να προσδιορίσουν ποιο είναι το κοινό αγαθό. Η ταύτιση αυτή προκύπτει ακριβώς επειδή το αγαθό της συλλογικότητας θεωρείται ως το σημαντικότερο αγαθό. Στο σημείο αυτό διαπιστώνεται μία πολύ σημαντική διαφορά ανάμεσα στην ρεπουμπλικανική κοινωνία και στην κοινωνία όπως την προσεγγίζει η φιλελεύθερη παράδοση: η ρεπουμπλικανική κοινωνία δεν αναγνωρίζει την προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού και δεν αυτοανακηρύσσεται ουδέτερη απέναντι στις αντιλήψεις περί αγαθού. Ωστόσο, κάθε εκδοχή του κοινοτισμού δεν είναι ρεπουμπλικανική, καθώς υπάρχουν αντιλήψεις περί κοινού αγαθού οι οποίες οδηγούν στη συγκρότηση κοινοτήτων που θα απέκλειαν ολωσδιόλου την αναγνώριση των ατομικών δικαιωμάτων – κάτι που δεν συμβαίνει στη ρεπουμπλικανική αντίληψη περί κοινότητας. Επιπλέον, όμως, ο ρεπουμπλικανισμός θα ήταν λάθος να θεωρηθεί ως μια ιδιαίτερη μορφή κοινοτισμού, καθώς διατηρεί - και μοιράζεται σε κάποιο βαθμό με τον φιλελευθερισμό- την «πίστη» του στην έννοια της ατομικότητας.

Οι διάφορες εκδοχές του ρεπουμπλικανισμού μοιράζονται την κοινή πεποίθηση ότι είναι ανάγκη να επεξεργασθούν εκ νέου τα κεκτημένα του πολιτικού λόγου της νεωτερικότητας, αν και με διαφορετικό τρόπο η καθεμία από αυτές. Ωστόσο, στο σημείο αυτό, πρέπει να γίνει η μεθοδολογική διευκρίνιση, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί: είναι αναγκαία η σύγκριση με το φιλελεύθερο επιχείρημα, καθώς επιτρέπει να οριοθετηθεί ευκολότερα η ρεπουμπλικανική εκδοχή. Ο ρεπουμπλικανισμός, λοιπόν, διακρίνει τέσσερις θεμελιώδεις αρχές οι οποίες διατρέχουν τη φιλελεύθερη παράδοση,

και η παρουσίασή τους που ακολουθεί βασίζεται στην ανάλυση των Measure και Renault στο βιβλίο τους *Alter ego. Τα παράδοξα της δημοκρατικής ταυτότητας*.⁷

Η πρώτη αρχή είναι ο περιορισμός του κράτους. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός τελεί σε αντίθεση με τον πολιτικό απολυταρχισμό, καθώς προέρχεται από μία θεωρία περί των ορίων του κράτους ή της δράσης του. Ο Locke διέγραψε σε αδρές γραμμές τη φιλελεύθερη θεωρία περί πολιτικής διακυβέρνησης: μέσω της αναγνώρισης του κράτους περιόριζε τη σφαίρα ελευθερίας που μπορούσε να απολαύσει η κοινωνία, ενώ ταυτόχρονα προσπαθούσε να περιορίσει το κράτος μέσω της αναγνώρισης της θεμελιώδους αυτονομίας της κοινωνίας.⁸

Η δεύτερη συστατική αρχή του φιλελεύθερου επιχειρήματος μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι η λαϊκή κυριαρχία, η οποία ασκείται μέσω αντιπροσώπων. Με αυτή την έννοια ο φιλελευθερισμός είναι μια μορφή ή εκδοχή της δημοκρατίας.

Η τρίτη αρχή του φιλελευθερισμού έγκειται στην αξία που αυτός αποδίδει στο άτομο και τις ελευθερίες του. Αυτή η αρχή, που καθιστά τον φιλελευθερισμό μορφή ατομισμού, συνάγεται, κατά τη Measure και τον Renault, ευθέως από την πρώτη αρχή περί περιορισμού του κράτους: καθώς η κοινωνία εγκαθιδρύεται ως εν μέρει αυτόνομη σε σχέση με το κράτος και ορίζεται ως σύνολο ατόμων και ομάδων, η αναγνώριση του περιορισμού του κράτους ισοδυναμεί με την αναγνώριση του ατόμου ως ιερής αξίας. Το φιλελεύθερο κράτος φαίνεται, λοιπόν, να ανάγεται σε μέσο, το οποίο τίθεται στην υπηρεσία της προστασίας των ατομικών ελευθεριών. Μπορούμε, ωστόσο, να θεωρήσουμε ότι ισχύει και η αντίστροφη πορεία της παραπάνω συναγωγής. Η αρχή, δηλαδή, του περιορισμού του κράτους συνάγεται από την αρχή της κατάφασης στον ατομισμό. Σε ό,τι αφορά τις ατομικές ελευθερίες, οι οποίες νοούνται υπό την έννοια της φιλελεύθερης αντίληψης της ελευθερίας, καθεμία εκφράζει το στοιχείο της ανεξαρτησίας που πρέπει να υπάρχει ως προς οτιδήποτε άλλο εκτός από τη ίδια την ατομική βούληση. Ο φιλελευθερισμός, με άλλα λόγια, ενθαρρύνει τις ατομικές ελευθερίες που σήμερα

⁷ Βλ. ό.π., σημ. 4, σελ. 18.

⁸ Βλ. Locke, J., *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, ..., σσ. 143-156, 179-183, 201-209. Βλ., επίσης, Αγγελίδης, Μ., *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σσ. 11-15, και του ιδίου, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes – John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994, σσ. 127-210.

νοούμε ως «αρνητικές ελευθερίες». Χαρακτηριστική είναι η πραγμάτευση της διάκρισης μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας από τον Isaiah Berlin.⁹

Η τέταρτη αρχή του φιλελεύθερου επιχειρήματος, η οποία αποτελεί σημείο τριβής με την ρεπουμπλικανική εναλλακτική, είναι η ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις θρησκευτικές ή ηθικές πεποιθήσεις και γνώμες. Η τέταρτη αυτή αρχή θα μπορούσε να συνδεθεί με τις αξιώσεις που περιλαμβάνονται ήδη στην πρώτη αρχή περί περιορισμού του κράτους (τουλάχιστον *de jure*, η αυτονομία της κοινωνίας αποκλείει, για παράδειγμα, την ύπαρξη μίας κρατικής θρησκείας) και στην τρίτη αρχή περί ατομικών ελευθεριών (η αναγνώριση της αξίας των ατομικών ελευθεριών συνεπάγεται την αναγνώριση της ελευθερίας γνώμης ή συνείδησης). Σύμφωνα με τους Mesure και Renaut, «[ο]ι ρεπουμπλικάνοι συνήθως αμφισβητούν ή και απορρίπτουν άλλες σημαντικές συνέπειες της αρχής της ουδετερότητας, κυρίως τη διάκριση δικαίου και ηθικής. Σύμφωνα με το πνεύμα του φιλελευθερισμού δεν είναι αναγκαίο να είναι κάποιος ενάρετος για να θεωρείται καλός πολίτης, δηλαδή να υπακούει στους νόμους: το πεφωτισμένο συμφέρον μπορεί να αποτελέσει το μόνο ελατήριο που αξιώνει το κράτος δικαίου».¹⁰

Ωστόσο, η μομφή περί διάκρισης δικαίου και ηθικής στον φιλελευθερισμό δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή αβίαστα. Αν ως ηθική εννοούμε την αρεταϊκή ηθική, τότε η διάκριση αυτή υφίσταται. Η αρεταϊκή ηθική, όμως, δεν εξαντλεί, προφανώς, την έννοια της ηθικής. Για παράδειγμα, μία από τις βασικές επιδιώξεις της Θεωρίας της Δικαιοσύνης του Rawls είναι η σύνδεση των κανονιστικών συμπερασμάτων της θεωρίας με καθολικά αποδεκτά ορθολογικά κίνητρα δράσεως. Αυτό υπαγορεύεται από τον δεοντολογικό προσανατολισμό που δίνει στη θεωρία του ο Rawls, από την

⁹ Βλ. Berlin, I., "Two concepts of liberty", στο Goodin, R.E., Pettit, P. (eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Blackwell, Oxford, 1997, σσ. 391-417.

¹⁰ Πρβλ. και Kant στην *Αιώνια ειρήνη*, στην 1^η προσθήκη, όπου σημειώνει ότι ακόμα και ένα γένος δαιμόνων/ένας λαός διαβόλων μπορεί να υπόκειται στην ισχύ του δικαίου, υπό την προϋπόθεση ότι διαθέτει κάποια ευφυΐα. Βλ. Kant, Im., *Προς την αιώνια ειρήνη. Ένα φιλοσοφικό σχέδιο*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Κωνσταντίνος Σαργέντης, επιστημον. θεώρ. Γιώργος Ξηροπαϊδης, Πόλις, Αθήνα, 2006, σελ. 98 και σημ. 60 σελ.153, όπου ο Σαργέντης σημειώνει «Ας προσεχτεί ότι ο Καντ λέει μόνο ότι το πρόβλημα της σύστασης κράτους *μπορεί* να λυθεί ακόμα και για έναν λαό διαβόλων, όχι όμως και ότι ένας λαός διαβόλων *θα ενδιαφερόταν* να συστήσει κράτος. Διαφορετικά από τον Hobbes, ο Καντ δεν πιστεύει ότι ο ορθολογικός εγωισμός είναι επαρκής στο να οδηγήσει σε ένα κράτος δικαίου. Κατά τον Καντ η αξία που αποδίδουμε στο δίκαιο (ακόμα και όταν αναστοχαστικά βλέπουμε τη "φύση" να το εγκαθιδρύει στην ιστορία) βασίζεται σε ηθικούς συλλογισμούς. Την προβληματική αυτή κατ' ουσίαν τη θέτει ο Καντ πιο κάτω (370 κ.ε.), όπου δείχνει την ανάγκη σύνδεσης ηθικής και πολιτικής.»

προτεραιότητα, δηλαδή, του ορθού έναντι του αγαθού, και από την ανάγκη και την επιθυμία τα κανονιστικά αυτά συμπεράσματα να γίνουν αποδεκτά και να συμβάλουν έτσι στη σταθερότητα και βιωσιμότητα μιας ακριβοδίκαιης κοινωνικής ένωσης.

Η συζήτηση αυτή περί ηθικής και περί σχέσης ορθού και αγαθού μας οδηγεί στον Αριστοτέλη και στο ζήτημα περί τελειοκρατίας¹¹.

¹¹ Με τον όρο «τελειοκρατία» γίνεται αναφορά στην παράδοση που εκκινεί από τον Αριστοτέλη και αφορά την την τελείωση του εαυτού και την πραγμάτευση της ανθρώπινης φύσης ως έχουσας συγκεκριμένες ιδιότητες, η οποία κατακτά τον ηθικό βίο όταν εκπληρώνει αυτές τις ιδιότητες στο μέγιστο δυνατό βαθμό. Ο αντίστοιχος αγγλικός όρος είναι “perfectionism”.

Κεφάλαιο 1.2

Εκδοχές του ρεπουμπλικανισμού και η σύγκρισή τους με βασικές φιλελεύθερες αρχές.

Για τον Αριστοτέλη η πολιτική κοινότητα αποτελεί ένα κοινό εγχείρημα συγκροτητικό της ανθρώπινης ταυτότητας. Μόνο μέσα στο πλαίσιο της κοινότητας ο άνθρωπος μπορεί να φθάσει σε τέτοιο βαθμό κατοχής των αρετών ώστε να οδηγηθεί στον τελικό σκοπό, στην κατάκτηση του αγαθού της ευδαιμονίας. Ο άνθρωπος μπορεί να είναι πλήρης και ολοκληρωμένος μόνο σε αυτό το πλαίσιο της κοινότητας και εφόσον είναι άριστος, τόσο ως προς τον χαρακτήρα όσο και ως προς την ευφυΐα, εφόσον κατέχει, δηλαδή, τόσο τις διανοητικές όσο και τις αρετές που αφορούν τον χαρακτήρα, τις ηθικές αρετές.

Η διάκριση μεταξύ πολιτικής και πολιτικής επιστήμης ήταν ξένη προς τον Αριστοτέλη, καθώς, κατά τον ίδιο, η πολιτική επιστήμη είναι εκείνη η πρακτική επιστήμη την οποία οι πολιτικοί γενικά χρησιμοποιούν στην άσκηση της πολιτικής, κατά τον ίδιο τρόπο που η ιατρική είναι η επιστήμη την οποία γενικά οι γιατροί χρησιμοποιούν για να θεραπεύσουν τους ασθενείς. Επιπλέον, η διάκριση μεταξύ πολιτικής φιλοσοφίας και ηθικής είναι ξένη προς τον Αριστοτέλη. Η ηθική έχει ως σκοπό το να ορίσει το ανθρώπινο αγαθό, το οποίο είναι η ευδαιμονία έτσι ώστε έχοντας μια διαλεκτικά ξεκάθαρη πρόσληψη του σκοπού της ζωής μας, να μπορούμε να επιδιώξουμε καλύτερα την επίτευξή του. Η πολιτική επιστήμη στοχεύει στην επίτευξη του ίδιου αγαθού όχι μόνο για ένα άτομο αλλά για μια ολόκληρη κοινότητα. Επειδή, όμως, είμαστε, κατά τον Αριστοτέλη, από τη φύση μας πολιτικά ζώα, μπορούμε να επιτύχουμε τους σκοπούς μας ως άτομα μόνο στο πλαίσιο μιας κοινότητας ή μιας πόλης-κράτους, μόνο, δηλαδή, στο πλαίσιο μιας ζωής με άλλους. Επομένως, η ηθική και η πολιτική επιστήμη συμπίπτουν, και η πρακτική σοφία, η οποία καθιστά ικανό ένα άτομο να επιτύχει την ευδαιμονία, είναι σχεδόν ταυτόσημη με την πολιτική επιστήμη η οποία καθιστά κάποιον που ασκεί την εξουσία ικανό να επιτύχει την ευδαιμονία για μία κοινότητα. Μία συγκεκριμένη αντίληψη περί ηθικής μαζί με συγκεκριμένη αντίληψη περί ανθρώπινης φύσης, οδηγούν σε μία συγκεκριμένη αντίληψη περί πολιτικής επιστήμης.

Η αριστοτελική ηθική είναι ένας τύπος τελειοκρατίας. Ο Αριστοτέλης εκκινεί από μία συγκεκριμένη αντίληψη περί ανθρώπινης φύσης ή ανθρώπινης ουσίας,

υποστηρίζοντας ότι συγκεκριμένες ιδιότητες είναι συγκροτητικές αυτής (της φύσης ή της ουσίας). Ο καλύτερος ηθικά βίος είναι εκείνος ο οποίος πραγματώνει αυτές τις ιδιότητες στο μέγιστο βαθμό. Κατά τον Αριστοτέλη, υπό την προϋπόθεση ότι αυτές οι ιδιότητες μπορούν να πραγματωθούν στο μέγιστο βαθμό εντός μιας πολιτικής κοινότητας, αντί στην απομόνωση από τους άλλους ή σε μια κοινότητα κάποιου άλλου τύπου, η ιδανική πολιτική κοινότητα θα είναι εκείνη στην οποία οι ιδιότητες πραγματώνονται πλήρως.

Προκειμένου να καταστούν σαφή τα εννοιολογικά στοιχεία που συνθέτουν την ερμηνεία του ρεπουμπλικανισμού η οποία αντλεί τα βασικά της χαρακτηριστικά από την πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και την πρόκριση της σημασίας της πολιτικής συμμετοχής για τους ίδιους τους πολίτες, είναι απαραίτητη η αναφορά στις έννοιες της πολιτικής ελευθερίας, της κυριαρχίας, του κοινού συμφέροντος και του νόμου, καθώς και η διευκρίνιση σχετικά με το αν η πολιτική ελευθερία ανήκει στην εξωτερική ελευθερία. Είναι απαραίτητο, δηλαδή, να ανατρέξουμε στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, με άλλα λόγια, στο αρχικό πεδίο εντός του οποίου συγκροτούνται η ρεπουμπλικανική ελευθερία και κυριαρχία και οι συναφείς καθορισμοί της δημοκρατίας.

Πιο συγκεκριμένα, «το Γ' βιβλίο των *Πολιτικών* είναι προϋπόθεση για να κατανοήσουμε τη συγκρότηση των θεμελιωδών εννοιών της πολιτικής ελευθερίας και της σχέσης της με τη φύση της κυριαρχίας, αλλά και με τους σκοπούς χάριν των οποίων αυτή ασκείται»¹². Η συζυγία ελευθερίας και κυριαρχίας μάς οδηγεί στο να εξετάσουμε το πολιτικό ζήτημα ως σχέση πολιτικής-κράτους. Η ελευθερία αποτελεί, πρωτίστως, καθοριστική ιδιότητα του ανθρώπου και λογική ιδιότητα του ηθικού λόγου, δηλαδή ένα από τα συστατικά στοιχεία του είναι η ελεύθερη επιλογή η οποία συνιστά προϋπόθεση της ηθικής πράξης. Η ιδέα της εξωτερικής-αρνητικής ελευθερίας λαμβάνει δύο μορφές. Η πρώτη προτάσσεται από τον φιλελευθερισμό, έχει την σημασία της ατομικής ελευθερίας και των ατομικών, αρνητικών δικαιωμάτων και ο νόμος πρέπει να περιορίζεται στο ελάχιστο διασφαλίζοντας τις ατομικές, αρνητικές ελευθερίες και τα απορρέοντα δικαιώματα. Αντιθέτως, στην περίπτωση της δημοκρατικής-ρεπουμπλικανικής θεώρησης, ενώ μιλάμε πάλι για εξωτερική-αρνητική ελευθερία, ο νόμος είναι αναγκαίο συστατικό γνώρισμα της πολιτικής ελευθερίας, η οποία αποτελεί το

¹² Δημητρίου, Σ., *Ελευθερία και κυριαρχία. Πολιτική ελευθερία και κυριαρχία στο τρίτο βιβλίο των Πολιτικών του Αριστοτέλη*, Πόλις, Αθήνα, 2016, σελ.11.

κατεξοχήν υπόδειγμα ελευθερίας, και αυτή αναγνωρίζει ως πρότυπο τη συμμετοχική της διάσταση και τον κεντρικό ρόλο του νόμου.

Το ζήτημα της πολιτικής ελευθερίας συνυφαίνεται με τη φύση της κυριαρχίας στην πόλη και ο Αριστοτέλης θέτει το κρίσιμο ερώτημα, δηλαδή, σε ποιον είναι δίκαιο να ανήκει η κυριαρχία. Περαιτέρω, τίθενται τα ερωτήματα σχετικά με το υποκείμενο-φορέα της κυριαρχίας στην πόλη και τον σκοπό χάριν του οποίου ασκείται η κυριαρχία. Στην πόλη, η οποία είναι κοινωνία ελεύθερων ανθρώπων, η δικαιοσύνη είναι η κύρια πολιτική αρετή που συνυφαίνεται με την πολιτική συμμετοχή, η οποία αποβλέπει στην πρόταξη του γενικού συμφέροντος έναντι των επιμέρους συμφερόντων. Σε ό,τι αφορά τον προσδιορισμό της κυριαρχίας προκύπτει το ερώτημα αν «η κυριαρχία είναι αγαθό προς κατανομή, οπότε θα επιμερίζεται σύμφωνα με τα κριτήρια της διανεμητικής δικαιοσύνης, ή ορίζεται από την ιδέα της δικαιοσύνης, με την πλήρη σημασία της, οπότε δεν είναι αγαθό προς κατανομή, επειδή είναι συμφυές με τον σκοπό χάριν του οποίου υπάρχει η πόλις».¹³ Ο Αριστοτέλης προκρίνει τη δεύτερη λύση, ως εγγύτερη προς το «ἀπλῶς δίκαιον» και το «κοινή συμφέρον», η κυριαρχία, δηλαδή, να ασκείται από το πλήθος, από τους πολλούς.¹⁴

Προεκτείνοντας την εφαρμογή του επιχειρήματος του Αριστοτέλη σε σύγχρονα επιχειρήματα, διαπιστώνουμε ότι η σχέση ελευθερίας και κυριαρχίας είναι αυτή που μπορεί να ορίσει τη δημοκρατία ως δημοκρατία του γενικού συμφέροντος, με κανονιστική αρχή της την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας.

Στα παραδείγματα σύγχρονων ρεπουμπλικανικών θεωριών που ακολουθούν το παράδειγμα του Αριστοτέλη, το ζήτημα το οποίο πρωτίστως προκύπτει είναι αυτό της πολιτικής συμμετοχής και του συγκροτητικού ή μη ρόλου της στην έννοια του πολίτη. Ο Will Kymlicka¹⁵ εντάσσει αυτό το ζήτημα στη συζήτηση περί πολιτειακού (civic) ρεπουμπλικανισμού και υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο ομάδες σκέψης του πολιτειακού (civic) ρεπουμπλικανισμού σχετικές με το πως πρέπει να προωθείται η ενεργή άσκηση της ιδιότητας του πολίτη (συμμετοχή). Η μία προσπαθεί να πείσει τα άτομα να δεχτούν τα φορτία της «δημοκρατικής υπηκοότητας» πείθοντάς τα ότι αυτά δεν είναι «φορτία»

¹³ Δημητρίου, ό.π., σελ. 41.

¹⁴ Βλ. *Πολιτικά*, 1281a40-b10. Βλ., επίσης, Δημητρίου, ό.π., σελ.178-192.

¹⁵ Βλ. Kymlicka, W., *Contemporary political philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York, ²2002, σσ. 284-326.

στην πραγματικότητα. Η πολιτική συμμετοχή και η δημόσια διαβούλευση, σύμφωνα με αυτή την άποψη, δεν πρέπει να θεωρούνται ως επιβαρυντικές υποχρεώσεις ή καθήκοντα, αλλά ως εγγενώς ανταποδοτικές, επιβραβεύουσες. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η ζωή ενός ενεργού πολίτη είναι πράγματι η ιδανικότερη ζωή διαθέσιμη σε εμάς. Η προσέγγιση αυτή μπορεί να ονομασθεί «η αριστοτελική ερμηνεία του ρεπουμπλικανισμού», καθώς, όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος και με την μεγαλύτερη επιρροή υποστηρικτής της άποψης σχετικά με την εγγενή αξία της πολιτικής συμμετοχής. Η δεύτερη ομάδα σκέψης αποφεύγει τους ισχυρισμούς σχετικά με την εγγενή αξία της πολιτικής συμμετοχής και δέχεται ότι για πολλούς ανθρώπους η επίκληση της «δημοκρατικής υπηκοότητας» μπορεί όντως να θεωρείται φορτίο. Δίνεται έμφαση, ωστόσο, στο ότι υπάρχουν ισχυροί εργαλειακοί λόγοι για να αποδεχθούμε αυτό το φορτίο, έτσι ώστε να διατηρηθεί οι λειτουργία των δημοκρατικών θεσμών και να προστατευθούν οι βασικές ελευθερίες μας.

Σε ό,τι αφορά την αριστοτελική εκδοχή, το διακριτικό, διαφοροποιητικό στοιχείο της είναι η έμφασή της στην εγγενή αξία της πολιτικής συμμετοχής *για τους ίδιους τους συμμετέχοντες*. Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτή την άποψη, η πολιτική ζωή είναι ανώτερη από τις απλώς ιδιωτικές απολαύσεις και, επομένως, θα έπρεπε να αποτελεί το κέντρο της ζωής των ανθρώπων, καθώς αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι ολοκληρώνονται και εκπληρώνουν τον προορισμό τους.¹⁶ Αυτή η άποψη αποτελεί ένα παράδειγμα τελειοκρατικής προσέγγισης και από την πλευρά πολλών εκπροσώπων του φιλελευθερισμού θεωρείται, όπως κάθε μορφή κρατικής τελειοκρατίας, ότι δίνει προνομιακή θέση αδικώς σε μία συγκεκριμένη αντίληψη περί αγαθού βίου έναντι άλλων αντιλήψεων. Ωστόσο, η αντίληψη περί εγγενούς αξίας της πολιτικής συμμετοχής φαίνεται να έρχεται σε αντίθεση με την καθιερωμένη κατανόηση των περισσότερων ανθρώπων στον σύγχρονο κόσμο περί αγαθού βίου, καθώς οι περισσότεροι άνθρωποι βρίσκουν μεγαλύτερη ευχαρίστηση στην οικογενειακή τους ζωή, στην εργασία, στη θρησκεία ή στον ελεύθερο χρόνο τους, και όχι στην πολιτική και τον πολιτικό βίο. Για τους περισσότερους ανθρώπους, η πολιτική συμμετοχή χρειάζεται για να διασφαλιστεί ότι η κυβέρνηση σέβεται και υποστηρίζει την ελευθερία τους να επιδιώκουν τις

¹⁶ Βλ. Kymlicka, ό.π., σσ. 315-319 και τις αναφορές σε Oldfield, Pocock, Skinner, Beiner.

προσωπικές τους ενασχολήσεις και τους προσωπικούς τους δεσμούς. Από αυτή την οπτική, η πολιτική θεωρείται πρωταρχικώς ως μέσο για την ιδιωτική ζωή.

Σχετική, στο σημείο αυτό, είναι η διάκριση του Benjamin Constant ανάμεσα στην αρχαία και τη μοντέρνα ελευθερία. Σύμφωνα με τον Constant, ενώ οι Αρχαίοι θυσιάζαν την προσωπική τους ελευθερία για να προωθήσουν τον ενεργά πολιτικό βίο, οι Μοντέρνοι αντιμετωπίζουν την πολιτική ως μέσο απαραίτητο – και κατά κάποιο τρόπο, ως θυσία – για την προστασία της προσωπικής του ζωής.¹⁷

Οι περισσότεροι υποστηρικτές της αριστοτελικής εκδοχής του ρεπουμπλικανισμού προβάλλουν την εγγενή αξία της πολιτικής συμμετοχής και, ταυτόχρονα, την υπονόμηση της αξίας της ιδιωτικής ζωής. Συχνά υποστηρίζεται ότι η σύγχρονη έμφαση στην ιδιωτική ζωή είναι αντικοινωνική και ότι αποτελεί άρνηση της εγγενούς κοινωνικής φύσης μας. Επιπλέον, απορρίπτεται η απόδοση αξίας στην ιδιωτική ζωή από τους φιλελεύθερους ως μία μορφή ατομισμού και η πολιτική συμμετοχή αποτελεί έναν τρόπο ικανοποίησης της εγγενούς ανάγκης μας για κοινωνικούς δεσμούς και σχέσεις. Ωστόσο, ο φιλελευθερισμός, σε γενικές γραμμές, ενώ φαίνεται μέσα από αυτή την οπτική να δυσπιστεί απέναντι στην πολιτική, αποδέχεται την κοινωνική ζωή και αυτό που κοινώς αποκαλείται «κοινωνία των πολιτών». Επιπλέον, η φιλελεύθερη οπτική της ιδιωτικής ελευθερίας στην πραγματικότητα προϋποθέτει τη φυσική μας κοινωνικότητα. Στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες φαίνεται ότι μεταξύ του κράτους ή της κρατικής-πολιτικής οργάνωσης και της ιδιωτικής ζωής παρεμβάλλεται ένα πολύ μεγάλο σύνολο δρώντων υποκειμένων και δράσεων το οποίο αποτελεί την προαναφερθείσα «κοινωνία των πολιτών». Η συνεχώς αυξανόμενη «κυριαρχία» της κοινωνίας των πολιτών έναντι της επίσημης πολιτικής φανερώνει ουσιαστικά τη δυσπιστία των πολιτών απέναντι στη νομιμοποίηση του κράτους ως ασκούντος συνολικά την εξουσία.

Είναι φανερό ότι για την υπεράσπιση της αριστοτελικής εκδοχής του ρεπουμπλικανισμού δεν αρκεί ναδειχθεί ότι τα άτομα χρειάζονται την κοινωνία για να διάγουν ένα πραγματικά ανθρώπινο βίο, αφού, εξάλλου, αυτή η αντίληψη αποτελεί παραδοχή και του φιλελευθερισμού. Πρέπει ναδειχθεί επιπρόσθετα ότι τα άτομα

¹⁷ Βλ. Constant, B., *Political Writings*, Biancamaria Fontana (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

χρειάζεται να είναι πολιτικώς ενεργά. Στο σημείο αυτό, επομένως, πρέπει να γίνει η διάκριση μεταξύ συμμετοχής στην κοινωνία και συμμετοχής στην πολιτική, δηλαδή διάκριση μεταξύ κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Η κεντρική έννοια σε αυτή τη διάκριση είναι η ελευθερία και το πώς προωθείται, προστατεύεται ή υπονομεύεται σε καθένα από τα δύο αυτά πεδία.

Ένα βασικό σημείο κριτικής από την πλευρά των υποστηρικτών του αριστοτελικού ρεπουμπλικανισμού είναι ότι η συμμετοχή στην πολιτική ζωή στις σύγχρονες κοινωνίες γίνεται σε ιδιαίτερα ευρεία κλίμακα, καθορίζεται από τη λειτουργία της αγοράς ή από την άσκηση εξουσίας μέσω των μέσων μαζικής ενημέρωσης ή κυριαρχείται από «ειδικούς» διαφόρων τύπων. Η προώθηση της πολιτικής συμμετοχής σε μία πιο ανθρώπινη, μικρότερη κλίμακα καθώς και ο δημόσιος λόγος αντί για την «ιδιωτική ψήφο», είναι η λύση του συγκεκριμένου προβλήματος. Ωστόσο, σε αυτή την προσέγγιση προκύπτει το πρόβλημα της μετάβασης.

Για τους υποστηρικτές του αριστοτελικού ρεπουμπλικανισμού φαίνεται ότι το πρόβλημα της απόρριψης της πολιτικής συμμετοχής εντοπίζεται στην άποψη ότι οι περισσότεροι άνθρωποι βρίσκουν την πολιτική μη ικανοποιητική. Η προσκόλληση, όμως, στην ιδιωτική ζωή είναι το αποτέλεσμα όχι μόνο της υποβάθμισης του δημόσιου βίου αλλά και του εμπλουτισμού και της ενίσχυσης του ιδιωτικού βίου.¹⁸ Η προσωπική και κοινωνική ζωή των ανθρώπων στις σύγχρονες κοινωνίες είναι πολύ πιο πλούσια και ενδιαφέρουσα σε σύγκριση με εκείνη, π.χ. των αρχαίων Ελλήνων. Χρειάζεται, επομένως, περαιτέρω τεκμηρίωση της αντίληψης περί αγαθού βίου η οποία προκρίνεται από τον αριστοτελικό ρεπουμπλικανισμό.

Συχνά ο αριστοτελικός ρεπουμπλικανισμός αναφέρεται και ως «δευτέρας τάξεως» κοινοτισμός, χαρακτηρισμός ο οποίος μας παραπέμπει στην προαναφερθείσα συζήτηση περί της σχέσης ρεπουμπλικανισμού και κοινοτισμού. Στον παραδοσιακό κοινοτισμό και στην αντίληψή του περί πολιτικής του κοινού αγαθού, οι άνθρωποι συμμετέχουν στην πολιτική ώστε να προωθήσουν συγκεκριμένους προϋπάρχοντες κοινούς σκοπούς, οι οποίοι βασίζονται σε μία κοινή θρησκευτική πίστη ή σε έναν παραδοσιακό τρόπο ζωής. Αντιθέτως, στον αριστοτελικό ρεπουμπλικανισμό, δεν είναι απαραίτητη η υπόθεση ότι οι άνθρωποι έχουν οποιουσδήποτε προ-πολιτικούς σκοπούς.

¹⁸ Βλ. Kymlicka, ό.π., σσ.315-319.

Μπορεί να γίνει αποδεκτό το γεγονός ότι οι άνθρωποι στην ιδιωτική τους ζωή δεν μοιράζονται μεταξύ τους ένα κοινό σύνολο σκοπών, και ότι δε θα υπάρξει κάποια ομοφωνία μεταξύ των πολιτών σχετικά με τους κατάλληλους σκοπούς της δημόσιας πολιτικής. Υποτίθεται, ωστόσο, ότι η πολιτική συμμετοχή καθεαυτή μπορεί να θεωρηθεί ως κοινό αγαθό. Το κοινό αγαθό το οποίο προωθείται μέσω της πολιτικής συμμετοχής, δεν είναι κάποια προ-πολιτική πολιτιστική πρακτική ή παράδοση, αλλά η εγγενής αξία της πολιτικής συμμετοχής καθεαυτή.

Το πρόβλημα, πάντως, που παραμένει είναι το ότι οι άνθρωποι διαφωνούν, όχι μόνο για την αξία των προ-πολιτικών πρακτικών και παραδόσεων, αλλά και για την εγγενή αξία της πολιτικής συμμετοχής καθεαυτή. Το «γεγονός του πλουραλισμού» υπερνικά όχι μόνο τον παραδοσιακό κοινοτισμό, αλλά και την αναβίωση του αριστοτελικού ρεπουμπλικανισμού. Τελικά, η φιλελεύθερη προσέγγιση δείχνει ιδιαίτερα ανθεκτική. Ωστόσο, οι ρεπουμπλικανικές κριτικές σχετικά με τη ενεργό συμμετοχή των πολιτών στον πολιτικό βίο και τον ρόλο του κράτους στην προώθηση σκοπών, καταδεικνύουν σημεία τριγμών στο φιλελεύθερο οικοδόμημα, αλλά και τη δυνατότητα «αντιστήριξης» του μέσω της αξιοποίησης αυτών των κριτικών.

Οι σύγχρονοι ρεπουμπλικάνοι (Pettit, Pocock, Skinner), στοχασζόμενοι την ελευθερία, δεν επικρίνουν τόσο την έννοια των υποκειμενικών δικαιωμάτων του ανθρώπου – καθώς κάτι τέτοιο θα καταδίκασε το εγχείρημά τους σε αποσύνδεση από την τροχιά της πολιτικής νεωτερικότητας – όσο την αντίληψη του φυσικού δικαίου, την οποία αυτά προϋποθέτουν. Η κριτική τους, δηλαδή, επικεντρώνεται στην κλασική αντίληψη των υποκειμενικών δικαιωμάτων ως προκρατικών φυσικών δικαιωμάτων.

Μέρος 2^ο

Ο διάλογος φιλελευθερισμού-ρεπουμπλικανισμού ως διάλογος μεταξύ κλασικών:
John Stuart Mill και Jean Jacques Rousseau

Κεφάλαιο 2.1

Η περίπτωση του John Stuart Mill

Η διερεύνηση της συνάφειας μεταξύ φιλελεύθερων και ρεπουμπλικανικών θέσεων μπορεί να καταλήξει σε ουσιαστικά συμπεράσματα μόνο μέσα από την εξέταση συγκεκριμένων θέσεων χαρακτηριστικών εκπροσώπων του φιλελευθερισμού και του ρεπουμπλικανισμού. Ιδανική περίπτωση, λοιπόν, για αυτόν τον «διάλογο» αποτελεί ο John Stuart Mill, ως ευρέως αποδεκτός εκπρόσωπος του κλασικού φιλελευθερισμού. Αυτό που θα επιχειρηθεί να διαφανεί είναι ότι ο Mill, μολονότι υπόδειγμα κλασικού φιλελεύθερου στοχαστή, συμπεριλαμβάνει στα βασικά επιχειρήματά του έννοιες και θέσεις οι οποίες θεωρούνται πρώτιστα ρεπουμπλικανικές.

Η Nadia Urbinati στο βιβλίο της *Mill on Democracy – From the Athenian Polis to Representative Government*, στο πλαίσιο της εξέτασης του κατά πόσο είναι δόκιμο να εξεταστεί η σκέψη του Mill και ως ρεπουμπλικανική, αναφέρει τα εξής: «Η ρεπουμπλικανική ερμηνεία του Mill εκκινεί από την επιθυμία να εμπλουτιστεί η ευρέως αποδεκτή εικόνα του ως κήρυκα του ατομισμού. [...] Στο τέλος, το πρόβλημα παραμένει ως προς το πώς η ατομική αυτονομία μπορεί να συνυπάρχει με τις πολιτικές αξίες και μία ενεργή παρουσία στη δημόσια ζωή.[...] Για τον λόγο αυτό, το *Περί ελευθερίας* και οι *Σκέψεις για την Αντιπροσωπευτική Διακυβέρνηση* πρέπει να διαβάζονται μαζί»,¹⁹ ενώ, λίγο παρακάτω, συνεχίζει γράφοντας ότι «Από τη δημοσίευση του «Δύο έννοιες ελευθερίας» του Isaiah Berlin, η σκέψη του Mill έχει υποβληθεί σε ένα είδος συνδρόμου του εκκρεμούς. Είτε αποθεώνεται είτε κακολογείται για το ότι έδωσε προτεραιότητα στην ατομική ελευθερία έναντι της κοινωνικής υποχρέωσης ή για το ότι προβάλλει έναν τελεολογικό φιλελευθερισμό ο οποίος συνηγορεί υπέρ της κρατικής παρέμβασης για το καλό της ατομικής ανάπτυξης. Η ασάφεια, η οποία προβλημάτισε τον Berlin, απασχολεί,

¹⁹ Urbinati, N., *Mill on Democracy – From the Athenian Polis to Representative Government*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, σσ. 148-149.

Η μετάφραση των παραθεμάτων από το βιβλίο της Urbinati, καθώς και όλων των υπόλοιπων παραθεμάτων από έργα γραμμένα στην αγγλική γλώσσα, έχει γίνει από την γράφουσα. Όπου έχει χρησιμοποιηθεί διαθέσιμη ελληνική μετάφραση, σημειώνεται σε αντίστοιχη υποσημείωση.

επίσης, φιλελεύθερους, κοινοτιστές και, τελικά, ρεπουμπλικάνους στοχαστές, οι οποίοι, για το θέμα αυτό, ούτε αμφισβήτησαν ούτε αναθεώρησαν την ανάγνωση του Mill από τον Berlin.»²⁰

Στις παραγράφους που ακολουθούν, θα αναδειχθούν τα βασικά σημεία της σκέψης του Mill τα οποία συνηγορούν στην ιδέα ότι πρόκειται για ένα παράδειγμα φιλελεύθερου στοχαστή με αξιοσημείωτες ρεπουμπλικανικές αναφορές.

Η ελευθερία του ατόμου και τα όρια της κοινωνίας στο Περί Ελευθερίας του J. S. Mill

Στο δοκίμιό του υπό τον τίτλο *On Liberty (Περί Ελευθερίας)*²¹, ο John Stuart Mill παρουσιάζει τις βασικές του απόψεις σχετικά με την έννοια της ελευθερίας και τις εξειδικεύσεις της, και θέτει τις βάσεις για την ανάπτυξη της σκέψης του για την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση και τη λειτουργία του κράτους. Η συγκεκριμένη πραγμάτευση της έννοιας της ελευθερίας, όχι απλώς εντάσσει τον Mill στους εκπροσώπους του κλασικού φιλελευθερισμού, αλλά τον καθιστά κορυφαίο ανάμεσά τους. Επιπλέον, πρέπει να σημειωθεί ότι το *Περί Ελευθερίας* τίθεται στην αρχή μιας σειράς κειμένων του Mill για την ελευθερία και τη δημοκρατία, τα οποία καταλήγουν στο κείμενο *The subjection of women (Η υποταγή των γυναικών)*²². Υπερασπιζόμενος ο Mill την ελευθερία του ατόμου εν γένει, μας προϋποθέτει για τη θεματοποίηση του αιτήματος για την απελευθέρωση των γυναικών από την ηθική και πολιτική καταπίεση της εποχής του, το οποίο θα ακολουθήσει.²³

Η έκταση, λοιπόν, και τα όρια της ελευθερίας, σύμφωνα με τον Mill, δηλώνονται από δύο αρχές: 1. Το άτομο δεν είναι υπόλογο στην κοινωνία για πράξεις που αφορούν αποκλειστικά και μόνο δικά του συμφέροντα, και 2. Το άτομο είναι υπόλογο στην κοινωνία για όλες εκείνες τις πράξεις οι οποίες βλάπτουν τα συμφέροντα άλλων ανθρώπων. Εναλλακτικά διατυπωμένα, πρόκειται για τη γενική αρχή σύμφωνα με την οποία η ατομική ελευθερία σταματά εκεί που περιορίζει την ελευθερία ενός άλλου ατόμου. Ωστόσο, αυτή η οριοθέτηση, αν και αρχικά φαίνεται λογική και δίκαιη,

²⁰ Ο.π., σελ. 159.

²¹ CW 18.

²² CW 21.

²³ Βλ., επίσης, την εισαγωγή της Mary Warnock στο *Mill, John Stuart, Utilitarianism and On Liberty*, Blackwell Publishing, Oxford, ² 2003, σελ. 10.

παρουσιάζει αδυναμίες, καθώς είναι αναγκαίο να οριστούν τα ατομικά συμφέροντα των ανθρώπων και τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία μπορούμε να αναγνωρίσουμε πότε θίγονται τα συμφέροντα ενός άλλου ατόμου, να οριστούν, δηλαδή, οι περιορισμοί της ελευθερίας.

Ο Mill με τον όρο «ελευθερία» εννοεί πρώτα την ελευθερία της σκέψης και, κατ' επέκταση, την ελευθερία της συζήτησης, δηλαδή την ελευθερία οι σκέψεις να αναπτύσσονται και να προβάλλονται δημόσια, μεταξύ των ανθρώπων, είτε πρόκειται για μερικά άτομα είτε πρόκειται για διευρυμένες ομάδες ατόμων. Αυτό που υποστηρίζεται μέσα από αυτή την πραγμάτευση της ελευθερίας, είναι ότι μπορεί να εξασφαλιστεί σε μεγάλο βαθμό μια δραστική προστασία από την τυραννία της κοινής γνώμης, η οποία μπορεί να προέρχεται είτε από το κράτος είτε από διάφορες κοινωνικές ομάδες. Ο «δεσποτισμός της κοινής γνώμης», καθώς και οι διάφοροι μηχανισμοί ηθικής καταπίεσης που αναπτύσσονται, αποτελούν, μαζί με την κρατική κηδεμόνευση, τις σοβαρότερες εκφράσεις περιορισμού της ατομικής ελευθερίας, καθώς η πάλη μεταξύ ελευθερίας και εξουσίας είναι διαχρονική. Ο Mill, ωστόσο, παρά τη δυσπιστία του προς τους τρόπους άσκησης της κρατικής εξουσίας, αναγνωρίζει ότι το κράτος έχει το δικαίωμα να περιορίζει την ελευθερία των πολιτών του, στο πλαίσιο της εκπλήρωσης του καθήκοντός του να προάγει την ευημερία τους. Δεν υποστηρίζει, δηλαδή, την ελευθερία χωρίς όρια, αλλά μία ελευθερία η οποία δεσμεύεται προς τις απαιτήσεις της ανθρώπινης συνύπαρξης στο πλαίσιο της κοινωνίας, καθιερώνοντας μία σαφή σχέση ανάμεσα στην ατομική ελευθερία και την πολιτική αυτοκυβέρνησης.

Όπως θα υποστηριχθεί και στη συνέχεια, ο Mill πιστεύει ότι η δημοκρατία προϋποθέτει μια μορφή ελευθερίας που είναι μεν ατομική, αλλά όχι ατομιστική. Αν αντιμετωπίσουμε τον Mill μόνο ως υπέρμαχο της ατομικής ελευθερίας, όπως ισχύει για κάποιους σχολιαστές, τότε απολιτικοποιούμε τη σκέψη του υπερτονίζοντας τα στοιχεία που αφορούν τον αναγκαίο περιορισμό της πολιτικής εξουσίας και την αντίθεση ατομικής ελευθερίας-κρατικής χειραγώγησης. Μία τέτοια αντιμετώπιση θα συρρίκνωνε τον Mill αποκλειστικά μέσα στο πεδίο της αρνητικής ελευθερίας και θα περιόριζε μονομερώς το εγχείρημά του. Όπως θα φανεί και στο *Σκέψεις για την Αντιπροσωπευτική Διακυβέρνηση*²⁴, ο Mill δεν αρκείται στο να διαφυλάξει την προσωπική ελευθερία από τη

²⁴ CW 19.

δημόσια εξουσία, καθώς ο ίδιος επεξεργάστηκε μία ιδιαίτερα πολιτική έννοια της ελευθερίας, ουσιωδώς συναφή με συγκεκριμένο πολίτευμα, δηλαδή τη δημοκρατία, και τη νομιμοποίηση της τελευταίας από τον δημόσιο έλεγχο της εξουσίας από το σύνολο των πολιτών, καθώς και από τη διαμόρφωση της κοινής γνώμης και κρίσης των πολιτών.

Επιστρέφοντας στο *Περί Ελευθερίας*, ο Mill αναγνωρίζει ότι η πάλη μεταξύ ελευθερίας και εξουσίας είναι διαχρονική²⁵, όπως έχει ήδη αναφερθεί. Πολύ συχνά νοείται ως πάλη μεταξύ υπηκόων ή κάποιων κατηγοριών τους, και της κυβέρνησης. Στην περίπτωση αυτή, πρόκειται για την ελευθερία ως προστασία από την τυραννία των κυβερνώντων, οι οποίοι, σε προηγούμενες εποχές, θεωρούνταν κατ' ανάγκη αντίπαλοι του λαού, τον οποίο κυβερνούσαν. Η εξουσία αυτή, την οποία είτε είχαν κληρονομήσει οι κυβερνώντες ή ο κυβερνών είτε είχαν κατακτήσει, θεωρείτο αναγκαία από τους κυβερνώμενους, αλλά και επικίνδυνη. «Ο σκοπός, επομένως, των φιλοπάτριδων ανθρώπων», λέει ο Mill, «ήταν να θέσουν όρια στην εξουσία, την οποία μπορούσε να ασκεί ο κυβερνών στην κοινότητα και αυτόν ακριβώς τον περιορισμό εννοούσαν ως ελευθερία».²⁶

Ο Mill, περιγράφοντας «την εξέλιξη των ανθρώπινων υποθέσεων», αναγνωρίζει ότι κάποια στιγμή οι άνθρωποι έπαψαν να θεωρούν φυσική αναγκαιότητα να είναι κυβερνήτες τους μια ανεξάρτητη δύναμη, με συμφέροντα αντίθετα από τα δικά τους.²⁷ Αντί για περιορισμό της εξουσίας των κυβερνώντων, επιδιώχθηκε να ταυτιστούν οι κυβερνώντες με το λαό: το συμφέρον και η βούληση των κυβερνώντων να είναι το συμφέρον και η βούληση του έθνους. Ωστόσο, αναγνωρίστηκε ότι πρέπει να τίθεται κάποιο όριο ως προς το τι μπορεί να κάνει μια κυβέρνηση. Η αντίληψη ότι ο λαός δε χρειάζεται να περιορίζει την εξουσία, που ο ίδιος επιβάλλει στο εαυτό του, μπορεί να

²⁵ Χωρίς, ωστόσο, ο Mill να ενστερνίζεται τη διάκριση της ελευθερίας σε δύο είδη. Αυτή είναι μία ερμηνεία του Mill που τον συνδέει κυρίως με τον γαλλικό φιλελευθερισμό, με τον Constant και τον Guizot. Ο φιλελευθερισμός του Mill, όπως έχει ήδη τονιστεί, δεν καθορίζεται από αντιρεπουμπλικανικά και αντιδημοκρατικά χαρακτηριστικά.

²⁶ Μιλ, Τ.Σ., *Περί Ελευθερίας*, ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ, Αθήνα, 1983, σσ. 19-20.

Όλες οι παραπομπές στο *Περί Ελευθερίας* του Mill γίνονται στη συγκεκριμένη ελληνική μετάφραση του κειμένου, κατόπιν αντιπαραβολής με το αγγλικό κείμενο.

²⁷ Ο Mill, σε πολλά σημεία του κειμένου, αναφέρεται στη συνήθεια – της εποχής του και της πρόσφατης ιστορίας – να θεωρείται ότι η κυβέρνηση εκφράζει συμφέροντα αντίθετα από αυτά του κοινού, δηλαδή του λαού. Η πλειοψηφία δεν έχει μάθει ακόμα να αντιλαμβάνεται την εξουσία της κυβέρνησης ως δική της εξουσία ή τις κυβερνητικές γνώμες ως δικές της γνώμες. Όταν γίνει αυτό, η ατομική ελευθερία θα διατρέχει ίσως τον κίνδυνο παραβίασής της από την κυβέρνηση, όπως ακριβώς διατρέχει την εποχή του Mill τον κίνδυνο παραβίασής της από την κοινή γνώμη.

φαινόταν αυταπόδεικτη την εποχή που η λαοπρόβλητη κυβέρνηση ήταν μόνο ένα όνειρο ή κάτι για το οποίο διάβαζαν οι άνθρωποι ότι υπήρξε κάποια μακρινή εποχή του παρελθόντος. Η αντίληψη αυτή δεν κλονίστηκε ούτε στην περίπτωση της Γαλλικής Επανάστασης, την οποία ο Mill δεν αποδίδει στη σταθερή λειτουργία λαϊκών θεσμών, αλλά σε ένα ξαφνικό και σπασμωδικό ξέσπασμα ενάντια στον μοναρχικό και αριστοκρατικό δεσποτισμό. Εκφράσεις όπως, «αυτοκυβέρνηση» και «η εξουσία που επιβάλλει ο λαός στον εαυτό του» δεν εκφράζουν την πραγματικότητα. Ο «λαός» που ασκεί την εξουσία δεν είναι πάντα ο λαός επί του οποίου ασκείται η εξουσία· και η «αυτοκυβέρνηση», για την οποία γίνεται λόγος, δεν είναι η διακυβέρνηση του καθένα από τον εαυτό του, αλλά η διακυβέρνηση του καθένα από όλους τους υπόλοιπους.²⁸

Η βούληση για τη οποία γίνεται λόγος, είναι η βούληση της αριθμητικά ισχυρότερης ή της πιο δραστήριας μερίδας του λαού, της πλειοψηφίας, ή εκείνων που κατορθώνουν να γίνουν αποδεκτοί ως πλειοψηφία. Ο λαός ενδέχεται να έχει όντως την επιθυμία να καταπιέσει ορισμένα από τα μέλη του και είναι αναγκαίο να λαμβάνονται μέτρα τόσο ενάντια σε αυτήν όσο και σε κάθε άλλη κατάχρηση εξουσίας. Ο περιορισμός, επομένως, της εξουσίας, την οποία ασκεί η κυβέρνηση στα άτομα, δε χάνει τη σπουδαιότητά του, όταν οι κάτοχοι της εξουσίας είναι συνεχώς υπόλογοι στην κοινότητα, δηλαδή στην ισχυρότερη πολιτική μερίδα της κοινότητας.

Η τυραννία της πλειοψηφίας, η οποία αντιμετωπίζεται γενικά ως ένα από τα δεινά ενάντια στα οποία η κοινωνία οφείλει να επαγρυπνεί²⁹, εμπνέει φόβο, κυρίως, επειδή εκδηλώνεται με τις πράξεις των δημοσίων αρχών. Ωστόσο, όταν η κοινωνία επιβάλλει τη συλλογική τυραννία της στα ανεξάρτητα άτομα που την αποτελούν, τα μέσα κατατυράννησης δεν περιορίζονται στις πράξεις, τις οποίες ενδέχεται να εκτελεί διαμέσου των πολιτικών λειτουργιών της. Όταν η κοινωνία εκφέρει γνώμη ή λαμβάνει συγκεκριμένες θέσεις για ζητήματα στα οποία οφείλει να μην αναμινύεται, ασκεί κοινωνική τυραννία, τρομακτικότερη από πολλά είδη πολιτικής καταπίεσης, καθώς παρέχει πολύ λιγότερα μέσα διαφυγής, εισχωρεί βαθύτερα στις λεπτομέρειες της ζωής και υποδουλώνει την ψυχή του ανθρώπου. Γι' αυτό και ο Mill είναι υπέρμαχος της προστασίας της ατομικής ελευθερίας, θεωρώντας, όμως, ταυτόχρονα, ότι αυτή

²⁸ Βλ. Μιλ, ό.π., σελ. 23.

²⁹ Βλ. και «δεσποτισμό της πλειοψηφίας», κριτική στον Alexis de Tocqueville.

θεμελιώνει την πολιτική ελευθερία. Επομένως, δεν επαρκεί η προστασία από την τυραννία των κρατούντων, αλλά απαιτείται και η προστασία από την τυραννία της κυρίαρχης γνώμης³⁰ - η οποία διαφέρει εντελώς από τη ζωντανή και δημιουργική συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα-, και του δημόσιου αισθήματος, από την τάση της κοινωνίας – με άλλα μέσα, όχι νομικές ποινές, κυρώσεις - να επιβάλλει ως κανόνες συμπεριφοράς τις δικές της ιδέες και συνήθειες σε όσους διαφωνούν με αυτές. Η τυραννία και η δεσποτική επιβολή της κυρίαρχης γνώμης εξαλλάσσει την ισότητα στην εκφυλιστική παραφθορά της, την ισοπέδωση. Η κοινωνία με αυτόν τον τρόπο περιορίζει ή και αποτρέπει τη διαμόρφωση οποιασδήποτε ατομικότητας η οποία δεν εναρμονίζεται με τα δικά της πρότυπα, οποιασδήποτε εξατομίκευσης η οποία θα ισοδυναμούσε με διαρκή δυνατότητα αυτοκαθορισμού, δηλαδή προσωπικής αυτονομίας. Για αυτό το λόγο πρέπει να υπάρχει κάποιο όριο ως προς τη θεμιτή επέμβαση της συλλογικής γνώμης στην ανεξαρτησία του ατόμου· και ο προσδιορισμός αυτού του ορίου, καθώς και η προάσπισή του, είναι αναγκαία για την εξασφάλιση των ανθρώπινων υποθέσεων όσο και η προστασία από τον πολιτικό δεσποτισμό.

Ο Mill υποστηρίζει ότι η διευθέτηση μεταξύ ατομικής ανεξαρτησίας και κοινωνικού ελέγχου είναι ένα πρόβλημα το οποίο πρέπει να αντιμετωπιστεί εξαρχής. Και αυτό γιατί, από τη μία πλευρά, ο κοινωνικός έλεγχος δεν πρέπει να περιστέλλει τη δυνατότητα αυτοκαθορισμού και, από την άλλη, χωρίς αυτόν δεν είναι δυνατός ούτε και ο απαραίτητος δημόσιος έλεγχος της πολιτικής εξουσίας. Όλα όσα καθιστούν πολύτιμη την ανθρώπινη ύπαρξη, εξαρτώνται από την επιβολή περιορισμών στις πράξεις των άλλων ανθρώπων. Πρέπει, επομένως, να επιβάλλονται κάποιοι κανόνες συμπεριφοράς δια του νόμου και, στις περιπτώσεις που δεν ενδείκνυνται οι νόμοι, δια της κοινής γνώμης. Επαρκής λύση σχετικά με το πώς πρέπει να είναι αυτοί οι κανόνες δεν έχει υπάρξει. Επιπλέον, πρόβλημα αποτελεί το γεγονός ότι η πλειοψηφία κάθε λαού θεωρεί τους ισχύοντες κάθε φορά νόμους αυταπόδεικτους και αυτονόητους. Αυτή η σχεδόν καθολική ψευδαίσθηση αποτελεί, για τον Mill, χαρακτηριστικό παράδειγμα της μαγικής επιρροής του εθίμου.

³⁰ Βλ. και ό.π., σσ. 115-116: η κοινή γνώμη ως μάζα, ως συλλογική μετριότητα.

Ωστόσο, όπως ο Mill σημειώνει, σε κάθε εποχή υπήρξαν άνθρωποι οι οποίοι προπορεύτηκαν της κοινωνίας, με τη σκέψη και τα αισθήματά τους, και οι οποίοι, συνήθως, απέφευγαν να επιτεθούν στην δεδομένη κατάσταση πραγμάτων, στην υπακοή, δηλαδή, στις παραδόσεις και στα έθιμα, στις απόψεις των κυβερνώντων και των θρησκευτικών αρχόντων. Παρ' όλο που, συχνά, ήρθαν σε σύγκρουση σε ό,τι αφορά ορισμένες λεπτομέρειες, προτίμησαν να επιδιώξουν και να αγωνιστούν για την αλλαγή των πεποιθήσεων των ανθρώπων σχετικά με τα συγκεκριμένα θέματα, για τα οποία οι ίδιοι υιοθετούσαν αιρετικές απόψεις, παρά να ενεργήσουν συντονισμένα – με όλους τους αιρετικούς – για την υπεράσπιση της ελευθερίας της σκέψης και της έκφρασης.³¹ Φαίνεται, λοιπόν, ότι στις περισσότερες από αυτές τις περιπτώσεις, οι εν λόγω πρωτοπόροι υιοθέτησαν την ειδική (επιμέρους) αρχή υπεράσπισης της «δικής μας» γνώμης, - δηλαδή της δικής τους-, μεθοδεύοντας τις ενέργειές τους προς μετατόπιση των άλλων προς συγκεκριμένη κατεύθυνση, και όχι μία γενική αρχή ελευθερίας και ανεκτικότητας της άλλης γνώμης. Φαινόταν, δηλαδή, σαν να παραγνώριζαν ότι η υπεράσπιση της αρχής της ελευθερίας δεν αποτελεί υιοθέτηση μίας συγκεκριμένης γνώμης, αλλά όρο-προϋπόθεση ύπαρξης και διατύπωσης της κάθε πεποίθησης, η οποία, ωστόσο, δεν παραβιάζει αυτή την ελευθερία³².

Ο Mill δηλώνει ότι ο αντικειμενικός σκοπός του δοκιμίου είναι να υποστηρίξει μια πολύ απλή αρχή, η οποία πρέπει να διέπει απόλυτα την από μέρους της κοινωνίας αντιμετώπιση του ατόμου με την έννοια της επιβολής και του ελέγχου, είτε τα χρησιμοποιούμενα μέσα είναι η σωματική βία με τη μορφή ποινών, που προβλέπονται από το νόμο, είτε η ηθική πίεση που ασκεί η κοινή γνώμη. Η αρχή αυτή είναι ότι ο μόνος λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι, ατομικά ή συλλογικά, έχουν το δικαίωμα να επεμβαίνουν στην ελευθερία δράσης οποιουδήποτε συνανθρώπου τους, είναι η αυτοπροστασία τους, η αποτροπή, δηλαδή, της ζημίας από τους άλλους [*harm principle*]. Για αυτό και η μόνη συμπεριφορά για την οποία ο άνθρωπος είναι υπόλογος στην κοινωνία είναι αυτή που αφορά τους άλλους. Ο Mill, λοιπόν, στο *Περί Ελευθερίας*, δεν επικεντρώνεται απλώς και μόνο στις καταχρήσεις και υπερβάσεις της κρατικής εξουσίας,

³¹ Ο Mill σημειώνει ότι η θρησκευτική πίστη αποτελεί εξαίρεση, καθώς σε αυτόν τον τομέα σημειώθηκε η μεγαλύτερη πρόοδος.

³² Ο Mill, ακολουθώντας την παράδοση του Montesquieu, εφιστά διαρκώς την προσοχή στην τάση των κρατικών μηχανισμών να εξασθενίζουν τη δυναμική της πολιτικής μέσω της χειραγώγησης των πεποιθήσεων.

αλλά κρίνει και ένα νέο είδος τυραννίας, το οποίο, στην εποχή του, ελάχιστοι ίσως είχαν εντοπίσει. Πρόκειται για την τυραννία επί της σκέψης των ανθρώπων.

Σύμφωνα με τον Mill, ο καθ' εαυτόν χώρος της ανθρώπινης ελευθερίας περιλαμβάνει: 1. Τον εσωτερικό κόσμο της συνείδησης, απαιτώντας ελευθερία συνείδησης με την ευρύτερη έννοια του όρου, ελευθερία σκέψης και αισθήματος, απόλυτη ελευθερία γνώμης και άποψης για όλα τα θέματα (πρακτικά, θεωρητικά, επιστημονικά, ηθικά, θεολογικά). Η ελευθερία σκέψης και η ελευθερία έκφρασης και δημοσίευσης γνώμών είναι ουσιαστικά αδιαχώριστες. 2. Σύμφωνα με αυτή την αρχή απαιτείται ελευθερία ως προς τις ατομικές προτιμήσεις και επιδιώξεις μας, να διαμορφώνουμε τον τρόπο ζωής μας έτσι όπως ταιριάζει στον χαρακτήρα μας, να ενεργούμε όπως μας αρέσει, υφιστάμενοι τις συνέπειες που, ενδεχομένως, να προκύψουν, χωρίς προσκόμματα από τους συνανθρώπους μας, εφόσον αυτό που κάνουμε δεν τους βλάπτει, ακόμα κι αν αυτοί θεωρούν τη συμπεριφορά μας ανόητη, διεστραμμένη ή λανθασμένη. 3. Η ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι, η ελευθερία να συνενώνονται οι άνθρωποι για την επίτευξη οποιουδήποτε σκοπού, που δεν είναι επιζήμιος για τους άλλους, υπό την προϋπόθεση ότι τα εν λόγω άτομα είναι ενήλικα και δεν αναγκάζονται, ούτε πλανώνται για να συνενωθούν.³³

Η κοινωνία στην οποία δε γίνονται σεβαστές αυτές οι ελευθερίες, δεν είναι ελεύθερη, όποια κι αν είναι η μορφή διακυβέρνησής της, γιατί σκοπός της διακυβέρνησης είναι η διασφάλιση των ανωτέρω ελευθεριών κατά την άσκησή της· δεν είναι, επίσης, απόλυτα ελεύθερη και η κοινωνία, στην οποία αυτές οι ελευθερίες δεν υφίστανται στην πλήρη και απόλυτη μορφή τους. Κατά τον Mill, «η μόνη ελευθερία, που είναι άξια του ονόματός της, είναι η ελευθερία να επιδιώκουμε το όφελός μας με τον δικό μας τρόπο, αρκεί να μην προσπαθούμε να βλάψουμε τους άλλους ή να τους εμποδίσουμε να επιτύχουν το ίδιο πράγμα»³⁴

³³ Ομοίως, ό.π., σελ. 36.

³⁴ Ο.π., σσ. 36-37.

Σχετικά με την ελευθερία της σκέψης και της συζήτησης

Συχνά ο Mill επανέρχεται θέτοντας ως όρο της συζήτησης το αν και κατά πόσο τα συμφέροντα της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας ταυτίζονται με αυτά του λαού. Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι η κυβέρνηση είναι πλήρως ταυτισμένη με τον λαό και ότι ποτέ δεν σκέφτεται να ασκήσει οποιονδήποτε εξαναγκασμό παρά μόνο όταν αυτός είναι σύμφωνος με ό,τι αντιλαμβάνεται ως «φωνή του λαού». Ο Mill, ωστόσο, αρνείται το δικαίωμα του λαού να ασκεί έναν τέτοιο εξαναγκασμό, είτε ο ίδιος είτε μέσω της κυβέρνησής του. Αυτός καθεαυτόν ο εξαναγκασμός είναι κάτι το αθέμιτο (*illegitimate*). Καμία κυβέρνηση δεν έχει αυτό το δικαίωμα. Ο εξαναγκασμός είναι πιο επιζήμιος όταν ασκείται σε συμφωνία με την κοινή γνώμη, παρά όταν ασκείται σε αντίθεση με αυτήν. Η παρεμπόδιση της έκφρασης μιας γνώμης αποτελεί πρόβλημα γιατί πλήττει ολόκληρο το ανθρώπινο είδος, την παρούσα και τη μέλλουσα γενιά.

Η αξία κάθε γνώμης έγκειται στο ότι συμβάλλει στον έλεγχο και στην καλύτερη προσέγγιση της αλήθειας. Και αυτή η παραδοχή, συνεπάγεται, επιπλέον, ότι η δημοκρατία είναι το πολίτευμα το οποίο εγγυάται αυτόν ακριβώς τον έλεγχο. Όταν οι άνθρωποι αποφεύγουν να ακούσουν μία γνώμη αντίθετη από τη δική τους, τότε, αν η γνώμη είναι σωστή, χάνουν την ευκαιρία να επανορθώσουν, να αντικαταστήσουν το σφάλμα με την αλήθεια. Αν η γνώμη αυτή είναι λάθος, τότε στερούνται κάτι σχεδόν εξίσου ωφέλιμο: τη δυνατότητα διαυγέστερης αντίληψης και πιο ζωντανής εντύπωσης της αλήθειας, που είναι αποτέλεσμα της σύγκρουσης μεταξύ αλήθειας και σφάλματος. Βλέπουμε, λοιπόν, το σφάλμα να καθίσταται μέσο ελέγχου και ενίσχυσης της αλήθειας, και η αλήθεια να υπόκειται σε διαλεκτικό έλεγχο. Εφόσον η αλήθεια προσδιοριστεί ως αρχή της πεποίθησης και συμφυής προς την έννοια της ορθότητας, στην αντίθετη περίπτωση θα πρέπει η πεποίθηση να θεωρηθεί εσφαλμένη. Και αυτά, επιπλέον, είναι, κατά τον Mill τα επιστημικά γνωρίσματα της δημοκρατίας και του δημοσίου ελέγχου. Ο Mill, λοιπόν, ακριβώς επειδή δεν εξαρτά την ορθότητα μίας πεποίθησης από την πλειοψηφία, αναδεικνύει ως κριτήριο καθορισμού της αποδοχής της τον έλεγχο επί της ουσιαστικής ορθότητας, την οποία και συναρτά με τα επιστημικά γνωρίσματα της αλήθειας. Περαιτέρω, σε περίπτωση που αναγνωρίζεται μία πεποίθηση ως εσφαλμένη, συντρέχουν λόγοι αναθεώρησής της, εφόσον, δεν μπορεί κάποιος να έχει μία πεποίθηση

που γνωρίζει και πιστεύει ότι είναι λάθος, εξαιρουμένης, βέβαια, της σκόπιμης ψευδολογίας και εξαπάτησης.³⁵

Οι δύο αυτές υποθέσεις που προαναφέρθηκαν –η περίπτωση, δηλαδή, η νέα, άγνωστη γνώμη να είναι αληθής, και η περίπτωση αυτή να είναι λανθασμένη– αποτελούν διαφορετικά σκέλη του επιχειρήματος του Mill. Όπως σημειώνει, «δεν μπορούμε ποτέ να είμαστε βέβαιοι ότι η γνώμη που προσπαθούμε να καταπνίξουμε είναι ψευδής³⁶ (*false*). αλλά, ακόμα κι αν είμαστε βέβαιοι, η κατάπνιξή της παραμένει κάτι κακό.»³⁷

Ανοίγεται, λοιπόν, μία συζήτηση περί αλήθειας, η οποία είναι διαφωτιστική για τις γνωσιοθεωρητικές απόψεις του Mill και για το ότι η δημοκρατία μπορεί να τύχει γνωσιοκρατικής προσέγγισης, καθώς προωθείται η γνωστική διερεύνηση και εξέταση του περιεχομένου των πεποιθήσεων, εγείροντας αίτημα ουσιαστικής ορθότητας και, επομένως, δικαιολόγησής της. Αυτή, ωστόσο, η διαδικασία, εκτός από αποτέλεσμα της δημοκρατίας, είναι και προϋπόθεσή της. Η γνώμη που επιχειρείται να καταπνιγεί με τη βία, ενδέχεται να είναι αληθινή, ενώ φαίνεται ότι όσοι επιθυμούν να την καταπνίξουν, αρνούνται την αλήθειά της. Μπορεί, βέβαια, και να την θεωρούν και εκείνοι αληθινή και να έχουν συμφέρον να μην αναγνωρίσουν δημόσια αυτή την αλήθεια. Αυτό το ενδεχόμενο, ωστόσο, ο Mill δεν το αναφέρει. Στις περισσότερες, λοιπόν περιπτώσεις που οι άνθρωποι αρνούνται το δικαίωμα έκφρασης μιας γνώμης επειδή είναι βέβαιοι ότι είναι ψευδής, θεωρούν, ταυτόχρονα, δεδομένο ότι η δική τους βεβαιότητα είναι ταυτόσημη με την απόλυτη βεβαιότητα. Επιπλέον, ενώ πολλοί άνθρωποι δεν έχουν εμπιστοσύνη στην ατομική τους κρίση, στηρίζονται, σε μεγάλο βαθμό, στο αλάθητο του «κόσμου» γενικά, σχεδόν με τυφλή εμπιστοσύνη. Και, όπως λέει ο Mill, ο «κόσμος», για το κάθε άτομο, σημαίνει εκείνο το τμήμα του με το οποίο έρχεται σε επαφή: την εκκλησία, την αίρεση, την παράταξη, την κοινωνική τάξη στην οποία ανήκει.

Στο σημείο αυτό, ο Mill διατυπώνει ένα σχετικιστικό συμπέρασμα, καθώς θεωρεί ότι είναι θέμα συμπτώσεων για τον καθένα ποιον από αυτούς τους πολυάριθμους κόσμους θα περιβάλλει, όταν γράφει ότι «οι ίδιες αιτίες, που τον καθιστούν πιστό της

³⁵ Για μία κριτική ανασυγκρότηση των θέσεων του Mill, βλ. και “Truthfulness and lies: what is the problem and what can we learn from Mill?” στο Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics. Selected essays*, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, σσ. 101-121.

³⁶ Στην ελληνική μετάφραση αποδίδεται ως «αναληθής».

³⁷ Ο.π., σελ. 43.

Αγγλικανικής Εκκλησίας στο Λονδίνο, θα τον έκαναν βουδιστή ή κομφουκιανιστή στο Πεκίνο.»³⁸ Είναι, επίσης, αυταπόδεικτο και επιβεβαιώνεται από άπειρα παραδείγματα ότι καμιά εποχή δεν είναι αλάθητη, όπως δεν είναι αλάθητα και τα άτομα. Είναι βέβαιο, λοιπόν, ότι πολλές από τις γνώμες που είναι γενικά αποδεκτές σε μια εποχή, θα απορριφθούν από τις μέλλουσες γενιές, κάτι που συμβαίνει και στο παρόν του Mill.³⁹

Το επιστημολογικό πρόγραμμα του Mill

Προτού συνεχίσουμε στο ζήτημα της ατομικότητας ως στοιχείου ευημερίας, πρέπει να διευκρινιστούν ορισμένα βασικά στοιχεία του επιστημολογικού προγράμματος του Mill το οποίο αφορά τις κοινωνικές επιστήμες. Οι βασικές καθοδηγητικές ιδέες για τις κοινωνικές επιστήμες διατυπώνονται στο βιβλίο VI (*On the logic of moral sciences*) του *A System of Logic - Ratiocinative and Inductive*⁴⁰.

Ο Mill χαρακτηρίζει ως οπισθοδρομική την κατάσταση των κοινωνικών επιστημών στην εποχή του και υποστηρίζει ότι αυτή μπορεί να θεραπευτεί μόνο με την εφαρμογή σε αυτές της μεθόδου της φυσικής επιστήμης, δεόντως διευρυμένης και γενικευμένης. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι οι αρχές της Απόδειξης και οι θεωρίες της Μεθόδου δεν πρέπει να κατασκευάζονται *a priori*, καθώς δεν θα είχαμε μάθει μέσω ποιας διαδικασίας η αλήθεια επιβεβαιώνεται, αν δεν είχαμε προηγουμένως επιβεβαιώσει πολλές αλήθειες⁴¹. Οι νόμοι της ορθολογικής μας ικανότητας, όπως εκείνοι κάθε άλλης φυσικής δράσης (*natural agency*), καθίστανται γνωστοί μόνο «βλέποντας τον δρώντα σε δράση». ⁴² Για τον Mill, οι νόμοι του πνεύματος και, σε μεγαλύτερο βαθμό, εκείνοι της κοινωνίας απέχουν τόσο πολύ από το να έχουν επιτύχει έστω και μερική αναγνώριση, ώστε να εξακολουθεί να είναι αμφισβητούμενο το αν μπορούν να γίνουν αντικείμενα της επιστήμης με τη στενή έννοια του όρου. Για αυτόν τον λόγο, η ίδια διαδικασία μέσω της

³⁸ Ο.π., σελ. 45.

³⁹ Βλ. και Mill, J.S., *Ωφελιμισμός*, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχολιασμός: Φιλήμων Παιονίδης, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 2002, Κεφάλαιο V.

⁴⁰ CW 7 & 8.

⁴¹ Στο σημείο αυτό θα μπορούσε να αποδοθεί στον Mill η υποψία ήπιας θεμελιοκρατίας (*modest foundationalism*). Βλ. και “Of inference, or Reasoning in General” στο *A System of Logic*, CW 7, σσ. 157-163.

⁴² Ο.π., σελ. 833.

οποίας οι νόμοι πολλών απλούστερων φαινομένων έχουν τεθεί πέρα από κάθε αμφισβήτηση κατά γενική ομολογία, πρέπει συνειδητά και στοχευμένα να εφαρμοστεί και στα πιο σύνθετα φαινόμενα. Η μελέτη των ανθρώπινων υποθέσεων, «the proper study of mankind», όπως την αναφέρει ο Mill παραπέμποντας στον Άγγλο ποιητή Alexander Pope,⁴³ είναι το μόνο αντικείμενο της σκέψης το οποίο ούτε η Φιλοσοφία δε μπορεί να διασώσει από τον Εμπειρισμό. Και συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι «[α]διαμφισβήτητα, ο πιο αποτελεσματικός τρόπος για να δείξουμε ότι οι επιστήμες της Ηθικής και της Πολιτικής μπορούν να κατασκευαστούν, θα ήταν να τις κατασκευάσουμε. [...] Ανεξάρτητα από το αν οι ηθικές επιστήμες υπάρχουν ή μπορούν να υπάρξουν, από τον βαθμό τελειότητας στον οποίο μπορούν να ασκούνται, από τις μεθόδους που θα επιλεγούν ή υιοθετηθούν, όπως έχουν περιγραφεί σε προηγούμενα σημεία αυτού του έργου, αυτός ο βαθμός τελειότητας είναι επιτεύξιμος.»⁴⁴ Υπάρχει, ωστόσο, ένα καίριο ερώτημα, το οποίο θέτει ο Mill. Υπόκεινται οι ανθρώπινες πράξεις, όπως όλα τα άλλα φυσικά γεγονότα, σε αμετάβλητους νόμους; Μπορεί η σταθερότητα της αιτιότητας, η οποία είναι το θεμέλιο κάθε επιστημονικής θεωρίας διαδοχικών φαινομένων, να ισχύσει στην περίπτωση τους; Πρόκειται για ένα ζήτημα που πρέπει να απαντηθεί ξεκάθαρα.

Το ερώτημα σχετικά με την εφαρμογή του νόμου της αιτιότητας στο ανθρώπινο πράττειν συνδέεται με την αμφισβήτηση της ελευθερίας της βούλησης. Η καταφατική απάντηση αποκαλείται συνήθως το δόγμα της Αναγκαιότητας και υποστηρίζει ότι οι ανθρώπινες βουλήσεις και πράξεις/δράσεις είναι αναγκαίες και αναπόφευκτες. Η αρνητική απάντηση επιμένει ότι η βούληση δεν καθορίζεται, όπως άλλα φαινόμενα, από προηγούμενα (φαινόμενα), αλλά αυτοκαθορίζεται. Επίσης, ότι οι βουλήσεις δεν είναι τα αποτελέσματα αιτίων ή ότι, τουλάχιστον, δεν έχουν αιτίες στις οποίες ομοιόμορφα και σιωπηρά ή έμμεσα υπακούουν.

Ο Mill, στην αρχή του επιχειρήματός του, υποστηρίζει την πρώτη γνώμη, αν και η τελική του θέση επί του θέματος είναι σαφώς διαφοροποιημένη.⁴⁵ Όπως αναφέρει, η μεταφυσική θεωρία περί ελευθερίας της βούλησης επινοήθηκε γιατί η υποτιθέμενη εναλλακτική θεωρία η οποία υποστηρίζει ότι οι ανθρώπινες πράξεις είναι αναγκαίες,

⁴³ Ο.π., σελ. 834.

⁴⁴ Ο.π., σελ. 835.

⁴⁵ Βλ. ό.π. σσ. 836-843.

θεωρείται ασυνεπής με την ενστικτώδη συνείδηση του οποιουδήποτε, καθώς και ταπεινωτική για την υπερηφάνεια και υποτιμητική για την ηθική φύση του ανθρώπου.

Η έννοια της φιλοσοφικής αναγκαιότητας ορίζεται ως εξής: με δεδομένα τα κίνητρα τα οποία βρίσκονται στο μυαλό κάποιου ατόμου και με δεδομένα, επίσης, τον χαρακτήρα και την προδιάθεση του ατόμου, ο τρόπος με τον οποίο θα πράξει θα μπορούσε ακριβώς να τεκμαίρεται από το ότι αν γνωρίζαμε το άτομο σε βάθος, και γνωρίζαμε όλα τα κίνητρα που το επηρεάζουν, θα μπορούσαμε να προβλέψουμε τη συμπεριφορά του με τόση βεβαιότητα όση μπορούμε να προβλέψουμε ένα φυσικό γεγονός. Για τον Mill πρόκειται για μία απλή ερμηνεία της καθολικής εμπειρίας, μία δήλωση αυτού για το οποίο ο καθένας είναι πεπεισμένος.⁴⁶

Ωστόσο η αρχή της αιτιότητας, όταν θεωρείται ότι παρεμβάλλεται μεταξύ των βουλήσεων μας και αυτών που έχουν προηγηθεί, σχεδόν καθολικά θεωρείται ότι περιλαμβάνει και κάτι περαιτέρω. Σύμφωνα με τον Mill, πολλοί δεν πιστεύουν, και πολλοί λίγοι πρακτικά αισθάνονται, ότι στην αρχή της αιτιότητας δεν υπάρχει τίποτα εκτός από σταθερή, βέβαιη και απροϋπόθετη αλληλουχία. Είναι λίγοι εκείνοι στους οποίους η απλή σταθερότητα της διαδοχής φαίνεται ως ένας επαρκής αυστηρός δεσμός ένωσης για μία τόσο περίεργη σχέση όπως αυτή αιτίου-αιτιατού. Ακόμη κι αν ο λόγος αποκηρύσσει, η φαντασία διατηρεί την αίσθηση μίας πιο στενής σύνδεσης, ενός περίεργου δεσμού ή ενός μυστήριου περιορισμού που ασκείται από το προηγούμενο στο επόμενο. Αυτή η σύνδεση είναι που, όταν εφαρμόζεται στην ανθρώπινη βούληση, έρχεται σε αντίθεση με την συνείδησή μας και εξεγείρει τα συναισθήματά μας. Γιατί αισθανόμαστε ότι, αν θέλουμε να αποδείξουμε ότι έχουμε τη δύναμη να αντισταθούμε σε ένα κίνητρο, θα μπορούσαμε να το κάνουμε. Αν, λοιπόν, αυτός ο προαναφερθείς περίεργος δεσμός θεωρείται ότι περιλαμβάνεται στη λέξη αναγκαιότητα, τότε η αρχή αυτή δεν ισχύει για τις ανθρώπινες πράξεις. Αλλά τότε δε θα ισχύει ούτε για τα άψυχα αντικείμενα. Θα ήταν πιο σωστό να πούμε ότι η ύλη δε δεσμεύεται από την αναγκαιότητα, παρά ότι ο νους δεσμεύεται.

⁴⁶ Στο σημείο αυτό ο Mill διατυπώνει μία σύγκριση με διάφορους θρησκευόμενους μεταφυσικούς οι οποίοι αναγνωρίζουν την ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης και παράλληλα πιστεύουν στη Θεία Πρόνοια και τη θεϊκή πρόβλεψη των ανθρώπινων πράξεων. Η συζήτηση αυτή εμπίπτει στα όρια της εφαρμογής της διάκρισης μεταξύ Compatibilism και Incompatibilism.

Ο Mill αποδίδει αυτή την σύγχυση στη χρήση του όρου «αναγκαιότητα», τον οποίο θεωρεί ακατάλληλο. Και αυτό γιατί ο όρος, όχι απλώς εμπεριέχει την απλή ομοιομορφία της αλληλουχίας, αλλά υπονοεί το ακαταμάχητο, το αναπόδραστο. Όταν εφαρμόζεται στην ανθρώπινη βούληση σημαίνει απλώς ότι μία δεδομένη αιτία θα ακολουθηθεί από ένα αποτέλεσμα, που υπόκειται σε όλες τις πιθανότητες αντίδρασης ή επίδρασης άλλων αιτίων. Όταν λέμε ότι όλες οι ανθρώπινες πράξεις συμβαίνουν αναγκαία (από αναγκαιότητα), εννοούμε απλώς ότι θα συμβούν με βεβαιότητα αν δεν τις εμποδίσει κάτι (εμπρόθετη δράση). Τα ανθρώπινα αισθήματα «τείνουν να ξεχνούν» (ακόμη και αν η ανθρώπινη κατανόηση θυμάται) ότι οι ανθρώπινες πράξεις –με την εξαίρεση ύπαρξης κάποιας μανίας- δεν καθορίζονται από κάποιο κίνητρο με τέτοιο απόλυτο τρόπο ώστε να μην μπορούν να επηρεαστούν από κάποιο άλλο. Οι αιτίες, επομένως, από τις οποίες εξαρτάται το πράττειν δεν είναι ποτέ ανεξέλεγκτες. Και κάθε αποτέλεσμα είναι αναγκαίο μόνον εφόσον οι αιτίες που το παράγουν είναι ανεξέλεγκτες. Το αίσθημα, λοιπόν, ότι έχουμε τη δυνατότητα να τροποποιήσουμε τον χαρακτήρα μας, αν το επιθυμούμε, είναι το αίσθημα της ηθικής ελευθερίας του οποίου έχουμε συνείδηση.

Στο κεφάλαιο III (*That There is, or May Be, a Science of Human Nature*), ο Mill παραθέτει παραδείγματα επιστημών που δεν είναι ακριβείς επιστήμες, όπως η μετεωρολογία, η πρόβλεψη παλιρροιών, η αστρονομία (παλαιότερα). Το ίδιο ισχύει και για την επιστήμη της ανθρώπινης φύσης. Τα φαινόμενα τα οποία η επιστήμη αυτή μελετά είναι οι σκέψεις, τα συναισθήματα και οι πράξεις των ανθρώπων. Θα ήταν ακριβής επιστήμη αν μας έδινε τη δυνατότητα να προβλέψουμε πως ένα άτομο θα σκέφτεται, θα αισθάνεται και θα πράττει κατά τη διάρκεια της ζωής του, με την ίδια βεβαιότητα που η αστρονομία μας επιτρέπει πλέον να προβλέψουμε τη θέση των πλανητών και τις διάφορες εκλείψεις. Οι πράξεις των ατόμων, όμως, δε μπορούν να προβλεφθούν με επιστημονική ακρίβεια, επειδή δε μπορούμε να προβλέψουμε το σύνολο των περιστάσεων/συνθηκών στις οποίες θα βρεθούν τα άτομα. Επίσης, ακόμη κι όταν γνωρίζουμε τις τρέχουσες συνθήκες, πάλι δε μπορούμε να προβλέψουμε με ακρίβεια, γιατί οι ανθρώπινες πράξεις και συμπεριφορές δεν είναι αποτέλεσμα μόνο εκείνων των περιστάσεων, αλλά ενός συνδυασμού προηγηθεισών και τρεχουσών συνθηκών, και του χαρακτήρα του κάθε ατόμου.

Η επιστήμη της ανθρώπινης φύσης υπάρχει κατ' αναλογία προς τις κατά προσέγγιση αλήθειες, οι οποίες συνθέτουν μία πρακτική γνώση του ανθρώπινου είδους, και μπορεί να εμφανίζεται ως τα συνακόλουθα των καθολικών νόμων της ανθρώπινης φύσης στους οποίους βασίζεται. Μέσω αυτής διαφαίνονται τα όρια αυτών των κατά προσέγγιση αληθειών και θα πρέπει να είμαστε σε θέση να συνάγουμε άλλες αλήθειες εντός νέων περιστάσεων, προσδοκώντας συγκεκριμένη εμπειρία.

Στο κεφάλαιο VI (*General Considerations on the Social Science*), ο Mill εξετάζει αν τα κοινωνικά φαινόμενα είναι αντικείμενο της Επιστήμης. Μετά την επιστήμη των επιμέρους ατόμων, ακολουθεί η επιστήμη του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία: των πράξεων/δράσεων των συλλογικών μαζών του ανθρώπινου είδους και των διαφόρων φαινομένων που συνιστούν την κοινωνική ζωή. Ο αριθμός των αιτίων που συντρέχουν ταυτόχρονα και επηρεάζουν λιγότερο ή περισσότερο το συνολικό, τελικό αποτέλεσμα είναι μεγαλύτερος κατά αναλογία, όπως ένα έθνος "εκθέτει" μεγαλύτερη επιφάνεια στη λειτουργία των δρώντων υποκειμένων, ψυχολογική και φυσική, από οποιοδήποτε μεμονωμένο άτομο.

Για τον Mill, όλα τα φαινόμενα της κοινωνίας είναι φαινόμενα της ανθρώπινης φύσης, τα οποία δημιουργούνται από την επίδραση εξωτερικών περιστάσεων πάνω στις μάζες των ανθρώπινων όντων (*masses of human beings/the collective mind of our race*⁴⁷). Αν, επομένως, τα φαινόμενα της ανθρώπινης σκέψης, των συναισθημάτων και του πράττειν, υπόκεινται σε δεδομένους νόμους, τα φαινόμενα της κοινωνίας δε μπορεί παρά, επίσης, να συμμορφώνονται σε δεδομένους νόμους, ως η συνέπεια αυτού που προηγήθηκε. Οι συνθήκες, ωστόσο, οι οποίες επηρεάζουν την κατάσταση και την πρόοδο της κοινωνίας είναι αμέτρητες και διαρκώς αλλάζουν. Και παρόλο που όλες αλλάζουν "υπακούοντας" σε αιτίες και, επομένως, σε νόμους, η πολυσχιδία αυτών των αιτιών είναι τόση ώστε να υπερνικά τις περιορισμένες δυνάμεις μας για υπολογισμό. Ωστόσο, κάποια γνώση, έστω και αρκετά ανεπαρκής για πρόγνωση, θα ήταν πολύ χρήσιμη για καθοδήγηση.

Η φύση της αληθινής επιστημονικής μεθόδου είναι πιο χειροπιαστή αν πρώτα δειχθεί τι δεν είναι αυτή η μέθοδος. Ο Mill στο σημείο αυτό παρουσιάζει δύο βασικές παρανοήσεις του ορθού τρόπου φιλοσοφικού στοχασμού σχετικά με την κοινωνία και τη

⁴⁷ Ό.π., σελ. 877.

διακυβέρνηση. Πρόκειται για τον Πειραματικό ή Χημικό τρόπο (τρόπο της Χημείας) διερεύνησης και τον Αφηρημένο ή Γεωμετρικό τρόπο.⁴⁸

Ο Mill ολοκληρώνει το βιβλίο VI του *A System of Logic* με το κεφάλαιο XII (*Of the Logic of Practice, or Art; Including Morality and Policy*), στο οποίο αναφέρεται στις πρώτες αρχές της συμπεριφοράς, πλέον των πρώτων αρχών της γνώσης. Θα πρέπει να υπάρχει κάποιο κριτήριο με το οποίο θα ορίζεται η αρετή και η κακία, το απόλυτο και το συγκριτικό των σκοπών ή των αντικειμένων της επιθυμίας. Και όποιο και αν είναι αυτό το κριτήριο, δε μπορεί παρά να είναι ένα. Και αυτό γιατί αν υπήρχαν πολλαπλές έσχατες αρχές συμπεριφοράς, η ίδια συμπεριφορά θα μπορούσε να εγκρίνεται από κάποιες από αυτές τις αρχές και να απορρίπτεται από κάποιες άλλες, και, επομένως, θα χρειαζόταν μία πιο γενική αρχή ως "διαιτητής" μεταξύ τους. Πολλοί ηθικοί φιλόσοφοι, μας λέει ο Mill, που συμφωνούν με την ιδέα ότι υπάρχει ένα τέτοιο καθολικό κριτήριο, υποθέτουν ότι μία ηθική αίσθηση ή ένστικτο εγγενές στη συγκρότησή μας μάς πληροφορεί σχετικά με το ποιες αρχές συμπεριφοράς είμαστε υποχρεωμένοι να τηρούμε, καθώς και για τη σειρά σύμφωνα με την οποία αυτές οι αρχές αυτές υπόκεινται η μία στην άλλη.

Η αρχή των ενστικτωδών/ενορατικών ηθικών αρχών, ακόμη κι αν είναι αληθής, καλύπτει μόνο το πεδίο της συμπεριφοράς εκείνο το οποίο θεωρείται κατεξοχήν ηθικό. Για τα υπόλοιπα πεδία πρακτικής της ζωής θα πρέπει να βρεθεί, επίσης, μία γενική αρχή. Και αν επιλεγεί αυτή σωστά, θα μπορεί να λειτουργήσει εξίσου ως έσχατη αρχή τόσο για την ηθικότητα όσο και για τη φρόνηση, την πολιτική ή το γούστο (αισθητική). Με αυτό τον τρόπο ο Mill καταλήγει ότι η γενική αρχή με την οποία όλοι οι πρακτικοί κανόνες οφείλουν να συμμορφώνονται και το τεστ με το οποίο πρέπει να ελέγχονται είναι η δεκτικότητα στην ευδαιμονία της ανθρωπότητας ή, ακόμη καλύτερα, όλων των έμψυχων όντων. Με άλλα λόγια, η προαγωγή της ευδαιμονίας είναι η έσχατη αρχή της Τελεολογίας.⁴⁹

Αυτό δε σημαίνει ότι η προαγωγή της ευδαιμονίας πρέπει να είναι ο σκοπός όλων των πράξεων ή όλων των πρακτικών κανόνων. Είναι η δικαιολόγηση, και οφείλει να είναι ο ρυθμιστής, όλων των σκοπών, αλλά δεν είναι η ίδια ο μόνος σκοπός. Υπάρχουν πολλές ενάρετες πράξεις και, ακόμη, ενάρετοι τρόποι πράξης για τους οποίους η

⁴⁸ Βλ. ό.π., Κεφάλαιο VII (*Of the Chemical, or Experimental Method in the Social Science*) και Κεφάλαιο VIII (*Of the Geometrical, or Abstract Method*), σσ. 879-894.

⁴⁹ Στο σημείο αυτό ο Mill παραπέμπει στον *Ωφελιμισμό* του. Βλ. ό.π., CW 8, σελ. 951.

ευδαιμονία μπορεί να θυσιαστεί και να παραχθεί περισσότερος πόνος παρά ηδονή. Αλλά και σε τέτοιες περιπτώσεις αυτό που φαίνεται είναι ότι, εν τέλει, περισσότερη συνολική ευτυχία θα υπάρξει στον κόσμο, αν ενάρετα συναισθήματα καλλιεργηθούν στους ανθρώπους.

Συνοψίζοντας, οι βασικές καθοδηγητικές ιδέες που εκφράζονται στο *A System of Logic* για τις κοινωνικές επιστήμες είναι οι εξής:

1. Η πρόβλεψη. Οι κοινωνικές εξελίξεις είναι το αποτέλεσμα των ατομικών ενεργειών και συμπεριφορών. Οι ατομικές πράξεις υπόκεινται σε νόμους που μπορούν να ανιχνευθούν στην ψυχολογία και στην ηθολογία. Επομένως, εξ ορισμού, τα ιστορικά αποτελέσματα διέπονται, επίσης, από αυτούς τους νόμους. Ο στόχος, λοιπόν, των κοινωνικών επιστημών είναι να ανακαλύψουν τους νόμους της συμπεριφοράς οι οποίοι μας επιτρέπουν να προβλέψουμε συμπεριφορές και κοινωνικά αποτελέσματα.
2. Νόμοι και κανονικότητες. Ο Mill ξεκάθαρα πίστευε ότι η επιστήμη συμπεριλαμβάνει την ανακάλυψη νόμων και κανονικοτήτων και, ως εκ τούτου, το ίδιο θα πρέπει να ισχύει και για τις κοινωνικές επιστήμες. Καταφάσκει, λοιπόν, στην ιδέα ότι υπάρχουν νόμοι που διέπουν την ατομική συμπεριφορά και επιλογή (*αιτιότητα*).⁵⁰
3. Μεθοδολογικός ατομισμός. Ο Mill θεωρεί τα κοινωνικά φαινόμενα ως τον συνδυασμό πολλαπλών ατομικών πράξεων. Και υποστηρίζει ως αυταπόδεικτο ότι οι νόμοι που διέπουν το σύνολο, προέρχονται από τη λειτουργία των νόμων των επιμέρους. Επομένως, οι νόμοι και οι κανονικότητες που διέπουν τα κοινωνικά φαινόμενα πρέπει να εξηγηθούν στη βάση των νόμων και των κανονικοτήτων που διέπουν το επίπεδο του ατομικού πράττειν.

Το επιστημολογικό πρόγραμμα του Mill, προκειμένου να θεμελιωθούν οι κοινωνικές επιστήμες, χαρακτηρίζεται, όπως σχολιάζει ο Μ. Αγγελίδης, «από την ένταση μεταξύ αφενός του θετικισμού στον οποίο θα οδηγούσε μία θεωρία της ανθρώπινης φύσης, στο πλαίσιο της οποίας οι νόμοι του ανθρώπινου πνεύματος θα παράγονταν από τις “φυσιολογικές” λειτουργίες του πνεύματος, οπότε και οι διαφορές στη σύλληψη του πραγματικού δεν θα ανάγονταν στην ιδιαιτερότητα των συνθηκών του, αλλά στην ιδιοσυστασία του οργάνου της νόησης· και αφετέρου του σχετικισμού, προς τον οποίο οδηγεί η ίδια η λογική της εμπειρικής έρευνας μέσω της οποίας επαληθεύονται οι νόμοι

⁵⁰ Βλ. διάκριση ανάμεσα σε ακριβείς επιστήμες και επιστήμες κατά προσέγγιση.

του ανθρώπινου πνεύματος, καθόσον το πλαίσιο των συνθηκών του πραγματικού δεν το χαρακτηρίζει η γενικότητα, αλλά θεωρείται ότι συγκροτείται με διαφορετικό τρόπο από κοινωνία σε κοινωνία. Εκείνο που έχει ενδιαφέρον στο εν λόγω πρόγραμμα είναι η αυτόνομη οριοθέτηση του πεδίου των φαινομένων του πνεύματος, έστω κι αν αυτή τίθεται ως ζήτημα ταξινόμησης.»⁵¹ Με αυτό τον τρόπο ο Mill κρατάει αποστάσεις από το θετικισμό και αναζητά τις κανονικότητες της διαδοχής μεταξύ των καταστάσεων του πνεύματος οι οποίες είναι δυνατό να εξακριβωθούν με την παρατήρηση και το πείραμα. Και καταλήγει στο ότι «Η μόνη μέθοδος που προσιδιάζει στο αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών είναι εκείνη της απαγωγής, καθόσον θέτει ως αφετηρία της «γενικούς νόμους» και διαθέτει συνάμα λογικούς μηχανισμούς επαλήθευσης με αναφορά στη «συγκεκριμένη εμπειρία». Η μετατόπιση αυτή προς την απαγωγική μέθοδο συμπίπτει με την εισαγωγή των εξηγητικών τύπων της ατομιστικής μεθόδου.»⁵²

Σχετικά με την ατομικότητα ως στοιχείο ευημερίας

Ο Mill, στα δύο πρώτα κεφάλαια του δοκιμίου του *Περί ελευθερίας*, παρουσιάζει τους λόγους για τους οποίους επιβάλλεται οι άνθρωποι να έχουν την ελευθερία να σχηματίζουν γνώμες και να τις εκφράζουν ευθέως. Υποστηρίζει ότι αν δεν παραχωρηθεί ή δεν επιβληθεί αυτή η ελευθερία, οι συνέπειες για τη νοητική και, επομένως, την ηθική φύση του ανθρώπου είναι ολέθριες. Το ερώτημα που τίθεται στη συνέχεια είναι το αν για τους ίδιους λόγους επιβάλλεται να έχουν οι άνθρωποι την ελευθερία να πράττουν σύμφωνα με τις γνώμες τους, να τις εφαρμόζουν στη ζωή τους ανεμπόδιστα, υπό την προϋπόθεση ότι οι ίδιοι αναλαμβάνουν κάθε ευθύνη και κίνδυνο. Προϋπόθεση, δηλαδή, του προσωπικού αυτοκαθορισμού είναι μία διαδικασία εξατομίκευσης, η οποία δεν σημαίνει ατομικισμό, αλλά ότι κάποιος διαφοροποιείται από όλους τους άλλους, με τέτοια αυτοσυνειδησία, ώστε να μπορεί να αναλαμβάνει την ευθύνη του εαυτού του, να πράττει σύμφωνα με τη γνώμη του, και να λογοδοτεί για αυτό. Αυτό σημαίνει ότι πρώτα

⁵¹ Αγγελίδης Μ, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος, Η όψιμη ωφελιμιστική και το αίτημα της μικτής μεθόδου*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σσ. 62-63.

⁵² Ο.π., σελ. 65.

ο ίδιος ελέγχει την ουσιαστική ορθότητα των πεποιθήσεών του και έτσι μπορεί να πράττει σύμφωνα με αυτές, επειδή μπορεί, επιπλέον, να λογοδοτεί για αυτή την ορθότητα. Αυτοκαθορίζεται, λοιπόν, ως αυτονομοθέτης των επιλογών και των πράξεών του, και αναλαμβάνει την ευθύνη για αυτό που είναι, για τις γνώμες και τις πεποιθήσεις που έχει και για ό,τι συνακόλουθα πράττει.

Κανείς, σύμφωνα με τον Mill, δεν υποστηρίζει ότι οι πράξεις πρέπει να είναι τόσο ελεύθερες όσο και οι γνώμες. Απεναντίας, «ακόμα και οι γνώμες χάνουν την ασυλία τους, όταν εκφράζονται σε συνθήκες, στις οποίες η έκφρασή συνιστά σαφή υποκίνηση για τη διάπραξη κάποιας βλαπτικής πράξης»⁵³. Αν ένα άτομο αποφεύγει να ενοχλεί τους άλλους ανθρώπους σε ό,τι τους αφορά και ενεργεί κατά την κρίση του και τις προτιμήσεις του, μόνο όταν πρόκειται για ζητήματα που αφορούν τον εαυτό του, οι ίδιοι λόγοι που καθιστούν επιβεβλημένη την ελευθερία της γνώμης, επιβάλλουν, επίσης, να έχει το δικαίωμα να θέτει σε εφαρμογή τις γνώμες του, με δική του ζημία και χωρίς καμιά ενόχληση από τους άλλους ανθρώπους.

Οι αρχές που ισχύουν τόσο για τις γνώμες των ανθρώπων όσο και για τους τρόπους με τους οποίους ενεργούν είναι οι εξής:

1. Οι άνθρωποι δεν είναι αλάθητοι.
2. Οι αλήθειές τους είναι, ως επί το πλείστον, μόνο μισές αλήθειες.
3. Η ομοφωνία δεν είναι επιθυμητή – εκτός κι αν προκύπτει από την όσο γίνεται πιο πλήρη και ελεύθερη αντιπαραβολή των αντίθετων γνώμων.
4. Η ανομοιότητα δεν είναι επιζήμια αλλά επωφελής, ώσπου να αποκτήσουν οι άνθρωποι την ικανότητα να αναγνωρίζουν όλες τις πλευρές της αλήθειας.

Επομένως, αφού οι άνθρωποι δεν είναι τέλει, όσο χρήσιμο είναι να υπάρχουν διαφορετικές γνώμες, άλλο τόσο χρήσιμο είναι να υπάρχουν διαφορετικά σχέδια ζωής, να παρέχεται ελευθερία κινήσεων στους διάφορους χαρακτήρες (αρκεί, φυσικά, να μη βλάπτονται οι άλλοι) και να αποδεικνύεται στην πράξη η αξία των διαφορετικών τρόπων ζωής, όταν οι ενδιαφερόμενοι κρίνουν ότι πρέπει να τους θέσουν σε εφαρμογή. Ο Mill υποστηρίζει ότι είναι επιθυμητό να εκδηλώνεται η ατομικότητα, όταν πρόκειται για ζητήματα που δεν αφορούν άμεσα τους άλλους. Ωστόσο είναι απαραίτητος ο περαιτέρω

⁵³ Ό.π., σελ. 100.

προσδιορισμός των ζητημάτων που «αφορούν άμεσα τους άλλους». Όπου ο κανόνας συμπεριφοράς δεν είναι ο καθεαυτό χαρακτήρας του ατόμου, αλλά οι παραδόσεις ή τα έθιμα των άλλων, απουσιάζει ένα από τα ουσιώδη συστατικά της ανθρώπινης ευτυχίας και το κύριο συστατικό της ατομικής και κοινωνικής προόδου. Ωστόσο, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, ο Mill δεν δίνει έναν περιεκτικότερο ορισμό της ανθρώπινης ευτυχίας, αλλά περιορίζεται στο να αναφέρεται στην πλήρη ανάπτυξη των δυνατοτήτων του ατόμου.

Η ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας είναι ένα από τα ουσιώδη στοιχεία της ανθρώπινης ευημερίας. Δεν είναι απλώς ένα στοιχείο ισότιμο με ό,τι προσδιορίζεται ως πολιτισμός, εκπαίδευση, αγωγή, πνευματική καλλιέργεια, αλλά αναπόσπαστο μέρος, αναγκαία προϋπόθεση και αποτέλεσμα των προαναφερθέντων. Αν ήταν αποδεκτό, δε θα υπήρχε κίνδυνος να υποτιμηθεί η ελευθερία και δε θα παρουσίαζε εξαιρετική δυσκολία η χάραξη των ορίων μεταξύ ελευθερίας και κοινωνικού ελέγχου. Οι συνήθεις τρόποι σκέψης δεν αναγνωρίζουν πως το αυθόρμητο του ατόμου διαθέτει κάποια εγγενή αξία ή πως αξίζει ιδιαίτερη εκτίμηση για αυτό ακριβώς που είναι.

Η διάκριση μεταξύ αυθόρμητου και εθίμου είναι κεντρική στην πραγμάτευση του Mill. Ο Mill αναφέρει τον Wilhelm von Humboldt ως παράδειγμα εξαίρεσης από τον κανόνα που αφορά τους ηθικούς και κοινωνικούς μεταρρυθμιστές σε ό,τι αφορά την αντιμετώπιση του αυθόρμητου των ατόμων και την ελεύθερη εκδήλωση ατομικοτήτων. Σύμφωνα με τον Mill, ο Humboldt υποστηρίζει ότι «ο σκοπός του ανθρώπου ή αυτό που ορίζεται από τις αιώνιες ή αναλλοίωτες επιταγές της λογικής, κι όχι αυτό που υποδεικνύεται από ασαφείς και εφήμερες επιθυμίες, είναι η μέγιστη και αρμονικότερη ανάπτυξη των δυνάμεών του⁵⁴ σε ένα πλήρες και συνεκτικό σύνολο”. επομένως, ο αντικειμενικός σκοπός “προς τον οποίο πρέπει αδιάκοπα να στρέφει τις προσπάθειές του κάθε ανθρώπινο ον [...] είναι η ατομικότητα δύναμης και ανάπτυξης”· γι’ αυτό δύο πράγματα είναι απολύτως αναγκαία, “η ελευθερία και η ποικιλία καταστάσεων”· από τη συνένωση αυτών των δύο στοιχείων προκύπτουν “η ατομική ζωτικότητα και η πολύμορφη ανομοιότητα”, που συνδυαζόμενες παράγουν την “πρωτοτυπία”⁵⁵. Είναι απαραίτητη, επομένως, αφενός η πρωτοτυπία και η προσωπική σφραγίδα του κάθε

⁵⁴ Τελειοκρατικό επιχείρημα το οποίο μας παραπέμπει στον Πλάτωνα (αρμονία), στον Αριστοτέλη (σκοπός, ανάπτυξη), αλλά και στον Γερμανικό Ιδεαλισμό.

⁵⁵ Ό.π., σσ. 102-103.

ατόμου και αφετέρου η εκπαίδευση και η αξιοποίηση των βεβαιωμένων αποτελεσμάτων της εμπειρίας. Και είναι προνόμιο και διακριτικό γνώρισμα των ανθρώπων με διανοητική ωριμότητα, να ερμηνεύουν και να χρησιμοποιούν την εμπειρία με το δικό τους τρόπο. «Οι ανθρώπινες δυνάμεις της αντίληψης, της κρίσης, της διάκρισης του ορθού, της νοητικής ενεργητικότητας, ακόμα και της ηθικής προτίμησης ασκούνται μόνο όταν κάνουμε επιλογή. Εκείνος που κάνει τα πάντα, επειδή αυτό είναι το έθιμο, δεν κάνει καμιά επιλογή.»⁵⁶

Η εκδήλωση της ατομικότητας των επιθυμιών και των ορμών κάθε ατόμου, οι οποίες συγκροτούν τον χαρακτήρα του, πρέπει να ενθαρρύνεται, γιατί η κοινωνία χρειάζεται να απαρτίζεται από ισχυρές φύσεις, με ισχυρούς χαρακτήρες, ώστε να υπάρχει υψηλό επίπεδο ενεργητικότητας. Ωστόσο, χρειάζεται ισορροπία ανάμεσα στο στοιχείο του αυθόρμητου και της ατομικότητας και στον περιορισμό τους από την αρχή της κοινωνικότητας. Η κοινωνία έχει πλέον, στην εποχή του Mill, υπερνικήσει την ατομικότητα· και ο κίνδυνος, που απειλεί την ανθρώπινη φύση, δεν είναι το πλεόνασμα, αλλά η έλλειψη ατομικών ορμών και προτιμήσεων.

Για να έχει ίσες ευκαιρίες ανάπτυξης η φύση κάθε ατόμου, είναι ουσιώδες να επιτρέπεται στα διαφορετικά άτομα να ζουν διαφορετικά. Το κριτήριο, για να θεωρηθεί αξιόλογη μια εποχή από τους μεταγενέστερους, είναι κατά πόσο υπήρχε στην κρινόμενη εποχή αυτή η ελευθερία δράσης. Ακόμα και ο δεσποτισμός δεν επιφέρει τα χειρίστα αποτελέσματά του, εφόσον επιτρέπει ως ένα βαθμό την εκδήλωση ατομικότητας· και ό,τι συνθλίβει την ατομικότητα, είναι δεσποτισμός – με όποιο όνομα κι αν εμφανίζεται, ό,τι κι αν ισχυρίζεται πως εφαρμόζει: το αποκαλούμενο θέλημα του Θεού ή τις εντολές των ανθρώπων.

Ο Mill δηλώνει ότι η ατομικότητα είναι ταυτόσημη με την ανάπτυξη και ότι μόνο η καλλιέργεια της ατομικότητας διαμορφώνει, ή μπορεί να διαμορφώσει, αναπτυγμένα ανθρώπινα όντα, τα οποία με αυτό τον τρόπο έρχονται πιο κοντά σε αυτό τον τέλειο εαυτό, που μπορούν να αποκτήσουν. Ωστόσο, είναι αναγκαίο ναδειχθεί ότι αυτά τα αναπτυγμένα ανθρώπινα όντα είναι, κατά κάποιον τρόπο, χρήσιμα στα μη αναπτυγμένα ανθρώπινα όντα, και ότι εκείνοι που δεν επιθυμούν την ελευθερία, γιατί, ενδεχομένως, η ατομικότητά τους έχει καλλιεργηθεί πλημμελώς, και δεν ενδιαφέρονται, επομένως, να

⁵⁶ Ό.π., σελ. 104.

κάνουν χρήση της, μπορεί να ανταμειφθούν με κάποιο σαφή τρόπο, αν επιτρέψουν στους άλλους ανθρώπους να κάνουν χρήση της ελευθερίας χωρίς εμπόδια.

Η πρωτοτυπία θεωρείται από τον Mill πολύτιμο στοιχείο στις ανθρώπινες υποθέσεις, ο οποίος υποστηρίζει ότι πάντα χρειάζονται τέτοιου είδους άνθρωποι, όχι μόνο για να ανακαλύψουν νέες αλήθειες και να επισημάνουν ότι αυτά, που ήταν κάποτε αλήθειες, δεν είναι πια αληθινά, αλλά και για να καθιερώσουν νέες συνήθειες, να δώσουν το παράδειγμα πιο φωτισμένης συμπεριφοράς, πιο αναπτυγμένης καλαισθησίας και αίσθησης στην ανθρώπινη ζωή. Φαίνεται ότι η αλήθεια στην οποία αναφέρεται ο Mill είναι αυτή που μπορεί να «επαληθευτεί» εμπειρικά, μία αλήθεια υπό αίρεση, χρονικά προσδιορισμένη.

Επιπλέον, για να έχουμε ιδιοφυείς ανθρώπους, οι οποίοι είναι μειονότητα, πρέπει να διαφυλάξουμε το έδαφος στο οποίο αναπτύσσονται. Η ιδιοφυία μπορεί να αναπνέει ελεύθερα μόνο σε ατμόσφαιρα ελευθερίας. Οι ιδιοφυείς, εξ ορισμού, έχουν πιο αναπτυγμένη ατομικότητα από κάθε άλλον άνθρωπο. Ο Mill τονίζει, λοιπόν, «εμφατικά τη σπουδαιότητα της ιδιοφυίας και το αναγκαίο της ελεύθερης εκδήλωσής της, τόσο στη σκέψη όσο και στην πράξη, έχοντας επίγνωση του γεγονότος, ότι θεωρητικά κανείς δε θα αρνηθεί αυτή τη θέση αλλά, στη πραγματικότητα, όλοι σχεδόν είναι αδιάφοροι γι' αυτήν. [...] Στην πραγματικότητα, παρά το σεβασμό που τρέφουν ή επιδεικνύουν οι άνθρωποι για την αληθινή ή υποτιθέμενη διανοητική ιδιαιτερότητα, η γενική τάση των πραγμάτων σε όλο τον κόσμο είναι να καταστεί η μετριότητα κυρίαρχη δύναμη.»⁵⁷

Η έκδηλη ατομικότητα των ιδιοφυών ανθρώπων παρουσιάζεται, λοιπόν, ως αντίβαρο και διορθωτικός παράγοντας για τις γνώμες της πλειονότητας των μέσων ανθρώπων. Το γεγονός ότι τόσο λίγοι τολμούν την εποχή του Mill να είναι εκκεντρικοί, αποτελεί τον σοβαρότερο ίσως κίνδυνο, που απειλεί εκείνη την εποχή.⁵⁸ Ο Mill επανέρχεται στον Humboldt και στο απόσπασμα που έχει ήδη παρατεθεί, επισημαίνοντας ότι δύο πράγματα είναι απολύτως αναγκαία για την ανθρώπινη ανάπτυξη, αναγκαία επειδή ακριβώς καθιστούν ανόμοιους τους ανθρώπους: η ελευθερία και η ποικιλία καταστάσεων. «Είναι καλό να υπάρχουν διαφορές, ακόμα κι αν δεν είναι προς το καλύτερο. Ακόμα κι αν ορισμένες φορές είναι –όπως θα φανεί στους νοήμονες– προς το

⁵⁷ Ο.π., σελ. 114.

⁵⁸ Ο.π., σελ. 117.

χειρότερο. Αν έχουμε την πρόθεση να διεκδικήσουμε το δικαίωμα της ατομικότητας, η κατάλληλη στιγμή είναι τώρα, τώρα που μένουν ακόμα πολλά, για να ολοκληρωθεί η επιβληθείσα εξομοίωση. Γιατί μόνο κατά τη αρχική περίοδο είναι δυνατό να προβάλουμε σθεναρή αντίσταση στην καταπάτηση της ατομικότητας.»⁵⁹ «Κι όταν συνηθίσουν οι άνθρωποι να μη βλέπουν την ανομοιότητα, δε θα μπορούν πια ούτε να τη διανοηθούν.»⁶⁰

Σχετικά με τα όρια της εξουσίας που ασκεί η κοινωνία στο άτομο

Ο Mill καταλήγει να διερωτάται ποιο είναι το νόμιμο (*rightful*) όριο της κυριαρχίας που ασκεί το άτομο στον εαυτό του, πού αρχίζει η εξουσία της κοινωνίας, ποιο ποσοστό ανθρώπινης ζωής πρέπει να ανήκει στη δικαιοδοσία της κοινωνίας. Μία πρώτη, απλή και λογική απάντηση είναι ότι στην ατομικότητα πρέπει να ανήκει η πλευρά της ζωής που ενδιαφέρει κυρίως το άτομο· στην κοινωνία η πλευρά που ενδιαφέρει κυρίως την κοινωνία. Ωστόσο, αυτή η απάντηση χρήζει περαιτέρω ανάλυσης, καθώς δεν έχει κάποιο πρακτικό περιεχόμενο, ούτε διαχωρίζει επαρκώς τα ζητήματα που αφορούν το άτομο αποκλειστικά. Για τον Mill, «αν και η κοινωνία δεν στηρίζεται σε κάποιο συμβόλαιο και δεν εξυπηρετεί σε τίποτα να επινοήσουμε ένα συμβόλαιο, με το οποίο θα καθορίζεται η ανάληψη κοινωνικών υποχρεώσεων, όλοι όσοι δέχονται την προστασία της κοινωνίας, πρέπει να ανταποδίδουν την ωφέλεια που τους παρέχεται· και το γεγονός ότι ζούμε στα πλαίσια μιας κοινωνίας, επιβάλλει να έχει καθένας μας την υποχρέωση να τηρεί μία ορισμένη γραμμή συμπεριφοράς προς τους άλλους.»⁶¹ Δεν πρέπει, δηλαδή, να βλάπτονται τα συμφέροντα των άλλων (τα οποία θεωρούνται δικαιώματα), και, επιπλέον, το κάθε άτομο πρέπει να αναλαμβάνει το μερίδιο που του αναλογεί (και καθορίζεται σύμφωνα με την έννοια του δικαίου) από τους κόπους και τις θυσίες, που απαιτούνται για την προάσπιση της κοινωνίας.

Το πρόταγμα της έννοιας της ατομικότητας δε συνεπάγεται την συλλήβδην απόρριψη της έννοιας της «κοινής γνώμης». Εξάλλου μία δημοκρατία χωρίς κοινή γνώμη θα αποτελούσε αντίφαση εν τοις όροις, γι' αυτό και επανέρχεται η καθοριστική σημασία της δημόσιας χρήσης του λόγου. Ενώ, ωστόσο, ο Mill υποστηρίζει τη λογική προτεραιότητα

⁵⁹ Ο.π., σσ. 127-128.

⁶⁰ Ο.π., σελ. 128.

⁶¹ Ομοίως, σελ. 129.

του ατόμου, φαίνεται ότι η κοινωνικότητα αποτελεί όρο ανάπτυξης της ατομικότητας. Το αίτημα για πρωτοτυπία και η δυνατότητα τελειοποίησης του ανθρώπου μέσω της καλλιέργειας των αρετών⁶² αποτελούν ψήγματα κοινωνικότητας ως όρου ανάπτυξης της ατομικότητας.⁶³ Φαίνεται, λοιπόν, ο Mill πλησιάζει τα ρεπουμπλικανικά πρότυπα και η άσκηση της ελευθερίας αποκτά τη διάσταση της επίτευξης της πολιτικής αρετής.⁶⁴ Ο Mill πρωτοπορεί καθώς η πολιτική φιλοσοφία του είναι διαλεκτική ανάμεσα στον φιλελευθερισμό και τη δημοκρατία, η οποία συνιστά και τον πυλώνα της αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης. Συνεπώς, στρέφει το ενδιαφέρον του προς το ρεπουμπλικανικό πολιτικό ιδεώδες, επειδή η αξία της προσωπικής αυτονομίας επιτυγχάνεται εκεί όπου καθίσταται δυνατή και η αυτονομία όλων των άλλων.

Στο σημείο αυτό, χρειάζεται να αναφερθούμε στις απόψεις του Mill για την αρχή της ωφελιμότητας και τους όρους συνοχής της κοινωνίας.

Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης στο *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική* αναφέρει ότι ο Mill «πιστεύει ότι σε ένα φιλελεύθερο σύστημα οι ηθικές στάσεις που συνδέουν την ατομική ευδαιμονία με αξίες αλληλεγγύης και συνεργασίας ευνοούνται και αναπτύσσονται. Βάση της δημοκρατικής θεωρίας είναι το ηθικά συγκροτημένο και αναπτυγμένο άτομο που βλέπει μέσα στο γενικό καλό και το δικό του καλώς εννοούμενο συμφέρον. [...] Θεωρεί ότι απώτερος σκοπός της πολιτικής πρέπει να είναι η συμμετοχή όλων στην εξουσία, πράγμα που εξασφαλίζεται στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό, στις σύγχρονες κοινωνίες μέσω της “αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης”. [...] Επιμένει, επίσης, ότι είναι αναγκαίος ο περιορισμός των ταξικών εγωιστικών συμφερόντων για κάθε πλευρά, όπως επίσης και η εξισορρόπηση των ταξικών συμφερόντων μέσω του Κοινοβουλίου. [...] Για τον Mill η έννοια του «γενικού οφέλους» σε μια κοινωνία δεν προκύπτει μηχανικά από την πρόσθεση των αντιλήψεων περί ατομικού οφέλους που έχουν τα επιμέρους άτομα στην κοινωνία αυτή, αλλά, αντίθετα, είναι ένα πρόβλημα που τίθεται σε σχέση με το

⁶² Βλ. και αριστείες-ανώτερες ηδονές στον *Ωφελιμισμό*.

⁶³ Βλ. Αγγελίδης, ό.π., σ. 11, «δομές επικοινωνίας» ως όρος για την ανάπτυξη της ατομικότητας.

⁶⁴ Η πολιτική σκέψη του 19^{ου} αιώνα, σηματοδοτήθηκε και από τη διαίρεση ανάμεσα σε μια δημοκρατική και μια μη δημοκρατική θεώρηση της αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης. Οι Γάλλοι φιλελεύθεροι (Constant, Guizot) εστίασαν στα όρια που θα έπρεπε να τεθούν στην πολιτική ελευθερία. Γι' αυτό και αντιμετώπισαν το δημοκρατικό-ρεπουμπλικανικό ιδεώδες, καθώς και την αντίστοιχη εννόηση της ελευθερίας και της καθολικής, πολιτικής συμμετοχής, ως απειλή για την ατομική ελευθερία. Οι Άγγλοι συντηρητικοί, από την άλλη, εναντιώθηκαν στην αρχή της ισότητας, υποστηρίζοντας ότι οι μόνες πηγές νομιμοποίησης της εξουσίας ήταν η παράδοση και η θρησκεία.

ιστορικό σύστημα δικαιωμάτων και προνομίων που ισχύουν στην κοινωνία, όπως επίσης και σε σχέση με την κριτική του συστήματος αυτού που ασκείται από τις προνομιούχες ομάδες.»⁶⁵

Η συμμόρφωση με τη βασική αρχή του ωφελιμισμού, δηλαδή η προώθηση της γενικής ευτυχίας, αναδεικνύεται σε όρο συνοχής της κοινωνίας. Ο Mill θεωρεί ότι συμμορφωνόμαστε με τη βασική αρχή του ωφελιμισμού προβαίνοντας σε ενέργειες ή ακολουθώντας κανόνες και αρχές που απορρέουν από αυτή χωρίς να το συνειδητοποιούμε. Νομίζουμε ότι όλα αυτά αποτελούν αυτοσκοπό και δεν βλέπουμε τη σύνδεσή τους με την προαγωγή της γενικής ευτυχίας. Για να γίνει αποδεκτή η διασύνδεση αυτή και από τους ίδιους τους δρώντες, ο Mill επικαλείται αρχικά δύο εξωτερικές δικαιολογήσεις, δηλαδή κίνητρα που δημιουργούνται στο υποκείμενο από τη δεδομένη στάση κάποιων «σημαντικών άλλων». Συγκεκριμένα, το γεγονός ότι οι άλλοι άνθρωποι αποδίδουν μεγάλη σημασία στην ευτυχία τους και ότι ο Θεός πρέπει να εγκρίνει την προαγωγή της ευτυχίας αποτελούν λόγους να γίνει κανείς ωφελμιστής. Πρόκειται για ένα μείγμα φρονησιακών και ηθικών λόγων, αφού ο Mill επικαλείται όχι μόνο τον φόβο των κυρώσεων, αλλά και τη συμπάθεια που αισθανόμαστε για τους άλλους και τον σεβασμό για το θείο. Ωστόσο, μεγαλύτερη για τον Mill σημασία έχει η εσωτερική δικαιολόγηση, δηλαδή η παρουσία λόγων που κινητοποιούν σε δράση το υποκείμενο και προέρχονται από αυτό το ίδιο, ανεξάρτητα από το τι επιθυμούν οι άλλοι.

Ο Mill ξεκινάει⁶⁶ με την παραδοχή ότι οι περισσότεροι άνθρωποι πράττουν αυτό που θεωρούν ως καθήκον τους, γιατί παρακινούνται από ένα εσωτερικό αίσθημα που είναι αποκαθαρμένο από κάθε συμφεροντολογική ή εξωτερική θεώρηση. Το αίσθημα αυτό, η ηθική μας συνείδηση, μπορεί να καταστεί τόσο ισχυρό ώστε να μας προξενεί ιδιαίτερη οδύνη όταν αποτυγχάνουμε να πράξουμε το καθήκον μας. Η δεσμευτική ισχύς αυτού του αισθήματος, βέβαια, μπορεί να αμφισβητηθεί από ορισμένους. Η ενσυνείδητη εκτέλεση του καθήκοντος δεν συνδυάζεται με (ψυχολογική) αναγκαιότητα, με την προαγωγή της γενικής ευτυχίας, αφού δεν υπάρχει τίποτα που να μην μπορεί να επενεργήσει στον νου του ανθρώπου με όλη την αυθεντία της συνείδησης. Γι' αυτό το λόγο ο Mill εισάγει και ένα δεύτερο φυσικό αίσθημα, το «κοινωνικό αίσθημα» (*social*

⁶⁵ Ψυχοπαίδης Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 1999, σσ. 212-213.

⁶⁶ Βλ. *Ωφελιμισμός*, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχολιασμός: Φιλήμων Παιονίδης, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 2002, Κεφάλαιο III, σσ. 109-120.

feeling), το οποίο το αντιλαμβάνεται ως την επιθυμία να αποτελούμε ενότητα με τους συνανθρώπους μας. Το αίσθημα αυτό θεωρεί ο Mill ότι μπορεί με την πρόοδο του πολιτισμού, υπό την επήρεια της κατάλληλης αγωγής και με τη συνδρομή της φυσικής συμπάθειας που αισθανόμαστε για ορισμένους ανθρώπους, να εξελιχθεί σε τέτοιο βαθμό ώστε να επιτευχθεί μια πλήρης ταύτιση συμφερόντων μεταξύ του δρώντος και των ίσων με αυτόν συνανθρώπων του. Ουσιαστικά, η δικαιολόγηση της ωφελιμιστικής αρχής έγκειται στην υπόδειξη ότι αυτή δεν αποτελεί μια έξωθεν επιβεβλημένη αφηρημένη αρχή, αλλά έλλογη επεξεργασία και σχηματοποίηση ενός βαθιά ριζωμένου και ευρέως αποδεκτού ηθικού αισθήματος που υπάρχει στους περισσότερους ανθρώπους.⁶⁷

Η ανθρώπινη φύση είναι με τέτοιον τρόπο δομημένη ώστε να μην επιθυμεί τίποτα που δεν είναι μέρος της ευτυχίας ή μέσο για την επίτευξή της. Αποτελεί τον μοναδικό σκοπό του ανθρώπινου πράττειν και η προαγωγή της αποτελεί το κριτήριο μέσω του οποίου θα κρίνουμε το σύνολο της ανθρώπινης διαγωγής, συμπεριλαμβανομένης και της ηθικής διαγωγής. Μια ηθική θεωρία που δεν θα προέβαλλε τον μοναδικό στόχο του ανθρώπινου γένους αλλά κάποιον άλλο, θα ήταν παράλογη, ανεφάρμοστη και άνευ αντικειμένου. Η αρετή, ενώ αρχικά θεωρείτο μέσο για την επίτευξη της ευτυχίας και την αποφυγή του πόνου, σταδιακά λόγω της συνειρμικής σύνδεσης με το αντικείμενό της άρχισε να γίνεται αντιληπτή ως ένα «αύταρκες αγαθό».

Όπως οι άνθρωποι δείχνουν να επιζητούν την αρετή αποσυνδέοντάς την από την ευτυχία, έτσι δείχνουν να διακατέχονται από ένα υποκειμενικό αίσθημα δικαιοσύνης, που εκ πρώτης όψεως δείχνει να είναι *sui generis* και ανεξάρτητο από τη γενική ωφέλεια. Το ζήτημα που τίθεται είναι εάν όντως το ισχυρό αυτό αίσθημα είναι μη αναλύσιμο και δεν μπορεί να ενταχθεί σε ένα ωφελιμιστικό πλαίσιο αναφοράς. Αν αυτό αληθεύει, τότε αφενός μεν οι θεσμοί του δικαίου που οικοδομούνται γύρω από αυτό το αίσθημα θα παραμένουν απροσπέλαστοι για τον ωφελιμισμό, αφετέρου δε κάθε προσπάθεια εφαρμογής της θεωρίας ενδέχεται να έρχεται αντιμέτωπη με την ακόλουθη, ιδιαίτερα ενοχλητική, αντίρρηση: «αυτό μπορεί να είναι ωφέλιμο, αλλά είναι άδικο».

Η έννοια της δικαιοσύνης συνδέεται με τη συμμόρφωση με ένα θετό ή ιδανικό νόμο. Η συμμόρφωση μάλιστα αυτή είναι τόσο σημαντική, ώστε επιθυμούμε όσοι

⁶⁷ Βλ. και Αγγελίδης, ό.π., σ. 14, «ιδέα της μετριασμένης εγωιστικής πράξης στη διαμορφούμενη κοινωνία της αγοράς (συμπάθεια)».

αδικοπραγούν να υφίστανται κυρώσεις, οι οποίες θα επιβάλλονται από τα δικαστήρια είτε από κάποια άλλη πηγή εξουσίας, όπως την κοινή γνώμη ή τις τύψεις συνειδήσεως. Αυτή, όμως, είναι μια πολύ γενική θεώρηση που καλύπτει το σύνολο του κανονιστικού λόγου. Οι υποχρεώσεις δικαιοσύνης αντιστοιχούν σε κάποιο προϋπάρχον δικαίωμα του προσώπου, κάτι που δεν ισχύει για τις υπόλοιπες ηθικές υποχρεώσεις. Στην παράγραφο V.23 του *Ωφελιμισμού* ο Mill αναφέρει ότι η απλή επιθυμία να τιμωρηθεί αυτός που έβλαψε, για παράδειγμα, είτε εμάς τους ίδιους είτε τα παιδιά μας, δεν έχει τίποτα το ηθικό και αποτελεί κάτι που το μοιραζόμαστε με τα ζώα. Ωστόσο, η επιθυμία αυτή βρίσκεται απλώς στη βάση του αισθήματος δικαίου. Με τη συνδρομή της συμπάθειας και του αισθήματος κοινωνικότητας, η επιθυμία αυτή μετασχηματίζεται σε επιθυμία να τιμωρείται οποιοσδήποτε βλάπτει οποιονδήποτε συνάνθρωπό του, καθώς και σε επιθυμία να αποβαίνουν οι ποινές, που επιβάλλονται, προς το συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας. Είναι αναγκαία, δηλαδή, η προσφυγή στην κοινωνική ωφέλεια ως σεβασμό προς την ανθρωπότητα την οποία μοιραζόμαστε (*shared humanity*) και η οποία δεν πρέπει κατά οποιονδήποτε τρόπο να θυσιαστεί.⁶⁸

Επιστρέφοντας στον αρχικό προβληματισμό σχετικά με το παράδοξο της κατηγορήσης του ρεπουμπλικανισμού στον φιλελευθερισμό, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι, τουλάχιστον για την περίπτωση του Mill, το παράδοξο που αναγνωρίστηκε αρχικά, δεν είναι, τελικά, και τόσο παράδοξο. Και δεν αφορά μόνο τον Mill, αλλά και άλλους φιλελεύθερους και ρεπουμπλικάνους στοχαστές. Αυτή η «επιστημολογική αλληλοπεριχώρηση» εκφράζει μία θεωρητική αλλά και πρακτική ανάγκη. Η αναγνώριση της ανάγκης της πολιτικής συμμετοχής για την εξασφάλιση της ελευθερίας τόσο των πολιτών όσο και του κράτους, μάς επιτρέπει να εμπλουτίσουμε τον μιλιανό φιλελευθερισμό, χωρίς να αλλοιώσουμε ανεπανόρθωτα τον χαρακτήρα του. Ο φορέας της ελευθερίας που μας περιγράφει ο Mill δεν είναι, εν τέλει, απλώς το άτομο, αλλά το άτομο-πολίτης το οποίο μέσω της πολιτικής του συμμετοχής και της ενάσκησης της πολιτικής αρετής διασφαλίζει και προάγει την ελευθερία του και τα δικαιώματά του. Παραφράζοντας την πραγμάτευση της έννοιας της κυριαρχίας στον Rousseau, όπως την παρουσιάζει ο Στέφανος Δημητρίου στο *Ελευθερία και Κυριαρχία-Πολιτική ελευθερία και κυριαρχία στο τρίτο βιβλίο των πολιτικών του Αριστοτέλη*, παρατηρούμε στον Mill μία

⁶⁸ Βλ. Mill, ό.π., σσ. 55-57, 146-148.

κανονιστική σύλληψη και περιγραφή της ελευθερίας ως προϋπόθεσης για την αποφυγή της πλάνης, η οποία συμπίπτει με αξίωση περί πολιτικής γνωσιοκρατίας. Η ίδια, δηλαδή, η ελευθερία συγκροτείται και ως επιστημική έννοια και ως αγωνιστική⁶⁹. Στο σημείο αυτό, μπορούμε να μεταβούμε στον δεύτερο πόλο του διαλόγου των «κλασικών», στον Jean-Jacques Rousseau.

⁶⁹ Πρβλ. Δημητρίου, Στ., *Ελευθερία και κυριαρχία – Πολιτική ελευθερία και κυριαρχία στο τρίτο βιβλίο των Πολιτικών του Αριστοτέλη*, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα, 2016, σσ. 32-34.

Κεφάλαιο 2.2

Η περίπτωση του Jean-Jacques Rousseau

Η μετάβαση από την ανισότητα στην ισότητα στον Rousseau

Ο Jean-Jacques Rousseau στην *Πραγματεία του περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*⁷⁰, γνωστή και ως *Δεύτερη Πραγματεία* ή *Δεύτερος Λόγος*, αποπειράται να απαντήσει στο ερώτημα που έθεσε η Ακαδημία της Ντιζόν: «Ποιά είναι η καταγωγή της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους; Εγκρίνεται από τους φυσικούς νόμους;»

Ο Rousseau υποστηρίζει ότι για να γνωρίσει κανείς την πηγή της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, πρέπει πρώτα να γνωρίσει τους ίδιους τους ανθρώπους. Οι διαδοχικές αλλαγές που επιφέρουν οι συνθήκες και η πρόοδος του ανθρώπου στην αρχική συγκρότησή του από την φύση, καθιστούν πολύ δύσκολο το να αναγνωρίσει ο άνθρωπος τι διατηρεί από την αρχέγονη κατάστασή του και τι καινούριο έχει προστεθεί. Κάθε πρόοδος του ανθρώπινου γένους το απομακρύνει αδιάκοπα από την πρωτόγονη κατάστασή του, επομένως όσο πιο πολλές γνώσεις αποκτά ο άνθρωπος, τόσο περισσότερο στερείται τα μέσα για την απόκτηση της πιο σημαντικής από όλες. Λόγω της προσπάθειάς μας, δηλαδή, να μελετήσουμε τον άνθρωπο, έχουμε χάσει την ικανότητα να τον γνωρίζουμε.⁷¹

Σε αυτές τις διαδοχικές αλλαγές της ανθρώπινης συγκρότησης χρειάζεται να αναζητήσουμε την καταγωγή των διαφορών που διαχωρίζουν τους ανθρώπους και να επανεξετάσουμε τη σχέση ατόμου και κοινωνίας. Οι άνθρωποι, κατά κοινή ομολογία, είναι από τη φύση τους το ίδιο ίσοι μεταξύ τους όσο ήταν και τα ζώα του κάθε είδους, πριν διάφορες φυσικές αιτίες δημιουργήσουν, σε μερικά από αυτά, τις ποικιλίες που παρατηρούμε. Είναι, επίσης, και καλοί, αλλά διαφθείρονται από τον αντίστοιχο τύπο κοινωνίας. Οι πρώτες αλλαγές, ωστόσο, δεν αλλοίωσαν την ίδια στιγμή και με τον ίδιο τρόπο όλα τα άτομα του είδους. Ενώ, δηλαδή, ορισμένοι είχαν βελτιωθεί ή χειροτερέψει

⁷⁰ Ρουσώ, Ζαν-Ζακ, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μετάφραση Μέλπω-Αλεξίου-Καναγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1992.

⁷¹ Βέβαια, κατά τον Rousseau, ο πολιτισμός, στην αυθεντική μορφή του, δεν θα έπρεπε να στηρίζεται κυρίως στα επιτεύγματα της κουλτούρας, αλλά στο στέρεο έδαφος της αρετής.

και είχαν αποκτήσει διάφορες καλές ή κακές ιδιότητες που δεν προϋπήρχαν στη φύση τους, άλλοι παρέμειναν για περισσότερο καιρό στην αρχική τους κατάσταση. Με αυτόν τον τρόπο, ο Rousseau παρουσιάζει την πρώτη πηγή της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων, με γενικό τρόπο, χωρίς, ωστόσο, να προσδιορίσει με ακρίβεια της πραγματικές αιτίες.⁷² Ο Rousseau χρησιμοποιεί διάφορους συλλογισμούς και κάνει συσχετισμούς με σκοπό να φωτίσει και να περιορίσει το ζήτημα στην πραγματική του διάσταση. Με αυτό τον τρόπο αναζητά τι είναι έμφυτο και τι τεχνητό στην τωρινή φύση του ανθρώπου και προσπαθεί να γνωρίσει καλά μια κατάσταση που, όπως σημειώνει, «δεν υπάρχει πια, που ίσως δεν υπήρξε ποτέ, που πιθανώς ποτέ δεν θα υπάρξει»⁷³. Εκείνο που ρίχνει τόση αβεβαιότητα και τόσο σκοτάδι στον σωστό ορισμό του φυσικού δικαίου είναι ακριβώς αυτή η άγνοια της φύσης του ανθρώπου, αφού η ιδέα του δικαίου και, ακόμη περισσότερο, η ιδέα του φυσικού δικαίου σχετίζονται ολοφάνερα με τη φύση του ανθρώπου. Από την ίδια αυτή φύση του ανθρώπου λοιπόν, από την συγκρότηση και την κατάστασή του καλείται ο Rousseau να καταλήξει στις αρχές αυτής της γνώσης.

Μελετώντας τις πρώτες και τις πιο απλές λειτουργίες της ανθρώπινης ψυχής διακρίνονται δύο αρχές που προηγούνται της λογικής. Η μία μάς ωθεί να ενδιαφερθούμε για την ευεξία και την αυτοσυντήρησή μας και η άλλη μάς εμπνέει μια έμφυτη απέχθεια στη θέα κάθε ζωντανής ύπαρξης που πεθαίνει ή υποφέρει, και, ιδιαίτερα, των συνανθρώπων μας. Στη βάση όλων των πραγμάτων υπάρχει η ευαισθησία και ο φυσικός νόμος βασίζεται, σύμφωνα με τον Rousseau, στην αγάπη του εαυτού και στο έλεος. Από την σύμπραξη αυτών των δύο αρχών, χωρίς να είναι ανάγκη να συμπεριληφθεί η αρχή της κοινωνικότητας, απορρέουν όλοι οι κανόνες του φυσικού νόμου. Κανόνες που, ακολούθως, η λογική αναγκάζεται να τοποθετήσει πάνω σε άλλες βάσεις, μια και με τις διαδοχικές εξελίξεις της έφτασε στο σημείο να έχει καταπνίξει τη φύση. Με αυτό τον τρόπο ο Rousseau υποστηρίζει ότι δεν είμαστε καθόλου υποχρεωμένοι να κάνουμε τον άνθρωπο φιλόσοφο προτού τον κάνουμε άνθρωπο. Πρόκειται για τον ανθρωπολογικό ανακαθορισμό της ουσίας του φυσικού ανθρώπου, ο οποίος γίνεται «άλλος άνθρωπος», όταν, μετά τη σύναψη του υποθετικού συμβολαίου, γίνεται πολίτης, άρα αποκτά πολιτική ιδιότητα. Αυτό που αλλάζει είναι η μείζων καθοριστική ιδιότητα του ανθρώπου, δηλαδή

⁷² Τις αιτίες αυτές, στον *Λόγο περί ανισότητας*, ο Rousseau θα τις αναζητήσει και θα τις εξεύρει στον θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας. Βλ. ό.π., σελ. 121 κ.ε.

⁷³ Ό.π., σελ. 67.

το είδος της ελευθερίας που έχει, από φυσική σε πολιτική. Επομένως, ο άνθρωπος από φυσικός άνθρωπος γίνεται «πολιτικός άνθρωπος», δηλαδή πολίτης. Στο σημείο αυτό η σκέψη του Rousseau είναι ιδιαίτερα δημοκρατική καθώς βασίζει την ηθική ζωή στην ευαισθησία, που είναι κοινή σε όλους τους ανθρώπους, χωρίς διάκριση παιδείας, σε αντίθεση με τους φιλοσόφους που βάσιζαν την ηθική ζωή στη λογική και έμοιαζαν να αποκλείουν τον λαό, που δεν ήταν διαφωτισμένος. Από την κοινή αυτή δυνατότητα για συναίσθηση θα προκύψει και η δυνατότητα για αλληλεγγύη.

Τα καθήκοντα του ανθρώπου απέναντι στους άλλους δεν υπαγορεύονται μόνο από τα όψιμα μαθήματα της φρόνησης, αφού προηγείται η ευαισθησία, η αγάπη του εαυτού και ο οίκτος ή η συμπόνια. Με αυτόν τον τρόπο μπαίνει ένα τέλος στις διαμάχες σχετικά με την συμμετοχή των ζώων στον φυσικό νόμο. Γιατί είναι ολοφάνερο ότι μιας και στερούνται διανοητικών ικανοτήτων και ελευθερίας, δεν μπορούν να διακρίνουν αυτόν το νόμο. Επειδή, ωστόσο, συγγενεύουν με τη δική μας φύση, αφού είναι προικισμένα με αντίληψη και αισθήσεις, πρέπει και αυτά να μετέχουν στο φυσικό δίκαιο, καθώς ο άνθρωπος έχει κάποιου είδους καθήκοντα απέναντί τους. Η υποχρέωσή μου να μη βλάψω τον συνάνθρωπό μου δεν είναι τόσο γιατί αυτός είναι ένα ον που διαθέτει λογική όσο γιατί είναι ένα ον που αισθάνεται. Το ίδιο ισχύει και για τα ζώα.

Η ίδια η μελέτη του αρχικού ανθρώπου, των πραγματικών αναγκών του, και των θεμελιωδών αρχών που διέπουν τις υποχρεώσεις του, είναι, επίσης, το μόνο αποτελεσματικό μέσο για να ξεπεραστούν οι δυσχέρειες που παρουσιάζονται γύρω από την προέλευση της πνευματικής ανισότητας, την πραγματική βάση του πολιτικού σώματος, τα αμοιβαία δικαιώματα των μελών του.

Εξετάζοντας την ανθρώπινη κοινωνία αυτό που φαίνεται πρώτο από όλα είναι η βία των ισχυρών και η καταπίεση των αδυνάτων. Τίποτα ανάμεσα στους ανθρώπους δεν είναι λιγότερο σταθερό από τις εξωτερικές αυτές σχέσεις, που δημιουργούνται περισσότερο από την τύχη παρά από την φρόνηση, και που οδηγούν σε αδυναμία ή δύναμη, πλούτο ή φτώχεια, και γι' αυτό τα ανθρώπινα δημιουργήματα μοιάζουν να μην είναι θεμελιωμένα πάνω σε στέρεες βάσεις. Ο Rousseau, ωστόσο, υποστηρίζει ότι το οικοδόμημα αυτό είναι, στην πραγματικότητα, χτισμένο πάνω σε ακλόνητη βάση και μόνο από κοντινή έρευνα μαθαίνουμε να σεβόμαστε τα θεμέλιά του. Χρειάζεται, επομένως, μια εμπεριστατωμένη μελέτη του ανθρώπου, των φυσικών του ικανοτήτων

και των διαδοχικών εξελίξεών τους, ώστε να κάνουμε τις απαραίτητες διαφοροποιήσεις και να ξεχωρίσουμε, στην τωρινή συγκρότηση των πραγμάτων, εκείνα που έφτιαξε η θεϊκή βούληση – δηλαδή, η φύση- από αυτά που νόμιζε ότι έκανε η ανθρώπινη τέχνη.

Ο Rousseau αντιλαμβάνεται δύο ειδών ανισότητες στο ανθρώπινο γένος: τη φυσική, η οποία δημιουργείται από τη φύση και συνίσταται στη διαφορά ηλικίας, υγείας, σωματικής ρώμης και πνευματικών ή ψυχικών προσόντων, και την ηθική ή πολιτική ανισότητα, η οποία εξαρτάται από ένα είδος σύμβασης και στηρίζεται ή, τουλάχιστον, επιτρέπεται από τη συναίνεση των ανθρώπων. Αυτή συνίσταται στα διάφορα προνόμια που απολαμβάνουν μερικοί σε βάρος των άλλων, όπως με το να είναι πλούσιοι, πιο σεβαστοί, πιο ισχυροί από τους άλλους ή και ακόμα με το να κάνουν τους άλλους να υπακούουν.

Σε ό,τι αφορά την πηγή της φυσικής ανισότητας δε μπορούμε να την αναζητήσουμε γιατί η απάντηση δίνεται απλά από τον ορισμό της λέξης. Επιπλέον, δεν υπάρχει κάποια ουσιαστική σχέση ανάμεσα στις δύο ανισότητες. Αυτό που ενδιαφέρει είναι το να προσδιορίσουμε τη στιγμή που, κατά την εξέλιξη των πραγμάτων, όταν το δίκαιο διαδέχθηκε τη βία, η φύση υποτάχθηκε στο Νόμο, και το να εξηγήσουμε πως μπόρεσε να αποφασίσει ο δυνατός να υπηρετήσει τον αδύναμο και ο λαός να αποκτήσει μια ιδεατή ησυχία ανταλλάσσοντάς τη με μια πραγματική ευτυχία.

Ο Rousseau παρουσιάζει τους φιλοσόφους που εξετάζουν τα θεμέλια της κοινωνίας να ανατρέχουν στη φυσική κατάσταση, και μιλώντας αδιάκοπα για ανάγκη, απληστία, καταπίεση, επιθυμίες και εγωισμό, να μεταφέρουν και να αποδίδουν στη φυσική κατάσταση ιδέες που προέρχονταν μέσα από την κοινωνία. Και ενώ μιλούν για τον πρωτόγονο άνθρωπο, ουσιαστικά περιγράφουν τον πολίτη.⁷⁴ Ο Rousseau αναρωτιέται αν η φυσική κατάσταση υπήρξε ποτέ και ασκεί κριτική στην προσφυγή στην έννοια αυτή από την πλευρά των φιλοσόφων. Η έρευνα για αυτά τα ζητήματα δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως ιστορική αλήθεια, αλλά ως υποθετικοί συλλογισμοί και πιθανά ενδεχόμενα. Ο Rousseau χρειάζεται, απογυμνώνοντας με την φαντασία τον κοινωνικό άνθρωπο από ό,τι το κοινωνικό βρίσκει σε αυτόν, να καταλήξει σε μια αφαίρεση, στον φυσικό άνθρωπο, για τον οποίο δεν έχουμε καμία περιγραφή από οποιονδήποτε

⁷⁴ Βλ. και Στυλιανού, Α., *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου – Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα, 2006, σσ. 168-170.

περιηγητή. Θέλει, επίσης, να δείξει ότι όλοι οι κοινωνικοί θεσμοί είναι τυχαίοι. Ό,τι προέρχεται από την φύση, η ιστορία δηλαδή του ανθρώπου, είναι αληθινό, αφού η φύση δεν ψεύδεται ποτέ. Ο άνθρωπος έχει έμφυτες ιδιότητες που η αγωγή και οι συνήθειες κατάφεραν να διαφθείρουν, αλλά δεν κατάφεραν να εξαφανίσουν. Η φύση, επομένως, είναι για τον Rousseau αυτό που ανακαλύπτει στον εαυτό του, όταν προσπαθεί να αφαιρέσει καθετί κοινωνικό.

Ο Rousseau αποφεύγοντας να πάρει θέση στην υπόθεση της εξέλιξης των ειδών, υποθέτει πως ο άνθρωπος ήταν πάντοτε όπως τον βλέπει ο ίδιος στο παρόν του. Απογυμνώνοντάς τον από όλες τις επίκτητες ικανότητες που μπόρεσε να αποκτήσει μόνο με μακροχρόνιες προόδους, τον βλέπει όπως θα είχε βγει από τα χέρια της φύσης, ένα ζώο λιγότερο δυνατό από μερικά άλλα, λιγότερο ευκίνητο, αλλά καλύτερα οργανωμένο από όλα. Υποστηρίζει, επίσης, ότι τα πιο πολλά δεινά των ανθρώπων είναι δικό τους έργο και πως τα περισσότερα, αν όχι όλα, θα τα είχαν αποφύγει αν είχαν διατηρήσει τον απλό τρόπο ζωής, τον ομοιόμορφο και μοναχικό που η φύση τους είχε προδιαγράψει. «Αν από τη φύση μας ήταν ταγμένο να είμαστε υγιείς», γράφει ο Rousseau, «τολμώ σχεδόν να βεβαιώσω πως το σκέπτεσθαι είναι μια αφύσικη κατάσταση και πως ο άνθρωπος που στοχάζεται είναι ένα ζώο διεφθαρμένο».⁷⁵ Στο σημείο αυτό ο Rousseau διαπιστώνει πως η κοινωνία, αναπτύσσοντας τη λογική, ανέπτυξε ταυτόχρονα όλα τα είδη των φυσικών κακών που κάνουν τους ανθρώπους δυστυχείς. Ο άνθρωπος, με το να γίνεται κοινωνικός και σκλάβος, καταντάει αδύναμος, φοβισμένος, σερνόμενος, και ο μαλθακός τρόπος διαβίωσής του έχει ως αποτέλεσμα να αποδυναμώσει μαζί τη ρώμη και το θάρρος του.⁷⁶ Αυτή είναι η αντιφατική όψη της προόδου, χωρίς, ωστόσο, αυτό να σημαίνει ότι ο Rousseau καταδικάζει τη σκέψη και είναι αντιορθολογιστής.

Στη συνέχεια ο Rousseau εξετάζει τον άνθρωπο από τη μεταφυσική και την ηθική πλευρά του. Στις λειτουργίες του ζώου η φύση τα κάνει όλα, ενώ ο άνθρωπος συμμετέχει στις δικές του ως ελεύθερος παράγων. Το ζώο επιλέγει ή απορρίπτει από ένστικτο και ο άνθρωπος με μια ελεύθερη πράξη. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος συχνά απομακρύνεται από τον κανόνα που έχει προκαθοριστεί από τη φύση και συχνά ζημιώνει τον εαυτό του. Όλα τα ζώα έχουν ιδέες αφού έχουν αισθήσεις. Συνδυάζουν μάλιστα τις

⁷⁵ Ο.π., σελ. 83.

⁷⁶ Εξέταση της εξέλιξης των αισθήσεων: όραση-ακοή-όσφρηση vs αφή-γεύση.

ιδέες τους μέχρι ενός σημείου, και ο άνθρωπος δε διαφέρει σε τούτο από τα ζώα παρά μόνο ποσοτικά. Δεν είναι άρα τόσο η αντίληψη αυτό που αποτελεί την ειδοποιό διαφορά μεταξύ ζώων και ανθρώπου όσο το προσόν του ελεύθερου παράγοντα που διαθέτει ο άνθρωπος. Ο άνθρωπος έχει συναίσθηση ότι είναι ελεύθερος να συμφωνήσει ή να αντισταθεί σε ό,τι προστάζει η φύση. Και η πνευματικότητά του φαίνεται περισσότερο στη συναίσθηση αυτής της ελευθερίας. Γιατί η φυσική επιστήμη εξηγεί, κατά κάποιο τρόπο, το μηχανισμό των αισθήσεων και το σχηματισμό των ιδεών, αλλά στη δύναμη της βούλησης ή μάλλον της επιλογής, και στη συναίσθηση αυτής της δύναμης, δε βρίσκουμε παρά πράξεις καθαρά πνευματικές που δεν εξηγούνται καθόλου με τους νόμους της μηχανικής.

Επιπλέον, υπάρχει μια ιδιότητα πολύ ειδική που μας επιτρέπει τη διάκριση μεταξύ ανθρώπου και ζώου, για την οποία δεν υπάρχει καμιά αμφισβήτηση. Αυτή είναι η ικανότητα του ανθρώπου να τελειοποιεί τον εαυτό του. Ικανότητα που με τη βοήθεια των περιστάσεων αναπτύσσει διαδοχικά όλες τις άλλες και που στον άνθρωπο βρίσκεται τόσο στο γένος όσο και μεμονωμένα στο άτομο. Αυτή η ικανότητα θα λειτουργήσει και κατά τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση, άρα στην αναβάθμιση και εξέλιξη του ανθρώπου της φυσικής κατάστασης σε πολίτη. Επιπλέον, η ικανότητα αυτή μας διαφοροποιεί και είναι σχεδόν απεριόριστη, αλλά, ταυτόχρονα, αποτελεί για τον Rousseau την πηγή όλων των ανθρώπινων δεινών. Ο ανθρώπινος νους οφείλει πολλά στα πάθη που, με κοινή παραδοχή, και αυτά του οφείλουν πολλά.⁷⁷ Από τη δράση τους τελειοποιείται η σκέψη μας. Αναζητούμε τη γνώση μόνο γιατί επιθυμούμε την απόλαυση, και δεν είναι δυνατόν να εννοήσουμε γιατί θα έμπαινε στον κόπο να σκεφτεί αυτός που δε θα κατεχόταν από επιθυμίες ή από φόβους. Με τη σειρά τους, τα πάθη μας έχουν ως αφετηρία τις ανάγκες μας και χρωστούν την ανάπτυξή τους στις γνώσεις μας. Μόνο μέσα από τις ιδέες που μπορούμε να έχουμε για τα πράγματα ή από απλή φυσική παρόρμηση μπορούμε να επιθυμούμε ή να φοβόμαστε. Ο Rousseau συμπεραίνει ότι η πνευματική πρόοδος υπήρξε ακριβώς και απευθείας ανάλογη προς τις ανάγκες που οι λαοί δέχτηκαν από τη φύση ή προς αυτές που οι εκάστοτε συνθήκες τους δημιούργησαν, και συνεπώς προς το πάθος που τους ωθούσε να ικανοποιήσουν αυτές τις ανάγκες. Η νόηση αναπτύσσεται οριστικά κάτω από την επίδραση των αναγκών, και ταυτόχρονα

⁷⁷ Διατύπωση αισθησιοκρατικής άποψης.

αντιδρά σε αυτές. Είναι, λοιπόν, η πρακτική δραστηριότητα, η οποία επιτρέπει την ανάπτυξη της νόησης. Ιδέα υλιστική και ταυτόχρονα ωραίο παράδειγμα διαλεκτικής μεθόδου, έστω και αν ο Rousseau αναπτύσσει αυτό τον συλλογισμό με βάση μια μεταφυσική αφαίρεση, τον απομονωμένο άνθρωπο. Παραμένει, ωστόσο, το ερώτημα πως θα μπορούσε ένας άνθρωπος με τις δυνάμεις του και μόνο, δίχως τη βοήθεια της επικοινωνίας και την προτροπή της ανάγκης, να αμφισβητήσει το δεδομένο και το οικείο και να κάνει προβλέψεις για το μέλλον του ή να πάρει πρωτοβουλίες οι οποίες θα αλλάξουν την καθημερινότητά του.

Ο άνθρωπος φαίνεται ότι μετά από πολλούς αιώνες είχε την επιθυμία να βγει από την πρωτόγονη κατάστασή του, και το γεγονός αυτό είναι για τον Rousseau κάτι για το οποίο «φταίει» η φύση και όχι το δημιούργημά της.⁷⁸ Ο Rousseau, επομένως, αρνείται την κοινωνικότητα στη φυσική κατάσταση, γιατί βασίζεται σε ανάγκες που δεν υφίστανται σε αυτή την κατάσταση, και έρχεται, ακολούθως, σε αντίθεση με τη θεωρία της κοινωνικότητας όπως την έχουν υποστηρίξει ο Αριστοτέλης, ο Κικέρωνας, οι Στωικοί, αλλά και ο Pufendorf και οι Εγκυκλοπαιδιστές. Η κοινωνικότητα είναι ένα έμφυτο συναίσθημα, το οποίο, όμως, δεν υπάρχει παρά εν δυνάμει. Χάρη στην τελειοποιησιμότητά του, ο άνθρωπος αναπτύσσει ανάλογα με τις ανάγκες του στοιχεία που βρίσκονται μέσα του.

Ο Rousseau υποστηρίζει ότι οι άγριοι δεν είναι κακοί, ακριβώς επειδή δεν ξέρουν τι σημαίνει το να είναι καλοί. Επιπλέον, οι επιθυμίες του ανθρώπου στη φύση δεν ξεπερνούν τις ανάγκες του. Υπάρχει εξάλλου μια άλλη αρχή που μετριάζει το ζήλο που έχει ο άνθρωπος (στη φυσικά κατάσταση) για την καλοπέρασή του με μια έμφυτη αποστροφή για το θέαμα του συνανθρώπου του που υποφέρει. Πρόκειται για την ιδέα του οίκτου η οποία προηγείται κάθε στοχασμού και την οποία ο Rousseau θεωρεί τη μόνη φυσική αρετή. Αυτή η ανθρώπινη προδιάθεση είναι χρήσιμη για τον άνθρωπο αφού έρχεται πριν από κάθε σκέψη και είναι τόσο φυσική που ακόμα και τα ζώα φανερώνουν σημάδια της.⁷⁹ Από το προσόν αυτό, κατά τον Rousseau, προέρχονται όλες οι κοινωνικές αρετές: η γενναιοδωρία, η επιείκεια, η ανθρωπιά, ακόμη και η ευμένεια και η φιλία. Η

⁷⁸ Η φύση, σύμφωνα με τον Rousseau, έδειξε πολύ λίγη φροντίδα στο να ενώσει τους ανθρώπους με αμοιβαίες ανάγκες και να διευκολύνει τη χρήση της ομιλίας, προετοίμασε πολύ λίγο την κοινωνικότητά τους και η συμμετοχή της υπήρξε μικρή σε ό,τι κι αν έκαναν για να δημιουργήσουν δεσμούς μεταξύ τους.

⁷⁹Ο.π. σσ. 102-103.

συμπόνια είναι το αίσθημα που μας βάζει στη θέση αυτού που υποφέρει. Η αγάπη του εαυτού και ο οίκτος είναι οι δύο αρχές της ηθικής ζωής που προηγούνται της λογικής και είναι διαφορετικής φύσης. Θα μπορούσαν να θεωρηθούν, όμως, και της ίδιας φύσης, αφού, όπως υποστηρίζει και στον *Αιμίλιο* ο Rousseau, ο οίκτος απορρέει από την αγάπη του εαυτού, η οποία, ως αίσθημα φυσικό, διαχωρίζεται από την φιλαυτία, η οποία αναπτύσσεται στο πλαίσιο της κοινωνίας. Επιπλέον, ο οίκτος είναι ένα φυσικό συναίσθημα που, μετριάζοντας σε κάθε άτομο τη δράση της αγάπης προς τον εαυτό του, συμβάλλει στη διασφάλιση της συντήρησης του είδους στο σύνολό του και για τον άνθρωπο της φύσης έχει τη θέση των νόμων, των ηθών και της αρετής.

Η θεωρία του οίκτου εμφανίζεται ως σχήμα που προορίζεται να εξηγήσει την ηθική ανωτερότητα του λαού, αφού ο Rousseau πιστεύοντας στη δύναμη του πάθους απορρίπτει την ιδέα ότι η λογική αρκεί από μόνη της να θριαμβεύσει πάνω στα πάθη στη φυσική κατάσταση και βασίζει την ηθική ζωή πάνω σε μια αρχή πιο δημοκρατική. Η λογική εμπλουτίζει τον ευαίσθητο άνθρωπο και αναπτύσσει τις κοινωνικές αρετές.

Οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση δεν είχαν κανενός είδους δοσοληψίες μεταξύ τους και, συνεπώς, δε γνώριζαν τη ματαιοδοξία, την υπόληψη, την εκτίμηση και την περιφρόνηση, ούτε την έννοια της ιδιοκτησίας ή της δικαιοσύνης. Και γι' αυτό το λόγο, οι όποιες διαμάχες προέκυπταν, αν δεν αφορούσαν την τροφή, επιλύονταν σχετικά εύκολα. Ο Rousseau επιθυμεί να δείξει μέσα στην εικόνα της γνήσιας φυσικής κατάστασης πως η ανισότητα, ακόμα και η φυσική, απέχει πολύ από το να έχει τόσο πραγματική υπόσταση και επίδραση όσο διατείνονται οι συγγραφείς της εποχής του. Ανάμεσα στις διαφορές που διακρίνουν τους ανθρώπους, πολλές που περνούν για φυσικές δεν είναι παρά μόνο το αποτέλεσμα της συνήθειας και κάποιων τρόπων ζωής που οι άνθρωποι υιοθετούν μέσα στην κοινωνία. Η διαφορά από άνθρωπο σε άνθρωπο στη «φυσική κατάσταση» είναι πολύ μικρότερη από ό,τι μέσα στην κοινωνία, και η φυσική ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων μεγαλώνει λόγω της δημιουργούμενης ανισότητας.

Η ανάπτυξη της σκέψης και η πνευματική πρόοδος οδηγούν σε πιο σύνθετους ανταγωνισμούς μεταξύ των ανθρώπων. Η σύγκρουση συμφερόντων προϋποθέτει επίγνωση των εννοιών που συγκρούονται και γι' αυτό μία τέτοια κατάσταση είναι δύσκολο να εξηγηθεί σε ανθρώπους άγριους οι οποίοι δε γνωρίζουν τι σημαίνει, για

παράδειγμα, δουλεία ή κυριαρχία. Η ανισότητα, η εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο είναι συνδεδεμένες πρωτίστως με το καθεστώς της ατομικής ιδιοκτησίας. Για αυτό το λόγο, στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου, όπου η ατομική ιδιοκτησία απουσιάζει, μόλις που είναι αισθητή η ανισότητα και η επίδρασή της εκεί είναι σχεδόν ανύπαρκτη.⁸⁰

Ωστόσο, η τελειοποιησιμότητα, οι κοινωνικές αρετές και όλες οι άλλες ικανότητες που ο άνθρωπος της φύσης έχει εν δυνάμει, δε θα μπορούσαν ποτέ να αναπτυχθούν μόνες τους, αλλά είχαν ανάγκη από την τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών, οι οποίες θα μπορούσαν και να μην συντρέξουν ποτέ, και που χωρίς αυτές θα είχε μείνει στην πρωταρχική του κατάσταση. Ο Rousseau, λοιπόν, καταλήγει στο τέλος του πρώτου μέρους της Πραγματείας του στο ότι πρέπει να δειχθούν οι διάφορες συμπτώσεις και τα τυχαία γεγονότα που στάθηκαν ικανά να τελειοποιήσουν την ανθρώπινη σκέψη, χειροτερεύοντας το είδος, και να μετατρέψουν σε κακό ένα ον κάνοντάς το κοινωνικό. Και πάλι, όμως, μόνο εικασίες μπορούν να γίνουν για αυτά τα γεγονότα.

Ο Rousseau έδειξε με γλαφυρό τρόπο πως ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση ήταν τέλεια προσαρμοσμένος στον τρόπο ζωής του και, ταυτόχρονα, έθεσε τόσα πολλά εμπόδια στην προσέγγιση των ανθρώπων μεταξύ τους, που έγινε αδύνατο να καταλάβει κανείς πως ο απομονωμένος άγριος του Rousseau μπόρεσε να γίνει κοινωνικός. Είναι λοιπόν αναγκασμένος να επικαλεσθεί την τύχη, τις περιστασιακές αιτίες, «οι οποίες θα μπορούσαν και να μην είχαν γεννηθεί».⁸¹

Στο δεύτερο μέρος της πραγματείας, ο Rousseau θα περιγράψει τον αρχικό σχηματισμό και τους μετασχηματισμούς που ακολούθησαν των πρώτων κοινωνιών για να καταλήξει στη σύγχρονή του πραγματικότητα.

Το κείμενο αρχίζει με την εξής παρατήρηση: «Ο πρώτος που έχοντας περιφράζει ένα κομμάτι γης, σκέφτηκε να πει: *Αυτό είναι δικό μου*, και βρήκε ανθρώπους αρκετά

⁸⁰ Ο Rousseau εκφράζει την ιδέα ότι την εμφάνιση της γεωργίας μπορεί να τη φανταστεί κανείς χωρίς την ατομική ιδιοκτησία επί του εδάφους. Δε θεωρεί στη φυσική κατάσταση παρά απομονωμένα άτομα και δεν μπορεί, λοιπόν, να συλλάβει την κοινοτική μορφή της ιδιοκτησίας, η οποία ιστορικά προηγείται πολύ της ατομικής ιδιοκτησίας. Βλ. ό.π., σελ. 91 σημ. 1.

⁸¹ Βλ. ό.π., σσ. 111-112 Για παράδειγμα, καθώς οι άνθρωποι πολλαπλασιάζονται, αυτοί που γεννιούνται στις άγονες περιοχές, μεταναστεύουν προς τις πιο γόνιμες, όπου αναμειγνύονται με αυτούς που είναι ήδη εγκατεστημένοι εκεί. Οι φυσικές καταστροφές, επίσης, έχουν παίξει σημαντικό ρόλο στη δημιουργία των ανθρώπινων σχέσεων. Ωστόσο, όλα αυτά τα εξωτερικά συμβάντα δεν εξηγούν επαρκώς πως ο μοναχικός άγριος μαθαίνει να ζει σε κοινωνίες.

αφελείς ώστε να τον πιστέψουν, υπήρξε ο πραγματικός ιδρυτής της κοινωνίας των πολιτών.»⁸² Η ιδέα της ιδιοκτησίας, εξαρτημένη από πολλές προγενέστερες ιδέες, που δε μπορεί παρά να γεννήθηκαν διαδοχικά, δε σχηματίστηκε ξαφνικά στο ανθρώπινο μυαλό. Πέρασε από διάφορους μετασχηματισμούς, οι οποίοι οδήγησαν και στον πολλαπλασιασμό των συγκρούσεων ανάμεσα στους ανθρώπους.⁸³

Ο Rousseau καταλήγει ότι η ανισότητα, ενώ είναι σχεδόν ανύπαρκτη στη φυσική κατάσταση, γίνεται μόνιμη και νόμιμη με την εγκαθίδρυση της ιδιοκτησίας και των νόμων. Η αλλοίωση του ανθρώπου και των κοινωνικών σχέσεων είναι μη αναστρέψιμη και η πολιτική κοινωνία, αν και συγκροτήθηκε ως έργο της τύχης και της ανάγκης, επί τη βάσει άνισων και εν πολλοίς άδικων συμβάσεων με έμφαση στην ατομική ιδιοκτησία, αποτελεί έναν μηχανισμό που μπορεί να αναδιοργανωθεί και να εμφανιστούν νέες μορφές λόγου και δικαίου. Αναζητείται, λοιπόν, μία νέα αρχή για την αναμόρφωση του πολιτισμού, του βίου και της θεωρίας. Δεν απορρίπτεται, επομένως, η πρόοδος, αντίθετα, μάλιστα, αναζητείται μια ασφαλέστερη οδός σε σχέση με τις αυτονομημένες λογικές εγωιστικού πράττειν, που ενέχουν τον κίνδυνο αποσταθεροποίησης των κοινωνικών και οικονομικών σχέσεων.

Ο Λόγος για την προέλευση της ανισότητας βοηθά να κατανοήσουμε πως ο Rousseau θα φτάσει στη διατύπωση της γενικής βούλησης ως κεντρικής αρχής και γνώμονα της πράξης στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, στο οποίο θα επιχειρήσει να εκθέσει τους πολιτικούς όρους μιας σταθερής και δίκαιης κοινωνίας.

Η έννοια της ισότητας στο Κοινωνικό Συμβόλαιο

Ο Rousseau υποστήριξε ότι τα μέλη των νεωτερικών κοινωνιών δεν μπορούν να αποφύγουν την εμπλοκή τους σε λειτουργιστικές σχέσεις και απαξιωτικούς μηχανισμούς, ούτε μπορούν να υπάρξουν εν ελευθερία, παρά μόνο αρνούμενοι τους μηχανισμούς. Η άρνηση, όμως, σημαίνει αναδρομή σε αξίες που αίρονται μέσα από τους μηχανισμούς αυτούς (έτσι ώστε η πραγματικότητα να συγκροτείται ως διαδικασία άρσης αξιών), σε

⁸² Ο.π., σελ. 113.

⁸³ Ο Rousseau μνημονεύει τον John Locke λέγοντας πως «Δεν μπορεί να υπάρξει αδικία εκεί που δεν υπάρχει ιδιοκτησία» και παραπέμπει στην πραγμάτευση της έννοιας της ιδιοκτησίας, ό.π. σελ. 121 και Locke J., *An essay concerning human understanding*.

αξίες όπως η αλήθεια, η αγάπη, η τιμιότητα και η συντροφικότητα. Με την αναδρομή σε αυτές τις αξίες η σκέψη κινδυνεύει ωστόσο κάθε στιγμή να διολισθήσει προς τον αξιακό δογματισμό, γι' αυτό θα πρέπει να επεξεργασθεί στρατηγικές που θα της επιτρέψουν να αποφύγει κάτι τέτοιο. Η αναζήτηση μη δογματικών, ωστόσο σταθερών αξιών συμπίπτει στον Rousseau με την αναζήτηση του σταθερού στη φύση.⁸⁴ Η φύση της πολιτισμικής αλλοτρίωσης εξαρτάται από τις αξίες που αλλοτριώνονται στον πολιτισμό, οπότε τίθεται πρωτίστως πρόβλημα στάσης της σκέψης απέναντι στις αξίες (μεθόδου ανεύρεσης αξιών). Η αντιδογματική στρατηγική ανεύρεσης αξιών αντιστοιχεί σε αυτήν που θα ακολουθήσει και ο Lessing, της αποδοχής του σεβασμού και της ανοχής της διαφορετικότητας των αξιών ως αξίας δεύτερου βαθμού. Και του εντοπισμού μέσα από την ανοχή και την κριτική μιας κοινής ηθικής βάσης της ανθρωπότητας, της προσέγγισης της φύσης (φυσικής θρησκείας), της ανάδειξης μιας πρωτογενούς αξιακής βάσης ανιχνεύσιμης στα συναισθήματά μας. «Η «υποθετική μέθοδος» του *Λόγου για την ανισότητα και η «μέθοδος της αντεστραμμένης αιτιότητας» διέπει το Κοινωνικό Συμβόλαιο.*»⁸⁵

Το κεντρικό ερώτημα που θέτει η ζωή και το έργο του Rousseau είναι το πρόβλημα της σταθερότητας ή αστάθειας της φύσης – και κατ' εξοχήν της ανθρώπινης φύσης. Αυτό το πρόβλημα τίθεται εν όψει της καταστροφής αυτού που είναι (και θα άξιζε να είναι) «φύση» και φύση μας από την τυραννική, ανταγωνιστική κτλ. σχέση, και ως πρόβλημα που αφορά τη δυνατότητα επαναφοράς της «φύσης» στην ορθή κατάσταση. Αλλά η έννοια της καταστροφής κλπ. προϋποθέτει ότι υπάρχει ένα αξιακό στοιχείο που μπορεί να αντιμετωπιστεί ανεξάρτητα από τη διαδικασία φθοράς και ως προς το οποίο τίθεται το πρόβλημα της φθοράς.⁸⁶ Ο Rousseau δέχεται την αξιοπιστία των συναισθημάτων που δόθηκαν στον άνθρωπο, ως μέρος της φύσης του, για να ελέγχουν τις περιπέτειες της συλλογιστικής του λόγου του. Το συναίσθημα ότι υπάρχω σε έναν κόσμο αποτελούμενο από ύλη, που τίθεται όμως σε κίνηση, με παραπέμπει στη βούληση που κινητοποιεί αυτή την ύλη (πρώτο κινούν), η δε ύπαρξη νόμων στη φύση με παραπέμπει στη διάνοια που τη διέπει. Το νόημα που έχει συγκροτηθεί με την ανάπτυξη

⁸⁴ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., «III. Θεμελιώσεις και αντινομίες της κανονιστικής παράδοσης στην πολιτική σκέψη, 2. Η αναζήτηση μιας πολιτικής της ειλικρίνειας (J. J. Rousseau.)» στο *Κανόνες και αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, 1999, σσ. 213-258.

⁸⁵ Ο.π., σελ. 214.

⁸⁶ Βλ. ό.π., σσ. 218-219.

της ανθρωπότητας είναι κάτι σταθερό, δεν είναι κάτι το σχετικό (αποτέλεσμα συνδυασμού μηχανισμών), αλλά το μόνο σταθερό σημείο αναφοράς, δηλώνει την ιδέα μιας συστηματικής τάξης. Με το να περιλαμβάνει, όμως, τον άνθρωπο η τάξη αυτή, τίθεται στο εσωτερικό της και το πρόβλημα της αστάθειας ως μέρος της παγκόσμιας τάξης που παραπέμπει στην ανθρώπινη ελευθερία. Η αστάθεια εξηγείται μέσα από τη διπλή φύση του ανθρώπου: αίσθημα (sentiment) του αληθούς, καλού, ηθικού vs. Πάθη, εξουσία αισθήσεων, εγωισμό, που έχει ως συνέπεια της τη δυνατότητα να μη λειτουργεί ο άνθρωπος μηχανικά και ενστικτωδώς, βάσει των παθών -όπως τον περιέγραψαν οι υλιστές διαφωτιστές φιλόσοφοι-, αλλά βάσει της συνείδησής του, κι έτσι τη δυνατότητα αποκατάστασης μιας ποιοτικής αλλαγής στην ανθρώπινη κοινωνία. Από τα προαναφερθέντα φαίνεται ότι η ρουσσωική έννοια της φύσης συνδέεται με μια έννοια δικαιοσύνης.⁸⁷

Ιδιαίτερο ρόλο στην ηθική γνωσιολογία του Rousseau διαδραματίζει το πρόβλημα της αμφιβολίας, της πλάνης, της μη γνώσης, της μη πλήρους ανασκευασιμότητας του ορθολογικού επιχειρήματος. Η πλάνη και η αμφιβολία χρησιμοποιούνται στρατηγικά για την αποδυνάμωση της λογικοφάνειας των αντίπαλων εργαλειακών επιχειρημάτων. Εμφιλοχωρεί ένα στοιχείο απόφασης στη θέση υπέρ της ανόρθωσης, της ηθικής μεταρρύθμισης και της αποδοχής ηθικοπρακτικών ορίων της εργαλειακής γνώσης. Η πλήρης αποκατάσταση της λογικής των επιχειρημάτων στη σωστή σειρά τους, ώστε να οδηγήσουν στο συμπέρασμα αυτό, δεν είναι πλέον δυνατή. Ενώ, όμως, ο λογικός όρος χάθηκε, διασώθηκε στο συμπέρασμα η αξία στην οποία οδήγησε αυτός ο όρος. Η αλήθεια δε μπορεί να αποσυνδεθεί από τη δικαιοσύνη, αντίθετα, είναι συνώνυμη με τη δικαιοσύνη.⁸⁸

Ως προς την προβληματική της πολιτικής και της ανάλυσης των θεσμών, καθίσταται εμφανές ότι το πρόγραμμα του Κοινωνικού Συμβολαίου για την υπέρβαση του πολιτικού καθεστώτος της ανισότητας και της ανελευθερίας βρίσκει υποστήριξη σε αισθήματα συμπάθειας προς τους πάσχοντες που ανατρέχουν στην προαναφερθείσα εγγενή ικανότητα για συναίσθηση και σε εμπειρίες καταστροφής του βίου, τις οποίες συνεπάγεται η εμπλοκή του βίου σε άδικες και εκμεταλλευτικές σχέσεις. Στο Λόγο για

⁸⁷ Βλ. ό.π., σελ. 220.

⁸⁸ Βλ. ό.π., σσ. 227-228.

την ανισότητα απαντά η ιδέα του «φυσικού ανθρώπου» που συγκροτήθηκε, ωστόσο, ηθελημένα ως αντινομικό ιδεώδες για να αρθρώσει την προβληματική, από επιστημολογική και μεθοδολογική άποψη, έννοια του «σταθερού» μέσα στη διαρκή αλλαγή. Μέσω της διπλής κριτικής της θρησκείας του πολίτη και της θρησκείας του ανθρώπου, ο Rousseau, στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, καταλήγει στη διατύπωση θρησκευτικών αρχών, διατυπωμένων από την οπτική γωνία του δικαίου, του συμβολαίου και της κυριαρχίας. Οι αρχές αυτές αποτελούν όρους για την ανάπτυξη του πολιτικού πολιτισμού και την ανάπτυξη των κοινωνικών συναισθημάτων στην ορθή πολιτεία. Στην πολιτεία αυτή ο καθένας είναι πλήρως ελεύθερος, στο βαθμό που δε βλάπτει τους άλλους, να πρεσβεύει τις ιδέες του και να ασκεί τη λατρεία του. Οι απόψεις των πολιτών ενδιαφέρουν την πολιτεία μόνον εφόσον αφορούν την κοινότητα. Η θρησκεία συνδέεται με την ηθική. Η κατασκευή αυτή αίρει το σχετικισμό μιας φιλοσοφίας των συναισθημάτων, αναδεικνύοντάς την ως συμπλήρωμα της πολιτικής φιλοσοφίας, ενώ παράλληλα προσδιορίζει ως όρους συγκρότησης μιας τέτοιας φιλοσοφίας των συναισθημάτων πολιτικές ιδέες όπως αυτές της ελευθερίας, της ισότητας, της δικαιοσύνης και του σεβασμού της ετερότητας.

Για τους κατέχοντες αποτελεί πρόβλημα η θεμελίωση των κατεχομένων σε συναίνεση. Ο Rousseau περιγράφει μία ένωση δυνάμεων που γίνεται αποδεκτή και από τους φτωχούς, με αποτέλεσμα την ίδρυση πολιτικής κοινωνίας και νόμων καθώς και την ενίσχυση των πλουσίων. Ως συνέπεια της εξέλιξης αυτής καταστράφηκε η φυσική ελευθερία και εγκαθιδρύθηκε νόμιμα η ιδιοκτησιακή ανισότητα. Από μεθοδολογική άποψη, έχουμε άρση του φυσικού μέσω πανουργίας και καταδολίευσης, αλλά λαμβάνεται συμπληρωματικά υπόψη ότι δε μπορεί να είναι αποτελεσματική η καταδολίευση χωρίς την αναδρομή στη συναίνεση και στην ένωση των πολιτών. Γιατί η κοινωνία που εξαφάνισε τη συμπόνια δεν μπορεί να τα βγάλει πέρα αφαιρώντας τελείως και τη συνεννόηση και την ενότητα. Η πολιτική κοινωνία ως έργο σύμπτωσης αναδεικνύει μέσα από το τέχνασμά της τους αξιακούς όρους σταθεροποίησής της και, υπερβαίνοντας την σύμπτωση, εγκαθιδρύεται δεσμευτική κανονιστικότητα.

Τόσο στη νεότερη όσο και στη σύγχρονη σκέψη, το ζήτημα της συναίνεσης είναι κεντρικό καθώς σχετίζεται με διάφορα επιχειρήματα συγκρότησης του πολιτικού, θεμελίωσης του κράτους και των πολιτικών υποχρεώσεων των πολιτών και το ζήτημα της πολιτικής ανυπακοής.

Ο Rousseau χρησιμοποιεί αυτή την έννοια τόσο στον *Λόγο για την καταγωγή της ανισότητας* όσο και στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Στη πρώτη περίπτωση την χρησιμοποιεί για να μιλήσει για αυτό που θεωρεί ως αρχική συνένωση, ενώ στη δεύτερη όταν αναφέρεται στη σύναψη του συμβολαίου και τη διαμόρφωση της γενικής βούλησης, που εκφράζει, όμως, τις αρχικές προϋποθέσεις της συνένωσης, εφόσον οι υπερβατολογικοί όροι του κοινωνικού συμβολαίου -η ελευθερία και η ισότητα-, άρα και της εκδηλούμενης συναίνεσης, συμπίπτουν με το περιεχόμενό του. Η ίδια η συμβολαιική μέθοδος, σε όλες τις σχετικές θεωρίες, αποσκοπεί ακριβώς στη θεμελίωση, στη νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας ή της πολιτικής κοινωνίας/ρεπουμπλικανικής πολιτείας μέσω της συναίνεσης.

Στο πλαίσιο της ιστορίας του ανθρώπου, από την πρωταρχική ή καθαρή φυσικά κατάσταση περνάμε στη κυνηγετική κοινωνία μέσω της τυχαίας ανακάλυψης της φωτιάς, και στο επόμενο στάδιο μέσω της μεταλλουργίας και της γεωργίας, που προκάλεσαν μια μεγάλη επανάσταση. Σε αυτό το στάδιο, η φυσική ανισότητα εκδηλώνεται μαζί με την οικονομική ανισότητα, η οποία καθιερώνεται από τότε στην κοινωνία. Η πολιτική θέσμιση της κοινωνίας πραγματοποιείται μετά την εμφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας μέσω της συνένωσης των δυνάμεων των ανθρώπων. Αυτή, όμως, η συνένωση βασίζεται στην εξαπάτηση και σε σχέσεις ισχύος μέσα σε μια κατάσταση χάους και αναρχίας. Την πρωτοβουλία της πράξης ίδρυσης της πολιτικής κοινωνίας αναλαμβάνουν οι πλούσιοι, βλέποντας πόσο ασύμφορος είναι ο πόλεμος. Πρόκειται για ένα ψευδοσυμβόλαιο το οποίο παρουσιάζεται ως προϊόν εξαπάτησης, ανάγκης, ανελευθερίας και ανισότητας, και υπηρετεί τον δεσποτισμό. Ο Δεύτερος Λόγος επιχειρεί να εξηγήσει την ιστορική γένεση της πολιτικής κοινωνίας και των θεσμών της ώστε να δείξει ότι χρειάζεται να αναδιοργανωθεί ο μηχανισμός της. Πρόκειται, όπως λέει ο Rousseau, για το τελευταίο όριο της ανισότητας, όπου τα επιμέρους άτομα γίνονται ίσα επειδή δεν είναι τίποτα.

Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης στο *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική* και, πιο συγκεκριμένα, στο κεφάλαιο «Η πολιτική ως μετάβαση από την εξαπάτηση στη συναίνεση»⁸⁹ αναφέρει ότι η προβληματική του πολιτικού αναπτύσσεται από τον Rousseau στο *Λόγο για την προέλευση της ανισότητας* ως ζήτημα που αφορά μια «επιστήμη του ανθρώπου» η οποία ωστόσο δεν έχει ακόμα θεμελιωθεί. Αυτό το άτοπον φαίνεται να είναι ταυτόχρονα και το μόνο σταθερό σημείο απέναντι στο ιστορικά διαμορφωμένο πραγματικό. Και σημειώνει παρακάτω ότι «ο άνθρωπος δεν χαρακτηρίζεται μόνο από αυτοσυντήρηση αλλά και από συμπόνια. Από τη συμπόνια πηγάζει η αρετή, η μεγαλοψυχία, η ανθρωπιά. Η συμπόνια μπορεί ίσως να κάμψει τη λογική της αυτοσυντήρησης όταν γίνεται καταστροφική, να αποτελέσει φρένο γι' αυτήν. Το ιστορικοπολιτικό θα μπορούσε ενδεχομένως να προσεγγιστεί ως αέναη διαπλοκή εργαλειακού πράττειν (που έχει ως αφετηρία την αυτοσυντήρηση) και συμπονετικού, αν και όσο προχωράει ο πολιτισμός το στοιχείο της συμπόνιας φαίνεται διαρκώς να υποχωρεί. [...] Για να προσεγγισθεί η κάμψη του εργαλειακού πράττειν και των θεσμικοπολιτικών αποτελεσμάτων του προς την αξιακή βάση (φύση), απαιτείται ένας μεθοδολογικός αναστοχασμός, που είναι συστατικός για τη θεμελίωση της «επιστήμης του ανθρώπου». Ο λόγος είναι τώρα περί μεθόδου. Ο Rousseau ονομάζει τη μέθοδο που θα χρησιμοποιήσει «υποθετική μέθοδο»[...] Η ανακατασκευή ενός μοντέλου του πραγματικού από αυτή την αφετηρία επιτρέπει να αποκαλυφθούν τα ίχνη του «φυσικού» ως διαφοράς του πραγματικού από τα μοντέλα του. [...] Το θέμα που θέτει η μέθοδος του Rousseau είναι να ευρεθεί πώς μέσα στο ίδιο το θεσμικό πλαίσιο, που είναι αποτέλεσμα του εργαλειακού πράττειν και οδηγεί στην αλλοτρίωση (άρση της ελευθερίας) της κοινωνίας και στην εξαπάτηση των δρώντων από τους κατέχοντες την εξουσία, ιδρύεται μια διαφορά προς την ίδια την αλλοτριωτική λειτουργία του. Η διαφορά αυτή θα πρέπει να αντιστοιχεί στη «βάση» εκείνη που η μέθοδος επιδιώκει να εντοπίσει μέσω των αφαιρετικών πράξεων στις οποίες προβαίνει.»⁹⁰

Η αντίληψη για το φυσικό έχει εξ αρχής προσανατολισθεί προς ορισμένα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης που παρουσιάζονται ως το αντίθετο της σύγχρονης κοινωνικότητας. Σύγχρονο είναι το σύνθετο, το διαφοροποιημένο και το

⁸⁹ Βλ. ό.π. σσ. 240-258.

⁹⁰ Ό.π. σσ. 241-242.

επικοινωνιακό. Φυσικό είναι το απλό, το αδιαφοροποίητο και μοναχικό. Ο «φυσικός» άνθρωπος είναι αυτός που δεν έχει τις αφετηρίες βάσει των οποίων γίνεται δυνατή μια κατασκευή τύπου Hobbes, δηλαδή δε νιώθει ούτε φόβο ούτε πάθη. Είναι ον φυσικό, έχει, δηλαδή, αισθήσεις και ανάγκες που δεν έχουν εξαρθεί σε πάθη και μεταφυσικό, υπάρχει, δηλαδή, εν ελευθερία, έχει βούληση και πνευματικότητα. Η εξαίρεση των παθών από τη φυσικότητα θέτει ουσιαστικά το φυσικό εκτός του ιστορικού, όχι μόνο του ιστορικού χρόνου της εξέλιξης της δυτικής ορθολογικής ανθρωπότητας, αλλά του ιστορικού χρόνου εν γένει. Το αίτημα πραγμάτωσης της φύσης του ανθρώπου νοείται ως άρση αυτού που είναι βαθύτατα εγγεγραμμένο στον άνθρωπο, ως άρση γλώσσας και κοινωνίας. Το ίδιο το αγαθό παράγεται παρά φύσιν από τη σύμπτωση.⁹¹

Η θεμελίωση της πολιτικής κοινωνίας συμπίπτει με την εγκαθίδρυση της ιδιοκτησίας, δηλαδή της δυνατότητας των δρώντων να προβάλλουν με επιτυχία την αξίωση ότι κάτι είναι «δικό τους». Η κοινωνία της ιδιοκτησίας εξελίσσεται μέσα από διαδικασίες ανάπτυξης του ανταγωνισμού, της ζήλειας, της αυτοδικίας και της εκδίκησης. Αυτά τα εγωιστικά στοιχεία οδηγούν στην ολοκλήρωση της μορφής μιας κοινωνίας με εξασφαλισμένες ιδιοκτησιακές σχέσεις και με ανάπτυξη της τεχνικής. Μέσα από την αναπτυξιακή αυτή διαδικασία προκύπτουν ανισότητες, η εξάρτηση των φτωχών από τους πλούσιους, η διάσταση του «είναι» από το «φαίνεσθαι», παρουσιάζεται η εξαπάτηση και η πανουργία κάτω από το προσωπείο της καλοσύνης. Η δυναμική αυτή παράγει διαρκώς ανομία, ακαταστασία, εμφύλιο πόλεμο, καθώς η κοινωνία δεν έχει νομιμοποιητική βάση και επικρατεί σε αυτήν το δίκαιο του ισχυρότερου.

Εν όψει της κατάστασης αυτής, οι πλούσιοι αντιλαμβάνονται τα προβλήματα που προκύπτουν για αυτούς από την έλλειψη νομιμοποίησης του ιδιοκτησιακού συστήματος. Τίθεται, λοιπόν, για τους κατέχοντες το πρόβλημα θεμελίωσης των κατεχομένων σε συναίνεση. Οι πλούσιοι απευθύνονται στους φτωχούς πείθοντάς τους ότι η παρούσα κατάσταση αστάθειας και αβεβαιότητας οδηγεί όλους σε ανασφάλεια, καθώς δεν υπάρχει ούτε εγγύηση της ιδιοκτησίας των πλουσίων ούτε εγγύηση των στοιχειωδών δικαιωμάτων των φτωχών. Τους προτείνουν να ενωθούν προκειμένου να εγγυηθούν την ιδιοκτησία και να επιβάλουν ρυθμίσεις που θα αποκλείουν αυθαιρεσίες και άνιση μεταχείριση των πολιτών. Αυτή η ένωση γίνεται αμοιβαία αποδεκτή με αποτέλεσμα την

⁹¹ Βλ. ό.π., σελ. 243.

ίδρυση πολιτικής κοινωνίας και νόμων, καθώς και την ενίσχυση των πλουσίων μέσω της νόμιμης εγκαθίδρυσης της ιδιοκτησιακής ανισότητας.

Η κατασκευή αυτή «ανακατασκευάζει» τη θετική κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα ως άρση του «φυσικού», που πραγματοποιείται μέσω πανουργίας και καταδολίευσης, αλλά λαμβάνει συμπληρωματικά υπόψη ότι δε μπορεί να είναι αποτελεσματική η καταδολίευση (να σταθεροποιηθεί η ανισότητα ως θετική πραγματικότητα) χωρίς την αναδρομή στη συναίνεση και στην ένωση των πολιτών. Αλλά με τον τρόπο αυτό η μέθοδος μπορεί να εντοπίσει μια διαφορά από το πραγματικά κατανοημένο ως αποτέλεσμα αποκλειστικά εργαλειακού πράττειν, διαφορά που παραπέμπει στην αξιακή βάση που αναζητά η θεωρία. Αναδεικνύονται, λοιπόν, αξιακοί όροι σταθεροποίησης της πολιτικής κοινωνίας.

Στη διαδικασία αναζήτησης του ‘φυσικού’ μέσω της υποθετικής μεθόδου, ο Rousseau συναντά τη ‘στιγμή’ της ανάδειξης του Νόμου ως ουσίας της πολιτείας αλλά και της αμοιβαίας αναγνώρισης των δύο συμβαλλόμενων μερών του συμβολαίου, των δύο πόλων της εξουσιαστικής σχέσης που γεννάται μέσω της ιδιοκτησίας. Μολονότι οι πλούσιοι εξαπατούν τους φτωχούς, εντούτοις και οι ίδιοι, μέσω αυτής της ενέργειας αναγκάζονται να περιοριστούν. Η ίδια η αναδρομή των πλουσίων στη συναίνεση δημιουργεί αποτελέσματα που υπερβαίνουν τη λειτουργιστική ένταξή της στη λογική της εξουσίας και των συμφερόντων. Η κανονιστική διάσταση της πολιτικής συμβίωσης αναβαθμίζεται και το συμβόλαιο μετατοπίζεται προς την κατεύθυνση ενός «αληθινού συμβολαίου». Οι νόμοι (η κανονιστικότητα) έχουν μια εσωτερική δυναμική που συνεπάγεται τη δέσμευση και της ίδιας της εξουσίας, δυναμική που θέτει την αρχική διαδικασία βίας και εξαπάτησης ως τυχαία και υπάρχουσα κατά το συμβεβηκός. Προβάλλονται, λοιπόν, όροι χειραφετημένης και συναινεσιακής πολιτικής συμβίωσης που συνυπάρχουν με τους μηχανισμούς της αλλοτρίωσης και του ανταγωνισμού.

Ο Rousseau στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* επεκτείνει το αντικείμενο της διερεύνησής του στη φύση της νομιμοποιητικής συναίνεσης στις σύγχρονες πολιτικές κοινωνίες. Αντικείμενο, πλέον, είναι η ιδρυτική πράξη των ιδίων των συμβαλλομένων, εφόσον, πριν από το υποθετικό συμβόλαιο, δεν είναι δυνατό να υπάρξει κοινότητα, αλλά ούτε και τα πρόσωπα που διαλέγονται, κρίνουν και αποφασίζουν. Η επέκταση, λοιπόν, έγκειται στο ότι το υποθετικό συμβόλαιο έχει κύρια προϋπόθεσή του την πλήρη παράδοση του κάθε

μέλους στην κοινότητα, δηλαδή την πλήρη παραίτησή του από κάθε αξίωση και, άρα, από κάθε δικαίωμα, ώστε να συγκροτηθεί αυτό που ο Rousseau ονομάζει «ηθικό, συλλογικό σώμα». Ως μόνος λόγος νομιμοποίησης της αλλοίωσης της ελευθεριακής φύσης των ανθρώπων εμφανίζεται, εκ νέου, η συμφωνία. Η συμφωνία αυτή μετατρέπει το ηθικό, συλλογικό σώμα σε δημόσιο πρόσωπο, δηλαδή στην πολιτεία, ώστε η καθιδρυτική πράξη της υποθετικής συμφωνίας να είναι η ζωοποιός αλλά και ενοποιητική πράξη, η οποία δίνει σε αυτό το συλλογικό σώμα τη βούλησή του και την ενότητά του. Ο Rousseau απορρίπτει το κοινωνικό συμβόλαιο ως συμβόλαιο παράδοσης του λαού στον κυρίαρχο, όπως το κατανοούν ο Grotius και Hobbes, και αντιπαραθέτει την ανάγκη διεύρυνσης του πρωταρχικού εκείνου ενεργήματος δια του οποίου ένας λαός συγκροτείται ως τέτοιος.

Οι δρώντες, τώρα, χρειάζεται να μεταβούν από κοινού σε μια νέα κατάσταση, στην οποία δε θα χρειαστεί να θυσιάσουν την ελευθερία τους, αλλά να την ανακαθορίσουν από φυσική σε πολιτική ελευθερία, που ισοδυναμεί με ηθικό αναβαθμό της ελευθερίας τους, και, επομένως, όπως έχει ήδη αναδειχθεί, της ανθρώπινης ύπαρξής τους. Το πρόβλημα αυτό λύνεται με το κοινωνικό συμβόλαιο. Όπως αναφέρει ο Ψυχοπαίδης, «σύμφωνα με τους όρους του συμβολαίου, ο κάθε δρων ενώνει τις δυνάμεις του με αυτές όλων των άλλων προκειμένου να εξασφαλισθεί ότι θα μπορέσει εφεξής να ζει σε κοινωνία όπου οι θεσμοί θα ανταποκρίνονται σε μια κοινή βούληση («γενική βούληση»), η οποία δεν αντιβαίνει τη δική του. Το μόνο, ωστόσο, βουλευσιακό περιεχόμενο, για το οποίο αμάχητα τεκμαίρεται ότι ανταποκρίνεται στη βούλησή του, και μαζί στη βούληση όλων των άλλων, είναι η επιθυμία του να ζει σε συνθήκες ελευθερίας και ισότητας. Ως περιεχόμενο του συμβολαίου, δηλαδή, τίθεται ο ίδιος ο όρος σύναψής του, που συνίσταται στην ίδρυση πολιτικής κοινωνίας, στην οποία κυριαρχούν η ελευθερία και η ισότητα.»⁹²

Το αληθινό θεμέλιο της κοινωνίας, αλλά και το μοναδικό, είναι η πράξη της συνένωσης. Αν μεμονωμένοι άνθρωποι υποταχθούν σε έναν μόνο, όσοι κι αν είναι, θα πρόκειται για έναν αφέντη και δούλους, όχι για ένα λαό και τον ηγέτη του. Είναι μια μάζα, όχι, όμως, μια συνένωση, καθώς δεν υπάρχει ούτε δημόσιο αγαθό ούτε πολιτικό σώμα. Αυτός ο άνθρωπος είναι ένας ιδιώτης και το συμφέρον του, χωριστό από τα

⁹² Ο.π., σσ. 247-248.

συμφέροντα των άλλων, είναι πάντα ένα ιδιωτικό συμφέρον. Χωρίς συνένωση, υπάρχει δεσποζόμενο από έναν αφέντη αδιαφοροποίητο πλήθος. Είναι ένα άμορφο πλήθος, μάζα, όχι συνένωση, γιατί η συνένωση μορφοποιεί το αδιαφοροποίητο, άμορφο πλήθος σε συλλογικό πολιτικό σώμα, άρα διαπλάθει τα χαρακτηριστικά του μέσω του δημόσιου αγαθού.⁹³ Ένας λαός υπάρχει ως λαός πριν παραχωρήσει τον εαυτό του σε ένα βασιλιά, σε έναν κυρίαρχο. Ο λαός νοείται εδώ με την πολιτική, και όχι την πολιτισμική σημασία του, δηλαδή ως οργανωμένο σύνολο πολιτών που έχουν ίσα δικαιώματα, ίσες υποχρεώσεις και ίση δυνατότητα πολιτικού αυτοκαθορισμού. Και αυτή η παραχώρηση είναι μια πολιτική πράξη, εφόσον οργανώνει τη σχέση κυριαρχίας, η οποία προϋποθέτει έλλογη κρίση και ελεύθερη επιλογή, καθώς και μια δημόσια διαβούλευση, η οποία, για να ασκηθεί, προϋποθέτει το δημόσιο πολιτικό της χώρο, την κοινότητα. Πρέπει, λοιπόν, να εξετάσουμε την πράξη με την οποία ορίζεται ένας λαός, καθώς πριν από την πράξη, ο λαός δεν είναι λαός, με την δικαιοπολιτική, συνταγματική σημασία του, που είναι η ίδια και για τον πολιτικό ορισμό του έθνους στον Rousseau.

Η πράξη αυτή, αναγκαία προγενέστερη, είναι το αληθινό θεμέλιο της κοινωνίας. Και είναι προγενέστερη, επειδή, πριν από την τέλεσή της, δεν υπάρχει λαός, επειδή τα υποκείμενά της δεν είναι πολίτες, εφόσον δεν έχει υπάρξει πολιτική κοινωνία, και τα ίδια δεν έχουν συγκροτηθεί σε ενιαίο πολιτικό σώμα. Γίνονται λαός κατά τη στιγμή που συγκροτείται το πολιτικό σώμα, δηλαδή όταν τελούν την πράξη της πολιτικής σύστασης. Πράγματι, αν δεν υπήρχε καμία προηγούμενη σύμβαση, καμία προγενέστερη υποθετική συγκατάθεση, από πού θα πήγαζε η υποχρέωση της μειοψηφίας να υποταχθεί στην απόφαση της πλειοψηφίας, τουλάχιστον αν η εκλογή δεν ήταν ομόφωνη, και πώς, για παράδειγμα, εκατό που θέλουν έναν κύριο έχουν το δικαίωμα να ψηφίζουν για δέκα που δεν τον θέλουν καθόλου; Ο νόμος της πλειοψηφίας είναι και ο ίδιος μια καθιερωμένη σύμβαση, και προϋποθέτει, τουλάχιστον μία φορά, την ομοφωνία. Υπάρχει, δηλαδή, μία πρωθύστερη ομοφωνία ότι όλοι συναποδέχονται ότι θα γίνουν πολίτες επί τη βάσει των αρχών της ελευθερίας και της ισότητας, χωρίς τις οποίες δεν υπάρχει η δυνατότητα επιλογών, άρα και διάκρισης σε πλειοψηφίες και μειοψηφίες. Επομένως, η ελευθερία και η ισότητα είναι υπερβατολογικές προϋποθέσεις του να γίνονται ψηφοφορίες, οι οποίες

⁹³ Πρβλ. με το Βιβλίο ΙΙΙ των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη. Χωρίς το κοινό αγαθό, ο φορέας της κυριαρχίας, ακόμη και αν είναι το πλήθος, είναι «ιδιωτικός» και το πλήθος είναι άμορφο. Βλ. και Δημητρίου, *Ελευθερία και Κυριαρχία*, ό.π., σσ. 163-178.

γίνονται από πολίτες διαβουλευόμενους και αποφασίζοντας στη δημόσια, πολιτική σφαίρα, η οποία υπάρχει μόνο στην πολιτική κοινωνία. Οι πολίτες είναι το ενιαίο πολιτικό σώμα, το οποίο καθίσταται φορέας της κυριαρχίας. Με αυτό τον τρόπο, η ελευθερία και η ισότητα είναι και προϋποθέσεις για την τέλεση της πράξης με τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου και περιεχόμενα του αποτελέσματός του.

Υπάρχει συχνά μεγάλη διαφορά ανάμεσα στη βούληση όλων και στη γενική βούληση, εφόσον η τελευταία δεν είναι συμπερίληψη των επιμέρους βουλήσεων αλλά έκφραση της υποθετικής κοινής συμφωνίας, και εκφράζεται μέσω του νόμου και της συννομοθέτησης. Η τελευταία αποβλέπει στο κοινό συμφέρον, ενώ η άλλη σε ιδιωτικά συμφέροντα και είναι απλώς άθροισμα επιμέρους βουλήσεων. Η γενική βούληση έχει ως αντικείμενο το κοινό αγαθό και προϋποθέτει την έννοια της ολότητας, αλλά και του νόμου, ο οποίος, σε αντίθεση με τον φιλελευθερισμό, δεν είναι θεμιτός περιορισμός της ελευθερίας, αλλά στοιχείο προαγωγής της, επί τη βάση της ίσης ελευθερίας και αυτονομίας, καθώς και της ίσης, ακριβοδίκαιης συνεργασίας. Για να εκφέρεται σωστά η γενική βούληση, είναι σημαντικό να μην υπάρχουν επιμέρους ομάδες μέσα στο κράτος και κάθε πολίτης να εκφράζει μόνο τη δική του γνώμη. Ο Rousseau αποκλείει τις διαμεσολαβήσεις ατόμου και κράτους, άρα και την εκπροσώπηση επιμέρους συμφερόντων. Ενδεικτικό είναι το απόσπασμα από το βιβλίο IV του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, όπου ο Rousseau αναφέρει ότι «[μ]όνο ένας νόμος από τη φύση του απαιτεί την ομοφωνία. Αυτός είναι το κοινωνικό σύμφωνο: γιατί η πολιτική συνένωση συνιστά την πιο εκούσια πράξη στον κόσμο. Κάθε άνθρωπος, έχοντας γεννηθεί ελεύθερος και κύριος του εαυτού του, κανείς δεν μπορεί, με καμία πρόφαση, να τον υποδουλώσει χωρίς τη συγκατάθεσή του. Να αποφασίζεις ότι ο γιος ενός δούλου γεννιέται δούλος, είναι σαν να αποφασίζεις ότι δεν γεννιέται άνθρωπος. Αν λοιπόν κατά τη σύναψη του κοινωνικού συμφώνου υπάρχουν διαφωνούντες, η αντίθεσή τους δεν ακυρώνει το συμβόλαιο, αλλά τους εμποδίζει να ενταχθούν στο πλαίσιό του· παραμένουν ξένοι μεταξύ των πολιτών. Όταν το κράτος συσταθεί, η συγκατάθεση οφείλεται στην παραμονή εντός του κράτους· όποιος εγκαθίσταται στην επικράτειά του υπόκειται στην κυριαρχία*. [*Αυτό είναι αυτονόητο μόνο σ' ένα ελεύθερο κράτος· καθώς η οικογένεια, τα αγαθά, η έλλειψη ασύλου, η ανάγκη και η βία μπορούν να κρατήσουν κάποιο κάτοικο σε μια χώρα παρά τη θέλησή του, τότε η διαμονή του δεν προϋποθέτει ούτε τη συγκατάθεσή του στο

συμβόλαιο αλλά ούτε και την παραβίασή του.] Εκτός από αυτό το πρωταρχικό συμβόλαιο, η πλειοψηφία πάντα υποχρεώνει όλους τους άλλους· είναι ένα επακόλουθο του ίδιου του συμβολαίου. [...] Ο πολίτης συγκατατίθεται σε όλους τους νόμους, ακόμα και σε όσους ψηφίζονται χωρίς αυτόν, ακόμα και σε αυτούς που τον τιμωρούν, όταν τολμήσει να παραβιάσει τη νομοθεσία. Η σταθερή βούληση όλων των μελών του κράτους είναι η γενική βούληση· μέσω αυτής γίνονται τα μέλη πολίτες και ελεύθεροι.»⁹⁴

Όσο καλύτερα έχει συσταθεί ένα κράτος τόσο οι δημόσιες υποθέσεις υπερισχύουν έναντι των ιδιωτικών στο πνεύμα των πολιτών, διότι τόσο περισσότερο αυτοί οι ίδιοι, ως πολίτες αναγνωρίζουν σε αυτές τις υποθέσεις την πολιτική τους προσωπικότητα κατοπτριζόμενη στο δημόσιο πρόσωπο, που είναι η μορφή του προγενέστερου άμορφου πλήθους, το οποίο με την πράξη της συνένωσης μορφοποιήθηκε σε λαό, οπότε αυτό το δημόσιο πρόσωπο, ως έκφραση της γενικής βούλησης, αποτυπώνεται στις δημόσιες υποθέσεις. Η ενεργός συμμετοχή στη διαχείρισή τους είναι η καταξίωση της πολιτικής ιδιότητας και η συνεπέστερη υπηρετήση της γενικής βούλησης, ως έκφρασης του γενικού συμφέροντος⁹⁵ και κορυφαίας εκδήλωσης της συλλογικής, πολιτικής αυτονομίας. Υπάρχουν μάλιστα πολύ λιγότερες ιδιωτικές υποθέσεις, γιατί, καθώς το σύνολο της κοινής ευημερίας ευνοεί περισσότερο την ευημερία καθενός, κάθε άτομο χρειάζεται να προσπαθεί λιγότερο για τις δικές του υποθέσεις, στοιχείο στο οποίο έγκειται η, δυνάμει της ίσης ελευθερίας και ίσης αυτονομίας, επίτευξη της ακριβοδίκαιης συνεργασίας.

Από τη στιγμή που κάποιος λαός αποκτήσει αντιπροσώπους δεν είναι πλέον ελεύθερος ούτε υπάρχει, διότι η γενική βούληση δεν αντιπροσωπεύεται και η λαϊκή κυριαρχία δεν μπορεί να ασκείται διαμεσολαβημένα, κατά τον Rousseau. Η εξασθένηση του πατριωτισμού⁹⁶, η έντονη επιδίωξη του ιδιωτικού συμφέροντος, το εκτεταμένο μέγεθος των κρατών, οι κατακτήσεις και οι καταχρήσεις της κυβερνητικής εξουσίας οδήγησαν στην ιδέα των βουλευτών ή αντιπροσώπων στις εθνοσυνελεύσεις. Η κυριαρχία

⁹⁴ Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, βιβλίο IV, κεφ. 2, σσ 174-175.

⁹⁵ Πρόκειται για τη νεωτερική έκφραση του αριστοτελικού κοινού συμφέροντος, το οποίο οφείλει να υπηρετεί η κυριαρχία, διασφαλίζοντας την πολιτική ελευθερία και τους σκοπούς της πόλεως.

⁹⁶ Πρόκειται, πλέον, για τον δημοκρατικό, συνταγματικό πατριωτισμό, εφόσον και η κυριαρχία του λαού, - ο οποίος, εκτός από φορέας της κυριαρχίας, είναι, ταυτοχρόνως, και το συντακτικό υποκείμενο που ασκεί τη συντακτική του εξουσία συντάσσοντας το δημοκρατικό Σύνταγμα-, υπόκειται και αυτή σε συνταγματικό, κανονιστικό περιορισμό, ώστε καμιά εξουσία να μην είναι απεριόριστη.

δεν μπορεί να αντιπροσωπευτεί⁹⁷ για τον ίδιο λόγο που δεν γίνεται να απαλλοτριωθεί. Συνίσταται ουσιαστικά στη γενική βούληση και η γενική βούληση δεν αντιπροσωπεύεται με κανένα τρόπο: υπάρχει είτε αυτή η ίδια ή κάτι άλλο, δεν υπάρχει μέσος όρος. Για τον Rousseau, η γενική βούληση υπάρχει ως συλλογική, πολιτική αυτονομία και διατράνωση της πολιτικής ελευθερίας. Οτιδήποτε άλλο θα ήταν είτε δεσποτικό καθεστώς είτε αντιπροσώπευση, στο πλαίσιο της οποίας η διαμεσολαβημένη έκφραση και άσκηση της γενικής βούλησης ως πνεύματος της κυριαρχίας συνιστά ετερόνομο περιορισμό και περιστολή της αυτονομίας. Οι βουλευτές του λαού δεν είναι, λοιπόν, ούτε μπορούν να είναι οι αντιπρόσωποί του. Επειδή ο νόμος είναι η διακήρυξη της γενικής βούλησης, είναι σαφές ότι στην άσκηση της νομοθετικής εξουσίας ο λαός δεν μπορεί να αντιπροσωπεύεται, επομένως η αυτονομοθέτηση αποτελεί και την κύρια έκφραση της συλλογικής πολιτικής αυτονομίας. Μπορεί, ωστόσο, και οφείλει να αντιπροσωπεύεται στην άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, η οποία δεν είναι άλλο παρά η έννομη εφαρμογή της ισχύος, η εκτέλεση των επιταγών της κυριαρχίας του συλλογικού σώματος που αποτελεί τον φορέα της κυριαρχίας, δηλαδή του λαού.

Όλοι οι πολίτες είναι ίσοι εκ του κοινωνικού συμβολαίου και γίνονται ίσοι κατά τη στιγμή της σύναψης του συμβολαίου, η οποία αποτελεί και τη στιγμή που τελείται η καθιερυντική πράξη. Ως εκ τούτου, όλοι μπορούν να υπαγορεύουν ό,τι οφείλουν όλοι να πράξουν, ενώ κανείς δεν έχει δικαίωμα να απαιτήσει από κάποιον άλλο να πράξει ό,τι δεν πράττει ο ίδιος. Πλην όμως, ακριβώς αυτό το δικαίωμα είναι απαραίτητο για τη ζωή και την ενεργητικότητα του πολιτικού σώματος, και ο κυρίαρχος, δηλαδή ο λαός, το εμπιστεύεται στον ηγεμόνα με την εγκαθίδρυση της κυβέρνησης.

Πολλοί έχουν υποστηρίξει ότι η πράξη της κυβερνητικής εγκαθίδρυσης ήταν ένα συμβόλαιο μεταξύ του λαού και των αρχηγών που επιλέγει. Ένα συμβόλαιο μεταξύ των δύο μερών με το οποίο καθορίζονται οι όροι σύμφωνα με τους οποίους το ένα υποχρεώνεται να διοικεί και το άλλο να υπακούει. Αυτός είναι ένας παράδοξος τρόπος σύναψης συμβολαίου. Αυτό το συμβόλαιο του λαού με το ένα ή το άλλο πρόσωπο αποτελεί επιμέρους πράξη. Από αυτό έπεται ότι ένα τέτοιο συμβόλαιο δεν θα μπορούσε να είναι ούτε νόμος ούτε πράξη κυριαρχίας, και ότι συνεπώς θα ήταν παράνομο. Μόνο

⁹⁷ Πρόκειται για την, ήδη από την Αναγέννηση και νωρίτερα, προβληματική για το αν μπορεί να αναπαρίσταται ο θεός, άρα και να αντιπροσωπεύεται ο βασιλιάς, το πρόβλημα, δηλαδή της representation και της εγγενούς αμφισημίας της.

ένα συμβόλαιο υπάρχει στο κράτος, της συνένωσης, που από μόνο του αποκλείει κάθε άλλο. Δεν μπορούμε να φανταστούμε κανένα άλλο δημόσιο συμβόλαιο που να μην παραβιάζει το πρώτο. Ο Rousseau απορρίπτει την πρόταση του Pufendorf ⁹⁸ και των κύριων εκπροσώπων της νεότερης σχολής του φυσικού δικαίου, ότι μετά το σύμφωνο συνένωσης συνάπτεται το συμβόλαιο υποταγής. Και διαφωνεί διότι το καθήκον υπακοής, πλέον, είναι κατά τον Rousseau, η έκφραση της πολιτικής υποχρέωσης για πολιτική συμμετοχή και υπακοή στον νόμο, ο οποίος, όμως, είναι έκφραση της γενικής βούλησης. Ο καθένας, ουσιαστικά, υπακούει μόνο στον εαυτό του, ως μέλος του ενιαίου και αδιαίρετου πολιτικού σώματος, και είναι ελεύθερος, όπως και πριν, αλλά ως φορέας πολιτικής ελευθερίας. Από εδώ προκύπτει και το αδιαίρετο της κυριαρχίας, το οποίο ο Rousseau το συνδέει με το ότι η ίδια πρέπει να ασκείται απευθείας και αδιαμεσολάβητα.⁹⁹

Μετά την παρουσίαση των θέσεων του Rousseau για τη μετάβαση από την ανισότητα στην ισότητα, τη διαμόρφωση της γενικής βούλησης και την κατάφαση στην πολιτική συμμετοχή, κρίνεται απαραίτητο να επιστρέψουμε στον Mill και να καταγράψουμε τις απόψεις του για τον τρόπο ορθής διακυβέρνησης και τη λειτουργία των ατόμων μέσα στην κοινωνία ως ενεργών πολιτών.

⁹⁸ Βλ. Pufendorf, S., *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, σσ. 108-119.

⁹⁹ Βλ. Δημητρίου, Σ., *Ελευθερία και κυριαρχία*, σσ. 33-34.

Κεφάλαιο 2.3

Αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση, δικαιοσύνη και ισότητα στον J.S. Mill

Προτού προχωρήσουμε στην παρουσίαση των βασικών θέσεων του Mill σχετικά με την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση, την ισότητα και τη δικαιοσύνη, χρειάζεται να αναφερθεί ότι η πολιτική φιλοσοφία του Mill έχει δεχθεί ποικίλες επιρροές στη διαμόρφωσή της.¹⁰⁰ Οι στοχαστές, πολύ διαφορετικοί από τον πατέρα του James Mill και τον Bentham, οι οποίοι τον επηρέασαν στις αρχές της δεκαετίας του 1830, ήταν οι Σαινσιμονιστές, ο Comte, ο Coleridge, ο Carlyle και ο Tocqueville. Ο Mill εκτίμησε το γεγονός ότι αυτοί οι συγγραφείς υπογράμμισαν τη σημασία της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας και υποστήριξαν την ιδέα ότι κάθε κατάσταση της κοινωνίας και του ανθρώπινου νου τείνουν να παράγουν αυτό που τα διαδέχεται, με τροποποιήσεις που υπαγορεύονται από τις περιστάσεις. Ταυτόχρονα, τον εντυπωσίασε η εξέλιξη στα γεγονότα και τις ιδέες με τη σχετικότητα που παρουσιάζουν οι πολιτικοί θεσμοί· κάθε διαφορετικό στάδιο της ανθρώπινης κοινωνίας πρέπει να έχει διαφορετικούς θεσμούς. «Η κυβέρνηση πάντα είτε είναι στα χέρια είτε περνά από τα χέρια, της ισχυρότερης δύναμης στην κοινωνία, και το ποια είναι αυτή η εξουσία, δεν εξαρτάται από τους θεσμούς, αλλά οι θεσμοί εξαρτώνται από αυτήν».¹⁰¹

Από τους στοχαστές που προαναφέρθηκαν, ιδιαίτερη αναφορά γίνεται από τον Mill στον Alexis de Tocqueville και στο έργο του *Η Δημοκρατία στην Αμερική*.¹⁰² Ο Mill αναφέρει ότι μεταξύ των πραγμάτων που προσέλκυσαν την προσοχή του Tocqueville κατά τη διάρκεια της παραμονής του στις Ηνωμένες Πολιτείες, τίποτα δεν τον συγκλόνισε περισσότερο από τη γενική ισότητα των συνθηκών. Αυτό το πρωταρχικό γεγονός ασκεί μια τεράστια επίδραση σε ολόκληρη την πορεία της κοινωνίας: δίνει έναν ορισμένο χαρακτήρα στους νόμους· προσδίδει νέους γνώμονες στις κυβερνητικές δυνάμεις και ιδιαίτερες συνήθειες στους κυβερνώντες. Το γεγονός αυτό δημιουργεί απόψεις, ενισχύει συναισθήματα, υποδηλώνει τις συνήθειες πρακτικές της ζωής και τροποποιεί ό,τι δεν παράγει.

¹⁰⁰ Η πιο περιεκτική έκθεση αυτών των επιρροών γίνεται από τον ίδιο τον Mill στην *Αυτοβιογραφία* του, CW 1. Βλ. Μιλ, Τ.Σ., *Αυτοβιογραφία*, Στοχαστής, Αθήνα, 2018.

¹⁰¹ CW 18, σελ. xii.

¹⁰² CW 18 (*De Tocqueville on Democracy in America*), σσ. 49-90.

Η ισότητα των συνθηκών ήταν το θεμελιώδες γεγονός από το οποίο όλα τα υπόλοιπα φαίνονταν να απορρέουν και το κεντρικό σημείο στο οποίο όλες οι παρατηρήσεις του Tocqueville κατέληγαν συνεχώς. Ο Tocqueville παρατήρησε ότι η ισότητα των συνθηκών, αν και δεν είχε φθάσει ακόμα στην Ευρώπη, όπως στις Ηνωμένες Πολιτείες, τα ακραία όριά της, προχωρούσε καθημερινά προς αυτά, και ότι η δημοκρατία που κυβερνούσε τις αμερικανικές κοινότητες φαινόταν να ανεβαίνει γρήγορα στην εξουσία στην Ευρώπη. Όπως σημειώνει, «η πρόοδος της δημοκρατίας δεν μπορεί ούτε πρέπει να σταματήσει. Όχι το να προσδιοριστεί αν θα έρθει η δημοκρατία, αλλά το πώς θα δημιουργηθεί το καλύτερο δυνατό όταν αυτή έρθει, είναι το πεδίο των εικασιών του κυρίου Tocqueville.»¹⁰³

Ο Mill αναφέρει ότι η πορεία προς τη δημοκρατία χρονολογείται από την αυγή του σύγχρονου πολιτισμού και συνεχίζεται σταθερά από εκείνη την εποχή. Σε κάθε επόμενη εποχή διαπιστώνεται ότι αυτή η ανισότητα της κατάστασης έχει μειωθεί κάπως και σε κάθε αιώνα έχει σημειωθεί κάτι σημαντικό για να αποδυναμώσει τους ισχυρούς και να ενισχύσει τους πιο αδύναμους. Κάθε βήμα στον πολιτισμό, κάθε νίκη της διανόησης, κάθε πρόοδος στον πλούτο έχει πολλαπλασιάσει τους πόρους των πολλών, ενώ για τους ίδιους λόγους, έμμεσα, έχουν αποδυναμωθεί οι λίγοι. Το παρόν που περιγράφει ο Tocqueville, και με τη σειρά του ο Mill, αφορά μια κοινωνική κατάσταση η οποία, σε σύγκριση με εκείνη από την οποία προέκυψε, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως κατάσταση ισότητας. Ωστόσο, οι επιρροές οι οποίες επιφέρουν αυτή τη βελτίωση, όχι, απλώς, εξακολουθούν να λειτουργούν, αλλά η δύναμή τους αυξάνεται σε μεγάλο βαθμό και ενισχύεται από νέα, πρωτόγνωρα στοιχεία. Όπως παρατηρεί ο Mill, «για πρώτη φορά, η δύναμη και η συνήθεια της ανάγνωσης αρχίζουν να διαπερνούν τη μέχρι σήμερα αδρανή μάζα. Η ανάγνωση είναι δύναμη: όχι μόνο επειδή είναι γνώση, αλλά ακόμα περισσότερο επειδή είναι ένα μέσο επικοινωνίας - επειδή, με τη βοήθεια της, όχι μόνο οι απόψεις και τα συναισθήματα εξαπλώνονται στο πλήθος, αλλά κάθε άτομο που τις κατέχει γνωρίζει ότι κατέχονται και από το πλήθος: το οποίο από μόνο του αρκεί, αν συνεχίσει να πραγματοποιείται, για να εξασφαλίσει την ταχεία υπεροχή τους. Οι πολλοί, για πρώτη φορά, έχουν μάθει τώρα το μάθημα, το οποίο, μόλις μαθευτεί, δεν ξεχνιέται ποτέ - ότι η δύναμή τους, όταν επιλέγουν να την ασκήσουν, είναι αήττητη. Και, για

¹⁰³ Ό.π., σελ. 50.

πρώτη φορά, έμαθαν να ενώνονται για τους δικούς τους σκοπούς, χωρίς να περιμένουν οποιοδήποτε τμήμα της αριστοκρατίας να σκύψει το κεφάλι πάνω τους.»¹⁰⁴ Η ικανότητα συνεργασίας για έναν κοινό σκοπό, η οποία μέχρι τώρα αποτελούσε μονοπώλιο εξουσίας στα χέρια των ανώτερων τάξεων, είναι πλέον εξαιρετικά δυνατή στα χέρια των χαμηλότερων τάξεων. Και κάτω από αυτές τις επιρροές δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι η κοινωνία έχει κάνει μεγαλύτερα βήματα σε δέκα χρόνια, προς την εξάλειψη των ανισοτήτων, από ό, τι έκανε παλαιότερα σε πολύ περισσότερο χρόνο.

Σύμφωνα με τον Mill, ο Tocqueville δεν μπορεί να φανταστεί ότι μια πρόοδος, η οποία έχει συνεχιστεί με αδιάκοπη σταθερότητα για τόσους αιώνες, μπορεί να σταματήσει τώρα. Υποθέτει ότι θα συνεχιστεί, μέχρι να εξαφανιστούν όλες οι τεχνητές ανισότητες από την ανθρωπότητα και θα παραμείνουν μόνο εκείνες οι οποίες προκύπτουν ως τα φυσικά και αναπόφευκτα αποτελέσματα της προστασίας της ιδιοκτησίας. Ο Mill θεωρεί ότι αυτό φαίνεται στον Tocqueville ως ένα τεράστιο γεγονός, το οποίο κυφορεί κάθε πιθανότητα κακού, αλλά και με τεράστιες δυνατότητες καλού, αφήνοντας, στην πραγματικότητα, μόνο την εναλλακτική της δημοκρατίας ή του δεσποτισμού.

Η κριτική που, στη συνέχεια, ασκεί ο Mill, ουσιαστικά επισημαίνει μια θεμελιώδη παρανόηση στη σκέψη του Tocqueville. Η παρανόηση αυτή προέρχεται από τη σύγχυση της έννοιας της δημοκρατίας με εκείνη του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Ο Mill επισημαίνει ότι το πολιτικό και κοινωνικό σύστημα που ο Tocqueville περιγράφει ως δημοκρατία, με εμπειρικό πλαίσιο αναφοράς την κοινωνία της Νέας Αγγλίας, δεν είναι ουσιαστικά άλλο από το πρότυπο της φιλελεύθερης ατομικιστικής κοινωνίας. Σύμφωνα με τον Mill, λοιπόν, ο Tocqueville προσγράφει στη δημοκρατία μορφές πολιτισμού και κοινωνικής συμπεριφοράς που δεν προσιδιάζουν αποκλειστικά σε αυτήν, αλλά συνδέονται με τις συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας. Όπως σχολιάζει ο Κιτρομηλίδης, «πράγματι, δεν θα μπορούσε να υπάρξει πιο εύστοχη κριτική της ανάλυσης του Tocqueville. Τα χαρακτηριστικά τα οποία ο Tocqueville αποδίδει στη δημοκρατία, η ελευθερία, η ισότητα των ευκαιριών και ο ανταγωνισμός, αποτελούν την πεμπτουςία της φιλελεύθερης κοινωνίας, όπως αναδύεται από τις θεωρητικές κατασκευές των Hobbes και Locke. Ο Tocqueville, που είναι φιλελεύθερος

¹⁰⁴ Ό.π., σελ. 50-51.

αριστοκράτης, αντιμετωπίζει αυτή την κοινωνία με ανάμικτα αισθήματα θαυμασμού και επιφυλακτικότητας. Ο Mill, που είναι συνειδητός και στρατευμένος δημοκράτης, σημειώνει ότι στον τύπο της κοινωνίας που ο Tocqueville ονομάζει δημοκρατία, η επίτευξη της δημοκρατίας είναι στην πραγματικότητα προβληματική και παραμένει ζητούμενο.»¹⁰⁵ Αν και η ελευθερία αποτελεί αναγκαία συνθήκη της δημοκρατίας και ο φιλελευθερισμός είναι ένα από τα στοιχεία που τη συνθέτουν, σύμφωνα με τον Mill η δημοκρατία είναι κάτι πολιτικά ευρύτερο και ποιοτικά διαφορετικό.

Ο Mill αναφέρεται σε ευγενέστερες ανθρώπινες ενασχολήσεις, πέρα από τις ατομικές επιδιώξεις, με τις οποίες οι άνθρωποι πρέπει να καταπιάνονται. Αυτές αναφέρονται είτε στην σφαίρα του πνεύματος είτε στον χώρο της συλλογικής ζωής. Με την κριτική της αντιμετώπισης του προβλήματος της συλλογικής ζωής από τον Tocqueville, ο Mill θέτει ένα κρίσιμο θεωρητικό ζήτημα: η ζωή της κοινότητας είναι απλώς εργαλείο και μέσο για την καλύτερη εξυπηρέτηση ατομικών επιδιώξεων, όπως την θεωρούσαν οι παλαιότεροι φιλελεύθεροι, ή διαθέτει αξία αφ' εαυτής, όπως πίστευε ο Rousseau; Ο Mill, υπερασπιστής της ατομικής ελευθερίας, πιστεύει συγχρόνως στην αξία του συλλογικού βίου και έχει την πεποίθηση ότι η συμμετοχή του ατόμου στη ζωή της κοινότητας πλουτίζει και εξυψώνει την εμπειρία του. Για τον λόγο αυτό ο Mill υπεραμύνεται με ενθουσιασμό της δημοκρατίας, ανασκευάζοντας τις επικρίσεις του Tocqueville.¹⁰⁶

Οι δημοκρατικοί θεσμοί είναι αναγκαίοι για να λυτρώσουν τους ανθρώπους από τη δουλεία της περιχαράκωσης στην ιδιωτική σφαίρα και στα προσωπικά πάθη, δημιουργώντας μέσα τους την επιθυμία της αυτοκυβέρνησης και της συμμετοχής στη δημόσια ζωή. Οι δημοκρατικοί θεσμοί έχουν, σε μεγάλο βαθμό, πρωταρχικά παιδευτική αποστολή.¹⁰⁷ Με τις ευκαιρίες συμμετοχής που προσφέρουν, κάνουν τους ανθρώπους ικανούς να κυβερνούν τους εαυτούς τους, τους ελευθερώνουν και έτσι τους κάνουν καλύτερους. Η δημοκρατία οδηγεί από την ελευθερία της ιδιωτικής ζωής στην ελευθερία της δημόσιας ζωής και της αυτοκυβέρνησης, και κάνει τους ανθρώπους να αισθάνονται διαφορετικά για τη ζωή και τις δυνατότητές τους. Η δημοκρατία, λοιπόν, παύει να είναι

¹⁰⁵ Κιτρομηλίδης, Π., *Νεότερη πολιτική θεωρία*, Νομική βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2016, σσ. 92-93. Βλ. και Αγγελίδης, Μ., *Η γένεση του φιλελευθερισμού*, σσ. 125-139.

¹⁰⁶ Βλ. ενδεικτικά Mill, CW 28 (*Essays on Politics and Society*)

¹⁰⁷ Ο παιδευτικός χαρακτήρας των δημοκρατικών θεσμών είναι μία άποψη την οποία ο Mill μοιράζεται με τον Αριστοτέλη.

μηχανισμός εξυπηρέτησης ιδιωτικών συμφερόντων, όπως ήταν για τον Bentham και τον Tocqueville, και γίνεται αυτοσκοπός. Για τον Mill, η αντίληψη αυτή συνάδει απόλυτα με τις επιταγές του διευρυμένου ωφελιμισμού που πρεσβεύει.

Στο έργο του *Considerations on Representative Government*¹⁰⁸, ο Mill αναπτύσσει συστηματικά την επιχειρηματολογία του υπέρ της πολιτικής συμμετοχής στο δημοκρατικό πολίτευμα. Προβάλλει το ιδεώδες της δημοκρατικής συμμετοχής ως της μόνης θεραπείας της κοινωνικής παθολογίας που σχετίζεται με τον εγκλωβισμό του ατόμου στη μερικότητά του, στο πλαίσιο του φιλελεύθερου ατομικισμού. Στο κεφάλαιο III του έργου αυτού, υπό τον τίτλο «Περί του ότι η ιδεωδώς άριστη μορφή πολιτεύματος είναι η αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση»,¹⁰⁹ ο Mill αντιπαραθέτει δύο πολιτειακά πρότυπα. Το ένα πρότυπο είναι αυτό του ριζικού ατομικισμού και το άλλο είναι το πρότυπο της συμμετοχικής δημοκρατίας, με εξιδανικευμένο παράδειγμα την Αθήνα της κλασικής εποχής.

Ο Mill συνδέει τη μέγιστη δυνατή έξαρση των δυνατοτήτων του ατόμου, που μεταβάλλεται σε πολίτη, με την πολιτική εμπειρία της συμμετοχικής δημοκρατίας. Επιπλέον, η ηθική αγωγή της προσωπικότητας, μέσω της πολιτικής συμμετοχής, στρέφεται προς το δημόσιο, και όχι το στενά ατομικό, καλό. Ο Mill αναγνωρίζει ότι, στην εποχή του πλέον, το θεσμικό πλαίσιο της κλασικής δημοκρατίας δεν μπορεί να λειτουργήσει, και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το άριστο πολίτευμα είναι η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, η οποία είναι διαρθρωμένη με τέτοιο τρόπο ώστε να επιτρέπει τη μέγιστη δυνατή συμμετοχή των πολιτών στη διαχείριση της εξουσίας και στη λήψη των αποφάσεων.

Σύμφωνα με τον Mill, το σύγχρονο κράτος πρέπει να προσφέρει τη σταθερότητα των θεσμών και την απαραίτητη ασφάλεια εντός των οποίων θα μπορούν να λειτουργήσουν απρόσκοπτα μικρότερες ομάδες, δομές και οργανώσεις συμμετοχής σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής κλίμακας. Στο μοντέλο που περιγράφει ο Mill, τα άτομα, άνδρες και γυναίκες, θα μπορούν να λαμβάνουν μέρος στη διακυβέρνηση του κράτους μέσα από τους θεσμούς της τοπικής αυτοδιοίκησης και την ενίσχυση και τήρηση των αντιπροσωπευτικών διαδικασιών, δηλαδή τις εκλογές, τη διάρκεια του κοινοβουλίου, τον

¹⁰⁸ CW 19.

¹⁰⁹ CW 19, σσ. 399-412.

έλεγχο της νομοθετικής επί της εκτελεστικής εξουσίας. Η πολιτεία, δηλαδή, θα οργανώνεται τόσο σε τοπικό επίπεδο, μέσω της τοπικής αυτοδιοίκησης, όσο και σε εθνικό, με την εθνική αντιπροσώπευση, και θα διασφαλίζει το θεσμικό πλαίσιο της γνήσιας δημοκρατίας. Η ενεργός συμμετοχή στον δημόσιο βίο θα δίνει τη δυνατότητα στον πολίτη να καλλιεργήσει τον ηθικό χαρακτήρα του και να εκδιπλώσει πολλές πλευρές της προσωπικότητάς του, και, τελικά, να φτάσει σε τέτοιο επίπεδο πολιτικής ωριμότητας ώστε να αυτοκυβερνάται.¹¹⁰

Παρόλο που ο Mill συμμερίζεται την απέχθεια των ωφελμιστών προς τις κοινωνικές ιεραρχίες και τα κλειστά συμφέροντα, δεν αρκείται με την κατοχύρωση των συμφερόντων της πλειοψηφίας, αλλά ενδιαφέρεται και για την κατοχύρωση των συμφερόντων των μειοψηφιών, καθώς στη δημοκρατία αντιπροσωπεύεται όλος ο λαός, περιλαμβανομένων των μειοψηφιών. Η άποψη αυτή του Mill είναι συνεπής με την γενικότερη πίστη του στην ατομικότητα, την ποικιλία και την προστασία από την ισοπέδωση στη μαζική κοινωνία. Η κατοχύρωση της αντιπροσώπευσης των μειοψηφιών, στις οποίες ο Mill εντοπίζει τις ιδιαιτερότητες, τα χαρισματικά άτομα και τα σπινθηροβόλα πνεύματα, αποτελεί την ασφαλιστική δικλείδα ενάντια στην ισοπέδωση που παρατηρείται στη μαζική κοινωνία η οποία τείνει προς τη συλλογική μετριότητα. Η προσέγγιση αυτή, επίσης, συνάδει πλήρως με το πνεύμα του *Περί ελευθερίας*. Οι μειονότητες είναι για τον Mill η άμυνα του πολιτισμού απέναντι στην ισοπέδωση της κοινωνίας των μετριότητων και για την προστασία της αντιπροσώπευσής τους προτείνει την καθιέρωση της απλής αναλογικής ως του εκλογικού συστήματος της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας.¹¹¹ Οι αντιλήψεις του Mill για τη λειτουργία της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας συνδέονται με τη θεωρία του περί πολιτισμού και περί προόδου. Στο πλαίσιο αυτό τοποθετείται και η μέριμνα του Mill για την πολιτική και κοινωνική χειραφέτηση των γυναικών, όπως αποτυπώθηκε, κυρίως, στο δοκίμιό του *Η υποταγή των γυναικών* (*The Subjection of Women*, 1869).¹¹²

Η σοβαρότερη αντινομία στη δημοκρατική θεωρία του Mill ανακύπτει από την ένταση μεταξύ του αιτήματος της πληρέστερης δυνατής ελευθερίας και του οράματος της ενεργού πολιτικής συμμετοχής. Το θεωρητικό πρόβλημα που ανακύπτει από αυτή τη

¹¹⁰ Βλ. Κιτρομηλίδης, ό.π., σσ. 94-95.

¹¹¹ Ό.π., σελ. 96.

¹¹² CW 21.

σχέση είχε ήδη αναγνωριστεί από άλλους φιλελεύθερους στοχαστές, όπως ο Constant, ο Tocqueville και ο Guizot. Πρόκειται για το ίδιο πρόβλημα που είχε απασχολήσει παλαιότερα τον Montesquieu και τον Rousseau. Όπως αναφέρει ο Κιτρομηλίδης, «οι δύο θεμελιωτές της νεότερης δημοκρατικής θεωρίας, ο Rousseau και ο Mill, φαίνονται να έχουν βαθειά επίγνωση του γεγονότος ότι η δημιουργία του θεσμικού πλαισίου αποτελεί αναγκαία αλλά όχι επαρκή προϋπόθεση για τη λειτουργία της δημοκρατίας. Επιπρόσθετα προς τους θεσμούς και τους μηχανισμούς άσκησης και ελέγχου της εξουσίας, για να επιβιώσει η δημοκρατία απαιτείται και η συναφής προδιάθεση και ψυχολογία των πολιτών.»¹¹³ Πρέπει, δηλαδή, να κινηθεί το ενδιαφέρον των πολιτών της μαζικής κοινωνίας για τα κοινά και να τους καλλιεργηθεί το συναίσθημα της συμμετοχής.

Η πολιτική σκέψη του Mill διαφωτίζει τη διαλεκτική μεταξύ φιλελευθερισμού και δημοκρατίας που βρίσκεται στον πυρήνα της σύγχρονης αντιπροσωπευτικής κυβέρνησης. Ο θεσμός της εκπροσώπησης συνεπαγόταν και ενθάρρυνε τον πλουραλισμό, και ως εκ τούτου η ενότητα του δημοσίου λόγου αντικαταστάθηκε από μια συνεχιζόμενη διαδικασία ενοποίησης ενισχυμένη από μία «πολυφωνική» ιδιότητα του πολίτη. Ο Mill δεν μπορούσε να φανταστεί τη δημοκρατία χωρίς μια ζωντανή δημόσια σφαίρα, δεδομένου ότι η ατομική ελευθερία ρυθμίζει μια πολιτική τάξη στην οποία η ελεγκτική δύναμη ήταν στην κατοχή της κοινότητας και των εκπροσώπων της. Επιχειρηματολόγησε, επίσης, υπέρ της απαραίτητης και βασιζόμενης σε αρχές ισορροπίας μεταξύ της πολιτικής, της ηθικής και της κοινωνικής σφαίρας σε μια δημοκρατική κοινωνία.

Αξιολογώντας τη συμβολή του στη σύγχρονη δημοκρατική θεωρία, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι πολιτικές του ιδέες μπορούν να εμπλουτίσουν την κατανόησή μας για τις διαδικασίες, το ήθος και την πολιτική πρακτική της δημοκρατίας, καθώς και να επανεξετάσουμε τη θεωρία της πολιτικής ελευθερίας. Ο τρόπος απόδοσης της πολιτικής από τον Mill συνδέει τη διαβούλευση πιο δυναμικά με την αντιπροσώπευση και τις πολιτικές διαδικασίες και τονίζει την κεντρική θέση της αγωνιστικής ανταλλαγής απόψεων και της ρητορικής. Ο Mill επεξεργάστηκε μια έννοια ελευθερίας που είναι εξαιρετικά πολιτική και συνεπής με μια μορφή διακυβέρνησης η νομιμότητα της οποίας βασίζεται στον δημόσιο έλεγχο της εξουσίας και στην ελεύθερη διαμόρφωση της κοινής

¹¹³ Κιτρομηλίδης, ό.π., σελ. 97.

γνώμης. Επιπλέον, ο Mill θεωρούσε την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση ως μια ρυθμιζόμενη διαδικασία διαβούλευσης η οποία θα συμπεριελάμβανε ιδανικά το μεγαλύτερο δυνατό αριθμό πολιτών. Επικεντρώθηκε, επίσης, κυρίως στο ρόλο, τη σύνθεση και τον διδακτικό-παιδαγωγικό χαρακτήρα του σκηνικού της διαβούλευσης και της σύνδεσής του με τους πολίτες, και ενίσχυσε τη μαθησιακή επίδραση της δημόσιας συζήτησης.

Ο Mill προσπάθησε να καθοδηγήσει τον ευρωπαϊκό συνταγματισμό σε μια προοδευτική κατεύθυνση και πίστευε ότι η αξία της ατομικής "αυτοεξάρτησης", ως μιας ιδιότητας κοντινής με τις έννοιες της αυτονομίας και της αυτοπεποίθησης, πρέπει να υποστηρίζεται και να προωθείται πέρα από το πολιτικό πεδίο. Η πολιτική πρέπει να έχει μια χειραφετητική λειτουργία – την απελευθέρωση ατόμων από τα δεσμά ενός ολιγαρχικού κράτους και μια πατριαρχικής κοινωνικής τάξης. Η αντίρρηση του Mill σχετικά με την αρχή της πλειοψηφίας και η ανησυχία του για την «τυραννία» της πλειοψηφίας δεν απαιτούσαν λύσεις που να καταστρέφουν ή να αγνοούν την πολιτική ισότητα. Αμφισβήτησε την αρχή της πλειοψηφίας κάνοντας έκκληση για δημοκρατικές αρχές, όπως η λογοδοσία και η επέκταση, η συμπερίληψη και ο πλουραλιστικός χαρακτήρας της διαδικασίας διαμόρφωσης γνώμης και ελέγχου της. Ο Mill πίστευε ότι η αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση ήταν ξεχωριστή, όχι μόνο επειδή ήταν μία έμμεση μορφή διακυβέρνησης από τον λαό, αλλά, πάνω από όλα, επειδή επέτρεπε ένα κεντρικό ρόλο στην κριτική δύναμη της κοινότητας.

Η εννοιολόγηση της αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης από τον Mill μπορεί να δια φωτίσει τη θεωρία του για την ελευθερία και την ίδια τη φύση του φιλελευθερισμού του. Επικεντρώνοντας την προσοχή του, όχι μόνο στη στιγμή της ψηφοφορίας και της λήψης αποφάσεων, αλλά και στη στιγμή της διαμόρφωσης των απόψεων και της συζήτησης, ο Mill πέρασε μια απλή εκλογική αντίληψη για τη δημοκρατία. Το ηθικό θεμέλιο της ιδιότητας του πολίτη έγκειται στο κύρος της ατομικής κρίσης. Η δημοκρατική αυτή ιδιότητα προϋποθέτει την αντιμετώπιση των ανθρώπων ως ενηλίκων που καταλαβαίνουν και υπερασπίζονται δημόσια τις επιλογές τους, αντί να επιβάλλουν απλώς ή να εκφράζουν υπακοή σε αναμφισβήτητες "προτιμήσεις". Υπό αυτή την έννοια, η ατομική ελευθερία των πολιτών είναι πιο ασφαλής όταν εκτελούν δημόσια καθήκοντα.

Η αριθμητική δημοκρατία επικεντρώνεται στο ρόλο της πλειοψηφίας γιατί τονίζει τη στιγμή της απόφασης, περισσότερο από τη διαβουλευτική διαδικασία ως σύνολο. Ο Mill δεν αρνείται ότι «η μειοψηφία πρέπει να ενδώσει στην πλειοψηφία, ο μικρότερος αριθμός στον μεγαλύτερο», όταν λαμβάνονται αποφάσεις. Όταν το αντιπροσωπευτικό σώμα ψηφίζει, «η μειοψηφία φυσικά και πρέπει να απορριφθεί».¹¹⁴ Ωστόσο, πράγματι αμφισβητεί τον ισχυρισμό ότι η καταμέτρηση αφορά μόνο την πλειοψηφία. Η συνέλευση δεν ψηφίζει απλώς, ενώ η διαβούλευση απαιτεί πλουραλισμό απόψεων. Η αντιπροσώπευση δεν είναι απλώς ένα εργαλείο για τη «διευκόλυνση» συμφερόντων και τη διαμόρφωση πλειοψηφιών. Ο έλεγχος και η δημόσια κρίση είναι εξίσου σημαντικά με την αποτελεσματική διακυβέρνηση. Υπό μία έννοια, η αντιπροσώπευση έχει καταστεί ένα σχολείο αγωγής του πολίτη καθώς επεκτείνει τη δημόσια δράση και διαβούλευση πέραν του Κοινοβουλίου, και με αυτόν τον τρόπο παρακινεί πολίτες να ταυτιστούν περισσότερο με τους αντιπροσώπους τους και με πολιτικούς θεσμούς.¹¹⁵

Μία συνέλευση στην οποία διεξάγονται συζητήσεις, λοιπόν, συνδέεται άμεσα με τις δύο βασικές αρχές της δημοκρατίας: τον έλεγχο –ο οποίος παρέχει ασφάλεια-, και την ισότητα – η οποία παρέχει αυτοκυβέρνηση. Ο έλεγχος συνεπάγεται την υπόθεση ότι ουδείς κατέχει την «ορθή» απάντηση στα πολιτικά ζητήματα και ότι η ανθρώπινη γνώση υπόκειται σε λάθος. Η σφαλερότητα συνεπάγεται την αναγνώριση των διαφορετικών απόψεων και την ισότητα ευκαιριών. Ο δημόσιος έλεγχος δεν είναι, απλώς, ένα ζήτημα σωφροσύνης (αυτοπροστασία από το μονοπώλιο της δύναμης), αλλά και μία αξία καθ' εαυτή καθώς συνεπάγεται την ισότητα. Φαίνεται, λοιπόν, για τον Mill, πως η θεωρία του περί αλήθειας, η οποία ενέχει στοιχεία ανοιχτότητας, έχει και συνέπειες πολιτικές, παράγει τις προϋποθέσεις αναζήτησής της, δηλαδή την ελευθερία και την ισότητα. Επιπλέον, ο έλεγχος και η ισότητα συνεπάγονται την συμπερίληψη, καθώς οι πολίτες μπορούν να βασίζονται σε ένα σημείο υποστήριξης για ατομική αντίσταση στις τάσεις της κυρίαρχης δύναμης, για προστασία των απόψεων και των συμφερόντων τα οποία η επικρατούσα κοινή γνώμη αποδοκιμάζει. Αντίθετα, ο πολιτικός αποκλεισμός σε μία αντιπροσωπευτική δημοκρατία θα λάμβανε τη μορφή της σιωπής, δεν θα ακουγόταν και δεν θα αντιπροσωπευόταν.

¹¹⁴ CW 19.

¹¹⁵ Βλ. Urbinati, ό.π., σσ. 80-81.

Διαφορετικές θεωρητικές απόψεις περί συναίνεσης έχουν οδηγήσει στη διατύπωση διαφορετικών ερμηνειών της δημοκρατίας. Το μοντέλο του Rousseau περί άμεσης απόφασης συνεπαγόταν τη σταδιακή υπερνίκηση των πηγών διαφωνίας, καθώς υπέθετε ότι ο πλουραλισμός συμφερόντων εμποδίζει το δημόσιο αγαθό και απέτρεπε του πολίτες από το να συλλογίζονται σύμφωνα με τη γενική βούληση. Το αντιπροσωπευτικό μοντέλο τονίζει τη συζήτηση και τους ισχυρισμούς ότι μία ποικιλία συμφερόντων και απόψεων δεν παρακωλύει πολιτικές που εξυπηρετούν το γενικό συμφέρον. Σύμφωνα με την Nadia Urbinati, ο Mill συνέδεσε αυτό το μοντέλο με έναν σωκρατικό τύπο και έναν τύπο που παραπέμπει στον Bacon διαλογικής και διερευνητικής συλλογιστικής, και «η *Αντιπροσωπευτική Διακυβέρνηση* και το *Περί Ελευθερίας* συνδέονται μέσω της αντίληψης ότι η αναζήτηση της γνώσης είναι ένα συνεργατικό εγχείρημα, και απαιτεί οι πολίτες να δεσμεύονται σε μία αυτοαναστοχαστική και μη δογματική στάση.»¹¹⁶ Το ψηφίζειν, λοιπόν, είναι μία δημόσια – όχι ιδιωτική ή προσωπική - λειτουργία την οποία ο πολίτης πρέπει να ασκεί με υπευθυνότητα.

Για τον Mill η πρακτική της συνηγορίας (*advocacy*) στο πλαίσιο της αντιπροσώπευσης, δηλαδή, η δημόσια, ένθερμη υποστήριξη απόψεων αποτελούσε και τη λύση στη διάκριση μεταξύ του αντιπροσώπου ως εντολοδόχου (*delegate*) και του αντιπροσώπου ως θεματοφύλακα (*trustee*). Το ισχυρότερο επιχείρημα του Mill κατά της ιδέας του εκπροσώπου/εντολοδόχου ως εξουσιοδοτημένου αντιπροσώπου ήταν η άποψη ότι αυτή οδηγούσε στη διαφθορά, καθώς μετέτρεπε την πρωταρχική, πολιτική λειτουργία του κράτους – αυτή της νομοθέτησης – σε όχημα προώθησης επιμέρους συμφερόντων. Ο Mill σχεδίασε δύο λύσεις για αυτό το «κακό». Πρότεινε την καθιέρωση μεγάλων περιφερειών, ώστε οι τοπικές επιρροές οικογενειών και εταιρειών να είναι πιο πιθανό να αλληλοεξουδετερωθούν, και την πληρωμή του κόστους της διεξαγωγής των εκλογών από το κράτος, ώστε οι προεκλογικές δράσεις των υποψηφίων και οι επιλογές των εκλεκτόρων να μην εξαρτώνται από τα ιδιωτικά κεφάλαια. Η αναλογική αντιπροσώπευση ήταν σε συμφωνία με τα δύο αυτά μέτρα κατά της διαφθοράς καθώς καθιστούσε όλη τη χώρα μία περιφέρεια, διασφαλίζοντας ότι δεν θα χάνονταν κάποιες ψήφοι και δεν θα κατακερματιζόταν το γενικό συμφέρον. Επιπλέον, έδινε στους

¹¹⁶ Ό.π., σελ. 82. Βλ., επίσης, ό.π. σελ. 82, τη διάκριση της Urbinati μεταξύ *συναινετικού μοντέλου διαβουλευτικής δημοκρατίας* και *αγωνιστικού μοντέλου διαβουλευτικής δημοκρατίας*.

αντιπροσώπους μία συγκεκριμένη ευχέρεια να επιλέξουν ένα πλάνο δράσης εντός των ορίων των βασικών θέσεων τις οποίες είχαν εκλεγεί για να αντιπροσωπεύσουν. Αυτό, ωστόσο, αποτελούσε μία σχετική, όχι απόλυτη, αυτονομία.¹¹⁷

Δεδομένου του διαχωρισμού των «ταξικών συμφερόντων», ο Mill θεωρούσε ότι η παρουσία στην συνέλευση αδιάφορων αντιπροσώπων δεν μπορούσε να εγγυηθεί την εκπροσώπηση των διαφόρων μειονοτήτων. Για τον ίδιο ήταν επιβεβλημένο όλα τα συμφέροντα και όλες οι τάξεις να εκπροσωπούνται στο κοινοβούλιο. Το δικαίωμα ψήφου δεν εγγυόταν την ελευθερία αν οι ψηφοφόροι δεν αντιπροσωπεύονταν ισότιμα ή οι ψήφοι τους δεν προσμετρούνταν εξίσου.¹¹⁸ Και οι αντιπρόσωποι λειτουργούσαν ως συνήγοροι στο βαθμό που έκριναν ότι η ικανοποίηση του σκοπού τους θα ωφελήσει όλη την κοινωνία.

Επομένως, ο Mill δεν ισχυρίστηκε ποτέ ότι η ομαδική και η αναλογική αντιπροσώπευση ταυτίζονται. Η ομαδική αντιπροσώπευση ήταν μία έκτακτη στρατηγική αντίδραση σε μία διαιρεμένη κοινωνία, ένα συνετό επινόημα συμπτωματικό μίας άδικης κοινωνικοπολιτικής τάξης. Η προσωπική αναλογική αντιπροσώπευση, από την άλλη πλευρά, διευκρίνιζε το ιδανικό του Mill περί καλής διακυβέρνησης και καθιστούσε δυνατό το να προκαλέσει και πραγματικά να επανορθώσει την αδικία στην αντιπροσώπευση. Δήλωνε ευρεία ισότητα και μία κοινωνία όπου τα συντεχνιακά συμφέροντα δεν είχαν τη δύναμη να καθορίσουν συμπεριλήψεις και αποκλεισμούς και να διαμορφώσουν την αντιπροσώπευση. Η αναλογική αντιπροσώπευση δεν παρείχε αμεροληψία, αλλά σίγουρα παρείχε τη δυνατότητα ελέγχου και πρόκλησης της μεροληψίας. Αυτό σημαίνει ότι ο Mill θεωρούσε ότι οι αντιπρόσωποι-συνήγοροι ήταν απαραίτητοι εφόσον η αστική κοινωνία ελλιπώς αντανakλούσε δημοκρατικές αρχές.

Η περιεκτική αντίληψη του Mill περί αντιπροσώπευσης υπονοεί ότι η δημοκρατία μπορεί να διατηρήσει τη γενικότητα μόνο όταν η πολιτική είναι όσο το δυνατό πιο αυτόνομη από μερικά και οικονομικά συμφέροντα. Ως τέτοια, η πολιτική του θεωρία και οι ηθικές και κοινωνικές απόψεις του είναι αδιαχώριστες. Η ιδανική δημοκρατία είναι αυτή στην οποία οι πολίτες εκφράζουν ανεξάρτητη σκέψη, κατανοούν και εκτιμούν τη δικαιοσύνη, και επιλέγουν ως αντιπροσώπους εκείνους που αντιμετωπίζουν με

¹¹⁷ Βλ. Urbinati, ό.π., σελ. 89.

¹¹⁸ CW 28, σελ. 65.

«ευαισθησία» το γενικό συμφέρον και την τέχνη της αστικής διαβούλευσης. Σε μία τέτοια δημοκρατία, οι πολίτες και αντιπρόσωποι δεν χρειάζονται ελέγχους για τη διαβουλευτική τους δραστηριότητα, πέρα από την ίδια τους την υπευθυνότητα και την συνείδηση. Επομένως, η ρυθμιστική ιδέα του Mill περί δημοκρατικής διαβούλευσης δε περιελάμβανε ομαδική συνηγορία, αλλά ανταγωνιστικές ερμηνείες και οράματα της ζωής της πόλεως. Αντί να θολώνει τις διαφορές ως προς τους επιμέρους χαρακτήρες, το όραμα και την ιδιοσυγκρασία, τις εξυμνεί.¹¹⁹

Η παρουσία μέσω της δημόσιας διατύπωσης γνώμης περιπλέκει τη σχέση μεταξύ ισότητας και ελευθερίας γιατί ο δημόσιος λόγος, σε αντίθεση προς την σιωπηρή φυσική παρουσία, ενισχύει τη διαφορά μεταξύ συμμετοχής και αποτελεσματικής πολιτικής επιρροής.¹²⁰ Για τον Mill, στο πλαίσιο μιας αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης, η ισότητα δεν μεταφράζεται ευθέως σε ελευθερία, ούτε η ισότητα στην ψηφοφορία σε ίση πολιτική επιρροή. Η θεωρία του Mill, αν και δημοκρατική, ενέχει και αντιεξισωτικά, διαδικαστικά στοιχεία, με κεντρικότερο αυτό της πολλαπλής ψήφου, η οποία έδινε τη δυνατότητα σε κάποιους πολίτες να έχουν περισσότερες ψήφους ανάλογα με το μορφωτικό τους επίπεδο.¹²¹ Η επιλογή αυτή του Mill δημιουργεί ενστάσεις από την πλευρά των μελετητών του, καθώς θεωρείται ότι παραβιάζει την ιδέα της δημοκρατικής ισότητας και αντιβαίνει στην ίδια την αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Ακόμη και ο ίδιος ο Mill αναγνώριζε ότι η πολλαπλή ψήφος, ενδεχομένως, να είχε ως αποτέλεσμα την προστασία ιδιοκτησιακών συμφερόντων, αντί για την προώθηση των πιο ενάρετων και κατάλληλων αντιπροσώπων και την διατήρηση του πλουραλισμού σε μία μαζική δημοκρατία. Παρόλο που συνιστά ερμηνευτικό πρόβλημα το κατά πόσο ο Mill εγκατέλειψε την ιδέα της πολλαπλής ψήφου αμφισβητώντας την αποτελεσματικότητά της, παραμένει, ωστόσο, αδιαμφισβήτητο το γεγονός ότι ποτέ δεν αναθεώρησε την

¹¹⁹ Βλ. CW 11, σελ. 316, Urbinati, ό.π., σσ. 92-93 και σημ. 48, σσ. 223-224.

¹²⁰ Βλ. Urbinati, ό.π., σελ. 93, όπου η συγγραφέας αναφέρεται στη διάκριση ισοψηφίας-ισηγορίας στην αρχαία Αθήνα, όπου η ισότητα ήταν μία αφετηρία και δεν σήμαινε ότι «όλοι ήταν ουσιαστικά ίσοι».

¹²¹ CW 19 (*Thoughts on Parliamentary Reform*, σσ. 326-328 και *Considerations on Representative Government*, σσ. 469-473).

Χαρακτηριστική είναι η διαμάχη μεταξύ μελετητών του Mill σχετικά με το ζήτημα της πολλαπλής ψήφου. Κάποιοι θεωρούν ότι για τον Mill είναι ένα προσωρινό μέτρο με σκοπό τη διευκόλυνση της μετάβασης από το περιορισμένο δικαίωμα ψήφου στο καθολικό δικαίωμα ψήφου (ενδεικτικά βλ. Jonathan Riley, Amy Gutman), ενώ άλλοι ότι, ουσιαστικά, ο Mill δεν εγκαταλείπει ρητά αυτή την ιδέα του, σε κανένα σημείο του έργου του (βλ. Dale E. Miller).

ρεπουμπλικανικής προέλευσης ιδέα ότι η επάρκεια των ικανοτήτων και η αρετή έπρεπε να αξιώνουν μεγαλύτερη βαρύτητα στην άσκηση της πολιτικής.¹²²

Σχετικά με το ζήτημα της ισότητας, ο Mill θεωρούσε ότι η ίση πολιτική ελευθερία ήταν απαραίτητη για την απόλαυση των ατομικών ελευθεριών και για αυτό το λόγο απέδιδε κανονιστική ισχύ στην πολιτική ισότητα. Ως εκ τούτου, όλοι οι πολίτες έπρεπε να έχουν λόγο στα ζητήματα διακυβέρνησης και κανένας να μην αποκλείεται από τη δημόσια διαβούλευση και τον πολιτικό έλεγχο. Αυτή η ιδέα της βασικής ισότητας προηγείται της πολλαπλής ψήφου, η οποία, σε περίπτωση χορήγησής της, ήταν συνετή και σκόπιμη μόνο εφόσον θα μπορούσαν να προκύψουν οφέλη για όλους από ένα σύστημα αντιπροσώπευσης το οποίο θα λειτουργούσε και ως ανταμοιβή όσων επιδείκνυαν ικανότητες και τιμιότητα. Για τον Mill, η πολλαπλή ψήφος ήταν ένα τέχνασμα προώθησης της κοινωνικής και πολιτικής αγωνιστικότητας και αποφυγής της διαπιστωμένης τάσης, μέσω των δημοκρατικών εκλογικών διαδικασιών, να επιλέγεται η μεσότητα, η μέση λύση, και, επομένως, να προωθείται η ομοιομορφία στις πολιτικές γνώμες, την οποία αντιστρατεύονταν σθεναρά. Για τους ίδιους λόγους, ο Mill υπερασπίστηκε και την ιδέα της φανεράς, ανοιχτής ψηφοφορίας.

Από την όλη πραγμάτευση, δεν θα μπορούσε να εξαιρεθεί ο ρόλος της δικαιοσύνης και ο τρόπος με τον οποίο ο Mill αντιμετωπίζει την έννοια αυτή. Το βασικό κείμενο στο οποίο ο Mill πραγματεύεται την έννοια της δικαιοσύνης είναι ο *Ωφελιμισμός*¹²³ και, συγκεκριμένα, το Πέμπτο Κεφάλαιο, «Για τη σχέση δικαιοσύνης και ωφέλειας», στο οποίο παρουσιάζεται τόσο η άποψή του σχετικά με το περί δικαίου αίσθημα και το τι γενικά θεωρείται δίκαιο και άδικο, καθώς και με τον θεσμό της δικαιοσύνης, τους δίκαιους και τους άδικους νόμους.

Ο Mill υποστηρίζει ότι ανέκαθεν το μεγαλύτερο εμπόδιο για την αποδοχή της αρχής της ωφελιμότητας προερχόταν από την ιδέα της δικαιοσύνης. Η αρχή της ωφελιμότητας είναι η ανώτερη ή η θεμελιώδης αρχή της ηθικότητας, η οποία έχει τον ρόλο της δικαιολόγησης όλων των υποχρεώσεων και των δευτερευουσών αρχών ή προτύπων. Πρόκειται για μία αρχή του αγαθού η οποία είναι το θεμέλιο για κάθε πρακτικό συλλογισμό, συμπεριλαμβανομένου του ηθικού συλλογισμού, και επομένως

¹²² Βλ. Rawls, *A Theory of Justice*, σσ. 233-234 και Urbinati, ό.π. σελ. 95.

¹²³ CW 10.

παρέχει το υπόβαθρο για την ηθική αξιολόγηση της πράξης. Ο Mill εξετάζει το κατά πόσο το ισχυρό αίσθημα που ακολουθεί τη έννοια του δικαίου αποτελεί μία εγγενή ιδιότητα των πραγμάτων και αν υπάρχει στη φύση ως κάτι απόλυτο. Σημειώνει, συγκεκριμένα ότι «[τ]ο αίσθημα του δικαίου μπορεί να είναι ένα ιδιάζον ένστικτο και, όπως όλα τα ένστικτα, να απαιτείται να ελεγχθεί και να διαφωτιστεί από τον υψηλότερα ιστάμενο λόγο.[...] Μολονότι δεν είναι το ίδιο πράγμα να πιστεύουμε στην ύπαρξη φυσικών αισθημάτων δικαίου και να τα θεωρούμε ως το υπέρτατο κριτήριο διαγωγής, στην πράξη αυτές οι δύο θεωρήσεις συνδέονται στενά. Οι άνθρωποι έχουν την τάση να πιστεύουν ότι κάθε υποκειμενικό συναίσθημα, το οποίο δεν μπορεί να εξηγηθεί διαφορετικά, αποτελεί αποκάλυψη κάποιας αντικειμενικής πραγματικότητας.»¹²⁴ Σε σχέση με το τι είναι δίκαιο παρατηρείται σχεδόν η ίδια διάσταση απόψεων και η ίδια έντονη διχογνωμία που χαρακτηρίζει και τη συζήτηση σχετικά με το κοινωνικά ωφέλιμο.

Αποτελεί ζήτημα, λοιπόν, για τον Mill το να προσδιοριστεί εάν αυτή η πραγματικότητα, στην οποία αντιστοιχεί το αίσθημα του δικαίου, χρήζει ιδιαίτερης αποκάλυψης. Πιο συγκεκριμένα, εξετάζεται το αν ο δίκαιος ή άδικος χαρακτήρας μιας πράξης διαθέτει μια εγγενή ιδιαιτερότητα και διαφοροποιείται από όλες τις άλλες ιδιότητές της ή αποτελεί συνδυασμό των τελευταίων ο οποίος παρουσιάζεται από μια ιδιάζουσα οπτική γωνία. Τα ίδια τα συναισθήματα δικαίου και αδίκου είναι *sui generis*, όπως η αίσθηση του χρώματος ή της γεύσης, ή παράγονται από άλλα, καθώς αποτελούν συνδυασμό τους; Το ζήτημα αυτό είναι σημαντικό καθώς οι άνθρωποι είναι πρόθυμοι να επιτρέψουν την αντικειμενική σύμπτωση των επιταγών της δικαιοσύνης με ένα τμήμα της γενικής σκοπιμότητας, ωστόσο δυσκολεύονται να δουν τη δικαιοσύνη μόνο ως μια μορφή ή ένα παρακλάδι της γενικής ωφέλειας και θεωρούν ότι η ανώτερη δεσμευτική ισχύς της προϋποθέτει μια εντελώς διαφορετική προέλευση.

Με άλλα λόγια, «το ζήτημα που τίθεται είναι εάν όντως το ισχυρό αυτό αίσθημα είναι μη αναλύσιμο και δεν μπορεί να ενταχθεί σε ένα ωφελιμιστικό πλαίσιο αναφοράς. Αν αυτό αληθεύει, τότε αφενός μεν οι θεσμοί του δικαίου που οικοδομούνται γύρω από αυτό το αίσθημα θα παραμένουν απροσπέλαστοι για τον ωφελιμισμό, αφετέρου δε κάθε

¹²⁴ Mill, J.S., *Ωφελιμισμός*, εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός Φιλήμων Παιονίδης, Πόλις, Αθήνα, 2002, σελ. 132.

προσπάθεια εφαρμογής της θεωρίας ενδέχεται να έρχεται αντιμέτωπη με την ακόλουθη, ιδιαίτερα ενοχλητική, αντίρρηση: αυτό μπορεί να είναι ωφέλιμο, αλλά είναι άδικο.»¹²⁵

Ο Mill αναφέρει ως ιδιαίτερα άδικο, πρώτα από όλα, το να στερείται κάποιος την προσωπική του ελευθερία, την περιουσία του ή οτιδήποτε άλλο τού ανήκει νόμιμα. Με άλλη διατύπωση, αυτό μπορεί να ορισθεί ως ότι είναι δίκαιο να σεβόμαστε και άδικο να παραβιάζουμε τα νομικά δικαιώματα κάποιου. Αυτή η κρίση, ωστόσο, επιδέχεται εξαιρέσεις και, για παράδειγμα, το άτομο, που υφίσταται μία στέρηση αυτού του τύπου, μπορεί να έχει απεμπολήσει τα συγκεκριμένα δικαιώματα ή τα νομικά δικαιώματα τα οποία στερείται μπορεί να είναι δικαιώματα τα οποία δεν έπρεπε να διαθέτει. Επιπλέον, μία δεύτερη περίπτωση αδικίας συνίσταται στο να αποσπούμε ή να παρακρατούμε από κάποιον αυτό στο οποίο έχει ηθικό δικαίωμα. Στο σημείο αυτό, ο Mill διατυπώνει μία αντιθετικιστική στάση, καθώς υποστηρίζει ότι το δίκαιο δεν είναι, απαραίτητα, αυτό που είναι σύμφωνο με τους ισχύοντες νόμους αλλά με προϋπάρχοντα ηθικά κριτήρια.¹²⁶ Δίκαιο θεωρείται «το να λαμβάνει ο καθένας αυτό που του αξίζει (είτε καλό είναι είτε κακό)· και άδικο να πρέπει να αποκτήσει ένα αγαθό ή να υποστεί ένα δεινό που δεν του αξίζει.»¹²⁷ Σε αυτή τη μορφή σύλληψης της δικαιοσύνης από τον κοινό νου εμπεριέχεται η έννοια της προσωπικής αξίας (*desert* στο πρωτότυπο¹²⁸) και, επομένως, «εγείρεται το ερώτημα “τι συνιστά την προσωπική αξία;”. [...] Ο κανόνας να ανταποδίδεις το κακό με ένα καλό δεν θεωρήθηκε ποτέ ότι αποτελεί εκπλήρωση υποχρεώσεων δικαιοσύνης, αλλά ως μια περίπτωση όπου τα αιτήματα της δικαιοσύνης παραμερίζονται χάριν άλλων θεωρήσεων.»¹²⁹

Άδικο είναι, επίσης, το να είναι κάποιος αναξιόπιστος και να μην τηρεί τις δεσμεύσεις του, καθώς και το να τηρεί μεροληπτική στάση σε περιπτώσεις που δεν αρμόζει. Η αμεροληψία επιβάλλεται όταν τίθενται ζητήματα δικαιωμάτων, αλλά αυτό σχετίζεται με τη γενικότερη υποχρέωση δίκαιης αντιμετώπισης του καθενός. Η αμεροληψία ως υποχρέωση δικαιοσύνης μπορεί να θεωρηθεί ότι σημαίνει να επηρεάζεται κανείς αποκλειστικά από τους παράγοντες που αρμόζει να επηρεάζεται στη συγκεκριμένη περίπτωση. Ταυτόχρονα, σημαίνει να ανθίσταται στην επιρροή

¹²⁵ Παιονίδης, ό.π., *Ωφελιμισμός*, εισαγωγικό δοκίμιο, σελ. 54.

¹²⁶ Βλ. ό.π., σσ. 133-135. Σελ. 212.

¹²⁷ Ό.π., σελ. 135.

¹²⁸ CW 10, σελ. 242.

¹²⁹ Παιονίδης, ό.π., σελ. 135.

οποιοδήποτε κινήτρου θα οδηγούσε σε ενέργειες διαφορετικές από αυτές που οι ανωτέρω παράγοντες υποδεικνύουν.¹³⁰

Στενά συνδεδεμένη με την ιδέα της αμεροληψίας είναι εκείνη της ισότητας. Ο Mill υποστηρίζει ότι αυτή η ιδέα αποτελεί συστατικό της δικαιοσύνης ως προς τη σύλληψη και την εφαρμογή της, και για πολλούς συνιστά την ουσία της. Ωστόσο, η έννοια της δικαιοσύνης διαφοροποιείται από άτομο σε άτομο και πάντοτε συμβαδίζει με την αντίληψη περί ωφέλειας του καθενός. Η ισότητα, λοιπόν, αποτελεί επιταγή της δικαιοσύνης, με εξαίρεση τις περιπτώσεις στις οποίες επιβάλλεται η ανισότητα. «Αυτοί που πιστεύουν πως η ωφέλεια απαιτεί διακρίσεις αναφορικά με την κοινωνική θέση, δεν βρίσκουν τίποτα το άδικο στην ανισοκατανομή του πλούτου και των κοινωνικών προνομίων. Αλλά όσοι θεωρούν αυτή την ανισότητα ασύμφορη, τη θεωρούν και άδικη. Οποιοσδήποτε πιστεύει στην αναγκαιότητα της κυβέρνησης, δεν διακρίνει τίποτα το άδικο στην ανισότητα που συνιστά η παραχώρηση στις αρχές εξουσιών που δεν διαθέτουν οι πολίτες.»¹³¹ Στο σημείο αυτό, Mill υποστηρίζει ότι ορισμένοι κομμουνιστές θεωρούν δίκαιη μόνο την απόλυτη ισότητα στην κατανομή του προϊόντος της εργασίας της κοινότητας.¹³² Επίσης, υπάρχουν πολλοί οι οποίοι θεωρούν δίκαιο να λαμβάνουν περισσότερα αυτοί που έχουν τις μεγαλύτερες ανάγκες, ενώ ορισμένοι διατείνονται πως αυτοί που εργάζονται σκληρότερα ή προσφέρουν περισσότερο πολύτιμες υπηρεσίες στην κοινότητα, δικαιούνται να διεκδικήσουν μεγαλύτερο ποσοστό κατά την κατανομή του προϊόντος της εργασίας. Και καταλήγει ότι «η συνδρομή του αισθήματος της φυσικής δικαιοσύνης μπορεί εύλογα να ζητηθεί για οποιαδήποτε από αυτές τις γνώμες.»¹³³

Η έννοια του νόμου και των εφαρμογών του συνδέεται άρρηκτα με την έννοια της δικαιοσύνης, ακόμη και στις περιπτώσεις που κάποιοι νόμοι παύουν να θεωρούνται μέτρο δικαιοσύνης, και ο νομικός εξαναγκασμός παραμένει κινητήρια ιδέα. Ωστόσο, υπάρχουν πολλοί τομείς στους οποίους εφαρμόζεται η ιδέα της δικαιοσύνης και οι

¹³⁰ Βλ. ό.π., σσ. 136-137.

¹³¹ Ό.π., σσ. 137-138.

¹³² Ο Παιονίδης στο σημείο αυτό σχολιάζει και υποστηρίζει ότι ο Mill «διαβλέπει σε ορισμένες μορφές αποκεντρωμένου δημοκρατικού σοσιαλισμού την κινητήρια δύναμη για τη μελλοντική ηθική αναμόρφωση των ανθρώπων και την επίτευξη μιας δίκαιης κοινωνίας. Ωστόσο, παραμένει αμετακίνητα αρνητικός σε κάθε προσπάθεια βίαιης κατάλυσης των υπάρχοντων θεσμών και είναι ιδιαίτερα επικριτικός ως προς τις ολοκληρωτικές τάσεις που ενυπήρχαν σε διάφορα σοσιαλιστικά ρεύματα της εποχής του.», ό.π., σελ. 211.

¹³³ Ό.π., σελ. 138.

συνακόλουθες υποχρεώσεις και οι οποίοι δεν ρυθμίζονται από νόμους. Εξάλλου, για τον Mill η συγγένεια ηθικής και δικαίου είναι προφανής.

Στην ηθική διακρίνονται δύο είδη καθηκόντων, τα ατελή και τα τέλεια. Τα ατελή αφορούν περιπτώσεις στις οποίες η πράξη είναι υποχρεωτική, αλλά οι συγκεκριμένες περιστάσεις επιτέλεσής της υπόκεινται στη δική μας επιλογή. Παράδειγμα αποτελεί η αγαθοεργία ή αγαθοπραξία. Τα τέλεια καθήκοντα είναι εκείνα δυνάμει των οποίων ένα ή περισσότερα άτομα διαθέτουν κάποιο αντίστοιχο δικαίωμα. Τα ατελή καθήκοντα αποτελούν υποχρεώσεις που δεν εγείρουν κανένα δικαίωμα.¹³⁴ Αυτή η διάκριση συμπίπτει με εκείνη που υπάρχει μεταξύ της δικαιοσύνης και των άλλων υποχρεώσεων της ηθικής.

Στις ποικίλες διαδεδομένες αντιλήψεις περί δικαιοσύνης ενυπάρχει η έννοια του ατομικού δικαιώματος, δηλαδή μιας αξίωσης από την πλευρά ενός ή περισσοτέρων ατόμων, σαν αυτή που ο νόμος αναγνωρίζει όταν παραχωρεί ένα ιδιοκτησιακό ή κάποιο άλλο νομικό δικαίωμα. Στις διάφορες περιπτώσεις άδικης συμπεριφοράς, λοιπόν, προκαλείται μία βλάβη και υπάρχει κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο που βλάπτεται. «Το δικαίωμα ενός προσώπου που αντιστοιχεί σε μια ηθική υποχρέωση, συνιστά την ειδοποιό διαφορά μεταξύ δικαιοσύνης από τη μία πλευρά και γενναιοδωρίας ή αγαθοπραξίας από την άλλη. Η δικαιοσύνη δεν σημαίνει απλώς κάτι που είναι σωστό να γίνει και σφάλμα να μη γίνει, αλλά αυτό που ένα άτομο μπορεί να απαιτήσει από εμάς ως ηθικό του δικαίωμα.»¹³⁵ Οπουδήποτε υπάρχει ένα δικαίωμα, έχουμε ένα ζήτημα που άπτεται της δικαιοσύνης και όχι της αρετής της αγαθοπραξίας. Η μη διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης

¹³⁴ Βλ. και την ανάλογη διάκριση που κάνει ο Kant στη Μεταφυσική των Ηθών (*Μέρος Δεύτερο-Μεταφυσικές πρώτες αρχές της θεωρίας της αρετής*, §5-22). Πρόκειται για τα δικαιικά και τα αρεταϊκά καθήκοντα. Τα πρώτα είναι τέλεια, επιβάλλουν, δηλαδή, την τέλεση συγκεκριμένων ενεργειών και δεν επιδέχονται εξαιρέσεις, ενώ τα δεύτερα είναι ατελή, επιδέχονται, δηλαδή, εξαιρέσεις και είναι ασαφώς προσδιορισμένα. Για τα ατελή καθήκοντα υπάρχει ένα σημαντικό περιθώριο δράσης κατά την εκτέλεσή τους. Δύο τέτοια καθήκοντα είναι για τον Kant το καθήκον της ατομικής τελείωσης και το καθήκον προώθησης της ευτυχίας των άλλων. Βλ. Σχολιασμό Παιονίδη, σημ. V.15.6, σελ. 213.

¹³⁵ *Ωφελιμισμός*, ό.π., σελ. 143. Όπως σημειώνει και ο Παιονίδης στον σχολιασμό της παραγράφου (σημ. V.15.7, σελ. 213) «[Η] απόλυτη ταύτιση δικαιοσύνης και σεβασμού δικαιωμάτων είναι κάτι που ξενίζει τον σύγχρονο μελετητή. Θα θεωρούσαμε σήμερα ότι είναι δυνατό να αδικήσουμε κάποιον χωρίς να παραβιάσουμε ένα νομικό ή ηθικό δικαίωμά του και το αντίθετο. [...] Αυτή είναι μια εύλογη αντίρρηση. Δεν θα πρέπει όμως να μας κάνει να υποτιμήσουμε τον στόχο της προσπάθειας του Mill, που είναι να δείξει ότι στη σφαίρα της δικαιοσύνης εμπίπτουν οι σοβαρότερες των ηθικών βλαβών, και μάλιστα εκείνες για τις οποίες οι άνθρωποι αφενός μεν εγείρουν την αξίωση να μην τις υφίστανται από τους συνανθρώπους τους, αφετέρου δε επιθυμούν την τιμωρία αυτών που τις προκαλούν. Πρόκειται για έναν στόχο, που εάν αποσυνδεόταν από την αρχή της ωφέλειας, θα αντιμετωπιζόταν *grosso modo* θετικά και από πολέμιους του ωφελιμισμού.»

και ηθικής, όπως προσδιορίστηκε παραπάνω, οδηγεί στην ένταξη του συνόλου της ηθικής στη δικαιοσύνη.

Ο Mill σημειώνει ότι «[η] επιθυμία να τιμωρηθεί κάποιος που προξένησε βλάβη σε κάποιον άλλο απορρέει αυθόρμητα από δύο αισθήματα, που σε μεγάλο βαθμό είναι φυσικά και είτε μπορούν να θεωρηθούν ένστικτα είτε μοιάζουν με αυτά: την αυτοάμυνα και τη συμπάθεια.»¹³⁶ Το αίσθημα δικαιοσύνης, ως προς τη σύνδεσή του με την επιθυμία επιβολής ποινών, ταυτίζεται με το φυσικό αίσθημα ανταπόδοσης ή εκδίκησης που κατευθύνεται από τον νου και τη συμπάθεια σε εκείνες τις βλάβες που μας θίγουν από κοινού με την κοινωνία και διαμέσου αυτής. Το εν λόγω συναίσθημα αυτό καθαυτό δεν έχει τίποτα το ηθικό. Αποκτά ηθική χροιά από την επαφή του με το αίσθημα της κοινωνικότητας και ενεργεί προς την κατεύθυνση του κοινού αγαθού. Αυτό σημαίνει ότι οι δίκαιοι δυσανασχετούν, με οποιοδήποτε πλήγμα δέχεται η κοινωνία, ακόμα κι αν δεν τους αφορά προσωπικά. Στην παράγραφο V.22 του κεφαλαίου ο Mill παραπέμπει στον Kant και στην πρώτη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής στα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών, σημειώνοντας ότι ο Kant «ουσιαστικά αναγνωρίζει ότι το συλλογικό συμφέρον της ανθρωπότητας, ή έστω όλων αδιακρίτως των ανθρώπων, πρέπει να απασχολεί των δρώντα όταν αποφασίζει συνειδητά για την ηθικότητα μιας πράξης.[...] Για να αποκτήσει η αρχή του Kant κάποιο νόημα θα πρέπει να εννοηθεί ως εξής: οφείλουμε να καθορίζουμε τη διαγωγή μας με γνώμονα έναν κανόνα που θα υιοθετούσαν όλα τα έλλογα όντα και θα ωφελούσε το συλλογικό συμφέρον τους.»¹³⁷

Κρίσιμο είναι, επίσης, το πως θεματοποιείται η έννοια του δικαιώματος. Για τον Mill, το να διαθέτω ένα δικαίωμα σημαίνει ότι κατέχω κάτι το οποίο οφείλει να υπερασπίζεται η κοινωνία. Η κοινωνία οφείλει να το υπερασπίζεται για λόγους γενικής ωφέλειας. Στη σύνθεση του περί δικαίου αισθήματος υπεισέρχεται όχι μόνο ένα έλλογο στοιχείο αλλά και ένα ζωικό, δηλαδή η δίψα για ανταπόδοση. Η δίψα αυτή αντλεί την έντασή της και την ηθική της δικαιολόγηση από την ωφέλεια που ενέχει. Το συμφέρον που εμπλέκεται είναι η ασφάλεια, το ζωτικότερο από όλα τα συμφέροντα για όλους,

¹³⁶ Ο.π., σελ. 145.

¹³⁷ Ο.π., σελ. 147. Ο Παιονίδης σημειώνει σχετικά ότι αυτές οι παρατηρήσεις αποτελούν συνέχεια της συνεπειοκρατικής ερμηνείας του Kant, η οποία διατυπώνεται στην παράγραφο I.4. του Ωφελιμισμού. Βλ. ομοίως σημ. V.22.9., σελ. 216. Βλ. και την πραγμάτευση του contractualism από τον Thomas Scanlon.

καθώς χωρίς ασφάλεια κανείς δε μπορεί να ζήσει. Όπως σχολιάζει και ο Παιονίδης¹³⁸, από την ανάλυσή του για την έννοια του δικαιώματος, δεν είναι εύκολο να καταλήξουμε εάν ο Mill αναγνωρίζει και αρνητικά και θετικά δικαιώματα. Στην παράγραφο V.24. φαίνεται να αποδέχεται τα θετικά δικαιώματα, όπως π.χ. το να παρέχεται στους πολίτες επαρκής μόρφωση Στην παράγραφο V.25., ωστόσο, αναφέρεται ότι δικαίωμα σημαίνει να κατέχεις ήδη κάτι και την κατοχή αυτή να υπερασπίζεται η κοινωνία. Μια τέτοια αντίληψη θα επέτρεπε μόνο αρνητικά δικαιώματα, όπως το δικαίωμα στη ζωή ή την ιδιοκτησία.

Σχετικά με τη διανεμητική δικαιοσύνη, ο Mill παρουσιάζει τις επικρατούσες σχετικές αντιλήψεις και αναρωτιέται: «Σε ένα συνεργατικό βιομηχανικό συνεταιρισμό είναι δίκαιο ή άδικο να εξασφαλίζουν μεγαλύτερη αμοιβή το ταλέντο ή ικανότητα;»¹³⁹ Κάποιοι ισχυρίζονται ότι όποιος κάνει ό,τι καλύτερο μπορεί, αξίζει ανάλογη ανταμοιβή, και ότι θα ήταν άδικο να περιέλθει σε δυσμενή θέση για κάτι που δεν φταίει. Εξάλλου, θεωρούν ότι οι ξεχωριστές ικανότητες ήδη συνοδεύονται από πάρα πολλά πλεονεκτήματα, όπως τον θαυμασμό που προξενούν, την προσωπική επιρροή που δημιουργούν και τις εσωτερικές πηγές ικανοποίησης που τις ακολουθούν, χωρίς να χρειάζεται να προστεθεί σε αυτά και ένα μεγάλο μερίδιο από τα αγαθά του κόσμου. Στο πλαίσιο αυτής της αντίληψης, η κοινωνία δεσμεύεται στο όνομα της δικαιοσύνης να αποζημιώνει τους λιγότερο ευνοημένους και να μη διευρύνει αυτή την αδικαιολόγητη ανισότητα ως προς τα πλεονεκτήματα.

Από την άλλη πλευρά, όσοι καταφάσκουν στο να εξασφαλίζουν μεγαλύτερη αμοιβή οι ταλαντούχοι και οι πιο ικανοί, διατείνονται ότι η κοινωνία εισπράττει περισσότερα από τον αποτελεσματικό εργαζόμενο. Ως εκ τούτου, οι υπηρεσίες αυτού είναι περισσότερο χρήσιμες και, επομένως, η κοινωνία τού οφείλει υψηλότερες απολαβές. Ένα μεγάλο τμήμα του συλλογικά παραγόμενου προϊόντος είναι έργο δικό του και θα αποτελούσε κλοπή να μην του επιτρέψουμε να διεκδικήσει το μερίδιό του σε αυτό. Επιπλέον, αν πρόκειται η αμοιβή του να είναι η ίδια με των άλλων, θα πρέπει να του ζητηθεί να παράγει το ίδιο με εκείνους και να αφιερώνει λιγότερο χρόνο και κόπο σε σχέση με τις εξαιρετικές δυνατότητες παραγωγής που διαθέτει.

¹³⁸ Βλ. ό.π., σημ. V.25.10., σελ. 216.

¹³⁹ Ό.π., σελ. 154.

Πρόκειται για δύο όψεις της δικαιοσύνης που δεν εναρμονίζονται. Από τη μία πλευρά δίνεται βάρος σε ό,τι είναι δίκαιο να λαμβάνει το άτομο, και από την άλλη σε ό,τι είναι δίκαιο να δίνει η κοινότητα. Η κάθε πλευρά θεωρεί ότι δεν υπόκειται σε αναίρεση και κάθε επιλογή μεταξύ των δύο θα ήταν απολύτως αυθαίρετη. Μόνο η κοινωνική ωφέλεια μπορεί να καθορίσει τι είναι προτιμητέο.

Στην παράγραφο V.31. παρουσιάζεται το ζήτημα της φορολογίας και διαπιστώνεται ότι τα κριτήρια της δικαιοσύνης είναι πολλά και ασυμβίβαστα, στοιχείο που προκύπτει και από τις συζητήσεις για την αναπροσαρμογή της:

1. Οι πληρωμές προς το κράτος οφείλουν να είναι αριθμητικά ανάλογες με το εισόδημα.
2. Η δικαιοσύνη επιβάλλει την αποκαλούμενη προοδευτική φορολογία, δηλαδή την είσπραξη μεγαλύτερου ποσοστού φόρου από όσους διαθέτουν περισσότερα.
3. Όσον αφορά τη φυσική δικαιοσύνη, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι πόροι του καθενός οφείλουν να αγνοούνται και ότι θα πρέπει να εισπράττεται από όλους – στο πλαίσιο του εφικτού – το ίδιο ακριβώς ποσό. [...] Από τη στιγμή που η προστασία της κυβέρνησης και του νόμου είναι διαθέσιμη και απαιτείται εξίσου από όλους, η απόκτησή της από όλους με το ίδιο τίμημα δεν αποτελεί αδικία. Ωστόσο, αυτή η θεωρία, όταν εφαρμόζεται στη φορολογία, δεν βρίσκει κανέναν υποστηρικτή, γιατί συγκρούεται με το αίσθημα ανθρωπιάς που διαθέτουμε και τις αντιλήψεις μας για την κοινωνική σκοπιμότητα.
4. Κάποιοι διατείνονται ότι όλοι θα πρέπει να πληρώνουν τον ίδιο κεφαλικό φόρο για την ατομική τους προστασία (που έχει την ίδια αξία για όλους) και διαφορετικό φόρο για την προστασία της περιουσίας τους, η οποία διαφέρει από άτομο σε άτομο. Άλλοι, βέβαια, ανταπαντούν πως η ολότητα ενός ανθρώπου έχει για αυτόν την ίδια αξία με την ολότητα ενός άλλου.

Ο Mill καταλήγει ότι «από όλες αυτές τις συγχύσεις η μόνη σανίδα σωτηρίας είναι ο ωφελιμισμός»¹⁴⁰, χωρίς, ωστόσο, να προχωρήσει στη διαπίστωση ότι πρόκειται για συγκρούσεις μεταξύ διαφορετικών αντιλήψεων περί αγαθού και περί ορθού, ανάμεικτες.

¹⁴⁰ Ο.π. σελ. 156.

Η πραγμάτευσή του ολοκληρώνεται με την διαπίστωση ότι «η δικαιοσύνη παραμένει η δέουσα ονομασία συγκεκριμένων κοινωνικών ωφελημάτων».¹⁴¹

¹⁴¹ Ό.π. σελ. 163.

Κεφάλαιο 2.4

Οι αρχές της πολιτικής οικονομίας του J.S. Mill

Κατά τον 19^ο αιώνα η παράδοση της ενιαίας θεώρησης της οικονομίας και της πολιτικής σχετικοποιείται και προκύπτουν από αυτήν διαφορετικά και, εν πολλοίς, συγκρουόμενα επιστημολογικά προγράμματα. Στον ωφελιμισμό του J.S. Mill γίνεται εμφανής η αναφορά στην παράδοση του A. Smith ήδη από τον προσδιορισμό του αντικείμενου της πολιτικής οικονομίας: το αντικείμενο αυτό είναι ο πλούτος της κοινωνίας, του οποίου εξετάζονται οι νόμοι παραγωγής και διανομής. Η μελέτη των νόμων της παραγωγής και της διανομής συνδέεται με τη γνώση των νόμων της φύσης και της κοινωνίας. Η γνώση δε των τελευταίων παραπέμπει σε μια ευρύτερη επιστήμη της πολιτικής, η οποία αναφέρεται στην κοινωνική συνεργασία και σε μια θεωρία ανθρωπίνων σκοπών και μέσων. Σε ό,τι αφορά τη μέθοδο της πολιτικής οικονομίας, η μέθοδος του A. Smith σχετικοποιείται και τη θέση της παίρνει μια μεικτή επαγωγική-απαγωγική μέθοδος, η οποία, όμως, αφ' ενός μεν προσανατολίζεται προς ένα ιδεώδες εμπειρικής επιστήμης, χαρακτηριστικής για τον 19^ο αιώνα, και αφ' ετέρου συνδέει τις αρχές της με μια αντίληψη για το καλώς εννοούμενο όφελος των κοινωνικά δρώντων, καθώς και με ένα ιδεώδες ηθικών επιστημών και μιας θεωρίας για τη φύση του ανθρώπου που μπορεί να βελτιωθεί μέσα από την παιδεία και την κριτική.¹⁴²

Μολονότι η σύλληψη της πολιτικής οικονομίας ως επιστημονικού κλάδου είναι σύγχρονη για τον Mill, το αντικείμενο των ερευνών της ανέκαθεν συνιστούσε ένα από τα πρωταρχικά πρακτικά συμφέροντα των ανθρώπων και αυτό στο οποίο συχνά επικεντρωνόταν όλη η προσοχή. Πρόκειται για τον πλούτο. Το αντικείμενο της έρευνας, δηλαδή, της πολιτικής οικονομίας είναι η φύση του πλούτου και οι νόμοι της παραγωγής και της διανομής του. Σε αυτό το αντικείμενο συμπεριλαμβάνονται όλες οι αιτίες που προκαλούν την ευημερία ή το αντίστροφο, της ανθρωπότητας ή κάθε επιμέρους κοινωνίας. Οι έρευνες που αναφέρονται στον πλούτο είναι διακριτές από αυτές που σχετίζονται με τα άλλα μεγάλα συμφέροντα των ανθρώπων, παρόλο που συχνά τα ζητήματα αυτά συνδέονται εμμέσως μεταξύ τους και επιδρούν το ένα στο άλλο. Ο Mill

¹⁴² Βλ. Αγγελίδης, Μ. & Ψυχοπαίδης, Κ. (επιμ.), *Κείμενα πολιτικής οικονομίας και θεωρίας της πολιτικής*, Εξάντας, Αθήνα, ²1992, σελ. 12.

υποστηρίζει ότι «ένας λαός μερικές φορές γίνεται ελεύθερος αφού πρώτα γίνει πλούσιος ή πλούσιος επειδή έχει πρώτα γίνει ελεύθερος. Οι πεποιθήσεις και οι νόμοι ενός λαού ασκούν ισχυρή επίδραση στην οικονομική του κατάσταση· κι αυτή με τη σειρά της, με την επίδραση που ασκεί στην πνευματική του κατάσταση και στις κοινωνικές του σχέσεις, αντεπιδρά στις πεποιθήσεις και τους νόμους του.»¹⁴³

Ο Mill διαπιστώνει ότι συμβαίνει συχνά μια καθολικά αποδεκτή πεποίθηση σε μια ιστορική περίοδο της ανθρωπότητας, από την οποία κανείς δεν ήταν απαλλαγμένος, ούτε θα μπορούσε ν' απαλλαγεί τότε χωρίς ιδιαίτερη προσπάθεια, ευφυΐα και θάρρος, να θεωρείται σε μια επόμενη περίοδο μια τόσο προφανής ανοησία, ώστε «η μόνη δυσκολία τότε είναι να φανταστεί κανείς πώς ένα τέτοιο πράγμα έφτασε στο σημείο να φαίνεται αξιόπιστο. Αυτό συνέβη με το δόγμα ότι το χρήμα είναι συνώνυμο του πλούτου. [...] Από τη στιγμή ασφαλώς που ετέθη σε αμφισβήτηση ήταν καταδικασμένο· κανείς όμως δεν ήταν πιθανό να σκεφτεί να το θέσει υπό αμφισβήτηση εάν το πνεύμα του δεν εξοικειωνόταν με ορισμένους τρόπους παρουσίας και στοχασμού των οικονομικών φαινομένων, που δεν βρήκαν το δρόμο τους στη γενική κατανόηση παρά μόνο μέσω της επιρροής του Adam Smith και των ερμηνευτών του.»¹⁴⁴

Σχετικά με το χρήμα, ο Mill υποστηρίζει ότι η μέγιστη χρησιμότητα του πλούτου, πέρα από μια μέτρια ποσότητα, δεν είναι οι απολαύσεις που εξασφαλίζει, αλλά η επιπλέον δύναμη που διαθέτει ο κάτοχός του ώστε να επιτυγχάνει σκοπούς. «Τη δύναμη αυτή κανένα άλλο είδος πλούτου δεν την παρέχει με τόσο άμεσο και ασφαλή τρόπο όσο το χρήμα.»¹⁴⁵ Το χρήμα ως χρήμα δεν ικανοποιεί καμιά ανάγκη, αλλά η αξία του συνίσταται για τον καθένα στο ότι αποτελεί «μια βολική μορφή με την οποία ο καθένας λαμβάνει τα κάθε είδους εισοδήματά του, τα οποία στη συνέχεια, τη στιγμή που τον βολεύει περισσότερο, τα μετατρέπει στις μορφές που του είναι περισσότερο χρήσιμες.»¹⁴⁶ Το χρήμα, λοιπόν, ορθά θεωρείται πλούτος ως εργαλείο ενός σημαντικού δημόσιου και ιδιωτικού σκοπού, ωστόσο, «και κάθε τι άλλο που εξυπηρετεί οποιονδήποτε ανθρώπινο σκοπό και το οποίο η φύση δεν το παρέχει δωρεάν συνιστά

¹⁴³ CW 2 (*Principles of Political Economy I*), σελ. 3.

Βλ. μετάφραση του κεφαλαίου στο Αγγελίδης, Μ. & Ψυχοπαίδης, Κ. (επιμ.), *Αρχές της πολιτικής οικονομίας – Προκαταρκτικές παρατηρήσεις*, στο Κείμενα πολιτικής οικονομίας και θεωρίας της πολιτικής, Εξάντας, Αθήνα, ²1992, σελ. 112.

¹⁴⁴ Ό.π. σελ 113-114.

¹⁴⁵ Ό.π. σελ. 116.

¹⁴⁶ Ό.π. σελ. 117.

επίσης πλούτο.»¹⁴⁷ «Ως προς τον πλούτο της ανθρωπότητας, τίποτα δεν συμπεριλαμβάνεται σ' αυτόν το οποίο δεν ανταποκρίνεται από μόνο του σε κάποια χρησιμότητα ή ηδονή. Ως προς το άτομο, πλούτος είναι οτιδήποτε που, αν και το ίδιο άχρηστο, του επιτρέπει να αξιώσει από τους άλλους ένα μέρος από το απόθεμα των χρήσιμων ή των ευχάριστων πραγμάτων.»¹⁴⁸

Ο Mill παρουσιάζει την πρόταση να ορίζεται ο πλούτος ως “εργαλεία”: εννοώντας όχι μόνο τα εργαλεία και τις μηχανές, αλλά όλα τα συσσωρευμένα μέσα που κατέχουν τα άτομα και οι κοινότητες για την επίτευξη των σκοπών τους. Ως πλούτος μπορεί να ορισθεί το σύνολο των χρήσιμων ή ευχάριστων πραγμάτων που διαθέτουν ανταλλακτική αξία· ή με άλλα λόγια, το σύνολο των χρήσιμων ή ευχάριστων πραγμάτων εκτός από εκείνα που μπορούν ν' αποκτηθούν στην επιθυμητή ποσότητα χωρίς εργασία ή θυσία. Τίθεται, ωστόσο, το ερώτημα αν τα μη υλικά στοιχεία θεωρούνται πλούτος, όπως, για παράδειγμα, οι δεξιότητες, οι φυσικές ή επίκτητες δυνάμεις του σώματος ή του πνεύματος.¹⁴⁹

Αναφορικά με τον πλούτο παρατηρείται ότι υπάρχουν αξιοσημείωτες διαφορές μεταξύ των εθνών, καθώς και μεταξύ των διαφορετικών εποχών του κόσμου. Οι διαφορές αυτές αφορούν την ποσότητα του πλούτου, το είδος του και τον τρόπο με τον οποίο ο υπάρχων πλούτος σε μία κοινότητα διανέμεται μεταξύ των μελών της. Ο Mill περιγράφει τα στάδια της κοινωνικής προόδου και τον πλούτο, σε ποσότητα και είδος, που χαρακτηρίζει κάθε επιμέρους κατάσταση (άγρια, ποιμενική, νομαδική, αγροτική). Για παράδειγμα, στη νομαδική κατάσταση ένα τμήμα της κοινότητας, και σε ορισμένο βαθμό ακόμη κι ολόκληρη η κοινότητα, διαθέτει ελεύθερο χρόνο. Ο τρόπος αυτός ζωής ευνοεί ιδιαίτερα την ανάπτυξη νέων αναγκών και παρέχει τη δυνατότητα για την ικανοποίησή τους. Ακόμη και η σύγχρονη επιστήμη έχει τις απαρχές της στον ελεύθερο χρόνο που χαρακτηρίζει το στάδιο αυτό της κοινωνικής προόδου.

Τα βιβλία I, II και III του *Principles of Economy*, αφορούν αντίστοιχα της *Παραγωγή*, τη *Διανομή* και την *Ανταλλαγή*, ενώ για τους σκοπούς της παρούσας έρευνας επικεντρωνόμαστε στα βιβλία IV και V, τα οποία αφορούν αντίστοιχα την *Επίδραση της*

¹⁴⁷ Ό.π. σελ. 117.

¹⁴⁸ Ό.π. σελ. 118-119.

¹⁴⁹ Ό.π. βλ. σελ. 120-121.

*Προόδου της Κοινωνίας στην Παραγωγή και Διανομή και την Επίδραση της Διακυβέρνησης.*¹⁵⁰

Πιο συγκεκριμένα, το βιβλίο IV ασχολείται με τη σχέση μεταξύ της προόδου της κοινωνίας και των οικονομικών της υποθέσεων. Ο Mill ορίζει την κοινωνική πρόοδο όσον αφορά την αύξηση της γνώσης, τη βελτιωμένη προστασία των πολιτών και της περιουσίας, τη μετατροπή των φόρων έτσι ώστε να είναι λιγότερο καταπιεστικοί, την αποφυγή του πολέμου και την αύξηση της ευημερίας του λαού που επέφερε η βελτίωση των δυνατοτήτων του επιχειρείν, συμπεριλαμβανομένης της αποτελεσματικότερης απασχόλησης των πολιτών μέσω της εκπαίδευσης. Σημειώνει, επίσης, ότι η κοινωνική πρόοδος δεν είναι άπειρη και ότι μια δεδομένη κατάσταση πραγμάτων μπορεί να περιέλθει σε αδράνεια,¹⁵¹ εάν η παραγωγή δεν βελτιωθεί και εάν η ροή κεφαλαίου από τις πλούσιες στις λιγότερο εύπορες χώρες ανασταλεί. Αυτή η αναγνώριση μιας κατάστασης στασιμότητας οδηγεί τον Mill σε εικασίες για το μέλλον των εργατικών τάξεων, τις οποίες προβλέπει να αναδειχθούν πέρα από τις πατριαρχικές αξίες της κοινωνίας και να απελευθερωθούν μέσω της εκπαίδευσης. Η νεοσύστατη εργατική τάξη θα δημιουργήσει τεράστιες αλλαγές στην κοινωνία.

Το Βιβλίο V αναλύει την επιρροή του τρόπου διακυβέρνησης στην κοινωνία, υποστηρίζοντας ότι οι λειτουργίες της κυβέρνησης μπορούν να χωριστούν στις απαραίτητες και τις προαιρετικές. Οι απαραίτητες είναι αυτές που είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με την ιδέα της διακυβέρνησης, όπως η ασφάλεια, η προστασία και η φορολογία. Οτιδήποτε άλλο κάνει η κυβέρνηση είναι προαιρετικό και υπόκειται σε αμφισβήτηση. Ο Mill καταλήγει εξετάζοντας το ζήτημα της παρέμβασης της κυβέρνησης στην ατομική ελευθερία. Δηλώνει ότι η κυβέρνηση πρέπει πάντα να περιορίζεται μόνο στο να κάνει ό,τι είναι απαραίτητο. Πρώτον, μια κυβέρνηση πρέπει να απαγορεύσει και να τιμωρήσει την ατομική συμπεριφορά που βλάπτει άλλους ανθρώπους και εκδηλώνεται με βία, απάτη ή αμέλεια. Δεύτερον, μια κυβέρνηση πρέπει να εργαστεί για να περιορίσει ή και να εξαλείψει τη μεγάλη ποσότητα ενέργειας που δαπανάται για τη βλάβη ενός έθνους από το άλλο. Τρίτον, μια κυβέρνηση πρέπει να μετατρέψει μια τέτοια καταστροφική συμπεριφορά στην βελτίωση των ανθρωπίνων ικανοτήτων, δηλαδή στη

¹⁵⁰ CW 2, Βιβλία I και II, CW 3, Βιβλία III, IV και V.

¹⁵¹ Βλ. και κριτική στον Tocqueville.

μετατροπή των δυνάμεων της φύσης ώστε να εξυπηρετούν το μέγιστο φυσικό και ηθικό καλό. Τέλος, ο Mill προτείνει να υιοθετήσουν οι κυβερνήσεις μια πολιτική *laissez-faire*, διότι θα αποφεύγουν να παρεμβαίνουν στην ατομική επιλογή και θα παρέχουν ανεμπόδιστη ελευθερία στους ανθρώπους που θα πρέπει να μπορούν να επιδιώκουν την ευτυχία τους χωρίς περιορισμούς.

Η φιλελεύθερη, ωφελμιστική τέχνη των οικονομικών του Mill απαιτεί διάφορες διευκρινίσεις.¹⁵² Ένα αρχικό βήμα είναι να αναγνωριστεί η προτεραιότητα της ασφάλειας, της διαβίωσης και της ατομικότητας έναντι άλλων «μόνιμων συμφερόντων» στην αντίληψή του περί ευημερίας. Τα επόμενα βήματα είναι να σκιαγραφηθεί η ιδανική σταθερή κατάσταση στην οποία θεωρεί ο Mill ότι η γενική ευημερία θα γινόταν υπέρτατη, να διευκρινιστούν κάποια στοιχεία της σταδιακής διαδικασίας μετάβασης σε αυτό το ιδανικό, και να υποδειχθούν όλα τα είδη οικονομικών μεταρρυθμίσεων που προτείνει.

Στη θεωρητική παράδοση του πρώιμου ωφελισμού ή του φιλοσοφικού ριζοσπαστισμού, αναπτύσσεται μια προβληματική, με βάση το επιχείρημα ότι τα γνωσιοθεωρητικά προβλήματα οικειοποίησης του πολιτικο-θεωρητικού αντικειμένου συνδέονται με τα προβλήματα ορθής σύστασής του στην πράξη. Ως θεμελιώδες κριτήριο εισάγεται η αρχή της ωφελιμότητας, η οποία συνίσταται στο ότι κριτήριο της ηθικότητας και του δικαίου είναι η μέγιστη δυνατή ευδαιμονία του μέγιστου αριθμού ατόμων. Υποστηρίζεται έτσι η δυνατότητα ενός ευδαιμονικού υπολογισμού που προϋποθέτει, κατά τον Bentham, την αξιολόγηση των πράξεων σύμφωνα με την τάση να αυξάνουν ή να ελαττώνουν την ευδαιμονία. Αυτή η ευδαιμονική αξιολογία συνδέεται με την προσπάθεια λογικής παραγωγής της από τις ελάχιστες αρχές που προϋποθέτει· αποτέλεσμα αυτού του τύπου λογικής παραγωγής είναι να βρεθεί αντιμέτωπη με τα προβλήματα που προκύπτουν από τις σύμφυτες στη διαδικασία της τυπικής λογικής παραγωγής αποκλίσεις από τον προεπιλεγέντα τύπο σύνδεσης της ηθικοπρακτικής αξιολογίας με τις ελάχιστες προκείμενες που επέλεξε. Στο πλαίσιο της διερεύνησης των

¹⁵² Βλ. Riley, J., “Mill’s political economy: Ricardian science and liberal utilitarian art.” στο Skorupski, J., *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, σσ. 293-337, καθώς και Halévy, É., *The growth of philosophic radicalism*, preface by John Plamenatz, Faber & Faber, London, 1928/1972.

μορφών διακυβέρνησης και του προβλήματος της ορθής διακυβέρνησης, οι λόγοι της ορθής διακυβέρνησης ταυτίζονται με τους λόγους που κάνουν αναγκαία την ίδια τη διακυβέρνηση ως θεραπεία των ανεπαρειών που παράγονται λογικά από την υπόθεση της φύσης του ανθρώπου.

Την περίοδο της ωριμότητας, ο Mill αναπτύσσει και επεξεργάζεται ένα πιο ριζοσπαστικό πρόγραμμα σε ό,τι αφορά την πολιτική οικονομία. Από τη μια μεριά τίθεται κατά «μιας τυραννίας της κοινωνίας πάνω στο άτομο», τυραννίας που εξομοιώνεται με τον σοσιαλισμό, από την άλλη, όμως, τρέφει ελπίδες για μια εποχή στην οποία οι εργάτες και οι εργοδότες θα συνεργάζονται για γενναιόδωρους, δημόσιους και κοινωνικούς σκοπούς και όχι για τα στενά, ατομικά συμφέροντα.

Όπως ο Mill διηγείται στην *Αυτοβιογραφία* του, «[οι *Αρχές της Πολιτικής Οικονομίας*] δεν ήταν απλά ένα βιβλίο αφηρημένης επιστήμης, αλλά επίσης και εφαρμοσμένης και αντιμετώπιζε την πολιτική οικονομία όχι ως κάτι ξεχωριστό, αλλά ως μέρος ενός ευρύτερου συνόλου· ως ένα παρακλάδι της κοινωνικής φιλοσοφίας, τόσο διαπλεκόμενο με όλα τα άλλα παρακλάδια, που τα συμπεράσματά της, ακόμα και στην ιδιαίτερη περιοχή της, είναι αληθή μόνο υπό συνθήκες που καθορίζονται από την αλληλεπίδραση με αίτια που δεν βρίσκονται κατευθείαν στο πεδίο της.»¹⁵³

Ο Mill προσεγγίζει τους νόμους της διανομής με αναφορά στις κοινωνικές σχέσεις και τους αντιμετωπίζει ως προσωρινούς και δυνάμενους να τροποποιηθούν με την πρόοδο της κοινωνικής βελτίωσης.¹⁵⁴ Με τον Mill η παράδοση της πολιτικής οικονομίας φτάνει στο ιστορικο-θεωρητικό όριό της.¹⁵⁵

Ως κεντρικό πρόβλημα αναδεικνύεται το ζήτημα της διαρκούς διασφάλισης των όρων ζωής των ενδεών, η αύξηση των οποίων ενισχύθηκε από τη βιομηχανική επανάσταση. Πίσω από τη συζήτηση αυτή κρύβεται η προβληματική του Malthus περί πληθυσμού. Τα μόνα μέσα για την πραγματοποίηση της βελτίωσης των ανθρώπινων

¹⁵³ *Αυτοβιογραφία*, ό.π., σσ. 255-256.

¹⁵⁴ Βλ. *Αυτοβιογραφία*, ό.π., σσ. 267, ο Mill παραπέμπει στους οπαδούς του Σαιν-Σιμόν για αυτή την επίδραση. Βλ. και προκαταρκτικές παρατηρήσεις, σελ. 136.

¹⁵⁵ Όπως σημειώνει ο Μ. Αγγελίδης, «Από εκεί και πέρα αναπτύσσονται δύο παραδόσεις. Η παράδοση της πολιτικής οικονομίας ως οικονομικής επιστήμης, με χαρακτηριστικό της γνώρισμα την ανάπτυξη της υποκειμενικής θεωρίας της αξίας, σε αφαίρεση από το πολιτικό στοιχείο. Και η παράδοση της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, συνδεδεμένη με τη μαρξική προβληματική, που αναπτύσσει περαιτέρω την αντικειμενική θεωρία της αξίας και αναδεικνύει την ιστορικότητα του τρόπου παραγωγής.» *Αυτοβιογραφία*, ό.π., σ. 19.

πραγμάτων θα ήταν η εξασφάλιση πλήρους απασχόλησης με υψηλούς μισθούς για όλο το εργατικό δυναμικό μέσω εκούσιου περιορισμού του εργατικού πληθυσμού. Η διασφάλιση των όρων ζωής των ενδεών θεωρήθηκε ότι θα μπορούσε να επιτευχθεί είτε μέσω της ενίσχυσης της αυτενέργειάς τους είτε μέσω της νομοθετικής παρέμβασης, ώστε να καταργηθούν οι ισχύουσες ρυθμίσεις, οι οποίες ευνοούσαν την έλλειψη πρόνοιας από μέρους τους και οδηγούσε στην αύξηση του αριθμού τους. Ο David Ricardo θεωρούσε ότι για να επιτευχθεί αυτός ο στόχος ήταν αναγκαία η συρρίκνωση του δημόσιου πεδίου εφαρμογής των ανωτέρω ρυθμίσεων, η ενίσχυση του ιδιωτικού πεδίου της αυτενέργειας των ενδεών, με βάση την αξία της ανεξαρτησίας και της στήριξής τους στις δικές τους προσπάθειες και με βάση μορφές κοινωνικής πρόνοιας με σταθερό ή περιστασιακό χαρακτήρα, και τέλος η αποδοχή των αρετών της φρόνησης και της προνοητικότητας.¹⁵⁶ Η επιχειρηματολογία αυτή αμφισβητεί κάθε δημόσια παρέμβαση που θα διασφάλιζε την άρση της αβεβαιότητας προσημειώνοντας όρους εφαρμογής της κοινωνικής αρχής, καθώς κάτι τέτοιο θα κατέληγε στην επιβολή φόρων για την κοινωνική πρόνοια.

Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής αναδεικνύεται ως κρίσιμο στοιχείο άσκησης πολιτικών «δημόσιας πρόνοιας», κατά την αξίωση της πολιτικής οικονομίας, και η διασφάλιση των όρων αναπαραγωγής της εργασίας ως κοινωνικής εργασίας, η οποία ήδη από τη συγκρότησή της ως αφηρημένη εργασία απειλείται από την απόλυτη ένδεια.

Ο Mill αναπτύσσει την προβληματική του προς τη ρικαρντιανή κατεύθυνση, καθώς υποστηρίζει, όπως και ο Ricardo, ότι οι μισθοί οφείλουν να διαμορφώνονται από τον ανταγωνισμό. Και στην προκείμενη περίπτωση, υπόστρωμα της προβληματικής είναι η αρχή του πληθυσμού, ειδικότερα δε η σχέση μεταξύ του εργατικού πληθυσμού και του κεφαλαίου που κινητοποιείται στην αγορά εργασίας. Ανατρέχοντας στις προγενέστερες ρυθμίσεις για την ανακούφιση των ενδεών, ο Mill θεωρεί ότι αυτές ενθάρρυναν άμεσα τους ενδεείς στην απρονοησία τους να παντρεύονται και να τεκνοποιούν, αφού είχαν εξασφαλισμένη την ενίσχυση τόσο ως άνεργοι όσο και ως εργαζόμενοι, λαμβάνοντας επίδομα ανάλογο με τον αριθμό των παιδιών τους, μέσω ενός πλαισίου θετικών διακρίσεων. Ο Mill αποδέχεται τις πολιτικές αύξησης του κεφαλαίου που διατίθεται για

¹⁵⁶ Ricardo, D., *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, σελ. 107. Βλ. και *Αυτοβιογραφία*, ό.π., εισαγωγή Αγγελίδη, ό.π., σελ. 20.

τους μισθούς μέσω της φορολογίας προς όφελος των εργατών. Αυτή η αποδοχή είναι συνδεδεμένη με μια αντίληψη περί κοινωνίας ως εργασίας. Η εξουσία νομιμοποιείται να φορολογεί τα μη αναγκαία για σκοπούς δημόσιας ωφελιμότητας. Ο σημαντικότερος από αυτούς τους σκοπούς είναι η επιβίωση του λαού.

Η εν λόγω αρχή, στην οποία συνοψίζονται εκτιμήσεις ως προς τη δημόσια ωφελιμότητα, εξισορροπείται από την αναγνώριση των προσδεδεμένων στην ιδιωτική αρχή δικαιωμάτων, καθόσον τα αναγνωριζόμενα ως οιονεί κοινωνικά δικαιώματα δεν είναι δυνατό να ανατρέψουν τη σύμμετρη σχέση πληθυσμού/κεφαλαίου, οπότε θα ακολουθήσει η ανεξέλεγκτη αύξηση του πληθυσμού και η φορολογία θα χρειαστεί να παρακολουθήσει αυτή την αύξηση. Τα δικαιώματα αυτά, επίσης, δεν είναι δυνατό να δημιουργήσουν προσδοκίες επιμέρους προνομιακών ρυθμίσεων για την αντιμετώπιση της ανεργίας, καθ' υπέρβαση του αδιαίρετου χαρακτήρα της κοινωνικής παροχής ως δημόσιας πρόνοιας. Εάν κανείς ανατρέξει στο πεδίο της κλασικής πολιτικής οικονομίας θα διαπιστώσει ότι το πρόβλημα οριοθέτησης του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου αποτελεί κεντρικό ζήτημα. Η κοινωνικοθεωρητική προβληματική έχει μετατοπιστεί από μια σύλληψη του κράτους, που αυτοοριοθετείται εκτός οικονομίας και απλώς εγγυάται το σεβασμό της ιδιοκτησίας και την τήρηση των συμβάσεων, προς μια σύλληψη του κράτους, που αναπτύσσει εγγενώς παρεμβατικές λειτουργίες προκειμένου να διασφαλίσει τους όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής.¹⁵⁷

Αυτή η μετατόπιση αποτελεί πεδίο έρευνας της όψιμης πολιτικοοικονομικής προβληματικής, όπως παρουσιάζεται στις αναπτύξεις του Mill. Στο βιβλίο V, ο Mill θεωρεί ότι το πρόβλημα οριοθέτησης των λειτουργιών της κυβέρνησης αποτελεί το πλέον αμφισβητούμενο, στον ίδιο ακριβώς βαθμό που σε παλαιότερες εποχές το πλέον αμφισβητούμενο πρόβλημα ήταν εκείνο της σύστασης της κυβέρνησης.¹⁵⁸ Οι λειτουργίες της κυβέρνησης, όπως έχει ήδη αναφερθεί¹⁵⁹, διακρίνονται σε αναγκαίες και προαιρετικές· οι αναγκαίες λειτουργίες είναι στενά συνδεδεμένες με την ιδέα της κυβέρνησης ενώ οι προαιρετικές δεν αναφέρονται στην αδιαφορία ή στην αυθαιρεσία της κυβέρνησης, αλλά στην σκοπιμότητα άσκησης αυτών των λειτουργιών. Η απαρίθμηση,

¹⁵⁷ Βλ. ό.π., εισαγωγή Αγγελίδη, σελ. 24.

¹⁵⁸ Βλ. ό.π., σελ. 25.

¹⁵⁹ Βλ. σελ. 97 της παρούσας εργασίας.

ωστόσο, των αναγκαίων λειτουργιών της κυβέρνησης δεν είναι ένα απλό πρόβλημα, καθώς αυτές είναι πολυποίκιλες.

Ο Mill διακρίνει την αυταρχική παρέμβαση, τον έλεγχο, δηλαδή, της ελευθερίας των δρώντων, από μια παρέμβαση, η οποία συνίσταται στην αποχή της κυβέρνησης από την έκδοση εντολών και την επιβολή ποινών, και στρέφεται στην πληροφόρηση των δρώντων και στην ενίσχυσή τους, ώστε να χρησιμοποιούν τα δικά τους μέσα για να επιδιώκουν σκοπούς γενικού συμφέροντος, χωρίς να αναμειγνύεται άμεσα αλλά και χωρίς να εμπιστεύεται την επίτευξη του σκοπού αποκλειστικά στη φροντίδα τους. Προκύπτει, επομένως, μία διάκριση μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού η οποία υποδηλώνει ότι το όψιμο ωφελιμιστικό πολιτικοοικονομικό επιχείρημα προσανατολίζεται στο να θέσει κοινωνικούς όρους ισχύος της αρχής του *laissez faire*. Τα άτομα έχουν τη δυνατότητα να είναι κριτές του δικού τους συμφέροντος και να χρησιμοποιούν τα δικά τους μέσα για σκοπούς γενικού συμφέροντος, και, επομένως, το περιεχόμενο της αρχής του *laissez faire* αναπροσδιορίζεται ως ευρύτερο του εγωισμού των επιμέρους δρώντων υποκειμένων. Ως εκ τούτου, η ισχύς και το πεδίο εφαρμογής της αρχής αυτής εξαρτώνται από εκτιμήσεις γενικού συμφέροντος καθώς αναγνωρίζεται ότι οι ρυθμίσεις που ήδη έχουν εισαχθεί είναι αναγκαίες ως όροι διασφάλισης των κοινωνικών αναπαραγωγικών λειτουργιών, στοιχείο που χαρακτηρίζει τη θεματοποίηση από την πλευρά του Mill της συζήτησης περί αντιρρήσεων στην κυβερνητική παρέμβαση.

Σε κάθε ενδεχόμενη αυταρχική μορφή της κυβερνητικής παρέμβασης ορθώνεται ένα απαραβίαστο εμπόδιο προστασίας της ατομικότητας, το οποίο αντιστοιχεί σε έναν σκληρό πυρήνα ατομικών δικαιωμάτων. Το πεδίο αυτών των δικαιωμάτων είναι ευρύτερο από το πεδίο των δικαιωμάτων που συνδέονται με την ατομική ιδιοκτησία και η θεμελίωσή του δεν συμπίπτει με τη θεμελίωση της αρχής του ελεύθερου εμπορίου, αναφέρεται στον ανθρώπινο βίο γενικά και αποτελεί όρο για τη συγκρότηση της πολιτικής δημοσιότητας.

Ο Mill προκαταλαμβάνει αντιρρήσεις που αφορούν την κυβερνητική παρέμβαση.¹⁶⁰ Σχετικά με την αντίρρηση ότι η αύξηση των λειτουργιών και

¹⁶⁰ Βλ. CW 3, Βιβλίο IV, Κεφάλαιο XI, § 4, 5 και 6, σσ. 940-944.

αρμοδιοτήτων της κυβέρνησης ισοδυναμεί με την αύξηση της εξουσίας της, τόσο ως προς τη μορφή της όσο και ως προς την έμμεση επίδρασή της, η οποία μπορεί να απειλήσει την πολιτική ελευθερία, ο Mill υποστηρίζει ότι το επιχείρημα μπορεί να ισχύσει μόνο σε περιπτώσεις που η σύσταση της κυβέρνησης είναι ημαρτημένη, σε περιπτώσεις, δηλαδή, που η κυβέρνηση δεν αντιπροσωπεύει το λαό αλλά είναι το όργανο μιας τάξης ή ενός συνασπισμού τάξεων. Σχετικά με την αντίρρηση η οποία αφορά την ανάληψη επιπλέον λειτουργιών από την πλευρά μίας ήδη υπερφορτωμένης κυβέρνησης με αποτέλεσμα το έργο της να επιτελείται πλημμελώς ή να μην επιτελείται καθόλου, ο Mill προβάλλει τον ισχυρισμό ότι αυτή η υπερφόρτωση οφείλεται στην κακή οργάνωση της κυβέρνησης και όχι στο εύρος των δραστηριοτήτων που αναλαμβάνει. Ως θεραπεία αυτού του προβλήματος ο Mill προτείνει την αποκέντρωση των λειτουργιών και ευθυνών σε περιφερειακό και τοπικό επίπεδο, ενώ, με αυτό τον τρόπο, αναδύονται μορφές αυτοδιοίκησης, στις οποίες θα εμπλέκονται αυτοβούλως τα συνεργαζόμενα άτομα. Ο Mill, λοιπόν, φαίνεται με την επιχειρηματολογία του να στρέφεται προς την ενεργοποίηση δυνάμεων οι οποίες αναπτύσσονται στον ευρύτερο της αγοράς ιδιωτικό χώρο με σκοπό τις αυτοτελείς και συνεργασιακές δραστηριότητες, που συνδέονται με κοινωνικές αναπαραγωγικές λειτουργίες. Προϋπόθεση, ωστόσο, για την επιτυχή έκβαση του ανωτέρω προγράμματος είναι η στήριξη των προαναφερθέντων δυνάμεων με την παροχή των αναγκαίων μέσων και της αναγκαίας πληροφόρησης.

Η εμπλοκή της κυβέρνησης στην εκπαίδευση θεωρείται όρος υλοποίησης της πολιτικής ελευθερίας και διασφάλισης έναντι της «πολιτικής δουλείας» και ως εκ τούτου είναι σημαντικό η κυβέρνηση να ενθαρρύνει την εκούσια συνεργασία των πολιτών για τη διαχείριση των κοινών τους υποθέσεων.¹⁶¹ Ο Mill σε αυτό το σημείο εκφράζει μία άποψη την οποία επαναλαμβάνει τόσο στο *Περί ελευθερίας* όσο και στο *Σκέψεις περί αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης*, ότι, δηλαδή, η κοινωνία μπορεί να λειτουργήσει για το άτομο ως σχολείο αγωγής του πολίτη.

¹⁶¹ Βλ. CW 3, Βιβλίο IV, Κεφάλαιο XI, § 7, σσ. 944-947.

Κεφάλαιο 2.5

Μία ιδιαίτερη περίπτωση Το καντιανό ρεπουμπλικανικό κράτος

Το 2^ο μέρος της εργασίας, ολοκληρώνεται με την παρουσίαση ενός τρίτου «κλασικού», του Immanuel Kant, και της ιδιαίτερης, συνθετικής περίπτωσης ρεπουμπλικανικού κράτους το οποίο έχει αναπτύξει με κυρίαρχα φιλελεύθερα στοιχεία.

Σύμφωνα με τον Kant, ο άνθρωπος, ως πρωταρχικά έλλογος και ελεύθερος, έχει τη δυνατότητα και, ταυτόχρονα, πρέπει να γίνει ένα ηθικά αυτόνομο υποκείμενο, με δυνατότητα αυτοκαθορισμού. Αυτό σημαίνει ότι έχει τη δυνατότητα του ηθικού αυτοπροσδιορισμού των πράξεών του, ώστε να υπόκειται σε καταλογισμό ως προς την ευθύνη για αυτές τις πράξεις, δυνάμει του ορθού πρακτικού Λόγου, ο οποίος είναι ο όρος του αυτοκαθορισμού, η συνθήκη δυνατότητάς του. Το στοιχείο αυτό μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπάρχει Ηθικός Νόμος, τον οποίο θέτει ως καθήκον ο ίδιος ο αυτόνομος πράττων και ο οποίος συνδέει την ορθότητα της πράξης με τα κίνητρά της. Ο Ηθικός Νόμος προσδιορίζει εσωτερικές πράξεις, δηλαδή, την αυτοπαθή συμπεριφορά του υποκειμένου, και ως εκ τούτου, δεν έχει δυνατότητα εξαναγκαστικής ισχύος, τουλάχιστον όπως το δίκαιο. Το πρόβλημα που προκύπτει είναι το πως θα συνυπάρξουν η έλλογη ελευθερία και η βούληση του υποκειμένου σε μία κατάσταση κοινωνικής συμβίωσης, ανακύπτει, δηλαδή, το ζήτημα του δικαιικού εξαναγκασμού. Κατά τον Kant, το πρόβλημα αυτό το διευθετεί η έννοια του Δικαίου, το οποίο αντιδιαστέλλεται με τον Ηθικό Νόμο και, γενικότερα, την Ηθική. Το Δίκαιο, δηλαδή, αναφέρεται στις εξωτερικές πράξεις των υποκειμένων, επομένως αδιαφορεί για τα κίνητρα, έστω σε πρώτο βαθμό, και αποβλέπει στο να είναι συμβατή η σύννομη συμπεριφορά των δρώντων με τους άλλους δρώντες παρέχοντας τα τυπικά κριτήρια της προσαρμογής στους δικαιικούς κανόνες, από τους οποίους προκύπτει και η υποχρέωση υπακοής.

Η προαναφερθείσα προσαρμογή εξασφαλίζεται, σύμφωνα με τον Kant, με την εξαναγκαστική εξουσία του κράτους δια της εξαναγκαστικής εξουσίας του νόμου, επομένως το δίκαιο είναι συμφυές προς την ευχέρεια της εξαναγκαστικής ισχύος και επιβολής του. Η εξαναγκαστική εξουσία του κράτους, δηλαδή, δεν πρέπει να είναι αυθαίρετη και πρέπει να λειτουργεί έτσι ώστε να μειώνονται οι περιπτώσεις διασάλευσης

της συμβατότητας των διαφόρων πεδίων εξωτερικής ελευθερίας των υποκειμένων. Στην παράγραφο 44 της *Μεταφυσικής των Ηθών*, ο Kant, προβαίνοντας στην ευρετική αξιοποίηση της συμβολαιικής ιδέας, συνάγει από το ασθενές *status naturalis* ότι οι άνθρωποι πρέπει να ενταχθούν σε συνθήκη πολιτικής συμβίωσης και έννομων ρυθμίσεων. Το *status naturalis* ορίζεται ως κατάσταση μη δικαίου, όπου δεν υπάρχει εξωτερική νομοθεσία ικανή να ορίσει στον καθένα τι είναι δικό του και ο καθένας έχει μία προσωποληπτική θεώρηση του τι είναι δίκαιο και έχει την ικανότητα να κρίνει αυτοβούλως και άρα όχι πιεζόμενος από εξωτερικά αίτια, ότι πρέπει να εισέλθει σε μία κατάσταση δικαίου. Με αυτόν τον τρόπο θεμελιώνεται η αναγκαιότητα του κράτους δικαίου και, στη συνέχεια, δικαιολογείται και η ουσιαστική του νομιμοποίηση ως κράτους νόμιμου, θεμιτού δικαιικού εξαναγκασμού.¹⁶²

Η εξατομίκευση των υποκειμένων, ως πράξη επίτευξης του αυτοκαθορισμού τους, δηλαδή της αυτονομίας τους, ο επιμερισμός των ελευθεριών τους στο πλαίσιο της κοινωνικής συμβίωσης και η διασφάλισή τους μέσω της εξαναγκαστικής εξουσίας του κράτους φανερώνουν και τα όρια αυτών των ελευθεριών. Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να τονιστεί ότι το δίκαιο και η εξαναγκαστική του λειτουργία είναι μία, όχι μόνο θεμιτή, αλλά και αναγκαία μορφή ετερονομίας, η οποία διασφαλίζει την ίση αυτονομία όλων, σε επίπεδο δικαιωμάτων. Αυτό που προκύπτει είναι η έννοια του δικαιώματος, το οποίο αποτελεί την προάσπιση της έλλογης ελευθερίας και της ελεύθερης βούλησης έναντι προσβολών από τρίτους και προϋποθέτει την προαναφερθείσα δικαιική ετερονομία. Επιπλέον, προκύπτει η έννοια της ισότητας - έστω τυπικά διατυπωμένη¹⁶³ - ως αμοιβαίας συλλειτουργίας βάσει των δικαιικών κανόνων και των αμοιβαίων υποχρεώσεων, από την τήρηση των οποίων απορρέουν ίσα δικαιώματα και τις οποίες διασφαλίζει η έλλογη ελευθερία και η ελεύθερη βούληση όλων, όταν δεσμεύονται από την αρχή του καθολικού νόμου τον οποίο εγγυάται ο ορθός πρακτικός Λόγος.

Για τον Kant τα κοινωνικά υποκείμενα συνυπάρχοντα σε μια πολιτική κατάσταση (*Status Civilis*) είναι δικαιοπολιτικά υποκείμενα τα οποία κατέχουν δικαιώματα, όπως αυτό της ιδιοκτησίας, τα οποία υπάγονται στην εξαναγκαστική εξουσία του νόμου και

¹⁶² Βλ. Kant Immanuel, *Μεταφυσική των Ηθών*, μετάφραση – σημειώσεις –προλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα, 2013, σσ. 146-147.

¹⁶³ Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να υποτιμάται η τυπική ισότητα ως αφετηρία για κάθε προβληματισμό περί ισότητας.

διασφαλίζονται μέσω των λειτουργιών της δημόσιας δικαιοσύνης.¹⁶⁴ Η έννοια του δημόσιου δικαίου και της δημόσιας δικαιοσύνης προκύπτει από τη διαρκή ανάγκη για κατοχύρωση της αυτονομίας των δικαϊκών κανόνων, οι οποίοι συνιστούν θεμιτό περιορισμό της, με σκοπό τη διαφύλαξη και την ίση διεύρυνσή της. Παράλληλα, προκύπτει η ανάγκη νομιμοποιητικής βάσης της πολιτικής εξουσίας. Η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας βασίζεται στην έννοια της συννομοθέτησης¹⁶⁵ και η νομιμοποιητική της βάση έχει τρία θεμελιώδη χαρακτηριστικά.

Το πρώτο χαρακτηριστικό είναι η έννομη ελευθερία, η οποία εκπορεύεται από την ιδέα του πρακτικού Λόγου και ως έλλογη ελευθερία είναι σκοπός, διότι συνυφαίνεται με τον θεμιτό αυτοπεριορισμό της ως εκδήλωση της αυτονομίας. Όλοι έχουν πρόσβαση και θεμελιωμένο δικαίωμα σε αυτήν και διαρθρώνεται με τέτοιο τρόπο ώστε τα διάφορα είδη πρακτικής και συμπεριφοράς των κοινωνικών υποκειμένων να παραμένουν συμβατά και εξισορροπημένα. Επίσης, η πολιτική εξουσία είναι πατριωτική εξουσία, δηλαδή ρεπουμπλικανική, στην οποία υπάρχει αναγνωρισμένο και θεμελιωμένο δικαίωμα ίσης συμμετοχής και η οποία ασκείται στο πλαίσιο συντεταγμένης δημοκρατικής πολιτείας προς όφελος των πολιτών που είναι υποκείμενα δικαίου. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι ο Kant έχει θεωρία περί λαϊκής κυριαρχίας. Ισοσταθμίζεται με τη δημόσια χρήση του λόγου και τα διαβουλευτικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας.¹⁶⁶

Το δεύτερο χαρακτηριστικό είναι η ισονομία ως δικαίωμα, η οποία προκύπτει ως απόρροια της αναγνώρισης δικαιωμάτων σε όλους. Η ισονομία υπάρχει ως μορφή, ως τύπος και ως προς το περιεχόμενο μπορεί να συνυπάρχει με ένα πλήθος ανισοτήτων, όπως οι οικονομικές ανισότητες. Τέλος, το τρίτο χαρακτηριστικό είναι η πολιτική ανεξαρτησία ως ορθοπρακτική δράση, ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας του δρώντος υποκειμένου και υποχρέωση της πολιτείας να άρει τα εμπόδια που τίθενται σε αυτές τις δυνατότητες. Από την ανάλυση των αρχών της καντιανής θεωρίας του δικαίου προκύπτει ότι ο Kant στοχεύει στη συγκρότηση ηθικοπολιτικής βάσης η οποία θα καθιστά δυνατή και θα νομιμοποιεί την εξαναγκαστική εξουσία του κράτους, επομένως, χωρίς να ταυτίζει

¹⁶⁴ Βλ. ΜΗ (*Μεταφυσική των Ηθών*) § 42 [6: 308], όπου ο Kant σημειώνει ότι εφόσον οι άνθρωποι δεν μπορούν να αποφύγουν να ζουν όλοι μαζί, οφείλουν να εγκαταλείψουν τη φυσική κατάσταση και να προσχωρήσουν όλοι μαζί σε μια έννομη κατάσταση, δηλαδή στην κατάσταση της διανεμητικής δικαιοσύνης.

¹⁶⁵ Αυτό θα είναι πάντα ένα ρουσσωικό στοιχείο.

¹⁶⁶ Βλ. Δημητρίου, *Ελευθερία και κυριαρχία*, ό.π., σελ. 19.

δίκαιο και ηθική, προς αποφυγή μίας ηθικοληπτικής θεώρησης του δικαίου, αναδεικνύει την ουσιαστική και κανονιστική τους συνάφεια. Επιπλέον, αποσυνδέει αυτή τη δυνατότητα από την απροσδιοριστία των εμπειρικών καταστάσεων, ώστε να διασφαλιστεί η καθολική ισχύς του δικαίου και η θεμελίωσή του πέρα από το καθέκαστον της εμπειρίας. Την αποσυνδέει, επίσης, από περιστασιακές ηθικές συμβάσεις, γιατί το αντίθετο θα σήμαινε ετεροκαθορισμό του δικαίου και χειραγώγησή του από τις, κατά καιρούς, δεσπόζουσες αντιλήψεις. Τέλος, την αποσυνδέει από την υπερβατική αξιακή τάξη πραγμάτων, για να μην κινδυνεύει ούτε από θεολογική χειραγώγηση. Το μεν πρώτο το επιτυγχάνει μέσω της νομοθετούσης εξουσίας, η οποία προκύπτει από την έννοια της συννομοθέτησης, που συγκροτεί και τη νομιμοποιητική βάση. Το δεύτερο στοιχείο, δηλαδή την ισονομία, το θωρακίζει αποδίδοντας καθολικότητα στις αρχές στις οποίες βασίζεται η θεωρία. Με αυτό τον τρόπο εξασφαλίζεται η αυτάρκεια και η επάρκεια της θεωρίας εκ των έσω και δεν σχετικοποιείται η ισχύς της, καθώς η περιστασιακότητα είναι εξοβελιστέα.

Η πραγματοποίηση των αξιών της ελευθερίας και της ισονομίας (κανονιστική παράδοση Locke, Rousseau) προϋποθέτει μια αναστοχαστική διαδικασία για τον κάθε δρώντα χωριστά, καθώς και για όλη την κοινωνία.¹⁶⁷ Όροι αυτής της αναστοχαστικής διαδικασίας είναι η ειλικρινής επικοινωνία μεταξύ των δρώντων, η δημοσιότητα και η κριτική, όροι που αναδεικνύουν τη σπουδαιότητα της δημόσιας χρήσης του λόγου. Η πολιτική κοινωνία η οποία διέπεται από γενική νομοθεσία και στην οποία η εξουσία επηρεάζεται από την κριτική που ασκούν οι πολίτες - ώστε να υπέχει υποχρέωση λογοδοσίας πάλι στο πλαίσιο της δημόσιας χρήσης του λόγου-, και η φιλοσοφία σε κάθε άδικη πράξη και σε κάθε άνιση μεταχείριση των μελών της, μπορεί να χαρακτηριστεί ρεπουμπλικανική ή διαφωτισμένη. Ο Kant πρεσβεύει την παγκοσμιότητα και τη γενικευμένη (πανανθρώπινη) δεσμευτικότητα των αρχών του ρεπουμπλικανισμού.¹⁶⁸ Η επιστημολογία του Kant μπορεί να κατανοηθεί ως συνέπεια και επιστημολογικό συμπλήρωμα του ρεπουμπλικανικού τρόπου σκέψης. Μόνο ένα ρεπουμπλικανικό πολίτευμα αντιστοιχεί στις απαιτήσεις του πρωταρχικού συμβολαίου, από την οποία

¹⁶⁷ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π., σελ. 259 κ.ε.

¹⁶⁸ Βλ. Kant, *Για την αιώνια ειρήνη*, όπου στο πρώτο άρθρο, ορίζει ότι το πολίτευμα, σε οποιοδήποτε κράτος, θα πρέπει να είναι ρεπουμπλικανικό.

προκύπτουν όσα προαναφέρθηκαν σχετικά με τη νομοθεσία, τη συννομοθέτηση, την ισονομία των πολιτών, που απαρτίζουν τον λαό, και το ίδιο το δίκαιο.

Η καντιανή μέθοδος της συναγωγής των εννοιών αποτελεί μια αναζήτηση των όρων νομιμοποίησης της γνώσης και της πράξης και των αξιώσεων δεσμευτικότητάς τους. Η δεσμευτικότητα προκύπτει από τη γενικότητα, η οποία ως όρος πράξης συμπίπτει με την ελευθερία. Το αυθεντικό, ρεπουμπλικανικό πολίτευμα για τον Kant, είναι αυτό που δεν καθορίζεται τόσο από την εξωτερική μορφή της εξουσίας, αλλά είναι σημαντική και καθοριστική η θεμελιώδης αρχή της νομοθεσίας, δηλαδή, ο πυρήνας της κρατικής ολότητας, η εσωτερική ταυτότητα του κράτους. Η αντινομία μέσα στην καντιανή επιστημολογία προκύπτει από το εγχείρημα, όσον αφορά τις κοινωνικές επιστήμες, να αφεθεί ανοικτή η δυνατότητα οι αιτιακές σχέσεις αναγκαιότητας να γίνουν νοητές και ως σχέσεις ελευθερίας. Ο Kant δεν αναζητεί ποιο άμεσο αποτέλεσμα μπορεί να προκαλέσει μια πράξη στην αλληλουχία των γεγονότων, του συνολικού, πρακτικού γίνεσθαι. Αυτό που τον ενδιαφέρει και αναζητεί είναι να βρει από ποια ηθική αρχή προκύπτει. Η κρίση, δηλαδή, της πράξης δεν προϋποθέτει την εκτίμηση του αποτελέσματος που επιφέρει, αλλά τη διακρίβωση του ηθικού της κινήτρου, το να προσδιορισθεί, δηλαδή, ο γνώμονας που χαράσσει τον κύριο προσανατολισμό της πράξης. Το κριτήριο για την αξιακή αποτίμηση της πράξης δεν είναι το αποτέλεσμα που επιφέρει και η αποτύπωσή του στον κόσμο, αλλά η μορφή του νόμου στον οποίο υπόκειται και ο οποίος συνιστά και τον σκοπό της πράξης. Εφόσον γίνεται δεκτό αυτό, τότε ακόμη κι αν το κριτήριο που οδήγησε στην πράξη δεν τελεσφορήσει ως επιτυχές (είναι εξωτερική η επιτυχία, εφόσον συμπίπτει με το αποτέλεσμα της πράξης), το περιεχόμενο και η αξία του κριτηρίου δεν επηρεάζονται.

Το μοναδικό καθεστώς το οποίο απορρέει από την ιδέα του πρωταρχικού συμβολαίου, πάνω στην οποία πρέπει να στηρίζεται η δίκαιη νομοθεσία ενός λαού, είναι το ρεπουμπλικανικό. Το καθεστώς αυτό έχει θεσπιστεί σύμφωνα με τις αρχές της ελευθερίας των μελών μιας κοινωνίας (ως ανθρώπων), με τις βασικές μορφές εξάρτησης όλων από μία και μοναδική κοινή νομοθεσία (ως υπηκόων) και σύμφωνα με το νόμο της ισότητας των ιδίων (ως πολιτών). Το δίκαιο αυτό το καθεστώς αποτελεί αρχικά τη βάση όλων των μορφών πολιτεύματος. Το ερώτημα που απομένει, επομένως, είναι εάν αυτό το καθεστώς είναι και το μόνο το οποίο μπορεί να οδηγήσει στην αιώνια ειρήνη.

Το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα πηγάζει από την έννοια του δικαίου και, ταυτόχρονα, διαθέτει και την προοπτική του επιθυμητού αποτελέσματος, δηλαδή της αιώνιας ειρήνης, της οποίας είναι η βάση. Επιπλέον, στο ρεπουμπλικανικό πολίτευμα μπορεί να ζητηθεί οι πολίτες να δώσουν η συναίνεσή τους προκειμένου να αποφασισθεί αν είναι επιβεβλημένος ή όχι ο πόλεμος. Αντίθετα, σε ένα καθεστώς όπου οι υπήκοοι δεν είναι πολίτες και το οποίο, επομένως, δεν είναι ρεπουμπλικανικό, ο πόλεμος είναι η πιο ασυλλόγιστη απόφαση-πρακτική, καθώς ο ανώτατος άρχων δεν είναι πολίτης αλλά ιδιοκτήτης του κράτους και δε στερείται οτιδήποτε σε περίπτωση πολέμου. Δεν είναι ξεκάθαρο, ωστόσο, το ότι οι δύο περιπτώσεις (ρεπουμπλικανικό και μη ρεπουμπλικανικό καθεστώς) είναι αντίθετες ως προς το «ασύμφορο» του πολέμου. Και στις δύο περιπτώσεις, η εμπειρία του πολέμου μάς δίνει συγκεκριμένες πληροφορίες για την φύση του και τις συνέπειές του, και οι υπήκοοι, είτε είναι πολίτες του κράτους είτε όχι, υφίστανται τα συνεπακόλουθα του πολέμου.

Το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα δεν πρέπει να συγχέεται με το δημοκρατικό, όπως συνήθως συμβαίνει¹⁶⁹, εφόσον είναι πολίτευμα της κυριαρχίας του νόμου και του σκοπού της πολιτείας. Οι μορφές του κράτους διακρίνονται είτε από τον αριθμό των ατόμων που κατέχουν την ανώτατη κρατική εξουσία είτε από τον τρόπο διακυβέρνησης του λαού από τον ανώτατο άρχοντά του, όποιος κι αν είναι αυτός.¹⁷⁰ Η πρώτη διάκριση αφορά τη μορφή εξουσιασμού και οι δυνατές εκδοχές της είναι τρεις: την εξουσία κατέχει είτε ένας είτε μερικοί μεταξύ τους συνδεδεμένοι είτε όλοι όσοι αποτελούν την αστική κοινωνία. Πρόκειται, δηλαδή, αντίστοιχα για απολυταρχία (εξουσία του ηγεμόνα), αριστοκρατία (εξουσία των ευγενών) και δημοκρατία (εξουσία του λαού).

Η δεύτερη διάκριση αφορά τον τύπο διακυβέρνησης και αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο, βάσει του συντάγματος, - της πράξης της κοινής βούλησης με την οποία η μάζα γίνεται λαός-, το κράτος κάνει χρήση της απόλυτης εξουσίας του. Σε αυτή την περίπτωση η διακυβέρνηση είναι είτε ρεπουμπλικανική είτε δεσποτική. Ο ρεπουμπλικανισμός είναι η πολιτειακή αρχή του διαχωρισμού της εκτελεστικής εξουσίας

¹⁶⁹ Βλ. και ΜΗ § 52 [6:340 – 6:342], όπου εμφανίζεται η δυνατότητα, σε ένα ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, να αντιπροσωπεύεται η «δημοκρατική ένωση», δηλαδή όλος ο λαός.

¹⁷⁰ Πρβλ. Rousseau, καθώς και τη διάκριση του Αριστοτέλη στο βιβλίο ΙΙΙ των *Πολιτικών* και του Πλάτωνα στον *Πολιτικό*.

(της κυβέρνησης) από τη νομοθετική.¹⁷¹ Ο δεσποτισμός είναι η πολιτειακή αρχή της αυθαίρετης εκ μέρους του κράτους εφαρμογής νόμων, τους οποίους το ίδιο έχει θεσπίσει, άρα και η δημόσια βούληση εφόσον ο κυβερνών τη διαχειρίζεται ως ιδιωτική βούλησή του¹⁷². Από τις τρεις αυτές μορφές κράτους η μορφή της δημοκρατίας, με την πραγματική σημασία της λέξης, είναι αναγκαστικά δεσποτισμός διότι θεσπίζει μία εκτελεστική εξουσία, όπου όλοι αποφασίζουν για τον έναν και ενδεχομένως εναντίον του ενός (ο οποίος δεν συμφωνεί μαζί τους). Περιγράφεται, δηλαδή, η δημοκρατία ως παρέκβαση από το ορθό, ρεπουμπλικανικό πολίτευμα. Συνεπώς αποφασίζουν όλοι, που όμως δεν είναι όλοι. Κι αυτό έρχεται σε αντίφαση με την ίδια τη γενική βούληση και την ελευθερία. Για αυτό το λόγο και πρόκειται για παρέκβαση, απόκλιση από τον γνώμονα της ορθότητας που είναι η γενική βούληση και η ελευθερία.

Κάθε τύπος διακυβέρνησης ο οποίος δεν είναι αντιπροσωπευτικός, είναι στην ουσία αμορφία.¹⁷³ Παρότι τα άλλα δύο πολιτεύματα είναι ατελή, στο μέτρο που αφήνουν περιθώρια για έναν τέτοιο τύπο διακυβέρνησης, είναι όμως δυνατό να υιοθετήσουν τα ίδια έναν τύπο διακυβέρνησης σύμφωνο προς το πνεύμα ενός αντιπροσωπευτικού συστήματος. Αντίθετα η δημοκρατική μορφή καθιστά κάτι τέτοιο αδύνατο, διότι σε αυτήν καθένας θέλει να είναι κύριος. Στο σημείο αυτό εντοπίζεται και η διαφορά με τον Rousseau και τον ισόποσο επιμερισμό της κυριαρχίας σε όλους τους πολίτες, δηλαδή, στον λαό, γι' αυτό και ο Kant δεν έχει θεωρία περί λαϊκής κυριαρχίας. Επομένως, όσο λιγότερο το προσωπικό της κρατικής εξουσίας (ο αριθμός των κυβερνώντων) και όσο μεγαλύτερη, αντίθετα, η αντιπροσώπευση του λαού μέσω αυτού, τόσο περισσότερο πλησιάζει ένα πολίτευμα τη δυνατότητα του ρεπουμπλικανισμού και μπορεί να ελπίζει ότι τελικά, με σταδιακές ρυθμίσεις, θα τον φθάσει.

Η ελευθερία είναι η ύψιστη αξία και συνιστά αυτοσκοπό. Αντίστοιχα, σκοπός του κράτους δεν είναι η ευδαιμονία των μελών του, αλλά η πραγματοποίηση και διαφύλαξη της κατάστασης δικαίου, δηλαδή εκείνων των όρων υπό τους οποίους οι άνθρωποι μπορούν να συνυπάρχουν, χωρίς να θίγεται η (εξωτερική) ελευθερία τους, άρα και το

¹⁷¹ Τον ίδιο διαχωρισμό ακολουθεί και ο Rousseau, όπως έχει ήδη δειχθεί.

¹⁷² Αποτελεί μορφή ημαρτημένου πολιτεύματος, όπως το είχε θέσει και ο Αριστοτέλης.

¹⁷³ Βλ. παραπάνω, σελ. 57, υποσημ. 92.

σύνολο των έννομων ρυθμίσεων της οργανωμένης, πολιτικής συνύπαρξης.¹⁷⁴ Προκρίνεται, λοιπόν, ως κριτήριο η διάκριση ορθού και αγαθού, με απόφαση υπέρ του πρώτου. Η εξωτερική ελευθερία συνίσταται στην ανεξαρτησία από τον καταναγκασμό των επιλογών άλλων «στο μέτρο που μπορεί να συνυπάρχει με την ελευθερία κάθε άλλου ανθρώπου σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο».¹⁷⁵ Η ελευθερία, δηλαδή, διαφέρει από την «άγρια άνομη ελευθερία», η οποία απαντάται εκτός του κράτους δικαίου στο ότι υπόκειται στον περιορισμό καθολικό νόμων, προκειμένου να μη θίγεται άνισα η ελευθερία μελών του κράτους, ενώ, ταυτοχρόνως, δεν θίγεται η αυτονομία τους, καθώς δεν δεσμεύονται από τις επιλογές άλλων, αλλά υπόκεινται μόνο σε νόμους της δικής τους βούλησης, δυνάμει της υποθετικής συννομοθέτησης, η οποία αποτελεί επίδραση και ευρετική χρήση της συμβολαιικής ιδέας.¹⁷⁶ Έτσι, η ελευθερία, το μόνο εγγενές και πρωταρχικό δικαίωμα, συμπεριλαμβάνει τα δικαιώματα στην ισότητα και την αυτονομία, καθώς και το δικαίωμα να κάνει κανείς στους άλλους οτιδήποτε αυτό καθεαυτό δεν μειώνει ό,τι είναι δικό τους, εφόσον δεν θέλουν να το δεχθούν.¹⁷⁷

Η τελευταία κατηγορία περιλαμβάνει κατεξοχήν την ελευθερία του λόγου, η οποία δεν απαιτεί καμία ρύθμιση για να συνυπάρχει με την ίση ελευθερία όλων, διότι η ελεύθερη χρήση του λόγου από κάποιον δεν περιορίζει τις επιλογές των άλλων, καθώς «εναπόκειται εντελώς σε αυτούς αν θα τον πιστέψουν ή όχι»¹⁷⁸, ως έμπρακτη εκδήλωση της προσωπικής αυτονομίας τους. Η ελευθερία του λόγου, συνεπώς, θα πρέπει να ασκείται ανεξαρτήτως συνεπειών αφενός μεν διότι η διάσταση της γενικότερης ελευθερίας συνιστά αυταξία και αφετέρου διότι δεν απαιτεί κανέναν περιορισμό για να συνυπάρχει με την ελευθερία όλων, καθώς η συμμετοχή στην άσκηση της δημόσιας χρήσης του λόγου συνιστά καταξίωση της αυτονομίας. Ωστόσο, όταν πραγματεύεται τις λεπτομέρειες της άσκησης αυτού του δικαιώματος, ο Kant θέτει περιορισμούς, προς διασφάλιση της άσκησης της ελευθερίας.

¹⁷⁴ Βλ. Πατέλλη, Ι., «Ελευθερία του Λόγου: Η κριτική του Kant στον Hobbes», στο Αγγελίδης, Μ., Γράβαρης, Δ., Σακκάς, Δ. (επιμ.), *Κοινωνική θεωρία & πολιτική ευθύνη. Συντροφικό αντιχάρισμα στον Νίκο Πετραλιά*, Gutenberg, Αθήνα, 2008, και «Καθένας να αποκτήσει κάποτε ένα μέρος... και όλοι το όλον. Ο Kant για την ιδιοκτησία, την ισότητα και την αυτοτέλεια.» στο Αγγελίδης, Μ., Δημητρίου, Στ., Λαβράνου, Α. (επιστ. επιμ.), *Θεωρία, αξίες και κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, Πόλις, Αθήνα, 2008, σσ. 423-463.

¹⁷⁵ MH 6:237.

¹⁷⁶ MH 6:316.

¹⁷⁷ MH 6:238.

¹⁷⁸ MH 6:238, βλ. και σημείωση Kant περί ψευδολογίας.

Ο στόχος της κριτικής που ασκούν οι φιλόσοφοι είναι η μεταρρύθμιση των κρατικών θεσμών. Η κριτική αυτή, δηλαδή, ασκείται στο πλαίσιο ενός κράτους που δεν είναι ακόμη ρεπουμπλικανικό και στοχεύει στη βαθμιαία προσέγγισή του. Σε ένα τέτοιο κράτος, στο οποίο ο μονάρχης συγκεντρώνει όλες τις εξουσίες και ο λαός απλώς οφείλει να υπακούει, η ελευθερία που έχουν οι φιλόσοφοι να ασκούν κριτική στο κράτος έχει δύο λειτουργίες. Πρώτον, συνιστά στην ουσία τη μορφή που παίρνει στο μη ρεπουμπλικανικό κράτος το δικαίωμα που έχουν οι πολίτες να συννομοθετούν στο ιδεατό ρεπουμπλικανικό κράτος ως ατελώς ρεπουμπλικανικό, ως κράτος δηλαδή στο οποίο ο μονάρχης, ή οι όποιοι μη ρεπουμπλικανικοί θεσμοί του, αντιπροσωπεύει τη βούληση του λαού, η οποία στο ιδεατό ρεπουμπλικανικό κράτος αντιπροσωπεύεται από το κοινοβούλιο. Η υποκατάσταση του κοινοβουλίου από τον διάλογο των φιλοσόφων και την υιοθέτηση των συμπερασμάτων του από τον μονάρχη είναι δυνατή λόγω της φύσης του ιδεατού καντιανού κράτους. Το κράτος αυτό συνιστά αυτοσκοπό και όχι μέσο για την προώθηση εμπειρικών σκοπών, συμφερόντων,¹⁷⁹ δεσμεύεται, δηλαδή, άνευ όρων από τις αξίες του δικαίου: την ελευθερία, την ισότητα και την ανεξαρτησία ή αυτοτέλεια των πολιτών κατά τη νομοθεσία. Η ενωμένη βούληση προκύπτει από την ανταλλαγή επιχειρημάτων από ανιδιοτελή άτομα, που δεσμεύονται μόνο από τις αρχές του καθαρού πρακτικού λόγου, δηλαδή τις αρχές δικαίου, και όχι από την ανάδειξη των συμφερόντων της πλειοψηφίας.

Ο Kant συνδέει τη δημόσια χρήση του λόγου απευθείας με τον Διαφωτισμό. Θεωρεί τη δημόσια χρήση του λόγου εκ προοιμίου ελεύθερη, αξιωματικά και εξ ορισμού. Προϋπόθεση αποτελεί το να ασκείται σε καθεστώς αυτονομίας, δηλαδή να μην υπάρχει καμία μορφή ετεροκαθορισμού και χειραγώγησης, διανοητικής-ηθικής. Η επιβολή των νόμων και θεσμών της πλειοψηφίας συνεπάγεται την ανελευθερία της μειοψηφίας η οποία, παρόλο που δεν έχει συναινέσει σε αυτούς, αναγκάζεται να υπακούει. Για να σχηματιστεί η γενική βούληση στο ρεπουμπλικανικό κράτος, ο Kant θέτει περιορισμούς, για να έχει ένα μέλος του κράτους την ιδιότητα του πολίτη και το δικαίωμα να συννομοθετεί¹⁸⁰ αντίστοιχους προς αυτούς που θέτει για να έχει κάποιος το

¹⁷⁹ Κατ' αναλογία, αλλά και με όλες τις διαφορές, προς τη σχέση γενικής βούλησης-επιμέρους βουλήσεων, στον Rousseau, και κοινού συμφέροντος-μερικών συμφερόντων στον Αριστοτέλη. Π.χ., στο βιβλίο III των *Πολιτικών*, το αν η κυριαρχία μπορεί να κατανέμεται βάσει της διανεμητικής δικαιοσύνης.

¹⁸⁰ MH 6:314-15.

δικαίωμα να ασκεί κριτική στο κράτος. Δεδομένου ότι οι δίκαιοι νόμοι δεν είναι αποτέλεσμα ούτε επιβολής ούτε εξισορρόπησης συμφερόντων, αλλά αποσκοπούν στην πραγματοποίηση των όρων δικαίου που διασφαλίζουν την εξωτερική ελευθερία, οι διαβουλεύσεις των φιλοσόφων μπορούν να υποκαταστήσουν το ρεπουμπλικανικό κοινοβούλιο. Η θέσπιση δίκαιων νόμων δεν αρκεί για να είναι αυτόνομα τα μέλη ενός κράτους, καθώς η αυτονομία απαιτεί την υπακοή σε (δίκαιους) νόμους της δικής τους βούλησης. Έτσι, η αυτονομία απαιτεί τη συναίνεση στους νόμους. Και αυτό επιτυγχάνεται είτε με το να παράγει κανείς ο ίδιος τους νόμους ως μέλος του κοινοβουλίου είτε, πιο έμμεσα, με το να συναινεί στους νόμους που θέσπισαν άλλοι.

Το πολιτικό πράττειν του ατόμου στην αστική κοινωνία δεν εξαντλείται στην κοινωνικά πραγματοποιημένη εφαρμογή του Λόγου, καθώς ως ύψιστο αγαθό λογίζεται η συγκρότηση-καθίδρυση ενός πολιτεύματος καθολικής δικαιοσύνης.¹⁸¹ Το πολιτικοπρακτικό πράττειν του έχει ως προσδιοριστικό του χαρακτηριστικό ότι η ύπαρξή του είναι ανεξάρτητη από εκτιμήσεις που αφορούν το αν είναι πραγματοποιήσιμο και την εφαρμογή του, εφόσον καθοδηγείται από αρχές, το κύρος των οποίων δεν εξαρτάται από την εφαρμογή στην ιστορική περίπτωση. Στην ήδη εγκαθιδρυμένη αστική πολιτική κατάσταση, όπου είναι εγγυημένη με θεωρητική αυστηρότητα η εγκυρότητα του εξωτερικού δικαίου, αποτελεί ακριβώς καθήκον να πράττουμε ανεξάρτητα από την θεωρητικά υπολογίσιμη πιθανότητα επιτυχίας των σχεδίων μας. Με αυτή την έννοια, είναι καθήκον να αναπτύσσουμε ηθικοπρακτική δραστηριότητα μέσα στο κράτος, η οποία περιλαμβάνει και την πολιτική κριτική στους θεσμούς και τους νόμους. Αυτές οι ενέργειες πρέπει να πραγματώνονται στην περιοχή όπου δεν είναι θεωρητικά αποδείξιμες ούτε η δυνατότητα ούτε η αδυνατότητα της πραγματοποίησης. Το να πράττει κανείς χωρίς να λαμβάνει υπόψη του το εφικτό σημαίνει να ενεργοποιεί ένα διαφέρον που δεν αναφέρεται στην πρακτικοπραγματιστική προοπτική της επίτευξης ενός «τεχνικού σκοπού», αλλά σε έναν σκοπό, ο οποίος συνιστά συγχρόνως καθήκον και προϋπόθεση

¹⁸¹ Βλ. και Kant, *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας υπό πρίσμα κοσμοπολιτικό*, όπου ο Kant δείχνει πως η εξελικτική πραγμάτωση αυτού του ιδεώδους προωθείται με σχέδιο από τη φύση, η οποία ενεργεί ως υποστασιοποιημένο υποκείμενο της ιστορίας και συνιστά ηθική προβολή του ορθού λόγου.

για την ορθοπρακτική δραστηριότητα, η οποία κρίνεται με αναφορά προς τον σκοπό αυτόν ως γνώμονα της αξίας της.¹⁸²

Στις ιστορικοφιλοσοφικές αναλύσεις του Kant, η αστική κοινωνία περιγράφεται πάλι ως ανταγωνιστική σφαίρα σε αντίθεση προς την ενότητα του κράτους. Αυτή η διχασμένη δομή – μεμονωμένοι αστοί έναντι εξωτερικής κρατικής γενικότητας – μπορεί να συνδεθεί τελεολογικά με την ιδέα της έλλογης κοινωνικοποίησης. Οι αστοί οφείλουν να αντιπαρατίθενται ως μεμονωμένοι (*singuli*) σε μια γενικότητα του κράτους διανοίας και, αντ' αυτού, να αναδειχθούν ως μέλη ενός έλλογου συνόλου μη ανταγωνιστικών σχέσεων (*universi*).

Νομιμότητα είναι μια γενικότητα που διαμεσολαβείται από τον καταναγκασμό, προς προαγωγή της ελευθερίας και της αυτονομίας μέσω της ετερόνομης εφαρμογής του δικαιοκούς εξαναγκασμού. Ηθικότητα, αντίθετα, είναι το νόμιμο ως κάτι ηθελημένο. Ο Kant θεωρεί την αστική κατάσταση ως την σχέση μεταξύ ανθρώπων μέσα σε έναν λαό, οι οποίοι «έχουν ανάγκη την έννομη κατάσταση [...] μιας συνταγματικής τάξης [...] προκειμένου να καταστούν μέτοχοι αυτού που συνιστά δίκαιο»¹⁸³, και, άρα, να έχουν δυνατότητα καταλογισμού των πράξεων.

¹⁸² Το εφικτό διαφοροποιείται από το καθήκον, όπου το εφικτό δεν έχει ενδιαφέρον ως προς την αυτοτέλεια του καθήκοντος ως ηθικοπρακτικού γνώμονα.

¹⁸³ Βλ. Ψυχοπαίδης,Κ., *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών: Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Kant*, Αθήνα, 2001, σελ. 160 κ.ε.

Μέρος 3^ο Η σύγχρονη συζήτηση

Κεφάλαιο 3.1 Φιλελευθερισμός & Ρεπουμπλικανισμός: Δύο έννοιες ελευθερίας;

Τί εννοούμε όταν λέμε ότι ένας άνθρωπος, ένα άτομο ή ένας πολίτης είναι ελεύθερος; Ποιό περιεχόμενο αποδίδουμε στο επίθετο «ελεύθερος» όταν με αυτό προσδιορίζουμε έναν λαό, μία κοινωνία, ένα κράτος; Ανάλογα με τις απαντήσεις μας σε αυτά τα ερωτήματα συναντούμε και αντίστοιχες θεωρίες περί ελευθερίας. Η πραγμάτευση της έννοιας της ελευθερίας απαιτεί την εξέταση του θέματος τόσο της ελεύθερης βούλησης όσο και της πολιτικής ελευθερίας. Απαιτεί, δηλαδή, την προσέγγιση του ζητήματος από την πλευρά τόσο της ηθικής όσο και της πολιτικής. Η σύζευξη ηθικής και πολιτικής, αν και δεν είναι αυτονόητη, είναι αναπόφευκτη, καθώς τα δύο αυτά πεδία δράσης αλληλοδιαπλέκονται. Στην πραγμάτευση που ακολουθεί, η έννοια της ελευθερίας προσεγγίζεται κυρίως ως πολιτική ελευθερία.

Αρχικά θα εξεταστούν οι βασικές χρήσεις της έννοιας της ελευθερίας από τον φιλελευθερισμό και τον ρεπουμπλικανισμό, καθώς και η μεταξύ τους διαφορά μέσω της εννοιολογικής χρήσης της κυριαρχίας. Στη συνέχεια θα παρουσιαστούν δύο προσεγγίσεις της έννοιας της ελευθερίας, μία φιλελεύθερη και μία ρεπουμπλικανική: η πρώτη αφορά τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του John Rawls¹⁸⁴ και τις καντιανές προϋποθέσεις της συγκρότησής της, και η δεύτερη αφορά τη *Θεωρία της ελευθερίας* του Philipp Pettit.¹⁸⁵

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, μεταξύ φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού υπάρχουν ξεκάθαρες διαφορές ως προς την έννοια της ελευθερίας, καθώς ο ρεπουμπλικανισμός υποστηρίζει την έννοια της ελευθερίας ως ανεξαρτησίας από κάθε είδους αυθαίρετη εξουσία, ως μη-κυριαρχίας, ενώ ο φιλελευθερισμός φαίνεται να προκρίνει την έννοια της αρνητικής ελευθερίας ως μη-επέμβασης, σύμφωνα με την οποία κάθε είδους (δημόσιος) νόμος ή πολιτική επέμβασης θεωρείται ως επέμβαση και, επομένως, ως μείωση της ελευθερίας. Αντίθετα, στο πλαίσιο του ρεπουμπλικανισμού,

¹⁸⁴ Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1971. (στην ελληνική γλώσσα, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, συντονισμός έκδοσης και επίμετρο Κ. Παπαγεωργίου, επιμέλεια Α. Τάκης, μετάφραση Φ. Βασιλόγιαννης, Β. Βουτσάκης, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, Α. Τάκης, Πόλις, Αθήνα, 2001.

¹⁸⁵ Pettit, P., *Θεωρία της ελευθερίας. Από την ψυχολογία στην πολιτική της δράσης*, μετάφραση Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα, 2007.

τέτοιου είδους νόμοι ή επεμβάσεις δε θεωρούνται απαραίτητα ως περιορισμός της ελευθερίας. Υπό την προϋπόθεση ότι οι νόμοι και οι πολιτικές υιοθετούνται και εφαρμόζονται με ένα μη-αυθαίρετο τρόπο, η ελευθερία των πολιτών παραμένει άθικτη ή ενισχύεται.

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι ιδιαίτερα διαφωτιστική για τη διερεύνηση της φιλελεύθερης και ρεπουμπλικανικής αντίληψης περί ελευθερίας είναι η διάκριση μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας. Ο Isaiah Berlin στο δοκίμιό του με τίτλο «Δύο έννοιες της ελευθερίας» διαχώρισε τις έννοιες της αρνητικής και της θετικής ελευθερίας, διασαφηνίζοντας τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται την ελευθερία οι φιλελεύθεροι, ενώ, ταυτόχρονα, παρείχε ένα εργαλείο ανάλυσης της ρεπουμπλικανικής προσέγγισης.

Σύμφωνα με τον Berlin, η φιλελεύθερη άποψη συνίσταται στην ανάδειξη της ελευθερίας ως αρνητικής ελευθερίας. Το κατά πόσο είμαστε ελεύθεροι ως άτομα ή ως λαός εξαρτάται από την έκταση της εξουσίας στην οποία υπόκεινται τα μέλη της κοινωνίας στην οποία αναφερόμαστε. Τίθεται, δηλαδή, το ζήτημα του τρόπου εξισορροπημένης συνύπαρξης της διακυβέρνησης και των σφαιρών ατομικής και συλλογικής δράσης οι οποίες μπορούν να παραμείνουν ανοιχτές για όλους χωρίς περιορισμούς.¹⁸⁶ Κατά την αντίληψη της πολιτικής ελευθερίας ως αρνητικής ελευθερίας, η ελευθερία ενός πολίτη νοείται ως μη-παρεμπόδιση και εξαρτάται από το πεδίο της δράσης, όπου ο πολίτης, μέσω της αναγνώρισης των δικαιωμάτων του, έχει την εγγύηση ότι δεν θα εμποδιστεί από την επέμβαση του κράτους ή τις πρωτοβουλίες των συμπολιτών του. Όσα περισσότερα διαθέσιμα πεδία ανεμπόδιστης δράσης, κατόπιν ατομικής επιλογής, έχουν τα άτομα, τόσο πιο ελεύθερα είναι. Με άλλα λόγια, όσο πιο διευρυμένο είναι το φάσμα των επιλογών δράσης τις οποίες το άτομο έχει τη δυνατότητα να τις επιδιώξει, εφόσον το επιθυμεί, με πλήρη ανεξαρτησία, τόσο πιο ελεύθερο είναι.

Ο φιλελευθερισμός αντιλαμβάνεται την ελευθερία με όρους ανεξαρτησίας του ατόμου απέναντι σε κάθε παραβίαση της σφαίρας δραστηριότητας που εκφράζει τα θεμελιώδη δικαιώματα του ατόμου, είτε η παραβίαση αυτή προέρχεται από το κράτος είτε από άλλα άτομα ή ομάδες ατόμων. Η ελευθερία που διασφαλίζεται μέσω αυτής της

¹⁸⁶ Renaut, A., *Τι είναι ένας ελεύθερος λαός; Φιλελευθερισμός ή Ρεπουμπλικανισμός;*, μετάφραση Γιάννης Παπαδημητρίου, Πόλις, Αθήνα, 2007, σελ. 145.

απαγόρευσης σκόπιμης παρεμπόδισης ή παραβίασης της σφαίρας δράσης του ατόμου είναι αρνητική καθώς δεν ορίζει τον τρόπο με τον οποίο το άτομο είναι ελεύθερο να ζήσει τη ζωή του. Δεν καθοδηγεί, δηλαδή, το άτομο προς συγκεκριμένα, «περιοριστικά» πρότυπα συμπεριφοράς και ζωής και, επομένως, το περιεχόμενό της παραμένει απροσδιόριστο. Ωστόσο, η ελευθερία αυτή ενέχει έναν περιορισμό: «σταματά εκεί όπου αρχίζει η ελευθερία του άλλου», μπορεί να επεκτείνεται, δηλαδή, μόνο εφόσον δεν βλάπτει την ελευθερία κάποιου άλλου υποκειμένου. Η αντίληψη αυτή διασφαλίζει την ελευθερία των ατόμων ή των ομάδων ως μεμονωμένων υποκειμένων δράσης και, ταυτόχρονα, προνοεί για τη διασφάλιση των βασικών όρων ειρηνικής συνύπαρξης στο πλαίσιο της κοινωνικής συμβίωσης. Τα όρια που διασφαλίζουν την απόλαυση των ιδίων δικαιωμάτων σε όλα τα μέλη της κοινωνίας και, επομένως, τα όρια της ελευθερίας καθορίζονται από το νόμο.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, το διακριτικό γνώρισμα της φιλελεύθερης παράδοσης είναι πρωτίστως η σύλληψη και η πρακτική ενός δημοκρατικού κράτους το οποίο έχει ως αρχή τον περιορισμό της εξουσίας του μέσω της διαφοροποίησής του από την κοινωνία και της βούλησής του όχι απλώς να σέβεται αλλά να διασφαλίζει σαφώς την αυτονομία της εν λόγω κοινωνίας, προστατεύοντας τα δικαιώματα των ατόμων και των ομάδων που τη συγκροτούν.

Ο Rawls είχε την πρόθεση να αναδιατυπώσει τις αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού ή τον σκληρό πυρήνα μιας θεωρίας για τα όρια του κράτους, του οποίου τις έσχατες οργανωτικές αρχές προσπάθησε να περιγράψει κατά των πληρέστερο δυνατό τρόπο. Το γενικό πλαίσιο της τελικής επεξήγησης που έδωσε ο Rawls με το βιβλίο *Political Liberalism* είναι η επαναφορά και η μεθερμήνευση της ιδέας που συχνά προβάλλει, ότι το φιλελεύθερο κράτος, καρπός των αγγλικών θρησκευτικών πολέμων του δέκατου έκτου και του δέκατου έβδομου αιώνα, συγκροτήθηκε μέσα από την πολιτική ουδετεροποίηση των αντιλήψεων περί αγαθού, δηλαδή των διαφόρων επιλογών που πραγματοποιούν τα άτομα και οι ομάδες όσον αφορά τις ηθικές αξίες που οργανώνουν τη ζωή τους. Το κράτος συλλαμβάνεται ως ένα κράτος κοσμικό ή ουδέτερο απέναντι στις αντιλήψεις περί αγαθού. Έτσι, το «φιλελεύθερο» κράτος είναι το κράτος που προκρίνει το ζήτημα της δικαιοσύνης έναντι του αγαθού, υπό τη μορφή των κανόνων οι οποίοι επιτρέπουν τον δικαιότερο δυνατό επιμερισμό των καθηκόντων και των

ωφελημάτων του κοινωνικού βίου. Παραμένει, ωστόσο, αναγκαίος ο έλεγχος αυτής της αξίωσης περί ουδετερότητας του φιλελεύθερου κράτους, καθώς ένα σύνηθες σημείο κριτικής είναι το γεγονός ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός επιτρέποντας τη συνύπαρξη στους κόλπους της κοινωνίας διαφόρων, αντικρουόμενων, εύλογων, περιεκτικών αρχών-πεποιθήσεων (*reasonable, comprehensive doctrines*) και αποφεύγοντας την άμεση πρόκριση κάποιων έναντι άλλων, μετακυλίνει το πρόβλημα στον ορισμό του «εύλογου», ώστε να εξισορροπούνται και όλες οι κοσμοθεωρητικές στάσεις. Στο σημείο αυτό, το φιλελεύθερο κράτος μπορεί να θεωρηθεί ότι παύει να είναι απολύτως ουδέτερο και, ως εκ τούτου, απολύτως φιλελεύθερο. Η έννοια της «φιλελεύθερης ουδετερότητας» φαίνεται να αυτοϋπονομεύεται.

Σε αντιδιαστολή με αυτή την αρνητική έννοια της ελευθερίας, η οποία σχετίζεται με τη βασική παραδοχή του ότι η ηθική και πολιτική ζωή είναι πεδίο συγκρούσεων μεταξύ θεμελιωδών αξιών και η οποία συνάδει με τη φιλελεύθερη θεωρία περί των ορίων του κράτους, ο Berlin παρουσιάζει την έννοια της θετικής ελευθερίας ως προερχόμενη «από την επιθυμία του ίδιου του ατόμου να έχει την απόλυτη κυριότητα του εαυτού του», ως αυτοκυριαρχία. Το ζήτημα, δηλαδή, δεν είναι τόσο η έκταση της εξουσίας η οποία αναγνωρίζεται στον καθένα όσο η προέλευση της εξουσίας ως δυνατότητας δράσης που διαθέτει ο καθένας, το ποιος δηλαδή είναι σε κάθε τομέα κυρίαρχος ή κύριος.¹⁸⁷ Μέσα από αυτή την οπτική οι πολίτες ενός κράτους είναι ελεύθεροι αν κυβερνούν άμεσα ή έμμεσα οι ίδιοι τη ζωή τους και, επομένως, η ανεξαρτησία από κάθε περιορισμό δεν επαρκεί πλέον ως εγγύηση της ελευθερίας. Είναι αναγκαία, επίσης, η αυτονομία, υπό την αυστηρή έννοια του όρου, ως συνείδηση και αναγνώριση από το άτομο ότι το ίδιο είναι η πηγή των νόμων και ο σκοπός τους ως προς την αναγκαία διαφύλαξη ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών.

Επομένως, οι πολίτες ενός κράτους, «κυβερνώντας» οι ίδιοι τη ζωή τους κατά τον προαναφερθέντα τρόπο, έχουν συγκεκριμένες σκοποθεσίες, επιδιώκουν την ικανοποίηση συγκεκριμένων στόχων, οι οποίοι προκύπτουν από συγκεκριμένο αξιολογικό σύστημα. Η ελευθερία, λοιπόν, ορίζεται με θετικό τρόπο βάσει της επιλογής μας να επιδιώξουμε αυτούς τους σκοπούς ή τους στόχους.

¹⁸⁷ Βλ. Renaut, ό.π. σελ. 148.

Στο σημείο αυτό κρίνεται αναγκαίο να τεθεί το ζήτημα της διάκρισης των φορέων των διαφόρων μορφών ελευθερίας και του ελέγχου των επιχειρημάτων ανάλογα με τον φορέα που κάθε φορά εννοείται. Ως φορέας της ελευθερίας μπορεί να θεωρηθεί ο εαυτός, το άτομο, το πρόσωπο, ο πολίτης, η κοινωνία, ο λαός, το κράτος, σχηματίζοντας ενικά ή συλλογικά υποκείμενα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι φέρουν και το ίδιο είδος ελευθερίας. Πέρα από τις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ αυτών των υποκειμένων, τίθεται και το ζήτημα της μετάβασης από τον ένα φορέα στον άλλο και του τρόπου με τον οποίο ο φιλελευθερισμός και ο ρεπουμπλικανισμός το προσεγγίζουν, όπως, επίσης, και των νοηματοδοτήσεων της ελευθερίας. Πρόκειται για ένα μεθοδολογικό αλλά και οντολογικό πρόβλημα: πώς γίνεται η μετάβαση από τη μονάδα στο τμήμα του συνόλου και από το τμήμα στο όλον; Είναι το όλον (κράτος ή κοινωνία) το καθολικά περιέχον ή είναι μία ανεξάρτητη οντότητα η οποία δεν προκύπτει απλώς από τη συνάθροιση των επιμέρους μερών, αλλά, ενώ την προϋποθέτει, διαθέτει επιπλέον ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, όπως, για παράδειγμα, δικούς της σκοπούς; Υπάρχει το ενδεχόμενο, η διαφορά μεταξύ των δύο εννοιών ελευθερίας να μεταπίπτει στη διαφορά μεταξύ των τρόπων με τους οποίους φιλελευθερισμός και ρεπουμπλικανισμός αντιμετωπίζουν τη σχέση ατόμου-πολίτη με το κράτος και τη σύγκρουση των αντίστοιχων συμφερόντων.

Η ρωλσιανή Θεωρία της Δικαιοσύνης και οι καντιανές προϋποθέσεις της

Για τον Rawls, μια βασική διαισθητική ιδέα¹⁸⁸ των ανθρώπων ως κοινωνικών όντων είναι ότι η ευημερία του ατόμου εξαρτάται από ένα σχέδιο συνεργασίας μεταξύ των μελών της κοινωνίας στην οποία ανήκει. Στην κοινωνία αυτή τα μέλη θα αποτελούν μια αυτάρκη συνένωση προσώπων που συνυπάρχουν αρμονικά σε ένα πλαίσιο σύγκρουσης και παράλληλα ταυτότητας επιμέρους συμφερόντων. Στόχος, λοιπόν, του Rawls μέσω της συγκρότησης της Θεωρίας της Δικαιοσύνης είναι η κατανομή θεμελιωδών δικαιωμάτων και των πλεονεκτημάτων της κοινωνικής συνεργασίας και συνύπαρξης σε μια ευτεταγμένη κοινωνία. Ως ευτεταγμένη κοινωνία, ο Rawls ορίζει την κοινωνία η οποία αποσκοπεί στο να προάγει το καλό των μελών της και ταυτόχρονα διέπεται από μια δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης, δηλαδή, σε πρώτο βαθμό, από μια

¹⁸⁸ Δεν είναι σαφές, ωστόσο, ποια δικαιολογητική ισχύ μπορεί να έχει για την εύρεση αρχών δικαιοσύνης η εκκίνηση από μια διαισθητική ιδέα.

κοινή οπτική γωνία από την οποία οι αξιώσεις των μελών αυτής της κοινωνίας, έστω και αντικρουόμενες, μπορούν να επιδικασθούν. Η ευτεταγμένη κοινωνία, δηλαδή, είναι ικανή να συμπεριλάβει επιμέρους οπτικές περί δικαιοσύνης και συμφερόντων. Για τη βιωσιμότητα, όμως, αυτής της κοινωνίας απαιτείται, εκτός από αυτή τη δημόσια αντίληψη της δικαιοσύνης – ουσιαστικά έναν βαθμό συμφωνίας μεταξύ αντιλήψεων περί δικαιοσύνης – και η διευθέτηση κοινωνικών προβλημάτων, όπως αυτά του συντονισμού, της αποτελεσματικότητας και της σταθερότητας. Τα προβλήματα αυτά διευθετούνται μέσω της λειτουργίας του κράτους και των εξουσιών του και, επομένως, ο Rawls μέσω της θεωρίας του στοχεύει και στη συγκρότηση ηθικοπολιτικής βάσης η οποία θα καθιστά δυνατή την εξαναγκαστική εξουσία του κράτους.

Η Θεωρία της Δικαιοσύνης του Rawls διαπνέεται από το πνεύμα φιλελεύθερου δεοντοκρατικού ατομικισμού, δηλαδή πρόκειται για κατάφαση στην έννοια της εξατομίκευσης, του ατομικού φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Οι δρώντες νοούνται ως άτομα τόσο στην ισχνή περιγραφή της «αρχικής θέσης» στη φυσική κατάσταση όσο και στο πλαίσιο αυτού που, κατ' αναλογία, θα μπορούσε να θεωρηθεί κοινωνικό συμβόλαιο, μολονότι ο Rawls δεν έχει εντελή θεωρία κοινωνικού συμβολαίου. Το ζήτημα που τίθεται είναι αν αλλάζει κάτι στην ατομικότητά τους κατά τη μετάβαση από την πρώτη στο δεύτερο. Επιπλέον, η θεωρία εντάσσεται στις δεοντοκρατικές θεωρίες, στις οποίες το ορθό συνοδοιπορεί με το δέον και το δέον αντιδιαστέλλεται με το αγαθό. Κυρίαρχη έννοια στη θεωρία είναι αυτή της κανονιστικότητας, την οποία ο Rawls συνάγει από τον πολιτικό φιλελευθερισμό του Kant¹⁸⁹.

Η ρωλσιανή Θεωρία της Δικαιοσύνης δομείται όπως ένα επιχείρημα και αυτό πρωταρχικά σημαίνει ότι προβάλλει αξίωση ισχύος η οποία αντλείται από συγκεκριμένες προϋποθέσεις. Επομένως, είναι εξ ορισμού μαχητή, όπως όλα τα επιχειρήματα, καθώς και οι προϋποθέσεις.¹⁹⁰ Για τον Rawls, προϋπόθεση αποτελεί ο δεοντολογικός καντιανός φιλελευθερισμός, ο οποίος εξηγεί και την εσωτερική διάρθρωση των δύο αρχών.

¹⁸⁹ Σε ό,τι αφορά τη διαδικαστική, ευρετική μέθοδο διατύπωσης και δικαιολόγησης των αρχών δικαιοσύνης, βλ. Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, § 44.

¹⁹⁰ Βλ. Δημητρίου, *Ηθική και πολιτική, Δικαιολόγηση πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, Πόλις, Αθήνα, 2008, σσ. 13-18.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί σε προηγούμενη ενότητα, σύμφωνα με τον Kant, ο άνθρωπος, ως πρωταρχικά έλλογος και ελεύθερος, έχει τη δυνατότητα και, ταυτόχρονα, πρέπει να γίνει ένα ηθικά αυτόνομο υποκείμενο, δυνάμει της κριτικής του ικανότητας που του επιτρέπει τη συναφή, αυτόβουλη δράση. Με άλλα λόγια, αυτό σημαίνει ότι έχει τη δυνατότητα του ηθικού αυτοπροσδιορισμού των πράξεών του δυνάμει του ορθού πρακτικού Λόγου, στοιχείο το οποίο μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπάρχει Ηθικός Νόμος, από τον οποίο συνάγεται και αντίστοιχο καθήκον με πρακτική επιτακτικότητα. Ο Ηθικός Νόμος, όπως έχει ήδη αναφερθεί, προσδιορίζει εσωτερικές πράξεις, τις οποίες και οριοθετεί ως προς την αντίστοιχη ελευθερία, προσδιορίζει, δηλαδή, την αυτοπαθή συμπεριφορά του υποκειμένου και τίθεται από τον ίδιο τον αυτόνομο άνθρωπο περιορίζοντας αυτοβούλως την ελευθερία του. Το πρόβλημα που προκύπτει είναι το πως θα συνυπάρξουν η έλλογη ελευθερία και η βούληση του υποκειμένου σε μία κατάσταση κοινωνικής συμβίωσης. Κατά τον Kant, το πρόβλημα αυτό το διευθετεί η έννοια του Δικαίου, το οποίο αντιδιαστέλλεται με τον Ηθικό Νόμο και, γενικότερα, την Ηθική, άρα και την ηθική αποτίμηση της ποιότητας των πράξεων. Αντιδιαστέλλεται, δηλαδή, η εξωτερικότητα του δικαίου ως προς την εσωτερικότητα των ηθικών κινήτρων και των πράξεων. Το δίκαιο αναφέρεται στις εξωτερικές πράξεις των υποκειμένων και αποβλέπει στο να είναι συμβατή η σύννομη συμπεριφορά των δρώντων με τους άλλους δρώντες παρέχοντας τα τυπικά κριτήρια της προσαρμογής στους δικαιοκούς κανόνες, επομένως, το δίκαιο ταυτίζεται με την ευχέρεια της εξαναγκαστικής ισχύος και επιβολής του. Η προσαρμογή αυτή εξασφαλίζεται, σύμφωνα με τον Kant, με την εξαναγκαστική εξουσία του κράτους δια της εξαναγκαστικής εξουσίας του νόμου, που είναι ουσιώδες στοιχείο της θετικότητας του δικαίου.¹⁹¹

Η εξατομίκευση των υποκειμένων, ο επιμερισμός των ελευθεριών τους στο πλαίσιο της κοινωνικής συμβίωσης και η διασφάλισή τους μέσω της εξαναγκαστικής εξουσίας του κράτους φανερώνουν και τα όρια αυτών των ελευθεριών, τα οποία καθιστούν δυνατή την εξατομίκευση, εφόσον αυτή είναι και η ουσιαστική προϋπόθεση για την αναγνώριση ατομικών ελευθεριών. Αυτό που προκύπτει είναι η έννοια του δικαιώματος, το οποίο αποτελεί την προάσπιση της έλλογης ελευθερίας και της ελεύθερης βούλησης έναντι προσβολών από τρίτους και συνάγεται από τη κοινή

¹⁹¹ Βλ. ό.π., *MH*, § 44.

υποχρέωση για σεβασμό των ορίων, τον οποίο εγγυάται η απαιτητέα συμμόρφωση προς το δίκαιο. Επιπλέον, προκύπτει η έννοια της ισότητας - έστω τυπικά διατυπωμένη - ως αμοιβαίας συλλειτουργίας βάσει των δικαιικών κανόνων και των αμοιβαίων υποχρεώσεων τις οποίες διασφαλίζει η έλλογη ελευθερία και η ελεύθερη βούληση όλων, όταν δεσμεύονται από την αρχή του καθολικού νόμου τον οποίο εγγυάται ο ορθός πρακτικός Λόγος, καθώς και η εγγενής προς το δίκαιο ευχέρεια για εξαναγκαστική ισχύ και επιβολή των κανόνων του.

Για τον Kant τα κοινωνικά υποκείμενα συνυπάρχοντα σε μια πολιτική κατάσταση (Status Civilis) είναι δικαιοπολιτικά υποκείμενα τα οποία κατέχουν δικαιώματα, όπως αυτό της ιδιοκτησίας, τα οποία υπάγονται στην εξαναγκαστική εξουσία του νόμου και διασφαλίζονται μέσω των λειτουργιών της δημόσιας δικαιοσύνης. Η έννοια του δημόσιου δικαίου και της δημόσιας δικαιοσύνης προκύπτει από τη διαρκή ανάγκη για κατοχύρωση της αυτονομίας των δικαιικών κανόνων. Παράλληλα, προκύπτει η ανάγκη νομιμοποιητικής βάσης της πολιτικής εξουσίας. Η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας βασίζεται στην έννοια της συννομοθέτησης και η νομιμοποιητική της βάση έχει τρία θεμελιώδη χαρακτηριστικά, όπως έχει αναφερθεί κατά την ανάλυση του καντιανού ρεπουμπλικανικού κράτους. Το πρώτο χαρακτηριστικό είναι η έννομη ελευθερία, η οποία εκπορεύεται από την ιδέα του πρακτικού Λόγου και ως έλλογη ελευθερία είναι σκοπός. Όλοι έχουν πρόσβαση και θεμελιωμένο δικαίωμα σε αυτήν και διαρθρώνεται με τέτοιο τρόπο ώστε τα διάφορα είδη πρακτικής και συμπεριφοράς των κοινωνικών υποκειμένων να παραμένουν συμβατά και εξισορροπημένα. Επίσης, η πολιτική εξουσία είναι πατριωτική εξουσία, στην οποία υπάρχει αναγνωρισμένο και θεμελιωμένο δικαίωμα ίσης συμμετοχής και η οποία ασκείται στο πλαίσιο συντεταγμένης δημοκρατικής πολιτείας προς όφελος των πολιτών που είναι υποκείμενα δικαίου. Το δεύτερο χαρακτηριστικό είναι η ισονομία ως δικαίωμα, η οποία προκύπτει ως απόρροια της αναγνώρισης δικαιωμάτων σε όλους. Η ισονομία υπάρχει ως μορφή, ως τύπος και ως προς το περιεχόμενο μπορεί να συνυπάρχει με ένα πλήθος ανισοτήτων, όπως οι οικονομικές ανισότητες. Τέλος, το τρίτο χαρακτηριστικό είναι η πολιτική ανεξαρτησία ως ορθοπρακτική δράση, ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας του δρώντος υποκειμένου και υποχρέωση της πολιτείας να άρει τα εμπόδια που τίθενται σε αυτές τις δυνατότητες.

Από την ανάλυση των αρχών τόσο της καντιανής θεωρίας του δικαίου όσο και της θεωρίας του Rawls προκύπτουν κοινά χαρακτηριστικά. Τόσο ο Kant όσο και ο Rawls στοχεύουν μέσω των θεωριών τους στη συγκρότηση ηθικοπολιτικής¹⁹² βάσης η οποία θα καθιστά δυνατή και θα νομιμοποιεί την εξαναγκαστική εξουσία του κράτους, εν προκειμένω ως εγγυητή δικαιωμάτων. Επιπλέον, αποσυνδέουν αυτή τη δυνατότητα από την απροσδιοριστία των εμπειρικών καταστάσεων, ώστε η θεμελίωση του δικαίου να μην εξαρτάται από το καθέκαστον και την περιστασιακότητά του, από περιστασιακές ηθικές συμβάσεις, οι οποίες οδηγούν σε ηθικοληπτικές εννοήσεις του δικαίου, και από την υπερβατική αξιακή τάξη πραγμάτων, η οποία ανατρέπει σε παραδοσιακές μορφές αυθεντίας, άρα προνεωτερικής θεμελίωσης του δικαίου. Το μεν πρώτο το επιτυγχάνουν μέσω της δημοκρατικώς νομοθετούσης εξουσίας, η οποία προκύπτει από την έννοια της συννομοθέτησης, στη οποία όλα τα δρώντα υποκείμενα ως ελεύθερα και ορθολογικά έχουν ίση διαπραγματευτική ικανότητα. Στον Rawls αυτή εξασφαλίζεται μέσω της αρχικής κατάστασης ισότητας και άγνοιας, με την οποία ξεκινά η ένταξη συμβολαιικών, μεθοδολογικών στοιχείων στη διαδικασία εύρεσης και διατύπωσης των αρχών της δικαιοσύνης. Το δε δεύτερο κοινό στοιχείο το θωρακίζουν αποδίδοντας καθολικότητα στις αρχές στις οποίες βασίζονται οι δύο θεωρίες. Με αυτό τον τρόπο εξασφαλίζεται η αυτάρκεια και η επάρκεια της κάθε θεωρίας εκ των έσω και δεν σχετικοποιείται η ισχύς τους καθώς η περιστασιακότητα είναι εξοβελιστέα και στις δύο θεωρίες δικαίου. Το τίμημα, ωστόσο, στη θεωρία του Rawls είναι ο υψηλός βαθμός αφαίρεσης ο οποίος είναι ανοιχτός στον κίνδυνο του δογματισμού. Επιπλέον, ο Rawls αποδεσμεύει τη θεωρία του από το βάρος της μεταφυσικής εξάρτησης παρέχοντας τη δυνατότητα άσκησης κριτικής, η οποία επιτυγχάνεται με τη μέθοδο της «αναστοχαστικής ισορροπίας». Η αποδέσμευση αυτή γίνεται κυρίως με την απόδοση στην έννοια της ελευθερίας συγκεκριμένου και επιμερισμένου περιεχομένου.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, πέρα από τον καντιανό φιλελευθερισμό, ο Rawls αντλεί βάσεις και από μία άλλη, ευρύτερη παράδοση, αυτή των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου, την οποία καθιστά επίκαιρη αξιοποιώντας τα ευρετικά της στοιχεία και όχι τη συναγωγή ενός πραγματικού πολιτικού δέοντος (νομιμοποίηση της πολιτικής-κρατικής εξουσίας) από μία υπόθεση (φυσική κατάσταση). Τα προβλήματα που

¹⁹² Είναι σαφές ότι ο Rawls δεν αποδέχεται τη νεοθετικιστική βαθιά διάκριση δικαίου και ηθικής.

προκύπτουν από τη διαπλοκή σχέσεων μεταξύ ατόμων ή ομάδων στο πλαίσιο μιας κοινωνίας μάς οδηγούν για την επίλυσή τους στην ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου. Ο Rawls αξιοποιεί μεθοδολογικά την ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου για τον ορισμό της έννοιας της αρχικής κατάστασης και τη διατύπωση και δημοσιότητα των δύο αρχών της δικαιοσύνης, αλλά με διαδικαστικό τρόπο. Αν, δηλαδή, είναι ακριβοδίκαιη η διαδικασία που οδηγεί στις δύο αρχές, τότε είναι ακριβοδίκαιες και αυτές, επομένως μπορεί να επιτευχθεί συναίνεση στην αποδοχή τους. Η πρωταρχική κατάσταση, όπως προϋποτίθεται μέσα από το κοινωνικό συμβόλαιο, είναι το κατάλληλο status quo γιατί εξασφαλίζει ότι οι συμφωνίες που γίνονται σε αυτήν είναι ακριβοδίκαιες, εφόσον οι υποθετικοί άνθρωποι, σε αυτή την κατάσταση, έχουν ίση ορθολογική ικανότητα να σταθμίσουν ποιες αρχές θα τους συνέφερε να επιλέξουν. Οι αρχές, δηλαδή, που θα αποτελέσουν τη βάση της θεωρίας του Rawls επιλέγονται από τα ελεύθερα και ορθολογικά¹⁹³ δρώντα υποκείμενα σε αρχική κατάσταση ισότητας και άγνοιας και επομένως είναι ακριβοδίκαιες, αφού η αρχική αυτή κατάσταση διασφαλίζει τις προϋποθέσεις για την ορθολογική επιλογή, δηλαδή τον συνδυασμό ισότητας, αμεροληψίας¹⁹⁴ και ελευθερίας επιλογής που αποδίδουν στους επιλέγοντες ίση διαπραγματευτική ικανότητα. Οι δύο αρχές που είναι συγκροτητικές της θεωρίας της δικαιοσύνης και όχι απλά χαρακτηριστικά της, αποτελούν αξιακούς όρους της και της δίνουν των περαιτέρω χαρακτηρισμό της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Ο προσδιορισμός του κοινωνικού συμβολαίου βρίσκεται σε συνεχή σχέση με τον προσδιορισμό της ατομικότητας των δρώντων οι οποίοι βρίσκονται κατά την επιλογή υπό ένα «πέπλο άγνοιας» το οποίο εξασφαλίζει την αμεροληψία. Επιπλέον, οι επιλέγοντες τις αρχές ευρισκόμενοι σε αρχική κατάσταση είναι ορθολογικά όντα, επομένως έχουν τη δυνατότητα αντίληψης της δικαιοσύνης και της ελευθερίας.

¹⁹³ Πρόκειται για την ορθολογικότητα της θεωρίας των παιγνίων.

¹⁹⁴ Η αμεροληψία αυτή θα μπορούσε μόνο να μετριάσκει από μία δικαιολογημένη μεροληψία προκειμένου να αποφευχθούν αρχές που δεν θα ταίριαζαν με τη διαισθητική αντίληψη περί δικαιοσύνης που μοιράζονται οι επιλέγοντες.

Η Θεωρία της ελευθερίας του Philip Pettit

Η λέξη «ελευθερία» όπως χρησιμοποιείται σε ψυχολογικό και πολιτικό πλαίσιο αναφοράς έχει συναφείς συνδηλώσεις και προεκτάσεις. Ο Pettit συνεξετάζει τα θέματα της ελεύθερης βούλησης και της πολιτικής ελευθερίας, σε μία μάλλον «αρνητική» εκδοχή της ελευθερίας, και επιδιώκει τη διαμόρφωση μιας ενιαίας θεωρίας για δύο εννοιολογικά συνδεόμενους τομείς, υποστηρίζοντας την ολιστική μεθοδολογία.

Η ελευθερία του δρώντος (ελεύθερη βούληση) έχει τρεις διαστάσεις. Καλύπτει την ελευθερία της πράξης που εκτελεί ένας δρων στη μία ή στην άλλη περίπτωση, την ελευθερία του εαυτού, που συνδέεται με την ικανότητα του δρώντος να ταυτίζεται με όσα κάνει, αντί να τα βλέπει από απόσταση ως παρατηρητής, και την ελευθερία του προσώπου που διαθέτει το άτομο όταν χάρη στην κοινωνική του θέση η πράξη είναι αληθινά δική του και δεν γίνεται κάτω από την πίεση άλλων. Με βάση αυτή την ερμηνεία, η ελευθερία του δρώντος έχει μία κοινωνική και μία ψυχολογική διάσταση ταυτόχρονα. Επιπλέον, η ελευθερία του δρώντος διαφέρει από την ελευθερία στο περιβάλλον του δρώντος. Η τελευταία σχετίζεται με τις απρόσωπες παραμέτρους υπό τις οποίες ασκεί την ελευθερία του, λ.χ. με ένα τραχύ φυσικό περιβάλλον ή ένα περιοριστικό κοινωνικό σύστημα. Η ρεπουμπλικανική εννόηση της ελευθερίας από τον Pettit εστιάζεται στο ότι μία παρέμβαση, που δεν είναι αυθαίρετη και είναι προσανατολισμένη στο γενικό συμφέρον, συνυφαίνεται, ή, έστω, είναι συμβατή, με την ατομική ελευθερία και, μάλιστα, όταν αποσκοπεί στον περιορισμό της κυριαρχίας.

Ο Pettit αποδίδει κεντρική σημασία στην έννοια της ευθύνης, η οποία συνδέεται ουσιωδέστατα με την προσωπική αυτονομία του δρώντος. Ελεύθερος είναι όποιος είναι απολύτως ικανός να θεωρηθεί υπεύθυνος, επειδή είναι ικανός για αυτοκαθορισμό, και, επομένως, προκύπτει το ερώτημα σχετικά με το κριτήριο που καθιστά κάποιον ικανό προς καταλογισμό και, επομένως, του αναγνωρίζεται και η δυνατότητα αυτοκαθορισμού. Όσον αφορά τους ατομικούς δρώντες παρουσιάζονται τρεις θεωρίες σχετικά με τη συγκεκριμένη ικανότητα, την οποία συνδέουν αντίστοιχα με τον ορθολογικό έλεγχο, τον βουλευτικό έλεγχο και τον διαλεκτικό έλεγχο. Η θεωρία της ελευθερίας ως ορθολογικού ελέγχου έχει ως σημείο εκκίνησης την ανάλυση της ελευθερίας της πράξης, η θεωρία της

ελευθερίας ως βουλευτικού ελέγχου την ανάλυση της ελευθερίας του εαυτού, και η θεωρία της ελευθερίας ως διαλεκτικού ελέγχου την ανάλυση της ελευθερίας του προσώπου. Ο Pettit στρέφεται εναντίον των δύο πρώτων θεωριών και υποστηρίζει την τρίτη θεωρία η οποία συνδέει την ικανότητα δράσης με τον διαλεκτικό έλεγχο.

Η απόδοση της ιδιότητας της ελευθερίας σε έναν δρώντα σημαίνει ότι ο δρων μπορεί ορθώς να θεωρηθεί υπεύθυνος για ό,τι έκανε, ότι η πράξη που επιλέγεται ελεύθερα είναι μια πράξη που ο δρων μπορεί να αναγνωρίσει ως δική του, την οποία υποχρεούται να δικαιολογεί ως προς την ουσιαστική της ορθότητα, και ότι η επιλογή του δρώντος δεν ήταν απόλυτα καθορισμένη από ορισμένες πρότερες συνθήκες. Σύμφωνα με τον Pettit κάθε ανάλυση της έννοιας της ελευθερίας πρέπει να εξετάζει αυτές τις συνδηλώσεις της ευθύνης, της οικειοποίησης και του υποκαθορισμού και να διερευνά ποια από αυτές είναι ο βασικότερος παράγοντας που καθορίζει τη χρήση της έννοιας. Ανάλογα με τη συνδήλωση που προτάσσεται κατά την εννοιολόγηση της ελευθερίας, η προβληματική της ελεύθερης δράσης θα πάρει διαφορετική τροπή και θα καθοριστεί από ένα χαρακτηριστικό το οποίο προσδιορίζει την κάθε συνδήλωση. Η έννοια της ευθύνης φαίνεται να προϋποτίθεται για την εννόηση της ελευθερίας, καθώς δεν γίνεται να θεωρούμε ότι κάποιος προβαίνει ελεύθερα στην τέλεση μιας πράξης, χωρίς να έχουμε αναγνωρίσει προηγουμένως ότι έχει και την ευθύνη για την επιλογή της πράξης που επέλεξε να τελέσει, άρα και για τις συνέπειές της. Επίσης, η έννοια της ευθύνης κατέχει τον ρόλο του εννοιολογικού συνδέσμου των διαφορετικών μορφών της ελευθερίας, όπως της ατομικής και της πολιτικής ελευθερίας. Στην περίπτωση της ευθύνης, η ελευθερία είναι προβληματική στο βαθμό που έχει αναδρομικό χαρακτήρα. Στην περίπτωση της οικειοποίησης, είναι προβληματική στο βαθμό που έχει μια πρωτοπρόσωπη διάσταση. Τέλος, στην περίπτωση της υποκαθορισμένης επιλογής, είναι προβληματική στο βαθμό που εμπεριέχει μια τροπική δυνατότητα.

Η πρώτη θεωρία της ελευθερίας εξετάζει την ελευθερία ως άρρηκτα συνδεδεμένη με την άσκηση ορθολογικού ελέγχου. Η ελεύθερη πράξη αντιμετωπίζεται ως πράξη που ελέγχεται ορθολογικά από ορθολογικές πεποιθήσεις και επιθυμίες. Η θεωρία της ελευθερίας ως ορθολογικού ελέγχου λέει ότι μια πράξη είναι ελεύθερη αν και μόνο αν βασίζεται στην άσκηση ορθολογικού ελέγχου ή ορθολογικής ικανότητας από τον δρώντα. Πιο συγκεκριμένα, οι δρώντες διαθέτουν ορθολογικό έλεγχο ή ικανότητα στον

βαθμό που συμπεριφέρονται ως εμπρόθετα υποκείμενα, δηλαδή ως υποκείμενα εμπρόθετων καταστάσεων όπως οι πεποιθήσεις και οι επιθυμίες. Ανάλογα με τις διακυμάνσεις των πεποιθήσεων και των επιθυμιών του, ο δρων θα ενεργήσει άλλοτε με τον ένα τρόπο και άλλοτε με τον άλλο. Θα κάνει ό,τι είναι λογικό να κάνει σύμφωνα με τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες που τυχαίνει να έχει, θα ενεργήσει, δηλαδή, υπό την ορθολογική καθοδήγηση των πεποιθήσεων και των επιθυμιών του. Ωστόσο, οι εμπρόθετοι δρώντες δεν ενεργούν απλώς υπό την καθοδήγηση των πεποιθήσεων και των επιθυμιών τους. Όπως κι αν απόκτησαν στην αρχή αυτές τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες, επιδιώκουν να τις προσαρμόσουν στις νέες πληροφορίες που δέχονται.

Η πρώτη διάσταση του ορθολογικού ελέγχου συνδέεται με την πράξη και απαιτεί από τον δρώντα να ενεργήσει σύμφωνα με τις λογικές επιταγές των πεποιθήσεων και των επιθυμιών του, και η δεύτερη διάσταση συνδέεται με τις πληροφορίες που έχουμε και απαιτεί από τον δρώντα να αναθεωρήσει τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες του υπό το φως των διαθέσιμων στοιχείων, έτσι ώστε να μην έχει αστήρικτες πεποιθήσεις ή ανεδαφικές επιθυμίες. Ένα άτομο έχει ελεύθερο εαυτό στο βαθμό που διαθέτει την ενδοπροσωπική ικανότητα για ελεύθερη δράση και είναι ελεύθερο πρόσωπο στο βαθμό που οι σχέσεις του με άλλα άτομα δεν καταργούν τον ορθολογικό έλεγχο των πράξεών του.

Το κύριο πρόβλημα της ελευθερίας, όταν αυτή εννοιολογείται ως ικανότητα προς καταλογισμό, είναι ότι η ευθύνη είναι αναδρομική. Αν ένας δρων είναι υπεύθυνος για μια δεδομένη πράξη επειδή αυτή ελέγχεται από ορισμένες πεποιθήσεις ή επιθυμίες, τότε ο δρων πρέπει να είναι υπεύθυνος και για τις εν λόγω πεποιθήσεις και επιθυμίες, και ούτω καθεξής. Το πρόβλημα που δημιουργείται εδώ είναι ότι δε φτάνουμε ποτέ στη βάση της αναδρομής που προϋποθέτει, όπως φαίνεται, η υπευθυνότητα.

Επιπλέον, δεν αποκλείεται το ενδεχόμενο οι δρώντες να μην αναγνωρίζουν κανένα κριτήριο με βάση το οποίο θα μπορούσαν να τους αποδοθούν ευθύνες. Η ορθολογικά ελεγχόμενη πράξη ενδέχεται να είναι μια πράξη για την οποία ο δρων δε μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος εφόσον ο φορέας του ορθολογικού ελέγχου μπορεί να μη διαθέτει τις έννοιες που προϋποθέτει η απόδοση ευθυνών. Ο δρων με την ενδοπροσωπική ικανότητα ορθολογικού ελέγχου των πράξεών του δεν υπόκειται στα συνήθη ψυχολογικά εμπόδια που περιορίζουν την υπευθυνότητα, αλλά δεν είναι σαφές γιατί αυτό του

επιτρέπει να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως πρόξενο όσων συμβαίνουν στην ψυχολογία του, ως έναν εαυτό, δηλαδή, που είναι υπεύθυνος για την ψυχολογία του. Θα μπορούσε, αντίθετα, να παραμένει παρατηρητής των πράξεών του και των πεποιθήσεων και επιθυμιών που τον οδήγησαν σε αυτές.

Η περίπτωση όπου ο δρων είναι ένας αδύναμος παρατηρητής της ψυχολογίας του είναι ακριβώς μία από τις περιπτώσεις όπου δεν είναι σωστό να τον θεωρούμε πραγματικά υπεύθυνο για τις πράξεις του. Οι παρατηρητές παρακολουθούν απλώς όσα εξελίσσονται ενώπιόν τους, δεν τα προκαλούν, και δεν είναι σωστό να θεωρήσουμε τους παρατηρητές υπεύθυνους για τα γεγονότα που παρατηρούν. Ωστόσο, η άσκηση του ορθολογικού ελέγχου δεν αποκλείει καθόλου το σενάριο του παρατηρητή.

Η θεωρία του βουλευτικού ελέγχου ξεκινάει από αυτό το πρόβλημα. Η κύρια ιδέα είναι ότι αν ο δρων ασκεί ταυτόχρονα ορθολογικό και βουλευτικό έλεγχο στις πράξεις του, τότε είναι αδύνατο να αποξενωθεί από τις πράξεις του. Αποκλείεται να δει τη διαδικασία και τα αποτελέσματα της ψυχολογίας του ως μια απρόσωπη αλληλουχία στην οποία ο ρόλος του είναι μικρός ή μηδαμινός. Στηριζόμενη σε αυτή την ιδέα, η θεωρία υποστηρίζει ότι ο βουλευτικός έλεγχος – ακριβέστερα, ο ορθολογικός-και-βουλευτικός έλεγχος – είναι η βάση της ικανότητας για καταλογισμό και, συνεπώς, και η βάση της ελευθερίας του δρώντος.

Το πρόβλημα με το βουλευτικό έλεγχο είναι ότι δεν αποκλείει το ενδεχόμενο οι δρώντες να μην αναγνωρίζουν κάποιο ή και όλα τα κριτήρια με βάση τα οποία θα τους καταλογίζαμε ευθύνη για τη βούλησή τους. Ο ορθολογικός έλεγχος, δηλαδή, δεν αρκεί για την ελευθερία του εαυτού, γιατί δεν αποκλείει το ενδεχόμενο ο εαυτός να βλέπει τις επιθυμίες και τις πράξεις του ως απλός παρατηρητή και όχι ως πρόξενός τους, ενώ ο βουλευτικός έλεγχος δεν αρκεί για την ελευθερία του εαυτού γιατί, παρά τις βουλήσεις ανώτερης τάξης που εισάγει σε σχέση με τον έλεγχο των επιθυμιών και των πράξεων, δεν μπορεί να εγγυηθεί ότι ο εαυτός δεν θα βλέπει και τις βουλήσεις αυτές ως παρατηρητής ή δεν θα τις αντιμετωπίζει είτε με αδιαφορία είτε αρνητικά. Επιπλέον, τόσο ο ορθολογικός όσο και ο βουλευτικός έλεγχος δεν αποκλείουν τον εξαναγκασμό του δρώντος από τις απειλές τρίτων.

Η τελευταία θεωρία την οποία παρουσιάζει ο Pettit και την οποία προκρίνει έναντι των άλλων δύο, οι οποίες έχουν αναφερθεί ήδη, είναι η ελευθερία ως διαλεκτικός

έλεγχος. Αφετηρία της θεωρίας είναι η ελευθερία του προσώπου στις σχέσεις του με άλλα πρόσωπα και διαφέρει αισθητά από τις προηγούμενες θεωρίες κατά το ότι υποστηρίζει ότι ο διαλεκτικός έλεγχος περιλαμβάνει εκτός από μία συλλογιστική και μία σχεσιακή ικανότητα. Η σχεσιακή αυτή ικανότητα αναφέρεται και στην σχέση με τον ίδιο μας τον εαυτό, όταν πρέπει να έλθουμε σε διάλογο μαζί του και να αναζητήσουμε επιχειρήματα για να δικαιολογήσουμε, και σε εμάς τους ίδιους, μία επιλογή ή πεποίθησή μας. Τα άτομα διαθέτουν ελευθερία με την έννοια του διαλεκτικού ελέγχου όταν έχουν τη συλλογιστική ικανότητα που τους επιτρέπει να συμμετέχουν στο διάλογο και τη σχεσιακή ικανότητα που προϋποθέτουν οι φιλικές προς το διάλογο σχέσεις. Το επιχείρημα, δηλαδή, του Pettit είναι κατ' εξοχή σχεσιακό. Επομένως, ένα πρόσωπο είναι ελεύθερο όταν διαθέτει ικανότητα αναστοχασμού και διαλεκτικό κύρος στις σχέσεις του με άλλα άτομα, καθώς εκεί δοκιμάζεται και η προσωπική ευθύνη. Ένας εαυτός είναι ελεύθερος όταν δεν εκδηλώνει αδυναμία και αστάθεια, που θα δυσχέραιναν τη διαλεκτική αναγνώριση των πράξεών του και τη δυνατότητα διαλεκτικών σχέσεων με άλλους. Και μια πράξη είναι ελεύθερη όταν ελέγχεται διαλεκτικά, με ενεργό ή δυνάμει τρόπο, και συμβαδίζει με την ελευθερία του προσώπου και την ελευθερία του εαυτού.

Κεφάλαιο 3.2

Όψεις του υποκειμένου: το φιλελεύθερο και το ρεπουμπλικανικό υποκείμενο.

Η διερεύνηση του προβλήματος της ταυτότητας ξεκινά από το ερώτημα «ποιος είμαι;» - ή, όταν αφορά μια συλλογική ταυτότητα, «ποιοι είμαστε;». Μία πρώτη απάντηση στο ερώτημα μπορεί να προέλθει μέσω της κατ' είδος ταυτότητας, δηλαδή της ταυτότητας που προσιδιάζει στο ανθρώπινο είδος. Ωστόσο, για να συλλάβουμε βαθύτερα την ταυτότητά μας χρειάζεται να προσδιορίσουμε αυτό που μας καθιστά ανθρώπινα όντα (ή ομάδες ανθρώπινων όντων) διαφορετικά από όλα τα άλλα ανθρώπινα όντα (ή ομάδες), και να τονίσουμε αυτό που έχουμε αυθεντικά μοναδικό και μη αναγώγιμο, να επικαλεστούμε δηλαδή την «ιδιαιτέρη ταυτότητα» μας. Η σκοπιά αυτή παραπέμπει στην έννοια της αφηγηματικής ταυτότητας, στην οποία η ενότητα του υποκειμένου διασφαλίζεται μέσω της ανασύνθεσης μιας ιστορίας. Το πρόβλημα, βέβαια, που προκύπτει με την αφηγηματική ταυτότητα είναι ότι, λόγω της σωρευτικής ανασύνθεσης των ιστοριών στις οποίες συμμετέχουμε, απαιτείται διαφάνεια ως προς τον εαυτό μας, μια διαφάνεια που είτε τείνει προς την ψευδαίσθηση είτε προς τη σφαίρα του ιδεώδους.

Πέρα από τις δύο προαναφερθείσες απαντήσεις, υπάρχει μία τρίτη μορφή απάντησης, η οποία χρησιμοποιεί στοιχεία που βρίσκονται ανάμεσα στην κατ' είδος ταυτότητα και στην ιδιαίτερη ταυτότητα και αντιστοιχούν σε διαφορετικές συλλογικές ταυτότητες.

Ο κοινοτισμός υποστηρίζει μια διαφορετική έννοια προσώπου, σύμφωνα με την οποία το άτομο δε μπορεί να αποδεσμευτεί από το κοινωνικό περιβάλλον και από όσα το προσδιορίζουν εμπειρικά. Διεκδικεί, επομένως, μία πιο περιεκτική θεώρηση του προσώπου σε σχέση με την αφαιρετικότητα ή αποψίλωση της έννοιας από τη θεωρία του Rawls. Κεντρική είναι η ιδέα της ταυτότητας η οποία συγκροτείται στο πλαίσιο μιας κοινότητας ή πολλών κοινοτήτων, στις οποίες το άτομο ζει, λειτουργεί, δημιουργεί και αναπτύσσει σχέσεις, και η οποία σημασιολογείται και σε σχέσεις με καθορισμένες εννοήσεις του αγαθού. Η σημασία της κοινότητας – σε αντίθεση με τον δεοντοκρατικό φιλελευθερισμό – δεν επιδιώκει την καθολικότητα αλλά τη διαφύλαξη και την ανάδειξη της διαφορετικότητας μέσω της πολιτικής της διαφοράς και της πολιτικής της αναγνώρισης. Και αυτό γιατί οι σύγχρονες κοινωνίες, ως πολυπολιτισμικές πλέον,

χαρακτηρίζονται από την συνύπαρξη διαφορετικών κοινοτήτων στα πλαίσια της ίδιας κοινωνίας, σε κοινή κρατική οργάνωση, γεγονός που ανασημασιολογεί την αρχή της ίσης μεταχείρισης. Πρόκειται, πράγματι, για διάκριση καθολικότητας και μερικότητας, εφόσον η καθολικότητα/οικουμενικότητα των δεοντολογικών αρχών εξ ορισμού προϋποθέτει αφαίρεση από τη μερικότητα των κοινοτήτων και των συναφών επιμέρους εννοήσεων του αγαθού. Οι διαφορές των κοινοτήτων συνίστανται στις παραδόσεις, στα ήθη και στα έθιμα, στη γλώσσα, στη θρησκεία, στη φυλετική καταγωγή, στο φύλο και σε άλλα στοιχεία συγκροτητικά της προσωπικότητας των σύγχρονων ανθρώπων.

Ο κοινοτισμός κατηγορεί τη ρωσιανή Θεωρία της Δικαιοσύνης για φιλελεύθερη ουδετερότητα, η οποία στο πλαίσιο της κριτικής καθίσταται, σχεδόν, προκατάληψη, και θεωρεί ότι παρουσιάζει μια αποψιλωμένη έννοια του υποκειμένου, ως αφαίρεση από όλα τα ιδιαίτερα, μη καθολικεύσιμα γνώρισμα. Επίσης, υποστηρίζεται ότι η Θεωρία δεν εγγυάται την καθολικότητα, αλλά ότι, μέσω της ισχύος θεωρίας περί αγαθού που υπάρχει στη βάση της, συγκαλύπτονται οι εκάστοτε ηγεμονεύουσες θεωρίες και ομάδες.

Για τον Michael J. Sandel,¹⁹⁵ το βασικό στοιχείο της αντιπαράθεσής του με τον Rawls είναι το αν τα δικαιώματα μπορούν να διακριβωθούν και να δικαιολογηθούν χωρίς να προϋποτίθεται κάποια ιδιαίτερη αντίληψη περί αγαθού βίου, εφόσον στον ορίζοντα αυτού θεωρεί ότι ανιχνεύονται και τα δικαιώματα. Πρόκειται, δηλαδή, ουσιαστικά για το ζήτημα της προτεραιότητας του ορθού έναντι του αγαθού, θεωρώντας ότι οι προσδιορισμοί του ορθού αντιστοιχούν σε εκδοχές και εννοήσεις του αγαθού. Ο Rawls καταφάσκει την προτεραιότητα αυτή, επομένως, και τον βαθμό αφαίρεσης και την αξία της ουδετερότητας, και σ' αυτή τη βάση θεμελιώνει και την πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης, εφόσον δεσμεύεται από τον καντιανό, δεοντοκρατικό φιλελευθερισμό.

Ο Sandel συμπυκνώνει την βασική θέση του δεοντοκρατικού φιλελευθερισμού στα εξής: « Η κοινωνία, αποτελούμενη από πλήθος προσώπων, το καθένα με δικούς του σκοπούς, συμφέροντα και αντιλήψεις περί αγαθού, διαρρυθμίζεται καλύτερα όταν διέπεται από αρχές που οι ίδιες δεν προϋποθέτουν οποιαδήποτε συγκεκριμένη αντίληψη περί αγαθού. Εκείνο που δικαιολογεί αυτές τις ρυθμιστικές αρχές, εκτός των άλλων, δεν είναι το ότι μεγιστοποιούν την κοινωνική ευημερία ή το ότι προωθούν με κάποιον άλλο

¹⁹⁵ Βλ. Sandel, M.J., *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, μτφ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, εισαγωγή-επιμέλεια Γρηγόρης Μολύβας, Πόλις, Αθήνα, 2003.

τρόπο το αγαθό, αλλά μάλλον το ότι συμμορφώνονται με την έννοια του ορθού, μια ηθική κατηγορία που προηγείται του αγαθού και είναι ανεξάρτητη από αυτό».¹⁹⁶

Στην πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης ο Sandel αντιπαραθέτει τα όρια της δικαιοσύνης και, κατ' επέκταση, τα όρια του φιλελευθερισμού. Γι' αυτό και πρώτα απ' όλα προσπαθεί να καταστήσει σαφές σε τί συνίσταται η πρωτοκαθεδρία αυτή σύμφωνα με την απόλυτη δεοντοκρατική άποψη. Έτσι, η πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης αναφέρεται σε ένα πρώτο επίπεδο σε μια ηθική προτεραιότητα. «Η δικαιοσύνη προέχει στο βαθμό που οι αξιώσεις στο όνομα της δικαιοσύνης υπερτερούν έναντι άλλων ηθικών και πολιτικών συμφερόντων, όσο επιτακτικά κι αν είναι τα δεύτερα».¹⁹⁷ Γι' αυτό και η δικαιοσύνη αποτελεί την ύψιστη όλων των κοινωνικών αρετών και η εκπλήρωσή της προηγείται έναντι των υπολοίπων. Επιπλέον, όμως, η πρωτοκαθεδρία αυτή αναφέρεται και σε μία προνομιακή μορφή δικαιολόγησης. «Το ορθό προηγείται του αγαθού, όχι μόνο ως προς το ότι οι αξιώσεις του προηγούνται, αλλά και ως προς το ότι οι αρχές του παράγονται ανεξάρτητα[...]. Οι αρχές της δικαιοσύνης δικαιολογούνται με τρόπο που δεν εξαρτάται από οποιοδήποτε συγκεκριμένο όραμα περί αγαθού».¹⁹⁸ Στο πλαίσιο αυτό η δεοντοκρατία αντιτίθεται στη συνεπειοκρατία όσο και στην τελεολογία, αφού από τη μία πλευρά εμπεριέχει κατηγορικά καθήκοντα και απαγορεύσεις με προτεραιότητα έναντι των άλλων ηθικών και πρακτικών μελημάτων και από την άλλη πλευρά οι πρώτες αρχές απορρέουν χωρίς να προϋποτίθενται οποιοδήποτε τελικοί ανθρώπινοι στόχοι ή σκοποί, ούτε κάποια καθορισμένη αντίληψη περί αγαθού. Για τον John Stuart Mill τα δύο αυτά είδη δεοντοκρατικού φιλελευθερισμού μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα το ένα από το άλλο και, μάλιστα, ο διαχωρισμός τους είναι αναγκαίος. Αντιθέτως, ο Kant υποστηρίζει ότι οι δύο εκδοχές της δεοντοκρατίας είναι στενά συνδεδεμένες και απορρίπτει την ωφελιμιστική προσέγγιση. Ο Kant ως βάση του ορθού, ως θεμέλιο του ηθικού νόμου προβάλλει το υποκείμενο. Πρόκειται για το υποκείμενο και όχι το αντικείμενο του πρακτικού λόγου, το οποίο διαθέτει την ικανότητα της αυτόνομης βούλησης. Είναι το υποκείμενο όλων των δυνατών σκοπών, το υποκείμενο που προηγείται των σκοπών του. Η πρωτοκαθεδρία, λοιπόν, της δικαιοσύνης συνδέεται με την πρωτοκαθεδρία του υποκειμένου.

¹⁹⁶ Sandel, ό.π., σελ. 81.

¹⁹⁷ Ό.π., σελ. 82.

¹⁹⁸ Ό.π., σελ. 83.

Ο Rawls, όπως και ο Kant, είναι δεοντοκρατικός φιλελεύθερος και αντλεί τις προϋποθέσεις για τη Θεωρία της Δικαιοσύνης από τον καντιανό φιλελευθερισμό, τον οποίο προσπαθεί να επιβεβαιώνει σε όλη την έκταση της θεωρίας του και αυτό είναι εξόχως σημαντικό, πρωτίστως για την ίδια τη θεωρία. Πάνω απ' όλα, ο Rawls υπερασπίζεται το κύρος της ίδιας της δικαιοσύνης, κυρίως μέσα από την πραγμάτευση της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Το τολμηρό, πάντως, -σύμφωνα με τον Sandel- με την πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης είναι ότι αποτελεί ένα ισχυρό αίτημα το οποίο είναι ιδιαίτερα οικείο στην σκέψη μας, τόσο ώστε να είναι ενορατικά ελκυστικό χωρίς να διαπιστώνουμε την τολμηρότητά του. Η δικαιοσύνη αποτελεί τον γνώμονα «με τον οποίο οι αντικρουόμενες αξίες συμφιλιώνονται και οι ανταγωνιστικές αντιλήψεις περί αγαθού προσαρμόζονται, αν τελικώς δεν επιλύονται. Ως τέτοια πρέπει να έχει κάποια προτεραιότητα όσον αφορά σε αυτές τις αξίες και αυτά τα αγαθά».¹⁹⁹ Η προτεραιότητα αυτή έγκειται υπό μία έννοια σε ένα ηθικό πρέπει, το οποίο προκύπτει από την κριτική του Rawls στην ωφελμιστική ηθική. Σύμφωνα με αυτή την κριτική, η προτεραιότητα της δικαιοσύνης αποτελεί απαίτηση της πολλαπλότητας των ανθρώπων και της ακεραιότητας των ατόμων. Αντιθέτως, ο ωφελμισμός, θυσιάζοντας τη δικαιοσύνη προς χάριν του γενικού αγαθού, παραβιάζει το απαραβίαστο, αποτυγχάνει να σεβαστεί την διακριτότητα των προσώπων.²⁰⁰

Ο Rawls, επιπλέον, επιμένει για την προτεραιότητα της δικαιοσύνης έναντι των αξιών που αποτιμά, κι αυτό γιατί επιμένει στην αναζήτηση ενός «αρχιμήδειου σημείου» από το οποίο θα αποτιμήσουμε τη βασική δομή της κοινωνίας, καθότι αναζητεί τις πρωταρχικές αρχές που συγκροτούν την πολιτική κοινωνία. Γι' αυτό και, όπως έχει ήδη αναφερθεί, αξιοποιεί και τη συμβολαϊκή παράδοση. Υπάρχουν δύο πιθανότητες για το πού θα μπορούσαμε να βρούμε ένα τέτοιο σημείο, αλλά και οι δύο είναι προβληματικές. Η πρώτη παρουσιάζει τις αρχές της δικαιοσύνης ως εάν απέρρεαν από τις τρέχουσες στην κοινωνία αξίες ή αντιλήψεις περί αγαθού. Το πρόβλημα που παρουσιάζεται είναι ότι η κριτική σκοπιά που παρέχουν δεν είναι εξασφαλισμένα εγκυρότερη από τις αντιλήψεις τις οποίες οι αρχές καλούνται να ρυθμίσουν. Η δικαιοσύνη θα υπόκειται στις ίδιες ενδεχομενικότητες ως προϊόν αυτών των αξιών. Η δεύτερη πιθανότητα,

¹⁹⁹ Ο.π., σελ. 100.

²⁰⁰ Βλ. και Δημητρίου, *Ηθική και πολιτική*, σσ. 153-154.

εναλλακτικά, απαιτεί ένα κριτήριο κατά κάποιον τρόπο εξωτερικό προς τις αξίες και τα συμφέροντα που επικρατούν σε μια κοινωνία. Αν, λοιπόν, η εμπειρία μας κρίνεται ακατάλληλη ως πηγή τέτοιων αρχών, η δεύτερη επιλογή φαίνεται να στηρίζεται σε *a priori* υποθέσεις, εξίσου αμφίβολες ως προς την αξιοπιστία τους, για τους αντίθετους, βεβαίως, λόγους. Η πρώτη σκοπιά, λοιπόν, είναι αυθαίρετη γιατί είναι ενδεχομενική και υπόκειται σε συμβιβασμούς λόγω της ανάμιξής της στον κόσμο, ενώ η δεύτερη είναι αυθαίρετη γιατί είναι ανεδαφική, αποσυνδεδεμένη από τον κόσμο και αποστασιοποιημένη.

Η δικαιοσύνη και το ηθικό υποκείμενο

Ο Rawls συνδέει την προτεραιότητα της δικαιοσύνης με την προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού και έρχεται σε ρήξη με την τελεολογική αντίληψη γιατί θεωρεί ότι η τελεολογία συγχέει τη σχέση του ορθού προς το αγαθό αφού δεν αντιλαμβάνεται ορθά τη σχέση του εαυτού προς τους σκοπούς του. Για την δεοντοκρατία, σε αντίθεση προς την τελεολογία, «το πλέον ουσιώδες για την προσωπικότητά μας δεν είναι οι σκοποί που επιλέγουμε αλλά η ικανότητά μας να τους επιλέγουμε, μια ικανότητα που εντοπίζεται σε έναν εαυτό που πρέπει να προηγείται των σκοπών που επιλέγει».²⁰¹ Η προτεραιότητα του εαυτού έναντι των σκοπών του σημαίνει ότι πρόκειται για ένα μη αναγώγιμα ενεργό, βουλευτικό υποκείμενο δράσης, διακριτό από το περιβάλλον του, με ικανότητα επιλογής και χωρίς να εναπόκειται εξ ολοκλήρου στις επιδράσεις της εμπειρίας. Η προτεραιότητα του εαυτού, επιπλέον, αντανακλά των σεβασμό της αυτονομίας του ατόμου και τη θεώρηση του ανθρώπινου προσώπου ως φορέα αξιοπρέπειας, προϋποθέτει ακριβώς την έννοια του ηθικού προσώπου. Πρόκειται για μία ηθική απαίτηση, αλλά, επιπλέον, και για μια επιστημολογική απαίτηση. «Όπως η προτεραιότητα της δικαιοσύνης προέκυψε από την ανάγκη διάκρισης του κριτηρίου αξιολόγησης από την υπό αξιολόγηση κοινωνία, η προτεραιότητα του εαυτού προέρχεται από την παράλληλη ανάγκη διάκρισης του εαυτού από την κατάστασή του».²⁰²

²⁰¹ Ο.π., σελ. 104.

²⁰² Ο.π., σελ. 105.

Γίνεται διάκριση μεταξύ του τί ανήκει στο υποκείμενο και του τί είναι το υποκείμενο. Αν όλα όσα συνιστούν τον εαυτό ήταν μια αλυσίδα διαφόρων συγκυριακών επιθυμιών και σκοπών, δεν θα υπήρχε ένας μη αυθαίρετος τρόπος για να διακρίνουμε αυτές τις επιθυμίες, τα συμφέροντα και τους σκοπούς ως επιθυμίες κάποιου συγκεκριμένου προσώπου. Όλα αυτά δεν θα ανήκαν στο υποκείμενο αλλά θα ήταν το υποκείμενο, γεγονός που δε θα μας επέτρεπε να διακρίνουμε το υποκείμενο από το σύνολο των αδιαφοροποίητων χαρακτηριστικών. Ουσιαστικά, δεν θα ήταν καθόλου υποκείμενο, που θα μπορούσαμε, τουλάχιστον, να αναγνωρίσουμε ή να το διακρίνουμε ως κάτι που προσομοιάζει με ένα ανθρώπινο πρόσωπο. Γι' αυτό και «οποιαδήποτε θεωρία του εαυτού του τύπου, «Εγώ είμαι χ, ψ, και ω» αντί του «Εγώ έχω χ, ψ, και ω» (όπου χ, ψ και ω είναι επιθυμίες κλπ.), αίρει την απόσταση μεταξύ του υποκειμένου και της κατάστασης που είναι απαραίτητη για κάθε συνεκτική αντίληψη ενός συγκεκριμένου ανθρώπινου υποκειμένου. Αυτό το διάστημα ή το μέτρο αποστασιοποίησης είναι ουσιώδες για την αναφαίρετη κτητική πλευρά οποιασδήποτε συνεκτικής αντίληψης περί εαυτού».²⁰³ Θα πρέπει, λοιπόν, πάντα να υπάρχουν κάποια χαρακτηριστικά τα οποία έχω μάλλον παρά είμαι και μ' αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται το πρόσωπο να παραμένει αυτό που είναι παρά τις οποιεσδήποτε μεταβολές στην κατάστασή του. Επιπλέον, όμως, καθίσταται αναγκαία η διάκριση του υποκειμένου κα του αντικειμένου της κτήσης, γιατί διαφορετικά δε μπορούμε να διακρίνουμε τί είμαι εγώ από το τί είναι δικό μου. Έτσι, αυτό που μας απομένει είναι ένα ριζικά τιθέμενο υποκείμενο.

Ένα ριζικά τιθέμενο υποκείμενο είναι ανεπαρκές για την έννοια του προσώπου κατά τον ίδιο τρόπο που ένα κριτήριο αξιολόγησης για την έννοια της δικαιοσύνης είναι ανεπαρκές εφόσον ενέχεται στις υφιστάμενες αξίες. Και σ' αυτήν την περίπτωση η εναλλακτική λύση είναι εξίσου ανεπαρκής αφού θα προέβαλλε έναν εαυτό πλήρως αποκομμένο από τα εμπειρικά του χαρακτηριστικά ως ένα είδος αφηρημένης συνείδησης. Το ριζικά τιθέμενο υποκείμενο δηλαδή θα είχε μετατραπεί σε ένα ριζικά εξαυλωμένο υποκείμενο. Η αποστασιοποίηση, λοιπόν, ενέχει τον κίνδυνο της αυθαιρεσίας.

Έτσι ο Rawls προσεγγίζει την ενότητα του εαυτού με διαφορετικό τρόπο από την τελεολογική αντίληψη, υποστηρίζοντας ότι η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία αντιλαμβάνεται

²⁰³ Ο.π., σελ. 106.

την ενότητα του εαυτού ως κάτι εκ των προτέρων θεμελιωμένο και διαμορφωμένο πριν από τις επιλογές που κάνει εντός της εμπειρίας. Επίσης, διαχωρίζει τον πολίτη από το πλήρες ηθικό υποκείμενο μέσω του πέπλου της άγνοιας. «Η προγενέστερη ενότητα του εαυτού σημαίνει ότι το υποκείμενο, όσο κι αν καθορίζεται από επιδράσεις του περιβάλλοντός του, προηγείται πάντοτε των αξιών και των σκοπών του, ποτέ δεν ανάγεται πλήρως σε αυτούς και δεν συγκροτείται από αυτούς». ²⁰⁴ Για τον Rawls, ο εαυτός οφείλει την συγκρότηση και την προγενέστερη υπόστασή του στην έννοια του ορθού και γι' αυτό, όπως υποστηρίζει, μόνο όταν πράττουμε από αίσθημα δικαιοσύνης μπορούμε να εκφράσουμε την αληθινή μας φύση. ²⁰⁵

Η σχέση μεταξύ πρωτοκαθεδρίας της δικαιοσύνης και προτεραιότητας του ορθού, της δεοντοκρατικής μεταηθικής, η οποία, ωστόσο απουσιάζει κυρίως από τον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό*, και της προγενέστερης ενότητας του εαυτού φανερώνει το πόσο ισχυρό και βαθύ αποσκοπεί ο Rawls να είναι το αίτημα για την πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης. Το πρόγραμμα του Rawls μοιάζει πολύ με αυτό του Kant μέχρι αυτό το σημείο. Η διαφορά τους, όμως, έγκειται στο ότι ο Rawls προσπαθεί να θεμελιώσει τις απαιτούμενες δεοντοκρατικές προτεραιότητες χωρίς να ανατρέξει σε ένα υπερβατικό ή άλλως εξαυλωμένο υποκείμενο, όπως ο Kant. «Ο Rawls απορρίπτει τη μεταφυσική του Kant, αλλά πιστεύει ότι μπορεί να διατηρήσει την ηθική της ισχύ « στο πλαίσιο μιας εμπειρικής θεωρίας». Αυτός είναι ο ρόλος της πρωταρχικής θέσης». ²⁰⁶

Η πρωταρχική θέση αποσκοπεί να παράσχει την κατάλληλη κατάσταση παραγωγής των αρχών της δικαιοσύνης η οποία συγκροτείται κατόπιν αφαίρεσης από ενδεχομενικές και επομένως ηθικώς άσχετες κοινωνικές και φυσικές επιρροές – αυτή είναι η φιλοδοξία του Kant – χωρίς να χρειάζεται να βασιστεί σε έναν νοούμενο κόσμο ή σε μια έννοια υπερβατολογικού υποκειμένου πλήρως αποκομμένου από την εμπειρία. Ο Rawls προτείνει να περιορισθεί η περιγραφή των μερών που βρίσκονται στην πρωταρχική θέση μόνο σε εκείνα τα χαρακτηριστικά τα οποία όλα τα ανθρώπινα όντα συμμαρτίζουν ως ελεύθερα και ίσα ορθολογικά όντα. Σύμφωνα με τον Sandel, τα χαρακτηριστικά αυτά, σε γενικές γραμμές, αφορούν το γεγονός ότι κάθε άνθρωπος είναι ένα ον που επιλέγει τους σκοπούς του και προσδίδει εργαλειακή αξία σε ορισμένα

²⁰⁴ Ο.π., σελ. 108.

²⁰⁵ Ο.π. σελ. 108 και Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, σσ. 651-652.

²⁰⁶ Sandel, ό.π., σελ. 110.

πρωταρχικά αγαθά για την επίτευξη των σκοπών του, όποιοι κι αν είναι αυτοί. Τα χαρακτηριστικά αυτά υποτίθεται ότι είναι κοινά σε όλα τα ανθρώπινα όντα ως τέτοια και ως εκ τούτου είναι μη ενδεχομενικά.²⁰⁷

Πάντως ο Rawls αναγνωρίζει ότι η πρωταρχική θέση, παρά τις καντιανές της συγγένειες, απέχει σε αρκετά σημεία από τις απόψεις του Kant. Ένα από αυτά είναι ότι ο Rawls στηρίζεται σε ορισμένες γενικευμένες ανθρώπινες προτιμήσεις ή επιθυμίες για την παραγωγή των αρχών της δικαιοσύνης. «Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι μια θεωρία ανθρώπινης δικαιοσύνης και ανάμεσα στις προκείμενες της συγκαταλέγονται βασικά γεγονότα σχετικά με τα πρόσωπα και τη θέση τους στη φύση».²⁰⁸ Αντίθετα, ο Sandel υποστηρίζει ότι «για τον Kant, η θεμελίωση του ηθικού νόμου σε γενικευμένες προτιμήσεις και επιθυμίες, όσο διαδεδομένες κι αν είναι μεταξύ των ανθρώπινων όντων, θα σήμαινε απλώς την υποκατάσταση μιας στενότερης ετερονομίας από μια ευρύτερη».²⁰⁹ Για τον Rawls, όμως, αυτά τα γεγονότα γενικού χαρακτήρα είναι ουσιώδη στοιχεία της ηθικής του θεωρίας, αφού μεταξύ αυτών είναι και οι περιστάσεις της δικαιοσύνης. Τα γεγονότα αυτά διασφαλίζουν ότι οι αρχές της δικαιοσύνης που παράγει η θεωρία εφαρμόζονται σε ανθρώπινα όντα στον πραγματικό κόσμο παρά σε εξαιλωμένα ή υπερβατικά όντα πέρα από αυτόν. Παράλληλα, ο Rawls τονίζει το γεγονός ότι η υπόθεση της αμοιβαίας αδιαφορίας και της απουσίας πρότερων ηθικών δεσμών στην πρωταρχική θέση δεν συνεπάγεται ότι οι άνθρωποι είναι όντως αμοιβαία αδιάφοροι ή χωρίς ηθικούς δεσμούς ούτε ότι διατηρούν τα ίδια ακριβώς κίνητρα στην πραγματική ζωή ή σε μια εύτακτη κοινωνία η οποία διέπεται από τις δύο αρχές της δικαιοσύνης. Με μια τέτοια απάντηση ο Rawls, κατά τον Sandel, καταφέρνει να διασώσει τον ισχυρισμό περί πρωτοκαθεδρίας της δικαιοσύνης από τις προφανέστερες εμπειριστικές ενστάσεις.²¹⁰

Ο κλασικός ρεπουμπλικανισμός τονίζει δύο προϋποθέσεις για να αξίζει η πολιτεία να θεωρείται αληθινά δημοκρατική: την κατοχή των πολιτικών αρετών και το γεγονός ότι οι πολίτες πρέπει να είναι πρόθυμοι να συμμετάσχουν στο δημόσιο βίο. Ο Tocqueville, τον οποίο ο Rawls θεωρεί παράδειγμα του κλασικού ρεπουμπλικανισμού,

²⁰⁷ Ο.π., σσ. 128-129.

²⁰⁸ Rawls, ΘΔ, σελ. 306.

²⁰⁹ Sandel, σσ. 129-130.

²¹⁰ Βλ. Δημητρίου, *Ηθική και πολιτική*, 147-170.

ανιχνεύει εγγενείς κινδύνους σε έναν δημοκρατικό πολιτισμό ο οποίος θεμελιώνεται στην αξία της ατομικής ελευθερίας, καθώς είναι πολύ πιθανό οι πάντες να αποσυρθούν στην ιδιωτική σφαίρα και στην ατομική ευτυχία, με αποτέλεσμα την πλήρη εγκατάλειψη του δημόσιου χώρου και, ενδεχομένως, τη διαμόρφωση ενός κηδεμονικού κράτους με χαρακτηριστικά δεσποτείας. Επομένως, ένα καθεστώς που θέλει να θεωρείται γνήσια δημοκρατικό και να σέβεται τις θεμελιώδεις ελευθερίες, πρέπει – για να αποφύγει τη γέννηση της νέας αυτής δεσποτείας- να εναντιωθεί προς την τάση απόσυρσης στην ιδιωτική σφαίρα, ενθαρρύνοντας την συμμετοχή των πολιτών στον δημόσιο βίο. Τίθεται, επομένως, ως κεντρικό ζήτημα η ιδιότητα του πολίτη. Αφ' ης στιγμής ομολογείται από τον ρεπουμπλικανισμό πως η συμμετοχή των πολιτών είναι αναγκαία για την προστασία της ελευθερίας τους, το όλο πρόβλημα είναι να διαπιστώσουμε πώς θα κάνουμε τα άτομα να δρουν κατά τέτοιον τρόπο ώστε να αναλαμβάνουν τη στήριξη των δημοκρατικών θεσμών μέσω της συμμετοχής τους σε αυτούς. Στο πλαίσιο της φιλελεύθερης κοινωνίας ο ατομικισμός τείνει να εκφυλίζεται σε εγωισμό και οι πολίτες καταλήγουν δυστυχώς να μη δίνουν πια σημασία στην άσκηση της ελευθερίας ως συμμετοχής, αδυνατώντας σταδιακά να κατανοήσουν σε τί ακριβώς μπορεί να τους ωφελήσει. Εξ ου και το ερώτημα που θέτει ο ρεπουμπλικανισμός: πώς μπορούμε να κάνουμε ενάρετους τους πολίτες; Στο ερώτημα αυτό ο όρος «αρετή» πρέπει να εννοηθεί κατά τρόπο λιγότερο περιορισμένο, καθώς για να δεχτούν να συμμετάσχουν στο δημόσιο βίο, τα άτομα θα έπρεπε κατά κάποιο τρόπο να ξεπεράσουν τον εαυτό τους και να υπερβούν τον εγωισμό τους. Ανάλογα με τον προσανατολισμό που παίρνει κάθε φορά ο ρεπουμπλικανισμός, μπορεί να προκύψει από μια ιακωβινικού τύπου δικτατορία της αρετής έως μια πρακτική του κοινωνικού ελέγχου, που θα είναι λιγότερο σκληρή μεν, αλλά θα αποδίδει υπολογίσιμη θέση στη δύναμη του νόμου. Ο νόμος αποκτά στον ρεπουμπλικανισμό μια καταναγκαστική και παιδευτική λειτουργία, αλλά, ταυτόχρονα, τίθεται το ζήτημα του κατά πόσο δεν διακινδυνεύει να έρθει σε αντίθεση με την άλλη προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας: την αναγνώριση της αυτονομίας του ατόμου και της κοινωνίας απέναντι στο κράτος. Χαρακτηριστική είναι, όπως έχει ήδη αναφερθεί, η χρήση της έννοιας του νόμου στον δημοκρατικό ρεπουμπλικανισμό του Rousseau, σύμφωνα με την οποία ο νόμος είναι συμφυής προς την πολιτική ελευθερία και, μάλιστα, στοιχείο της προαγωγής της.

Κεφάλαιο 3.3

Φιλελεύθερες και ρεπουμπλικανικές εκδοχές του κράτους

Το δίλημμα μεταξύ συνεπειοκρατίας και δεοντοκρατίας

Στην αντιπαράθεση μεταξύ φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού κεντρικό στοιχείο αποτελεί ο αναστοχασμός της σπουδαιότητας του κράτους και της οικειοποίησής του από τους πολίτες. Στην ανάλυση που ακολουθεί παρουσιάζονται δύο παραδείγματα φιλελεύθερης και ρεπουμπλικανικής στοιχειοθέτησης της έννοιας του κράτους. Πρόκειται για το παράδειγμα του John Rawls, μέσα από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* και τον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό*, και αυτό του Philip Pettit, όπως αυτό προκύπτει από τα έργα του *Ρεπουμπλικανισμός: Μία θεωρία περί ελευθερίας και διακυβέρνησης (Republicanism: A Theory of Freedom and Government)* και *Θεωρία της Ελευθερίας: Από την ψυχολογία στην πολιτική της δράσης*.²¹¹ Η επιλογή των δύο αυτών εκδοχών συγκροτεί, επίσης, ένα αντιθετικό, τουλάχιστον σε πρώτη ανάλυση, ζεύγος, αποτελούμενο από δύο μοντέλα δικαιολόγησης: το δεοντοκρατικό και το συνεπειοκρατικό.

Σύμφωνα με το φιλελεύθερο πρότυπο της αρνητικής ελευθερίας και του προσδιορισμού της ως μη επέμβασης, θα μπορούσαμε σαφώς να φτάσουμε στην παράδοξη εκείνη κατάσταση όπου η ελευθερία θα επιβίωνε χωρίς να υπάρχει καμία συμμετοχή των πολιτών στην πραγματική άσκηση της κυριαρχίας – υπό τη μόνη προϋπόθεση ότι το κράτος θα κατόρθωνε να εμποδίσει τις ελευθερίες των μεν να συγκρουστούν με τις ελευθερίες των δε. Ωστόσο, από την πλευρά του ρεπουμπλικανισμού, θα προέκυπτε η εξής κριτική: μια τέτοια κατάσταση δημιουργεί την ψευδαίσθηση της (αρνητικής) ελευθερίας, αλλά αποστερεί τα άτομα ή μάλλον τους πολίτες από κάθε πραγματικό έλεγχο επί της πολιτικής εξουσίας · αναδεικνύει εντέλει την ήπια εκείνη δεσποτεία του κράτους πρόνοιας, σχετικά με την οποία ο Tocqueville μάς είχε προειδοποιήσει πως θα μπορούσε να απειλήσει αυτές καθ' εαυτές τις ατομικές

²¹¹ Pettit, P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1997, και *Θεωρία της ελευθερίας. Από την ψυχολογία στην πολιτική της δράσης*, μετάφραση Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα, 2007.

ελευθερίες, υποβιβάζοντας την άσκησή τους σε επιλεγμένους χώρους με διαρκώς μειούμενη σπουδαιότητα.

Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται το ζήτημα του περιορισμού του κράτους στο οποίο εντοπίζεται και η βασική διαφορά μεταξύ πολιτικού φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού. Ο ρεπουμπλικανισμός αποδίδει στο κράτος την ευθύνη της καλύτερης διασφάλισης και προαγωγής της ελευθερίας ως μη κυριαρχίας, χωρίς να πρόκειται, όμως, για παρέμβαση η οποία περιορίζει τις ατομικές ελευθερίες, αλλά για μία ενίσχυση του ρόλου του Νόμου.

Σε ό,τι αφορά το ζήτημα περί ουδετερότητας του κράτους, πολιτικός φιλελευθερισμός και ρεπουμπλικανισμός συμφωνούν προγραμματικά στο ότι αναζητούν μία ουδέτερη βάση για το κράτος η οποία δεν θα προάγει συγκεκριμένες θρησκευτικές ή ηθικές αντιλήψεις.

Ο Rawls παρατηρεί ότι, παρ' όλο που η κοινωνία είναι ένα συνεργασιακό εγχείρημα με στόχο το αμοιβαίο όφελος, χαρακτηρίζεται, κατ' εξοχήν, τόσο από σύγκρουση όσο και από ταυτότητα συμφερόντων. Ταυτότητα συμφερόντων υπάρχει εφόσον η κοινωνική συνεργασία καθιστά εφικτή μια ζωή καλύτερη για όλους από αυτή που θα είχε κανείς αν στηριζόταν αποκλειστικά στις δικές του προσπάθειες. Σύγκρουση συμφερόντων υπάρχει εφόσον ο τρόπος με τον οποίο διανέμονται τα αυξημένα οφέλη, που έχουν από κοινού παραχθεί, δεν αφήνει αδιάφορα τα πρόσωπα, τα οποία, προκειμένου να προάγουν τους σκοπούς τους, προτιμούν μεγαλύτερο μάλλον παρά μικρότερο μερίδιο. Το γεγονός της σύγκρουσης και της ταυτότητας συμφερόντων σε συνδυασμό με την αναγνώριση της δυνατότητας αντιμετώπισης των αντινομιών και πραγμάτωσης της ορθοπραξίας, όχι μόνο δυνάμει της αυτονομίας, αλλά και μέσω της ύπαρξης κανόνων, οδηγούν στην ανάγκη συγκρότησης και θεμελίωσης θεσμών που θα παρέχουν την απαραίτητη κανονιστικότητα ώστε να εξασφαλίζονται οι ρυθμίσεις όλων των παραπάνω.

Η Θεωρία της Δικαιοσύνης εντάσσεται στις δεοντολογικές, δεοντοκρατικές θεωρίες, στις οποίες το ορθό συνοδοιπορεί με το δέον και το δέον αντιδιαστέλλεται με το αγαθό. Έτσι, η Θεωρία έρχεται σε αντίθεση με την παράδοση του ωφελιμισμού. Για τον Rawls, ο ωφελιμισμός είναι ο κύριος «αντίπαλος» και, συχνά, εργαλείο ενίσχυσης της

δικής του επιχειρηματολογίας. Αυτό το στοιχείο, άλλοτε ρητά και άλλοτε υπόρρητα, διαρκώς «στοιχειώνει» την ανάλυσή του.

Το διακριτικό γνώρισμα της φιλελεύθερης παράδοσης, στην οποία εντάσσεται ο Rawls, είναι, πρωτίστως, η σύλληψη και η πρακτική ενός δημοκρατικού κράτους το οποίο έχει ως αρχή τον περιορισμό της εξουσίας του μέσω της διαφοροποίησής του από την κοινωνία και της βούλησής του όχι απλώς να σέβεται αλλά να διασφαλίζει σαφώς την αυτονομία της εν λόγω κοινωνίας, προστατεύοντας τα δικαιώματα των ατόμων και των ομάδων που τη συγκροτούν.²¹² Πρόκειται για το κράτος δικαίου το οποίο διαθέτει ένα νομικό σύστημα με ιδιαίτερα εκτεταμένο πεδίο εφαρμογής και στο οποίο η έννομη τάξη ασκεί την ύπατη εξουσία εντός μιας σαφώς οριοθετημένης εδαφικής επικράτειας. Στο πλαίσιο αυτό, το νομικό σύστημα είναι μια καταναγκαστική τάξη δημόσιων κανόνων, που απευθύνονται σε έλλογα πρόσωπα και αποσκοπούν στη ρύθμιση της συμπεριφοράς τους και στη δημιουργία ενός πλαισίου κοινωνικής συνεργασίας. Χαρακτηρίζεται από τη μεγάλη ποικιλία δραστηριοτήτων που ρυθμίζει, καθώς και από τη θεμελιακή σημασία των συμφερόντων που έχει σχεδιαστεί να διασφαλίζει. Ο νόμος ορίζει το βασικό πλαίσιο εντός του οποίου πραγματοποιούνται όλες οι άλλες δραστηριότητες.

Ο Rawls είχε την πρόθεση να αναδιατυπώσει τις αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού ή τον σκληρό πυρήνα μιας θεωρίας για τα όρια του κράτους, του οποίου τις έσχατες οργανωτικές αρχές προσπάθησε να περιγράψει κατά τον πληρέστερο δυνατό τρόπο. Το γενικό πλαίσιο της τελικής επεξήγησης που έδωσε ο Rawls με το βιβλίο *Political Liberalism* είναι η επαναφορά και η μεθερμηνευση της ιδέας που συχνά προβάλλει, ότι το φιλελεύθερο κράτος, καρπός των αγγλικών θρησκευτικών πολέμων του δέκατου έκτου και του δέκατου έβδομου αιώνα, συγκροτήθηκε μέσα από την πολιτική ουδετεροποίηση των αντιλήψεων περί αγαθού, δηλαδή των διαφόρων επιλογών που πραγματοποιούν τα άτομα και οι ομάδες όσον αφορά τις ηθικές αξίες που οργανώνουν τη ζωή τους. Το κράτος συλλαμβάνεται ως ένα κράτος κοσμικό ή ουδέτερο απέναντι στις αντιλήψεις περί αγαθού. Έτσι, το φιλελεύθερο κράτος είναι το κράτος που

²¹² Στο σημείο αυτό, αναδεικνύεται ξανά το ζήτημα του διαχωρισμού του πολίτη και του πλήρους ηθικού υποκειμένου, διότι το δεύτερο είναι υποστατό μόνο ως συγκαθοριζόμενο από το σύνολο των αντιλήψεων του για τον κόσμο, για τους επιδιωκόμενους στόχους του και για το τι θεωρεί αγαθό. Στη συγκρότηση, ωστόσο, του κοινωνικού συμβολαίου, που είναι η ιδρυτική παράδοση, όλα αυτά πρέπει να μείνουν εκτός.

προκρίνει το ζήτημα της δικαιοσύνης έναντι του αγαθού, υπό τη μορφή των κανόνων οι οποίοι επιτρέπουν τον δικαιότερο δυνατό επιμερισμό των καθηκόντων και των ωφελημάτων του κοινωνικού βίου. Παραμένει, ωστόσο, αναγκαίος ο έλεγχος αυτής της αξίωσης περί ουδετερότητας του φιλελεύθερου κράτους, καθώς ένα σύνηθες σημείο κριτικής είναι το γεγονός ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός επιτρέποντας τη συνύπαρξη στους κόλπους της κοινωνίας διαφόρων, αντικρουόμενων, εύλογων, περιεκτικών αρχών-πεποιθήσεων (*reasonable, comprehensive doctrines*) και αποφεύγοντας την άμεση πρόκριση κάποιων έναντι άλλων, μετακυλύει το πρόβλημα στον ορισμό του «εύλογου».

Ο Rawls καταφάσκει την προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού και σ' αυτή τη βάση θεμελιώνει και την πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης και της πολιτικής αντίληψης σχετικά με αυτήν. Κεντρικό σημείο της κριτικής του που έχει λάβει από διάφορες πλευρές, είναι το αν τα δικαιώματα μπορούν να διακριβωθούν και να δικαιολογηθούν χωρίς να προϋποτίθεται κάποια ιδιαίτερη αντίληψη περί αγαθού βίου, ουσιαστικά, δηλαδή, το αν όντως μπορεί το ορθό να προηγείται του αγαθού. Υποστηρίζει ότι η πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης αναφέρεται σε ένα πρώτο επίπεδο σε μια ηθική προτεραιότητα. Για παράδειγμα, ο Sandel στο βιβλίο του *Ο Φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης, ανασκευάζοντας τις ρωσισιανές θέσεις και ασκώντας κριτική, λέει ότι «Η δικαιοσύνη προέχει στο βαθμό που οι αξιώσεις στο όνομα της δικαιοσύνης υπερτερούν άλλων ηθικών και πολιτικών συμφερόντων, όσο επιτακτικά κι αν είναι τα δεύτερα».*²¹³ Γι' αυτό και η δικαιοσύνη αποτελεί την ύψιστη όλων των κοινωνικών αρετών και η εκπλήρωσή της προηγείται έναντι των υπολοίπων. Επιπλέον, όμως, η πρωτοκαθεδρία αυτή αναφέρεται και σε μία προνομιακή μορφή δικαιολόγησης. «Το ορθό προηγείται του αγαθού, όχι μόνο ως προς το ότι οι αξιώσεις του προηγούνται, αλλά και ως προς το ότι οι αρχές του παράγονται ανεξάρτητα.[...] Οι αρχές της δικαιοσύνης δικαιολογούνται με τρόπο που δεν εξαρτάται από οποιοδήποτε συγκεκριμένο όραμα περί αγαθού».²¹⁴ Στο πλαίσιο αυτό η δεοντοκρατία αντιτίθεται τόσο στη συνεπειοκρατία όσο και στην τελεολογία, αφού από τη μία πλευρά εμπεριέχει κατηγορικά καθήκοντα και απαγορεύσεις με προτεραιότητα έναντι άλλων ηθικών και πρακτικών μελημάτων, και από την άλλη πλευρά οι πρώτες αρχές απορρέουν χωρίς να προϋποτίθενται οποιοδήποτε

²¹³ Sandel,ό.π., σελ. 82.

²¹⁴ Ό.π., σελ. 83.

τελικοί ανθρώπινοι στόχοι ή σκοποί, ούτε κάποια καθορισμένη αντίληψη περί αγαθού. Σύμφωνα με τον Sandel, το τολμηρό με την πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης είναι ότι αποτελεί ένα ισχυρό αίτημα το οποίο είναι ιδιαίτερα οικείο στη σκέψη μας, τόσο ώστε να είναι εννοιακά ελκυστικό, χωρίς να διαπιστώνουμε την τολμηρότητά του. Η δικαιοσύνη αποτελεί τον γνώμονα «με τον οποίο οι αντικρουόμενες αξίες συμφιλιώνονται και οι ανταγωνιστικές αντιλήψεις περί αγαθού προσαρμόζονται, αν, τελικώς, δεν επιλύονται. Ως τέτοια πρέπει να έχει κάποια προτεραιότητα όσον αφορά αυτές τις αξίες και αυτά τα αγαθά».²¹⁵ Η προτεραιότητα αυτή έγκειται υπό μία έννοια σ' ένα ηθικό «πρέπει», το οποίο προκύπτει από την κριτική του Rawls στην ωφελμιστική ηθική. Η προτεραιότητα της δικαιοσύνης αποτελεί απαίτηση της πολλαπλότητας των ανθρώπων και της ακεραιότητας των ατόμων. Αντιθέτως, ο ωφελμισμός θυσιάζοντας τη δικαιοσύνη προς χάριν του γενικού αγαθού παραβιάζει το απαραβίαστο, αποτυγχάνει να σεβαστεί τη διακριτότητα των προσώπων.

Ο Rawls, επιπλέον, επιμένει για την προτεραιότητα της δικαιοσύνης έναντι των αξιών που αποτιμά, κι αυτό γιατί επιμένει στην αναζήτηση ενός «αρχιμήδειου σημείου» από το οποίο θα αποτιμήσουμε τη βασική δομή της κοινωνίας, στοιχείο που οφείλεται στο ότι εγγράφεται πλήρως στην φιλελεύθερη παράδοση των συμβολαιικών θεωριών, κρατώντας τα περισσότερα δικαιοσύνης ως εάν απέρρεαν από τις τρέχουσες στην κοινωνία αξίες ή αντιλήψεις περί αγαθού. Το πρόβλημα που παρουσιάζεται είναι ότι η κριτική σκοπιά που παρέχουν δεν είναι εξασφαλισμένα εγκυρότερη από τις αντιλήψεις τις οποίες οι αρχές καλούνται να ρυθμίσουν. Η δικαιοσύνη θα υπόκειται στις ίδιες ενδεχομενικότητες ως προϊόν αυτών των αξιών. Η δεύτερη πιθανότητα, εναλλακτικά, απαιτεί ένα κριτήριο κατά κάποιον τρόπο εξωτερικό προς τις αξίες και τα συμφέροντα που επικρατούν σε μια κοινωνία. Αν, λοιπόν, η εμπειρία μας κρίνεται ακατάλληλη ως πηγή τέτοιων αρχών, η δεύτερη επιλογή φαίνεται να στηρίζεται σε *a priori* υποθέσεις, εξίσου αμφίβολες ως προς την αξιοπιστία τους, για τους αντίθετους, βεβαίως, λόγους. Η πρώτη σκοπιά, λοιπόν, είναι αυθαίρετη γιατί είναι ενδεχομενική και υπόκειται σε συμβιβασμούς λόγω της ανάμιξής της στον κόσμο, ενώ η δεύτερη είναι αυθαίρετη γιατί είναι ανεδαφική, αποσυνδεδεμένη από τον κόσμο και αποστασιοποιημένη.

²¹⁵ Ο.π., σελ.100.

Ο Rawls στη Θεωρία της Δικαιοσύνης υποστηρίζει ότι, αντίθετα από όσα πρεσβεύουν οι τελεολογικές θεωρίες, ως αγαθό λογίζεται μόνο ό,τι εναρμονίζεται με μορφές ζωής σύμφωνες με τις αρχές του ορθού, που ήδη διαθέτουμε. Από την άλλη πλευρά, για να ορίσουμε τις αρχές αυτές είναι απαραίτητο να βασισθούμε σε μια ορισμένη έννοια του αγαθού, γιατί χρειαζόμαστε υποθέσεις ως προς τα κίνητρα των μερών στην πρωταρχική θέση. Καθώς οι υποθέσεις αυτές δεν πρέπει να θέτουν σε κίνδυνο την προτεραιότητα της έννοιας του ορθού, η θεωρία του αγαθού που χρησιμοποιεί ο Rawls στην πραγμάτευση των αρχών της δικαιοσύνης περιορίζεται στα απολύτως ουσιώδη. Αυτή είναι η θεωρία του αγαθού την οποία ο Rawls ονομάζει ισχνή: σκοπός της είναι να εξασφαλίσει τα προαπαιτούμενα που σχετίζονται με τα πρωταρχικά αγαθά και χρειάζονται για να φθάσουμε στις αρχές της δικαιοσύνης.

Η βασική λίστα των πρωταρχικών αγαθών, στην οποία, αν κριθεί απαραίτητο, μπορούν να προστεθούν επιπλέον, έχει πέντε βασικές κατηγορίες ως εξής²¹⁶:

- α. βασικά δικαιώματα και ελευθερίες, που απαρτίζουν, επίσης, μία λίστα
- β. ελευθερία κίνησης-μετακίνησης και ελεύθερη επιλογή του επαγγέλματος σε ένα πλαίσιο ποικίλων ευκαιριών
- γ. εξουσίες και προνόμια αξιωμάτων και θέσεων ευθύνης στους πολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς της βασικής δομής της κοινωνίας
- δ. εισόδημα και πλούτος, και τέλος,
- ε. οι κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού

Σύμφωνα με τον Pettit, ο ρεπουμπλικανισμός «συμφωνεί» με τον φιλελευθερισμό ως προς την αναζήτηση μίας σχετικά ουδέτερης βάσης για το κράτος η οποία δεν συνδέεται με οποιαδήποτε συγκεκριμένη αντίληψη περί αγαθού.²¹⁷ Ωστόσο, ο Pettit θεωρεί ότι το στοιχείο της ελευθερίας ως μη κυριαρχίας είναι ένα εγγενώς κοινοτιστικό ιδανικό. Οι κοινοτιστές επικεντρώνονται στα κοινοτιστικά αγαθά υποθέτοντας ότι τέτοιου είδους ιδανικά είναι κατά κανόνα συνδεδεμένα με συγκεκριμένες αντιλήψεις σχετικά με το πώς θα έπρεπε να ζουν οι άνθρωποι. Η ελευθερία ως μη κυριαρχία είναι ακριβώς αυτό το είδος κοινοτιστικού αγαθού που θα έπρεπε να είναι ελκυστικό για τους

²¹⁶ Βλ. Rawls, L., *Political Liberalism. With a new introduction and the "Reply to Habermas"*, Columbia University Press, New York, 1996, σελ. 181.

²¹⁷ Sandel ό.π., σελ. 120.

κοινοτιστές, ενώ, ταυτόχρονα, απορρίπτεται η υπόθεση ότι γι' αυτό τον λόγο πρέπει ο ρεπουμπλικανισμός να αποτύχει ως προς το αίτημα της ουδετερότητας. Η ελευθερία, σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, παραμένει ένα αγαθό, το οποίο λίγο-πολύ, όλοι ή, τουλάχιστον, όλοι σε μια πλουραλιστική κοινωνία, είναι αναμενόμενο να επιθυμούν και να δίνουν αξία. Ένα αγαθό θα είναι κοινοτιστικό ιδανικό στον βαθμό που παρουσιάζει δύο χαρακτηριστικά: είναι ένα κοινωνικό αγαθό και ένα κοινό αγαθό. Στα αγαθά αυτά ο Pettit δεν συμπεριλαμβάνει την ωφέλεια και την ευτυχία, την ανακούφιση από τη δυστυχία ή τη φτώχεια, την δικαιοσύνη ως ακριβοδικία και την ελευθερία ως μη επέμβαση.

Για τον Pettit, η δέσμευση στην έννοια της ελευθερίας ως μη κυριαρχίας είναι συνεπειοκρατική. Πρόκειται για μία αξία την οποία το κράτος πρέπει να προσπαθεί να προάγει, όχι για έναν περιορισμό τον οποίο πρέπει να σέβεται. Αυτή η απόδοση είναι κοινή στην ρεπουμπλικανική παράδοση, η οποία έχει συνεπειοκρατικό χαρακτήρα.²¹⁸ Στο σημείο αυτό, λοιπόν, διακρίνεται μία ουσιαστική διαφορά μεταξύ ρεπουμπλικανισμού και πολιτικού φιλελευθερισμού ως προς το γενικό μοντέλο δικαιολόγησης, το οποίο για τον ρεπουμπλικανισμό είναι συνεπειοκρατικό ενώ για τον πολιτικό φιλελευθερισμό είναι δεοντοκρατικό. Η διαφορά αυτή μας οδηγεί αναπόφευκτα και στο ζήτημα της προτεραιότητας του ορθού έναντι του αγαθού, η οποία είναι κεντρική στον πολιτικό φιλελευθερισμό. Μολονότι, ο Pettit απορρίπτει την προτεραιότητα του αγαθού, τουλάχιστον όπως τίθεται από τους κοινοτιστές, θεωρώ ότι η συνεπειοκρατική χρήση της έννοιας της ελευθερίας ως μη κυριαρχίας δεν του επιτρέπει να απομακρυνθεί από αυτή τη γραμμή, χωρίς περαιτέρω δικαιολόγηση.

Υπάρχουν δύο είδη εξουσίας σε κάθε κοινωνικό κόσμο, αφενός το *imperium* του κράτους ή η δημόσια εξουσία και αφετέρου το *dominium* ή η ιδιωτική εξουσία παρέμβασης που διαθέτουν ορισμένοι φορείς δράσης, άτομα ή συλλογικότητες, στις σχέσεις τους με άλλα πρόσωπα. Κατά τον Pettit, μια ρεπουμπλικανική φιλοσοφία θα υποστήριζε ότι για την προαγωγή της ελευθερίας ως μη κυριαρχίας των πολιτών θα πρέπει να ληφθούν μέτρα για τον έλεγχο και των δύο μορφών εσωτερικής εξουσίας, καθώς και της δύναμης τυχόν εξωτερικών εχθρών.

²¹⁸ Βλ. Pettit, ό.π. σελ. 274.

Το ρεπουμπλικανικό κράτος θα επιφορτιστεί με το καθήκον του περιορισμού της ιδιωτικής εξουσίας έτσι ώστε τα άτομα να μπορούν, στο μέτρο του δυνατού, να ζουν υπό συνθήκες που δεν επιτρέπουν σε άλλα άτομα να ασκούν αυθαίρετη εξουσία επάνω τους. Το ρεπουμπλικανικό κράτος θα επιδιώξει την ανάπτυξη κοινωνικών μορφών ζωής στις οποίες το κάθε άτομο δε θα είναι στο έλεος συλλογικών υποκειμένων ούτε θα εξαρτάται από την καλή θέληση άλλων ατόμων, παρά μόνο εφόσον αυτό είναι δική του επιλογή. Τα μέσα που επιτρέπουν στο ρεπουμπλικανικό κράτος να μειώσει την αδυναμία των πολιτών και να ενθαρρύνει την ουσιαστική ανεξαρτησία τους είναι πολλά και ποικίλλουν ανάλογα με τις συνθήκες. Σε κάποιες περιπτώσεις εξυπηρετούν οι θεσμοί του κράτους πρόνοιας και σε κάποιες άλλες οι θεσμοί μιας πολύ πιο ανοιχτής αγοράς. Το ιδανικό είναι να μπορούν όλοι να έχουν, σε σταθερή βάση, την απαιτούμενη πρόσβαση σε τροφή, στέγη και ιατρική φροντίδα, σε παιδεία, ενημέρωση και σε ένα πολιτισμικό δίκτυο, σε εργασία, κινητικότητα και σε μια διεύθυνση στην οποία άλλα άτομα θα μπορούν να επικοινωνήσουν μαζί τους, κ.ο.κ. Τα μέτρα που απαιτούνται για τη διασφάλιση αυτής της πρόσβασης μπορεί να διαφέρουν, ανάλογα με τις συνθήκες της κοινωνίας.

Ωστόσο, ανεξάρτητα από το τι μπορεί να κάνει το κράτος για να προάγει την ελευθερία ως μη κυριαρχία, περιορίζοντας τις συνέπειες της ιδιωτικής εξουσίας ή του *dominium* και αντιμετωπίζοντας εξωτερικούς εχθρούς, ο ρεπουμπλικανισμός επιμένει ότι το κράτος θα πρέπει να σέβεται ορισμένα όρια στην άσκηση της δημόσιας εξουσίας ή του *imperium*. Ένα κράτος το οποίο θα λειτουργούσε πέρα από αυτά τα όρια, θα αποτελούσε, πιθανόν, τη χειρότερη απειλή για την ελευθερία ως μη κυριαρχία, σύμφωνα με τον Pettit. Το πρώτο ζήτημα, λοιπόν, για μια ρεπουμπλικανική φιλοσοφία είναι να καθορίσει τα όρια που θα πρέπει να επιβληθούν στο κράτος – τη μορφή που πρέπει να έχει το κράτος ως φορέας δράσης – για να λειτουργεί ως δύναμη ρεπουμπλικανικού καλού και όχι ως πηγή μεγάλου κακού.

Το ερώτημα αυτό βρίσκεται στο επίκεντρο των συζητήσεων της ρεπουμπλικανικής παράδοσης και συνδέεται πάντοτε με την ελευθερία. Με άλλα λόγια, το ερώτημα διαμορφώνεται ως εξής: Τί διασφαλίζει την ελευθερία στη συγκρότηση ενός κράτους; Τί επιτρέπει τη δημιουργία ενός κράτους που συμβαδίζει με την ελευθερία των πολιτών του ως μη κυριαρχίας και που μπορεί να προωθήσει την υπόθεση της ελευθερίας

αντιμετωπίζοντας άλλους κινδύνους, χωρίς να γίνει το ίδιο ένας μεγαλύτερος κίνδυνος; Τι είναι, δηλαδή, εκείνο που κάνει ελεύθερο ένα κράτος ή μια πολιτεία;

Από ρεπουμπλικανική σκοπιά, η μόνη λύση για την αντιμετώπιση του κινδύνου που μπορεί να αντιπροσωπεύει το οποιοδήποτε κράτος, είναι το να κατοχυρωθεί, στο μέτρο του δυνατού, η μη αυθαίρετη λειτουργία του κράτους. Ένα κράτος δεν αυθαιρετεί στον βαθμό κατά τον οποίο είναι αναγκασμένο να ακολουθεί τα κοινά αναγνωρίσιμα συμφέροντα των πολιτών και μόνο αυτά. Ο Pettit υποστηρίζει ότι μπορούμε να ελπίζουμε ότι το κράτος θα υποχρεωθεί να ακολουθήσει αυτά τα συμφέροντα μόνο με την εγκαθίδρυση ενός πολιτεύματος εκλογικής δημοκρατίας, και, πιο συγκεκριμένα, μιας δημοκρατίας της αμφισβήτησης. Το ιδεώδες της πολιτικής ελευθερίας συνδέεται άρρηκτα με το ιδεώδες της δημοκρατίας. Σε αυτήν, όμως, την περίπτωση, θα τεθεί και ζήτημα πολιτικής αρετής ως προς τον πυρήνα αυτής της σχέσης και την άσκηση της πολιτικής ελευθερίας. Η σύνδεση αυτή αμφισβητήθηκε από ορισμένους φιλελεύθερους υποστηρικτές της ελευθερίας ως μη παρέμβασης (Berlin, Paley), αλλά είναι αναμφισβήτητη από την οπτική μιας ρεπουμπλικανικής ερμηνείας της ελευθερίας ως μη κυριαρχίας, είναι ουσιαστικά προϋπόθεση για κάθε ρεπουμπλικανική προσέγγιση.

Ο Pettit υποστηρίζει ότι κάθε φορά που διάφορα άτομα συγκροτούν ένα συλλογικό υποκείμενο, το υποκείμενο αυτό αντιπροσωπεύει πάντοτε έναν κίνδυνο για την ελευθερία ως μη κυριαρχία. Για να πραγματοποιήσει έναν συλλογικό στόχο η ενοποιημένη συλλογικότητα θα πρέπει να συλλογικοποιήσει τον λόγο. Και για να συλλογικοποιήσει τον λόγο, θα πρέπει να οργανωθεί με τέτοιον τρόπο ώστε να μπορεί να αγνοεί σε ορισμένα θέματα τις απόψεις και τις ψήφους των ατόμων – ακόμη κι αν τα άτομα αυτά, καθένα χωριστά, είναι αρκετά ορθολογικά. Οι συλλογικότητες δεν αντιπροσωπεύουν μόνο μια τέτοια γενική απειλή για τα ατομικά τους μέλη. Εκφράζουν συχνά και μια συγκεκριμένη και σοβαρή απειλή στο βαθμό που τα ίδια τα μέλη τους τούς έχουν δώσει την εξουσία να επιβάλλουν περιορισμούς και προϋποθέσεις συμμετοχής σε αυτές τις συλλογικότητες. Έτσι, αυτές οι συλλογικότητες παίζουν τον ρόλο μιας συγκεντρωτικής εξουσίας, η αμφισβήτηση της οποίας από τα ατομικά μέλη εγκυμονεί κινδύνους για αυτά. Ωστόσο, αυτού του είδους οι κίνδυνοι δεν είναι ιδιαίτερα ανησυχητικοί. Σε όλες τις συλλογικότητες πλην του κράτους, τα ατομικά μέλη διατηρούν το τυπικό δικαίωμα εξόδου και στα περισσότερες περιπτώσεις μπορούν να ασκήσουν

αυτό το δικαίωμα χωρίς υπερβολικό κόστος. Το γεγονός ότι τα άτομα δεν εγκαταλείπουν συχνά αυτές τις συλλογικότητες σημαίνει ότι οι συλλογικότητες αυτές, όταν παρεμβαίνουν, ακολουθούν τα κοινά αναγνωρίσιμα συμφέροντα των μελών τους. Επιπλέον, η κάθε συλλογικότητα αυτού του είδους είναι υποχρεωμένη, υπό τον κίνδυνο της μαζικής αποδημίας των μελών της, να σέβεται τα κοινά αναγνωρίσιμα συμφέροντα των μελών της. Η συλλογικότητα είναι ίσως ένας φορέας που παρεμβαίνει στις ζωές των μελών της, αλλά οι παρεμβάσεις της δεν είναι αυθαίρετες και γι' αυτό δεν λειτουργεί ως αυταρχική εξουσία.

Σε ό,τι αφορά το κράτος ως συλλογικότητα (με ατομικά μέλη) τα πράγματα είναι διαφορετικά. Αν το κράτος ή η πολιτεία είχε μια τέτοια σχέση με τα μέλη του, με τους πολίτες του, τότε το *imperium* του δεν θα αποτελούσε ιδιαίτερα σοβαρό κίνδυνο για την ελευθερία ως μη κυριαρχία. Ωστόσο, το κράτος διαφέρει πολύ από άλλες συλλογικότητες. Επειδή διαθέτει το μονοπώλιο της νόμιμης βίας στην επικράτειά του, το κράτος έχει την εξαναγκαστική εξουσία να επιβάλλει τέλη στα μέλη του, δηλαδή δασμούς και φόρους. Επιβάλλει, επίσης, έναν κώδικα συμπεριφοράς ο οποίος ενσαρκώνεται στη νομοθεσία και την κρατική ρύθμιση, και τιμωρεί όσους παραβιάζουν τον κώδικα αυτό με πρόστιμα, φυλάκιση, ακόμη και εκτέλεση. Το κράτος δεν είναι μόνον εξαναγκαστικό, είναι και αναπόδραστο. Είναι ένα είδος συλλογικότητας που παρέχει στα μέλη του ένα καθαρά τυπικό δικαίωμα εξόδου. Αυτό το δικαίωμα εξόδου δεν σημαίνει τίποτα παρά μόνο στην απίθανη περίπτωση κατά την οποία ένα άλλο κράτος, το οποίο ιδεατά θα διέφερε σημαντικά από το πρώτο, θα ήταν πρόθυμο να δεχτεί τα μέλη του.

Στον βαθμό κατά τον οποίο είναι εξαναγκαστικό, αποτελεί μια εξουσία που παρεμβαίνει βαθιά στις υποθέσεις των πολιτών. Στον βαθμό κατά τον οποίο είναι αναπόδραστο, δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι θα αναγκαστεί να ακολουθήσει τα κοινά αναγνωρίσιμα συμφέροντα των πολιτών όταν θα ασκήσει την παρεμβατική του εξουσία. Έτσι, ενώ το κράτος είναι ιδιαίτερα σημαντικό για πολλούς και διαφορετικούς λόγους – μεταξύ άλλων, γιατί μπορεί να προστατεύσει την ελευθερία ως κυριαρχία από τον κίνδυνο του *dominium* – αποτελεί το ίδιο μια σοβαρή απειλή κατά αυτής της ελευθερίας. Το *imperium* του κράτους είναι ισχυρό και πανταχού παρόν και απαιτούνται, προφανώς, ειδικά μέτρα για να μετατραπεί σε φιλική προς την ελευθερία εξουσία. Η μόνη ισχυρή

δυνατότητα που διαθέτουν οι πολίτες για τη διασφάλιση της μη αυθαίρετης και μη αυταρχικής λειτουργίας του κράτους, κατά τον Pettit, είναι η φωνή τους, και, συγκεκριμένα, η φωνή της έγκρισης και της αμφισβήτησης που διαθέτουν οι απλοί πολίτες των δημοκρατικών καθεστώτων. Με άλλα λόγια, ο εκδημοκρατισμός είναι ο μόνος εφικτός τρόπος για να εμποδίσουμε την αυθαίρετη και αυταρχική συμπεριφορά του κράτους προς τους πολίτες του, συμπέρασμα το οποίο επαναφέρει το ζήτημα της δημόσιας χρήσης του λόγου. Ειδικότερα, ο εκδημοκρατισμός καθιστά πολύ πιο πιθανή την ευθυγράμμιση του κράτους με τα κοινά αναγνωρίσιμα συμφέροντα των πολιτών του, και μόνον με αυτά.

Κοινά αναγνωρίσιμα συμφέροντα

Μία εύρυθμη δημοκρατία λειτουργεί ως διαδικασία ανίχνευσης και ενίσχυσης αυτών των συμφερόντων. Το ότι τα συμφέροντα είναι αναγνωρίσιμα σημαίνει ότι είναι γνωστά ή ότι μπορούν να γίνουν γνωστά χωρίς μεγάλη προσπάθεια. Αλλά τι σημαίνει ότι είναι κοινά;

Ο πειστικότερος ορισμός των συμφερόντων, κατά τον Pettit, υποστηρίζει ότι ένα ορισμένο αγαθό εκφράζει το κοινό συμφέρον ενός πληθυσμού μόνο αν η συλλογική του παροχή στηρίζεται σε συνεργατικώς αποδεκτά κριτήρια. Τα κριτήρια αυτά θα μπορούσε κάποιος να τα προβάλει χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία σε έναν διάλογο γύρω από τις συλλογικές ή τις κοινές παροχές, υποστηρίζοντας ότι αποτελούν σημαντικά ζητήματα που πρέπει να ληφθούν υπόψη. Δεν αποτελούν, για παράδειγμα, εγωιστικά ή ιδιαίτερα συμφέροντα, τα οποία οι άλλοι συμμετέχοντας στη συζήτηση θα ερμήνευαν αναπόφευκτα ως εκκλήσεις για ειδική μεταχείριση, για τις οποίες δεν έχουν κανένα ιδιαίτερο λόγο να λάβουν υπόψη. Υποθέτοντας ότι οι πολίτες ενός κοινού κράτους έχουν πολλά συνεργατικώς αποδεκτά κριτήρια μπορούμε να θεωρήσουμε ότι κοινά συμφέροντα των πολιτών είναι τα αγαθά που θα πρέπει να παρέχονται συλλογικά σύμφωνα με τα παραπάνω κριτήρια.²¹⁹ Ο Αλέξανδρος Κιουπκιολής, σχολιάζοντας ως μεταφραστής του κειμένου, σημειώνει ότι «αυτός ο ορισμός των κοινών συμφερόντων

²¹⁹ Βλ. Pettit, *Θεωρία της ελευθερίας*, ό.π., σσ. 288-289.

είναι συμβολαιοκρατικός ως προς το πνεύμα του · οφείλει πολλά κυρίως στην ερμηνεία της ρωλσιανής συμβολαιοκρατίας που ανέπτυξαν στο έργο τους ο T.M. Scanlon (1982) και ο Brian Barry (1995). Απορρίπτει την ιδέα ότι τα κοινά συμφέροντα πρέπει να οριστούν ως ιδιωτικά συμφέροντα που τυχαίνει να συμμερίζονται όλοι σε μια κοινότητα · αυτός ο ορισμός του ελάχιστου κοινού παρονομαστή θα έκανε τα κοινά συμφέροντα τόσο ασταθή και απροσδιόριστα ώστε να μην έχουν πλέον καμία κανονιστική σημασία (Goodin 1996). Χωρίς να απομακρύνεται πολύ από την ιδέα που έχουμε για το τι αποτελεί γνήσιο συμφέρον, καθώς και για το τι αποτελεί πραγματικά κοινό συμφέρον, ο ορισμός αυτός μας παρέχει μια στέρεα και ενδεχομένως χρησιμότερη ερμηνεία των κοινών συμφερόντων.»²²⁰

Ο Pettit επικαλείται μεθοδολογικά τη μέθοδο της ρωλσιανής αναστοχαστικής ισορροπίας (reflective equilibrium) για να ενισχύσει τον κεντρικό ρόλο της ελευθερίας ως μη κυριαρχίας καθώς και τον βασικό ρόλο που έχει το κράτος στο να προάγει αυτή την ελευθερία. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι «κάθε μεγαλόπνοη προσέγγιση στην πολιτική μάς παρέχει ένα αξίωμα ή ένα σύνολο αξιωμάτων από τα οποία πηγάζουν οι κρίσεις σχετικά με επιμέρους θεσμικά ζητήματα · τα αξιώματα δεν χρειάζεται να εκπροσωπούν μία μοναδική βάση δικαιολόγησης, όπως σε ένα θεμελιοκρατικό σχέδιο, αλλά θεωρούνται ως ένα καλό σημείο εκκίνησης για την οργάνωση διαισθητικών αντιλήψεων»²²¹. Κάθε τέτοια προσέγγιση κρίνεται μέσω της αναστοχαστικής ισορροπίας για την ελκυστικότητα του αξιώματος ή των αξιωμάτων καθ' εαυτά και ως προς τον οργανωτικό τους ρόλο, καθώς και για το κατά πόσο είναι εύλογα και ακριβή τα θεωρήματα που πηγάζουν από τα εν λόγω αξιώματα.

Η ελευθερία ως μη κυριαρχία έγκειται προπάντων στην υποταγή στους νόμους (και όχι στους ανθρώπους) δεδομένου ότι η πρακτική της συμμετοχής στον δημόσιο βίο επιτρέπει στον καθένα να θεωρεί ότι ο ίδιος είναι ο δημιουργός των νόμων. Το ερώτημα που προκύπτει είναι το εάν η ιδέα της υποταγής στους νόμους εξαντλεί το αίτημα της ελευθερίας. Αν η ελευθερία των Νεοτέρων ισοδυναμεί με τη μείωση των καταναγκασμών, πως θα μπορούσε να επιτευχθεί από μία αντίληψη και μία εφαρμογή

²²⁰ Ό.π., σελ.289.

²²¹ Pettit, *Republicanism*, ό.π., σελ 11.

του νόμου η οποία σύμφωνα με το πρότυπο που πρεσβεύει ο Pettit υπερβαίνει εξ ορισμού τη φιλελεύθερη εφαρμογή; Πρόκειται για ένα πολύ κρίσιμο σημείο της αντιπαράθεσης.

Σύμφωνα με τη φιλελεύθερη οπτική, ο νόμος είναι αποκλειστικά ο όρος της συνύπαρξης των ελευθεριών. Κατά συνέπεια, η φιλελεύθερη αντίληψη περί νόμου εμπεριέχει αναλυτικά την ιδέα του ίδιου της του περιορισμού (περιορίζεται στο στοιχείο που καθιστά εξίσου δυνατές τις ελευθερίες των ατόμων) – κάτι το οποίο, αντιθέτως, δεν θεωρώ ότι ισχύει για το πρότυπο που παρουσίασε ο Pettit. Στο όνομα μιας αντίληψης της ελευθερίας ως απουσίας κυριαρχίας, το πρότυπο αυτό πράγματι λησμονεί ότι η ελευθερία των Νεοτέρων έγκειται επίσης για λόγους αρχής στη μείωση του ρόλου του νόμου επί της ατομικής ζωής – κοντολογίς: λησμονεί ότι αυτή καθ' εαυτήν η κυριαρχία του νόμου ή η υποταγή στον νόμο δεν αποτελεί για εμάς εγγύηση της ελευθερίας μας.

Στην περίπτωση της συνεπειοκρατικής επιχειρηματολογίας η προσφυγή σε παραδείγματα της εμπειρικής πραγματικότητας είναι συχνή και σχεδόν εξ αρχής. Θεωρώ ότι ισχύει περίπου το ίδιο και για τη δεοντοκρατική προσέγγιση του Rawls. Ελλοχεύει, λοιπόν, ο κίνδυνος της ενορασιοκρατικής κατηγορίας, μολονότι αποτελεί προγραμματικά έναν από τους δύο βασικούς αντιπάλους του Rawls.²²²

²²² Βλ. Ρωλς, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό.π., σσ. 62-70.

Κεφάλαιο 3.4

Η συζήτηση του εξισωτισμού

Ronald Dworkin: Περί ισότητας ευημερίας και ισότητας των πόρων

Ο Ronald Dworkin, πραγματευόμενος το πρόβλημα της διανεμητικής ισότητας, το οποίο αφορά την αναζήτηση του βέλτιστου τρόπου διανομής χρημάτων και άλλων πόρων ανάμεσα στα άτομα μίας κοινότητας ώστε αυτά να αντιμετωπίζονται ως ίσα, παρουσιάζει δύο γενικές θεωρίες, την ισότητα ευημερίας και την ισότητα των πόρων.²²³ Σύμφωνα με την ισότητα ευημερίας, «ένα διανεμητικό σχήμα αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως ίσους όταν διανέμει ή μεταφέρει πόρους ανάμεσά τους έως ότου καμία περαιτέρω μεταφορά δεν θα τους καθιστούσε περισσότερο ίσους ως προς την ευημερία.»²²⁴ Από την άλλη πλευρά, η ισότητα των πόρων, η οποία αφορά την διανεμητική ισότητα και αντιδιαστέλλεται προς την ισότητα της ευημερίας, υποστηρίζει ότι «καμία περαιτέρω μεταφορά δεν θα καθιστούσε τα μερίδιά τους στους συνολικούς πόρους πιο ίσα».²²⁵ Ο Dworkin για να διατυπώσει και να υποστηρίξει τη δική του εκδοχή περί της ισότητας των πόρων, παρουσιάζει και αποδομεί πρώτα τη θεωρία περί ισότητας ευημερίας, υποστηρίζοντας τη θέση ότι η ισότητα αποτιμάται με κριτήριο τους πόρους που έχει καθένας και μπορεί να τους διαθέσει, και όχι με το εύρος της ευημερίας που επιτυγχάνει.

Στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης εξισωτικής πολιτικής κοινότητας, το ιδεώδες της ισότητας από τη σκοπιά της ευημερίας είναι η διασφάλιση όσο το δυνατόν περισσότερων ίσων πόρων στους πολίτες, θεωρώντας ότι δεν πρέπει να επιδιώκουμε να γίνουν οι άνθρωποι το ίδιο ευτυχείς, αλλά να επιδιώκουμε να εξασφαλίσει ο καθένας ίσους πόρους ώστε να επιδιώκει τους δικούς του σκοπούς και να μπορεί να αναζητήσει την προσωπική του ευτυχία. Αν ο στόχος της κοινωνίας μας είναι να επιτύχει ισότητα ευημερίας για όλα τα άτομα, το καλύτερο μέσο φαίνεται να είναι η ισότητα των πόρων που θα έχουν στη

²²³ Οι δύο αυτές θεωρίες δημοσιεύτηκαν αρχικά το 1981 ως δύο ξεχωριστά άρθρα στο περιοδικό *Philosophy and Public Affairs* και, εν τέλει –κατόπιν και άλλων δημοσιεύσεων μαζί με άλλα σχετικά άρθρα-, επαναδημοσιεύτηκαν από κοινού στο *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, (Harvard University Press, 2000). Στην παρούσα ανάλυση έχει ληφθεί υπόψη η μετάφραση του Γρηγόρη Μολύβα στο Dworkin R., *Ισότητα. Ισότητα ευημερίας – Ισότητα των πόρων*, Πόλις, Αθήνα, 2006 και οι παραπομπές γίνονται σε αυτή.

²²⁴ Μολύβας, ό.π., σελ. 93.

²²⁵ Ό.π., σελ. 93.

διάθεσή τους. Βέβαια η ισότητα των πόρων διαφοροποιείται και από την ισότητα ως προς τα αποτελέσματα και από την ισότητα των ευκαιριών. Ο Dworkin «επιχειρεί να διαρρήξει αυτή την εργαλειακή σχέση και να ανεξαρτητοποιήσει την ισότητα των πόρων από την ευημερία, μετατρέποντάς την από μέσο για την ευημερία υπό την ανωτέρω έννοια σε πρώτιστο σκοπό της διανεμητικής δικαιοσύνης».²²⁶ Υπονομεύοντας τον ευημερισμό, αναρωτιέται αν πράγματι η ισότητα ευημερίας είναι επιθυμητά, ακόμα κι αν μπορούμε να διαμορφώσουμε την καλύτερη και τεχνικά εφικτή αντίληψη περί ευημερίας. Η κριτική του ανάλυση διαφόρων μορφών ευημερισμού καταλήγει στο ότι αν στοχαστούμε βαθύτερα θα αντιληφθούμε πως δεν είναι επιθυμητά.

Ο Dworkin διακρίνει τρεις θεωρίες ευημερίας: την ευημερία ως επιτυχία, ως ενσυνείδητη και ως αντικειμενική κατάσταση. Αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος της διερεύνησής του στην πρώτη εκδοχή της ευημερίας, που δε διαφέρει πολύ από την επικρατέστερη σύγχρονη μορφή συνεπειοκρατίας, που είναι γνωστή ως προτιμησιακός ωφελιμισμός. Σε ό,τι αφορά τη δεύτερη εκδοχή, η οποία συνδέει την ευημερία με την ύπαρξη μιας νοητικής κατάστασης, ασκεί κριτική στον ηδονισμό, ως ανεπαρκή ως προς το να εξηγήσει το πώς αντιλαμβανόμαστε τη συμπεριφορά και τις επιλογές μας, και συμβαδίζει με άλλες κριτικές, όπως αυτή του Nozick. Τέλος, θεωρεί ότι η αντικειμενιστική εκδοχή, αν διατυπωθεί με εύλογο τρόπο, δεν θα διαφέρει ουσιαστικά από τη δική του θεωρία, «την ισότητα των πόρων».

Το κυρίαρχο μοντέλο ευημερίας είναι η ευημερία ως επιτυχία και αναφέρεται στην επιτυχία του να ικανοποιήσει κάποιος τις προτιμήσεις του, οι οποίες περιλαμβάνουν φιλοδοξίες, στόχους και σχέδια ζωής. Ο Dworkin διακρίνει τρία είδη προτιμήσεων: τις πολιτικές προτιμήσεις, οι οποίες αφορούν το πώς προτιμούμε τα αγαθά να διανεμόνται στους άλλους, τις απρόσωπες, οι οποίες αφορούν αξίες και αγαθά, και τις προσωπικές προτιμήσεις. Η απεριόριστη ισότητα στην επιτυχία περιλαμβάνει την εκπλήρωση και των τριών ειδών (μολονότι η απεριόριστη εκδοχή του εξισωτικού ευημερισμού δεν διακρίνει ανάμεσα σε είδη προτιμήσεων): αν οι προτιμήσεις μιας κατηγορίας παραμένουν ανικανοποίητες, το δεδομένο επίπεδο ευημερίας μπορεί να διατηρηθεί μόνο με την ικανοποίηση περισσότερων προτιμήσεων άλλης κατηγορίας.

²²⁶ 'Ο.π., σελ. 17-18.

Ο Dworkin διακρίνει, επίσης, ανάμεσα σε «σχετική» και «συνολική» επιτυχία. Η σχετική επιτυχία αναφέρεται στο κατά πόσο επιτυγχάνουμε να ικανοποιήσουμε τις όποιες προτιμήσεις μας στο φόντο κάποιων υποθέσεων για τη ζωή και των περιστάσεων στις οποίες βρισκόμαστε. Όλοι πρέπει να έχουν ίση περίπου ευκαιρία να ικανοποιήσουν τις πολύ διαφορετικές προτιμήσεις τους στη βάση επιμέρους διαφορετικών αξιολογικών κρίσεων. Ωστόσο, το μοντέλο της σχετικής επιτυχίας με το να θεωρεί δεδομένο το υπόβαθρο απέναντι στο οποίο έχουμε διαμορφώσει τις συγκεκριμένες προτιμήσεις μπορεί να συγκαλύπτει κοινωνικές αδικίες ή κυρίως να εκφράζει την αστόχαστη αποδοχή εκ μέρους μας ενός ανεξέταστου βίου. Η εκδοχή της συνολικής επιτυχίας, από την άλλη πλευρά, αποτελεί ένα βαθύτερο ιδεώδες με βάση το οποίο και οι επιμέρους προτιμήσεις καθίστανται μέρος αυτού που κρίνεται, μέρος του πως βλέπουμε και αξιολογούμε τη ζωή μας συνολικά. Η διαφορά επομένως μεταξύ σχετικής και συνολικής επιτυχίας έγκειται στην επισήμανση της διαφοράς μεταξύ στοχαστικού και αστόχαστου βίου γενικότερα. Ωστόσο, ο Dworkin αρνείται emphaticά ότι η στοχαστική θεωρία της ευημερίας ως συνολικής επιτυχίας είναι επαρκής ως θεωρίας δικαιοσύνης, καθώς υποστηρίζει σθεναρά εξ αρχής ότι η δικαιοσύνη προηγείται του αγαθού. Δεν είναι δυνατό να υπάρχει κοινή κλίμακα αξιολόγησης της ευημερίας, εφόσον η διαφορετική κατανόηση συνδέεται με τη διαφορετική αποτίμηση της ζωής υπό το πρίσμα διαφορετικών φιλοδοξιών. Οι άνθρωποι νοηματοδοτούν διαφορετικά την πολύ επιτυχημένη και την αποτυχημένη ζωή, καθώς και τα ενδιάμεσά τους. Ο Dworkin διατυπώνει διάφορα παραδείγματα για να δείξει ότι η διάκριση πρόσωπο/επιλογή – περιστάσεις/τύχη επηρεάζει τις διανεμητικές ανισότητες. Η διάκριση αυτή δεν ενέχεται σε αποτιμήσεις όσον αφορά το μέγεθος των πόρων που δικαιούται κάποιος, αλλά απαντά στο πρότερο πρόβλημα του κατά πόσον δικαιούται ή όχι κάποιος επιπλέον πόρους.

Η ισότητα των πόρων

Ο Dworkin για να διατυπώσει τη θεωρία του περί ισότητας των πόρων αξιοποιεί την έννοια της αγοράς, αναγνωρίζοντας την αναγκαιότητα όλων των ρυθμιστικών, διαρθρωτικών παρεμβάσεων. Ισχυρίζεται ότι «ένας ίσος καταμερισμός των πόρων προϋποθέτει μία οικονομική αγορά κάποιας μορφής, κυρίως ως αναλυτικό επινόημα,

αλλά επίσης σε κάποιο βαθμό και ως πραγματικό πολιτικό θεσμό.»²²⁷ Η ιδέα μιας αγοράς αγαθών ως επινόημα, ήδη από τον 18^ο αιώνα, συμβάλλει τόσο στον προσδιορισμό όσο και για την επίτευξη ορισμένων σκοπών που αφορούν όλη την κοινότητα και περιγράφονται ποικιλοτρόπως ως προκοπή, αποδοτικότητα και συνολική ωφελιμότητα. Κρίνεται, επιπλέον, ως αναγκαία προϋπόθεση ατομικής ελευθερίας ώστε οι άνθρωποι να ασκούν ως ελεύθεροι ατομικές πρωτοβουλίες και επιλογές. Ωστόσο η αγορά, μολονότι μπορεί να έχει αυτό το διττό θετικό ρόλο, έχει καταλήξει να θεωρείται εχθρός της ισότητας, κυρίως επειδή οι μορφές συστημάτων οικονομίας της αγοράς που αναπτύχθηκαν και επιβλήθηκαν στις βιομηχανικές χώρες επέτρεψαν, ή και ενθάρρυναν, τεράστιες ανισότητες στην ιδιοκτησία. Η ισότητα, δηλαδή, παρουσιάζεται ως ανταγωνιστής ή ως θύμα των αξιών της αποδοτικότητας και της ελευθερίας που υποθετικά παρέχονται από την αγορά. Αντίθετα, ο Dworkin εισηγείται ότι η ιδέα μίας οικονομικής αγοράς, ως επινοήματος για τον καθορισμό των τιμών για μία τεράστια ποικιλία αγαθών και υπηρεσιών, πρέπει να βρίσκεται στο επίκεντρο οποιασδήποτε ελκυστικής θεωρητικής επεξεργασίας της ισότητας στους πόρους.

Για να καταλήξει, λοιπόν, στη διατύπωση της θεωρίας του περί της ισότητας ως ισότητας των πόρων, ο Dworkin δημιουργεί και πραγματεύεται ένα υποθετικό σχήμα/διανοητική άσκηση, ως εξής: Ένας αριθμός διασωθέντων ναυαγών καταλήγουν – χωρίς προοπτική για άμεση διάσωση– σε ένα έρημο νησί το οποίο έχει αφθονία πόρων και δεν διαθέτει γηγενή πληθυσμό. Αυτοί οι ναυαγοί δέχονται την αρχή ότι κανείς δεν δικαιούται εκ των προτέρων οποιονδήποτε από αυτούς τους πόρους, αλλά, αντιθέτως, θα τους μοιραστούν ίσα μεταξύ τους. Αποδέχονται, επίσης, το αποκαλούμενο «τεστ του φθόνου» ως τρόπο ελέγχου για τον ίσο καταμερισμό των πόρων, σύμφωνα με το οποίο «κανένας καταμερισμός των πόρων δεν είναι ίσος, εάν, από τη στιγμή που ο καταμερισμός έχει ολοκληρωθεί, οποιοσδήποτε ναυαγός μπορεί να προτιμά τη δέσμη των πόρων κάποιου άλλου σε σχέση με τη δική του δέσμη. Για την επίτευξη του καταμερισμού σύμφωνα με αυτή την αρχή εκλέγεται ένας εκ των ναυαγών ως αρμόδιος, ο διανομέας.

²²⁷ Ό.π., σελ. 194.

Χρησιμοποιώντας διάφορα πιθανά σενάρια²²⁸ διανομής των πόρων τα οποία «περνούν» το τεστ του φθόνου, ο Dworkin οδηγείται στο συμπέρασμα ότι είναι πιθανό η διανομή να μην ικανοποιεί τους ναυαγούς ως ίση διανομή για ένα λόγο που δεν συλλαμβάνει το τεστ του φθόνου. Ο συνδυασμός των πόρων που συνθέτουν κάθε δέσμη την οποία δημιουργεί ο διανομέας θα ευνοεί ορισμένα γούστα έναντι άλλων, σε σύγκριση με διαφορετικούς συνδυασμούς που θα μπορούσε να είχε συνθέσει. Για αυτό το λόγο ο διανομέας χρειάζεται ένα επιπλέον που θα προσβάλλει ενδεχόμενες εστίες αυθαιρεσίας και πιθανής μη ακριβοδικίας. Συγκεκριμένα, χρειάζεται κάποια μορφή δημοπρασίας ή άλλη διαδικασία της αγοράς ώστε να ανταποκριθεί σε αυτά τα προβλήματα. Ας υποθέσουμε ότι ο διανομέας παραδίδει σε καθέναν από τους ναυαγούς έναν ίσο αριθμό οστράκων, τα οποία είναι επαρκώς πολυάριθμα και δεν έχουν αξία για κανέναν καθ'αυτά, προκειμένου να τα χρησιμοποιήσει ως αντικείμενα αντιπραγματισμού σε μία αγορά του ακόλουθου είδους: Κάθε διακριτό αντικείμενο στο νησί – χωρίς, φυσικά, τους ναυαγούς- καταγράφεται ως κλήρος προς πώληση, εκτός κι αν κάποιος ειδοποιήσει τον διανομέα-δημοπράτη σχετικά με την επιθυμία του να πλειοδοτήσει για κάποιο μέρος ενός αντικειμένου που περιλαμβάνεται στον κλήρο, όπως για παράδειγμα, για κάποιο τεμάχιο γης· στην περίπτωση αυτή, το μέρος καθίσταται το ίδιο ένας διακριτός κλήρος. Ο δημοπράτης τότε προτείνει ένα σύνολο τιμών για κάθε κλήρο και ανακαλύπτει εάν το σύνολο των τιμών εκκαθαρίζει την αγορά, δηλαδή εάν υπάρχει μόνο ένας αγοραστής σε αυτήν την τιμή και όλοι οι κλήροι έχουν πωληθεί. Εάν όχι, τότε ο δημοπράτης τροποποιεί τις τιμές μέχρι που να επιτύχει ένα σύνολο που να εκκαθαρίζει την αγορά. Παρόλο που αυτή η διαδικασία θα μπορούσε να μην σταματάει ποτέ, αφού καθένας από τους ναυαγούς θα ήταν ελεύθερος να αλλάζει τις πλειοδοτήσεις του ή να προτείνει διαφορετικούς κλήρους, ο Dworkin υποθέτει ότι εγκαίρως ακόμα και αυτή η χρονικά χαλαρή διαδικασία θα μπορούσε να φτάσει σε ένα πέρας, ο καθένας θα δήλωνε ικανοποιημένος και τα αγαθά θα διανεμόνταν ανάλογα. Ταυτόχρονα, θα πληρούνταν οι όροι του τεστ του φθόνου και η επιλογή του συνόλου των δεσμών των πόρων δε θα ήταν αυθαίρετη. Φυσικά, η τύχη διαδραματίζει κάποιο ρόλο στον καθορισμό του πόσο ικανοποιημένος είναι κάποιος με το αποτέλεσμα, απέναντι σε άλλες δυνατότητες που θα

²²⁸ Βλ. ό.π., σσ. 196-198.

μπορούσε να φανταστεί. Είναι, για παράδειγμα, ζήτημα τύχης για κάποιον το πόσοι πολλοί άλλοι άνθρωποι συμμερίζονται διάφορα από τα γούστα του.

Στο πλαίσιο της ισότητας στους πόρους οι άνθρωποι αποφασίζουν τι είδος ζωής να επιδιώξουν στο φόντο πληροφόρησης σχετικά με το πραγματικό κόστος που επιβάλλουν οι επιλογές τους στους άλλους ανθρώπους, κι έτσι στο συνολικό απόθεμα των πόρων που μπορεί ακριβοδίκαια να χρησιμοποιηθεί από αυτούς. Ο Dworkin σημειώνει ότι «ο χαρακτήρας αγοράς που έχει η δημοπρασία δεν αποτελεί απλώς ένα βολικό και *ad hoc* επινόημα για την επίλυση των τεχνικών προβλημάτων τα οποία προκύπτουν για την ισότητα των πόρων σε πολύ απλοϊκές νοητικές ασκήσεις, όπως η περίπτωση του έρημου νησιού μας. Αποτελεί μία θεσμοποιημένη μορφή της διαδικασίας ανακάλυψης και προσαρμογής που είναι στο επίκεντρο της ηθικής αυτού του ιδεώδους. Η ισότητα των πόρων υποθέτει ότι οι πόροι που αφιερώνονται στη ζωή κάθε προσώπου πρέπει να είναι ίσοι. Ο στόχος χρειάζεται ένα μετρικό σύστημα.»²²⁹ Και αυτό το εξασφαλίζει η διαδικασία της δημοπρασίας.

Ωστόσο, μια αμιγώς οικονομική αποτίμηση της ωφελιμότητας είναι ανεπαρκής. Υπάρχουν παράγοντες, όπως η ασφάλεια προσδοκιών, η σιγουριά και η ποιότητα της ζωής μας, που προσδιορίζουν σε μεγάλη έκταση την ωφελιμότητά μας, κι έτσι δεν την καθιστούν ευθέως ανάλογη με την προσδοκία οικονομικού κέρδους. Ο Dworkin σκέφτεται ως εξής (και είναι σε αυτό το σημείο που έχει νόημα το κόστος λειτουργίας μιας πραγματικής ασφαλιστικής αγοράς): Οι άνθρωποι ξέρουν τα χαρίσματά τους, αλλά δεν μπορούν να προβλέψουν με ασφάλεια πώς αυτό μεταφράζεται παραγωγικά στην κοινωνία, εφόσον τους αποκλείεται η πληροφόρηση που οδηγεί τον ηλεκτρονικό υπολογιστή στην προβολή της εισοδηματικής της δομής. Λίγοι θα έχουν, όπως συμβαίνει στη ζωή, εξαιρετικά χαρίσματα. Λίγοι θα μπορούν να είναι εξαιρετικά παραγωγικοί. Επομένως, το να ασφαλιστεί κανείς απέναντι στο επίπεδο του να μην κερδίζει τόσα πολλά, θα είναι υπερβολικά υψηλό και θα αποφέρει ελάχιστα. Ένα φτηνότερο ασφαλιστικό συμβόλαιο είναι ελκυστικό για όλους, ενώ όσο πέφτουν τα ασφάλιστρα τόσο ελκυστικότερη καθίσταται η ασφάλιση, γιατί, σε τελική ανάλυση, καθένας θα εργαζόταν τόσο όσο απαιτείται για να έχει μια έστω και στοιχειωδώς ευπρεπή ζωή.

²²⁹ Ο.π., σελ 203.

Στοχαζόμενος πάνω στη θεωρία του ο Dworkin αναρωτιέται σε ποιο βαθμό η ασφαλιστική αγορά τελικά προδίδει αντί να εκφράζει την έμφαση που θέλει να δώσει στον παράγοντα επιλογή. Ο Dworkin δεν καθαγιάζει τις επιλογές ούτε τις αντιμετωπίζει ως το υπέρτατο αγαθό, παρά το γεγονός ότι αποτελούν μέρος του προσώπου. Δε θα μπορούσε άλλωστε να το κάνει δεδομένης της κριτικής που άσκησε στο μοντέλο της σχετικής επιτυχίας. Ο Dworkin διακρίνει, επίσης, μεταξύ βουλευτικών και κριτικών συμφερόντων (ή ευημερίας). Η ευημερία κάποιου βελτιώνεται όταν τα βουλευτικά του συμφέροντα ικανοποιούνται, δηλαδή όταν κάνει αυτά που θέλει. Ωστόσο, η κριτική του ευημερία βελτιώνεται όταν κάνει αυτά που πρέπει να θέλει. Παρά τις επισημάνσεις αυτές, ο Dworkin δεν ευθυγραμμίζεται πλήρως με μια αντικειμενιστική ηθική. Τα βουλευτικά συμφέροντα συντηρούν μια υποκειμενιστική, ακόμα και ιδιοσυγκρασιακή, οπτική. Η έμφαση που δίνεται στις επιλογές δεν πρέπει να λειτουργεί αποπροσανατολιστικά. Υποστηρίζεται μόνο ότι, στο μέτρο που οι προτιμήσεις και οι επιλογές των ανθρώπων είναι συμβατές με τη δικαιοσύνη, παράγουν δικαιολογημένες ανισότητες οι οποίες δεν δημιουργούν αξίωση απαλοιφής τους, ακριβώς γιατί αποτελούν έκφραση της προσωπικότητάς τους.

Η ισότητα στους πόρους είναι ένα σύνθετο σχήμα που αφετηρία του μόνο είναι μια υποτιθέμενη ίση αρχική εκκίνηση η οποία τροποποιείται θεμιτά υπό το πρίσμα φιλοδοξιών, περιστάσεων, πιθανοτήτων και στάσεων απέναντι στα ενδεχόμενα. Η κοινωνική ύπαρξη δεν περιλαμβάνει μόνο το πρόσωπο, τις περιστάσεις του, το τι του επιφυλάσσει η τύχη και το τι προσπάθεια το ίδιο καταβάλλει. Περιλαμβάνει και το άτομο σε σχέση αλληλόδρασης με άλλους ανθρώπους που έχουν ομοίως τις δικές τους επιλογές, φιλοδοξίες, στόχους και τα συναφή. Αυτά συνιστούν επίσης τις συγκυρίες της ύπαρξής του, που, ωστόσο, από κανονιστική σκοπιά, δεν ισοδυναμούν με τις κατ' ακριβολογίαν περιστάσεις, δηλαδή τις συνθήκες εκείνες που δημιουργούν αξιώσεις αποζημίωσης. Δεν δικαιούται, δηλαδή, κανείς αποζημίωση επειδή οι άλλοι έχουν προτιμήσεις και γούστα που επηρεάζουν τη δική του ευημερία. (Ο Dworkin υποστηρίζει ότι οι ανάγκες και οι γνώμες των άλλων είναι *παράμετροι δικαιοσύνης*.) Αποτελούν, αντιθέτως, συνιστώσες που οριοθετούν όχι μόνο τις επιλογές, αλλά και τα πλεονεκτήματα που μπορούν να ευελπιστούν ή τα μειονεκτήματα που απεύχονται να έχουν ένεκα των δικών τους περιστάσεων και φιλοδοξιών. Ωστόσο, αυτοί οι συγκυριακοί

παράγοντες μπορεί να έχουν του ίδιου τύπου συνέπειες με τις προσωπικές περιστάσεις (χαρίσματα, κακοτυχίες και τα συναφή). Η «αρχή της ανεξαρτησίας», επίσης, απαγορεύει τη δημιουργία μιας κατάστασης τέτοιας που αυτοί οι οποίοι υφίστανται μειονεκτήματα τα υφίστανται λόγω της απέχθειας των άλλων απέναντί τους. Στο σημείο αυτό, αξίζει να σημειωθεί ότι το μόνιμο στοιχείο της σκέψης του Dworkin είναι ο αποκλεισμός των εξωτερικών προτιμήσεων, ακόμα και όταν δεν το κατονομάζει ευθέως.

Ο Dworkin δεν εισηγείται μια αντικειμενιστική²³⁰ θεωρία που να ελέγχει στο φόντο κάποιων αποδεκτών ηθικών αντιλήψεων το περιεχόμενο των προτιμήσεων που οφείλουν να έχουν οι άνθρωποι ώστε να προσδιορίζει τις θεμιτές επιλογές τους, και αυτές με τη σειρά τους να αντανakλούν στις επιλογές των άλλων. Κάτι τέτοιο ίσως να υπονόμει σε μεγάλο βαθμό το ατομικιστικό υπόβαθρο της θεωρίας. Αντιθέτως, χρησιμοποιεί το επινόημα της ασφαλιστικής αγοράς για να επιφέρει έναν πιο ομοιόμορφο καταμερισμό των αποτελεσμάτων της στάσης και των προτιμήσεων των άλλων απέναντι σε αυτά. Αντιπαραβάλλει δύο κόσμους. Στον πρώτο εκείνοι που συγκριτικά μειονεκτούν εξαιτίας των γούστων και των φιλοδοξιών των άλλων απέναντι στα δικά τους παραγωγικά χαρίσματα είναι γνωστοί εκ των προτέρων και υφίστανται τις πλήρεις συνέπειες αυτής της μειονεξίας. Στον δεύτερο το ίδιο πρότυπο συγκριτικής μειονεξίας ισχύει, αλλά καθένας έχει υποκειμενικά μία εκ των προτέρων πιθανότητα να το υποστεί, κι έτσι έχει μία ίση ευκαιρία να απαλύνει τις επιπτώσεις του μειονεκτήματος ασφαλιζόμενος έναντι αυτού. Το επιχείρημα υποθέτει ότι η ισότητα προτιμά τον δεύτερο κόσμο, διότι είναι ένας κόσμος στον οποίο οι πόροι των χαρισμάτων είναι υπό μία σημαντική έννοια πιο ομοιόμορφα καταμερισμένοι. Το επιχείρημα της υποθετικής ασφάλισης στοχεύει στο να αναπαράγει τις συνέπειες του δεύτερου κόσμου, όσο πλησιέστερα μπορεί στον πραγματικό κόσμο.

Ισότητα δεν σημαίνει ισοπέδωση, γιατί η ισοπέδωση θα συνιστούσε ανισότητα εφόσον δεν θα μπορούσε να υπηρετήσει εξίσου διαφορετικές αντιλήψεις περί αγαθού βίου, θεωρώντας αναγκαία τα φιλελεύθερη ουδετερότητα. Τα οράματα των ανθρώπων για τη ζωή τους διαφέρουν, και όσο και αν αυτά είναι αποτέλεσμα τυχαίων περιστάσεων, άλλο τόσο είναι απόρροια στοχασμού πάνω στην αξία της ζωής. Η θεωρία της ισότητας

²³⁰ Όπως σημειώνει και ο Γρηγόρης Μολύβας, υπάρχει μια γενικότερη αμφισημία στον τρόπο που χρησιμοποιεί ο Dworkin τη διάκριση υποκειμενικό-αντικειμενικό. Βλ. ό.π., σελ. 24, σημ. 7.

που διαμορφώνει ο Dworkin εντάσσεται σε ένα ευρύτερο φιλελεύθερο όραμα, που αντιστρατεύεται τόσο τον ωφελιμισμό όσο και τον κοινοτισμό με κεντρική ιδέα ότι η αξία της ζωής συναρτάται με το κατά πόσο επιτυχώς στα δικά του μάτια αποκρίνεται κανείς στις προκλήσεις της ζωής και όχι με το μέγεθος της αξίας που ο τρόπος που ζει παράγει αντικειμενικά για τον κόσμο. Από αυτή τη σκοπιά, η εναντίωση στον ωφελιμισμό παίρνει πλέον τη μορφή συστηματικής εναντίωσης και στην τεολογική μεγιστοποιητική του εκδοχή, όχι μόνο στην εξισωτική του μορφή.

Ο Dworkin διακρίνει ανάμεσα στην προσθετική και την συγκροτησιακή θεώρηση της κριτικής αξίας της ζωής. Η προσθετική αντιλαμβάνεται τα συστατικά στοιχεία του αγαθού βίου ανεξάρτητα από το αν γνήσια τα ενστερνιζόμαστε. Αν ασπαζόμαστε τις αντικειμενικές αξίες που προσδίδουν αξία στη ζωή, τόσο το καλύτερο· αν όχι, δεν έχει σημασία· δεν υπάρχει απώλεια αξίας. Αντίθετα, σύμφωνα με τη συγκροτησιακή θεώρηση, κανένα συστατικό δεν προσθέτει αξία στη ζωή αν δεν το ενστερνιζόμαστε. Αυτή η διάκριση μάς οδηγεί στην επεξεργασία δύο διαφορετικών μοντέλων. Το «μοντέλο της επίδρασης» (impact) εδράζεται στην ιδέα ότι η αξία της ζωής μας έχει αντικειμενική διάσταση η οποία ανάγεται στο ποσοτικό μέγεθος της βελτίωσης που επιφέρει στον κόσμο συνολικά. Αντιθέτως, το «μοντέλο της πρόκλησης» (challenge) υιοθετεί την αριστοτελική ιδέα του αγαθού βίου ως επιδέξιας επιτέλεσης έργου και θεωρεί ότι κάποιος ζει καλά όταν απαντά κατάλληλα στις περιστάσεις του. Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί πώς η υιοθέτηση αυτού του μοντέλου συμβάλλει στην εναντίωση του Dworkin στην τεολογική μεγιστοποιητική εκδοχή του ωφελιμισμού.

Ο Dworkin επεξεργάζεται μια σειρά διακρίσεων, σημαντικότερη από τις οποίες είναι η διάκριση ανάμεσα σε περιορισμούς και περιστάσεις. Ωστόσο, τη σύνδεση ανάμεσα στο μοντέλο της πρόκλησης και της ισότητας των πόρων ως θεωρίας διανεμητικής δικαιοσύνης, την προσφέρει η πεποίθηση του Dworkin ότι η δικαιοσύνη είναι προϋπόθεση του ευ ζην. Επομένως θεωρεί ότι τα κριτικά μας συμφέροντα, δηλαδή τα συμφέροντά μας που δεν ανάγονται σε τυχαία «θέλω», αλλά περιέχουν ένα γνωστικό και στοχαστικό βάθος, δεν μπορούν να προσδιοριστούν έξω από τη σφαίρα της δικαιοσύνης, και άρα έξω από το τι πόρους πρέπει να έχουν διαθέσιμους τα άτομα για να προαγάγουν τα ιδεώδη τους περί αγαθού βίου. Με άλλα λόγια, ο αγαθός βίος δεν είναι

ανεξάρτητος από τον δίκαιο βίο, και ο δίκαιος βίος δεν είναι ανεξάρτητος από την ισότητα στους πόρους υπό την έννοια της βέλτιστης ερμηνείας της διανεμητικής ισότητας. Ωστόσο, ο Dworkin φρονεί ότι η δικαιοσύνη αποτελεί ελαστική παράμετρο και όχι αναγκαία και ικανή συνθήκη του επιτυχούς βίου.

Άλλες θεωρίες δικαιοσύνης

Ο Dworkin δεν αναφέρεται σε ποιο βαθμό η ισότητα, αν γίνει κατανοητή με τον δέοντα τρόπο, περιορίζει τους ανθρώπους στο να παρέχουν στους άλλους αυτά που δικαιούνται να έχουν και να χρησιμοποιούν για τον εαυτό τους. Κατά πόσο εκείνοι που έχουν συσσωρεύσει πλούτο κάνοντας θυσίες στη δική τους ζωή, πρέπει να επιτρέπεται να τον κληροδοτούν ως επιπρόσθετο πλούτο στα παιδιά τους; Πώς η ισότητα των πόρων πρέπει να εντάξει στη λογική της τις ριζικές αλλαγές στον νου των ανθρώπων αναφορικά με το πώς επιθυμούν να διάγουν το βίο τους; Δικαιούται κάποιος ένα νέο απόθεμα πόρων όταν απορρίπτει την προηγούμενη ζωή του και επιθυμεί ένα νέο ξεκίνημα; Αυτά τα ζητήματα έχουν καίρια θεωρητική σημασία όταν διερωτόμαστε τι θα σήμαινε για τον πραγματικό κόσμο η απαίτηση για μία ίση εκκίνηση. Δεν ασχολείται, επίσης, με το ζήτημα της ισότητας στην πολιτική ισχύ, αν και υποστηρίζει ότι είναι εντελώς αθέμιτο να θεωρούμε την πολιτική ισότητα ως ζήτημα εντελώς αποκομμένο από την οικονομική ισότητα.

Η αντίληψη περί ισότητας που υπερασπίζεται ο Dworkin αντιπαραβάλλεται ξεκάθαρα στην ισότητα ευημερίας, αλλά και με την ισότητα των αποτελεσμάτων, δηλαδή το να έχουν όλοι τα ίδια, όπως και αν τα απέκτησαν. Δεν υπάρχει τίποτα στην ιδέα μιας ίσης αρχικής δημοπρασίας, ακολουθούμενης από εμπορικές και παραγωγικές διαδικασίες οι οποίες περιορίζονται από τη φορολογία που μιμείται τις υποθετικές ασφαλιστικές αγορές, που είτε να αποσκοπεί στην ισότητα ως προς οποιαδήποτε έννοια ευημερίας είτε να καθιστά πιθανή τη σύγκλιση ως προς μία τέτοια ισότητα. Στη θεωρία, όπως έχει αναπτυχθεί, δεν υπάρχει περιθώριο ακόμα και για συγκρίσεις ευημερίας διαφορετικών ανθρώπων. Η θεωρία όντως χρησιμοποιεί την ιδέα των ατομικών επιπέδων ωφελιμότητας, για παράδειγμα, στους υπολογισμούς που συστήνει σχετικά με το πως θα συμπεριφέρονταν οι άνθρωποι σε ορισμένες υποθετικές αγορές. Αυτοί οι υπολογισμοί,

όμως, χρησιμοποιούν τη μάλλον αποστειρωμένη έννοια ωφελιμότητας, παρά οποιεσδήποτε συνθετότερες έννοιες που να ενέχουν κρίση για αντιλήψεις περί ευημερίας που είναι αναγκαίες για διαπροσωπικές συγκρίσεις.

Η θεωρία του Dworkin, ο ωφελιμισμός και ο Nozick

Ο Dworkin παραδέχεται ότι θα μπορούσαν να υπάρχουν ενδιαφέρουσες συνδέσεις ανάμεσα στη θεωρία του και σε κάποια μορφή ωφελιμισμού, η οποία επιτάσσει τη μεγιστοποίηση κάποιας έννοιας ευημερίας συνολικά μάλλον παρά την ισότητα ως προς τη διανομή της. Φυσικά η θεωρία του συνολικά δε μπορεί να αναμένεται να μεγιστοποιεί οποιαδήποτε έννοια ευημερίας σε όλη την κοινωνία, παρά μόνο υπό ειδικές και εντελώς ακραίες υποθέσεις σχετικά με τις συναρτήσεις ατομικής ωφελιμότητας. Η υπόθεση ότι οι άνθρωποι πρέπει να εισέρχονται στην οικονομική δραστηριότητα με ίσους αρχικούς πόρους, για παράδειγμα, θα εκλαμβάνονταν μάλλον ως αμφιλεγόμενο θεώρημα από έναν ωφελμιστή παρά ως θεμελιώδες αξίωμα. Εντούτοις η ιδέα μιας ίσης δημοπρασίας για αγαθά και υπηρεσίες με σημείο εκκίνησης μία ίση αφηρημένη διανομή οικονομικής δύναμης θα μπορούσε να υπαινίσσεται την ύπαρξη μίας ωφελμιστικής τάσης στη θεωρία, διότι μια δημοπρασία θα προήγαγε τη συνολική οριακή ωφελιμότητα καλύτερα από έναν πιο μηχανικό καταμερισμό των διαθέσιμων αγαθών σε ίσους κλήρους. Αυτή η ήπια ομοιότητα δεν είναι εντελώς τυχαία. Αντιθέτως, ο Dworkin ισχυρίζεται ότι ο ωφελιμισμός οφείλει μέρος της γοητείας του στο γεγονός ότι σε ορισμένες περιστάσεις η διανομή που μεγιστοποιεί τη συνολική οριακή ωφελιμότητα από μία εννοιακά ακριβοδίκαιη βασική διανομή επίσης θα συστηνόταν από την παρούσα αντίληψη περί ισότητας. Αυτό ισχύει ακόμα πιο ξεκάθαρα για τη θεωρία δικαιοσύνης που αναφέρεται στη μεγιστοποίηση του πλούτου, η οποία ως θεωρία είναι συγγενής προς τον ωφελιμισμό. Αυτή η θεωρία υποστηρίζει ότι, τουλάχιστον σε ορισμένες περιστάσεις, μία διανομή που μεγιστοποιεί τον οριακό πλούτο είναι ακριβοδίκαιη. Οι περιστάσεις στις οποίες η θεωρία μεγιστοποίησης του πλούτου φαίνεται εννοιακά εύλογη είναι στην πραγματικότητα ακριβώς οι περιστάσεις στις οποίες η αντίληψή μας περί ισότητας πιθανώς θα σύστηνε την απόφαση που πράγματι μεγιστοποιεί τον πλούτο. Η αντίληψή μας περί ισότητας και η θεωρία μεγιστοποίησης του πλούτου μπορεί πράγματι να εναρμονίζονται συνολικά καλύτερα μεταξύ τους από

ό,τι η αντίληψή μας περί ισότητας και ο ωφελιμισμός. Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, στο μέτρο που το παρόν επιχείρημα ισχύει, η σχέση είναι αποκλειστικά μονόδρομη. Μία διανομή που εναρμονίζει τις δύο θεωρίες είναι ακριβοδίκαιη διότι τη συστήνει η ισότητα και όχι η μεγιστοποίηση είτε της ωφελιμότητας είτε του πλούτου.

Υπάρχουν, επίσης, τουλάχιστον επιφανειακές συνάφειες μεταξύ της θεωρίας για την ισότητα των πόρων και διαφόρων μορφών λοκιανής θεωρίας της δικαιοσύνης στην ατομική ιδιοκτησία, ιδίως στην εκδοχή του Nozick που άσκησε μεγάλη επίδραση. Τόσο η θεωρία του Nozick όσο και η ισότητα των πόρων αποδίδουν εξέχουσα θέση στην ιδέα της αγοράς και συστήνουν τη διανομή που επιτυγχάνεται από μία αγορά που έχει οριστεί και περιοριστεί με τον κατάλληλο τρόπο. Οι υποθετικές αγορές είναι σαφώς συγκρίσιμης θεωρητικής αξίας με τις πραγματικές αγορές. Είμαστε λιγότερο βέβαιοι σχετικά με τα αποτελέσματά τους, αλλά έχουν πολύ μεγαλύτερη ευελιξία στον σχεδιασμό τους, και η ένσταση ότι δεν έχουν ιστορική εγκυρότητα είναι –κατά τον Dworkin– απλώς άτοπη.²³¹

Dworkin και Rawls

Η θεωρία δικαιοσύνης του John Rawls θέτει ένα ζήτημα συνάφειας με την αντίληψη του Dworkin περί ισότητας των πόρων σε δύο διαφορετικά επίπεδα. Πρώτον, σε ποιο βαθμό τα επιχειρήματα υπέρ της ισότητας στους πόρους ακολουθούν τη δομή της επιχειρηματολογίας του Rawls; Σε ποιο βαθμό εξαρτώνται, δηλαδή, από την υπόθεση ότι άνθρωποι στην πρωταρχική θέση που περιέγραψε ο Rawls θα επέλεγαν τις αρχές της ισότητας στους πόρους πίσω από το πέπλο; Δεύτερον, και ανεξαρτήτως των προηγουμένων, σε ποιο βαθμό οι απαιτήσεις της ισότητας στους πόρους είναι διαφορετικές από τις δύο αρχές της δικαιοσύνης που ο Rawls υποδεικνύει ότι οι άνθρωποι σε αυτή τη θέση πράγματι θα επέλεγαν;

Σε ό,τι αφορά το δεύτερο ερώτημα, η σύγκριση που εξετάζεται είναι αυτή μεταξύ της ισότητας στους πόρους και της δεύτερης αρχής της δικαιοσύνης του Rawls, της οποίας το κύριο συστατικό είναι η «αρχή της διαφοράς», η οποία απαιτεί να μην υπάρχει καμιά απόκλιση από την απόλυτη ισότητα σε «πρωταρχικά αγαθά» παρά μόνο εάν

²³¹ Βλ. Nozick, R., *Anarchy, state, and utopia*, Blackwell, Oxford, 1974.

Βλ. και Σταμάτης, Κ., *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995, σσ. 167-233, Δημητρίου, Σ., *Ηθική και πολιτική*, σσ. 201-244.

λειτουργεί προς όφελος της ευρισκόμενης σε δυσμενέστατη θέση οικονομικής τάξης.²³² Η αρχή της διαφοράς, όπως και η αντίληψή μας περί ισότητας στους πόρους, λειτουργεί μόνο ενδεχομενικά προς την κατεύθυνση της ισότητας στην ευημερία στη βάση οποιασδήποτε αντίληψης περί ευημερίας. Εάν διακρίνουμε γενικώς μεταξύ θεωριών ισότητας στην ευημερία και στους πόρους, η αρχή της διαφοράς αποτελεί ερμηνεία της ισότητας στους πόρους.

Ωστόσο, πρόκειται για μία μάλλον διαφορετική ερμηνεία από την αντίληψη του Dworkin περί ισότητας, σύμφωνα με την οποία η αρχή της διαφοράς δεν είναι επαρκώς εκλεπτυσμένη από πολλές πλευρές. Υπάρχει ένας ομολογημένος βαθμός αυθαιρεσίας στην επιλογή οποιασδήποτε περιγραφής της ευρισκόμενης σε δυσμενέστατη θέση ομάδας, η μοίρα της οποίας μπορεί να χαρτογραφηθεί μόνο μέσω κάποιου φανταστικού μέσου ή αντιπροσωπευτικού μέλους της. Ιδίως η δομή δεν φαίνεται ιδιαίτερος ευαίσθητη απέναντι στην κατάσταση όσων έχουν φυσικές αναπηρίες, σωματικές ή πνευματικές, οι οποίοι δεν συγκροτούν οι ίδιοι την ομάδα που βρίσκεται σε δυσμενέστατη θέση, διότι αυτή ορίζεται με οικονομικούς όρους, κάτι το οποίο αυτομάτως τους απομακρύνει από την ιδιότητα του αντιπροσωπευτικού ή του μέσου μέλους. Ο Rawls εφιστά την προσοχή σε αυτό που αποκαλεί αρχή της αποκατάστασης (redress), η οποία υποστηρίζει ότι πρέπει να παρέχεται αποζημίωση σε ανθρώπους που έχουν τέτοιες αναπηρίες, όπως πράγματι ισχύει στο πλαίσιο της αντίληψης του Dworkin περί ισότητας. Ο Rawls, όμως, επισημαίνει ότι η αρχή της διαφοράς δεν περιλαμβάνει την αρχή της αποκατάστασης, αν και θα έτεινε προς την ίδια κατεύθυνση στο μέτρο που η ειδική εκπαίδευση για άτομα με αναπηρίες, λόγου χάρη. Θα λειτουργούσε προς όφελος της οικονομικώς ευρισκόμενης σε δυσμενέστατη θέση τάξης.

Επιπλέον, η αρχή της διαφοράς δεν είναι ιδιαίτερος ευαίσθητη απέναντι στις διακυμάνσεις που έχει η διανομή πάνω από την ευρισκόμενη σε δυσμενέστατη θέση οικονομική τάξη. Συχνά προκύπτει το θεωρητικό ζήτημα του κατά πόσο, σε όλες τις περιστάσεις, είναι πράγματι και αποκλειστικά η κατάσταση της ευρισκόμενης σε δυσμενέστατη θέση ομάδας αυτή που καθορίζει το τι είναι δίκαιο. Για παράδειγμα, αν υποθέσουμε ότι στο πλαίσιο ενός δίκαιου οικονομικού συστήματος, το οποίο πληροί

²³² Η πρώτη αρχή της δικαιοσύνης του Rawls εγκαθιδρύει αυτό που αποκαλεί προτεραιότητα της ελευθερίας και έχει περισσότερο να κάνει – σε ό,τι αφορά τον Dworkin – με τα θέματα που ανήκουν στην πολιτική ισότητα.

τους όρους της αρχής της διαφοράς, καθώς καμία περαιτέρω μεταφορά πλούτου στην ευρισκόμενη σε δυσμενέστατη θέση τάξη δεν θα βελτίωνε πράγματι τη θέση της, επίκειται μία καταστροφή, οι δημόσιοι λειτουργεί τίθενται ενώπιον μίας επιλογής: Μπορούν να ενεργήσουν με τέτοιο τρόπο ώστε η κατάσταση του αντιπροσωπευτικού μέρους της μικρής τάξης που βρίσκεται σε δυσμενέστατη θέση να επιδεινωθεί έστω κατά μία μόλις αισθητή ποσότητα (just noticeable amount) ή με τέτοιο τρόπο ώστε να επιδεινωθεί η κατάσταση όλων των άλλων και να γίνουν σχεδόν τόσο φτωχοί όσο και οι ευρισκόμενοι σε δυσμενέστατη θέση. Απαιτεί πράγματι η δικαιοσύνη αυτή την πολύ μεγαλύτερη απώλεια που υφίστανται όλοι εκτός από τους πλέον φτωχούς προκειμένου να αποφευχθεί μία πολύ μικρή απώλεια για τους δεύτερους;

Η ισότητα των πόρων δεν ξεχωρίζει οποιαδήποτε ομάδα που να έχει αυτό το status. Στοχεύει στο να παράσχει μία περιγραφή της ισότητας στους πόρους για κάθε πρόσωπο ξεχωριστά και οι παράγοντες της ιστορίας κάθε προσώπου που επηρεάζουν το τι πρέπει να έχει στο όνομα της ισότητας δεν περιλαμβάνουν τη συμμετοχή του σε οποιαδήποτε οικονομική ή κοινωνική τάξη. Αντίθετα, ο Dworkin υποστηρίζει ότι ο Rawls, από την άλλη πλευρά, υποθέτει ότι η αρχή της διαφοράς προσδένει τη δικαιοσύνη σε μία τάξη διότι η επιλογή στην πρωταρχική θέση, η οποία ορίζει τι είναι δικαιοσύνη, θα διατυπωνόταν για πρακτικούς λόγους με όρους τάξης εξαρχής.

Επίλογος

Τα παραδείγματα των θεωριών που παρουσιάστηκαν επιβεβαιώνουν την αρχική υπόθεση, τον αρχικό προβληματισμό περί ανάγκης συνδυασμού των επιχειρημάτων φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού, και αξιοποίησης επιμέρους στοιχείων τους από τα επιχειρήματα με τα οποία βρέθηκαν αντιμέτωπα. Η άμβλυνση των διαφορών που παρατηρείται σε κάποιες περιπτώσεις δεν συνεπάγεται την αποδυνάμωση των επιχειρημάτων, αλλά, αντίθετα, την ενίσχυσή τους.

Τα «αντιθετικά» ή διαλεκτικά ζεύγη τα οποία αποτέλεσαν το πεδίο εφαρμογής του αρχικού προβληματισμού είναι οι J.S. Mill – J.J. Rousseau και J. Rawls – P. Pettit. Ο αρχικός ισχυρισμός επιβεβαιώνεται, καθώς παρατηρούμε ότι και στις δύο περιπτώσεις οι δύο πόλοι μπορούν να δικαιολογήσουν τη σύνθεση προτεραιότητας της ελευθερίας και της πολιτικής συμμετοχής.

Προκύπτουν, επίσης, και τα ζεύγη Mill-Rawls, Rawls-Dworkin, Mill-Pettit, Pettit-Dworkin και Rousseau-Pettit, καθώς αφενός καταγράφεται ευθεία συνομιλία του Rawls με τον Mill, του Dworkin με τον Rawls, του Pettit με τον Rawls και τον Dworkin, αλλά και αναγνωρίζεται ο Rousseau ως πνευματικός πρόδρομος της σύγχρονης ρεπουμπλικανικής σκέψης. Τα ζεύγη αυτής της δεύτερης κατηγορίας δεν είναι αντιθετικά με τη στενή έννοια του όρου, αλλά διαμορφώνουν διαλεκτικά παραδείγματα ανάδειξης συναφειών μεταξύ των θεωριών, αλλά και επιβεβαίωσης ή αυτοδιόρθωσης των επιμέρους θεωριών. Για παράδειγμα, μολονότι ο Rawls ορίζει προγραμματικά στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* τον ωφελιμισμό ως βασικό του αντίπαλο, εντούτοις αξιοποιεί επιμέρους στοιχεία της κλασικής ωφελιμιστικής σκέψης και της αναγνωρίζει ως συμβολή την ξεκάθαρη ανάδειξη του ζητήματος της σχετικής προτεραιότητας των αρχών της δικαιοσύνης και των δικαιωμάτων που αυτές εγκαθιδρύουν.²³³

Αξιοσημείωτο μέρος της εργασίας απασχόλησε η περίπτωση του Mill, καθώς το έργο του χαρακτηρίζεται ακριβώς από τη σύνθεση φιλελεύθερων και ρεπουμπλικανικών στοιχείων με τρόπο που επιβεβαιώνει την αφετηριακή παρατήρηση της παρούσας έρευνας. Για τον μιλιανό φιλελευθερισμό, δηλαδή, το κατηγορήμα «ρεπουμπλικανικός» μπορεί να αποδώσει το εύρος της σκόπευσής του, χωρίς να μειώσει την αποδεδειγμένη

²³³ Βλ. Ρωλς, Τζ., *Θεωρία της δικαιοσύνης*, ό.π., σσ. 48-62.

αξία του ως χαρακτηριστικού, φιλελεύθερου παραδείγματος. Ο Mill εξαίρει τη σημασία του ατόμου και των ιδιαίτερων δρόμων που ο καθένας δικαιούται να επιλέγει για τη ζωή του, εφόσον δε βλάπτει τους άλλους (harm principle), γιατί πιστεύει ότι η κοινωνία μόνο ως δεσμός αυτόνομων, ελεύθερων και υπεύθυνων ατόμων μπορεί να ευδοκιμήσει. Επιπλέον, μόνο στο πλαίσιο τέτοιων κοινωνιών μπορεί η ζωή των ανθρώπων να χαρακτηριστεί από ένα βαθύτερο και πιο αληθινό νόημα. Όπως σχολιάζει ο Παπαγεωργίου, «ο ατομισμός του Mill έχει, συνεπώς, κοινωνική πηγή και ρίζα, και, υπό την έννοια αυτή, σφάλλουν τόσο οι λεγόμενοι νεοφιλελεύθεροι, ως προς το ότι θεωρούν τον Mill πνευματικό τους πρόγονο, όσο και οι πάσης φύσεως αντιφιλελεύθεροι, οι οποίοι αποδίδουν άκριτα στον φιλελευθερισμό ατομοκεντρική αντικοινωνικότητα.»²³⁴ Η ατομική και συλλογική δράση μόνον ως έκφραση μιας αυτοκαθοριζόμενης ζωής που φέρει την ευθύνη των επιλογών της έχει αξία. Ο Mill αποδίδει οιονεί αυταξία στην αυθεντικότητα της αυτόνομης δράσης, τόσο στα άτομα όσο και στις κοινωνίες. Η ηθική και πολιτική ψυχολογία της ελευθερίας διαμορφώνεται μόνο μέσα από τον αγώνα και την ευθύνη της δοκιμασίας όσων θέλουν πραγματικά να είναι ελεύθεροι.²³⁵

Για τον Rousseau, όλοι οι πολίτες είναι φορείς της πολιτικής υποχρέωσης για πολιτική συμμετοχή και υπακοή στον νόμο, ο οποίος, όμως, είναι έκφραση της γενικής βούλησης. Ο καθένας, ουσιαστικά, υπακούει μόνο στον εαυτό του, ως μέλος του ενιαίου και αδιαίρετου πολιτικού σώματος, και είναι ελεύθερος, όπως και πριν, αλλά ως φορέας πολιτικής ελευθερίας. Από εδώ προκύπτει και το αδιαίρετο της κυριαρχίας, το οποίο ο Rousseau το συνδέει με το ότι η ίδια πρέπει να ασκείται απευθείας και αδιαμεσολάβητα.

Στο ίδιο πνεύμα με τον Mill, ο Dworkin, με αφορμή την πραγμάτευση των ιδιαίτερων ζητημάτων της άμβλωσης και της ευθανασίας, καταλήγει σε ένα συμπέρασμα το οποίο ξεπερνά τα εν λόγω ζητήματα και αποδίδει την κληρονομιά του πολιτικού φιλελευθερισμού. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι «[ε]πειδή θεωρούμε πολύτιμη την αξιοπρέπεια, εμμένουμε στις ελευθερίες και θέτουμε στο επίκεντρό τους την ελευθερία συνειδήσεως, γι' αυτό ένα κράτος που αρνείται το εν λόγω δικαίωμα είναι απολυταρχικό, ανεξαρτήτως πόσο ελεύθερους μας αφήνει σε ήσσοнос σημασίας επιλογές. Επειδή τιμούμε την αξιοπρέπεια, απαιτούμε δημοκρατία, την καθορίζουμε δε με τέτοιον τρόπο,

²³⁴ Βλ. Παπαγεωργίου, Κ., *Πόλεμος και δικαιοσύνη*, Πόλις, Αθήνα, 2008, σελ. 72.

²³⁵ Βλ. ό.π, σελ. 73. και Mill, *Περί Ελευθερίας*.

ώστε ένα σύνταγμα που επιτρέπει στην πλειοψηφία να καταργήσει την ελευθερία συνειδήσεως αποτελεί εχθρό, και όχι εγγυητή της δημοκρατίας. Οποιαδήποτε θέση και αν λαμβάνουμε ως προς τις αμβλώσεις και την ευθανασία, αξιώνουμε το δικαίωμα να αποφασίζουμε οι ίδιοι για τον εαυτό μας, κατά συνέπεια, οφείλουμε να είμαστε έτοιμοι να αξιώσουμε ότι κάθε σύνταγμα άξιο υπακοής, κάθε γνήσιο σύνταγμα αρχών, θα εγγυάται αυτό το δικαίωμα για όλους. [...] Η ελευθερία συνειδήσεως προϋποθέτει την προσωπική ευθύνη αναστοχασμού, χάνει δε κατά πολύ τη σημασία της, όταν η εν λόγω ευθύνη αγνοείται. [...] Η μεγαλύτερη προσβολή στην ιερότητα της ζωής είναι η αδιαφορία ή η νωθρότητα απέναντι στην πολυπλοκότητά της».²³⁶

Ο Rawls υποστηρίζει σθεναρά το αίτημα περί μίας ελεύθερης, δίκαιης και πολιτικά βιώσιμης κοινωνίας και προκρίνει μία αντίληψη δικαιοσύνης ελεύθερων και ίσων πολιτών. Η ελευθερία αποτελεί την αναγκαία βάση για την οργάνωση μίας ζωής με πλήρες νόημα και αξία και χαρακτηρίζεται από απόλυτη προτεραιότητα. Ο περιορισμός, δηλαδή, των βασικών ελευθεριών είναι επιτρεπτός μόνο χάριν της μεγαλύτερης δυνατής ελευθερίας όλων. Και αυτό γιατί το αίτημα περί ελεύθερης και δίκαιης κοινωνίας είναι ένα αίτημα το οποίο αφορά όλους, καθώς στην ελευθερία έχουν όλοι ίσο μερίδιο. Η ελευθερία, συνεπώς, είναι ήδη συγκερασμένη σε έναν βαθμό με την ιδέα της δικαιοσύνης και ο Rawls αποδίδει αυτό τον συγκερασμό μέσα από τη θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, ανάγοντας τις αρχές της δικαιοσύνης σε μια διαδικασία διαβούλευσης και συναπόφασης που αποτελεί ανάπτυξη της ακριβοδικίας μεθόδου. Η προσέγγιση του Rawls καταφάσκει τη δυνατότητα στη δημοκρατία να υπάρχει ένας δρόμος έλλογης σύνδεσης κοινών αρχών και επιμέρους αντιλήψεων που απαιτεί αφοσίωση σε ένα κοινό αγαθό και καθιστά δυνατή την έλλογη υπέρβαση των φυσικών και κοινωνικών προκαθορισμών μας.²³⁷

Για τον Pettit, κατά την αναζήτηση μίας ηθικής προοπτικής στις πρακτικές και τους θεσμούς που απαιτούνται στον σύγχρονο, σύνθετο κόσμο, το παραδοσιακό ιδανικό της ελευθερίας στη ρεπουμπλικανική πολιτεία μπορεί να προσφέρει την καλύτερη δυνατή καθοδήγηση. Η ελευθερία είναι ένα οικουμενικό ιδεώδες του οποίου η συνάφεια με τη διακυβέρνηση αναγνωρίζεται από όλες τις πλευρές της πολιτικής, τουλάχιστον

²³⁶ Dworkin, R., *Η επικράτεια της ζωής*, Αρσενίδης, Αθήνα, 2013, σσ. 340-341.

²³⁷ Βλ. και Παπαγεωργίου, Κ., «Γιατί να διαβάζουμε τη *Θεωρία της δικαιοσύνης* – Μια δοκιμή», επίμετρο στο Ρωλς, Τζ., *Θεωρία της δικαιοσύνης*, Πόλις, Αθήνα, 2001, σσ. 677-692.

μεταξύ όσων είναι πρόθυμοι να αντιμετωπίσουν τους άλλους ως ίσους με τους ίδιους. Το ιδανικό αυτό της ελευθερίας, υπό την ρεπουμπλικανική ερμηνεία του, είναι επαρκές να μας καθοδηγήσει αποφασιστικά στην επίλυση ζητημάτων σχετικών με τη δικαιοσύνη, τη δημοκρατία και την κυριαρχία, τα οποία προκύπτουν στον σύγχρονο κόσμο. Σε αυτό το πλαίσιο, η δημοκρατία αξιώνει φυσική προτεραιότητα, ακριβώς γιατί παρέχει - ή, έστω, έχει τη δυνατότητα να το κάνει-, το κατάλληλο περιβάλλον προώθησης και προστασίας των δικαιωμάτων, των ατομικών και συλλογικών επιλογών σχετικά με τον ιδανικό βίο, καθώς και της αμοιβαίας κατανόησης που προαπαιτείται για την αρμονική συνύπαρξη των επιμέρους βουλήσεων. Πρόκειται, βέβαια, για μία διαρκή μάχη ενάντια στους κάθε λογής υπονομευτές της δημοκρατίας, η οποία επιβάλλει διαρκή επαγρύπνηση και κριτική, ενσυνείδητη στάση όλων των πολιτών.

Επιστρέφοντας στο αρχικό πρόβλημα της κατηγορήσεως του ρεπουμπλικανισμού στον φιλελευθερισμό και το αντίστροφο, η επιλογή μεταξύ ρεπουμπλικανικού φιλελευθερισμού και φιλελεύθερου ρεπουμπλικανισμού σηματοδοτεί, έστω υπόρρητα, μία αντίστοιχη προτεραιότητα, μία προτίμηση. Ο τρόπος, δηλαδή, που διατυπώνεται η σύνθεση του κατηγορήματος αποδίδει και τον θεωρητικό της πυρήνα, την αφετηρία της.

Η πρόκριση της ιδέας του ρεπουμπλικανικού φιλελευθερισμού, όπως προκύπτει από το σύνολο της εργασίας, καταδεικνύει ότι ο ρεπουμπλικανικός φιλελευθερισμός καταφάσκει πρωτίστως την έννοια της ελευθερίας, υπόσχεται να ενισχύσει την προσφυγή στο καθήκον, την κοινότητα, και το κοινό αγαθό ενώ, παράλληλα, διατηρεί την προσφυγή στα δικαιώματα. Επιπλέον, περιέχει το όραμα περί μίας καλής κοινωνίας αλλά όχι τέλειας. Σε αυτή την κοινωνία οι άνθρωποι θα αναγνωρίζουν και θα σέβονται το δικαίωμα της αυτονομίας, στους ίδιους και στους άλλους. Αλλά δεν θα γίνουν τέλεια αυτόνομοι.²³⁸ Ο ρεπουμπλικανικός φιλελευθερισμός δεν εγγυάται ούτε αναζητά την απόλυτη ελευθερία, το τέλος κάθε διαμάχης ή την απόλυτη αρμονία. Προσφέρει, αντιθέτως, το ιδανικό μιας πολιτικής τάξης ως συνεργατικής πρακτικής η οποία συμπεριλαμβάνει τις προτιμήσεις και αναπτύσσει τις ικανότητες των αυτόνομων ατόμων. Επιπλέον, δείχνει ότι η μέριμνα για τα ατομικά δικαιώματα, με την κατάλληλη

²³⁸ Ο Richard Dagger υποστηρίζει ότι «είναι πιθανόν αδύνατο να συλλάβουμε την τέλεια αυτονομία χωρίς να υπεισέλθουμε στο πεδίο της θεολογίας». Βλ. Dagger, R., *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1997, σελ. 200.

προσέγγιση, είναι συμβατή με την κοινότητα, το καθήκον και την αρετή, δίνοντας με αυτό τον τρόπο μία απάντηση και στη συζήτηση περί δικαιωματισμού, στην αιτίαση, δηλαδή, που απευθύνεται συχνά στον φιλελευθερισμό ως υπερβολικά προσανατολισμένου στα ατομικά δικαιώματα. Η κατανόηση των δικαιωμάτων σημαίνει ότι είναι πολύτιμα τόσο για το ότι μας συνδέουν μεταξύ μας όσο και για το ότι προστατεύουν τον ένα από τον άλλο. Αυτή η κατανόηση βρίσκεται στον πυρήνα του ρεπουμπλικανικού φιλελευθερισμού.

Στη σύγχρονη πραγματικότητα με έντονα τα χαρακτηριστικά της κρίσης εννοιών και αξιών, η συνθετική πρόταση του ρεπουμπλικανικού φιλελευθερισμού μπορεί να αποτελεί ρεαλιστική λύση. «Κρίση της κοινωνίας σημαίνει ότι θίγονται οι όροι της κοινωνικής ζωής σ' αυτή την κοινωνία και μάλιστα μέσω της ίδιας της μορφής της. Οι κοινωνικές αξίες προκύπτουν κατά τη διαδικασία μετασχηματισμού της συνείδησης της διακινδύνευσης των όρων ζωής σε ιδεολογίες και πρακτικές που θα μπορούσαν να την αποτρέψουν. [...] [Ο]ι αξίες διατηρούν μέσα τους το ίχνος της προέλευσής τους, προϋποθέτουν την κρίση και είναι μέσα πάλης (εργαλεία) για την υπέρβασή της.»²³⁹ Με άλλα λόγια, οι αξίες, εν προκειμένω της ελευθερίας και της ισότητας, φέρουν μέσα τους τις ανάγκες που τις γέννησαν, τις ελλείψεις που καλούνται να θεραπεύσουν.

²³⁹ Ψυχοπαίδης, Κ., «Προβλήματα μιας θεωρίας των αξιών στη νεωτερικότητα. Μερικά Επιστημολογικά προβλήματα.» στο Παπαϊωάννου, Σκ. (επιμ.), *Ζητήματα θεωρίας και μεθόδου των κοινωνικών επιστημών*, Κριτική, Αθήνα, 2007, σελ. 243.

Βιβλιογραφία

[Η βιβλιογραφία παρατίθεται χωρίς διάκριση μεταξύ πηγών και δευτερεύουσας βιβλιογραφίας και μεταξύ ελληνικής και ξενόγλωσσας, καθώς πολλά από τα αναφερόμενα έργα είναι διαθέσιμα και σε ελληνική μετάφραση και έχουν ληφθεί υπόψη τόσο στο πρωτότυπο όσο και στη μετάφραση. Κρίθηκε σκόπιμη η συνεχόμενη παράθεση των έργων κατά αλφαβητική σειρά των συγγραφέων προκειμένου να καταγραφεί συγκεντρωτικά η συμβολή του κάθε συγγραφέα.]

Το συνολικό σωζόμενο έργο του John Stuart Mill έχει εκδοθεί υπό την γενική εποπτεία του John M. Robson σε 33 τόμους με τίτλο *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Toronto & London, 1963-1991, και είναι διαθέσιμο διαδικτυακά μέσω του Liberty Fund. Οι σχετικές παραπομπές στις υποσημειώσεις σημειώνονται ως CW (*Collected Works*) μαζί με τον αριθμό του τόμου. Χρησιμοποιήθηκαν, επίσης, οι παρακάτω εκδόσεις και μεταφράσεις έργων του J. S. Mill:

- *Περί ελευθερίας*, μετάφραση Νίκος Μπαλής, Επίκουρος, Αθήνα, 1983.
- *On Liberty and Other Essays*, edited with an introduction and notes by John Gray, Oxford University Press, Oxford-New York, 1991.
- *Principles of Political Economy with Chapters on Socialism*, edited with an introduction and notes by Jonathan Riley, Oxford University Press, Oxford-New York, 1994.
- *Ωφελιμισμός*, εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός Φιλήμων Παιονίδης, Πόλις, Αθήνα, 2002.
- *Utilitarianism and On Liberty. Including Mill's "Essay on Bentham" and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, edited by Mary Warnock, Blackwell, Oxford, ²2003.
- *Αυτοβιογραφία*, Στοχαστής, Αθήνα, 2018.

Για τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη χρησιμοποιήθηκε η έκδοση της Loeb Classical Library:

- Aristotle, *Politics*, translated in english by H. Rachkham, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1932.

Αγγελίδης, Μ., «Το πρόβλημα των ιστορικο-θεωρητικών προϋποθέσεων του φιλελευθερισμού», στο *Αξιολογικά*, τεύχος 2, Απρίλιος 1991.

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

_____, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes – John Locke*, Ίδρυμα Σάκη

- Καράγιωργα, Αθήνα, 1994.
- _____, «Ο John Stuart Mill στον ορίζοντα της όψιμης πολιτικής οικονομίας και των ευρωπαϊκών επαναστάσεων» στο Μιλ, Τ.Σ., *Αυτοβιογραφία*, Στοχαστής, Αθήνα, 2018.
- Αγγελίδης, Μ. & Γκιούρας, Θ. (επιμ.-μτφ.-εισ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα - Σαββάλας, Αθήνα, 2005.
- Αγγελίδης, Μ. & Ψυχοπαίδης, Κ. (επιμ.), *Κείμενα πολιτικής οικονομίας και θεωρίας της πολιτικής*, Εξάντας, Αθήνα, ²1992.
- Audi, R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, ²1999.
- Barry, B., *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Berlin, I., *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, Scripta, Αθήνα, 2001.
- _____, *Liberty. Edited by Henry Hardy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Bock, G., Skinner, Q., Viroli, M. (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Victoria, 1990.
- Brink, David O., *Mill's Progressive Principle*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013.
- Cohen, G.A., "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice", στο *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 26, No.1., 1997, pp. 3-30.
- Cohen J., Nussbaum M. C. κ.ά. (επιμ.), *Υπέρ πατρίδος: πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός;*, Scripta, Αθήνα, 1999.
- Constant, B., *Political Writings*, Biancamaria Fontana (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- _____, *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, ³2000.
- Crisp, R., *Mill on Utilitarianism*, Routledge, London, 1997.
- Γράβαρης, Δ., *Εκπαίδευση και πολιτική οικονομία. Αρχές εκπαιδευτικής πολιτικής στους A. Smith, J. S. Mill και A. Marshall*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994.
- Dagger, R., *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1997.
- Daniels, N. (ed.), *Reading Rawls.*, Blackwell, Oxford, 1975.
- Δημητρίου, Σ., *Ηθική και πολιτική. Δικαιολόγηση πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, Πόλις, Αθήνα, 2008.
- _____, *Ελευθερία και κυριαρχία. Πολιτική ελευθερία και κυριαρχία στο τρίτο βιβλίο των Πολιτικών του Αριστοτέλη*, Πόλις, Αθήνα, 2016.
- Δρόσος, Δ. (μεταφ.-επιμ.-επίμετρο), *Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα-Σαββάλας, Αθήνα, 2008.
- Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Harvard University Press, 1986
- _____, *Sovereign virtue. The theory and practice of equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2002.
- _____, *Ισότητα. Ισότητα ευημερίας – Ισότητα πόρων*, μτφ.-εισ. Γρηγόρης Μολύβας, Πόλις, Αθήνα, 2006.
- _____, *Η αυτοκρατορία του Νόμου*, μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής, Ευρασία,

- Αθήνα, 2010.
- _____, *Η επικράτεια της ζωής. Αμβλώσεις, ευθανασία & ατομική ελευθερία*, απόδοση-εισαγωγή Φίλιππος Βασιλόγιαννης, επίμετρο Παύλος Σούρλας, Αρσενίδης, Αθήνα, 2013.
- _____, *Taking rights seriously*, Bloomsbury, London-New York, 2013.
- _____, 'The Original Position', στο Daniels, N. (ed.), *Reading Rawls.*, Blackwell, Oxford, 1975.
- Eggleston, B., Miller, D. E. (eds), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- Goodin, R.E., "Institutionalizing the Public Interest: The Defense of Deadlock and Beyond", *American Political Science Review* 90, σσ. 331-343.
- Goodin, R.E., Pettit, P. (eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Blackwell, Oxford, 1997.
- Guizot, F., *General History of Civilization in Europe*, D Appleton and Co., New York, 1896.
- Halévy, É., *The growth of philosophic radicalism*, preface by John Plamenatz, Faber & Faber, London, 1928/1972.
- Harrington, J., *The Commonwealth of oceana and a system of politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Humboldt, W. von, *The Limits of State Action*, edited by J.W. Burrow, Liberty Fund, Indianapolis, 1993.
- Kant Immanuel, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας υπό πρίσμα κοσμοπολιτικό», στο *Δοκίμια*, εισαγ., μετάφρ., σχόλια, Ε.Π. Παπανούτσου, Δωδώνη 1971, σσ. 24-40.
- _____, *Για την αιώνια ειρήνη*, μετάφραση –επίμετρο Άννα Πόταγα, πρόλογος-επιμέλεια Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992.
- _____, *Προς την αιώνια ειρήνη. Ένα φιλοσοφικό σχέδιο*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Κωνσταντίνος Σαργέντης, επιστημον. θεώρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης, Πόλις, Αθήνα, 2006.
- _____, *The Metaphysics of Morals*, edited by Mary Gregor, Introduction by Roger J. Sullivan, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- _____, *Η διένεξη των σχολών*, μεταφ.-επιμ. Θανάσης Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004.
- _____, *Μεταφυσική των Ηθών*, μετάφραση – σημειώσεις –προλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα, 2013.
- Κιτρομηλίδης, Π., «Η πολιτική σκέψη του John Locke ως ερμηνευτικό πρόβλημα», Εισαγωγή στο Locke, J., *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, εισαγωγή-μετάφραση - σχόλια Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα, 1990, σσ. 17-71.
- _____, *Νεότερη πολιτική θεωρία*, Νομική βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2016.
- Κωνσταντακόπουλος, Σ., «Ο ατομικισμός στη σκέψη του Alexis de Tocqueville», στο *Αξιολογικά*, τεύχος 7, Νοέμβριος 1994.
- _____, «Εισαγωγή» στο Tocqueville, A. de, *Μνημόνιο για τη φτώχεια*, μετ. Ελίζα Παπαδάκη, Πόλις, Αθήνα, 2005, σσ. 9-27.
- _____, *Ατομικισμός, επανάσταση και δημοκρατία. Για την πολιτική θεωρία του Τοκβίλ*, Σαββάλας, Αθήνα, 2008.

- Kymlicka, W., *Contemporary political philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York, ²2002. (στην ελληνική γλώσσα, Κίμλικα, Γ., *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, Εισαγωγή-Μετάφραση Γρηγόρης Μολύβας, Πόλις, Αθήνα, 2005.)
- Larmore, Ch.E., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Leontsini, E., “Millian Liberty and its obvious limitations” στο *Διοτίμα*, 38, Αθήνα, 2010, σσ. 179-186.
- _____, «Η θεμελίωση της πολιτικής κοινωνίας: Από τον Αριστοτέλη στον Hobbes και τον Locke» στο *Φιλοσοφία*, 43 II, Αθήνα 2013, σσ. 74-109.
- _____, «Έννοιες της ελευθερίας στην πολιτική σκέψη του Jean-Jacques Rousseau» υπό έκδοση στο *O Rousseau και η εποχή μας*, Πρακτικά της Επιστημονικής Διημερίδας «Ο Rousseau και η εποχή μας. 300 χρόνια από την γέννησή του (1712-2012)» (10-11 Νοεμβρίου 2012), Αθήνα, 2018.
- Locke, J., *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, εισαγωγή - μετάφραση – σχόλια Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα, 1990.
- _____, *An essay concerning human understanding*, Penguin, London, 1997.
- Lukes, St., *Liberals and Cannibals. The implications of diversity*, Verso, London – New York, 2003.
- MacIntyre, A., *Ethics and Politics. Selected essays, Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- McCabe, H., “John Stuart Mill’s Philosophy of Persuasion” στο *Informal Logic*, Vol. 34, No. 1, σσ. 38-61.
- Μελά, Λ., *John Rawls. Η προβληματική του συμβολαίου*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2007.
- _____, (εισαγωγή-μετάφραση), *Δοκίμια σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας. Δικαιοσύνη-Ελευθερία-Αρετή* (Rawls, Scanlon, J. Cohen, Nozick, Vallentyne, Steiner, Otsuka, G.A. Cohen, Skinner, Pettit, Ch. Taylor, MacIntyre), Εκδόσεις Παπαζήση. Αθήνα, 2018.
- Mesure, S., Renaut, A., *Alter Ego. Τα παράδοξα της δημοκρατικής ταυτότητας*, Μετάφραση Φροσύνα Στεφοπούλου, επιμέλεια-εισαγωγή Βασίλης Βουτσάκης, Πόλις, Αθήνα, 2004.
- Miller, D.E., “John Stuart Mill’s Civic Liberalism” στο *History of Political thought* 21(1), σσ. 88- 113.
- _____, *J.S. Mill: Moral, Social and Political Thought*. Polity Press, Cambridge, 2010.
- _____, “The Place of Plural Voting in Mill’s Conception of Representative Government”, *The Review of Politics*, 77(3), The Univeristy of Notre Dame, 2015, σσ. 399–423.
- Μολύβας, Γ., *Δικαιώματα και θεωρίες δικαιοσύνης. Rawls, Dworkin, Nozick, Sen*, Πόλις, Αθήνα, 2004.
- _____, «Εισαγωγή» στο Κίμλικα, Γ., *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας-Μια εισαγωγή*, Πόλις, Αθήνα, 2005.
- _____, «Εισαγωγή – Ισότητα πόρων: Πώς η δικαιοσύνη οριοθετεί την ευημερία» στο Dworkin, R., *Ισότητα. Ισότητα ευημερίας – Ισότητα πόρων*, μτφ.-εισ. Γρηγόρης Μολύβας, Πόλις, Αθήνα, 2006.

- _____, *Ηδονές, προτιμήσεις και ανάγκες. Διακυβεύματα δικαιοσύνης και ισότητας*, Πόλις, Αθήνα, 2010.
- _____, *Αξιοκρατία και κοινωνική δικαιοσύνη*, Πόλις, Αθήνα, 2018.
- Μοντεσκιέ, Σ., *Το πνεύμα των νόμων*, μεταφ. Π. Κονδύλης – Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα, 2006.
- Μπόμπιο, Ν., *Ισότητα και ελευθερία*, μετάφραση Μαρία Αρχιμανδρίτου, εισαγωγή Θανάσης Γιαλκέτσης, Πόλις, Αθήνα, 1998.
- Νέιγκελ, Τ., *Ισότητα και μεροληψία*, μτφ. Κ.Ν. Κουκουζέλης-Π.Γ. Φλέσσας, εισ.-επιμ. Κ.Ν. Κουκουζέλης, επίμετρο Κ. Παπαγεωργίου, Εκκρεμές, Αθήνα, 2011.
- Nozick, R., *Anarchy, state, and utopia*, Blackwell, Oxford, 1974.
- _____, *Philosophical Explanations*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1981.
- Oldfield, A., *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, London, 1990.
- O'Rourke, K.C., *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*, Routledge, London, 2001.
- Peonidis, F., "Bentham's 'unusually liberal' representative democracy" στο *History of European Ideas* 37, 2011, σσ. 446-453.
- _____, *Democracy as Popular Sovereignty*, Lexington, Lanham, MD, 2013.
- Πανταζής, Α., *Η γένεση του μεθοδολογικού ατομισμού στις κοινωνικές επιστήμες. Προβλήματα κατασκευής κοινωνιολογικών και οικονομικών εννοιών*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2005.
- Παπαγεωργίου, Κ., «Γιατί να διαβάζουμε τη *Θεωρία της δικαιοσύνης*», Επίμετρο στο Ρωλς, Τζ., *Θεωρία της δικαιοσύνης*, συντονισμός έκδοσης και επίμετρο Κ. Παπαγεωργίου, επιμέλεια Α. Τάκης, μετάφραση Φ. Βασιλόγιαννης, Β. Βουτσάκης, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, Α. Τάκης, Πόλις, Αθήνα, 2001.
- _____, *Πόλεμος και δικαιοσύνη. Πολιτική φιλοσοφία για τον κόσμο*, Πόλις, Αθήνα, 2008.
- Παπαϊωάννου, Σκ. (επιμ.), *Ζητήματα θεωρίας και μεθόδου των κοινωνικών επιστημών*, Κριτική, Αθήνα, 2007.
- Πατέλλη, Ι., «Καθένας να αποκτήσει κάποτε ένα μέρος... και όλοι το όλον. Ο Καντ για την ιδιοκτησία, την ισότητα και την αυτοτέλεια.» στο Αγγελίδης, Μ., Δημητρίου, Στ., Λαβράνου, Α. (επιστ. επιμ.), *Θεωρία, αξίες και κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, Πόλις, Αθήνα, 2008, σσ. 423-463.
- _____, «Ελευθερία του Λόγου: Η κριτική του Kant στον Hobbes.», στο Αγγελίδης, Μ., Γράβαρης, Δ., Σακκάς, Δ. (επιμ.), *Κοινωνική θεωρία & πολιτική ευθύνη. Συντροφικό αντιχάρισμα στον Νίκο Πετραλιά*, Gutenberg, Αθήνα, 2008, σσ. 559-573.
- Pateman, C., *Participation and democratic theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Pettit, P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1997.
- _____, *Θεωρία της ελευθερίας. Από την ψυχολογία στην πολιτική της δράσης*, μετάφραση Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα, 2007.
- _____, *Just freedom. A moral compass for a complex world*, W.W. Norton &

- Company, New York – London, 2014.
- Pocock, J.G.A, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- Πρελορέντζος, Ι., «Η προβληματική της προόδου του ανθρώπινου γένους στη φιλοσοφία της ιστορίας του Kant» στο *Για τον Ιμάνουελ Καντ 200 χρόνια μετά*, Πρακτικά του συνεδρίου που διοργανώθηκε το 2004 από τον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων με αφορμή τα διακόσια χρόνια από το θάνατο του Ιμάνουελ Καντ, Νήσος, Αθήνα, 2006, σσ.199-254.
- Pufendorf, S., *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1971. (στην ελληνική γλώσσα, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, συντονισμός έκδοσης και επίμετρο Κ. Παπαγεωργίου, επιμέλεια Α. Τάκης, μετάφραση Φ. Βασιλόγιαννης, Β. Βουτσάκης, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, Α. Τάκης, Πόλις, Αθήνα, 2001.
- _____, *Political Liberalism. With a new introduction and the “Reply to Habermas”*, Columbia University Press, New York, 1996.
- _____, *Collected papers*, Edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999.
- _____, *The law of peoples: with, The idea of public reason revisited*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., ³1999.
- _____, *Κοινωνική δικαιοσύνη και καντιανή ηθική*, μετάφραση Λία Β. Μελά και Ανδρέας Μιχαλάκης, εισαγωγή-επιμέλεια Ανδρέας Μιχαλάκης, Liberal Books, Αθήνα, 2016.
- Renaut, A., *Τι είναι ένας ελεύθερος λαός; Φιλελευθερισμός ή Ρεπουμπλικανισμός;*, μετάφραση Γιάννης Παπαδημητρίου, Πόλις, Αθήνα, 2007.
- Ricardo, D., *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Riley, J., “J.S. Mill’s Liberal Utilitarian Assessment of Capitalism versus Socialism”, στο *Utilitas* 8 (1):39, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- _____, “Mill’s political economy: Ricardian science and liberal utilitarian art.” στο Skorupski, J., *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, σσ. 293-337.
- _____, “J.S. Mill’s Doctrine of Freedom of Expression” στο *Utilitas* 17 (2), Cambridge University Press, Cambridge, 2005, σσ. 147-179.
- Rochas-Bermúdez, M., «‘Δημόσια’ και ‘ιδιωτική’ χρήση του λόγου στο ‘Τί είναι Διαφωτισμός;’» στο Καβουλάκος, Κ., *Ιμάνουελ Καντ. Πρακτικός λόγος και νεωτερικότητα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σσ. 197-216.
- Rousseau, J.-J., *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, μετάφραση Κ. Γεωργοπούλου, εισαγωγή Θ. Γκιούρας – Δ. Γράβαρης, Σαββάλας, Αθήνα, 2004.
- _____, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μετάφραση Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, μετάφραση εισαγωγής και παραρτημάτων Κώστας Σκορδύλης, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα, ⁴2010.
- _____, *Αιμίλιος ή Περί αγωγής*, Πλέθρον, Αθήνα, 2010.
- _____, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μετάφραση Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, επιμ.-εισαγ.-σημ.-επίμετρο Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις,

- Αθήνα, ³2013.
- Sandel, M.J., *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, μτφ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, εισαγωγή-επιμέλεια Γρηγόρης Μολύβας, Πόλις, Αθήνα, 2003.
- _____, *Δικαιοσύνη. Τι είναι το σωστό;*, μετάφραση Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα, 2013.
- Scanlon, T.M., “Contractualism and utilitarianism”, στο Sen, A., Williams, B (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- _____, *What We Owe To Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1998.
- Scheffler, S. (ed.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1988.
- _____, ‘Is the Basic Structure Basic?’, στο Sypnowich, C. (ed.). *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford University Press, 2006, URL= <<http://philosophy.berkeley.edu/people/files/17>>.
- Sen, A., *Η ιδέα της δικαιοσύνης*, μετάφραση Γιώργος Χρηστίδης, επίμετρο Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Πόλις, Αθήνα, 2015.
- Skinner, Q., *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- _____, *Hobbes and republican liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Skorupski, J., *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Smith, A., *Έρευνα για τη φύση και τις αιτίες του πλούτου των εθνών*, εισ. Γ. Μηλιός, μεταφ. Χρ. Βαλλιάνος, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2000.
- Σούρλας, Π.Κ., *Δημοκρατία και αυτονομία*, Πόλις, Αθήνα, 2017.
- Σταμάτης, Κ., *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995.
- Στρατηλάτης, Κ., *Ο πολιτικός Καντ σήμερα. Τα θεμέλια του δικαίου, της ιδιοκτησίας και της συνταγματικής πολιτείας*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2011.
- Στυλιανού, Α., *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2006.
- Ταίηλορ, Τσ., *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, Πόλις, Αθήνα, 1997.
- _____, *Πηγές του εαυτού. Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, Ίνδικτος, Αθήνα, 2007.
- Thomson, D.F., *John Stuart Mill and Representative Government*, Princeton University Press, Princeton, 1976
- Tocqueville, A. de, *Μνημόνιο για τη φτώχεια*, μεταφ. Ελίζα Παπαδάκη, εισαγ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, Πόλις, Αθήνα, 2005.
- _____, *Το Παλαιό Καθεστώς & η Επανάσταση*, μετάφραση Ανδρέας Τάκης, προλεγόμενα Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Πόλις, Αθήνα, ²2008.
- _____, *Η δημοκρατία στην Αμερική*, πρόλογος Γιώργος Ι. Μανιάτης, μετάφραση Μπάμπης Λυκούδης, Στοχαστής, Αθήνα, 2008.
- Urbinati, N., *Mill on democracy: from the Athenian polis to representative government*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.
- _____, *Representative democracy. Principles and genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2004.

- Urbinati, N., & Zakaras, A., *J.S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Varouxakis, G., "Guizot's historical works and J.S. Mill's reception of Tocqueville" στο *History of Political Thought*, Imprint Academic, 1999.
- _____, *Mill on Nationality*, Routledge, London, 2002.
- _____, *Liberty abroad: J.S. Mill on International Relations* (Ideas in Context), Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Wolff, J., *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Stanford University Press, Stanford, 1991.
- Χατζής, Α., *Φιλελευθερισμός (Μικρές Εισαγωγές)*, Παπαδόπουλος, Αθήνα, 2017.
- Ψυχοπαίδης, Κ., «Κανονιστικότητα, σχετικισμός και μετριοσμός στην πολιτική φιλοσοφία της νεωτερικότητας» στο *Δευκαλίων*, 11/2, Φεβ. 1993.
- _____, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, 1999.
- _____, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνα για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μετάφραση Όλγα Σταθάτου, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2001.
- _____, *Όροι, αξίες, πράξεις*, Πόλις, Αθήνα, 2005.
- _____, «Προβλήματα μιας θεωρίας των αξιών στη νεωτερικότητα. Μερικά Επιστημολογικά προβλήματα.» στο Παπαϊωάννου, Σκ. (επιμ.), *Ζητήματα θεωρίας και μεθόδου των κοινωνικών επιστημών*, Κριτική, Αθήνα, 2007, σσ. 237-250.