

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ/ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ
ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ & ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ-ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ»**

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: ΜΕΛΑ ΑΓΛΑΪΑ**

**Η πολυπολιτισμικότητα ως πρόκληση για τη Θεωρία της
δικαιοσύνης. Μια συγκριτική ανάλυση των θεωριών του J. Rawls και
C. Taylor**

ΣΜΠΟΝΙΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ

A.M: 228

ΙΩΑΝΝΙΝΑ, ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ 2026

Περίληψη

Οι σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες καλούνται να λειτουργήσουν σε συνθήκες αυξανόμενης κοινωνικής και πολιτισμικής ετερογένειας, όπου πολλές φορές αναδύονται εντάσεις μεταξύ διαφορετικών θεσμικών και κοινωνικών αξιώσεων. Το ζήτημα αυτό δεν εξαντλείται σε θεωρητικό μόνο επίπεδο, αλλά συνδέεται άμεσα με πραγματικές κοινωνικές και πολιτικές διεργασίες που χαρακτηρίζουν τις πολυπολιτισμικές κοινωνίες του 21ου αιώνα, όπως η εκπροσώπηση μειονοτήτων στη δημοκρατική διαδικασία, η πολιτική πόλωση και οι μεταβαλλόμενες μορφές δημόσιου λόγου.

Στο πλαίσιο αυτό, η παρούσα εργασία επιλέγει να εξετάσει συγκριτικά τις θεωρίες του John Rawls και του Charles Taylor, καθώς συνιστούν δύο διακριτά θεωρητικά υποδείγματα προσέγγισης του ζητήματος της δημοκρατικής νομιμοποίησης σε συνθήκες πλουραλισμού. Η *Θεωρία της δικαιοσύνης*, όπως αναπτύχθηκε από τον John Rawls, αναδεικνύει τη σημασία των καθολικών θεσμικών αρχών, της πολιτικής ισότητας και της ουδετερότητας του κράτους, ενώ η *Πολιτική της αναγνώρισης* του Charles Taylor εστιάζει στη διαλογική συγκρότηση της ταυτότητας και στη σημασία της κοινωνικής αναγνώρισης για τη δημοκρατική συμμετοχή.

Η επιλογή του συγκεκριμένου θέματος υπαγορεύεται από την ανάγκη φιλοσοφικής κατανόησης των εντάσεων που ανακύπτουν σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες και εντάσσεται στον ευρύτερο προβληματισμό γύρω από τα όρια και τις δυνατότητες της σύγχρονης δημοκρατίας.

Λέξεις κλειδιά: ουδετερότητα, αναγνώριση, πλουραλισμός, πολυπολιτισμικές κοινωνίες, δικαιοσύνη

Abstract (English)

Contemporary liberal democracies are required to operate under conditions of growing social and cultural heterogeneity, where often emerge tensions between different institutional and social claims. This issue cannot only be confined to a theoretical level, but is closely connected to real social and political processes that characterize multicultural societies in the twenty-first century, such as the representation of minorities within democratic procedures, political polarization, and the changing forms of public discourse.

Within this context, the present study chooses to comparatively examine the theories of John Rawls and Charles Taylor, as they constitute two distinct theoretical models for addressing the problem of democratic legitimacy under conditions of pluralism. Rawls's *Theory of justice* emphasizes the importance of universal institutional principles, political equality, and state neutrality, whereas Taylor's *Politics of recognition* focuses on the dialogical constitution of identity and on the significance of social recognition for democratic participation.

The choice of this topic is motivated by the need for a philosophical understanding of the tensions that arise in multicultural societies and is situated within a broader reflection on the limits and possibilities of contemporary democracy.

Keywords: neutrality, recognition, pluralism, multicultural societies, justice

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ: ΜΕΛΑ ΑΓΛΑΪΑ, ΚΑΛΤΣΑΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ, ΓΟΥΤΑ
ΓΕΩΡΓΙΑ

Θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερος την επιβλέπουσα καθηγήτρια κ. Αγλαΐα Μελά για την καθοδήγηση της κατά τη διάρκεια της εκπόνησής της παρούσας εργασίας & τον καθηγητή κ. Σπυρίδωνα Καλτσά για την ακαδημαϊκή του υποστήριξη. Η διδακτική συμβολή των ανωτέρω, αποτέλεσε σημαντικό ερέθισμα για την παρούσα εργασία.

*Στις κόρες μου,
Ειρήνη, Δήμητρα-Ηλιάνα και Κατερίνα,
ως υπενθύμιση ότι μπορούν
να κάνουν πράξη όσα ονειρεύονται,
με την ευχή να διεκδικούν ό,τι τους ανήκει.*

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	1
Κεφάλαιο 1: Εννοιολογικό πλαίσιο της δικαιοσύνης σε πλουραλιστικές κοινωνίες	3
1.1 Δικαιοσύνη, καθολικότητα και πλουραλισμός.....	3
1.2 Καθολικότητα, αμεροληψία και ουδετερότητα στη φιλελεύθερη παράδοση.....	4
1.3 Η αμφισβήτηση της φιλελεύθερης ουδετερότητας και το αίτημα της αναγνώρισης	5
Κεφάλαιο 2: Η θεωρία της δικαιοσύνης του John Rawls.....	7
2.1 Εισαγωγή στη θεωρία της δικαιοσύνης	7
2.2 Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία	8
2.3 Οι δύο αρχές της δικαιοσύνης και η βασική δομή της κοινωνίας.....	10
2.4 Ο πλουραλισμός και η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης	13
2.5 Κριτικές και όρια του πολιτικού Φιλελευθερισμού – Η παρέμβαση του Habermas....	15
Κεφάλαιο 3: Η Πολυπολιτισμικότητα σύμφωνα με τον Charles Taylor.....	18
3.1 Εισαγωγή στη σκέψη του Charles Taylor	18
3.2 Το θεωρητικό υπόβαθρο της αναγνώρισης	19
3.3 Η πολιτική της αναγνώρισης	20
3.4 Η κριτική του Taylor στον φιλελευθερισμό και το ζήτημα της ουδετερότητας	23
3.5 Κριτικές και όρια της πολιτικής της αναγνώρισης.....	24
3.6 Η διαδικαστική αναδιατύπωση της αναγνώρισης στον Habermas	26
3.7 Συνολική αξιολόγηση.....	27
Κεφάλαιο 4. Σύγκριση Rawls – Taylor: Από την αμεροληψία στη διαφορά.....	29
4.1 Ανθρωπολογικές προϋποθέσεις: το αφηρημένο υποκείμενο και το διαλογικά εντοπισμένο πρόσωπο.....	29
4.2 Η ηθική δομή της δικαιοσύνης: αμεροληψία και αυθεντικότητα	30
4.3 Δημόσιος λόγος και πολιτισμικά νοήματα: δύο αντιλήψεις για τον κανονιστικό χώρο του πολιτικού.....	31
4.4 Ατομικά δικαιώματα και συλλογικές ταυτότητες.....	32
4.5 Συγκλίσεις: δύο θεωρίες δικαιοσύνης εντός του ίδιου δημοκρατικού ορίζοντα	34
4.6 Προς μια σύνθεση Rawls–Taylor: αμεροληψία, αναγνώριση και ένα νέο πλαίσιο για τον πλουραλισμό.....	35
Κεφάλαιο 5. Σύγχρονες πολιτικές προεκτάσεις της διαμάχης Rawls–Taylor.....	37
5.1 Ουδετερότητα, πλουραλισμός και φιλελεύθερη δημοκρατία σήμερα	37
5.2 Πολιτικές μειονοτήτων και το όριο της ουδετερότητας.....	38
5.3 Η δημόσια σφαίρα και ο μετα-κοσμικός πλουραλισμός	40
5.4 Κοινωνική συνοχή και πολιτικές αναγνώρισης	42
5.5 Προς ένα νέο δημοκρατικό παράδειγμα για πολυπολιτισμικές κοινωνίες.....	43
Κεφάλαιο 6: Συμπεράσματα – Κριτική αποτίμηση.....	47

6.1 Η σύγκρουση ουδετερότητας και αναγνώρισης ως μόνιμη συνθήκη	47
6.2 Τι σώζει τη δημοκρατία: θεσμοί και κοινωνική συναίνεση	48
6.3 Τα όρια της δημοκρατικής ισορροπίας: ουδετερότητα, αναγνώριση και θεσμική ένταση	49
6.4 Αποτίμηση: Η δημοκρατία ως διαδικασία διαλόγου	51
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	53

Εισαγωγή

Οι σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται από έντονο πλουραλισμό και από μια αυξανόμενη πολυμορφία αξιών, πεποιθήσεων και τρόπων ζωής, γεγονός που καθιστά τη συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών, θρησκευτικών και ηθικών αντιλήψεων στο εσωτερικό του ίδιου πολιτικού πλαισίου όχι πλέον εξαίρεση, αλλά τον κανόνα. Οι πολυπολιτισμικές κοινωνίες αυτές φαίνεται ότι δεν συγκροτούνται γύρω από ένα ενιαίο αξιακό υπόβαθρο, αλλά γύρω από μια ποικιλία κοσμοαντιλήψεων, οι οποίες συχνά συνυπάρχουν ακόμα και σε κατάσταση έντασης. Αυτό αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο οφείλουμε να σκεφτόμαστε τη δικαιοσύνη, την ισότητα και το πώς εντάσσονται οι άνθρωποι στην κοινωνία.

Η συνθήκη αυτή έχει οδηγήσει σε έναν ευρύτερο θεωρητικό προβληματισμό, σχετικά με το πώς μπορούν οι δημοκρατικές κοινωνίες να διασφαλίσουν την ισότητα όλων των πολιτών τους, όταν οι ίδιοι οι πολίτες δεν μοιράζονται κοινές αξίες, πεποιθήσεις ή αντιλήψεις για τον τρόπο ζωής. Το ερώτημα δεν αφορά μόνο τη συνύπαρξη διαφορετικών πεποιθήσεων σε μια κοινωνία, αλλά και το πώς μπορούν να ενταχθούν σε κοινό πολιτικό πλαίσιο, χωρίς ταυτόχρονα να υπονομεύεται η κοινωνική συνοχή. Ανακύπτει έτσι το ζήτημα του κατά πόσο οι υπάρχοντες θεσμοί και οι γενικοί κανόνες που ρυθμίζουν τη συλλογική ζωή μπορούν να ανταποκριθούν σε αυτή την πολυπλοκότητα.

Παράλληλα, ανακύπτουν και ερωτήματα σχετικά με το τι σημαίνει πλέον δικαιοσύνη σε κοινωνίες που χαρακτηρίζονται από βαθιές ιστορικές διαφοροποιήσεις και κοινωνικές ανισότητες. Η ποικιλομορφία των κοινωνικών εμπειριών θέτει υπό αμφισβήτηση το κατά πόσο η δικαιοσύνη μπορεί να βοηθεί ως ένα ενιαίο και ουδέτερο πρότυπο ή αν απαιτείται η προσαρμογή της στις ιδιαίτερες συνθήκες μέσα στις οποίες ζουν διαφορετικές κοινωνικές ομάδες.

Τα ερωτήματα αυτά αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα σε μια εποχή κατά την οποία ζητήματα ταυτότητας, πολιτισμικής έκφρασης ή ακόμα και κοινωνικής συμμετοχής βρίσκονται στο επίκεντρο του δημόσιου διαλόγου και πολλές φορές γίνονται η αιτία εκτεταμένων συγκρούσεων. Οι σύγχρονες δημοκρατίες καλούνται να διαχειριστούν την ένταση ανάμεσα στην ανάγκη για κοινούς κανόνες και στην πολυμορφία των κοινωνικών συνθηκών και εμπειριών που τις συγκροτούν, χωρίς να αποκλείουν ή να περιθωριοποιούν ομάδες του πληθυσμού. Ο προβληματισμός αυτός δεν είναι μόνο πρακτικός ή πολιτικός, αλλά βαθιά φιλοσοφικός, καθώς αφορά τις βασικές προϋποθέσεις υπό τις οποίες μπορεί να συγκροτηθεί μια δίκαιη και συμπεριληπτική κοινωνία.

Η παρούσα εργασία εντάσσεται στο ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο συζητήσεων και επιχειρεί να διερευνήσει τους τρόπους με τους οποίους οι θεωρίες του John Rawls και του Charles Taylor προσεγγίζουν τη σχέση ανάμεσα στη δικαιοσύνη, την ταυτότητα και την πολιτισμική διαφορά. Κεντρικός στόχος είναι να αναδειχθούν οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις, οι βασικές αναλυτικές έννοιες και οι πολιτικές συνέπειες των δύο προσεγγίσεων, προκειμένου να αποτιμηθεί η δυνατότητά τους να απαντήσουν στις προκλήσεις των σύγχρονων πλουραλιστικών κοινωνιών.

Η εργασία υιοθετεί ερμηνευτική και συγκριτική μεθοδολογία, βασισμένη στη συστηματική ανάλυση φιλοσοφικών κειμένων, με στόχο την κατανόηση των εννοιολογικών και κανονιστικών προϋποθέσεων των εξεταζόμενων προσεγγίσεων. Η ανάλυση οργανώνεται σε διακριτά κεφάλαια, ξεκινώντας από την παρουσίαση του θεωρητικού πλαισίου ουδετερότητας, της δικαιοσύνης, της πολυπολιτισμικότητας και καταλήγοντας σε μια συγκριτική αποτίμηση των διαφορετικών τρόπων με τους

οποίους μπορεί να προσεγγιστεί η σχέση δικαιοσύνης, καθολικότητας και αναγνώρισης στο πλαίσιο των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών.

Κεφάλαιο 1: Εννοιολογικό πλαίσιο της δικαιοσύνης σε πλουραλιστικές κοινωνίες

1.1 Δικαιοσύνη, καθολικότητα και πλουραλισμός

Η πολυπολιτισμικότητα αποτελεί ένα από τα πλέον χαρακτηριστικά γνωρίσματα των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών και ταυτόχρονα μία από τις σημαντικότερες προκλήσεις για τα σύγχρονα κράτη ακόμα και στο επίπεδο που αφορά τη φιλοσοφία της δικαιοσύνης. Η αυξανόμενη πολιτισμική και εθνοτική ποικιλομορφία των κοινωνιών, ως αποτέλεσμα της παγκοσμιοποίησης, των μεταναστευτικών ροών και των ιστορικών διαδικασιών αποαποικιοποίησης, έχει οδηγήσει στην ανάγκη επαναπροσδιορισμού της σχέσης μεταξύ ίσης μεταχείρισης των πολιτών και σεβασμού των κοινωνικών και πολιτισμικών διαφορών. Οι σύγχρονες κοινωνίες δεν μπορούν πλέον, αλλά ούτε και επιδιώκουν, να θεωρούνται ομοιογενείς· αντίθετα, η πολιτική κοινότητα καλείται να περιλάβει πολίτες με διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις, αξίες και τρόπους ζωής.

Ο πλουραλισμός των κοινωνιών, δεν αφορά απλώς την ύπαρξη διαφορετικών τρόπων ζωής στο εσωτερικό μιας κοινωνίας, αλλά τη συνύπαρξη πολλαπλών και συχνά ασύμβατων αντιλήψεων σχετικά με το τι θεωρείται ηθικά ορθό, κοινωνικά δίκαιο ή πολιτικά θεμιτό. Οι πολίτες δεν διαφέρουν μόνο ως προς τις πολιτισμικές τους πρακτικές, αλλά και ως προς τις θεμελιώδεις αξίες και κοσμοαντιλήψεις που καθοδηγούν τις επιλογές και τις προσδοκίες τους από τη συλλογική ζωή.

Η πολυπολιτισμικότητα, επομένως, δεν μπορεί να εκληφθεί απλώς ως μια κοινωνιολογική περιγραφή ή ένα πολιτικής φύσεως ζήτημα, αλλά εγείρει κανονιστικά ερωτήματα που αφορούν τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να νοηθεί και να θεμελιωθεί η δικαιοσύνη σε κοινωνίες αυξημένου πλουραλισμού. Το κεντρικό διακύβευμα αφορά τη σχέση μεταξύ ισότητας και διαφοράς, το κατά πόσο, δηλαδή, είναι δυνατόν οι αρχές της δικαιοσύνης να διατηρούν την αξίωσή τους για καθολικότητα, χωρίς όμως να αγνοούν τις διαφορετικές κοινωνικές εμπειρίες, ταυτότητες και μορφές ένταξης των πολιτών στο δημόσιο χώρο.

Η συνθήκη αυτή μεταβάλλει ριζικά το πλαίσιο μέσα στο οποίο τίθενται τα ερωτήματα της πολιτικής φιλοσοφίας. Οι παραδοσιακές θεωρήσεις της δικαιοσύνης που αντιμετωπίζουν τους ανθρώπους ως ίσα και αυτόνομα υποκείμενα, στηρίζονται στην υπόθεση ότι είναι δυνατόν να διαμορφωθεί ένα κοινό κανονιστικό πλαίσιο, το οποίο να γίνεται αποδεκτό από όλους, ανεξάρτητα από τις ιδιαίτερες κοινωνικές, πολιτισμικές ή ηθικές δεσμεύσεις τους. Ωστόσο, υπό συνθήκες πλουραλισμού, η υπόθεση αυτή τίθεται υπό αμφισβήτηση, καθώς καθίσταται αβέβαιο κατά πόσο μπορεί να υπάρξει μια ενιαία κανονιστική βάση που να μην προνομιοδοτεί συγκεκριμένες αντιλήψεις περί του αγαθού ή της κοινωνικής τάξης.

Το πρόβλημα που ανακύπτει επομένως, δεν είναι απλώς πώς μπορούν να συνυπάρξουν διαφορετικές πολιτισμικές ταυτότητες εντός του ίδιου πολιτικού χώρου, αλλά πώς μπορούν να εκφράζονται οι πολίτες μέσω της θέσπισης δίκαιων κανόνων που να τους δεσμεύουν όλους με τον ίδιο τρόπο, χωρίς όμως να ευνοούνται ή να αποκλείονται συγκεκριμένες μορφές ζωής. Η πολυπολιτισμική συνθήκη καθιστά έτσι αναγκαίο έναν αναστοχασμό πάνω στις έννοιες της ισότητας, της καθολικότητας και της δικαιοσύνης, προετοιμάζοντας το έδαφος για τη διερεύνηση των διαφορετικών θεωρητικών απαντήσεων που έχουν προταθεί στο πλαίσιο της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας.

1.2 Καθολικότητα, αμεροληψία και ουδετερότητα στη φιλελεύθερη παράδοση

Η φιλελεύθερη θεωρία της δικαιοσύνης συγκροτείται γύρω από την ιδέα ότι οι πολιτικοί και κοινωνικοί κανόνες που ρυθμίζουν τη συλλογική ζωή οφείλουν να είναι δίκαιοι για όλους τους πολίτες, ανεξαρτήτως των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών, πεποιθήσεων ή τρόπων ζωής τους. Για τον σκοπό αυτό, η ουδετερότητα του κράτους και η καθολικότητα των κανόνων λειτουργούν ως τα βασικά κανονιστικά κριτήρια τόσο στην αξιολόγηση των θεσμών όσο και των πολιτικών αποφάσεων. Η δικαιοσύνη, δηλαδή, στο πλαίσιο της φιλελεύθερης παράδοσης, δεν συνίσταται στην προώθηση συγκεκριμένων αντιλήψεων περί του αγαθού, αλλά στοχεύει στη διαμόρφωση κανόνων που μπορούν να γίνουν αποδεκτοί από όλους τους πολίτες, ανεξαρτέτως, αντιμετωπίζοντας τους ως ελεύθερους και ίσους.

Όταν μιλάμε για ουδετερότητα των αρχών, εννοούμε ότι οι αρχές της δικαιοσύνης πρέπει να διαμορφώνονται από μια προοπτική η οποία δεν ευνοεί συγκεκριμένα άτομα ή κοινωνικές ομάδες. Οι κανόνες που ρυθμίζουν τη συλλογική ζωή δεν θα πρέπει να ενσωματώνουν τα μερικά συμφέροντα ή προνομιακές κοινωνικές θέσεις, αλλά να αποσκοπούν στη δίκαιη ρύθμιση της κοινωνικής συμβίωσης για όλους. Με αυτή την έννοια, η ουδετερότητα των αρχών λειτουργεί ως το κανονιστικό κριτήριο που επιδιώκει την υπέρβαση των οποιονδήποτε επιμέρους συμφερόντων κατά τη θέσπιση των κανόνων.

Αντίστοιχα, η καθολικότητα, ως δεσμευτική κανονιστική αρχή, συμπληρώνει την ουδετερότητα, κατοχυρώνοντας ότι οι αρχές της δικαιοσύνης έχουν γενική ισχύ και δεσμεύουν όλα τα μέλη της πολιτικής κοινότητας, ανεξάρτητα από τις πολιτισμικές ή ηθικές τους δεσμεύσεις. Η φιλελεύθερη σύλληψη της δικαιοσύνης επιδιώκει, με τον τρόπο αυτό, να συγκροτήσει ένα κανονιστικό πλαίσιο που υπερβαίνει τις επιμέρους κοινωνικές διαφορές και παρέχει σταθερά και προβλέψιμα κριτήρια για τη ρύθμιση της συλλογικής ζωής. Η καθολικότητα δεν αποσκοπεί στη συγκρότηση μιας κοινωνικά ομοιογενούς κοινότητας, αλλά στην καθιέρωση κοινών κανόνων που μπορούν να αναγνωριστούν ως δίκαιοι από όλους τους πολίτες, ανεξάρτητα από τις εκάστοτε ιδιαίτερες αντιλήψεις τους.

Οι έννοιες αυτές έχουν τις ρίζες τους κυρίως στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία. Για παράδειγμα, στον Jean-Jacques Rousseau, βρίσκουμε ότι η ιδέα της γενικής βούλησης εκφράζει έναν αντίστοιχο κανονιστικό προσανατολισμό, καθώς αποσκοπεί στη συγκρότηση ενός κοινού πλαισίου κανόνων που δεν ταυτίζεται με το άθροισμα των ατομικών επιθυμιών, αλλά με την έκφραση ενός συλλογικού συμφέροντος ικανού να αξιώσει καθολική ισχύ, εξασφαλίζοντας την πολιτική ελευθερία και την ισότητα. Αντίστοιχα, στο ευρύτερο έργο του Immanuel Kant, βλέπουμε για παράδειγμα, ότι διαμορφώνεται ένας ενιαίος κανονιστικός πυρήνας, ο οποίος θεμελιώνει την απαίτηση οι κανόνες της δικαιοσύνης, στο μέτρο που βασίζονται στη λόγο, να μπορούν να ισχύουν για όλους, σεβόμενοι την αυτονομία και την αξιοπρέπεια κάθε προσώπου, ανεξάρτητα από τις εμπειρικές ή κοινωνικές ιδιαιτερότητές του. Η δικαιοσύνη συνδέεται, έτσι, με την αυτονομία κάθε ηθικού υποκειμένου και με την αξίωση καθολικά δεσμευτικών κανόνων.

Η νεότερη αυτή παράδοση αναδεικνύει ότι η δικαιοσύνη πρέπει να εξετάζεται από μια προοπτική που δεν εξαρτάται από συγκεκριμένες κοινωνικές ή πολιτισμικές θέσεις. Στο πλαίσιο της σύγχρονης φιλελεύθερης σκέψης, η αξίωση αυτή αποτυπώνεται στην αρχή της ουδετερότητας του κράτους απέναντι στις διαφορετικές αντιλήψεις. Η ουδετερότητα που εννοούμε, δεν συνεπάγεται την απουσία αξιών, αλλά κυρίως την αποφυγή προνομιακής μεταχείρισης, από πλευράς των θεσμών,

συγκεκριμένων τρόπων ζωής ή πολιτισμικών προτύπων. Ο ρόλος του κράτους είναι να εγγυάται ένα δίκαιο και κοινό πλαίσιο συνύπαρξης, εντός του οποίου οι πολίτες έχουν την ελευθερία να επιδιώκουν τις επιμέρους αντιλήψεις τους, χωρίς όμως αυτές να μετατρέπονται σε κριτήριο πολιτικής ισχύος.

Με τον τρόπο αυτό, η ουδετερότητα και η καθολικότητα συγκροτούν τον κανονιστικό πυρήνα της φιλελεύθερης θεωρίας της δικαιοσύνης. Ταυτόχρονα, όμως, η εφαρμογή τους σε κοινωνίες αυξημένου πλουραλισμού εγείρει ερωτήματα σχετικά με το κατά πόσο ένα τέτοιο ουδέτερο και καθολικό πλαίσιο μπορεί πράγματι να ανταποκριθεί στις σύγχρονες εμπειρίες και διεκδικήσεις διαφορετικών κοινωνικών ομάδων. Η ένταση αυτή θα αποτελέσει το σημείο εκκίνησης για τη συστηματική εξέταση της φιλελεύθερης ουδετερότητας και για την ανάδυση θεωρητικών προσεγγίσεων που αμφισβητούν την επάρκειά της, δίνοντας έμφαση στην πολιτισμική ταυτότητα και στην αναγνώριση.

1.3 Η αμφισβήτηση της φιλελεύθερης ουδετερότητας και το αίτημα της αναγνώρισης

Ο φιλελευθερισμός και οι βασικές του αρχές δεν είναι αυτονόητα αποδεκτές στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, αλλά έχουν αποτελέσει αντικείμενο σοβαρής και εκτεταμένης αμφισβήτησης. Η κριτική της φιλελεύθερης ουδετερότητας δεν συνιστά μεμονωμένη ένσταση ούτε ενιαίο θεωρητικό ρεύμα, αλλά αναπτύσσεται σε διαφορετικά πλαίσια σκέψης, τα οποία, από διακριτές αφετηρίες, αμφισβητούν τόσο την ουδετερότητα των αρχών και την καθολικότητα των κανόνων, καθώς και το κατά πόσο αυτή η ουδετερότητα μπορεί πράγματι να είναι εφικτή. Στη σχετική θεωρητική συζήτηση έχει υποστηριχθεί ότι οι γενικοί και αφηρημένοι κανόνες της δικαιοσύνης μπορεί να εμφανίζονται ως θεωρητικά ουδέτεροι· ωστόσο, στην πράξη εφαρμόζονται μέσα σε ιστορικά και πολιτισμικά προσδιορισμένες κοινωνίες, οι οποίες δεν είναι ουδέτερες ως προς τις αξίες και τις κοινωνικές τους σχέσεις. Υπό αυτή την έννοια, η ουδετερότητα των κανόνων, όπως εννοείται στο φιλελεύθερο πλαίσιο, ενδέχεται να μη λαμβάνει υπόψη της ή ακόμα και να αποκρύπτει σχέσεις ισχύος, μορφές πολιτισμικής κυριαρχίας και τα προνόμια της πλειοψηφίας.

Στο πλαίσιο αυτό, η κριτική στη φιλελεύθερη ουδετερότητα εστιάζει στο πως αυτή πρέπει να μεταφράζεται θεσμικά σε πρακτικές ίσης μεταχείρισης μέσω ομοιόμορφων κανόνων. Η εφαρμογή τέτοιων κανόνων, αν και επιδιώκει την αμεροληψία, ενδέχεται να αγνοεί τις διαφορετικές κοινωνικές εμπειρίες, τις ιστορικές αδικίες και τις ασύμμετρες σχέσεις ισχύος που χαρακτηρίζουν ένα κοινωνικό σύνολο, πόσο μάλλον τις πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Υπό αυτή την οπτική, η καθολικότητα των κανόνων δεν ταυτίζεται κατ' ανάγκην με την ουσιαστική ισότητα των πολιτών, καθώς πολλές φορές ίσοι κανόνες μπορούν να παράγουν άνισα αποτελέσματα σε κοινωνίες δομικά διαφοροποιημένες.

Η διάκριση μεταξύ τυπικής και ουσιαστικής ισότητας αποτελεί, ακριβώς για τον λόγο αυτό, κεντρικό σημείο της κριτικής προς τον φιλελευθερισμό. Ως τυπική ισότητα νοείται η ίση εφαρμογή των ίδιων κανόνων σε όλους τους πολίτες, ανεξαρτήτως ιδιαίτερων συνθηκών ή χαρακτηριστικών. Αντίθετα, η ουσιαστική ισότητα αναφέρεται στις πραγματικές συνθήκες υπό τις οποίες οι πολίτες συμμετέχουν στην κοινωνική και πολιτική ζωή, λαμβάνοντας υπόψη προϋπάρχουσες ανισότητες και διαφοροποιημένες κοινωνικές θέσεις. Από αυτή την άποψη, η τυπική ισότητα αντιμετωπίζει τους πολίτες ως αφηρημένα και αποσυνδεδεμένα από το κοινωνικό τους πλαίσιο υποκείμενα, παραβλέποντας ανισότητες που απορρέουν από ιστορικές, πολιτισμικές ή κοινωνικοοικονομικές συνθήκες. Κατά συνέπεια, η

καθολικότητα δεν εξασφαλίζει κατ' ανάγκην ίσους όρους συμμετοχής, αλλά μπορεί να λειτουργήσει ως μηχανισμός αναπαραγωγής υφιστάμενων διαφορών.

Η κριτική αυτή γίνεται εμφανής από την ανάδυση θεωρητικών προσεγγίσεων που δίνουν έμφαση στην πολιτισμική ταυτότητα και στη σημασία της αναγνώρισης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών που συγκροτούν τις ταυτότητες, ως την κανονιστική προϋπόθεση της δικαιοσύνης. Σύμφωνα με τις προσεγγίσεις αυτές, το άτομο δεν μπορεί να νοηθεί ως αφηρημένο και αποσπασμένο από τις κοινωνικές και πολιτισμικές του σχέσεις, αλλά συγκροτεί την ταυτότητά του μέσα από σχέσεις αμοιβαίας αναγνώρισης. Η έλλειψη ή η στρεβλή αναγνώριση δεν συνιστούν απλώς μορφή κοινωνικής αδικίας, αλλά πλήττουν την ηθική υπόσταση των προσώπων και θέτουν σε κίνδυνο την ίδια την ουσία του δημοκρατικού διακυβεύματος.

Εντός του θεωρητικού πλαισίου που αναδεικνύει το αίτημα της αναγνώρισης, η δικαιοσύνη δεν εξαντλείται στη διασφάλιση ίσων τυπικών δικαιωμάτων, αλλά καλείται να ενσωματώσει θεσμικά τις ιδιαίτερες ταυτότητες και τις κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες οι πολίτες συμμετέχουν στο δημόσιο βίο. Το αίτημα της αναγνώρισης αμφισβητεί, έτσι, την επάρκεια ενός αυστηρά ουδέτερου κανονιστικού πλαισίου και προτείνει μια διαφορετική κατανόηση της σχέσης μεταξύ καθολικότητας και διαφοράς, χωρίς ωστόσο να απορρίπτει εξ ολοκλήρου την ανάγκη για κοινά δεσμευτικούς κανόνες.

Το ερώτημα, λοιπόν, της σχέσης ανάμεσα στη φιλελεύθερη ουδετερότητα και στις θεωρίες που προκρίνουν την αναγνώριση των ιδιαίτερων ταυτοτικών χαρακτηριστικών, βρίσκεται στο επίκεντρο των σύγχρονων φιλοσοφικών συζητήσεων που αφορούν τη δικαιοσύνη σε πλουραλιστικές κοινωνίες. Σε αυτό το θεωρητικό πεδίο τοποθετούνται και οι θεωρίες του John Rawls και του Charles Taylor, οι οποίες επιχειρούν να απαντήσουν, από διαφορετική σκοπιά, στο ίδιο θεμελιώδες ερώτημα, το πώς, δηλαδή, σήμερα μπορεί να συγκροτηθεί ένα δίκαιο πολιτικό πλαίσιο που να συνδυάζει την αξίωση της καθολικότητας των κανόνων με τον σεβασμό της πολιτισμικής διαφοράς. Η συστηματική ανάλυση των δύο αυτών προσεγγίσεων θα αποτελέσει αντικείμενο των επόμενων κεφαλαίων.

Κεφάλαιο 2: Η θεωρία της δικαιοσύνης του John Rawls

2.1 Εισαγωγή στη θεωρία της δικαιοσύνης

Η θεωρία της δικαιοσύνης του John Rawls αποτελεί μία από τις σημαντικότερες προσπάθειες ανανέωσης της παράδοσης του κοινωνικού συμβολαίου στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία (Rawls, 2021, σ. 18). Εμπνεόμενος από τον Kant, τον Locke και τον Rousseau, ο Rawls επιχείρησε να θεμελιώσει εκ νέου τις αρχές μιας δίκαιης κοινωνίας σε συνθήκες δημοκρατικού πλουραλισμού, όπου οι πολίτες, παρά τις βαθιές τους διαφωνίες ως προς τις αντιλήψεις περί αγαθού, καλούνται να συνυπάρχουν και να συνεργάζονται στο πλαίσιο ενός ενιαίου πολιτικού συνόλου. Η θεωρία που ανέπτυξε δεν είχε ως μέλημα να περιγράψει εμπειρικά την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά σκοπός ήταν να διατυπώσει ένα ανανεωμένο κανονιστικό πρότυπο: ένα πλαίσιο αρχών που πρέπει να ρυθμίζει τη βασική διάρθρωση της κοινωνίας.

Κεντρικό σημείο του φιλοσοφικού του εγχειρήματος αποτέλεσε η διατύπωση ότι η δικαιοσύνη οφείλει να είναι, και εν τέλει είναι, η πρώτη αρετή που διέπει όλους τους κοινωνικούς θεσμούς (Rawls 2021, σ. 28). Όπως η αλήθεια θεωρείται η πρώτη αρετή των συστημάτων σκέψης, έτσι και η δικαιοσύνη προηγείται κάθε άλλης θεσμικής αξίωσης με αδιαπραγμάτευτο τρόπο. Ακόμα και οι θεσμοί, που μπορεί να είναι αποτελεσματικοί, είναι δυνατόν να καταργηθούν εφόσον είναι άδικοι. Υπάρχουν θεωρίες, όπως πχ οι ωφελμιστικές, οι οποίες μετρούν τη δικαιοσύνη με βάση τη μεγιστοποίηση της συνολικής ευημερίας. Για τον Rawls, οι βασικές ελευθερίες και η απαραβίαστη αξία κάθε προσώπου δεν μπορούν ποτέ να θυσιαστούν στο όνομα μιας ωφελμιστικού τύπου μεγιστοποίησης του γενικού συμφέροντος — όπως, για παράδειγμα, όταν η αύξηση της συνολικής ευημερίας προϋποθέτει τον περιορισμό ατομικών ελευθεριών. Με αυτόν τον τρόπο, οι βασικές ελευθερίες αποτελούν θεμελιώδεις προϋποθέσεις νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας (Rawls 2021, σ. 28). Ωστόσο βέβαια σύμφωνα με τον ίδιο δεν αρκεί για ένα λειτουργικό κοινωνικό σύστημα μόνο η εκούσια συμμόρφωση με τους κανόνες της δικαιοσύνης αλλά και η αποτελεσματικότητα και η σταθερότητα των θεσμών.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Rawls εισάγει την έννοια της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Κύριο μέλημα για τη δικαιοσύνη, είναι ο τρόπος με τον οποίο οι θεσμοί διανέμουν δικαιώματα και υποχρεώσεις (Rawls 2021, σ.31). Η δικαιοσύνη λοιπόν, δεν θεμελιώνεται σε κάποια μεταφυσική αντίληψη του αγαθού, αλλά στη δίκαιη διαδικασία μέσω της οποίας επιλέγονται οι αρχές που θα ρυθμίζουν τη βασική δομή της κοινωνίας. Η διαδικαστική αυτή αμεροληψία βρίσκει την πλήρη έκφρασή της στο νοητικό πείραμα της πρωταρχικής θέσης (*original position*) και στο πέπλο άγνοιας (*veil of ignorance*). Σύμφωνα με αυτό, τα άτομα βρισκόμενα σε μια υποθετική αρχική κατάσταση ισότητας καλούνται να επιλέξουν τις αρχές δικαιοσύνης χωρίς να γνωρίζουν την κοινωνική τους θέση, τα φυσικά τους χαρίσματα, τις οικονομικές τους προοπτικές ή τις προσωπικές τους αξίες (πίσω από το πέπλο άγνοιας). Με τον τρόπο αυτό εξαλείφεται οποιαδήποτε μεροληπτική στάση που θα μπορούσε να προκύψει από τυχαία πλεονεκτήματα (όπως, για παράδειγμα, η γέννηση σε εύπορη οικογένεια) και διασφαλίζεται ότι οι αρχές θα μπορούν να γίνουν αποδεκτές από όλους, στο μέτρο που τα υποκείμενα θεωρούνται ελεύθερα και ίσα πρόσωπα (Rawls 2021 σ. 37).

Η θεωρία της δικαιοσύνης του Rawls και το νοητικό πείραμα της πρωταρχικής θέσης συγκεκριμένα, δεν έχουν σκοπό να εξηγήσουν περιγραφικά την εν γένει ανθρώπινη συμπεριφορά. Στοχεύουν όμως, στο να αναδείξουν τη συγκρότηση ενός σταθερού πλαισίου κοινωνικής συνεργασίας. Σε μια δημοκρατική κοινωνία, είναι αναμενόμενο οι πολίτες να διαθέτουν διαφορετικές περιεκτικές αντιλήψεις περί

αγαθού (*comprehensive doctrines*), δηλαδή συνολικά κοσμοθεωρητικά, ηθικά ή θρησκευτικά συστήματα αξιών, τα οποία διαμορφώνουν τις προσωπικές τους επιλογές. Ωστόσο, μπορούν να συναινούν σε κοινές αρχές δικαιοσύνης, εφόσον αυτές επιλέγονται υπό δίκαιους και αμερόληπτους όρους. Το θεμελιώδες πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας, δηλαδή το πώς μπορεί να υπάρξει μια δίκαιη και σταθερή κοινωνία παρά τον πλουραλισμό αξιών, αντιμετωπίζεται από τον Rawls μέσω της θέσης ότι η δικαιολόγηση των θεσμών δεν απορρέει από τη συμφωνία σε μια ενιαία αντίληψη του αγαθού, αλλά από το γεγονός ότι η ίδια η διαδικασία επιλογής των αρχών είναι διαρθρωμένη με τέτοιο τρόπο, ώστε να καθιστά τις παραγόμενες αρχές κανονιστικά δεσμευτικές για όλους.

Τέλος, η δικαιοσύνη, όπως την ανέπτυξε ο Rawls, επιχειρεί να συνδυάσει την ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις ατομικές αντιλήψεις περί αγαθού με τη δίκαιη κατανομή των πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών. Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία (*justice as fairness*) αφορά τη βασική θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας, δηλαδή το σύνολο των κύριων κοινωνικών και πολιτικών θεσμών που διαμορφώνουν τις συνθήκες συνεργασίας μεταξύ των πολιτών. Η έμφαση, ωστόσο, αποδίδεται στη διαμόρφωση και θεμελίωση των αρχών που διέπουν αυτή τη διάρθρωση. Η εφαρμογή τους δεν παραμένει αφηρημένη, αλλά προχωρά από το επίπεδο της συνταγματικής θεμελίωσης των βασικών ελευθεριών στη νομοθετική εξειδίκευση και, τελικά, στη διοικητική και δικαστική εφαρμογή τους. Οι αρχές αυτές της δικαιοσύνης είναι δεσμευτικές όχι επειδή απορρέουν από κάποια αντικειμενική ηθική ή από υποκειμενικά διαμορφωμένα ατομικά συστήματα αξιών, αλλά επειδή αποτελούν το αποτέλεσμα μιας δίκαιης και αμερόληπτης διαδικασίας επιλογής, στην οποία τα πρόσωπα θα μπορούσαν να συναινέσουν ως ελεύθερα και ίσα.

2.2 Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία

Η έννοια της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας αποτελεί τον πυρήνα της θεωρίας του Rawls και είναι αυτή που καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να θεμελιώνονται οι αρχές της δικαιοσύνης. Πρόκειται για μια κατεξοχήν διαδικαστική και δεοντολογική σύλληψη, η οποία εστιάζει πρωτίστως στον τρόπο επιλογής των αρχών. Όπως προαναφέρθηκε, οι αρχές που διέπουν το κοινωνικό σύνολο είναι δίκαιες μόνο εφόσον προκύπτουν από δίκαιες διαδικασίες επιλογής και έχουν ως σκοπό να ρυθμίζουν τον τρόπο με τον οποίο τα μέλη της κοινωνίας συνεργάζονται και συνυπάρχουν (Rawls 2021, σ. 36). Η ακριβοδικία, αποσκοπεί επομένως στη διασφάλιση ότι κανένας δεν θα επωφεληθεί ή θα ζημιωθεί από τυχαίες περιστάσεις, αλλά ότι οι αρχές της δικαιοσύνης θα αποτελούν προϊόν αμερόληπτης συναίνεσης μεταξύ προσώπων που αναγνωρίζονται ως ελεύθερα και ίσα. Με τον τρόπο αυτό, η δικαιοσύνη δεν νοείται ως εξωτερικά επιβεβλημένο μέτρο, αλλά ως αποτέλεσμα μιας εύλογης συμφωνίας που θα μπορούσαν όλοι οι έλλογοι άνθρωποι να αποδεχθούν σε μια υποθετική πρωταρχική κατάσταση ισότητας (Rawls 2021, σ. 37).

Αξίζει, εδώ, να σημειωθεί ότι η έμφαση που αποδίδει ο Rawls στη διαδικασία επιλογής των αρχών τον οδηγεί στη απόρριψη προσεγγίσεων που αποτιμούν τη δικαιοσύνη με βάση τα συνολικά αποτελέσματα που παράγουν. Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί ο ωφελμισμός, ο οποίος κρίνει την ορθότητα των θεσμών με γνώμονα τη μεγιστοποίηση της συνολικής ευτυχίας. Για τον Rawls, ωστόσο, μια τέτοια προσέγγιση δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή, καθώς στην υποθετική πρωταρχική θέση τα πρόσωπα έχουν συμφωνήσει σε αρχές ίσης ελευθερίας αγνοώντας τους προσωπικούς τους σκοπούς. Κάθε άτομο έχει μια ηθική αξία που δεν μπορεί να θυσιαστεί στο όνομα συλλογικών υπολογισμών και η δικαιοσύνη δεν μπορεί,

συνεπώς, να γίνει αντιληπτή με όρους αποτελεσματικότητας ή συνολικής ευτυχίας. (Rawls 2021, σ.58-59).

Στον Rawls, η ακριβοδικία δεν διαθέτει μόνο διαδικαστικό χαρακτήρα, αλλά συγκροτεί ταυτόχρονα ένα εύλογο σχήμα κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων. Η αμεροληψία που επιδιώκεται δεν εξαντλείται στην τυπική ισότητα των συμμετεχόντων, αλλά θεμελιώνεται στη συμμετρική θέση στην οποία αυτοί τοποθετούνται, έτσι ώστε κανείς να μην έχει εύλογο λόγο να απορρίψει τις αρχές που προκύπτουν. Η ακριβοδικία εκφράζει, επομένως, και την απαίτηση της αμοιβαιότητας. Οι όροι της κοινωνικής συνεργασίας δηλαδή, είναι δίκαιοι, επειδή όλοι έχουν επαρκή λόγο να τους αποδεχθούν, ανεξάρτητα από τη μελλοντική τους θέση στην κοινωνία. Στο πλαίσιο αυτό, αποκλείονται ως ηθικά άσχετοι, όλοι οι παράγοντες που απορρέουν από την τύχη ή τις κοινωνικές συγκυρίες, ενώ αναδεικνύεται η ίση ηθική αξία των προσώπων ως θεμελιώδης προϋπόθεση της δικαιοσύνης. Το σημείο αυτό θέτει, ωστόσο, το ερώτημα αν η απαίτηση αυτή εξαντλείται στην αμεροληψία ή αν αφήνει περιθώριο για τη συνεκτίμηση στοιχείων που σχετίζονται με την κοινωνική και πολιτισμική ιδιαιτερότητα των υποκειμένων.

Το κανονιστικό περιεχόμενο της θεωρίας του Rawls αποκρυσταλλώνεται με ιδιαίτερη σαφήνεια στο νοητικό πείραμα της πρωταρχικής θέσης (Rawls 2021, σ. 37). Σύμφωνα με την πρωταρχική θέση, τα άτομα, τα οποία προϋποτίθεται ότι λειτουργούν ως λογικά και εύλογα όντα, τοποθετούνται σε μια αρχική κατάσταση ισότητας ως προς τα θεμελιώδη δικαιώματά τους και τις ηθικές τους αξιώσεις. Για να διασφαλιστεί η πλήρης αμεροληψία των επιλογών τους, τα υποκείμενα δρουν υπό το πέπλο άγνοιας το οποίο αποκλείει κάθε γνώση που θα μπορούσε να τους οδηγήσει σε μεροληψία. Έτσι, οι κοινωνικοί δρώντες αγνοούν την κοινωνική τους τάξη, το φύλο, τη φυλή, τα φυσικά τους χαρίσματα, τις ικανότητες, ακόμη και τις προσωπικές τους αξίες περί αγαθού ή τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις (Rawls 2021, σ. 37).

Η πρωταρχική θέση, επομένως, δεν έχει απλώς τη μορφή ενός υποθετικού σεναρίου επιλογής, αλλά λειτουργεί ως κανονιστικό υπόδειγμα μέσω του οποίου θεμελιώνεται η αντικειμενικότητα και η δεσμευτικότητα των αρχών της δικαιοσύνης. Ο Rawls δεν ενδιαφέρεται για το αν τα άτομα θα κατέληγαν όντως ιστορικά σε μια τέτοια συμφωνία, εξάλλου αυτή είναι και η σημασία του νοητικού πειράματος. Εκείνο που έχει βαρύνουσα σημασία για τη θεωρία του είναι ότι οι αρχές που θα επιλεγθούν σε αυτή την πρωταρχική θέση ισότητας και αμοιβαιότητας, μπορούν να θεωρηθούν δίκαιες (Rawls 2021, σ. 38). Έτσι, η κανονιστική ισχύς των αρχών δεν πηγάζει από τα αποτελέσματά τους, ούτε από κάποια αντικειμενική θεωρία του αγαθού, αλλά από τη διαδικαστική τους δικαιολόγηση. Το κριτήριο της δικαιοσύνης δεν στοχεύει όπως προαναφέρθηκε, στη μεγιστοποίηση της ωφέλειας, αλλά αποδεικνύει τη δυνατότητα εύλογης συναίνεσης μεταξύ προσώπων που αναγνωρίζονται ως ηθικά ίσα. Με τον τρόπο αυτό, η πρωταρχική θέση είναι το κατάλληλο αρχικό σημείο όπου εκούσια οι άνθρωποι θα συμφωνούσαν για το ποιες αρχές χρειάζονται, και αυτό θα λειτουργήσει εν τέλει και ως κανονιστικό υπόδειγμα πολιτικής νομιμοποίησης των ίδιων των θεσμών.

Η σύλληψη της πρωταρχικής θέσης εντάσσεται σαφώς στο καντιανό φιλοσοφικό πλαίσιο που διατρέχει ολόκληρη τη σκέψη του Rawls. Όπως ο Kant θεμελίωσε τη δεοντολογική του ηθική στην αρχή της καθολικευσιμότητας των κανόνων και στην αυτονομία του πρακτικού λόγου, έτσι και ο Rawls επιχειρεί να διαμορφώσει μια διαδικασία μέσα από την οποία οι πολίτες, ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα, μπορούν να επιλέξουν αρχές δικαιοσύνης που θα μπορούσαν να γίνουν καθολικά αποδεκτές. Η πρωταρχική θέση λειτουργεί, επομένως, ως κριτήριο αμεροληψίας, καθώς απογυμνώνει τα υποκείμενα από τις τυχαίες και ηθικά άσχετες

περιστάσεις της κοινωνικής ζωής, όπως κοινωνική θέση ή φυσικά χαρίσματα, έτσι ώστε το αποτέλεσμα της επιλογής να μην εξαρτάται από ιδιοτελή συμφέροντα ή συγκυριακά πλεονεκτήματα. Με τον τρόπο αυτό, η επιλογή των αρχών αποκτά έναν χαρακτήρα πολιτικής καθολικότητας, αντάξιο της καντιανής ιδέας ότι τα πρόσωπα πρέπει πάντοτε να αντιμετωπίζονται ως σκοποί καθ' εαυτούς και ποτέ απλώς ως μέσα.

Η διαδικαστική θεμελίωση της δικαιοσύνης στον Rawls συνδέεται άμεσα με την προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού. Στην πρωταρχική θέση, τα μέρη καλούνται να επιλέξουν αρχές δικαιοσύνης ανεξάρτητα από τις ιδιαίτερες κοινωνικές τους θέσεις, λειτουργώντας υπό το πέπλο άγνοιας. Με τον τρόπο αυτό, οι αρχές δεν αντλούν τη δεσμευτικότητά τους από κάποια συγκεκριμένη αντίληψη ευτυχίας, σκοπού ζωής ή ηθικής τελείωσης, αλλά από όρους που μπορούν να γίνουν αποδεκτοί ως δίκαιοι από ίσα και έλλογα πρόσωπα, ανεξαρτήτως των επιμέρους επιδιώξεών τους (Rawls 2021, σ. 44–46). Σύμφωνα με τον Rawls, το ορθό αφορά τους δίκαιους κανόνες με βάση τους οποίους οργανώνεται η κοινωνική συνεργασία, ενώ το αγαθό αφορά τους προσωπικούς σκοπούς και τις αξίες που κάθε άτομο επιδιώκει στη ζωή του. Το ορθό, επομένως, πρέπει να προηγείται του αγαθού, καθώς προσδιορίζει το δίκαιο θεσμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο τα άτομα μπορούν να αναπτύσσουν ελεύθερα τις διαφορετικές και συχνά ασύμβατες αντιλήψεις τους περί του αγαθού. Η θεμελίωση αυτή ενισχύεται περαιτέρω μέσω της αναστοχαστικής ισορροπίας, όπου οι αρχές της δικαιοσύνης γίνονται αποδεκτές όχι ως μεταφυσικές αλήθειες, αλλά ως το αποτέλεσμα αμοιβαίας προσαρμογής μεταξύ γενικών ηθικών κρίσεων και κανονιστικών αρχών (Rawls 2021, σ. 47–48).

Σε αυτό το κανονιστικό πλαίσιο εντάσσονται οι δύο αρχές της δικαιοσύνης, σύμφωνα με τον Rawls, οι οποίες συγκροτούν το σταθερό πλαίσιο κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ των πολιτών. Οι αρχές αυτές δεν αποσκοπούν στη διατύπωση μιας κοινής, περιεκτικής (*comprehensive*) ηθικής θεωρίας, δηλαδή ενός συνολικού συστήματος αξιών που θα ρύθμιζε όλες τις πτυχές της ανθρώπινης ζωής, αλλά προσδιορίζουν τους θεσμικούς όρους υπό τους οποίους ελεύθερα και ίσα άτομα μπορούν να συνυπάρχουν σε ένα δίκαιο πολιτικό πλαίσιο. Υπό αυτήν την έννοια, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία δεν επιδιώκει να επιβάλει μια ενιαία μορφή ζωής ούτε να ταυτιστεί με κάποια συγκεκριμένη αντίληψη του αγαθού· λειτουργεί, αντιθέτως, ως πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης που μπορεί να γίνει αποδεκτή σε συνθήκες εύλογου πλουραλισμού, επιτρέποντας την εύλογη ποικιλία των περιεκτικών (*comprehensive*) δογμάτων στο πλαίσιο μιας συνταγματικής δημοκρατίας (Rawls 2021, σ. 52–53).

Συνολικά, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία συγκροτεί το κανονιστικό θεμέλιο της κοινωνικής συνεργασίας στη νεωτερική δημοκρατία (Rawls 2021, σ. 58). Συνδυάζει την ηθική αυτονομία του προσώπου με την πολιτική ισότητα και επιχειρεί να γεφυρώσει τη διαρκή ένταση μεταξύ ελευθερίας και ισότητας, καθώς και το χάσμα ανάμεσα στην ατομική ηθική και τους πολιτικούς θεσμούς. Ταυτόχρονα, προετοιμάζει τη μετάβαση στο επόμενο στάδιο της σκέψης του Rawls, όπου το πρόβλημα της συναίνεσης σε συνθήκες πλουραλισμού θα τεθεί ρητά μέσα από τις έννοιες του δημόσιου λόγου (*public reason*) και της επάλληλης συναίνεσης (*overlapping consensus*), οι οποίες θα αναλυθούν παρακάτω.

2.3 Οι δύο αρχές της δικαιοσύνης και η βασική δομή της κοινωνίας

Στο πλαίσιο της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, ο Rawls διατυπώνει τις δύο βασικές αρχές που διέπουν τη δίκαιη οργάνωση της κοινωνικής συνεργασίας. Οι αρχές αυτές συνιστούν τον κανονιστικό πυρήνα της θεωρίας, καθώς μέσω αυτών η αμεροληψία της πρωταρχικής θέσης μετασχηματίζεται σε συγκεκριμένους θεσμικούς

κανόνες οργάνωσης της κοινωνικής ζωής. Προσδιορίζουν αφενός το απαραβίαστο πεδίο των βασικών ελευθεριών και αφετέρου το πλαίσιο εντός του οποίου μπορούν να νομιμοποιηθούν οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες (Rawls, 2021, σ. 92–93). Με τον τρόπο αυτό, η θεωρία της δικαιοσύνης αποκτά σαφή πολιτική και θεσμική μορφή.

Η πρώτη αρχή της δικαιοσύνης, κατά τον Rawls, ορίζει ότι κάθε πρόσωπο έχει ίσο δικαίωμα στο πλέον εκτεταμένο σύστημα ίσων βασικών ελευθεριών, συμβατό με το ίδιο σύστημα ελευθερίας για όλους (Rawls 2021, σ. 92). Πρόκειται για την κατεξοχήν πολιτική αρχή της θεωρίας, καθώς καθορίζει το απαραβίαστο πεδίο της ατομικής ελευθερίας μέσα στο οποίο μπορούν να αναπτύσσονται οι πολίτες ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα. Στις σημαντικότερες βασικές ελευθερίες συγκαταλέγονται η πολιτική ελευθερία και το δικαίωμα συμμετοχής στον δημόσιο βίο, η ελευθερία της συνείδησης και της σκέψης, η ελευθερία του λόγου και του συνέρχεσθαι, το δικαίωμα ατομικής ιδιοκτησίας, καθώς και η προστασία από αυθαίρετη σύλληψη και κατάσχεση (Rawls 2021, σ. 93). Οι ελευθερίες αυτές δεν αποτελούν απλώς τυπικά δικαιώματα, αλλά συνιστούν τους θεμελιώδεις όρους της κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ ίσων πολιτών και της ενεργού συμμετοχής τους στη δημόσια ζωή.

Η ισότητα των βασικών ελευθεριών είναι εξίσου κρίσιμη με το περιεχόμενό τους: δεν αρκεί όλοι να διαθέτουν κάποιες ελευθερίες, αλλά τις ίδιες ακριβώς ελευθερίες, στο ίδιο κανονιστικό επίπεδο. Με αυτόν τον τρόπο, ο Rawls αποκλείει κάθε ιεράρχηση προσώπων ως προς την αξία τους και θεμελιώνει την πολιτική ισότητα ως αναγκαία προέκταση της ηθικής ισότητας. Η πρώτη αρχή λειτουργεί έτσι ως ο μη διαπραγματεύσιμος πυρήνας της δικαιοσύνης, ο οποίος δεν μπορεί να θυσιαστεί στο όνομα κοινωνικών ωφελειών, οικονομικής αποτελεσματικότητας ή συλλογικών σκοπών.

Οφείλει να σημειωθεί ότι η πρώτη αρχή, δηλαδή αυτή της ίσης ελευθερίας, διαθέτει κανονιστική και λογική προτεραιότητα έναντι της δεύτερης, γεγονός που ο ίδιος ο Rawls περιγράφει ως «λεξικογραφική» ή «σειραϊκή» διάταξη των αρχών (Rawls 2021, σ. 73). Οι βασικές ελευθερίες μπορούν να περιοριστούν μόνο και όταν έρθουν σε σύγκρουση μεταξύ τους και αυτό δεν μπορεί ποτέ να συμβεί χρησιμοποιώντας ως αίτιο την οικονομική αποδοτικότητα ή τη συνολική κοινωνική ευημερία. Με τον τρόπο αυτό, η δικαιοσύνη του Rawls απομακρύνεται ριζικά από οιαδήποτε ωφελμιστική θεωρία και διατηρεί τον καντιανό χαρακτήρα της, σύμφωνα με τον οποίο τα πρόσωπα πρέπει πάντοτε να αντιμετωπίζονται ως σκοποί και ποτέ απλώς ως μέσα.

Η δεύτερη αρχή της δικαιοσύνης έχει σκοπό να ρυθμίζει τις κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες και διαρθρώνεται σε δύο αλληλένδετα σκέλη: τη δίκαιη ισότητα ευκαιριών και την αρχή της διαφοράς (Rawls 2021, σ. 94–96). Η δίκαιη ισότητα ευκαιριών δεν απαιτεί απλώς τυπική ισότητα πρόσβασης στις κοινωνικές θέσεις, αλλά ουσιαστική εξίσωση των αρχικών προοπτικών ζωής. Όπως τονίζει ο Rawls, οι θέσεις εξουσίας, ευθύνης και κοινωνικού κύρους πρέπει να είναι ανοιχτές σε όλους υπό συνθήκες πραγματικής ισότητας, πράγμα που προϋποθέτει την αντιστάθμιση των κοινωνικών και οικογενειακών ανισοτήτων που επηρεάζουν τις δυνατότητες εκπαίδευσης, επαγγελματικής ανέλιξης και κοινωνικής συμμετοχής (Rawls 2021, σ. 94–95). Με τον τρόπο αυτό, η κοινωνία δεν αρκείται στη νομική ισότητα, αλλά επιδιώκει θεσμικά να εξουδετερώνει τη μεταβίβαση προνομίων μέσω της κοινωνικής καταγωγής.

Η αρχή της διαφοράς ορίζει ότι οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες είναι θεμιτές μόνο εφόσον αποβαίνουν προς το μεγαλύτερο όφελος των λιγότερο

ευνοημένων μελών της κοινωνίας (Rawls 2021, σ. 95–96). Το κριτήριο αυτό δεν συγκρίνει απλώς ατομικά εισοδήματα, αλλά τις θέσεις που καταλαμβάνουν τα πρόσωπα μέσα στη βασική δομή της κοινωνίας. Ο Rawls αξιολογεί τις ανισότητες με αναφορά σε αντιπροσωπευτικές κοινωνικές θέσεις εξετάζοντας αν το χειρότερο δυνατό κοινωνικό επίπεδο βελτιώνεται σε σχέση με κάθε εναλλακτική θεσμική ρύθμιση (Rawls 2021, σ. 96–97). Η ανισότητα, επομένως, δεν είναι καθαυτή αδικία, αλλά γίνεται άδικη όταν δεν συμβάλλει στη βελτίωση της θέσης εκείνων που βρίσκονται στη δυσμενέστερη κοινωνική κατάσταση. Με τον τρόπο αυτό, η απαίτηση της αμοιβαιότητας ενσωματώνεται στη θεσμική οργάνωση της κοινωνίας και αποκλείεται τόσο η απλή εξίσωση των αποτελεσμάτων όσο και η ανεξέλεγκτη οικονομική ανισότητα.

Επιπλέον, η δεύτερη αρχή δεν ερμηνεύεται ως εργαλείο γενικής αναδιανομής υπέρ όλων, αλλά ως κριτήριο θεσμικής δικαιοσύνης υπέρ των λιγότερο προνομιούχων. Όπως προκύπτει από την ανάλυση του Rawls, αυτό που νομιμοποιεί μια άνιση κατανομή δεν είναι η συνολική αύξηση του πλούτου, αλλά το αν οι κοινωνικές ρυθμίσεις καθιστούν τη χειρότερη δυνατή κοινωνική θέση όσο το δυνατόν λιγότερο δυσμενή (Rawls 2021, σ. 96–97). Έτσι, η δεύτερη αρχή συνδέεται άρρηκτα με τον κανονιστικό στόχο της κοινωνικής συνεργασίας υπό όρους αμοιβαίου οφέλους.

Κεντρική θέση στη θεωρία της δικαιοσύνης κατέχουν τα πρωταρχικά κοινωνικά αγαθά δηλαδή εκείνα τα αγαθά που κάθε πολίτης λογικά επιθυμεί ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη αντίληψή του περί του αγαθού. Σε αυτά περιλαμβάνονται οι βασικές ελευθερίες, οι ευκαιρίες, το εισόδημα και ο πλούτος, καθώς και οι κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού (Rawls 2021, σ. 94). Όλες αυτές οι αξίες πρέπει κατ' αρχήν να κατανέμονται ισότιμα, εκτός αν μια άνιση διανομή αποβαίνει προς όφελος των λιγότερο ευνοημένων.

Οι δύο αρχές εφαρμόζονται στη βασική δομή της κοινωνίας, δηλαδή στο σύνολο των θεσμών που καθορίζουν την κατανομή των πρωταρχικών κοινωνικών αγαθών και διαμορφώνουν τις προοπτικές ζωής των πολιτών (Rawls 2021, σ. 94–95). Στη βασική δομή περιλαμβάνονται το σύνταγμα, το πολιτικό και νομικό σύστημα, η αγορά, η εκπαίδευση και η οικογένεια. Η επίδρασή της είναι βαθιά και διαρκής, καθώς μέσω αυτής διαμορφώνονται τόσο η αυτονομία των πολιτών όσο και η κοινωνική βάση του αυτοσεβασμού.

Οι δύο αρχές δεν βρίσκονται σε σχέση ισοδυναμίας, αλλά υπάγονται σε αυστηρή ιεραρχική διάταξη. Η πρώτη αρχή της ίσης ελευθερίας προηγείται απόλυτα της δεύτερης, ενώ στο εσωτερικό της δεύτερης η δίκαιη ισότητα ευκαιριών προηγείται της αρχής της διαφοράς (Rawls 2021, σ. 73, 92–93, 95). Όπως επισημαίνει και ο Kymlicka, σύμφωνα με την ιεράρχηση του Rawls η ελευθερία προηγείται της ισότητας ευκαιριών και η ισότητα ευκαιριών προηγείται κάθε προσπάθειας εξίσωσης των πόρων (Kymlicka 2002, σ. 56). Υπό αυτή την έννοια, η θεωρία του Rawls δεν στοχεύει στην εξάλειψη όλων των ανισοτήτων ανεξαιρέτως, αλλά στη θεσμική προστασία των λιγότερο προνομιούχων και στη διασφάλιση δίκαιων όρων κοινωνικής συνεργασίας.

Ωστόσο, η λειτουργικότητα των δύο αρχών προϋποθέτει τη δυνατότητα των πολιτών να τις αναγνωρίζουν ως κοινές αρχές δικαιοσύνης παρά τις βαθιές αξιακές τους διαφορές. Το ζήτημα αυτό οδηγεί τον Rawls στη μεταγενέστερη διαμόρφωση της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης και στις έννοιες του δημόσιου λόγου και της επάλληλης συναίνεσης, οι οποίες μπορούν να γίνουν αποδεκτές από πληθώρα εύλογων δογμάτων. (Rawls 2017, σ. 28).

2.4 Ο πλουραλισμός και η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης

Με το έργο του *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* (1993), ο Rawls επανήλθε στη θεωρία της δικαιοσύνης προκειμένου να αντιμετωπίσει μία θεμελιώδη πρόκληση των σύγχρονων δημοκρατιών: το γεγονός του εύλογου πλουραλισμού (*reasonable pluralism*), δηλαδή την αναπόφευκτη ύπαρξη ποικίλων, εύλογων αλλά αμοιβαία ασύμβατων περιεκτικών δογμάτων που αναδύονται με φυσικό τρόπο στις δημοκρατικές κοινωνίες ελευθερίας. Ο εύλογος πλουραλισμός δεν συνιστά ιστορικό ατύχημα ή αποτυχία συναίνεσης, αλλά, όπως υπογραμμίζει ο Rawls, είναι το αναπόφευκτο μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα της άσκησης του ανθρώπινου λόγου υπό συνθήκες διαρκούς ελευθερίας, καθώς η ελευθερία σκέψης, λόγου και συνείδησης οδηγεί αναγκαστικά σε πολλαπλές και συχνά αντικρουόμενες αντιλήψεις περί του αγαθού (Rawls 2017, σ. 53). Εφόσον λοιπόν, η φιλελεύθερη δημοκρατία παράγει πλουραλισμό, πρέπει ταυτόχρονα να διαθέτει μια θεωρία δικαιοσύνης ικανή να εξασφαλίζει δίκαιη συνεργασία μεταξύ πολιτών που διαφωνούν βαθιά. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Rawls περνάει από την έννοια της δικαιοσύνης ως ακριβοδικία, σε μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, η οποία δεν θεμελιώνεται σε κανένα μεταφυσικό ή ηθικό δόγμα, αλλά αντλεί τη δικαιολόγησή της από αξίες εγγενείς στον δημοκρατικό συνταγματικό πολιτισμό, όπως πχ την ελευθερία, την ισότητα, την αμεροληψία και τον σεβασμό προς κάθε πολίτη ως ελεύθερο και ίσο μέλος μιας δημοκρατικής κοινότητας (Rawls 2017, σσ. 55–57).

Για τον Rawls, λοιπόν, η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, ακριβώς επειδή δεν βασίζεται σε μεταφυσικές προϋποθέσεις, αποτελεί έναν ειδικού τύπου κανονιστικό λόγο που αφορά το σύνολο των κύριων πολιτικών, κοινωνικών και οικονομικών θεσμών οι οποίοι ρυθμίζουν τη μακροχρόνια κοινωνική συνεργασία (Rawls 2017, σσ. 62–63). Δεν εκτείνεται σε ολόκληρο το πεδίο της ανθρώπινης ζωής ούτε ρυθμίζει τις προσωπικές ηθικές επιλογές των πολιτών, αλλά εστιάζει αποκλειστικά στους θεσμικούς όρους της συλλογικής συνύπαρξης μέσα σε ένα συνταγματικό δημοκρατικό καθεστώς. Ως αυτοτελής, δηλαδή ανεξάρτητη από κάθε περιεκτικό θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή ηθικό δόγμα, δεν αντλεί τη δεσμευτικότητά της από κάποια συνολική κοσμοθεωρία ούτε προϋποθέτει την αποδοχή ενός συγκεκριμένου συστήματος αξιών. Αντίθετα, συγκροτείται ως ένα σύστημα κανονιστικών αρχών που μπορεί να γίνει αποδεκτό από πολίτες με διαφορετικές και μεταξύ τους ασύμβατες αντιλήψεις περί του αγαθού (Rawls 2017 σσ. 63–64). Τέλος, επειδή το περιεχόμενό της αφορά έννοιες όπως το συνταγματικό καθεστώς και τις θεμελιώδεις πολιτικές ελευθερίες, μπορούμε να πούμε η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης εδράζεται σε ένα κοινό πολιτικό αξιακό υπόβαθρο που είναι ήδη παρόν στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες και συγκροτεί το πλαίσιο αναφοράς της δημόσιας πολιτικής ζωής (Rawls 2017, σσ. 64–65).

Σε αυτό το σημείο αξίζει να σημειωθεί η διάκριση που κάνει ο Rawls ανάμεσα στο εύλογο και το ορθολογικό, η οποία μας επιτρέπει να κατανοήσουμε πώς είναι δυνατόν να επιτευχθεί η πολιτική συνεργασία σε συνθήκες πλουραλισμού. Το ορθολογικό, όπως σημειώνει ο ίδιος, είναι μια διαφορετική έννοια από το εύλογο. Χαρακτηρίζει τον πολίτη, που είναι δρών και μοναδικό υποκείμενο, ως φορέα συμφερόντων, ο οποίος επιδιώκει τη μεγιστοποίηση των προσωπικών του στόχων με συνεκτικό και σχετικά υπολογιστικό τρόπο (Rawls 2017, σ. 108). Το εύλογο, αντίθετα, δεν αφορά την επιδίωξη ατομικών ωφελειών, αλλά αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή κοινωνικής ευαισθησίας που μπορεί τα ορθολογικά όντα να μην έχουν. Ο εύλογος πολίτης είναι πρόθυμος να αποδεχθεί όρους δίκαιης συνεργασίας, να σεβαστεί την ισότητα και την αμοιβαιότητα και να δικαιολογεί τις πολιτικές του θέσεις με λόγους που οι άλλοι πολίτες μπορούν να αποδεχθούν (Rawls 2017, σ. 109).

Χωρίς αυτή την έννοια του εύλογου, ο ορθολογική σκέψη θα οδηγούσε σε συγκρούσεις συμφερόντων και όχι σε σταθερή δημοκρατική συνεργασία. Το εύλογο, συνεπώς, αποτελεί το κανονιστικό θεμέλιο της δυνατότητας πολιτικής συναίνεσης σε μια κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών.

Για να κατανοηθεί ο όρος της επάλληλης συναίνεσης (*overlapping consensus*), δηλαδή της δυνατότητας διαφορετικές μεταξύ τους πεποιθήσεις να καταλήξουν σε συμφωνία για κοινό πλαίσιο αρχών, ο Rawls διευκρινίζει πρώτα τι σημαίνει ότι οι πολίτες υποστηρίζουν εύλογα περιεκτικά δόγματα (*reasonable comprehensive doctrines*). Ένα τέτοιο δόγμα είναι ένα ευρύτερο ηθικό, θρησκευτικό ή φιλοσοφικό σύστημα αξιών, το οποίο ένας πολίτης μπορεί να ενστερνίζεται με συνεπή και ώριμο τρόπο (Rawls 2017, σσ. 118–119). Τα εύλογα δόγματα διακρίνονται από τρία βασικά χαρακτηριστικά: (α) ασκούν θεωρητικό και πρακτικό ορθό λόγο, δηλαδή διαθέτουν εσωτερική συνοχή και πραγματική ηθική βαρύτητα· (β) αναγνωρίζουν ότι σε μια πλουραλιστική κοινωνία άλλα δόγματα, τα οποία διαφωνούν με αυτά, μπορεί να είναι εξίσου ορθά ή εύλογα και (γ) είναι ιστορικά ανθεκτικά και σταθερά στο χρόνο, χωρίς να γίνονται δογματικά ή απόλυτα (Rawls 2017, σσ. 119–121). Επειδή τα εύλογα δόγματα αποδέχονται ότι η κοινωνική συνεργασία απαιτεί αμοιβαίο σεβασμό και ισότητα, μπορούν, παρά τις βαθιές μεταφυσικές διαφορές τους, να στηρίζουν κοινές πολιτικές αρχές δικαιοσύνης. Αυτή ακριβώς η ιδιότητα τα καθιστά ικανά να συμβάλουν στη συγκρότηση μιας επάλληλης συναίνεσης γύρω από μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης.

Με δεδομένη λοιπόν, την εύλογη πολλαπλότητα, η πολιτική σταθερότητα δεν μπορεί να στηρίζεται στην αποδοχή ενός κοινού περιεκτικού δόγματος. Για τον Rawls, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία οφείλει να μπορεί να αποτελέσει το αντικείμενο μιας επάλληλης συναίνεσης, δηλαδή μιας συμφωνίας που διαμορφώνεται ανάμεσα σε διαφορετικά, εύλογα και αμοιβαία ασύμβατα περιεκτικά δόγματα, τα οποία, ωστόσο, συγκλίνουν στην αποδοχή της ίδιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης για διαφορετικούς εσωτερικούς λόγους το καθένα (Rawls 2017, σσ. 207–209). Η συναίνεση αυτή δεν είναι αποτέλεσμα πολιτικού συμβιβασμού ισχύος ούτε μια απλή στρατηγική συνύπαρξης. Αποτελεί όμως προϊόν ηθικής δέσμευσης των πολιτών, οι οποίοι ενστερνίζονται τις ίδιες πολιτικές αρχές μέσα από τα δικά τους θρησκευτικά, φιλοσοφικά ή ηθικά συστήματα αναφοράς (Rawls 2017, σσ. 210–212).

Κρίσιμο στοιχείο της επάλληλης συναίνεσης είναι ότι αυτή παρουσιάζει βάθος και διάρκεια, έτσι οι πολίτες δεν στηρίζουν την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης μόνο όσο τους συμφέρει, αλλά τη συνδέουν σταθερά με τις βαθύτερες πεποιθήσεις τους περί προσώπου, ηθικής ζωής και κοινωνικής συνεργασίας (Rawls 2017, σσ. 214–215). Έτσι, η δικαιολόγηση της δικαιοσύνης δεν εξαρτάται από μια προσωρινή ισορροπία συμφερόντων ή από συγκυριακούς συσχετισμούς πολιτικής ισχύος, αλλά από μια διαρκή ηθική υποστήριξη που παραμένει ενεργή ακόμη και όταν μεταβάλλονται οι κοινωνικοί συσχετισμοί. Με αυτόν τον τρόπο, η επάλληλη συναίνεση θεμελιώνει τη σταθερότητα για τους ορθούς λόγους και καθιστά δυνατή μια διαρκώς νομιμοποιημένη δημοκρατική πολιτική τάξη.

Για να καταστεί λειτουργική η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης σε συνθήκες εύλογου πλουραλισμού, ο Rawls εισάγει την έννοια του δημόσιου λόγου (*public reason*). Όταν οι πολίτες ή οι θεσμικοί φορείς αποφασίζουν για ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα και ζητήματα βασικής δικαιοσύνης, οφείλουν να αιτιολογούν τις θέσεις τους με όρους που μπορούν να θεωρηθούν εύλογα αποδεκτοί από όλους τους πολίτες ως ελεύθερους και ίσους. Ο δημόσιος λόγος δεν στηρίζεται σε θρησκευτικές, μεταφυσικές ή περιεκτικές ηθικές αλήθειες, αλλά σε πολιτικές αξίες που ανήκουν στη δημόσια πολιτική κουλτούρα μιας συνταγματικής δημοκρατίας,

όπως η ελευθερία, η ισότητα, η αμοιβαιότητα και η δικαιοσύνη. Με τον τρόπο αυτό, η πολιτική εξουσία ασκείται με όρους νομιμότητας και δημοκρατικής δικαιολόγησης, αφού οι πολίτες δεν αντιμετωπίζονται απλώς ως αποδέκτες αποφάσεων, αλλά ως συννομοθέτες που μπορούν να απαιτούν λόγους για τις δεσμευτικές πολιτικές επιλογές. Ο δημόσιος λόγος, επομένως, δεν αποτελεί απλώς επικοινωνιακό ιδεώδες, αλλά κανονιστικό κανόνα άσκησης της πολιτικής εξουσίας στο πλαίσιο μιας κοινωνίας η ελεύθερων και ίσων προσώπων (Rawls 201, σσ. 287–298).

Η πολιτική ουδετερότητα που υπερασπίζεται ο Rawls είναι άμεση συνέπεια της ιδέας του δημόσιου λόγου. Δεν πρόκειται για μια ουδετερότητα χωρίς αξιακό περιεχόμενο, αλλά για τη δέσμευση ότι η κρατική εξουσία δεν θα στηρίζεται σε περιεκτικές θρησκευτικές ή φιλοσοφικές αντιλήψεις περί αγαθού, ούτε θα επιχειρεί να τις επιβάλει. Η δικαιολόγηση των θεσμών οφείλει να στηρίζεται αποκλειστικά σε πολιτικούς λόγους που είναι προσβάσιμοι σε όλους τους εύλογους πολίτες και αντλούνται από τη δημόσια πολιτική κουλτούρα της δημοκρατίας. Με αυτόν τον τρόπο διασφαλίζεται ότι καμία ομάδα δεν μειονεκτεί εξαιτίας των πεποιθήσεών της και ότι η δημόσια επιχειρηματολογία λειτουργεί ως κοινό πεδίο λογικής, αμοιβαιότητας και σεβασμού. Η ουδετερότητα, συνεπώς, δεν είναι πολιτική απραξία, αλλά μια ενεργή υποχρέωση των θεσμών να σέβονται την εύλογη πολλαπλότητα των αξιών.

Το κεντρικό ερώτημα του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* είναι το πώς μπορεί η πολιτική εξουσία να είναι δίκαιη και δικαιολογημένη σε κοινωνίες όπου οι πολίτες διαφωνούν βαθιά για υπαρξιακά, ηθικά και μεταφυσικά ζητήματα. Η απάντηση του ίδιου του Rawls, είναι ότι η νομιμοποίηση δεν εξαρτάται από την αλήθεια των δογμάτων, αλλά από τη δικαιοσύνη των διαδικασιών και την ικανότητα της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης να συγκεντρώνει μια εύλογη, επάλληλη συναίνεση. Η δημοκρατική κοινωνία δεν απαιτεί ηθική ομοφωνία, αλλά απαιτεί δημόσιο λόγο που όλοι οι εύλογοι πολίτες μπορούν να αναγνωρίσουν ως πολιτικά επαρκή, ακόμη κι αν διαφωνούν φιλοσοφικά. Στο πλαίσιο αυτό, η ουδετερότητα των θεσμών εμφανίζεται ως ηθικά και πολιτικά αναγκαία συνθήκη. Ωστόσο στοχαστές όπως ο Charles Taylor, υποστήριξαν ότι η ουδετερότητα αυτή δεν επαρκεί: η δημοκρατική ισότητα, για να είναι ουσιαστική, χρειάζεται μια ενεργητική πολιτική αναγνώριση των πολιτισμικών και ταυτοτικών διαφορών.

2.5 Κριτικές και όρια του πολιτικού Φιλελευθερισμού – Η παρέμβαση του Habermas

Η θεωρία του πολιτικού φιλελευθερισμού του John Rawls άσκησε καθοριστική επίδραση στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, ιδίως μέσω της προσπάθειας θεμελίωσης της δημοκρατικής νομιμοποίησης σε συνθήκες εύλογου πλουραλισμού. Παρά τη συστηματική της δομή και τη φιλοδοξία της να προσφέρει ένα σταθερό κανονιστικό πλαίσιο για τις σύγχρονες δημοκρατίες, η σύλληψη του Rawls περί πολιτικής δικαιοσύνης αποτέλεσε αντικείμενο έντονης κριτικής. Ιδιαίτερα σημαντική υπήρξε η κριτική του Jürgen Habermas, ο οποίος, αν και συμμερίζεται τον δημοκρατικό και φιλελεύθερο προσανατολισμό του Rawls, διαφωνεί με τον τρόπο θεμελίωσης της πολιτικής νομιμοποίησης.

Στο άρθρο του *Reconciliation through the Public Use of Reason* (1995), ο Habermas αναγνώρισε τη σημασία της μετάβασης του Rawls από τη μεταφυσική θεμελίωση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* στον πολιτικό φιλελευθερισμό. Ωστόσο, θεώρησε ότι η απόπειρα συμφιλίωσης πολιτικής νομιμότητας και εύλογου πλουραλισμού παραμένει ατελής. Αν και εξαρχής δήλωσε ότι σέβεται το εγχείρημα του Rawls και συμμερίζεται τις βασικές του προθέσεις, ωστόσο θεώρησε ότι σε

κρίσιμα σημεία η θεωρία του παρουσίαζε εσωτερικές εντάσεις (Habermas, 1995, σ. 109).

Πρώτος άξονας της κριτικής του αφορούσε τη δομή της πρωταρχικής θέσης. Ο Habermas υποστήριξε ότι τα πρόσωπα της πρωταρχικής θέσης, ως φορείς ορθολογικού υπολογισμού, στερούνται των ηθικών ικανοτήτων που απαιτούνται για την πλήρη κατανόηση των ίδιων των αρχών δικαιοσύνης που καλούνται να επιλέξουν. Ενώ οι πραγματικοί πολίτες διαθέτουν αίσθηση δικαιοσύνης και ικανότητα ηθικής δέσμευσης, τα μέρη της πρωταρχικής θέσης λειτουργούν ως στρατηγικοί υπολογιστές συμφερόντων (Habermas, 1995, σσ. 112–115). Κατά τον Habermas, έτσι δημιουργείται ένταση ανάμεσα στον εργαλειώδη χαρακτήρα της επιλογής και στον δεοντικό χαρακτήρα των αρχών που προκύπτουν.

Συναφές με αυτό είναι και το πρόβλημα των πρωταρχικών αγαθών. Κατά τον Habermas, η αντιμετώπιση των βασικών ελευθεριών ως αγαθών προς διανομή αλλοιώνει τον κανονιστικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων. Τα δικαιώματα δεν μπορεί να είναι αντικείμενα κατοχής, αλλά σχέσεις αμοιβαίας αναγνώρισης μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων (Habermas, 1995, σσ. 116–118). Το γεγονός ότι ο Rawls αναγκάστηκε αργότερα να εισαγάγει τη διάκριση μεταξύ νομικής κατοχύρωσης και δίκαιης αξίας των ελευθεριών αποκαλύπτει, σύμφωνα με τον Habermas, μια εσωτερική θεωρητική ασυνέπεια.

Ιδιαίτερη σημασία έχει και η κριτική του στον ρόλο του πέπλου άγνοιας. Ο Habermas θεώρησε ότι το πέπλο επιδιώκει να εξασφαλίσει την αμεροληψία μέσω ενός τεχνητού περιορισμού πληροφορίας, επιβάλλοντας εκ των προτέρων μια ομογενοποιημένη οπτική. Αντίθετα, υποστήριξε στην ηθική του διαλόγου η καθολικότητα προκύπτει μέσω μιας ανοιχτής διαλογικής διαδικασίας, όπου οι συμμετέχοντες ανταλλάσσουν επιχειρήματα και δοκιμάζουν από κοινού την κανονιστική ισχύ των κανόνων (Habermas, 1995, σσ. 118–120).

Ο δεύτερος βασικός άξονας της κριτικής του αφορούσε τον ρόλο της επάλληλης συναίνεσης. Ο Habermas επισημαίνει ότι ο Rawls κινδυνεύει να μετατρέψει την επάλληλη συναίνεση από κριτήριο δικαιολόγησης σε απλό μηχανισμό κοινωνικής σταθερότητας. Έτσι, η αποδοχή των αρχών από διαφορετικά δόγματα μπορεί να λειτουργεί περισσότερο ως εγγύηση πολιτικής ειρήνης παρά ως επιβεβαίωση της κανονιστικής τους ορθότητας (Habermas, 1995, σσ. 120–123). Ο Rawls, κατά τον Habermas, θολώνει με αυτό τον τρόπο τα όρια μεταξύ δικαιολόγησης και αποδοχής.

Καθοριστική είναι, τέλος, η κριτική του Habermas στη σχέση ιδιωτικής και δημόσιας αυτονομίας. Ο Rawls, όπως υποστήριξε, θεμελιώνει τα βασικά δικαιώματα με τρόπο που περιορίζει εκ των προτέρων τη δημοκρατική αυτονομία των πολιτών. Η πολιτική διαδικασία εμφανίζεται έτσι ως μηχανισμός εφαρμογής προϋπάρχουσας θεωρίας δικαιοσύνης και όχι ως πεδίο όπου η κανονιστική νομιμότητα είναι αποτέλεσμα από κοινού παραγωγής (Habermas, 1995, σσ. 127–130). Αντίθετα, ο Habermas υποστηρίζει ότι ιδιωτική και δημόσια αυτονομία υφίστανται με ένα αμοιβαίο τρόπο: δεν υπάρχουν ατομικά δικαιώματα χωρίς δημοκρατική νομοθέτηση, αλλά ούτε και δημοκρατική νομοθέτηση χωρίς θεμελιώδη δικαιώματα.

Με βάση αυτή τη συλλογιστική, ο Habermas πρότεινε μια καθαρά διαδικαστική θεμελίωση της δικαιοσύνης. Θεώρησε ότι ως έγκυρες οφείλουν να λαμβάνονται μόνο εκείνες οι αρχές που μπορούν να γίνουν αποδεκτές από όλους τους ενδιαφερομένους μέσα από έναν ελεύθερο και ανοιχτό δημόσιο διάλογο, χωρίς κανένα εξαναγκασμό (Habermas, 1995, σσ. 127–131).

Σε διαφορετική κατεύθυνση από τον Habermas κινήθηκαν οι κοινοτιστικές κριτικές, οι οποίες δεν εστίασαν τόσο στη διαδικαστική δομή της δικαιοσύνης, όσο

στην ανθρωπολογική προϋπόθεση της θεωρίας του Rawls. Στοχαστές όπως οι Michael Sandel, Alasdair MacIntyre και Charles Taylor υποστήριξαν ότι το υποκείμενο του Rawls είναι υπερβολικά αφηρημένο και αποκομμένο από τα ιστορικά, πολιτισμικά και κοινοτικά του συμφραζόμενα. Συγκεκριμένα ο Charles Taylor, όπως θα δούμε, μετατόπισε το επίκεντρο του προβλήματος από την αμεροληψία στην αναγνώριση της ταυτότητας, υποστηρίζοντας ότι η ίση αξιοπρέπεια δεν μπορεί να διασφαλιστεί χωρίς θεσμική αναγνώριση των πολιτισμικών και κοινωνικών διαφορών.

Οι κριτικές που αναπτύχθηκαν όμως δεν μπορούν να αποδυναμώσουν τη θεωρία του Rawls, ούτε σκόπευαν εξάλλου σε αυτό. Αντιθέτως, σκοπός τους ήταν να αναδείξουν τον κεντρικό της ρόλο στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία. Ιδιαίτερα η κριτική του Habermas φώτισε τις εντάσεις μεταξύ δικαιοσύνης, δημοκρατικής νομιμοποίησης και δημόσιου λόγου, ενώ οι κοινοτιστικές προσεγγίσεις, και ιδίως εκείνη του Taylor, ήρθαν για να μετατοπίσουν το ερώτημα από την αμεροληψία στην αναγνώριση αναδεικνύοντας διαφορετικές όψεις της σχέσης μεταξύ ταυτότητας, δικαιοσύνης και δημοκρατίας.

Κεφάλαιο 3: Η Πολυπολιτισμικότητα σύμφωνα με τον Charles Taylor

3.1 Εισαγωγή στη σκέψη του Charles Taylor

Ο Charles Taylor κατέχει μια κεντρική θέση στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, όχι μόνο λόγω της θεματικής ποικιλίας του έργου του, αλλά κυρίως λόγω της προσπάθειάς του να επαναφέρει την έννοια της ταυτότητας στο επίκεντρο της πολιτικής θεωρίας. Από το *Πηγές του Εαυτού* έως το *Η πολιτική της αναγνώρισης*, ο Taylor ανέπτυξε ένα ευρύ ερμηνευτικό σχήμα μέσα από το οποίο επιχείρησε να δείξει ότι η κατανόηση του σύγχρονου εαυτού προϋποθέτει την αναγνώριση των ιστορικών, πολιτισμικών και ηθικών πλαισίων που τον συγκροτούν. Όπως ο ίδιος λέει οι ηθικές μας διαισθήσεις είναι τόσο βαθιά ριζωμένες στο ανθρώπινο ένστικτο που ξεχωρίζουν από τις ηθικές αντιδράσεις μας που κατακτώνται μέσω ανατροφής και διαπαιδαγώγησης (Taylor 2007, σελ.15). Ο Taylor έτσι κινείται ανάμεσα στην ηθική φιλοσοφία, την πολιτική θεωρία και τη φιλοσοφική ανθρωπολογία, οικοδομώντας μια συνολική θεώρηση του ανθρώπου ως φορέα νοήματος, ο οποίος δε νοείται αποκομμένος από τις πολιτισμικές του ρίζες.

Η διαδρομή από τις *Πηγές του Εαυτού* προς το δοκίμιο *Η πολιτική της αναγνώρισης* δεν είναι τυχαία. Αντιθέτως, αποτυπώνει τη μετάβαση από μια ιστορικο-φιλοσοφική διερεύνηση της έννοιας της ταυτότητας προς μια πολιτικο-φιλοσοφική επεξεργασία των όρων υπό τους οποίους αυτή η ταυτότητα αναγνωρίζεται σε μια δημοκρατική πολυπολιτισμική κοινωνία (Taylor 1997, σελ. 73). Η μελέτη της διαμόρφωσης του εαυτού, στο *Πηγές του Εαυτού* γίνεται μέσα από την ανάλυση αξιών, ηθικών πλαισίων και οδηγεί οργανικά στη διαπίστωση ότι η ταυτότητα δεν αποτελεί μια κλειστή, πραγματικότητα αλλά το αποτέλεσμα διαλογικών σχέσεων, πολιτισμικής κληρονομιάς και κοινωνικών προσδοκιών.

Σε αυτό το σημείο εντοπίζεται η συμβολή του Taylor στη μετά τον Rawls πολιτική θεωρία. Εκεί όπου ο Rawls οργανώνει τη δικαιοσύνη που οφείλει να διέπεται η κοινωνία γύρω από την ιδέα της αμεροληψίας και της ουδετερότητας, ο Taylor επισημαίνει ότι η κοινωνίες πλέον είναι τόσο πλουραλιστικές που η ουδετερότητα αυτή, όπως την εννοούν οι θιασώτες του φιλελευθερισμού, ίσως είναι φαινομενική. Όταν οι αξίες και οι προϋποθέσεις που ενσωματώνει μια κοινωνία παρουσιάζονται ως ουδέτερες, τότε οι εναλλακτικές πολιτισμικές ταυτότητες τείνουν να παραμερίζονται. Η αναγνώριση των ιδιαίτερων ταυτοτήτων παρουσιάζεται όχι μόνο ως ηθική αλλά και ως πολιτική ανάγκη. Για τον Taylor, η απουσία αναγνώρισης ή η εσφαλμένη αναγνώριση λειτουργεί συχνά ως πηγή άνισης μεταχείρισης και τότε η ουδετερότητα αυτοαναιρείται (Taylor 1997, σελ. 72).

Έτσι, το κεντρικό πρόβλημα που εισάγει ο Taylor είναι, ότι η πολιτισμική ταυτότητα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως ουσιαδές στοιχείο της ανθρώπινης ζωής και όχι κάτι δευτερεύον ή ιδιωτικό. Η αποσιώπηση ή η περιθωριοποίησή της έχει άμεσο αντίκτυπο στη δυνατότητα του ατόμου να συγκροτήσει μια συνεκτική αυτοεικόνα. Με αυτή την έννοια, η αναγνώριση δεν αποτελεί έναν νέο τρόπο πολιτικής αρετής αλλά έναν θεμελιακό όρο για προσωπική και συλλογική, μετέπειτα, αυτοκατανόηση.

Στο πλαίσιο αυτό, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε ότι η σκέψη του Taylor συνδυάζει δύο διαστάσεις:

- α) μια ανθρωπολογική διάσταση, που αφορά τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται ο εαυτός μέσα σε πλέγματα νοήματος (Taylor 2007, σσ. 30-33), και
- β) μια πιο πολιτική διάσταση, που αφορά την ανάγκη δημιουργίας πλαισίου και θεσμών ικανών να αναγνωρίζουν την αξία των διαφορετικών ταυτοτήτων.

Αυτή η διπλή διάσταση τον οδηγεί στην κριτική της φιλελεύθερης ουδετερότητας και, κυρίως, στη διατύπωση του επιχειρήματος ότι η δικαιοσύνη πρέπει να είναι σε θέση να λαμβάνει υπόψη όχι μόνο αφηρημένες αρχές, αλλά και τις υπαρκτές πολιτισμικές ιδιαιτερότητες των πολιτών. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Taylor θεωρεί ανεπαρκείς θεωρίες που αντιλαμβάνονται το άτομο αποκομμένο από το πολιτισμικό του περιεχόμενο προκειμένου να συμμετάσχει στη δημόσια ζωή ως ισότιμο μέλος με άλλους.

Έτσι, η συμβολή του Taylor στη συζήτηση περί δικαιοσύνης δεν συνίσταται απλώς στην κριτική του Rawls, αλλά σε μια ευρύτερη αναδιατύπωση του τι συνιστά η δικαιοσύνη σε πλουραλιστικά περιβάλλοντα. Μετατοπίζει το επίκεντρο από την αμεροληψία στην αναγνώριση, ή διαφορετικά από τον αφηρημένο πολίτη στον ενσαρκωμένο, ιστορικά τοποθετημένο πολίτη.

3.2 Το θεωρητικό υπόβαθρο της αναγνώρισης

Η θεωρία της αναγνώρισης του Taylor διαμορφώνεται μέσα από ένα πλέγμα ιδεών που βρίσκονται ήδη στην ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας και οι οποίες προετοιμάζουν το έδαφος για τον σύγχρονο λόγο περί αυθεντικότητας. Στο δοκίμιό του *Η Πολιτική της αναγνώρισης*, ο Taylor εντοπίζει κομβικές στιγμές αυτής της διαδρομής σε τρεις στοχαστές: τον Rousseau, τον Herder και τον Hegel, ενώ αναγνωρίζει και την επίδραση της καντιανής παράδοσης της ίσης αξιοπρέπειας.

Ο Rousseau αποτελεί για τον Taylor τον πρόδρομο της νεωτερικής συζήτησης περί αξιοπρέπειας και αναγνώρισης. Όπως σημειώνει, στο έργο του Rousseau συναντούμε κάποιες υβριδικές ιδέες περί αξιοπρέπειας του πολίτη και καθολικής αναγνώρισης, παρότι δεν εκφράζονται ακόμη με τα σύγχρονα θεωρητικά εργαλεία (Taylor 1997, σελ. 83). Η σκέψη του Rousseau αποτελεί έτσι το σημείο όπου αρχίζει να μετασχηματίζεται το παραδοσιακό μοντέλο της τιμής προς μια νέα ιδέα αξιοπρέπειας. Από αυτό το κομβικό σημείο άρχεται και ο σύγχρονος λόγος για την αυθεντικότητα, όπως αναφέρει ο Taylor (Taylor 1997, σ. 84). Ο Rousseau είναι εκείνος που καθιστά για πρώτη φορά κεντρικό το ζήτημα της εσωτερικής ηθικής φωνής, καθώς και την ανάγκη το άτομο να αναγνωρίζεται όχι με βάση κοινωνικές ιεραρχίες αλλά με βάση την εσωτερική του αξία.

Στον Hegel, αντίθετα, ο Taylor βλέπει την πρώτη συστηματική ανάλυση του ζητήματος της αναγνώρισης (Taylor, 1997, σ. 84). Η εγελιανή διαλεκτική της αμοιβαιότητας αποκαλύπτει ότι η αυτοσυνείδηση δεν είναι αυτοτελής αλλά εξαρτάται από το πώς μας αναγνωρίζει ο άλλος. Αυτή η ιδέα επιτρέπει στον Taylor να δείξει ότι η ταυτότητα δεν είναι εσωτερική ουσία αλλά διαλογικό και κοινωνικά εξαρτημένο φαινόμενο.

Σε άλλο σημείο της γενεαλογίας της αναγνώρισης, ο Taylor βλέπει στον Herder τον ως πρώιμο εκφραστή της σύγχρονης ιδέας της αυθεντικότητας. Η φράση του Herder ότι «ο καθένας έχει το δικό του μέτρο» συνοψίζει την πεποίθηση ότι κάθε άτομο και κάθε κουλτούρα διαθέτει έναν ιδιαίτερο τρόπο ύπαρξης, ο οποίος δεν μπορεί να αξιολογηθεί με εξωτερικά πρότυπα. Κάθε άνθρωπος οφείλει να είναι πιστός στη εσωτερική φωνή του, παρά τις εξωτερικές πιέσεις που δέχεται να υποκύψει σε μια γενική ομοιομορφία (Taylor, 1997, σσ. 77-78). Αυτή η ιδέα αποτελεί θεμέλιο για την πολιτική της αναγνώρισης, καθώς αναδεικνύει τη σημασία της πολιτισμικής ιδιοπροσωπίας και της ιστορικότητας της ταυτότητας.

Μαζί με αυτά τα ρεύματα, ο Taylor αναφέρεται και στην καντιανή παράδοση της ίσης αξιοπρέπειας. Στον Kant βρίσκουμε την ιδέα ότι κάθε πρόσωπο έχει ένα καθολικό ηθικό κύρος, ανεξάρτητο από κοινωνικούς ρόλους. Είμαστε οι άνθρωποι, αντικείμενα σεβασμού γιατί λειτουργούμε έλλογα και μέσω αρχών. Αυτή η

αντίληψη συνέβαλε στον μετασχηματισμό των νεωτερικών δημοκρατιών προς πολιτικές που θεμελιώνονται στην ισότητα και όχι στην ιεραρχική τιμή όπως στο παρελθόν (Taylor, 1997, σ. 94).

Το θεωρητικό αυτό πλέγμα επιτρέπει στον Taylor να δείξει ότι η σύγχρονη απαίτηση για αναγνώριση δεν είναι επιφανειακό κοινωνικό αίτημα, αλλά αποτέλεσμα βαθιών ιστορικών μεταβολών στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την αξία του ατόμου και την πηγή της ηθικής του υπόστασης. Έτσι, η πολιτική της αναγνώρισης που προτείνει δεν περιορίζεται στη διεκδίκηση δικαιωμάτων, αλλά στρέφεται στη θεσμική αναγνώριση και κατοχύρωση της ιδιαιτερότητας των πολιτισμικών ταυτοτήτων.

3.3 Η πολιτική της αναγνώρισης

Στο δοκίμιο *Η πολιτική της αναγνώρισης*, ο Charles Taylor υποστηρίζει ότι η αναγνώριση των διαφορετικών ταυτοτήτων που απαρτίζουν μια κοινωνία, δεν αποτελεί ούτε μια ευγενική χειρονομία ανοχής ούτε μια δευτερεύουσα κοινωνική διευκόλυνση, αλλά μια θεμελιώδη συνθήκη για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και για τη συμμετοχή στη δημοκρατική ζωή. Η θέση αυτή στηρίζεται στην ανθρωπολογική παραδοχή ότι η ταυτότητα του ατόμου συγκροτείται διαλογικά: η αυτοαντίληψη και η αυτοεκτίμησή μας σχηματίζονται μέσα από έναν συνεχή διάλογο με «σημαντικούς άλλους», οι οποίοι λειτουργούν ως φορείς επικύρωσης, αλλά και ως καθρέφτες της αξίας μας (Taylor, 1997, σσ. 80–82). Η ταυτότητα μας, επομένως, δεν αποτελεί μια εσωτερική αυτοδημιούργητη ουσία, αλλά αποκτά «σάρκα και οστά» μέσα στον δημόσιο χώρο, όπου αναμετρώνται οι προσδοκίες μας, οι αξιολογήσεις μας και οι ιεραρχίες της κοινωνικής ζωής.

Οι «σημαντικοί άλλοι» δεν είναι απλοί συνομιλητές, αλλά, μέσω των αξιολογήσεών τους, συμβάλλουν στον καθορισμό του πεδίου εντός του οποίου το άτομο μπορεί να κατανοήσει ποιος είναι. Η ταυτότητα διαμορφώνεται μέσα από την αλληλεπίδραση επιθυμιών, κοινωνικών προσδοκιών και αξιολογικών πλαισίων, τα οποία ενδέχεται να υποστηρίζουν ή να περιορίζουν την αυτοκατανόηση (Taylor 1997 σσ. 82–83). Υπό αυτή την έννοια, η αναγνώριση της ταυτότητας δεν μπορεί να νοηθεί παρά ως ενταγμένη σε ένα κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο επικρατούν και άνισες σχέσεις.

Η έλλειψη αναγνώρισης των ιδιαιτεροτήτων κάθε ατόμου, δεν είναι απλώς ζήτημα μειωμένης κοινωνικής εκτίμησης ούτε δείχνει απλά έλλειψη σεβασμού. Μπορεί να συνιστά έως και μια μορφή καταπίεσης, γιατί παραμορφώνει την αυτοαντίληψη του υποκειμένου και υπονομεύει την ικανότητά του να συγκροτήσει μια θετική αυτοεικόνα (Taylor 1997 σσ. 71–73). Η απουσία αναγνώρισης ενδέχεται να εγγραφεί στο άτομο ως μια σιωπηρή αίσθηση κατωτερότητας δημιουργώντας πληγές, η οποία περιορίζει τις δυνατότητές του να αυτοπραγματωθεί και να συμμετάσχει ως ισότιμο μέλος της πολιτικής κοινότητας. Η αυτοϋποτίμηση, όπως λέει ο Taylor, μπορεί να καταστεί ένα από τα ισχυρότερα μέσα κοινωνικής υποδοούλωσης.

Με την υποχώρηση των κοινωνικά ιεραρχημένων μορφών οργάνωσης, αρχίζει να αποδυναμώνεται η έννοια της τιμής που κυριαρχούσε στις προνεωτερικές κοινωνίες και να αναδύεται στη θέση της η καθολική αξίωση της αξιοπρέπειας του κάθε προσώπου. Όπως επισημαίνει ο Taylor, από τον 18ο αιώνα και εξής διαμορφώνεται μια νέα κατανόηση της προσωπικής ταυτότητας, θεμελιωμένη στην πεποίθηση ότι όλα τα άτομα διαθέτουν ηθική αίσθηση και ικανότητα διάκρισης του ορθού από το λάθος. Η νεωτερικότητα, ωστόσο, δεν εισάγει απλώς μια αφηρημένη ισότητα, αλλά συγκροτεί έναν νέο αξιακό ορίζοντα: κάθε άνθρωπος νοείται ως

φορέας μιας μοναδικής και ανεπανάληπτης ταυτότητας που αξιώνει σεβασμό (Taylor 1997 σσ.74–75). Στο πλαίσιο αυτό, η ιδέα της ηθικής μας ικανότητας να κρίνουμε το ορθό ανεξάρτητα από εξωτερικές πιέσεις — ως «εσώτερη φωνή» — καθίσταται κομβική. Η φωνή αυτή, ωστόσο, παραμένει ευάλωτη σε κοινωνικές και θεσμικές συνθήκες που επιβάλλουν πρότυπα ομοιομορφίας ή υποτιμούν ορισμένες μορφές ζωής (Taylor, 1997 σσ.75–78). Η αυθεντικότητα, για τον Taylor, δεν συνιστά ατομικιστική αυτοεπιβεβαίωση, αλλά την προσπάθεια του υποκειμένου να παραμείνει πιστό στη δική του πηγή νοήματος μέσα σε ένα περιβάλλον που συχνά ωθεί προς την ομογενοποίηση.

Η προσωπική ταυτότητα, ωστόσο, δεν χαίρει αναγνώρισης *a priori*, αλλά συγκροτείται και αποκτά νόημα μέσα σε συγκεκριμένα κοινωνικά και αξιολογικά πλαίσια. Υπό αυτή την έννοια, η αναγνώριση παύει να αποτελεί απλώς ένα ανθρωπολογικό δεδομένο και αποκτά πολιτική σημασία, καθώς τίθεται το ζήτημα των όρων και των θεσμικών μορφών μέσα στις οποίες αυτή καθίσταται δυνατή (Taylor 1997 σσ. 83–85). Η μετάβαση αυτή από την ανθρωπολογική στη πολιτική διάσταση της αναγνώρισης συνιστά, κατά τον Taylor, μία από τις βασικές προκλήσεις της νεωτερικής δημοκρατίας.

Η νεωτερική δημοκρατία επιχειρεί να απαντήσει σε αυτή την πρόκληση μέσα από δύο καθοριστικές μετατοπίσεις. Η πρώτη αφορά τη μετάβαση από την προνεωτερική λογική της τιμής, όπου η κοινωνική αξία αποδιδόταν ιεραρχικά, όπως προείπαμε, προς την καθολική ιδέα της αξιοπρέπειας, η οποία αναγνωρίζει την ίση αξία όλων των ανθρώπων ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης ή ταυτότητας (Taylor 1997 σσ. 86–87). Στο πλαίσιο αυτό, η πολιτική της αξιοπρέπειας θεμελιώνεται στην αρχή της ισονομίας και στα καθολικά δικαιώματα, διασφαλίζοντας ότι όλοι οι πολίτες αντιμετωπίζονται ως ίσοι ενώπιον των θεσμών.

Η δεύτερη μετατόπιση αφορά την ανάδυση της σύγχρονης αντίληψης της ταυτότητας ως μοναδικής και πολιτισμικά ενσαρκωμένης (Taylor, 1997, σ. 87). Η εξέλιξη αυτή θέτει ένα νέο αίτημα προς τη δημοκρατία: η ίση μεταχείριση να μην περιορίζεται στην αφηρημένη εφαρμογή γενικών κανόνων, αλλά να λαμβάνει υπόψη τους ιδιαίτερους τρόπους με τους οποίους τα άτομα και οι ομάδες συγκροτούν το νόημα της ζωής τους. Από τη συνάντηση αυτών των δύο μετατοπίσεων προκύπτει η πολιτική της διαφοράς, δηλαδή η αξίωση η δημοκρατική ισότητα να περιλαμβάνει, πέρα από την άρση των διακρίσεων, και τη θετική αναγνώριση των διαφορετικών ταυτοτήτων που συνυπάρχουν στον δημόσιο χώρο (Taylor 1997, σσ. 88–89).

Η πολιτική της διαφοράς δεν αναιρεί την καθολική αξίωση της αξιοπρέπειας, αλλά επιχειρεί να τη συμπληρώσει. Για τον Taylor, ο σεβασμός της μοναδικότητας κάθε ταυτότητας δεν αντιβαίνει στην ιδέα της ισότητας, αλλά συνιστά προϋπόθεση της ουσιαστικής πραγμάτωσής της (Taylor 1997 σ.88). Το αίτημα της αναγνώρισης δεν στρέφεται, επομένως, εναντίον των καθολικών δικαιωμάτων, αλλά θέτει το ερώτημα κατά πόσον η τυπική ισότητα αρκεί για να διασφαλίσει την ίση αξία όλων σε κοινωνικά και πολιτισμικά διαφοροποιημένα συμφραζόμενα. Η πρόκληση έγκειται στη διαρκή διαπραγμάτευση αυτού του διπλού αιτήματος: αφενός να διατηρηθεί η καθολικότητα των δικαιωμάτων και, αφετέρου, να υπάρξει θεσμική μέριμνα για ταυτότητες που κινδυνεύουν να περιθωριοποιηθούν μέσα σε ένα δημόσιο πλαίσιο που παρουσιάζεται ως ουδέτερο, χωρίς ωστόσο να είναι απαλλαγμένο από αξιολογικές και πολιτισμικές προϋποθέσεις.

Η ένταση αυτή δεν παραμένει σε θεωρητικό επίπεδο, αλλά εκδηλώνεται άμεσα στο πεδίο των πολιτικών διεκδικήσεων. Όπως σημειώνει ο Taylor, ενώ η πολιτική της καθολικής αξιοπρέπειας επιδίωκε την κατάργηση των διακρίσεων μέσω μιας στάσης αδιαφορίας απέναντι στις διαφορές, η πολιτική της διαφοράς επαναπροσδιορίζει την

ίδια την έννοια της ισότητας, θεωρώντας τις πολιτισμικές και ταυτοτικές διαφορές ως βάση για διαφοροποιημένη θεσμική αντιμετώπιση (Taylor 1997, σ. 89). Η μετατόπιση αυτή συνεπάγεται αιτήματα για ειδικά δικαιώματα ή εξαιρέσεις, τα οποία συχνά εκλαμβάνονται από τους υπερασπιστές της καθολικής αξιοπρέπειας ως απόκλιση ή ακόμη και ως άρνηση της αρχής της ίσης μεταχείρισης.

Ο Taylor υπογραμμίζει ότι η αδιαφορία ως προς το διαφορετικό, δεν συνιστά ουδέτερη στάση, αλλά μπορεί να λειτουργήσει ως συγκαλυμμένη μορφή άνισης μεταχείρισης. Μια πολιτική που αντιμετωπίζει όλους με τον ίδιο τρόπο, αγνοώντας τις διαφορετικές πολιτισμικές και ιστορικές συνθήκες ζωής, τείνει να καθιστά τις διαφορές αόρατες και να παγιώνει τις προϋπάρχουσες ιεραρχίες. Η στάση αυτή αντανακλά μια συγκεκριμένη φιλελεύθερη κανονιστικότητα που συχνά παρουσιάζεται ως αυτονόητη και καθολική. Το φιλελεύθερο κράτος, ακόμη και όταν αυτοπροσδιορίζεται ως ουδέτερο, ενσωματώνει ιστορικά διαμορφωμένες αξίες και τρόπους ζωής, με αποτέλεσμα η συνέχισή τους ή η σιωπηρή επιβολή τους να οδηγεί σε περιθωριοποίηση κάποιων και να υπονομεύει την ισότιμη συμμετοχή. Υπό αυτή την έννοια, η εσφαλμένη ή ανεπαρκής αναγνώριση συνιστά μια μορφή βλάβης που πλήττει τόσο τα υποκείμενα όσο και το ίδιο το δημοκρατικό εγχείρημα (Taylor 1997, σσ. 115–120).

Η αναφορά του Taylor στο έργο του Frantz Fanon αναδεικνύει με ιδιαίτερη ένταση αυτή τη διάσταση της αναγνώρισης. Στο έργο *Της γης οι κολασμένοι*, ο Fanon, όπως επισημαίνει ο Taylor, δείχνει ότι η αποικιοκρατική εξουσία δεν ασκείται μόνο μέσω υλικών μορφών καταπίεσης, αλλά κυρίως μέσω της επιβολής συμβολικών αναπαραστάσεων κατωτερότητας, οι οποίες εσωτερικεύονται από τα ίδια τα υποκείμενα της κυριαρχίας. Υπό αυτή την έννοια, η εσφαλμένη αναγνώριση δεν αποτελεί απλώς παρενέργεια της καταπίεσης, αλλά βασικό μηχανισμό της, καθώς υπονομεύει εκ των έσω τη δυνατότητα συγκρότησης μιας θετικής και αυτόνομης ταυτότητας (Taylor 1997 σσ. 120–121).

Ο Taylor αποσαφηνίζει ότι η πολιτική της αναγνώρισης δεν ταυτίζεται ούτε με την επιβολή ταυτοτήτων ούτε με την αξίωση άκριτης αποδοχής όλων των πολιτισμικών πρακτικών. Η αναγνώριση δεν συνεπάγεται την αναστολή της κριτικής ή την εγκατάλειψη κανονιστικών κριτηρίων, αλλά αφορά τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα και οι κοινότητες γίνονται δεκτά ως φορείς ίσης ηθικής αξίας εντός της δημοκρατικής διαδικασίας. Υπό αυτή την έννοια, η αναγνώριση συνιστά κανονιστική στάση και όχι έκφραση απλής συμπάθειας ή αποδοκίμασίας· δεν αποβλέπει στη συναισθηματική επικύρωση των πολιτισμών, αλλά στη θεσμική και δημόσια αναγνώριση της ισοτιμίας τους στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας (Taylor 1997 σσ. 126–127).

Στο πλαίσιο των πολυπολιτισμικών κοινωνιών, η πολιτική της αναγνώρισης επιδιώκει να δημιουργήσει συνθήκες σεβασμού μέσα στις οποίες οι πολιτισμικές ταυτότητες μπορούν να διαπραγματεύονται τον αυτοπροσδιορισμό τους χωρίς εξαναγκασμό, υποτίμηση ή επιβολή ομοιομορφίας. Ο Taylor τονίζει ότι η αξίωση ίσης αξίας δεν πρέπει να εκφυλίζεται ούτε σε πολιτισμικό σχετικισμό ούτε σε ισοπεδωτική εξίσωση των διαφορών, καθώς μια τέτοια προσέγγιση θα ακύρωνε την ίδια τη σημασία της αναγνώρισης. Η δημοκρατική αναγνώριση δεν στοχεύει στη συγκατάβαση ή στην εξάλειψη των διαφορών, αλλά στον αμοιβαίο σεβασμό και στη διατήρηση ενός δημόσιου χώρου όπου διαφορετικοί πολιτισμοί μπορούν να συνυπάρχουν ως ισότιμοι, χωρίς να υποχρεώνονται να απαρνηθούν τη μοναδικότητά τους (Taylor 1997, σσ. 127–129).

3.4 Η κριτική του Taylor στον φιλελευθερισμό και το ζήτημα της ουδετερότητας

Η πολιτική της αναγνώρισης, όπως τη διατυπώνει ο Charles Taylor, οδηγεί αναπόφευκτα σε μια κριτική επανεξέταση των βασικών παραδοχών του φιλελευθερισμού. Το επίδικο δεν αφορά απλώς μια θεωρητική διαφωνία, αλλά τον τρόπο με τον οποίο οι σύγχρονες δημοκρατίες ορίζουν την ισότητα, τον σεβασμό και τη δυνατότητα συνύπαρξης διαφορετικών πολιτισμικών ταυτοτήτων. Στον πυρήνα αυτής της κριτικής βρίσκεται η αμφισβήτηση της φιλελεύθερης αξίωσης περί πολιτικής και ηθικής ουδετερότητας του κράτους και ο ισχυρισμός πως ο φιλελευθερισμός καταλήγει να είναι απλά αντανάκλαση πεποιθήσεων συγκεκριμένων ομάδων (Taylor 1997, σσ. 92–94).

Ο Taylor υποστηρίζει ότι ο φιλελευθερισμός, ιδίως στις αυστηρά διαδικαστικές εκδοχές του, προβάλλει την εικόνα ενός ουδέτερου δημόσιου χώρου, στον οποίο οι πολίτες συμμετέχουν ως ίσα και αφηρημένα υποκείμενα. Η ουδετερότητα αυτή, όμως, είναι κατά τον ίδιο περισσότερο φαινομενική παρά πραγματική. Στην πράξη, οι θεσμοί και οι πολιτικές που παρουσιάζονται ως καθολικές ενσωματώνουν τις αξίες, τις ιστορικές εμπειρίες και τα πρότυπα ζωής της κυρίαρχης πολιτισμικής ομάδας (Taylor 1997, σ. 93). Έτσι, η αρχή της ίσης μεταχείρισης μπορεί να καταλήξει να λειτουργεί ως μηχανισμός έμμεσης ομογενοποίησης, καθώς οι μειονοτικές ταυτότητες καλούνται να προσαρμοστούν σε ένα πλειοψηφικό αξιακό πλαίσιο που εμφανίζεται ως αυτονόητο και ουδέτερο..

Η ένταση αυτή συνδέεται άμεσα με τη διάκριση που εισάγει ο Taylor ανάμεσα στην πολιτική της καθολικής αξιοπρέπειας και την πολιτική της διαφοράς. Η πρώτη, ιστορικά αναγκαία και προοδευτική, αποσκοπούσε στην εξάλειψη των ιεραρχιών τιμής και στη θεσμική εξίσωση των δικαιωμάτων, ώστε να μην υπάρχουν πολίτες «πρώτης» και «δεύτερης» κατηγορίας (Taylor 1997, σσ. 86–87). Ωστόσο, υπό τις συνθήκες της σύγχρονης πολυπολιτισμικότητας, η τυπική ισότητα αποδεικνύεται ανεπαρκής. Όταν η ισότητα νοείται αποκλειστικά ως ομοιόμορφη εφαρμογή κανόνων, τείνει να αγνοεί τις πολιτισμικές και ιστορικές συνθήκες μέσα στις οποίες συγκροτούνται οι ταυτότητες, παγιώνοντας προϋπάρχουσες ανισότητες (Taylor 1997, σσ. 92–93).

Στο πλαίσιο αυτό, ο Taylor ασκεί κριτική στην αντίληψη του φιλελευθερισμού ως κοινωνίας που συγκροτείται αποκλειστικά μέσω διαδικαστικών κανόνων και ατομικών δικαιωμάτων. Η κοινωνία των ίσων δικαιωμάτων, όπως συχνά τη συλλαμβάνει ο φιλελευθερισμός, δυσκολεύεται να αναγνωρίσει το διαφορετικό χωρίς να το εκλάβει ως απόκλιση ή ως απειλή για την ισότητα (Taylor, 1997, σ. 103). Αντίθετα, ο Taylor υποστηρίζει ότι υπάρχουν φιλελεύθερες κοινωνίες οι οποίες δεν περιορίζονται σε μια καθαρά διαδικαστική λογική, αλλά ενσωματώνουν μια στοιχειώδη αναγνώριση των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων. Ωστόσο, ακόμη και σε αυτές τις περιπτώσεις, συχνά απορρίπτεται η δυνατότητα τα δικαιώματα να εφαρμόζονται με διαφοροποιημένο τρόπο, ανάλογα με το πολιτισμικό πλαίσιο των ομάδων. Το πρόβλημα αυτό αναδεικνύεται, από τον Taylor, στο παράδειγμα του Κεμπέκ και στο αίτημα αναγνώρισης των Γαλλοκαναδών, όπου η προστασία μιας συλλογικής ταυτότητας συγκρούεται με την κυρίαρχη φιλελεύθερη έμφαση στην ομοιόμορφη εφαρμογή των δικαιωμάτων (Taylor 1997, σ. 103–105).

Η συζήτηση για τα συλλογικά δικαιώματα αναδεικνύει με ιδιαίτερη σαφήνεια αυτή την ένταση. Οι φιλελεύθερες ενστάσεις υποστηρίζουν ότι η κατοχύρωση συλλογικών στόχων απειλεί την ατομική αυτονομία και παραβιάζει την αρχή της ίσης μεταχείρισης. Ο Taylor, ωστόσο, επισημαίνει ότι η επιμονή στην απόλυτη

προτεραιότητα των ατομικών δικαιωμάτων αγνοεί το γεγονός ότι οι πολιτισμικές κοινότητες χρειάζονται θεσμική προστασία προκειμένου να επιβιώσουν (Taylor 1997, σσ. 107–108). Η απειλή πολιτισμικής εξαφάνισης δεν συνιστά απλώς απώλεια επιλογών, αλλά μορφή συλλογικής βλάβης, καθώς υπονομεύει τη δυνατότητα των μελών μιας κοινότητας να διαμορφώσουν και να μεταδώσουν τον τρόπο ζωής τους.

Η κριτική του Taylor δεν καταλήγει σε απόρριψη του φιλελευθερισμού, αλλά σε αναδιατύπωσή του. Ο ίδιος επισημαίνει ότι ο διαδικαστικός φιλελευθερισμός, όταν επιμένει στην ομοιόμορφη και χωρίς εξαιρέσεις εφαρμογή των δικαιωμάτων, εμφανίζει μια μορφή ακαμψίας (Taylor 1997, σ. 115) που τον καθιστά ανίκανο να ανταποκριθεί στα αιτήματα πολιτισμικής διαφοράς και χαρακτηρίζεται από έντονη κανονιστική στράτευση υπέρ ενός συγκεκριμένου τρόπου κατανόησης του αγαθού βίου και της πολιτικής τάξης (Taylor 1997, σσ. 117). Ως εκ τούτου, υποστηρίζει ο Taylor, ο φιλελευθερισμός δεν μπορεί, και δεν θα έπρεπε, να αξιώνει πλήρη πολιτική και πολιτισμική ουδετερότητα, ιδίως σε σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες, όπου η άρνηση αναγνώρισης των διαφορών ενδέχεται να οδηγήσει σε κοινωνική αποσάθρωση. Υπό αυτές τις συνθήκες, η επιμονή στην ομοιόμορφη εφαρμογή κανόνων και στη δυσπιστία απέναντι στους συλλογικούς στόχους μπορεί να λειτουργήσει όχι ως εγγύηση ισότητας, αλλά ως συγκαλυμμένη μορφή επιβολής ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού προτύπου..

Η αναγνώριση των πολιτισμικών ταυτοτήτων δεν συνιστά, επομένως, απειλή για τη δημοκρατία, αλλά όρο της βιωσιμότητάς της. Η αποτυχία αναγνώρισης δεν οδηγεί απλώς σε κοινωνική δυσαρέσκεια, αλλά εγκυμονεί τον κίνδυνο διάρρηξης της κοινωνικής συνοχής, καθώς υπονομεύει την αίσθηση ίσου σεβασμού που ο ίδιος ο φιλελευθερισμός επιδιώκει κανονιστικά να διασφαλίσει (Taylor 1997, σσ. 118–119). Μια δημοκρατία που επιμένει στην ουδετερότητα χωρίς να αναστοχάζεται τις πολιτισμικές της προϋποθέσεις κινδυνεύει να μετατρέψει την ισότητα σε τυπική ισοπέδωση και τον σεβασμό σε απλή ανοχή.

3.5 Κριτικές και όρια της πολιτικής της αναγνώρισης

Παρά τη μεγάλη συμβολή του Charles Taylor στη συζήτηση για τη δικαιοσύνη και την πολυπολιτισμικότητα, η πολιτική της αναγνώρισης έχει αποτελέσει αντικείμενο εκτεταμένου θεωρητικού προβληματισμού. Οι κριτικές αυτές δεν αποδυναμώνουν το επιχείρημα του Taylor, αλλά αναδεικνύουν εντάσεις και κανονιστικά ερωτήματα που προκύπτουν από την προσπάθεια θεσμικής εφαρμογής της αναγνώρισης.

Οι παρεμβάσεις που ακολουθούν δεν συγκροτούν ενιαία εναλλακτική θεωρία απέναντι στον Taylor, αλλά λειτουργούν ως κριτικές δοκιμασίες της πολιτικής της αναγνώρισης. Κοινό τους σημείο είναι ότι αποδέχονται τη σημασία της αναγνώρισης για την κατανόηση της σύγχρονης πολιτικής ζωής, ενώ ταυτόχρονα αναδεικνύουν διαφορετικούς κινδύνους: την υποβάθμιση της ατομικής αυτονομίας από τη μία, τον κίνδυνο κρατικού πατερναλισμού και τη δυσκολία σύνδεσης της αναγνώρισης με ζητήματα κοινωνικής ανισότητας και θεσμικής δικαιοσύνης από την άλλη.

Στο ίδιο πνεύμα, τόσο η Susan Wolf όσο και ο K. Anthony Appiah ασκούν κριτική στην πολιτική της αναγνώρισης, εστιάζοντας στους κινδύνους που προκύπτουν όταν η πολιτισμική ταυτότητα αντιμετωπίζεται ως συλλογική ολότητα προς θεσμική επιβεβαίωση. Η Wolf υποστηρίζει ότι η αποτυχία αναγνώρισης αφορά πρωτίστως τα άτομα και όχι τους πολιτισμούς καθ αυτούς: συνεπώς, η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τις συγκεκριμένες κοινωνικές βλάβες προς την αφηρημένη «ίση αξία» των πολιτισμών ενδέχεται να συσκοτίσει ζητήματα ατομικής αυτονομίας και αυτοεκτίμησης. Ιδίως στον χώρο της εκπαίδευσης, η απαίτηση διατήρησης

πολιτισμικών παραδόσεων ως κλειστών και αδιαμφισβήτητων συνόλων, κατά τη Wolf, μπορεί να λειτουργήσει περιοριστικά για την ελευθερία επιλογής των ίδιων των υποκειμένων.

Αντίστοιχα, ο Appiah αναδεικνύει τον κίνδυνο ουσιοκρατίας που ενέχει η σύνδεση της πολιτικής της αναγνώρισης με την ηθική της αυθεντικότητας. Αν και αποδέχεται τη διαλογική συγκρότηση της ταυτότητας, επισημαίνει ότι η μεταφορά της αυθεντικότητας από το προσωπικό στο συλλογικό επίπεδο οδηγεί συχνά στη δημιουργία «σεναρίων ζωής», τα οποία, ενώ αρχικά απελευθερώνουν από υποτιμητικά στερεότυπα, καταλήγουν να παράγουν νέες μορφές κανονιστικής συμμόρφωσης. Ιδίως όταν η πολιτισμική επιβίωση μεταφράζεται σε δεσμεύσεις για τις μελλοντικές γενιές ή σε παρεμβάσεις στην εκπαίδευση, η αναγνώριση κινδυνεύει να μετατραπεί σε μορφή εξαναγκασμού.

Κοινό σημείο των δύο κριτικών είναι ότι αναδεικνύουν ένα δομικό όριο της τεϊλορικής προσέγγισης: όταν η αναγνώριση αποσυνδέεται από σαφή κριτήρια αξιολόγησης και από την προτεραιότητα της ατομικής αυτονομίας, ενδέχεται να υπονομεύσει το ίδιο το φιλελεύθερο δημοκρατικό πρόταγμα που επιδιώκει να ενισχύσει (Wolf 1997, σσ. 141–155· Appiah 1997, σσ. 183–202).

Στον ίδιο άξονα προβληματισμού κινούνται και οι παρεμβάσεις του Steven C. Rockefeller και του Michael Walzer, οι οποίοι εστιάζουν στις θεσμικές και κανονιστικές συνέπειες της πολιτικής της αναγνώρισης όταν αυτή μεταφράζεται σε κρατική μέριμνα για την πολιτισμική επιβίωση συλλογικοτήτων. Ο Rockefeller επισημαίνει ότι η υπόθεση της ίσης αξίας των πολιτισμών, όταν μετατρέπεται από ερμηνευτική στάση σε κανονιστική επιταγή, ενδέχεται να οδηγήσει σε προβληματικές εξισώσεις πολιτισμικών μορφών και να θολώσει τα κριτήρια αξιολόγησης. Παρότι ο ίδιος ο Taylor απορρίπτει μια άκριτη και τελεσιδική αποδοχή της ίσης αξίας όλων των πολιτισμών, παραμένει ανοιχτό, κατά τον Rockefeller, το ερώτημα αν και πώς η πολιτική προστασία της πολιτισμικής ταυτότητας μπορεί να συμβιβαστεί με θεμελιώδεις φιλελεύθερες ελευθερίες και ατομικά δικαιώματα.

Αντίστοιχα, ο Walzer, αν και συμμερίζεται τη βασική διάγνωση του Taylor σχετικά με τις αδυναμίες της αυστηρά ουδέτερης φιλελεύθερης προσέγγισης, ασκεί κριτική στη γενίκευση της πολιτικής της αναγνώρισης ως καθολικής κανονιστικής αρχής. Η διάκριση που εισάγει ανάμεσα σε έναν φιλελευθερισμό προσανατολισμένο αποκλειστικά στα ατομικά δικαιώματα και σε έναν φιλελευθερισμό που επιτρέπει κρατική μέριμνα για συλλογικούς πολιτισμικούς στόχους αναδεικνύει τον κίνδυνο πατερναλισμού και θεσμικής υπερεξουσίας. Κατά τον Walzer, η αναγνώριση μπορεί να είναι θεμιτή μόνο ως περιορισμένη και συγκυριακή εξαίρεση, εξαρτώμενη από συγκεκριμένα ιστορικά και θεσμικά συμφραζόμενα, και όχι ως γενικεύσιμη αρχή οργάνωσης της πολιτείας.

Κοινό σημείο των δύο κριτικών είναι ότι μετατοπίζουν το βάρος της συζήτησης από το αν οι πολιτισμικές ταυτότητες αξιώνουν αναγνώριση στο πώς και με ποια όρια αυτή η αναγνώριση μπορεί να θεσμοποιηθεί χωρίς να υπονομεύσει την ατομική αυτονομία και τις βασικές φιλελεύθερες αρχές. Με τον τρόπο αυτό, αναδεικνύεται ένα ακόμη όριο της τεϊλορικής προσέγγισης, το οποίο είναι η δυσκολία διατύπωσης σαφών και καθολικά αποδεκτών κριτηρίων στάθμισης ανάμεσα στις συλλογικές πολιτισμικές αξιώσεις και την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων (Rockefeller 1997, σσ. 157–172· Walzer 1997, σσ. 175–181).

Σε διαφορετικό αλλά συμπληρωματικό θεωρητικό επίπεδο, η φεμινιστική και κριτική θεωρία της δικαιοσύνης, όπως συνοψίζεται από τον Gary Dorrien, ασκεί ουσιαστικές ενστάσεις στην πολιτική της αναγνώρισης του Charles Taylor, ιδίως μέσα από τα έργα της Nancy Fraser και της Iris Marion Young. Η Fraser υποστηρίζει ότι η

έμφαση του Taylor στην πολιτισμική αναγνώριση κινδυνεύει να αποσπάσει την προσοχή από τις υλικές και θεσμικές ανισότητες, μετατοπίζοντας το επίκεντρο της δικαιოსύνης από την αναδιανομή και τη δομική ανισότητα σε συμβολικές μορφές αποκατάστασης κύρους. Αντίστοιχα, η Young ασκεί κριτική στη λανθάνουσα ουσιοκρατία των συλλογικών ταυτοτήτων, επισημαίνοντας ότι η αντιμετώπιση των κοινωνικών ομάδων ως ενιαίων φορέων πολιτισμικής διαφοράς συσκοτίζει τις εσωτερικές ιεραρχίες, τις σχέσεις εξουσίας και τους πολλαπλούς άξονες καταπίεσης. Από αυτή τη σκοπιά, η πολιτική της αναγνώρισης, όταν αποσυνδέεται από μια ανάλυση κοινωνικών δομών και σχέσεων εξουσίας, εμφανίζεται ως ανεπαρκές κανονιστικό εργαλείο, καθώς κινδυνεύει να λειτουργήσει περισσότερο ως μηχανισμός σταθεροποίησης υφιστάμενων αδικιών παρά ως μέσο κοινωνικού μετασχηματισμού.

Οι κριτικές αυτές αποκαλύπτουν ότι η πολιτική της αναγνώρισης του Taylor, αν και θεωρητικά ισχυρή, παραμένει μια ανοιχτή και δυναμική πρόταση. Το βασικό της πρόβλημα —και ταυτόχρονα η αξία της— είναι ότι κινείται σε μια μόνιμη ένταση μεταξύ διαφοράς και καθολικότητας: επιχειρεί να αναγνωρίσει τη μοναδικότητα των ταυτοτήτων χωρίς να εγκαταλείψει την αξίωση μιας κοινής πολιτικής βάσης. Οι διαφορετικές κριτικές προσεγγίσεις συγκλίνουν στο ότι η αναγνώριση, αν δεν συνοδεύεται από σαφή κανονιστικά κριτήρια και θεσμικές διαδικασίες δικαιολόγησης, κινδυνεύει είτε να καταστεί ουσιοκρατική είτε να αποκοπεί από τις απαιτήσεις της δημοκρατικής ισότητας. Η επιτυχία της πολιτικής της αναγνώρισης εξαρτάται, τελικά, από το κατά πόσο μπορεί να διατηρήσει μια ισορροπία ανάμεσα στον σεβασμό των πολιτισμικών πλαισίων και στη διασφάλιση μιας κοινής, δίκαιης και δημοκρατικά δικαιολογημένης πολιτικής ζωής.

3.6 Η διαδικαστική αναδιατύπωση της αναγνώρισης στον Habermas

Σε διαφορετική κατεύθυνση από τις κοινοτιστικές και πολιτισμικά προσανατολισμένες κριτικές της πολιτικής της αναγνώρισης, ο Habermas επιχειρήσει μια θεμελιώδη αναδιατύπωση του προβλήματος, όπως εκφράστηκε από τον Taylor, μεταφέροντάς το από το επίπεδο των πολιτισμικών αξιώσεων στο επίπεδο της δημοκρατικής συγκρότησης του δικαίου. Αν και αναγνώρισε τη διαγνωστική οξύτητα της θέσης του Taylor ως προς τη σημασία της αναγνώρισης για τις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες, αμφισβητεί ευθέως το δίλημμα που εκείνος διατυπώνει ανάμεσα στην καθολικότητα των ατομικών δικαιωμάτων και την προστασία των πολιτισμικών διαφορών.

Κατά τον Habermas, η σύγκρουση που περιγράφει ο Taylor ανάμεσα στα ατομικά δικαιώματα και την αναγνώριση των πολιτισμικών διαφορών δεν οφείλεται στα ίδια τα δικαιώματα, αλλά στον τρόπο με τον οποίο αυτά κατανοούνται. Όταν τα δικαιώματα αντιμετωπίζονται ως τυπικές και ουδέτερες εγγυήσεις ιδιωτικής ελευθερίας, αποκομμένες από τη δημοκρατική διαδικασία, τότε πράγματι φαίνονται ανέκδοτα να ανταποκριθούν σε αιτήματα αναγνώρισης. Ο Habermas υποστηρίζει ότι τα δικαιώματα αποκτούν ουσιαστικό νόημα μόνο όταν συνδέονται με τη δημόσια αυτονομία των πολιτών, δηλαδή με τη δυνατότητά τους να συμμετέχουν ισότιμα στη διαμόρφωση των κανόνων που τους δεσμεύουν. (Habermas 1994 σσ.55-56)

Υπό αυτή την έννοια, η αναγνώριση δεν αποτελεί μια εξωτερική πολιτισμική απαίτηση ούτε προϋποθέτει την καθιέρωση συλλογικών δικαιωμάτων με προτεραιότητα έναντι των ατομικών. Αντιθέτως, αναδύεται μέσα από τη δημοκρατική διαδικασία, ως αποτέλεσμα πολιτικών αγώνων και δημόσιων διεκδικήσεων που καθιστούν δυνατή την αναθεώρηση των ερμηνειών του δικαίου υπό το φως νέων εμπειριών αδικίας. Οι αγώνες αναγνώρισης —όπως εκείνοι του φεμινισμού ή κοινωνικά και πολιτισμικά αποκλεισμένων ομάδων— δεν λειτουργούν ως εξαιρέσεις

από την καθολικότητα του δικαίου, αλλά ως εσωτερικές δυναμικές μιας δημοκρατικής έννομης τάξης που επιδιώκει τη νομιμότητα και τη συμπερίληψη.

Ιδιαίτερη σημασία έχει η θέση του Habermas ότι το δίκαιο δεν μπορεί να είναι «πολιτισμικά τυφλό», χωρίς να μετατρέπεται σε μηχανισμό επιβολής συγκεκριμένων μορφών ζωής. Η δημοκρατική διαδικασία οφείλει να παραμένει ανοικτή στις εμπειρίες κοινωνικού αποκλεισμού και στα αιτήματα αναγνώρισης, όχι μέσω ειδικών καθεστώτων προστασίας, αλλά μέσω της ισότιμης συμμετοχής όλων στη δημόσια διαβούλευση και στη θεσμική αναθεώρηση του δικαίου. Υπό αυτή την έννοια, η ισότητα και η διαφορά δεν τίθενται ανταγωνιστικά, αλλά συγκροτούνται αμοιβαία στο πλαίσιο μιας διαδικαστικής κατανόησης της δημοκρατικής νομιμότητας (Habermas 1994, σσ. 57-59).

Με τον τρόπο αυτό, ο Habermas επιχειρεί να υπερβεί το δίλημμα που αναδεικνύεται στην τεϊλορική προσέγγιση, προτείνοντας μια κατανόηση της αναγνώρισης συμβατή με τον καθολικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων, χωρίς να αγνοεί την ιστορική και κοινωνική ενσωμάτωση των υποκειμένων. Η αναγνώριση δεν πρέπει να προηγείται του δικαίου ως εξωτερική αξίωση, αλλά πραγματώνεται εντός του, ως αποτέλεσμα δημοκρατικών διαδικασιών που συνδέουν τη δικαιοσύνη με τη δημόσια και τη δημοκρατική αυτονομία των πολιτών.

3.7 Συνολική αξιολόγηση

Η συμβολή του Charles Taylor στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία δεν συνίσταται απλώς στην εισαγωγή της έννοιας της αναγνώρισης ως νέας κατηγορίας ανάλυσης, αλλά στη μετατόπιση του προβληματισμού για τη δικαιοσύνη προς το πεδίο της πολιτισμικής και ηθικής συγκρότησης του υποκειμένου. Η πολιτική της αναγνώρισης αναδεικνύει ότι η αδικία δεν εξαντλείται σε ζητήματα άνισης κατανομής δικαιωμάτων ή πόρων, αλλά συνδέεται και με μορφές κοινωνικής υποτίμησης, αορατότητας και απουσίας αναγνώρισης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της προσωπικής ταυτότητας των ατόμων που επηρεάζουν τη δυνατότητα τους να συγκροτούν μια θετική πολιτική και ηθική αυτοαντίληψη (Taylor 1997, σσ. 71–73, 80–82).

Μέσα από τη διαλογική σύλληψη της ταυτότητας, ο Taylor φωτίζει πτυχές της πολιτικής ζωής που παραμένουν συχνά άορατες στα κλασικά φιλελεύθερα σχήματα. Η έμφαση στα νοηματικά πλαίσια, στις σχέσεις αναγνώρισης και στον ενσαρκωμένο χαρακτήρα του πολιτικού υποκειμένου διευρύνει την κατανόηση της δημοκρατικής ισότητας πέρα από την τυπική ισονομία, προς μια πιο απαιτητική αντίληψη που λαμβάνει υπόψη τις συνθήκες αξιοπρέπειας, ορατότητας και συμμετοχής των πολιτών στον δημόσιο χώρο (Taylor 1997, σσ. 86–89).

Ταυτόχρονα, η ανάλυση του Taylor καθιστά σαφές ότι η πολιτική κοινότητα δεν μπορεί να νοηθεί ως ένας απολύτως ουδέτερος μηχανισμός κατανομής δικαιωμάτων. Οι θεσμοί και οι δημοκρατικές πρακτικές ενσωματώνουν ιστορικά διαμορφωμένα αξιακά και πολιτισμικά πρότυπα, τα οποία επηρεάζουν το ποιοι τρόποι ζωής αναγνωρίζονται ως κανονικοί και ποιοι τείνουν να περιθωριοποιούνται (Taylor 1997, σσ. 93–95). Υπό αυτή την έννοια, η αναγνώριση δεν εμφανίζεται ως συμπληρωματικό αίτημα ευαισθησίας, αλλά ως παράγοντας που σχετίζεται άμεσα με τη δημοκρατική νομιμοποίηση και την ισότητα συμμετοχής.

Παράλληλα, ο Taylor υποστηρίζει ότι ορισμένες συλλογικές διαστάσεις της πολιτικής ζωής, όπως για παράδειγμα η πολιτισμική επιβίωση και η διατήρηση κοινών νοηματικών οριζόντων, δεν μπορούν να αποδοθούν επαρκώς μέσω ενός αυστηρά δομημένου ατομοκεντρικού πλαισίου δικαιωμάτων (Taylor 1997, σσ. 103–107). Η θέση αυτή δεν οδηγεί αυτομάτως σε απόρριψη των φιλελεύθερων αρχών,

αλλά αναδεικνύει την ένταση ανάμεσα στην καθολική εφαρμογή κανόνων και δικαιωμάτων και στην ανάγκη αναγνώρισης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών και πηγών που συγκροτούν μια ταυτότητα.

Υπό αυτό το πρίσμα, η θεωρία της αναγνώρισης δεν επιδιώκει να λειτουργήσει ως υποκατάστατο των φιλελεύθερων θεωριών δικαιοσύνης, αλλά ως ερμηνευτική πρόκληση προς αυτές. Η προβληματική που εισάγει ο Taylor αφήνει ανοιχτό το ερώτημα κατά πόσο είναι δυνατή μια σύνθεση ανάμεσα στη φιλελεύθερη επιδίωξη μιας κοινής πολιτικής βάσης, θεμελιωμένης σε καθολικά δικαιώματα, και στην απαίτηση για θεσμική αναγνώριση των πολιτισμικών διαφορών που συγκροτούν την κοινωνική πραγματικότητα των σύγχρονων δημοκρατιών.

Κεφάλαιο 4. Σύγκριση Rawls – Taylor: Από την αμεροληψία στη διαφορά

4.1 Ανθρωπολογικές προϋποθέσεις: το αφηρημένο υποκείμενο και το διαλογικά εντοπισμένο πρόσωπο

Η σύγκριση ανάμεσα στον Rawls και τον Taylor δεν μπορεί να ξεκινήσει από τις ίδιες τις αρχές δικαιοσύνης ή από τις πολιτικές εφαρμογές τους. Ο πυρήνας της διαφωνίας τους βρίσκεται βαθύτερα: στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται το ανθρώπινο υποκείμενο και, κατ' επέκταση, στο πώς συγκροτούν την έννοια της αμεροληψίας και της καθολικότητας σε ένα πολυπολιτισμικό πλαίσιο. Η πολιτική δικαιοσύνη που κάθε θεωρία θεωρεί θεμιτή καθορίζεται από το πως η ίδια θεωρία ορίζει το ποιος πραγματικά είναι ο πολίτης.

Στη θεωρία του Rawls, το υποκείμενο νοείται ως ελεύθερο και ίσο πρόσωπο, προικισμένο με δύο βασικές ηθικές δυνάμεις: την ικανότητα να διαμορφώνει μια αντίληψη του αγαθού και την ικανότητα να διαθέτει αίσθηση δικαιοσύνης (Rawls, *A Theory of Justice & Political Liberalism*). Η σύλληψη αυτή δεν είναι ψυχολογική ούτε περιγραφική, αλλά κανονιστική. Λειτουργεί ως υπόθεση εργασίας στο πλαίσιο της πρωταρχικής θέσης, όπου τα άτομα καλούνται να επιλέξουν αρχές δικαιοσύνης απογυμνωμένα από οιαδήποτε γνώση των κοινωνικών, πολιτισμικών ή ταυτοτήτων τους χαρακτηριστικών. Το υποκείμενο αυτό, αποδεσμευμένο από τις ιδιαίτερες ταυτότητές του, μπορεί να αγγίξει την αμεροληψία και, μέσω αυτής, την καθολική δεσμευτικότητα των αρχών.

Η ανθρωπολογική αυτή αφαίρεση, θα μπορούσαμε να πούμε, δεν αποτελεί αδυναμία της θεωρίας, αλλά θεμελιώδη επιλογή. Για τον Rawls, ένας δίκαιος θεσμικός σχεδιασμός οφείλει να προηγείται των πολιτισμικών διαφορών, ώστε η ισότητα και η ελευθερία να μην καθίστανται όμηροι ισχυρών συλλογικών ταυτοτήτων. Ο πολίτης εμφανίζεται πρωτίστως ως φορέας δικαιωμάτων και αξιώσεων δικαιοσύνης, και όχι ως μέλος συγκεκριμένης πολιτισμικής ή ιστορικής κοινότητας.

Αντίθετα, ο Charles Taylor, όπως είδαμε παραπάνω στο κεφάλαιο 3, προτείνει μια ριζικά διαφορετική ανθρωπολογική αφετηρία, αντλώντας από την ερμηνευτική παράδοση, τον Hegel και τον Herder. Για τον Taylor, το υποκείμενο δεν είναι αυτάρκης μονάδα, αλλά διαλογικά συγκροτημένο πρόσωπο, του οποίου η ταυτότητα διαμορφώνεται μέσα από σχέσεις αναγνώρισης και συμμετοχή σε κοινές γλώσσες νοήματος. Οι πολιτισμικές, γλωσσικές, θρησκευτικές και έμφυλες αναφορές δεν αποτελούν εξωτερικά ή αφαιρέσιμα χαρακτηριστικά, αλλά συστατικά στοιχεία της αυτοκατανόησης. Το υποκείμενο του Taylor λοιπόν, είναι ενσωματωμένο σε ιστορικούς και πολιτισμικούς ορίζοντες σημασίας.

Στις *Πηγές του εαυτού* ο Taylor περιγράφει τον άνθρωπο ως ένα ον που δεν επιλέγει απλώς μεταξύ προτιμήσεων, αλλά αξιολογεί με όρους ηθικού βάρους. Οι αξιολογήσεις αυτές είναι αδιαχώριστες από τα πολιτισμικά πλαίσια που τις καθιστούν νοητές. Υπό αυτή την οπτική, μια πολιτική θεωρία που αξιώνει πλήρη ουδετερότητα απέναντι στις ταυτότητες κινδυνεύει να μετατρέψει την κουλτούρα της πλειοψηφίας σε αόρατο καθολικό πρότυπο, λειτουργώντας στην πράξη ως μηχανισμός αποκλεισμού, ιδίως για ιστορικά περιθωριοποιημένες ομάδες.

Ενώ, λοιπόν, ο Rawls εκκινεί από ένα υποκείμενο απαλλαγμένο από δεσμεύσεις, ο Taylor εκκινεί από ένα υποκείμενο που υπάρχει και εκφράζεται πάντοτε μέσα από τις ταυτότητες που το δημιουργήσαν. Έτσι γίνεται κατανοητό ότι οι ανθρωπολογικές παραδοχές των δύο οδηγούν σε δύο διακριτές αντιλήψεις περί του

υποκειμένου της δικαιοσύνης από τη μία στον Rawls έχουμε ένα υποκείμενο απαλλαγμένο από τις ιδιαίτερες δεσμεύσεις του, ενώ από την άλλη στον Taylor έχουμε ένα υποκείμενο ενσωματωμένο σε ιστορικά και πολιτισμικά πλαίσια νοήματος.

4.2 Η ηθική δομή της δικαιοσύνης: αμεροληψία και αυθεντικότητα

Η διαφορά Rawls–Taylor δεν περιορίζεται στο επίπεδο της ανθρωπολογικής σύλληψης του υποκειμένου αλλά επεκτείνεται και στην ηθική αρχιτεκτονική των δύο θεωριών και στον τρόπο με τον οποίο κάθε μία προσδιορίζει τα κριτήρια της δικαιοσύνης. Η μετάβαση από τις ανθρωπολογικές παραδοχές στις ηθικές αρχές είναι καθοριστική, διότι αποκαλύπτει δύο διαφορετικές απαντήσεις στο ερώτημα πώς μπορεί ένα πολιτικό σύστημα να θεωρηθεί δίκαιο υπό συνθήκες βαθύτατου πλουραλισμού.

Στον Rawls, η αμεροληψία συνιστά τον πυρήνα της ηθικής θεμελίωσης της δικαιοσύνης και λειτουργεί ως απάντηση σε ένα βαθύτερο πολιτικό πρόβλημα, το πώς, δηλαδή, μπορεί να υπάρξει δεσμευτική συλλογική τάξη σε κοινωνίες όπου οι πολίτες δεν μοιράζονται κοινές ηθικές, θρησκευτικές ή φιλοσοφικές πεποιθήσεις. Η δικαιοσύνη, στο πλαίσιο αυτό, δεν αποσκοπεί στο να αξιολογήσει τις επιμέρους μορφές ζωής εισάγοντας κανόνες περί ορθού βίου, αλλά στο να καθορίσει τους όρους υπό τους οποίους αυτές μπορούν να συνυπάρχουν δίκαια. Η ουδετερότητα που οφείλουν να έχουν οι θεσμοί εμφανίζεται εδώ ως η θεσμική έκφραση αυτής της απαίτησης αμεροληψίας, και όχι ως μορφή ηθικής αδιαφορίας.

Από αυτή την οπτική, η ουδετερότητα δεν αποσκοπεί στην αποστείρωση του δημόσιου χώρου από αξίες, αλλά στον περιορισμό του τύπου των αξιών που μπορούν να λειτουργήσουν ως θεμέλιο πολιτικής δεσμευτικότητας. Οι αρχές της δικαιοσύνης αντλούν τη νομιμοποίησή τους όχι από το αν εκφράζουν μια ορθή αντίληψη του αγαθού, αλλά από το αν μπορούν να δικαιολογηθούν μέσω της χρήσης του δημόσιου λόγου μεταξύ ελεύθερων και ίσων πολιτών. Η πολιτική ισότητα προϋποθέτει, έτσι, ότι κανείς δεν θα βρεθεί σε μειονεκτική θέση επειδή οι βαθύτερες ταυτοτικές ή υπαρξιακές του δεσμεύσεις δεν είναι κομμάτι της πλειοψηφίας. Η ουδετερότητα των θεσμών λειτουργεί με αυτό τον τρόπο ως εγγύηση της δημοκρατικής συνύπαρξης.

Στον Taylor, η αυθεντικότητα δεν νοείται ως μορφή ατομικιστικής αυτάρκειας ή ιδιωτικής αυτοεπιβεβαίωσης, αλλά ως κατεξοχήν ηθική αξίωση της νεωτερικότητας. Συνδέεται με την ιδέα ότι το υποκείμενο οφείλει να ζει σε συμφωνία με την εσωτερική φωνή του, δηλαδή με την ηθική ικανότητα που διαθέτει εκ προοιμίου να διακρίνει το ορθό και να κατανοεί τον εαυτό του ως φορέα νοήματος και αξιοπρέπειας. Η αξίωση αυτή εντάσσεται στο ιστορικό πλαίσιο της μετάβασης από την προνεωτερική έννοια της τιμής στη νεωτερική ιδέα της καθολικής αξιοπρέπειας, σύμφωνα με την οποία κάθε άνθρωπος διαθέτει ίση ηθική αξία ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης. Η μοναδικότητα της ταυτότητας κάθε προσώπου δεν μπορεί να αποτιμηθεί με όρους κοινωνικής κλίμακας ή ιεράρχησης. Υπό αυτή την έννοια, η αυθεντικότητα εκφράζει την απαίτηση το άτομο να διαθέτει την ελευθερία και τον χώρο να αναπτύξει τον εαυτό του σε σχέση με πραγματικούς ορίζοντες σημασίας και όχι να εγκλωβιστεί σε έναν κενό και αυτάρεσκο υποκειμενισμό.

Ωστόσο, η αυθεντικότητα δεν πραγματώνεται μονολογικά. Για τον Taylor, η ταυτότητα συγκροτείται διαλογικά καθώς διαμορφώνεται ή επιβεβαιώνεται μέσα από τις σχέσεις με σημαντικούς άλλους, οι οποίοι λειτουργούν ως φορείς αναγνώρισης και ως καθρέφτες της αξίας μας. Η αναγνώριση, επομένως, δεν συνιστά απλή κοινωνική ευγένεια, αλλά θεμελιώδη όρο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Όταν απουσιάζει ή όταν λαμβάνει τη μορφή εσφαλμένης αναγνώρισης, μπορεί να προκαλέσει ουσιαστική

βλάβη, όπως εσωτερικευμένα αισθήματα κατωτερότητας και περιορισμό της δυνατότητας του υποκειμένου να συγκροτήσει μια θετική αυτοεικόνα. Η αυθεντικότητα, συνεπώς, δεν αποτελεί καθαρά υποκειμενικό επίτευγμα, αλλά προϋποθέτει την αναγνώριση από κοινωνικούς και θεσμικούς όρους που επιτρέπουν στο άτομο να αξιολογεί τον εαυτό του ως φορέα νοήματος. Υπό αυτή την έννοια, λειτουργεί ως διαγνωστικό κριτήριο της ποιότητας των σχέσεων αναγνώρισης, πριν ακόμη μετατραπεί σε ρητό πολιτικό αίτημα.

Η αντιπαράθεση Rawls–Taylor, όπως αναπτύχθηκε, δεν αφορά απλώς δύο διαφορετικές ηθικές ευαισθησίες, αλλά δύο διακριτούς τρόπους κατανόησης της δικαιοσύνης σε συνθήκες πλουραλισμού. Στον Rawls, η αμεροληψία λειτουργεί ως ο ηθικός πυρήνας που μεταφράζεται θεσμικά στην αξίωση της ουδετερότητας, διασφαλίζοντας ότι οι βασικοί κανόνες της κοινωνικής συνεργασίας δεν εξαρτώνται από καμία συγκεκριμένη αντίληψη περί του αγαθού. Στον Taylor, αντίθετα, η αυθεντικότητα αναδεικνύεται ως ηθική αξίωση που προϋποθέτει την αναγνώριση ξεχωριστών ταυτοτήτων, θέτοντας υπό αμφισβήτηση την επάρκεια μιας ουδετερότητας που καθιστά τις διαφορές αόρατες. Το διακύβευμα δεν είναι, επομένως, η επιλογή ανάμεσα στην ισότητα ή στη διαφορά, αλλά ο τρόπος με τον οποίο η δικαιοσύνη μπορεί να νομιμοποιηθεί χωρίς να ακυρώνει είτε την αμεροληψία είτε την αναγνώριση.

4.3 Δημόσιος λόγος και πολιτισμικά νοήματα: δύο αντιλήψεις για τον κανονιστικό χώρο του πολιτικού

Η κανονιστική ένταση ανάμεσα στον Rawls και τον Taylor αποκτά την πιο καθαρή της μορφή στο ζήτημα του δημόσιου λόγου. Με ποια κριτήρια νομιμοποιείται η πολιτική εξουσία σε μια πλουραλιστική δημοκρατία; Το ερώτημα αυτό δεν αφορά μόνο τις διαδικασίες λήψης αποφάσεων, αλλά το ίδιο το πλαίσιο ηθικής δικαιολόγησης μέσα στον οποίο οι πολίτες μπορούν να διατυπώνουν αξιώσεις δικαιοσύνης και να αναγνωρίζονται ως ισότιμοι συμμετέχοντες στον δημόσιο διάλογο.

Για τον Rawls, ο δημόσιος λόγος αποτελεί τον κατεξοχήν μηχανισμό διασφάλισης της πολιτικής αμεροληψίας. Η άσκηση πολιτικής εξουσίας είναι θεμιτή μόνο όταν μπορεί να δικαιολογηθεί μέσω επιχειρημάτων που είναι, καταρχήν, προσβάσιμα και αποδεκτά από όλους τους πολίτες, ανεξαρτήτως των επιμέρους θρησκευτικών, μεταφυσικών ή πολιτισμικών τους δεσμεύσεων. Κρίσιμη εδώ είναι η διάκριση ανάμεσα περιεκτικά δόγματα και στις πολιτικές αρχές: ενώ τα περιεκτικά δόγματα είναι αναπόφευκτα πλουραλιστικά και αντικείμενο βαθιών διαφωνιών, οι πολιτικές αρχές οφείλουν να διατυπώνονται με τρόπο που να μπορεί να γίνει αποδεκτός από όλους τους πολίτες ως ελεύθερους και ίσους, ανεξαρτήτως των προσωπικών τους κοσμοθεωριών.

Υπό αυτή την έννοια, ο δημόσιος λόγος λειτουργεί ως κανονιστικός φραγμός απέναντι στην οποιαδήποτε επιβολή συγκεκριμένων κοσμοθεωριών. Η ουδετερότητα, εξάλλου όπως την υποστήριξε ο Rawls, δεν αποσκοπεί στην εξάλειψη των διαφορών στην κοινωνική ζωή, αλλά στον περιορισμό της πολιτικής εξουσίας σε ένα ελάχιστο, κοινά αποδεκτό αξιακό πλαίσιο, ικανό να διασφαλίζει τη δημοκρατική νομιμοποίηση των θεσμών.

Ο Taylor δεν αμφισβητεί την ανάγκη του δημόσιου λόγου καθαυτή, αλλά το κατά πόσο είναι βιώσιμη μια δημόσια γλώσσα που αξιώνει πλήρη αξιακή ουδετερότητα. Υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη κρίση και η πολιτική επιχειρηματολογία δεν μπορούν ποτέ να είναι απογυμνωμένες από νόημα, καθώς κάθε μορφή κατανόησης και αξιολόγησης εδράζεται σε συγκεκριμένους ιστορικούς και

πολιτισμικούς ορίζοντες. Οι ορίζοντες αυτοί δεν μπορούν να τεθούν εκτός παρένθεσης χωρίς να αλλοιωθεί η ίδια η συνθήκη της κατανόησης. Ένας δημόσιος λόγος που εμφανίζεται ως ουδέτερος κινδυνεύει, έτσι, να λειτουργήσει όχι ως κοινός τόπος συνάντησης, αλλά ως μηχανισμός απόκρυψης της ηγεμονικής κουλτούρας, η οποία παρουσιάζεται ως αυτονόητο και καθολικό πλαίσιο αναφοράς.

Από την οπτική του Taylor, η δημοκρατική νομιμοποίηση δεν εξαντλείται στη διαδικαστική αποδοχή επιχειρημάτων που πληρούν κριτήρια αφηρημένης εύλογης εγκυρότητας. Προϋποθέτει, επιπλέον, τη θεσμική και συμβολική αναγνώριση των πολιτισμικών πλαισίων μέσα στα οποία οι πολίτες συγκροτούν την ταυτότητά τους και αρθρώνουν τις αξιώσεις τους. Η πολιτική ισότητα, επομένως, δεν διασφαλίζεται μόνο μέσω κανονιστικών κανόνων άσκησης της πολιτικής εξουσίας, αλλά και μέσω της ουσιαστικής αναγνώρισης και ένταξης διαφορετικών μορφών ζωής στον δημόσιο χώρο, έτσι ώστε οι πολίτες να μπορούν να συμμετέχουν ως φορείς νοήματος και όχι ως αφηρημένα υποκείμενα λόγου.

Το κεντρικό ερώτημα που αναδύεται εδώ είναι κατά πόσο μπορεί να υπάρξει δημόσιος λόγος απαλλαγμένος από πολιτισμικές προϋποθέσεις χωρίς να απωλέσει τη νομιμοποιητική του ισχύ. Ο Rawls απαντά καταφατικά, θεωρώντας ότι η αμεροληψία προϋποθέτει τον περιορισμό της δημόσιας επιχειρηματολογίας σε πολιτικές αξίες κοινά αποδεκτές. Ο Taylor, αντίθετα, υποστηρίζει ότι χωρίς την αναγνώριση των εντοπισμένων πλαισίων νοήματος μέσα στα οποία συγκροτούνται οι ταυτότητες, ο δημόσιος λόγος παραμένει αφηρημένο και, τελικά, δημοκρατικά ελλιπές.

Στο σημείο αυτό, η διαδικαστική προσέγγιση του Habermas λειτουργεί όχι ως απλή ενδιάμεση θέση, αλλά ως συμπληρωματική ή ακόμα καλύτερα, ένα κριτικό πλαίσιο υπέρβασης του διλήμματος ανάμεσα στον κίνδυνο μιας αφηρημένης ουδετερότητας και στον κίνδυνο οι πολιτισμικές καταβολές να παγιωθούν ως άμεσα κανονιστικά κριτήρια δικαιολόγησης των κανόνων, παρακάμπτοντας τη δημοκρατική διαδικασία. Χωρίς να υιοθετεί την τεϊλορική ιδέα ότι ο δημόσιος λόγος πρέπει να ενσωματώνει ρητά συγκεκριμένους πολιτισμικούς ορίζοντες, ο Habermas αμφισβητεί επίσης την εικόνα ενός του ουδέτερου δημόσιου λόγου που ίσως φιλτράρει τις περιεκτικές δεσμεύσεις. Για τον Habermas, η δικαιολόγηση των κανόνων δεν εξαρτάται από την απογύμνωση της επιχειρηματολογίας από νοήματα, αλλά από τη δυνατότητα όλων των πολιτών να συμμετέχουν ισότιμα σε διαδικασίες δημόσιας διαβούλευσης, όπου οι αξιώσεις μπορούν να μεταφράζονται, να ελέγχονται και να αναστοχάζονται δημοκρατικά.

Η ένταση αυτή μετατοπίζει τη σύγκριση από το επίπεδο της κανονιστικής θεμελίωσης στο πεδίο των πολιτικών αξιώσεων που διατυπώνονται στο όνομα της ισότητας. Το ερώτημα δεν είναι πλέον μόνο ποια μορφή δημόσιου λόγου είναι νομιμοποιητική, αλλά πώς νοούνται τα δικαιώματα σε κοινωνίες όπου οι πολίτες εμφανίζονται όχι μόνο ως φορείς αφηρημένων αξιώσεων, αλλά και ως μέλη πολιτισμικά εντοπισμένων συλλογικοτήτων.

4.4 Ατομικά δικαιώματα και συλλογικές ταυτότητες

Η αντιπαράθεση Rawls–Taylor αποκτά ιδιαίτερη ένταση στο πεδίο των ατομικών δικαιωμάτων και των συλλογικών ταυτοτήτων, όπου η φιλελεύθερη αμεροληψία συναντά τις σύγχρονες αξιώσεις αναγνώρισης. Το κρίσιμο ερώτημα των πολυπολιτισμικών κοινωνιών δεν αφορά απλώς την πολιτισμική ποικιλομορφία, αλλά τον ίδιο τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται η δημοκρατική ισότητα. Αρκεί δηλαδή η ουδετερότητα του κράτους για να διασφαλιστεί η ισοτιμία των πολιτών ή απαιτείται θεσμική αναγνώριση των πολιτισμικών και ταυτοτικών διαφορών;

Για τον Rawls, η πολιτεία οφείλει να παραμένει ουδέτερη απέναντι στις διαφορετικές αντιλήψεις περί του αγαθού βίου. Η υιοθέτηση μιας συγκεκριμένης κουλτούρας ή ηθικής αντίληψης ως θεσμικού προτύπου θα παραβίαζε την ισότητα των πολιτών και θα υπονόμει τη δυνατότητα καθολικής συναίνεσης γύρω από τις βασικές αρχές δικαιοσύνης. Τα βασικά δικαιώματα έχουν, επομένως, προτεραιότητα έναντι των συλλογικών αξιώσεων και προστατεύουν την ελευθερία συνείδησης, την ελευθερία της έκφρασης και την ισότητα ενώπιον του νόμου, ανεξαρτήτως του αν το άτομο ανήκει σε μειονοτική ομάδα. Οι συλλογικές ταυτότητες μπορούν να εκφράζονται στον δημόσιο χώρο, αλλά δεν μπορούν να έχουν θεσμική αυτονομία και ούτε φυσικά να δικαιούνται ειδική κρατική προστασία που να υπερβαίνει τα ατομικά δικαιώματα των μελών τους. Στη προοπτική του Rawls, η ουδετερότητα αποτελεί τον πιο συνεκτικό τρόπο διασφάλισης ίσης ελευθερίας για όλους σε συνθήκες εύλογου πλουραλισμού.

Αντίθετα, ο Taylor επαναπροσδιορίζει το νόημα των δικαιωμάτων μέσα από την έννοια της αναγνώρισης. Τα δικαιώματα δεν λειτουργούν μόνο ως ατομικές εγγυήσεις έναντι της κρατικής αυθαιρεσίας, αλλά και ως θεσμικά μέσα προστασίας των πλαισίων μέσα στα οποία τα άτομα συγκροτούν αυτοσεβασμό και κοινωνική υπόσταση. Υπό αυτή την οπτική, ορισμένες συλλογικές αξιώσεις, όπως η προστασία μιας γλώσσας ή μιας ευάλωτης κοινωνικής ομάδας, δεν συνιστούν εξαίρεση από τη φιλελεύθερη ισότητα, αλλά τρόπο διασφάλισης της ουσιαστικής άσκησης των ατομικών και των συλλογικών δικαιωμάτων. Όταν τα δικαιώματα εφαρμόζονται με απολύτως ομοιόμορφο τρόπο, αγνοώντας τις άνισες συνθήκες εντός των οποίων συγκροτούνται οι ταυτότητες, κινδυνεύουν, κατά τον Taylor, να είναι κοινωνικά αναποτελεσματικά. Η αναγνώριση, επομένως λειτουργεί ως το αναγκαίο συμπλήρωμά τους σε πολυπολιτισμικά συμφραζόμενα.

Στο σημείο αυτό, αποδεικνύεται πώς η παρέμβαση του Jürgen Habermas λειτουργεί ως το κανονιστικό φίλτρο απέναντι στις συλλογικές αξιώσεις αναγνώρισης. Ο Habermas απορρίπτει τη μετατροπή της πολιτισμικής διαφοράς σε θεσμικές ασυλίες ή σε δικαιώματα συλλογικών υποκειμένων, επισημαίνοντας ότι τέτοιες ρυθμίσεις δεν θεμελιώνονται ως γενικεύσιμα δικαιώματα και συχνά παρακάμπτουν τη δημοκρατική διαδικασία. Η αυτοδιάθεση, αν και θεμελιώδες ατομικό δικαίωμα, δεν συνεπάγεται κανονιστικά δικαίωμα συλλογικής κρατικής αυτονομίας ή ίδρυσης νέου κράτους. Αντίστοιχα, δικαιώματα που ασκούνται συλλογικά —όπως η ελευθερία συνάθροισης, συνεταιρισμού ή θρησκευτικής έκφρασης— παραμένουν ατομικά δικαιώματα, τα οποία αποκτούν συλλογική διάσταση μόνο στο επίπεδο της άσκησής τους και όχι ως αυτοτελή δικαιώματα ομάδων. Με τον τρόπο αυτό, η αναγνώριση μεταφράζεται σε διεύρυνση της ίσης συμμετοχής και όχι σε θεσμοποίηση συλλογικών ταυτοτήτων ως αυτοτελών φορέων δικαιωμάτων, χωρίς ωστόσο να αποκλείεται η ειδική θεσμική μέριμνα, εφόσον αυτή δικαιολογείται μέσω καθολικά αποδεκτών δημοκρατικών διαδικασιών.

Το ζήτημα των ατομικών δικαιωμάτων και των συλλογικών ταυτοτήτων αποκαλύπτει δύο διαφορετικά πρότυπα δημοκρατικής ισότητας, τα οποία αντιστοιχούν σε διαφορετικές κανονιστικές λογικές. Στον Rawls, η ισότητα νοείται πρωτίστως ως τυπική ισότητα: ίσα βασικά δικαιώματα, ομοιόμορφη εφαρμογή των κανόνων και θεσμική ουδετερότητα απέναντι στις επιμέρους ταυτοτικές δεσμεύσεις των πολιτών, διασφαλίζουν ότι κανείς δεν μειονεκτεί εξαιτίας των περιεκτικών του αντιλήψεων, ακόμη και αν αυτές δεν αναγνωρίζονται δημόσια.

Αντίθετα, στον Taylor, η ισότητα δεν εξαντλείται στην τυπική νομική της μορφή, αλλά προϋποθέτει ουσιαστική ισότητα, δηλαδή τη δυνατότητα των πολιτών να ασκούν πράγματι τα δικαιώματά τους και να συμμετέχουν ως φορείς

αυτοσεβασμού και ταυτότητας σε κοινωνικά συμφραζόμενα που συχνά είναι άνισα. Από αυτή την οπτική, η αναγνώριση λειτουργεί ως όρος κοινωνικής αποτελεσματικότητας των δικαιωμάτων και ως συμπλήρωμα της τυπικής ισότητας, χωρίς το οποίο η τελευταία κινδυνεύει να παραμείνει αφηρημένη.

Τέλος, η χαμπερμασιανή οπτική, μέσω της σύνδεσης ιδιωτικής και δημόσιας αυτονομίας, παρέχει εκείνο το κανονιστικό πλαίσιο που επιτρέπει την υπέρβαση τόσο μιας αφηρημένης ουδετερότητας όσο και της θεσμοποίησης συλλογικών ταυτοτήτων ως άμεσων πηγών πολιτικής νομιμοποίησης, διασφαλίζοντας ότι τα δικαιώματα αντλούν την ισχύ τους από τη δημοκρατική διαδικασία και όχι από παγιωμένες ταυτότητες.

4.5 Συγκλίσεις: δύο θεωρίες δικαιοσύνης εντός του ίδιου δημοκρατικού ορίζοντα

Παρά τις ουσιαστικές διαφωνίες που αναδείχθηκαν στις προηγούμενες ενότητες, ο Rawls και ο Taylor κινούνται εντός ενός κοινού κανονιστικού πλαισίου. Αμφότεροι ασχολήθηκαν με το πώς μπορεί να συγκροτηθεί μια δίκαιη και νομιμοποιημένη πολιτική τάξη σε κοινωνίες που χαρακτηρίζονται από βαθύ και διαρκή πλουραλισμό αξιών, ταυτοτήτων και τρόπων ζωής. Η αντιπαράθεσή τους δεν αφορά την απόρριψη της δημοκρατικής ισότητας, αλλά διαφορετικούς τρόπους κατανόησης και πραγμάτωσής της. Οι συγκλίσεις τους καθίστανται ιδιαίτερα ορατές όταν η ισότητα ιδωθεί όχι μόνο ως τυπική κατοχύρωση δικαιωμάτων, αλλά και ως δημοκρατική σχέση νομιμοποίησης που απαιτεί και διαδικασίες συμπερίληψης οι οποίες στηρίζουν την ουσιαστική της διάσταση.

Μια πρώτη ουσιαστική σύγκλιση εντοπίζεται στην αποδοχή του πλουραλισμού ως μόνιμου χαρακτηριστικού των σύγχρονων κοινωνιών. Ο Rawls μιλά για εύλογο πλουραλισμό, ενώ ο Taylor αναφέρεται ρητά σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες και στο γεγονός της αναγνώρισης που οφείλουν να λάβουν οι ξεχωριστές ταυτότητες. Και οι δύο απορρίπτουν την ιδέα μιας κοινωνίας που θα μπορούσε να θεμελιωθεί στη συναίνεση γύρω από μια ενιαία, ολοκληρωμένη αντίληψη του αγαθού βίου. Η φιλελεύθερη δημοκρατία, και στις δύο θεωρίες, λαμβάνει υπόψιν την ύπαρξη βαθιών διαφωνιών εντός μιας κοινωνίας που μπορούν να λυθούν με δίκαιο τρόπο, χωρίς προσφυγή σε επιβολή ή αποκλεισμό.

Δεύτερη σημαντική σύγκλιση αφορά τη σημασία της θεσμικής νομιμοποίησης και του δημόσιου λόγου. Παρότι διαφωνούν ως προς το περιεχόμενο και τα όρια του δημόσιου λόγου, τόσο ο Rawls όσο και ο Taylor θεωρούν ότι η πολιτική εξουσία οφείλει να δικαιολογεί τις πράξεις τις που απευθύνονται στους πολίτες ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα. Η αυθαιρεσία, η γυμνή ισχύς ή η πολιτισμική επιβολή απορρίπτονται εξίσου και από τις δύο θεωρίες ως ασύμβατες με τη δημοκρατική νομιμοποίηση.

Μια τρίτη σύγκλιση εντοπίζεται στην κανονιστική αξία της ισότητας. Παρότι ορίζουν διαφορετικά το περιεχόμενό της, Rawls και Taylor συμμερίζονται την ιδέα ότι η πολιτική κοινότητα προϋποτίθεται ότι αντιμετωπίζει όλα τα μέλη της ως φορείς ίσης ηθικής αξίας. Η διαφωνία δεν αφορά το αν η ισότητα αποτελεί θεμελιώδη αξία, αλλά το αν αυτή εξαντλείται μόνο στην προστασία δικαιωμάτων ή αν απαιτεί επιπλέον τον όρο της αναγνώρισης συλλογικοτήτων.

Τέλος, παρά τις ουσιαστικές θεωρητικές τους διαφορές, τόσο ο Rawls όσο και ο Taylor συγκλίνουν στην απόρριψη ενός αμιγώς εργαλειακού ή τεχνοκρατικού μοντέλου πολιτικής. Και οι δύο αντιλαμβάνονται τη δικαιοσύνη όχι ως τεχνικό πρόβλημα διακυβέρνησης ή απλή διαχείριση συμφερόντων, αλλά ως κανονιστικό ζήτημα που αφορά τη μορφή και τους όρους της δημοκρατικής συνύπαρξης μεταξύ

ελεύθερων και ίσων πολιτών. Υπό αυτή την έννοια, η πολιτική δεν εξαντλείται στην αποτελεσματικότητα των θεσμών, αλλά προϋποθέτει μια θεμελιωμένη αντίληψη του σεβασμού, της ισότητας και της αμοιβαίας αναγνώρισης ως συστατικών στοιχείων της δημοκρατικής ζωής.

Υπό αυτή την έννοια, οι θεωρίες του Rawls και του Taylor δεν συνιστούν ασύμβατες κοσμοθεωρίες, αλλά διαφορετικές απαντήσεις στο ίδιο δημοκρατικό πρόβλημα. Η μεταξύ τους ένταση δεν ακυρώνει τη δυνατότητα διαλόγου αλλά αντιθέτως, αναδεικνύει τα όρια και τις δυνατότητες της φιλελεύθερης δικαιοσύνης σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες και προετοιμάζει το έδαφος για τις κριτικές και τις προτάσεις υπέρβασής της.

4.6 Προς μια σύνθεση Rawls–Taylor: αμεροληψία, αναγνώριση και ένα νέο πλαίσιο για τον πλουραλισμό

Η αντιπαράθεση Rawls–Taylor όπως είδαμε, αναδεικνύει μια βαθύτερη δομική ένταση της σύγχρονης δημοκρατικής θεωρίας, το αίτημα για καθολικότητα των δικαιωμάτων και θεσμική αμεροληψία συνυπάρχει με την ιστορικά εντοπισμένη, πολιτισμικά φορτισμένη αυτοκατανόηση των πολιτών. Η δημοκρατική πολιτεία οφείλει να αναγνωρίζει τα άτομα ως φορείς ίσων αξιώσεων και, ταυτόχρονα, να λαμβάνει υπόψη ότι οι αξιώσεις αυτές δεν εκφέρονται σε κενό αλλά αρθρώνονται μέσα σε γλώσσες, μνήμες, εμπειρίες και σχέσεις που δεν μπορούν να αφαιρεθούν δίχως απώλεια της ανθρωπολογικής τους πυκνότητας.

Η παρούσα ενότητα δεν αποσκοπεί σε τελική αξιολόγηση των δύο θεωριών, αλλά στη διατύπωση ενός εννοιολογικού πλαισίου εντός του οποίου η σύγκρισή τους καθίσταται όχι απλά παραγωγική αλλά θεωρητικά γόνιμη για τη συνύπαρξη των δύο προσεγγίσεων. Το διακύβευμα, συνεπώς, δεν είναι αν πρέπει να επιλεγεί η αμεροληψία και η ουδετερότητα όπως εκφράζονται από τον Rawls έναντι της αυθεντικότητας και της αναγνώρισης κατά τον Taylor, αλλά πώς μπορεί να διαμορφωθεί ένας κανονιστικός χώρος όπου η καθολικότητα και η ιστορικότητα δεν καταλήγουν σε αμοιβαίο αποκλεισμό εντός των ,πλέον, πλουραλιστικών κοινωνιών.

Σε κάθε περίπτωση, η σύλληψη της πολιτικής δικαιοσύνης από τον Rawls, παραμένει το αναγκαίο κανονιστικό σημείο εκκίνησης για κάθε σύγχρονη θεωρία δημοκρατικής ισότητας. Χωρίς την αρχή της αμεροληψίας, τη θεσμική ουδετερότητα και την καθολική κατοχύρωση βασικών δικαιωμάτων, η πολιτική ισότητα καθίσταται εύθραυστη και η δημοκρατική νομιμοποίηση υπονομεύεται.

Ωστόσο, οι σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες αναδεικνύουν απαιτήσεις που υπερβαίνουν αυτό το ελάχιστο πλαίσιο χωρίς να το αναιρούν. Η καθολική προστασία δικαιωμάτων, αν και αναγκαία, δεν αποδεικνύεται πάντοτε επαρκής για την ουσιαστική ισότητα πολιτών που φέρουν άνισα ιστορικά, πολιτισμικά ή συμβολικά φορτία. Το ζητούμενο είναι, συνεπώς, τα δικαιώματα να διατηρούν την καθολική τους μορφή, ενώ ταυτόχρονα να γίνονται κοινωνικά αποτελεσματικά μέσω δημοκρατικών διαδικασιών που ενσωματώνουν τις εμπειρίες αποκλεισμού. Σε αυτό το σημείο, η έμφαση που δόθηκε από τον Taylor, στην αναγνώριση δεν λειτουργεί ως εναλλακτική της αμεροληψίας του Rawls, αλλά ως υπενθύμιση των ορίων της όταν εφαρμόζεται σε κοινωνικά συμφραζόμενα βαθιάς πολιτισμικής διαφοροποίησης.

Ένα πιο ολοκληρωμένο μοντέλο δημοκρατικής δικαιοσύνης θα όφειλε να διατηρεί την κανονιστική ισχύ της αμεροληψίας χωρίς να υποβαθμίζει την αναγκαιότητα της αναγνώρισης. Η αμεροληψία εξασφαλίζει ότι όλοι οι πολίτες στέκονται ενώπιον των θεσμών ως ίσοι και γι' αυτό θα πρέπει πάντα να θεωρείται ως βασικό συστατικό των δημοκρατικών κοινωνιών. Από την άλλη η αναγνώριση εξασφαλίζει ότι αυτή η ισότητα δεν παραμένει τυπική, αλλά συντονίζεται με την

εμπειρία όλων εκείνων που βρίσκονται σε άνισες θέσεις λόγω ελλειπούς αναγνώρισης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών των ταυτοτήτων τους ή φέρουν ιστορικά φορτία αποκλεισμού. Η δημοκρατική δικαιοσύνη προϋποθέτει, έτσι, μια διπλή κανονιστική απαίτηση: και καθολικότητα σε επίπεδο δικαιωμάτων και ενσωμάτωση της εντοπισμένης εμπειρίας σε επίπεδο πολιτικής συμμετοχής.

Μια τέτοια προσέγγιση δεν οδηγεί ούτε σε αποστειρωμένη ουδετερότητα ούτε σε κανονιστικό κατακερματισμό. Αντιθέτως, απαιτεί θεσμούς που αναγνωρίζουν ότι οι πολίτες δεν συμμετέχουν στον δημόσιο χώρο ως αφηρημένα ορθολογικά υποκείμενα, αλλά ως πρόσωπα με πολιτισμικές και υπαρξιακές αναφορές, οι οποίες μπορούν να ενισχύσουν, και όχι να υπονομεύσουν, όπως συχνά υποστηρίζεται σε ορισμένες φιλελεύθερες κριτικές, τη δυνατότητα ισότιμης συμμετοχής. Ο δημόσιος λόγος, υπό αυτή την έννοια, οφείλει να είναι ανοιχτός σε πολλαπλούς ορίζοντες νοήματος, χωρίς να επιτρέπει σε κανέναν από αυτούς να αποκτήσει ηγεμονικό χαρακτήρα υπό τον μανδύα μιας υποτιθέμενης ουδετερότητας.

Υπό αυτό το πρίσμα, οι δυο παραδόσεις δεν πρέπει να ιδωθούν ως ασύμβατες, αλλά ως εννοιολογικά συμπληρωματικές καθώς η πρώτη φωτίζει τις βασικές προϋποθέσεις της θεσμικής ισότητας, ενώ η δεύτερη τις προϋποθέσεις του αυτοσεβασμού και της κοινωνικής αναγνώρισης των πολιτών. Η ένταση ανάμεσα στην αμεροληψία και την αναγνώριση δεν αίρεται, αλλά οφείλει να μετασχηματιστεί σε εκείνη τη δημιουργική δυναμική που επιτρέπει μια πλουσιότερη κατανόηση της φιλελεύθερης δημοκρατικής δικαιοσύνης.

Το ερώτημα που απομένει είναι πώς μια τέτοια συνθετική κανονιστική προοπτική μπορεί να μεταφραστεί σε συγκεκριμένες πολιτικές και θεσμικές πρακτικές στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες.

Κεφάλαιο 5. Σύγχρονες πολιτικές προεκτάσεις της διαμάχης Rawls–Taylor

5.1 Ουδετερότητα, πλουραλισμός και φιλελεύθερη δημοκρατία σήμερα

Όπως αναδείχθηκε στα προηγούμενα κεφάλαια, η σύγχρονη φιλελεύθερη δημοκρατία συγκροτείται υπό συνθήκες μόνιμου και βαθύ πλουραλισμού, όπου η πολιτική εξουσία δεν μπορεί πλέον να θεμελιώνει τη δικαιολόγησή της και, εν τέλει, τη νομιμοποίησή της σε κοινές μεταφυσικές, ηθικές ή πολιτισμικές παραδοχές. Με αυτήν την προοπτική, η αρχή της κρατικής ουδετερότητας δεν λειτουργεί απλώς ως αφηρημένη κανονιστική αξίωση, αλλά ως βασικός πολιτικός μηχανισμός διαχείρισης της διαφωνίας. Στο πλαίσιο αυτό, οι θεωρητικές παρεμβάσεις που εξετάζονται στο παρόν κεφάλαιο αξιοποιούνται προκειμένου να καταδειχθεί πώς η φιλελεύθερη ουδετερότητα μετατοπίζεται, στη σύγχρονη πολιτική θεωρία, από κανονιστική αρχή σε αντικείμενο πρακτικών πολιτικών εντάσεων και θεσμικών διλημμάτων.

Στο επίπεδο της σύγχρονης φιλελεύθερης θεωρίας, η ουδετερότητα νοείται πρωτίστως ως θεσμικό μέσο περιορισμού της κρατικής εξουσίας και διασφάλισης της πολιτικής ισότητας μεταξύ πολιτών που διαφωνούν ουσιωδώς ως προς τις αντιλήψεις τους περί του αγαθού (Weithman 2017, σσ.95-122).

Υπό αυτή την έννοια, η ουδετερότητα δεν ταυτίζεται με πολιτισμική αδιαφορία ούτε με αποσιώπηση της διαφοράς. Αντιθέτως, λειτουργεί ως φραγμός απέναντι στη μετατροπή της πλειοψηφικής ηθικής ή πολιτισμικής ταυτότητας σε δεσμευτικό πολιτικό πρότυπο. Ακριβώς επειδή οι σύγχρονες κοινωνίες δεν μοιράζονται ένα ενιαίο αξιακό υπόβαθρο, η αποσύνδεση της πολιτικής δικαιολόγησης από ηθικές ή θρησκευτικές κοσμοθεωρίες αποσκοπεί στο να αποτρέψει την έμμεση επιβολή της κυρίαρχης κουλτούρας μέσω των θεσμών. Η ουδετερότητα, έτσι, δεν καταργεί τις διαφορές, αλλά οριοθετεί τον τρόπο με τον οποίο αυτές μπορούν να αποκτήσουν πολιτική δεσμευτικότητα εντός ενός κοινού δημοκρατικού πλαισίου, σε σαφή συνάφεια με τη σύλληψη του Rawls περί της πολιτικής δικαιοσύνης ως πλαισίου δημιουργίας και οριοθέτησης των δίκαιων όρων κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ ελεύθερων και ίσων πολιτών, μέσω δημοκρατικά επιλεγμένων αρχών και ανεξάρτητα από οποιεσδήποτε επιμέρους αντιλήψεις τους περί αγαθού. (Wall 2010, σσ. 232-256).

Ωστόσο, η σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία έχει επισημάνει ότι η πολιτική συναίνεση στην οποία στηρίζεται η ουδετερότητα δεν αποτελεί ούτε ενιαίο ούτε αυτονόητο σχήμα. Η λειτουργία των δημοκρατικών θεσμών δεν προϋποθέτει μια ισχυρή ηθική ή αξιακή συμφωνία μεταξύ των πολιτών, αλλά μπορεί να βασίζεται σε πιο «χαλαρές» μορφές σύγκλισης, όπου οι πολίτες αποδέχονται τους θεσμούς ως εύλογους και δίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας, ακόμη και αν διαφωνούν ουσιαστικά με το περιεχόμενό τους. Η πολιτική δικαιολόγηση, έτσι, δεν αντλείται από μια συναίνεση κλειστού τύπου, αλλά από τη δυνατότητα των θεσμών να γίνονται αποδεκτοί από όλους, ως δίκαιοι υπό συνθήκες διαρκούς διαφωνίας, στοιχείο που ενισχύει το πως ο Rawls κατανοεί το δημόσιο λόγο ως μέσο πολιτικής δικαιολόγησης και όχι ηθικής συναίνεσης. (Gaus & Van Schoelandt 2017, σσ. 145-172).

Σε αυτό το σημείο, ωστόσο, ανακύπτει μια κρίσιμη θεσμική ένταση, η οποία συνδέεται άμεσα με τις τειλορικές κριτικές προς τη φιλελεύθερη ουδετερότητα. Όταν η ουδετερότητα συνδέεται με αυστηρά φίλτρα δημόσιας δικαιολόγησης, υπάρχει ο κίνδυνος να ευνοούνται συγκεκριμένες μορφές λόγου και πολιτικής έκφρασης εις βάρος άλλων. Η απαίτηση για πολιτικά αποδεκτούς λόγους, μπορεί στην πράξη να αποκλείσει εμπειρίες, ταυτότητες ή κοσμοθεωρίες από την πλήρη συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα, όχι επειδή είναι αντιδημοκρατικές, αλλά επειδή δεν εντάσσονται εύκολα στο κυρίαρχο πολιτικό λεξιλόγιο. Με αυτόν τον τρόπο, μια αρχή που

αποσκοπεί στην αμεροληψία κινδυνεύει να παράγει μορφές θεσμικής αορατότητας και έμμεσου αποκλεισμού, επιβεβαιώνοντας με αυτό τον τρόπο εν μέρει τις τεϊλορικές ανησυχίες ότι μια αυστηρά διαδικαστική εκδοχή ουδετερότητας, όταν αποσυνδέεται από τις κοινωνικές συνθήκες έκφρασης των ταυτοτήτων, μπορεί να οδηγήσει σε μορφές έμμεσου αποκλεισμού υπονομεύοντας τελικά τη δυνατότητα της δημοκρατίας να λειτουργεί ως χώρος ισότιμης πολιτικής συμμετοχής και συλλογικής αυτονομίας (Ferri 2016 σσ. 72-92).

Η ένταση αυτή καθιστά σαφές ότι η ουδετερότητα δεν μπορεί να νοηθεί πλέον ως στατικό ή αυτάρκες θεσμικό σχήμα. Στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες καλείται να λειτουργήσει ως δυναμικό όριο: αφενός να αποτρέπει την ηθικοποίηση και την πολιτισμική επιβολή της κρατικής εξουσίας, αφετέρου να μη μετατρέπεται σε μηχανισμό αποκλεισμού διαφορετικών κοινωνικών εμπειριών από τον δημόσιο διάλογο. Το ζητούμενο, επομένως, δεν είναι να εγκαταλείψουμε την έννοια της ουδετερότητας, αλλά να αναστοχαστούμε τη λειτουργία της ως θεσμική αρχή έτσι ώστε να μπορεί να συνδυάζει την καθολικότητα των δικαιωμάτων με την πραγματική δυνατότητα ισότιμης συμμετοχής όλων των πολιτών σε συνθήκες πλουραλισμού (Weithman 2017, σσ.95-122).

Τέλος, η πλήρης αποχή του κράτους από κάθε αξιολογική κρίση δεν μπορεί να είναι ούτε εφικτή ούτε επιθυμητή. Μια τέτοια εκδοχή ουδετερότητας θα οδηγούσε σε δημοκρατικό έλλειμμα, καθώς θα υπονόμει τη δυνατότητα των θεσμών να ανταποκρίνονται στις κοινωνικές εντάσεις και στις εμπειρίες αποκλεισμού. Η φιλελεύθερη ουδετερότητα οφείλει, συνεπώς, να αντιμετωπίζεται ως το δυναμικό πολιτικό εργαλείο, του οποίου η λειτουργία δεν θα εξαντλείται στην καθολική προστασία δικαιωμάτων, αλλά θα επεκτείνεται στη διατήρηση της δημοκρατικής δικαιολόγησης θεσμών και συλλογικοτήτων σε κοινωνίες μόνιμης διαφωνίας. Το ερώτημα που αναδύεται δεν είναι αν η ουδετερότητα πρέπει να εγκαταλειφθεί, αλλά πώς μπορεί να εφαρμοστεί χωρίς να μετατραπεί σε μηχανισμό κοινωνικής αορατότητας, ιδίως σε ότι αφορά τις μειονότητες, εκεί δηλαδή, όπου συναντά άμεσα τις σύγχρονες αξιώσεις αναγνώρισης που αφορούν, ενδεικτικά, την ισότιμη δημόσια ορατότητα, τον σεβασμό πολιτισμικών, γλωσσικών ή θρησκευτικών διαφορών και τη δυνατότητα ουσιαστικής συμμετοχής στον δημόσιο βίο.(Ferri 2016· Gaus & Van Schoelandt 2017, σσ. 145-172).

5.2 Πολιτικές μειονοτήτων και το όριο της ουδετερότητας

Οι σύγχρονες πολιτικές μειονοτήτων αναδεικνύουν με ιδιαίτερη σαφήνεια τα πρακτικά όρια της φιλελεύθερης ουδετερότητας στις σύγχρονες δημοκρατίες. Σε κοινωνίες με αυξημένο πλουραλισμό, ζητήματα που αφορούν τα δικαιώματα απόμων της LGBTQI+ κοινότητας, τις εθνοτικές και γλωσσικές μειονότητες, τη θέση των γυναικών και τη θρησκευτική ποικιλομορφία, φαίνεται ότι δεν αντιμετωπίζονται επαρκώς μόνο μέσω γενικών κανόνων ίσης μεταχείρισης. Αντίθετα, θέτουν το ερώτημα κατά πόσο οι θεσμοί μπορούν πράγματι να αναγνωρίσουν και να συμπεριλάβουν διαφορετικές κοινωνικές εμπειρίες, ώστε να μην παραμένουν αόρατες στο δημόσιο πεδίο.

Στο πλαίσιο της φιλελεύθερης ουδετερότητας, όπως διατυπώθηκε από τον Rawls, η ισότητα απέναντι στον νόμο και η απαγόρευση των διακρίσεων θεωρούνται βασικοί μηχανισμοί πολιτικής ένταξης όλων των πολιτών ,στο πλαίσιο του κράτους δικαίου. Η λογική αυτή βασίζεται στην ιδέα ότι οι ίδιοι γενικοί κανόνες μπορούν να εφαρμόζονται σε όλους, ανεξάρτητα από τις διαφορές τους. Στην πράξη, όμως, οι κανόνες αυτοί συχνά στέκονται αποκομμένοι από τις πραγματικές κοινωνικές εμπειρίες των ανθρώπων. Έτσι, τα πρότυπα της πλειοψηφίας εμφανίζονται μεν ως

ουδέτερα και καθολικά, ενώ στην πραγματικότητα λειτουργούν ως μέτρο σύγκρισης για όλους. Με αυτόν τον τρόπο, η ουδετερότητα, παρότι στοχεύει στον περιορισμό της κρατικής εξουσίας, καταλήγει να ενισχύει έμμεσα κυρίαρχες κοινωνικές κανονικότητες και τελικά, τις ανισότητες.

Το πρόβλημα αυτό γίνεται ιδιαίτερα εμφανές στον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν οι θεσμοί στις σύγχρονες κοινωνίες. Παρότι οι νομικές ρυθμίσεις διακηρύσσουν την ισότητα, οι θεσμοί συχνά οργανώνονται γύρω από ένα κυρίαρχο πρότυπο πολίτη, το οποίο παρουσιάζεται ως ουδέτερο και καθολικό. Ό,τι αποκλίνει από αυτό το πρότυπο αντιμετωπίζεται συχνά ως εξαίρεση ή ως ιδιωτική υπόθεση, γεγονός που περιορίζει τη δημόσια αναγνώριση και την πολιτική ορατότητα συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων. Όπως επισημαίνει η Nancy Fraser, η κοινωνική αδικία δεν αφορά μόνο τις άνισες νομικές ρυθμίσεις, αλλά και θεσμικά παγιωμένες μορφές συμβολικής υποτίμησης, μέσω των οποίων ορισμένες ομάδες καθίστανται λιγότερο ορατές στο δημόσιο πεδίο (Fraser, 1997, σσ. 279-289). Υπό αυτές τις συνθήκες, η τυπική ισότητα δικαιωμάτων συνυπάρχει με πρακτικές και δομές που στην πραγματικότητα περιορίζουν τη δυνατότητα ισότιμης πολιτικής συμμετοχής.

Οι σύγχρονες διεκδικήσεις της LGBTQI+ κοινότητας δεν περιορίζονται στην άρση τυπικών νομικών διακρίσεων, αλλά αφορούν πρωτίστως τη θεσμική αναγνώριση τρόπων ζωής που ιστορικά τοποθετούνταν εκτός του κυρίαρχου κοινωνικού προτύπου. Ζητήματα όπως η οικογένεια, η ταυτότητα φύλου ή η δημόσια έκφραση της σεξουαλικότητας έχουν αντιμετωπιστεί επί μακρόν ως ιδιωτικές υποθέσεις, γεγονός που περιορίζει τη θεσμική τους ορατότητα, ακόμη και σε καθεστώτα τυπικής ισότητας δικαιωμάτων. Οι σχετικές διεκδικήσεις αναδεικνύουν ότι η ίση μεταχείριση, όταν ταυτίζεται με την προσαρμογή σε προϋπάρχοντα πρότυπα κανονικότητας, αδυνατεί να εξασφαλίσει ουσιαστική πολιτική ισοτιμία. Υπό αυτή την έννοια, οι εμπειρίες της LGBTQI+ κοινότητας λειτουργούν ως χαρακτηριστικό παράδειγμα των ορίων της φιλελεύθερης ουδετερότητας στην πράξη, επιβεβαιώνοντας ότι ο συμβολικός αποκλεισμός υφίσταται ακόμη και όταν οι νομικές εγγυήσεις ισότητας έχουν τυπικά κατοχυρωθεί (Fraser, 1997, σσ. 279-289). Αντίστοιχες δυναμικές παρατηρούνται και στις εθνοτικές, γλωσσικές και θρησκευτικές μειονότητες, όπου η ίση μεταχείριση συχνά συνεπάγεται την απαίτηση συμμόρφωσης προς τα πολιτισμικά πρότυπα της πλειοψηφίας, περιορίζοντας την πολιτική ορατότητα και τη δυνατότητα ισότιμης συμμετοχής.

Η ανάγκη αναγνώρισης διαφορετικών κοινωνικών εμπειριών και ταυτοτήτων, όπως προκύπτει από τις σύγχρονες διεκδικήσεις μειονοτήτων, δεν σημαίνει ότι η αναγνώριση μπορεί να λειτουργήσει αποκομμένα από ένα κοινό θεσμικό πλαίσιο. Στην πράξη, όταν η αναγνώριση περιορίζεται σε αποσπασματικές παρεμβάσεις ή σε ειδικές ρυθμίσεις για επιμέρους ομάδες, υπάρχει ο κίνδυνος ο δημόσιος χώρος να κατακερματιστεί και να αποδυναμωθεί ο κοινός πολιτικός δεσμός. Όπως επισημαίνει ο Garrett, η πολιτική της αναγνώρισης χρειάζεται να στηρίζεται σε καθολικούς θεσμούς και κοινά πολιτικά κριτήρια, διαφορετικά κινδυνεύει να μετατραπεί σε μια συσσώρευση επιμέρους αξιώσεων ταυτότητας χωρίς συνοχή (Garrett, 2010, σσ 1517-1533). Το κρίσιμο ζήτημα, επομένως, δεν είναι αν απαιτείται αναγνώριση —κάτι που πλέον θεωρείται δεδομένο— αλλά πώς αυτή μπορεί να ενταχθεί θεσμικά με τρόπο που να ενισχύει την ισότητα χωρίς να υπονομεύει τη συνοχή του δημοκρατικού πλαισίου.

Η υπέρβαση του διλήμματος ανάμεσα στη φιλελεύθερη ουδετερότητα και την πολιτική της αναγνώρισης δεν συνίσταται στην επιλογή της μίας έναντι της άλλης, καθώς και οι δύο αποτελούν πλέον αναγκαία στοιχεία των σύγχρονων δημοκρατιών. Το ζητούμενο είναι ο αναστοχασμός του τρόπου με τον οποίο μπορούν να ενταχθούν

θεσμικά, ώστε να λειτουργούν συμπληρωματικά. Αυτό προϋποθέτει την αναγνώριση ότι η τυπική ισότητα δεν επαρκεί πάντοτε για τη διασφάλιση ουσιαστικής πολιτικής συμμετοχής και ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, απαιτούνται θεσμικές προσαρμογές γενικού και όχι αποσπασματικού χαρακτήρα, ενταγμένες στο καθολικό πλαίσιο των κανόνων, με στόχο την άρση συνθηκών κοινωνικού παραμερισμού. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, η πολιτική της αναγνώρισης δεν ανταγωνίζεται τη φιλελεύθερη ουδετερότητα, αλλά καλείται να συμπληρώσει τα κενά της, ενισχύοντας την ουσιαστική ισότητα χωρίς να τίθεται σε αμφισβήτηση η καθολικότητα των δικαιωμάτων.

5.3 Η δημόσια σφαίρα και ο μετα-κοσμικός πλουραλισμός

Στις σύγχρονες πλουραλιστικές δημοκρατίες, η δημόσια σφαίρα αποτελεί το κεντρικό θεσμικό πεδίο παραγωγής πολιτικής νομιμοποίησης. Η δυνατότητα των πολιτών να συμμετέχουν ισότιμα στον δημόσιο λόγο και να συμβάλλουν στη διαμόρφωση κανόνων με δεσμευτική ισχύ για όλους τους πολίτες δεν εξαρτάται πλέον, όπως είδαμε, από κοινές μεταφυσικές ή ηθικές πεποιθήσεις, αλλά από θεσμοποιημένους όρους υπό τους οποίους ο λόγος αναγνωρίζεται ως πολιτικά έγκυρος. Το κρίσιμο ζήτημα δεν είναι αν υπάρχει πλουραλισμός απόψεων, καθώς αυτό είναι δεδομένο, αλλά το πώς θα πρέπει να οργανώνεται η συμμετοχή στις διαδικασίες εκφοράς πολιτικού λόγου σε συνθήκες όπου δεν υπάρχει κοινό αξιακό υπόβαθρο.

Στο πλαίσιο του πολιτικού φιλελευθερισμού, ο δημόσιος λόγος λειτουργεί ως βασικό φίλτρο θεσμικής νομιμοποίησης, καθώς οι πολιτικές αποφάσεις οφείλουν να αιτιολογούνται με τρόπο που να μπορεί εύλογα να γίνει αποδεκτός από όλους τους πολίτες, ανεξάρτητα από τις επιμέρους κοσμοθεωρίες τους (Rawls, 1997 σσ. 765-807). Η απαίτηση αυτή επιτελεί κρίσιμη δημοκρατική λειτουργία, αφού περιορίζει την αυθαιρεσία της εξουσίας και αποτρέπει την επιβολή πλειοψηφικών προτύπων. Ωστόσο, στην πράξη, ο δημόσιος λόγος δεν λειτουργεί πάντοτε μόνο προστατευτικά. Συχνά προκρίνει συγκεκριμένες μορφές πολιτικής δικαιολόγησης, μέσω του οποίου ορισμένες μορφές λόγου, όπως εκείνες που αντλούν το περιεχόμενό τους από θρησκευτικές πεποιθήσεις ή από βιωματικές εμπειρίες ταυτότητας, δυσκολεύονται να αναγνωριστούν ως πολιτικά έγκυρες. Με τον τρόπο αυτό, η απαίτηση για κοινά αποδεκτή δικαιολόγηση, ενώ στοχεύει στην πολιτική ισότητα, μπορεί να οδηγήσει στον περιορισμό της ουσιαστικής συμμετοχής στον δημόσιο διάλογο.

Στην πράξη, η λειτουργία του δημόσιου λόγου παράγει άνισες συνθήκες συμμετοχής, καθώς οι θεσμοποιημένοι όροι έκφρασης δεν επηρεάζουν όλους τους πολίτες με τον ίδιο τρόπο. Ορισμένες κοινωνικές εμπειρίες, ταυτοτικές αναφορές ή θρησκευτικά και πολιτισμικά νοήματα δυσκολεύονται να αποκτήσουν δημόσια άρθρωση και θεσμική αναγνωρισιμότητα, είτε γιατί δεν διαθέτουν τα αναγκαία εχέγγυα σύμφωνα με τα κυρίαρχα κριτήρια πολιτικής εγκυρότητας, είτε επειδή δεν αναγνωρίζονται ως πολιτικά συναφή. Το αποτέλεσμα είναι ότι ορισμένες φωνές, παρότι τυπικά δεν αποκλείονται από τον δημόσιο διάλογο, συμμετέχουν σε αυτόν υπό άνισους όρους, με περιορισμένη τη δυνατότητα τους, να επηρεάζουν τη διαμόρφωση των πολιτικών θέσεων και αποφάσεων. Με τον τρόπο αυτό, μια αρχή που αποσκοπεί στην αμεροληψία μπορεί να οδηγήσει σε μορφές έμμεσου αποκλεισμού, οι οποίες παράγονται μέσα από τους ίδιους τους όρους συμμετοχής στη δημόσια σφαίρα.

Η ένταση που περιγράφηκε προηγουμένως γίνεται ιδιαίτερα εμφανής στις σύγχρονες κοινωνίες αυξημένου πλουραλισμού, ιδίως μέσα από τον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται θεσμικά ο δημόσιος λόγος υπό το πρίσμα της κοσμικότητας. Όταν η κοσμικότητα εφαρμόζεται με αυστηρό και περιοριστικό τρόπο, ως πλήρης

απομάκρυνση κάθε θρησκευτικής ή ταυτοτικής αναφοράς από τη δημόσια σφαίρα, μπορεί να βιωθεί από ορισμένες κοινωνικές ομάδες όχι ως ουδετερότητα, αλλά ως μορφή αποκλεισμού από τον δημόσιο διάλογο. Όπως επισημαίνει ο Charles Taylor, η κοσμικότητα δεν αποτελεί ενιαίο και ουδέτερο θεσμικό πρότυπο, αλλά εμφανίζει διαφορετικές ιστορικές και πολιτισμικές εκδοχές, οι οποίες συνεπάγονται διαφορετικούς τρόπους ρύθμισης της σχέσης κράτους, θρησκείας και δημόσιας σφαίρας (Taylor, 2009, σσ. 1143-1166). Ορισμένες εκδοχές της κοσμικότητας αποσκοπούν στη διασφάλιση της ίσης ελευθερίας και συμμετοχής όλων των πολιτών, ενώ άλλες τείνουν να αποκλείουν συγκεκριμένες μορφές λόγου από τη δημόσια έκφραση, περιορίζοντας έτσι τη δυνατότητα ισότιμης συμμετοχής και αναγνώρισης σε συνθήκες πλουραλισμού.

Σε αυτό το πλαίσιο, αναδεικνύεται η ανάγκη για έναν πιο ευέλικτο θεσμικό τρόπο οργάνωσης του δημόσιου λόγου, ικανό να ανταποκρίνεται στις συνθήκες αυξημένου πλουραλισμού. Στη μετα-κοσμική προσέγγιση του Jürgen Habermas, η απαίτηση για αυστηρή μετάφραση όλων των θρησκευτικών ή ταυτοτικών επιχειρημάτων σε ουδέτερη πολιτική γλώσσα δεν ισχύει οριζόντια σε όλα τα επίπεδα της δημόσιας επικοινωνίας. Αντίθετα, ο Habermas διακρίνει ανάμεσα στην άτυπη δημόσια σφαίρα, όπου οι πολίτες μπορούν να εκφράζουν ελεύθερα τις κοσμοθεωρίες και τις πεποιθήσεις τους, και στις θεσμικές διαδικασίες λήψης πολιτικών αποφάσεων, όπου τα επιχειρήματα οφείλουν να διατυπώνονται σε γλώσσα κοινά κατανοητή και αποδεκτή από όλους (Habermas, 2006, σσ. 9-11). Με τον τρόπο αυτό, διασφαλίζεται η κοσμικότητα του κράτους χωρίς να αποκλείονται εκ των προτέρων μορφές λόγου που φέρουν έντονο θρησκευτικό ή ταυτοτικό περιεχόμενο, ενώ ταυτόχρονα διατηρείται η δυνατότητα ισότιμης συμμετοχής στον δημόσιο διάλογο.

Η θεσμική σημασία αυτής της προσέγγισης βρίσκεται στο ότι αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τη δημοκρατική δικαιολόγηση και εν τέλει νομιμοποίηση. Η έμφαση δεν δίνεται πλέον στο αν οι πολίτες χρησιμοποιούν έναν προκαθορισμένο ορθό τρόπο λόγου, αλλά στο αν ο δημόσιος διάλογος οργανώνεται με τρόπο ανοιχτό και συμμετοχικό. Η δημόσια σφαίρα δεν νοείται πλέον ως χώρος όπου οι πολίτες καλούνται να αφήσουν τις ταυτότητες και τις πεποιθήσεις τους εκτός συζήτησης, αλλά ως πεδίο στο οποίο διαφορετικές εμπειρίες και κοσμοθεωρίες μπορούν να εκφραστούν και να συζητηθούν. Για παράδειγμα, σε δημόσιες συζητήσεις γύρω από ζητήματα όπως η θρησκευτική εκπαίδευση ή η παρουσία θρησκευτικών συμβόλων, οι πολίτες συχνά μιλούν μέσα από τα πολιτισμικά ή θρησκευτικά τους νοήματα. Σε ένα αυστηρά ουδετεροποιημένο μοντέλο δημόσιου λόγου, τέτοιες παρεμβάσεις θα θεωρούνταν εξαρχής μη αποδεκτές. Αντίθετα, σε ένα μετα-κοσμικό θεσμικό πλαίσιο, μπορούν να συμμετέχουν στον δημόσιο διάλογο, με την προϋπόθεση ότι τα επιχειρήματα διατυπώνονται με τρόπο κατανοητό σε όλους. Παρ' όλα αυτά, ακόμη και σε αυτό το πλαίσιο, κοινωνικές ομάδες που φέρουν κοινωνικό στίγμα ή διαθέτουν χαμηλότερο συμβολικό κύρος συχνά δυσκολεύονται να ακουστούν ως ισότιμοι συνομιλητές, γεγονός που συνάδει με κριτικές της θεωρίας της αναγνώρισης (Honneth, 2004, σσ. 351-364).

Υπό αυτή την έννοια, η δημοκρατική αποτυχία της δημόσιας σφαίρας δεν εμφανίζεται μόνο όταν ορισμένες φωνές φιμώνονται ρητά ή αποκλείονται θεσμικά. Εκδηλώνεται και όταν οι ίδιοι οι όροι συμμετοχής στον δημόσιο διάλογο καθιστούν σταθερά δυσχερή την άρθρωση ορισμένων κοινωνικών εμπειριών και προοπτικών ως πολιτικά έγκυρων. Σε τέτοιες περιπτώσεις, η τυπική δυνατότητα συμμετοχής δεν αρκεί για να εξασφαλίσει ουσιαστική ισότητα, καθώς το πλαίσιο του δημόσιου λόγου λειτουργεί με τρόπους που ευνοούν συγκεκριμένες μορφές έκφρασης εις βάρος άλλων.

Συνεπώς, το κεντρικό θεσμικό ζητούμενο για τις σύγχρονες δημοκρατίες δεν είναι η συρρίκνωση της δημόσιας σφαίρας στο όνομα της ουδετερότητας, αλλά η διεύρυνσή της με τρόπο που να διατηρεί την καθολικότητα και τη δεσμευτικότητα των δημοκρατικών κανόνων, χωρίς να παράγει άνισους όρους συμμετοχής στον δημόσιο λόγο. Σε αυτό το πλαίσιο, η δημόσια σφαίρα δεν νοείται ως φίλτρο προκαθορισμένου αποκλεισμού μορφών έκφρασης, αλλά ως διαδικασία δημόσιας επιχειρηματολογίας, μέσω της οποίας διαφορετικές κοσμοθεωρητικές και ταυτοτικές αφετηρίες μπορούν να εισέρχονται στον διάλογο και, υπό θεσμικά κατοχυρωμένους όρους, να μετασχηματίζονται σε κοινά πολιτικά νοήματα. Μόνο έτσι μπορεί να στηριχθεί η δημοκρατική νομιμοποίηση σε συνθήκες μετα-κοσμικού πλουραλισμού, όπου η κοσμικότητα του κράτους συνδυάζεται με την ουσιαστική ισότητα συμμετοχής όλων των πολιτών στον δημόσιο βίο.

5.4 Κοινωνική συνοχή και πολιτικές αναγνώρισης

Η πολιτική της αναγνώρισης, όπως αναπτύχθηκε στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, δεν αφορά μόνο τη διεκδίκηση επιμέρους δικαιωμάτων, αλλά τον ίδιο τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η κοινωνική συνοχή στις πλουραλιστικές κοινωνίες. Το διακύβευμα δεν είναι απλώς η νομική προστασία ατόμων ή ομάδων, αλλά το αν και με ποιους όρους τα υποκείμενα αυτά καθίστανται ορατά, αποδεκτά και σεβαστά στον κοινό κοινωνικό χώρο. Υπό αυτή την έννοια, η κοινωνική συνοχή δεν μπορεί να θεμελιώνεται αποκλειστικά σε αφηρημένες αρχές τυπικής ισότητας, αλλά προϋποθέτει μορφές συμβολικής και θεσμικής ενσωμάτωσης της διαφοράς, όπως αναδεικνύεται στην τεϊλορική προβληματική για την πολλαπλότητα των νοημάτων του κοσμικού. (Taylor, 2009 σσ. 1143-1166).

Από θετική σκοπιά, η πολιτική της αναγνώρισης δεν συνιστά απλώς ένα ηθικό αίτημα σεβασμού της διαφοράς, αλλά επιτελεί ουσιαστική κοινωνική και θεσμική λειτουργία. Η ισότιμη συμμετοχή στον δημόσιο βίο δεν προϋποθέτει μόνο την κατοχύρωση δικαιωμάτων, αλλά και τη βιωμένη εμπειρία κοινωνικού σεβασμού, στοιχείο που δεν είναι ξένο ούτε στη θεωρία του Rawls, ο οποίος αναγνωρίζει τις κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού ως βασικό πρωταρχικό αγαθό. Όταν άτομα ή ομάδες δεν αναγνωρίζονται ως ισότιμοι φορείς λόγου και αξίας, τείνουν να αποσύρονται από τη δημόσια ζωή, να δυσπιστούν απέναντι στους θεσμούς ή να συμμετέχουν υπό όρους μειωμένης αυτοπεποίθησης και επιρροής. Υπό αυτές τις συνθήκες, η κοινωνική συνοχή δεν μπορεί να στηρίζεται αποκλειστικά στην τυπική ισότητα ενώπιον του νόμου, αλλά απαιτεί και μορφές βιοματικής ισοτιμίας, δηλαδή την εμπειρία ότι οι πολίτες γίνονται σεβαστοί και λαμβάνονται σοβαρά στον κοινό δημόσιο χώρο. Με αυτή την έννοια, η αναγνώριση μπορεί να λειτουργήσει ως μηχανισμός κοινωνικής ενσωμάτωσης και θεσμικής σταθερότητας, όπως έχει υποστηριχθεί και στη θεωρία της αναγνώρισης (Honneth, 2004, σσ. 351-364).

Ωστόσο, η πολιτική της αναγνώρισης δεν είναι απαλλαγμένη από κινδύνους, ιδίως όταν η ταυτότητα τείνει να καθίσταται το κυρίαρχο πολιτικό κριτήριο. Σε τέτοιες περιπτώσεις, η πολιτική αντιπαράθεση απομακρύνεται από τα κοινά αιτήματα για δικαιοσύνη και μετατοπίζεται σε συγκρούσεις μεταξύ των εκάστοτε ομάδων που διεκδικούν είτε ειδική μεταχείριση είτε προνομιακή αναγνώριση. Όταν η πολιτική οργανώνεται αποκλειστικά γύρω από επιμέρους ταυτοτικές αξιώσεις, αποδυναμώνεται τελικά το κοινό πολιτικό έδαφος, ο κοινωνικός δεσμός καθίσταται πιο εύθραυστος και η κοινωνική συνοχή κινδυνεύει να κατακερματιστεί. Η μετατόπιση αυτή έχει επισημανθεί ως μία από τις βασικές εντάσεις των σύγχρονων πολιτικών αναγνώρισης (Fraser, 1997 σσ. 279-289).

Σε αυτό το σημείο γίνεται σαφές γιατί η σκέψη του Rawls παραμένει κρίσιμη για τη συνοχή της πολιτικής κοινότητας. Η φιλελεύθερη ουδετερότητα δεν στοχεύει στην άρση των κοινωνικών διαφορών, αλλά στη διατήρηση ενός κοινού θεσμικού πλαισίου, μέσα στο οποίο πολίτες με διαφορετικές αξίες, πεποιθήσεις και τρόπους ζωής μπορούν να συνυπάρχουν πολιτικά. Σε δημόσιες συζητήσεις που αφορούν, για παράδειγμα, την εκπαίδευση ή ζητήματα οικογενειακού δικαίου, η απαίτηση θεσμικής αμεροληψίας λειτουργεί ως κοινός κανόνας αναφοράς, επιτρέποντας την έκφραση διαφωνιών χωρίς αυτές να μετατρέπονται σε αντιπαραθέσεις μεταξύ αντίπαλων ταυτοτήτων. Οι πολίτες καλούνται έτσι να στηρίζουν τις θέσεις τους σε επιχειρήματα που αφορούν τη δικαιοσύνη και τη λειτουργία των θεσμών, και όχι στην υπεροχή της εκάστοτε ταυτότητας. Με αυτόν τον τρόπο, η ουδετερότητα δεν ακυρώνει τη διαφορά, αλλά αποτρέπει την απολυτοποίησή της, διατηρώντας τον κοινό πολιτικό δεσμό.

Το κρίσιμο ερώτημα, επομένως, δεν είναι αν η αναγνώριση είναι θεμιτή, αλλά αν και πώς μπορεί να συμβάλει στην κοινωνική συνοχή αντί να οδηγήσει σε διάσπαση. Όταν η συνοχή στηρίζεται αποκλειστικά στην αποδοχή της διαφοράς, χωρίς κοινό κανονιστικό πλαίσιο, ελλοχεύει ο κίνδυνος η πολιτική κοινότητα να κατακερματιστεί σε παράλληλες ομάδες με περιορισμένη μεταξύ τους επικοινωνία. Αντίστροφα, όταν η συνοχή θεμελιώνεται μόνο σε αφηρημένες αρχές ουδετερότητας, χωρίς θεσμική ευαισθησία στις κοινωνικές εμπειρίες της διαφοράς, προκύπτουν φαινόμενα αποκλεισμού και θεσμικής αορατότητας. Η πρόκληση, συνεπώς, δεν έγκειται στην απόρριψη της μίας ή της άλλης λογικής, αλλά στην εξεύρεση μιας ισορροπίας ανάμεσα στην κοινή πολιτική βάση και την αναγνώριση της κοινωνικής διαφοροποίησης.

Η διαμάχη Rawls–Taylor φωτίζει ακριβώς αυτή την εύθραυστη ισορροπία που καλούνται να διαχειριστούν οι σύγχρονες δημοκρατίες. Από τη μία πλευρά, η δικαιοσύνη ως αμεροληψία υπογραμμίζει την ανάγκη ύπαρξης ενός κοινού θεσμικού πλαισίου ίσων δικαιωμάτων, ικανού να στηρίζει τη συνοχή της πολιτικής κοινότητας. Από την άλλη, η πολιτική της αναγνώρισης αναδεικνύει ότι η κοινωνική ενότητα δεν συγκροτείται μόνο μέσα από αφηρημένους κανόνες, αλλά και μέσα από τη συμβολική και θεσμική ένταξη των κοινωνικών ταυτοτήτων στον δημόσιο χώρο. Το ζητούμενο, επομένως, δεν είναι η επιλογή ανάμεσα στην καθολικότητα και τη διαφορά, αλλά η διαμόρφωση ενός δημοκρατικού πλαισίου στο οποίο η κοινή πολιτική ζωή μπορεί να διατηρεί τη συνοχή της, χωρίς να καθιστά τη διαφορά πηγή αποκλεισμού.

5.5 Προς ένα νέο δημοκρατικό παράδειγμα για πολυπολιτισμικές κοινωνίες

Η θεωρητική αντιπαράθεση ανάμεσα στον John Rawls και τον Charles Taylor δεν περιορίζεται σε αφηρημένες κανονιστικές διαφωνίες, αλλά αποκτά ιδιαίτερη πολιτική βαρύτητα στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Συγκεκριμένα πεδία δημόσιας πολιτικής, όπως η διαχείριση της μετανάστευσης, η θρησκευτική διαφοροποίηση στον δημόσιο χώρο, τα όρια της ελευθερίας του λόγου, η εκπαιδευτική πολιτική και τα σύγχρονα αντιρατσιστικά νομικά πλαίσια, αναδεικνύουν με σαφήνεια τα πρακτικά όρια τόσο της φιλελεύθερης ουδετερότητας όσο και της πολιτικής της αναγνώρισης, όταν αυτές εφαρμόζονται μονομερώς. Στα παραδείγματα αυτά γίνεται εμφανές ότι η τυπική καθολικότητα των δικαιωμάτων δεν αρκεί από μόνη της, ενώ και η έμφαση στην ταυτότητα χωρίς κοινό θεσμικό έδαφος εγκυμονεί κινδύνους κατακερματισμού. Το ζητούμενο μετατοπίζεται, συνεπώς, στη διαμόρφωση ενός νέου δημοκρατικού παραδείγματος, ικανού να συνδυάσει την

καθολικότητα των δικαιωμάτων, τη θεσμική αναγνώριση της διαφοράς και τη διαδικαστική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας.

Οι προσφυγικές και μεταναστευτικές ροές συνιστούν ένα από τα πλέον χαρακτηριστικά πεδία δοκιμασίας αυτού του σύνθετου σχήματος. Από τη σκοπιά του Rawls, η πολιτική δικαιοσύνη απαιτεί την ίση νομική μεταχείριση όλων των προσώπων και την καθολική κατοχύρωση των βασικών ελευθεριών, ανεξαρτήτως εθνοτικής, πολιτισμικής ή θρησκευτικής προέλευσης (Rawls, 1997 σσ. 765-807). Η πολιτική της αναγνώρισης από την άλλη υπογραμμίζει ότι η απλή νομική ενσωμάτωση παραμένει ανεπαρκής χωρίς θεσμούς και πρακτικές που να αναγνωρίζουν τις πολιτισμικές ταυτότητες των μετακινούμενων πληθυσμών ως ισότιμα κοινωνικά υποκείμενα (Taylor, 2009, σσ. 1143-1166). Η ένταση αυτή έχει οδηγήσει σύγχρονες θεωρητικές προσεγγίσεις, όπως εκείνη του Kymlicka, να αναζητήσουν πιο σύνθετα μοντέλα ένταξης, ο οποίος μας λέει ότι οι φιλελεύθερες δημοκρατίες καλούνται πια να μεταβούν από την καθαρά τυπική ισότητα σε πιο σύνθετα μοντέλα ένταξης, τα οποία συνδυάζουν καθολικά δικαιώματα με στοχευμένες μορφές θεσμικής προστασίας των μεταναστευτικών πληθυσμών, που αποσκοπούν στη διασφάλιση της ουσιαστικής ισοτιμίας, χωρίς όμως να υπονομεύεται ο κοινός θεσμικός πυρήνας της πολιτικής κοινότητας (Kymlicka 2012, σσ.191- 231).

Ανάλογη ένταση αναδεικνύεται στο πεδίο της θρησκευτικής διαφοροποίησης. Η φιλελεύθερη ουδετερότητα, όπως διατυπώνεται στον Rawls, απαιτεί έναν δημόσιο λόγο αποδεσμευμένο από θρησκευτικά δόγματα, προκειμένου οι πολιτικές αποφάσεις να μπορούν να δικαιολογούνται με όρους κοινά αποδεκτούς από όλους τους πολίτες (Rawls, 1997 σσ. 765-807). Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Taylor, η πλήρης απο-ταυτοποίηση του δημόσιου χώρου από τη θρησκεία μπορεί να εκληφθεί από ορισμένες κοινωνικές ομάδες ως μορφή συμβολικού αποκλεισμού (Taylor, 2009 σσ. 1143-1166). Η μετα-κοσμική προσέγγιση του Habermas επιχειρεί να υπερβεί αυτή την αντίθεση, προτείνοντας έναν πιο σύνθετο θεσμικό διακανονισμό. Αντί για τον πλήρη αποκλεισμό της θρησκείας από τον δημόσιο λόγο, προτείνει μια αμοιβαία μαθησιακή διαδικασία μεταξύ πολιτών που αντλούν τα επιχειρήματα τους από θρησκευτικές πεποιθήσεις και πολιτών που βασιζονται στην κοσμική κοσμοθεωρία : οι μεν καλούνται, στο πλαίσιο των θεσμικών διαδικασιών, να μεταφράζουν τα αιτήματά τους σε δημόσια προσβάσιμη γλώσσα, ενώ οι δε να αναγνωρίζουν ότι οι θρησκευτικές παραδόσεις μπορούν να συμβάλουν ουσιαστικά στον δημόσιο διάλογο (Habermas, 2006, σσ 9-16).

Ιδιαίτερα έντονη εμφανίζεται η ένταση αυτή στα ζητήματα που αφορούν τα όρια της ελευθερίας της έκφρασης και την αντιμετώπιση του λόγου μίσους. Από τη φιλελεύθερη σκοπιά, η ελευθερία του λόγου κατέχει προνομιακή θέση στο σύστημα των βασικών δικαιωμάτων και μπορεί να περιοριστεί μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις, όταν διακυβεύονται θεμελιώδεις αξίες της δημοκρατικής τάξης (Rawls, 1997 σσ. 765-807). Η διαδικαστική προσέγγιση του Habermas προσφέρει και εδώ ένα κρίσιμο εργαλείο καθώς μας δείχνει ότι τα όρια του λόγου δεν θα έπρεπε να επιβάλλονται αυθαίρετα, αλλά να συγκροτούνται μέσα από δημόσιες, συμμετοχικές και αιτιολογημένες διαδικασίες δημοκρατικής διαβούλευσης (Habermas, 2006 σσ.9-12). Έτσι, η προστασία της ελευθερίας και η διαφύλαξη της αξιοπρέπειας δεν θα τίθενται ως ασύμβατοι στόχοι, αλλά ως αλληλοσυμπληρώμενες δημοκρατικές αξίες.

Κομβικό πεδίο εφαρμογής των παραπάνω εντάσεων αποτελεί και η εκπαίδευση, καθώς συνδέεται άμεσα με τη διαμόρφωση της πολιτεϊότητας και των όρων συμμετοχής στη δημοκρατική ζωή. Το φιλελεύθερο πρότυπο τείνει να προκρίνει μια ουδέτερη εκπαιδευτική πολιτική, προσανατολισμένη στη διαμόρφωση αυτόνομων πολιτών και όχι στην καλλιέργεια συγκεκριμένων πολιτισμικών ή θρησκευτικών

ταυτοτήτων. Ωστόσο, όπως έχει δείξει η Amy Gutmann, η εκπαίδευση δεν μπορεί να είναι πολιτικά «αόρατη», καθώς αποτελεί βασικό μηχανισμό δημοκρατικής κοινωνικοποίησης και συγκρότησης της πολιτικής ταυτότητας των πολιτών (Gutmann, 1995, σσ. 557-579). Μια αυστηρά ουδέτερη σχολική ύλη κινδυνεύει να αναπαράγει άρρητα την πολιτισμική κανονικότητα της ηγεμονεύουσας πλειοψηφίας παραβιάζοντας την αρχή της ισοτιμίας των μαθητών και στερώντας από τις μελλοντικές γενιές μαθητών τη δυνατότητα να πραγματώνονται ως ελεύθερα άτομα υπό συνθήκες πραγματικής πολιτισμικής πολυφωνίας.

Τέλος, τα αντιρατσιστικά νομικά πλαίσια για παράδειγμα αποτελούν ένα ιδιαίτερα εύγλωττο παράδειγμα της προσπάθειας σύζευξης καθολικότητας και αναγνώρισης. Από τη μία πλευρά, θεμελιώνονται σε καθολικές αρχές ισότητας και μη διάκρισης που εφαρμόζονται σε όλους τους πολίτες ανεξαιρέτως και εναρμονίζονται με τον πυρήνα της φιλελεύθερης παράδοσης. Από την άλλη, εισάγουν στοχευμένες θεσμικές παρεμβάσεις υπέρ κοινωνικών ομάδων που υφίστανται διαχρονικές μορφές αποκλεισμού αναγνωρίζοντας ότι η τυπική ίση μεταχείριση δεν επαρκεί πάντοτε για την άρση πραγματικών ανισοτήτων. Όπως έχει επισημάνει και η Fraser, η κοινωνική δικαιοσύνη δεν μπορεί να εξαντλείται ούτε μόνο στην αναδιανομή πόρων ούτε μόνο στην αναγνώριση ταυτοτήτων, αλλά προϋποθέτει τον συνδυασμό και των δύο διαστάσεων (Fraser, 1997 σσ. 279-289). Στο ίδιο πνεύμα, ο Kymlicka δείχνει ότι τα σύγχρονα φιλελεύθερα κράτη μεταβαίνουν σταδιακά από αφηρημένα μοντέλα ισότητας σε πιο σύνθετα καθεστώτα μειονοτικών δικαιωμάτων, χωρίς όμως να εγκαταλείπουν τον καθολικό χαρακτήρα του νομικού πλαισίου (Kymlicka, 2012, σσ. 237-383).

Από όλα τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι καμία από τις δύο θεωρητικές προσεγγίσεις, φιλελεύθερη ουδετερότητα ή πολιτική της αναγνώρισης, δεν μπορεί να λειτουργήσει αυτοτελώς ως επαρκές υπόδειγμα για τις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Η ουδετερότητα του Rawls, να μεν διασφαλίζει την καθολικότητα των δικαιωμάτων και τη θεσμική αμεροληψία, ωστόσο, όταν εφαρμόζεται χωρίς ευαισθησία στις κοινωνικές συνθήκες, κινδυνεύει να αποδειχθεί κοινωνικά άκαμπτη. Αντίστοιχα, πολιτική της αναγνώρισης του Taylor αποκαθιστά τη σημασία της ταυτότητας και της κοινωνικής ορατότητας, αλλά ενδέχεται να υπονομεύσει τη συνοχή της πολιτικής κοινότητας.

Με αυτές τις συνιστώσες, το ζητούμενο για τις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες δεν είναι η επιλογή ενός από τα δύο θεωρητικά υποδείγματα, αλλά η αναδιαμόρφωση του ίδιου του δημοκρατικού πλαισίου. Η δημοκρατία δεν μπορεί πλέον να νοείται ούτε ως ουδέτερη διαδικασία αποκομμένη από τις κοινωνικές εμπειρίες της διαφοράς, ούτε ως άθροισμα επιμέρους ταυτοτικών αξιώσεων χωρίς κοινό θεσμικό ορίζοντα. Αντίθετα, καλείται να λειτουργήσει ως πεδίο θεσμικής σύνθεσης, στο οποίο η καθολικότητα των δικαιωμάτων, η πολιτική ουδετερότητα και η αναγνώριση της κοινωνικής διαφοροποίησης συνυπάρχουν μέσα από ανοιχτές και συμμετοχικές διαδικασίες δημόσιας νομιμοποίησης. Μόνο έτσι μπορεί να διατηρηθεί η δημοκρατική συνοχή σε συνθήκες μόνιμου πλουραλισμού, χωρίς η διαφορά να μετατρέπεται ούτε σε πηγή αποκλεισμού ούτε σε παράγοντα διάλυσης του κοινού πολιτικού χώρου.

Η δημοκρατική πρόκληση λοιπόν στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες έγκειται στη θεσμική μετατροπή συγκρούσεων και διαφορών σε όρους ελεγχόμενης και παραγωγικής πολιτικής αντιπαράθεσης. Δημοκρατικοί θεσμοί που στηρίζονται αποκλειστικά στην τυπική καθολικότητα των κανόνων χωρίς κοινωνική νομιμοποίηση καθίστανται ευάλωτοι σε φαινόμενα αποξένωσης, απονομιμοποίησης, αυτοαναίρεσής τους ενώ πολιτικές που εστιάζουν μονομερώς στην αναγνώριση

κινδυνεύουν να αποδυναμώσουν τον κοινό πολιτικό δεσμό. Η αντοχή της δημοκρατίας, συνεπώς, εξαρτάται από την ικανότητά της να διατηρεί έναν κοινό θεσμικό ορίζοντα, μέσα στον οποίο η διαφορά μπορεί να εκφράζεται, να αμφισβητεί και να μετασχηματίζεται χωρίς να διαρρηγνύει το πλαίσιο της πολιτικής ισοτιμίας.

Κεφάλαιο 6: Συμπεράσματα – Κριτική αποτίμηση

6.1 Η σύγκρουση ουδετερότητας και αναγνώρισης ως μόνιμη συνθήκη

Η παρούσα εργασία ανέδειξε ως κεντρικό θεωρητικό της άξονα τη βαθιά ένταση ανάμεσα στη φιλελεύθερη ουδετερότητα και την πολιτική της αναγνώρισης στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Η αντιπαράθεση Rawls–Taylor δεν αφορά απλώς δύο διαφορετικά φιλοσοφικά ρεύματα, αλλά εκφράζει δύο διαφορετικούς τρόπους κατανόησης της σύγχρονης δημοκρατίας. Από τη μία πλευρά, έχουμε τη δημοκρατία ως σύστημα καθολικών, αμερόληπτων θεσμών και, από την άλλη, τη δημοκρατία ως πεδίο διεκδικήσεων αναγνώρισης ταυτοτήτων. Το βασικό συμπέρασμα που προκύπτει από τη συνολική ανάλυση δεν είναι η τελική νίκη της μίας ή της άλλης θέσης, αλλά η διαπίστωση ότι η σύγκρουση αυτή δεν αποτελεί προσωρινό πρόβλημα προς επίλυση. Αντίθετα, συνιστά μόνιμο και δομικό χαρακτηριστικό των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών.

Ο Rawls, μέσω της έννοιας του εύλογου πλουραλισμού, δείχνει ότι οι σύγχρονες κοινωνίες χαρακτηρίζονται αναπόφευκτα από συχνά ασύμβατες, κοσμοθεωρητικές διαφοροποιήσεις. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, η δημοκρατική δικαιολόγηση δεν μπορεί να στηρίζεται σε κάποια κοινή αντίληψη περί του αγαθού, αλλά μόνο σε ουδέτερους, καθολικούς κανόνες δικαιοσύνης, οι οποίοι γίνονται αποδεκτοί από πολίτες που διαφωνούν ριζικά ως προς τις ηθικές και θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Η φιλελεύθερη ουδετερότητα που αποζητά την επάλληλη συναίνεση εμφανίζεται, έτσι, ως το δομικό στοιχείο σταθερότητας και ειρηνικής συνύπαρξης σε μια κοινωνία. Ταυτόχρονα, όμως, αυτή η ουδετερότητα προϋποθέτει αποστασιοποίηση από τις συγκεκριμένες πολιτισμικές θέσεις και κοινωνικές μορφές ζωής (Rawls, *Πολιτικός Φιλελευθερισμός*, σσ. 60-65, 96–100, 106–118, 199-223, 552, 595-596).

Απέναντι σε αυτή την αφαιρετική διάθεση που φέρεται να ενέχει η ουδετερότητα του κράτους, ο Taylor αναδεικνύει τη σημασία της αναγνώρισης όχι μόνο ως ηθική ανάγκη αλλά και ως θεσμική προϋπόθεση μιας δίκαιης κοινωνίας. Η ταυτότητα των πολιτών, ατομική ή συλλογική, δεν συγκροτείται σε κοινωνικό κενό, αλλά μέσα σε σχέσεις αμοιβαίας αναγνώρισης ή περιφρόνησης. Όταν συγκεκριμένες ομάδες, εθνοτικές, θρησκευτικές, πολιτισμικές ή έμφυλες, αποκλείονται από τον δημόσιο λόγο ή αποσιωπώνται έμμεσα, τότε δεν πλήττεται απλώς η κοινωνική τους θέση, αλλά και η ίδια τους ηθική αυτοκατανόηση. Από αυτή την άποψη, η ουδετερότητα του κράτους δεν εμφανίζεται ως πραγματικά ουδέτερη, αλλά συχνά λειτουργεί ως αντανάκλαση των κυρίαρχων πολιτισμικών προτύπων, με αποτέλεσμα να βιώνεται από ορισμένες ομάδες ως μορφή καταπίεσης (Taylor, *Πολυπολιτισμικότητα*, σσ 72-85.).

Εδώ ακριβώς εγγράφεται η μόνιμη ένταση που προκύπτει, όταν η δημοκρατία οφείλει ταυτόχρονα να διασφαλίζει καθολικούς, απρόσωπους κανόνες δικαιοσύνης και να ανταποκρίνεται στις συγκεκριμένες ανάγκες αναγνώρισης των κοινωνικών υποκειμένων. Αν δοθεί απόλυτη προτεραιότητα στην ουδετερότητα, ενέχει ο κίνδυνος οι ζωντανές κοινωνικές ανισότητες να καλύπτονται πίσω από τυπικά ίσα δικαιώματα. Αν, αντίστροφα, δοθεί απόλυτη προτεραιότητα στην αναγνώριση, τότε η δημοκρατία κινδυνεύει να μετατραπεί σε άθροισμα ασύνδετων διεκδικήσεων, χωρίς όρια και ταυτόχρονα χωρίς κοινό θεσμικό και κανονιστικό έδαφος.

Η συμβολή του Habermas εν μέσω αυτών των δύο θεωρήσεων, Rawls-Taylor, επιτρέπει να διατυπωθεί αυτή η ένταση όχι ως παθολογία της δημοκρατίας, αλλά ως συστατικό στοιχείο της. Οι αγώνες για αναγνώριση δεν εκτυλίσσονται εκτός του κράτους δικαίου, αλλά εντός του και μεταφράζονται σε δικαιώματα, που

θεσμοποιούνται και αναδιαμορφώνουν διαρκώς το ίδιο το κανονιστικό πλαίσιο της δημοκρατικής κοινωνίας. Η σύγκρουση, επομένως, δεν εξαλείφεται ποτέ εν τέλει, αλλά ενσωματώνεται δημιουργικά στη δημοκρατική διαδικασία (Habermas, *Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου*, σσ.33-39).

Υπό αυτό το πρίσμα, η αντιπαράθεση ουδετερότητας και αναγνώρισης δεν μπορεί να νοηθεί ως δίλημμα με τελική λύση. Πρόκειται για μια διαρκή δυναμική, η οποία συνοδεύει τις σύγχρονες κοινωνίες σε κάθε κρίσιμη πολιτική τους επιλογή, όπως για παράδειγμα στη μεταναστευτική πολιτική, στη θρησκευτική ελευθερία, στα ζητήματα φύλου και σεξουαλικής ταυτότητας, στην εκπαίδευση και στη δημόσια σφαίρα. Σε όλα αυτά τα πεδία, η δημοκρατία καλείται να ισορροπήσει διαρκώς ανάμεσα στην ουδετερότητα θεσμών και κανόνων και στην αναγνώριση ιδιαίτερων κοινωνικών εμπειριών.

Από την προηγηθείσα συγκριτική ανάλυση προκύπτει ότι η ένταση ανάμεσα στην ουδετερότητα και την αναγνώριση δεν συνιστά παθολογία της δημοκρατικής πολιτικής, αλλά δομικό χαρακτηριστικό της. Η σύγχρονη δημοκρατία δεν καλείται να άρει αυτή τη σύγκρουση, αλλά να βρει τους κατάλληλους τρόπους να τη διαχειριστεί θεσμικά, μέσα από διαδικασίες που επιτρέπουν τη συνεχή αναδιαπραγμάτευση των ορίων της ισότητας, της ουδετερότητας και της αναγνώρισης. Το διακύβευμα, συνεπώς, δεν είναι η κατάργηση της έντασης, αλλά η κανονιστική της ενσωμάτωση σε ένα δημοκρατικό πλαίσιο που διασφαλίζει τόσο τη θεσμική σταθερότητα όσο και τη δυνατότητα κοινωνικής δικαιοσύνης.

6.2 Τι σώζει τη δημοκρατία: θεσμοί και κοινωνική συναίνεση

Η σύγχρονη δημοκρατία αποδεικνύεται ότι δεν μπορεί να στηριχθεί αποκλειστικά ούτε στις κοινωνικές ταυτότητες ούτε στη δυναμική των επιμέρους διεκδικήσεων. Για να υπάρξει ως σταθερό πολιτικό καθεστώς, χρειάζεται ένα θεσμικό πλαίσιο κανόνων, δικαιωμάτων και διαδικασιών, μέσα στο οποίο οι κοινωνικές συγκρούσεις μπορούν να εκφράζονται χωρίς όμως να διαλύεται το κοινό πολιτικό πεδίο. Οι θεσμοί, όπως το Σύνταγμα, οι νόμοι, τα δικαστήρια, η κατοχύρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δεν αποτελούν απλώς τεχνικά εργαλεία διοίκησης, αλλά τη βασική μορφή μέσα από την οποία η δημοκρατία αποκτά διάρκεια, σταθερότητα και προβλεψιμότητα. Υπό αυτή την έννοια, όπως θεωρεί και ο Rawls, οι θεσμοί συνιστούν τον ελάχιστο και αναγκαίο όρο ύπαρξης της δημοκρατίας (Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, σσ.85-97).

Ωστόσο, η θεσμική υπόσταση της δημοκρατίας δεν αρκεί από μόνη της. Οι θεσμοί δεν μπορούν να λειτουργήσουν αποκομμένοι από την κοινωνία, ούτε αντλούν τη δημοκρατική τους ισχύ απλώς επειδή είναι νομικά κατοχυρωμένοι. Για να είναι πράγματι δημοκρατικοί, πρέπει να αναγνωρίζονται ως δίκαιοι από όλους τους πολίτες, να γίνονται αντικείμενο ευρείας κοινωνικής αποδοχής, να απολαμβάνουν την εμπιστοσύνη της κοινωνίας και να στηρίζονται στη συμμετοχή όλων των πολιτών επί ίσοις όροις. Όταν οι κανόνες βιώνονται ως εκ των άνωθεν επιβεβλημένοι, όταν ίδια η κοινωνία δεν αναγνωρίζει τον εαυτό της μέσα στους θεσμούς, τότε εμφανίζεται αυτό που ονομάζουμε δημοκρατικό έλλειμμα. Τότε οι θεσμοί εξακολουθούν μεν να υπάρχουν τυπικά, αλλά η ουσιαστική δημοκρατική τους δικαιολόγηση και εν τέλει νομιμοποίηση αποδυναμώνεται. Αν η ουδετερότητα μετατραπεί από εγγύηση ισότητας σε πηγή αποξένωσης, τότε το δημοκρατικό έλλειμμα όχι μόνο είναι υπαρκτό αλλά ολοένα και θα βαθαινει.

Από αυτή την άποψη, η αναγνώριση δεν αποτελεί απλώς ηθικό αίτημα, αλλά και θεσμικό πρόβλημα. Οι κοινωνικές ομάδες που βιώνουν περιορισμούς, συστηματική υποτίμηση, ίσως και αποκλεισμό, δεν διεκδικούν μόνο πολιτισμική

αποδοχή, αλλά και ισότιμη πρόσβαση στον θεσμικό ορίζοντα των δικαιωμάτων. Γιατί αυτό που θίγεται δεν είναι μόνο η αξιοπρέπεια τους αλλά αναιρείται όλη τους η ύπαρξη. Όταν η αναγνώριση αποσυνδέεται από τους θεσμούς και μετατρέπεται σε καθαρά συμβολικό ή συναισθηματικό αίτημα, τότε η πολιτική εκπροσώπηση κινδυνεύει να μετατραπεί σε απλό ανταγωνισμό αφηγήσεων και ταυτοτήτων, χωρίς κοινό κανονιστικό έδαφος.

Ακριβώς εδώ αναδεικνύεται η σημασία της οπτικής του Habermas. Οι αγώνες για αναγνώριση δεν νοούνται ως εξωθεσμικές εκρήξεις κοινωνικής δυσαρέσκειας, αλλά ως κινητήριες δυνάμεις μετασχηματισμού του ίδιου του δικαίου. Η δημοκρατική νομιμότητα δεν προκύπτει απλώς από τη συμμόρφωση προς τους κανόνες, αλλά από τη συμμετοχή των πολιτών στη διαμόρφωσή τους και από τη δυνατότητα των κοινωνικών αιτημάτων να μεταφράζονται σε γενικεύσιμα δικαιώματα (Habermas, *Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου*, σσ. 35,58-59). Η έννοια της συναίνεσης όπως την εισηγήθηκε ο Rawls, λαμβάνοντας υπόψη αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, δεν είναι μια παθητική αποδοχή, αλλά ενεργό αποτέλεσμα δημόσιου λόγου και θεσμικής διαμεσολάβησης.

Το βασικό συμπέρασμα επομένως είναι διπλό. Χωρίς νομιμοποιημένους θεσμούς δεν υπάρχει δημοκρατία και επομένως δεν υπάρχει κοινό πεδίο σύγκρουσης, ούτε σταθερό πλαίσιο διεκδίκησης δικαιωμάτων. Από την άλλη πλευρά, χωρίς ουσιαστική και ισότιμη εκπροσώπηση δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνική συναίνεση και επομένως δεν υπάρχει δημοκρατική νομιμοποίηση των θεσμών. Η δημοκρατική σταθερότητα προκύπτει μόνο μέσα από τη αναζήτηση της διαρκούς και εύθραυστης ισορροπίας ανάμεσα στη θεσμική καθολικότητα και τη ζωντανή κοινωνική αποδοχή. Όπου αυτή η ισορροπία διαρρηγνύεται, το δημοκρατικό έλλειμμα γίνεται το κυρίαρχο σύμπτωμα της πολιτικής κρίσης.

6.3 Τα όρια της δημοκρατικής ισορροπίας: ουδετερότητα, αναγνώριση και θεσμική ένταση

Η ανάλυση που προηγήθηκε κατέδειξε ότι τόσο η φιλελεύθερη ουδετερότητα όσο και η πολιτική της αναγνώρισης συνιστούν αναγκαίες, αλλά όχι επαρκείς, προσεγγίσεις, αν ιδωθούν αποκομμένη η μια από την άλλη, για τη θεμελίωση και τη σταθερότητα της σύγχρονης δημοκρατίας. Τα όριά τους δεν εντοπίζονται απλώς σε επιμέρους θεωρητικές αδυναμίες, αλλά αναδεικνύουν μια βαθύτερη δυσκολία: τη δυσκολία της ίδιας της δημοκρατίας να διαχειριστεί θεσμικά τη μόνιμη κοινωνική και πολιτική εσωτερική της σύγκρουση χωρίς να αυτουπονομεύεται αλλά ούτε να αυτοαναιρείται.

Από τη μία πλευρά, η θεωρία του Rawls, προσφέρει ένα εξαιρετικά ισχυρό κανονιστικό πλαίσιο θεσμικής δικαιοσύνης, βασισμένο σε έννοιες όπως η ουδετερότητα, ο δημόσιος λόγος και η επάλληλη συναίνεση. Ωστόσο, όπως δείχνουν οι σύγχρονες πολιτικές και κοινωνικές εξελίξεις, το πρότυπο αυτό δυσκολεύεται να ερμηνεύσει έναν δημόσιο χώρο που, στο πλαίσιο βαθιών κοινωνικών μεταβολών λόγω αυξημένης κινητικότητας πληθυσμών, χαρακτηρίζεται από έντονες διεκδικήσεις βασισμένες σε ιδιαίτερα χαρακτηριστικά ταυτότητας, συναισθηματική φόρτιση, πόλωση ακόμα και σε ψηφιακό επίπεδο και επαναφορά των θρησκευτικών πεποιθήσεων στο επίκεντρο της πολιτικής σύγκρουσης. Η αυστηρή διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού λόγου, καθώς και η απαίτηση αποσύνδεσης των συλλογικών πεποιθήσεων από την πολιτική επιχειρηματολογία, καθίστανται ολοένα και πιο εύθραυστες. Όταν η σύγκρουση δεν βρίσκει θεσμικά κανάλια έκφρασης, δεν σημαίνει ότι εξαλείφεται, αλλά επιστρέφει με αποσταθεροποιητικές μορφές και συχνά μη θεσμικά ελεγχόμενες μορφές, εντείνοντας το δημοκρατικό έλλειμμα.

Από την άλλη πλευρά, η πολιτική της αναγνώρισης όπως εκφράστηκε από τον Taylor, φωτίζει πειστικά τη σημασία της ταυτότητας, της πολιτισμικής αξίας και της κοινωνικής ορατότητας για την αξιοπρέπεια και τη συμμετοχή των υποκειμένων στη δημοκρατική ζωή των πολυπολιτισμικών κοινωνιών. Ωστόσο, όταν η αναγνώριση αποσυνδέεται από τα σταθερά θεσμικά και κανονιστικά κριτήρια, προκύπτει σοβαρή υπέρβαση των ορίων. Η ανάδειξη της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας ως υπέρτερη κανονιστική αρχή ενέχει τον κίνδυνο πολιτισμικού σχετικισμού, κατακερματισμού της πολιτικής κοινότητας και αποδυνάμωσης της καθολικότητας των δικαιωμάτων. Η πολιτική κινδυνεύει τότε να μετατραπεί σε ανταγωνισμό ετερογενών ταυτοτικών αξιώσεων, χωρίς κοινό μέτρο αξιολόγησης, χωρίς δυνατότητα γενίκευσης των αιτημάτων, με αποτέλεσμα η κοινότητα στόχων να θρυμματιστεί.

Το κοινό όριο των δύο προσεγγίσεων μπορεί να κατανοηθεί πληρέστερα εφόσον ενταχθεί σε ένα θεωρητικό πλαίσιο που αντιμετωπίζει τη δημοκρατική σύγκρουση όχι ως παθολογία, αλλά ως αναπόσπαστο στοιχείο της δημοκρατικής ζωής. Υπό αυτή την οπτική, η αδυναμία τόσο της φιλελεύθερης ουδετερότητας όσο και της πολιτικής της αναγνώρισης δεν συνίσταται απλώς σε επιμέρους θεωρητικές ελλείψεις, αλλά στη δυσχέρειά τους να συνδυάσουν τη διαρκή παρουσία της σύγκρουσης με την ανάγκη θεσμικής της επεξεργασίας μέσω γενικεύσιμων κανόνων δικαιοσύνης. Ενώ η πλήρης εξουδετέρωση της διαφορετικότητας στο όνομα της συναίνεσης κινδυνεύει να αγνοήσει τις άνισες κοινωνικές αφετηρίες των υποκειμένων, η ανεξέλεγκτη πολλαπλότητα ταυτοτικών διεκδικήσεων, όταν αποσυνδέεται από ένα κοινό κανονιστικό πλαίσιο, απειλεί τη συνοχή και τη σταθερότητα του δημοκρατικού πολιτικού χώρου.

Υπό αυτή την έννοια, η δημοκρατική δικαιολόγηση και, εν τέλει, η πολιτική νομιμότητα δεν μπορούν να θεμελιωθούν ούτε αποκλειστικά στη συναίνεση ούτε στην απλή αναγνώριση της διαφοράς, αλλά προϋποθέτουν ένα κανονιστικό πλαίσιο γενικεύσιμων αρχών δικαιοσύνης, ικανό να διασφαλίζει την αμεροληψία και τη θεσμική ισότητα. Εντός αυτού του πλαισίου, οι διαδικασίες δημόσιου λόγου αποκτούν κρίσιμη σημασία, καθώς επιτρέπουν τη θεσμική επεξεργασία των κοινωνικών αιτημάτων και τον μετασχηματισμό τους σε δικαιώματα κοινής ισχύος. Η διαβουλευτική προσέγγιση της δημοκρατίας, όπως αναπτύσσεται από τον Jürgen Habermas, μπορεί να ιδωθεί ως συμπληρωματικός μηχανισμός αυτής της κανονιστικής απαίτησης, καθιστώντας δυνατή την ενσωμάτωση των αιτημάτων αναγνώρισης που επισημαίνει ο Charles Taylor, με αφετηρία τη θεμελιώδη κανονιστική απαίτηση ουδετερότητας και δικαιοσύνης που διατυπώνεται στη θεωρία του John Rawls, εντός της οποίας αποκτούν νόημα τόσο οι διαδικαστικές όσο και οι αναγνωριστικές διαστάσεις της δημοκρατικής πολιτικής.

Με αυτόν τον τρόπο, τα όρια του Rawls και του Taylor δεν αποτυπώνουν απλώς ελλείψεις των επιμέρους θεωρητικών τους προσεγγίσεων, αλλά αντανακλούν την ίδια την ουσία της δημοκρατικής πράξης. Η δημοκρατία δεν μπορεί να διαθέτει τελικό σημείο ισορροπίας μεταξύ ουδετερότητας και αναγνώρισης, κάθε θεσμική ρύθμιση είναι προσωρινή και ανοιχτή σε αναθεώρηση. Λειτουργεί εν τέλει σαν ένας ζωντανός οργανισμός ο οποίος, εξελίσσεται με την οποιαδήποτε μεταβολή σύνθετης των πολιτών ενός κράτους και μέσω διαλόγου και διαπραγμάτευσης αυτοεπαναπροσδιορίζεται. Το δημοκρατικό ζητούμενο δεν είναι η άρση των οποιωνδήποτε εντάσεων προκύπτουν, αλλά η διαρκής, θεσμικά διαμεσολαβημένη διαχείρισή τους, με τρόπο που να διασφαλίζει τόσο την ισότητα, κανονιστικά και ουδέτερα θεμελιωμένα κατά τον Rawls, όσο και τη δυνατότητα ουσιαστικής συμμετοχής όλων των κοινωνικών υποκειμένων μέσω διαδικασιών δημόσιου λόγου, όπου τα κοινωνικά αιτήματα μπορούν να εκφραστούν, να αναγνωριστούν και να

μετασχηματιστούν σε γενικεύσιμες αξιώσεις δικαιοσύνης, χωρίς να αποσιωπάται η κοινωνική και πολιτισμική τους προέλευση.

6.4 Αποτίμηση: Η δημοκρατία ως διαδικασία διαλόγου

Το παρόν πόνημα εκκίνησε από τη διαπίστωση ότι οι σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες βρίσκονται αντιμέτωπες με μια διαρκή και εντεινόμενη ένταση ανάμεσα στην αξίωση της θεσμικής ουδετερότητας και στο αίτημα της αναγνώρισης πολιτισμικών, κοινωνικών και ταυτοτικών διαφορών. Το ερώτημα αυτό δεν τέθηκε ως αφηρημένο φιλοσοφικό πρόβλημα, αλλά ως απόκριση σε πραγματικές κοινωνικές και πολιτικές ανάγκες, οι οποίες αποκαλύπτουν τη σύγκρουση που επικρατεί, τα όρια της τυπικής ισότητας όσο και των πολιτικών διαφοροποίησης. Στο πλαίσιο αυτό, η επιλογή της συγκριτικής εξέτασης των θεωριών του John Rawls και του Charles Taylor δεν υπαγορεύθηκε από την ανάγκη αντιπαραβολής δύο επιφανών φιλοσοφικών θέσεων, αλλά από τη διαπίστωση ότι οι δύο αυτές προσεγγίσεις εκφράζουν με διαφορετικό τρόπο θεμελιώδεις όψεις του ίδιου δημοκρατικού ζητήματος.

Η ανάλυση προχώρησε με τη συστηματική εξέταση των κανονιστικών προϋποθέσεων της θεωρίας της δικαιοσύνης όπως διατυπώθηκε από τον Rawls, και συγκεκριμένα της έννοιας της ουδετερότητας, του δημόσιου λόγου και της επάλληλης συναίνεσης, οι οποίες αποσκοπούν στη διασφάλιση της θεσμικής σταθερότητας σε συνθήκες έντονου πλουραλισμού. Παράλληλα, εξετάστηκε η πολιτική της αναγνώρισης, όπως εκφράστηκε από τον Taylor, ως κριτική υπενθύμιση ότι η δημοκρατική ισότητα δεν εξαντλείται τελικά μόνο στη νομική κατοχύρωση δικαιωμάτων, αλλά συνδέεται άρρηκτα με την αξιοπρέπεια και τη δυνατότητα ουσιαστικής συμμετοχής όλων των ατόμων και ομάδων στη δημόσια ζωή. Η παράλληλη αυτή προσέγγιση επέτρεψε να καταστεί σαφές ότι οι δύο θεωρίες δεν απαντούν στο ίδιο ιστορικό και πολιτικό ερώτημα, αλλά σε διαφορετικές εμπειρίες δημοκρατικής αστάθειας και αποκλεισμού.

Μέσα από την κριτική αντιπαραβολή τους, αναδείχθηκε ότι τόσο η φιλελεύθερη ουδετερότητα όσο και η πολιτική της αναγνώρισης συνιστούν αναγκαίους, αλλά μη επαρκείς όρους για τη θεμελίωση της σύγχρονης δημοκρατίας σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Η μεν ουδετερότητα παρέχει τον αναγκαίο θεσμικό πυρήνα ισότητας και καθολικότητας, αδυνατεί όμως να απορροφήσει πλήρως τις κοινωνικές και συμβολικές διαστάσεις της πολιτικής σύγκρουσης, η δε αναγνώριση φωτίζει ουσιώδεις εμπειρίες αποκλεισμού, χωρίς ωστόσο να προσφέρει από μόνη της σταθερούς θεσμικούς κανόνες γενικής εφαρμογής. Το αποτέλεσμα της ανάλυσης δεν υπήρξε η θεωρητική σύνθεση των δύο θεωριών σε ένα ενιαίο κανονιστικό σχήμα, αλλά η ανάδειξη της ίδιας της έντασης μεταξύ τους ως δομικού χαρακτηριστικού της δημοκρατικής πράξης, η οποία καθιστά σαφές ότι η δημοκρατία δεν μπορεί να νοηθεί ως ένα κλειστό και αυτάρκες σύστημα κανόνων, αλλά ως μια θεσμικά οργανωμένη διαδικασία που προϋποθέτει τη διαρκή δυνατότητα επαναπροσδιορισμού και αναθεώρησης των κανονιστικών της όρων, όταν αυτό καθίσταται αναγκαίο.

Υπό αυτό το πρίσμα, η δημοκρατία δεν νοείται ως στατικό σύστημα που επιτυγχάνει οριστική ισορροπία ανάμεσα στην αμεροληψία και την αναγνώριση της διαφοράς. Αντιθέτως, αναδεικνύεται ως μια ανοιχτή, διαδικαστική και ιστορικά μεταβαλλόμενη πρακτική, εντός της οποίας οι κοινωνικές αξιώσεις μεταφράζονται θεσμικά μέσω δημόσιων μορφών λόγου, διαβούλευσης και πολιτικής διαπραγματεύσεως. Ακόμα και η συμβολή της διαβουλευτικής προσέγγισης που αναφέρθηκε ακροθιγώς, όπως αναπτύχθηκε στον Habermas, λειτουργεί στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας όχι ως τρίτη λύση στο ζήτημα, αλλά ως το θεωρητικό

υπόβαθρο που καθιστά δυνατή τη διαχείριση της σύγκρουσης χωρίς την εξάλειψή της.

Η σημασία της παρούσας μελέτης δεν έγκειται, επομένως, στην παροχή κανονιστικών απαντήσεων με χαρακτήρα οριστικό, αλλά στη συμβολή της στην εξέταση του ερωτήματος που αφορά τη σχέση της θεωρίας Δικαιοσύνης του Rawls που βασίζεται στην ουδετερότητα και την αναγνώριση του Taylor, ως ανοιχτού και παραγωγικού πεδίου φιλοσοφικής και πολιτικής διερεύνησης. Η σύγχρονη δημοκρατία καλείται να αντιμετωπίσει νέες μορφές κοινωνικής διαφοροποίησης, τεχνολογικών εξελίξεων και πολιτικής πόλωσης, οι οποίες δεν μπορούν να ερμηνευθούν επαρκώς μέσα από ένα ενιαίο θεωρητικό υπόδειγμα. Υπό αυτή την έννοια, οι δύο θεωρίες εξακολουθούν να λειτουργούν ως αναγκαία σημεία αναφοράς, όχι ως αυτάρκες απαντήσεις, αλλά ως συμπληρωματικές, ωστόσο κανονιστικά ιεραρχημένες, προσεγγίσεις για την κατανόηση της ίδιας της δημοκρατίας, εν γένει, σε πλουραλιστικές κοινωνίες.

Η δημοκρατική δικαιοσύνη δεν μπορεί να νοηθεί ως δεδομένο επίτευγμα, αλλά ως διαρκές ζητούμενο, το οποίο θεμελιώνεται σε κανονιστικές αρχές ισότητας και αμεροληψίας. Η φιλοσοφική διερεύνηση των ορίων και των δυνατοτήτων της ουδετερότητας και της αναγνώρισης αναδεικνύει ότι η δημοκρατία δεν συγκροτείται ως ένα κλειστό και αυτάρκες σύστημα κανόνων, αλλά ως ένα θεσμικό πλαίσιο ικανό να διασφαλίζει τη συνύπαρξη διαφορετικών κοινωνικών ομάδων και να ρυθμίζει τις αναπόφευκτες συγκρούσεις τους υπό όρους δικαιοσύνης. Η διαρκής δυνατότητα αναθεώρησης των θεσμικών όρων, όταν αυτό καθίσταται αναγκαίο, δεν συνιστά ένδειξη κανονιστικής αδυναμίας, αλλά ουσιώδες στοιχείο της δημοκρατικής νομιμοποίησης και το κατεξοχήν πεδίο μελλοντικής φιλοσοφικής έρευνας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Appiah K.A. , σχόλιο στο Συλλογικό έργο *Πολυπολιτισμικότητα*, Εκδ.Πόλις, 1997
- Dorrien G. , *Nancy Fraser, Iris Marion Young, and the Intersections of Justice*, American Journal of Theology & Philosophy, September 2021, Vol. 42, No. 3, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/48678002>
- Ferri P. , *Overlapping Consensus, Public Reason, and the Possibility of Exclusion*, Carleton University Ottawa, Ontario, 2016 <https://hdl.handle.net/20.500.14718/39933>
- Fraser N., *Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler*, Social Text, No. 52/53, Queer Transexions of Race, Nation, and Gender (Autumn Winter, 1997), pp. 279-289, <https://www.jstor.org/stable/466745>
- Garrett M.P., *Recognizing the Limitations of the Political Theory of Recognition: Axel Honneth, Nancy Fraser and Social Work*, The British Journal of Social Work, JULY 2010, Vol. 40, No. 5 (JULY 2010), pp. 1517-1533, <https://www.jstor.org/stable/43687545>
- Gaus G & Van Schoelandt C., *Consensus on What? Convergence for What? Four Models of Political Liberalism*, Ethics , October 2017, Vol. 128, No. 1 (October 2017), pp. 145-172, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26541827>
- Gutmann A., *Civic Education and Social Diversity*, Ethics , Apr., 1995, Vol. 105, No. 3 (Apr., 1995), pp. 557-579, <https://www.jstor.org/stable/2382142>
- Habermas J. , *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism* , *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131, <http://www.jstor.org/stable/2940842?origin=JSTOR-pdf>
- Habermas J., *Religion in the Public Sphere*, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>
- Habermas J. *Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό δίκαιο*, Εκδ.Νέα Σύνορα-Α.Α. Λιβάνη,1994
- Honneth A., *Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice*, Acta Sociologica , Dec., 2004, Vol. 47, No. 4, Recognition, Redistribution, and Justice (Dec., 2004), pp. 351-364, <https://www.jstor.org/stable/4195049>
- Kymlicka W. , *Contemporary Political Philosophy*, 2002
- Kymlicka W. ,*Πολυπολιτισμικές Οδόσσειες* , Εκδ.Ι Σιδέρης, 2012
- Rawls J. , *The Idea of Public Reason Revisited*, The University of Chicago Law Review , Summer, 1997, Vol. 64, No. 3 (Summer, 1997), pp. 765-807, <https://www.jstor.org/stable/1600311>
- Rawls J. , *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, Εκδ. Πόλις, 2021
- Rawls J. ,*Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός*, Εκδ.Μεταίχμιο 2017
- Rockefeller C. S, σχόλιο στο Συλλογικό έργο *Πολυπολιτισμικότητα*, Εκδ.Πόλις, 1997

Simpson M. R. , Dignity, Harm, and Hate Speech, *Law and Philosophy*, November 2013, Vol. 32, No. 6 (November 2013), pp. 701-728, <https://www.jstor.org/stable/24572423>

Taylor C. , *The Polysemy of the Secular*, *Social Research* , WINTER 2009, Vol. 76, No. 4, The Religious-Secular Divide: The U.S. Case (WINTER 2009), pp. 1143-1166, <https://www.jstor.org/stable/40972206>

Taylor Ch. , *Πηγές του Εαυτού* , Εκδ. Ινδικτος ,2007

Taylor Ch., *Η πολιτική της Αναγνώρισης*, στο Συλλογικό έργο *Πολυπολιτισμικότητα*, Εκδ.Πόλις, 1997

Wall S., *Neutrality for Perfectionists: The Case of Restricted State Neutrality*, *Ethics* , Vol. 120, No. 2 (January 2010), pp. 232-256, <https://www.jstor.org/stable/10.1086/651428>

Walzer M. , σχόλιο στο Συλλογικό έργο *Πολυπολιτισμικότητα*, Εκδ.Πόλις, 1997

Weithman P., *Autonomy and Disagreement about Justice in Political Liberalism*, *Ethics* , October 2017, Vol. 128, No. 1 (October 2017), pp. 95-122, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26541825>

Wolf S., σχόλιο στο Συλλογικό έργο *Πολυπολιτισμικότητα*, Εκδ.Πόλις, 1997